

TẬP SAN
NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC
PHẬT GIÁO THỪA THIÊN - HUẾ
Số 11 - Pl. 2548 - Phổ biến nội bộ

ĐƯỜNG VỀ QUÊ HƯƠNG TỊNH ĐỘ

Thích Vân Pháp

---o0o---

Nguồn

<http://www.quangduc.com>

Chuyển sang ebook 17-06-2009

Người thực hiện :

Nam Thiên - namthien@gmail.com

[Link Audio Tai Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

Ý NGHĨA TỊNH ĐỘ

MỘT SỐ KINH TIÊU BIỂU CỦA TỊNH ĐỘ TÔNG

1. KINH VÔ LƯỢNG THỌ
2. KINH QUÁN VÔ LƯỢNG THỌ
3. KINH A DI ĐÀ TIỂU BẢN.

TỊNH ĐỘ: THẾ GIỚI BẢN NGUYỆN

TỊNH ĐỘ: CON ĐƯỜNG CHUYỂN HÓA TỰ TÂM

TỊNH ĐỘ: PHƯƠNG PHÁP THỰC NGHIỆM

TRIẾT HỌC THỂ THÂN

PHÁT TRIỂN TÂM TỬ

1. TỬ THẾ GIỚI QUAN ĐẾN NHÂN SINH QUAN
2. BỐN PHẠM TRỤ VÀ VÔ LƯỢNG TÂM
3. BỐN VÔ LƯỢNG VÀ BA ĐỐI TƯỢNG
4. QUÁN CHIẾU TU VÔ LƯỢNG

ĐỒNG THỜI VÀ DỊ THỜI

1. TRẬT TỰ BÁT VÔ NHÂN : NHÂN QUẢ VÀ NGÃU DUYÊN
2. NHẤT THỜI VỊ : ĐỒNG THỜI VÀ CẦU KHỞI

GIỚI THIỆU VÀ GIẢI THÍCH ĐỀ KINH KIM CANG BÁT NHÃ BA LA

MẬT

NIỀM TIN VÀ SỰ CHUYỂN HÓA

NIỀM TIN TỪ SỰ LẮNG NGHE

Niềm tin từ sự thuận hành

KHÔNG GIAN CỦA NIỀM TIN
HIỆU NĂNG CỦA NIỀM TIN
THƠ
HUYỀN HOẶC
KÝ ỨC CON ĐƯỜNG
ĐỂ LẠI LUÂN HỒI
CHIỀU
QUA CẦU
VUN BÒI NHỮNG XÚC CẢM XÃ HỘI
Hết

---o0o---

Trong rất nhiều pháp môn tu tập theo giáo lý Phật giáo, thì mỗi một pháp môn tu tập là mỗi một con đường đi về với quê hương của chính mình, là mỗi một con đường đi về với quê hương chư Phật. Và, Tịnh độ cũng là một trong những con đường giúp ta sớm trở về với quê hương ấy.

---o0o---

Ý NGHĨA TỊNH ĐỘ

Chúng ta biết rằng, khi đức Phật Thích Ca giới thiệu cho chúng sanh một thế giới Cực lạc ở phương Tây của đức Phật A di đà và được ghi lại trong Tiêu bản kinh A di đà, đó là một thế giới hoàn toàn vắng mặt khổ đau. Nhưng thế giới Tịnh độ không phải chỉ riêng tịnh độ của đức Phật A di đà, mà tịnh độ là từ chỉ chung cho các cõi khác như, tịnh độ Diệu Hỷ hay Diệu Lạc ở đông Phương của đức Phật A Súc hay là Bất động Phật, đức Phật không bị lay chuyển bởi sóng gió cuộc đời hay bởi biển cả sanh tử luân hồi; có một tịnh độ khác như tịnh độ Đâu Suất của đức Di Lạc, tịnh độ của đức Phật Dược Sư,.v.v....

Tịnh độ, phạn ngữ gọi là *Amàla ksietra*; trong đó *A* là không, *màlà* là ô nhiễm, nên *A + màlà* nghĩa là không ô nhiễm. Không ô nhiễm là sạch (tịnh). Và thuật ngữ *ksietra* dịch là 'sát' (cõi, thế giới) hoặc 'độ'. Như thế, "độ", chức năng của nó là danh từ, còn "tịnh" là tính từ.

Lại nữa, phạn ngữ cũng có từ *Sukhàvati* để chỉ cho tịnh độ; trong đó *Sukha* là lạc (an vui, happiness).

Vậy, Tịnh độ nghĩa là cõi nước thanh tịnh hay thế giới không ô nhiễm; nói cách khác thế giới không cấu bẩn, không nhiễm từ thân thể đến tâm hồn và cõi nước. Thế giới ấy trong sạch từ ngoại tại lẫn nội tại.

A di đà phạn gọi là Amita, có nghĩa là vô lượng, tức là không bị giới hạn bởi không gian hay thời gian. Sau thuật ngữ Amita phạn vẫn có phụ thêm -abha, nghĩa là ánh sáng. Amita + abha = amitàbha, tức là ánh sáng vô lượng (vô lượng quang). Vì vậy, đức Phật A di đà liên quan đến mặt trời và ánh sáng.

Lại nữa, sau thuật ngữ Amita, có phụ thêm chữ -àyus, nghĩa là sống, thọ mạng. Vì thế, Amita + àyus = Amitàyus; dịch là mạng sống không giới hạn bởi không gian và thời gian (vô lượng thọ¹).

Vậy, Amitàbha hay Amitàyus đều chỉ cho ngài A di đà với ánh sáng vô lượng và thọ mạng vô cùng.

Do đó, ý nghĩa "tịnh độ cực lạc" hay "A di đà" là ý nghĩa diễn tả một cõi nước rất an vui, sung sướng với y báo và chánh báo rất nghiêm lệ, nhằm đáp ứng nguyện vọng của con người.

Nên, việc sùng bái ánh lửa và xem là sự linh thiêng có thể mang lại trường thọ và nhiều may mắn của Ba tư giáo hay Ấn độ giáo là điều đã xảy ra. Hoặc như đạo Nho khuyên mọi người sống với nội dung "tam cương ngũ thường" nhằm đưa xã hội thăng hoa và ổn định; lại như Kyo giáo khuyên tín đồ nên đặt niềm tin vào Thượng đế để được sống lâu và yên ổn... cho đến Phật giáo khuyên mọi người niệm Phật để đến với thế giới hoàn toàn bình an, không còn bị khổ đau nữa, tất cả đều là hoài vọng muôn đời của con người.

---o0o---

MỘT SỐ KINH TIÊU BIỂU CỦA TỊNH ĐỘ TÔNG

Hệ thống kinh điển được đề cập đến của tông này gồm bảy quyển², trong đó ba quyển được xem là các kinh căn bản và phổ biến nhất, đó là: kinh vô lượng thọ, kinh quán vô lượng thọ và kinh A di đà tiêu bản.

---o0o---

1. KINH VÔ LƯỢNG THỌ³

Kinh này được đức Phật Thích ca thuyết giảng và chúc luy cho các vị Bồ tát, Duyên giác và các Thanh văn ở núi Kỳ xà quật thành Vương xá.

Đại ý kinh này được tóm tắt như sau:

- Do cơ duyên xuất hiện các vị đại Bồ tát, các vị cổ Phật tại núi Kỳ xà quật và sự thỉnh cầu của các vị trời Đế thích, Phạm vương mà Ngài nói kinh Vô lượng thọ.

- Đức Phật Thích Ca mâu ni nói về hạnh nguyện và công đức của tử kheo Pháp Tạng, với 48 lời nguyện rộng lớn. Sự phát nguyện của tử kheo Pháp Tạng đã làm chấn động khắp các cõi nước. Nhờ năng lực phát nguyện ấy,

trải qua vô số kiếp thực hành hạnh Bồ tát và thành tựu địa vị Phật đà, hiệu A di đà - giáo chủ cõi nước cực lạc ở phương Tây.

- Mô tả cảnh giới của đức Phật A di đà với những kiến trúc nguy nga, lộng lẫy, trang nghiêm và thanh tú. Ở đó, người ta thấy ánh sáng vi diệu vô lượng (quang minh vô lượng), sống lâu vô tận, không sợ cái chết đến rình rập (thọ mạng vô lượng). Thế giới ấy được tạo dựng bởi hạnh nguyện của đức Phật A di đà với hương hoa thắng diệu, các loại chim do ngài A di đà biến hiện ra để thuyết pháp.

- Sau cùng là con đường hướng đến đời sống tu tập để có thể trở về với quê hương tịnh độ. Bằng tâm thanh tịnh, vô nhiễm và lòng tin thành là những chất liệu để tiếp cận với cảnh giới của đức Phật A di đà. Như trong quyển hạ kinh này có đoạn: "các chúng sanh nghe danh hiệu tịnh độ đều tín tâm hoan hỷ, cùng một ý nghĩ, hết còn thói chuyển, nguyện được sanh ở nước ấy. Phát ba thứ tâm⁴ thì sẽ được vãng sanh."

Kinh vô lượng thọ rất cần thiết cho những ai muốn tu tập theo pháp môn tịnh độ. Vì nó được ví như như sợi dây thừng dùng để lôi kéo những ai đang chìm dần xuống hang giếng thâm sâu của bùn lầy sanh tử. Do đó, Đức Thế Tôn, khi thuyết giảng kinh này, đã nói: "Đời tương lai kinh đạo diệt hết, ta dùng lòng Từ bi thương xót, riêng lưu kinh này trong khoảng 100 năm. Nếu chúng sanh nào gặp kinh này, tùy ý sở nguyện, đều được cứu thoát."⁵

---o0o---

2. KINH QUÁN VÔ LƯỢNG THỌ

Kinh Quán vô lượng thọ⁶ là một trong ba kinh được đề cập nhiều nhất của tịnh độ tông. Tuy nhiên, ở Trung Hoa, nó là một bộ kinh gây ảnh hưởng lớn trong quần chúng về tín ngưỡng Di đà. Và kinh này được dịch vào triều đại Lưu Tống, do Khương Lương Da Sá dịch (Kalayacas).

Nhân duyên thuyết giảng kinh này là Đức Phật nhân cơ hội bà Vi Đề Hy (Vaidehi)⁷ thỉnh cầu. Trước cảnh đời "bạc như vôi" mà bà chứng kiến, cảnh con trai là thái tử A xà thế (Ajatastra) hành hạ cha đẻ và bỏ ông ấy vào ngục tù đói lạnh, không ai thăm viếng, kể cả bà cũng bị nghiêm cấm, nên bà đã rất thất vọng, mong nhờ đức Phật khai mở lối thoát. Đức Thế Tôn đã rất xúc động trước tình cảnh ấy của hoàng hậu Vaidehi, nên ngài đã dạy cho bà niệm Phật A di đà để được vãng sanh về thế giới Cực lạc.

Và Đức Phật dạy rằng: nếu ai muốn sanh về thế giới Cực lạc của đức Phật A di đà thì phải thực hành ba việc sau:

- Phải làm lành bằng cách chu toàn bổn phận của người chồng, người mẹ, người vợ, người dâu, tức phải biết hiếu dưỡng.

- Làm lành bằng cách thọ trì Tam quy, ngũ giới, bát quan trai giới, thập thiện giới,...
- Làm lành bằng cách thực tập Tứ diệu đế, cũng như trong các buổi giảng pháp, đọc kinh điển đại thừa, khuyên người tu hạnh tinh tiến.

Lại nữa, kinh Quán vô lượng thọ, còn đưa ra 16 phương pháp quán tưởng về mặt trời, quán tưởng nước, đất, cây cối, toà sen, sắc tướng, .v.v... Trong 16 phép quán này kết hợp với chín phẩm vãng sanh, gồm: ba bậc thượng phẩm vãng sanh, ba bậc trung phẩm vãng sanh, và ba bậc hạ phẩm vãng sanh.

Muốn được vãng sanh về thượng phẩm thì chúng ta phải từ tâm, không sát hại, nghiêm trì giới hạnh, tụng đọc các kinh Phương đẳng đại thừa, tu hành Lục niệm⁸, hồi hướng phát nguyện vãng sanh Tịnh độ gọi là *thượng phẩm thượng sanh*. Như không đọc các kinh Phương đẳng đại thừa mà hiểu được "đệ nhất nghĩa đế", tin tưởng sâu sắc vào luật nhân quả, không phi báng đại thừa gọi là *thượng phẩm trung sanh*. Như nếu phát khởi đạo tâm vô thượng, tin nhân quả không phi báng đại thừa, tức là *thượng phẩm hạ sanh*. Ba bậc này thuộc về thượng phẩm vãng sanh.

Đối với hạng người tu hành giữ giới cấm, không tạo tội ngũ nghịch, không mắc phạm sai lầm, gọi là *trung phẩm thượng sanh*. Nếu một ngày một đêm trì giới thanh tịnh (bát quan trai giới), gọi là *trung phẩm trung sanh*. Còn nếu hạng người chưa thọ giới, nhưng luôn luôn biết hiếu dưỡng cha mẹ, thực hiện nhân từ trong thế gian, khi sắp lâm chung, nghe thấy y báo, chánh báo trang nghiêm của đức Phật A di đà, phát nguyện vãng sanh, gọi là *trung phẩm hạ sanh*. Đó là ba bậc thuộc trung phẩm vãng sanh.

Còn lại ba phẩm thuộc hạ sanh, là chỉ cho hạng người thiện ác lẫn lộn. Nếu họ gây ác nghiệp, nhưng không bài báng kinh điển đại thừa, hạng này được hạ phẩm thượng sanh. Đối với hạng huỷ phạm giới luật, ăn trộm tài sản của tăng, thuyết pháp bất tịnh như vì danh dự, lợi dưỡng, địa vị mà thuyết pháp, gọi là hạng hạ phẩm hạ sanh.

Trên đây là tóm tắt đại ý của kinh quán vô lượng thọ mà đức Phật đã dạy nhân vụ việc của hoàng hậu Vi đề hy.

---o0o---

3. KINH A DI ĐÀ TIỂU BẢN⁹.

Kinh này có tên là Phật thuyết A di đà kinh, 1 quyển, do Ngài Cưu Ma La Thập đời Tần dịch sang Hán văn. Đây là kinh thuộc thể loại "vô vấn tự thuyết", nghĩa là không có người hỏi, mà đức Phật tự thấy hợp thời, hợp căn cơ mà nói.

Nội dung kinh này, đức Phật gọi ngài Xá lợi Phất và đại chúng mà giới thiệu, mô tả và ca ngợi cảnh giới thắng diệu, nghiêm lệ của đức Phật giáo chủ A di đà ở phương Tây. Kinh chép rằng, lúc bảy giờ đức Thế Tôn đang ở tại tu viện Cấp Cô Độc, trong vườn cây của Thái tử Kỳ đà, với 1250 vị đệ tử của Ngài. Lúc ấy, đức Phật gọi thầy Xá lợi Phất và bảo: "Từ đây đi qua phương Tây cách khoảng mười vạn ức cõi Phật, có một thế giới gọi là Cực Lạc, trong cõi ấy có một vị Phật hiệu A di đà, hiện đang thuyết pháp"¹⁰.

Thế giới mà đức Phật Thích Ca Mâu Ni mô tả và ca ngợi ấy, được tóm tắt như sau:

- Hàng rào được bao bọc bởi bảy lớp lan can, bảy lớp lưới giăng, bảy lớp hàng cây và đều làm bằng bốn thứ châu báu, là vàng, bạc, lưu ly và pha lê.

- Hồ ao được tạo nên bởi nước có tám công đức¹¹, ở đáy hồ toàn bằng cát vàng.

- Đường sá làm bằng bốn thứ châu báu, hai bên đường có vô số lầu đài được tạo nên bởi bảy loại báu¹².

- Hoa sen trong hồ lớn như các bánh xe, mỗi màu sắc đều phản chiếu hào quang rực rỡ, như sen xanh chiếu hào quang xanh, sen đỏ chiếu hào quang đỏ, .v.v....

- Thú tiêu khiển: ở cõi nước đó có dàn nhạc từ không trung vọng xuống, hoa Mạn đà la rải xuống như mưa mỗi ngày sáu lần. Nghe chim thuyết pháp bằng những thanh âm hoà nhã, giọng hót của chúng mang chất liệu của các pháp môn: ngũ căn, ngũ lực, thất bồ đề phần, bát thánh đạo phần. Giọng hót của các loài chim do đức Phật A Di Đà hoá hiện ra, như Hạc trắng, Khổng tước, Anh vũ, Xá lợi, Ca lãng tần già và Cộng mạng... mỗi khi cất lên đều khiến cho mọi người trong nước ấy nhớ ngay đến Phật, Pháp và Tăng.

- Cách trang trí: Hai bên đường, trên những góc đỉnh của những toà lầu đài có treo các chuông rung (chuông gió) để mỗi khi có gió nhẹ xao động, các hàng cây, các màn lưới châu báu thì thanh âm vi diệu vang lên như trăm ngàn nhạc khí được hoà tấu, và khiến người dân khi nghe đều nhớ đến Tam bảo.

- Sinh hoạt: Cứ mỗi buổi sáng, dân chúng lấy lẵng hoa để hứng các bông hoa màu nhiệm từ hư không rụng xuống, sau đó họ đem các lẵng hoa ấy đem đi cúng dường các vị Phật ở các phương khác, trưa về lại bồn quốc, thọ thực rồi kinh hành.

- Thiện tri thức và bạn lữ: Ngoài đức Phật A di đà là thầy, là giáo chủ, dân chúng còn có các bậc thiện tri thức đều là bạn và luôn luôn đi dắt để cùng thực tập pháp môn niệm Phật.

Vì thế, đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã khuyên chúng sanh hãy phát tâm niệm Phật trong vòng một đến bảy ngày, đến khi nào "Nhất tâm bất loạn" thì sẽ được sanh về nước Cực lạc của đức Phật A Di Đà.

Và sau cùng là lời khen ngợi của chư Phật mười phương đối với đức Phật Thích Ca; vì đây là pháp môn rất khó tin mà Ngài Thích Ca đã nói được điều đó để mọi người cùng tin tưởng và thực tập. Ngài dạy: "Quý vị hãy tin vào lời tôi đang nói mà cũng là lời của chư Phật đang nói".

Trên đây là sự trình bày tóm lược về ba Kinh căn bản của tông phái Tịnh độ.

---o0o---

TỊNH ĐỘ: THẾ GIỚI BẢN NGUYỆN

Mọi người, khi đề cập đến tư tưởng Bản nguyện, đều cho rằng đó là phạm trù thuộc Phật giáo đại thừa, còn tiểu thừa thì không chấp nhận tư tưởng này.

Tư tưởng của nguyên thủy Phật giáo hay Tiểu thừa Phật giáo rất chú trọng và đề cao sự giải thoát chính mình ngay trong kiếp này và A La Hán vị là quả chứng cao nhất. Đồng thời quan điểm của tiểu thừa giáo lấy việc Tự lực là chính còn Tha lực là phạm trù nằm ngoài khả năng thực chứng.

Xét kỹ thì sự manh nha tư tưởng Bản nguyện phát sinh từ thời Phật còn tại thế, và diễn tả trong các kinh điển thuộc hệ A hàm và Nikaya. Nhưng, đến thời kỳ Phật Giáo Đại thừa xuất hiện thì tư tưởng này mới thật sự hình thành và phát triển. Chẳng hạn, trong tiểu phẩm Bát Nhã có Lục nguyện (Lục Ba La Mật), mười tám nguyện trong kinh A Sơ Phật, 24 nguyện trong kinh Vô Lượng Thanh Tịnh Bình Đẳng Giác, 30 nguyện của Đại Phẩm Bát Nhã, 36 nguyện của kinh Vô Lượng Thọ.

Tư tưởng Bản nguyện lấy Bồ đề tâm, Bồ đề nguyện và Bồ đề hạnh làm chủ yếu; nghĩa là đem tâm trong sáng (Tuệ tâm), tâm thanh tịnh vô nhiễm (Thanh tịnh tâm) mà tu tập hóa độ chúng sanh; đem tâm rộng lớn (Đại tâm), tâm chân thật (Chân tâm), tâm bao dung hỷ xả (từ bi tâm) mà cứu độ mọi loài, tâm như thế gọi là *Bồ đề tâm*. Dùng tâm Bồ đề ấy, phát khởi thế nguyện rộng lớn, vị tha, trong sáng để cứu giúp chúng sinh, gọi là *Bồ đề nguyện*. Giúp chúng sinh thực hành các thiện pháp, rồi kiến thiết thế giới Tịnh độ cho chúng sinh quy về gọi là *Bồ đề hạnh*. Do đó, thế giới Bản nguyện là thế giới được thiết lập trên căn bản của Nguyên lực. Hay nói cách khác, thế giới ấy được thiết lập trên Bồ đề tâm, Bồ đề nguyện và Bồ đề hạnh. Và lẽ đương nhiên, thế giới Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà là thế giới Bản nguyện, bởi thế giới ấy được thiết lập trên căn bản 48 lời nguyện của Phật A di đà khi còn là Bồ Tát Pháp Tạng.

Thế giới Bản nguyện là thế giới vượt thoát mọi ý niệm nhị nguyên, sự hiện hữu của thế giới ấy không phải là sự hiện hữu đối đãi của cái khổ và cái vui. Vì thế, trong kinh A Di Đà, kinh Vô Lượng Thọ hay kinh Quán Vô Lượng Thọ v.v.... đều diễn tả thế giới ấy rất nghiêm tịnh, tráng lệ, không có

dầu tích của khổ đau, không có bóng dáng của thù hận, không có con đường thấp kém, sa đọa như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh: “*Này Xá Lợi Phất, đất nước ấy vì sao tên là Cực Lạc? Bởi vì dân chúng trong nước ấy không biết khổ là gì, chỉ hưởng thụ mọi thứ an lạc, cho nên cõi ấy được gọi là Cực lạc*”¹³ (Kinh A Di Đà). Nơi ấy có các vị Phật thường thuyết pháp, có hoa thơm rơi xuống sức nức mùi hương, có chim báu do Phật A Di Đà biến hóa ra để thuyết pháp vi diệu, có nhạc đàn từ hư không vọng xuống, có ao hồ bằng bảy báu với những hoa sen đủ màu tỏa chiếu hào quang, có lầu đài bằng bảy báu, có đường xá bằng phẳng, có cây báu bên đường v.v.. Tất cả đều được xây dựng trên năng lực thệ nguyện của đức Phật A Di Đà. Bởi thế, thế giới Bản nguyện chính là con đường hành đạo của Bồ Tát. Bồ Tát hành đạo như dòng nước chảy không sợ sự ngăn ngại của sự vật, đối tượng, của hàng trúc kín vây quanh, như áng mây nhẹ trôi, dầu non cao chặn đứng. “*Trúc kín đâu ngăn dòng nước chảy, Núi cao đâu ngại áng mây bay*”¹⁴.

Vì thế, dầu địa ngục có khủng khiếp và ghê tởm bao nhiêu đi nữa thì bước chân của ngài Địa Tạng không thoái bộ để vào đó cứu quần mê; Ta bà có ô trược đến đâu thì Ngài Anan cũng nguyện vào trước¹⁵, chúng sinh đau khổ bao nhiêu đi nữa thì Ngài Quán Thế Âm cũng nguyện ngồi lắng nghe mà hóa độ để đưa họ về với thế giới không khổ, không đau, không sanh, không tử, không cô đơn buồn chán và thất vọng.

Lại nữa, thế giới Bản nguyện cũng là thế giới của Đạo đức và Văn hóa. Tại sao? Vì thế giới đó không có con người thấp kém mà chỉ có các bậc thượng thiện nhân. Hễ nơi nào có các bậc thượng thiện nhân là nơi đó có Đạo đức, có Văn hóa; còn hễ nơi nào có những kẻ thấp kém, ích kỷ hẹp hòi là nơi đó không có Đạo đức, không có Văn hóa. Nơi mà có những kẻ thấp kém tầm thường, ích kỷ có mặt là nơi ấy đánh mất chủ quyền, nơi mà đời sống hết sức bần thiêu, nên thế giới của họ cũng như nhóp ô ướ với đầy khổ đau, phiền não và dục vọng... Trái lại, những nơi nào có các bậc thượng thiện như cư ngụ, các vị Bồ tát và Chư Phật an trú thì nơi đó hoàn toàn có tự do, và thật cao thượng; môi trường sống của họ cũng hết sức nghiêm tịnh, sạch đẹp, thơm tho và tráng lệ. Điều này được diễn tả trong các kinh nói về Tịnh độ tông, đặc biệt là kinh A Di Đà, kinh Vô lượng thọ v.v....

Tóm lại, thế giới Bản nguyện là thế giới của nguyện lực được thiết lập trên căn bản Bồ đề tâm, Bồ đề nguyện và Bồ đề hạnh để kiến thiết và xây dựng một thế giới, cõi nước có Văn Hóa và Đạo Đức. Bởi ở đó người ta làm đúng với sự thật, nói đúng với sự thật, và suy nghĩ đúng với sự thật. Và đó chính là điểm hấp dẫn thu hút sự tìm tòi và khám phá của con người.

TỊNH ĐỘ: CON ĐƯỜNG CHUYỂN HÓA TỰ TÂM

Sự tìm tòi, khám phá của con người chính là sự khám phá và chuyển hóa tâm thức. Kinh Hoa Nghiêm nói rằng: “Tâm như họa sư năng họa nhất thiết hình tượng”¹⁶, nghĩa là tâm ta như người nghệ sĩ có thể vẽ ra vô vàn cảnh vật, hiện tượng đẹp, xấu khác nhau. Tâm chúng ta có thể tạo ra Thiên đường, có thể xây nên Địa ngục. Vì thế, sự hiện hữu của tâm thức chính là sự hiện hữu của hai mặt trái ngược nhau trong tâm thức con người; sự thấp kém và cao thượng.

Nếu tư tưởng của chúng ta vẫn đục, ích kỷ thì đời sống của chúng ta trở nên nhỏ nhen, thấp kém. Trái lại, nếu tư tưởng chúng ta rộng lớn, bao dung và hỷ xả thì đời sống của chúng ta sẽ trở nên cao đẹp, thanh thoát. Và cảnh vật hiện hữu xung quanh chúng ta là sự hiện hữu rất nhiệm màu, như: “*Hoa vô tâm, nước không lưu cánh, Tâm vô niệm, mây chẳng vương tơ*”. Khi tâm hồn đã thanh thoát, trong sáng thì cảnh vật trở nên chan hòa, đầy sức sống dâng trào, và đang trôi chảy trong cùng bản thể vô niệm, vô tâm. Thế nên, chuyển hóa tự tâm là con đường gột sạch tư tưởng thấp kém để mở ra con đường cao thượng.

Cũng vậy, tu tập Tịnh độ cốt lấy niệm Phật làm đầu, và niệm Phật chính là gột sạch tư tưởng vẫn đục kia. Mỗi câu niệm Phật là một tư tưởng xấu lắng xuống, một niệm trong sạch dấy lên; nhiều câu niệm Phật thì nhiều tư tưởng xấu được đoạn trừ. Và niệm Phật đến cực điểm của “nhất tâm bất loạn” thì ô nhiễm không còn. Lúc đó tâm ta và Phật không khác và cánh cửa của thế giới Bản nguyện sẽ mở rộng. Nhưng tại sao con người vẫn mãi khổ đau và tuyệt vọng? Bởi vì con người tạo tác ra nhiều tư tưởng xấu, mãi rong ruổi kiếm tìm một đối tượng hư huyền mà cho là thật:

*“Thà một phút huy hoàng rồi chợt tắt
Còn hơn buồn le lói suốt trăm năm”* (Thơ Xuân Diệu)

Hay lời cầu xin của kẻ tuyệt vọng được diễn tả trong hai câu thơ của Huy Cận:

*“Sầu đã chín xin người thôi hãy hái
Nhận tôi đi dầu đi ngục thiên đàng*
(Nói với thượng đế - *Lửa Thiêng* - Huy Cận)

Nỗi băn khoăn về cuộc sống toàn mỹ luôn là những ước vọng của hàng triệu người mà thi sĩ là lớp người mạnh dạn nói lên điều đó. Một lớp người sống “chớp giật”, tức là vội vã nắm chặt phút huy hoàng, dầu nó chỉ xảy ra trong tích tắc, bởi sau phút giây ấy là những tháng ngày khổ đau miên viễn. Và một lớp người khác phó mặc cho đời, phó mặc cho sự hoành hành của khổ đau và phó thác cho sự định đoạt của Thượng đế; và tất cả đều đang đau khổ. Nhưng viễn tưởng về một thế giới xa vời không có lý tưởng không phải là cách sống của Phật giáo. Phật Giáo không chấp nhận cách sống như

thế; trái lại Phật Giáo đưa ra cách sống tỉnh thức, khi nào con người biết chuyển hóa thân tâm, chuyển khổ đau thành hạnh phúc, chuyển thất vọng thành nghị lực. Bởi vì, hạnh phúc và khổ đau không phải là thực thể ngoài ta, nó tồn tại trong tâm thức chúng ta¹⁷. Sự có mặt của hạnh phúc và khổ đau giống như bàn tay có úp có ngửa. Cái khổ đau ẩn tàng trong cái hạnh phúc, chẳng khác nào trong rác có hoa. Do đó, người biết tu tập chuyển hóa là người biết vun vén đồng rác kia thành những chất liệu tạo nên hoa thơm, sắc thắm. Cũng như khổ đau và tuyệt vọng, biết cách ôm ấp và chuyển hóa thì nó sẽ trở nên hạnh phúc và bình an, lúc đó tâm ta bừng sáng, một sự đổi thay kỳ diệu của sự sống, đẩy lùi tất cả những tiếc nuối, tuyệt vọng và khổ đau. Nói như Albert Camus "... Rồi một ngày kia tâm hồn bừng sáng, và đặt câu hỏi, kể từ đó bắt đầu một cuộc sống mới, chôn vùi cái bóng tối tiếc nuối rã rời và đầy ngơ ngác". Vì vậy, thanh lọc tư tưởng, chuyển hóa khổ đau, là những gì mà tất cả mọi người cần làm để xây dựng hạnh phúc và để tiếp cận với thế giới Cực Lạc của Đức Phật A Di Đà.

---o0o---

TỊNH ĐỘ: PHƯƠNG PHÁP THỰC NGHIỆM

Khoa học ra đời thế kỷ 19, đã chứng minh, phân tích rất nhiều vấn đề có liên quan đến nhân quan sinh và vũ trụ quan. Nhưng khoa học vẫn bỏ qua trước vấn đề tâm linh, chứng ngộ, mà đặc biệt là con đường tâm linh chứng ngộ của Phật giáo. Điều này đã được các nhà khoa học, văn hào, triết gia,... nổi tiếng thừa nhận; chẳng hạn như thi sĩ và ký giả nổi tiếng người Anh, Edwin Arnold (1832-1904)¹⁸, Egerton C. Baptist; nhà vật lý học lừng danh được trao tặng giải Nobel về Vật lý năm 1921, người Mỹ, gốc Đức, Albert Einstein (1879 - 1955); Khoa học gia Charles Eliot; hay như Bertrand Russell (1872-1970), nhà toán học, triết học, và là nhà cách mạng Anh, được tặng giải Nobel văn chương năm 1950; hoặc xa hơn như Blaise Pascal (1623-1662) đã từng đoạt danh hiệu là nhà thần đồng toán học, và là nhà vật lý, triết gia người Pháp, ông là sáng chế ra máy tính, và rất nhiều các danh sĩ khác trên thế giới đều rất hâm mộ và ca ngợi triết thuyết và tâm linh Phật giáo¹⁹. Đặc biệt, ông Albert Einstein nói như sau: “Nếu có một tôn giáo nào đương đầu với các nhu cầu của khoa học hiện đại thì nó là Phật giáo. Phật giáo không cần xét lại quan điểm của mình để cập nhật hóa với những khám phá mới của khoa học. Phật giáo không cần từ bỏ quan điểm của mình để theo khoa học, vì Phật giáo bao gồm cả khoa học cũng như vượt hẳn khoa học. Phật giáo là cái cầu nối giữa tôn giáo và tư tưởng khoa học. Mà những điều đó khích động con người khám phá những khả năng tiềm ẩn ngay trong mỗi con người và môi trường xung quanh nó. Phật giáo siêu việt thời gian và

mãi mãi có giá trị"²⁰. Đúng như thế, "Phật giáo sẽ trường tồn như mặt trời và mặt trăng và loài người hiện hữu trên mặt đất; do đó, Phật giáo là tôn giáo của con người, của nhân loại, cũng như của tất cả"²¹. Có thể nói rằng, sự xuất hiện của khoa học hiện đại chẳng qua chỉ là sự "trùng tuyên" và minh chứng lời dạy và sự thực chứng của giáo lý đạo Phật.

Tâm linh là con đường mà tất cả mọi giai tầng đều hướng đến để tìm hiểu khám phá và thực chứng nó. Nhưng muốn khám phá và thực chứng đời sống ấy, trước hết chúng ta phải có Đức tin. Trong kinh Phật dạy rằng: "Tín vi đạo nguyên, công đức mẫu,..." và Kinh Hoa Nghiêm cũng nhấn mạnh rằng " Nếu rời khỏi tín căn, tâm thấp kém, ưu tư và hối hận, công hạnh không đầy đủ, thối mất sự tinh cần. Đối với thiện căn mà tâm đã sanh sự đình trụ, đối với một ít công đức tự cho là đã đủ, không thể thiện xảo phát khởi hạnh nguyện". Lại nữa, trong 37 phẩm trợ đạo, thì yếu tố "tín căn" và "tín lực" là hai yếu tố đứng đầu Ngũ căn và Ngũ lực. Chính đó là những yếu tố làm phát triển thiện căn, dẫn dắt con người vào Đạo và thực hành Chánh đạo.

Hay nói như Luận Đại Trí Độ Luận "Phật pháp mênh mông như biển cả, con người có thể dùng niềm tin để đi vào".

