



**TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE
SỐ 43, VOL. IX
SPRING 2017
www.chuaphatgiaovietnam.com**

Editor's Words

Buddhist Study Magazine online, presented by Vietnam Buddhist Temple – Los Angeles, will be issued on the first Monday of every month and posted on the website:

www.chuaphatgiaovietnam.com

The Magazine focuses on various issues of Buddhist Study, including: Buddhist Literature, History of Buddhism, Buddhist Scriptures, and Translations...

Thank you.

MỤC LỤC

- **BÀI KINH VỀ SỰ CHÚ TÂM TỈNH GIÁC**

Satipatthana Sutta
Hoang Phong Chuyển Ngữ 5

- **BẢN LAI NHƯ LAI 2**

Lê Huy Trứ 86

- **BẢY ĐIỂM THIỀN ĐỊNH DỰA VÀO
QUY LUẬT NGUYÊN NHÂN HẬU QUẢ**

Đức Đạt-lai Lạt-ma
Hoang Phong Chuyển Ngữ 126

- **NHỊ ĐẾ TỪ HIỆN TƯỢNG ĐẾN BẢN THỂ**

Thích Đức Thắng 162

- **Ý NGHĨA PHẨM TÍNH TATHAGATA
NHƯ LAI**

Phước Nguyên 202

Bài kinh về sự Chú Tâm Tĩnh Giác

Satipatthana Sutta

(Majjhima Nikaya 10)

HOANG PHONG chuyển ngữ

Lời giới thiệu của người dịch

Satipatthana Sutta là một bản kinh quan trọng làm nền tảng cho một phép thiền định chủ yếu trong Phật giáo là Vipassana, nghĩa từ chương là "Sự quán thấy chuyên biệt" hay "sâu sắc", kinh sách Hán ngữ gọi là "Minh Tuệ" hay "Minh sát tuệ". Tuy với ít nhiều khác biệt trên phương diện ứng dụng và thực hành, nhưng phép luyện tập này luôn là căn bản của hầu hết các tông phái và học phái Phật giáo.

Do đó kinh Satipatthana Sutta (Majjhima Nikaya/Trung Bộ Kinh, MN 10) là một trong các bản kinh được đặc biệt quan tâm và dịch ra nhiều thứ tiếng, với khá nhiều phiên bản tiếng Việt khác nhau. Như vậy thì có thêm một bản dịch đề nghị dưới đây có khác gì đây một cánh cửa đã mở hay chẳng? Thắc mắc này thật hết sức chính đáng, thế nhưng sự kiện có rất nhiều bản dịch khác nhau tự nó cũng đã nói lên một cái gì đó chưa được hoàn hảo, cần phải tìm hiểu và bổ khuyết thêm chẳng?

Đức Phật thuyết giảng cách nay đã 2500 năm, và sau khi Ngài tịch diệt thì các môn đệ họp nhau và nhớ lại những lời thuyết giảng trước đây của vị Thầy mình để truyền khẩu cho nhau, từ thế hệ này sang thế hệ khác. Phải đến 500 năm sau đó thì các lời truyền

khẩu này mới bắt đầu được ghi chép trên các tờ lá bối, và từ đó đến nay lại thêm 2000 năm sao chép và dịch thuật! Được chuyển tải bằng các các ngôn ngữ khác nhau, ảnh hưởng bởi cá tính, khả năng và sự hiểu biết đa dạng của con người, xuyên qua không gian và thời gian, xuyên qua các nền văn minh và văn hóa, phải chăng những lời giáo huấn đó của Đức Phật cũng đã phải chịu ít nhiều sai sót? Dầu sao thì nền Giáo Huấn tuyệt vời đó vẫn còn lưu giữ được đến ngày nay với tất cả sự trong sáng, sâu sắc và siêu việt, và được quảng bá khắp nơi trên thế giới, không những đã nói lên một sự cố gắng phi thường của người xưa mà còn cho thấy cả một gia tài hiểu biết vô song của nhân loại. Bốn phận của chúng ta hôm nay là phải bảo vệ và giữ gìn gia tài đó luôn được tinh khiết hầu lưu lại cho các thế hệ mai sau.

Sau 2500 năm phát triển và lưu truyền, những sự sai sót trong Giáo Huấn của Đức Phật dù có xảy ra đi nữa, thì cũng hết sức khó để kiểm chứng một cách cụ thể. Vì thế nếu không thể xác định được các sự sai lệch theo chiều sâu tức là ngược về quá khứ, thì chúng ta hãy thử nhìn vào hiện tại tức là thu ngắn 2500 năm lịch sử Phật giáo thành 100 năm của thế hệ chúng ta ngày nay, để tìm hiểu xem có những sự lệch lạc nào xảy ra theo chiều rộng hay không? Thiết nghĩ đó cũng là một cách tương đối cụ thể nhất hầu mang lại cho chúng ta một ý niệm nào đó về những sự sai sót có thể đã xảy ra trong quá khứ.

Nhắm vào cố gắng trên đây khoảng hơn ba mươi bản dịch, sách và các bài bình giải

bản kinh Satipatthana Sutta bằng các tiếng Anh, Pháp và Việt đã được tham khảo và đối chiếu. Thật hết sức bất ngờ, công việc này đã cho thấy một số dị biệt giữa các tư liệu này. Riêng đối với các bản Việt dịch thì một sự kiện nổi bật là tất cả đều chịu ảnh hưởng nặng nề của Hán ngữ qua các cách vay mượn và sử dụng các thuật ngữ vừa lỗi thời vừa thiếu chính xác trong Phật giáo Hán ngữ, dù rằng một số các bản dịch này được trực tiếp dựa vào các bản gốc bằng tiếng Pa-li hay tiếng Anh. Ảnh hưởng Hán ngữ này đã khiến các bản dịch - dù được gọi là Việt dịch - nhưng thật ra là đầy các thuật ngữ tiếng Hán, lại càng khó hiểu cho một số người.

Một số các dị biệt giữa các bản dịch tham khảo và nhất là ảnh hưởng Hán ngữ trong các bản Việt dịch sẽ được phân tích và nêu lên trong phần ghi chú dưới đây. Dầu sao cũng phải thú nhận rằng bản dịch đề nghị dưới đây cũng chỉ là một sự cố gắng gần như liều lĩnh, với hy vọng có thể góp phần, dù chỉ là nhỏ nhoi, vào việc tìm hiểu thêm về bài kinh quan trọng này.

Thật ra bản dịch này chủ yếu được dựa vào bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu một nhà sư người Mỹ rất uyên bác, có một lối dịch thật trong sáng, minh bạch và chính xác. Ngoài ra nguyên bản bằng tiếng Pa-li trong Kinh Tạng thường có nhiều đoạn hoặc nhiều câu lập đi lập lại, mỗi lần chỉ thay đổi một chữ hay một ý, đó là cách giúp dễ nhớ và dễ học thuộc lòng. Cách lập đi lập lại này thì ngày nay không còn cần thiết nữa, do đó các bản dịch nói chung thường được rút ngắn bằng cách cắt bớt một số đoạn hay câu

mang tính cách lập đi lập lại để tránh dài dòng và nhàm chán. Tuy nhiên trong bản dịch đề nghị dưới đây, trong một vài trường hợp cách lập đi lập lại cũng sẽ được giữ nguyên, bởi vì đôi khi sự lập đi lập lại đó cũng là một cách nhấn mạnh ý nghĩa và nội dung của một câu hay một đoạn kinh. Ngoài ra một vài lời ghi chú và giải thích cũng sẽ được ghép thêm vào bản dịch, và được trình bày bằng chữ nghiêng lồng trong hai dấu ngoặc kép, với hy vọng có thể giúp người đọc theo dõi bản dịch được dễ dàng hơn chăng?

Sau hết trong phần ghi chú dưới đây một số nhận xét về vấn đề dịch thuật nói chung cũng sẽ được nêu lên cùng với một vài đề nghị nhằm lưu ý tất cả chúng ta về ý thức trách nhiệm của mình đối với việc bảo tồn và quảng bá Giáo Huấn của Đức Phật.

Bài Kinh về sự Chú Tâm Tĩnh Giác Satipatthana Sutta

(Majjhima Nikaya 10)

Tôi từng được nghe như vậy:

Thời bấy giờ Đấng Thế Tôn đang ở trong xứ của người Kuru, nơi thị trấn Kammassadhamma. Vào dịp này Đấng Thế Tôn đưa ra những lời thuyết giảng như sau:

- Này các tỳ-kheo!

Các tỳ-kheo vâng dạ và Đấng Thế Tôn nói tiếp:

"Đây là con đường trực tiếp mang lại sự tinh khiết hóa cho chúng sinh, giúp chúng sinh vượt lên trên mọi lo buồn và ta thán, xóa bỏ mọi đớn đau và khổ nhọc, hầu khám phá ra phương pháp hữu hiệu mang lại sự Giải Thoát cho mình - nói một cách khác thì đây là một phép luyện tập gồm có bốn lãnh vực. Vậy bốn lãnh vực ấy là gì?

1- "Đây là trường hợp khi người tỳ-kheo hướng sự chú tâm vào thân xác bên trong thân xác (kaya/thân xác vật chất), với tất cả sự hăng say, tỉnh táo và sáng suốt, gác sang một bên mọi sự bám víu và lo buồn của thể tục.

2- "Đây là trường hợp khi người tỳ-kheo hướng sự chú tâm vào các cảm giác (vedana/các cảm giác hay cảm nhận phát sinh từ các giác quan) bên trong các cảm giác, với tất cả sự hăng say, tỉnh táo và sáng suốt, gác sang một bên mọi sự bám víu và lo buồn của thể tục.

3- "Đây là trường hợp người tỳ-kheo hướng sự chú tâm vào tâm thức (citta/tâm thần, nội tâm) bên trong tâm thức, với tất cả sự hăng say, tỉnh táo và sáng suốt, gác sang một bên mọi sự bám víu và lo buồn của thể tục (trở về với tâm thức mình hầu ý thức được sự vận hành của nó và nhận biết được bản chất của nó).

4- "Đây là trường hợp người tỳ-kheo hướng sự chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần (dhamma/trong trường hợp này có nghĩa là các hiện tượng hay các sự tạo tác của tâm

thức hiện lên bên trong tâm thức), với tất cả sự hăng say, tỉnh táo và sáng suốt, gác sang một bên mọi sự bám víu và lo buồn của thế tục.

(Xin lưu ý các cách diễn đạt: "thân xác **bên trong** thân xác", "cảm giác **bên trong** cảm giác", "tâm thức **bên trong** tâm thức", "các hiện tượng tâm thần **bên trong** các hiện tượng tâm thần" là nhằm nhấn mạnh sự kiên hướng thẳng sự chú tâm thật vững chắc vào các đối tượng này, không để cho nó bị xao lãng, và đây cũng là mẫu chốt của toàn bộ bài kinh)

A- Chú tâm vào Thân Xác (Kayanupassana)

"Vậy người tỳ-kheo phải làm thế nào để chú tâm vào thân xác bên trong thân xác?"

1- Thiền định hướng vào hơi thở (Anapanasati)

"Đây là trường hợp người tỳ-kheo tìm vào một khu rừng, dưới bóng cây, hay một túp lều hoang phế, tréo chân ngồi xuống, giữ lưng thật thẳng, phát huy sự chú tâm hướng vào trước mặt (nguyên văn trong tiếng Pa-li là "trước ngực", có thể hiểu là không nhìn vào bất cứ gì thuộc môi trường chung quanh mà chỉ tập trung sự chú tâm vào trước mặt mình trước khi hướng nó vào bên trong chính mình). Người tỳ-kheo luôn giữ sự chú tâm thật tỉnh giác mỗi khi hít vào, luôn giữ sự chú tâm thật tỉnh giác mỗi khi thở ra.

"Mỗi khi hít vào dài thì người tỳ-kheo ý thức được: 'Tôi hít vào dài'; mỗi khi thở ra dài thì ý thức được: 'Tôi thở ra dài'. Mỗi khi hít vào ngắn thì người tỳ-kheo ý thức được: 'Tôi hít vào ngắn'; mỗi khi thở ra ngắn thì ý thức được: 'Tôi thở ra ngắn'. Người tỳ-kheo sở dĩ luyện tập như thế là để ý thức được: 'Tôi hít vào qua sự cảm nhận của toàn thân thể tôi'. Người tỳ-kheo sở dĩ luyện tập như thế là để ý thức được: 'Tôi thở ra qua sự cảm nhận của toàn thân thể tôi'. Người tỳ-kheo sở dĩ luyện tập như thế là để ý thức được: 'Tôi hít vào nhằm làm lắng xuống các sự tạo tác (bodily fabrications/các sự cảm nhận phát sinh trên thân thể làm cho mình bị phân tâm) trên toàn thân thể tôi'. Người tỳ-kheo sở dĩ luyện tập như thế là để ý thức được: "Tôi thở ra nhằm làm lắng xuống các sự tạo tác trên toàn thân thể tôi".

"Tất cả cũng tương tự như một người thợ đồ gốm rành nghề hay một người thợ phụ khéo léo, mỗi khi quay mạnh chiếc bàn quay thì ý thức được: 'Tôi quay mạnh', hoặc khi quay nhẹ thì ý thức được: 'Tôi quay nhẹ'. Cũng thế, người tỳ-kheo hít vào dài thì ý thức được: "Tôi hít vào dài", hoặc thở ra dài thì ý thức được: 'Tôi thở ra dài'... Người tỳ-kheo sở dĩ luyện tập như thế là để ý thức được: "Tôi hít vào là nhằm làm cho các sự tạo tác trên toàn thân thể lắng xuống". Người tỳ-kheo sở dĩ luyện tập như thế là để ý thức được: 'Tôi thở ra là nhằm làm cho các sự tạo tác trên toàn thân thể lắng xuống' (chú tâm vào hơi thở để nhận biết là dài hay ngắn là cách xóa mờ đi các cảm nhận khác. Người thợ rành nghề biểu trưng cho người hành thiền kinh nghiệm, người thợ phụ còn đang học nghề là

người hành thiền mới bắt đầu luyện tập, cả hai đều có thể thực hiện được sự chú tâm. Người thợ đồ gốm thì chú tâm vào tốc độ của bàn quay, người hành thiền thì chú tâm vào hơi thở dài hay ngắn).

2- Thiền định hướng vào thân xác (Kayagata)

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm hướng vào thân xác bên trong thân xác (bên trong thân xác là ruột gan, phèo phổi...), hoặc những gì bên ngoài thân xác nhưng cũng thuộc vào thân xác (bên ngoài thân xác là hình tướng, các động tác..), hoặc cả hai: bên trong và cả bên ngoài thân xác nhưng vẫn thuộc vào thân xác bên trong thân xác. Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể chú tâm vào các hiện tượng phát sinh liên quan đến thân xác và các hiện tượng tan biến liên quan đến thân xác, hoặc cả hai tức vừa là các hiện tượng phát sinh vừa là các hiện tượng tan biến liên quan đến thân xác (lúc thì hướng sự chú tâm vào những gì bên trong thân xác - ruột gan phèo phổi... - hoặc các hiện tượng bên ngoài thân xác - to béo, thấp lùn, co chân, duỗi tay... - nhưng tất cả các hiện tượng này đều là thân xác, thuộc vào thân xác; hoặc lúc thì hướng sự chú tâm vào các hiện tượng phát sinh và tan biến bên trong thân xác - sự co thắt của ruột và bao tử chẳng hạn - và cả các hiện tượng phát sinh và tan biến bên ngoài thân xác - các động tác chẳng hạn - nhưng cũng thuộc vào thân xác). Hoặc người tỳ-kheo tiếp tục duy trì sự chú tâm thật tỉnh giác là: 'Có một thân xác', cho đến khi nào ý thức và ghi nhận được điều đó (tức là nhận biết được sự "hiện hữu" của

"một" thân xác. Chữ "có" trong câu "Có một thân xác" mang ý nghĩa rất tinh tế và sâu sắc - trong nguyên bản tiếng Anh là "There is a body", trong nguyên bản tiếng Pháp là "Il y a un corps" - có nghĩa là người hành thiền qua từng hơi thở vào ra cảm nhận được là quả đúng "có" một thân xác đang hô hấp, nhưng không liên tưởng đến ý nghĩ cho rằng thân xác ấy là "mình" hay "của mình", và "mình" thì là người đang thở). Và người tỳ-kheo luôn giữ được sự tự do (trên phương diện thân xác), không dựa vào (liên tưởng, nắm bắt hay căn cứ vào) bất cứ gì trong thế giới (chẳng hạn như không nghĩ đến "cái tôi", cái "của tôi" hay các đặc tính của thân xác như cao lớn, béo lùn, xinh đẹp, xấu xí, các thành tích thể thao, v.v., là những gì tùy thuộc vào thân xác, nhưng chỉ liên hệ đến các tiêu chuẩn, quy ước và các hình thức sinh hoạt trong xã hội, tức là những gì thuộc vào thế giới). Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác.

3- Thiền định hướng vào các tư thế và động tác của thân thể (Iriyapatha)

"Hơn thế nữa, khi đi thì người tỳ-kheo ý thức mình bạch là: 'Tôi đang đi'. Khi đứng thì người tỳ-kheo ý thức mình bạch là: 'Tôi đang đứng'. Khi ngồi thì người tỳ-kheo ý thức mình bạch là: 'Tôi đang ngồi'. Khi nằm thì người tỳ-kheo ý thức mình bạch là: 'Tôi đang nằm'. Dù thân xác đang trong bất cứ một tư thế nào khác cũng vậy, người tỳ-kheo cũng đều ý thức mình bạch mình đang ở trong tư thế ấy.

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác, hay các thể

dạng bên ngoài thân xác nhưng thuộc vào thân xác (đi, đứng nằm, ngồi... là những gì tuy là bên ngoài thân xác nhưng vẫn thuộc vào thân xác, chúng phát sinh từ thân xác và hiện lên trên thân xác), nhưng không dựa vào bất cứ gì trong thế giới (không liên tưởng, nắm bắt hay căn cứ vào bất cứ gì trong thế giới dù là liên hệ trực tiếp hay gián tiếp với các động tác ấy của thân thể). Đây là cách mà người tỳ kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác.

4- Thiên định hướng vào các sự sinh hoạt của thân thể (Catusampajana)

"Hơn thế nữa, khi bước tới hay lùi lại thì người tỳ-kheo cũng hoàn toàn ý thức được điều đó thật tỉnh giác; khi nhìn vào hướng này hay quay sang hướng khác...; khi co hay duỗi chân tay...; khi mặc chiếc áo tăng già (tanghati/tăng già lê), khoác thêm chiếc áo ngoài (y thượng), ôm chiếc bình bát trong tay, thì người tỳ kheo cũng hoàn toàn ý thức được các việc ấy thật tỉnh giác. Khi ăn, uống, nhai hay thưởng thức (nuốt miếng ăn)...; khi tiểu tiện, phóng uế...; khi đi, đứng, ngồi..., khi nằm ngủ, thức giấc, nói năng hay im lặng, thì người tỳ-kheo cũng đều hoàn toàn ý thức được các việc ấy thật tỉnh giác.

(Có một giai thoại như sau: một vị thầy đang thuyết giảng cho các đệ tử, bỗng dừng ngưng lại, co tay lại và duỗi ra, rồi lại co tay lại và duỗi ra... Các đệ tử lấy làm lạ bèn cất lời hỏi, vị thầy giải thích rằng trước đó mình lỡ co tay nhưng không ý thức được động tác ấy, vì thế đành phải duỗi tay ra và co trở lại để ý thức được động tác mà trước đây vì xao lãng mình

không ý thức được - thuật lại theo một câu chuyện do nhà sư Christian Maes kể)

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác, hay các thể dạng bên ngoài thân xác nhưng vẫn thuộc vào thân xác, nhưng không dựa vào bất cứ gì trong thế giới (thí dụ khoác chiếc áo tăng già nhưng không nhận thấy các vết bẩn hay vai áo bị rách, ôm chiếc bình bát nhưng không hy vọng là thực phẩm khát thực được hôm nay sẽ đủ ăn và thơm ngon chẳng hạn... Đây là cách ý thức được sự sinh hoạt của thân thể nhưng **không bám víu vào những gì trong thế giới**. Nên hiểu sự ý thức đó không phải là một cách tự tách rời mình ra khỏi thế giới, mà đúng hơn là cách giải thoát mình ra khỏi nó). Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác (chỉ cần chú tâm vào những sự sinh hoạt bình dị của thân thể nhưng không liên tưởng và bám víu vào những gì liên hệ và tương quan với thế giới - dù là tầm thường hay nhỏ nhoi cách mấy - qua những sự sinh hoạt đó, thì cũng đủ mang lại cho mình một sự an bình và thanh thản. Thiền định trong cuộc sống xuyên qua từng hành động bình dị, nhỏ nhoi và tự nhiên của mình là như vậy).

5- Thiền định về tính cách ô uế của thân xác (Patikkulamanasikara)

"Hơn thế nữa, hãy hình dung ra một cái bọc hở trên và hở dưới, chứa đủ mọi thứ ngũ cốc: nào là lúa mì, thóc, đậu xanh, đậu trắng, mè, gạo, và nếu một người tinh tường trút các thứ cất chứa trong bọc ra thì tất sẽ nhận thấy: 'Đây là lúa mì, đây là thóc, đây là

đậu xanh, đây là đậu trắng, đây là mè, đây là gạo' (cái bao hở hai đầu có nghĩa là miệng và hậu môn của một thân xác. Tất cả các loài động vật, từ côn trùng, rắn rết, ếch nhái, cá, chim, cho đến các con thú tiến hoá hơn, kể cả con người, đều có một thân xác với hai lỗ hồng: một để cho vào và một để thải ra, cái thân xác với hai lỗ hồng đó cũng chẳng khác gì như một cái bao hở trên và hở dưới. Một người "tinh tường" sẽ nhận thấy những gì thải ra cũng là những gì đã được cho vào bên trong cái bao ấy. Những gì cho vào được liệt kê trên đây toàn là ngũ cốc, không thấy nói gì đến thịt cá, phải chăng đây cũng là cách mà Đức Phật gián tiếp cho biết các đệ tử của Ngài và những người nghe giảng là những người ăn chay? Dưới một góc nhìn khác và nếu ý thức được việc cho vào và thải ra cũng chỉ là các nhu cầu và đòi hỏi của thân xác phản ánh bản năng sinh tồn của nó nhằm duy trì sự hiện hữu của nó, thì sự thèm khát các món ngon vật lạ, ham thích tiệc tùng, rượu chè, đình đám biết đâu cũng có thể sẽ giảm bớt được phần nào chẳng?). Nay các tỳ-kheo, thân xác nào có khác gì với cái bọc ấy đâu, đã là một người tỳ-kheo thì phải nhận biết được cái thân xác ấy, từ gan bàn chân lên đỉnh đầu, từ đỉnh đầu xuống gan bàn chân, tất cả cũng chỉ là một cái bọc bằng da cất chứa đủ mọi thứ không tinh khiết: 'Bên trong thân xác đó nào là tóc, lông, móng chân, móng tay, răng, da, thịt, gân, xương, tủy xương, thận, tim, gan, màng nhầy, thận, phổi, ruột già, ruột non, cuống họng, phần, mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, chất nhờn ở da, nước miếng, nước mũi, chất nhờn ở các khớp xương, nước tiểu'.

6- Thiên định hướng vào bốn thành phần căn bản của thân xác (Dhatumanasikara)

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác, hay các thể dạng bên ngoài thân xác nhưng vẫn thuộc vào thân xác, nhưng không dựa vào bất cứ gì trong thể giới (ruột gan, máu mủ, phần, nước tiểu là những thứ không hề biểu trưng hay đại diện cho tổng thể thân xác, nhưng vẫn thuộc vào thân xác, bên trong thân xác. Hơn nữa những gì tuy là bên ngoài thân xác, chẳng hạn như xinh đẹp, xấu xí, hấp dẫn, khô gợt, duyên dáng, bảnh trai, v.v. không phải là thân xác nhưng vẫn thuộc vào thân xác, bên trong thân xác. Ngoài ra cũng có các thứ khác hoàn toàn bên ngoài thân xác nhưng cũng liên hệ mật thiết với thân xác là: quần áo, phấn son, nước hoa, trang sức, các thành tích thể dục, múa giỏi, hát hay, v.v., là những gì bên ngoài thân xác nói lên sự bám víu của nó vào thể giới, và tuy không phải là thân xác nhưng cũng mật thiết liên hệ đến thân xác từ bên trong thân xác). Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác (không dựa vào hay bám víu vào những gì bên ngoài thân xác như vừa kể trên đây, dù những thứ ấy liên hệ đến thân xác).

"Hơn thế nữa, hãy hình dung một người đồ tể lão luyện hay một người còn đang học nghề, giết một con bò, xẻ thịt bày bán ở một ngã tư đường. Nay các tỳ-kheo, hãy nhìn vào cái thân xác đích thật đó (của mình và của con vật) - dù nó đang là thể nào, trong tình trạng nào (toàn vẹn hay xẻ ra từng miếng

nhỏ) - thì trên phương diện bản chất: 'Cái thân xác đó cũng chỉ mang các thể tính đất (các phần cứng), nước (máu, nước mắt, mồ hôi, nước tiểu...), lửa (hơi nóng, sinh lực, sinh khí) và gió (hơi trong bao tử, trong ruột, hơi tổng ra ở hai lỗ hở, gió tạo ra bởi sự chuyển động của thân thể... Dù người đồ tể lành nghề xẻ thịt con vật thật khéo léo, hay người thợ phụ còn đang học nghề cắt thịt vụng về, miếng thịt không đẹp mắt, trông không ngon, thì thân xác đó của con vật từ bản chất cũng chỉ là đất, nước, lửa và gió. Người hành thiền lão luyện cảm nhận được các thể tính ấy của thân xác mình một cách tự nhiên và trực tiếp, một người hành thiền tập sự thì phải chú tâm để tưởng tượng ra thân xác mình gồm các thể tính ấy).

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác, hay các thể dạng bên ngoài thân xác nhưng vẫn thuộc vào thân xác, bên trong thân xác, nhưng không dựa vào bất cứ gì trong thế giới (chẳng hạn như da thịt nồn nà hay nhăn nheo, thơm tho hay hôi hám, v.v., tất cả những thứ ấy sau khi phân tích đến chỗ tột cùng, thì cũng chỉ là đất, nước, lửa và gió mà thôi).

7- Thiền định hướng vào xác chết trong bất tha ma (Sivatika)

"Hơn thế nữa, khi nhìn vào một thầy ma trong một hố vút xác - sau một ngày, hai ngày, ba ngày - xác phình lên, tái nhợt, sinh thối, thì người tỳ-kheo tất sẽ phải liên tưởng đến sự thật về thân xác của chính mình: 'Cái thân xác này [của mình] nào có khác gì đâu:

bản chất của nó là như thế, tương lai của nó là như thế, phần số tất nhiên của nó là như thế' (dù có trau chuốt nó, tô son trát phấn, mặc quần áo đắt tiền cho nó..., thì số phận của nó cũng chỉ là như thế).

"Hoặc trong trường hợp khác, người tỳ-kheo cũng có thể trông thấy một thầy ma trong hố vút xác, bị quạ, kên kên, chim ưng, chó, linh cẩu (hyena/loại chó rừng chuyên ăn xác chết) hay các sinh vật khác... (ruồi, bọ, kiến, giòi...) đang mổ, ăn hay đục khoét, chỉ còn trơ một bộ xương dính máu, thịt da mất hết, chỉ còn lại một ít gân nối các khớp xương..., hoặc là một đồng xương ngổ ngang, gân cũng hư thối hết - chỗ thì xương bàn tay, chỗ thì xương bàn chân, chỗ thì xương ống chân, chỗ thì xương đùi, chỗ thì xương hông, chỗ thì xương sống, chỗ thì xương sườn, chỗ thì xương ức, chỗ thì xương vai, chỗ thì xương cổ, chỗ thì xương hàm, chỗ thì răng, chỗ thì xương sọ..., các mẫu xương đã hóa trắng, tương tự như vỏ sò ốc., và sau một năm thì cũng sẽ mục nát hết. Trước cảnh tượng đó người tỳ-kheo tất sẽ phải liên tưởng đến sự thật về thân xác của chính mình: 'Thân xác này [của mình] nào có khác gì đâu: bản chất của nó là như thế, tương lai của nó là như thế, phần số tất nhiên của nó là như thế'.

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác, hoặc các thể dạng bên ngoài thân xác nhưng vẫn thuộc vào thân xác, bên trong thân xác, hoặc cả hai tức bên trong và cả bên ngoài thân xác (bên trong thân xác là ruột gan, phèo phổi, máu mủ; bên ngoài thân xác là thầy ma sinh

thối, xương trắng ngồn ngang và mục nát). Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể chú tâm vào các hiện tượng phát sinh liên quan đến thân xác và các hiện tượng tan biến liên quan đến thân xác, hoặc cả hai tức vừa là các hiện tượng phát sinh liên quan đến thân xác vừa là các hiện tượng tan biến liên quan đến thân xác. Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể duy trì sự chú tâm thật tỉnh giác là: 'Có một thân xác' cho đến khi nào đạt được sự hiểu biết và ghi nhận được điều đó. Và người tỳ-kheo luôn giữ được sự tự do (trên phương diện thân xác), không dựa vào (nắm bắt hay căn cứ vào) bất cứ gì trong thế giới (dù là liên quan đến thân xác). Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác bên trong thân xác.

(Tóm lại phân đoạn trên đây cho thấy phép thiền định dựa vào hơi thở là một phương pháp giúp mình trở về với chính mình, với thân xác mình, hầu tìm hiểu và phân tích nó, và cũng là để khám phá ra bản chất "vô thường", "khổ đau" và "vô thực thể" của nó)

B- Chú tâm vào Cảm Giác (Vedananupassana)

"Vậy người tỳ-kheo phải làm thế nào để chú tâm vào các cảm giác bên trong các cảm giác? Đó là trường hợp khi cảm nhận một cảm giác đau đớn thì người tỳ-kheo ý thức mình bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác đau đớn'. Khi cảm nhận một cảm giác thích thú thì người tỳ-kheo cũng ý thức mình bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác thích thú'. Khi cảm nhận một cảm giác không-đau-đớn-cũng-không-thích-thú, thì người tỳ-kheo cũng ý thức mình bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác

không-đau-đớn-cũng-không-thích-thú' (xin lưu ý: bất cứ một sự cảm nhận nào phát sinh từ lục giác - mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể và tâm thức - cũng đều tạo ra các cảm giác "đau đớn", "thích thú" hay "trung hòa", thí dụ một cơn ác mộng là một sự cảm nhận đau đớn của tâm thức, trông thấy một thân thể xinh đẹp là một sự cảm nhận thích thú của mắt; chạm vào một tấm lụa là một cảm nhận thích thú, sờ vào một vật cứng và nhám là một sự cảm nhận không thích thú; nhai và nuốt một miếng ăn nhưng không cảm nhận - với tất cả tỉnh táo - là ngon hay không ngon, là một sự cảm nhận trung hòa của vị giác, trái lại trong trường hợp khác, chẳng hạn như đang mãi mê nói chuyện hoặc suy nghĩ miên man về các chuyện khác, nhưng vẫn ăn và nuốt, không ý thức được là mình đang nhai và đang nuốt những gì, ngon hay không ngon, thì đây không phải là một cảm nhận trung hòa mà là một sự xao lãng, không chú tâm đúng mức vào các cảm giác (vedananupassana) hầu ý thức được sự vận hành của các giác quan. Dầu sao Vedana cũng là một khái niệm phức tạp và được định nghĩa với đôi chút khác biệt giữa Phật giáo Theravada và Phật giáo Mahayana).

Khi cảm nhận một cảm giác đau đớn trên da thịt thì người tỳ-kheo ý thức mình bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác đau đớn trên da thịt' (có nghĩa là các cảm nhận xúc giác liên quan đến "thế giới" hay môi trường "bên ngoài", có thể mở rộng các sự cảm nhận này liên quan đến các giác quan khác như mắt, tai, mũi, lưỡi). Khi cảm nhận một cảm giác đau đớn không phải là trên da thịt (tức là trong tâm thần, liên quan đến giác quan

thứ sáu là tâm thức, chẳng hạn như đau buồn, nhớ nhung, thương tiếc, tức giận, sung sướng, v.v.) thì người tỳ-kheo cũng ý thức minh bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác đau đớn không phải là trên da thịt'. Khi cảm nhận một cảm giác thích thú trên da thịt thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác thích thú trên da thịt'. Khi cảm nhận một cảm giác thích thú không phải là trên da thịt thì người tỳ-kheo cũng ý thức minh bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác thích thú không phải là trên da thịt'. Khi cảm nhận một cảm giác không-đau-đớn-cũng-không-thích-thú trên da thịt thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác không-đau-đớn-cũng-không-thích-thú trên da thịt'. Khi cảm nhận một cảm giác không-đau-đớn-cũng-không-thích-thú không phải là trên da thịt thì người tỳ-kheo cũng ý thức minh bạch: 'Tôi cảm nhận một cảm giác không-đau-đớn-cũng-không-thích-thú không phải là trên da thịt'.

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào cảm giác bên trong cảm giác, hoặc các cảm giác bên ngoài cảm giác ("các cảm giác bên trong cảm giác" là các cảm nhận "thích thú", "khó chịu" hay "trung hòa", có nghĩa là một sự "nhận biết" đơn thuần của giác quan. "Các cảm giác bên ngoài cảm giác" là cảm nhận nóng lạnh, cứng mềm chẳng hạn đối với da thịt, ánh sáng chói chang hay mờ ảo đối với mắt): hoặc cả hai - tức là bên trong và cả bên ngoài cảm giác. Tuy nhiên người tỳ-kheo cũng có thể chú tâm vào các hiện tượng phát sinh liên quan đến cảm giác, và cả các hiện tượng tan biến liên quan đến cảm giác, hoặc cả hai vừa là hiện tượng phát sinh

vừa là hiện tượng tan biến liên quan đến cảm giác (đây là cách ý thức được tính cách vô thường của các cảm giác). Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể duy trì sự chú tâm thật tỉnh giác là 'Có các cảm giác' cho đến khi nào đạt được sự hiểu biết và ghi nhận được điều đó (ý thức minh bạch về các cảm giác của mình và sự hiện hữu của chúng, nhưng không diễn đạt gì cả: thí dụ nhận biết được đúng là đang "có" các cảm giác nhưng không có "cái tôi" hay cái "của tôi" nào bên trong các cảm giác đó, cũng không gán cho các cảm giác ấy một ý nghĩa nào cả). Và người tỳ-kheo luôn giữ được sự tự do (không tạo ra cho các cảm giác của mình một ý nghĩa nào, cũng không liên kết chúng với bất cứ gì trong môi trường bên ngoài), nhưng không dựa vào (nắm bắt hay căn cứ vào) bất cứ gì trong thế giới. Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào cảm giác bên trong cảm giác.

(Tóm lại sự chú tâm vào cảm giác - vedananupassana - gồm có sáu phương thức dựa vào sáu giác quan và mỗi phương thức - tức là đối với mỗi giác quan - sẽ gồm có ba thể loại cảm nhận là thích thú, khó chịu và trung hòa, và người hành thiền phải hiểu rằng cảm giác là chỉ có thể: "thích thú", "khó chịu", "trung hòa" ngoài ra không có gì khác, không được gán thêm cho các cảm giác của mình bất cứ một sự diễn đạt nào)

C- Chú tâm vào Tâm Thức

"Vậy người tỳ-kheo phải làm thế nào để chú tâm vào tâm thức bên trong tâm thức? Đây là trường hợp khi tâm thức có một dục vọng (passion/sự đam mê, thèm khát, ham

muốn) thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch là trong tâm thức có một dục vọng. Khi tâm thức không có dục vọng nào thì người tỳ-kheo cũng ý thức minh bạch là trong tâm thức không có dục vọng nào. Khi tâm thức có sự ghét bỏ (aversion/thù ghét, ác cảm) thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch là trong tâm thức có sự ghét bỏ. Khi tâm thức không có sự ghét bỏ nào thì người tỳ-kheo cũng ý thức minh bạch là trong tâm thức không có sự ghét bỏ nào. Khi tâm thức có một ảo tưởng (delusion/illusion/ảo giác, ảo ảnh, sự tưởng tượng) thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch là trong tâm thức có một ảo tưởng. Khi tâm thức không có ảo tưởng nào thì người tỳ-kheo cũng ý thức minh bạch là trong tâm thức không có ảo tưởng nào (đó là cách ý thức được hai khía cạnh "tinh khiết" và "ô nhiễm" của tâm thức).

"Khi tâm thức bực bội (constricted/restricent/gò bó, khó chịu, bứt rứt, tiếng Pa-li là samkhita) thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch là tâm thức bực bội. Khi tâm thức phân tán (enlarged/bung ra, tiếng Pa-li là vikkhitta, tiền ngữ vikiri có nghĩa là scattered/phân tán hay spread/trải rộng) thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch là tâm thức phân tán. Khi tâm thức không phân tán thì người tỳ-kheo cũng ý thức minh bạch là tâm thức không phân tán. Khi tâm thức bị tràn ngập (unsurpassed/dépassé/ choáng ngợp, mất định hướng, tiếng Pa-li là anuttara có nghĩa là không vượt lên trên được) thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch là tâm thức bị tràn ngập. Khi tâm thức tập trung (concentrated/giữ được sự chú tâm, tiếng Pa-li là samahita, có nghĩa là vững chắc, vững

vàng) thì người tỳ-kheo ý thức minh bạch là tâm thức giữ được sự tập trung. Khi tâm thức không tập trung thì người tỳ kheo cũng ý thức minh bạch là tâm thức không giữ được sự tập trung. Khi tâm thức cởi mở (released/libéré/không vướng mắc, tiếng Pali là vimutta/freed, emancipated, có nghĩa là thoát khỏi các ý nghĩ chật hẹp) thì người tỳ kheo ý thức được tâm thức cởi mở. Khi tâm thức không cởi mở thì người tỳ kheo cũng ý thức minh bạch là tâm thức không cởi mở.

"Đây là cách mà người tỳ kheo chú tâm vào tâm thức bên trong tâm thức, hoặc các thể dạng bên ngoài tâm thức (chẳng hạn như các thể dạng: bức bội, mở rộng, khép kín, v.v., không phải là tâm thức nhưng vẫn là tâm thức thuộc vào tâm thức) nhưng vẫn thuộc vào tâm thức bên trong tâm thức, hoặc cả hai tức vừa bên trong và cả các thể dạng bên ngoài tâm thức nhưng vẫn thuộc vào tâm thức từ bên trong tâm thức. Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể chú tâm vào các hiện tượng phát sinh liên quan đến tâm thức, hoặc các hiện tượng tan biến liên quan đến tâm thức, hoặc cả hai tức vừa là các hiện tượng phát sinh vừa là các hiện tượng tan biến liên quan đến tâm thức (ý thức được bản chất vô thường của những gì hiện lên trong tâm thức). Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể duy trì sự chú tâm tỉnh giác là 'Có một tâm thức' cho đến khi nào đạt được sự hiểu biết và ghi nhận được điều đó (ý thức minh bạch quả đúng là "có" một tâm thức, nhưng không cảm nhận tâm thức ấy là "tôi" hay "của tôi", hay "cái ngã" của mình). Và người tỳ-kheo luôn giữ được sự tự do (trong lãnh vực tâm thức), không dựa vào (nắm bắt hay căn cứ vào) bất

cứ gì trong thế giới. Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào tâm thức bên trong tâm thức.

(Phân đoạn trên đây cho thấy tâm thức là một giác quan, và các đối tượng cảm nhận của nó là: dục vọng, sự ghét bỏ, các ảo tưởng, sự bức bối, cõi mở, tập trung, xao lãng, hoang mang... Tâm thức cảm nhận được những thứ ấy qua sự tiếp xúc giữa nó và các đối tượng của nó, nhưng nó cũng có thể nhận biết được các đối tượng ấy của nó hiện ra như thế nào và sau đó sẽ tan biến như thế nào. Thí dụ đối với các cảm giác khác: nếu chạm tay vào một vật gì đó thì đây là một sự cảm nhận của xúc giác, thế nhưng khi co tay lại thì sự cảm nhận đó chấm dứt, khi một âm thanh lọt vào tai thì đó là một sự cảm nhận thính giác, nếu sau âm thanh là sự im lặng thì đây là sự chấm dứt của cảm nhận thính giác. Nếu giữa đêm khuya nghe một tiếng động thì hoảng hốt và thét lên, thì đó là những gì bên ngoài sự cảm nhận thính giác, nhưng vẫn liên hệ với thính giác. Một người chú tâm vào cảm giác tạo ra bởi thính giác và tiếp tục chú tâm vào bên trong cảm giác đó và dừng lại đó, không diễn đạt gì cả, thì có nghĩa là người này vẫn nghe thấy mình bạch một tiếng động trong đêm, nhưng không thét lên).

D- Chú tâm vào các hiện tượng tâm thần (Dhammanupassana)

1- Thiền định hướng vào năm thứ chương ngại tâm thần (Nivaranapabbam)

"Vậy người tỳ-kheo phải làm thế nào để chú tâm vào các hiện tượng tâm thần (trong nguyên bản tiếng Pa-li là chữ dhamma, do đó chữ dhamma trong trường hợp này có nghĩa là các hiện tượng, các sự tạo tác hiện lên trong tâm thức nhận biết được bởi tâm thức. Nhà sư Thanissaro Bhikkhu gọi các hiện tượng này là các đặc tính tâm thần/mental qualities) bên trong các hiện tượng tâm thần? Đó là trường hợp người tỳ-kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần bằng cách dựa vào (liên tưởng đến) "năm thứ chướng ngại tâm thần" (tiếng Pa-li là pancha nivarana, có nghĩa là năm thứ chướng ngại che khuất khả năng nhận biết minh bạch của tâm thức khiến nó trở nên u mê, nguyên nghĩa trong tiếng Pa-li của chữ nivarana là "tấm màn che"/curtain hay một vật gì đó dùng để "bao phủ"/cover, kinh sách Hán ngữ dịch là "triền cái". Năm thứ chướng ngại ấy là: sự thèm muốn dục tính/sensuous desire, ác tâm/ill-will, đờ đẫn/torpor, lưỡng lự/scruple, hoài nghi/doubt. Trong phần ghi chú dưới đây sẽ phân tích thêm về thuật ngữ "triền cái" nêu lên trong các bản Việt dịch). Khi cảm thấy có sự thèm muốn dục tính nơi mình thì người tỳ kheo ý thức minh bạch: 'Bên trong tôi có sự thèm muốn dục tính'. Hoặc nếu không có sự thèm muốn dục tính nào nơi mình thì người tỳ kheo cũng ý thức minh bạch: 'Bên trong tôi không có sự thèm muốn dục tính nào'. Người tỳ kheo ý thức minh bạch được sự thèm muốn dục tính sẽ dấy lên với mình như thế nào ngay cả trước khi nó xảy ra. Người tỳ kheo cũng ý thức được cách loại bỏ sự thèm muốn dục tính một khi nó dấy lên với mình. Và người tỳ-kheo cũng ý thức được là trong

tương lai sẽ không còn có một sự thềm muốn dục tính nào có thể dấy lên với mình một khi nó đã bị loại bỏ.

[Cách trình bày trên đây sẽ được lập lại với bốn thứ chướng ngại khác là: ác tâm, đờ đẫn, lưỡng lự và hoài nghi, nhưng các đoạn này đã được cắt bớt nhằm tránh sự dài dòng. Nói chung năm thứ chướng ngại/triền cái trên đây là năm thể dạng hay năm đặc tính tâm thần đi ngược lại với sự chú tâm tỉnh giác hay tỉnh thức/awareness].

"Đây là cách mà người tỳ kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, hoặc các thể dạng bên ngoài các hiện tượng tâm thần nhưng vẫn thuộc vào các hiện tượng tâm thần, hoặc cả hai tức vừa bên trong và cả bên ngoài các hiện tượng tâm thần nhưng vẫn thuộc vào các hiện tượng tâm thần (câu này có nghĩa là người hành thiền ý thức được sự tỉnh giác của tâm thức, nhưng đồng thời cũng ý thức được cả các thể dạng cản trở sự phát huy thể dạng tỉnh giác hay tỉnh thức đó của nó). Hoặc người tỳ kheo cũng có thể chú tâm vào các sự phát sinh liên quan đến các hiện tượng tâm thần, hoặc các sự tan biến liên quan đến các hiện tượng tâm thần, hoặc cả hai tức vừa là các sự phát sinh vừa là các các sự tan biến liên quan đến các hiện tượng tâm thần. Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể duy trì sự chú tâm thật tỉnh giác là 'Có các hiện tượng tâm thần' cho đến khi nào đạt được sự hiểu biết và ghi nhận được điều đó. Và người tỳ-kheo luôn giữ được sự tự do (trong lãnh vực các hiện tượng tâm thần), không dựa vào (nắm bắt hay căn cứ vào) bất cứ gì trong thế giới (liên quan

hay phát sinh từ các hiện tượng ấy). Đây là cách mà người tỳ kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến năm thứ chướng ngại tâm thần (nivarana/triền cái).

2- Thiền định hướng vào năm thứ cấu hợp (Khandapabbam)

"Hơn thế nữa, người tỳ kheo sau đó còn phải chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến tình trạng "bám víu vào năm thứ cấu hợp" (ngũ uẩn, biểu trưng cho năm thể dạng của một cá thể tức là "con người" của mình). Vậy người tỳ-kheo phải làm thế nào để chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến tình trạng bám víu vào năm thứ cấu hợp? Đây là trường hợp mà người tỳ kheo ý thức mình bạch chẳng hạn như: 'Đây là hình tướng (kinh sách Hán ngữ gọi là "sắc uẩn"), đây là nguyên nhân làm phát sinh ra nó, và đây là sự tan biến của nó. Đây là cảm giác (kinh sách Hán ngữ gọi là "thọ uẩn"), đây là nguyên nhân làm phát sinh ra nó, và đây là sự tan biến của nó. Đây là sự cảm nhận (kinh sách Hán ngữ gọi là "tưởng uẩn"), đây là nguyên nhân làm phát sinh ra nó, và đây là sự tan biến của nó. Đây là sự tạo tác tâm thần (kinh sách Hán ngữ gọi là "hành uẩn"), đây là nguyên nhân làm phát sinh ra nó, và đây là sự tan biến của nó. Đây là tri thức (consciousness, tức là tổng thể tư duy, xúc cảm và tác ý hiện ra và vận hành và diễn tiến bên trong tâm thức, kinh sách Hán ngữ gọi là "thức uẩn"). Đây là nguyên nhân làm phát sinh ra nó, đây là sự tan biến của nó'.

"Đây là cách mà người tỳ kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, hoặc chú tâm vào các thể dạng bên ngoài các hiện tượng tâm thần nhưng vẫn thuộc vào các hiện tượng tâm thần, nhưng không dựa vào bất cứ gì trong thế giới. Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến sự bám víu vào năm thứ cấu hợp (ngũ uẩn).

3- Thiên định hướng vào các cảm giác (Ayatanapabbam)

"Hơn thế nữa, người tỳ-kheo còn phải chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến "các thể dạng bên trong và cả bên ngoài của hệ thống sáu giác quan" (có thể xem lại về sự "**chú tâm**" vào các cảm giác gọi là vedananupassana, để ý thức được ba thể loại cảm nhận là: thích thú, khó chịu và trung hòa và tránh mọi sự xao lãng, đã được giải thích trong phần đoạn B trên đây. Trong trường hợp đang đề cập là "**thiên định**" hướng vào các cảm giác nhằm phân tích và tìm hiểu chúng hầu khám phá ra bản chất "trói buộc", "lệ thuộc" và "nô lệ" - bondage/fetter - của chúng. Phép luyện tập này gọi là Ayatanapabbam, tiền ngữ ayatana có nghĩa là "lĩnh vực cảm giác"/sense base, sense sphere, hậu ngữ pabbam có nghĩa là một nút thắt/knot, do đó có thể hiểu chữ này là "bản chất trói buộc - của một cá thể - gây ra bởi hệ thống sáu giác quan của cá thể ấy"). Vậy người tỳ kheo phải làm thế nào để chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên

trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến các thể dạng bên trong và cả bên ngoài của hệ thống sáu giác quan?