Niềm tin do đâu mà phát khởi? - Niềm tin phát khởi do bốn trường hợp.

a. **do Hiện kiến:** Niềm tin phát khởi là do nhìn thẳng vào hiện thực - nghĩa là nhìn thấy sanh, lão, bệnh, tử, ... là những sự khổ. Đó là những sự khổ hiển nhiên mà mọi người ai cũng thấy và cũng biết. Do thấy và biết như vậy, nên phát khởi niềm tin rằng "khổ đế" là một sự thật hiển nhiên của con người và của tất cả chúng sanh.

b. **do Chiêm nghiệm và loại suy:** nghĩa là dựa vào một sự kiện, một kết quả thực tế, để suy nghiệm nguyên nhân. Chẳng hạn, dựa trên khổ đế để suy nghiệm nguyên nhân của khổ là "tập đế" và tin tưởng rằng "tập đế" là nguyên nhân của mọi khổ đau.

c. **do Kinh nghiệm và thực hành:** Niềm tin phát sinh là do kinh nghiệm của cuộc sống và do sự thực hành. Chẳng hạn, do thực hành "Đạo đế" là con đường thoát khổ, con đường dẫn đến sự hạnh phúc và an lạc.

d. **do dựa vào lời nói của bậc Thánh:** Chẳng hạn, Đức Phật nói "diệt đế" là cảnh giới hạnh phúc an lạc tối thượng, do lời nói ấy của Đức Phật làm phát sinh niềm tin cho những đệ tử của Ngài. Và những đệ tử của Ngài tin tưởng tu tập để đạt được cảnh giới hạnh phúc ấy²².

Tin²³ không có nghĩa là chấp nhận một quy luật khắc nghiệt nào hay một sự ban thưởng, trừng phạt nào của một đấng tạo thế, thần linh. Tin như thế là mê tín, là cuồng tín, là si tín. Trái lại, nếu đức tin được soi sáng bởi Trí tuệ (chánh kiến) thì Đức tin đó gọi là Chánh tín.

Tin ở sự nỗ lực chuyển hóa thân tâm của mình và tin ở sự chuyên tâm niệm Phật của mình để thể nhập thế giới Tịnh độ, gọi là tự tín. Tin vào trí tuệ của Phật là siêu việt, vượt qua tất cả mọi định kiến và sự giải thoát của Ngài là sự giải thoát khỏi đau sanh tử, và nguyện lực của Ngài là con thuyền đưa chúng sanh về tịnh độ, gọi là tha tín. Vì thế, muốn về tịnh độ thì phải niệm Phật. Niệm Phật theo tịnh độ tông, nói chung gồm có bốn cách:

- *Trì danh niệm Phật*: Nghĩa là hành giả nắm lấy danh hiệu Đức Phật A Di Đà mà niệm. Trì danh niệm Phật, không có nghĩa là niệm Phật bằng miệng mà phải niệm Phật bằng tâm. Chúng ta phải nắm lấy danh hiệu đó bằng trái tim của chúng ta, và qua danh hiệu đó chúng ta thấy Phật có mặt trong tâm ta. Cho nên nói: "khi niệm danh hiệu Phật, lòng mình có sự rung động. Giống như mình gọi tên của người thương mình vậy. Nghe tên người thương, mình cảm thấy rung động, nó làm cho mình khỏe, nó làm cho mình có hy vọng. Niệm Bụt cũng phải như vậy. Niệm Bụt không phải chỉ là gọi tên một cách trống rỗng, mà phải làm cho lòng mình tràn đầy sự tín kính"²⁴.

- *Quán tượng niệm Phật*: Nghĩa là nương vào hình tượng của Đức Phật A Di Đà mà niệm lên danh hiệu của Ngài. Qua hình tượng với tướng hảo trang nghiêm thanh tịnh đó, hành giả có thể nhớ đến công hạnh và thế nguyện độ sanh rộng lớn của Ngài mà niệm đến Ngài. Niệm cho đến khi nào "Nhất tâm bất loạn" thì sẽ được thấy được chư Phật và chư vị Bồ tát.

- *Quán tướng niệm Phật*: Bằng trì danh niệm Phật hoặc quán tượng niệm Phật, hành giả có thể đạt tới trạng thái niệm Phật không còn loạn động. Ở đây, hành giả niệm Phật bằng sự quán tưởng, nghĩa là hành giả nhớ đến Phật với thân sắc vàng, hào quang trắng bạch của Ngài ADi Đà, hoặc quán tưởng cảnh giới Cực lạc với đủ thứ nghiêm lệ mà niệm Phật. Niệm Phật bằng sự quán tưởng cũng sẽ giúp hành giả đạt tới niệm Phật tam muội.

- *Thật tướng niệm Phật*: Qua quá trình hành giả thực tập ngày đêm các phương pháp niệm Phật ở trên, đến giai đoạn này, khả năng niệm Phật của hành giả đã thuần thực, nghĩa là hành giả niệm Phật đến giai đoạn niệm mà không niệm, không niệm mà niệm. Trong mọi động thái của hành giả luôn luôn thể hiện chất liệu niệm Phật; bấy giờ danh hiệu Phật không nằm ngoài tâm của hành giả mà nó như là máu, là tim, là phổi,...v.v...luôn có mặt trong chính cơ thể của hành giả. Phật với Tâm là một.

Nói gọn, Niệm Phật cần phải biết danh hiệu Phật, hình tượng, tướng hảo Phật, quán tưởng Phật, cho đến giai đoạn niệm Phật tự trong tâm. Niệm Phật như thế gọi là niệm Phật có nội dung, gọi là niệm Phật nhất tâm. Cho nên, dầu chưa thác sanh về Tịnh độ, nhưng đường về Tịnh độ đã thật sự có lối.

Ngày xưa, Ngài Đại Thế Chí Bồ Tát nhờ niệm Phật mà đắc viên thông; trong chương "Đắc Đại Thế Chí niệm Phật Viên Thông", có ghi rằng:

"Tôi nhờ pháp môn niệm Phật mà đắc viên thông, nếu người nào y theo pháp môn này tu hành thì cũng đắc viên thông". Chính vì thế, khi nhắc đến Bồ tát Đại Thế Chí, chúng ta nhớ rằng: "Ưc Phật, niệm Phật, hiện tại đương lai quyết định thành Phật" (nhớ Phật, niệm Phật, hiện tại và tương lai, chắc chắn thành Phật).

Nếu niệm Phật mà không có nội dung, không có sự nhất tâm thì dễ trở thành niệm Phật trống rỗng và mang chất liệu mê tín. Vậy, niệm Phật như thế nào để nó không trở nên là một sự cầu nguyện mang tính mê tín mà nó biến thành đời sống thực nghiệm?

Không phủ định cho rằng, Tôn giáo luôn đi kèm với sự cầu nguyện, Phật giáo không chấp nhận lối cầu nguyện của quần chúng. Nhưng, Phật giáo phủ định cách cầu nguyện vô lý không dựa đến Chánh kiến. Một lối cầu nguyện vô lý là một sự cầu nguyện không có tính thuyết phục, không có chất liệu của sự sống. Nếu có chẳng, Phật giáo chấp nhận sự cầu nguyện thì sẽ khuyên rằng: “Nếu anh, chị cầu nguyện trước Đức Phật, hay Đức Chúa Jesus... thì anh, chị phải gột rửa những tư tưởng thấp kém, sửa đổi tất cả những tật xấu như tham lam, sân giận, trách móc, kỳ thị và bạo động trong tâm đi thì sự cầu nguyện ấy sẽ trở nên có hiệu quả và rất sống động”. Cho nên, niệm Phật là trở về với cõi sáng của tâm thức, “Niệm Phật chính là niệm chân lý, Niệm chân lý tức là niệm tâm. Niệm tâm tức là niệm Phật. Kính Phật tức là kính tâm, khinh Phật tức là khinh tâm mình. Khinh tâm bỏ tâm mà tìm hạnh phúc, tìm chân lý thì không bao giờ có hạnh phúc”²⁵. Niệm Phật là niệm chân lý mà con người là hiện thân của chân lý. Con người cũng đầy đủ vạn năng và liên quan mật thiết với vũ trụ. Nho giáo cho rằng: “Nhân thân tiểu thiên địa”. Thân người là bầu trời con, do đó tất cả mọi ý nghĩa, lời nói, mọi cử chỉ và mọi động tác đều ảnh hưởng đến thế giới quan, và tác động đến toàn thể vũ trụ. Nên, sự hiện thân của Đức Phật, Bồ Tát, Thánh Hiền cho đến cỏ cây hoa lá, chim hót, dòng suối chảy hay bước chân thiền hành lướt nhẹ qua bãi cỏ xanh rờn...đều là hiện thân của Chân lý. Bởi chân lý không tách rời sự sống thực tại. Vì thế, niệm Phật là cơ hội tiếp xúc với chân lý, là để sống chân thật với những gì có mặt và hiện hữu. Do đó, phương pháp niệm Phật là con đường thực nghiệm để khám phá ra những bí ẩn trong lòng thực tại sự sống để thấy được rằng: *Quê hương vẫn là đây, Trăng vẫn mảnh trăng này.* (Vô vi - Thơ Viên Minh). (còn tiếp)

T.V.P.

TRIẾT HỌC THẾ THÂN

Lê Mạnh Thát

MỘT SỐ KẾT QUẢ LUẬN LÝ

Chúng ta đã thấy rằng đối với Tỳ Bà Sa, bất kỳ nhóm từ biểu thị đúng ngữ pháp nào cũng biểu trưng một vật nào đó, một quan điểm có thể đã bị phê phán và thay thế bằng thuyết mô tả của Thế Thân. Thuyết này chủ trương đối với bất kỳ số hạng đơn không đổi hay danh từ riêng n nào ta luôn luôn có thể thay nó bằng một thuộc từ N ; thuộc từ này chỉ đúng đối với vật mà n có liên quan, và trong đó n không xảy ra hoặc không được cần đến. Thí dụ, đối với bất kỳ n nào, ta cũng có $(ix)N(x)$, trong đó ký hiệu $(i\dots)$ cho thấy bất kỳ biểu thức nào theo sau thuộc dạng $N(\dots)$ sẽ tạo thành cùng với nó một mô tả có thể hủy. Và vì bất kỳ biểu thức nào có dạng $N(x)$ đều có thể luôn luôn được thay thế, theo các quy tắc được biết, bởi một tác dụng f như $f(x)$ chẳng hạn, thuyết này còn chủ trương đối với bất kỳ số hạng đơn không đổi hoặc danh từ riêng hoặc ngay cả phát biểu nào trong đó chúng xảy ra đều luôn luôn có một tác dụng như $f(x)$.

Như vậy, nếu Tỳ Bà Sa chủ trương chữ ‘sinh’ phải biểu trưng một vật nào đó gọi là ‘sinh’ để có thể chứng minh sự thật của những phát biểu như “anh nên biết sự sinh ra cảm thọ của anh”, thì Thế Thân sẽ đáp rằng không có một vật như vật thể gọi là sinh, cũng không cần thiết hay yêu cầu tạo ra một vật như thế. Vì luôn luôn có một công cụ có thể loại bỏ dễ dàng những từ như sinh và tương tự, và trong đó không có một số hạng đơn không đổi hay danh từ riêng nào xảy ra. Vì vậy, thay vì nói “bạn nên biết sự sinh ra cảm thọ của bạn”, ta luôn luôn có thể nói “bạn nên biết cái gì đó mà bạn cảm nhận đang được hình thành”, chẳng hạn. Hoặc ta còn có thể nói, “bạn nên biết cái gì đó bạn cảm nhận đang hiện hữu đã không hiện hữu trước đây”, v.v. Trong những phát biểu thay thế này, từ ‘sinh’ còn không được cần đến, hướng hồ một vật thể gọi là ‘sinh.’ Vì thế, quan niệm được ưa chuộng nhất của Tỳ Bà Sa và rất nhiều trường phái triết học Ấn độ khác như Mīmamsā cho rằng từ ngữ phải biểu trưng vật thể, hay “từ ngữ phải hiển lộ vật thể” như cách dùng từ hoa mỹ của *Abhidharmadīpa*, đều bị loại bỏ ngay lập tức. Trong hướng tư tưởng này của Thế Thân, không còn phải lo lắng về sự đe dọa của những thực thể như ‘phi-hữu’ và những gì kèm theo nó. Đây là kết quả chính yếu đầu tiên mà ông đã rút ra từ thuyết mô tả của mình.

Tuy nhiên, đó là một kết quả tiêu cực, mặc dù quan trọng. Nó quan trọng là do sự kiện tất cả các số hạng đơn không đổi hay danh từ riêng đều được giản lược thành một cái khả biến x nào đó cùng với các thuộc từ riêng của chúng. Vì điều này, kết quả chính yếu thứ hai có thể được rút ra, một kết

quả tích cực khỏi phải nói. Kết quả này nằm ở nhận thức: đối với bất kỳ số hạng hay danh từ riêng nào, để có thể giản lược và thay thế chúng, thì phát biểu luôn luôn chứa đựng thành ngữ “cái gì đó” Bây giờ, thành ngữ này có dạng $(\square x)(...)$, cho biết có một x như (...). Rõ ràng, với dạng này, ta có thể thay nó, một cách phù hợp với phương pháp của Thế Thân, bằng một biểu thức có dạng $-(\square x)(...)$; bởi vì, nói rằng cái gì đó đang được hình thành thì cũng giống như nói không phải mọi cái đang được hình thành. Tính hoán chuyển của hai biểu thức này dẫn Thế Thân đến nhận thức rằng đối với bất kỳ thực thể x nào như thế cũng có bất kỳ một số các đặc tính nào đó, như f, g, \dots , là đúng đối với nó, và nếu có một đặc tính f như thế là đúng đối với nó, thì cũng có một đặc tính g như thế là đúng đối với nó. Đưa vào ngôn ngữ ký hiệu, ta có:

$$(1) \quad (\square x)[f(x) \square g(x)] \& (\square x)f(x) \square (\square x)g(x)$$

trong đó $f(x)$ và $g(x)$ có thể biểu trưng bất kỳ đặc tính nào của x mà nó thể chỗ. Chẳng hạn, cái gì đó đang được hình thành. Theo quan điểm của Thế Thân, điều này hàm ý cái gì đó có thể sẵn sàng bị hủy. Như vậy, thật quan trọng để nhận ra rằng trong chủ trương của Thế Thân, theo đó “sự sinh của cái gì đó” đồng nhất với “cái gì đó đang được hình thành”, không hề hàm ý bất kỳ loại song quan ngữ nào; trái lại, một kết quả có ý nghĩa quan trọng đã được khám phá. Bởi vì, bằng cách giản lược bất kỳ số hạng đơn không đối hay danh từ riêng nào thành các thuộc từ phù hợp với chúng, lần đầu tiên trong lịch sử triết học Ấn độ, Thế Thân không những loại bỏ vĩnh viễn sự coi trọng mang tính chất tôn giáo mà các trường phái như Mīmāṃsaka mắc phải đối với từ ngữ và các hậu quả xuất phát từ sự coi trọng này²⁶ như sự giả định về thực tại tính của từ ngữ được tán thành một phần bởi Tỳ Bà Sa hoặc trọn vẹn bởi các bộ phái khác, mà Thế Thân còn nhận ra, qua sự giản lược này, khái niệm lan truyền (*vyāpti*) và ý nghĩa của nó.

Ngày nay, người ta thường đồng ý một suy luận trong luận lý học Ấn độ có thể được viết dưới dạng:²⁷

$$(2) \quad (\square x) [A(h,x) \square A(s,x)]$$

trong đó $A(y,x)$ chỉ quan hệ lan truyền của số hạng y trong x , h là đặc tính được biết (*hetu*), và s là đặc tính được chứng minh (*sādhya*). Tuy nhiên, chỉ có thể viết một dạng như thế nếu quan hệ lan truyền được giả định, như nó đã quá hiển nhiên mà không cần phải chứng minh. Thế nhưng, cho đến thời đại Thế Thân quan hệ đó chưa bao giờ được phát biểu và nghiên cứu công khai, mặc dù công bằng mà nói, cần lưu ý rằng những người đi trước ông chắc chắn đã có thông tin về nó. Thí dụ, *Nyāyasūtra* đã diễn tả ý tưởng rằng nếu một x nào đó tồn tại thì một y nào đó chắc phải tồn tại.²⁸ Rõ ràng, tác giả của nó đã có một ý tưởng nào đó về khái niệm lan truyền. Cũng phải nói điều như thế đối với Tỳ Bà Sa. Trong lời bàn của mình về bốn tướng của

pháp hữu vi, được dịch ở Chương III của nghiên cứu này, Thế Thân có đề cập đến một định nghĩa của Tỳ Bà Sa mà ông xem là “không phổ biến” (avyāpin).²⁹ Điều này chỉ rõ ít ra Tỳ Bà Sa hẳn đã biết đến khái niệm lan truyền mặc dù có lẽ không phải theo ý nghĩa chuyên biệt của nó. Và với việc Thế Thân sử dụng từ “avyāpin” ở đây, ta cũng có thể chấm dứt ngay khẳng định sai lầm của một tác giả nào đó: “Nên lưu ý rằng các nhà luận lý học Phật giáo đã không dùng từ *vyāpin* cho quan niệm này. Thay vì thế họ dùng từ ‘*hetusādhyapratibandha*’, có nghĩa đen là ‘nối kết *hetu* và *sādhya* với nhau.’”³⁰

Như vậy, mặc dù ngày nay hầu như tất cả các tác phẩm luận lý của ông đã mất hoặc chỉ còn lại từng phần trong nhiều bản dịch khác nhau, ta vẫn có thể, qua việc khám phá nguyên bản Phạn văn *Câu Xá Luận*, tin chắc rằng trong phạm vi các tư liệu này cho phép thì Thế Thân đã tìm ra không chỉ quan niệm lan truyền mà còn cả từ ngữ *vyāpin*, chuyển tải ý nghĩa này. Vậy thì, vấn đề là ông đã tìm ra quan niệm này như thế nào. Điều này tương đối dễ giải quyết, vì trong phạm vi của thuyết mô tả ta có thể mong đợi một kết quả như thế. Ta đã thấy rằng để chống lại giả thuyết của Tỳ Bà Sa về từ ngữ, Thế Thân đã phải phát minh một công cụ luận lý giúp ông loại bỏ mỗi và mọi từ mà Tỳ Bà Sa có thể xem như biểu trưng các vật thể nào đó. Công cụ đó về sau được đồng hóa thành thuyết mô tả tổng quát mà chúng ta đã bàn đến. Nhưng một công cụ như thế chỉ có thể vận hành nếu một thuyết nào đó về tính thay thế được giả định, trong đó cái thay thế được xem như tương đương với cái mà nó có thể thay thế. Kết quả là việc loại bỏ một từ chỉ xảy ra khi tính thay thế có sẵn được giả thiết, tức khi cái thay thế nó được lan truyền bởi nó.

Với một số hạng đơn n không đổi, một thuộc từ N có thể như thế nào đó để cho $(ix)N(x)$ là đúng đối với bất kỳ cái gì mà n cũng đúng [đối với nó], nếu và chỉ nếu N được lan truyền bởi n . Chẳng hạn, từ “sinh” có thể được thay bằng các nhóm từ như “cái gì đó đang hình thành” hay “cái gì đó đang hiện hữu đã không hiện hữu trước đây”, nếu và chỉ nếu tất cả chúng đều tương đương với nhau, có nghĩa là nếu và chỉ nếu các nhóm từ đó được lan truyền bởi từ ‘sinh’ để chúng có thể chuyển tải những gì mà từ ngữ đó chuyển tải. Vì thế tính khả hoán của từ đó phải dự liệu một quan hệ giữa nó và cái thế chỗ nó. Số hạng n phải có một quan hệ R với N của nó để cho $(ix)N(x)$ là một thay thế có giá trị đối với n . Và để $(ix)N(x)$ là một thay thế có giá trị, quan hệ R đó phải là một quan hệ có sẵn, tức là quan hệ cho phép số hạng n lan qua thuộc từ N của nó để cho $(ix)N(x)$ chuyển tải được những gì chính n chuyển tải. Nói cách khác, quan hệ đó phải là một quan hệ lan truyền, được chứng minh rõ ràng trong công thức (1): với bất kỳ thực thể x nào như thế thì bất kỳ một số đặc tính f , g , v.v. nào cũng đúng đối với nó, và

nếu có một đặc tính f như thế để cho f(x), thì cũng có một đặc tính g như thế để cho g(x). Như vậy, khái niệm về quan hệ lan truyền đã hàm tàng trong thuyết mô tả của Thế Thân. Thật vậy, một lý thuyết như thế khó có thể được đề ra nếu khái niệm đó không được giả định. Để có giá trị, học thuyết về tính khả hoán phải phụ thuộc vào sự có mặt của khái niệm này.

Nay nếu chúng ta chuyển quan hệ lan truyền đó từ chữ sang câu thì rõ ràng chúng ta sẽ có một quan hệ đồng nhất. Chúng ta đã chỉ ra rằng với bất kỳ biểu thức nào có dạng (ix)N(x), ta luôn luôn có thể thay thế nó, theo các quy tắc được biết, bằng một tác dụng F như F(x). Như vậy, thay vì nói “sinh là cái đang hiện hữu đã không hiện hữu trước đây”, ta luôn luôn có thể nói “sinh chỉ cho cái gì đó đang hiện hữu đã không hiện hữu trước đây”, tức, thay vì:

$$(3) \quad n = (ix)N(x)$$

ta có:

$$(4) \quad (\Box x) (\Box y) [f(x):(x = y) \Box g(y)]$$

Nói cách khác, khi ta đồng nhất chữ ‘sinh’ với nhóm từ ‘cái gì đó đang hình thành’ thì tất nhiên câu nói “đây là sự sinh của cái gì đó” nhất thiết phải có nghĩa “cái gì đó đang hình thành” hoặc “đây là cái gì đó đang hình thành.” Quan hệ lan truyền giữa chữ ‘sinh’ và nhóm từ ‘cái gì đó đang hình thành’ cho phép thay chữ trước bằng nhóm từ sau trong bất kỳ văn mạch nào nơi nó được đòi hỏi và khi sự rõ ràng về mặt triết học được cần đến. Tương tự, quan hệ này phải có mặt trong việc khẳng định rằng “đây là sự sinh của cái gì đó” cũng hàm ý “đây là cái gì đó được hình thành.” Cả hai loại quan hệ này đều được gọi là lan truyền. Thật ra, tính lan truyền thường được hiểu như một tiêu chuẩn để xem xét sự hoàn chỉnh của một định nghĩa và như vậy nó được sử dụng phổ biến. Ta đã thấy Thế Thân sử dụng từ *avyāpin*, không-phổ-biến, để phê phán định nghĩa của Tỳ Bà Sa. Gangeśa và học phái của ông cũng phát triển một học thuyết phức tạp về định nghĩa, dựa vào việc tìm hiểu những gì mà quan niệm ‘lan truyền’ chứa đựng.³¹ Vì thế, ta có thể nói rằng quan hệ lan truyền giữa các từ ngữ rơi vào phạm vi của học thuyết về định nghĩa, nếu ta xem thuyết mô tả trong ý nghĩa giới hạn của nó là tương đương với thuyết định nghĩa trong ý nghĩa phổ quát nhất của nó. Tuy nhiên, quan hệ đó, nếu áp dụng cho các phát biểu, rõ ràng là một quan hệ đồng nhất. Vậy, lan truyền là gì?

Từ *vyāpin*, lan truyền, được dùng lần đầu tiên theo nghĩa chuyên môn của nó ở trong *Vādavidhi*, trong đó người chống đối ông dùng nó để đưa ra một chứng cứ sai lầm dựa vào “tính tương tự của nhận thức.”³² Cũng chính trong đó, lần đầu tiên Thế Thân định nghĩa lan truyền là gì. Theo ông, “một vật mà nó không thể xuất hiện nếu không có một vật khác thì được cho là được nối kết bất khả phân với vật khác đó, thí dụ như lửa với khói”, và “suy luận là sự

tri nhận trực tiếp về vật được nối kết bất khả phân đó bởi người nào đó có ý thức về sự nối kết bất khả phân đó.”³³ Vì thế, lan truyền được định nghĩa qua sự nối kết bất khả phân. Và trong *Vādaividhi*, sự nối kết này đã được nhìn theo hai cách khác nhau. Thứ nhất, nó được định nghĩa qua sự không-xảy-ra của một vật nếu không có sự xảy ra của một vật khác mà nó được nối kết bất khả phân. Thứ hai, nó được định nghĩa qua sự không-xảy-ra của một đặc tính, tức “một đặc tính mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi một đặc tính khác có mặt thì được cho là được nối kết bất khả phân với đặc tính khác đó.”³⁴

Hai quan điểm này phản ánh rất rõ nguyên tắc chính của Thế Thân về thuyết mô tả, vốn khẳng định rằng một số hạng đơn không đổi hay một danh từ riêng luôn luôn có thể được thay bằng một thuộc từ thích hợp, và ngược lại. Giả định của chúng ta là khái niệm lan truyền là quan niệm nền tảng của thuyết mô tả. Thế Thân không chỉ phát biểu rằng sự xảy ra của một vật đòi hỏi sự xảy ra của một vật khác để có thể đáp ứng các điều kiện lan truyền mà còn phát biểu rằng điều đó cũng đúng đối với các đặc tính của một vật.

Vượt lên trên thuyết mô tả thì định nghĩa vừa nêu, trước tiên, là một định nghĩa lan truyền khi nó được áp dụng vào suy luận luận lý. Nói rằng Per (A,B), trong đó Per có nghĩa A lan qua (pervading) B, cũng chính là nói rằng:

$$(5) \quad (\Box x) (A(x) \Box B(x))$$

Có nghĩa là đối với mỗi thực thể x, nếu được cho A(x) thì ta luôn luôn có thể suy ra B(x). Hoặc, theo thuật ngữ của Thế Thân, nếu được cho h (hetu) ta luôn luôn có thể chứng minh s (sādhya, cái được chứng minh), dĩ nhiên là với giả định Per(h,s). Nay ta đã thấy rằng lan truyền được định nghĩa qua sự nối kết bất khả phân (avinābhāva), nói rằng “một vật mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi một vật khác có mặt thì được gọi là vật được nối kết bất khả phân với vật khác đó; hoặc một đặc tính mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi một đặc tính khác có mặt thì được cho là được nối kết bất khả phân với đặc tính khác đó.” Như vậy, không phải chỉ có s bất cứ khi nào có h, mà bất cứ khi nào không có s thì nhất định cũng không có h. Vì thế, định nghĩa này có dạng:

$$(6) \quad (\Box x) (\Box y) \{-h(x) \& (\Box x) (\Box y) (x = y) \Box -[s(x)]\}$$

và dạng này có thể đơn giản hóa để cho công thức (5). Rõ ràng, định nghĩa lan truyền bằng sự nối kết bất khả phân cũng chính là định nghĩa nó qua sự không-tách-ly (avyabhicāritatva). Đây chính là ý nghĩa mà những người nối tiếp Thế Thân đã hiểu. Vì thế, khi Thế Thân phát biểu “cái mà qua đó sự nối kết bất khả phân được biểu thị, cái đó được gọi là thí dụ”, thì Pháp Xứng (Dharmakīrti) cũng đã lập lại tương tự khi nói rằng “vì vậy, h đang lan truyền s vì có quan hệ cần thiết, và quan hệ này gồm hai loại, loại đồng nhất và loại ngoại động, và chính sự nối kết bất khả phân đó được biểu trưng bởi

cả hai loại thí dụ”,³⁵ mặc dù trong *Pramānavārttika*, ông vẫn tiếp tục dùng từ *avyabhicārita*, không-tách-ly, thay vì *avinābhāva*, nối kết bất khả phân. Việc dùng từ “nối kết bất khả phân” để định nghĩa, hay ít ra, để hoán đổi từ ngữ “không-tách-ly” sau đó đã trở thành phổ biến không chỉ trong số những người theo Thế Thân mà còn cả những người thuộc các học phái khác, trong đó vị trí nổi bật nhất phải được dành cho Navyanaiyāyika, đặc biệt là Gangeśa và Mathurānātha. Chẳng hạn, trong khi giải thích từ *avyabhicāra* trong bài tụng 21 của phần Tụng Suy Luận cuốn *Nyāyabindu* của Pháp Xứng, thì Pháp Thượng (Dharmottara) đã không ngần ngại xem nó tương đương với từ *avinābhāva*.³⁶ Mathurānātha, nếu không phải là Gangeśa, cũng vậy.

Trong cuốn *Tattvacintāmani*, khi bàn về vấn đề suy luận, Gangeśa đã dành trọn một phần để khảo sát sự lan truyền là gì, trong đó, ngoài ý kiến riêng của mình, ông đã bàn đến hai mươi một định nghĩa khác nhau mà ông cho là không thỏa đáng. Trong số đó, định nghĩa thứ mười chín cho rằng quan hệ lan truyền là loại quan hệ nối kết bất khả phân.³⁷ Định nghĩa này dĩ nhiên không gì khác hơn định nghĩa của Thế Thân. Khi bình giải nối kết bất khả phân là gì, Mathurānātha nói rằng đó là “những gì khác với sự xảy ra trong một nơi không có s.”³⁸ Nhưng khi giải nghĩa sự nối kết bất khả phân bằng các từ đó, rõ ràng ông đã đồng nhất định nghĩa đó với định nghĩa số 1 về sự không-tách-ly là gì, bởi vì cùng nhóm từ này đã được Gangeśa sử dụng để mô tả tính chất của không-tách-ly trong định nghĩa số 1 nói trên.³⁹ Định nghĩa số 1 nói rằng không-tách-ly có thể được định nghĩa là “sự không xảy ra [của h] ở nơi không có s” (*sādhyābhāvavad-avṛttitvam*). Như vậy, dù Gangeśa xem định nghĩa lan truyền bằng sự nối kết bất khả phân của nó như là một định nghĩa độc lập, Mathurānātha lập tức nhận ra rằng đó chỉ là một dạng khác của định nghĩa về không-tách-ly. Điều này hiển nhiên không làm chúng ta ngạc nhiên gì cả vì chúng ta đã thấy một sự nhìn nhận như thế xuất hiện trong các tác phẩm của cả Pháp Xứng và Pháp Thượng; đó là chỉ mới đề cập một vài luận sư đại biểu mà các nguyên tác Phạn ngữ của họ vẫn còn giữ và được mọi người biết đến.

Nguyên nhân chúng tôi nêu ra các diễn giải điển hình về những gì từ ‘nối kết bất khả phân’ ám chỉ xuất phát từ các kết quả luận lý của chúng nhiều hơn là sự quan tâm về mặt lịch sử. Chúng tôi đã nói rằng tất cả các tác phẩm luận lý của Thế Thân, như chúng ta có thể biết được ngày nay, đều chỉ còn giữ được trong các mảng rời rạc, chủ yếu bằng Hán văn và Tạng văn. Vì thế, chúng ta không có điều kiện thu thập đầy đủ tài liệu để có thể đạt đến một hiểu biết hợp lý về các lý thuyết luận lý chủ chốt của Thế Thân mà không phải nhờ vào các diễn giải khác có thể có được. Vì vậy, dù chúng ta biết được định

nghĩa Thế Thân đã cho về sự nối kết bất khả phân và trường hợp trong đó nó được áp dụng, nhưng chúng ta vẫn không biết ông đã đạt đến một định nghĩa như thế bằng cách nào và nó có giá trị ở chừng mực nào. Sự phản bác được đưa ra về giá trị của một định lý phản chuyển là minh họa phù hợp nhất.

Ở đây, người phản bác Thế Thân, vốn dựa vào lập luận “tính chất không trường cửu của âm thanh được suy ra từ trạng thái sinh khởi của nó do một cố gắng (*công lực sinh*), đã trả lời rằng đây không phải là h đối với tính không trường cửu, vì trong trường hợp của tia chớp, v.v. tính không trường cửu được tri nhận nhờ các phương tiện nhận thức khác như hiện lượng, v.v.”; điều này rõ ràng muốn nói rằng, đối với ông ta, tình trạng sinh khởi do một cố gắng không phải là lý do cần và đủ (h) để khẳng định rằng một cái gì đó không trường cửu; bởi vì, như mọi người đều tự nhìn thấy, tia chớp, vốn không trường cửu, đã không “khởi do một cố gắng.” Cũng trong mảng luận thư còn lại đó, Thế Thân còn thêm rằng “những người khác trình bày điều này (tức sự phản bác) theo một cách khác: ‘Không có h đối với sự không trường cửu ở đây, vì không có sự lan truyền (*vyāpti*), giống hệt như trong trường hợp của luận thuyết cho rằng hoạt động có ý thức nhất thiết phải hiện hữu đối với cây cối, do chúng có ngủ vào ban đêm, một h chỉ xảy ra đối với loại cây *śirīsa*.’”⁴⁰

Về lời phản bác thứ nhất, Thế Thân chỉ rõ rằng “chúng tôi không chủ trương mọi vật không trường cửu đều khởi do một cố gắng, mà chỉ chủ trương cái đã khởi do một cố gắng thì phải không trường cửu.”⁴¹ Câu trả lời cho lời phản bác thứ hai nay đã mất. Tuy nhiên, chúng ta có thể đoán rằng một lập luận tương tự chắc hẳn đã được ông đưa ra; đó là, chúng tôi không chủ trương tất cả các loại cây đều có hoạt động ý thức chỉ vì các cây *śirīsa* đã có hoạt động như thế do sự kiện chúng ngủ vào ban đêm. Những câu trả lời này dự kiến rõ ràng rằng chắc hẳn đã có một số bản luận về cái lập thành sự lan truyền và, từ đó, về sự nối kết bất khả phân. Bởi vì khi chủ trương một định lý nào đó là đúng ở dạng thông thường của nó chứ không phải ở dạng phản chuyển, tức cũng muốn nói rằng sự lan truyền và nối kết bất khả phân phải có giới hạn nào đó, mà vượt ra khỏi giới hạn này thì nó không thể ứng dụng được. Thế nhưng, những luận bàn như thế, nếu có xảy ra, bây giờ cũng không thể tìm thấy.

Trần Na than phiền rằng trong khi Thế Thân nêu ra các lập luận sai luận lý, ông chỉ đưa ra trường hợp và thí dụ của nó mà không có nhận xét nào về khía cạnh lý thuyết.⁴² Lời than phiền này có thể xác chứng dựa vào những gì chúng ta biết được ngày nay. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng nếu Thế Thân không bàn đến khía cạnh lý thuyết của nhiều lập luận sai luận lý khác nhau thì có thể đây là trường hợp do ông đã tiến hành một sự tra cứu triệt để trước đó khi tiếp cận vấn đề lan truyền và định nghĩa của nó bằng sự nối kết

bất khả phân. Chúng ta có thể suy đoán một trường hợp như thế, bởi vì từ những gì còn lưu giữ được, chúng ta biết rằng Thế Thân thực sự đã tỏ ra quan tâm đến một định nghĩa chính xác về lan truyền là gì.