Đây là trường hợp mà người tỳ kheo ý thức mình bạch được mắt, ý thức mình bạch được hình tướng (tức là những gì phát sinh qua sự tiếp xúc của mắt), ý thức mình bạch được sự trói buộc phát sinh từ cả hai thứ ấy (thí dụ mắt yếu, cận hay viễn thị thì sẽ khiến sự cảm nhận hình tướng thiếu chính xác, lệch lạc, méo mó, sau đó sự cảm nhận này sẽ còn tiếp tục bị "méo mó" và "biến dạng" thêm một lần nữa dưới tác động của nghiệp quá khứ, khi sự cảm nhận hình tướng này của mắt tiếp xúc với giác quan thứ sáu là tâm thức bên trong tâm thức, nơi mà nghiệp được tồn lưu và gây ra các tác động đối với bất cứ một sự cảm nhận nào được đưa vào bên trong tâm thức. Đó là hai cấp bậc trói buộc - cấp bậc thứ nhất liên quan đến khả năng của mắt, cấp bậc thứ hai liên quan đến các tác động của nghiệp bên trong tâm thức. Có thể mở rộng hai cấp bậc trói buộc này đối với các giác quan khác như: tai, mũi, lưỡi, da thịt và tâm thức. Nói chung một cá thể luôn ở trong tình trạng nô lệ, tạo ra bởi sự kiềm tỏa và chi phối của các sự cảm nhận lệch lạc và méo mó phát sinh từ hệ thống lục giác của chính mình. Thế nhưng thường thì mình không hề ý thức được tình trạng nô lệ đó mà chỉ biết ngoan ngoãn tuân theo sự chỉ huy và sai bảo của hệ thống sáu giác quan, và luôn nghĩ rằng những gì mình cảm nhận được đúng với hiện thực, là hiện thực). Người tỳ-kheo nhờ đó sẽ ý thức mình bạch được sự trói buộc đó sẽ xảy ra như thế nào, ngay cả trước khi nó hiện lên với mình. Người tỳ kheo cũng sẽ ý

thức được phương cách loại bỏ sự trói buộc đó khi nó xảy ra với mình. Và người tỳ-kheo cũng ý thức được là trong tương lai sẽ không còn một sự trói buộc nào xảy đến với mình nữa, một khi nó đã bị loại bỏ (tóm lại "thiền định về các cảm giác" là cách giúp mình ý thức được các sự diễn đạt của tâm thức liên hệ đến các cảm giác đó, thí dụ khi trông thấy thân thể của một nhân dạng nào đó, thì sự diễn đạt sẽ có thể đưa đến các sự cảm nhận như: đàn ông, đàn bà, xinh đẹp, xấu xí, dễ thương, đáng ghét, thèm khát, kinh tởm... Đó là các hình thức trói buộc và nô lệ của tâm thức đối với hệ thống sáu giác quan).

[Cách giải thích trên đây sẽ được lập lại với các cơ quan cảm giác khác là: tai, mũi, lưỡi, thân thể và tâm thần. Tuy nhiên, các đoạn lập đi lập lại này đã được cắt bớt nhằm tránh cho bài kinh không quá dài dòng]

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, hoặc các thể dạng bên ngoài các hiện tượng tâm thần nhưng vẫn thuộc vào các hiện tượng tâm thần, và không dựa vào bất cứ gì trong thế giới. Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến các thể dạng bên trong và cả bên ngoài của hệ thống sáu giác quan.

4- Thiền định hướng vào bảy yếu tố của sự Giác Ngộ (Bojjhangapabbam)

"Hơn thế nữa, người tỳ-kheo còn phải chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên

trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến "bảy yếu tố của sự Giác Ngộ" (tiếng Pa-li là Satta Bojjhanga, Hán dịch là Thất Giác Chi, gồm: sự chú tâm/sati, sự nhận định sáng suốt các hiện tượng/dhamma vicaya, nghị lực/viriya, sự hân hoan/piti còn viết là priti, sự bình thản hay khả năng chủ động đối với các dục vọng/passaddhi, khả năng lắng sâu trong thiền định/samadhi, sự bình tâm hay thanh thản trước các yếu tố bất loạn/upekkha). Vậy người tỳ-kheo phải làm thế nào để chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến bảy yếu tố của sự Giác Ngộ?

Đây là trường hợp khi sự tỉnh thức (mindfulness/pleine conscience/sự tỉnh giác, còn gọi là "chánh niệm" trong các kinh sách gốc Hán ngữ) hiện hữu bên trong người tỳ-kheo như là một yếu tố Giác Ngộ (Awakening) thì người tỳ-kheo cũng ý thức mình bạch: 'Sự tỉnh thức với tư cách là một yếu tố Giác Ngộ đang hiện hữu trong tôi'. Hoặc sự tỉnh thức không hiện hữu bên trong người tỳ-kheo với tư cách là một yếu tố Giác Ngộ thì người tỳ-kheo cũng ý thức mình bạch: 'Sự tỉnh thức với tư cách là một yếu tố Giác Ngộ không hiện hữu trong tôi'. Người tỳ-kheo nhờ đó sẽ ý thức mình bạch được sự tỉnh thức với tư cách là một yếu tố Giác Ngộ sẽ bùng lên như thế nào từ sự không tỉnh thức. Và người tỳ-kheo cũng ý thức mình bạch được điểm tột đỉnh của thể dạng tỉnh thức với tư cách là một yếu tố Giác Ngộ, một khi nó hiện lên với mình.

[Cách giải thích về yếu tố Giác Ngộ thứ nhất trên đây là sự tỉnh thức/sati/awareness,

sẽ được lập đi lập lại đối với sáu yếu tố còn lại là: sự nhận định sáng suốt/dhamma vikaya, nghị lực/viriya, sự hân hoan/piti, sự bình lặng hay bình thản tức là khả năng chủ động các dục vọng/passaddhi, khả năng lắng sâu trong thiền định/samadhi, sự bình tâm hay thanh thản trước các yếu tố bất loạn/upekkha. Tuy nhiên, nhằm tránh bớt sự dài dòng, các đoạn lập đi lập lại này đã được cắt bớt].

(Ngoài ra cũng xin mạn phép giải thích thêm về yếu tố thứ nhất trên đây là Sati/Sự Tỉnh Thức hay Tỉnh Giác, đó là một thể dạng chú tâm thật cao độ của tâm thức, thẩm đượm lòng từ bi và hàm chứa một khả năng buông xả tuyệt đối. Chữ buông xả ở đây không có nghĩa là xô bỏ, chối bỏ hay tha thứ, hoặc không chấp nhận bất cứ gì xảy đến hay hiện ra với mình, mà chỉ có nghĩa là buông ra, không lôi kéo, nắm bắt hay bám víu vào bất cứ thứ gì, nói một cách khác là đứng ra "bên ngoài" tất cả những gì hiện lên bên trong tâm thức mình, hầu mang lại cho mình sự thanh thản và an bình).

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, hoặc các thể dạng bên ngoài các hiện tượng tâm thần nhưng vẫn thuộc vào các hiện tượng tâm thần, và không dựa vào bất cứ gì trong thế giới. Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến bảy yếu tố Giác Ngộ.

5- Thiền định hướng vào Bốn Sự Thật Cao Quý (Catusaccapabbam)

Hơn thế nữa, người tỳ kheo còn phải chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến "Bốn Sự Thật Cao Quý" (Tứ Diệu Đế). Vậy người tỳ-kheo phải làm thế nào để chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến Bốn Sự Thật Cao Quý? (có nghĩa là phải làm thế nào để khám phá ra Bốn Sự Thật Cao Quý bên trong tâm thức mình, thuộc vào tâm thức mình, hầu thực hiện Bốn Sự Thật ấy cho mình, biến chúng thành tâm thức mình, trở thành chính mình. Bốn sự Thật Cao Quý không phải là để phân tích và tìm hiểu như là các đối tượng của tâm thức, bên ngoài tâm thức. Chẳng hạn như đọc sách hay nghe giảng về Bốn Sự Thật cao quý cũng chỉ là cách đứng bên ngoài để nhìn vào chúng, xem chúng khác với mình. Sau khi xếp sách lại hay nghe giảng xong thì đầu lại vào đấy, trong tâm thức mình chẳng có một Sự Thật nào cả. Người tu tập nghiêm chỉnh phải ý thức được điều đó).

Đây là trường hợp khi khổ đau hiện ra thì người tỳ-kheo ý thức mình bạch: 'Đây là khổ đau'. Khi nguyên nhân gây ra khổ đau hiện ra thì người tỳ kheo ý thức mình bạch: 'Đây là nguyên nhân gây ra khổ đau'. Khi sự chấm dứt khổ đau xảy ra thì người tỳ-kheo ý thức mình bạch: 'Đây chính là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau' (khổ đau hiện ra bên trong tâm thức mình là khổ đau của mình đó là sự thật thứ nhất, khổ đau chấm dứt là nhờ mình ý thức, trông thấy và thực hiện được con đường bên trong tâm thức mình, đó là ba sự thật còn lại).

"Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, hoặc các thể dạng bên ngoài các hiện tượng tâm thần nhưng vẫn thuộc vào các hiện tượng tâm thần, hoặc cả hai tức vừa bên trong và cả bên ngoài các hiện tượng tâm thần, nhưng vẫn thuộc vào các hiện tượng tâm thần. Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể chú tâm vào các hiện tượng phát sinh liên quan đến các hiện tượng tâm thần, hoặc các hiện tượng tan biến liên quan đến các hiện tượng tâm thần, hoặc cả hai vừa là các hiện tượng phát sinh vừa là các hiện tượng tan biến liên quan đến các hiện tượng tâm thần. Hoặc người tỳ-kheo cũng có thể duy trì sự chú tâm thật tỉnh giác là: 'Có các hiện tượng tâm thần' cho đến khi nào đạt được sự hiểu biết và ghi nhận được điều đó. Và người tỳ-kheo luôn giữ được sự tự do (trong lãnh vực các hiện tượng tâm thần), không dựa vào (nắm bắt, bám víu vào) bất cứ gì trong thế giới.

Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần, liên quan đến Bốn Sự Thật Cao Quý (xin mạn phép nhắc lại một lần nữa: khi nào Bốn Sự Thật Cao Quý phát sinh từ tâm thức, hiện lên bên trong tâm thức, trở thành chính tâm thức mình từ bên trong tâm thức mình thì đây mới thật là Con Đường do chính Đức Phật chỉ dạy và vạch ra cho mình bên trong tâm thức mình).

(Tóm lại cách lập đi lập lại và nhấn mạnh đến sự chú tâm hướng vào "bên trong" của "bên trong" các hiện tượng là cách nhắc nhở chúng ta không nên gán cho các hiện tượng ấy bất

cứ một sự diễn đạt nào - "không dựa vào bất cứ gì trong thế giới" - dù đây là thân xác, cảm giác, tâm thức hay các hiện tượng tâm thần. Bởi vì một khi sự chú tâm lọt ra ngoài các hiện tượng thì sự chú tâm sẽ không còn là sự tỉnh giác hay tỉnh thức nữa mà trở thành con mồi của năm thứ chướng ngại (nivarana/triền cái) là nguyên nhân mang lại khổ đau và sự tái sinh. Trái lại khi nào giữ được sự chú tâm hướng vào "bên trong" của "bên trong" mọi hiện tượng thì sự chú tâm đó sẽ trở thành thể dạng tỉnh thức hay tỉnh giác mang lại sự chấm dứt của khổ đau và chu kỳ bất tận của sự tái sinh, bởi vì sự chú tâm cực mạnh đó tự nó là một sự dừng lại, dừng lại với thân xác, dừng lại với cảm giác, dừng lại với tâm thức, dừng lại với các hiện tượng tâm thần, dừng lại với tất cả những thứ ấy từ bên trong những thứ ấy).

E- Kết Luận

"Dù là bất cứ ai, nếu biết luyện tập về bốn lãnh vực chú tâm theo phương cách trên đây trong bảy năm thì sẽ đạt được một trong hai kết quả: hoặc đạt được một sự hiểu biết tối thượng về hiện thực ngay trong thực tại này (có nghĩa là trở thành một vị Phật hội đủ khả năng thuyết giảng cho kẻ khác ngay trong kiếp nhân sinh này. Qua góc nhìn đó thiết nghĩ chúng ta cũng có thể hình dung Đức Đạt-lai Lạt-ma là một vị Phật toàn vẹn) hoặc nếu còn vướng mắc vào bất cứ một sự bám víu nào thì chỉ đạt được thể dạng không-còn-quay-lại nữa (nói một cách khác là đạt được sự đình chỉ/nirodha tuyệt đối và trở thành một vị Arhant/A-la-hán, tức không còn

tái sinh nữa, nhưng chưa phải là một vị Phật với những khả năng siêu việt).

"Hãy đặt trường hợp luyện tập trong bảy năm sang một bên. Bởi vì bất cứ ai cũng có thể chỉ cần luyện tập về bốn lãnh vực chú tâm theo cách trên đây trong sáu năm..., năm năm..., bốn năm..., ba năm..., hai năm..., một năm..., bảy tháng..., sáu tháng..., năm tháng..., bốn tháng..., ba tháng..., hai tháng..., một tháng..., nửa tháng, thì cũng sẽ đạt được một trong hai kết quả: hoặc đạt được sự hiểu biết tối thượng về hiện thực ngay trong thực tại này (để trở thành một vị Phật), hoặc nếu còn vướng mắc vào bất cứ một sự bám víu nào thì chỉ đạt được thể dạng không-còn-quay-lại nữa (của một Arhant/A-la-hán).

"Hãy đặt trường hợp luyện tập trong nửa tháng sang một bên. Bởi vì bất cứ ai cũng có thể chỉ cần luyện tập về bốn lãnh vực chú tâm theo cách trên đây trong bảy ngày thì cũng sẽ đạt được một trong hai kết quả: hoặc là đạt được sự hiểu biết tối thượng về hiện thực (của một vị Phật) ngay trong thực tại này, hoặc còn vướng mắc vào bất cứ một sự bám víu nào thì chỉ đạt được thể dạng không-còn-quay-lại-nữa (của một vị A-la-hán).

"Đây là con đường "trực tiếp" mang lại sự tinh khiết hóa cho chúng sinh, giúp chúng sinh vượt lên trên mọi lo buồn và ta thán, xóa bỏ mọi đớn đau và khổ nhọc, hầu khám phá ra phương pháp hữu hiệu mang lại sự Giải Thoát cho mình - nói một cách khác thì đây là phép thiền định hướng sự tỉnh giác vào

bốn lãnh vực chú tâm. Và đây cũng là tất cả những gì đã được nêu lên trong bài thuyết giảng này".

Trên đây là những lời thuyết giảng của Đấng Thế Tôn. Sau khi nghe xong các tỷ-kheo đều cảm thấy mãn nguyện và vui mừng.

Vài lời ghi chú của người dịch

Trong phần ghi chú dưới đây, trước hết một vài đường nét chủ yếu và nổi bật trong bản kinh sẽ được nêu lên nhằm giúp chúng ta tìm hiểu và theo dõi dễ dàng hơn về bài kinh vô cùng quan trọng này, sau đó là đưa ra một vài nhận xét về các dị biệt giữa các bản dịch khác nhau, và nhân đó sẽ nêu lên ảnh hưởng nặng nề của Hán ngữ trong các bản Việt dịch.

A- Phân tích và tìm hiểu thêm về bản kinh Satipatthana Sutta

Bản kinh Satipatthana Sutta trên đây tương đối ngắn nhưng thật cô đọng và đầy đủ, nêu lên từng bước một trong quá trình tu tập, từ giai đoạn chuẩn bị, tìm một nơi yên tĩnh để tréo chân ngồi xuống, cho đến khi đạt được sự Giải Thoát sau một thời gian luyện tập có thể kéo dài bảy năm hoặc chỉ cần bảy ngày. Phép luyện tập này cho thấy thật hết sức đơn giản, chỉ cần ngồi xuống trong yên lặng, phát huy sự tỉnh táo giúp mình tìm về với chính mình, sống với những gì thật sự là mình, từ thân xác, các cảm giác, tâm thức cho đến những gì hiện lên bên trong cái tâm thức ấy của mình.

Thật vậy, không mấy khi chúng ta tự hỏi xem mình là ai, "con người" đích thật của mình là gì, hầu sống lương thiện, thành thật và ngay thẳng với nó, mà lúc nào cũng phóng tâm ra bên ngoài, chạy theo những sự đòi hỏi và thúc đẩy của các bản năng sinh tồn, truyền giống và sợ chết. Các đòi hỏi và thúc đẩy đó đội lốt "cái tôi" hay cái "của tôi" để điều khiển, chỉ huy và sai bảo mình, xui dục mình làm những việc ích kỷ, u mê và thiển cận, chỉ mang lại khổ đau cho mình mà thôi. Trở về với chính mình là để khám phá ra "cái tôi" và cái "của tôi" vô cùng nguy hiểm ấy đang ẩn nấp bên trong con người của mình, hầu khống chế chúng và thoát ra khỏi chúng.

Vậy phải làm thế nào để có thể trở về với chính mình? Khi vừa lọt lòng mẹ thì mỗi người trong chúng ta phải tự thở một mình, tiếp tục thở một mình cho đến khi nhắm mắt. Thế nhưng trong cuộc sống không mấy khi chúng ta ý thức được là mình đang thở, mà chỉ nghĩ đến những chuyện khác, đấy là tình trạng quên mất con người của mình và đánh mất sự sống của chính mình, khiến mình luôn rơi vào tình trạng hoang mang và lạc hướng. Chú tâm vào hơi thở là cách mượn dòng luân lưu của sự sống nối liền thể giới và sự hiện hữu của mình để trở về với chính mình.

Hơi thở làm cho lồng ngực và bụng phồng lên và xẹp xuống giúp mình cảm nhận được một cách cụ thể sự hiện hữu của thân xác mình. Mỗi khi hít vào thì tất cả các cơ quan trong thân thể đều được thừa hưởng sự sống đó. Mỗi khi thở ra, các thứ ô nhiễm cũng sẽ theo hơi thở thoát ra ngoài. Sự nhịp nhàng đó của sự hô hấp sẽ làm lắng xuống

mọi sự xao động trên thân xác, giúp mình trông thấy nó từ bên trong nó.

Sự lắng xuống đó của mọi sự xao động trên thân xác và bên trong thân xác cũng sẽ giúp mình ý thức được các sự cảm nhận của thân xác xuyên qua các giác quan của mình tức là qua các cửa ngõ của thân xác là mắt, tai, mũi, lưỡi và da thịt và cả tâm thức mình. Các cảm giác đó sẽ giúp mình ý thức được sự tương kết giữa mình và thế giới, hầu phân biệt được những gì là chính mình và những gì là thế giới. Chú tâm vào các cảm giác bên trong các cảm giác là cách tìm về với chính mình và không hướng vào những gì trong thế giới tạo ra bởi các sự tiếp xúc của sáu giác quan với thế giới.

Thế nhưng những gì mà ngũ giác cảm nhận được xuyên qua các sự tiếp xúc của chúng với thế giới đều được tự động đưa vào tâm thức qua trung gian của não bộ. Chú tâm vào tâm thức bên trong tâm thức có nghĩa là chú tâm đến các cảm nhận mà ngũ giác đưa vào tâm thức, nhưng không bám víu vào những gì liên quan với thế giới xuyên qua các cảm nhận ấy. Tuy nhiên trong kinh cũng có chọn ra một số các cảm nhận đưa đến các hiện tượng phát sinh và hiện lên trong tâm thức (dhamma/pháp) mà người hành thiền phải hướng vào đấy để suy tư, phân tích, tìm hiểu và luyện tập. Các hiện tượng hay sự tạo tác tâm thần này là: 1- năm thứ chướng ngại tâm thần (pancha nivarana/năm triền cái), 2- năm thứ cấu hợp (upadanakkhanda/ngũ uẩn), 3- sáu thứ cảm giác (vedana), 4- bảy yếu tố của sự Giác Ngộ (bojjhanga/thất giác chi), và sau hết là: 5- Bốn Sự Thật Cao Quý (Ariyasacca/Tứ Diệu Đế) tức là Con Đường đưa đến sự Giải Thoát.

Trên đây là tóm lược ý nghĩa của bốn chặng đường nêu lên trong kinh Satipatthana Sutta: khởi đầu là mượn hơi thở để chú tâm vào thân xác cho đến lúc quán thấy được một số các hiện tượng tâm thần mang lại sự Giải Thoát cho mình. Ba chặng đầu tiên - chú tâm vào thân xác, cảm giác và tâm thức - tương đối đơn giản. Chặng thứ tư mới thật sự là gay go, đòi hỏi một thời gian luyện tập lâu dài, hoặc cũng có thể rất ngắn tùy theo khả năng và quyết tâm của người tu tập. Trên chặng đường cuối cùng này người tu tập phải: 1- vượt lên trên năm thứ chướng ngại; 2- ý thức được năm thứ cấu hợp/ngũ uẩn mang bản chất vô thường, khổ đau và vô thực thể của mình; 3- tinh khiết hóa các thể dạng bên trong và cả bên ngoài của sáu thể loại cảm giác; 4- phát huy bảy yếu tố của sự Giác Ngộ; 5- thực hiện bên trong tâm thức mình sự hiểu biết sâu xa và cụ thể về Bốn Sự Thật Cao Quý, hầu mang lại sự Giải thoát cho mình.

Điều này trước hết cho thấy là Bốn Sự Thật Cao Quý không ở bên ngoài mà là bên trong tâm thức. Con Đường mà mình đang và phải bước theo là ở bên trong chính mình. Bốn Sự Thật Cao Quý không phải là các đối tượng để tìm hiểu mà phải nhận biết và thực hiện chúng từ bên trong tâm thức mình, có nghĩa là phải biến những Sự Thật ấy trở thành tâm thức của chính mình. Thí dụ, nhìn vào tâm thức bên trong tâm thức mình thì mình sẽ thấy trong tâm thức mình có một khổ đau (hoặc rất nhiều khổ đau), cái khổ đau ấy có một nguyên nhân làm phát sinh ra nó, cái nguyên nhân ấy ở bên trong tâm thức mình, và tâm thức cũng có thể loại bỏ được nó, và thật hết sức tuyệt vời tâm thức mình

cũng phát hiện ra được là bên trong nó có một Con Đường giúp nó loại bỏ được cái nguyên nhân gây ra khổ đau ấy cho nó.

Thực hiện được Con Đường của Bốn Sự Thật Cao Quý bên trong tâm thức mình là một sự Giải Thoát, nhưng chưa phải là một sự Giác Ngộ, bởi vì Con Đường cũng chỉ là một hiện tượng hiện lên bên trong tâm thức mình. Dù rằng Con Đường đó biểu trưng cho hiện tượng tâm thần Cuối Cùng và Cao Quý nhất hiện lên bên trong tâm thức mình thì nó vẫn là một hiện tượng, đã là một hiện tượng thì tâm thức phải buông bỏ nó một khi đã thực hiện được nó. Bởi vì bên trong tâm thức của một Vị Phật không cần phải có một Con Đường nào cả dù là Cao Quý cách mấy đi nữa.

Trong bài kinh Satipatthana Sutta Đức Phật mô tả thật rõ ràng cách mà mình phải bước đi trên Con Đường đó và cả cách loại bỏ Con Đường đó. Chú tâm thật tỉnh giác và thật mạnh vào bốn lãnh vực thân xác, cảm giác, tâm thức và các hiện tượng tâm thần từ bên trong chúng, trước hết là một cách cô lập chúng không cho phép chúng liên kết với những gì bên trong và cả bên ngoài chúng đưa đến sự bám víu của mình vào chúng, nói cách khác là không cho phép chúng tạo ra nghiệp mới cho mình, và sau đó là để nhận thấy bản chất vô thường, khổ đau và vô thực thể của chúng để buông bỏ chúng. Chận đứng sự vận hành của nghiệp bằng cách nhìn thẳng vào bốn đối tượng chú tâm trên đây với tất cả sự hăng say, tỉnh táo và sáng suốt và nhất là không dựa vào bất cứ gì trong thế giới, là cách làm cho chúng bị tê liệt không còn một khả năng nào liên kết và trói buộc mình vào thế giới. Và đó chính là con đường

hay phương pháp trực tiếp và ngắn nhất mang lại cho mình sự Giải Thoát.

Thế nhưng sự cô lập hóa đó có phải là một sự tê liệt, một hình thức bóp ngạt sự sống của mình hay không? Hoàn toàn không, sự Giải Thoát không làm cho người tu tập phải chịu thiệt thòi hay bị tước đoạt bất cứ một thứ gì, bởi vì những gì mà mình buông bỏ chỉ là vô thường, khổ đau và vô thực thể, phát huy một sự chú tâm thường xuyên và cực mạnh không phải là một sự tê liệt và bất động mà là một sức mạnh vô song ngăn chặn các tác động của nghiệp không để chúng mang lại khổ đau và tạo ra nghiệp mới cho mình.

Đức Phật sau khi đạt được Giải Thoát thì Ngài vẫn tiếp tục thở, thân xác của Ngài vẫn là thân xác, các cảm giác của Ngài vẫn là các cảm giác, tâm thức của Ngài vẫn là tâm thức, những gì được tạo tác và hiện lên trong tâm thức Ngài vẫn tiếp tục được tạo tác và hiện lên bên trong tâm thức Ngài. Ngài vẫn sống như tất cả mọi người khác. Chỉ có một sự khác biệt duy nhất là Ngài trông thấy được thể dạng tâm thức nguyên sinh, tinh khiết, sâu kín và mênh mông của chính mình. Sự khám phá đó đã mang lại cho Ngài một Trí Tuệ siêu việt và vô biên. Hai bài thuyết giảng đầu tiên của Ngài cho năm vị đồng tu trước đây của mình chẳng phải đã nói lên cái Trí Tuệ ấy của một vị Phật hay sao!

Trong 45 năm còn lại trong kiếp nhân sinh cuối cùng, Ngài vẫn phải khoác chiếc áo ấm lên người để đi khất thực vào lúc tinh sương, phải nghỉ trưa, tắm rửa hằng ngày. Có những hôm Ngài cảm thấy khỏe mạnh, nhưng cũng có những lúc ốm đau. Trước khi tịch diệt Ngài đau bụng, tiêu chảy và kiệt lực,

phải nằm xuống ở một góc rừng và không còn đi được nữa. Đó là lúc mà ngài trút bỏ lần cuối cùng những gì mà nghiệp quá khứ đã tạo ra cho Ngài. Nghiệp mới thì Ngài đã làm cho chúng phải chấm dứt không còn phát sinh ra được nữa đã từ 45 năm trước. Khi nằm xuống giữa hai gốc cây Sala thì đây là sự dừng lại và tịch diệt vĩnh viễn của một vị A-la-hán, những gì còn lưu lại và trường tồn mãi mãi là Trí Tuệ vô biên của một vị Phật.

Thế nhưng kể cả cái Trí Tuệ đó Ngài cũng không giữ lại cho mình, Ngài không bám víu vào bất cứ một thứ gì cả, điều đó thật hết sức đơn giản và dễ hiểu bởi vì Ngài là một Vị Phật. Không những Ngài đã chia sẻ cái Trí Tuệ đó cho những người đương thời trong thung lũng sông Hằng mà còn gửi lại cho tất cả nhân loại, trong đó có cả chúng ta hôm nay. Sau 2500 năm lịch sử chúng ta vẫn còn tiếp tục thừa hưởng sự sinh động của cái Trí Tuệ đó qua những lời kinh trong sáng, siêu việt và vô cùng thiết thực. Đây cũng là bằng chứng hùng hồn cho thấy sự trường tồn của một vị Phật xuyên qua không gian và thời gian. Thật vậy Ngài không phải là một vị A-la-hán để không còn quay lại nữa, mà là một Vị Phật lúc nào cũng ở bên cạnh chúng ta, ngồi cạnh chúng ta, kể cả có thể tựa đầu vào vai Ngài để nghe Ngài thuyết giảng, nói khẽ vào tai khuyên chúng ta hãy trở về với tâm thức mình, với Con Đường đang mở ra bên trong tâm thức mình.

Tâm thức thật kỳ diệu, mầu nhiệm và lạ lùng, không những nó có thể ý thức được những gì hiện lên bên cạnh nó và chung quanh nó, mà còn nhận biết được nó bên trong chính nó, đó là đặc tính "sáng ngời" của tâm thức. Tâm lý học Phật giáo thường so

sánh đặc tính đó với một ngọn nến, bởi vì ngọn nến có thể soi sáng chung quanh nó và cả chính nó, không cần phải có một ngọn nến thứ hai để soi sáng cho nó. Thế nhưng khả năng tự soi sáng đó của tâm thức thường bị vô minh che lấp và phủ kín, vì thế nó không sao trông thấy được chính nó. Những lời thuyết giảng của Đức Phật trong kinh Satpatthana Sutta là nhằm vạch ra một Con Đường ngắn nhất giúp chúng ta tìm về với chính mình, với thân xác bên trong thân xác mình, với các cảm giác bên trong các cảm giác mình, với tâm thức bên trong tâm thức mình, với các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần hiện lên bên trong tâm thức mình. Sự trở về đó sẽ làm bùng lên sự "sáng ngời" của tâm thức, giúp nó không những trông thấy một Vị Phật đang mỉm cười trước mặt nó mà cả một Vị Phật đang hiện hữu bên trong chính nó.

Dưới đây chúng ta sẽ đưa ra một số nhận xét và một vài trường hợp sai biệt tiêu biểu giữa các bản dịch khác nhau và nêu lên một số các khó khăn và tế nhị trong việc dịch thuật kinh sách nói chung. Thật vậy nếu muốn gìn giữ và quảng bá Giáo Huấn của Đức Phật một cách trung thực, trong sáng và chính xác thì phải thật hết sức cẩn trọng, không nên để cho cái gia tài đồ của nhân loại bị lệch lạc và sút mẻ. Đó là bốn phận và cả một trách nhiệm lớn lao, không những đối với Đức Phật mà cả những người chung quanh chúng ta kể cả các thế hệ mai sau.

B- Các khó khăn và tế nhị trong việc dịch thuật kinh sách

Đức Phật thuyết giảng cách nay đã 2500 năm. Qua không biết bao nhiêu thăng trầm, tư tưởng siêu việt đó vẫn còn lưu giữ được đến nay với tất cả sự trong sáng và thâm sâu của nó, nói lên cả một sự cố gắng phi thường của người xưa. Chúng ta phải nhìn vào tấm gương đó để ý thức bổn phận và trách nhiệm mình trong việc bảo tồn gia tài vô giá đó.

Qua 500 năm truyền khẩu và 2000 năm sao chép và dịch thuật, không sao tránh khỏi ít nhiều sai sót, lệch lạc và thêm thắt. Các điều này thật hết sức khó để kiểm chứng, đây là chưa nói đến một yếu tố vô cùng hệ trọng là Giáo Huấn của Đức Phật đã được thuyết giảng cho những người dân sống trong thung lũng sông Hằng cách nay 25 thế kỷ, và chúng ta thì nhìn vào Giáo Huấn đó với sự hiểu biết của những con người trong các xã hội tân tiến ngày nay. Vậy chúng ta phải dung hòa sự chênh lệch và cách biệt đó như thế nào và bằng cách nào? Thiết nghĩ trước hết một mặt là phải đặt mình vào vị trí của những con người chất phác thời bấy giờ để tìm hiểu Giáo Huấn mà Đức Phật đã thuyết giảng cho họ theo trình độ hiểu biết của họ, phù hợp với văn hóa của họ, và một mặt là phải mang Giáo Huấn ấy của Ngài để thích nghi với con người ngày nay, bằng cách nêu lên và triển khai sâu rộng những gì siêu việt trong tư tưởng của Ngài.

Chủ trương này cũng không phải là mới lạ, trong quá khứ nhiều vị đại sư cũng đã làm việc đó: Nagarjuna/Long Thụ (thế kỷ thứ II), Asanga/Vô Trước, Vasubandhu/Thế Thân (thế kỷ thứ IV), Bodhidharma/Bồ-đề Đạt-ma (thế

kỷ thứ V), Dogen/Đạo Nguyên (thế kỷ XIII) v.v., kể cả ngày nay chẳng hạn như nhà sư Matthieu Ricard, Đức Đạt-lai Lạt-ma. Theo đường hướng đó và trong khuôn khổ giới hạn của những lời ghi chú này, thiết nghĩ chúng ta sẽ chỉ nêu lên vấn đề dịch thuật và một vài dị biệt giữa các bản dịch kinh Satipatthana Sutta. Khoảng hơn ba mươi bản dịch, sách và các bài bình giải bằng các tiếng Anh, Pháp và Việt đã được tham khảo và đối chiếu, một số các tư liệu này được liệt kê trong danh sách dưới đây hầu giúp độc giả tiện kiểm chứng và tham khảo thêm nếu cần.

Các bản dịch tiếng Anh:

1- Satipatthana Sutta: Frames of Reference, dịch từ tiếng Pa-li, (Thanissaro Bhikkhu).

(<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.010.than.html>)

2- Satipatthana Sutta: The foundations of Mindfulness, dịch từ tiếng Pa-li, (Nyanasatta Thera).

(<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.010.nysa.html>)

3- Satipatthana Sutta: The discourse of the Arousing of Mindfulness, dịch từ tiếng Pa-li, (Soma Thera).

(<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.010.soma.htm>)

4- The Heart of Buddhist Meditation: The Buddha's Way of Mindfulness, The Book that started All - Jon Kabat Zinn, 2014. Hoặc: Satipatthana: The Heart of Buddhist Meditation, A Handbook of Mental Training Based on The Buddha' way of Mindfulness, Buddhist Publication Society, Kandy - Sri Lanka. Xuất bản lần đầu tại Anh Quốc: Rider&Co, London, 1962). Bản dịch toàn bộ

kinh Satipathhana Sutta bắt đầu từ trang 127 đến 148.

(http://www.khamkoo.com/uploads/9/0/0/4/9004485/the_heart_of_buddhist_meditation.pdf)

5- Discourse on the four Establishments of Mindfulness, dịch từ bản tiếng Việt (?) của Thích Nhất Hạnh.

(<http://mpcmontreal.org/?q=en/node/685>)

Các bản dịch tiếng Pháp:

1- Le récit de l'Attention vigilante dịch từ tiếng Pa-li, (Christian Maes).

(<http://www.dhammadana.org/sutta/mn/010.satipatthana.htm>)

2- Satipatthana Sutta: Les Établissements de l'Attention, dịch từ bản tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu, (Michel Proulx).

<http://www.canonpali.org/tipitaka/suttapitaka/majjhima/mn010.html>

3- Les quatre Établissements de la Pleine Conscience: Satipatthana Sutta, (Montreal Institute of Applied Mindfulness).

(<http://mpcmontreal.org/?q=en/node/1221>)

4- Satipatthana: Le coeur de la Méditation Bouddhiste, sách tiếng Anh của Nyanaponika Thera, (dịch giả Mireille Benoit), Bản dịch đầy đủ và toàn bộ kinh Satipatthana: trang 117-136. Không có trên mạng, sách do nhà xuất bản Librairie d'Amérique et d'Orient, 1983, Paris (xuất bản lần thứ nhất 1970, ấn bản mới nhất 2003).

Các bản dịch tiếng Việt:

1- Kinh Niệm Xứ , dịch từ tiếng Pa-li, (Thích Minh Châu).

(<http://thuvienhoasen.org/a793/10-kinh-niem-xu-satipatthana-sutta>)

2- Kinh Bốn lĩnh vực quán niệm, dịch từ tiếng Hán và Pa-li (?), (Thích Nhất Hạnh).

(http://langmai.org/tang-kinh-cac/vien-sach/giang-kinh/con-duong-chuyen-hoa/kinh-bon-linh-vuc-quan-niem-tung-ban-i?set_language=vi)

3- Kinh Niệm Xứ dịch từ tiếng Hán và Pa-li (?), (Thích Tuệ Sỹ).

(<http://tuvientuongvan.com.vn/phap-bao/kinh-trung-a-ham--pham-nhan--98-kinh-niem-xu-p326.html>)

4- Kinh Tứ Niệm Xứ, (Sư bà Hải Triều Âm).

(<http://thuvienhoasen.org/images/file/wUfokp1G0QgQACoZ/tuniemxu-haitrieuam.pdf>)

5- Kinh Niệm Xứ, dịch từ bản tiếng Anh của Narada Maha Thera, (Phạm Kim Khánh).

(<http://www.budsas.org/uni/u-dp&pp/dp&ppx6.htm>)

6- Kinh Tứ Niệm Xứ, dịch từ một bản tiếng Anh của Satya Narayan Goenka, (Tỳ-kheo Pháp Thông).

(<http://www.trungtamhotong.org/NoiDung/ThuVien/TuNiemXu/index.htm>)

Kinh Satipatthana Sutta bằng tiếng Pa-li:

Kinh Satipatthana Sutta (tóm lược từ Kinh Maha-satipatthana Sutta) (S.N. Goenka), kèm theo một bản Tự Vựng Pa-li/Việt do Tỳ-kheo Pháp Thông dịch.

(<http://trungtamhotong.org/NoiDung/ThuVien/TuNiemXu/TNX4.htm#k>)

- Kinh Maha-satipatthana Sutta (MN 22):
(Xin lưu ý: kinh Maha-satipatthana Sutta chỉ khác với kinh Satipatthana Sutta trong đoạn nói về Bốn Sự Thật Cao Quý đầy đủ hơn)
- 1- Maha-satipatthana Sutta: The great Frames of Reference, tiếng Anh dịch từ tiếng Pa-li. (Thanissaro Bhikkhu).
(<http://www.accesstosight.org/tipitaka/dn/dn.22.0.than.html>)
 - 2- Maha-satipatthana Sutta (S.N. Goenka) (sách).
(<http://www.vridhamma.org/Discourses-on-Satipatthana-Sutta>)
 - 3- Kinh Maha-satipatthana Sutta (S.N. Goenka): bản Việt dịch trích trong quyển sách trên đây của S.N. Goenka (dịch giả: Tỳ-kheo Pháp Thông).
(<http://www.trungtamhotong.org/NoiDung/TuNiemXu/index.htm>)
 - 4- Kinh Đại Niệm Xứ (Thích Minh Châu)
(<http://www.budsas.org/uni/u-kinh-truongbo/truong22.htm>)
 - 5- Kinh Đại Niệm Xứ (Sayadaw U Silinanka), The four Foundations of Mindfulness, Ruth-Inge Heinze - Editor, 1995, sách ấn tống của Như Lai Thiền Viện - San Jose-USA, 1999, (dịch giả Tỳ-kheo Khánh Hỷ).
(<http://www.budsas.org/uni/u-dainiemxu/dnx06.htm>)
 - 6- Maha-satipatthana Sutta (trang mạng Dhamma de la Forêt), tiếng Pháp.
(http://www.dhammadelaforet.org/sommaire/sutta_tipaka/txt/mahasatipatthana.html)
 - 7- Thiền Tứ Niệm Xứ (Thích Trí Siêu).
(<http://thuvienhoasen.org/p21a8900/01-tu-niem-xu-va-bat-nha-tam-kinh>)

8- Mahasatipatthanasutta - The Great Discourse on the Establishing of Awareness, song ngữ: tiếng Pa-li và tiếng Anh.

(<http://www.tipitaka.org/stp-pali-eng-parallel>)

9- Condensed from the discourses during a course in Maha-satipatthana Sutta (N.G. Goenka), sách tóm lược sáu ngày thuyết giảng của nhà sư N.G. Goenka.

(<http://www.vridhamma.org/Discourses-on-Satipatthana-Sutta>)

10- Maha-satipatthana Sutta, song ngữ tiếng Pa-li và tiếng Pháp.

(<http://www.buddha-vacana.org/fr/sutta/digha/dn22.html>)

I- Phật giáo và ngôn ngữ

II-

Một cách tổng quát, ngôn ngữ là phương tiện chuyển tải tư tưởng quan trọng nhất. Vậy ngôn ngữ là gì? Đối với Phật giáo ngôn ngữ hay ngôn từ là cách phát lộ ra bên ngoài của tư duy, xúc cảm và tác ý nảy sinh bên trong tâm thức. Thế nhưng cũng theo Phật giáo thì tư duy, xúc cảm, tác ý là những gì tạo ra bởi nghiệp tồn lưu bên trong tâm thức của mỗi cá thể, mỗi khi nó tương tác với các giác cảm phát sinh từ sự tiếp xúc của lục giác với các đối tượng của nó thuộc môi trường bên ngoài và được đưa vào tâm thức.

Âm thanh của tiếng nói phát lộ từ tâm thức được con người hệ thống hóa qua dòng lịch sử tiến hóa xã hội, bằng cách dựa vào các quy ước để biến nó trở thành "ngôn ngữ" hay "ngôn từ", mang các ý nghĩa với ít nhiều mạch lạc. Các cá thể trong xã hội được thừa hưởng các quy ước dưới hình thức ngôn ngữ và ngôn từ là nhờ vào giáo dục và các kinh

nghiệm bản thân trong cuộc sống thường nhật. Thí dụ một đứa hài nhi dù chưa biết nói nhưng đã biết khóc, tiếng khóc là cách biểu lộ một sự "bất toại nguyện" nói lên một sự đòi hỏi (thèm muốn/desire) nào đó, chẳng hạn như đói, khát, hoặc sợ hãi khi nghe một tiếng động mạnh. Đói, khát, sợ hãi... là các tác động bản năng nhưng đồng thời cũng phản ánh thật sâu kín nghiệp của đứa hài nhi. Lớn thêm và lúc bắt đầu bập bẹ thì người mẹ dạy nó một số các quy ước đầu tiên: "ba", "mẹ", "con mèo", "cái bàn"... , đó là các sự hiểu biết nhờ vào giáo dục và dựa vào quy ước. Lớn thêm một chút nữa, khi nghe người lớn chửi nhau bằng những lời thô tục, thì nó bắt chước và chửi nhau với các đứa trẻ khác, dù không hiểu hết "nội dung" của những lời ấy là gì. Lớn thêm nữa thì nó mới bắt đầu nhận ra được các "quy ước" trong những lời không đẹp ấy, đó là sự hiểu biết qua kinh nghiệm bản thân.

Phật giáo không quan niệm các sự "hiểu biết" dựa vào quy ước và kinh nghiệm bản thân trên đây là những sự hiểu biết đích thật, không phải là hiện thực hay ít nhất cũng không phản ánh trung thực được hiện thực mà chỉ là những gì liên hệ sâu kín với biệt nghiệp của một cá thể và cộng nghiệp của một xã hội hay một dân tộc. Vì thế Phật giáo không chủ trương một ngôn ngữ "chính thức" nào cả, mà chỉ xem ngôn ngữ là một phương tiện chuyển tải tư tưởng dựa vào quy ước, có nghĩa là tự nó không mang một giá trị tuyệt đối nào cả.

Trong khi đó hầu hết các tôn giáo lớn đều chủ trương và bảo vệ một ngôn ngữ thiêng liêng cho tín ngưỡng của mình, chẳng hạn như tiếng La-tinh đối với Ki-tô giáo, tiếng

Hê-bơ đối với Do Thái giáo, tiếng Á-rập trong kinh Koran đối với Hồi giáo, v.v. Đối với Phật giáo thì không có một ngôn ngữ nào gọi là thiêng liêng cả, và chủ trương sự hiểu biết đích thật phải vượt lên trên ngôn từ, tức là các quy ước và kinh nghiệm phản ánh biệt nghiệp của mỗi cá thể và cộng nghiệp của xã hội. Đây là một điều vô cùng tinh tế và sâu sắc bởi vì sự hiểu biết này chỉ có thể tiếp cận được bằng thiền định mà thôi.

Kinh sách Phật giáo gọi sự hiểu biết đó là một sự hiểu biết "trực nhận" hay "trực giác" hiện lên qua sự tiếp xúc trực tiếp giữa tâm thức và thực tại. Sở dĩ dài dòng như trên đây là để ý thức rằng đối với Phật giáo không có một ngôn ngữ nào mang tính cách bắt buộc cả, có nghĩa là không bắt buộc phải là tiếng Hán thì mới là Phật giáo, thế nhưng kinh sách Phật giáo bằng tiếng Việt thì lại tràn ngập các thuật ngữ tiếng Hán dịch từ tiếng Phạn từ hàng ngàn năm trước, vừa lỗi thời vừa thiếu chính xác, đôi khi xa lạ với cả tiếng Hán ngày nay. Tiếng Phạn và tiếng Pa-li là các cổ ngữ tức không còn biến đổi nữa, do đó là các quy ước vững chắc nhất để mọi người căn cứ vào đó để hiểu giống nhau. Dầu sao thì tiếng Phạn cải tiến và tiếng Pa-li cũng chỉ được hình thành sau thời kỳ của Đức Phật, và cũng không phải là các ngôn ngữ chính thức và thiêng liêng theo quan niệm của các tôn giáo khác.

Mỗi nền văn hóa, mỗi quốc gia đều có một ngôn ngữ riêng, mỗi địa phương một thổ ngữ riêng. Con người thuộc các nền văn hóa và quốc gia khác nhau kể cả các địa phương khác nhau nếu muốn hiểu được nhau thì phải đối chiếu các quy ước thuộc ngôn ngữ mình với các quy ước thuộc các ngôn ngữ khác để

tìm một sự tương đồng hầu cùng hiểu giống nhau về một điều gì đó. Đây chính là vai trò của việc dịch thuật và các quyển từ điển.

Cách nay 2500 năm trong thung lũng sông Hằng, dân chúng thừa thớt, cuộc sống xã hội được tổ chức theo từng bộ tộc, thí dụ bộ tộc do vua cha và Đức Phật cai trị là Sakya (Thích-ca), nhiều bộ tộc kết hợp với nhau thành một vương quốc, chẳng hạn như vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà). Đức Phật thuyết giảng bằng một thổ ngữ gọi là Ardhamaghadhi, vị giáo chủ Mahavira của đạo Ja-in cũng thuyết giảng bằng thổ ngữ này. Thổ ngữ Ardhamagadhi thuộc vào nhóm ngôn ngữ Prakrit gần với tiếng Phạn cổ, và là một ngôn ngữ được sử dụng rộng rãi trong vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) và sau đó là đế quốc Maurya do ông nội của vua Azoka (A-dục) thành lập vào thế kỷ thứ IV trước Tây lịch.

Tiếng Phạn cải tiến xuất hiện trong vùng Bắc Ấn kể từ thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, tức là 300 năm sau khi Đức Phật đã tịch diệt, và chỉ được sử dụng để ghi chép kinh sách Đại Thừa từ thế kỷ thứ I trước Tây Lịch. Tiếng Pa-li là một thổ ngữ gần với tiếng Phạn xuất hiện sau tiếng Phạn khoảng 100 năm trong thung lũng sông Hằng và cũng chỉ được sử dụng tại Tích Lan để ghi chép Tạng Kinh và Tạng Luật kể từ thế kỷ thứ I trước Tây Lịch.

Tiếng Phạn và cả tiếng Pa-li cũng chỉ được người Tây Phương khám phá vào thế kỷ XIX ở Ấn Độ và Tích Lan qua phong trào xâm chiếm thuộc địa. Các học giả Tây Phương thời bấy giờ vô cùng kinh ngạc khi nhận thấy tiếng Phạn và tiếng Pa-li có nhiều điểm rất gần với các ngôn ngữ Tây Phương, do đó họ

đã xếp hai thứ tiếng này cùng với các ngôn ngữ của họ và một số ngôn ngữ khác của vùng Trung Đông chung trong một nhóm gọi là "Ngôn ngữ Ấn-Âu" (Indo-European language) có cùng một nguồn gốc từ các nước Iran và Iraq ngày nay. Các học giả Tây Phương lại còn kinh ngạc hơn nữa khi nhận thấy tiếng Phạn và tiếng Pa-li rất sâu sắc và khúc triết, văn phạm và ngữ pháp thật chặt chẽ và chính xác, hơn hẳn các cổ ngữ của họ là các tiếng Hy Lạp và La-tinh.

Khi Phật giáo được đưa vào Trung Quốc vào thế kỷ thứ I sau Tây Lịch, thì tiếng Hán là một thứ tiếng độc âm, tượng hình, mang tính cách thực dụng, văn phạm và ngữ pháp thì lỏng lẻo. Người Trung Quốc phải để ra nhiều trăm năm để dịch thuật kinh sách Phật giáo từ tiếng Phạn. Việc dịch thuật này đã giúp cho Hán ngữ phong phú và khúc triết hơn, và nhất là đã tạo thêm cho tiếng Hán một lối "dịch âm" các thuật ngữ tiếng Phạn không dịch được bằng tiếng Hán. Dầu sao ngôn ngữ tượng hình và độc âm của tiếng Hán cũng không thích hợp để chuyển tải các tư tưởng triết học và các khái niệm tâm lý học rất sâu sắc trong giáo lý Phật giáo. Thế nhưng kinh sách tiếng Việt ngày nay vẫn còn tiếp tục bám chặt vào tiếng Hán, đây là cả một sự sai lầm vô cùng to lớn. Điều này có thể chấp nhận đối với các học giả và các nhà sư Việt Nam thuộc các thế hệ trước đây, nhưng quả là khó hiểu đối với các dịch giả và những người tu hành ngày nay sinh sống trong thế giới Tây Phương, dịch trực tiếp kinh sách đã được dịch sang các ngôn ngữ Tây Phương.

Phật giáo được đưa vào Việt Nam qua ngõ Trung Quốc kể từ thế kỷ thứ II và đã

thừa hưởng gia tài dịch thuật này của tiếng Hán. Chữ Nôm xuất hiện vào thế kỷ thứ XIII dưới thời nhà Trần, thế nhưng các văn bản viết bằng chữ Nôm cũng chỉ trở nên phong phú và phổ biến 200 năm sau đó dưới triều đại nhà Lê, thật ra các trước tác bằng chữ Nôm trong thời kỳ này cũng chỉ là các tác phẩm văn học, thường là dưới hình thức thi phú, thậm chí đượm ít nhiều tinh thần Phật giáo, nhưng không phải là các sách hay các bài bình giải bằng tiếng Nôm trực tiếp giúp vào việc tìm hiểu và tu tập. Kinh sách vẫn là tiếng Hán, hoặc được "diễn nôm" để dễ đọc. Chữ "quốc ngữ" được hình thành vào thế kỷ XVII, nhưng cũng chỉ là để truyền bá Ki-tô giáo, kinh sách Phật giáo bằng chữ "Quốc Ngữ" dường như cũng chỉ bắt đầu xuất hiện vào thế kỷ XX, hoặc gần đây hơn mà thôi!

Những gì trên đây cho thấy ảnh hưởng Hán ngữ vẫn còn sâu đậm trong kinh sách tiếng Việt. Nếu muốn đọc và hiểu được những gì trong Đại Tạng Kinh chẳng hạn thì phải có căn bản Hán ngữ hay ít nhất cũng phải có một chút vốn liếng nào đó về ngôn ngữ này. Thật vậy ảnh hưởng—của Phật giáo Trung quốc nói chung qua các kinh sách Hán ngữ vẫn còn quá nặng nề, khiến Phật giáo Việt Nam không sao bắt kịp được sự hồi sinh của Phật giáo trong các nước Á Châu khác, cùng trong hoàn cảnh bị bóp ngạt bởi các phong trào xâm chiếm thuộc địa của người Tây Phương trong các thế kỷ vừa qua, và cũng không hòa nhập được với khung cảnh tân tiến của Phật giáo trên toàn thế giới ngày nay.

Trở lại với trường hợp của các bản Việt dịch kinh Satipatthana Sutta thì ngoài ảnh hưởng Hán ngữ ra còn có một số sai sót hay thiếu chính xác về ý nghĩa liên quan đến một

số thuật ngữ tiếng Hán. Trong các bản dịch bằng ngôn ngữ Tây Phương cũng vậy, tuy ít hơn nhưng cũng có một số sai sót nhỏ nhưng cũng có thể ảnh hưởng đến nội dung bài kinh. Dầu sao cũng không thể nào liệt kê ra hết được và dưới đây chỉ là vài trường hợp tiêu biểu.

II- Vài di biệt hoặc thiếu chính xác trong các bản dịch

1- "Niệm xứ" hay là "Sự chú tâm tỉnh giác"?

Các bản dịch sang các ngôn ngữ Tây Phương thường giữ nguyên tựa bằng tiếng Pa-li là Satipatthana Sutta, hoặc ghép thêm một câu giải thích liên quan đến nội dung của bài kinh. Tiền ngữ sati trong chữ Satipatthana có nghĩa là sự nhận thức, ý thức, sự tỉnh giác, tỉnh thức hay tỉnh táo (theo từ điển Pa-li/Anh ngữ của hội Pali Text Society thì chữ sati có nghĩa là recognition, intentness of mind, wakefulness of mind, alertness, lucidity of mind, và cũng cho biết thêm là chữ này cũng có nghĩa là trí nhớ/memory); hậu ngữ passana/passanam trong chữ Satipatthana có nghĩa là sự nhận biết hay quán thấy (seeing). Vậy tựa của kinh Satipatthana Sutta có nghĩa từ chương là một sự "Quán thấy tỉnh giác, tỉnh thức hay tỉnh táo".

Trong khi đó thì hầu hết các bản Việt dịch lại dựa vào tiếng Hán để dịch tựa của bài kinh này là "Niệm Xứ" hay "Tứ Niệm Xứ". Niệm xứ trong từ điển Hán/Việt là 念處, chữ "niệm"/念 có hai nghĩa: nghĩa thứ nhất là

ngĩ ngợi, ghi nhớ, nhớ lại hay trí nhớ; nghĩa thứ hai là đọc, tụng, tụng niệm, niệm thầm. Chữ "xứ"/處 còn được viết là "xử", và cũng có hai nghĩa: nghĩa thứ nhất là ở, cư trú, nơi, chốn và nghĩa thứ hai là cư xử, xử trí, giao tiếp, dẫn đo, quyết đoán, giải quyết. Do đó theo từ điển thì hai chữ "Niệm Xứ"/念處 không nói lên được ý nghĩa của thuật ngữ Pa-li satipatthana, là một sự "chú tâm tỉnh giác, tỉnh thức hay cảnh giác", hoặc cũng có thể dịch bằng các từ thông dụng hơn là một sự "nhận định hay hiểu biết tỉnh táo và minh bạch".

Nếu đặt mình vào vị trí một người không thông thạo Hán ngữ thì hai chữ "niệm xứ" sẽ dễ gây ra hiểu lầm, bởi vì hai chữ này đã được Việt hóa và mang ý nghĩa khác hẳn, chữ "niệm" có nghĩa là "tụng niệm"; chữ "xứ" có nghĩa là "xứ sở". Nếu ghép hai từ tiếng Việt này vào nhau thì sẽ không có nghĩa gì cả.

Tuy nhiên cũng có một bản Việt dịch kinh Satipatthana Sutta với tựa bằng tiếng Việt là "Kinh Bốn lĩnh vực quán niệm", tuy hai chữ "quán niệm" vẫn còn khá gần với tiếng Hán, nhưng đầu sao cũng là tiếng Việt, bản dịch này là của thiền sư Thích Nhất Hạnh. Trong số các bản dịch sang các ngôn ngữ Tây Phương thì có bản dịch tiếng Pháp của thiền sư Christian Maes mang tựa là "Le récit de l'Attention vigilante", có nghĩa là "Câu chuyện về sự chú tâm cảnh giác". Dịch giả không dịch chữ Sutta/Kinh mà gọi là "Câu chuyện", cách dịch này quả tài tình và tinh tế, cho biết bài kinh là do những người đệ tử của Đức Phật thuật lại. Christian Maes là một nhà sư tu tập theo Phật giáo Theravada, kín

đáo, uyên bác và rất thông thạo tiếng Pa-li, ông chủ trương nếu muốn quảng bá hữu hiệu Giáo Huấn của Đức Phật thì phải mang Giáo Huấn của Ngài vào thời đại của chúng ta, có nghĩa là phải làm thế nào để con người trong các xã hội hiện đại có thể hấp thụ được Giáo Huấn đó bằng các ngôn ngữ ngày nay của họ.

2- Kuru hay là Câu-lâu-sâu?

Bài kinh bắt đầu bằng câu: "Tôi từng được nghe như vậy", có nghĩa là những lời sắp được nêu lên là do Đức Phật đã thuyết giảng mà mình đã được nghe. Câu tiếp theo là: "Lúc đó Đấng Thế Tôn đang ở trong xứ của người **Kuru**, tại thị trấn **Kammassadhamma**". Tất cả các bản dịch sang tiếng Việt và các ngôn ngữ Tây Phương đều giữ nguyên cách viết trên đây, duy nhất chỉ có bản dịch của thiền sư Thích Tuệ Sỹ là dịch sang tiếng Việt dựa vào tiếng Hán đã được dịch âm là "**Câu-lâu-sâu**" và "**Kiểm-ma-sắt-đàm**". Tuy dễ đọc nhưng cách dịch này có thật sự cần thiết hay không?

Hán ngữ đọc âm và tượng hình do đó không thể nào dùng thẳng hay ghép chung với các chữ Phạn và Pa-li viết theo lối ngoằn ngoèo của các ngữ tự Kharosthi và Brahmi, do đó bắt buộc phải dịch nghĩa hoặc dịch âm các danh từ riêng - địa danh hay tên người, v.v. - sang ngữ tự tượng hình của tiếng Hán. Chẳng hạn như nhà sư Buddhaghosa (hậu ngữ ghosa trong tiếng Pa-li có nghĩa là âm thanh) thì được dịch sang tiếng Hán là Phật Âm, Phật Minh, hoặc dịch âm là Phật Đà Cồ Sa; vị đệ tử thân cận của Đức Phật là Ananda

(nanda trong tiếng Pa-li có nghĩa là sự vui mừng hay hân hoan) thì được dịch là Khánh Hỷ Tôn Giả, Phúc Lạc Tôn Giả, Vô Nhiễm Tôn Giả, hoặc dịch âm là A-nan-đà. Qua cách dịch tên người sang tiếng Hán trên đây khi đọc lên đôi khi có thể khiến chúng ta có cảm tưởng họ là các nhân vật Trung Quốc, hoặc nếu không có căn bản về lịch sử Phật giáo thì cũng có thể hiểu lầm đây là những người Trung Quốc. Thiết nghĩ tiếng Việt sử dụng ngữ tự La-tinh có thể dùng thẳng cách viết quốc tế về các danh từ riêng mà không cần phải dịch gì cả. Kinh sách tiếng Việt không nên tự vác trên lưng cái gia tài quá sức nặng nề đó của ngữ tự tượng hình trong Hán ngữ.

3- Xứ sở của người Kuru hay Câu-lâu-sá ở đâu?

Kinh Satipatthana Sutta trong phần mở đầu có cho biết Đức Phật thuyết giảng kinh này ở xứ của người dân Kuru. Trong bản dịch của thiền sư Christian Maes có cho biết Đức Phật từng thuyết giảng nhiều bài kinh trong xứ Kuru, riêng trong Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikaya) ngoài hai bài kinh Satipatthana Sutta và Ma-satipatthana Sutta còn có ba bài kinh khác là Magandiya (MN 75), Ratthapala Sutta (MN 82) và Anenjasappaya Sutta (MN 106) cũng đã được Đức Phật giảng tại nơi này. Trong quyển "The Way of Mindfulness: Satipatthana Sutta and its Commentary" ("Con đường mang lại sự tỉnh thức: Kinh Satipatthana Sutta và các lời bình giải") (<http://www.accesstinsight.org/lib/authors/soma/wayof.html>), nhà sư Soma Thera có nêu lên một vài giai thoại về xứ Kuru và thị

trần Kammassadhamma, và sau đó đưa ra giả thuyết (ghi chú số 5 ở cuối sách) cho rằng xứ Kuru nằm giữa hai thị trấn Kurusetra và Theneswar (còn viết là Thenesar) phía bắc thủ đô New Dehli ngày nay. Thế nhưng thiết nghĩ giả thuyết này không đúng lắm, có thể đây chỉ là một sự trùng hợp, bởi vì từ thời cổ đại nơi này là thánh địa của Ấn giáo, và Đức Phật có thể là chưa bao giờ thân hành đến tận vùng phía Tây này của bán lục địa Ấn Độ. Cách nay 2500 năm đường xá khó khăn, phương tiện di chuyển chủ yếu là xe bò. Vào thời bấy giờ các nhà sư thường phải tháp tùng và nhờ vả các đoàn du mục chuyên chở hàng hóa hoặc đi buôn, để thuyết giảng ở các nơi xa xôi. Phật giáo được đưa vào Trung Quốc cũng là nhờ vào các đoàn du mục ngược xuôi trên con đường tơ lụa. Xứ Kuru thời bấy giờ có thể chỉ là một lãnh thổ hay một tiểu quốc của bộ tộc Kuru trong thung lũng sông Hằng, tương tự như như lãnh thổ của bộ tộc Sakya (Thích-ca) của thân phụ Đức Phật.

4- "Tỳ-kheo" hay "Khất sĩ", "Thế Tôn" hay là một "Vị Bụt"?

Hầu hết các bản dịch bằng ngôn ngữ Tây Phương dịch chữ bhikkhu (tỳ-kheo) là monk có nghĩa là tu sĩ hay giáo sĩ trong các tôn giáo độc thần, một số các kinh sách Phật giáo đầu tiên của Tây Phương vào thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX thì dịch chữ bhikkhu là priest có nghĩa là linh mục. Sở dĩ nêu lên chi tiết này là để nhận thấy sự tế nhị trong việc dịch thuật liên quan đến lãnh vực tín ngưỡng và triết học giữa các nền văn hóa khác nhau. Thật vậy nhiều khái niệm triết học Phật giáo

không thể nào dịch được một cách trung thực bằng các thuật ngữ trong giáo lý của các tôn giáo độc thần hay trong nền triết học Hy Lạp. Tuy nhiên các khó khăn này cũng không nan giải như sự sa lầy của Phật giáo Việt Nam trong Hán ngữ.

Trở lại với chữ bhikkhu thì các bản Việt dịch giữ nguyên cách dịch âm trong tiếng Hán 比丘/bīqiū là tỳ-kheo, riêng trong bản dịch của thiền sư Nhất Hạnh thì gọi là "các thầy" hay "các vị khất sĩ". Chữ "sĩ" không thích nghi lắm, bởi vì chữ này trong tiếng Hán là dùng để chỉ giai cấp cao quý nhất trong xã hội: sĩ phu, tướng sĩ, nhân sĩ..., trong khi đó thì bhikku chỉ là một người từ bỏ gia đình và thế tục, khất thực và sống không nhà.

Ngoài ra thiền sư Thích Nhất Hạnh còn gọi Đức Phật là Bụt, các kinh sách bằng ngôn ngữ Tây Phương thì gọi là Lord, Lord of the Worth, the Blessed One, le Bienhereux, le Très Honoré, v.v. Tiếng Pa-li là Bhadanta, có nghĩa là "Người Đạo Đức" hay "Người Đáng Kính". Kinh sách Hán ngữ còn gán thêm cho Đức Phật mười danh hiệu khác nhau (thập hiệu). Trong khi đó và đối với chính mình thì Đức Phật chỉ tự xưng là Như Lai (Tathagata) có nghĩa là "Chỉ là như thế", không từ đâu đến đây và cũng sẽ không đi về đâu cả. Đó là cách cắt đứt mọi sự suy diễn và tưởng tượng của các đệ tử của mình, không để họ tưởng tượng rằng mình là một Vị thiêng liêng từ cõi khác đến đây, và sau này khi tịch diệt thì họ cũng không nghĩ rằng mình sẽ đạt được một cõi tuyệt đẹp tràn đầy phúc hạnh ở tận trên trời hay một nơi nào đó trong vũ trụ.

Đức Phật là một người vô cùng khiêm tốn, sâu sắc với một tấm lòng tràn ngập

thương yêu. Tự nhận mình là Như Lai/Tathagata, có nghĩa là Ngài vẫn ở bên cạnh chúng ta từ muôn thuở, thương yêu và chỉ dạy chúng ta, và cũng sẽ không bao giờ rời bỏ chúng ta. Thật vậy nếu biết mở rộng tâm hồn mình và con tim để thương yêu tất cả chúng sinh thì chúng ta cũng sẽ cảm thấy Ngài đang ở bên cạnh chúng ta hôm nay.

5- Con đường "duy nhất" hay là "trực tiếp"?

Theo bản dịch của Thanissaro Bhikkhu thì câu giảng đầu tiên của Đức Phật trong bài kinh là: "Này các tỳ-kheo, đây là con đường **"trực tiếp"** mang lại sự tinh khiết hóa cho chúng sinh...". Trong khi đó tất cả các bản dịch khác - dù là bằng tiếng Anh, Pháp hay Việt - đều dịch là con đường **"duy nhất"**, ngoại trừ bản dịch của thiền sư Thích Tuệ Sỹ thì không khẳng định rõ rệt là "duy nhất" hay "trực tiếp" mà chỉ cho biết là: "Có một con đường...". Vậy phải hiểu như thế nào?

Trong bản gốc tiếng Pa-li chữ này là "Ekāyano maggo", chữ maggo/magga có nghĩa là con đường, không có gì phải thắc mắc cả. Thế nhưng chữ Ekagano thì có nghĩa là gì? Tiền ngữ Eka có nghĩa là "một" hay "duy nhất", hậu ngữ yano gồm có chữ ya có nghĩa là "cái gì" hay "điều gì" (which, what, whatever) và no có nghĩa là "khác hơn" hay "ngược lại" (negative, adversative). Thật hết sức rõ ràng các chữ Ekagano maggo có nghĩa từ chương là "con đường duy nhất", thế nhưng dường như không hợp lý. Đức Phật trong suốt 45 năm thuyết giảng đã đưa ra nhiều con đường thích nghi với trình độ hiểu biết, khả năng và xu hướng của người nghe.

Con đường nêu lên trong kinh Satipatthana Sutta có thể là con đường "trực tiếp" nhất nhưng không phải là "duy nhất". Chi tiết này phải chăng cũng là một sự sai sót nhỏ xảy ra trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo?

Nếu tra từ điển cẩn thận hơn thì cũng sẽ thấy các chữ Ekagano magga cũng có nghĩa là "đưa đến một mục tiêu duy nhất, một phương tiện hướng thẳng hay mang lại sự thực hiện mục tiêu như là một phương pháp duy nhất" (leading to one goal, direct way or leading to the goal as the one & only way). Mặt khác nếu nhìn vào khái niệm về "Ba mươi bảy phẩm tính hỗ trợ cho sự Giác Ngộ" (tiếng Pa-li là bodhipakkhiyadhamma, Hán dịch là Tam thập thất đạo phẩm) thì sẽ thấy ngay là 4 phẩm tính đầu tiên trong số 37 phẩm tính này chính là bốn lãnh vực chú tâm tỉnh giác nêu lên trong kinh Satipatthana Sutta là: thân xác/ kayasatipatthana, cảm giác/ vedanasatipatthana, tâm thức/ cittasatipatthana, các hiện tượng hay các sự tạo tác tâm thần/ dhammasatipatthana. Đây thêm một lý do cho thấy con đường nêu lên trong kinh Satipatthana Sutta không phải là duy nhất mà chỉ có thể là trực tiếp, hữu hiệu và nhanh chóng nhất. Cách dịch của nhà sư Thanissaro Bhikkhu quả vô cùng chính xác, tinh tế và sâu sắc.

6- "Chú tâm vào thân xác bên trong thân xác" có nghĩa là gì?

Đức Phật cho biết con đường trực tiếp mang lại sự tinh khiết hóa cho chúng sinh gồm có bốn lãnh vực: thân xác, cảm giác, tâm thức và các hiện tượng tâm thần ("tứ niệm xứ" trong các bản Việt dịch). Trong kinh

cách nêu lên các đối tượng của bốn lãnh vực chú tâm được nhấn mạnh bằng cách lập đi lập lại như sau: thân xác **bên trong** thân xác, cảm giác **bên trong** cảm giác, tâm thức **bên trong** tâm thức, các hiện tượng tâm thần **bên trong** các hiện tượng tâm thần. Vậy cách nhấn mạnh này mang ý nghĩa và mục đích gì? Thật ra trong bản dịch đề nghị trên đây và qua các lời ghi chú, điều này cũng đã được giải thích tường tận - ít nhất là theo quan điểm của người chuyển ngữ. Dưới đây chúng ta sẽ tìm hiểu thêm xem sự nhấn mạnh này đã được hiểu và nêu lên như thế nào trong các bản dịch khác?

Các bản dịch bằng các ngôn ngữ Tây Phương nêu lên lãnh vực thứ nhất và nhấn mạnh như sau: "body **in** the body" hay "le corps **dans** le corps" - có nghĩa là "thân thể **trong** thân thể" - cách nêu lên này cũng được lập lại đối với ba lãnh vực còn lại là cảm giác, tâm thức và các hiện tượng tâm thần. Cách nhấn mạnh này dường như chưa phản ánh đúng mức được tầm quan trọng của sự chú tâm vào "thân xác **bên trong** thân xác". Các bản Việt dịch nêu lên và nhấn mạnh đến bốn lãnh vực chú tâm bằng các cách như sau:

- Hoà Thượng Thích Minh Châu: "sống quán thân **trên** thân", "sống quán thọ **trên** các thọ", "sống quán tâm **trên** tâm", "sống quán pháp **trên** các pháp".

- Thiền sư Thích Nhất Hạnh: "quán niệm thân thể **nơi** thân thể", "quán niệm cảm thọ **nơi** cảm thọ", "quán niệm tâm thức **nơi** tâm thức", "quán niệm đối tượng tâm thức **nơi** đối tượng tâm thức".

- Thiền sư Thích Tuệ Sỹ: "quán thân **như** thân", "quán thọ **như** thọ", "quán tâm **như** tâm", "quán pháp **như** pháp".

- Sư bà Hải Triều Âm: "quán thân **trên** thân", "quán thọ **trên** thọ", "quán tâm **trên** tâm", "quán pháp **trên** pháp".

Một số các bản Việt dịch gần đây hơn, được dựa vào vào các bản Anh ngữ thì đưa ra các cách diễn đạt như sau:

- Hòa Thượng Thích Khánh Hỷ: "quán sát thân **trong** nội thân", quán sát thọ **trong** thọ, quán sát tâm **trong** tâm", "quán sát pháp **trong** pháp".

- Tỳ kheo Pháp Thông: "quán thân **chỉ** là thân", "quán thọ **chỉ là** thọ", "quán tâm **chỉ là** tâm", "quán pháp **chỉ là** pháp".

- Cư sĩ Phạm Kim Khánh: "sống niệm thân **trong** thân", "sống niệm thọ **trong** thọ", "sống niệm tâm **trong** tâm", "sống niệm pháp **trong** pháp".

Dù không thể nói rằng các cách dịch hay diễn đạt này là sai, nhưng rõ ràng là không nhấn mạnh được ý nghĩa mà kinh Satipathhana Sutta muốn nêu lên. Các chữ "thân", "thọ", "tâm", "pháp" là các từ tiếng Hán mang ý nghĩa rất tổng quát, thí dụ chữ "thân" không nhấn mạnh được ý nghĩa của một "thân xác vật chất" (physical body), chữ "thọ" không nói lên được ý nghĩa của các "cảm giác" phát sinh từ các giác quan, chữ "tâm" không nói lên được ý nghĩa thật rõ ràng và chính xác của chữ "tâm thức" hay "tâm thần", chữ "pháp" hoàn toàn xa lạ với ý nghĩa của các chữ "hiện tượng tâm thần". Ngoài ra các liên từ và giới từ "nơi", "trên", "như", "chỉ là" v.v. không nhấn mạnh được sự kiện phải hướng sự chú tâm vào thân xác "bên trong" thân xác. Trong bản kinh gốc

bằng tiếng Pa-li chữ này là viharati, có nghĩa là "ở bên trong", "nằm vào bên trong" (dwell, abide, reside).

"Chú tâm vào thân xác bên trong thân xác" có nghĩa là nhìn vào thân xác, tập trung tất cả tâm thần của mình hướng vào bên trong thân xác để ý thức ý thức mình bạch là "có một thân xác", nhưng tuyệt nhiên không diễn đạt gì cả, không để cho sự chú tâm đó rời khỏi thân xác và vướng vào những gì bên ngoài thân xác dù vẫn thuộc vào thân xác. Cách chú tâm thật mạnh và vững chắc này cũng được áp dụng cho ba lãnh vực khác là: cảm giác, tâm thức và các hiện tượng tâm thần. Bà Upasika Kee Nanayon (1901-1979) thiền sư Thái Lan gọi sự chú tâm cực mạnh này là cách không dán bất cứ một nhãn hiệu nào lên thân xác, cảm giác, tâm thức và các hiện tượng tâm thần, cũng không viết lên trên chúng bất cứ một dòng chữ nào. Trong số tất cả các bản dịch tham khảo duy nhất chỉ có bản dịch của nhà sư Thinassaro Bhikkhu là nói lên được sự nhấn mạnh trên đây: "In this way a monk remains focused on the body **in & of** itself" ("Đây là cách mà người tỳ-kheo chú tâm vào thân xác **bên trong nó và thuộc vào** chính nó"). Một lần nữa xin phục sự bén nhạy và tinh tế của nhà sư này!

7- "Thọ trên thọ" có nghĩa là gì?

Cách ghép chữ phải theo đúng một quy tắc thật căn bản và sơ đẳng: hai chữ đem ghép vào nhau phải thuộc cùng một ngôn ngữ: Hán với Hán hoặc Việt với Việt, không thể lẫn lộn được. Thí dụ từ ghép "vô bờ" với ý nghĩa là "vô bờ vô bến" nhưng cũng có thể

hiếu là "vào bờ" chẳng hạn, bởi vì chữ "vô" có thể hiểu theo tiếng Hán là "không" nhưng cũng có thể hiểu theo tiếng Việt là "vào". Thuật ngữ "chánh niệm" cũng vậy, chữ "niệm" có thể hiểu theo tiếng Việt là tụng niệm, và trong trường hợp này thì hai chữ "chánh niệm" có nghĩa là "tụng niệm đúng đắn" không "tụng niệm nhầm nhí", thay vì phải hiểu là "sự chú tâm đúng đắn".

Trong tất cả các bản Việt dịch kinh Satipatthana Sutta được tham khảo đều nêu lên lãnh vực chú tâm thứ ba bằng cách pha lẫn vừa Hán vừa Việt như sau: "quán thọ trong thọ", "niệm thọ trong thọ", sống quán thọ trên các thọ", "quán niệm thọ nơi cảm thọ", v.v. Chữ "thọ" trong các câu này là tiếng Hán, nhưng cũng có thể hiểu lầm là tiếng Việt, và trong mỗi trường hợp đều có nghĩa khác nhau. Trong bản gốc tiếng Pa-li chữ này là vedana/vedanam có nghĩa là "cảm giác" (sensation, feeling). Do đó nếu câu này hoàn toàn được viết bằng tiếng Việt là "chú tâm vào cảm giác bên trong cảm giác" thay vì "niệm thọ trong thọ", thì sẽ dễ hiểu hơn chẳng và ít nhất là không hiểu lầm chữ thọ?

Hãy nêu lên một thí dụ khác, trong các bản dịch của Sư bà Hải Triều Âm, Tỳ-kheo Pháp Thông, Cư sĩ Phạm Kim Khánh, Hòa thượng Thích Minh Châu, Thiền sư Thích Tuệ Sỹ, v.v., đều có nêu lên khái niệm "Năm Triền Cái" (thuộc trong lãnh vực chú tâm thứ tư là các hiện tượng tâm thần). Vậy "Năm Triền Cái" là gì? "Triền cái" là tiếng Hán, nếu so với bản gốc bằng tiếng Pa-li thì chữ này là nivarana, nếu tra từ điển thì chữ nivarana có nghĩa là "chướng ngại", "sự ngăn cản" hay "ngăn che" (hindrance, obstacle), và nghĩa từ chương là "tấm màn che" (curtain) hay một

vật gì đó dùng để "bao phủ" (cover). Duy nhất chỉ có bản dịch của thiền sư Thích Nhất Hạnh là gọi khái niệm này bằng tiếng Việt: "Năm hiện tượng ngăn che", thật hết sức chính xác và dễ hiểu, nào có cần gì phải chen các chữ tiếng Hán vào một câu tiếng Việt thì mới là Phật giáo đâu!

Xin thuật lại một câu chuyện bên lề như sau. Cách nay khá lâu, tình cờ gặp lại một người Việt sinh sống ở Mỹ sang viếng nước Pháp, người chuyển ngữ bài này vì xã giao cất lời hỏi thăm về sức khỏe và công ăn việc làm thế nào, người này đáp: "Em làm 'neo' cũng đủ sống, Tết nhất đều có dư ra đôi chút về thăm nhà". Dù không hiểu làm "neo" là làm gì nhưng không dám hỏi thêm vì ngại sợ bị đánh giá là người chẳng biết gì cả, hoặc là tò mò thích hặc hỏi. Ít lâu sau lại gặp một người khác cũng từ Mỹ sang Pháp chơi, sau khi hỏi người này làm "neo" là làm gì, thì hóa ra cũng không phải là khó hiểu lắm. Nếu bảo rằng bàn tay có năm cái "neo" thì cũng chẳng khác gì bảo rằng tâm thức có năm thứ "triền cái".

Sau hết cũng mạn phép nêu lên thêm một trường hợp khác. Trong quyển "Trích yếu Kinh Trung Bộ - Tập 1" (nhà xuất bản Tôn Giáo, 2009) Thích nữ Trí Hải đã tóm lược và chú giải toàn bộ Trung Bộ Kinh, và trong bài thứ 10 tức là kinh Satipatthana Sutta có nêu lên khái niệm về "năm triền cái" bằng bốn câu kệ như sau:

"Quán pháp gồm năm mục
Một quán 5 triền cái
Tham, sân và ngu gục
Trạo cử và hoài nghi".

Quả là Hán Việt dễ huề, trong số năm "triền cái" thì ba là tiếng Hán, và hai là tiếng

Việt. Theo kinh sách thì năm "triền cái" là năm thể dạng tâm thần ngăn che sự hiểu biết, trong khi đó thì chữ "ngủ gục" chỉ là dấu hiệu của sự mệt mỏi trên thân xác.

8- Thợ tiện hay thợ đồ gốm?

Trong kinh có nêu lên hình ảnh một người "thợ tiện" đang làm việc và ý thức được là mình quay chiếc bánh xe mạnh hay nhẹ, nhằm nêu lên sự tương đồng với một người hành thiền ý thức được là mình hít vào thở ra mạnh hay nhẹ. Hầu hết các bản dịch - dù bằng tiếng Pháp, Anh hay Việt - đều "dịch" là người "thợ tiện" (turner), trong khi đó hai bản dịch một của Sư bà Hải Triều Âm và một của Thượng tọa Thích Minh Châu thì gọi là người "thợ quay" (?), và sau hết có ba bản dịch khác: một bằng tiếng Pháp và một bằng tiếng Anh cùng đăng trên trang mạng Institut de Pleine Conscience Appliqué Montréal/ Montreal Institute of Applied Mindfulness (Gia-nã-đại), và bản thứ ba bằng tiếng Pháp của thiền sư Christian Maes, thì gọi là thợ đồ gốm (potter/potier). Vậy cách dịch nào là đúng nhất: "thợ tiện" hay "thợ đồ gốm"? Trong bản gốc tiếng Pa-li chữ này là bhamakaro, chữ bhama có nghĩa là "một thứ gì đó quay tròn" (a revolving thing) và ka/karo có nghĩa là một người (who) đang làm một việc gì đó, đang quay chẳng hạn, do đó ngay trong bản gốc bằng tiếng Pa-li thì chữ này cũng không rõ nghĩa. Dù đây là thợ tiện hay thợ đồ gốm thì cũng chỉ là một chi tiết, có thể là không phương hại gì nhiều đến ý nghĩa của sự so sánh nêu lên trong kinh, thế nhưng cũng là một dịp giúp chúng ta suy

ngĩ và tìm hiểu thêm mỗi khi gặp một điều gì đó thiếu chính xác.

Thông thường thì người thợ tiện không quay mạnh hay nhẹ, mà chỉ có người thợ đồ gốm mới dùng tay để quay chiếc bàn quay mạnh hay nhẹ theo ý mình để nặn khối đất sét đặt trên đó. Chiếc bàn quay nhờ sức ly tâm sẽ tiếp tục quay và người thợ tiếp tục xoa và nặn khối đất sét, quay mạnh hay nhẹ là tùy hình thù và vật dụng mà mình muốn nặn. Cách nay 2500 năm, các vật dụng trong cuộc sống thường nhật đều là đồ gốm: chén bát, lu hủ, thau chậu, nồi niêu... Các lò gốm rải rác khắp nơi, trong khi đó các xưởng mộc có thể là hiếm hoi hơn. Đưa ra hình ảnh quen thuộc của người thợ đồ gốm lúc thì quay mạnh, lúc thì quay nhẹ chiếc bàn quay để nêu lên sự tương đồng với một người hành thiền chú tâm vào hơi thở lúc thì thở mạnh lúc thì thở nhẹ, thì có lẽ hợp lý hơn chăng?

Hơn nữa chúng ta cũng có thể liên tưởng đến một biểu đồ gọi là "Bánh xe của sự sống" dùng để giải thích một khái niệm thật căn bản là "Mười hai mối dây trói buộc của sự hiện hữu" còn gọi là "Thập nhị nhân duyên", trong đó có vẽ hình một người thợ đồ gốm đang ngồi nặn một cái bình. Biểu đồ này được xem là phác họa từ thời kỳ Đức Phật còn tại thế. Lúc đó chữ viết chưa có, sơ đồ trên đây là một cách giúp "mô tả" bằng hình ảnh khái niệm rất phức tạp và trừu tượng trên đây. Hình ảnh một người thợ đồ gốm đang quay chiếc bàn quay để nặn một chiếc bình bằng đất nói lên tác ý của mình đang chuyển thành hành động (quay mạnh hay nhẹ), hành động xoa nặn khối đất sét biểu trưng cho sự tạo nghiệp mang lại kết quả là hình thù của chiếc bình do chính mình nặn ra

(xem hình 1 và 2 dưới đây). Biểu đồ này vẫn còn được sử dụng ngày nay, nhất là đối với Phật giáo Tây Tạng, như là một đối tượng thiền định hoặc giúp những người không biết đọc cũng có thể hiểu được "Mười hai mối dây trói buộc của sự hiện hữu" là gì (độc giả có thể xem thêm về khái niệm này do Đức Đạt-lai Lạt-ma giải thích trong quyển "The Meaning of Life from a Buddhist Perspective", đã được dịch sang tiếng Việt với tựa "Ý nghĩa sự sống: Luân hồi và sự Giải thoát", trên mạng:
<http://thuvienhoasen.org/a19420/the-gioi-theo-quan-diem-phat-giao>)



1

H.1- Biểu đồ bánh xe của sự sống nhằm giải thích khái niệm về "Mười hai mối dây trói buộc của sự hiện hữu" còn gọi là "Thập nhị nhân duyên".



2

H.2- Chi tiết trong hình 1 trên đây (vị trí khoảng 1 giờ theo kim đồng hồ trên vòng tròn bên ngoài nhất của Bánh xe của sự sống trên đây): hình ảnh bà cụ mù lòa chống gậy biểu trưng cho vô minh nguyên thủy, tức là nguyên nhân trói buộc chúng sinh trong cõi luân hồi; bên dưới là người thợ đồ gốm đang ngồi nặn các các chiếc bình bằng đất, biểu trưng cho quả mang lại từ nghiệp do mình đang tạo ra cho mình bằng các hành động của mình.

Tóm lại "người thợ quay" (bhamakaro) nêu lên trong kinh có thể là một người thợ đồ gốm hơn là một người thợ tiện. Dầu sao đây cũng chỉ là một chi tiết nhỏ và cách giải thích cũng chỉ là một giả thuyết, thế nhưng cũng là một dịp nhắc nhở chúng ta nếu muốn tìm hiểu về một sự kiện hay một sự vật nào đó thì phải đặt nó vào khung cảnh không gian và thời gian của nó.

9- "Lục căn", "lục xúc" hay là "sáu giác quan"?

Hai lãnh vực chú tâm thứ nhất và thứ hai hướng vào thân xác và các cảm giác tương đối dễ hiểu và dễ thực hiện. Sự chú

tâm thứ ba và thứ tư hướng vào tâm thức và các hiện tượng tâm thần thì rắc rối và khó thực hiện hơn bởi vì các đối tượng này rất trừu tượng và khó nắm bắt. Nếu muốn hiểu minh bạch thế nào là tâm thức, thế nào là các hiện tượng tâm thần để phát động sự chú tâm hướng vào những thứ ấy thì phải nắm vững khái niệm về sáu giác quan.

Giáo lý Phật giáo xem tâm thức là một giác quan, ngang hàng với ngũ giác. Điều này có nghĩa là một cá thể gồm có lục giác, giác quan thứ sáu là não bộ và phía sau não bộ là tâm thức. Đối tượng cảm nhận của tâm thức là tư duy, xúc cảm và tác ý, tương tự như phía sau da thịt là xúc giác cảm nhận các sự đụng chạm; phía sau tai là thính giác cảm nhận âm thanh, v.v. Kinh sách gốc Hán ngữ cũng nêu lên khái niệm này nhưng có thể là không hiểu rõ và nhất là giải thích bằng các thuật ngữ thiếu chính xác, nên khái niệm này thường bị hiểu sai. Các kinh sách dịch từ tiếng Hán sang tiếng Việt cũng có nói đến các khái niệm "lục xúc", "lục căn", "lục trần", "lục xứ"... , thế nhưng các cách giải thích thì lại bằng tiếng Hán, vừa lẫn lộn vừa khó hiểu, không nói lên được các khía cạnh sâu sắc trong Tâm lý học Phật giáo,

Kinh sách Hán ngữ gọi khái niệm này là "lục xúc" hay "lục căn": nhãn (mắt), nhĩ (tai), tỷ (mũi), thiệt (lưỡi), thân (thân thể) và "căn" thứ sáu thì thường được "tách riêng" hay "hiểu khác hơn" và gọi là "ý" ("ý căn" hay "ý xúc"), "Ý" là đối tượng của tâm thức, không phải là tâm thức với tư cách là một giác quan tương tự như mắt, tai, v.v. Sự lẫn lộn hay thiếu chính xác này tuy "nhỏ" nhưng vô cùng tai hại, khiến Phật giáo Trung Quốc và cả Phật giáo Việt Nam không quan tâm

đúng mức về khía cạnh tâm lý học rất cao siêu của Phật giáo.

Cách nay 2000 năm khi Phật giáo được đưa vào Trung Quốc thì thời bấy giờ chưa có những sự hiểu biết về sinh học như ngày nay. Tư duy, xúc cảm đều được xem là phát sinh từ trái tim - còn gọi là "tâm", không mấy ai nghĩ rằng não bộ lại là một cơ quan liên hệ đến tâm thần của một cá thể. Chức năng của não bộ và khái niệm về tâm thức là các khám phá mới mẻ của khoa học hiện đại. Ngành tâm lý học Tây Phương cũng chỉ bắt đầu được hình thành vào cuối thế kỷ XIX với Sigmund Freud và đầu thế kỷ XX với Carl Jung.

Trong khi đó Đức Phật đã nói đến sáu giác quan và sự vận hành của tâm thức từ 2500 năm trước, dù rằng Ngài phải thuyết giảng và giải thích các điều này cho những người dân chất phác vào thời bấy giờ trong thung lũng sông Hằng. Trong một chuyến viếng thăm Vanarasi (Ba-la-nại) tại Ấn Độ tháng 3 năm 1997, người chuyển ngữ bài này tình cờ mua được một quyển sách bày bán trước cổng ngôi chùa Mulagandha Kuti Vihar trong khu vườn Mrigadava (Lộc Uyển), nơi Đức Phật thuyết giảng lần đầu tiên cho năm vị đồng tu với mình trước đây. Quyển sách mang tựa "Buddhism in Translation" ("Phật giáo qua các bài dịch thuật"), tác giả là Henry Clarke Warren, trong sách nêu lên cuộc đời của Đức Phật, các khái niệm chủ yếu trong Giáo Huấn của Ngài, các phương pháp và mục đích tu tập và cả sự thành lập Tăng Đoàn, gián tiếp nêu lên sự hình thành của tín ngưỡng Phật giáo. Điều nổi bật là ngoài vài dòng giới thiệu của tác giả ở đầu mỗi chương, thì phần còn lại hoàn toàn là các bài kinh

hoặc các đoạn trích dẫn trong kinh, do chính tác giả dịch từ các bản gốc bằng tiếng Pa-li. Trong quyển sách này (trang 186, mục §30) có trích dẫn một câu giảng của Đức Phật nói về sáu giác quan trong một bài kinh trong Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta-Nikaya. S.II.XII.11) như sau:

"Vậy thì, này các tỳ-kheo, sáu cơ quan cảm giác là gì?

"Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể, và tâm thức - Này các tỳ-kheo, đấy gọi là sáu cơ quan giác cảm".

Nguyên văn trong quyển sách trên đây là:

"And what, O priests, are the six organs of sens?

"Eye, ear, nose, tongue, body, and mind - these, O priests, are called the six organs of sense".

Câu giảng trên đây của Đức Phật cho biết về sáu giác quan của một cá thể trích dẫn trong quyển sách của Henry Clarke Warren được tìm thấy trong Đại Tạng Kinh bằng tiếng "Việt" như sau:

"Và này các Tỳ-kheo, thế nào là xúc? Này các Tỳ-kheo, có sáu xúc này: nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc, ý xúc. Này các Tỳ-kheo, đây gọi là xúc".

(Trích trong Đại Tạng Kinh: Tương Ưng Nhân Duyên (a), II. Phân Biệt (Tập 12.16, Đại 2.85a - Sii, 2, câu 10. Hoặc độc giả cũng có thể tìm thấy câu này trong Đại Tạng Kinh đăng tải trên trang mạng: <http://www.budsas.org/uni/u-kinh->

tuongungbo/tu2-12a.htm, trong phân đoạn II, Phân Biệt, câu thứ 10)

Câu trích dẫn trên đây trong Đại Tạng Kinh gồm tất cả là 34 chữ: 16 là tiếng Việt, 3 dịch âm từ tiếng Pa-li (tỳ-kheo) và 15 là tiếng Hán! Hơn nữa "xúc" thứ sáu là "Ý xúc" không nói lên được là một "giác quan" tương tự như "mắt", "tai", v.v. "Ý" không phải là một "cơ quan" mà chỉ là một "đối tượng" của tâm thức. Sự thiếu chính xác đó có thể khiến một số người tu tập không thấu triệt được các khía cạnh sâu sắc về Tâm lý học Phật giáo mà chỉ tu tập những gì phụ thuộc và thứ yếu, xoay quanh các phương tiện "thiện xảo". Mười bảy thế kỷ trước, Asanga/Vô Trước đã trông thấy được khía cạnh đó trong Giáo Huấn của Đức Phật và thiết lập ngành Duy Thức Học, trong khi đó chúng ta hôm nay vẫn tiếp tục dựa vào kinh sách tiếng Hán để gọi là "ý xúc" và nhất quyết không công nhận đó là một "giác quan"! Nếu đem câu dịch nửa Hán nửa Việt trên đây để đối chiếu với câu dịch của Henry Clarke Warren, dù đã được dịch cách nay hơn một trăm năm, thì sẽ thấy ngay một sự khác biệt vô cùng!

10- Thế nào là chú tâm vào tâm thức bên trong tâm thức?

Đức Phật khẳng định thật rõ ràng tâm thức (tâm thần) là một giác quan tương tự như ngũ giác. Nếu thấu triệt được điều này thì chúng ta sẽ hiểu được dễ dàng hơn thế nào là "chú tâm vào tâm thức **bên trong** tâm thức" và "chú tâm vào các hiện tượng tâm thần **bên trong** các hiện tượng tâm thần". Nếu tâm thức là một giác quan thì đối tượng của nó là những gì mà nó cảm nhận

được qua các cảm giác dưới hình thức các tín hiệu phát sinh từ các sự tiếp xúc của ngũ giác với môi trường bên ngoài và được đưa lên não bộ. Chú tâm vào tâm thức bên trong tâm thức là tập trung sự chú tâm hướng thẳng vào bên trong các sự cảm nhận đó, tức là vào chức năng của tâm thức, không để nó bị xao lãng và thu hút bởi những gì phát sinh từ ngũ giác thâm nhập vào bên trong tâm thức.

Giác quan tâm thức (spirit) không trực tiếp cảm nhận được môi trường bên ngoài nó mà phải nhờ sự trung gian của ngũ giác, thế nhưng nó lại trực tiếp cảm nhận được những gì cất chứa bên trong nó, là các vết hằn của nghiệp ghi khắc và tồn lưu trên dòng tri thức (consciousness). Trí nhớ cũng là một hình thức của nghiệp, hiện lên bên trong tâm thức và nhận biết được bởi tâm thức, bởi vì có rất nhiều các nghiệp khác ẩn chứa bên trong tâm thức nhưng tâm thức không nhận biết được. Các nghiệp này rất nhiều được cất chứa và tồn lưu trong tâm thức - có thể tạm hiểu tổng thể của các nghiệp này là "tiềm thức" (subconsciousness) theo Tâm lý học hiện đại của Tây Phương - và đó là những gì trực tiếp và kín đáo chi phối tâm thức và ngược lại tâm thức cũng trực tiếp tác động và gây ra ảnh hưởng đối với chúng. Nghiệp dưới hình thức trí nhớ gây ra cho chúng ta tư duy, xúc cảm và tác ý, điều này dễ nhận thấy và tương đối dễ chủ động. Nghiệp kín đáo cũng âm thầm và bất chợt gây ra cho chúng ta tư duy, xúc cảm và tác ý khi có một cơ duyên nào đó kích động nó, tương tự như một bóng dáng, một âm thanh, một sự kiện nào đó gợi lên trí nhớ (một kỷ niệm, một sự nhớ lại) trong tâm thức

Quá trình trên đây xảy ra bên trong giác quan tâm thức khi nó cảm nhận được các cảm giác dưới hình thức các "tín hiệu" phát sinh từ ngũ giác được truyền lên não bộ. Bên trong tâm thức các "tín hiệu" này sẽ liên kết và phối hợp với nghiệp tồn lưu trên dòng tri thức và làm phát sinh ra tư duy, xúc cảm, tác ý, và trong một số trường hợp tác ý có thể phát lộ ra bên ngoài dưới hình thức ngôn từ hay hành động. Dù dưới hình thức nào, các sự phát sinh bên trong tâm thức như tư duy, xúc cảm, tác ý, và bên ngoài tâm thức như ngôn từ và hành động đều đưa đến sự tạo nghiệp cho một cá thể.

Chú tâm vào tâm thức bên trong tâm thức có nghĩa là chú tâm vào chức năng của tâm thức, nhưng không chú tâm vào những gì phía sau tâm thức tức là các nghiệp tồn lưu trên dòng tri thức, cũng không chú tâm vào các cảm giác phát sinh từ ngũ giác thâm nhập vào tâm thức. Nói cách khác là sự chú tâm cực mạnh tập trung hướng thẳng vào tâm thức bên trong tâm thức là một mặt cô lập hóa nghiệp tồn lưu trên dòng tri thức, và một mặt ngăn chặn không cho các cảm giác phát sinh từ ngũ giác thâm nhập vào tâm thức tương tác với các nghiệp tồn lưu trên dòng tri thức để làm phát sinh ra tư duy, xúc cảm, tác ý, ngôn từ và hành động đưa đến sự hình thành của nghiệp mới.