Sau khi định nghĩa lan truyền là sự nối kết bất khả phân, có nghĩa là “một vật mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi có mặt một vật khác thì được gọi là cái được nối kết bất khả phân với vật khác đó; hay, nói cách khác, một đặc tính mà nó không bao giờ xảy ra trừ khi có mặt một đặc tính khác thì được nói là được nối kết bất khả phân với đặc tính khác đó”, thì Thế Thân tiếp tục nói rằng “thí dụ như âm thanh không bao giờ xuất hiện tách rời với sự không trường cửu, bởi vì cái đã khởi do một cố gắng không bao giờ xảy ra mà lại tách rời với sự không trường cửu, và tương tự như thế, khói không bao giờ xảy ra tách rời với lửa.”⁴³ Phát biểu thêm này nhằm đưa ra một số thí dụ cho định nghĩa của ông và chỉ rõ những gì ông muốn nói về giới hạn cũng như sự áp dụng định nghĩa của ông về lan truyền là sự nối kết bất khả phân và nội dung của nó “một vật hay một đặc tính mà nó không bao giờ xảy ra nếu như không có sự hiện diện của một vật hay một đặc tính khác thì được nói là được nối kết bất khả phân với vật hay đặc tính khác đó.” Ông hẳn đã biết chắc rằng trạng thái sinh khởi do một cố gắng có thể được cho là “được nối kết bất khả phân” với sự không trường cửu của âm thanh, nhưng chắc chắn không nối kết với sự không trường cửu của tia chớp, điều mà chính ông đã chỉ rõ. Nói cách khác, định lý phát biểu rằng bất kỳ vật gì đã khởi do một cố gắng đều không trường cửu là một phát biểu đúng, nhưng không đúng trong trường hợp ngược lại, tức bất kỳ vật gì không trường cửu cũng đều khởi do cố gắng. Trong trường hợp của khói và lửa cũng thế: phát biểu bất kỳ khi nào có khói tất cũng có lửa là một phát biểu đúng, nhưng không phải bất kỳ lúc nào có lửa cũng đều phải có khói. Như vậy, qua các phát biểu này hiển nhiên Thế Thân phải biết rằng định nghĩa của ông về lan truyền qua sự nối kết bất khả phân có thể được áp dụng và thực hiện ở mức độ nào và ông đã bàn đến điều này trong phạm vi tra cứu định nghĩa đó. Nếu không, có lẽ đối thủ của ông đã chỉ ra các khuyết điểm của chính định nghĩa đó, viển lẽ rằng định nghĩa này thiếu tính phổ quát đối với tất cả các trường hợp thuộc về nó, và vì thế quá hạn hẹp không thật sự phục vụ được mục đích mà nó phải phục vụ như người ta nghĩ.

Giả định của chúng ta được xác chứng thêm bởi sự im lặng đồng loạt của những người nối tiếp Thế Thân. Họ tiếp tục sử dụng định nghĩa đó và thuyết minh bằng các thuật ngữ mới như *avyabhicāra*, không-tách-ly, mà không biểu lộ nghi vấn nào. Trần Na là người đầu tiên giới thiệu từ *avyabhicāra* như là từ đồng nghĩa với *avinābhāva* và cũng dùng từ *nāntarīyaka* để thay cho từ *avinābhāva*. Thật vậy, các bản dịch Tây Tạng có khi đã dùng cách diễn đạt tương tự để dịch các từ mới này; chẳng hạn như

dùng *med na mi hbyun ba* để dịch cả từ *avinābhāva* và *nāntarīyaka*, mặc dù *med na mi hbyun ba* là thành ngữ tiêu chuẩn để dịch từ *avinābhāva*.⁴⁴ Dĩ nhiên tình trạng có vẻ như thiếu sự diễn đạt riêng biệt ở đây không làm chúng ta ngạc nhiên, bởi vì trong cuốn *Nyāyavārttika*, Uddyotakara đã cho chúng ta biết rằng Trần Na định nghĩa từ *nāntarīyaka* như sau: *yo 'rtho yam artham antarena na bhavati, sa nāntarīyakah*, “một vật không xảy ra nếu không có vật khác là *nāntarīyaka*.”⁴⁵ Thật vậy, những gì Trần Na nói về *nāntarīyaka* rất khớp với *avinābhāva*, vì định nghĩa của ông hoàn toàn giống với định nghĩa của Thế Thân về hai từ này.⁴⁶ Vì vậy, như Frauwallner đã nhận ra, từ những gì còn giữ được, chắc chắn Thế Thân đã khởi xướng cách dùng các từ này và đã dùng chúng thế chỗ cho nhau như các từ đồng nghĩa.⁴⁷

Về từ *avyabhicāra*, chúng ta đã nói rằng Trần Na là người đầu tiên giới thiệu nó, mặc dù với những thông tin rải rác thu thập được về các tác phẩm luận lý của Thế Thân, chúng ta vẫn có thể nói rằng có lẽ Thế Thân là người đầu tiên sử dụng từ này. Dù gì đi nữa, khi mà những người nối tiếp Trần Na cũng như những người phê bình ông đều xem nó là từ có thể hoán chuyển cho hai từ kia thì ta có thể đoán chắc rằng nó thật sự chứa đựng cùng một nghĩa và hàm ý như thế. Chúng ta đã thấy Pháp Xứng và Pháp Thượng dùng chúng như các từ đồng nghĩa. Cả Uddyotarakara và Vacaspatimīśra cũng thế, mặc dù với sự chính xác hơn và sự đồng nhất đáng kể. Họ chuyên dùng từ *avinābhāva* khi mô tả và phê phán thuyết lan truyền của cả Thế Thân và Trần Na, mặc dù đôi khi cũng có nhắc đến hai từ kia.⁴⁸ Vì thế, ta có thể chắc chắn rằng tất cả ba từ này, *avinābhāva*, *nāntarīyaka* và *avyabhicāra*, cho đến thời của Gangeśa, đều được dùng thay cho nhau và có cùng nghĩa. Vào thời của Gangeśa, hình như ông đã tách từ đầu với hai từ sau thành hai phạm trù khác nhau, như ta đã thấy, bằng cách gom năm định nghĩa của *avyabhicāra* vào một nhóm và định nghĩa của *avinābhāva* vào một nhóm riêng trong bảng liệt kê của ông về các định nghĩa lan truyền. Ta cũng đã thấy rằng một sự phân chia như thế, nếu có xảy ra, đã được Mathurānātha nhanh chóng điều chỉnh khi chính xác nhận ra nó không là gì khác hơn một dạng khác của định nghĩa số 1 về sự không-tách-ly. Như vậy, kể từ thời của Thế Thân và Trần Na, cả ba từ này đã được dùng đồng nghĩa và hoán đổi cho nhau.

Mục đích của chúng ta khi tái lập việc sử dụng các từ này về mặt lịch sử là nhằm đạt đến một sự hiểu biết sâu hơn về những gì Thế Thân muốn nói khi ông định nghĩa lan truyền bằng sự nối kết bất khả phân, bởi vì sự kiện các tác phẩm luận lý của ông chỉ còn lại các mảng rời rạc đã không giúp chúng ta xác định trọn vẹn ý nghĩa cũng như hàm ý chính xác của các từ này. Nay, ta biết rằng “nối kết bất khả phân” đồng nghĩa với “không-tách-

ly”; và, theo thông tin của Gangeśa, không-tách-ly có thể được định nghĩa ít nhất theo năm cách, như đã được hiểu đến thời ông. Ông nói:⁴⁹

Nay, đối với sự hiểu biết về lan truyền, tức nguyên nhân của một suy luận, thì lan truyền là gì? Nó không chỉ là sự không-tách-ly của h đối với s, vì nó không phải là sự không-tách-ly đó vốn được định nghĩa là sự không-xảy-ra của h ở nơi không có s (1), cũng không phải là sự không-tách-ly được định nghĩa là sự không-xảy-ra của h ở nơi không có s vốn khác với nơi có s (2), cũng không phải là sự không-tách-ly được định nghĩa là h có một nơi khác với nơi không tồn tại cả hai mà đối hữu của nó là một nơi có s (3), cũng không phải là sự không-tách-ly được định nghĩa là h vốn là đối hữu của sự không tồn tại ở tất cả các nơi không có s (4), cũng không phải là sự không-tách-ly được định nghĩa là sự không-xảy-ra của h ở những gì khác hơn nơi có s (5), bởi vì lúc đó nó sẽ không thể áp dụng cho các trường hợp thực hữu-phổ biến.

Như vậy, đến thời Gangeśa, không-tách-ly có thể được định nghĩa ít nhất theo năm cách khác nhau, như đã nêu trong đoạn dịch trên. Năm định nghĩa này, nếu ta thuyết minh bằng luận lý toán học thì có thể dễ dàng chứng minh chúng tương đương với nhau, dù rằng trong ngôn ngữ thông thường chúng hình như tách biệt nhau như ta có thể tưởng tượng. Nhiều nhà nghiên cứu đã cố thuyết minh chúng, và không may các kết quả đó đã đặt ra nhiều vấn đề, do cách dùng các ký hiệu khác nhau và các khái niệm luận lý toán học của riêng từng người trong số họ.⁵⁰ Chẳng hạn như thuyết minh gần đây nhất và thỏa đáng nhất hiện nay của Berg về các định nghĩa này như sau:⁵¹

(i) $(\Box x) - \{h(x) \wedge x \Box [y: -s(y)]\}$

(ii) $(\Box x) - [(h) \wedge x \Box (y: (\Box x) (s(z) \Box y \neq z))]$

(iii) $(\Box F) [(\Box x) (\Box y) \{[h(x) \wedge -F(y)] \Box x \neq y\} (\Box x) (F(x) \Box s(x))]$

(iv) $(\Box F) \{(\Box x)[h(x) \Box F(x) \wedge (\Box x) [-s(x) \Box -f(x)]\}$

(v) $(\Box x) - [h(x) \wedge -s(x)]$

trong đó F chỉ cho đối hữu (pratiyogika) của một sự không tồn tại hỗ tương (anyonyābhāva), -F, đối với h; và trong đó $\{y:s(y)\}$ đọc là ‘nơi có s’, tức, vật thể y có s. Thuyết minh trên của Berg, như đã nói, là thỏa đáng nhất vào lúc này. Tuy nhiên với việc đưa vào ký hiệu \Box , nó lại đặt ra vấn đề có phải khái niệm không-tách-ly, như đã được Thế Thân và Trần Na cùng với những người tiếp nối họ nhận thức từ đầu, có chứa đựng và chuyển tải khái niệm về chủng loại không, nhất là khi chính ký hiệu \Box có khả năng được diễn dịch và ứng dụng theo nhiều cách khác nhau. Thí dụ, ta có một số lý thuyết song hành với nhau liên quan đến khái niệm về chủng loại như thuyết của Russell, Zermelo, v.v., và mỗi thuyết đều có giá trị và khó khăn riêng của chúng.⁵² Chúng ta biết chắc rằng Trần Na bác bỏ khái niệm đó, khi nó được những người cùng thời ông đeo bám, bằng cách trình bày khái niệm này một

cách hài hước như sau: “Nó (*chủng loại*) không đi, nó không đứng, nó không tồn tại sau đó, nó không có thành phần, nó không rời chỗ chứa của nó trước đó – đúng là cả một lô khuyết điểm!”⁵³

Tuy nhiên ông vẫn đưa ra thuyết của mình về điều này, theo đó chủng loại không phải là một lãnh vực của các thực thể tự tồn tại, mà là một khái niệm trừu tượng có thể được định nghĩa như thế nào đó để cho không một thực thể nào được mặc định và được gán cho một thực tại tính. Như vậy, nếu chữ ‘bò’ có thể áp dụng cho cả một loạt các thực thể riêng biệt có các đặc tính như thế-và-như thế, thì sẽ không cần phải giả định sự tồn tại của bất kỳ thực thể nào được gọi là ‘tính chất bò’, một tính chất mà các cá thể có tên là ‘bò’ đó đều có phần. Thay vì thế, người ta quan niệm rằng một khả năng ứng dụng rộng rãi như thế xảy ra bởi vì chữ ‘bò’ loại bỏ bất cứ cái gì không phải là bò.⁵⁴ Thuyết về chủng loại này dĩ nhiên có các giá trị riêng của nó, cho dù các tính chất nặng nề của nó đã được chúng ta chỉ ra ở chương trước.

Đối với quan niệm chủng loại của Thế Thân, dù ta có thể chắc chắn rằng ông đã bác bỏ, giống như Trần Na, ý tưởng về sự tồn tại của nó như một thực thể kiểu Plato, ta vẫn không nắm chắc điều gì cả về những suy luận đặc trưng ông có trong đầu, nhất là đối với thuyết lan truyền của ông. Mặc dù điều này, ta phải lưu ý rằng, trong khi phê phán thuyết về từ ngữ của Tỳ Bà Sa, thuyết đã đặt nền tảng cho thuyết mô tả của ông, Thế Thân đã mạnh mẽ phủ nhận nhu cầu phải giả định sự tồn tại của các thực thể như “số” hoặc “khoáng tương” để giải thích các từ ‘một, hai’ hoặc ‘dài, ngắn’, vì theo ông những từ đó và tương tự có thể được thay thế bởi các nhóm từ khác tương đương. Vì thế, ngay khi khái niệm chủng loại và biểu tượng của nó được đưa vào, ta luôn luôn có thể thay chỗ nó bằng một mô tả đúng, tức, nếu có một chủng loại \square như thế để cho đối với tất cả x thì $x \square \square$, ta luôn luôn có $i(\square) N(\square)$. Như vậy, có thể lập luận rằng Berg đã chính xác khi đưa ký hiệu \square vào thuyết minh của ông về năm định nghĩa về sự không-tách-ly, nếu đó là các định nghĩa của Thế Thân. Thế nhưng, theo hiểu biết hạn hẹp hiện nay của chúng ta về các tác phẩm luận lý của Thế Thân, chúng ta phải nhìn nhận rằng, như đã nói trước đây, khái niệm không-tách-ly thuộc về thuật ngữ của Trần Na, và như vậy việc đưa vào một ký hiệu như thế tương đối không cần thiết, nhất là khi nó có thể tạo ra rắc rối và ngộ nhận. Vì vậy, chúng tôi đề nghị trình bày lại năm định nghĩa này ở đây, chỉ dựa vào quan hệ đồng nhất hơn là chủng loại.

$$(7) (\square x) - \{h(x) \& (\square x) (\square y) (x = y) \square [(\square y) - s(y)]\}$$

$$(8) (\square x) - \{h(x) \& (\square x) (\square y) (x = y) \square [(\square y) (\square z) s(z) \square y \neq z]\}$$

$$(9) (\square F) \{(\square x) (\square y) [h(x) \& - F(y)]\} \square \{(x \neq y) \& (\square x) [F(x) \square s(x)]\}$$

$$(10) (\square F) \{(\square x) [h(x) \square F(x)] \& (\square x) [- s(x) \square - F(x)]\}$$

$$(11) (\square x) - \{h(x) \& (\square x) (\square y) (x \neq y) \square [(\square y) s(y)]\}$$

Với thuyết minh mới này, ta có thể dễ dàng chứng minh năm định nghĩa này tương đương với nhau về mặt luận lý và chuyển tải chính xác quan niệm lan truyền, như đã được Thế Thân định nghĩa trong phạm vi của khái niệm về sự nối kết bất khả phân. Một kết quả như thế chắc chắn không gây nhiều ngạc nhiên nếu xét đến sự kiện Gangesa đã liệt kê chúng như những dạng khác nhau của định nghĩa đầu tiên về sự không-tách-ly. Hơn nữa, Mathurānātha khi bình giải đoạn văn của Gangesa cũng đã nhận ra được chúng đồng nhất với nhau qua việc chỉ ra các trường hợp trong đó mỗi định nghĩa sẽ không áp dụng được do sự khiếm khuyết của nó. Như vậy, ông đã sử dụng trường hợp tương tự của một suy luận rằng “nó sở đắc sự tiếp xúc với một con khỉ bởi vì nó là cây này”, trong đó ba định nghĩa đầu không áp dụng được và vì thế không có giá trị, nếu ta không kể đến định nghĩa thứ tư cũng có loại suy luận đó trong số những suy luận khác thuộc các trường hợp mà nó không đúng đối với chúng.⁵⁵ Về định nghĩa thứ năm, Mathurānātha đã nhét nó vào giữa các đoạn văn khác trong giải thích của ông về định nghĩa thứ nhất như ông đã thừa nhận.⁵⁶ Ngoài ra, ông còn lưu ý rằng định nghĩa thứ ba có thể được diễn dịch để có nghĩa giống như định nghĩa thứ năm,⁵⁷ dù ông có thêm rằng chúng có thể có sự khác nhau riêng.⁵⁸

Việc nhận ra sự tương đương của năm định nghĩa này còn được xác chứng thêm bởi phương pháp ngày nay. Goekoop, sau khi chính thức hóa chúng bằng luận ký học ký hiệu hàm số diễn toán lần thứ nhất (first-order predicate calculus), đã không bằng lòng với việc chỉ phát biểu rằng chúng tương đương với nhau về mặt luận lý mà còn khẳng định rằng chúng cũng tương đương với chính định nghĩa về lan truyền, vốn đã được chứng minh là có giá trị. Ông nói, “Sự kiện năm định nghĩa tương đương với nhau về luận lý và với công thức (6) của sự lan truyền có thể được chứng minh dễ dàng bằng vi tích phân mà qua đó chúng ta đã thuyết minh chúng.”⁵⁹ Lý do chúng không chỉ tương đương với nhau về luận lý mà còn tương đương với định nghĩa có giá trị về sự lan truyền sẽ được bàn đến sau. Nay, chúng ta nên trở lại các giải thích của Mathurānātha để xem các trường hợp ông nói đến có liên hệ như thế nào với thuyết lan truyền và định nghĩa về nó của Thế Thân.

Chúng ta đã nói rằng đối với Mathurānātha, định nghĩa thứ năm tương đương với định nghĩa thứ nhất, và cũng tương đương với định nghĩa thứ ba ở phương diện nào đó. Sau khi giải thích làm thế nào để diễn dịch nhóm từ “khác hơn nơi có s” của định nghĩa đó, ông nhận xét rằng “như vậy định nghĩa này không bao quát để áp dụng nơi [có một suy luận sai] như ‘Nó có khói vì nó có lửa’, cho dù trong h có sự không-xảy-ra đối với một cái hồ, v.v., vốn khác hơn nơi có khói, và cho dù trong h không có sự kết hợp của nước và sự xảy ra đối với cái khác hơn nơi có khói.”⁶⁰ Nhận xét này thú vị ở điểm nó dẫn chúng ta trở lại một trường hợp suy luận được Thế Thân xem là

chứng cứ sai do sự chuyển hoán của nó mà chúng ta đã thuật lại ở trên. Trong đó, đối thủ của ông, vì dựa vào suy luận thông thường cho rằng ‘âm thanh thì không trường-cửu vì khởi do cố gắng’, đã chứng minh một suy luận như thế là sai lầm bởi vì có các vật khác như chớp, v.v cũng không trường cửu nhưng không khởi do cố gắng. Thế Thân thừa nhận sự kiện chớp là không trường cửu và không khởi do cố gắng là một sự kiện có thật. Tuy nhiên, suy luận ‘âm thanh là không trường cửu vì khởi do cố gắng’ cũng là một suy luận đúng chứ không phải sai do sự kiện trên. Trái lại, nếu có một suy luận sai thì nó thuộc về phía của đối thủ ông, và điều này là đúng. Đối thủ ông nghĩ rằng nếu một phát biểu là đúng thì trường hợp phản chuyển của nó cũng đúng. Như vậy, nếu suy luận cho rằng bất kỳ cái gì khởi do cố gắng đều không trường cửu là một suy luận đúng, vậy thì phản chuyển của nó là bất kỳ cái gì không trường cửu đều khởi do cố gắng cũng phải đúng, một điều rõ ràng không đúng. Vì vậy, sự ứng dụng sai cách nói phản chuyển như trên được Thế Thân nắm rõ và nó cũng xuất hiện trong nhận xét của Mathurānātha khi giải thích nội dung định nghĩa thứ năm. Một lần nữa, nếu có một quan hệ sít sao như thế giữa chúng với nhau thì điều này cũng không gây nhiều ngạc nhiên. Chúng ta có thể chỉ so sánh phần trình bày định nghĩa thứ năm với phần trình bày định nghĩa thứ nhất và với công thức (6) để thấy rằng chúng thật sự tương đương nếu không phải là hoàn toàn đồng nhất.

Với sự kiện năm định nghĩa được chứng minh không những tương đương với nhau về luận lý mà còn cả với định nghĩa có giá trị về sự lan truyền, chúng ta phải tự hỏi tại sao Gangeśa khẳng định rằng “chúng không áp dụng được trong trường hợp các thực tại phổ biến (universal-positive).” Mathurānātha làm rõ hơn khẳng định đó như sau:

Vì tất cả những định nghĩa này quá hạn hẹp không thể áp dụng nơi s là một thực hữu-phổ biến, tác giả của chúng ta phê bình tất cả với lời lẽ ‘vì lan truyền không phải là bất kỳ định nghĩa nào trong số này nơi s là một thực hữu-phổ biến.’ Ý của ông là: (a) lan truyền không phải là bất kỳ định nghĩa nào trong năm định nghĩa này nơi s xảy ra hoàn toàn và là một thực hữu-phổ biến, như trong những suy luận có giá trị như ‘Nó được đặt tên vì nó được biết đến’; và (b) lan truyền không phải là bất kỳ định nghĩa nào trong bốn định nghĩa cuối nơi s không hoàn toàn xảy ra và thực hữu-phổ biến, như trong các suy luận có giá trị như ‘Nó sở đắc sự không tiếp xúc với một con khỉ vì nó sở đắc thực tại.’ Điều này bởi vì [trong trường hợp (a)] người ta không thể tìm thấy thí dụ nào về sự không tồn tại của s mà cái đối hữu bị giới hạn đối với nó bởi quan hệ hạn chế của tính khả chứng, cũng không thể tìm thấy một thí dụ về sự không tồn tại hỗ tương mà cái đối hữu bị giới hạn đối với nó bởi tình trạng của s có chỗ của nó mà chỗ này bị giới hạn bởi quan hệ hạn chế của tính khả chứng; và vì [trong trường hợp (b)] người ta

không thể tìm thấy thí dụ nào về nơi không giới hạn trong s trong những suy luận như ‘Nó sở đắc sự không tiếp xúc với một con khi vì nó sở đắc thực tại.’⁶¹

Đó thực sự là một minh giải rất hữu ích ở điểm nó cho chúng ta thông tin về những gì Gangeśa đặc biệt có trong đầu ông khi ông sử dụng từ “thực hữu-phổ biến” để phê phán năm định nghĩa về sự không-tách-ly. Các “thực hữu-phổ biến” là các trường hợp trong đó có một từ không thể phủ định trong số các từ lan truyền. Như vậy, trong trường hợp những suy luận như ‘Nó có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến’, Gangeśa và bộ phái của mình đòi hỏi rằng những từ như ‘có thể đặt tên’ và ‘có thể biết đến’ là không thể phủ định được, nhất là từ ‘có thể biết đến’; trong Phạn văn, do tập quán ngôn ngữ nên từ này có dạng của một danh từ, *jñeyatva*, sự khả tri, và vì thế, yêu cầu rằng ‘một vật thể không bao giờ xảy ra trừ khi một vật thể khác có mặt’ thì không được đáp ứng. Và yêu cầu này là nền tảng của tất cả năm định nghĩa trên. Kết quả là chúng cũng không được đáp ứng do trường hợp đó.

Hiển nhiên, ta có thể loại bỏ phê bình của Gangeśa vì nó chỉ là một nhận xét mang tính bộ phái về một quy luật phổ quát, trong đó giáo điều của ông không thể vận dụng trôi chảy, và vì lẽ đó, không đáng được xét đến. Hơn nữa, chúng ta đã giả định rằng năm định nghĩa đó, vốn tương đương với nhau về mặt luận lý và chuyển tải đủ quan niệm của Thế Thân về sự nối kết bất khả phân, thì cũng tương đương về luận lý với định nghĩa có giá trị về sự lan truyền, định nghĩa mà ta có thể vạch ra một cách thuận lợi nhất. Vì thế, không cần phải bàn cãi về phê phán của Gangeśa. Ngoài ra, nếu xét giá trị ở bề mặt thì suy luận thuộc loại ‘Nó có thể được gọi tên vì nó có thể được biết đến’ lại tạo ra một số khó khăn rất nghiêm trọng. Chẳng hạn, dù Goekoop đã cố gắng chứng minh tại sao năm định nghĩa này ứng dụng rất thích hợp với suy luận thuộc dạng ‘Nó có lửa vì nó có khói’, nhưng hoàn toàn không thể ứng dụng cho trường hợp ‘Nó có thể được gọi tên vì nó có thể được biết đến’, cho dù khẳng định chính xác mà ông đã đưa ra “Từ một quan điểm thuần luận lý thì năm định nghĩa đều đúng...”⁶², người ta vẫn có thể dễ dàng rút ra một mâu thuẫn đối với suy luận thuộc dạng sau; như vậy, suy luận này sẽ tự triệt tiêu khỏi bất kỳ sự bàn luận nào, hướng hồ là phải chứng thực và suy luận về nó.

Thật ra, trước đó không lâu Potter đã chỉ ra rằng nếu ta chọn châm ngôn nổi tiếng của Naiyāyika, nói rằng “tồn tại là có thể được biết đến và đặt tên” mà suy luận thuộc dạng sau rõ ràng đã bắt nguồn từ đó, ít ra ở giá trị bề mặt của nó, thì ta có thể có một nghịch lý sau: “Trong Phạn ngữ hoặc bất kỳ một ngôn ngữ phong phú nào khác, từ ‘không thể đặt tên’ hay một chuyển ngữ của nó đều có thể được thốt ra. Nay châm ngôn trên, vì áp dụng từ này,

sẽ tạo ra một nghịch lý: bởi vì từ ‘không thể đặt tên’ được thừa nhận như một tên gọi, cho nên có tồn tại cái không thể đặt tên; nhưng vì mọi vật có tồn tại đều có thể đặt tên cho nên những cái không thể đặt tên đều có thể được đặt tên; điều này tự mâu thuẫn.”⁶³ Sửa đổi nghịch lý này với một số chữ thay thế, người ta có thể có sự tự mâu thuẫn sau đây đối với suy luận trên: cái gì đó được đặt tên vì nó được biết đến:

Không-thể-đặt-tên là một cái gì đó và nó chắc chắn có thể được biết đến.

Vì thế, không-thể-đặt-tên thì có thể đặt tên vì nó là cái gì đó có thể được biết đến.

Rõ ràng, như chính Potter đã nhận ra, những châm ngôn và suy luận như vừa được đề cập sẽ không được xét đến theo giá trị bề mặt mà là theo thể hệ trong đó chúng vận hành, để chúng có thể được hiểu và đánh giá đúng. Trong khi khảo nghiệm, Goekoop đã xét suy luận đó theo giá trị bề mặt và vì thế đã chịu rủi ro không chính xác trong việc đánh giá năm định nghĩa trên.

Thế nhưng, chính vì sự tồn tại của các khó khăn nghiêm trọng trong suy luận đó mà nó đáng được tìm hiểu. Thật vậy, nếu ta đạt đến nghịch lý ‘cái không-thể-đặt-tên thì có thể đặt tên’, nó sẽ lập tức làm chúng ta nhớ đến nghịch lý của Russell về thuyết chủng loại, trong đó sự sai lầm thuộc loại:

$(\Box x) [(x \Box x) \leftrightarrow \neg(x \Box x)]$

thì có thể chứng minh.⁶⁴ Nó dẫn chúng ta đến câu hỏi có phải thuyết lan truyền của Thế Thân có liên hệ đến thuyết chủng loại hay không, và câu trả lời của nó chúng ta sẽ trở lại ở cuối chương này. Ở đây, ta cần để ý rằng phê phán của Gangesa không hẳn vô giá trị nếu được xét và đánh giá đúng. Thật vậy, ta biết rằng với một luận lý chủng loại nào đó, nếu ta có thể dịch các phát biểu thuộc một luận lý định lượng nào đó thành luận lý chủng loại này, một cách dịch mà ai cũng biết là có thể thực hiện bởi các quy tắc, thì sẽ có những phát biểu trong luận lý chủng loại đó không thể diễn tả được nếu chỉ dựa vào giá trị của luận lý định lượng.⁶⁵ Và đây thật sự là nguồn gốc phát sinh quan niệm về chủng loại trước tiên. Như vậy, những từ được cho là không thể phủ định mà Gangesa đã đề cập thì không còn mang tính chất không-thể-phủ-định nhiều như những từ thuộc về chủng loại. Chúng ta biết điều này bởi vì suy luận ‘Nó được đặt tên vì nó được biết đến’, nếu căn cứ cách diễn giải nghiêm ngặt của Naiyāyika, thật sự không gì khác hơn suy luận thuộc loại đồng nhất bởi lẽ ‘có thể đặt tên’ và ‘có thể biết’ đều là đặc tính của một vật thể. Cách diễn giải nghiêm ngặt, mà ta đã nhắc đến, là cách này. Người ta thường lưu ý rằng “theo Nyāya, có một số thực thể mà sự vắng mặt của nó không có nơi chốn; một thực thể như thế là đặc tính của sự có-thể-được-đặt-tên (*vācyatva*, *abhidheyatva*), hay đặc tính của sự có-thể-được-biết-đến (*jñeyatva*).”⁶⁶

Với sự kiện Naiyāyika “chủ trương mọi từ ngữ trong một nhận thức có giá trị phải tương ứng với một thực thể đang tồn tại nào đó trong vũ trụ”, người ta sẽ tự hỏi *vācyatva* và *jñeyatva*, hai từ có giá trị đối với ông, đang biểu thị một hay hai thực thể. Thoạt nhìn, hình như chúng phải chỉ cho hai. Tuy nhiên, nếu nhìn lại thì chắc chắn sẽ không phải như vậy nhờ vào giải thích của Uddyotakara. Trong luận thư *Kiranāvali*, khi bàn về vấn đề chủng loại, Uddyotakara có nói đến sáu qui tắc ngăn không cho cái gì đó là một chủng loại, và trong số đó qui tắc thứ hai gọi là “tương đẳng” (*tulyatva*) có thể được phát biểu như sau: một biểu thức ‘x-tva’, áp dụng chính xác cho cùng các cá thể giống như một biểu thức ‘y-tva’ khác, có thể không biểu thị một nguyên tắc phổ quát thứ hai khác biệt với nguyên tắc phổ quát mà ‘y-tva’ biểu thị.⁶⁷ Như vậy, suy luận “Nó có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến” thật sự là một trùng phức vô vị, bởi vì nó nối kết hai từ không những cùng dùng cho các thực thể giống nhau mà còn biểu thị cùng một thực thể.

Vậy thì, những gì chúng ta có về suy luận đó không phải là kiểu suy luận thuộc luận lý đồng nhất hay định lượng mà đúng hơn là luận lý cổ điển. Vì vậy, việc so sánh nó với suy luận kiểu ‘Nó có lửa vì nó có khói’, như Goekoop đã làm, thì không minh xác nếu không phải là “không được chứng minh bằng thí dụ”, như Goekoop muốn nói. Chắc chắn, kiểu lý luận sau có thể được xem là hàm chứa khái niệm chủng loại, giống hệt như tam đoạn luận tiêu chuẩn kiểu Aristote. Tuy nhiên, với việc tiếp tục bàn cãi về vấn đề có phải luận lý học Ấn độ, nhất là luận lý Trần Na và trường phái của ông, là nội hàm hay ngoại trưng,⁶⁸ và về việc Trần Na bác bỏ thuyết chủng loại thuộc kiểu Uddyotakara đại biểu và chúng ta đã nhắc đến ở trên, thì tốt hơn là hãy tách biệt hai kiểu suy luận này.

Hơn nữa, suy luận “Nó có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến” có thể rút ra một cách dễ dàng từ qui tắc tương đẳng của Uddyotakara, trong khi đó suy luận “Nó có khói vì nó có lửa” thì không thể, bởi lẽ các thuộc từ của suy luận đầu không chỉ áp dụng cho các thực thể giống nhau mà còn biểu thị cùng một thực thể, trong khi các thuộc từ của suy luận thứ hai thì không. Lửa và khói không áp dụng chính xác cho các thực thể giống nhau, vì chúng ta có lửa của một hòn sắt nóng mà nó không có khói, và cả hai cũng không biểu thị cùng một thực thể, vốn là kết quả tự nhiên của trường hợp đầu. Điểm khác biệt cơ bản đó sẽ không làm ngạc nhiên, vì người ta đã gợi ý rằng qui tắc tương đẳng của Uddyotakara có thể được thuyết minh và nên được diễn giải như là định lý khoáng trưng trong lý thuyết tập hợp: Nếu A và B là các tập hợp và nếu mọi yếu tố của A là một yếu tố của B, và ngược lại, thì A = B.

$$(12) \quad x = y \leftrightarrow (\Box w) (x \Box w \leftrightarrow y \Box w)$$

Cho dù thuyết minh và diễn dịch này có thể được chứng minh là sai hay không khớp,⁶⁹ vẫn không có bất cứ nghi ngờ gì về trường hợp nào mà qui tắc đó áp dụng và về hàm ý mà nó chuyển tải trong các suy luận thuộc kiểu ‘Nó có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến.’ Nhưng nếu thuyết minh đó hay một thuyết minh tương tự nào đó có cùng dạng được chứng minh là đúng cùng với một số định lý khác, thì ta có thể hy vọng một nghịch lý thuộc loại trên sẽ tự nhiên nảy sinh.