11- Thế nào là chú tâm vào các hiện tượng tâm thần bên trong các hiện tượng tâm thần?

Trên đây chúng ta thấy rằng chú tâm vào tâm thức bên trong tâm thức là cách tách rời giữa nghiệp tồn lưu bên trong nó và

các cảm giác mà nó tiếp nhận được từ ngũ giác. Vậy sự cô lập hóa giữa những gì trong tâm thức và những gì được đưa vào tâm thức có khiến cho tâm thức bị tê liệt hay không? Hoàn toàn không, trái lại đó là một thể dạng mở rộng của tâm thức khi nó được giải thoát khỏi sự chi phối của nghiệp bên trong nó và sự tấn công của các giác cảm phát sinh từ ngũ giác. Sự mở rộng đó sẽ giúp nó nhận biết minh bạch các hiện tượng tâm thần khác (dhamma/pháp) hiện lên bên trong nó. Dù rằng các hiện tượng này tạm thời thoát ra khỏi các tác động của nghiệp và sự tấn công của các cảm giác đang bủa vây nó, nhưng vẫn là kết quả phát sinh từ các nghiệp quá khứ của nó. Điều này khá phức tạp, xin liên tưởng đến khả năng "sáng ngời" của tâm thức - tương tự như một ngọn nến - có thể soi sáng những gì chung quanh nó (các cảm giác và nghiệp đang liên kết và tương tác trong tâm thức) và cả chính nó (những gì hiện lên bên trong nó nhưng không bị chi phối bởi các sự diễn tiến đang xảy ra).

Nhà sư Thanissaro Bhikkhu và thiền sư Michel Proulx gọi các hiện tượng tâm thần này là các "đặc tính tâm thần" (mental qualities), nhà sư Soma Thera và nhà sư Nyanasatta Thera thì gọi là các "đối tượng tâm thần" (mental objects), thiền sư Christian Maes thì gọi là các yếu tố/nhân tố tâm thần (facteurs mentaux), v.v, hầu hết các bản Việt dịch thì gọi là "pháp" (dhamma), ngoại trừ bản dịch của thiền sư Thích nhất Hạnh thì gọi là các "đối tượng tâm thức" (mental objects) tương tự như trong một số các bản dịch bằng ngôn ngữ Tây Phương. Thuật ngữ dhamma được kinh sách Hán ngữ dịch nghĩa là "pháp" (法), ý nghĩa của chữ

này là luật pháp, phép tắc, hình luật, khuôn phép, và cũng được ghép thêm một nghĩa mở rộng là "giáo lý" hay "đạo lý" Phật giáo. Tóm lại chữ "pháp" dù là với ý nghĩa nào trên đây cũng không sao nói lên được ý nghĩa vô cùng sâu sắc, bao quát và đa dạng của thuật ngữ dhamma/dharma, nhất là trong trường hợp này là các hiện tượng hiện lên bên trong tâm thức của một cá thể. Do đó các câu "pháp trong pháp", "pháp trên pháp" hay "pháp nơi pháp", v.v. trong các bản Việt dịch thật mơ hồ, không nói lên một ý nghĩa nào rõ rệt cả.

Trong số các hiện tượng tâm thần đó Đức Phật chỉ chọn ra một số và khuyên chúng ta hãy chú tâm vào đấy để chiêm nghiệm, suy tư, biến cải và luyện tập, hầu mang lại sự Giải Thoát cho mình. Các hiện tượng tâm thần này là: 1- năm thứ chướng ngại tâm thần (triền cái); 2- năm thứ cấu hợp (ngũ uẩn); 3- sáu thứ cảm giác (thọ) tạo ra sự trói buộc và nô lệ của tâm thức; 4- bảy yếu tố của sự Giác Ngộ (thất giác chi): sự chú tâm tỉnh giác, sự nhận định sáng suốt, nghị lực, v.v.; 5- Bốn Sự Thật Cao Quý (Tứ Diệu Đế) tức là các yếu tố mang lại sự Giải Thoát cho mình.

12- Vài nhận xét về quyển "Buddhism in Translation" của Henry Clarke Warren

Sau hết cũng xin mạn phép có đôi lời về quyển sách "Buddhism in Translation" của Henry Clarke Warren trên đây, vì thiết nghĩ đây cũng là dịp mang lại cho mình một ý niệm nào đó về việc dịch thuật kinh sách.

Henry Clarke Warren (1854-1899) người Mỹ chuyên gia tiếng Phạn và Pa-li, tốt nghiệp đại học Harvard, sau đó tiếp tục học thêm tại

đại học Johns Hopkins (Mỹ) với giáo sư và triết gia lỗi lạc Maurice Blomfield, và tại đại học Oxford (Anh Quốc) với học giả rất uyên bác về Phật giáo là Rhys Davids, người sáng lập ra Hội Văn Bản Pa-li (Pali Text Society). Dù đau yếu từ ngày nhỏ và mất sớm khi mới 45 tuổi, thế nhưng Henry Clarke Warren đã lưu lại các công trình dịch thuật thật giá trị.

Quyển "Buddhism in Translation" được đại học Harvard xuất bản năm 1896, thế nhưng từ đó quyển sách này vẫn liên tục được tái bản và bày bán. Dường như lần tái bản gần đây nhất ở Mỹ là năm 2005, đúng một trăm năm sau lần xuất bản đầu tiên. Quyển sách được người chuyển ngữ bài này mua tại Ấn Độ là do một nhà xuất bản ở New Delhi in lại và là ấn bản lần thứ năm vào năm 1995, ấn bản thứ nhất là năm 1986. Thế nhưng sau khi trở về Pháp thì quyển sách này đã bị bỏ quên và chỉ được tìm thấy trở lại nhiều năm sau đó vào một ngày đẹp trời khi sắp xếp lại tủ sách.

Như đã được nói qua trên đây, nội dung của quyển sách phác họa lại toàn bộ tín ngưỡng Phật giáo bằng cách dịch các kinh bằng tiếng Pa-li. Ngoài một số kinh tiêu biểu do chính Đức Phật thuyết giảng được chọn trong Tạng Kinh và Tạng Luật, sách còn trích dẫn nhiều đoạn trong tập Visuddhi Magga/Con đường của sự Tinh Khiết còn gọi là Thanh Tịnh Đạo (trong Tạng Luận) do Buddhaghosa (Phật Âm) trước tác vào thế kỷ thứ V, và một quyển kinh thứ hai là Milindapanha/Mi-lan-đa vấn đáp, được trước tác vào khoảng cuối thế kỷ thứ II và đầu thế kỷ thứ I trước Tây lịch. Tuy hai tập Visuddhi Magga và Milindapanha không phải là những lời thuyết giảng của Đức Phật, nhưng được

xem là rất căn bản trong giáo lý Phật giáo. Ngoài cách chọn khéo léo các bài kinh và các bài bình giảng, quyển sách còn cho thấy một cách dịch thật trong sáng, giản dị và dễ hiểu, dù việc dịch thuật đã được thực hiện cách nay hơn một trăm năm, sau khi Phật giáo được người Tây Phương khám phá ra chưa được bao lâu.

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) luật gia và chính trị gia Ấn Độ, người đã giúp Phật giáo hồi sinh và từng mơ ước một ngày nào đó Phật giáo sẽ có một quyển "Thánh Kinh" như các tôn giáo khác (độc giả có thể xem bài viết của ông về vấn đề này trên trang <http://thuvienhoasen.org/a9304/duc-phat-va-tuong-lai-phat-giao>). Thiết nghĩ quyển sách trên đây của Henry Clarke Warren có thể đáp ứng được phần nào các tiêu chuẩn do Bhimrao Ramji Ambedkar đưa ra.

Dù cách dịch của Henry Clarke Warren rất chính xác và trong sáng, nhưng đã hơn 100 năm, một số thuật ngữ sử dụng vào việc dịch thuật lúc đó còn phải vay mượn từ giáo lý của các tôn giáo độc thần, hoặc từ nền triết học Hy Lạp. Nếu được dịch lại với sự hiểu biết ngày nay về Phật giáo với các thuật ngữ mới mẻ và phù hợp hơn, thì quyển sách này biết đâu cũng có thể thực hiện được phần nào hoài bão mà Bhimrao Ramji Ambedkar đã hằng ấp ủ cách nay hơn nửa thế kỷ?

Thật vậy nếu muốn hiểu được Giáo Huấn của Đức Phật với tất cả sự thiết thực và tinh khiết của nó thì phải đặt mình vào vị trí của những con người chất phác sống cách nay 2500 năm trong thung lũng sông Hằng, và nếu muốn mang Giáo Huấn ấy với tất cả sự sâu sắc và siêu việt của nó đến gần với

con người ngày nay, thì phải đặt mình vào xã hội, văn hóa và văn minh ngày nay. Dầu sao thì cũng không nên soạn thảo một quyển sách nói về **Giáo Huấn** của Đức Phật và gọi đây là "Thánh Kinh", bởi vì tên gọi này tự nó là một thứ gì cứng nhắc và chết khô, mà chỉ nên xem là một quyển sách "gối đầu giường" mang tính cách mở rộng, giúp người tu tập tham khảo, tìm hiểu, phân tích và khai triển thêm. Sự mở rộng đó cũng là một cách thích ứng Giáo Huấn của Đức Phật với sự phát triển của xã hội, và cũng là một cách bảo tồn và chia sẻ gia tài vô giá đó với tất cả mọi người, ngày nay và cả mai sau.

Bures-Sur-Yvette, 12.12.16

Hoang Phong chuyển ngữ

Độc giả có thể tìm xem quyển sách của
Henry Clarke Warren trên mạng:

<https://archive.org/details/buddhismintransl00warr>

<https://archive.org/details/buddhismintrans02warrgoog>

<https://archive.org/details/buddhismintrans03warrgoog>

Bản Lai Như Lai

*

Lê Huy Trứ

April 9, 2016

Có thể, tôi là người Phật Tử duy nhất, ngu muội, không biết Như Lai thật sự là gì nên mới hỏi câu đần độn: Cái gì là bản lai diện mục của Như Lai? Và Tại sao ý Như Lai từ Tây Phương Cực Lạc hay từ Đông Phương Cực Lạc sang?

Bài 'Bản Lai Như Lai?' này chỉ dành riêng cho những người ngu muội như tôi thường nói đến bản lai Như Lai nhưng không thật sự biết diện mục Như Lai là gì? Còn những người luôn luôn anh minh, quá biết Như Lai là gì thì không cần đọc tiếp để 'bị đao bửu nạn,' trầm luân trong bể vô minh hay như bị cây 'sinh tử phù' lạc mất Như Lai, đắm chìm trong khổ đau sinh tử.

Trong Kinh Kim Cương, Đức Phật giảng: *Như Lai là một thực tại như thế, không từ đâu đến cũng chẳng đi về đâu.*

Kinh Kim Cang cũng viết: "*Nhược dĩ sắc kiến ngã. Dĩ âm thanh cầu ngã. Thị nhân hành tà đạo. Bất năng kiến Như Lai.*" Có nghĩa là ai dựa Sắc Tướng để thấy Như Lai, Dùng âm thanh để cầu Như Lai. Đó là những người hành tà đạo. Không thể thấy được Như Lai.

Tôi xin đơn giản hóa: 'Vô Thanh Sắc Tướng' là vô sắc vô thanh (dark matter and dark energy của bờ bên kia) bất thị 'tri kiến Như Lai' được bằng 18 căn trần thức của sắc giới

hiện hữu nhưng phải quán bằng Như Lai Nhân. Không những tôn giáo bị kẹt ở đây mà khoa học cũng chưa thấy được bản lai Như Lai của bờ bên kia dù biết là có bờ 'tối tối' (dark bank) bên kia.

Theo kiến thức phổ thông, Như Lai là tên của Siddhattha; là một sa môn lấy tên của tộc họ bên thân mẫu của Ngài là Gotama; Ngài được người đương thời biết đến như một đại bậc hiền trí dưới tên của tộc họ của thân phụ ngài, Sakyamuni (Thích Ca Mâu Ni) và khi giác ngộ, ngài được người thế gian gọi là Buddha, Bậc Đại Giác Ngộ. Những người theo (followers) ngài thường gọi Ngài là Bhagavant, hay "Đức Thế Tôn." Nhưng tên mà ngài luôn dùng để khiêm nhường tự xưng lại là Tathagata mà tiếng Việt dịch từ tiếng Trung Hoa ra là '*Như Lai không phải là Như Lai nhưng mà Như Lai.*'

Theo Bách khoa toàn thư mở Wikipedia, **Như Lai** (zh. 如來, sa., pi. *tathāgata*) là một danh hiệu của Phật được dịch từ *tathāgata* của tiếng Phạn. Chiết tự của *tathāgata* là *tathā* + *āgata*, và có thể được hiểu là "**Người đã đến như thế**" hoặc "**Người đã đến từ cõi chân như**." Như Lai là danh hiệu chỉ một Thánh Nhân đã đến bậc giác ngộ cao nhất, bậc Chính Đẳng Chính Giác (sa. *samyaksambuddha*). Như Lai là một trong mười danh hiệu của một vị Phật.

Phật hay **Bụt** là chữ viết tắt của **Phật Đà**, đây là danh hiệu phiên âm từ tiếng Phạn hoặc Pali *buddha* बुद्ध (bo. *sangs rgyas*) sang Hán-Việt; dịch ý là **Giác giả**, tức "Người tỉnh

thức", "Người Giác Ngộ". Do ban đầu người Việt tiếp thu Phật Giáo trực tiếp từ Ấn Độ nên từ Buddha (bậc giác ngộ - Phật) được phiên âm trực tiếp thành **Bụt** (đọc Nôm chữ 孛 hoặc 倮). Từ Bụt được dùng nhiều trong các truyện dân gian do Phật giáo Việt Nam lúc ấy mang màu sắc của Tiểu thừa. Sau này, vào thế kỷ thứ 4-5, do ảnh hưởng của Đại thừa đến từ Trung Quốc mà từ Bụt bị mất đi và được thay thế bởi từ Phật. Trong tiếng Hán, từ Buddha được phiên âm thành Phật Đà, Phật Đồ rồi được rút gọn thành Phật.

Tathagata là một danh từ khó dịch ra tiếng Anh. Tatha nghĩa là 'như vậy,' (so, thus, in this way,) và gata là động tính từ của động từ đi, và có nghĩa là "đã đi rồi," "khứ" (gone.) Chúng ta thường thấy từ này được dịch ra tiếng Anh là "Thus-gone" hay "the Thus-Gone" ('đã đi như vậy,' 'bậc đã đi như vậy' tức là 'như khứ.') Luận Sư Buddhaghosa (Phật Âm) liệt kê 8 cách dịch khác nhau cho từ này (Digha Atthakatha 1.59), trong đó đưa ra những cách phân tích gốc từ rất sáng tạo.

*From Wikipedia, **Tathāgata** (Sanskrit: [təˈt̪ʰaːgət̪ə]) is a Pali and Sanskrit word; Gautama Buddha uses it when referring to himself in the Pāli Canon. The term is often thought to mean either "one who has thus gone" (tathā-gata) or "one who has thus come" (tathā-āgata). This is interpreted as signifying that the Tathāgata is beyond all coming and going – beyond all transitory phenomena. There are, however, other interpretations and the precise original meaning of the word is not certain.*

The Buddha is quoted on numerous occasions in the Pali Canon as referring to himself as the Tathāgata instead of using the pronouns me, I or myself. This may be meant to emphasize by implication that the teaching is uttered by one who has transcended the human condition, one beyond the otherwise endless cycle of rebirth and death, i.e. beyond dukkha.

The term Tathāgata has some meanings, but a Buddhism practitioner of austerities who "comes and goes in the same way" is the most common except pronominal meanings. Although sūtras sometimes remind Buddhist that Tathāgata is arhatship, the rank of Buddhism is already insignificant and is in condition to exist as "being in such a state or condition" or "of such a quality or nature." Originally, it is called Tathāgata.

Như Lai (Tathagata) chữ Phạn còn viết là Tu-già-đà dịch là Như Khứ, Hảo Khứ có nghĩa là dứt khỏi vòng sanh tử. English: One who has thus gone; Sanskrit: Tathāgata; Chinese: 如来 (pinyin: rú lái/ Cantonese=yu loi;) Japanese: 如来, (rōmaji: nyorai;) Khmer: តថាគត; Korean: 여래, (RR: yeorae;) Mongolian: Түүнчлэн ирсэн; Tibetan: དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་; Thai: ตถาคต; Vietnamese: Như Lai.

Thập hiệu (zh. 十號) là mười danh hiệu của một vị Phật, thường được nhắc đến trong những bài kinh, luận:

1. **Như Lai** (zh. 如來, sa., pi. *tathāgata*), là "Người đã đến như thế" hoặc "Người đã

đến từ cõi Chân như". Phật giáo Mật Tông còn gọi là "Tỳ Lô Giá Na," dịch ý nghĩa là "*Đại Nhật Như Lai*." Theo tiếng Phạn, "Tỳ Lô Giá Na" là tên gọi khác của Mặt Trời. Dùng danh hiệu "Tỳ Lô Giá Na" có nghĩa coi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là Mặt Trời hồng không bao giờ tắt; tuệ giác của Đức Phật như Mặt Trời soi sáng khắp thế gian, xóa tan đêm tối vô minh.

2. **Ứng Cúng** (zh. 阿羅漢, sa. *arhat*, pi. *arahant*), dịch nghĩa là A La Hán (zh. 應供), là "Người đáng được cúng dường," đáng được tôn kính.
3. **Chính Biến Tri** (zh. 正遍知, sa. *samyaksambuddha*), dịch theo âm là Tam-miêu-tam-phật-đà (zh. 三藐三佛陀), là "Người hiểu biết đúng tất cả các pháp".
4. **Minh Hạnh Túc** (zh. 明行足, sa. *vidyācaraṇasampanna*), nghĩa là "Người có đủ trí huệ và đức hạnh," tức là có đầy đủ tam minh (Túc Mạng Minh, Thiên Nhân Minh, Lậu Tận Minh) và ngũ hạnh (Thánh Hạnh, Phạm Hạnh, Thiên Hạnh, Anh Nhi Hạnh, Bệnh Hạnh.)
5. **Thiện Thệ** (zh. 善逝, sa. *sugata*), là "Người đã đi một cách tốt đẹp"
6. **Thế Gian Giải** (zh. 世間解, sa. *lokavid*), là "Người đã thấu hiểu thế giới"
7. **Vô Thượng Sĩ** (zh. 無上士, sa. *anuttarapuruṣa*), là "Đấng tối cao, không ai vượt qua"
8. **Điều Ngự Trượng Phu** (zh. 調御大丈夫, sa. *puruṣadamyasārathi*), nghĩa là "Người đã chế ngự được bản ngã và nhân loại." Điều Ngự Trượng Phu còn một nghĩa khác nữa là Đức Phật có khả

năng điều phục những người hiền và
ngự phục những kẻ ác theo về chính
đạo.

9. **Thiên Nhân Sư** (zh. 天人師, sa.
devamanuṣyānāṃ śāstr), là "Bậc thầy
của cõi người và cõi trời"

10. **Phật Thế Tôn** (zh. 佛世尊, sa.
buddhalokanātha, buddhalokajyeṣṭha,
bhagavān), là "Bậc giác ngộ được thế
gian tôn kính."

Chỉ có Phật Giáo mới có Như Lai và Như Lai
lại có nhiều nghĩa phức tạp, rất khó hiểu để
mà nhớ:

*Như chỗ thuyết pháp của chư Phật quá khứ
chẳng biến đổi. Chư Phật quá khứ vì độ
chúng sanh nên nói mười hai bộ kinh. Thuật
ngữ chỉ 12 chủng loại tất cả kinh Phật: 1.-
Khế kinh, 2.- Trùng Tụng, 3.- Phúng tụng,
4.- Nhân duyên, 5.- Bản sinh, 6.- Bản sự, 7.-
Vị Tăng Hữu, 8.- Thí dụ, 9.- Luận nghị, 10.-
Tự thuyết, 11.- Phương quảng, 12.- Thụ ký.*

*Chư Phật Thế Tôn từ sáu môn Ba La Mật, ba
mươi bảy phẩm trợ đạo.*

Ba mươi bảy phẩm trợ đạo gồm có:

1. **Bốn Niệm Xứ:** Quán thân bất tịnh. Quán
tâm vô thường. Quán pháp vô ngã
Quán thọ thị khổ.

2. **Bốn Chính cần:** Tinh tấn ngăn ngừa các
điều ác chưa phát sinh. Tinh tấn dứt trừ các
phần ác đã phát sinh. Tinh tấn phát triển các
điều lành chưa phát sinh. Tinh tấn tiếp tục
phát triển các điều lành đã phát sinh.

3. **Bốn Như ý túc:** Dục như ý túc. Tinh tấn như ý túc. Nhất tâm như ý túc. Quán như ý túc.

4. **Năm Căn:** Tín căn. Tấn căn. Niệm căn. Định căn. Tuệ căn.

5.- **Năm Lực:** Tín lực. Tấn lực. Niệm lực. Định lực. Tuệ lực.

6. **Bảy Giác chi:** Trạch pháp (chọn lựa pháp tu). Tinh tấn. Hỷ. Khinh an. Niệm. Định. 7.- Xả.

7. **Tám Thánh đạo:** Chánh kiến. Chánh tư duy. Chánh ngữ. Chánh nghiệp. Chánh mạng. Chánh tinh tấn. Chánh niệm. Chánh định.

Trong Đại Bát Niết Bàn Kinh kể ra 25 thứ Không: 1.- Nội không. 2.- Ngoại không. 3.- Nội ngoại không. 4.- Hữu vi không. 5.- Vô vi không. 6.- Vô thí không. 7.- Tánh không. 8.- Viễn ly không. 9.- Tán không. 10.- Tự tướng không. 11.- Vô tướng không. 12.- Âm không. 13.- Nhập không. 14.- Giới không. 15.- Thiện không. 16.- Bất thiện không. 17.- Vô ký không. 18.- Bồ đề không. 19.- Đạo không. 20.- Niết bàn không. 21.- Hành không. 22.- Đắc không. 23.- Đệ nhất nghĩa không. 24.- Không không. 25.- Đại không.

Trong Đại Trí Độ Luận phần 46 có kể ra 18 pháp không. Chư Phật Thế Tôn (Như Lai) vì chúng sanh nên tùy nghi phương tiện khai thị ba thừa, thọ mạng vô lượng không thể tính đếm.

Trong Đại Thừa, và theo đa số sách viết, Như Lai chỉ Ứng Thân (sa. nirmāṇakāya, Tam Thân) của Phật. Đó là con người toàn hảo, có thể xuất hiện dưới mọi dạng khác nhau, có Thập Lực (sa. daśabala) của một vị Phật. Như

Lai cũng là sự biểu hiện cụ thể của Chân Như (sa. Tathatā,) thể tính của vũ trụ, được xem là sứ giả trực tiếp của Chân Như, là gạch nối giữa hiện tượng và bản thể vũ trụ.

Ngoài ra còn có năm vị Phật trong Mật Tông, lấy Đại Nhật Như Lai làm chủ tôn, có sự khu biệt giữa Ngũ Phật giới Kim Cương và Ngũ Phật giới Thai Tạng. **Ngũ Phật** gọi là **Ngũ Trí Như Lai, Ngũ Trí Phật, Ngũ Phương Phật**, hay còn được gọi **Ngũ Thiên Định Phật**. Năm Đức Phật này đại diện cho 5 tính cách của con người và tạo ra sự tuyệt mỹ và hay nhất để phá bỏ những sai trái trong 5 tính cách đó. Mỗi đức Phật là 1 con đường tuyệt diệu để đi đến cảnh giới Niết Bàn và Vô Sanh. Nhiều người tin, tu theo Ngũ Phật đó sẽ mau chóng nhập Niết Bàn.

Sách ghi, **Ngũ Trí Như Lai** là 5 vị Phật tối cao của Phật Giáo Tây Tạng và Mật Tông:

1. **Tỳ Lô Giá Na Như Lai** (Vairochana) hay **Đại Nhật Như Lai** (sa.: Vairocana, Mahavairocana; zh.: 大日如来, 毘盧遮那佛), hay **Tỳ Lô Giá Na Phật** (do phiên âm từ Vairocana) chính là Pháp Thân của Phật Thích Ca. Trong Mạn Đà La của Mật Giáo thì Đại Nhật Như Lai ở vị trí trung tâm. Ngài là biểu hiện của ánh sáng Trí Tuệ chiếu soi và diệt trừ bóng tối của vô minh.
2. A Súc Bệ Như Lai (Akshobhya)
3. Bảo Sanh Như Lai (Ratnasambhava)
4. Bất Không Thành Tựu Như Lai (Amoghasiddhi)
5. A Di Đà Như Lai (Amitabha)

A Di Đà (chữ Hán: 阿彌陀) là danh từ phiên âm có gốc từ hai chữ trong tiếng Phạn: अमिता, amitābha và amitāyus. Amitābha dịch nghĩa là "vô lượng quang" - "ánh sáng vô lượng"; amitāyus có nghĩa là "vô lượng thọ" - "thọ mệnh vô lượng."

Đây là tên của một vị Phật được tôn thờ nhiều nhất trong Đại Thừa. A-di-đà trụ trì cõi Cực Lạc (tiếng Phạn: sukhāvatī) ở phương Tây. Phật A-di-đà được tôn thờ trong Tịnh Độ tông tại Việt Nam, Trung Quốc, Nhật Bản và Tây Tạng, tượng trưng cho Từ Bi và Trí Tuệ.

Trong lịch sử Đại Thừa và Tịnh Độ Tông, việc tôn xưng A-di-đà là một mốc phát triển quan trọng. Niệm Phật A-di-đà là một pháp tu dưỡng của Phật Tử giúp không phải trải qua vô số kiếp luân hồi mà sẽ được "đổi nghiệp vãng sanh." Nghĩa là sẽ được "mang theo nghiệp" và "vãng sanh" về cõi Tây Phương Cực Lạc của Đức Phật A-di-đà. Ở Tây Phương Cực Lạc là đã ra khỏi luân hồi nên sẽ được "bất thoái chuyển," kết hợp với cảnh thuận duyên ở cõi Cực Lạc mà tiếp tục tu tập, giải nghiệp và chắc chắn sẽ thành Phật.

Đây là cách tu dưỡng kết hợp giữa Tự Lực và Tha Lực là dựa vào các đại nguyện của Phật A-di-đà. Là một pháp tu nhanh chóng, dễ dàng hơn rất nhiều vì không chỉ dựa vào tự lực của chính mình. Pháp tu này thường dựa vào đại nguyện thứ 18 của Phật A-di-đà bằng cách nhất tâm niệm 10 lần câu "Nam-mô A-di-đà Phật" (hoặc "A-di-đà Phật") lúc lâm chung để được sinh vào cõi Cực lạc. Muốn đủ khả năng niệm 10 lần câu "Nam mô A Di Đà

Phật" (hoặc "A-di-đà Phật") ngay lúc lâm chung thì lúc bình thường phải kiên trì niệm Phật A-di-đà thường xuyên.

Pháp tu này dựa trên 3 nền tảng **Tín, Nguyện, Hạnh**. Nghĩa là:

- **Tín** là tin tưởng vào cõi Tịnh Độ, tin vào lời thề tiếp dẫn chúng sanh của Phật A Di Đà, tin vào khả năng của mình hoàn toàn có thể thực hiện được và chắc chắn được Phật tiếp dẫn vãng sanh về cõi Tịnh độ. Pháp tu niệm Phật A Di Đà do chính Phật Thích Ca truyền dạy. Nhiều bậc cao tăng của các tông phái khác cũng đã giảng giải, xưng tán, khuyến khích niệm Phật A Di Đà hoặc song tu.
- **Nguyện** là phát nguyện dũng mãnh, tha thiết, quyết tâm về cõi Tịnh độ, từ đó buông xả, không tham luyến bất kỳ điều gì khác. Dù để thành Phật cứu giúp chúng sanh hay chỉ để giải thoát khỏi khổ ách trong sinh tử luân hồi, người theo pháp tu này cũng đều có phát nguyện mạnh mẽ, nhất quyết về cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà.
- **Hạnh** là công phu trì niệm và tu tập, nghĩa là từ niềm tin và phát nguyện mạnh mẽ, người tu kiên trì niệm "Nam mô A Di Đà Phật" (hoặc "A Di Đà Phật") thường xuyên. Công phu tích lũy này sẽ giúp người tu được bảo vệ và gia trì để đủ khả năng niệm 10 lần câu "Nam mô A Di Đà Phật" (hoặc "A Di Đà Phật") lúc lâm chung để ứng với đại nguyện thứ 18 của Phật A Di Đà và được Phật đến tiếp dẫn về cõi Tịnh độ.

Rất có nhiều tranh luận sôi nổi về A Di Đà Phật lịch sử trong hàng ngũ Phật Giáo nhưng

đó là đề tài khác không phải là chủ trương của bài này. Muốn biết thêm về tự lực và tha lực và Phật A Di Đà thì đọc cuốn sách Hạnh Mong Vô Cầu và Đại Nguyện Chân Kinh mà tôi đã viết, 2015.

Trong Ý nghĩa về Như Lai, Tăng Chi Bộ, Chương Bốn Pháp, Hòa Thượng Thích Minh Châu viết:

Trước hết, chúng tôi đề cập đến các bậc Như Lai nói chung, rồi đến Thế Tôn, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni nói riêng, những định nghĩa gì đã được dùng để diễn tả các Ngài, và nhất là những đóng góp gì của các Ngài rất đặc biệt về những giáo lý chánh yếu, những pháp môn giảng dạy đã giúp chúng sanh thoát khỏi sự khổ đau.

Một vấn đề có thể làm rất nhiều người thắc mắc, trong quá khứ cũng như trong hiện tại, là Đức Phật là ai, Ngài là thần chẳng, vị Tiên chẳng, Ngài là người như chúng ta chẳng? Chúng ta là Phật tử, chúng ta là người tìm hiểu đạo Phật chúng ta cần xem Đức Phật là ai, cho đúng với lời Phật dạy? Một câu hỏi về một số vấn đề đã được Đức Phật khéo giải đáp trong Kinh số 36 "Về tùy thuộc thế giới." (*Tăng Chi, IV-36*).

Bà La Môn Dona thấy dấu chân Đức Phật có dấu bánh xe (pháp luân) với đầy đủ tất cả chi tiết, khi Đức Phật đi trên con đường giữa Ukkatha và Setabba, liền suy nghĩ đây không phải là dấu chân của loài người, nên đến gần Đức Phật và hỏi: "*Có phải Ngài sẽ là vị Tiên, Ngài sẽ là Càn Thát Bà, Ngài sẽ là Dạ Xoa, Ngài sẽ là loài người?*". Với bốn câu hỏi

này Ngài tuần tự trả lời: "Ta sẽ không phải là Tiên, Ta sẽ không phải là Càn Thát Bà, Ta sẽ không phải là Dạ Xoa, Ta sẽ không phải là Người."

Câu trả lời làm cho Bà La Môn Dona ngạc nhiên, và chúng ta cũng dễ hiểu, vì nếu Đức Phật trả lời: *"Ta sẽ là chư Thiên... hay ta sẽ là loài Người"* tức là Đức Phật còn phải tái sinh, còn phải sinh tử luân hồi. Cho nên Đức Phật mới trả lời: *"Ta sẽ không phải là chư Thiên, Ta sẽ không phải là Càn Thát Bà, Ta sẽ không phải là Dạ Xoa, Ta sẽ không phải là Người."* Nhưng câu trả lời này đã làm cho Bà La Môn Dona ngạc nhiên khiến phải hỏi tiếp: *"Vậy sở hành của Ngài là gì, và tôn giả sẽ là gì?"*

Câu trả lời tiếp của Đức Phật rất là đặc biệt:

"Này Bà La Môn, đối với những người chưa đoạn tận các lậu hoặc, Ta có thể là chư Thiên với các lậu hoặc đã đoạn tận, được chặt đứt từ gốc rễ, được làm thành như cây Tala, được làm cho không thể hiện hữu, được làm cho không thể sanh khởi trong tương lai. Này Bà la môn, đối với những người chưa đoạn tận những lậu hoặc, Ta có thể là Càn Thát Bà, Ta có thể là Dạ Xoa, Ta có thể là loài người, với các lậu hoặc đã đoạn tận, được chặt đứt từ gốc rễ, được làm thành như cây Tala, được làm cho không thể hiện hữu, được làm cho không thể sanh khởi trong tương lai..."

Như vậy, tùy thuộc chúng sanh được đề cập đến, đối với chúng sanh là chư Thiên chưa đoạn tận các lậu hoặc, Đức Phật có thể là chư Thiên, nhưng với các lậu hoặc đã đoạn tận,

không còn sanh tử luân hồi. Đối với loài người chúng ta chưa đoạn tận các lậu hoặc, Đức Phật có thể là người, nhưng là một con người đã đoạn tận các lậu hoặc. Nói một cách khác, dầu thuộc loại chúng sanh hữu tình nào đang còn có lậu hoặc, đang còn sanh tử luân hồi, Đức Phật có thể là chúng sanh ấy, nhưng với các lậu hoặc đã đoạn tận. Chúng ta là người, Đức Phật đối với chúng ta là người, chỉ có sự sai khác, Đức Phật là người đã đoạn tận các lậu hoặc, còn chúng ta là người, nhưng chưa đoạn tận các lậu hoặc. Rồi Đức Phật cho chúng ta một ví dụ xác định rõ ràng vị trí của Ngài trong thế giới loài người: "Ví như, này Bà la môn, bông sen xanh, bông sen hồng hay bông sen trắng sanh ra trong nước, lớn lên trong nước, vươn lên khỏi nước và đứng thẳng, không bị thấm ướt. Cũng vậy này Bà la môn, sanh ra trong đời, lớn lên trong đời, Ta sống chinh phục đời, không bị đời thấm ướt. Này Bà la môn, Ta là Phật, hãy như vậy thọ trì".

"Này các Tỷ kheo, trong toàn thế giới, Thiên giới, Ma giới, cùng với quần chúng Sa môn, Bà la môn, chư Thiên và loài người, Như Lai là bậc chiến thắng, không bị ai chiến bại, toàn trí, toàn kiến, đại tự tại. Do vậy được gọi là Như Lai."

Rồi Đức Phật dùng một bài kệ phác họa hình ảnh Như Lai ở trong đời:

*"Với lậu hoặc chưa đoạn,
Có thể Càn Thát Bà,
Hay đi đến Dạ Xoa,
Với Như Lai, lậu hoặc tận,
Như sen trắng tươi đẹp,*

*Đời không thấm ướt Như Lai,
Như Lai là Phật, chánh giác,
Như Lai có thể là Tiên,
Có thể là loài chim,
Hay vào trong thai người.
Bị phá hủy, trừ khử,
Không bị nước thấm ướt,
Do vậy Như Lai được gọi,
Hỡi này Bà la môn".*

Như Lai (Tathàgata) là vị đã thật sự hiểu đời, hiểu thế giới như thế nào mới không bị đời uế nhiễm, như Kinh "Thế Giới", (Tăng Chi, IV-23), đã nêu rõ:

"Này các Tỷ kheo, thế giới được Như Lai chánh đẳng giác, Như Lai không hệ lụy với đời. Này các Tỷ kheo, thế giới tập khởi được Như Lai chánh đẳng giác, thế giới được Như Lai đoạn tận. Này các Tỷ kheo, thế giới đoạn diệt được Như Lai chánh đẳng giác, thế giới đoạn diệt được Như Lai giác ngộ. Này các Tỷ kheo, con đường đưa đến thế giới đoạn diệt được Như Lai chánh đẳng giác. Con đường đưa đến thế giới đoạn diệt được Như Lai tu tập."

"Cái gì này các Tỷ kheo, trong toàn thế giới với Thiên giới, Ma giới, Phạm Thiên giới, cùng với quần chúng Sa môn, Bà la môn, chư Thiên và loài người, được thấy, được nghe, được cảm giác, được thức tri, được đạt đến, được tầm cầu, được ý tư sát, tất cả đều được Như Lai chánh đẳng giác. Do vậy được gọi là Như Lai. Từ đêm, này các Tỷ kheo, Như Lai được chánh đẳng giác, đến đêm Ngài nhập Niết Bàn, trong thời gian ấy, điều gì Ngài nói, nói lên, tuyên bố, tất cả là như vậy, không

thể khác được. Do vậy được gọi là Như Lai. Nay các Tỷ kheo, Như Lai nói gì thì làm vậy, làm gì thì nói vậy, vì rằng nói gì thì làm vậy, làm gì thì nói vậy nên được gọi là Như Lai."

Như Kinh trên đã trình bày, Như Lai là một vị đã hiểu rõ thế giới, như vậy là đã đạt đến chỗ tận cùng của thế giới, mới có thể hiểu biết về thế giới. Nhưng phải ở trong thế giới mới có thể hiểu biết thế giới, phải ở trong sanh tử mới có thể vượt qua sanh tử, như đã được trình bày ở trong Kinh Rohitassa, (Tăng Chi, IV-45). Trong Kinh này, thiên tử Rohitassa hỏi Đức Phật: *"Tại chỗ nào bạch Thế Tôn, không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (đời này) không có sanh khởi (đời khác), chúng con có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới không?"* Và Đức Phật đã trả lời dứt khoát là *không thể được. Rohitassa tán thán câu trả lời của Đức Phật, khen rằng thật là vi diệu vì chính thiên tử Rohitassa bước đi với tốc độ nhanh như tên bắn chớp nhoáng, với bước chân từ biển Đông qua biển Tây, đi như vậy luôn 100 năm không có dừng nghỉ cũng phải chết giữa đường, không có thể đạt đến tận cùng thế giới.*

Nhưng rồi Đức Phật dạy, chúng ta không cần đi đâu xa, chính trên cái tư duy của chúng ta, chúng ta có thể đạt đến chỗ tận cùng của thế giới. *"Này hiền giả, Ta tuyên bố rằng tại chỗ nào không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ đời này, không có khởi đời khác thời không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới. Nhưng này hiền giả, trong cái thân dài độ mây tấc này (byàmatta) với những tưởng,*

những tư duy của nó, Ta tuyên bố về thế giới tập khởi, về thế giới đoạn diệt, về con đường đưa đến thế giới đoạn diệt."

Và với bài kệ sau đây, Đức Phật tóm tắt lời dạy của Ngài:

*"Với đi, không bao giờ
Nếu không, không đạt được
Thời không có giải thoát.
Do vậy, bậc có trí,
Đi tận cùng thế giới,
Bậc đạt được an tịnh
Không mong cầu đời này.
Đặt tận cùng thế giới
Chỗ tận cùng thế giới
Ra ngoài khỏi khổ đau,
Hiểu biết rõ thế giới,
Với phạm hạnh thành tựu,
Biết tận cùng thế giới,
Không mong cầu đời sau."*

Như Lai đã dạy trừ thân kiến (sakkàyaditthi,) giới cấm thủ và nghi mới có thể chứng được quả Dự Lưu, từ bỏ địa vị phàm phu tục tử bước vào địa vị hiền thánh. Do vậy, đôi khi Như Lai dùng thần thông sư tử吼 để chấn động cái thân năm uẩn giai của chúng ta, tiếng rống vô thanh đó cũng cảnh tỉnh chư Thiên về sắc thân vô thường, như Kinh Con Sư Tử, (Tăng Chi, IV-33,) đã ghi nhận:

"Cũng vậy này các Tỷ kheo, Như Lai thuyết pháp: Đây là thân năm uẩn (sakkàya), đây là thân năm uẩn tập khởi, đây là thân năm uẩn đoạn diệt, đây là con đường đưa đến thân năm uẩn đoạn diệt. Nay các Tỷ kheo, có

những chư Thiên nào, tuổi thọ dài, có dung sắc, hưởng lạc nhiều, đã sống lâu trong các lâu đài lớn. Chư Thiên này, sau khi nghe Như Lai thuyết pháp, phần lớn chúng trở thành sợ hãi, run sợ, khiếp đảm. Chúng nghĩ: Chúng ta là vô thường, này chư tôn giả, nhưng chúng ta nghĩ là chúng ta thường còn. Chúng ta không thường hằng, này chư tôn giả, nhưng chúng ta nghĩ là chúng ta thường hằng. Chúng ta không thường trú, này chư tôn giả, nhưng chúng ta nghĩ rằng chúng ta thường trú. Này chư tôn giả, chúng ta là vô thường, không thường hằng, không thường trú, bị thâm nhiếp trong một thân này."

Như Lai được tôn xưng là bậc tối thượng trong thế giới các loài hữu tình như Kinh "Các Lòng Tin" (Tăng Chi, IV-34,) đã xác định: *"Dầu cho loài hữu tình nào, này các Tỷ kheo, không chân hay hai chân, bốn chân hay nhiều chân, có sắc hay không sắc, có tướng hay không tướng, hay phi tướng phi phi tướng. Thế Tôn, bậc A la hán chánh đẳng giác được xem là tối thượng. Những ai đặt lòng tin vào Đức Phật, chúng đặt lòng tin vào tối thượng. Với những ai đặt lòng tin vào tối thượng, chúng được quả Dị thực tối thượng."*

Như Lai sống ở đời, đạt được bốn sự không sợ hãi, như Kinh "Vô Sở Úy" (Tăng Chi, IV-8) đã trình bày. Như Lai tuyên bố: *"Có bốn không sợ hãi này của Như Lai, này các Tỷ kheo, do thành tựu bốn không sợ hãi này, Như Lai tự nhận cho mình địa vị Ngưu vương rống tiếng rống con sư tử trong các hội chúng và chuyển pháp luân"*.

"Như Lai thấy rằng, không một ai có thể chỉ trích Ngài là chưa giác ngộ một cách hoàn toàn, chưa đoạn tận lậu hoặc một cách hoàn toàn, các pháp Như Lai thuyết là chướng đạo pháp thật sự không có gì chướng ngại và mục đích về pháp Như Lai tuyên bố, không thiết thực đưa người thực hành đoạn tận được khổ đau. Vì Như Lai đã thật sự giác ngộ hoàn toàn, đã thật sự đoạn tận dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu, vì các pháp chướng ngại mà Như Lai tuyên bố thật sự làm trở ngại cho người hành trì trên con đường tu đạo, vì mục đích Như Lai thuyết giảng, vì các phương pháp hành trì do Như Lai giới thiệu đã thực sự giúp cho hàng vạn, hàng triệu người được giải thoát, giác ngộ. Do vậy, Như Lai ung dung tự tại đi vào mọi hội chúng, không một chút sợ hãi rụt rè, vì không một ai có thể chắt vẩn, cật nạn Như Lai được. Như Lai đã chứng được bốn không sợ hãi của những bậc thật sự giác ngộ."

Với vị trí vô thượng của Như Lai, với sự giác ngộ tuyệt vời của Như Lai, với bốn không sợ hãi của Như Lai, cho nên Như Lai thành tựu bốn pháp vi diệu, chưa từng có, như đã được diễn tả trong Kinh "Vi Diệu" (Tăng Chi, IV-128):

"Này các Tỷ kheo, khi Như Lai, bậc A La Hán chánh đẳng giác xuất hiện, có bốn pháp vi diệu, chưa từng có này xuất hiện".

"Này các Tỷ kheo, quần chúng ưa thích chấp giữ, thích thú chấp giữ, hoan hỷ chấp giữ. Khi pháp không chấp giữ được Như Lai thuyết giảng, chúng khéo nghe, lắng tai, an trú tâm với chánh trí..."

"Này các Tỷ kheo, quần chúng ưa thích kiêu mạn, thích thú kiêu mạn. Khi pháp không kiêu mạn được Như Lai thuyết giảng, chúng khéo nghe, lắng tai, an trú tâm với chánh trí..."

"Này các Tỷ kheo, quần chúng ưa thích không an tịnh, thích thú không an tịnh, hoan hỷ không an tịnh. Khi pháp an tịnh được Như Lai thuyết giảng, chúng khéo nghe, lắng tai, an trú tâm với chánh trí..."

"Này các Tỷ kheo, quần chúng đi đến vô minh, trở thành mù quáng, bị trói buộc che đậy. Khi Như Lai thuyết pháp nhiếp phục vô minh, chúng khéo nghe, lắng tai, an trú tâm với chánh trí..."

"Này các Tỷ kheo, khi Như Lai, bậc A La Hán, chánh đẳng giác xuất hiện, có bốn pháp chưa từng có này xuất hiện".

Đây thật sự là ảnh hưởng vi diệu của chánh pháp. Chúng ta chưa nghe chánh pháp thì thôi, nhưng đã nghe được chánh pháp thì tâm tư của ta dần dần biến đổi, bản tính ưa thích chấp giữ được nhẹ dần tính chấp giữ, bản tánh kiêu mạn chúng ta với bớt kiêu căng ngạo mạn, bản tánh dao động của chúng ta trở thành an tịnh lắng dịu và bản tánh vô minh vô trí được trở thành sáng suốt, giác ngộ. Khả năng cảm hóa của chánh pháp thật sự là hy hữu vi diệu. Khả năng cảm hóa của Đức Phật thật sự là hy hữu vi diệu. (Thích Minh Châu, Trích Tuyển Tập "Hãy tự mình thắp đuốc lên mà đi")

Phật Thuyết Như Vậy, Kinh 121, Điều này đã được Thế Tôn nói đến, đã được bậc A-la-hán nói đến và tôi đã được nghe: Nay các Tỳ-khưu, thế giới được Như Lai Chánh đẳng giác. Như Lai không hệ lụy đối với đời. Nay các Tỳ-khưu, thế giới tập khởi được Như Lai Chánh đẳng giác; thế giới tập khởi được Như Lai đoạn tận. Nay các Tỳ-khưu, thế giới đoạn diệt được Như Lai chánh đẳng giác; thế giới đoạn diệt được Như Lai giác ngộ. Nay các Tỳ-khưu, con đường đưa đến thế giới đoạn diệt được Như Lai chánh đẳng giác; con đường đưa đến thế giới đoạn diệt Như Lai đã tu tập.

Cái gì này các Tỳ Khưu, trong toàn thế giới với Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, cùng với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, được thấy, được nghe, được thọ tưởng, được thức tri, được đạt đến, được tầm cầu, được ý tư sát, tất cả đều được Như Lai chánh đẳng giác. Do vậy được gọi là Như Lai. Nay các Tỳ Khưu, từ đêm Như Lai chứng ngộ Vô thượng Chánh đẳng giác đến đêm Ngài viên tịch Niết-bàn không có dư y trong thời gian ấy, điều gì Ngài nói, tuyên bố, nêu rõ lên tất cả là như vậy, không có khác được. Do vậy, Như Lai được gọi là Như Lai.

Nay các Tỳ Khưu, Như Lai nói gì làm vậy, làm gì nói vậy. Vì rằng nói gì làm vậy, làm gì nói vậy. Cho nên, Như Lai được gọi Như Lai.

Nay các Tỳ-khưu, trong toàn thế giới, Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, cùng với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Như Lai là bậc chiến thắng, không bị ai chiến bại, toàn tri, toàn kiến, đại tự tại. Do vậy, Như Lai được gọi là Như Lai.