Vì thế, cần lưu ý rằng trong khi rút ra nghịch lý thú vị nói trên về cái không-thể-đặt-tên từ châm ngôn “tồn tại là có thể được biết đến và đặt tên”, Potter đã xin lỗi Naiyāyika. Ông nói rằng nếu ta có thể rút ra một nghịch lý như thế thì đó không phải là lỗi của hệ Naiyāyika, bởi vì, ông lập luận, trong hệ thống đó sẽ có một cơ cấu nào đó ngăn không cho những từ như ‘không-thể-đặt-tên’ nhập vào phạm trù những cái có-thể-đặt-tên và vì thế nghịch lý sẽ không xảy ra. Đúng ra là chúng ta có lỗi khi tách châm ngôn đó ra khỏi phạm vi ngôn ngữ lý tưởng của họ và rồi ứng dụng sai lạc vào thế giới biện luận thông thường, điều đã khiến cho nghịch lý này xuất hiện. Tuy nhiên, lời xin lỗi này không cần thiết và gây ngộ nhận. Bởi vì rõ ràng Potter đã quên rằng nhiều hệ ngôn ngữ lý tưởng khác nhau của thế kỷ này vẫn sa vào các nghịch lý, những hệ ngôn ngữ mà trong phạm vi nào đó nhất định còn mãnh liệt và được tổ chức chu đáo một cách rộng rãi hơn cả hệ ngôn ngữ của Naiyāyika. Theo một tính toán mới đây thì số lượng các nghịch lý này không dưới con số mười bảy và đã khiến cho một nhà luận lý toán học nổi tiếng phải “đau khổ” ý thức rằng những lý thuyết toán học ngày nay có thể bị sai lầm nghiêm trọng.⁷⁰

Đó là chưa kể đến những nghịch lý khác dường như đã có sẵn trong ngôn ngữ hàng ngày của chúng ta như nghịch lý của Người Nói Láo của Epimenides hay nghịch lý về phần Người Nói của Long Thọ. Như vậy, nếu có thể rút ra một nghịch lý từ học thuyết chính “tồn tại là có thể được biết và được đặt tên” của Naiyāyika thì tại sao người ta lại cần phải xin lỗi về điều đó? Thật vậy, nếu một nghịch lý xảy ra trong một hệ thống, ta nên dành thì giờ tìm xem tại sao và từ đâu nó đã xuất hiện, để có thể tiếp cận tính chất liên quán cũng như giá trị của nó. Dù sao lời xin lỗi của Potter vẫn nghe có vẻ hoài cổ và hiếu kỳ; nó làm chúng ta nhớ đến thời Uddyotakara còn sống và hăng hái dự vào những cuộc tranh biện với các đối thủ của ông.

Ngoài lời xin lỗi ra, giờ đây đã rõ ràng điều Gangeśa muốn nói khi đề cập đến tính bất khả dụng của năm định nghĩa về sự không-tách-ly không phải là chúng không thể ứng dụng vào những trường hợp thực hữu-phổ biến vốn được định nghĩa hoặc bằng các từ ngữ không thể phủ định hoặc bằng sự thiếu vắng các thí dụ không tương tự, mà là chúng không thể ứng dụng cho những trường hợp nào đó trong một luận lý chủng loại. Chúng ta bàn luận

dài dòng về phê phán của Gangeśa cốt để có thể trình bày các quan niệm cơ bản đã không thể được giải thích rõ ràng qua những gì mà từ ngữ “thực hữu-phổ biến” chuyên tải trong các thí dụ Mathurānātha đã cho và các diễn dịch thông thường như của Goekoop hay Ingalls. Một sự phô diễn như thế không thể thiếu nếu chúng ta có ý đánh giá đầy đủ các ẩn nghĩa của nó không chỉ đối với năm định nghĩa về sự không-tách-ly mà còn cả định nghĩa về sự nối kết bất khả phân. Điều này không chỉ vì chúng ta có thể đồng nhất không-tách-ly với nối kết bất khả phân, và vì thế, tất cả các định nghĩa về chúng đều tương đương, như đã thấy; mà còn vì việc Gangeśa đã sử dụng cùng một lập luận do ông đề ra để phê phán các định nghĩa về không-tách-ly cũng như định nghĩa về nối kết bất khả phân, nhằm khẳng định một định nghĩa như thế thì “không áp dụng được cho các trường hợp thực hữu-phổ biến.”⁷¹

Phần lớn các ẩn ý của nhận xét có phê phán này không nằm trong những gì nó phát biểu mà là trong những gì nó không nói ra, bởi vì, phát biểu “nó không áp dụng cho các trường hợp xác định-phổ biến” không những chỉ cho việc thiếu các thí dụ không tương tự, mà còn cho sự thiếu các thí dụ không tương tự trong trường hợp của một luận lý chủng loại. Như vậy, dù có thể có tình huống mà Gangeśa thực sự không có những hàm ý như chúng ta đã diễn dịch qua phát biểu đó, thì vẫn không nên có bất kỳ nghi ngờ nào về sự hỗ trợ có thể có mà một diễn dịch như thế mang lại cho chúng ta trong việc tìm kiếm một sự hiểu biết đúng và hợp lý về thuyết lan truyền của Thế Thân cũng như định nghĩa của nó bằng sự nối kết bất khả phân; bởi vì ít ra nó cũng được sử dụng như một loại kích thích nhằm thúc đẩy chúng ta tìm hiểu giá trị và tính liên quán của thuyết đó đồng thời chỉ ra phương hướng mà hướng tìm hiểu này sẽ dẫn đến.

Tình huống đó, mặc dù chưa hẳn đã xảy ra, nhưng phải được cảnh báo, vì chúng ta biết rằng các diễn giải có thể chọn lựa khác, giống như những diễn dịch của Goekoop, không phải là vô chứng cứ về phần chúng. Chẳng hạn, có lúc chúng ta đã nhắc đến nhóm từ “việc thiếu các thí dụ không tương tự” ở đoạn trên. Nhóm từ này có thể dễ dàng nhận ra như một lỗi dịch tự do của định nghĩa chính xác về thực hữu-phổ biến là gì, định nghĩa mà một số nhà luận lý học Navyanaiyāyika đã trình bày từ thời của Uddyotakara. Thí dụ, trong tác phẩm *Siddhāntamuktāvalī* của mình, Viśvannātha Pañcānana đã đưa ra định nghĩa: “Thực hữu-phổ biến là cái không có các trường hợp không tương tự”; và thêm rằng “...như trong mệnh đề kiêu ‘cái bình có thể được đặt tên vì nó có thể được biết đến’, bởi vì ở đó, do mọi vật đều có thể được đặt tên, cho nên không có trường hợp không tương tự.”⁷² © (còn tiếp)

Viết dịch: Đạo Sinh

---o0o---

PHÁT TRIỂN TÂM TỪ

Tuệ Sỹ

VĂN-THÙ hỏi Duy-ma-cật: ⁷³

«Bồ tát nên quán sát chúng sanh như thế nào?»

Duy-ma-cật đáp:

«Như nhà ảo thuật quán sát con người ảo hóa do mình tạo ra; Bồ tát nên quán sát chúng sanh cũng như vậy. Cũng như bậc trí giả nhìn trăng nơi đáy nước; nhìn bóng mình trong gương; nhìn ánh lửa khi nhiệt bốc;⁷⁴ như tiếng vọng của lời gọi; như mây nổi trong bầu trời;⁷⁵ như đám bọt nước;⁷⁶ như bong bóng trên mặt nước;⁷⁷ như lõi chuối rỗng; như ánh chớp lóe kéo dài;⁷⁸

(...)

Bồ tát nên quán sát chúng sanh cũng như vậy.»

Văn-thù-sur-lợi hỏi:

«Bồ tát quán như thế thì làm sao thực hành lòng từ?»⁷⁹

---o0o---

1. TỪ THẾ GIỚI QUAN ĐẾN NHÂN SINH QUAN

Trên đây, mặc dù câu hỏi của Văn thù là sự quán sát chúng sinh, Bồ tát nhận thức về chúng sinh như thế nào; trong giải thuyết của Duy-ma-cật, chúng sinh được nhận thức như một cá thể của thế giới, một pháp trong tất cả pháp, bị chi phối bởi các quy luật tồn tại như tất cả mọi sự hữu. Đó là cái nhìn khắc kỷ lạnh lùng. Nếu thế giới và chúng sinh là giấc mộng, và những hoạt cảnh của giấc mộng trong đó mọi vui buồn, đều chỉ là giả dối; vậy thì, người đã nhận thức ra giấc mộng, đã tỉnh mộng, không còn bận tâm gì đến nó. Cho nên, Văn thù mới đặt câu hỏi: Nếu quán sát như thế, Bồ tát làm thế nào để phát triển tâm từ?

Cũng ý nghĩ tương tự, trong kinh Bát nhã, sau khi nghe Xá-lợi Tử thuyết minh về sự tu tập ba-la-mật của Bồ tát bằng tịnh giới mà chuyển hướng tâm đến cứu cánh thành tựu trí Nhất thiết trí, Mãn Tử Tử liền hỏi, "Nếu hết thấy pháp đều như huyễn, hoàn toàn không thực chất tồn tại, Bồ tát làm thế nào để chuyển hướng đến cứu cánh trí Nhất thiết trí?" Xá-lợi Tử đáp, "Nếu hết thấy các pháp có một phần thực hữu mà không phải là huyễn sự, thế thì Bồ

*tát tuyệt đối không thể chuyển hướng đến trí Nhất thiết trí... Do bởi tác nghiệp của phương tiện thiện xảo, sinh ra từ đại bi tâm của Bồ tát đối với hết thảy chúng sinh; do phương tiện thiện xảo mà Bồ tát biết hết thảy các pháp đều là Không; và cũng do phương tiện thiện xảo đó mà Bồ tát không cố ý an trụ trong chân lý của tuyệt đối tịch tĩnh."*⁸⁰

Quán chiếu của Bồ tát cũng như quán chiếu của Thanh văn, đó là thực huệ. Diệu dụng của thực huệ là phương tiện, mà tự thể của phương tiện là tâm đại bi. Như một người có trí, nhận thức được nguy cơ tàn phá của dòng thác lũ, không thể không khuyến cáo những ai đang sống trên dòng chảy của con thác. Bồ tát cũng vậy, ánh sáng từ con mắt trí tuệ của Bồ tát khi quán chiếu thực tại như huyền, thì cũng đồng thời cảm nghiệm được nỗi khổ của chúng sinh bị nhận chìm trong dòng thác như huyền đó, cho nên tự nguyện trở thành là người bạn của hết thảy. Kinh *Phật mẫu Bát nhã* nói, "*Bồ tát do tu tập Bát nhã ba-la-mật mà thành tựu chính trí. Bằng trí tuệ ấy, Bồ tát nhận thức chúng sinh đang bị gông cùm dày đặc trong lao ngục, bèn phát khởi tâm nguyện cứu trợ. Bấy giờ, Bồ tát được hỗ trợ bởi tâm đại bi, và bằng thiên nhãn thanh tịnh mà quán sát cùng khắp vô lượng vô số vô biên chúng sinh, thấy có chúng sinh tạo nghiệp vô gián sẽ phải thọ báo kịch khổ, hoặc thấy rơi vào lưới tà kiến không sao thoát được; thấy như vậy tức thì khởi tâm đại bi, nguyện rằng, ta sẽ làm chỗ nương tựa cho chúng sinh, diệt trừ mọi thống khổ cho chúng sinh. Bằng tư duy như vậy, mà không trụ trong tướng đó, cũng không trụ trong tướng khác. Đó gọi là ánh sáng trí tuệ của Đại Bồ tát."*⁸¹

Bồ tát như vậy được ví như một người tài ba, mưu trí và dũng cảm, cùng với thân quyền và bằng hữu đang lữ hành băng qua hoang mạc đầy nguy hiểm. Tất nhiên, tự mình, ông có thể vượt qua hoang mạc ấy một cách an toàn; nhưng ông cũng không thể bỏ mặc mọi người. Bằng tất cả tấm lòng yêu thương chân thật, ông không sợ nguy hiểm cho bản thân trong khi bằng mưu trí khéo léo ngăn ngừa mọi tai họa có thể ập đến bất ngờ cho những người thân yêu của mình, bao che và an ủi họ trong những cơn kinh sợ hãi hùng. "*Các Bồ tát cũng vậy, thương xót các sinh loại hữu tình chìm ngập trong thống khổ sinh tử nên nhất tâm chuyên niệm từ bi hỷ xả, được nâng đỡ bởi thiện căn thù thắng do tu tập Bát-nhã ba-la-mật-đa, được hỗ trợ bởi phương tiện thiện xảo của chư Phật, tích lũy các công đức hướng đến Vô thượng Chính giác, tuy tu tập Không, Vô tướng, Vô nguyện, nhưng tâm không tác chứng nơi thực tế."*⁸²

Quán chiếu tự tính Không mà chẳng hề chúng nhập thực tế Không, không an trụ trong biên tế như thực của tính Không như là cảnh giới an toàn của chính mình, Bồ tát vẫn phải lăn lóc trong sinh tử như hết thảy chúng sinh khác. Như Duy-ma-cật nói với Văn thù: "*Si và hữu ái là nguồn gốc của bệnh tôi. Vì hết thảy chúng sanh bệnh mà tôi bệnh. Bao giờ hết thảy chúng sanh đạt đến chỗ không bệnh, bệnh tôi sẽ hết. Vì sao? Bồ tát, vì chúng sanh mà đi vào sinh tử. Có sinh tử thì có bệnh. Nếu hết thảy chúng sanh được thoát ly bệnh khổ thì Bồ tát không còn bệnh.*"⁸³

---o0o---

2. BỐN PHẠM TRỤ VÀ VÔ LƯỢNG TÂM

Bồ tát phát triển tâm đại bi như thế nào? Tu tập từ, bi, hỷ, xả; bốn vô lượng tâm mà Phật giảng dạy cho các Thanh văn. Một thời, tôn giả A-nan dẫn các tỳ kheo trẻ đến đức Phật, thỉnh cầu Phật giáo giới, làm thế nào để hướng dẫn các tỳ kheo trẻ tu tập, Phật dạy, "*A-nan, Ta đã từng giảng thuyết cho người về bốn vô lượng. Tỳ kheo thành tựu và an trụ tâm tương ứng với từ, tràn đầy khắp một phương, cho đến bốn phương, trên dưới... Cũng vậy, an trụ tâm bi, tâm hỷ, tâm xả... A-nan, người hãy dạy các tỳ kheo trẻ tu tập bốn vô lượng này để cho các tỳ kheo được an lạc, thân tâm không phiền nhiet, trọn đời tu phạm hạnh...*"⁸⁴

Bốn vô lượng này cũng được gọi là bốn Phạm trụ.⁸⁵ Đó là bốn tâm tư để cho một người mà đời sống được coi là tương ứng với Phạm thiên, và với tâm ấy sau khi chết được tái sinh lên thế giới của Phạm thiên. *Tăng nhất A-hàm* nói, có vị Thiên chúa gọi là Đại Phạm, thống lãnh một nghìn thế giới, tối thượng không gì vượt qua. Nếu tỳ kheo tu tập bốn Phạm trụ này, tâm tư có thể bao trùm cả một nghìn thế giới như vậy. Tỳ kheo muốn siêu việt Dục giới để sống trên cõi Phạm thiên giới, hãy tu tập bốn vô lượng này.⁸⁶

Một thời, khi Phật trụ tại vương quốc Câu-tát-la; bấy giờ có hai thanh niên Bà-la-môn tranh luận nhau về con đường dẫn đến cộng trú với Phạm thiên, nghĩa là được nhìn thấy và sống gần bên Thiên chúa. Tất nhiên họ đều y trên tín điều tôn giáo được truyền bởi các Thánh điển Vệ-đà như nhau, nhưng mỗi người hiểu theo một cách khác theo trường phái Sư truyền của mình. Hai người tìm đến Phật, đề nghị phân giải. Đức Phật không bác bỏ sự tồn tại của Phạm thiên, và giảng giải cho họ rằng chỉ có thể đi đến Phạm thiên, sống với Phạm thiên, những ai mà tâm tư tương ứng với phẩm chất Phạm thiên. Tâm tư ấy là bốn vô lượng: từ, bi, hỷ, xả.⁸⁷ Nói cách khác, nếu hiểu theo tín điều tôn giáo của họ, theo đó, Phạm thiên hay Thiên chúa là

tình yêu; vậy thì, một người với tâm thù hận không thể sống chung với một người mà tâm tư luôn tràn ngập tình yêu. Như vậy, đức Phật đồng thời bác bỏ quan điểm truyền thống, tin tưởng tập tục lễ nghi tế tự và cầu nguyện của Vệ-đà để có thể thấy được Phạm thiên.

Nếu tu tập bốn vô lượng như là bốn Phạm trụ, thiên cao nhất mà người thực hành có thể đạt đến là Sơ thiên. Bởi vì, kết quả của Sơ thiên là cõi Phạm thiên, phân thành ba cấp theo ba trình độ cao thấp khác nhau trong Sơ thiên. Ba cấp ấy là, từ dưới thấp kể lên, Phạm chúng thiên,⁸⁸ cõi của cư dân của Phạm thiên, tức các linh hồn con dân của Thiên chúa trên Thiên đường nước Chúa. Cao hơn, là Phạm phụ thiên,⁸⁹ các vị trợ tế, hay các đại thần của Phạm thiên; tức các Thánh trên thiên đường. Cao nhất, chỉ một ngôi vị duy nhất, là Đại Phạm thiên,⁹⁰ chúa tể của một nghìn thế giới; được xem là đáng biến mãn, toàn năng, nhưng chỉ giới hạn trong một nghìn thế giới mà thôi.

Vượt lên trên Phạm trụ, các trình độ thiên đạt được bằng các vô lượng tâm khác nhau. Theo lý giải của Hữu bộ, tu hỷ vô lượng cần phải y trên Sơ thiên và Nhị thiên, vì trong hai thiên này hỷ đều hiện diện. Ba vô lượng còn lại y trên sáu địa mà tu tập, tức bốn thiên, vị chí định và trung gian định; hoặc chỉ y trên năm địa, trừ vị chí định.⁹¹ Hữu bộ cũng nói, thành tựu cao nhất của tu tập từ vô lượng là đạt đến Biến tịnh thiên, tầng thứ ba cao nhất trong Đệ tam thiên. Tu bi vô lượng, cao nhất đạt đến Không vô biên xứ thiên, tầng thứ nhất trong bốn vô sắc định. Tu hỷ, cao nhất đạt đến Thức vô biên xứ thiên, tầng thứ hai trong bốn vô sắc định. Tu xả, cao nhất đạt đến Vô sở hữu xứ thiên, tầng thứ trong bốn vô sắc định.⁹²

Như vậy, bốn vô lượng nếu được tu tập như là bốn Phạm trụ, chỉ có mục đích thế gian, mong cầu kết quả phước báo trên chư thiên. Bốn vô lượng được thực hành bởi các Thanh văn cũng chỉ hướng đến mục đích tự lợi, như là một trong các phương pháp tu tập thích hợp để đối trị tham sân. Như tu từ để đối trị sân tâm, tu bi đối trị hại tâm, tu hỷ đối trị bất hân úy tâm (bất mãn, không hài lòng), tu xả đối trị dục tham.⁹³

Mặc dù như trong kinh được trích dẫn bởi *Thanh tịnh đạo luận*, theo đó khi một tỳ kheo đến thỉnh cầu Phật chỉ dạy một pháp môn rồi ông sẽ thọ trì pháp môn để tu tập hầu đạt đến cứu cánh, và thoát đầu Phật không mấy tin tưởng vào khả năng tu tập của tỳ kheo này nên đã chỉ dạy cho bốn vô lượng tâm, tu tập tâm giải thoát với từ, bi, hỷ, xả; tu tập thường xuyên coi như là cỗ xe, như là cơ sở, nỗ lực thực hành, tích lũy, cho đến mức hoàn hảo.⁹⁴ Thế nhưng, tiếp theo sau đó là tu tập bốn niệm trụ để diệt tận phiền não, chứng

đắc A-la-hán. Cho nên, các nhà Hữu bộ nói, bốn vô lượng được tu tập chỉ có thể đối trị bốn chướng chứ không thể diệt trừ các mê hoặc, phiền não.⁹⁵ Lý do được giải thích, là vì các thiên là cơ sở để tu bốn vô lượng này đều có tính hữu lậu không có hiệu lực diệt trừ mê hoặc. Thêm nữa, chúng là những tác ý thắng giải, nghĩa là chỉ y trên ước nguyện, hay trên phán đoán tự do chứ không phải phán đoán bằng hiện thực. Tuy nhiên, chúng cũng có thể được tu tập trong giai đoạn gia hành, tức như là những tu tập chuẩn để trấn áp các chướng ngại trước khi thực sự đoạn trừ các phiền não.

Theo một cách nói, tu bốn vô lượng như vậy chính là sự vận dụng ước nguyện, lấy đó làm công cụ đối trị các chướng ngại. Như đối với các chúng sinh đang sống an lạc, hành giả lấy đó làm đối tượng mà khởi lên tâm từ, mong rằng hết thảy chúng sinh đều được an lạc. Cũng vậy, khi tu bi vô lượng, hành giả rải tâm đến hết thảy chúng sinh đang đau khổ với ước nguyện mong cho hết thảy chúng sinh thoát khỏi khổ não. Sự khởi tâm như vậy là thắng giải tác ý, nghĩa là y trên phán đoán tự do, chứ không phải là chân thật tác ý, là phán đoán căn cứ hiện thực. Tư duy như vậy, như Thế Thân nói, chỉ là ước nguyện, chứ không thực sự khiến cho chúng sinh nhờ vậy mà hưởng lạc, thoát khổ. Như vậy, há không phải là điên đảo? Nghĩa là, tu tập với tâm hướng đến sự thể mà sự thể sẽ không xảy ra như tâm tưởng. Tất nhiên là không điên đảo. Vì cơ bản, a-thế-da,⁹⁶ tức thâm tâm hay ý hướng của hành giả là chân thật. Nói cách khác, đó là những ước nguyện chân thật, tuy không được thể hiện thành sự thực như ước nguyện.

Đó là tính chất của bốn vô lượng được tu tập bởi Thanh văn.

---o0o---

3. BỐN VÔ LƯỢNG VÀ BA ĐỐI TƯỢNG

Các nhà Đại thừa cũng nhận bốn vô lượng tâm, về cơ bản, là bốn Phạm trụ. Ngoài ý nghĩa chính của vô lượng tâm là đối trị chướng như trong sự tu tập của Thanh văn, trong Đại thừa còn nêu lên ba đặc tính khác nữa của bốn Phạm trụ hay Vô lượng. *Trang nghiêm kinh luận* nói, “Bốn Phạm trụ tức bốn Vô lượng: từ, bi, hỷ xả. Trong đó, bốn vô lượng của Bồ tát có bốn đặc tính: 1. Trị chướng, tức đối trị các chướng ngại, nghĩa là trấn áp các phiền não. 2. Hiệp trí, sự đối trị đặc biệt do chúng đắc trí vô phân biệt. 3. Chuyển cảnh, hướng đến đối tượng là chúng sinh duyên, pháp duyên và vô duyên. 4. Thành sinh, thực hiện những nghiệp thù thắng để thành thực chúng sinh.”⁹⁷ Tức là, Thanh văn tu bốn vô lượng chỉ nhắm đến đối tượng duy nhất là chúng sinh, trong khi đó Bồ tát còn y trên đối tượng là pháp để quán chiếu

bản tính tồn tại của chúng sinh, và sau cùng y trên đối tượng vô phân biệt mà phát khởi bốn vô lượng.

Y trên các đối tượng như vậy để phân biệt, khi lấy chúng sinh làm đối tượng, bốn vô lượng hay bốn Phạm trụ là thực hành trong phạm vi Dục giới, chung cho các phàm phu và ngoại đạo. Bởi lẽ, tín đồ của các tôn giáo chỉ ước nguyện sinh lên trời, sinh về nước Chúa để có thể diện kiến Thiên chúa ở đó. Tình yêu của chúng sinh ở Dục giới không thể trùm lên các cõi trên, Sắc giới và Vô sắc giới. Cho nên, khi kinh nói, “*tâm câu hữu với từ, trùm khắp một phương*”⁹⁸ là nói đến không gian của Dục giới đối với chúng sinh chưa ly Dục, hay chưa đắc Sơ thiên trở lên. Thêm nữa, y trên đối tượng là chúng sinh, chỉ quán chiếu đến các điều kiện khổ hay lạc của chúng sinh mà không quán chiếu bản chất tồn tại của chúng, đó là sự vận dụng tâm ý một cách chủ quan.⁹⁹ Do tính chất chủ quan như vậy nên không thể diệt trừ phiền não. Phiền não chỉ có thể bị đoạn trừ với nhận thức chân chính về bản chất của tồn tại. Ngoài ra, chúng chỉ bị trấn áp. Nói cách khác, chỉ khi nào tư duy tập trung quán chiếu trên đối tượng là pháp, quán chiếu bản chất tồn tại của pháp, chỉ như vậy mới diệt trừ được phiền não.¹⁰⁰ Cho nên, luận *Du-già* nói, bốn vô lượng được tu tập với đối tượng là hữu tình là hành trì phổ thông cho cả phàm phu lẫn ngoại đạo. Lấy pháp làm đối tượng, là pháp tu bất cộng, hay đặc hữu của Thanh văn và Độc giác. Vô duyên, tức đối tượng vô phân biệt là thực hành riêng biệt của Bồ tát.¹⁰¹

Trong đó, vô duyên từ được giải thích là thực hành của Bồ tát từ địa thứ tám trở lên. Ở đó, Bồ tát duyên đến đối tượng Chân như để quán chiếu. Khi chứng đắc vô sinh pháp nhẫn,¹⁰² bảy giờ tất cả thiện căn đều viên mãn, và hết thủy phiền não được diệt tận, do bởi thân và ngữ nghiệp, mà Từ vô lượng y trên đó để thể hiện, bảy giờ hoàn toàn thanh tịnh.¹⁰³ Địa thứ tám của Bồ tát tương ứng với quả vị A-la-hán của Thanh văn, ở đó phiền não cũng đã bị diệt tận, và thân ngữ nghiệp đều thanh tịnh.

---o0o---

4. QUÁN CHIẾU TU VÔ LƯỢNG

Hành từ như được thuyết minh trong *Du già sư địa luận* và *Đại thừa trang nghiêm kinh* là bắt đầu từ chỗ lấy chúng sinh làm đối tượng. Đây là sự nghiệp từ thiện xã hội mà mục đích là xóa đi nỗi thống khổ của chúng sinh. Làm như vậy chỉ có thể mong cầu phước báo ở thiên giới, mà cao nhất là thiên giới của Phạm thiên. Các Thánh đệ tử không quan sát nỗi khổ thế gian như là hậu quả của hàng loạt phản ứng tâm sinh lý. Ngoài nhận thức sự khổ

của thế gian do ân ái biệt ly, hay tình thù tụ hội, các vị ấy quán sát sự khổ trên tính chất vô thường của các hành, tức trên tính vận động của mọi hiện tượng mà xu hướng tất yếu là dẫn đến tình trạng tan rã và sụp đổ. Quán sát rằng, “*Sắc là vô thường. Cái gì là vô thường, cái đó là khổ. Cái gì là khổ, cái đó không phải là tự ngã. Cái đó không phải là của tôi. Tôi không phải là cái đó. Cái đó không phải là tự ngã của tôi.*” Trên cơ sở nhận thức đó, cái gọi là chúng sinh hay hữu tình, chỉ là tổ hợp giả danh; không tồn tại một thực hữu nào như là chúng sinh cả. Cho nên, khi các Thánh đệ tử hành bốn vô lượng, nói là rải tâm từ lên hết thảy chúng sinh trong một phương; từ phương đông, cho đến cả sáu phương, thượng phương, hạ phương. Nhưng vì chúng sinh là giả hữu, không thể lấy cái giả hữu làm đối tượng tu tập; cho nên, đối tượng mà Thánh đệ tử hướng đến để vận dụng tâm từ là pháp.

Trong hai đoạn kinh được dẫn từ A-hàm và Nikāya ở trên, Phật chỉ dạy bốn vô lượng như là pháp yếu dự bị làm nền tảng cho sự tu tập cao hơn đối với các tỳ kheo trẻ, hay tỳ kheo mà nghị lực không nhiều lắm. Bởi vì đối tượng ở đây không phải là các vật vô tri vô giác như đất, nước, hơi thở, hay xác chết ngoài bãi tha ma, mà là những con người cụ thể có một quan hệ xã hội hay thân thích trong chừng mực nào đó. Tập trung ý tưởng trên những đối tượng gần gũi, dễ gọi nhớ, với những tình cảm thân thiết nhất, để loại bỏ dần các ý tưởng xấu, những ác bất thiện pháp. Nói theo ý nghĩa tâm lý học, các tỳ kheo trẻ được khuyến khích tu tập bốn vô lượng, coi đó như là sự đào luyện tâm lý để có thể sống cuộc sống viễn ly, ẩn dật, mà không cảm thấy cô độc trong núi rừng hoang vắng.

Bồ tát hành đạo bắt đầu từ giữa lòng xã hội nên sự tiếp cận với mọi thống khổ nhân sinh là lẽ tất nhiên. Tu bốn vô lượng là y trên a-thế-da, trên tầng thượng ý lạc, nghĩa là y trên tâm tâm, trên tâm nguyện nhiệt thành và luôn luôn hướng thượng, ước mong xóa sạch mọi thống khổ của thế gian. Như vậy, khởi điểm hành từ là hướng đến các chúng sinh như là đối tượng. Như kinh *Kam cang* nói, Bồ tát hành đạo đưa vô số chúng sinh đến an lạc của Niết bàn mà không thấy ở đó có chúng sinh, vì Bồ tát không hành đạo với ấn tượng về sự tồn tại của tự ngã. Ngay chỗ này, Văn-thù đã chỉ ra mâu thuẫn như là xung đột nội tâm khi Bồ tát hành từ như thế. Không thấy tồn tại chúng sinh như là thực hữu, nhưng vẫn cảm nghiệm một cách sâu xa các chúng sinh đang ngập lặn trong biển khổ. Duy-ma-cật thuyết minh hành từ của Bồ tát gồm cả ba phương diện, như được phân tích trong luận *Du-già* và *Trang nghiêm*, cho nên không hề có mâu thuẫn xung đột trong nhận thức của Bồ tát và kinh nghiệm thực tế đời thường.

Trong thuyết minh của Duy-ma-cật, ba đối tượng hành từ không tách rời nhau, tuy vậy mỗi đối tượng vẫn có những đặc tính cá biệt y theo đó mà vận dụng quán chiếu. Trước hết, y trên quán chiếu tính Không theo đó mọi tồn tại đều bất thực, hết thấy chúng sinh đều như huyễn, Bồ tát hành từ không đối tượng, tức vô duyên từ mà Duy-ma-cật giới thiệu như là tịch diệt từ. Tịch diệt, vì bản chất của tồn tại vốn không sinh không diệt. Bồ tát nhận thức pháp tính là Không, mọi hiện tượng đều là giả hữu; đau khổ hay an lạc là những hiện tượng giả hữu. Bồ tát tự bản thân không thấy có đau khổ hay an lạc, nhưng đồng thời cũng biết rằng các chúng sinh đang chịu đày đọa bởi các khổ. Bồ tát vốn không bệnh, nhưng vì chúng sinh bệnh nên Bồ tát bệnh. Tâm từ như vậy vận hành một cách tự nhiên, tùy thuận pháp tính. Bồ tát yêu thương chúng sinh, đó là tình yêu không điều kiện, vì pháp tính là như vậy.

Một chuỗi các khái niệm tiếp theo trong đoạn thuyết minh này của Duy-ma-cật là những mô tả các yếu tính của vô duyên từ. Nói tóm lại, vô duyên từ được mô tả ở đây cũng là các phẩm tính của trí tuệ quán chiếu.

Trong vô duyên từ, như đã thấy, không thể thiếu chúng sinh duyên và pháp duyên. Các khái niệm về hành từ của A-la-hán, cho đến Phật, thuyết minh Bồ tát thể hiện từ tâm với đối tượng là pháp, là y trên những gì đã được chứng ngộ và được giảng dạy bởi Phật. Đó là pháp thanh tịnh ly nhiễm.

Cuối cùng là hành từ với chúng sinh duyên, Bồ tát hành từ cụ thể với mười ba-la-mật. Vật bố thí là pháp, nhận bố thí là chúng sinh; ba-la-mật được thành tựu là thực tại siêu việt, từ đó lưu xuất vô duyên từ.

Trên đây là đoạn thuyết minh về các phẩm chất của từ y trên các đối tượng. Trong sự thực hành, đoạn thuyết minh này cần được hiểu là sự hành từ diễn theo tuần tự thứ lớp, tương ứng với ba đại thời gian hành Bồ tát đạo: giai đoạn phàm phu trước khi chứng nhập Sơ địa; thứ hai, từ Sơ địa cho đến địa thứ bảy; sau hết, từ Bất động địa thứ tám cho đến thành Phật.

Bồ tát trong giai đoạn phàm phu, khi hành từ, để tâm từ không bị dao động và thoái thất trước vô lượng thống khổ của chúng sinh mà tâm từ hữu hạn của phàm phu không thể ôm trọn, do đó hành từ vì tình yêu đối với chúng sinh nhưng đồng thời cũng quán chiếu bản chất tồn tại như huyễn, bất thực của chúng sinh. Bồ tát hành từ như là tịch diệt, như là vô tránh, v.v.

Khi vào Sơ địa, do quá trình tích lũy tư lương phước đức bằng hành từ, do quán chiếu tính Không của các pháp, Bồ tát chứng thực chân lý, thấy

được một phần của Chân như, bấy giờ thị hiện giữa thế gian mà hành từ với tâm vô cầu như A-la-hán, cho đến như Phật. Từ tâm phát khởi từ các quả chứng Bồ đề hay giác ngộ. Trong đây, Bồ tát hành từ không chỉ thuần bằng a-thế -da tức bằng tâm nguyện mà thôi; nhưng là hành từ cụ thể bằng các ba-la-mật: thí, giới, nhẫn, tinh tấn, định, huệ, phương tiện, nguyện, lực, trí.

Sau hết, từ địa thứ tám, Bồ tát không bị dao động giữa sinh tử và Niết bàn, nên hành từ bằng các tự tại thọ sinh, hiện các thần thông du hí để giáo hoá, dựng thành một thế gian mà chúng sinh sống an lạc với trực tâm, thâm tâm, không dối trá, không tạp hành.

Trên đây là thuyết minh tường tận các sắc thái và các phẩm chất của hành từ y trên ba đối tượng. Đoạn tiếp theo, Văn thù hỏi về ba vô lượng còn lại, nhưng chỉ được thuyết minh vắn tắt.

Về ý nghĩa căn bản của bốn vô lượng, luận Câu-xá¹⁰⁴ nói, “*Trước hết, tư duy về lạc mà mình cảm thọ được, hoặc lạc nơi Phật, Bồ tát, Thanh văn, Độc giác, hành giả ước nguyện hết thấy chúng sinh cũng cảm được lạc thọ như vậy. Đó là hành tâm từ vô lượng... Quán sát chúng sinh chìm đắm trong biển khổ, hành giả ước nguyện chúng được giải thoát khổ. Đó là hành bi vô lượng. Quán sát sự kiện các chúng sinh thoát khổ, được an lạc, hành giả khởi tâm từ hỷ. Đó là hỷ vô lượng.*¹⁰⁵ *Tu xả vô lượng, hành giả quán sát các chúng sinh với tâm bình đẳng, không thiên lệch thân sơ.*” Đây là tu tập bốn vô lượng theo phương diện tiêu cực.

Định nghĩa của luận *Du già* trước hết cũng theo ý nghĩa mang tính tiêu cực như vậy. Luận nói, “*Đối với chúng sinh mong cầu an lạc, Bồ tát phát khởi tăng thượng ý lạc, duyên đến khắp cả mười phương, an trụ trên nhận thức không điên đảo về hữu tình (với ước nguyện cho chúng được an lạc). Đó là tâm câu hữu với từ...Đối với chúng sinh thọ khổ, Bồ tát khởi tăng thượng ý lạc ước nguyện trừ khổ, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với bi. Đối với chúng sinh đang hưởng thọ lạc, khởi tăng thượng ý lạc từ hỷ, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với hỷ. Đối với chúng sinh không khổ, không lạc, cũng không đang thọ khổ hay thọ lạc, theo thứ tự lần lượt khởi tăng thượng ý lạc trừ các mê hoặc si, tham, sân, duyên khắp mười phương với tâm câu hữu với xả.*”

Ở đây, trong định nghĩa của Duy-ma-cật, các vô lượng được nhận thức từ phương diện tích cực của chúng. Duy Ma-cật nói, Bồ tát hành bi là chia sẻ hết thấy công đức mà mình chứa nhóm được cho hết thấy chúng sinh.

Công đức ấy có thể hiểu theo nghĩa vật chất và cả ý nghĩa tinh thần. Cho nên, nói bi tâm là ước nguyện bạt khổ, thì đây không chỉ là ước nguyện, mà chính là hành động dẫn thân trong những công tác cứu tế.

Về tu hỷ, Duy-ma-cật nói, đối với những thành tựu lợi ích của chúng sinh, Bồ tát khởi tâm hoan hỷ, tùy hỷ mà không hề hối hận. Tức là luôn luôn tán trợ và khuyến khích những sự nghiệp từ thiện, đem lại ích lợi cho nhiều người. Nói là không hối hận, nghĩa là không hề do dự. Cuối cùng, tu xả, là thi hành phước nghiệp sự một cách bình đẳng với tâm vô cầu.

Đến đây thì một vấn đề quan trọng được đặt ra: Bồ tát hành bốn vô lượng, mang tình yêu đến với hết thảy chúng sinh, ngay trong thế giới đầy biến động kinh sợ, đầy dẫy những hận thù như vậy, làm thế nào để giữ vững được tâm tư không dao động? Duy-ma-cật nói, bây giờ Bồ tát nương tựa trên Đại ngã của Phật. Những người tu Phật không tin vào sự tồn tại của một Thần Ngã siêu việt. Tuy nhiên, như đã nói ở trên, được hành trì trong giới hạn phạm phu, bốn vô lượng chính là bốn Phạm trụ, tức là con đường dẫn đến cộng trụ với Phạm thiên, thể nhập bản tính của Phạm thiên. Đối tượng để hành bốn Vô lượng chỉ trong giới hạn chúng sinh duyên. Bồ tát sơ phát tâm, tu bốn vô lượng để làm kiên cố tâm bồ đề, cũng bắt đầu với đối tượng là chúng sinh, nhưng chuyển đối tượng hướng đến Phật như là sở y. Đối tượng và sở y đó là Pháp thân Phật, với Niết bàn mà Phật chứng đắc, được nhân cách hóa hay thần hóa thành Đại Ngã. Đó là nhân cách biểu hiện cho sức mạnh của đại từ và đại bi, là nguồn suối tâm linh vô tận luôn tắm mát cho Bồ tát, thêm sức cho Bồ tát, nghĩa là gia trì uy lực cho Bồ tát trong mọi chướng duyên khi hành đạo. Trong tận cùng sâu thẳm, ý nghĩa nơi nương tựa của Bồ tát có nguồn gốc là vô trụ. Vô trụ, là căn nguyên vô thủy của thiện và bất thiện. Vì căn bản vô trụ nên tất cả tùy thuộc nhân duyên. Nói cách khác, Bồ tát thâm hiểu lý duyên khởi, nhận thức rõ các pháp khi sinh, khi diệt đều lệ thuộc và quan hệ lẫn nhau. Nghĩa là, y trên quán chiếu tự tính của các pháp là Không mà vượt qua mọi sợ hãi.

---o0o---

KẾT

Ở đây, chúng ta tạm thời kết luận bằng trích dẫn đoạn kinh dưới đây.

Văn-thù-sư-lợi hỏi: «Đâu là nguồn gốc của vô-trụ?»

Duy-ma-cật đáp:

«Vô-trụ chẳng có gốc. Thừa ngài Văn-thù-sư-lợi, từ gốc vô-trụ này mà các pháp được kiến lập.»

Bấy giờ trong thất của Duy-ma-cật có một thiên nữ, thấy các trời, người đến nghe Pháp, liền hiện thân xuống rải hoa trời lên các Bồ tát và Đại đệ tử. Hoa rắc trên thân các Bồ tát tức thì rơi xuống đất, nhưng rắc trên thân các Đệ tử thì bám vào. Tất cả các vị Đệ tử dùng thần lực phủi hoa, nhưng hoa không đi.

T.S.

---o0o---

ĐỒNG THỜI VÀ DỊ THỜI

Hồng Dương

1. TRẬT TỰ BẤT VÔ NHÂN : NHÂN QUẢ VÀ NGẪU DUYÊN

Theo Phật, hết thấy hiện tượng tuy vô thường biến thiên, nhưng trong cái thiên biến vô thường ấy có một lý pháp nhất quán vĩnh viễn bất diệt. Đó là pháp tắc duyên khởi được định nghĩa: "Cái này có thời cái kia có, cái này sinh thời cái kia sinh, cái này không thời cái kia không, cái này diệt thời cái kia diệt." (Kinh Phật tự thuyết. Tiểu bộ I). Tất cả những hiện tượng thiên sai vạn biệt chẳng qua là kết quả của những tác dụng của lý pháp duyên khởi. Chúng nương vào nhau mà tồn tại, không một vật gì có thể tồn tại độc lập tuyệt đối. Thế giới này là một mạng lưới vĩ đại được dệt thành bởi vô số quan hệ nhân quả dị thời và quan hệ hỗ tương tồn tại.

Trong Lời nói đầu bản tiếng Anh "The I Ching or Book of Changes" chuyển từ ấn bản do Richard Wilhelm dịch Kinh Dịch Hán ra Đức ngữ, Carl Jung phân biệt hai lối tư duy, một theo trật tự bất vô nhân, một theo trật tự vô nhân. Hai trật tự này biểu hiện hai nguyên lý cơ bản của nhận thức luận Phật giáo, nguyên lý nhân quả (tadutpatti; Principle of Causality; Non-identity of the underlying reality) và nguyên lý đồng quy nhất (tādātmya; Principle of Identity), có thể tóm lược như sau: tùy trường hợp hai sự vật có căn bản hữu pháp khác hay đồng (hữu pháp chỉ vật tự thân, còn gọi là tự tánh, hay tự thể), chúng được nối kết trên phương diện logic căn cứ trên công thức "cái này có thời cái kia có" của định lý duyên khởi hoặc bằng cách quy hợp chúng về cùng chung căn bản hữu pháp đồng nhất của chúng.

Khoa học suy diễn theo trật tự bất vô nhân. Trật tự này một thời được chấp nhận như một tiên đề chân lý (axiomatic truth). Lối nhìn bất vô nhân mô tả biến cố xuất hiện theo thứ tự một chuỗi A, B, C, D, và giải thích bằng lối nghịch suy do đâu D trở thành hiện hữu: đó là do bắt nguồn từ nhân C hiện hữu trước D, và C cũng vậy, bắt nguồn từ nhân B, v.v...

Trên phương diện logic (logic có nghĩa là tất yếu), một nhân không nhất thiết có quả của nó tiếp nối theo, tại vì luôn luôn một chướng ngại nào đó có thể ngăn chặn sự dẫn sinh quả. Trái ngược lại, đã là quả thì tất nhiên là quả sinh xuất từ nhân của nó. Nó không thể hiện hữu nếu nó không phải là một quả và nó không thể là một quả nếu nó không phải là quả tất yếu của nhân của nó. Vì vậy, mọi biến cố đều không phải là biến cố nếu nó không sinh xuất từ một biến cố khác.

Tương cũng nên biết quan điểm của Duy thức về nhân quả. "Những gì nói về nhân quả chỉ là giả thiết. Quan sát thấy pháp hiện tại có khả năng dẫn sinh tác dụng về sau, theo đó giả lập quả đương lai, đối chiếu với cái hiện tại được nói là nhân. Khi quán sát thấy pháp hiện tại có sự đáp ứng với dấu hiệu đi trước, theo đó giả lập cái đã từng hiện hữu là nhân, đối chiếu với cái được nói là quả hiện tại. Giả, nghĩa là hiện thức xuất hiện tương tự tương của cái ấy. Lý thú nhân quả như vậy rất hiển nhiên, vượt ngoài hai cực đoan, khế hợp trung đạo. Những bậc có trí nên thuận theo đó mà tu học." (Luận Thành Duy thức. Tuệ Sỹ dịch giải)

Hiện nay đa số khoa học gia theo thuyết hiện thành tuần quy (regularity theory) của David Hume chủ trương nhân luôn luôn có quả tiếp nối theo và sự tiếp nối tạo thành những mẫu hình quan hệ kế tục không thay đổi: "Chúng ta có thể định nghĩa nhân là một sự vật có một sự vật khác tiếp nối theo, và nơi nào tất cả sự vật tương tự sự vật đầu đều có sự vật tương tự sự vật sau tiếp nối theo." Những mẫu hình quan hệ kế tục không thay đổi như vậy được gọi là "hiện thành tuần quy" (regularity) hay "hiện thành động lực tuần quy" (dynamical regularity) để phân biệt với "hiện thành thống kê tuần quy" (statistical regularity) sẽ nói đến trong phần sau.

Khi khảo sát những tiến trình diễn biến với vô số điều kiện chi phối, lối nhìn theo trật tự bất vô nhân đưa đến sự khám phá trong tất cả mọi thay đổi phức tạp thường xuất hiện những hiện thành tuần quy (regularity). Hiện thành tuần quy tạo nên những luật nhân quả, tức những quan hệ tất yếu bất biến giữa các vật thể, biến cố, điều kiện, hay mọi cái gì khác ở một thời điểm với thời điểm sau.

Luật nhân quả chẳng những tiên đoán quá trình các biến cố, như thay đổi dinh dưỡng và tập thể dục thường xuyên làm giảm nguy cơ mắc bệnh, mà còn tiên đoán thuộc tính của sự vật về cả hai mặt, phẩm chất và số lượng. Chẳng hạn, sự tiên đoán chất uranium tác động bởi các neutron sẽ biến đổi thành một nguyên tố mới, plutonium, chưa bao giờ thấy hay chưa từng sản xuất bất cứ ở đâu. Về phẩm chất, quan hệ nhân quả nước kết thành băng khi lạnh và bốc hơi khi nóng là một phần bản chất của nước, không có phần này thời không thể là nước. Cũng như luật hóa học hydro và oxy hợp lại thành nước là một tính chất cơ bản của hydro và oxy, nếu không thời không thể là hydro và oxy. Tương tự, các định luật định lượng cũng là một phần bản chất của các sự vật tùy thuận những định luật ấy. Thật vậy, một số tính chất giúp ta nhận ra một chất lỏng là nhiệt độ sôi, trị số tính dẫn điện, trị số tỷ trọng của chất lỏng, trị số tần số của các phổ vạch chất lỏng phát ra hay hấp thụ, và nhiều số lượng khác nữa. Tóm lại, những luật nhân quả mà một sự vật tùy thuận cấu thành một khía cạnh chủ yếu của cách thức sự vật ấy hiện hữu. Những luật nhân quả điều hành nhiều tiến trình khác nhau trong thiên nhiên đều liên kết chặt chẽ với đặc tính của các sự vật, do đó biểu dương cách thức hiện hữu của những sự vật ấy.

Luật nhân quả không dự đoán được một trị số độc nhất cho quả, mà trái lại là một trong một số khả năng. Như trường hợp đo lường, độ đo không có một trị số nhất định, mà chỉ biết nằm trong một khoảng sai số nào đó không thể tránh được. Ngoài ra, trong thế giới hiện tượng các vật thể cá biệt hồ tương giao thiệp toàn diện trong những tương quan vô tận và vô ngại, mỗi điều kiện hay biến cố đều có vô số nguyên nhân. Trong quan hệ nhiều nhân một quả, nhiều loại nhân khác nhau có thể cùng dẫn sinh một kết quả. Thí dụ: Nước của mọi cơn mưa trong một vùng đều chảy ra biển tại chỗ con sông chính đổ ra biển. Trong mọi trường vật lý, tất cả luật nhân quả đều mang tính chất nhiều nhân-một quả.

Dù nhân dù quả cả hai đều tùy thuộc vô số yếu tố ở bên ngoài phạm vi tình huống của vấn đề đang cứu xét, và vì tính chất quá phức tạp hoặc vì điều kiện khảo sát hiện tại không cho phép nên rất khó nhận chân ảnh hưởng của những yếu tố này. Tuy nhiên, trên phương diện thực tiễn, không thể lưu tâm đến hết thấy mọi yếu tố liên hệ để tiên đoán một kết quả trăm phần trăm chính xác. Trong trường hợp khảo sát với tính cách gần đúng, chỉ cần một số hữu hạn nhân tố trọng yếu (significant causes) tức nhân tố có ảnh hưởng đáng kể trên kết quả mà thôi.

Nhưng làm sao biết chắc tất cả nhân tố trọng yếu cần thiết của một vấn đề đã được cứu xét? Phương pháp kiểm chứng là thử tái lập thí nghiệm. Nếu các khía cạnh cơ bản của kết quả không tái xuất hiện giống như lần trước thì lý do là có một số nhân tố trọng yếu đã bị bỏ sót. Thật ra, không có cách nào thử nghiệm để kiểm tra hết thảy mọi nhân tố trọng yếu cần thiết đã được cứu xét.

Một vấn đề mới được đặt ra. Tánh tất yếu của một luật nhân quả không thể tuyệt đối. Thí dụ định luật nói rằng một vật thả giữa không trung sẽ rơi. Đó là điều thường xảy. Nhưng nếu vật ấy là một mảnh giấy và nếu do ngẫu duyên có một ngọn gió mạnh thổi đến, mảnh giấy có thể bay lên thay vì rơi xuống. Bởi vậy nói một luật nhân quả là tất yếu chỉ khi nào trừu tượng gạt ra ngoài tình huống hết thảy mọi ngẫu duyên có tính hoặc nhiên, nghĩa là tùy duyên, có thể có mà cũng có thể không có. Có thể chừng nào ta quan tâm cùng một lần xét đến hết thảy mọi sự vật trong vũ trụ thời phạm trù ngẫu duyên tiêu biến, và theo đó mọi sự kiện tất nhiên xảy ra không thể tránh được. Nhưng từ trước đến nay không một định luật nhân quả nào đã làm như vậy. Thật ra mỗi khi gặp một vấn đề nào đó, ta có thể tìm thấy những luật tắc chi phối một số ngẫu duyên bằng cách nói rộng phạm vi của trạng huống. Như trong trường hợp mảnh giấy bị gió thổi tung, ta có thể nghiên cứu những luật tắc quyết định ngọn gió thổi như thế nào. Những gì xem như ngẫu duyên trong phạm vi hẹp nay trở thành kết quả của những quan hệ nhân quả tất yếu trong phạm vi vừa được nói rộng.

Tuy nhiên, trong phạm vi mới mở rộng các quan hệ nhân quả tất yếu ấy không tránh khỏi gặp thêm nhiều ngẫu duyên mới khác. Bởi vì cách gió vận hành tùy thuộc vị trí của các đám mây, nhiệt độ của thủy thổ, và có khi bị ảnh hưởng của các tia tử ngoại, các chùm âm điện tử phát xuất từ những đốm đen trên mặt trời. Như vậy có nghĩa là ta phải nghiên cứu rộng thêm những luật tắc chi phối sự hình thành các đám mây, sông biển, đất núi, và các tiến trình sinh khởi các đốm đen trên mặt trời. Tiếp tục như thế mãi vẫn không bao giờ loại trừ triệt để hết thảy ngẫu duyên. Đến nay, chưa bao giờ có bằng chứng sự tìm hiểu nguyên nhân bằng lối nghịch suy có thể chấm dứt tại một chung điểm, tại một nguyên nhân đầu. Điều này chứng tỏ trong thế giới hiện tượng mọi sự vật đều xuất xứ từ sự vật khác và sinh xuất các sự vật khác. Nói cách khác, mọi quan hệ nhân quả ắt phải tác động trong những phạm vi tình huống hữu hạn và luôn luôn bị chi phối bởi các ngẫu duyên xuất hiện bên ngoài những tình huống ấy.

Hợp lý hơn hết là chấp nhận hai phạm trù, nhân quả tất yếu và cơ hội tùy duyên, biểu tượng hai mặt của tất cả mọi tiến trình trong vũ trụ. Cũng có thể ví hai phạm trù ấy như hai cách nhìn chung một vật thể nhưng đối lập. Mỗi quan điểm là một cách trừu tượng hình từ một tình huống hoàn chỉnh. Trạng trừu tượng trung bày đầy đủ một số khía cạnh của vật thể, nhưng sẽ dẫn đến những kết quả sai lạc nếu ta quên rằng chung cánh đó chỉ là một lối nhìn phiến diện. Quan điểm này hạn chế, cải chính quan điểm kia, và do tương quan liên hệ với quan điểm kia giúp ta thi thiết một khái niệm khá chính xác về vật thể. Lẽ cố nhiên, ta có thể nhận thức vật thể theo muôn vàn quan điểm khác nhau, nhưng tựu trung với bất cứ quan điểm nào bao giờ cũng có một quan điểm đối nghịch. Tóm lại, ngoài luật nhân quả còn có những luật tắc có tính cách tổng quát hơn luật nhân quả: luật ngẫu duyên (laws of chance) và những luật tắc về quan hệ giữa nhân quả và ngẫu duyên.

Ngẫu duyên là những khả năng hiện hữu bên ngoài tình huống liên hệ. Đặc tính của ngẫu duyên là không thể bằng vào những thuộc tính của các vật thể ở bên trong tình huống mà định nghĩa bản chất của chúng. Nói cách khác, ngẫu duyên có tính cách tương đối độc lập đối với những gì ở bên trong tình huống. Thật ra, kinh nghiệm cho thấy không tìm đâu ra những hữu có tự tính: vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi trong quan hệ không gian và thời gian. Bởi thế cho nên không thể có độc lập tuyệt đối. Nhưng khi mối tương quan liên hệ không đáng kể, có thể bỏ lơ, thì khái niệm ngẫu duyên tương đối độc lập đối với tình huống liên hệ có thể xem như một lối nhận thức gần đúng, tối hậu có thể sửa chữa và bổ túc bởi khái niệm nhân quả.

Hiện thành thống kê tuần quy.

Để thông hiểu ngẫu duyên và quan hệ giữa nhân quả và ngẫu duyên, tưởng cần biết đến khái niệm “hiện thành thống kê tuần quy” (statistical regularity), một khái niệm cơ bản của thống kê học (Statistics) và nguồn gốc của thuyết thống kê xác suất (Statistical probability theory).

Hãy quan sát các phân tử khí chuyển động trong một hộp khí chứa độ chừng 10 lũy thừa 23 (số 1 đèo theo 23 số zero) phân tử, một số ngang với số sao trong vũ trụ. Vì các phân tử liên tục va chạm nhau nên quỹ đạo của mỗi phân tử loằng ngoằng ngẫu nhiên, bất quy tắc. Các phân tử chuyển động một cách hết sức bất ổn định. Thí dụ, thay đổi một lượng nhỏ góc chuyển động đầu của bất kỳ phân tử nào sẽ thay đổi lớn chiều di chuyển của nó sau lần va chạm thứ nhất. Độ lớn thay đổi ấy sẽ còn tăng lớn hơn nữa sau lần va

chạm kế tiếp, v.v...và kết quả tích lũy của những lần thay đổi như vậy có thể đưa phân tử liên hệ đến một vùng không gian rất khác. Do đó, một sai lạc bé nhỏ trên bất kỳ phương diện nào, có thể toán học, có thể đo điều kiện đầu, có thể phát biểu những định luật nhân quả cơ bản, với thời gian sẽ dẫn đến những sai lạc cực đại trong mọi dự đoán về chi tiết các chuyển động phân tử. Mọi cố gắng tìm phương thức dự đoán chi tiết sự vận hành của các cá thể thuộc một hệ thống gồm độ 10 lũy thừa 23 phân tử đều vô vọng.

Tuy nhiên, đáng lưu ý ở đây là chính những yếu tố ngăn chặn mọi cố gắng dự đoán chi tiết sự vận hành của các cá thể cũng là yếu tố góp phần làm dễ dàng mọi dự đoán tổng quát những tính chất trung bình vĩ mô của hệ thống mà không cần đến những thông tin chính xác về hoạt động cá biệt của mỗi một phân tử.

Thật vậy, từng mỗi phân tử ở mức vi mô có khuynh hướng dao động tương đối độc lập đối với những sự kiện ở mức phạm vi rộng lớn (vĩ mô) và do tương đối độc lập mà các cá thể phân tử có một tầm biến thiên dao động ngẫu nhiên vô cùng phức tạp bao gồm một số rất lớn khả năng không thể nào quan sát và mô tả được. Tuy nhiên, chính cách thức biến thiên dao động ngẫu nhiên vô cùng phức tạp ấy hoá khởi ở mức vĩ mô một khuynh hướng vận hành đều đặn, hợp thường quy, gọi là “hiện thành thống kê tuần quy” (statistical regularity), tức những thống kê trung bình hay trung bình phạm vi rộng lớn có những biến chuyển đều đặn có thể đoán biết trước được.

Những vận hành vừa trình bày trên được tìm thấy trong nhiều lĩnh vực khác nhau của khoa thống kê: xã hội, kinh tế, y tế, và khoa học. Khắp tất cả các lĩnh vực đó, trong sự vận hành của từng mỗi vật thể, biến cố, và hiện tượng cá biệt đặc biệt có một sự biến thiên hay dao động ngẫu nhiên, bất quy tắc mà chi tiết không thể dự đoán trong tình huống liên hệ. Nhưng nếu nhìn tổng quát sự vận hành trong phạm vi rộng lớn các chuỗi dài hay quần tập nhiều vật thể, biến cố, và hiện tượng ấy, thời thấy xuất hiện những hiện thành thống kê tuần quy chung hợp với những biến thiên hay dao động ngẫu nhiên, bất quy tắc.

Thời gian định nghĩa theo thống kê học là một hiện thành thống kê tuần quy sinh xuất từ sự vận hành ngẫu nhiên, bất quy tắc của vô số hạt ở mức vi mô và được nhà vật lý học Reichenbach mô tả: “thời gian mỗi lúc sinh ra mới và khác như một quan hệ thống kê từ sự hỗn độn nguyên tử”.

Trong cơ thể con người, những tác dụng hóa học chế ngự sự vận chuyển những hóa chất liên kết loại thần kinh dẫn truyền (neuro-transmitter), cũng như những thế tác động (action potentials) có tác dụng chi phối sự truyền dẫn tín hiệu dọc theo các dây thần kinh đều là hiện thành thống kê tuần quy sinh xuất từ những tác dụng lượng tử trong phạm vi rộng lớn của tầng sâu thăm nhất của hệ thần kinh.

Những đại lượng trung bình vĩ mô, như số trung bình hạt trong một vùng không gian hay áp suất trung bình trên một diện tích, ..., hoàn toàn không bị chi phối bởi những chuyển động và cách thức phối trí trong không gian của những cá thể hạt. Một phần là do liên quan một số quá lớn chuyển động và phối trí khác nhau trong không gian, và nếu trong một vùng không gian một hạt thay đổi chiều di chuyển, hiệu quả của sự thay đổi này trên trung bình phạm vi rộng lớn có thể tiêu biến bởi những thay đổi đối nghịch trong chuyển động của các hạt kế cận. Do đó, chuyển động ngẫu nhiên, bất quy tắc của nhiều hạt tạo ra dao động mà kết quả là với thời gian lâu dài và xét trung bình thời trong phạm vi rộng lớn các dao động ấy tương giao tương hủy. Theo cơ học thống kê, bất kỳ điều kiện đầu nào cũng dẫn đến những chuyển động ngẫu nhiên, bất quy tắc hoán khởi những trung bình phạm vi rộng lớn thay đổi gần kề những trị số trung bình nhất định.

Vì những trị số trung bình này hoàn toàn tùy thuộc chỉ những tính chất tổng quát của hạt, như tỷ trọng trung bình, động năng trung bình, v.v... là những đại lượng có thể trực tiếp định nghĩa ở mức phạm vi rộng lớn, cho nên sự thành lập những quan hệ ổn định và có thể dự tri chỉ liên quan mức phạm vi rộng lớn mà thôi. Vì vậy mới hiện thành một mức vĩ mô, ở đó có riêng một tập hợp phẩm tính tương đối độc lập và một tập hợp quan hệ tương đối độc lập. Các quan hệ tương đối độc lập này cấu thành một tập hợp luật nhân quả ở mức vĩ mô.

Như vậy, do hiện thành thống kê tuần quy mà hai mức tương đối độc lập, vi mô và vĩ mô, được phân biệt. Khái niệm mức tương đối độc lập thường thấy trong đa số ứng dụng. Trong vật lý học, dưới mức nguyên tử là mức các hạt căn bản gồm electron, proton, neutron, v.v... Dưới mức các hạt căn bản, còn có mức hạ tầng lượng tử đang được nghiên cứu. Theo chiều ngược lên, trên mức nguyên tử là mức phân tử tương ứng với những định luật hóa học, rồi đến mức sinh vật thuộc phạm vi khảo sát của sinh học, v.v... Mỗi mức có riêng cách vận hành và những tập hợp phẩm tính, luật tắc, và quan hệ biểu trưng đặc tính của mức ấy.

Hiện thành thống kê tuần quy được áp dụng giải quyết vấn đề sai số trong quan sát đo lường. Tương cũng nên nhắc lại quan sát đo lường là phương pháp duy nhất của khoa học để thiết lập sự liên hệ giữa thực tại, khái niệm, và toán ngữ. Do quan sát đo lường mà khoa học có thể sử dụng các số làm ngôn ngữ để suy luận, mô tả, và truyền đạt. Sai số đo lường thường được chia thành hai loại, loại hệ thống (systematic errors) và loại ngẫu nhiên (random errors). Sai số hệ thống là do nhân bên ngoài, thí dụ: do dụng cụ đo lường, do quên lưu ý sự thay đổi áp lực không khí trong khi đo lường chẳng hạn. Có thể giảm thiểu chúng tới mức triệt tiêu bằng cách tìm hiểu và kiểm soát các nhân tố liên hệ. Trái lại, sai số ngẫu nhiên là bất xác định, vô thường, phản ánh sự kiện mỗi lần đo lường tất thế nào cũng đo lường một đại lượng hơi khác. Vì sai số ngẫu nhiên là do biến thiên dao động ngẫu nhiên, bất quy tắc của các ngẫu duyên độc lập đối với tình huống đo lường, cho nên phương cách duy nhất xác định phần nào một trị sai số ngẫu nhiên là lặp đi lặp lại sự đo lường càng nhiều lần càng tốt. Theo một định lý toán học, hết thấy mọi hệ quả do biến thiên ngẫu nhiên gây ra tương tác tương hủy để cuối cùng sai số ngẫu nhiên tỷ lệ nghịch với căn số bậc hai của số lần đo lường.

Hiện thành thống kê tuần quy còn làm sáng tỏ quan hệ giữa những biến đổi số lượng và biến đổi phẩm tính. Chẳng hạn, những biến đổi trị số động năng trung bình của chuyển động phân tử sẽ kéo theo sự biến đổi những phẩm tính tương hợp với các trạng thái khí, lỏng, và rắn của vật chất. Đặc tính của mọi biến đổi phẩm tính là sự xuất hiện nhiều loại nhân tố trọng yếu mới tạo thành nhiều luật tắc mới. Thí dụ: thể tích của khí là do bình chứa xác định, nhưng trong trạng thái lỏng thời lại do nội tại cơ cấu của chất lỏng xác định. Do đó, hiện thành một nhân tố mới: khuynh hướng duy trì một thể tích không thay đổi. Phẩm tính này biểu hiện dưới một dạng thức mới của luật liên kết thể tích với những tính chất khác của chất lỏng như nhiệt độ và áp suất.

Nói chung, chính những hiện thành thống kê tuần quy cấu thành những luật tắc gọi là luật thống kê (statistical laws), một tính chất mới của các luật thiên nhiên: trong những phạm vi rộng lớn các hiện thành thống kê tuần quy có thể xuất hiện ở mức vĩ mô, những hiện thành thống kê tuần quy này hầu như hoàn toàn không liên hệ với những chi tiết chính xác của những chuyển động ngẫu nhiên phức tạp và bất quy tắc đang vận hành ở mức vi mô. Luật thống kê cho phép dự đoán gần đúng những thuộc tính của sự vận hành trung bình các chuỗi dài hay quần tập rộng lớn các hạt sau một thời gian lâu

dài mà không cần mở rộng phạm vi tình huống để tìm thêm những nhân tố bổ sung đã ảnh hưởng tình tiết biến thiên của các hạt.

Thí dụ: Bảo hiểm thống kê có thể dự đoán gần đúng tuổi sống trung bình của một cá nhân thuộc một nhóm tuổi tác, chiều cao, sức nặng, ... xác định mà không cần tìm hiểu chi tiết vô số yếu tố phức tạp góp phần vào sự sống hay chết của mỗi cá nhân của nhóm. Lý do duy nhất là bởi tại những yếu tố trách nhiệm về cái chết của bất kỳ cá nhân nào đều đa chủng và bất đồng, và bởi tại chúng tác động tương đối độc lập theo cách thức dẫn đến những luật thống kê.

Hai mặt của các tiến trình thiên nhiên, nhân quả và ngẫu duyên, đều liên kết với những luật thống kê. Nhìn theo khía cạnh cơ hội tùy duyên, một định luật thống kê là một khuynh hướng tuần quy phát khởi từ sự hỗ giao hỗ triệt giữa những dao động ngẫu duyên trong một quần tập rộng lớn vật thể hay biến cố. Nếu chuyển sang lối nhìn đối lập xem toàn thể hết thảy mọi vật thể hay biến cố trong một quần tập thống kê như một thực thể, thời định luật thống kê trở thành định luật nhân quả gần đúng áp dụng cho loại thực thể này.

Thống kê xác suất và Luật số lớn.

Khái niệm hiện thành thống kê tuần quy đã xúc khởi sự triển khai thuyết toán học về xác suất, cơ sở của các phương pháp thống kê, gọi là thuyết thống kê xác suất (statistical probability theory) hay nói gọn, thuyết xác suất. Thuyết toán học này thường được sử dụng để khảo sát tổng thể của những quần tập rộng lớn các vật thể, hiện tượng, hay biến cố tùy thuộc những ngẫu duyên ở bên ngoài phạm vi tình huống đang cứu xét. Từ xưa, xác suất đi đôi với đánh bạc, và thường đánh bạc hay dùng đồng tiền hay súc sắc cho nên mỗi khi cắt nghĩa xác suất là gì, thông lệ là lấy thí nghiệm gieo đồng tiền hay súc sắc làm thí dụ.

Bây giờ, hãy dùng thí nghiệm gieo đồng tiền để giải thích thế nào là thống kê xác suất. Tuy nhiên, nên biết rằng mỗi lần thử thí nghiệm gieo đồng tiền thời chỉ có hai biến cố hoặc sấp hoặc ngửa có cơ hội xảy ra. Nhưng thường trong những thí nghiệm khác với mỗi lần thử, có nhiều biến cố có cơ hội xảy ra. Chẳng hạn, nếu gieo một súc sắc thời có 6 biến cố hoặc hữu hay nếu đếm số vi sinh vật trong một mẫu lấy từ một ao nước thời số hoặc hữu có thể là bất kỳ số nguyên nào.

Nếu theo dõi kết quả của mỗi lần gieo đồng tiền, không ai có thể nói chắc mỗi lần rơi xuống đồng tiền sẽ sấp hay ngửa. Đó là đặc tính hoặc nhiên của ngẫu duyên. Chẳng hạn, nếu gieo từ một độ cao khá lớn, đồng tiền có thời giờ quay vài vòng trước khi rơi xuống nền. Mặt hiện ra tùy thuộc các chuyển động lúc đầu, bởi thế cho nên những biến thiên nhỏ trong chuyển động đầu có thể làm đồng tiền rơi xuống mặt này thay vì mặt kia. Thêm nữa, thân thể con người mà chuyển động ảnh hưởng các điều kiện đầu là một hệ thống vô cùng phức tạp. Sự vận hành của hệ thống tùy thuộc vô số chủng loại yếu tố dao động. Do đó, sau một số rất lớn lần gieo, những biến thiên của chuyển động đầu truyền từ tay đến đồng tiền cũng đủ làm thay đổi kết quả cuối cùng. Vì vô số yếu tố dao động ở bên trong thân thể hoàn toàn không phụ thuộc hướng sấp ngửa của đồng tiền lúc ban đầu cho nên không có gì lạ là sau một thời gian lâu dài và xét trung bình, những dao động đó chẳng ảnh hưởng đồng tiền rơi mặt này hay mặt kia. Rốt cuộc, nếu theo dõi số lần rơi mặt sấp hay ngửa sau mỗi lần gieo đồng tiền thời số ấy dao động rất ngẫu nhiên, bất quy tắc, trong khi ấy những hiện thành thống kê tuần quy xuất hiện trong sự biến thiên tần số tương đối của mỗi mặt (relative frequency; tức số lần sấp hay ngửa chia cho tổng số lần gieo). Bởi vậy, sau một số rất lớn lần gieo, trực giác dự kỳ là nếu tăng số lần gieo mãi mãi thời tần số tương đối mặt sấp cũng như tần số tương đối mặt ngửa sẽ tiến đến cùng một trị giới hạn dự kỳ là một nửa (0.5).