Như Lai đã nói lên ý nghĩa này:

*Thăng tri mọi thế giới,
Mọi thế giới như thật,
Ly hệ mọi thế giới,
Không giống mọi thế giới.
Thăng tất cả bậc trí,
Giải thoát mọi buộc ràng.
Cảm thọ tối thăng tịnh,
Niết-bàn, không sợ hãi.
Vị này đoạn lậu hoặc,
Bậc giác ngộ trí giả,
Không dao động nhiễu loạn,
Nghỉ ngơi được chặt đứt,
Đạt diệt tận mọi nghiệp
Giải thoát diệt sanh y,
Là Thế Tôn, là Phật
Bậc Sư tử vô thượng,
Trong thế giới thiên giới
Chuyển bánh xe Phạm luân.
Như vậy loài Trời, Người,
Đến quy y đức Phật,
Gặp nhau, đánh lễ Ngài,
Vĩ đại không sanh hữu,
Điều phục, bậc Tối thượng,
Trong người được điều phục
An tịnh, bậc ẩn sĩ,
Những người được an tịnh.
Giải thoát bậc tối thượng,
Những người được giải thoát
Vượt qua bậc tối thăng,
Những người được vượt qua.
Như vậy họ lễ Ngài
Vĩ đại, không sanh hữu,
Thiên giới, thế giới này,
Không ai được bằng Ngài.*

Trong (IV) (24) Kàlaka. (Tăng Chi Bộ - Chương 4). Hoà thượng Thích Minh Châu dịch Việt từ nguyên bản tiếng Pali. (<http://thuvienhoasen.org/p15a1234/2/pham-01-03>)

1. Một thời, Thế Tôn trú ở Sàketa, tại khu vườn Kàlaka. Tại đây, Thế Tôn gọi các Tỷ-kheo:

- Này các Tỷ-kheo.*
- Thưa vâng, bạch Thế Tôn.*

Các tỷ-kheo ấy vâng đáp Thế Tôn. Thế tôn nói như sau:

- Này các Tỷ-kheo, cái gì trong toàn thể giới với Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, cùng với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, được thấy ... được ý tư sát, tất cả Ta đều biết. Này các Tỷ-kheo, cái gì trong toàn thể giới này ... được thấy, được ý tư sát, Ta đã được biết rõ như sau: "Tất cả đều được Như Lai biết đến. Như Lai không có dựng đứng lên". Này các Tỷ-kheo, nếu Ta nói rằng: "Ta biết tất cả, cái gì trong toàn thể giới ... được thấy, được ý tư sát". Như vậy, là có nói láo trong ta. Nếu Ta nói như sau: "Ta cả hai biết và không biết". Như vậy, là có nói láo trong ta. Nếu Ta nói như sau: "Ta không biết và cũng không phải biết". Như vậy là có nói láo trong Ta. Như vậy có lỗi trong Ta.

Như vậy, này các Tỷ-kheo, Như Lai là vị đã thấy những gì cần thấy, nhưng không có tưởng tượng điều đã được thấy, không có tưởng tượng những cái gì không được thấy, không có tưởng tượng những gì cần phải thấy, không có tưởng tượng đối với người

thấy. Đã nghe những gì cần nghe, nhưng không có tưởng tượng điều đã được nghe, không có tưởng tượng những cái gì không được nghe, không có tưởng tượng những gì cần phải nghe, không có tưởng tượng đối với người nghe. Đã cảm giác những gì cần cảm giác, nhưng không có tưởng tượng điều đã được cảm giác, không có tưởng tượng những cái gì không được cảm giác, không có tưởng tượng những gì cần phải cảm giác, không có tưởng tượng đối với người cảm giác. Đã thức tri những gì cần thức tri, nhưng không có tưởng tượng điều đã được thức tri, không có tưởng tượng những cái gì không được thức tri, không có tưởng tượng những cái gì cần phải thức tri, không có tưởng tượng đối với người thức tri. Như vậy, này các Tỷ-kheo, Như Lai đối với các pháp được thấy, được nghe, được cảm giác, được thức tri, đều đã biết rõ, nên vị ấy là như vậy. Lại nữa, hơn người như vậy, không có ai khác tối thượng hơn và thù thắng hơn, Ta tuyên bố như vậy.

Cái gì được thấy, nghe
Được cảm giác chấp trước
Được nghĩ là chân thực
Bởi các hạng người khác
Giữa những người thấy vậy
Ta không phải như vậy
Những điều chúng tuyên bố
Dầu là thật hay ảo
Ta không xem tối hậu
Ta trong thời đã qua
Thấy được mũi tên này
Loài Người bị câu móc
Ta biết và Ta thấy
Bottom of Form

Osho giảng: Về từ ngữ Như Lai có nghĩa là 'người tới như gió và đi như gió', 'thoắt tới, thoắt đi.' Đó là nghĩa từ nguyên của từ Như Lai: chỉ là làn gió thoảng chợt đến. Nó đã không có đó một khoảnh khắc trước và thế rồi nó có đó, và thế rồi khoảnh khắc tiếp nó mất rồi. Và nó không để lại dấu vết nào đằng sau. Bạn không thể thấy được làn gió, bạn chỉ có thể cảm nó. Bạn không thể thấy được phật, bạn chỉ có thể cảm thấy ông ấy. Do đó những người tới nhìn phật sẽ đi với tay trống rỗng, bởi vì bất kỳ cái gì họ sẽ thấy đều không là Phật.

Tôi tóm tắt: Thấy Tướng Như Lai không phải là Thấy Như Lai vì Như Lai không trụ sở vào Tướng Như Lai

Tôi xin dựa theo ý Osho: Thấy thân thể Như Lai không phải là thấy Như Lai. Thân thể Như Lai chỉ là ngôi nhà nơi Như Lai cư ngụ. Thấy nhà Như Lai không phải là thấy Như Lai đang ngụ bên trong nó. Bạn không thể thấy được Như Lai đang cư ngụ trong ngôi nhà, bạn chỉ có thể cảm thấy Như Lai đó. Do đó, những người tới với tâm trí suy nghĩ đều bỏ lỡ. Những người tới với trái tim cảm nhận lập tức cảm động, xúc động, được biến đổi như bị điện Phật giật, như người điếc nghe tiếng rỗng vô thanh của sư tử hồng, hay tiếng sấm vỗ của không bàn tay.

Như Lai giống như gió: bạn không thể thấy được nó nhưng bạn có thể cảm được nó. Bạn có thể cảm cái chạm của nó, cái mát mẻ của nó. Nó làm tươi mát thể, nó làm sáng khoái như thế, nó làm cho bạn sống động như thế!

Osho miêu tả tiếp về Như Lai: Ở trong Phật trường là ở trong trường nơi gió này thổi thường xuyên. Nó có thể được thấy chỉ bởi các đệ tử. Với 'thấy' tôi ngụ ý nó có thể được cảm chỉ bởi đệ tử. Đó là cách nó phải được thấy. Và nó có thể được thở vào và thở ra bởi những người sùng kính. Đệ tử cảm thấy nó chạm vào thân thể mình, chơi với tóc mình, lay động quần áo mình. Người đó cảm thấy nó, người đó suy diễn rằng nó có đó. Nhưng người sùng kính thở trong nó; nó luân chuyển trong bản thể người đó, nó trở thành một phần của bản thể người đó. Học trò tới để nhìn, đệ tử tới để cảm, người sùng kính tới để hiện hữu.

Bồ Đề Đạt Ma nói: *Người biết rằng mình không tới từ đâu cả và không đi từ đâu. Gió này tới từ đâu và nó đi đâu? Nó không có điểm đích... nó không có động cơ. Nó không đi bất kỳ đâu và không tới từ bất kỳ đâu; nó bao giờ cũng ở đây.*

Tương tự như bài nhạc, Đố ai biết gió, gió ở đâu ? Gió hay đi vắng, gió không có nhà... Tôi tình cờ đồng cảm với Osho: Như Lai bao giờ cũng ở đây. Ta cũng như Như Lai bao giờ cũng ở đây. Ta không tới từ bất kỳ chỗ nào và Ta không đi chỗ nào đó khác. Toàn thể vũ trụ này chứa Ta; chúng ta là một phần của vũ trụ và vũ trụ là một phần của chúng ta. Một là hai (1 = 2) và Hai là một. Đó là ý nghĩa rất rảo của không đến không đi.

Bồ Đề Đạt Ma nói: *Như Lai là người biết rằng mình không tới từ đâu cả và không đi từ đâu.*
Osho nói: *Như Lai là người bây giờ ở đây và*

biết rằng ông ấy bao giờ cũng bây giờ ở đây. Ông ấy đã không tới và ông ấy không đi.

Tôi muốn diễn tả viên diệu một chút: Như Lai không đến không đi nhưng không đi mà như đã đến, không đến mà đã như đi. **‘Như Nó’** xuyên qua Như Lai. Như nó không đến từ vô thủy, như nó không sở trụ ở đây, như nó không đi tới vô chung.

Theo Tông Hoa Nghiêm thì giáo lý Duyên Khởi có bốn chủng loại là: Nghiệp Cảm Duyên Khởi, đây là giáo lý Nguyên Thủy, A Lại Da Duyên Khởi là thí giáo của Đại thừa, Như Lai Tạng duyên khởi là chung giáo của Đại thừa và Pháp Giới Duyên Khởi là Viên Giáo của Đại Thừa.

Còn Như Lai Tạng là gì? Như Lai Tạng chứa hết thảy các pháp, vô lượng hiện hữu vốn từ Chân Như mà Chân Như từ Như Lai Tạng mà ra, nên vô lượng hiện hữu duyên sanh mà có là Chân Như duyên khởi hay Như Lai Tạng duyên khởi vậy.

Như Lai Tạng trong Kinh Lăng Già Tâm Ấn, Thế Tôn dạy Bồ Tát Đại Huệ: "... Đại Huệ! Có khi nói không, vô tướng, vô nguyên, như thật tế, pháp tánh, pháp thân, niết bàn, ly tự tánh, bất sanh, bất diệt những câu như thế đều nói Như Lai Tạng..." (Thích Thanh Từ Kinh Lăng Già Tâm Ấn, Tu viện Chơn Không, chùa Phổ Đà ấn tống, 1989, trang 134.)

Hiểu nghĩa rất ráo Như Lai Tạng là kho chứa Phật Tính hay Chân Như. Tạng có 3 nghĩa:

1.- Thu nhiếp lại: Chân như ở trong chúng sanh bao gồm hai mặt hòa hợp và không hòa

hợp. Hòa hợp thì sinh ra hết thảy các pháp nhiễm ô, không hòa hợp thì sanh ra hết thảy các pháp thanh tịnh. Cả hai Nhiễm pháp và Tịnh pháp đều nằm trong Như lai tính tức Chân như, nên gọi là Như Lai Tạng. Nói cách khác, Chân như bao gồm mọi pháp, Như Lai Tạng chứa tất cả các pháp.

2.- Giấu kín che phủ: Khi Chân như ở trong phiền não, bị phiền não che lấp mất tính đức của Chơn như, nó không thể hiện ra được vì lẽ đó gọi là Như Lai Tạng.

3.- Có khả năng nuôi dưỡng: Chân như ở trong phiền não, ngậm chứa thâm nhiếp hết thảy công đức quả vị của Như Lai, cho nên gọi là Như Lai Tạng.

Như vừa trình bày ở trên, Như Lai Tạng gồm cả tịnh và nhiễm pháp, vậy tu tập là gột trừ phiền não nhiễm ô để chỉ có những tịnh pháp, hiển lộ Chân như. Rồi gột luôn cả tịnh pháp để tri kiến Như Lai.

Theo thời gian và với sự phát triển của Phật Giáo trên thế giới, ý nghĩa của danh từ Như Lai đã biến đổi. Như Lai được đa số xem là đồng nghĩa với Trí Huệ (sa. prajñā) và tính Không (sa. Śūnyatā,) Tri Kiến Phật.

Trong Kinh A Nậu La Độ được tiền nhân dịch từ Tương Ưng Bộ của Tạng Pali (Samyutta Nikāya IV, 380.) Kinh Tương Ưng trong Tạng Hán là kinh số 106 của bộ Tạp A Hàm (99, tạng kinh Đại Chính.) Kinh này tuy ngắn nhưng lại là một đề tài quán chiếu quan trọng với lý luận cao thâm vượt qua các ý niệm sinh / diệt, có / không, tới / đi và một / khác. Các tư tưởng căn bản của hệ thống

Trung Quán đều được phát xuất từ các kinh này.

Thích Nhất Hạnh dịch Kinh A Nậu La Độ như sau:

Đây là những điều mà tôi đã được nghe hồi Bụt còn ở tại tu viện Trùng Các, trong rừng Đại Lâm, không xa thành phố Tỳ Xá Ly. Lúc bấy giờ đại đức A Nậu La Độ đang cư trú tại một cái am trong rừng, không xa nơi Bụt ở.

Một hôm có một số các du sĩ ngoại đạo đến thăm đại đức A Nậu La Độ. Sau khi trao đổi những lời chào hỏi và chúc tụng, họ hỏi đại đức: "Này hiền hữu A Nậu La Độ, đức Như Lai mà người ta tôn xưng là bậc đã chứng ngộ quả vị cao nhất, thế nào cũng đã nói và giảng giải cho hiền hữu nghe về bốn mệnh đề sau đây: một là sau khi chết, đức Như Lai vẫn còn; hai là sau khi chết, đức Như Lai không còn; ba là sau khi chết, đức Như Lai vừa còn vừa không còn; bốn là sau khi chết, đức Như Lai vừa không còn vừa không không còn. Hiền hữu nói cho chúng tôi nghe đi."

Đại đức A Nậu La Độ trả lời: "Này các hiền hữu, đức Như Lai, bậc tôn quý trên đời, người đã từng chứng ngộ quả vị cao nhất, chưa bao giờ từng nói và giảng giải trong khuôn khổ bốn mệnh đề mà các vị hiền hữu vừa đưa ra."

Nghe đại đức nói như thế, các vị du sĩ ngoại đạo nói với nhau: "Có thể là ông thầy tu này mới đi xuất gia, hoặc giả nếu ông ta đã đi tu lâu rồi, thì ông ta chỉ là một kẻ ngu độn." Không vừa ý với đại đức, họ bỏ đi.

Sau khi các vị du sĩ đi rồi, đại đức A Nậu La Độ suy nghĩ: "Nếu các vị du sĩ ngoại đạo này cứ tiếp tục hỏi như thế thì ta phải trả lời thế nào cho đúng với sự thật và không sai với ý của Bụt? Ta sẽ trả lời như thế nào cho đúng với chánh pháp và để đừng bị người đồng đạo chê trách?"

Rồi đại đức A Nậu La Độ đi tới nơi Bụt ở, cung kính làm lễ và thăm hỏi Người. Sau đó đại đức trình lên Bụt những điều đã xảy ra. Bụt hỏi: "Này đại đức A Nậu La Độ, thầy nghĩ sao? Có thể tìm Như Lai trong hình sắc không?"

- Bạch Đức Thế Tôn, không.

- Có thể tìm Như Lai ngoài hình sắc không ?

- Bạch Thế Tôn, không.

- Có thể tìm Như Lai trong cảm thọ, tri giác, tâm hành và nhận thức không ?

- Bạch Thế Tôn, không.

- Có thể tìm Như Lai ngoài cảm thọ, tri giác, tâm hành và nhận thức không ?

- Bạch Thế Tôn, không.

- Này đại đức A Nậu La Độ, thầy có nghĩ rằng Như Lai là một cái gì vượt ra khỏi cảm thọ, tri giác, tâm hành và nhận thức không ?

- Bạch Thế Tôn, không.

- *Này, A Nậu La Độ, đi tìm Như Lai ngay trong khi Như Lai còn sống đây mà còn không tìm ra được thì thử hỏi đi tìm Như Lai sau khi Như Lai đã ẩn diệt trong khuôn khổ bốn mệnh đề còn, không còn, vừa còn vừa không còn, vừa không còn vừa không không còn, đó có phải là một chuyện có thể làm được hay không ?*

- *Bạch Thế Tôn, không.*

- *Hay lắm, thầy A Nậu La Độ! Từ trước đến nay, Như Lai chỉ giảng dạy về KHỔ và con đường Diệt KHỔ."*

Tôi xin ý kiến, đa số điều tưởng kinh A Nậu La Độ này khuyên ta chỉ nên chú tâm đến vài nắm lá trong tay Như Lai dạy về diệt khổ đau chứ không phải là cái đám lá trí tuệ vũ trụ trên rừng mà Như Lai chỉ dành riêng để dạy cho những bậc Bồ Tát đã đoạn tận khổ đau thoát khỏi luân hồi. Tôi ưa thú khổ đau vì khổ đau đi đôi với khoái lạc. Tôi ái khổ đau, ái lạc dục và tò mò muốn khám phá đám cái lá trên rừng đó của Phật Pháp thôi. Vì theo tôi, Như Lai có ý nói: Nội cái sờ sờ gần trước mắt còn chưa thấy được đòi thấy gì xa vời. Đó là lý do mà Ngài nói '*chỉ giảng dạy về KHỔ và con đường Diệt KHỔ*' cho đa số phàm phu tục tử vẫn còn tánh tham sân si chưa học hết căn bản, chưa đầy đủ nội lực, chưa khai triển trí tuệ mà đã tham lam đòi truyền tuyệt kỹ cao siêu. Tuy nhiên, đối với những bậc Bồ Tát như A Nậu La Độ thì khác. Đó là ý của chân kinh A Nậu La Độ.

Osho hỏi: Bạn có thấy khác biệt giữa người dốt nát và người trí huệ không? Cùng thân

thể đó với người dốt nát là bức tường phân tách bạn với sự tồn tại. Cùng thân thể đó với người trí huệ, với người chứng ngộ, là chiếc cầu; nó nối bạn với sự tồn tại.

Quan tự tại! Quan sát thân thể bạn và bạn sẽ nhận biết về nó. Thân thể bạn liên tục thở không khí vào và ra - không chỉ qua mũi mà còn qua mọi lỗ chân lông của thân thể bạn đang thở vào và ra. Các nhà khoa học nói rằng nếu mọi lỗ chân lông của thân thể bạn bị bít lại, nếu thân thể bạn bị sơn đầy và mọi lỗ chân lông bị bít lại và chất đầy với sơn nhưng mũi được để cho vẫn thở, bạn sẽ chết trong vòng ba giờ, vì chỉ mũi là không đủ. Mọi phần của thân thể bạn đều cần việc thở riêng của nó.

Tôi xin góp thêm ý với Osho: Đa số chúng ta điều biết 'còn thở còn sống' nhưng đa số điều nghĩ, thở là hít vào mới là quan trọng thay vì thở ra. Vậy bạn cứ thử hít vào đừng thở ra để xem bạn cảm thấy như thế nào? Có thể lúc đó bạn sẽ kiến Tiếp Dẫn Đạo Sư A Di Đà Phật về cõi Tây Phương Cực Lạc thay vì kiến ngộ Như Lai?

Theo ý nghĩa nguyên thủy thì danh từ Như Lai không phải là một "danh hiệu." Phật Thích Ca Cồ Đàm sử dụng danh từ này để tránh sử dụng ngôi thứ nhất "ta," "tôi" trong lúc giảng dạy, thuyết Pháp, và đây cũng là một phong cách biểu lộ sự khiêm tốn của Ngài. Tương đương với chữ kẻ hèn, Bần Tăng hay Bần Đạo sau này.

Theo tôi, định nghĩa nguyên thủy về Như Lai mô tả gần đúng nhất ý vô ngã. Tuy những

định nghĩa về Như Lai khác không hẳn là không đúng với thực tại nhưng vì quá ư phức tạp nên dễ bị ngộ nhận là duy ngã độc tôn. Có thể đó là lý do mà tôi và các bạn không thể tự xưng mình là 'như lai' khi thảo luận về Như Lai. Tôi không thể nói: Thưa Thầy, thầy mới giảng về Như Lai nhưng 'như lai' (con) không hiểu Như Lai (nó) là gì? Và Thầy/Ni/Thiện Tri Thức/Cư Sĩ cũng không thể trả lời: "như lai' (Tao) còn không hiểu rõ ráo Như Lai (hắn) là gì thì 'như lai' (mày) không hiểu cũng không có gì là vô minh cả.

Theo như Kinh Kim Cương, Đức Thế Tôn giảng "*Như Lai giả tức chư pháp như nghĩa*," có nghĩa là "*Như Lai có nghĩa là chân như của các pháp*," cũng trong kinh này một đoạn sau, Đức Thế Tôn giảng, "*Như Lai giả, vô sở tùng lai, diệc vô sở khứ, cố danh Như Lai*." có nghĩa là "*Như Lai có nghĩa là không từ đâu tới cả và cũng không đi về đâu cả, cho nên gọi là Như Lai*." (Thích Nhật Từ Kinh Tụng Hằng Ngày Đạo Phật Ngày Nay xuất bản, 2002 trang 692, 701.)

Theo quang điểm kinh Nikaya: Như Lai là người làm chủ sinh lão bệnh tử. Là con người bình thường tu thành.

Trong Bi Tàng Ký Bản, "*Như Khứ là từ phạm phu tu hành đến thành chánh giác. Hiểu được lẽ Như mà đi nên gọi là Như Khứ. Như Lai là từ sau khi thành Phật, một lòng nguyện từ bi, ra công cứu vớt chúng sinh. Hiểu được là Như mà đến nên gọi là Như Lai*."

Như vậy, Như Lai có hai nghĩa đối lập, nhị nguyên, "*Như Khứ là hướng lên trên tìm tự*

lợi (thượng cầu bồ đề,) còn Như Lai là hướng xuống dưới làm lợi cho người khác (hạ hóa chúng sanh.)” Trên cầu giác ngộ bồ đề, sau nguyện cứu độ chúng sanh!

Trong Kinh Thắng Man Bảo Quật: " *Như lai là thể thuộc Như mà đến nên gọi là Như Lai. Cũng như chư Phật mà đi đến, cho nên gọi là Như Lai. Có người hỏi: Nói rằng thể của Phật thuộc tính Như mà đi đến nên gọi là Như Lai. Tức là Ứng Thân của Phật, vậy làm sao có nghĩa Lai? Đã là Chân như Pháp thân rồi thì làm sao có Lai ? Đáp: Như vốn ẩn nhưng nay hiện, cho nên nói là Lai (đến) cũng có thể được."*

Tôi thắc mắc, chữ Lai cũng còn có nghĩa 'tình cờ' là 'Vị Lai' (tương lai thay vì chỉ đơn thuần là quá lai?) Và nếu như vậy thì theo tôi nghĩ: Như Lai có nghĩa 'không đến, không sở trụ, không đi.' Không từ quá khứ đến, không từ vị lai về! Như Lai là Tri Kiến Phật: vô thủy vô chung, bất sinh bất diệt, vượt trên thời gian lẫn không gian. Như Lai là Vô Ngã, là Bất Nhị, là bất khả tư nghị bởi ngôn ngữ con người.

Đa số đều nghe giảng, Như Lai tức là Niết Bàn, là Cực Lạc, đoạn diệt phiền não, không còn tái sinh phiền não.

Như Lai tức là Phật Tánh, chẳng phải là phàm phu, cũng chẳng phải là Thánh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát.

Như Lai tức là hư không, là bất mà Thân, Tâm và Trí Huệ như lưới Đế Châu bao trùm

khắp vô lượng vô số thế giới, không hề bị
chướng ngại.

Như Lai tức là thật tướng, là thường trụ,
chẳng hề biến đổi.

***Tôi xin tóm lược lại, Như Lai là chư Phật,
bậc toàn giác, không còn luân hồi sinh
tử, an nhiên, tự tại. Như Lai còn là Pháp,
là thần thông, là năng lực phá vỡ vòng
vô minh chấp ngã cấu tạo bởi ngũ uẩn.
Như Phật Giáo quan niệm, tâm tạo ra vô
lượng vật, sắc từ nhân quả và hiện hữu
bởi 12 nhân duyên nhưng 'Ngã' như là
keo sơn gắn bó ngũ uẩn. Phá được 'Ngã
trận' là ngũ uẩn tan rã, trở về với giai
không.***

Khi Ramana Maharshi sắp chết, và một đệ tử
hỏi, "Bhagwan, thầy sẽ đi đâu?" Ông ấy mở
mắt ra và cười. Đó là không phải là lúc cười
chút nào. Ông ấy sắp chết, cái chết của ông
ấy là tuyệt đối chắc chắn vì ông ấy chết vì
ung thư, đau đớn lắm. Dầu vậy, ông ấy vẫn
cười và ông ấy nói, "Ông ngu thì có! Cả đời
mình ta đã từng nói với ông rằng không có
đâu mà đi cả, chúng ta bao giờ cũng ở đây.
Cho nên ta có thể đi đâu được? Ta sẽ ở đây
thôi! Thân thể sẽ mất đi, cát bụi trở về với
cát bụi, nhưng ta có thể đi đâu được? Ta sẽ là
một phần của vũ trụ này như ta đang là một
phần của nó bây giờ. Bây giờ thân thể cho
ông ý tưởng rằng ta tách rời - đó là ý tưởng
của ông, không phải của ta. Với ta, thân thể
của ta không tách rời khỏi sự tồn tại mà bắc
cầu với ta."

Đó chính là luật vũ trụ mà khoa học đã công nhận là 'Vật chất bất tử, nó chỉ đầu thai!' Vạn vật vô sinh, vô diệt chỉ luân hồi. Khoa học cũng biết vật chất cấu tạo từ chân không (vacum.) Vạn vật thay đổi vô thường. Tổng cộng của năng lượng trong vũ trụ là zero, là Không – Không của Không!

"There is a scientific law called the Law of Conservation of Mass, discovered by Antoine Lavoisier in 1785. In its most compact form, it states: Matter is neither created nor destroyed.

In 1842, Julius Robert Mayer discovered the Law of Conservation of Energy. In its most compact form, it is now called the First Law of Thermodynamics: Energy is neither created nor destroyed.

In 1907 (I think), Albert Einstein announced his discovery of the equation $E = mc^2$ and, as a consequence, the two laws above were merged into the Law of Conservation of Mass-Energy: The total amount of mass and energy in the universe is constant."

(<http://www.chemteam.info/Thermochem/Law-Cons-Mass-Energy.html>)

"It's energy that is conserved, not matter. But no matter, because as Robert Reiland noted, the total energy of the Universe is zero. James Holloman said: But to answer your actual question about matter being created, it happens all the time in a quantum vacuum. It is impossible for it not to happen, because nothing is unstable. It is this fact that produces the Hawking radiation that

*causes black holes to evaporate.”
(<https://www.quora.com/If-matter-is-never-created-or-destroyed-where-did-it-all-come-from>)*

Tôi tự tin, Không có cái chết, Tử Môn Quan là worm hole hay black hole, là nhất điểm để đi qua một vũ trụ mới, vào Sinh Môn Quan. Đây là quantum unity (oness, nhất như) mà toán học vẫn bị kẹt ở đó vì bị trói buộc bởi định đề (axiom) của chính mình vì không thể chứng minh được số nguyên chia cho con số không (zero) mà đưa tới kết luận là vô nghĩa (undefined.) Cũng như bây giờ có rất nhiều người vẫn còn tưởng là vật chất không thể vượt qua tốc độ của ánh sáng như là một chân lý bất di bất dịch vì Einstein nói như vậy. Thậm chí nhiều người còn tin vũ trụ và trái đất được cấu tạo trong 7 ngày, trong 5000 năm về trước, như là một mặc khải bất khả tư nghi.

Nên nhớ nếu muốn chứng minh đúng thì phải dùng luận lý khoa học để chứng minh những khám phá của mình. Người khác muốn chứng minh mình sai họ cũng phải tôn trọng nguyên tắc trí thức khoa học với dẫn chứng đầy đủ trên chứ không thể nói bướng là sai, ai cũng biết là sai,...Cũng như, cả triệu năm nay, ai cũng thấy, kinh nghiệm, quan sát, lập đi lập lại đúng như khoa học luận lý quy định để kết luận là ai cũng biết, và kinh qua là mặt trời mọc ở hướng Đông và lặn ở phương Tây nhưng có thật là đúng như vậy hay không? Mấy trăm năm trước ở Tây phương ai dám nói là sai?

Triết lý Như Lai đã giúp tôi giải quyết những vấn nạn này trong nghiên cứu cách dùng 'quantum nondualism software' để chứng minh về quả (effect) xảy ra trước (preceded) nhân (cause) trong nghề nghiệp chuyên môn (reverse engineering) của mình. Einstein cũng đã từng nói: Những điều tôi biết, Như Lai đã nói trước trong kinh điển. Cho nên những điều chúng ta tái khám phá, tiền nhân hay những người khác cũng đã biết trước rồi. Đơn giản, tất cả điều ở trong vũ trụ chỉ chờ ta khám phá vì chúng ta được cấu tạo đồng nhất thể ngũ uẩn và 18 căn trần thức chỉ bất đồng trí tuệ vì vô minh. Cho nên, những gì chúng ta biết hay không biết thì người khác cũng không biết hay biết. Tôi ngu muội được thì họ cũng ngu muội được. Tôi giỏi vô minh thì họ cũng giỏi vô minh. Tôi có trí tuệ thì họ cũng có được trí huệ. Tôi là Như Lai thì họ cũng là Như Lai. Tuy nhiên, họ có thể thành Phật còn tôi thì không.

Đơn giản là 'Tôi không màn, I don't care!' Ta ngộ hay không, không có gì là quan trọng hay mất mát thiệt thòi cho cái Ngộ của người cả. Mà người có Ngộ hay điên nặng thì ta cũng ...không cần, 'I don't give a damn! Je m'en fous! Je m'en fiche!

Với Đức Phật tự mình đã giác ngộ, khi Như Lai mới thành Chánh Giác, Ngài khởi lên một tư tưởng rất khiêm tốn làm tôi bỗng nhiên ứa lệ từ bi (compassion) như nghe thấy tiếng sấm sét vô thanh rồi không ngờ như bị điện Phật giật Ngã bởi tiếng sư tử hống của Như Lai:

"Thật là khó khăn, không sống cung kính, không vâng lời. Vậy Như Lai hãy cung kính, đánh lễ và sống y chỉ vào một Sa môn hay Bà la môn... Với mục đích làm cho đầy đủ giới uẩn chưa đầy đủ... Làm cho đầy đủ định uẩn chưa đầy đủ... Làm cho đầy đủ tuệ giải thoát uẩn chưa đầy đủ. Như Lai hãy cung kính, đánh lễ và sống y chỉ vào một Sa môn hay Bà la môn nào khác. Nhưng Như Lai không thấy một chỗ nào trong thế giới chư Thiên, Ác Ma và Phạm Thiên, giữa quần chúng Sa môn, chư Thiên và loài người, không có một Sa môn hay Bà la môn nào khác, với giới... với định... với tuệ... với giải thoát đầy đủ hơn Như Lai mà Như Lai có thể cung kính, đánh lễ và sống y chỉ. Rồi này các Tỷ kheo, Ta nghĩ như sau: Với pháp này mà Như Lai đã chơn chánh giác ngộ, Như Lai hãy cung kính đánh lễ và sống y chỉ pháp ấy."

Đức Phật với tâm tư khiêm tốn muốn tìm một Sa môn hay Bà la môn để nương tựa y chỉ vào chánh pháp nhưng Ngài không thấy bất cứ ai có đầy đủ 'giới, định, tuệ và giải thoát đầy đủ hơn Như Lai, chính mình, là chính 'Ta.'

Kinh qua kinh nghiệm bản thân sau khi vừa đại giác ngộ của Như Lai, Đức Phật đã khuyên tôn giả Ananda chớ có sầu muộn lo lắng sau khi Như Lai nhập diệt không có người dẫn dắt, vì các đệ tử Như Lai luôn luôn có chánh pháp lãnh đạo, có chánh pháp làm chỗ y chỉ, có chánh pháp làm chỗ nương tựa. Đức Phật có thể xem là vị giáo chủ duy nhất của nhân loại khuyên chúng ta không nên y lại vào bất cứ cá nhân nào hay nương tựa vào bất cứ thần thánh nào. Ngài chỉ khuyên chúng ta nên tục diệm truyền đăng, y chỉ vào

chánh pháp, nên nương tựa chánh pháp để tự giác ngộ. Tôi gọi đó là dựa vào Tha Lực của Chánh Pháp và tự tin vào Tự Lực Như Lai trong chính Ta. Cho nên, dù có hay không còn có Đức Thế Tôn ở trên đời để đưa đường chỉ lối thì chúng ta vẫn đủ khả năng tự mình thắp lên cây đuốc trí tuệ Như Lai Pháp mà cùng nhau bước đi tới bờ giác ngộ. Chúng ta là Như Lai.

Có người không tin là tôi đã kinh qua '*bị điện Như Lai giật Ngã,*' và '*giật*' mình khi nghe thấy tiếng sấm sét lưng trời của thần thông sư tử hồng rồi bỗng nhiên bất ngờ nhỏ lệ từ bi trong lúc '*thiền viết*' nên chất vấn và tôi xin cung kính thưa thốt:

Ta bị điện Phật giật '*sống chết đi được*' tự ta biết không mắc mớ gì tới người bị điện trời đánh chết cháy thui đau khổ.

Người dù bị '*điên nặng*' nhà đèn giật chết cũng không nhằm nhò gì đến cái '*điện Phật*' niết bàn '*giật*' ta sống muốn chết.

*Kinh qua Qua kinh lại
Kinh lại kệ kinh Qua.
(Lê Huy Trứ)*

Lý Tiểu Long (Bruce Lee) nói: *Nếu tôi nói tôi giỏi thì người ta nói tôi ngạo mạn nhưng nếu tôi nói tôi dở thì họ nói tôi ba xạo.*

Ngược lại, tôi thì rất giỏi những cái dở và rất dở những cái giỏi cho nên tôi không ba xạo vô nghĩa lần không ngạo mạn chấp ngã.

Tôi chấp nhận "***Sanh tử đã cận kề, phạm hạnh đã chưa kịp làm mà thành, những gì không nên làm đã lỡ làm, sau đời này sẽ có đời sống khác nữa để làm tiếp***" nên chưa kiến Tướng Như Lai để quán Như Lai Tạng? Chưa Gặp Ma giết để Ma. Chưa Gặp Như Lai để giết Như Lai!

Tôi nghiên cứu và sao chép trong 3 ngày như vậy nhưng vẫn quá vô minh, đầy ngu muội không hiểu nổi thực tại: Cái gì là bản lai diện mục của Như Lai lẫn ý Như Lai từ đâu sang là cái gì?

Tài Liệu Tham Khảo (References):

Trích Tuyển Tập "Hãy tự mình thắp đuốc lên mà đi," Thích Minh Châu
Kinh Lăng Già Tâm Ấn, Tu viện Chơn Không,
Thích Thanh Từ
Kinh Tụng Hằng Ngày Đạo Phật Ngày Nay,
Thích Nhật Từ
<http://www.chemteam.info/Thermochem/Law-Cons-Mass-Energy.html>
<https://www.quora.com/If-matter-is-never-created-or-destroyed-where-did-it-all-come-from>
<http://thuvienhoasen.org/p15a1234/2/pham-01-03>

BẢY ĐIỂM THIỀN ĐỊNH DỰA VÀO QUY LUẬT NGUYÊN NHÂN HẬU QUẢ

**Những lời khuyên giúp chúng ta sống
với Đạo Pháp**

*(La méthode de cause à effet en sept points -
Conseils de méditation pour vivre le
bouddhisme)*

Đức Đạt-lai Lạt-ma

Hoang Phong chuyển ngữ

Lời giới thiệu của người dịch

Phật giáo Tây Tạng hay Kim Cương Thừa nói chung rất thực tế và cụ thể, giúp người tu tập trực tiếp biến cải tâm thức mình và đạt được giác ngộ. Dưới đây là một bài giảng ngắn của Đức Đạt-lai Lạt-ma về một trong các phép luyện tập thiền định chủ yếu và thiết thực của Phật giáo Tây Tạng, là "*Phép thiền định gồm bảy điểm*" do Atisha (A-đề-sa) đề xướng.

Atisha (982-1054) là một vị đại sư xuất thân từ đại học Nalanda, sống vào một thời kỳ nhiễu nhương dưới sự xâm lược của các đạo quân Hồi giáo, từ thế kỷ thứ X đến XII, và đây cũng là thời kỳ đánh dấu sự suy tàn của Phật giáo trên đất Ấn. Atisha vượt biển đến quần đảo Sumatra của Indônêxia và lưu lại đây 12 năm, thụ giáo với một vị thầy lỗi lạc là Dharmarakshita và học được phép

thiền định Lojong, một phép luyện tập mang lại "tâm thức giác ngộ" hay "bồ-đề tâm" (*bodhicitta*). Ông trở về Ấn năm 1025 và giảng dạy tại đây, đến năm 1042 thì được mời lên Tây Tạng để giúp phục hồi Phật giáo tại xứ sở này. Tại đây ông đã triển khai và hệ thống hóa phép luyện tập Lojong đưa đến sự hình thành của phép luyện tập mới là Larim, nêu lên thật chính xác và minh bạch các giai đoạn luyện tập tuần tự đưa đến sự giác ngộ.

Trong phép luyện tập này Atsha phân loại người tu tập theo ba cấp bậc:

- cấp bậc thấp gồm những người tu tập còn kém, với lòng nhiệt tình thấp và tầm nhìn hạn hẹp, chỉ mong muốn được tái sinh trong những hoàn cảnh thuận lợi hơn.

- cấp bậc trung bình với những người có tầm nhìn xa hơn và lòng nhiệt tình cao hơn, có nghĩa là mong muốn được giải thoát khỏi chu kỳ của những sự hiện hữu và hòa nhập vào cõi niết bàn.

- cấp bậc cao gồm những người có tầm nhìn thật rộng lớn, với một lòng nhiệt tình vô song, mong muốn đạt được bồ-đề tâm để trở thành một vị Phật toàn vẹn, hầu có thể giúp đỡ tất cả chúng sinh.

Trong mỗi cấp bậc đều có các phép luyện tập và các chủ đề thiền định riêng. Trong số các phép luyện tập của cấp bậc cao có một phép gọi là **"Giáo huấn về bảy điểm giúp người tu tập nhìn vào tất cả chúng sinh đều là mẹ mình"**. Phép luyện tập này dựa vào ý niệm cho rằng qua vô số kiếp sống của mình trong chu kỳ xoay vần bất tận của các sự hiện hữu, tất cả chúng sinh đều có thể

từng là mẹ mình trong quá khứ, và đây cũng là chủ đề bài giảng của Đức Đạt-lai Lạt-ma dưới đây.

Sở dĩ phải dài dòng như trên trước hết là để điểm qua vị trí của bài giảng này trong kinh sách vô cùng phong phú của Phật giáo Tây Tạng, sau đó là nhấn mạnh đến tính cách cụ thể, thiết thực nhưng đồng thời cũng hết sức chặt chẽ và chính xác trong các phép luyện tập của Phật giáo Tây Tạng nói chung. Bài chuyển ngữ dưới đây được dựa vào một tư liệu do bà Sofia Stril-Rever vừa đưa lên trang mạng Buddhaline. Bà là một học giả và nhà văn, đệ tử của Đức Đạt-lai Lạt-ma, được Ngài giao phó cùng với một số nhà sư và học giả Phật giáo khác, soạn thảo bản "*Tuyên Ngôn về Trách Nhiệm Toàn Cầu*" mà chính Ngài cũng đã duyệt lại trước khi phổ biến.

Nguồn: <http://www.buddhaline.net/La-methode-de-cause-a-effet-en-sept-points-Conseils-de-meditation-pour-vivre-le>

**Bảy điểm thiền định dựa vào quy luật
nguyên nhân hậu quả
Những lời khuyên giúp chúng ta sống với
Đạo Pháp**

Đức Đạt-lai Lạt-ma
(**Hoang Phong** chuyển ngữ)

**Giai đoạn chuẩn bị: phát huy thể dạng
bình lặng**

Nếu muốn luyện tập về quy luật nguyên nhân hậu quả dựa vào bảy điểm thiền định thì trước hết phải phát huy một thể dạng tâm thức bình lặng (*equanimity/bình thản, tĩnh lặng, thăng bằng*). Khi chưa thực hiện được thể dạng này thì các bạn sẽ không thể tạo ra cho mình một tầm nhìn vị tha và vô tư được. Thiếu sự bình lặng đó thì các bạn sẽ khó tránh khỏi thiên vị những người thân thuộc và bạn hữu mình. Nếu muốn mang lại cho mình một thể dạng bình lặng thật vững vàng thì các bạn phải ý thức được là không nên có một thiện kiến, hận thù hay một sự bám víu nào đối với bất cứ một ai, dù đấy là kẻ thù, bạn hữu hay một người hoàn toàn xa lạ với mình.

Nhằm thực hiện căn bản đó đúng theo những lời hướng dẫn trong tập luận "*Các giai đoạn luyện tập trên Đường Giác Ngộ: Con Đường Phúc Hạnh mang lại sự Hiểu Biết Toàn Năng*" của Panchen-lama Chökyi Gyaltsen (tức là tập luận "*The Graded Stage of the Path: A Blissful Path*"/"*Lam-rim bde-lam*" của Ngài Ban-thiền Lạt-ma thứ IV, 1570-1662), thì trước hết các bạn hãy hình dung ra một người dưng hoàn toàn xa lạ với mình. Sau khi hình ảnh người này hiện ra thật minh bạch, thì các bạn sẽ cảm thấy không có một xúc cảm rõ rệt nào hiện lên với mình, không có một sự cảm nhận thêm muốn hay hận thù nào, có nghĩa là mình hoàn toàn dửng dưng (*vô cảm và thờ ơ đối với con người xa lạ ấy*). Sau đó các bạn hãy liên tưởng đến một kẻ thù (*một người mà mình ghét cay ghét đắng chẳng hạn*), thì tức khắc một cơn giận hay sự thù hận sẽ bùng lên ngay trong tâm thức

mình. Sau đó các bạn lại gọi lên trong tâm trí mình hình ảnh một người bạn hay một người thân thuộc trong gia đình, thì một thứ xúc cảm quyến luyến và gắn bó nào đó sẽ tức khắc hiện lên với mình.

(Tâm thức là một giác quan, ba loại cá thể trên đây là các đối tượng cảm nhận của nó. "Xa lạ", "kẻ thù" hay "thân thuộc" là ba cách diễn đạt của tâm thức về ba cá thể ấy. Các sự diễn đạt này là kết quả phát sinh từ sự liên kết giữa các cảm nhận của tâm thức về các cá thể trên đây và các nghiệp tồn lưu bên trong tâm thức liên quan đến các cá thể ấy. Sự diễn đạt này sẽ tạo ra các xúc cảm đủ loại bên trong tâm thức. Hình ảnh một người đứng không gây ra một xúc cảm nào đáng kể, bởi vì bên trong tâm thức không hề có một nghiệp nào được ghi khắc từ trước, liên quan đến cá thể hoàn toàn xa lạ này, "xúc cảm" nếu có thì chỉ là các xúc cảm "dửng dưng". Trái lại nếu tâm thức cảm nhận được hình dạng một cá thể liên hệ mật thiết với các vết hằn của nghiệp bên trong nó - chẳng hạn như người này trước đây từng gây ra những sự tổn thương hay oán hận - thì tức khắc các vết hằn này sẽ tạo ra các tác động khiến tâm thức diễn đạt cá thể này là một "kẻ thù", và sự diễn đạt đó sẽ tạo ra các xúc cảm bắn loạn và tàn phá trong tâm thức. Ngược lại nếu là hình ảnh một người mà mình yêu quý hay gắn gũi với mình trong gia đình thì các xúc cảm hiện lên sẽ là sự quyến luyến, bám víu hay "thèm muốn". Ngay cả trường hợp chỉ cần tiếp xúc với một người nào đó tuy "xa lạ" nhưng hao hao giống với một người mà mình "quyến luyến", chẳng hạn như nghe thấy tiếng nói, trông thấy vóc

dáng, mái tóc hay gương mặt của người này thì cũng đủ để gọi lên cho mình các xúc cảm giống như là mình gặp lại đúng người mà mình "quyến luyến" trước đây. Điều này cho thấy "nghiệp" rất tinh tế và bén nhạy, nó sẽ tức khắc hiện lên thành quả dưới hình thức xúc cảm một khi nó gặp được cơ duyên phù hợp, xúc cảm này có thể đưa đến sự hình thành của tư duy, tác ý trong tâm thức, hoặc ngôn từ, cử chỉ hay hành động trên thân xác.

Đối với các cơ quan giác cảm khác cũng vậy, thí dụ mình đang đói và đi ngang một tiệm phở, mùi phở và hình ảnh các miếng thịt treo lủng lẳng ở tủ kính sẽ khiến mình thèm ăn. "Xúc cảm" thèm ăn - tức bám víu, thèm khát - là sự thúc đẩy của bản năng sinh tồn, phía sau bản năng đó là nghiệp của mình, trói buộc mình với sự hiện hữu của chính mình. Thế nhưng nếu vừa ăn cơm xong thì mình sẽ hoàn dừng đứng trước những thứ ấy.

Nói chung, đây là các phản ứng khác nhau của tâm thức trong cuộc sống thường nhật. Nếu biết ý thức, phân tích và theo dõi các phản ứng đó hầu tìm hiểu nguyên nhân của chúng thì trước hết sẽ là cách giúp mình nhìn thấy sự vận hành của nghiệp và các tác động của nó bên trong tâm thức mình, sau đó cũng là một cách thiền định hướng vào từng xúc cảm, tư duy và tác ý cùng ngôn từ và hành động trên thân xác, giúp mình kiểm soát và chủ động chúng.

Kinh Satipatthana-Sutta/Kinh về sự Chú Tâm Tỉnh Giác gọi đó là cách tập trung sự chú tâm tỉnh thức vào bốn lãnh vực là thân xác, cảm giác, tâm thức và những gì hiện lên

bên trong tâm thức mình. Khi đã trở về được với tâm thức "từ bên trong nó, không dựa vào bất cứ gì trong thế giới", thì dù đang đói hay no, mùi phở và hình ảnh những miếng thịt treo lủng lẳng cũng chỉ làm hiện lên trong tâm thức mình một cảm nhận duy nhất là sự đau đớn của một con bò bị đập đầu và xẻ thịt, và ý thức về bản chất vô thường, khổ đau và vô thực thể của các hiện tượng cấu hợp tạo ra chính mình. Sự cảm nhận đó tất sẽ khơi động trong con tim mình một quyết tâm nào đó.

Những gì trên đây cho thấy là các thể dạng tâm thức có thể chỉ đơn giản là các phản ứng phát sinh một cách tự động từ nghiệp và bản năng, nhưng cũng có thể được tạo ra bởi sự quyết tâm của chính mình)

Trước kẻ thù thì các bạn sẽ cảm thấy một sự cách biệt, một cảm tính hận thù hay ghét bỏ nào đó. Hãy tưởng tượng người Trung Quốc là các kẻ thù của mình chẳng hạn, họ ra lệnh hủy diệt *Dharma* (*Đạo Pháp*) không thương tiếc, gây tổn thương cho những người đồng hương, cai trị xứ sở bằng sự độc đoán, bất chấp các phẩm tính căn bản của con người, chẳng hạn như lòng tin và sự tín nhiệm. Các bạn hãy hình dung ra các luận cứ nhằm biện minh tính cách chính đáng của các xúc cảm tiêu cực trên đây của mình trước các hành vi đó của họ. Quả thật họ đã gây ra không biết bao nhiêu đổ vỡ cho cuộc sống này, thế nhưng trước đó thì họ có như thế hay không? Tất nhiên các bạn sẽ nhận thấy là không, trong quá khứ họ từng mang lại nhiều điều tốt đẹp cho mình và kẻ khác. Thế nhưng hiện nay thì họ chẳng những không

còn giữ được một chút lòng tin nào nơi Đạo Pháp mà còn làm tổn thương đến thật nhiều người. Họ gần như không còn chủ động được mình nữa. Tuy nhiên các khiếm khuyết đó đều là do vô minh, hận thù, v.v. gây ra cho họ, nhưng tuyệt nhiên không phải là bản chất tự nhiên của họ.

Các bạn đừng quên là kể cả tâm thức mình cũng không sao tránh khỏi ảo giác, tuy không mang cùng một bản chất tàn phá như của họ nhưng không phải vì thế mà kém ảo giác hơn. Do đó các bạn nên hiểu rằng các phản ứng xúc cảm [tiêu cực] mà mình dán lên trán những người mà mình xem là kẻ thù, không hề mang tính cách chính đáng nào cả.