Đã có người làm thí nghiệm gieo đồng tiền 10 ngàn lần, đếm tất cả 5 067 lần sấp. Như vậy, lúc chấm dứt thí nghiệm, tần số tương đối mặt sấp là $5\,067 / 10\,000 = .5067$ và tần số tương đối mặt ngửa là $4\,933 / 10\,000 = .4933$. Xét riêng sự biến thiên của tần số tương đối mặt sấp từ khi bắt đầu cho đến khi chấm dứt thí nghiệm, thời ban đầu tần số tương đối dao động rộng lớn nhưng với sự gia tăng lần gieo, tần số tương đối giảm thiểu biến thiên và chuyển gần một trị số khá ổn định. Không có gì bất hợp lý nếu giả thiết rằng các dao động biến thiên của tần số tương đối mặt sấp sẽ tiếp tục không ngưng triệt giảm nếu thí nghiệm được lặp đi lặp lại mãi mãi. Cuối cùng, tần số tương đối mặt sấp sẽ tập trung càng lúc càng gần trị số giới hạn dự kỳ một nửa (.5), nếu không bằng thời sai khác cũng không đáng kể.

Do đó, bằng vào trực giác, ta có thể định nghĩa: Thống kê xác suất hay xác suất của một biến cố là trị số giới hạn của tần số tương đối xảy ra biến cố ấy khi tăng bất tận số lần thử thí nghiệm.

Nói cách khác, nếu một biến cố X xảy ra x lần trong số n lần thí nghiệm giống nhau và nếu số n rất lớn, thời tỷ lệ số lần x xảy ra tức tần số tương đối

x/n tiến gần một trị số giới hạn gọi là thống kê xác suất hay xác suất $P(X)$ của biến cố X .

Khái niệm hiện thành thống kê tuân quy được phát biểu theo ngôn ngữ toán học trong thuyết xác suất dưới hình thức các định lý gọi là luật số lớn (laws of large numbers). Những luật này có thể xem như phần đối chiếu lý thuyết của định nghĩa khái niệm xác suất bằng trực giác nói trên. Luật số lớn nhìn nhận yếu tố ngẫu nhiên là quan trọng và quan hệ nhân quả không đủ lý do để giải thích và tiên đoán. Các luật số lớn thông báo những trị trung bình và những hiện thành tuân quy tương đối, không mô tả những ngẫu nhiên, những đặc thù, những cá thể, những biến cố hay hiện tượng có tính duy nhất không thể trùng tổ. Bởi thế, luật số lớn cũng như luật nhân quả không hoàn toàn đúng.

Tất cả luật ở mọi mức và hết thảy các thứ luật thuộc phạm trù khác nhau, như định tính và định lượng, quyết định và thống kê, ..., biểu thị những khía cạnh bất đồng nhưng tương quan tương liên của cùng tiến trình vũ trụ. Mỗi khía cạnh tương ứng với một cách nhìn gần đúng và phiến diện vào thực tại, cách nhìn này giúp sửa sai những cách nhìn kia. Mỗi cách nhìn nhận chân đầy đủ một bề của tiến trình mà các cách nhìn kia hoặc đã bỏ sót hoặc chỉ phớt qua. Riêng đối với luật nhân quả và luật số lớn, nên xem cả hai loại đó đều là những phát biểu gần đúng. Nói thế có nghĩa là một luật nhân quả có thể là một phát biểu thống kê gần đúng về vận hành trung bình của một quần tập rộng lớn các phần tử dao động ngẫu nhiên, bất quy tắc, một luật số lớn có thể là một phát biểu thống kê gần đúng về hiệu quả vận hành của một số rộng lớn nhân tố biến chuyển có tính cách độc lập.

Thực tại là tiến trình.

Mọi sự vật chẳng những không ngưng biến chuyển, mà tất cả là một dòng sinh diệt liên tục, tất cả là lưu chú, là tương tục bất đoạn. Nói như thế có nghĩa thực tại được nhận thức là tiến trình (reality considered as process), cái đương là (what is) là tiến trình để trở thành chính nó. Tất cả những gì có thể phô diễn bằng lời như vật thể, biến cố, điều kiện, cấu trúc, v.v... đều là tượng trừu xuất từ tiến trình ấy. Tiến trình có thể ví với dòng nước trôi chảy và biến chuyển trên đó nổi lên những mẫu hình xoáy nước, sóng gợn, ... luôn luôn thay đổi. Xoáy nước, sóng gợn đều trừu xuất từ dòng nước chảy, hiện khởi và biến mất trong toàn thể tiến trình của lưu chú. Những tượng trừu xuất này đoán tạm, không phải chất liệu cứu cánh hiện hữu tuyệt đối độc lập, chỉ vận hành với tính cách tự trị mà thôi. Chúng là nội dung của

những hiện thành tuần quy, “tự căn bản pháp tính hiện thực ‘ở đâu đó’. Thế nhưng ‘nơi nào đó’ có tác dụng, nơi đó pháp tính mới được nỗ lực quán chiếu để phát hiện.” (Tựa Nhận thức và tánh Không. Tuệ Sỹ)

Nội dung của tất cả mọi định luật khoa học bao gồm không gì khác ngoài những tượng trừu xuất đoán tạm như vậy, tồn tại và vận hành chỉ với tính cách tương đối độc lập. Nói như thế có nghĩa là cách thức chúng hiện hữu ở một mức nào đó không thể vin vào sự vận hành của những vật thể ở mức thấp hơn mà dự đoán một cách chính xác mặc dầu những đặc tính của cách thức chúng hiện hữu tùy thuộc quan hệ giữa chúng và các vật thể ở mức dưới. Bởi thế không thể chấp nhận có một học thuyết cơ bản dùng làm nền tảng bất biến, nơi cuối cùng quy giảm hết thảy mọi hiện tượng vật lý, cho rằng hết thảy mọi thuộc tính của các quần tập vật thể, biến cố, ... đều có thể giải thích tựa trên tập hợp các chất liệu cứu cánh của nền tảng đó.

Thật ra, vì nền tảng từ đó lưu xuất mọi hiện tượng chính là toàn thể hoàn chỉnh của dòng vũ trụ thiên lưu, tương tục bất đoạn, và vì không thể dùng ngôn ngữ và đo lường để mô tả cái toàn thể thiên lưu ấy, cho nên khoa học cần áp dụng phương pháp trừu xuất (abstraction) và tiếp cận (approximation) như trong thuyết thông kê xác suất để tìm cách trừu xuất đúng những vật thể thật sự hiệu dụng, có lợi ích giúp giải quyết chính xác các vấn đề trong nhiều trạng huống và điều kiện khác nhau. Nếu đúng là những vật thể trừu xuất có tác dụng hữu hiệu trong một trạng huống, thì chúng sẽ cho ta một ý niệm gần đúng về những nét chính yếu của thực tại trong trạng huống đó. Nghĩa là, lý thuyết nào sử dụng chúng để thành lập các công thức tất phải dẫn đến dự đoán chính xác và kiểm soát các tiến trình tự nhiên đúng theo kế hoạch lý thuyết sắp đặt. Trái lại, nếu không được như vậy, thì cần kiểm tra sửa đổi các vật thể trừu xuất cho đến khi tìm ra được các tượng trừu xuất thích ứng với lý thuyết. Do đó, công trình nghiên cứu khoa học là một chuỗi dài bất tận kiểm tra sửa đổi dẫn đến khái niệm trừu tượng về những sự vật tương đối độc lập, với mức độ gần đúng càng lúc càng cao, với phạm vi trạng huống và tập hợp các điều kiện càng lúc càng mở rộng.

Các luật nhân quả và luật thông kê tương ứng với kiến giải bất vô nhân sanh trình bày trong luận thức tứ cú của Hoa nghiêm Nhất thừa Giáo nghĩa Phân tễ Chương, hợp với chủ trương "vạn pháp đều sanh do nhân và duyên" của Pháp Tạng trong sự phân loại sáu nghĩa của nhân căn cứ trên quan niệm "là nhân thì phải có tác dụng, hữu lực hay vô lực mà đãi duyên".

Khác biệt với của ngài Pháp Tạng, luận thức tứ cú của Bồ tát Long Thọ dẫn đến kết luận là mọi pháp đều vô sanh, nghĩa là không có sự sanh có tự tính tức sự sanh do năng lực dẫn sanh quả từ tự tính của nhân. Tương cũng nên biết sở dĩ có sự khác biệt như vậy là vì tứ cú Trung quán cần được thành lập trên duy nhất một bình diện thời gian để thực hiện quá trình phủ định khắp toàn thể vũ trụ ngôn thuyết. Do đó, trong hệ thống luận lý Trung quán hết thảy mọi ngôn thuyết (ngôn ngữ và luận lý) đồng thời trở nên sai lầm cần phải triệt để đoạn tận để chứng đạt cái "chân không diệu hữu".

Phía Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương, luận chứng tứ cú được thành lập trên nhiều bình diện thời gian khác nhau, cho nên quá trình đoạn hoặc chứng chân dẫn đến kết quả là một khi "lìa hẳn vọng tưởng hý luận thời thấy ngay trong tự thân sẵn có trí huệ rộng lớn là Phật tánh, cùng Phật không khác." Như vậy, cái "nhân của tự thân" là "cái còn lại" sau một tiến trình tu đoạn phiền não.

Ngoài ra, trong sáu nghĩa của nhân, trên phương diện thể, ngài Pháp Tạng phân biệt nhân có hai: nhân Không và nhân Hữu. Nhân Không là căn cứ vào sự kiện mọi hiện tượng do duyên sinh đều vô tự tính. Nhân Hữu là căn cứ vào sự kiện mọi hiện tượng do duyên sinh đều là danh tự giả tướng. Hữu mượn danh mà có cho nên giả hữu. Vậy theo thuyết Nhị đế, mọi hiện tượng (biến cố, trạng thái, hay quá trình) của thế giới thường nghiệm trong đó luật nhân quả và luật thống kê chi phối và điều hành mọi tiến trình, mặc dầu theo Chân đế là duyên khởi như huyễn, không có tự tính, nhưng theo thế tục đế, chúng có, chúng là giả hữu, là danh tự giả tướng.

Khác Kinh lượng bộ, về thời gian, nhân quả nhất định phải có trước sau, với Hữu bộ đặc biệt "nhân quả đồng thời" cũng được coi là đặc trưng của nhân quả. Lục nhân luận của Hữu bộ đề cập sáu nhân, Năng tác nhân, Câu hữu nhân, Đồng loại nhân, Tương ứng nhân, Biến hành nhân, và Dị thực nhân, trong đó Câu hữu nhân có hai trạng huống: Một là "Câu hữu nhân đồng nhất quả", nghĩa là trạng huống do nhiều nguyên nhân khác nhau kết hợp lại mà sinh ra một kết quả. Đây chính cũng tương đương với cái gọi là "hiệp đồng nguyên nhân". Hai là, "Câu hữu nhân hỗ vi quả" (Câu xá, quyển 6) tức là điều kiện hỗ tương trợ để thành lập một sự kiện, như trạng huống khi chủ quan và khách quan phát sinh quan hệ, thời chủ quan là nguyên nhân của khách quan, khách quan là nguyên nhân của chủ quan, cả hai dựa vào nhau, làm nhân cho nhau mà thành lập hiện tượng. Trạng huống này tương đương với cái gọi là "hỗ động nguyên nhân".

"Nhân quả đồng thời", nghe qua tưởng chừng có mâu thuẫn, bởi vì nói đồng thời tức phủ định luật nhân quả dị thời. Nhưng ở đây nên hiểu "nhân quả đồng thời" có nghĩa là "thức chuyển biến". Thức (vijñāna) là một trong những cái duyên cho các hiện hữu, nhưng là cái duyên đặc biệt. Nó là chủ lực ở ngay trong mỗi mỗi chúng sinh, có năng lực phân biệt biết được cái khác và tự biết được mình. và có chủng tử tại A lại da. Trong Tam thập tụng số giải (Trimsikā-bhāṣya) của An Huệ (Sthiramati), thuận hợp với hai trong sáu đặc tính của chủng tử (nhân) là sát na diệt và quả câu hữu, chữ "chuyển biến" (parināma) được giải thích là: (1) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh do đó mà có sự khác biệt; (2) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh xảy ra trong sát na hiện tại, tức sinh diệt đồng thời.

Lưu ý nhân và quả ở đây tiếng Phạn là kàraṇa và kàrya chứ không phải hetu và phala. Kàraṇa có nghĩa là tác động (chẳng hạn, thấy, nghe, ...) và kàrya là tác quả hay cái bị tác động (cái bị thấy, được nghe, ...). Theo An Huệ, đối với một tác động nào đó thời tác dụng và tác quả hiện tại của nó, cả hai đồng thời hiện khởi, mặc dầu nhân kàraṇa và quả kàrya có tướng trạng sai biệt. Khác với hetu và phala cũng dịch là nhân và quả, nhất định nhân hetu luôn luôn đến trước quả phala, kàraṇa có khi xem là nhân thời kàrya là quả, nhưng có khi kàrya là nhân thời kàraṇa là quả. Quan hệ giữa kàraṇa và kàrya là quan hệ hai chiều, khác hẳn quan hệ một chiều giữa hetu và phala.

Trong thức chuyển, An Huệ phân biệt hai tầng chuyển biến xảy ra đồng thời và nghịch chiều: nhân chuyển (hetu parināma) còn gọi là huân tập (vāsana) tức các pháp làm nhân tố cho A lại da (hiện hành sinh chủng tử) và quả chuyển (phala parināma) tức A lại da làm nhân tố cho các pháp (chủng tử sinh hiện hành). Trong nhân chuyển hiện tượng (phala) bây giờ là kàraṇa và chủng tử (hetu) là kàrya. Trong quả chuyển, chủng tử là kàraṇa và hiện tượng là kàrya. Như vậy, kàraṇa và kàrya có thể chuyển từ cái này qua cái kia và ngược lại. Nhân chuyển và quả chuyển phát sinh dị biệt và xảy ra đồng thời, kàraṇa \longleftrightarrow kàrya, đó là ý nghĩa của thức chuyển theo An Huệ và cũng là chủ trương của Pháp tướng tông: "Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời".

Thế giới hiện tượng nương trên cơ sở thức chuyển mà giả lập. Tánh đồng thời tức phi thời của thức chuyển trở thành nguồn gốc của thời gian và không gian. Như vậy, cái thế giới mà khoa học tìm cách miêu tả như thực tại, trong đó mọi tiến trình tuân theo luật nhân quả và luật xác suất chính là cái thế giới tự thiết lập và hình thành do biến dịch sinh diệt từng sát na.

2. NHẤT THỜI VỊ : ĐỒNG THỜI VÀ CÂU KHỞI

Đồng thời (simultaneity) không có nghĩa là cùng ở chung trong một thời khoảng, trong một lúc, mà đơn giản có nghĩa là câu khởi, là cùng phát sinh một lượt. Các biến cố câu khởi tương hỗ quan liên bởi tại chúng cộng tồn, chúng cùng hiện hữu. Để cùng hiện hữu chúng không cần đến thời gian, cái mà ta gọi là thời khoảng, là lúc. Thật ra, bởi chúng cùng phát sinh một lượt nên mới nói đến thời khoảng, thời khoảng này tự nó không phải là một hữu thể thời gian, nó chỉ là cái lớp (tập hợp) các biến cố cùng phát sinh, cùng hiện hữu. Chúng ta suy diễn thời gian từ biến cố, chứ không suy diễn biến cố từ thời gian.

Theo trên, khái niệm thời khoảng (lúc) không chủ yếu bằng khái niệm biến cố. Khái niệm đồng thời đã được dùng để định nghĩa thời khoảng là lớp (tập hợp) các biến cố câu khởi và cộng tồn. Đó là thuyết thời gian tương đối của Leibniz đối nghịch thuyết thời gian tuyệt đối của Newton trong đó thời gian độc lập đối với biến cố. Tuy nhiên, cả hai thuyết đều bất lực không giải quyết nổi mâu thuẫn căn bản: trong khi phía không gian, khái niệm đo lường không gian và khái niệm trật tự không gian thuận hợp nhau, thì về phía thời gian, khái niệm nối tiếp (succession) và khái niệm tồn tại (duration) đối chọi nhau. Chính sự mâu thuẫn này đã gây nhiều thắc mắc không giải đáp được về bản thể, về tính khả phân, về đơn vị đo lường thời gian. Nhà toán học Henri Poincaré nhận xét sự kiện chúng ta không có một trực giác nào về sự bằng nhau giữa hai khoảng thời gian, vì thế, mặc dầu có thể biết biến cố này đến trước biến cố kia, nhưng không thể nào nói một cách chính xác thời gian đến trước là bao nhiêu, nếu không căn cứ vào khái niệm tồn tại thường được định nghĩa một cách độc đoán. Do đó, ông luận chứng rằng vì định nghĩa thời gian nhiều cách khác nhau dẫn đến sử dụng nhiều "ngôn ngữ" khác nhau cùng diễn tả chung những sự kiện thực nghiệm giống nhau, cho nên thời gian phải được định nghĩa như thế nào để các định luật căn bản của vật lý học càng "đơn giản" càng tốt. Ông kết luận "không có sự kiện đo thời gian theo cách này là chân thật hơn đo theo cách kia; nói chung là chỉ chọn lựa cách đo nào tiện lợi thích dụng hơn. Giữa hai cái đồng hồ, chúng ta không có quyền bảo cái này chân thật, cái kia không chân thật; chúng ta chỉ có thể nói theo giờ cái đồng hồ nào là có lợi."

Theo Einstein, không có cách gì hợp lý để định nghĩa thời gian ngoại trừ quy chiếu về một hệ thống đồng hồ liên kết nhau. Ông viết: "Chúng ta phải

lưu ý rằng mọi xét đoán trong đó có vai tuồng của thời gian đều luôn luôn là xét đoán về những biến cố đồng thời. Nếu, chẳng hạn, tôi nói, 'Chuyến tàu này đến đây vào lúc 7 giờ', thời theo tôi có nghĩa là 'Sự kim ngân đồng hồ tôi chỉ vào số 7 và sự tàu đến là biến cố đồng thời.' Không có vấn đề nếu đồng thời xảy ra tại duy nhất một điểm, nhưng sẽ gặp khó khăn khi phải liên kết các biến cố cách biệt trong không gian. Nói hai biến cố cách biệt trong không gian là đồng thời có nghĩa là gì? Làm thế nào so sánh giờ đồng hồ chỉ tại đây với sự tàu đến ga tại chỗ đó lúc 7 giờ? Hỏi như vậy tức là tìm cách định nghĩa khái niệm đồng thời bằng một phương pháp kỹ thuật. Thí nghiệm bằng trí tưởng tượng, Einstein đề xướng liên kết các đồng hồ bằng cách phát tín hiệu từ một đồng hồ khởi đầu đến một đồng hồ xa cách và điều chỉnh giờ trên đồng hồ xa cách bằng giờ trên đồng hồ khởi đầu cộng thêm nửa thời gian vận hành khứ hồi của tín hiệu giữa hai đồng hồ ấy.

Thí nghiệm liên kết theo cách này có thể thực hiện với bất kỳ đồng hồ nào dùng làm khởi đầu cũng được, không đồng hồ nào trọng yếu hơn đồng hồ nào, và đã định nghĩa rất minh bạch khái niệm đồng thời như là nguồn gốc từ đó sinh xuất thời gian thường nghiệm. Poincaré phát biểu cùng một quan điểm: "Đồng thời là một quy ước, không gì khác ngoài sự phối hợp các đồng hồ bằng cách trao đổi giao nhau những tín hiệu điện từ và quán sát thời gian thông quá của tín hiệu." Einstein đã thành tựu biểu tượng khái niệm đồng thời và thời gian tương đối bằng phương pháp kỹ thuật: thiết lập một mạng lưới liên kết đồng hồ bằng tín hiệu điện từ, tạo thành một bộ máy thời gian hiệu dụng khắp mọi nơi và có giá trị với bất kỳ hệ quy chiếu chuyển động đều nào trong vũ trụ.

Giải quyết xong phương cách định nghĩa đồng thời, tựa vào hai định đề của thuyết tương đối hẹp (1.- Mọi tiến trình vật lý diễn biến trong hệ quy chiếu chuyển động đều đều độc lập đối với hệ quy chiếu và 2.- Ánh sáng truyền dẫn với tốc độ không thay đổi dẫu nguồn ánh sáng chuyển động với bất cứ vận tốc nào), Einstein chứng minh được: Hai biến cố đồng thời trong hệ quy chiếu này không còn đồng thời trong hệ quy chiếu khác.

Theo thuyết thời gian tương đối, các biến cố không cộng hữu cộng tồn có thể tương quan liên hệ thời gian nếu giả thiết có một chuỗi dài gồm các trạng thái của vũ trụ, mỗi trạng thái là một lớp biến cố đồng thời với một biến cố cho, và các trạng thái ấy tương quan liên hệ theo thứ tự trước và sau. Với định nghĩa thời gian như vậy, hai trạng thái không đồng thời không thể đồng nhất trên mọi phương diện, các trạng thái của vũ trụ sẽ không tái hiện,

và thời gian được công nhận là chủ yếu: năm, tháng, ngày, giờ, trở nên đặc tính cốt yếu của biến cố.

Từ xưa đến nay, từ Đông sang Tây, nhiều khoa lý số thành hình với mục đích tìm hiểu ý nghĩa của thời khoảng để tiên đoán tương lai. Chẳng hạn, khoa số Hà Lạc dựa vào 64 quẻ Kinh Dịch đổi ngày giờ sinh tính ra hai quẻ cho từng người, một Tiên thiên, một Hậu thiên. Người đoán dựa vào hai quẻ đó mà suy đoán ra mọi việc, các thăng trầm họa phúc suốt cả đời. Khoa số Tử vi cũng do năm tháng ngày giờ mà biến các quẻ các hào Kinh Dịch ra thành những tên sao rồi xem cách cục sinh hóa ra sao để đoán phú quý thọ yếu cho cả đời.

Carl Jung nhận xét ở Tây phương thường thắc mắc hỏi có sự nào dẫn đến tình trạng này hay cái nhân nào sinh ra quả ấy, thời trái lại người Đông phương quan tâm tìm hiểu những biến cố nào có thể đồng thời xảy ra một cách có ý nghĩa vào cùng một thời khoảng, những hiện tượng nào có khuynh hướng phát sinh cùng một lúc. Như vậy, trung tâm của vấn đề là một thời khoảng bao hàm một quần tập biến cố. Tuy suy tư theo lối nhìn nhân quả cũng liên can đến thời gian qua khái niệm trước và sau, nhưng theo lối nhìn hiện tượng đồng thời phát sinh một cách có ý nghĩa thời "nhất thời vị" có vai trò chủ chốt là tóm thâu cả một quần tập biến cố vào một tiêu điểm.

Đồng thời tương ứng: Nguyên lý của Kinh Dịch.

So sánh tư tưởng Kinh Dịch với khoa học Tây phương, Carl Jung viết trong Lời nói đầu: "Khoa học của chúng ta, tuy vậy, căn cứ trên nguyên lý bất vô nhân (causality), và nguyên lý này được xem như một tiên đề chân lý. Nhưng quan điểm của chúng ta đang có sự thay đổi lớn. Những gì quyển Bình luận về Thuần túy Lý trí (Critique of Pure Reason) của Kant không thành tựu thời vật lý học hiện đại đang thực hiện. Các tiên đề của lý bất vô nhân bị lung lay tận gốc rễ; nay chúng ta biết rằng cái gọi là luật thiên nhiên thật ra chỉ là những chân lý thống kê, bởi vậy nhất thiết phải chấp nhận ngoại lệ. Đến bây giờ chúng ta vẫn không thấu triệt rằng phải cần đến những phòng thí nghiệm với những hạn chế khắc nghiệt để chứng minh tính luôn luôn đúng của luật thiên nhiên. Nếu để sự vật trong tình trạng tự nhiên, sắc tướng chúng sẽ rất khác: mọi tiến trình hoặc một phần hoặc toàn thể tiếp giao với ngẫu duyên, nghĩa là trong tình trạng tự nhiên một quá trình biến cố tuyệt đối tuân theo những luật tắc riêng hầu như là một ngoại lệ.

Tâm thức người Trung hoa, theo như tôi thấy biểu lộ trong Kinh Dịch, tuồng như chỉ chú trọng đến diện ngẫu duyên của các biến cố. Cái mà chúng ta gọi là tương phù (coincidence) tuồng như là điều họ quan tâm nhất, và cái mà chúng ta tôn sùng như lý bất vô nhân (causality) thì họ chẳng hề lưu ý. Chúng ta phải thừa nhận có điều gì đó cần phải nói đến về tánh cách vô cùng quan trọng của ngẫu duyên. Con người hao tổn biết bao công sức nhằm loại trừ và giới hạn sự tai hại và hiểm nghèo ngẫu duyên biểu thị. Những tư duy lý thuyết về nhân và quả có vẻ mờ nhạt và phủ bụi so với những kết quả thực tế của ngẫu duyên. Không có gì sai lầm khi bảo rằng tinh thể thạch anh là một lăng kính sáu phương. Phát biểu như thế đúng thật chỉ khi nào đó là một tinh thể lý tưởng. Nhưng đâu có tìm ra được hai tinh thể hoàn toàn giống hệt nhau trong thiên nhiên, mặc dầu tất cả tinh thể đều sáu phương là điều không thể nhầm lẫn được. Sắc tướng đương hiện, tuy vậy, tuồng như thu hút sự chú ý của nhà hiền triết Trung hoa nhiều hơn là sắc tướng lý tưởng. Đồng luật thiên nhiên cấu thành thực tại thực nghiệm đối với nhà hiền triết mang nhiều ý nghĩa hơn là những lời giải thích các biến cố tựa trên lý bất vô nhân, thường phải phân cách biến cố này với biến cố kia để tiện bề khảo sát.

Phương cách Kinh Dịch nhìn thực tại tuồng như phản lại phương cách nhìn mọi sự vật theo lý bất vô nhân. Theo quan điểm Trung hoa xưa, cái thời khoảnh đang quan sát là do cơ may mà có chứ không phải kết quả xác định bởi sự chung hợp của nhiều tiến trình dây xích nguyên nhân. Sự vật được quan tâm là cấu hình tạo nên bởi những biến cố ngẫu duyên đúng vào thời khoảnh quan sát, chứ không phải những lý do giả thiết tưởng chừng có thể giải thích vì sao có sự tương phù. Trong khi người Tây phương để tâm sàng lọc, cân đo, chọn lựa, phân hạng, cách ly, thì người Trung hoa hình dung thời khoảnh bao hàm hết thảy mọi sự vật, đến tận chi tiết vụn vặt nhất giác quan không nắm bắt được, bởi vì tất cả mọi phần tử đó tổ thành thời khoảnh quan sát.

Do đó, điều xảy ra là khi gieo ba đồng tiền hay đếm qua những lần biến bốn mươi chín cọng cỏ thi, những chi tiết ngẫu duyên ấy thu nhiếp vào hình ảnh của thời khoảnh quan sát và tạo nên một phần của nó, một phần không có gì đáng cho chúng ta quan tâm, nhưng rất có ý nghĩa đối với người Trung hoa. Câu nói "bất cứ gì xảy ra trong một thời khoảnh thế nào cũng mang phẩm tính riêng biệt của thời khoảnh ấy" đối với chúng ta thật quá tầm thường và hầu như không có ý nghĩa. Câu nói đó không phải là một lập luận trừu tượng mà là vô cùng thực tế. Có những người sành rượu chỉ nhìn bề ngoài, nếm mùi vị, và qua tác dụng của rượu mà nói rượu đó đến từ ruộng

nho nào và được cất vào năm nào. Có những người chơi đồ cổ chỉ cần nhìn một tác phẩm nghệ thuật hay một món gia cụ là nói đúng một cách kỳ lạ tên tác giả cùng với địa điểm và thời khoảng nguồn gốc. Và cũng có những chiêm tinh gia mặc dầu không biết ngày, nơi sinh của ông (bà) mà vẫn có thể mô tả vị trí của mặt trời và mặt trăng cùng với tinh quần nào của Hoàng đạo mọc trên chân trời vào thời khoảng sinh ra ông (bà). Đứng trước những sự kiện như vậy, phải nhìn nhận rằng các thời khoảng có thể lưu lại những dấu vết bền lâu.

Nói cách khác, bất luận ai đã sáng chế Kinh Dịch đều tin tưởng rằng quẻ bói vào một thời khoảng tương phù với thời khoảng ấy về phương diện phẩm tính không kém gì về phương diện thời gian. Đối với người ấy quẻ bói biểu tượng thời khoảng lúc quẻ hiện, đúng hơn cả giờ đồng hồ chỉ hay tiết mục lịch phân, vì quẻ được xem như là dấu chỉ tình huống thiết yếu vào thời khoảng quẻ hiện.

Giả thiết vừa nêu trên liên hệ một nguyên lý đáng tìm hiểu, tôi gọi là nguyên lý đồng thời tương ứng (synchronicity), một khái niệm diễn bày một cách chính xác một lối nhìn đối nghịch với lối nhìn bất vô nhân (causality). Vì lý bất vô nhân chỉ là một chân lý thống kê và không tuyệt đối, là một loại giả thuyết giúp tiến hành công việc khảo sát, căn cứ trên đó tìm hiểu cách thức hiện khởi của các biến cố, làm thế nào biến cố này sinh xuất từ biến cố kia, trong khi theo lý đồng thời tương ứng thời sự tương phù giữa các biến cố trong không gian và thời gian mang ý nghĩa gì đó hơn là thuần túy ngẫu duyên, ấy là cái tánh đặc biệt nương tựa lẫn nhau, giữa các biến cố khách quan với biến cố khách quan cũng như với các trạng thái (tâm lý) chủ quan của người quan sát hay của nhiều người quan sát.

Cách người Trung hoa xưa chiêm ngưỡng vũ trụ không khác cách của các nhà vật lý học hiện đại, các khoa học gia này không thể phủ nhận mô hình thế giới họ thiết lập là một cấu trúc tâm vật lý vô nghi. Biến cố lượng tử trong thế giới vật lý vi mô bao gồm luôn cả người quan sát cũng giống như thực tại ẩn dưới Kinh Dịch bao gồm những điều kiện chủ quan, nghĩa là tâm lý, trong toàn thể của tình huống sát na. Cũng như nhân quả mô tả trình tự biến cố, đồng thời tương ứng đối với người Trung hoa đề cập sự tương phù biến cố. Trên quan điểm nhân quả ta được nghe một truyện hí kịch nói làm thế nào D phát sinh và hiện hữu: nó bắt nguồn từ C hiện hữu trước D, và C đến lượt nó có cha là B, v..v... Trên quan điểm đồng thời tương ứng một tấm tranh về sự tương phù được vẽ ra, có ý nghĩa giống vậy. Làm thế nào A', B', C', D', v..v... tất cả đều hiện khởi trong cùng một thời khoảng và tại cùng

một nơi? Trước hết, hiện khởi như vậy là do biến cố vật lý A' và B' đều có cùng phẩm tính như biến cố tâm lý C' và D', và ngoài ra, tại vì tất cả đều biểu hiện của một và cùng tình huống sát na. Tình huống được giả thiết là biểu thị một bức tranh dễ nhận hay dễ hiểu."

Những lời Jung trình bày trên phát xuất từ kinh nghiệm nghề nghiệp. Đối với ông, tâm thức không phải là một yếu tố khóa kín trong thân thể mà giống như bầu khí quyển trong đó ta đang sống. Thuyết đồng thời tương ứng của ông giống theo tư tưởng kinh Dịch cho rằng mỗi thời khoảnh có đặc tính riêng, và mọi biến cố xảy ra trong thời khoảnh ấy đều phân thụ tính chất duy nhất ấy. Thực tại của trạng thái tâm thức tương ứng với thực tại của các biến cố đồng thời hiện khởi trong môi trường chung quanh. Jung sử dụng kinh Dịch như phương tiện khám phá ngoại giới, cái khí quyển tâm lý trong đó ta đang sống. Và ông áp dụng thuyết đồng thời tương ứng để phân tích và chữa trị.

Một điểm đáng ghi nhận: Nhà báo Miguel Serrano, người Argentine, tường thuật rằng Jung một tháng trước khi mất có đọc một sách Thiên Phật giáo và vừa khi đọc xong đã chú thích mấy lời như sau: "Đối với tôi tuồng như chúng tôi cùng nói một chuyện như nhau, và sự khác biệt duy nhất giữa chúng tôi là dùng những từ ngữ khác nhau để cùng mô tả chung một thực tại." (Serrano, Miguel: C. G. Jung and Hermann Hesse: A Record of Two Friendships. New York: Schocken, 1966. Tác giả không nói rõ sách Thiên ấy tên gì và do ai viết.)

Ông nhận xét bệnh nhân ông thường có người mộng tưởng những hình ảnh ký hiệu rồi sau đó thật lạ kỳ là chúng tương phù với những biến cố ngoại giới. Nếu nhận thức những biến cố ngoại giới này là ký hiệu thời chúng đồng nghĩa với những hình ảnh mộng tưởng. Tuồng như điều này hầu hết phát sinh khi một nguyên hình (archetype) được kích hoạt trong vô thức của người quán sát, tạo một trạng thái tình cảm khẩn trương cao độ. Vào những lúc như vậy, có những biến cố cùng ý nghĩa xảy ra ở ngoại giới, biểu hiện một "sự tương phù có ý nghĩa" mà Jung gọi là hiện tượng "đồng thời tương ứng" vì hai biến cố tâm và vật không nối kết qua quan hệ nhân quả mà qua ý nghĩa và đồng thời.