Đến đây chúng ta lại tiếp tục nhìn vào thái độ của mình đối với những người thân thuộc và bạn hữu của mình. Có thể các bạn nghĩ rằng đó là những người rất tốt, lúc nào cũng mang lại mọi điều tốt đẹp cho mình, v.v. Họ đối xử tốt với các bạn đến độ các bạn cảm thấy nếu cần thì mình cũng có thể hy sinh cả tánh mạng mình vì họ. Dù là những người vô cùng tử tế với mình trong kiếp sống này thế nhưng trong các kiếp quá khứ biết đâu họ cũng từng là kẻ thù của mình, hoặc cũng có thể là những người đã gây ra cái chết cho mình trong các kiếp sống trước đây của mình. Hoặc cũng có thể họ từng là những người thật hung dữ, gieo rắc đau thương và tàn phá chung quanh họ. Vì thế không có một lý do nào để bám víu vào họ một cách tuyệt đối và vĩnh viễn như là những người thân thuộc hay bạn hữu của mình.

Tóm lại đối với mình, giữa kẻ thù và bạn hữu không có một ranh giới tuyệt đối nào cả. Kẻ thù hay bạn hữu cũng không khác gì nhau, lúc thì mang lại những điều tốt đẹp, lúc thì gây ra mọi thứ đổ vỡ cho mình. Do đó không có một lý do nào để mà chấp nhất hay thiên vị đối với bất cứ ai cả. Vậy các bạn nên tạo ra cho mình một thể dạng bình lặng (*equanimity/tĩnh lặng, thanh thản, không phân biệt hay thiên vị*) đối với tất cả chúng sinh. Dầu sao thể dạng tâm thức đó cũng không thể hiện lên với mình được sau một hay hai buổi hành thiền, mà cần đến một sự luyện tập kiên trì kéo dài hàng tháng hay hàng năm.

Sau đây là bảy điểm thiền định dựa vào quy luật nguyên nhân hậu quả:

1- Điểm thiền định thứ nhất: trông thấy bóng dáng mẹ nơi tất cả chúng sinh

Giai đoạn đầu tiên trong phép thiền định về nguyên nhân hậu quả dựa vào bảy điểm là phát huy một sự quán thấy tất cả chúng sinh đều từng là mẹ của mình. Trong mỗi kiếp sống trong chu kỳ xoay vần bất tận không khởi thủy của sự hiện hữu, chúng ta đều có một người mẹ. Do đó chúng ta không thể nào khẳng định một cách chắc chắn là một chúng sinh nào đó đang sống hiện nay chưa từng là một người mẹ của mình trước kia trong quá khứ. Các bạn nên nhìn vào tất cả chúng sinh qua góc nhìn đó. Thế nhưng các bạn cũng có thể nghĩ rằng chúng sinh thì nhiều vô kể, vậy làm thế nào mà tất cả lại có thể từng là mẹ mình được. Tuy nhiên cũng phải hiểu rằng nếu chúng sinh nhiều vô kể thì các kiếp sống

của mình trong chu kỳ hiện hữu cũng nhiều như thế. Hoặc các bạn cũng có thể nghĩ rằng dù cho họ từng đúng thật là những người mẹ của mình thì đấy cũng chỉ là các người mẹ trong quá khứ, không phải là mẹ của mình trong kiếp sống này. Tuy nhiên các bạn cũng thử nhìn lại xem, chẳng phải người mẹ của mình trong ngày hôm qua cũng vẫn còn là mẹ của mình trong ngày hôm nay hay sao?

Nếu đủ sức hình dung được sự sống không khởi thủy thì các bạn tất sẽ phải hiểu được trong quá khứ sự sống đó của mình dù là dưới hình thức nào (*trong sáu cõi luân hồi*) cũng đều phải được sinh ra từ một người mẹ - từ một quả trứng hay bên trong một tử cung. Do đó không có một chúng sinh nào lại không có thể là mẹ mình (*dù đấy là những con thú*). Chấp nhận sự thật này không phải là chuyện dễ (*dưới một góc nhìn khác thì dù chúng ta tin hay không tin vào sự tái sinh cũng vậy, chủ đích của phép luyện tập này là giúp mình nhìn vào tất cả chúng sinh đều là mẹ mình, và đó là cách khơi động một thứ xúc cảm thật mạnh bên trong chúng ta là lòng hiếu thảo, giúp chúng ta phát huy bồ-đề tâm thật rộng lớn trong tâm thức mình*). Vậy các bạn hãy thử suy nghĩ theo một chiều hướng ngược lại xem sao, tức là tìm cách loại bỏ những người không phải là mẹ mình trong quá khứ. Vậy thì đối với các chúng sinh mà mình gạt sang một bên đó thì các bạn có thể quả quyết một cách chắc chắn là họ chưa từng bao giờ là mẹ của mình hay không?

(Thật vậy, trông thấy hình bóng của mẹ trong tất cả chúng sinh kể cả những con thú không phải là dễ thực hiện, một khi lòng từ bi

bên trong chính mình chưa chín mùi, tức có nghĩa là "cái tôi" của mình còn quá to lớn và nặng nề, không cho phép mình "bay lượn" xuyên qua không gian và thời gian cùng với tất cả các chúng sinh khác trong sự xoay vần của thế giới hiện tượng. Bên trong thế giới đó tất cả các chúng sinh khác đều hiện lên với mình như trong một giấc mơ thật dài. Trong giấc mơ đó mình "gặp lại" cha mẹ mình, ông bà mình, những người mà mình từng thương yêu, kể cả các kẻ thù của mình. Tất cả đều bay lượn trong thế giới ảo giác đó, lúc thì hiện lên thật rõ ràng lúc thì mờ đi và biến mất, hun hút trong không gian và thời gian, tương tự như ảo giác. Thế nhưng cũng có một cái gì đó rất thật và cụ thể đó là sự hiện hữu của chính mình. Sự hiện hữu đó chính là món nợ mà mình phải trả cho một người mẹ, có thể là rất gần trong ngày hôm nay, nhưng cũng có thể là rất xa, hun hút ở một nơi nào đó trong thế giới hiện tượng này. Trong sự hiện hữu rất thật đó của mình cũng có một thứ xúc cảm cũng rất thật và vô cùng cao quý, đó là lòng hiếu thảo đối mẹ mình trong ngày hôm nay, hay trong ngày hôm qua thì cũng vậy. Vậy hãy biến lòng hiếu thảo rất thật đó trở thành bồ-đề tâm cũng rất thật trong tâm thức để hồi đáp món nợ ấy cho từng người mẹ của chính mình).

Sau hết các bạn nên tự hỏi như thế này: vậy nếu cứ xem tất cả chúng sinh là mẹ mình thì sẽ phải chịu thiệt thòi hay được lợi? Nếu muốn phát huy bồ-đề tâm - tức lòng thương người - thì các bạn cũng nên ý thức một điều là nếu không chấp nhận cách nhìn đó đối với kẻ khác (tức xem họ là mẹ mình), thì dù có cố gắng cách mấy thì các bạn cũng không thể

thành công được. Khi nào chưa chấp nhận cách nhìn đó thì những điều mong cầu của các bạn (*bồ-đề tâm*) vẫn còn hết sức xa vời. Nên hiểu rằng trong chu kỳ xoay vần bất tận của sự hiện hữu, các kiếp sống không có một điểm khởi thủy nào, do đó trong quá khứ tất cả chúng sinh đều có thể từng là những người mẹ sinh ra mình và nuôi nấng mình.

Nhìn vào kẻ lạ và xem họ từng là những người thân thuộc của mình không có nghĩa là trong quá khứ họ nhất thiết cũng phải là những người xa lạ với mình. Vị đại sư Maitreya (*Di Lặc, được xem là thầy của Asanga/Vô Trước, thế kỷ thứ IV*) trong tập luận "*Abhisamayalankara*" / "*Hiện tráng trang nghiêm luận*" cho biết rằng chúng ta cũng có thể nhìn vào một người bạn quý nhất hay một người thân thuộc gần gũi nhất với mình và xem họ cũng từng là những người thân thiết với mình trước đây trong quá khứ. Chẳng hạn nếu mình cảm thấy gần bó với cha mình hơn là mẹ mình thì cứ hình dung cha mình trong kiếp sống này cũng từng là cha mình trong quá khứ, hoặc cũng có thể nhìn vào đứa con yêu quý hiện nay của mình và hình dung nó cũng từng là con mình trong các kiếp sống trước, đó là cách giúp mình bộc lộ tình thương yêu đối với những người khác. Điều quan trọng là phải làm thế nào để phát huy một thể dạng tâm thức giúp mình bộc lộ được tình thương yêu và sự quý mến thật sâu xa của mình đối với tất cả chúng sinh. Đây là cách giúp mình trông thấy được bóng dáng mẹ mình nơi mỗi chúng sinh.

Dù có kinh sách nào bài bác quan điểm cho rằng tất cả chúng sinh vào một lúc nào

đó đều là những người mẹ hết lòng nuôi nấng mình thì cũng không hề hấn gì. Tuy nhiên cũng phải hiểu rằng các trường hợp ngoại lệ đó (*tức có những người không phải là mẹ mình hoặc không chăm sóc gì đến mình*) không phải là một bằng chứng để phủ nhận sự kiện trên đây. Ngay cả ngày nay cũng có những đứa con sau khi lớn lên không còn đoái hoài gì đến mẹ của chúng nữa. Đối với trường hợp của các bạn cũng vậy, dù được mẹ hết lòng thương yêu và chăm sóc nhưng không phải vì thế mà các bạn bắt buộc tất cả các chúng sinh khác cũng phải cư xử như thế đối với mình.

2- Điểm thiền định thứ hai: biết ơn lòng tốt của tất cả chúng sinh

Giai đoạn thiền định tiếp theo là nhớ lại ơn nghĩa của tất cả những ai đã từng chăm sóc mình. Nhằm giúp mình khơi động lòng biết ơn đó đối với họ các bạn hãy hình dung ra một người thân thiết nhất với mình, chẳng hạn như mẹ hay cha mình trong lúc tuổi già. Hãy hình dung ra họ một cách thật chính xác, chẳng hạn như đang trong hoàn cảnh phải cần đến sự chăm lo của những người chung quanh (*hầu giúp mình ý thức được bốn phần của mình*). Đây là cách giúp mình thiền định (*về lòng biết ơn*) thật cụ thể và thiết thực.

Sau đó các bạn hãy nghĩ đến mẹ mình chẳng hạn, không những đây là mẹ mình trong kiếp sống này mà cả trong các kiếp sống khác của mình trước đây. Trong kiếp sống này, tình thương của mẹ đối với mình thật vô biên, không những từ lúc mới lọt lòng mà cả trước đó, khi mình còn trong bụng.

Trong những lúc đó mẹ mình cũng đã phải chịu đựng đủ mọi thứ khổ nhọc; và gần đây hơn mẹ mình cũng vẫn còn phải hy sinh hạnh phúc và cả các thú vui khác vì mình. Khi mình vừa lọt lòng thì mẹ cảm thấy vô cùng sung sướng như vừa tìm thấy một kho tàng. Mẹ hết lòng bảo vệ, chăm lo, tắm rửa, bông bế, cho đến khi mình chập chững biết đi.

Đối với các loài thú vật chẳng hạn như chim chóc, chó, mèo, thì cũng vậy, các bạn cũng sẽ nhận thấy sự chăm sóc đó, tuy không được lâu bền như con người, thế nhưng tình thương và sự hy sinh của chúng cho con cái cũng hết sức vô biên. Dưới một góc nhìn khác thì tình mẫu tử của các loài thú thật rõ ràng là bất vụ lợi, khác hơn đối với con người, bởi vì con người thường nuôi hy vọng sau này con cái sẽ đối xử hiếu thảo với mình (*đôi khi chúng ta cũng nên học điều đó nơi các loài thú vật để hiểu rằng mình nên chấp cánh cho con cái bay cao. Nếu chúng ta từng tập chúng từng bước khi chúng mới chập chững, thì khi lớn lên cũng nên để chúng tự do bước đi trên con đường mà chúng đã chọn. Bám víu dù dưới hình thức nào cũng đều không tốt cho mình cũng như cho chúng. Phải tìm cách hóa giải nghiệp nhưng không nên ngăn chặn sự vận hành của nghiệp - dù là của chúng hay của mình - bởi vì đó chỉ là cách tạo ra thêm nghiệp mới*).

Chẳng hạn như các loài chim, một số phải tìm bắt sâu bọ để nuôi con, có khi phải ra sức nuôi cả một đàn con trong tổ; chúng tự gánh vác một mình, không như chúng ta được sự giúp đỡ của những người chung quanh. Cách chúng cố gắng nuôi con không

khỏi khiến chúng ta cảm động. Mỗi khi thấy chim con gặp hiểm nguy, chẳng hạn như gặp mèo hay kên kên, thì chim mẹ có thể hy sinh cả mạng sống của mình. Tuy thái độ đó của chúng dù chỉ là một hình thức bám víu nhưng cũng phản ánh cả một tình thương bao la. Vậy nào có phải chỉ có sự hy sinh của người mẹ nơi giống người thì mới là vô biên đâu. Sự hy sinh đó không phải chỉ xảy ra trong một kiếp sống duy nhất mà qua không biết bao nhiêu sự hiện hữu. Biết suy tư như thế sẽ tạo ra những tác động thật mạnh trong tâm thức mình.

Sau khi đã hiểu được thế nào là tình thương yêu của mẹ nhất là trong kiếp sống này, thì các bạn hãy hình dung ra những kẻ mà mình cảm thấy xa lạ và ghê tởm, kể cả súc vật, hầu giúp mình suy tư. Các bạn hãy suy nghĩ như thế này, các chúng sinh ấy hiện nay có thể là nguy hại, cư xử với mình như kẻ thù, thế nhưng trong các kiếp sống quá khứ các chúng sinh ấy cũng có thể từng là ân nhân của mình, nhiều lần cứu mạng mình, vì thế lòng nhân từ của họ thật vô biên. Đây cũng là một cách suy nghĩ giúp mình luyện tập tâm thức.

3- Điểm thiền định thứ ba: đền ơn cho kẻ khác

Sau khi đã ý thức được lòng tốt của tất cả chúng sinh (*và cũng là những người mẹ của mình*) thì phải tìm cách hồi đáp lại lòng tốt ấy. Mỗi khi hồi tưởng lại sự hy sinh của mẹ thì tự nhiên niềm ước mong đền đáp công ơn mẹ sẽ hiện lên với mình, thế nhưng niềm ước mong đó phải bùng lên từ một nơi sâu

kín nhất tận đáy tim mình. Không đền đáp được công ơn đó của mẹ là vô trách nhiệm và bất hiếu. Vì thế phải cố gắng với tất cả khả năng mình hầu mang lại sự tốt lành cho tất cả mọi người (*vì tất cả từng là mẹ mình*). Đây là cách đền ơn cao quý nhất (*dù mẹ không còn sống để đền ơn thì hãy đền ơn cho các kẻ khác, vì đó cũng là cách gián tiếp đền ơn cho những người mẹ của chính mình*).

4- Điểm thiền định thứ tư: tình thương yêu và lòng tốt

Sau khi đã phát huy được sự bình lặng (*equanimity/thanh thản, đồng đều, không phân biệt*) và lòng hiếu thảo đối với mẹ qua hình bóng của tất cả chúng sinh, thì khi đó các bạn cũng sẽ phát động được tình thương yêu và sự triu mến của mình đối với tất cả chúng sinh. Các xúc cảm đó càng sâu xa thì lòng ước mong loại bỏ khổ đau cho chúng sinh và mang lại hạnh phúc cho họ cũng sẽ càng mãnh liệt hơn. Hình bóng mẹ hiện lên qua bóng dáng của tất cả chúng sinh sẽ làm nền tảng cho các giai đoạn luyện tập tiếp theo. Sau khi đã thiết đặt được nền móng vững chắc đó thì các bạn nên hồi tưởng lại công ơn của mẹ và cầu mong thật chân thành sẽ đền đáp công ơn ấy của mẹ. Đây là cách giúp mình đạt được một thể dạng cảm nhận tất cả chúng sinh đều trở thành những người thân thiết và gần gũi với mình (*một cách vắn tắt: 1- "chấp" hình bóng mẹ với bóng dáng của tất cả chúng sinh, 2- hồi tưởng lại công ơn của mẹ, 3- đền đáp công ơn đó hướng vào tất cả chúng sinh qua hình bóng của mẹ mình*).

Đến đây các bạn hãy chuyển sang suy tư về sự kiện tất cả chúng sinh, dù lúc nào cũng mong cầu tìm thấy sự an lành và tránh khỏi mọi khổ đau, thế nhưng trên thực tế thì phải gánh chịu trăm ngàn nỗi đớn đau và khổ nhọc. Các bạn hãy suy nghĩ như thế này, các chúng sinh ấy cũng chẳng khác gì mình, tất cả đều ước mong tìm được hạnh phúc, thế nhưng những niềm hạnh phúc đó thật hết sức xa vời đối với họ. Đây là cách giúp mình phát động tình thương yêu và lòng vị tha đối với họ.

5- Điểm thiền định thứ năm: lòng từ bi bao la

Nhằm giúp mình thiền định về lòng từ bi thì các bạn nên hình dung tất cả chúng sinh đều phải gánh chịu mọi thứ khổ đau. Nếu muốn phát huy lòng từ bi đó to rộng hơn thì các bạn hãy bắt đầu hướng vào một chúng sinh duy nhất thật cụ thể, đang lâm vào hoàn cảnh đau thương không lối thoát, chẳng hạn như kinh sách thường nêu lên trường hợp một con vật đang bị đưa vào lò sát sinh. Hãy hình dung tâm trạng của nó trước hoàn cảnh thương tâm ấy hầu khơi động lòng thiết tha mong cầu giải thoát cho nó trước cảnh khổ đau đang chờ đợi nó.

Hoặc các bạn cũng có thể hình dung ra các cảnh huống đáng thương khác của các chúng sinh khác. Thí dụ thì quả không thiếu, chẳng hạn như khi di chuyển bằng xe lửa ở Ấn Độ, chúng ta tất sẽ có dịp trông thấy vô số cảnh tượng đáng thương, đối với con người và cả súc vật. Hãy hình dung ra các chúng sinh ấy, tất cả cũng như mình đều

thiết tha mong cầu đạt được hạnh phúc, thế nhưng thật hiển nhiên các chúng sinh ấy đang phải chịu đựng toàn là những điều bất hạnh. Chẳng hạn như cảnh tượng con người sử dụng thú vật để chuyên chở hàng hóa, khắp các làng mạc và đô thị nơi nào cũng thấy các con bò già yếu đã trở thành vô dụng (*không còn sức chuyên chở hay kéo xe được nữa*), xã hội thì căm giết, không một ai ngó ngang đến chúng. Trên đất Ấn người ta cũng thấy những kẻ ăn xin mù lòa, câm, điếc, tàn tật, rách rưới. Chẳng những không ai giúp đỡ họ vì lòng từ bi, mà mọi người còn tìm cách tránh ra xa, hoặc xô đuổi họ, đôi khi còn đánh đập họ nữa. Đây là các cảnh tượng xảy ra nhan nhản tại bất cứ nhà ga nào ở Ấn. Các bạn hãy hình dung ra bất cứ một hoàn cảnh đáng thương nào mà mình nghĩ rằng không sao chịu đựng nổi. Sự quán tưởng đó sẽ mang lại cho các bạn một sức mạnh từ bi vô song và rộng lớn.

Sau đó các bạn tiếp tục hướng sự suy nghĩ của mình vào các thể loại chúng sinh khác: dù hiện nay các chúng sinh này chưa gặp cảnh khổ đau, thế nhưng sự tích lũy nghiệp phát sinh từ các hành động tiêu cực của họ sẽ không tránh khỏi mang lại cho họ những hậu quả mà họ không hề mong muốn.

Lòng ước mong tất cả chúng sinh đạt được hạnh phúc mà họ chưa bao giờ được hưởng gọi là tình thương yêu toàn cầu, và lời thệ nguyện giải thoát tất cả chúng sinh khỏi khổ đau thì gọi là lòng từ bi. Các bạn có thể luyện tập cả hai phép thiền định này cùng một lúc, và cho đến khi nào tác động của chúng có thể biến cải được tâm thức mình.

6- Điểm thiên định thứ sáu: thái độ phi thường

Đối với việc luyện tập giúp phát động tình thương yêu và lòng từ bi thì không được dừng lại ở cấp bậc tưởng tượng hay mong cầu, mà phải tạo ra một sự quyết tâm chân thành mong sao có thể làm vơi bớt khổ đau cho chúng sinh và mang lại hạnh phúc cho họ. Và đây cũng chính là trọng trách mà người tu tập phải gánh vác. Càng phát huy thật mạnh lòng từ bi thì các bạn sẽ càng cảm thấy vững mạnh và tự tin hơn. Thật vậy, chúng sinh chỉ vì vô minh nên không trông thấy được các phương pháp luyện tập mang lại cho mình những điều tốt đẹp. Do đó những ai một khi đã ý thức được điều này thì phải quyết tâm nhận lãnh trách nhiệm mang lại sự tốt lành cho họ.

Lòng quyết tâm đó gọi là thái độ phi thường hay thượng thặng. Dầu sao sức mạnh của lòng từ bi thúc dục mình phải nhận lãnh trách nhiệm cũng không thể xảy đến với những người tu tập còn kém cỏi. Theo các nghi thức truyền khẩu (*các nghi lễ thụ giáo của Kim Cương Thừa*) thì thái độ phi thường đó phản ánh cả một sự dẫn thân, tương tự như ký vào một bản giao kèo (*trong các nghi lễ thụ giáo, người tu tập phải thệ nguyện trước chư Phật và các vị thầy mình là sẽ quyết tâm đạt được giác ngộ để giúp đỡ chúng sinh một cách hữu hiệu*).

Mỗi khi khơi động thái độ phi thường đó trong tâm thức mình, các bạn cũng nên tự hỏi ngoài sự can đảm và quyết tâm ra thì

thật sự mình có hội đủ khả năng mang lại hạnh phúc đích thật cho các chúng sinh khác hay không? Chỉ khi nào đủ sức chỉ cho chúng sinh trông thấy được con đường của sự hiểu biết toàn năng, giúp họ xóa bỏ tấm màn vô minh che lấp tâm thức mình, thì khi đó các bạn mới có thể đặt hạnh phúc lâu bền vào tầm tay của họ được. Nếu không thì dù có cố gắng cách mấy đi nữa các bạn cũng chỉ có thể mang lại cho họ một sự an vui tạm thời, bởi vì mục đích tối hậu chỉ có thể thực hiện được bằng cách loại bỏ tấm màn vô minh trong tâm thức họ, và cũng chỉ có họ mới làm được việc ấy cho họ và bởi chính họ mà thôi. Ngay cả đối với các bạn cũng vậy, nếu muốn đạt được sự giải thoát thì phải tự mình gánh lấy trọng trách đó (*đối với người đọc hay người nghe, sau khi xếp sách hay nghe giảng xong thì không nên để cho mọi sự đầu lại vào đấy. Đối với người viết hay người giảng cũng thế, sau khi gửi bài hay giảng xong thì không nên ngồi chờ xem có ai khen mình hay không. Cung cách hành xử đó không phải là một sự ý thức mà chỉ là một cách mang lại cho mình một chút an vui hay giải khuây tạm thời mà thôi*).

Như tôi vừa nói trên đây, chính các bạn phải chỉ cho mọi người trông thấy con đường đúng đắn, thế nhưng việc đó sẽ không thể nào thực hiện được khi các bạn vẫn chưa thực hiện được một sự hiểu biết đúng đắn. Có nhiều phương tiện giúp mình đạt được sự hiểu biết đó, chẳng hạn như sự hiểu biết trí thức cũng có thể là một trong số các phương tiện ấy, thế nhưng sự hiểu biết sâu xa hơn thì chỉ có thể đạt được qua các kinh nghiệm cảm

nhận của chính mình mà thôi (*tức bằng sự tu tập của chính mình*).

Trước khi đưa ra những lời giáo huấn thì chính mình cũng phải thấu triệt thật minh bạch những lời giáo huấn ấy. Các bạn phải tạo được cho mình một trí tuệ hoàn hảo hầu đưa ra những lời giáo huấn hợp thời và thích nghi, phù hợp với xu hướng và khả năng của từng người. Không nên mang một số khái niệm quá sâu sắc để thuyết giảng cho bất cứ ai, bởi vì các khái niệm này thay vì mang lại lợi ích thì có thể trở nên độc hại cho họ.

Nếu muốn quán thấy được khả năng của kẻ khác thì trước hết chính mình phải tự loại bỏ được tất cả các chướng ngại tinh tế ngăn chặn sự hiểu biết. Khi còn tại thế chính Đức Phật cũng đã từng đưa ra một quyết định trong trường hợp trên đây: có một người chủ gia đình xin được xuất gia, thế nhưng các đệ tử uyên bác của Ngài, trong số này có cả Sariputra (Xá-Lợi-Phất) đều cho rằng người này chưa hội đủ tiềm năng đạo đức để được thụ phong. Duy nhất chỉ có Đức Phật nhờ sức mạnh của sự hiểu biết toàn năng đã quán thấy được tiềm năng của người này (*và đã thụ phong cho người chủ gia đình này*). Vì thế khi chưa đạt được sự giác ngộ hoàn hảo, thì khi đó vẫn còn một thứ chướng ngại (*nivarana/triền cái, ngũ cái*) nào đó bên trong tâm thức ngăn che sự hiểu biết, khiến việc trợ giúp kẻ khác không được toàn vẹn.

Tuy nhiên các bạn cũng có thể tự hỏi nếu việc thực hiện ước vọng mang lại sự tốt lành cho kẻ khác tùy thuộc vào quyết tâm của chính họ thì: "Tôi nào cần phải gắng sức

để đạt được giác ngộ làm gì? Dầu sao thì cũng có vô số chư Phật giúp họ, và đối với họ thì cũng chỉ cần một bước đầu tiên là đủ".

Dầu sao nếu muốn có một vị hướng dẫn tâm linh hay một vị giáo huấn giúp đỡ mình, thì giữa hai bên phải có một sự kết nối của nghiệp (*giữa thầy trò hay bạn hữu, giữa những người trong cùng một gia đình, chủng tộc hay quốc gia đều có một mối dây liên kết của nghiệp, sự khác biệt là mối dây đó lỏng lẻo hay thật chặt*). Do đó một số vị thầy cũng chỉ có thể đưa ra những lời giảng huấn mang lại hiệu quả cho một số đệ tử nào đó của mình mà thôi. Nếu muốn thấu triệt được điều này thật sâu sắc thì nên xem thêm kinh sách chẳng hạn như tập luận "*Sự hoàn hảo của Trí Tuệ*" với phiên bản gồm tám ngàn câu (*tức là tập Prajnaparamita/Bát-nhã Ba-la Mật-đa, gộp chung một số các kinh chủ yếu nhất của Đại Thừa. Phiên bản 8000 câu là phiên bản xưa nhất được xem là do Nagarjuna/Long Thụ trước tác. Bởi vì sau đó trên dòng tiến hóa của Đại Thừa từ thế kỷ thứ II đến thứ IV, phiên bản đầu tiên này được khai triển thêm và trở thành nhiều phiên bản mới gồm: 10.000, 18.000, 25.000 và 100.000 câu, và được gọi chung là Maha-prajnaparamita/Ma-ha Bát-nhã Ba-la Mật-đa - maha có nghĩa là lớn. Vào các thế kỷ tiếp theo sau đó thì ngược lại tập kinh này được tóm lược ngắn hơn, trong đó có một bản thật ngắn gọi là Prajnaparamita Hrdaya/Tâm Kinh, thường được mang ra tụng niệm*). Trong tập kinh này có nêu lên trường hợp chư Phật và chư Bồ-tát mỗi khi nhận thấy một người tu tập có một mối dây liên kết của nghiệp mạnh hơn hướng vào các nơi khác

(tông phái, chi phái hay các người khác) thì thường khuyên người này hãy tự tìm một vị thầy khác phù hợp với mình hơn. Do đó đối với một số người, dù đủ khả năng trông thấy được một vị Phật bằng chính mắt mình, thế nhưng cũng có thể không gặt hái được nhiều lợi ích so với trường hợp được kết nối với chính bạn, nhờ vào các mối dây liên kết của nghiệp buộc chặt hơn giữa họ và chính bạn. Vì nguyên nhân chu kỳ hiện hữu không có điểm khởi đầu nên các mối dây liên kết của nghiệp cũng vậy (tức cũng không có một điểm khởi thủy nào); do đó theo tôi thì cũng có thể xảy ra các mối dây liên kết của nghiệp thật mạnh ngay trong kiếp sống hiện tại (có nghĩa là giữa thầy và trò cũng có thể có những mối dây liên kết của nghiệp không nhất thiết liên hệ gì với quá khứ, mà là do cả hai tự tạo ra cho mình trong kiếp sống hiện tại này).

Dù sự hiểu biết toàn năng mà các bạn đạt được không thể mang lại lợi ích cho tất cả chúng sinh đi nữa, thì nhất định nó cũng có thể mang lại nhiều lợi ích cho một số nào đó. Vì thế thật hết sức quan trọng là các bạn phải đạt cho bằng được sự giác ngộ toàn vẹn cho chính mình.

(Sự giác ngộ của một vị Phật dù không đủ giúp đỡ tất cả chúng sinh thế nhưng cũng phải đạt được thể dạng đó. Đức Đạt-lai Lạt-ma cũng thế, Ngài có thể giúp được rất nhiều người nhưng không thể giúp được tất cả mọi người trên hành tinh này. Vị Phật lịch sử cũng vậy, Ngài cũng giúp được rất nhiều người trong thung lũng sông Hằng cách nay 2500 năm và rất nhiều người trong số chúng ta

hôm nay, thế nhưng cũng không thể cứu vớt được tất cả nhân loại. Vào thời đại của Đức Phật cũng có các vị thầy khác, các tín ngưỡng khác. Ngày nay cũng vậy, có nhiều người hướng vào những lời giảng của Đức Đạt-lai Lạt-ma, nhưng cũng có nhiều người khác tin vào những lời thuyết giáo của các vị "thầy" khác hay những lời hô hào của các vị "lãnh đạo" khác. Vô minh của con người thật đa dạng và mênh mông).

Một số chúng sinh rất cần đến sự giúp đỡ của các bạn trên đường tu tập tâm linh, do đó thật hết sức chủ yếu là các bạn phải nhận lãnh trách nhiệm mang lại mọi sự tốt lành cho họ. Sự ý thức đó sẽ mang lại một niềm tin vững chắc là khi chưa đạt được một sự hiểu biết toàn năng thì khi đó các bạn sẽ vẫn chưa thực hiện được mục đích mà mình đặt ra cho mình và cũng sẽ không thể mang lại được sự tốt lành đích thật cho kẻ khác.

7- Điểm thiền định thứ bảy: bồ-đề tâm

Từ một nơi sâu kín nhất của con tim mình và với tất cả tình thương yêu và lòng từ bi, các bạn hãy khơi động niềm ước vọng đạt được thể dạng giác ngộ toàn vẹn hầu mang lại sự tốt lành cho tất cả chúng sinh. Nuôi dưỡng niềm ước vọng đó trog tâm thức mình tức là cách giúp mình thực hiện bồ-đề tâm.

Sau khi đã hiểu được phải làm thế nào để thực hiện bồ-đề tâm, thì các bạn cũng nên mang ra để luyện tập và phát huy nó và cũng nên xem đây là kết quả mà con đường đã mang lại cho mình. Hãy tưởng tượng vị thầy tâm linh đang ngụ trên đỉnh đầu mình, hãy

hình dung vị ấy thật vui lòng, ngợi khen sự cố gắng của mình và nói rằng sẽ hết lòng chăm lo cho mình. Hãy tưởng tượng vị ấy thật mãn nguyện, tan biến và đi vào đỉnh đầu mình, di chuyển xuống phía dưới và hòa nhập vào tim mình. Đồng thời chính mình cũng tan biến theo và hóa thành Tánh Không, và từ bên trong Tánh Không đó mình sẽ hiện ra trở lại dưới thể dạng của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni. Hãy tưởng tượng mình hòa nhập với Ngài, không có một sự tách biệt nào cả, và hãy cảm thấy thật hân hoan trong thể dạng đó. Hãy hình dung tất cả các phẩm tính do việc luyện tập bồ-đề tâm mang lại cho mình, hóa thành các tia sáng tỏa ra từ tim mình, chan hòa và chiếu rọi tất cả chúng sinh, mang lại những điều tốt lành cho họ, làm vơi bớt khổ đau của họ và tạo điều kiện giúp họ tìm thấy sự giải thoát và được tái sinh trong các hoàn cảnh thuận lợi hơn, và sau hết là đạt được sự hiểu biết toàn năng (*có nghĩa là trở thành những vị Phật toàn vẹn*).

Ngoài những lúc hành thiền ra thì các bạn cũng nên xem thêm kinh sách và các bài thuyết giảng về phép luyện tập bồ-đề tâm trên đây.

Đến đây xin chấm dứt buổi thuyết giảng về quá trình phát động bồ-đề tâm theo phương pháp nguyên nhân hậu quả dựa vào bảy điểm (*"nguyên nhân" là trông thấy bóng dáng mẹ mình trong tất cả chúng sinh, "kết quả" là bồ đề tâm hiện lên trong tâm thức mình qua bóng dáng của mẹ, hầu giúp mình đạt được sự giác ngộ toàn vẹn của một vị Phật*).

Vài lời ghi chú của người dịch

Điểm nổi bật đáng lưu ý trước hết trong bài giảng trên đây là Đức Đạt-lai Lạt-ma cho biết rằng dù là một vị Phật toàn năng cũng không sao giúp đỡ được tất cả chúng sinh. Thế nhưng vì sự an vui của chúng sinh, chúng ta phải đạt cho bằng được thể dạng ấy, và đây cũng chính là cốt lõi của Đại Thừa Phật giáo. Đối với Đức Đạt-lai Lạt-ma cũng vậy, Ngài không thể giúp đỡ được tất cả nhân loại, khi mà nghiệp vẫn còn chi phối quá nặng nề nơi mỗi con người. Ngày xưa Đức Phật lịch sử cũng không sao giải thoát được tất cả chúng sinh trong thung lũng sông Hằng.

Nghiệp là động cơ thúc đẩy sự vận hành của thế giới hiện tượng. Dưới một góc nhìn khác thì đây là quy luật nguyên nhân hậu quả nằm trong một quy tắc chung là sự tương liên, tương kết và tương tạo (interdependence/lý duyên khởi) chi phối toàn thể thế giới hiện tượng. Trong cái thế giới vô cùng phức tạp đó, nếu có thể giúp cho chúng sinh giải tỏa phần nào nghiệp của họ thì cũng nên làm. Nếu vì nghiệp hay một lý do nào khác mà mình không ý thức được trọng trách đó thì hãy cứ nhìn vào tâm thức mình, quê hương mình và thế giới này, xem có nơi nào không có khổ đau hay không? Khi nào nhận thấy được điều đó thì chúng ta sẽ bớt tìm cách thụ hưởng và ý thức dễ dàng hơn trọng trách của mình.

Điểm đáng lưu ý sau đó trong bài thuyết giảng trên đây, khá tế nhị và tinh tế, liên hệ đến nhiều yếu tố như xu hướng và sự bén nhảy của mỗi người, có nghĩa là liên hệ đến nghiệp của mỗi cá thể, do đó người chuyển ngữ cũng chỉ mạn phép trích dẫn dưới đây một vài câu trong bài thuyết giảng của Đức Đạt-lai Lạt-ma trên đây với mục đích gợi ý và xin dành mọi sự suy luận cho mỗi người trong chúng ta.

"Chỉ khi nào đủ sức chỉ cho chúng sinh trông thấy con đường của sự hiểu biết toàn năng, giúp họ xóa bỏ tấm màn vô minh che lấp tâm thức mình, thì khi đó các bạn mới có thể đặt hạnh phúc lâu bền vào tầm tay của họ được".

.....

"[...] các bạn phải chỉ cho mọi người trông thấy con đường đúng đắn, thế nhưng việc đó sẽ không thể nào thực hiện được khi các bạn chưa thực hiện được một sự hiểu biết đúng đắn. Có nhiều phương tiện giúp mình đạt được sự hiểu biết đó, chẳng hạn như sự hiểu biết trí thức cũng có thể là một trong số các phương tiện ấy, thế nhưng sự hiểu biết sâu xa hơn thì chỉ có thể đạt được qua các kinh nghiệm cảm nhận của chính mình mà thôi".

.....

"Trước khi đưa ra những lời giáo huấn thì chính mình cũng phải thấu triệt những lời giáo huấn đó. Các bạn phải tạo được cho mình một trí tuệ hoàn hảo hầu đưa ra những lời giáo huấn hợp thời và thích nghi, phù hợp với xu hướng và khả năng của từng người".

"[...] khi chưa đạt được sự giác ngộ hoàn hảo, thì khi đó vẫn còn một thứ chướng ngại

nào đó bên trong tâm thức ngăn che sự hiểu biết, khiến việc trợ giúp kẻ khác không được toàn vẹn".

Phía sau những câu giảng trên đây thiết nghĩ cũng không phải là khó để hình dung ra một người đã đạt được một sự hiểu biết toàn năng, một trí tuệ siêu nhiên và một khả năng đạo đức toàn vẹn. Thật vậy Đức Đạt-lai Lạt-ma là một người vô cùng khiêm tốn, thành thật và ngay thẳng, và luôn chỉ nhận mình là một nhà sư Phật giáo. Thế nhưng qua trí tuệ siêu nhiên và tiềm năng đạo đức toàn vẹn của mình, Ngài trông thấy và thực hiện nhiều điều mà Ngài không thể nói ra được với tất cả chúng ta mà tâm thức còn đang bị che lấp bởi một tấm màn vô minh dày đặc. Vậy chúng ta hãy đọc tiếp những câu sau đây để tự suy ngẫm theo sự hiểu biết và bén nhạy của chính mình:

"Không nên mang một số khái niệm quá sâu sắc để thuyết giảng cho bất cứ ai, bởi vì các khái niệm này thay vì mang lại lợi ích thì có thể trở nên độc hại cho họ"

"[...] chính mình cũng tan biến theo và hóa thành Tánh Không, và từ bên trong Tánh Không đó mình sẽ hiện ra trở lại dưới thể dạng của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni"

Bài giảng trên đây được dựa vào sự quán tưởng là một trong các kỹ thuật thiền định quan trọng nhất của Phật giáo Tây Tạng. Vậy chúng ta cũng nên thử tìm hiểu lướt qua về các phương pháp thiền định của tông phái Phật giáo này mà người Tây Phương ngày nay ngày càng thán phục.

Dưới một góc nhìn nào đó thì Phật giáo quả đúng là một nền tư tưởng thực dụng nhưng vô cùng siêu việt, được hình thành từ kết quả suy tư, chiêm nghiệm và sự hiểu biết của một con người có một trí tuệ siêu phàm. Hình ảnh vị hoàng tử Siddharta Gautama chấp nhận mọi gian khổ, ngồi yên lặng, trầm tư và suy nghiệm dưới một cội cây giúp mình "khám phá" ra một sự thật nào đó, một phương pháp luyện tập nào đó hầu biến tâm thức mình trở thành một sự hiểu biết siêu nhiên, đã nói lên thật cụ thể sự hình thành của Phật giáo. Sự hiểu biết siêu nhiên đó ngày nay chúng ta gọi là sự Giác Ngộ (*Bodhi*), và sự khám phá đó là kết quả mang lại từ sức mạnh suy tư và sự biến cải tâm thức mang lại một sự hiểu biết siêu phàm cho vị hoàng tử ấy. Ngày nay chúng ta gọi sự suy tư và biến cải đó là "Thiền định", tiếng Phạn và tiếng Pa-li gọi là *Bhavana*, gốc từ chữ *bhava* nguyên nghĩa là "phát huy", "trau dồi", "tạo ra", hay "biến thành" (becoming) một cái gì đó, một thể dạng tâm thức hay một hình thức hiện hữu nào đó, mà ngày nay chúng ta gọi là sự Giải Thoát.

Ngôn ngữ Tây Phương dịch chữ này không hoàn toàn đúng là Meditation, bởi vì chữ này chỉ có nghĩa là "suy tư" hay "suy ngẫm" về một thứ gì đó. Điều này cũng dễ hiểu, bởi vì triết học và các tín ngưỡng độc thần của Tây Phương dựa vào đức tin và sự cầu xin ơn trên, không có một ý niệm nào về sự "biến cải" và "phát huy" tâm thức của chính mình tương tự như trong Phật giáo.

Một sự lẫn lộn khác về thuật ngữ *Bhavana* trên đây cũng thật đáng quan tâm, đó là cách dịch âm trong tiếng Hán về chữ *Jhana* (tiếng Pa-li) hay *Dhyana* (tiếng Phạn) là "*Channa*" hay "*Chan*" (禪), các chữ này lại tiếp tục được dịch âm sang tiếng Nhật là "*Zenna*" hay "*Zen*", và tiếng Việt là "*Thiền-na*" hay "*Thiền*". Thế nhưng tiếc thay các chữ *Jhana* hay *Dhyana* chỉ có nghĩa là một thể dạng "lắng sâu" của tâm thức hay một thể dạng "chú tâm" thật mạnh và sâu xa của tâm thức, trong khi đó thì chữ *Bhavana* là một "kỹ thuật hay phương pháp luyện tập nhằm biến cải tâm thức".

Thật hết sức rõ ràng, chữ *bhavana* thường được ghép chung với các chữ khác trong kinh sách để nêu lên các phép luyện tập của Phật giáo, thí dụ:

- *Citta-bhavana*: sự tập luyện hay phát huy tâm thức
- *Metta-bhavana*: sự trau dồi hay phát huy lòng từ tâm hay từ bi
- *Panna-bhavana*: sự trau dồi hay phát huy sự hiểu biết
- *Samatha-bhavana*: phát huy thể dạng bình lặng, tĩnh lặng của tâm thức
- *Vipassana-bhavana*: phát huy sự quán thấy sâu xa của tâm thức.

Do đó không thể đồng hóa hai chữ *Bhavana* và *Jhana* để gọi chung là "Thiền định" (*Jhana/Dhyana*) được. Dầu sao thì chữ Thiền định/Meditation đã trở thành thông dụng, khó thay đổi được, do đó chúng ta cũng nên tiếp tục sử dụng từ này nhưng phải lưu ý là ý nghĩa của nó là sự "tập luyện tâm

thức giúp quen dần với một cung cách suy nghĩ hay tạo ra một thể dạng cảm nhận nào đó". Tiếng Tây Tạng dịch chữ *Bhavana* thật tài tình là "sgom-pa", có nghĩa là "tập quen dần" với một cái gì đó hay một thể dạng tâm thần nào đó. Trong trường hợp bài giảng trên đây là "tập cho tâm thức quen dần với cách nhìn vào chúng sinh và trông thấy bóng dáng của mẹ mình qua hình bóng của họ".

Trong Phật giáo Tây Tạng có rất nhiều phép luyện tập theo đường hướng trên đây, tức là rất cụ thể, minh bạch và chính xác, nhằm mục đích biến cải tâm thức mình, tập cho nó suy nghĩ theo một chiều hướng nhất định nào đó, hoặc tạo ra cho nó một cung cách cảm nhận đặc biệt nào đó. Xin đơn cử một vài phép luyện tập thường thấy nói đến như sau:

- **Sự tỉnh thức hay tỉnh giác** (Mindfulness/Awareness), tiếng Tây Tạng là *Si-ne*, đó là một cách luyện tập tâm thức hầu tạo ra cho nó một thể dạng thẳng băng, tĩnh lặng, thanh thản, không xao động (equanimity). Theo cách định nghĩa từ chương của Phật giáo Tây Tạng thì đó là cách giúp người tu tập "an trú trong sự bình thản của tâm thức". Thật ra đây cũng là giai đoạn "chuẩn bị" chung cho tất cả các phép luyện tập thiền định của toàn thể các học phái và tông phái Phật giáo. Bởi vì khi nào chưa thực hiện được thể dạng tĩnh lặng và thẳng băng đó thì tâm thức sẽ không thể nào suy nghĩ đúng đắn và sáng suốt về bất cứ một điều gì cả. Tất cả các sự suy nghĩ của mình đều bị ô nhiễm bởi các sự thúc đẩy của bản năng và các tác động của nghiệp. Trong bài giảng

trên đây thì phép luyện tập căn bản và sơ đẳng này được giải thích ngay trong phần mở đầu: "**Giai đoạn chuẩn bị: phát huy thể dạng bình lặng**".

- **Nhận chịu và hiến dâng** (*Tonglen*), có nghĩa là nhận chịu khổ đau của kẻ khác và hồi đáp hay hiến dâng cho họ hạnh phúc của chính mình. Sự nhận chịu và hiến dâng đó phải thành thực và thiết tha, phải cảm nhận được sự đau đớn của kẻ khác một cách thật sự từ trong tâm thức và con tim mình. Đối với sự hiến dâng cũng vậy, phải hết lòng trao lại cho kẻ khác tất cả công đức mà mình gom góp được.

- **Sự quán thấy hay quán tưởng** (*Visualization*), là một phép luyện tập hướng vào một vị thần linh hay một vị Phật mà mình mong muốn trở thành chính vị ấy. Người hành thiền có thể quán tưởng một thần linh đạo hạnh hầu mượn sự quán tưởng đó để phát huy các phẩm tính của vị ấy bên trong chính mình, hoặc cũng có thể quán tưởng một vị thần linh hung tợn để giúp mình chống lại các khiếm khuyết, dục vọng cũng như các xúc cảm tàn phá và bất loạn bên trong tâm thức mình. Thế nhưng trước khi quán tưởng và trở thành các vị thần linh hay một vị Phật thì phải thực hiện được bản chất vô ngã (không có "cái tôi") và Tánh Không của mình, và nhờ đó vị thần linh hay vị Phật mà mình mong muốn được trở thành mới có thể hiện ra từ Tánh Không đó.

- **Bánh xe Man-ni và các câu Tụng niệm Man-tra**, là các phương tiện góp phần vào việc thiền định. Bánh xe (còn gọi là cối

xay) có thể rất lớn hay thật nhỏ có thể cầm trên tay, trên đó có khắc các câu man-tra. Quay chiếc bánh xe là một cách tinh khiết hóa tâm thức mình và làm phát ra trong không gian các câu man-tra ghi khắc trên bánh xe, và cũng là một cách thay cho sự tụng niệm của mình. Tính cách thực dụng trong phép luyện tập này của người Tây Tạng thật đáng khâm phục, bởi vì chỉ cần quay một vòng cũng đủ tụng vào không gian vô tận hàng trăm hay hàng ngàn câu man-tra ghi khắc trên đó. Man-tra là các câu tụng niệm thật ngắn mang tính cách thiêng liêng, nhằm mang lại lợi ích cho sức khỏe trên thân xác và biến cải tâm thức mình.

Những gì trên đây có thể mang lại cho chúng ta một ý niệm thật bao quát về thiền định là phương pháp tu tập chủ yếu của toàn thể Phật giáo nói chung. Chúng ta thường xuyên sống với một tâm thức lăm lẩn, hoang mang và cả những khổ đau thật sâu kín, nhưng chúng ta không hề ý thức được điều đó. Vì thế thiền định trong Phật giáo không phải là một phương tiện "đi tìm" bất cứ một thứ gì cả, mà là một phương pháp tinh tế, sâu sắc và hữu hiệu nhằm "cải thiện" tình trạng lăm lẩn, hoang mang và khổ đau đó trong tâm thức của chính mình.

Tâm thức thường xuyên bị xao lãng thế nhưng không mấy khi chúng ta ý thức được điều đó. Chúng ta ăn nhưng không ý thức mình đang ăn những thứ gì; chúng ta nói nhưng không ý thức được ý nghĩa và các xúc cảm ẩn chứa trong những lời mình nói; chúng ta đi nhưng không ý thức được là mình đang đi, chỉ khi nào đến nơi thì mình mới biết

là đã đến. Ở một khía cạnh khác sâu xa hơn thì mình cho rằng mình rất tỉnh táo, thế nhưng thật ra thì vô số các thứ khổ đau sâu kín chi phối mình thật kín đáo bên trong tâm thức, chúng tác động đến từng tư duy, xúc cảm, tác ý, ngôn từ và hành động của mình.