Bản chất của đồng thời tương ứng là có ý nghĩa và tương hợp với một sự kích khởi công năng ở tầng sâu thẳm nhất của tâm thức. Đặc biệt là khi những mẫu hình tâm lý vuron lên thấu ý thức thời các hiện tượng đồng thời tương ứng đạt tột đỉnh. Sự tương phù thường phát hiện vào những thời điểm

gay cấn hay căng thẳng trong đời sống của một cá nhân, như sinh, chết, cảm thấy yêu đương, tâm lý trị liệu, hoạt động sáng tác cao độ, hay đổi thay nghề nghiệp. Những khi chuyển biến cơ cấu, tuồng như nội tâm hoán khởi sự cộng hưởng của ngoại giới hoặc sự bạo phát tâm lực lan truyền thể giới vật lý.

Về hiện tượng này, Jung kể lại câu chuyện vào năm 1909 trong một cuộc gặp Freud, khi bị chỉ trích nặng nề vì thiên trọng thuyết duy tâm và cảnh cáo sẽ bị "triều đen của bùn huyền bí học" cuốn trôi, Jung cảm thấy nóng ran nơi hoành cách mạc. Đúng lúc ấy, cả hai người nghe tiếng gậy rắc rắc rất lớn từ tủ sách đến. Jung cho đó là một thí dụ về "xúc tác phát hiện ra ngoài (catalytic exteriorization)". Freud bảo: "Hoàn toàn vô nghĩa (Sheer bosh)." Jung liền dự đoán một biến cố như thế sẽ tái diễn, và ngay lúc ấy một tiếng nổ khác vang lên, lần này làm Freud giật mình.

Trong khi các định luật vật lý học không lưu tâm đến khát ái dục vọng của con người hay sự cần thiết có ý nghĩa, thời đối với các tiến trình tâm thức đồng thời tương ứng tác dụng như tấm gương và hiển thị ở bên ngoài những biến đổi ở bên trong. Một số hiện tượng đồng thời tương ứng phát khởi từ ngoại giới rồi chuyển vào nội tâm khi ý nghĩa của chúng tiết lộ. Chúng tùy thuộc khả năng nhận chân một ý nghĩa sâu xa hơn nữa nơi những mẫu hình và quần tập hiện tượng cộng hữu ở chung quanh. Điều này liên can đến phương cách đặc biệt ta nối kết với môi trường, dự đoán những biến cố, hay cảm tri một mẫu hình cơ bản nào đó của thể giới. Thí dụ: các văn nghệ sĩ thường cảm giác linh thông biết trước rất lâu những biến cố hay thay đổi xã hội quan trọng. Như trong truyện Gulliver Du ký, các nhà thiên văn học giả tưởng của Jonathan Swift biết Hỏa tinh có hai vệ tinh rất lâu trước ngày các người thật trong đời có thể quán sát thấy như vậy. Như lời ca của Trịnh công Sơn thương nhớ người đi trong ca khúc Biển nhớ viết lúc còn học tại trường Sư phạm Quy Nhơn, rất lâu trước 1975, "Ngày mai em đi biển nhớ tên em gọi về, bờ núi nghiêng nghiêng đợi chờ, sỏi đá trông em từng giờ, nghe buồn nhịp chân bơ vơ, nghe ngoài biển động buồn hơn", tuồng như phát xuất từ vô thức linh cảm ngày ra đi của hàng vạn người vượt trùng dương di tản.

Cũng có những hiện tượng đồng thời tương ứng chỉ phát khởi nội tâm, không có biến cố vật lý trọng yếu nào làm bận. Chẳng hạn mộng tưởng, ký ức, tư tưởng, ký hiệu, và cảm giác phát sinh từ nội bộ, hiển thị những mẫu hình vô nhân, biểu tượng tương phù trong tâm thức của nhiều cá nhân khác nhau. Thí dụ những đồng thời phát minh của những khoa học gia không hề

giao tiếp liên lạc nhau. Như thuyết tiến hóa chẳng hạn, là khám phá của hai công trình nghiên cứu độc lập nhau. Khi Charles Darwin theo lời khuyên của bạn bắt đầu viết về thuyết tiến hóa của những loài mới, thời theo ông kể: "Tất cả chương trình của tôi bị đánh đổ, bởi vì chớm hạ năm 1858 ông Wallace khi ấy ở quần đảo Malay gửi cho tôi một luận thuyết về Khuyh hướng các thứ rời bỏ hẳn kiểu nguyên thủy (On the Tendency of Varieties to depart indefinitely from the Original Type), và luận thuyết ấy trình bày đúng hết thuyết của tôi." Trường hợp tính vi tích phân cũng vậy, do cả hai, Newton và Leibnitz, đồng thời khám phá.

Kinh ngạc hơn nữa là tư tưởng đồng thời tương ứng phát khởi trong những lãnh vực hoàn toàn khác nhau. Chẳng hạn, làm sao cắt nghĩa sự tăng trưởng tri thức về bản chất ánh sáng qua những thí dụ sau đây.

Vào khoảng giữa thế kỷ 16, Vermeer và nhiều họa sĩ ở Hòa Lan quan tâm tìm hiểu bản tính của ánh sáng, những tác dụng của nó khi chiếu vào phòng xuyên qua cửa, cửa sổ, và các khe, và sự biến đổi của nó khi chiếu qua kính màu. Trong thời gian ấy Isaac Newton dùng lăng kính khảo sát các thành phần của một tia sáng lọt qua một lỗ nhỏ trên cánh cửa sổ của phòng ông ở Cambridge, Anh quốc.

Hai trăm năm sau, họa sĩ Anh Joseph M. W. Turner hình dung ánh sáng như một oa tuyền đang xoáy tít, như một năng lực làm tan biến mọi sắc tướng, không kém gì sức chuyển động nổi gió, đổ mưa, và dậy sóng. Sau đó không bao lâu, Maxwell phát minh phương trình mô tả thuyết sóng điện từ trường giải thích ánh sáng là do chuyển động tương tác tương nhập của hai làn sóng, sóng điện và sóng từ. Cuối thế kỷ 19, phái ấn tượng chủ trương ánh sáng thuần túy là một lực có công năng làm hiện khởi và tan biến sắc tướng, có thể phân tán ra thành nguyên tử cấu phần của cảm giác. Trên quan điểm đó, ánh sáng quy giảm thành những điểm hay lượng tử màu sắc. Vài năm sau, Planck và Einstein cùng một quan điểm đã công thức hóa những khái niệm trên tạo thành thuyết lượng tử ánh sáng và vật chất.

Những khái niệm và kiến thức kể trên có phải đến từ những dạng ký hiệu thu nhiếp trong vô thức hay chúng là những biểu tượng danh ngôn thuộc lãnh vực nghệ thuật, văn chương, âm nhạc, hay khoa học phóng khai từ ý nghĩa ẩn mật trong thiên nhiên? Sự tương phù của các biến chuyển tư tưởng, cảm tưởng, và ý tưởng giữa các nhóm không tương quan giao tiếp và xuyên qua nhiều lãnh vực khác nhau không phải là kết quả giao cảm hay kết

nổi tâm thức mà là dấu chỉ của một tiến trình tâm vật tương hỗ triển khai từ một thực tại siêu quá cái tâm thức cá nhân bị giới hạn trong không thời gian.

Điểm đặc biệt của đồng thời tương ứng là trong một thời khoảng nó vừa là một hiện tượng cá biệt duy nhất, vừa là hiện thành của trật tự vũ trụ. Hạn cuộc trong một thời khoảng, nó biểu hiện bản tính siêu nhiên của nó. Chính sự tương quan nội tại của sự tương phù tâm vật với tánh siêu nhiên là nguyên nhân của tính cách thần kỳ, siêu tự nhiên của hiện tượng đồng thời tương ứng.

Trật tự vô nhân: Hỗ tương y tồn.

Các biến cố đồng thời tương ứng thường hay đột khởi, xảy ra bất thường, khi có khi không, không thể tiên đoán. Jung nhận thức chúng như là những sự cố đặc biệt duy nhất của một nguyên lý tổng quát mà Jung gọi là trật tự thiết lập vô nhân (acausal orderedness). Ở đây, chữ nhân được hiểu là lực, năng lượng, hay thông tin chuyển từ một vật thể xác định này đến một vật thể khác. Cụm từ "trật tự thiết lập vô nhân" có nghĩa là, các hiện tượng sinh khởi theo luật tương quan tương duyên, hỗ tương y tồn, chứ không theo luật nhân quả.

Thí dụ: Không vật lý gia nào có thể giải thích nguyên nhân phát xuất tính phi cục bộ của thế giới lượng tử. Họ cũng không hiểu tại sao các đồng vị phóng xạ (radioisotopes) phân rã theo những tốc độ xác định, tại sao tốc độ của ánh sáng trong khoảng trống là 300 000 kilomet mỗi giây, không hơn không kém. Trong thế giới tâm thức, kể đến những phẩm tính của số nguyên tự nhiên, không nhà toán học nào cất nghĩ được vì sao có một số nguyên là số nguyên tố (prime numbers) và do đâu trong dãy số nguyên, các số nguyên tố sắp xếp tuần tự theo thứ tự như hiện thấy. Họ cũng không thể giải thích vì sao số 6 là một số toàn nhiên (perfect number), nghĩa là cộng hay nhân ba thừa số 1, 2, và 3 của nó, $1 + 2 + 3$ hay $1 \times 2 \times 3$, thời số thành là nó?

Thái độ chung là đành phải chấp nhận chúng "đến như vậy", phẩm tính của chúng "là thế", không thể xác định là do nguyên nhân nào. Nói cách khác, các câu hỏi "Tại sao?", "Từ đâu mà có cái này?", hay "Có sự nào gây ra tình thế ấy?" tuồng như vô nghĩa đối với những hiện tượng trên. Trong Giải thâm mật kinh có câu: "Như Lai nói cái gì thức biết thời cái ấy chỉ do thức hiện." Mặt khác, theo thuyết duyên khởi, vì là nghiệp người cho nên tâm thức chúng ta "là thế", không thể dùng nhân quả hay xác suất để giải

thích và các tiến trình tâm thức của chúng ta vận chuyển theo trật tự thể nào thời hình thành đối tượng theo trật tự thể ấy. Do đó, chúng ta công nhận một cách tự nhiên, không chút thắc mắc những hằng số cơ bản vật lý học như tốc độ ánh sáng, chu kỳ bán hủy của các chất phóng xạ, hay những phẩm tính của số nguyên tự nhiên, chúng đương nhiên "đến như vậy".

Khác với những thí dụ trên, hiện tượng đồng thời tương ứng là sự cố đặc biệt nhất thời trong đó người quán sát ở vào vị thế khả dĩ nhận biết thêm một phần tử thứ ba (*tertium comparationis*), phần tử kết hợp hai phần tử đồng thời tương ứng, ấy là sự tương tự ý nghĩa của hai biến cố nội tâm và ngoại giới đồng thời tương ứng. Tuy nhiên, chúng ta thường không ở vào vị thế có thể nhận biết sự tương tự ý nghĩa ấy cho nên không thể nào hiểu được chúng là biến cố tâm vật lý đồng thời tương ứng.

Trong nguyên lý đồng thời tương ứng, Jung phân biệt hai khái niệm. Một là trật tự thiết lập vô nhân hiển thị trong các tiến trình lượng tử, trong các tính chất vật lý biểu hiện dưới dạng các hằng số cơ bản, hay các phẩm tính của số nguyên tự nhiên. Hai là hiện tượng đồng thời tương ứng coi như một thực lệ riêng biệt của trật tự thiết lập vô nhân tổng quát, "tức của sự tương đẳng giữa hai tiến trình tâm lý và vật lý trong đó quan sát viên may mắn ở vào vị thế khả dĩ thấy được một yếu tố thứ ba, đó là ý nghĩa."

Nguyên hình (*the archetype*) không phải là nguyên nhân của đồng thời tương ứng, vì nếu thế đồng thời tương ứng hóa ra là theo trật tự bất vô nhân. Trật tự vô nhân hiển thị trong hiện tượng đồng thời tương ứng chứ không sinh xuất chúng. Các dạng của trật tự thiết lập vô nhân nói chung là bản hữu, vốn có từ vô thủy, và hiển thị hợp thường quy, ngoại trừ các dạng của đồng thời tương ứng thời ngẫu duyên xuất hiện, biểu thị những tác động sáng tạo trong thời gian (*acts of creation in time*), hiển bày ý nghĩa tiềm tàng của một nguyên hình nào đó. Do đó, Jung quan niệm ngẫu duyên "một phần là một yếu tố phổ biến vốn có từ vô thủy, một phần là tổng hợp vô lượng tác động sáng tạo cá nhân phát sinh trong thời gian." Tuy các tác động sáng tạo phát sinh thường xuyên trong thiên nhiên, chúng trở thành những tương phù có ý nghĩa chỉ khi nào một cá nhân kinh nghiệm chúng. Về tính cách quan trọng của sự nhận biết ý nghĩa, Jung viết: "Nếu không có tâm thức suy tư của con người thời thế giới là một bộ máy khổng lồ vô nghĩa, vì theo kinh nghiệm của chúng ta chỉ có con người là động vật duy nhất có khả năng toàn nhiên phát hiện bất kỳ ý nghĩa nào."

Cần phân biệt nguyên hình và biểu tượng đa dạng của nó trong ngôn ngữ, tâm hành, và thể giới: ảnh tượng, ý tưởng, cảm xúc, hay cuồng tưởng. Không thể nào quán sát cơ cấu tự thân của các nguyên hình được; chỉ khi nào bị kích động, vào những giây phút gay cấn hay khẩn trương, thời chúng khởi sinh một ảnh tượng, một cuồng tưởng, một tư tưởng, một trực giác, hay một xúc cảm. Vì di truyền nên trong vô thức của mọi người cơ cấu của các nguyên hình tương tự giống nhau. Nhưng các biểu tượng cá nhân của nguyên hình thời không thế. Thí dụ ấn tượng gây sợ hãi trong tâm thức của đứa bé sinh và lớn lên ở Phi châu có thể là một sư tử hay cá sấu, nhưng nếu sinh và lớn lên ở Hoa kỳ thời có thể là một chiếc xe vận tải cỡ lớn đang tiến rất nhanh về phía nó. Biểu tượng nguyên hình khác nhau như vậy là kết quả của sự hỗ tương giao thiệp giữa tâm thức và môi trường ngoại giới khác nhau.

Sự hình thành những mẫu hình trong tâm thức thường bồi theo những mẫu hình vật lý ở ngoại giới. Và đồng thời tương ứng xem như biểu thị tiềm năng hay ý nghĩa hàm chứa trong sát na hiện tại, hay ám chỉ ý nghĩa ẩn tàng trong một đời sống, một mối quan hệ, hay một thời khoảng lịch sử. Vào lúc tương phù phát hiện, tâm và vật tượng như không còn là hữu thể cách biệt mà tự phối trí thành một tình huống ký hiệu đồng nhất và có ý nghĩa, hai thể giới vật lý và tâm lý hiển thị hai mặt của cùng thực tại. Thực tại nhất thể này là một cảnh giới công năng phi thời, phi không gian, Jung đặt tên là unus mundus (the one world; nhất thể thế giới). Như thế, bằng chứng thực nghiệm về sự hiện hữu của nhất thể thế giới chính là hiện tượng đồng thời tương ứng.

Theo Jung, phương thức hữu hiệu nhất để mô tả nhất thể thế giới unus mundus là dùng ký hiệu toán học. Jung giải thích: "Hơn hết mọi sự, số giúp mang lại trật tự trong cái hỗn độn của các hình tượng. Số là khí cụ tiên định để sáng tạo trật tự, hay để nhận biết một chỉnh hợp tuần quy, một trật tự thiết lập (orderedness) tuy hiện hữu nhưng chưa hay thấy. Số có thể là yếu tố trật tự tối sơ của tâm thức loài người." Nếu quả thật số, và toán học nói chung, phản ảnh trật tự của unus mundus thời điều này soi sáng tính mẫu nhiệm bí ẩn của toán học, là một tác dụng của tâm mà biểu thị thế giới vật lý với hiệu quả phi thường. Giống lượng tử, số có hai mặt bổ sung, phẩm và lượng, động và tĩnh, do đó số có vai trò trọng yếu là bắc cầu nối kết tâm và vật. Bà Marie-Louise Von Franz, học trò và cộng tác viên thân cận nhất của Jung, quả quyết: "tính mẫu nhiệm của unus mundus an trụ trong bản thể của số."

Bà Von Franz nhận thấy tư tưởng của vật lý gia David Bohm có nhiều điểm tương đồng với của tâm lý gia Carl Jung. Bohm phân biệt hai thứ trật tự, thu nhiếp và phóng khai. Thường chúng ta thấy biết về mặt phóng khai hay hiển lộ của thực tại trong khi về mặt thu nhiếp hay tàng ẩn tạo thành bối cảnh vô thức. Như vậy, khái niệm trật tự thu nhiếp tương ứng với vô thức và trật tự phóng khai với thức.

Bohm tóm tắt như sau: "Yếu chỉ của khái niệm này là toàn thể vũ trụ theo cách nào đó thu nhiếp trong tất cả sự vật và mỗi sự vật thu nhiếp trong toàn thể. Như thế, theo cách nào đó và với mức độ nhiều hay ít tất cả sự vật thu nhiếp hay dung nạp hết thảy sự vật; tuy nhiên trong trạng huống kinh nghiệm thông thường, sự dung nhiếp ấy không ngăn ngại tánh tương đối độc lập của sự vật. Điều căn bản được đề xướng là quan hệ thu nhiếp đó không có tính chất thụ động hay nông cạn. Trái lại, nó hoạt động và trọng yếu đối với tình trạng đương là của mỗi sự vật. Như vậy, mỗi sự vật tương quan nội tại với toàn thể, và do đó, với tất cả sự vật khác. Trong khi ấy, các quan hệ ngoại tại trình hiện theo trật tự phóng khai hay hiển lộ trong đó mỗi sự vật được nhìn thấy tương đối cách biệt và có tương độ, và chỉ quan hệ bên ngoài với các sự vật khác. Như thế, trật tự phóng khai, trật tự thống trị kinh nghiệm thông thường và vật lý học cổ điển (Vật lý Newton), tuồng như tự nó có một vị thế độc lập. Nhưng kỳ thật, không thể tách biệt nó ra khỏi sở y của nó ở trong thực tại cơ bản của trật tự thu nhiếp." Nói cách khác, trật tự phóng khai dẫn xuất từ trật tự thu nhiếp: nó là dạng biến chuyển của một trật tự thứ cấp bao hàm trong trật tự thu nhiếp. Trật tự thứ cấp này tạo điều kiện (duyên) phát hiện những tiến trình tâm hay vật như những mẫu hình trừu xuất từ một toàn thể hoàn chỉnh.

Theo Bohm, thực tại là toàn thể hoàn chỉnh ấy, tương tục lưu chú với nhiều độ phóng khai và thu nhiếp, nên gọi là toàn lưu (holomovement), tương đương với nhất thể thế giới unus mundus của Jung. Thực tại bao gồm cả hai cảnh giới tâm, vật, và trật tự thu nhiếp đồng thời áp dụng trong cả hai cảnh giới tạo thành một nhịp cầu nối kết chúng. Von Franz đồng ý về những gì Bohm nói đều có thể áp dụng vào lĩnh vực nghiên cứu của Jung: "Chẳng hạn, những nguyên hình có thể hiểu như là những cấu trúc năng động, không thể nhìn thấy, tiêu bản của trật tự thu nhiếp. Mặt khác, nếu một nguyên hình khởi sinh một mộng tưởng, thì nó đã lộ xuất và trở thành "hiển lộ" (explicated) hơn. Nếu tìm cách giải thích cái mộng tưởng ấy với kỹ thuật giải khai ý nghĩa (hermeneutic technique) của Jung thì nó sẽ "hiển lộ" và lộ xuất nhiều hơn nữa."

Von Franz hàm ý rằng nội hàm của vô thức có thể biểu minh ở nhiều độ khác nhau, do đó, biến vô thức thành thức nhiều hơn. Như thế, không còn sự phân biệt rõ ràng giữa thức và vô thức; tâm thức là một toàn thể chứa một cảnh giới phóng khai của thức, cảnh giới này và toàn thể ấy tương ly tương tức. Do tập khí lâu ngày thức thường xuyên hướng về một phía cố định, phía cảnh giới phóng khai của nó, cho nên không nhận biết trật tự thu nhiếp vốn là nguyên lý của mọi sinh khởi và tồn tại. Tuy nhiên, theo Bohm, thức không nhất thiết phải trùng hợp với trật tự phóng khai bởi vì chúng ta có thể trực nhận những diện thiên lưu ẩn áo của trật tự thu nhiếp trong bối cảnh những diện cụ thể và hiển lộ của kinh nghiệm cá nhân. Nghĩa là, nếu thức đủ sáng suốt để nhận thức sự hỗ tương nhiếp nhập của các hiện tượng tâm lý và vật lý thì sự hòa hợp tâm vật thành một thể có thể trực quán thay vì thông đạt bằng lý luận quy nạp. Muốn thế, theo Duy thức, phải "đạt quả chuyển y", chuyển thức thành trí. Thời mới đủ sáng suốt để trực nhận những tầng ẩn áo nhất của tâm thức.

Song song với vấn đề thức và vô thức trong tâm lý học là vấn đề vật chất và năng lượng trong vật lý học. Trước Einstein, năng lượng cũng như vật chất có cảnh giới riêng, cảnh giới này tùy thuận định luật bảo toàn năng lượng, tương đối độc lập đối với cảnh giới kia tùy thuận định luật bảo toàn vật chất. Sau Einstein, sự phân chia không còn rõ ràng nữa, năng và khối được xem như hiển thị hai mặt của cùng một thực tại, gọi là năng-khối nhất thể, toán học biểu diễn dưới hình thức vectơ năng lượng - động lượng 4 thứ nguyên (the energy-momentum 4-vector). Hai nguyên lý bảo toàn năng lượng và bảo toàn vật chất nhiếp nhập thành một nguyên lý mới: bảo toàn năng-khối. Trên bình diện hiện tượng, khối và năng hiển thị hai cảnh giới tương đối biệt lập chừng nào vận tốc di chuyển xem như không đáng kể so với vận tốc của ánh sáng. Năng lượng tương ứng với một thành phần của vectơ năng-động, khối lượng với ba thành phần kia. Nhưng khi chiếu vectơ năng-động trong hệ thống quy chiếu của một thí nghiệm, hình chiếu của vectơ ấy tác dụng như một toàn thể, không phân biệt thành phần năng và thành phần khối. Tánh đồng nhất của hai thành phần năng và khối chứng minh sự hiện hữu một cảnh giới siêu quá hai cảnh giới năng lượng và vật chất.

Thí dụ năng-khối nhất thể trên giúp ta hiểu làm thế nào tâm và vật trong hai cảnh giới riêng biệt, tương đối độc lập, mà vẫn nối kết nhau thành một, bởi chúng có chung cội nguồn trong đáy sâu của unus mundus. Giống như các định luật bảo toàn năng lượng và vật chất, tâm và vật hiện thành theo cách riêng, những biến đổi của tâm không ảnh hưởng đến vật và ngược lại.

Tư tưởng chẳng hạn, tuồng như tác động một cách tương đối độc lập đối với những biến chuyển trong thế giới vật lý. Ngược lại, những biến chuyển của vật chất không bị tư tưởng chi phối làm thay đổi. Vậy mà một số hiện tượng bất quy tắc như hiện tượng đồng thời tương ứng đôi khi đột khởi, rất bất ngờ, ám chỉ sự nối kết bí ẩn tâm và vật thành duy nhất một thể. Và tại những mức thu nhiếp càng sâu thẳm hơn nữa của hiện thành, bằng chứng nối kết càng thấy rõ rệt, đó là nguyên hình của số, cốt tủy của trật tự thiết lập trong cả hai cảnh giới tâm và vật.

Trong Phật giáo, ý tưởng về tương giao và nhất thể được Thạch Đầu phổ diễn rất thiện xảo trong Tham đồng khê. Trong đó tính cách tương giao của Sáng và Tối được miêu tả như là hạn chế lẫn nhau và đồng thời hòa hợp nhau.

Ý tưởng về tương giao và nhất thể phát xuất từ triết lý Hoa nghiêm. Theo thuyết bốn pháp giới của Trùng Quán thời cách nhìn thứ ba, Lý sự pháp giới, một thể giới trong đó tất cả những hiện hữu riêng biệt của nó (vastu) tức Sự có thể đồng nhất với Nhất tâm tức Lý là sở y, xiển minh tính cách hỗ tương giao thiệp giữa những hiện hữu như tâm pháp và sắc pháp, và tính cách bất tương ly và hỗ nhập hỗ tức của Nhất tâm và tất cả các hiện hữu riêng biệt của nó, tức Lý Sự đồng nhất.

Pháp Tạng cho rằng giáo lý Như Lai tạng là giáo lý về lý sự dung thông vô ngại và thuyết Như Lai tạng duyên khởi hay tánh khởi làm sáng tỏ cái nhìn lý sự dung thông vô ngại. Hiểu "tánh khởi" theo nghĩa 'lý sự vô ngại' thời tánh khởi chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự). Như thế, thế giới hiện tượng là biểu tượng của Tâm, và vì bản tánh của Tâm là thanh tịnh, tự tánh thường trụ, nên do đó mà toàn thể thế giới hiện tượng xuất sanh từ Không đúng theo quan niệm lý sự vô ngại. Chính do tánh Không mà các pháp mới có thể đồng thời hiện khởi, cộng đồng hiện hữu, và hỗ tương giao thiệp tạo thành một Nhất thể nhịp nhàng hòa điệu. Đồng thời tương ứng theo Jung là sự tương phù có ý nghĩa. Nếu hiểu "tương phù có ý nghĩa" là "cùng xuất sanh từ Không" thời ý nghĩa nói ở đây chính là tánh Không.

H. D.

GIỚI THIỆU VÀ GIẢI THÍCH ĐỀ KINH KIM CANG BÁT NHÃ BA LA MẬT

Thích Thái Hòa

NIỀM TIN VÀ SỰ CHUYỂN HÓA

Niềm tin là căn bản của thiện pháp, nên ở trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo của Đạo thánh đế, Tín căn và tín lực là những pháp hành được nêu lên đầu tiên và chúng không những chỉ quan trọng trong đời sống tín ngưỡng, đời sống quan hệ xã hội, mà còn hết sức quan trọng trong đời sống thực nghiệm tâm linh.

Nếu một người sống không có niềm tin, người ấy không những không biết tương lai của họ là gì, mà ngay cả trong đời sống hiện tại sự quan hệ Tôn giáo, gia đình và xã hội của họ cũng đều bị khuyết tật, và họ chẳng biết họ hiện hữu để làm gì ngoài việc giành giật miếng cơm, manh áo và giành giật một ít quyền lợi vụn vặt giữa xã hội con người.

Không có căn bản của đức tin, ta sẽ không liên kết được cuộc sống của ta với mọi người, ta sẽ không liên kết được giữa cái này với cái kia, giữa đời này với đời kia, giữa thế giới này với thế giới kia, và ta sẽ không có sinh lực của đời sống thánh thiện, và ta sẽ không thể đi đến phương trời cao rộng của trí tuệ và hạnh nguyện vô biên của tình yêu.

Lược Đại Trí Độ nói: “Phật pháp mênh mông như biển cả, con người có thể dùng niềm tin để đi vào.” Và Kinh Hoa Nghiêm lại nhấn mạnh tầm quan trọng của niềm tin như sau: “Nếu rời khỏi tín căn, tâm thấp kém, ưu tư và hối hận, công hạnh không đầy đủ, thối mất sự tinh cần. Đối với một ít thiện căn mà tâm đã sanh sự đình trú, đối với một ít công đức mà đã tự cho là đủ, không thể thiện xảo phát khởi hạnh nguyện của Bồ Tát,... (Hoa Nghiêm 60, Đại Chính Tân Tu 9, tr 783c)”.

Nhưng, niềm tin do đâu mà phát khởi? Niềm tin phát khởi do bốn trường hợp.

1. Do hiện kiến: Do nhìn thấy trực tiếp sự kiện mà phát khởi niềm tin.

2. Do chiêm nghiệm và suy nghiệm: Nghĩa là do dựa vào sự thực của sự kiện này để chiêm nghiệm và suy nghiệm nhằm nhận ra sự thực của sự kiện kia, từ đó mà niềm tin phát khởi.

3. Do kinh nghiệm và thực nghiệm: Do kinh nghiệm từ cuộc sống và từ sự thực nghiệm những lời dạy của Bạc Thánh mà niềm tin phát khởi.

4. Do dựa vào lời nói của Bạc Thánh: Có những vấn đề vượt ra ngoài khả năng tư duy và sự quyết đoán của con người, nên con người dựa vào lời nói của các Bạc Thánh để tin tưởng và sống, do đó mà niềm tin phát khởi.

Như vậy, niềm tin của một người đệ tử Phật dựa vào đâu để phát khởi? Do nhìn thấy trực tiếp từ đời sống của Đức Phật và trực tiếp nghe Ngài giáo hóa mà phát khởi niềm tin đối với Phật Pháp Tăng và Thánh giới, như các Thánh đệ tử hoặc như các Cư sĩ tại gia thời Phật; hoặc do đọc tụng, học hỏi, chiêm nghiệm hay thực nghiệm lời Phật dạy và hoặc do tin tưởng tuyệt đối vào lời dạy của Đức Phật mà phát khởi niềm tin.

Ở Kinh Kim Cang Bát Nhã, bản Hán dịch của Ngài Cưu Ma La Thập, Đại Chính Tân Tu 8, tr 749ab, Đức Phật đã nói pháp thoại cho Tôn giả Tu Bồ Đề và đã khẳng định sự liên hệ đến đức tin như sau:

“Tôn giả Tu Bồ Đề, bạch Đức Phật rằng: Bạch Đức Thế Tôn! Có chúng sanh nào được nghe pháp thoại (Kim Cang Bát Nhã) như thế này, mà sinh khởi đức tin đúng như thật không?

Đức Phật dạy, đừng hỏi như thế, hỡi Tu Bồ Đề! Sau khi Như Lai diệt độ, năm trăm năm sau, có những người tu tập phước đức, trì giới, thì đối với pháp thoại Kim Cang Bát Nhã này, tâm họ có khả năng sinh khởi đức tin và cho đó là sự thực. Phải biết những người như vậy, thiện căn của họ đã gieo trồng, không phải chỉ ở nơi một vị Phật, hai vị Phật, ba, bốn, năm vị Phật, mà thiện căn của họ đã gieo trồng ở nơi vô lượng ngàn vạn Đức Phật.

Đối với những người như vậy, khi nghe pháp thoại này, cho đến chỉ trong một niệm sinh khởi niềm tin thanh tịnh, hỡi Tu Bồ Đề! Như Lai thấy và biết rõ những người như vậy đã đạt được vô lượng phước đức”.

Niềm tin của người đệ tử Phật, hành trì theo truyền thống của Kinh điển A Hàm và Nikàya là được thiết lập hoàn toàn trên nền tảng của Tứ bất hoại tín hay còn gọi là Tứ chứng tịnh. Ấy là tin Phật, tin Pháp, tin Tăng và tin Thánh giới, đó là bốn niềm tin trong sáng, thuần tịnh và không bị hủy hoại đối với người đệ tử Phật trong bất cứ trường hợp nào. Với bốn niềm tin này, người đệ tử Phật có thể đi vào dòng dõi của Bạc Thánh, sống an vui trong từng giây phút hiện tại, do sự thấy pháp và chứng nghiệm pháp đem lại. Nhưng, niềm tin của người đệ tử Phật hành trì theo giáo nghĩa Đại Thừa

không phải dừng lại ở đó, mà họ còn tin tưởng họ và hết thảy chúng sanh đều có khả năng thành phật qua sự phát khởi bồ đề tâm, nuôi dưỡng và phát triển tâm ấy, bằng những hạnh nguyện rộng lớn, qua sự thực hành Lục độ thường trực trong đời sống hằng ngày, với sự có mặt của những chất liệu vô ngã và vô trú một cách triệt để.

Niềm tin ấy của người Phật tử Đại Thừa không bị giới hạn bởi không gian, nên đối với bất cứ không gian nào cũng có thể là không gian hành đạo của chính họ; niềm tin ấy không bị giới hạn bởi sinh loại, nên bất cứ chủng loại nào cũng đều là đối tượng để yêu thương, bảo hộ, che chở và giúp họ thăng hoa; và niềm tin ấy không bị giới hạn bởi thời gian, nên sự tu tập và hành đạo của họ trong đời hiện tại, chỉ là sự tiếp diễn của bồ đề tâm đã được phát khởi và gieo trồng trong quá khứ và sẽ làm viên mãn hạnh nguyện, tựu thành quả vị giác ngộ hoàn toàn trong tương lai, do đó bất cứ thời gian nào, cũng đều là thời gian tu tập để đoạn trừ các lậu hoặc, tác thiện và làm lợi ích cho hết thảy muôn loài của người đệ tử Phật. Với niềm tin ấy, người đệ tử đã tự khẳng định lấy chính mình rằng: “Họ đích thực là con của phật, từ miệng phật sinh ra; từ chánh pháp hóa sanh và họ được dự phần vào chánh pháp của Phật”. (Kim nhật nữ tri, chơn thị phật tử, tùng phật khẩu sinh, tùng pháp hóa sinh, đắc phật pháp phần. Phẩm Thí dụ, Kinh Pháp Hoa, Đại Chính Tân Tu 9, tr 10c). Và họ tin tưởng rằng: “Họ đích thị là phật tử, thọ và hành trì theo giới pháp của Phật, rồi họ sẽ đi vào địa vị giác ngộ của chư Phật và sẽ đồng vị với các Ngài”.(Phạm Võng Kinh, Đại Chính Tân Tu 24, tr 1004a). Với niềm tin ấy, ta có thể đi vào niềm tin ở Kinh Kim Cang Bát Nhã.