Mặt khác, chúng ta luôn sống trong một tình trạng quán tưởng nhưng không hề hay biết là mình đang quán tưởng. Sáng sớm thức dậy, trông thấy trời âm u và mây đen, chúng ta "nghĩ" rằng hôm nay trời sẽ mưa. Chuẩn bị đi ăn sáng ở quán phở gần nhà, chúng ta "nghĩ" đến góc bàn mà mình thường ngồi, chọn bát phở với các miếng thịt mà mình ưa thích. Ngồi ăn phở chúng ta "nghĩ" đến các công việc mà mình sẽ phải làm ở sở, trong khi làm việc thì "nghĩ" đến người này hay người kia, hay là những gì mình sẽ làm vào tối hôm nay, v.v., đó là những sự "quán tưởng". Mặt khác, quảng cáo, quần áo, hàng hóa trưng bày hào nhoáng ở các cửa hiệu hay trong siêu thị là các cách gợi lên sự quán tưởng của mình, chẳng hạn quần áo đúng mốt sẽ làm cho mình xinh đẹp hơn. Những lời tuyên truyền hay hô hào, các bài diễn văn, các khẩu hiệu, biểu ngữ là các phương tiện mà người làm chính trị khai thác và lợi dụng sự quán tưởng của mình.

Thiền định trên phương diện tổng quát là một phương tiện trước hết là để phát huy một sự chú tâm thật tỉnh táo và sắc bén, hầu "đánh thức" sự suy nghĩ của mình, sau đó là nhờ vào sự tỉnh táo hay thức tỉnh đó mình mới có thể quan sát, phân tích, tìm hiểu những gì hiện lên bên trong tâm thức mình

và thế giới bên ngoài. Sự hiểu biết mang lại từ sự quan sát tinh táo đó gọi là sự giác ngộ.

Sự hiểu biết tinh táo tức là phép luyện tập thiền định mang lại sự hiểu biết đúng đắn trên đây gồm có hai khía cạnh hay lãnh vực. Trước hết là mang lại cho mình một thể dạng tâm thức bình lặng, thẳng bằng và tỉnh thức (mindfulness/awareness). Đó là cách loại bỏ mọi sự xao lãng giúp mình trở về với chính mình, tìm thấy sự trong sáng và tĩnh lặng bên trong tâm thức mình. Khía cạnh hay lãnh vực luyện tập thứ hai là nhờ vào thể dạng trong sáng và bình lặng đó của tâm thức, chúng ta sẽ quán thấy được thật sâu xa bản chất của chính mình và thế giới, đó là bản chất "vô thường", "khổ đau" và "vô thực thể" của mọi hiện tượng cấu hợp tạo ra chính mình và toàn thể vũ trụ, hầu buông bỏ chúng. Buông bỏ chúng có nghĩa là tháo gỡ "cái tôi" và các thứ khổ đau của mình, và cả sự trói buộc của mình trong chu kỳ xoay vần bất tận của những sự hiện hữu. Phép luyện tập trong lãnh vực thứ hai này thường được gọi là "Thiền định phân tích" hay "phân giải" (Analytical meditation). Thế nhưng Phật giáo Tây Tạng thì hết sức thực tế, không những chỉ "phân tích" và "buông bỏ" mà còn lợi dụng tất cả các sức mạnh của xúc cảm, tiêu cực cũng như tích cực, nhằm mục đích đạt được thể dạng giác ngộ nhanh chóng hơn. Trong bài giảng trên đây thì sức mạnh đó là do các xúc cảm của sự quán tưởng tích cực mang lại.

Thay vì quán tưởng đến trời mưa hay trời nắng, quán tưởng đến bát phở, đến hàng hoá trong siêu thị hay những lời hô hào và

khẩu hiệu, thì chúng ta nên quán tưởng bóng dáng của mẹ mình nơi tất cả chúng sinh. Sự quán tưởng đó sẽ làm hiện lên bồ-đề tâm trong tâm thức mình, và đấy cũng chính là bản chất của một đấng giác ngộ.

Bures-

Sur-Yvette, 06.01.17

Hoang Phong chuyển ngữ

NHỊ ĐẾ TỪ HIỆN TƯỢNG ĐẾN BẢN THỂ

THÍCH ĐỨC THẮNG



Tục đế và Chân đế là hai mặt của một thực tại, mà thực tại đó chúng ta muốn đạt đến qua biểu tượng thuộc tính của nó. Một mặt, bản thể được nhận thức là nhờ vào sự hiện hữu của biểu tượng qua ngôn ngữ, và mặt khác biểu tượng khi đã mang danh rồi thì chúng không còn là thực tại như chính chúng hiện khởi qua dòng thời gian đang biến dịch nữa.

Nhị đế là từ được qui kết từ các Thánh đế (āryasatayā) qua nhân quả Khổ-Tập gọi là Tục đế (Skt: Saṃvṛti-satya, Pāli: Sammuti-sacca) hay còn gọi là Thế tục đế, là chỉ cho chân lý nhân quả của thế gian. Theo Nam hải Ký qui nội pháp truyện 4[1] mọi sự việc của thế tục, chúng che khuất chân lý của thế gian nên Tục đế còn gọi là Phú tục đế hay Phú đế. Và nhân quả Diệt-Đạo gọi là Chân đế (Skt: Paramāttha-satya, Pāli: Paramattha-sacca) còn gọi là Đệ nhất nghĩa đế hay Thắng nghĩa

để, là chân lý nhân quả của xuất thế gian. Vậy Nhị đế đứng về mặt hiện tượng mà xét thì chúng được căn cứ vào nhân quả của Tứ Thánh đế để thành lập, và sự thành lập này chúng tùy thuộc vào mặt tướng dụng (sự) sinh khởi và huỷ diệt của các pháp mà chúng được gán cho một tên (danh) để gọi qua ngôn ngữ, tùy thuộc vào ý nghĩa thuộc tính của chúng về cả hai mặt tương đối lẫn tuyệt đối. Nhưng ngôn ngữ như đức Phật đã dạy thì cho dù chúng có thể bất lực trước sự diễn tả một thực tại chân lý mà chúng ta muốn nắm bắt chúng, như đoạn kinh văn dưới đây trong kinh Pháp hoa khi đức Phật nói về duyên khởi, nhưng về mặt tương đối thì Nhị đế biểu hiện cho nhân quả thế gian và nhân quả xuất thế gian qua duyên khởi được thiết lập bởi ngôn ngữ. Theo Kinh Pháp hoa, qua ngòi bút của La-Thập, đã nói rõ về vai trò của định thức duyên khởi ấy như sau: “Chân lý mà đức Phật tự chứng, không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng có thể đề mở ra con đường dẫn về nó, sau khi trầm tư về sự chứng ngộ của mình dưới gốc cây Bồ-đề, Phật đã quyết định đến Ba-la-nại, nói về Tứ diệu đế cho năm thầy tỳ-kheo.” Tứ diệu đế được thiết lập trên tương quan của định thức duyên khởi: Khổ và Tập, nhân quả lưu chuyển. Diệt, Đạo, nhân quả hoàn diệt.[2] Tục đế và Chân đế là hai mặt của một thực tại, mà thực tại đó chúng ta muốn đạt đến qua biểu tượng thuộc tính của nó. Một mặt, bản thể được nhận thức là nhờ vào sự hiện hữu của biểu tượng qua ngôn ngữ, và mặt khác biểu tượng khi đã mang danh rồi thì chúng không còn là thực tại như chính chúng hiện khởi qua dòng thời gian đang biến dịch nữa. Ở đây, vì bản thể là một thực tại tuyệt đối, nên thực tại tuyệt đối

luôn luôn là bất khả thuyết, nhưng ngay bản chất của ngôn ngữ biểu tượng tương đối cũng là bất khả thuyết, cho nên có một sự tương ứng giữa tiến trình biểu tượng và tiến trình bản thể thực tại, chúng không những không đánh mất tinh thể của ngôn ngữ, mà còn mang lại cho ngôn ngữ một giá trị như là một con đường đi đến tuyệt đối của bản thể.

Vì như Kinh Pháp hoa đã dạy, chân lý không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng có thể mở ra một con đường dẫn về nó qua ngôn ngữ biểu tượng là Tứ đế trong lần thuyết giáo đầu tiên của Phật tại vườn nai. Đó chính là con đường Trung đạo vượt thoát, tránh mọi thứ lệ thuộc cực đoan trói buộc trong phiền não sinh tử luân hồi. Con đường Trung đạo chính là con đường giải thoát khổ đau sinh tử. Con đường này chư Phật quá khứ đã từng đi, chư Phật hiện tại đang đi, và chư Phật vị lai sẽ đi.

Biểu tượng thuộc tính Nhị đế, theo kinh luận Tiểu thừa và Đại thừa chủ trương, thì không phải là một.

I. THEO KINH LUẬN TIỂU THỪA.

1. Theo kinh điển Nguyên Thủy – Tiểu thừa Phật giáo, thì như kinh A-hàm phần lớn chỉ có thuyết về Tứ đế: Khổ -Tập – Diệt – Đạo, rất ít đề cập và luận về Nhị đế. Chỉ có Trung A-hàm 7 phẩm Tương ưng, trong kinh phẩm phân biệt Thánh đế[3] có nhắc đến từ Chân đế chứ không thấy đề cập đến Tục đế, hay trong kinh Tăng Nhất A-hàm 3[4] có nói đến từ Nhị đế, nhưng về nội dung thì không thấy nói đến. Có lẽ những từ Chân đế, Nhị đế được đức Phật đề cập đến trong A-hàm 7, hay

trong Tăng Nhất A-hàm 3 trong những ngày đầu, là nền tảng mở đường cho con đường Trung đạo qua Nhị đế cho sự phát triển của các Tông, luận Đại-Tiểu thừa phát triển sau này.

2. Theo tông, luận Tiểu thừa, như:

– Câu Xá luận 22[5] thì đưa ra rất nhiều tên gọi về chân tục của Nhị đế trong khi thuyết minh về ý nghĩa của chúng: Về mặt biểu tượng hiện tượng chẳng hạn như cái bình, y phục và mọi vật khác, về ngoại hình tức là biểu tượng hay trạng thái của chúng một lúc nào đó chúng có thể bị huỷ hoại đi, và lúc này chúng ta không còn gọi tên bình, hay y phục của chúng nữa. Vì từ hình thể biểu tượng này chúng bị huỷ hoại biến dịch thành hình thể biểu tượng khác, nên tên gọi của chúng cũng tùy thuộc vào biểu tượng hiện tại mà chúng đang mang và phải lệ thuộc vào thuộc tính của chúng. Hay như nước, lửa... nếu chúng ta dùng thẳng huệ để phân tích chúng, thì chúng sẽ thành sắc, hương, vị... hay thành những yếu tố khác; khi đã thành những yếu tố khác rồi thì không thể gọi chúng là nước, lửa nữa... mà phải tùy thuộc vào yếu tố biểu tượng hiện tại mà có tên gọi khác. Như vậy sự hiện hữu của chúng có được chỉ là một sự hiện hữu giả danh, chúng luôn tùy thuộc vào duyên khởi biến hiện của chính chúng trong một thuộc tính mới mà chúng hiện đang là biểu tượng. Đó là những hiện tượng mà những nhận thức thông thường của thế gian quan niệm, nên gọi chúng là Thế tục đế. Ngược lại, tuy chúng luôn biến dịch hiện khởi, nhưng sắc, hương, vị... này, chúng là yếu tố tồn tại của vạn vật.

Cho dù hiện tượng biểu tượng hay trạng thái của chúng có thể nghiền nát thành tro bụi, hay biến thái đến chỗ cùng cực đi chăng nữa, nhưng chúng ta dùng thẳng huệ để phân tích chúng thì cái bản chất tồn tại thường hằng của chúng vẫn bất biến. Cho nên chúng được xem như chân lý xuất thế gian của Phật giáo, nên được gọi là Thẳng nghĩa đế. Với quan điểm này các nhà Câu xá luận cho rằng trên mặt hiện tượng có thể biến dịch đổi dời và luôn tùy thuộc vào những thuộc tính mới xuất hiện qua danh ngôn đặt để, nhưng bản chất một số pháp như sắc, thanh, hương, vị... chúng không bao giờ biến đổi, vì chúng là yếu tố tồn tại của vạn vật, cho nên chúng luôn luôn thực hữu.

– Cũng đồng với quan điểm này, giả danh là một hiện tượng tạm thời, chúng có khả năng thay đổi hiện tượng bất cứ vào lúc nào, theo duyên và chúng luôn tùy thuộc vào thuộc tính mới nên chúng thuộc về Tục đế, trong khi bản chất của một số pháp luôn luôn hiện hữu và không bao giờ biến mất, trên cơ bản chính để hình thành các pháp, nên chúng thuộc về Chân đế. Theo phẩm Lập giả danh của Thành thật luận 11[6], thì cho rằng sắc, hương, vị, pháp cùng Niết-bàn đều thuộc về Chân đế; ngược lại do sắc là yếu tố cơ bản để hình thành ra bình, nước..., nhờ nhân duyên hoà hợp, chúng chỉ có giả danh mà không có thật thể, cho nên gọi là Tục đế. Như con người là do ngũ uẩn hoà hợp mà thành, cho nên con người thuộc về Tục đế.

– Các nhà Kinh bộ[7] thì chủ trương không như hai nhà Câu xá và Thành thật luận trên, là phải dựa vào hiện tượng và bản chất của

sự vật mà đánh giá chúng là Tục hay là Chân. Trong khi các nhà Kinh bộ thì y vào trí xuất thế gian vô lậu, cùng hậu đắc chánh trí của thế gian chấp nhận đối các pháp nên gọi là Thắng nghĩa đế; ngược lại y vào trí hữu lậu mà chấp nhận đối các pháp, nên gọi là Thế tục đế. Ở đây Chân hay là Tục cũng tùy thuộc vào trí hữu lậu hay là vô lậu đối với các pháp mà có một cái nhìn cho quan điểm của họ.

– Cũng vậy, Đại Tỳ-bà-sa luận 77[8] cũng chủ trương bằng những nhận thức thông thường, hay đạo lý được hình thành bởi những tập tục ước định của thế gian hữu lậu, hay y cứ vào những lý chân thật do kiến giải triệt đế của các bậc Thánh trí vô lậu mà hình thành Thế tục đế hay Thắng nghĩa đế. Vì những lý giải về sự vật qua nhận thức thông thường của thế gian, hay đạo lý được hình thành bởi những tập tục ước định của thế gian, là những lý giải tương đối nên chúng thuộc về Thế tục đế; và y vào lý chân thật các kiến giải triệt đế của các bậc Thánh trí vô lậu, nên chúng thuộc về Thắng nghĩa đế.

Qua hai quan điểm lấy hiện tượng biến dịch của sự vật và không biến đổi của sự vật mà có những quan điểm về cách chủ trương như của luận Câu xá và luận Thành thật về Nhị đế, đã cho chúng ta một cái nhìn về mặt hiện tượng được thiết lập qua tương quan nhân quả duyên khởi của (Sự) mà thành lập Nhị đế; trong khi các nhà Kinh bộ và các nhà đại Tỳ-bà-sa luận thì lấy lý của Thế tục hữu lậu và, lý của Thánh trí vô lậu mà thành Nhị đế. Ở đây trên lý thuyết có thể có những mâu thuẫn nhau trên lập luận và nhận thức theo

sự và lý, nhưng chúng không loại bỏ nhau, vì sự và lý chúng không ở ngoài nhau.

Ngoài ra, sự quan hệ giữa Nhị đế Chân Tục cùng Tứ đế đối với các bộ phái Tiểu thừa trong việc phán pháp cũng rất phức tạp: Như có chủ trương lấy Khổ-Tập làm Tục đế, Diệt-Đạo làm Thắng nghĩa đế; có chủ trương lấy ba đế Khổ-tập-Diệt làm thế Tục đế, lấy Đạo đế làm Thắng nghĩa đế; có chủ trương lấy hết Tứ đế làm Thế tục đế, và lấy không, phi ngã làm Thắng nghĩa đế.

Những chủ trương trên phân chia nhân quả lưu chuyển và hoàn diệt của Tứ đế để thành lập Nhị đế của các nhà Tiểu thừa. Ở đây, như Câu-xá luận chủ trương căn cứ về mặt hiện tượng để nói lên thuộc tính của chúng. Tuy trên mặt hiện tượng biểu tượng có thể bị luật vô thường chi phối, có thể biến đổi và hình thành theo thuộc tính của sự vật mà nó có tên gọi mới. Nhưng dù tên gọi này có thể gọi là giả danh là Thế tục đế đi nữa, mà trên mặt hiện thực bản chất của chúng thì chúng bất biến, luôn luôn hiện hữu, nên chúng thuộc về Thắng nghĩa đế. Trong khi, Thành thật luận lấy các pháp sắc, hương, vị cùng Niết-bàn tức là các pháp hữu vi và vô vi làm Chân đế, vì chính sắc, hương, vị, và Niết-bàn là những yếu tố cơ bản để hình thành tất cả các pháp qua nhân duyên để chúng hiện hữu, nên các pháp kể trên chúng thuộc về Chân đế, và ngược lại những pháp được các pháp làm yếu tố cơ bản để các pháp đó hiện hữu qua nhân duyên, thì các pháp này được gọi là giả danh không có thật thể. Chúng chỉ mang thuộc tính của các pháp cơ bản trên thôi, và như vậy sự hiện hữu của biểu tượng có được này

chúng thuộc về Tục đế, giống như con người do năm uẩn hoà hợp mà thành nên chúng thuộc về Tục đế. Còn, Kinh bộ thì chủ trương lấy sự chấp nhận thuộc trí hữu lậu về các pháp cho là Thế tục đế, và lấy trí vô lậu xuất thế gian, cùng hậu đắc chánh trí thế gian làm Chân đế. Luận Đại Tỳ-ba-sa thì lấy đạo lý ước định tục thành của thế gian, hay mọi sự vật được lý giải thông thường của thế gian cho là Thế tục đế, và lấy lý chân thật, những kiến giải triệt đế của các bậc Thánh vô lậu làm Thắng nghĩa đế. Nói chung Tất cả đều y cứ vào pháp hữu lậu chỉ Thế đế và pháp vô lậu chỉ Thắng nghĩa đế để thiết lập Nhị đế, cho dù pháp đó là sự hay là lý, là tục hay là chân, là biểu tượng hay là bản thể, là thế gian hay là xuất thế gian cũng đều được qui về nhân quả của Nhị đế.

II. THEO KINH LUẬN ĐẠI THỪA.

1. Theo kinh điển Đại thừa như:

– Kinh Niết-bàn 13, phẩm Thánh hạnh[9] thì dùng những điều hiểu biết (sở năng tri) của người thế gian làm Thế đế, và lấy những điều hiểu biết chứng ngộ của người xuất thế gian làm Đệ nhất nghĩa đế; hay lấy “Hữu danh hữu thật” (Có danh có thật) làm Đệ nhất nghĩa đế, và “Hữu danh vô thật” (Có danh không thật) làm Tục đế. Như lý của Tứ đế là Đệ nhất nghĩa đế; như sức nóng của bánh xe lửa khi quay, thành càn-thát-bà, lông rùa, sừng thỏ đều là Thế tục đế.

– Trong phẩm Nhị đế, Kinh Nhân vương Bát-nhã quyển thượng[10], đưa ra thuyết “Nhị đế tương tức, chân tục bất nhị” (Hai đế tức

một, chân tục chẳng phải hai) là từ để lý mà nói, thì có riêng chân tục nhị đế; nhưng nếu lấy trí tuệ chân thật mà quán chiếu chúng, thì lý của Nhị đế chẳng phải hai, siêu nhiên tự hiện.

Theo kinh điển Đại thừa như kinh Niết-bàn thuyết, thì đứng về mặt tương đối thì có tục, có chân, có hữu thật, vô thật; chúng là thứ ngôn ngữ biểu tượng cho những thuộc tính mà chúng muốn vương đến. Những biểu tượng này cho dù là giả danh, nhưng chính chúng cũng có bản thể của chính nó, cho dù trên chiều tuyệt đối ngôn ngữ khó bề tiếp cận. Do đó, sự mâu thuẫn ở đây giữa Tục đế và Đế nhất nghĩa đế dù có mâu thuẫn đến đâu đi nữa trên mặt nhân quả, nhưng trên mặt duyên khởi chúng cần sự mâu thuẫn này để tiếp cận chân lý tuyệt đối. Bởi vì chúng không đòi hỏi bất cứ sự thành công nào của ngôn ngữ khi diễn giải về chúng, nếu không muốn nói là một thất bại của ngôn ngữ. Vì nếu ngôn ngữ không thất bại trong việc triển khai diễn giải thì chúng đã đánh đi mất bản chất của duyên khởi, và như vậy thì con đường Trung đạo cũng khó mà hiện hữu để đưa đến cảnh giới Niết-bàn tuyệt đối. Do đó Chân Tục bất nhị (chẳng phải hai) của kinh Nhân vương Bát-nhã chính là con đường Trung đạo từ Tục đến Chân qua bất nhị, chúng thể hiện được bản thể duyên khởi nhân quả không hai. Đó chính là con đường đưa đến tuyệt đối mà chúng không tự đánh mất hiện tượng biểu tượng của chúng qua ngôn ngữ.

2. Theo các tông, luận Đại thừa như:

– Theo Pháp tướng tông[11], ngài Khuy Cơ viết trong Đại thừa pháp uyển nghĩa chương 2[12] căn cứ vào bốn loại Thể tục đế trong Du-già-sư-địa luận 64[13], và bốn loại Thăng nghĩa đế trong luận Thành duy thức 9[14] mà quy nạp lại thành “Tứ chân tứ tục” (bốn chân, bốn tục) của bốn loại Nhị đế như sau.

a/ Theo Du-già-sư-địa luận thì <cái bình> cùng <ngã> cả hai đều không có thật thể tồn tại, nhưng vì phàm phu tình mê nên thấy là thật có, bèn một mặt y chiếu vào kiến giải thể gian giả danh cung cấp cho mà gọi là Thể gian Thể tục đế, hay là <Hữu danh vô thật đế> (sự thật về có danh không có thật). Ngược lại, theo Thành duy thức luận thì các pháp sắc, thọ, tưởng, hành, thức, ngũ uẩn do nhân duyên sinh ra, tuy chúng sẽ bị băng hoại, nhưng vì có thật thể cùng tác dụng, bậc Thánh có thể y cứ vào hậu đắc trí để có thể biết rõ được, nên gọi là Thể gian Thăng nghĩa đế, hay là <Thể dụng hiển hiện đế>. (Sự thật về thể và dụng hiển hiện) Ngài Khuy Cơ đã dùng hai thuyết trên mà qui nạp lại <Hữu> và <vô> làm thể của Nhị đế, làm thành Nhị đế riêng gọi là Nhị đế <danh-sự>. Danh chỉ cho <Hữu danh vô thật> (có danh không có thật) như sự hiện hữu của huyễn hoá; Sự chỉ cho <Hữu danh hữu thật> (có danh có thật) là sự tồn tại của mọi hiện tượng.

b/ Theo Du-già-sư-địa luận thì đạo lý ngũ uẩn cùng mọi sự xưa nay vốn có sự sai biệt, nên tướng của chúng có thể phán đoán phân biệt được, nên gọi là đạo lý Thể tục đế, hay <Tuỳ sự sai biệt đế> (Sự thật về theo việc sai khác). Ngược lại, theo Thành duy thức luận cho rằng lý của Tứ đế tuy có sự sai biệt của

nhân quả mê ngộ, nhưng nếu y vào trí vô lậu thì có thể biết rõ, nên gọi là Thẳng nghĩa đế đạo lý, hay <Nhân quả sai biệt đế> (sự thật về nhân quả sai khác). Ở đây ngài Khuy Cơ y cứ vào <sự> và <lý> mà thành lập ra Nhị đế riêng gọi là Nhị đế <sự-lý>.

c/ Theo Du-già-sư-địa luận thì lý của Từ đế có thể khiến cho người tu hành đi vào Niết-bàn, nhưng cần phải tạm mượn ngôn thuyết để trình bày về sự sai biệt của nhân quả mê ngộ, mới có thể biết rõ tướng của chúng, nên gọi là Chứng đắc Thế tục đế, hay là <Phương tiện an lập đế> (sự thật về phương pháp an lập). Ngược lại, theo Thành duy thức luận thì cho rằng, hai cái không chân như của <Ngã không> cùng <pháp không> cần phải nhờ trí tuệ của bậc Thánh quán chiếu mới có thể hiển hiện lý chân thật của chúng, ngoài ra phàm phu không thể nào có thể biết rõ được, nên gọi là Chứng đắc Thẳng nghĩa đế, hay là <Y môn hiển thật đế> (sự thật về nương vào cửa mà hiển hiện thật). Ở đây, ngài Khuy Cơ y cứ vào chỗ <cạn> và <sâu> của đạo lý mà thiết lập ra Nhị đế riêng gọi là Nhị đế thiền-thâm (cạn-sâu).

d/ Theo Du-già-sư-địa luận thì Chân như nhị không siêu việt tất cả pháp hữu vi, rất ít do trí tuệ các bậc Thánh chứng biết, nên tạm mượn tên Nhị không, mà dùng ngôn ngữ để thể hiện sự giải thích rõ ràng về đạo lý của chúng, nên gọi là Thẳng nghĩa Thế tục đế, hay là <Giả danh phi an lập đế> (sự thật về giả danh chẳng cần phải thiết lập an vị). Ngược lại, theo Thành duy thức luận thì cho rằng “Nhất chân pháp giới”[15] của phi an lập (chẳng cần phải an lập), chỉ cần siêu việt

cảnh giới tuyệt đối của ngôn ngữ tư duy, thì sẽ đạt đến chỗ chứng ngộ trí vô phân biệt căn bản của bậc Thánh, nên gọi là thắng nghĩa Thắng nghĩa đế, hay là <Phế thuyên đàm chỉ đế> (sự thật về bỏ giải thích, bàn về yếu chỉ). Ở đây, ngài Khuy Cơ y cứ vào “Ngôn thuyên” (lời giải thích) cùng <Siêu ngôn thuyên> (vượt lên trên lời giải thích), mà thiết lập Nhị đế riêng gọi là Nhị đế Thuyên-chỉ (giải thích, yếu chỉ<im lặng>).

Thế gian Thế tục đế trong bốn Thế tục đế là “Duy tục phi chân” (chỉ có tục không có chân); và thắng nghĩa Thắng nghĩa đế trong bốn Thắng nghĩa đế là “Duy chân phi tục” (chỉ có chân không có tục). Còn ba Thế tục đế, ba Thắng nghĩa đế khác kia cũng giống như vậy, chỉ do từ hai mặt của chân tục mà quán, nên có chỗ sai biệt.

Một sự kết hợp trong Đại thừa Pháp uyển nghĩa chương, ngài Khuy Cơ đã cho ra bốn chủng loại Nhị đế qua biểu tượng ngôn ngữ tên gọi mang những thuộc tính của chính nó trong việc đánh giá hổ tương duyên khởi nhân quả qua việc lập danh, đã mang lại cho Nhị đế một cách nhìn khác, qua ngôn ngữ chúng trở thành những biểu tượng của hiện tượng khác ngang qua thuộc tính của chính nó, theo đó chúng có được những giá trị nào đó trên đường hướng về tuyệt đối, mà chúng như là những đối tượng được nhận thức qua ngôn ngữ biểu tượng, ngoài những ngôn ngữ tên gọi và thuộc tính của Du-già sư-địa luận và Thành duy thức luận. Sự hình thành tứ trùng Nhị đế (bốn lớp hai sự thật) này do sự kết hợp bốn chủng loại thế gian Thế tục đế trong Du-già-sư-địa luận và bốn chủng loại

thế gian Thăng nghĩa đế trong Thành duy thức luận để cho ra bốn chủng loại Nhị đế gọi là: “Danh sự Nhị đế, Sự lý Nhị đế, Thâm thiên Nhị đế, Thuyên chỉ Nhị đế” của Thế gian. Như vậy ở đây ngài Khuy Cơ chỉ căn cứ vào tục-chân của Thế gian để thiết lập Nhị đế chứ không căn cứ vào xuất thế gian để thiết lập Nhị đế.

– Lớp thứ nhất danh sự Nhị đế, ngài Khuy Cơ dùng “Hữu, vô” để thiết lập thể của Nhị đế. Danh ở đây chỉ cho nghĩa “hữu danh vô thật” (có danh không thật). Theo Du-già-sư-địa luận thì mọi sự vật được hiện hữu nhờ vào tên đặt cho chúng, như cái nhà, cái bình, ngã, hữu tình v.v..., và tên đặt này luôn tùy thuộc vào nhân duyên mà có sự hiện hữu, do đó chúng không có thật thể, chúng chỉ là một giả danh mà thôi, nên chúng có được chỉ là một tên giả đặt, nên chúng được gọi là thế gian Thế tục đế (hay hữu danh vô thật đế) (sự thật về có danh không có thật), chúng thuộc vào về thứ nhất của Nhị đế. Đối lại thể “Danh” là <Sự>, tức chỉ cho nghĩa “Hữu danh hữu thật” (có danh có thật). Theo Thành duy thức luận thì các pháp sắc, thọ, tưởng, hành, thức của năm uẩn do nhân duyên sinh khởi, tuy chúng sẽ bị băng hoại biến đổi trên mặt hiện tượng được gọi là thế gian, nhưng mọi sự vật này đều có thực thể và được hiện hữu qua tác dụng nhờ vào hậu đắc trí của các bậc Thánh giả để có thể biết được nên chúng được gọi là thế gian Thăng nghĩa đế (hay còn gọi là Thế dụng hiển hiện đế) (sự thật về thể dụng hiển hiện), chúng thuộc vào về thứ hai của trùng thứ nhất. Sự kết hợp giữa thế gian Thế tục đế và thế gian Thăng nghĩa đế của “Hữu danh vô thật” Địa luận và “Hữu danh

hữu thật” của Thành duy thức luận. Ngài Khuy Cơ căn cứ vào mặt hiện tượng hiện hữu của mọi sự vật qua tên gọi; nhưng những tên gọi này chúng có danh mà không có thực thể, vì sự hiện hữu của chúng có được là nhờ vào nhân duyên giả hợp, nên chúng chỉ mang một cái tên giả tạm để phân biệt với những tên khác cùng lúc hiện hữu với chúng qua nhân duyên. Do đó muốn đạt được bản thể của những hiện tượng qua tên gọi giả danh này, thì theo ngài Khuy Cơ là cần phải vay mượn chủ trương “Hữu danh hữu thật” (có danh có thật) của Thành duy thức luận để thành lập về thứ hai cho Nhị đế, như trên đã nói qua hậu đặc trí của các bậc Thánh trong việc thông đạt và liễu tri chúng. Đây là biện chứng pháp lớp thứ nhất từ tục qua chân của Nhị đế.

– Lớp thứ hai sự lý Nhị đế, ngài Khuy Cơ dùng đạo lý Thế tục đế (hay tùy sự sai biệt đế) (Sự thật về tùy theo việc sai khác) của Du-già sư-địa luận làm “sự”, vì theo các nhà Du-già-sư-địa luận chủ trương đạo lý xưa nay của năm uẩn cùng mọi sự vật, chúng vốn có sự sai biệt trên mặt hiện tượng, cho nên chúng ta có thể căn cứ vào tướng của chúng mà định danh phân biệt. Đây là về thứ nhất của lớp thứ hai Nhị đế. Ngược lại “lý” là “lý”, ngài Khuy Cơ dùng đạo lý Thắng nghĩa đế (hay nhân quả sai biệt đế) (sự thật về nhân quả sai khác nhau) của Thành duy thức luận làm <lý>, vì theo các nhà Thành duy thức luận thì lý Tứ đế tuy có sự sai biệt giữa nhân quả mê ngộ, nhưng nếu căn cứ vào trí vô lậu thì có thể hiểu biết rõ ràng. Đây là về thứ hai của lớp thứ hai Nhị đế theo chủ trương của Ngài Khuy cơ dựa vào nhân quả sự-lý tục-

chân của Du-già-sư-địa luận và Thành duy thức luận mà thành lập lớp thứ hai lý sự Nhị đế của mình. Theo ngài Khuy Cơ dù trên mặt hiện tượng <sự> bị chi phối bởi mọi hiện tượng sai biệt của con người cùng sự vật theo đạo lý Thế tục đế của các nhà Du-già-sư-địa luận, nhưng về mặt lý thì vẫn khó tiếp cận cho dù nhân quả mê ngộ của lý Tứ đế có sự sai biệt, song vẫn phải y cứ vào trí vô lậu của đạo lý Thắng nghĩa đế của Thành thật luận mới có khả năng nhận thức rõ ràng về chúng. Đây là biện chứng pháp lớp thứ hai từ tục qua chân của Nhị đế.

– Lớp thứ ba thiển thâm (cạn, sâu) Nhị đế, ngài Khuy Cơ dùng chứng đắc Thế tục đế (hay phương tiện an lập đế) (sự thật về phương pháp thiết lập an vị) của Du-già-sư-địa luận làm “thiển” (cạn), vì theo các nhà Du-già-sư-địa luận chủ trương thì lý của Tứ đế có khả năng khiến cho hành giả tu hành có thể thâm nhập vào Niết-bàn, qua cách vay mượn ngôn ngữ, dùng để thuyết minh về sự sai biệt của nhân quả mê ngộ, thì mới có thể biết rõ được tướng của chúng, nếu không nhờ chúng thì chúng ta khó mà thâm nhập. Đây là vẻ thứ nhất của lớp thứ ba Nhị đế. Ngược lại “thiển” (cạn) là “thâm” (sâu), ngài Khuy Cơ dùng chứng đắc Thắng nghĩa đế (hay y môn hiển thật đế) (sự thật về y của hiển hiện thật) của Thành duy thức luận làm “thâm” (sâu), vì theo các nhà Thành duy thức luận thì hai cái không chân như của “nhơn không” cùng “pháp không”, muốn lý chân thật của chúng hiển hiện thật sự thì cần phải nhờ đến trí tuệ quán chiếu của các bậc Thánh giả thì mới có khả năng, còn không thì đối với những kẻ phàm phu như chúng ta thì không thể nào

nhận thức rõ ràng được. Đây là vấn đề thứ hai của lớp thứ ba Nhị đế theo chủ trương của ngài Khuy Cơ dựa vào chỗ thâm nhập cạn sâu của Du-già-sư-địa luận và Thành duy thức luận mà thành lập lớp thứ ba thâm thâm (cạn sâu) Nhị đế của mình. Theo ngài Khuy Cơ lý Tứ đế có khả năng khiến cho người thực hành thông đạt Niết-bàn, nhưng cần phải vay mượn ngôn ngữ và lời nói để nói rõ về sự sai biệt của nhân quả mê ngộ thì chúng ta mới có thể nhận rõ ra được bộ mặt sai biệt qua hiện tượng của chúng nhờ vào chứng đắc Thế tục đế của Du-già-sư-địa luận, nhưng còn Chân như của hai không “nhơn không” và “pháp không” khó mà đạt được qua việc vay mượn vào ngôn thuyết, mà phải nhờ vào trí tuệ quán chiếu của các bậc Thánh mới có thể làm hiển hiện lý chân thật của chúng qua chứng đắc Thắng nghĩa đế của Thành thật luận. Đây là biện chứng pháp lớp thứ ba từ cạn <tục> qua sâu “chân” Nhị đế của ngài Khuy Cơ.

– Lớp thứ tư thuyết chỉ (giải thích, yếu chỉ) Nhị đế, ngài Khuy Cơ dùng thắng nghĩa Thế tục đế (hay giả danh phi an lập đế) (sự thật về giả danh chẳng cần thiết lập an vị) của Du-già-sư-địa luận làm “thuyết” (giải thích), vì theo các nhà Du-già-sư-địa luận thì hai cái không chân như siêu việt khỏi tất cả các pháp hữu vi, chỉ có một ít trí tuệ Thánh giả chứng biết mà thôi, nên chúng ta cần phải vay mượn tên của hai cái không mà dùng ngôn ngữ biểu trưng để giải thích (biểu thuyết) đạo lý của chúng. Đây là vấn đề thứ nhất của lớp thứ tư Nhị đế. Ngược lại “thuyết” là “chỉ”: , ngài Khuy Cơ dùng thắng nghĩa Thắng nghĩa đế (hay phệ thuyết đàm chỉ đế) (sự

thật về bỏ giải thích, bàn nói yếu tính) của Thành duy thức luận làm “chỉ” (yếu tính), vì theo các nhà Thành duy thức luận thì Nhất chân pháp giới không cần an lập nó, vì nó là cảnh giới tuyệt đối vượt ra ngoài ngôn ngữ tư duy, là nơi của trí căn bản vô phân biệt chứng ngộ. Đây là về thứ hai của lớp thứ tư Nhị đế, theo chủ trương của ngài Khuy Cơ dựa vào tương đối qua việc vay mượn ngôn thuyết tên gọi của nhị không “nhơn không” và “pháp không” của Du-già-sư-địa luận và mặt tuyệt đối của của nhị không là cảnh giới siêu việt ngôn ngữ tư duy của Thành duy thức luận mà thành lập lớp thứ tư thuyết chỉ Nhị đế của mình. Đây là biện chứng pháp lớp thứ tư của nhị đế từ tục qua chân.

- Theo chủ thuyết của Địa luận tông[16] thì như Đại thừa nghĩa chương q.1, ngài Tuệ Viễn[17] phán lập ra bốn tông: Lập tánh tông, Phá tánh tông, Phá tướng tông, Hiển thật tông để thuyết minh về nghĩa sâu cạn không đồng của Nhị đế như sau:

a/ Lập tánh tông, là nghiên cứu về Tỳ đàm tông[18] giáo thuyết của Hữu bộ. Tỳ-đàm tông chủ trương sự lý tương đối, dùng sự làm Thế đế, dùng lý làm Chân đế. Như ngũ uẩn, thập nhị xứ, thập bát giới, mọi sự chướng ngại nhau, làm Thế đế; vô thường, các khổ, mười sáu Thánh đế tương thông tất cả là Chân đế. Tông này dùng sự lý tương đối để lập giáo thuyết của họ, cho nên còn gọi là Nhân duyên tông thuộc chủ thuyết các căn cơ thấp (thiền) của các nhà Tiểu thừa. Ngài Tuệ Viễn y cứ vào giáo thuyết Tỳ-đàm tông “sự lý” tương đối của Hữu bộ[19] làm Thế đế và Chân đế. Sự chỉ cho các pháp hữu vi có hình

tướng có chướng ngại với nhau, như sự hiện hữu của con người (ngũ uẩn), con người và đối tượng chung quanh cuộc sống con người (thập nhị xứ), nhân sinh quan và vũ trụ quan của con người (thập bát giới), chúng chướng ngại nhau, mâu thuẫn sai biệt nhau qua từng biểu tượng tùy theo thuộc tính của chúng. Lý chỉ cho các pháp vô vi tương thông với mọi giá trị nhân quả duyên khởi của vô thường, khổ thuộc mười sáu Thánh đế. Đây là thuyết tương đối qua sự lý Nhị đế căn cơ thấp (thiền, cạn) của các nhà Tiểu thừa.

b/ Phá tánh tông, chỉ cho Thành thật luận. Tông này lấy “Giả hữu của nhân duyên sinh” (giả có của nhân duyên sinh khởi) làm Thế đế, lấy “Không của vô tự tánh” (không của không có tự tánh) làm chân đế, còn gọi là Giả danh tông, thuộc chủ thuyết thuộc căn cơ cao (thâm) của các nhà Tiểu thừa. Ngài Tuệ Viễn y cứ vào mọi hiện tượng hiện hữu của nhân duyên sinh khởi có được cho là giả hữu, vì chúng chỉ hiện hữu được do nhân duyên sinh khởi, nên sự hiện hữu của chúng không thật có, mà chúng là giả có. Sự giả có này được gọi là Thế đế. Và lấy không của không tự tánh làm Chân đế, vì sự hiện hữu của các pháp do nhân duyên sinh nên tánh của chúng là không, không có tự tánh. Ở đây “Giả hữu của duyên sinh”, cùng <không của vô tự tánh” chúng cũng thuộc vào hệ thống nhân quả sự lý tương đối của tục-chân Nhị đế thuộc căn cơ cao của Tiểu thừa.

c/ Phá tướng tông, chỉ cho Tam luận tông[20]. Tông này lấy <Hữu của tướng vọng tất cả các pháp> làm Thế đế, lấy <Không của vô tướng> làm chân đế, còn gọi là bất chân

tông (tông chẳng phải chân), thuộc chủ thuyết căn cơ thấp của các nhà Đại thừa. Sự hiện hữu của tất cả các pháp được hình thành qua biểu tượng đều thuộc tướng vọng. Tướng vọng này có được cũng từ nhân duyên sinh, do đó chúng thuộc về giả tướng, hay là giả danh theo thuộc tính của chính nó qua duyên khởi. Vì chúng hiện hữu như vậy, nên sự hiện hữu này thuộc về Thế đế, không thật có mà chỉ có trong vọng tưởng, chúng như sương mai, như điện chớp, như giấc mộng. Từ sự hiện hữu như vọng tưởng của các pháp qua duyên khởi, chúng như là thật có đối với các tâm hôn mê mờ, trong khi bản chất của chính chúng là không vì chúng không có thực thể, là không tướng của giả hợp do nhân duyên hình thành, và sẽ biến chuyển khi duyên không còn đủ, và cứ như thế chúng kết hợp chúng tan rã tùy thuộc vào duyên đủ “không của vô tướng” mà ngài Tuệ Viễn dùng làm Chân đế cho chủ trương của mình về Nhị đế. Ở Tục đế và Chân đế vẫn được coi như là một sự kết hợp của tương đối của chủ thuyết thuộc căn cơ thấp của các nhà Đại thừa.

d/ Hiện thật tông, chỉ cho tông Địa luận của Tuệ Viễn, yếu chỉ của chúng có thể phân ra làm hai nghĩa Y trì và Duyên khởi. Theo nghĩa Y trì mà nói thì dùng pháp tướng vọng làm năng y, nên lấy vọng hữu (vọng có), lý vô (lý không) làm Thế đế, dùng chân như làm sở y, tướng của chúng tuy không nhưng vẫn tồn tại thật thể, nên lấy làm chân đế. Theo nghĩa duyên khởi mà nói thì tự thể của Chân như tức là Chân đế, chúng y cứ vào duyên khởi mà hiển hiện thế giới mê ngộ nên gọi là Thế đế. Vì Tông này nói rõ về thể của Chân như, nên gọi là Chân tông, thuộc chủ thuyết căn

cơ sâu trong Đại thừa. Đây chính là tông Địa luận của ngài Tuệ Viễn được y cứ vào hai nghĩa y trì và duyên khởi mà thiết lập Nhị đế. Ở đây y trì dùng tướng vọng của các pháp làm năng y, lấy vọng hữu, lý vô làm Thế đế, và tướng vọng của các pháp tuy là không, trên mặt hiện tượng qua giả hợp, nhưng thật thể của chúng vẫn tồn tại, nên lấy chúng làm Chân đế; còn đối với nghĩa duyên khởi thì tự thể của chân như tức là Chân đế. Từ tự thể này chúng y cứ vào duyên khởi mà hiện khởi ra mọi sai biệt trên tướng mê ngộ ở giữa thế gian này qua nhân quả trong hiện tượng, nên lấy chúng làm Thế đế. Qua hai nghĩa của y trì và duyên khởi cho ra hai cặp Nhị đế, chúng vẫn căn cứ vào sự hiện khởi tương đối của các pháp mà thiết lập Nhị đế của Hiện thật tông theo chủ thuyết căn cơ cao của các nhà Đại thừa.

– Theo Pháp hoa Huyền nghĩa q. 2[21] của Trí Khải Đại sư[22] Thiên thai tông[23] chủ trương trong Hoá pháp Tứ giáo[24] và ba loại liên hệ nhau[25] mà phân lập ra bảy loại Nhị đế như sau:

a/ Nhị đế của Tạng giáo[26], lấy các pháp là pháp thật có của các pháp thật sinh thật diệt làm Tục đế, và lấy pháp thật có này sau khi diệt rồi qui về lý không-vô làm Chân đế. Chúng thuộc về chủ thuyết của Tiểu thừa giáo, còn gọi là Nhị đế sinh-diệt. Đây chính là quan điểm Nhị đế thuộc Tạng giáo của các nhà Tiểu thừa, căn cứ vào nhân quả duyên khởi để thiết lập Chân Tục Nhị đế qua sinh-diệt.

b/ Nhị đế của Thông giáo[27], lấy “Các pháp là pháp huyễn có do nhân duyên sinh.” làm Tục đế, và lấy “Vì chẳng phải thật có, nên tức không.” làm Chân đế. Đây là chủ thuyết chung cho cả ba giáo Thịnh văn, Duyên giác, và Bồ-tát, còn gọi là Nhị đế vô sinh.

c/ Nhị đế của Biệt giáo[28] liên hệ Thông giáo, lấy “Các pháp là huyễn có” làm Tục đế, lấy “Huẩn hữu tức không, bất không.” (huyễn có tức không, chẳng phải không) làm Chân đế. Đây là Nhị đế chủ thuyết chung cho cả biệt giáo và thông giáo, còn gọi là Nhị đế hàm trung (bao hàm cả trung đạo), hay Nhị đế đơn Tục phức Chân (một tục hai chân).

d/ Nhị đế của Viên giáo[29] liên hệ Thông giáo, lấy <Các pháp là huyễn có> làm Tục đế, lấy “Huẩn có tức không mà chẳng phải không, các pháp về không mà chẳng phải không” làm Chân đế. Đây là chủ thuyết Nhị đế cho cả Viên giáo và Thông giáo, cùng Nhị đế biệt giáo cho cả Thông giáo cùng gọi là Nhị đế hàm trung (bao hàm cả trung đạo).

e/ Nhị đế của Biệt giáo, lấy <Huẩn có, huẩn có tức không> làm Tục đế, lấy “Bình đẳng pháp giới của chẳng phải có, chẳng phải không” làm Chân đế. Đây là Nhị đế của giáo thuyết dành riêng cho Bồ-tát Đại thừa, còn gọi là Nhị đế phức Tục đơn trung (hai tục, một trung đạo), hay Nhị đế vô lượng.

g/ Nhị đế của Viên giáo liên hệ với Biệt giáo, lấy “Huẩn có, huẩn có tức không” làm Tục đế, và lấy “chẳng phải có, chẳng phải không, các pháp hướng vào chẳng phải có, chẳng phải không” làm Chân đế. Đây là chủ trương

Nhị đế của Viên giáo liên hệ với Biệt giáo, cùng Nhị đế Biệt giáo đồng gọi là Nhị đế phức tục đơn trung (hai tục, một trung đạo).

h/ Nhị đế của Viên giáo, lấy “Huyễn có, huyễn có tức không” làm Tục đế, lấy “Các pháp hướng vào có, hướng vào không, hướng vào chẳng phải có chẳng phải không” làm Chân đế. Hay ngoài hữu-không, lập riêng Trung đạo, ba đế Hữu-không-trung đạo riêng nhau, làm Tục đế; không thiên về Hữu-không-trung đạo, ba đế tương tức, viên dung vô ngại, là chân đế. Đó là Nhị đế của Viên giáo Thiên thai, còn gọi là Nhị đế vô tác, Nhị đế hoà hợp, Nhị đế bất khả tư nghị. Nhị đế chân tục kia, hỗ tương làm một thể, viên dung bất nhị, thể của nó là Trung đạo.

Ý nghĩa Nhị đế theo Mật pháp đăng minh ký chuyên dụng[30] gọi Phật pháp là Chân đế, Vương pháp là Tục đế. Tịnh độ Chân tông[31] của Nhật bản cũng noi theo thuyết này cho rằng về mặt tín ngưỡng tôn giáo là Chân đế, về đạo đức thế gian là Tục đế.

– Theo Tam luận tông của ngài Cát Tạng cho rằng, từ khi Thành thật luận và Trung luận được triển khai giảng giải, thì nhất là Nhị đế rất được bàn luận và nghiên cứu một cách nghiêm túc và thịnh hành. Trong chương Nhị đế quyển hạ[32] ngài Cát Tạng đã tường thuật về mười bốn tác gia từ xưa tới nay nói về thể của Nhị đế. Trong sự sai biệt này, được Ngài tóm thâu và chia ra làm 3 khuynh hướng chủ trương theo những thuộc tính cách nhìn của từng khuynh hướng một. a/ Thể của Nhị đế là một, b/ Thể của Nhị đế khác nhau, c/ Thể của Nhị đế là Trung đạo.

Cũng trong chương Nhị đế, Cát Tạng dẫn xuất từ Đại thừa huyền luận q.1[33], chủ thuyết “Nhị đế Ư-giáo” cùng “Nhị đế tứ trùng” (Nhị đế bốn lớp) dùng để tóm thâu các giáo thuyết của Nhị đế.

– Nhị đế Ư-giáo, tức chỉ cho “Ư chi Nhị đế” (hai sự thật nói về nơi nương tựa) tức là ư đế cùng với “Giáo chi Nhị đế” (hai sự thật nói về nương tựa) tức chỉ cho giáo đế. Nói một cách dễ hiểu hơn thì:

a/ “Ư” có nghĩa là chỉ cho chỗ nương vào (sở y), là đối tượng để chư Phật nói pháp, tức chỉ cho cảnh giới lục trần, là cảnh giới hiện thực trước mặt chúng ta. Sắc hình cùng cảnh giới lục trần, phàm phu thấy chúng, nhìn kỹ là cho là có thực, nên gọi là “ư Tục đế”; nhưng đối với bậc Thánh thì xét soi rõ biết chúng là không nên gọi là “ư Chân đế”. Ư đế lại phân làm hai loại bốn-mạt (gốc, ngọn) thời gian chư Phật chưa xuất hiện trở về trước thì “bồn” này tức tồn tại, chư Phật y vào đó mà tuyên thuyết giáo pháp, đó chính là “sở y ư đế” (bồn); thời gian nghe chư Phật thuyết pháp, mà chúng sanh được lý giải, đó là “mê giáo ư đế” (mạt).

b/ “Giáo” có nghĩa là nương tựa (năng y), chỉ cho chư Phật y vào cảnh giới lục trần nói ra giáo pháp. Giáo thuyết chân không diệu hữu, gọi là “Giáo tục đế”; tuyên thuyết lý vô sở đắc siêu việt ngôn ngữ tư tưởng tư duy, gọi là <Giáo chân đế>. Ở đây, nếu hiệp hai loại bốn-mạt <Ư Nhị đế> ghi trên cùng <Giáo chi Nhị đế> lại thì có ba loại Nhị đế.

– Tứ trùng Nhị đế (bốn lớp Nhị đế), được ngài Cát Tạng rút ra từ các chủ trương của các nhà Tỳ-đàm, các nhà Thành thật luận, các nhà Đại thừa Địa luận tông, cùng của các nhà Đại thừa Nhiếp luận. Hai chủ trương trên là chủ trương của các nhà Tiểu thừa, còn hai chủ trương dưới là của các nhà Đại thừa, sau đây là Tứ trùng (bốn lớp) Nhị đế được khai triển qua biện chứng pháp vô thường duyên khởi theo dạng từ thấp lên cao; từ nhân quả đến duyên khởi; từ tiểu lên đại; từ hữu đến không của sự và lý; từ có không đến chẳng có chẳng không; từ có không, chẳng có chẳng không đến chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không; từ hai, chẳng hai, chẳng phải hai chẳng phải chẳng hai đến ngôn ngữ tiêu mất suy nghĩ dứt luôn (ngôn vọng lự tuyệt):

a/ Lớp thứ nhất Nhị đế của các nhà Tỳ đàm chủ trương, lấy “Hữu” (có) tức “sự” làm Tục đế, lấy “không” tức “lý” làm Chân đế. Các nhà Tỳ-đàm dùng sự-lý, hữu-không của đạo lý nhân quả thế gian mà thành lập Tục đế và Chân đế, theo biểu tượng và thuộc tính của chúng để cho ra Nhị đế tục chân. Ở đây chỉ sử dụng có hữu của tục và không của chân để thiết lập Nhị đế nên chúng được gọi là một lớp (nhất trùng) Nhị đế.

b/ Lớp thứ hai Nhị đế của các nhà Thành thật luận chủ trương, lấy “Hữu-không” làm Tục đế, lấy “chẳng phải có chẳng phải không” làm Chân đế. Ở đây, ngoài hữu của tục đế còn thêm không, và được gọi là hữu-không của tục đế làm về thứ nhất, và về thứ hai phủ nhận hữu-không của về thứ nhất để cho ra chẳng phải có chẳng phải không làm chân đế

của vế thứ hai. Chủ trương này của các nhà Thành thật luận Tiểu thừa cũng đứng trên mặt hiện tượng tương đối nhân quả mà thành lập theo sự hiện khởi của mọi vật và sự huỷ diệt của chúng mà chấp nhận cả có lẫn không trên mặt nhận thức về hiện tượng tương đối thế gian thuộc tục đế, nên được gọi là hai lớp (nhị trùng) Nhị đế.

c/ Lớp thứ ba Nhị đế của các nhà Đại thừa Địa luận tông chủ trương, lấy “Hữu-không, chẳng phải có chẳng phải không” của nhị[34] (hai), bất nhị (chẳng hai) làm Tục đế, lấy “chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không” của phi nhị (chẳng phải hai, chẳng phải chẳng hai), làm Chân đế. Đây là chủ trương của các nhà Đại thừa Địa luận tông, họ chấp nhận hai sự kiện vừa có vừa không, và thiết lập hai sự kiện vừa chẳng phải có (tức là không) vừa chẳng phải chẳng không (tức là có) để thiết lập Tục đế và, đối lại với vế trên bằng cách phủ định hai sự kiện vừa chẳng phải có (tức không, mặt trái của phủ định là xác định) vừa chẳng phải không (tức là có, mặt trái của phủ định là xác định), vừa chẳng phải chẳng có (tức là chấp nhận không) vừa chẳng phải chẳng không (chấp nhận có) để thiết lập Chân đế. Đây là một cách luận lý vừa phủ định cái này để xác định cái kia theo dạng nhân quả duyên khởi để thành lập biện chứng pháp trên con đường tiến về tuyệt đối của các nhà Đại thừa Địa luận tông trong việc thiết lập theo ba lớp (tam trùng) Nhị đế.

d/ Lớp thứ tư Nhị đế của các nhà Đại thừa Nhiếp luận chủ trương, lấy ba lớp (tam trùng) trước làm Tục đế, và lấy “Ngôn vọng lự

tuyệt” (ngôn ngữ tiêu mất suy nghĩ dứt luôn) thuộc cảnh giới tuyệt đối làm Chân đế. Đây là lớp thứ tư (tứ trùng) Nhị đế của các nhà Đại thừa Nhiếp luận, họ căn cứ vào ba lớp Nhị đế trước làm tục đế. Ở đây, nếu dùng ba lớp trước làm tục đế tức là chấp nhận đạo lý nhân quả duyên khởi tương đối của ba trùng trước, như là một biện chứng pháp đưa đến ngôn ngữ tiêu mất suy nghĩ dứt luôn (ngôn vọng lự tuyệt) thuộc cảnh giới tuyệt đối mà ngôn ngữ không thể nào với tới được như họ đã chủ trương. Vậy làm sao có thể nhận thức và thâm nhập được vào cảnh giới tuyệt đối đó bằng ba lớp trên, trong khi ngôn ngữ và tư duy đều bị cắt đứt?

- Nhưng theo phẩm quán Tứ đế Trung luận 4[35] thuyết thì, tất cả mọi sự vật không có bản tính nhất định bất biến, nó là Không của không sinh không diệt; nếu chúng ta nhận thức nắm bắt một cách rõ ràng lý Không này, thì chính nó là Đế nhất nghĩa đế, vì lý không này theo ngài nó không liên hệ gì đến Nhị đế như các nhà Tiểu thừa và Đại thừa chủ trương, và theo ngài nếu có thể quan niệm được thì Nhị đế tương đối, hoàn toàn thuộc về Tục đế, còn đế nhất nghĩa đế vượt ra ngoài Tục đế, nó chính là tánh không. Hơn nữa tánh không của tất cả mọi sự vật, vì muốn bảo trì tác dụng của tánh không trên mặt hiện tượng của mọi sự vật thì cần phải tạm mượn mọi sự liên hệ cùng nương vào nhau, cùng đối đãi với nhau để thể hiện qua nhân duyên của chính chúng mà sản sinh ra nhận thức tác dụng; khi biết rõ được pháp giả danh tạm mượn này, thì nó chính là Thế tục đế (Samvṛti). Thế tục đế tuy là pháp không có cứu cánh, nhưng có thể mượn nó

làm phương tiện tham cứu, mà tiếp cận
 Thắng nghĩa đế. Ví như ngôn ngữ, tư tưởng,
 quan niệm của chúng ta đều thuộc về Thế tục
 đế, song nếu không mượn ngôn ngữ, tư
 tưởng, quan niệm của Thế tục đế, thì Thắng
 nghĩa đế chúng ta sẽ không với tới được, và
 sẽ không giải thoát siêu việt được Thế tục đế.
 Không có pháp để hiểu được Đệ nhất nghĩa
 đế (Paramārtha), thì sẽ không có pháp để
 chứng đắc Niết-bàn được. Do đó, theo ngài
 trước hết, cần phải làm sáng tỏ Pháp không
 (Dharmaśūnyatā), qua chủ trương mọi vật
 đều không (sarvaṃ sūnyam) như đức Phật
 đã từng dạy: “Mọi vật đều vô thường, mọi vật
 đều vô ngã,” như trong ba pháp ấn, chúng
 không có tự tính, nên các pháp hiện hữu có
 được là do duyên sinh, ngay cả Tứ đế cũng
 chỉ là một hiện hữu do duyên, nên chúng
 cũng không thật hữu, chỉ là sự hiện hữu giả
 danh; và sau đó mới hiểu thấu được tại sao
 hai vế của Nhị đế thuộc về tục đế mà không
 liên hệ gì đến chân đế?. Ngài không phủ
 nhận Nhị đế mặc dù ngài đã liệt nó vào hàng
 Tục đế trên phương diện mê. Song không thể
 không chấp nhận giáo lý này trên cái nhìn
 của bậc Thánh, vì giữa sanh tử và Niết-bàn
 không có sự sai khác. Vì khi mê Nó là tục, khi
 ngộ Nó là chơn; chỉ khác nhau ở chỗ mê nó
 và ngộ nó, như bài kệ ngài viết :

*"Nếu chẳng y Tục đế
 Chẳng được Đệ nhất nghĩa
 Không được Đệ nhất nghĩa
 Thời không đạt Niết-bàn"[36][20].*

– Ở đây, có sự sai biệt nhau trên bình diện
 mê, nên có Tục đế-Đệ nhất nghĩa đế-Niết
 bàn. Nhưng khi ngộ thì chính ba cái sai biệt

đó không khác nhau. Vì những lý do đó cho nên ngài Long Thọ không phủ nhận giáo lý Nhị đế trong quan điểm của mình, và chỉ coi nó như là một phương tiện cần cho giai đoạn chuyển mê khai ngộ. Theo ngài, nếu không nhờ những ngôn thuyết của Tục đế thời Đệ nhất nghĩa không nói được, và nếu không đạt được Đệ nhất nghĩa thì làm sao chúng ta có thể đạt được Niết bàn? Vì vậy, nó được coi như là một phương tiện chuyên chở cho sự thành công của một cứu cánh. Nhưng khi cứu cánh đã đạt được, và nó nhìn lại chính nó, thì chính nó là phương tiện chứ không gì khác. Từ những lập luận này cho chúng ta thấy rằng: quan điểm Sūnyatā của ngài Long Thọ không phủ nhận giáo lý Nhị đế. Quan điểm của ngài Long Thọ này cũng đồng quan điểm của đức Phật trong kinh Pháp Hoa, TT. Tuệ Sỹ trong Triết học về tánh không tr. 29 đã viết và trích dẫn: “Kinh Pháp hoa, qua ngòi bút của La-Thập, đã nói rõ về vai trò của định thức duyên khởi ấy như sau: “Chân lý mà đức Phật tự chứng, không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng có thể đề mở ra con đường dẫn về nó, sau khi trầm tư về sự chứng ngộ của mình dưới gốc cây Bồ-đề. Phật đã quyết định đến Ba-la-nại, nói về Tứ diệu đế cho năm thầy tỳ-kheo. “Tứ diệu đế được thiết lập trên tương quan của định thức duyên khởi: Khổ và Tập, nhân quả lưu chuyển. Diệt, Đạo, nhân quả hoàn diệt.” Như đức Phật đã dạy chân lý mà Ngài đã tự chứng, không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng chúng ta có thể mở ra một con đường dẫn về nó đó chính là giáo lý Tứ diệu đế mà Ngài đã dạy cho năm thầy tỳ-kheo. Và các đế này được thiết lập trên tương quan định thức duyên khởi qua Nhị đế. Định thức duyên khởi này chính là

một phương tiện quyền xảo để khai thông con đường giữa (Trung đạo) mà tương đối là đại diện cho Tục đế thuộc thế giới hiển nhiên của tri thức và chân lý tuyệt đối, siêu nghiệm thuộc về Chân đế. Hai thế giới này luôn luôn mâu thuẫn nhau trong việc thành lập Nhị đế như những chủ trương của các nhà Tiểu thừa và Đại thừa nêu trên. Vậy thì làm sao duyên khởi có thể bao hàm cả tương đối hiển nhiên của Tục đế và tuyệt đối siêu nghiệm của Chân đế? Trong khi Tục đế và Chân đế luôn mâu thuẫn nhau trong kết cấu văn tự của thế giới hiển nhiên Tục đế qua Nhị đế. Sự mâu thuẫn này không những trong hình thức kết cấu văn tự của ngôn ngữ mà ngay trong bản thể nội dung tư tưởng của chúng cũng khó mà giải quyết được. Vấn đề bản thể của Nhị đế là một hay là khác cũng khó mà phân định một cách rành mạch, vì chúng không vượt qua khỏi hàng rào ngôn ngữ luận chứng logic học. Một thực tại tuyệt đối của hai mặt Tục và Chân vì thế khó mà lộ diện được, nếu chúng ta chưa giải quyết được vấn đề mâu thuẫn này! Vấn đề mâu thuẫn này, như trong quyển “Triết học về tánh Không” của TT.Tuệ Sỹ, trang 30-31-33 có đề cập trường hợp Chân đế và Tục đế nhất thể hay dị thể? Trong nhất thể cho rằng theo nguyên tắc luận lý thì khi chúng ta đứng bên này của Tục đế mà nhìn thì chúng ta chỉ có thể biết và nhận thức rõ về chính nó thôi chứ không thể quán chiếu qua bên kia của Chân đế được, và ngược lại khi chúng ta đứng bên kia của Chân đế để nhìn thì chúng ta cũng chỉ có thể biết và nhận thức rõ về Chân đế mà thôi. Như vậy thì đây cũng chỉ là cái nhìn tương đối bị lệ thuộc vào hiển nhiên của một mặt thực tại, chứ không phải là một cái nhìn toàn thể của

một thực tại mà chúng ta muốn vươn đến, nếu có chẳng nữa thì đó cũng chỉ là một nhận thức qua suy luận chứ không phải là cái nhìn hiện quán toàn diện. Trong dị thể thì cho rằng hai sự thể độc lập nhau, làm sao có thể hợp nhất được, trong khi muốn nói duyên khởi bao hàm cả hiển nhiên và Tuyệt đối? và đưa ra thí dụ của hai sự thể khác nhau qua ánh sáng và bóng tối. Sự phối hợp của chúng sẽ không hiện thực được trong một toàn thể. Về thể đồng nhất và dị biệt chúng trở nên mâu thuẫn và được ngôn ngữ thể hiện qua cách nhìn nhận trong hiện quán được đánh giá qua thời gian và không gian. Một sự thể dù là quá khứ hay vị lai, một khi chúng trở thành đối tượng để hiện quán thì bấy giờ, nó cũng hiện hữu như hiện tại. (Trong hiện tại cái đã qua không có tác dụng, cái chưa đến cũng không có tác dụng, sự thể như thế không có tác dụng, không có tác dụng tức là không hiện hữu, và không phải là đối tượng của hiện quán.) Đó là quan niệm theo luận lý thông thường bị lệ thuộc vào thời gian. Nhưng theo Trung quán thì hiện tại là cái sắp đến và sắp đi chúng chỉ là ước lệ nếu không muốn nói là không có, hiện quán ở đây cả chủ thể lẫn đối tượng, chúng không bị tác động và lệ thuộc vào thời gian. Do đó, nhất thể như là một toàn thể không thể hiện hữu bằng hai khía cạnh cùng lúc ở đây tức là bằng hiện quán được. Cũng vậy, dị thể là hai sự thể độc lập, vậy làm sao ánh sáng và bóng tối chúng có thể hợp nhất, trong khi duyên khởi lại có thể bao hàm cả hiển nhiên và tuyệt đối? Ở đây cũng cần không gian và thời gian để ánh sáng và bóng tối hiện hữu. Vậy lúc nào là lúc cả hai cùng hiện hữu? Chúng ta nói, có ánh sáng là vì có bóng tối,

và ngược lại. Như vậy, cho dù là dị thể, cả hai đều biểu thị cho một thực tại. Như Ngài Long Thọ trong Trung luận đã nói thì đó chỉ là ảo giác tri thức và dựa vào kinh nghiệm hồi tưởng qua hai giai đoạn nối tiếp trong dòng liên tục của thời gian đã xảy ra: khi ánh sáng bắt đầu hiện diện thì bóng tối bắt đầu ra đi. Việc hiện diện và ra đi chúng xảy ra trong hiện tại cùng trong một vị trí thời gian và không gian. Nhưng khi ánh sáng hiện diện ở đây, thì bóng tối là quá khứ, và khi bóng tối đang hiện diện ở đây, thì ánh sáng đang là vị lai; như vậy thì không bao giờ cả hai hiện hữu cùng lúc, cùng chỗ được. Trong trường hợp như vậy thì Nhị đế phải được thành lập như thế nào để nói duyên khởi bao hàm cả hai?

– Những mâu thuẫn được thể hiện qua bằng kết cấu văn tự như trên, như những lời dạy của đức Phật trong kinh Pháp hoa, tuy ngôn ngữ bất lực trước việc diễn tả cảnh giới tự chứng của đức Phật, nhưng Phật vẫn đến Ba-la-nại nói pháp Tứ diệu đế cho năm thầy tỳ-kheo tại vườn nai cũng bằng vào ngôn ngữ vào lúc bấy giờ. Như vậy ngôn ngữ văn tự, giờ này đã trở thành một khí cụ chuyên chở một ý niệm về thực tại, mà Ngài muốn phát biểu nó qua ngôn ngữ văn tự. Ở đây, dù trên mặt ngôn ngữ chúng thể hiện sự mâu thuẫn qua kết cấu, vì những lệ thuộc của chúng vào không gian và thời gian, tự thân chúng không thoát khỏi sự ràng buộc của nguyên tắc luận lý thông thường của hình thức, mà ngay đến nội dung tri thức chúng cũng không tránh khỏi những cái lỗi mâu thuẫn trong nhận thức. Và như vậy, cho đến khi nào chúng ta giải quyết được những mâu thuẫn này, tức là

chúng ta giải quyết được con đường bằng vào ngôn ngữ văn tự tiến về tuyệt đối qua định thức duyên khởi, thì mọi vấn đề sẽ được giải quyết tiếp theo đó qua duyên khởi. Vì nhờ vào duyên khởi mà con đường ngôn ngữ không bị lệ thuộc vào bất cứ điều kiện nào trong đó có cả mâu thuẫn. Khi con đường nào không bị lệ thuộc thì con đường đó mới là con đường Trung đạo, là con đường của vượt cách, là con đường giải thoát để đạt đến thực tại tuyệt đối. Ngôn ngữ chúng chỉ bày cho chúng ta một con đường nào đó để tiến về chân lý tuyệt đối, thì lúc đó ngôn ngữ chính là hình thức của con đường được biểu hiện qua cái danh để biểu tượng cho cái thực. Ở đây cái danh không phải là cái thực. Vì danh không phải là thực, nên một sự thể có khả năng mang nhiều tên gọi (danh) khác nhau; và ngược lại mỗi tên gọi là một tổng hợp, hay tổng thể của những thuộc tính nào đó. Một sự thể có thể hiện hữu qua các thời gian, ở quá khứ nó tùy thuộc vào một số thuộc tính có thể là như thế kia; trong hiện tại, nó có thể là như thế này, và trong tương lai, nó có thể là như thế nọ. Qua những thời gian này, sự thể không thường tại ở trong bản thân, mà chúng bộc lộ theo tên gọi của chúng theo từng thời gian. Chúng bị lệ thuộc vào vô thường, nhưng vô thường thì không có tự hữu như một đối tượng. Do đó tên gọi mới là đối tượng của tri thức, và cũng từ đây ngôn ngữ văn tự trở nên cần thiết trong việc tiếp cận với chân lý. Bản thân của thực tại thì luôn luôn biến thiên bất tuyệt, nên nó là hiện tượng đa thù sai biệt, trong khi tên gọi của nó thì lại bất biến không thay đổi. Như sắc chẳng hạn, lúc nào cũng là sắc trong khi sự thể của sắc luôn biến thiên theo sự chi phối

biến thiên của vô thường qua duyên khởi. Cho nên nó là một hiện tượng nhất thể không sai biệt. Trong kết cấu văn tự, tên gọi của một sự thể là cái không sai biệt của những sai biệt, tức là bất dị, và ngược lại sự thể là những sai biệt của cái không sai biệt, tức là bất nhất. Ở đây bất nhất, bất dị tức trung đạo.

– Cái danh biểu thị cho cái thực, nhưng cái danh này là duy nhất, không đổi, nó khoắc lên cái thực một thuộc tính quyết định, hoặc thường, hoặc đoạn, hoặc nhất hoặc dị. Nhưng cái danh này khi chúng ta soi chiếu qua duyên khởi thì nó là một cái danh giả, và cũng chính cái danh giả này lại biểu tượng cho cái thực, cho nên nó chính là Trung đạo.

– Tóm lại, Nhị đế là nhất thể, hay dị thể, khi chúng ta giải quyết những mâu thuẫn cấu kết ngôn ngữ qua danh và giả danh này rất ráo thì con đường trung đạo của Nhị đế sẽ hiển hiện ra dưới dạng không nhất không dị. Khi mà tự ngôn ngữ phủ định những xác định trói buộc cũng do ngôn ngữ tạo ra, thì lúc đó con đường trung đạo sẽ tự hiện. Trước hết sự hiện hữu của bản thể có được là nhờ vào sự hiện hữu của biểu tượng ngôn ngữ qua cái danh. Vì bản thể là một thực tại tuyệt đối, nên thực tại tuyệt đối luôn luôn là bất khả thuyết, nhưng ngay bản chất của ngôn ngữ biểu tượng cũng là bất khả thuyết, cho nên có một sự tương ứng giữa tiến trình biểu tượng và tiến trình bản thể thực tại, chúng không những không đánh mất tinh thể của ngôn ngữ, mà còn mang lại cho ngôn ngữ một giá trị như là một con đường đi đến tuyệt đối của bản thể qua giả danh.

[1] Nam hải Ký qui nội pháp truyện 4, 南海寄歸內法傳. Theo Phật quang đại từ điển, 佛光大辭典 quyển 1, tr. 244b

[2] Triết học về Tánh Không, Tuệ Sỹ, An Tiêm xuất bản, Saigon 1970, tr. 29.

[3] Kinh Trung A-hàm 7, tương ưng phẩm, phân biệt Thánh đế, 中阿含, 相應品, 分別聖諦經, Đ. 1, N0. 26 tr. 0469a.

[4] kinh Tăng Nhất A-hàm 3, 增壹阿含經, Đ. 2, tr. 561a, phẩm A-tu-luân 8, kinh 3.

[5] Câu xá luận, phân biệt hiền Thánh phẩm, 俱舍論, 分別賢聖品, Đ. 29, N0. 1558, tr.

[6] Thành thật luận, 成實論, Skt . Satyasiddhi-sāstra, Phật quang đại từ điển 1, Tr. 224c.

[7] Kinh bộ, 經部, (Sūtra-vādin), còn gọi là Kinh lượng bộ (Sautrāntika), hay Tăng-già-lan-đề-ca (Saṃkrāntika), là một trong những phái Tiểu thừa phát triển mạnh đồng thời với Nhứt thiết hữu bộ sau khi đức Phật vào Niết-bàn. Bộ phái này chủ trương nhị nguyên luận tâm vật, phủ định thuyết thật hữu đối với vạn vật của Hữu bộ, chỉ có chấp nhận có tâm cùng với tứ đại là thực tại, và chỉ có hiện tại mới là thật hữu, còn quá khứ đã qua đi, vị lai thì chưa đến, và ngay đến hiện tại cũng chỉ là

tồn tại trong chốc lát, chỉ có chủng tử mới tồn tại thật sự. Đây là nền tảng cơ sở của các nhà Duy thức sau này khi chủ trương về chủng tử.

[8] Đại Tỳ-bà-sa luận , 大毘婆沙論, Abhidharmamahāvibbhāṣā-sāstra. Đ. 27 Tr. 399c.

[9] Kinh Niết-bàn, (Mahā-parinirāṇa), phẩm Thánh hạnh 涅槃經, 聖行品, Đ. 12, tr. 0443a – 0444a.

[10] Kinh Nhân vương Bát-nhã-ba-la-mật 仁王般若波羅密經 . Đ. 8, Tr. 0839a.

[11] Pháp tướng tông, 法相宗, còn gọi là Du-già tông, 瑜伽宗 hay Duy thức tông, 唯識宗, Hữu tướng tông 有相宗 v.v... Tông này căn cứ vào tướng tánh các pháp làm yếu chỉ cho giáo nghĩa của mình. Nhưng thường là chỉ cho tông Duy thức nhiều hơn, nó là một trong 13 tông phái Phật giáo Trung quốc, cũng là một trong 8 tông ở Nhật bản. Tông này do ngài Huyền Trang là tổ khai tông đầu tiên, dựa vào năm vị bách pháp để phán quyết phân biệt các pháp nào là hữu vi, pháp nào là vô vi. Chủ trương của tông phái này cho rằng tất cả chỉ có Thức là yếu chỉ. Họ y cứ vào các kinh Hoa Nghiêm, Giải thâm mật, Như lai xuất hiện công đức, Đại thừa A-tỳ-đạt-ma, Nhập lăng già, cùng Du-già-sư-địa luận, Hiền dương Thánh giáo luận, Đại thừa trang nghiêm kinh luận, Nhiếp đại thừa luận, Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tạng tập luận v.v... và nhất là đã dùng kinh Giải thâm mật, cùng thành Duy thức luận làm cơ sở y cứ để thành lập ra yếu chỉ của tông này.

[12] Đại thừa pháp uyển nghĩa chương , 大乘法苑義林章。

[13] Du-già-sư-địa luận 瑜伽師地論 (Yogacārabhūmi), Đ. 30 N0. 1579.

[14] Thành duy thức luận, 成唯識論 (Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra) Đ. 31, N0. 1585 Tr. 0048a.

[15] Nhất chân pháp giới, 一真法界, Tức chỉ pháp thân chư Phật bình đẳng, từ xưa tới nay không sinh không diệt, chẳng phải không chẳng phải có, xa lìa danh tự xa lìa hình tướng, không trong không ngoài, hoàn toàn duy nhất chân thật, không thể nào nghĩ bàn, nên gọi là “Nhất chân pháp giới”.

[16] Địa luận tông, 地論宗 là một trong 13 tông phái Phật giáo của Trung quốc. Chủ trương theo ý nghĩa Như lai tạng duyên khởi của Đại thừa mà lập tông.

[17] Tuệ Viễn, 慧遠, là sơ tổ của Tịnh độ tông Trung quốc, người sáng lập ra Lô sơn Bạch liên xã, là người Nhận Môn Lô phiến, họ Cổ. Năm 13 tuổi du học tại Hứa Xương, Lạc Dương, thông cả lục kinh của Lão Trang. Năm 23 tuổi, đến Thái Hành Hằng sơn nghe Đạo An giảng kinh Bát-nhã liên tỏ ngộ, và tự than rằng: “Chín dòng Nho Đạo đều như trấu lép” bèn xin Đạo An cho làm đệ tử, rồi xuống tóc xuất gia. Năm 24 tuổi đăng đàn giảng pháp, ông mượn tư tưởng sách Trang tử dẫn ra để giảng rõ về ý nghĩa thật tướng của Phật giáo làm cho ai cũng hiểu được. Năm 402 Nguyên Hưng nguyên niên, sư cùng với Lưu Di Dân và hơn trăm người khác sáng

lập ra Bạch Liên xã, chuyên dùng pháp môn niệm Phật của Tịnh độ là pháp môn tu hành, hơn 30 năm trời chưa từng xuống núi. Sư nội thông Phật lý, ngoại giỏi thế học. Bấy giờ chùa Đông Lâm-Lô sơn là trung tâm Phật giáo phía nam, cùng với La Thập ở Trường An phân chia thiên hạ. Sư mất lúc 83 tuổi.

[18] Tỳ-đàm tông, 毘曇宗, còn gọi là Tát-bà-đa bộ, (Sarvāsti-vāda), chỉ cho Hữu bộ là một trong hai mươi bộ phái Tiểu thừa Ấn độ, cũng là một trong 13 tông vào lúc bấy giờ ở Trung hoa.

[19] Hữu bộ, 有部 (Sarvāsti-vadin), gọi đủ là Thánh căn bốn thuyết nhất thiết hữu bộ, là một trong 20 bộ phái Tiểu thừa, còn gọi Hữu bộ tông, Hữu tông thuộc một phái của Thượng toạ bộ. Chủ trương của bộ này là: "Tam thể nhất thiết pháp là thật có, nên gọi là Hữu bộ". Căn cứ địa hoằng pháp cực thịnh của bộ này là miền Tây bắc Ca-thấp-di-la, và Kiền-đà-la ... Bộ này y cứ vào các bộ luận A-tỳ-đạt-ma để thành lập.

[20] Tam luận tông, 三論宗, là một trong 13 tông Phật giáo tại Trung quốc, và cũng là một trong tám tông ở Nhật bản.. Tông này y cứ vào nghĩa lý ba bộ luận: Trung quán (Long Thọ, Nāgārjuna), Bách luận (Thánh Thiên, Āryadeva), và Thập nhị môn (Long Thọ, Nāgārjuna) để xiển dương không, vô tướng, bát bất Trung đạo cho tông phái mình, và nhất là xiển dương tánh không của các pháp nên còn gọi là Pháp tánh tông.

[21] Pháp hoa Huyền nghĩa , 法華玄義. Đ. Tr.

[22] Trí Khải Đại sư, 智 (豈+頁) 大師, người Đôn Dương, họ Phùng, thuở nhỏ theo Cát Tạng đại sư Gia Tường xuất gia. Năm Trinh quán 19 (645) Đô đốc Ứng Tề mời giảng thuyết tam luận tại chùa Gia Từ, người học bốn phương tụ tập hơn cả tám trăm người. Năm trinh quán thứ 20 thì mất.

[23] Thiên thai tông, 天台宗, còn gọi là Pháp hoa tông, là một trong 13 tông phái Phật giáo tại Trung quốc, cũng là một trong tám tông phái tại Nhật bản. Vào thời Lục triều Đại sư Trí Khải ở tại núi Thiên Thai, kiến lập ra giáo quán tông, người đời thường gọi ngài là đại sư Thiên Thai, và do đó lấy lập thành tên của tông, và ngay cả tên của môn đồ môn hạ cũng đều lấy tên này mà kêu luôn. Tông này y cứ vào kinh Pháp hoa, để phán quyết nhất đại thời giáo củ đức Phật, và tôn sùng kinh Pháp hoa trên hết, nên còn gọi là Pháp hoa tông, dùng giáo chỉ của kinh Pháp hoa làm cơ sở để phán quyết thành lập giáo tướng của bát giáo ngũ thời., đề xướng lý tam đế dung thông.

[24] Hoá pháp tứ giáo, 化法四教, là học thuyết phán giáo của tông Thiên Thai chủ trương lấy nội dung giáo pháp một đời do đức Phật tuyên nói để dạy dỗ chúng sanh phân ra là bốn loại: Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, Viên giáo cùng với hoá nghi tứ giáo cùng gọi chung là Thiên Thai bát giáo.

[25] Tam chủng tiếp bị, 三種被接.

[26] Tạng giáo, 藏教, chỉ cho toàn bộ ba tạng giáo điển (kinh, luật, luận) của Tiểu

thừa giáo, tức chỉ cho các thuyết riêng biệt về sự sinh diệt của Tứ đế của người ba thừa, dùng phân tích quán không cùng đoạn trừ kiến-tư-hoặc, khiến vào vô dư Niết bàn.

[27] Thông giáo, 通教, Chỉ cho các bộ Bát-nhã, nghĩa của chúng thông cả cho Tiểu-Đại thừa. Bao quát cả đạo lý thâm sâu u áo cùng cạn cợt hiển bày. Tức chỉ cho chủ trương của người ba thừa về thể Không, vô sinh của Tứ đế, khiến cho mọi người đồng nhập vô dư Niết-bàn.

[28] Biệt giáo, 別教, chỉ cho các loại kinh thuộc Đại thừa như Kỳ xà , Phương đẳng. Kinh này đức Phật chỉ thuyết riêng cho các hàng Đại Bồ-tát chứ không phải cho các hành nhị thừa về lý vô lượng Tứ đế, theo thứ tự dùng ba quán pháp ba hoặc, khiến cho hành giả đi vào lý chỉ có Trung đạo.

[29] Thông giáo, 通教, chỉ cho giáo nghĩa kinh Pháp hoa, vì các hành Bồ-tát mà thuyết về vô tác của Tứ đế, để ba quán viên dung đồng dứt trừ nhị hoặc, khiến chứng vào lý không phải chỉ có trung đạo.

[30] Mật pháp đăng minh ký chuyên dụng, 末法燈明記轉用.

[31] Tịnh độ Chân tông, 淨度真宗, là một trong tám tông phái Phật giáo tại Nhật bản. y cứ vào bản nguyện lực của đức Phật A-di-đà mà cầu vãng sanh về cõi nước Tịnh độ của Ngài.

[32] Nhị đế quyển hạ, minh Nhị đế thể đệ tứ. 二諦卷下明二諦體第四, Đ. 45, N0. 1854, tr. 107c.115a

[33] Đại thừa huyền luận, 大乘玄論, Đ. 44, N0. 1853, Tr. 12c-...

[34] Chỉ cho hai tự tánh, y tha khởi, 依他起自性, biến kế sở chấp 遍計所執自性 (phân biệt)。

[35] Trung luận quán Tứ đế phẩm, 中論觀四諦品. Ārya-satya-parīkṣā. Đ. 30, tr. 32b.

[36] Trung luận quán Tứ đế phẩm, 中論觀四諦品, Ārya-satya-parīkṣā. Đ. 30, tr. 33, kệ 30

Ý NGHĨA PHẨM TÍNH TATHAGATA

NHƯ LAI

PHƯỚC NGUYỄN

[Trích Tổng luận Năng Đoạn Kim Cương]

I.1. Ngũ nguyên Tathāgata

Trong kinh Kim cương Phạm ngữ xuất hiện thuật từ *Tathāgata*, vậy nội hàm của nó mang ý nghĩa như thế nào? Khó mà có một câu trả lời đầy đủ và thỏa đáng. Trong sự vay mượn của ngôn ngữ và hãn hữu của tư duy, chúng ta chỉ có thể giải thích tương đối về những ý nghĩa đơn thuần của nó.

Như Lai hay Như Khứ là dịch nghĩa của từ Sanskrit: *Tathāgata*, được ghép từ hai yếu tố là *tathā* và *Agata* hoặc *tathā* và *gata*. *Gata* có nghĩa là "đã đi" vì nó làm vai trò là động-tính thụ động quá khứ của động từ căn *gam* (đi). *Agata* có nghĩa là "đã đến" nó làm động-tính thụ động quá khứ của động từ căn *gam* có nghĩa là (đến). *Tathā* với ý là chân như, nhất như, hay như thực. Nên *Tathāgata* là người "đến và đi từ chân như".

Một giải thích khác, đề xuất bởi học giả Richard Gombrich, dựa trên ngữ pháp sanskrit, khi được sử dụng như là một hậu tố từ trong hợp từ *Tathāgata*, đuôi -gata thường mất ý nghĩa đen của nó và thay vì được hiểu là "được, đi, thành tựu/v.v.."; từ đó, Như Lai sẽ được hiểu theo nghĩa "Nhất như", không có sự dịch chuyển theo cả hai

hướng[1]. Tuy nhiên, có nhiều ý kiến bất đồng cho rằng về cách giải thích và ý nghĩa chính xác ban đầu của nguyên ngữ *Tathāgata* này đều không có cơ sở chắc chắn[2].

Tạng ngữ Kim Cương có từ tương đương với *Tathāgata* là དེ་བཞིན་གསལ་པ་ *de bzhin gshegs pa/* (*dezhin shekpa*) thường được hiểu là “đi-như thế”(thus-gone); hay “nhất như” (One Gone Thus); trong Tây Tạng từ này cũng dùng để chỉ cho phẩm tính của Phật (epithet of the Buddha).

1.2. Luận Tathāgata đông-tây

Peter Harvey khi bàn về thuật ngữ *Tathāgata*, cho là đồng nghĩa với A-la-hán 阿羅漢[3] và định nghĩa là người đã đạt đến đời sống thánh thiện tối thượng[4]; hay Như Lai (*Tathāgata*) cũng được cho là tương đương với Vô thượng sĩ (*anuttarapurusa*) tức là bậc tối thượng tôn của chúng sinh[5]; Đôi khi *Tathāgata* được hiểu là một con người siêu việt[6].

Về nghĩa nguyên của từ ngữ này, Chalmers nhận định rằng: những ước đoán về ý nghĩa của nó đã xuất hiện từ thời đức Phật, có tám giải thích về từ này trong *Sumanagalavilāsinī* *Dīghanikāya* (chú giải kinh Trường Bộ) của ngài Buddhaghosa, đó là do có sự phân tích ngữ nguyên khác nhau[7].

Theo Theodore Stcherbatsky, *Tathāgata*, có nguồn gốc đầu tiên không phải từ Phật giáo, và được chứng minh khi so sánh với việc sử dụng của nó trong các tác phẩm phi Phật giáo, chẳng hạn như *Mahabharata*[8];

Stcherbatsky đưa ra thí dụ sau đây từ Mahabharata (Shantiparva, 181,22): “Cũng như các dấu vết chim (bay) trong bầu trời và cá (bơi) trong nước không thể được nhìn thấy, thực tại (*tātha*) có mặt (*gati*) với những người nào đã nhận ra chân lý”[9].

Ta cũng có thể tách *Tathāgata* ra thành hoặc *Tat-Agata* có nghĩa một người đã đi đến đó [thực tại tối hậu]; *Tat* nó có vai trò như danh từ trong hợp từ *Tathāgata*. Thuật ngữ này có liên quan và được gán cho *Brahman* (thực tại tuyệt đối - Reality Absolute) trong siêu hình học Hindu từ thời xa xưa, thí dụ như một câu nói khá nổi tiếng trong Upanishad: "Điều đó (*Brahman*) là thuật của người"[10].

Edward Conze khi luận về ý nghĩa của *Tathāgata*, ông nói, đó là biểu thị cho “chân ngã” vốn có nơi mỗi chúng sinh; *Tathāta* được gọi chung là chân như, và sau này phát triển thành *Tathāgata* được hiểu là chân ngã, hay “chân như” nơi mỗi người[11].

Như vậy, *Tathāgata* trong Prakrit cổ có thể được hiểu như nghĩa đen của nó: “Người đã đạt đến tuyệt đối” (The sage who has arrived at the Absolute), định nghĩa này đa số được các nhà Phật học trường phái Đại thừa giải thích và chấp nhận.

Tyson Anderson, khi bàn về ý nghĩa bản chất *Tathāgata* , ông nói rằng trạng thái của các vị Như Lai, A la hán, cả trước và sau khi nhập Niết bàn , nằm ngoài phạm vi có thể mô tả thông một cách thường ngôn ngữ chúng ta; đó là, tập hợp các uẩn và sự tham lam, sân

hận, và si mê được "thối tắt" với niết bàn[12].

Ý kiến của Childers trong bộ từ điển Pāli của mình, chúng ta có thể lược ghi lại như sau: Điều khá hiển nhiên rằng, thuật ngữ *Tathāgata* lần đầu tiên được áp dụng cho một chúng sinh chứng được quả vị Phật-đà; Là tên gọi cho một vị đã thành Phật với ý nghĩa là "sự tuyệt diệu" (excellence), trong các kinh, thông thường đức Phật Thích Ca thường xưng ngài là "N hư Lai".

Theo Shuhmacher, Stephan and Gert Woerner trong Đại thừa Như Lai là để chỉ cho đức Phật ở phương diện hóa thân của ngài. Như Lai gọi là đấng Đại Trượng Phu, người có khả năng biến thể dưới mọi hình thức và đã thành tựu thập lực, bốn pháp vô sở úy, mười tám pháp bất cộng v.v... của các vị Phật; thông hiểu tất cả nguyên tắc, bản chất của vũ trụ, không còn bị ràng buộc bởi bất kỳ điều kiện, yếu tố nào nữa. Ngài là vị đã vượt ra khỏi hai hình thái bản chất và thế giới hiện tượng (Ly lưỡng biên). Trong ý nghĩa chân đế, Như Lai *Tathāgata* thường bị đánh đồng với *sūnyatā* (không), *prajñapti* (giả danh)[13].

1.3. Luận Tathāgata Kinh Luận.

1.3.1. Đại Thừa Kinh Luận

Như Lai là Bạc Ứng cúng, Đẳng chánh giác, Minh Hạnh túc, Thiện thế, Thế gian giải, Vô thượng sĩ, Điều ngự trượng phu, Thiên nhơn sư, Phật, Thế tôn. Đó là điều mà đức Thế Tôn đã nói rõ trong Kinh Thiện Đạo[14], như vậy

chúng ta hiểu tại sao về sau lại có nhiều quan điểm của các bộ phái cho rằng phẩm tính *Tathāgata* đã bao hàm ý nghĩa của các phẩm tính giác ngộ khác.

Kinh thuật lại, có một lần, đức Phật kể về nhơn địa của ngài trong khi tu hành còn làm Bồ-tát, trải qua sự tu tập các hành, với mục đích để mong cầu Tuệ giác vô thượng, nay đã thành đạt được sự chân thực của Tuệ giác và Niết-bàn, sự thành đạt ấy là thể chứng được tri kiến chân thực về Bát Thánh Đạo, nên được gọi là Như Lai (*Tathāgata*); và như chư Phật quá khứ đã nhiếp hộ tâm, làm cho tâm vắng mặt mọi khởi sinh của phiền não mà đi vào Niết-bàn, cho nên có danh hiệu là Như Lai[15].

Kinh *Đại Bát Niết Bàn* nêu lên ba định nghĩa sau[16], không thấy có định nghĩa nào được nêu lên từ nguyên ngữ Sanskrit, các định nghĩa được đức Phật trình bày từ ý nghĩa của nó:

Giống như những điều được diễn thuyết bởi chư Phật quá khứ là bất biến; Tại sao nó bất biến, vì mười hai thể tài kinh điển đã được chư Phật quá khứ thuyết giảng để hóa độ chúng sinh; thời đức Thích Ca Như Lai ngài cũng đã diễn nói Như vậy, nên gọi là Như Lai.

Hết thảy chư Phật Thế Tôn, từ sáu ba-la-mật[17], ba mươi bảy phẩm trợ đạo, mười một Pháp Không mà đi đến Niết-bàn, cho nên có danh hiệu là Như Lai; Như Lai cũng “như vậy” nên có danh hiệu là Như Lai.

Chư Phật, Thế Tôn vì chúng sinh mà tùy nghi khai thị ba cỗ xe, thọ mạng vô lượng, không thể suy lường; Như lai cũng như thế nên được gọi là Như Lai[18].

Đức Phật được gọi là *Tathāgata*, bởi vì từ lúc sau bốn mươi chín ngày đêm, lúc sao mai ló dạng, nơi cội cây Tất-bát-la, Bồ-tát Sĩ-đạt-ta đã chứng ngộ Tuệ giác tối thượng; cho đến nửa đêm ở xứ Câu-thi-na, dưới hai tầng cây Ta-la, đức Thích Tôn thể nhập vô dư Niết-bàn, thời gian ở giữa đó, tất cả những gì được diễn tả, được thuyết giảng, được trình bày bởi ngài đều được gọi là *Tathā* (Như); bởi nó không hư vọng, không có biến diện, nó đích thực như thế, hiện kiến rồi mới diễn thuyết[19].

Ngài Kumārājīva khi dịch *Mahāprajñāparamitta śāstra* sang Hán văn, với nhan đề là Đại Trí Độ Luận, đã phiên âm *Tathāgata* thành Đa-đà-a-già-đà. Luận chép rõ như sau: "...như pháp tướng mà hiểu, như pháp tướng mà giảng thuyết, như con đường an ổn của chư Phật mà đi đến. Phật cũng như vậy mà đến, Phật Thích Ca Mâu Ni cũng thế, Ngài đã đi đến mà không bao giờ bị trả ở trong con đường bị tái sanh, vì vậy mà gọi ngài là Đa-đà-a-già-đà"[20]

....

Phần tiếp theo: ***Luận Tathāgata trong đại thừa kinh luận tiếp theo.***

Luận Tathāgata trong Kinh Kim Cương.

[1] Jayarava, (27 February 2009), "*Philological odds and ends I*".

[2] Chalmers, Robert, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1898. pp.103-115

[3] Skt. Arhat; Pāli. Arahant.

[4] Peter Harvey, *The Selfless Mind*, Curzon Press 1995.

[5] Ibid, "a tathāgata, a superior state of being (uttama-puriso)".

[6] Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History, and Practices*, Cambridge University Press, 1990, page 28.

[7] Dẫn bởi Chalmers, Robert, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1898, pp.103-115.

[8] Florin Giripescu Sutton (1991), *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism*, p.104.

[9] Skt. Tathā jñānavidam gatih, ibid, p. 104.

[10] Skt. *Tat tvam asi*, Cf. *Chandogya Upanishad*.

[11] Edward Conze, *The Perfection of Wisdom in 8,000 Lines*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1994, p. Xix.

[12] Tyson Anderson, Kalupahana on Nirvana. *Philosophy East and West*, April 1990, 40(2)

[13] Cf. Shuhmacher, Stephan and Gert Woerner, *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion: Buddhism, Hinduism, Taoism, Zen*. Boston: Shambala, 1994, p. 364.

[14] Tạp A-hàm, kinh 818, Đại chánh, kinh 850. Pāli, A. 11.12-13. Mahānāma.

[15] Cf. *Thập Hiệu Kinh*, Đại 17, tr.719.

[16] Cf. Đại 12, *Đại Bát Niết Bàn Kinh*, q. 18, tr. 478ab.

[17] Skt. Pāramitā.

[18] Ibid, tr. 478ab.

[19] *A-tỳ-đạt-ma Pháp Uẩn Túc quyển 2*, Đại 26, tr. 46b15.

[20] *Đại Trí Độ, Quyển 2*, Đại 25, tr. 71b.