---o0o---

NIỀM TIN TỪ SỰ LẮNG NGHE

Niềm tin ở Kinh Kim Cang Bát Nhã, lại nhấn mạnh đến hai hạng người là tu phước và trì giới, khi nghe Pháp thoại có nội dung siêu việt mọi ý tưởng. Đối với người tu phước, họ không phải chỉ mới phát bồ đề tâm làm thiện sự một đời mà nhiều đời, họ không phải chỉ mới phát bồ đề tâm phụng sự một Đức Phật mà đã trải qua ngàn muôn ức Đức Phật và đối với người trì giới cũng vậy, họ không những chỉ mới phát bồ đề tâm trì giới một đời mà đã nhiều đời, họ không phải chỉ phát bồ đề tâm để lãnh thọ giới pháp và thực hành giới pháp từ một Đức Phật, mà đã trải qua từ vô lượng ngàn muôn ức Đức Phật, họ đã từng nghe, và đọc tụng Kinh Kim Cang Bát Nhã cũng như các Kinh điển Đại Thừa, nên dù đời này họ có mặt trong thời kỳ Đức Phật Niết Bàn, sau năm trăm năm, nhưng khi nghe Kinh Kim Cang Bát Nhã, họ

vẫn có khả năng phát khởi niềm tin thanh tịnh đúng như những gì mà Kinh trình bày. Họ có khả năng tin tưởng đúng như thực về pháp chứng của Đức Phật đã được trình bày ở trong Kinh này. Pháp chứng ấy là Ngã Không và Pháp Không. Ngã không là pháp chứng thường trực và tối thượng của các vị Thánh giả A La Hán. Pháp không là pháp chứng thường trực của các vị Bồ Tát Thượng Thừa.

Pháp chứng ấy đối với hai hạng người tu phước và trì giới kia, dù hiện tiền họ chưa chứng nghiệm, nhưng khi nghe pháp thoại Kim Cang Bát Nhã, họ có khả năng tin tưởng một cách chắc chắn rằng, họ sẽ chứng nghiệm pháp ấy trong tương lai. Bởi vậy, Tôn giả Tu Bồ Đề đã bạch với Đức Thế Tôn rằng: “Nếu lại có người nào được nghe Kinh Kim Cang Bát Nhã này mà tâm tin tưởng thanh tịnh, sinh khởi tuệ giác chân thực, thì phải biết rằng, người ấy thành đạt công đức hiếm có số một.

Kính bạch Thế Tôn, tuệ giác chân thực ấy không phải là tướng, nên Như Lai nói là thực tướng.

Kính bạch Thế Tôn, hôm nay con được nghe Kinh Kim Cang Bát Nhã như thế này, tin tưởng, hiểu, tiếp nhận và hành trì không phải là khó. Nhưng, nếu tương lai, năm trăm năm sau, nếu có người nào được nghe Kinh này mà tin tưởng, hiểu, tiếp nhận và hành trì, người ấy mới thật là người hiếm có số một.

Tại sao như vậy? Bởi vì người như vậy, thì không còn có ý tưởng về ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả. Và vì sao? Vì cái ý tưởng về ngã, chính cái ấy không phải là ý tưởng; những cái ý tưởng về con người, về chúng sanh, về thọ giả, những cái ý tưởng ấy, chính không phải là những ý tưởng.

Vì sao? Vì siêu việt tất cả ý tưởng, nên gọi là Chư Phật.

Đức Phật dạy, này Tu Bồ Đề! Đúng như vậy, đúng như vậy, nếu có người nào được nghe Kinh Kim Cang Bát Nhã này mà không kinh ngạc, không sợ hãi, thì phải biết người ấy là người hiếm có.

Hỡi Tu Bồ Đề! Tại sao? Vì Như Lai nói Ba La Mật tối thượng là không phải Ba La Mật tối thượng, nên mới gọi là Ba La Mật tối thượng.” (Đại Chính Tân Tu 8, tr 750b).

Niềm tin từ sự thuận hành

Tin mà chưa thuận hành theo niềm tin, là niềm tin chưa có nội dung của sự thực nghiệm và chứng nghiệm, nên niềm tin ấy chưa thể gọi là niềm tin vững chãi hay là niềm tin của Kim Cang bất hoại.

Niềm tin của Kim Cang bất hoại sinh khởi từ sự nghe, hiểu chánh pháp và biến sự nghe hiểu ấy trở thành sự thực nghiệm và chứng nghiệm trong cuộc sống hàng ngày. Như vậy, bảo chứng cho niềm tin không còn là lý thuyết, luận thuyết hay ngôn thuyết mà chính là sự thực nghiệm và chứng nghiệm niềm tin ấy, ngay nơi cuộc sống con người.

Và công đức do niềm tin thuận hành dẫn sinh là không thể nghĩ bàn, không thể ước lượng, không có giới hạn đúng như Đức Thế Tôn đã nói với Tôn Giả Tu Bồ Đề ở trong Kinh Kim Cang Bát Nhã như sau:

“Hỡi Tu Bồ Đề! Nếu có thiện nam hay thiện nữ nào, vào buổi sáng đem thân mạng như số cát sông Hằng mà bố thí; buổi trưa cũng đem thân mạng như số cát sông Hằng mà bố thí; buổi chiều cũng lại đem thân mạng như số cát sông Hằng mà bố thí, và sự bố thí thân mạng như vậy, trải qua cả vô lượng trăm ngàn ức vạn kiếp, nhưng nếu có người nghe Kinh Kim Cang Bát Nhã này, với tâm tin tưởng không trái nghịch, thì phước đức của người nghe Kinh mà tâm tin tưởng ấy, thắng vượt hẳn phước đức của người bố thí kia, huống nữa là sao chép, thọ trì, đọc tụng, diễn giảng cho người khác.

Hỡi Tu Bồ Đề! Chủ yếu mà nói, công đức ở Kinh Kim Cang Bát Nhã là vô biên, không thể nghĩ bàn, không thể đối chiếu, ước lượng; Như Lai vì người phát khởi tâm Đại Thừa mà nói, vì người phát khởi tâm Tối Thượng Thừa mà nói. Nếu có người nào có khả năng tiếp nhận, ghi nhớ, tụng đọc, vì mọi người mà giảng giải một cách rộng rãi, thì Như Lai thấy và biết chắc chắn người ấy, đều đã thành tựu công đức không thể đo lường, không thể đối chiếu, không có giới hạn và không thể nghĩ bàn. Những người như thế có thể gánh vác tuệ giác vô thượng của Như Lai”. (Đại Chính Tân Tu 8, tr 750c).

Bố thí, cúng dường và ngay cả trì giới, trải qua vô lượng kiếp bằng niềm tin đơn thuần, thì hiệu quả rộng, sâu và cao của niềm tin ấy, không thể so sánh với niềm tin được gắn liền với tuệ giác hay gắn liền với Kim Cang Bát Nhã. Bởi vì, Bát Nhã là tuệ giác, mà tuệ giác ấy vững chãi và sắc bén như kim cang, nên khi niềm tin của một người phát khởi được thu hút, nuôi dưỡng và đi theo hướng tuệ giác hay được thiết lập trên nền tảng của tuệ

giác này, thì niềm tin ấy không còn là niềm tin mù quáng hay hữu hạn mà là niềm tin của trí tuệ và vô hạn. Với niềm tin này mà tiếp nhận, ghi nhớ, đọc tụng, sống và thuận hành theo Kinh Kim Cang Bát Nhã mỗi ngày, thì hoa trái giác ngộ, hoa trái giải thoát không phải là một ước mơ mà là một hiện thực, một hiện thực được chuyển thành từ niềm tin.

---o0o---

KHÔNG GIAN CỦA NIỀM TIN

Không gian của Kinh Kim Cang Bát Nhã là không gian không có không gian, nên bất cứ không gian nào cũng có thể trở thành không gian của Kim Cang Bát Nhã, nếu nơi đó có sự đọc tụng, diễn giảng, sao chép hay tôn trí Kinh ấy, và không gian nào cũng có thể thực hiện niềm tin Bát Nhã, bằng sự cung kính, lễ bái,...

Bởi vậy, Đức Phật đã dạy Tôn giả Tu Bồ Đề rằng: “Hỡi Tu Bồ Đề, ở bất cứ nơi nào, nếu có bản Kinh Kim Cang Bát Nhã này, thì ở nơi đó, tất cả chư thiên, loài người, a tu la ở trong thế gian hãy đều nên cúng dường. Nên biết chỗ ấy là bảo tháp, cần phải cung kính, lễ bái, đi nhiễu, dùng các loại hoa hương mà tung rải ở nơi không gian đó”. (Đại Chính Tân Tu 8, tr 750c).

Tại sao Đức Phật dạy, nơi nào có bản Kinh Kim Cang Bát Nhã là nơi đó có bảo tháp? Nơi đó cần phải thể hiện niềm tin bằng sự cung kính, lễ bái, đi nhiễu, tung rải hoa và hương? Tại bởi nội dung Kinh Kim Cang Bát Nhã chuyển tải pháp thân của chư Phật và thể tính chân thực của pháp giới. Pháp thân và thể tính ấy có mặt cùng khắp mọi không gian, nên đối với người có đức tin Kim Cang Bát Nhã, và giác ngộ Kim Cang Bát Nhã, thì họ ngồi ở đâu, họ đứng ở đâu, họ cư trú ở đâu, thì ở nơi những chỗ ấy đều là bảo tháp, đều là thánh địa, đều là không gian Kim Cang Bát Nhã. Và không gian ấy là không gian mà ta có thể cung kính, lễ bái, đi nhiễu, tung rải các thứ hoa hương mà cúng dường ở nơi đó. Và pháp thân là thân cao tột trong các thân, pháp tính là tính tối thượng trong các tính; thân ấy, tính ấy là biểu thị cho bảo tháp, chứ không phải là bảo tháp theo nghĩa kiến trúc vật lý. Và như vậy, nơi nào có sự thực tập và chứng nghiệm Kim Cang Bát Nhã, thì nơi đó có sự hiện khởi của bảo tháp và có sự thể hiện của người có niềm tin đối với Kinh ấy.

---o0o---

HIỆU NĂNG CỦA NIỀM TIN

Do đọc tụng và hành trì Kinh Kim Cang Bát Nhã, ta có thể gặp nhiều chướng duyên, như bị người khác phỉ báng, khinh thường, nhưng không phải vì vậy mà ta không có phước đức. Trái lại, nhờ niềm tin của ta đã được kiên định đối với sự thọ trì đọc tụng Kinh này, nên niềm tin ấy có hiệu năng tiêu diệt và chuyển hóa những ác nghiệp của ta từ bao đời kiếp. Nghiệp báo ấy của ta, khiến ta đáng lẽ trong tương lai, khi kết thúc sinh mệnh sẽ bị rơi vào địa ngục nhận lấy khổ báo, nhưng nhờ niềm tin vào Kinh Kim Cang Bát Nhã, và do thọ trì đọc tụng Kinh ấy, nên nghiệp nặng chuyển thành nhẹ, quả báo nặng chuyển thành quả báo không đáng kể, không những vậy mà còn có cơ hội sẽ thành tựu đạo quả Vô Thượng Bồ Đề nữa, như trong Kinh, Đức Phật nói với Tôn giả Tu Bồ Đề như sau:

“Lại nữa, hỡi Tu Bồ Đề, nếu có bất cứ thiện nam hay thiện nữ nào, thọ trì, đọc tụng Kinh Kim Cang Bát Nhã này mà bị người khác khinh thường, hủy báng, thì phải biết tội nghiệp của người ấy đời trước đáng lẽ phải sa đọa vào ác đạo, nhưng nhờ do đời này bị người khác khinh thường, hủy báng, nên tội nghiệp đời trước của vị ấy tiêu diệt hết, khiến người ấy sẽ được tuệ giác tối thượng”. (Đại Chính Tân Tu 8, tr 750c).

Việc hủy báng người thọ trì, đọc tụng Kinh Kim Cang Bát Nhã có hai hạng. Hạng người thứ nhất là hạng người đoạn kiến, đối với hạng người này, không phải họ chỉ phỉ báng người thọ trì đọc tụng Kinh Kim Cang Bát Nhã, mà thọ trì, đọc tụng, bất cứ Kinh nào, họ cũng đều hủy báng. Hạng thứ hai là hạng dị kiến, hạng không phải căn cơ, đối với hạng người này thì Kinh Kim Cang Bát Nhã trình bày giáo nghĩa không phù hợp sở kiến, sở học cũng như căn cơ của họ, nên họ không những phỉ báng người thọ trì, đọc tụng mà còn phỉ báng luôn cả Kinh.

Tuy nhiên, dù có bị phỉ báng bằng bất cứ cách nào đi nữa, thì chân lý được Đức Phật trình bày ở trong Kinh này vẫn hiển nhiên như thị, và người thọ trì đọc tụng Kinh này với niềm tin kiên định, bất hoại, thì không những chuyển hóa được những nghiệp chủng tâm thức trong nhiều đời của họ, từ nhiễm sang tịnh, từ những nhận thức sai lầm về một bản ngã cố hữu, về con người, về chúng sinh, về thọ mạng sang chánh trí và chánh giải thoát, mà còn chuyển hóa được tất cả dư báo xấu trong quá khứ cũng như hiện tại đều theo hướng Vô Thượng Bồ Đề.

Lục Tổ Huệ Năng của Trung Hoa là một người không những có thẩm quyền nghe và lãnh hội Kinh Kim Cang Bát Nhã, mà còn là một người có thẩm quyền chứng ngộ chân lý được Đức Phật trình bày từ Kinh ấy nữa, nên Ngài đã phát biểu hiệu năng của niềm tin do sự thực hành Kinh Kim Cang Bát Nhã như sau:

“Hỡi Thiện tri thức! Muốn thâm nhập pháp giới và thiền định tuệ giác, thì hãy nên tu tập Bát Nhã, bằng cách hành trì đọc tụng Kinh Kim Cang Bát Nhã thì sẽ thấy được tự tánh. Phải biết rằng, công đức của Kinh này là vô lượng, vô biên. Trong Kinh nói hết sức rõ ràng, ở đây không thể trình bày hết. Pháp môn này là Tối Thượng Thừa, vì các Bậc đại trí mà nói; vì các Bậc thượng căn mà nói. Bậc tiểu căn, tiểu trí, nếu nghe, tâm sanh bất tín”. (Pháp Bảo Đàn Kinh, Đại Chính Tân Tu 48, tr 350c).

Như vậy, đức tin phát khởi từ Kinh Kim Cang Bát Nhã là đức tin của trí tuệ, đức tin ấy là đức tin có nội dung “Ngã Pháp Nhị Không”, hay đức tin ấy là đức tin của “Thực Tướng Vô Tướng”.

Bằng đức tin này, ta sẽ tinh cần thực hành lục độ một cách vô trú và vô tướng, chuyển hóa những vọng tưởng sai lầm đối với tự thân, đối với con người, đối với chúng sanh, đối với thọ mạng thành chánh trí và có khả năng chuyển hóa Khổ đế thành Diệt đế, hay sinh tử thành Niết Bàn, chứng nhập vô vi pháp thân, có khả năng sinh khởi tuệ giác, biến tri một cách như thực đối với mọi sự hiện hữu và không hiện hữu, rồi hưng khởi tình yêu vô biên, sử dụng vô số phương tiện thiện xảo, đạo khắp mười phương, rưới nước cam lồ, dập tắt mọi ưu não và khơi mở tuệ giác cho hết thảy muôn loài.

T.T.H.

---o0o---

THƠ

HUYỄN HOẶC

*Một buổi chiều,
ta ngồi trên tảng đá,
cố lặng im
nhưng đã nói thật nhiều,
với mây ngàn
với cát đá rong rêu,*

từ vô thi
do đâu mà biến động.

Rồi ước mơ
nguyện cho mình hóa gió,
thoảng đùa qua
trong chiều hạ nắng tàn;
Và là gió
giữa những ngày nắng hạ,
và là mây
trên đỉnh núi lang thang.

Rồi làm hạt mưa ngàn
rơi xuống đất,
tắm trần gian
vạn tội chảy về sông;
Cho cỏ cây hoa lá
kết thành bông,
làm dịu lại
chặng đường lên cát bụi.

Có một ngày
giữa cuộc đời hư thực,
giữa thực hư
ai biết nó là đâu!
Vời trăng sao
ta đùa giỡn tinh cầu,
đời đưa đẩy
chuyện đời đâu có thực.

Nếu đã biết
cuộc đời là hư thực,
thì trần gian
đâu ngại bước chân đi.
Kiếp ba sinh
biến động có nghĩa gì,
nên tuyệt giác
cũng là nơi huyễn hoặc.

Vùng cát đá

*bao giờ cũng tịch mặc,
giữa biển xanh
muôn thuở sóng rì rào;
Ngàn sa mạc
cỏ nhận đời cô độc,
động sương đêm
in bóng vạn trăng sao.*

*Dòng thơ say
ai đã để tình trú ngụ,
tình đã đi
khắp vạn nẻo đường quê;
Xưa đã đi
nên nay phải trở về,
mà huyền hoặc
cũng là nơi tuyệt giác.*

Tuệ Nguyên

---o0o---

KÝ ỨC CON ĐƯỜNG

1. Ký ức gập ghềnh nỗi nhớ
vắt qua con đường sương mù
bồ đề lá đỏ
dấu chân xanh
ba mươi năm thong cuộc ra đi
chiếc gậy gõ lanh canh
dóc sỏi dóc sim
khe trầm thung mua
thâm tình bè bạn
cảm ơn mái cỏ mục
cảm ơn cành trúc vươn ngang
cảm ơn nắng mưa
vết hằn nhức mồi
tiếng chim hót lung mây khắc khoải
rơi hạt tình dăm bảy nỗi bơ ngơ
đêm
thèm một chút hoang sơ

ngày
ngủ giữa nhân sinh
chẳng có ai thức cả
sợi tóc rụng không quen gió lạ
phủi tay hoài
cát bụi cũng đành hanh
lắng nghe dòng sông
bọt nước phập phồng
quẩy khổ đế trên vai
thuyền qua trăng ướt áo
thả mộng ước tương lai
câu lưỡi câu không lưỡi.

2. Ký ức con đường
ôi! Ký ức chênh vênh
rối ren
vô lối
mù sương vật vờ
lá trái rụng vườn hoang
thương người em đông phương
đau cửa con tim
máu chảy hai bờ
nửa xuôi nửa ngược
hoa rơi không ai nhặt
nghĩa mất chẳng ai tìm
kính sách giả kiến đùn, mỗi đực
đọc vĩnh cửu trên tờ giấy mực
chữ rơi
chữ lạc
chữ cùn!
Đêm vắng canh tàn
chuyện cũ chong đèn
hốt hoảng
tần ngần
cố quận u mê
tình quê chấp chới.

3. Ôi! Là dâu chân xanh
bò đê lá đỏ
vội vã bước thấp bước cao
say nằm chân cầu cũ
vị ngọt ba đời

tuổi thơ hoang đường
vòng tay ấp ủ
bóc từng tế bào
câu thơ nhạt nhẽo
giọt cường toan sủi bọt lâu rồi
nói với em điều đã lỡ khóc cười
chẳng mẫn mà chi
rừng sâu
đêm
chợt nghe lá thở
ký ức con đường
không hoang vu, không mới mẻ
chập chờn chập chờn
lả lướt dầy mà đi
chập chờn chập chờn
sinh tử chẳng nói gì!

Minh Đức Triều Tâm Ảnh

Am mây tía, Thu Giáp Thân.

---o0o---

ĐỀ LẠI LUÂN HỒI

Kính dâng Giác Linh cố Đại lão Hòa Thượng THÍCH ĐỨC
NHUẬN cố vấn Viện Hóa Đạo GHPHVNTN.

(Viên tịch: Mừng 9 tháng chạp năm Tân tỵ - 21/01/2002)

*Con vô thường
cuốn trôi bờ huyễn-thật
Thạch trụ rừng thiên
xiêu queo đổ nghiêng
Hạt bụi đỏ
chợt thấy mình rạn nứt
Vỡ tan tành
như bóng vỡ hư không*

Người ra đi

giữa những ngày pháp nhược
Cho ma cường
thêm lộng thế đảo điên!
Bờ tử sinh
niết-bàn nay từ biệt
Nhẹ gót chân
nhàn tản giữa vô phiền.

Nhớ bụi đỏ
cựa mình nghe sương xuống
Ráng mai hồng
cài lại nửa vàng trăng
Bờ bến cũ
lối về trăng sao sáng
Còn nửa kia
Người để lại luân hồi.

Phổ Đồng.

---o0o---

CHIỀU

Chim rừng về hót lưng đồi
Chiều nghiêng
tiêu phụ quảy đôi gánh đời
Non cao gót mỗi rã rời
Ven sông dừng bước
gió cười ngàn lau.

(*Huyền không Sơn thượng, 17.10.2004*)

---o0o---

QUA CẦU

Nắng vàng phơi đầu ngõ
Sương trắng rót bên hồ
Em qua cầu không nói
Dư ảnh rưng đôi bờ.

---o0o---

VUN BÔI NHỮNG XÚC CẢM XÃ HỘI

Edward CONZE

Đến đây chúng ta đã mô tả thông điệp chủ yếu của Phật giáo vạch ra *Con đường* dẫn từ việc khảo sát ba pháp ấn đến sở đắc Niết bàn¹⁰⁶. Đường lên đỉnh cao không phải lúc nào cũng dễ dàng, và bây giờ với phần nào nhẹ nhõm chúng ta có thể quay lại một chút với điều cụ thể xác thực hơn. Giữa những thiên định được đề ra chúng ta thấy có một bộ bốn, được gọi cách huyền bí là ‘các trụ xứ của Phạm thiên’¹⁰⁷, để điều hòa thái độ của chúng ta đối với người xung quanh, mà mục tiêu là phát triển tâm 1) từ (*maitrī*), 2) bi, 3) hỷ (*muditā*) và 4) xả¹⁰⁸. Bốn điều này không là đặc trưng riêng của Phật giáo, chúng còn xuất hiện trong *Du già kinh* của Patañjali¹⁰⁹, và có thể đã được mượn từ những hệ thống tôn giáo khác của Ấn độ. Trong nhiều thế kỷ chúng nằm ngoài tâm điểm vận dụng của đạo Phật, và tầng lớp ưu tú chính thống coi chúng như những hành trì thứ yếu, hơi khá phi lý so với phần tu luyện còn lại vốn nhấn mạnh trên tính bất thực của các hữu thể và con người. Tuy nhiên chúng là những phương tiện thiết yếu để diệt tự ngã, và trong Đại thừa chúng đã trở nên nổi trội thích đáng để thay đổi toàn bộ cấu trúc của giáo thuyết (cf. III, chương I, 6).

Một hệ thống rèn luyện về tôn giáo thông thường chính đôn tư cách môn đồ của nó ít nhất trong bốn trường kinh nghiệm: 1) những đam mê truy lạc vốn trói buộc họ vào thế gian này và ngăn cản họ tiến đến giải thoát; 2) các sức mạnh huyền bí bàng bạc khắp nơi trong vũ trụ và trên mọi mặt; 3) thực tế tôn giáo nhờ đó họ hy vọng đạt được giải pháp; và 4) các sinh linh khác, con người, súc vật và các loài siêu nhiên. Trong thời đại ngày nay chúng ta có thể thấy có một khuynh hướng chuyển đổi trọng tâm sang mối giao hảo giữa chúng ta và tha nhân. Rất nhiều tín đồ Cơ đốc, cả trong lẫn ngoài Giáo hội, xem chừng bận tâm đến láng giềng của họ nhiều hơn đến Thượng đế, ngay cả giữa những tín đồ Quaker tinh thần bác ái đã thay thế sự tối linh thần bí, và thường khi lòng tốt đối với các cá nhân và công việc xã hội giữa những người hoạn nạn có lẽ tạo thành nội

dung tổng quát của ngưỡng vọng tôn giáo. Một số người ngoài cộng sản hẳn sẽ tiến đến trong chừng mực giới hạn một cách thận trọng mọi nỗ lực vị tha trong bối cảnh xã hội con người cụ thể. Ngay trong chúng ta, tuy vậy, vẫn sẵn sàng hiểu ngay tầm quan trọng của những việc thiện, trong khi niềm tin, khổ hạnh, sự sùng đạo và trí tuệ đang còn bị nghi ngờ như những đức tính tách biệt và vô bổ. Sự thu hút vào các trách nhiệm xã hội này là sự thay đổi mà các tôn giáo đã trải qua suốt thế kỷ nay. Bằng việc phân tử hóa xã hội, nền văn minh hiện đại đã đẩy các tương quan giữa con người vào sự rối loạn sâu sắc chỉ có thể được cứu vãn bằng nỗ lực liên tục và đầy ý thức, trong lúc mà tiến bộ kỹ thuật và ưu thế của khoa học đã làm lu mờ sự tỉnh thức trực tiếp của thế giới tinh thần. Tôn giáo truyền thống nhìn thấy những vấn đề này rất khác nhau. Nơi nào linh hồn con người được xem chủ yếu là đơn độc, sự chiến đấu thật sự diễn ra trong bối cảnh rút lui khỏi xã hội, và những chiến thắng quyết định chỉ đạt được trong sự cô đơn, tự nó đối diện với những sức mạnh sâu thẳm nhất của thực tại, ‘nơi con người gặp núi non’, chứ ‘tuyệt không bằng sự chen nhau trên đường phố’. So với bí ẩn của đời sống tâm linh thì đời sống ngoài xã hội chỉ là thứ yếu, mặc dù, tất nhiên, không phải là hoàn toàn không can dự. Nó chỉ là những lớp mái bên ngoài của ngôi chùa như muốn vươn lên chỗ Tối thắng, nhưng bản thân nó sẽ không bao giờ là ngôi chánh điện. Đức Phật được gọi là ‘Buddha’ vì Ngài đã giác ngộ bên gốc cây Bồ-đề, đơn độc, ngoại trừ chư Thiên tán thán ở các cõi trời, và trong lúc Ngài suy tư những vấn đề siêu hình chứ không phải vấn đề xã hội.

Tuy nhiên, Phật giáo không tin rằng các quan hệ của chúng ta với tha nhân có thể được phó mặc an toàn cho cơ hội hoặc kiến giải siêu hình. Giao phó chúng cho cơ hội, những thứ cỏ dại của tính bất thiện tự nhiên của con người chẳng bao lâu sẽ đè bẹp những cây lúa yếu đuối của thiện tâm phải khó nhọc vun trồng. Nếu chúng được lèo lái bằng kiến thức siêu hình, tất sẽ nảy sinh thái độ xa lánh toàn diện. Bởi vì, như chúng ta đã biết, một cách rốt ráo thì càng quan tâm tới chân thực tại bao nhiêu càng không thể hội nhập vào mối giao hảo thật sự với các cá thể khác, bởi một lẽ đơn giản là những tự ngã riêng lẻ hay cá thể đó không thực sự hiện hữu*.

Từ, tương đương với ‘bác ái’+ của Cơ đốc giáo trong chừng mực nào đó, là một đức tánh, nhưng không phải là cao nhất. Chỉ có trí tuệ mới có thể đưa chúng ta đến giải thoát. Cần chú ý rằng ‘Từ’ không phải là một trong tám Thánh đạo, không nằm trong bảy giác chi, mà cũng không được liệt vào một trong năm giới hay sáu ba-la-mật.

Anguttaranikāya¹¹⁰ liệt kê mười một lợi ích khi thực hành tâm từ, trong đó không có Niết bàn¹¹¹. Chúng ta cũng được lưu ý, sự vun bồi lòng ‘từ’ có thể dẫn đến việc củng cố thêm ‘kẻ thù thân cận’ của nó, là lòng tham thế tục, và thoái hóa thành đam mê cũng như tình yêu nhục cảm (*rāga*, dục), hay một sự ưu ái đặc biệt thiên vị tạo ra phân biệt và tìm cách dành riêng quyền lợi cho một số nào đó hơn những người khác. Dù chữ *maitrī* đôi khi được dịch một cách bất cẩn là ‘tình yêu’, đúng hơn nên dịch là ‘thân hữu’, vì nó xuất phát từ chữ *mitra*, bạn hữu, và gọi như thế là vì ‘nó sẽ được tìm thấy nơi một người bạn, hay cách đối xử (tự nhiên) hướng về một người.’¹¹² Định nghĩa về tâm từ không thay đổi trong suốt lịch sử Phật giáo, từ Nikayā cho đến Tantra. ‘Tâm từ là lòng mong muốn lợi ích cho tha nhân, căn cứ trên khả năng nhìn thấy mặt hoan hỷ của họ, và kết quả là ngưng đọng tâm bất thiện và ác ý.’¹¹³

Để thâm định giá trị tinh thần của lòng từ, vấn đề tiên quyết là liệu nó có đưa đến tính vô ngã thật sự hay không. Trong Phật giáo cũng có lời dạy cao thượng như của Cơ đốc giáo ‘con hãy yêu thương láng giềng của con như yêu chính mình’. Để cho tâm từ trở thành ‘vô lượng’¹¹⁴, ta nên nghĩ, ‘nếu bản thân ta thường mong được hạnh phúc, không muốn đau khổ, nếu ta muốn sống mà không muốn chết, thì người khác cũng mong muốn những điều như vậy’, và ta nên cầu mong cho người khác được những điều hằng cầu mong cho mình¹¹⁵. Công thức kinh điển về ‘từ vô lượng’ bao gồm khẳng định người ta nên rải tâm từ một cách hết lòng và với tất cả bản ngã mình (*sabbattatāya*), và Phật Âm¹¹⁶ đã diễn giải điều này có nghĩa rằng một người nên ‘tự đồng nhất mình (*attatāya*) với tất cả (*sabbesu*), hãy là họ dù thấp kém, trung bình hay cao cấp, là họ dù bạn, thù, hay trung dung vv...’, rằng ‘nên xem hết thấy họ như chính bản thân mình, không phân biệt họ là người khác ta.’

Tình yêu vị kỷ do đó được dùng để chỉ dấu mức độ theo đó tình yêu tha nhân sẽ khởi phát, và để làm thước đo cũng như khuôn mẫu cho tình yêu tha nhân của chúng ta. Nó dẫn tới nghịch lý là, để yêu thương người khác ta phải yêu chính mình nữa. Con người tự nhiên thường hiếm cầu mong tốt đẹp cho chính hấn. Dường như thánh Augustine đã nghĩ rằng tự yêu mình là quá tự nhiên đối với chúng ta nên không cần đưa ra một điều răn riêng cho nó. Nếu quả thật ông đã nghĩ vậy thì về trực kiến tâm lý ông kém hơn người đồng thời là Phật Âm, đã cho rằng trong khi thiền quán về *mettā* (từ), điều thiết yếu là chúng ta cũng nên phát triển tâm từ hướng về chính chúng ta, và nhiệt thành cầu mong ‘Cho tôi được hạnh phúc, hết khổ đau.’ ‘Cho tôi thoát khỏi sân hận, áp bức và mọi loại nhiễu loạn, sống cuộc đời hạnh phúc.’ Con người thường ghét bản thân mình,

và phần lớn lòng thù ghét người khác của họ chỉ là sự lệch hướng hay phóng chiếu của sự tự ghét mình. Họ có thể yêu thương, và cả ôm ấp lòng thù ghét mà tuyệt nhiên không hề muốn giữ bỏ chúng. Có thể họ *muốn được* chết, vì cuộc sống quá đáng chán, vì những động lực tự hủy bên trong họ quá mạnh, hay vì một loại ‘bản năng chết’ nào đó đang tác động họ. Có thể họ không dám muốn được hạnh phúc, vì họ đang chịu đựng một ý thức tội lỗi và cảm thấy mình không xứng đáng được hạnh phúc, mà trái lại đáng bị trừng phạt vì những việc họ đã làm hay đã nghĩ đến trong quá khứ. Nếu loạn thần kinh là một người vừa không hài lòng về chính mình vừa không thể giao hảo thoải mái với tha nhân, vậy y chỉ có thể sống êm đẹp với tha nhân duy nhất bằng cách trước tiên học chịu đựng chính mình. Chúng ta ắt phải đồng ý với Aristotle khi ông nói chỉ có người khôn ngoan mới có thể tự yêu mình được, và chỉ có ông thôi, chính vì ông khôn ngoan. ‘Tâm từ đối với chính mình như thế chỉ có nơi người tốt, vì chỉ riêng nơi y mọi khía cạnh của tâm hồn, không thể dằng xé mâu thuẫn nhau, mới sẵn sàng hướng về người khác. Với người xấu, ngược lại, luôn xung đột với chính mình, không bao giờ có thể là bạn của chính mình.’¹¹⁷ Đến đây chúng ta vấp phải nghịch lý đầu tiên: Tự yêu mình chỉ có thể duy trì bằng cách giảm tính xúc cảm mãnh liệt và độc quyền, tăng tính vô tư không thiên vị, một loại chấp nhận những tính cách một cá ngã riêng, bởi càng muốn chiếm hữu nó càng mang tính nhị trùng, càng bị buộc vào lòng thù ghét ngấm ngầm.

Nhưng nếu quả thật nhiệm vụ của chúng ta là yêu chính mình, vì khả năng yêu thương người khác của chúng ta tùy thuộc vào đó, vậy phải làm sao trước yêu cầu nên bằng quan với chính mình? Khó khăn này không phải là một điều nghiêm trọng. Trên những giai tầng phát triển tâm linh thấp hơn, tự yêu mình là một trong những động cơ quyết định thúc đẩy tình yêu người khác, và chỉ trên đỉnh cao nhất ấy nó mới bị đặt ra phía sau.

Tính tư lợi chân chính sẽ khiến chúng ta thân thiện đối với tha nhân, vì làm như vậy rất thuận lợi cho chúng ta. Trong những phần thưởng về lòng từ chúng ta được hứa hẹn¹¹⁸ sẽ được sống hạnh phúc, chết thanh thản, không còn ác mộng, được tái sinh tốt đẹp vv... Người có từ tâm luôn mong người khác được sung sướng, và điều này rõ ràng có lợi cho riêng y nữa vì sống với những người như vậy thì thú vị hơn nhiều. Y ngăn chặn lòng sân hận đang chực dâng lên bằng ý nghĩ kẻ thù là người bạn tốt nhất của ta, đáng được ta mang ơn. Vì chúng lấy đi những chướng ngại hiểm nghèo về tài sản, danh vọng, hạnh phúc thế tục, lại mang đến y cơ hội bày tỏ đức độ lượng. Chúng đe dọa những thứ y yêu thương,

những cái thực sự không thuộc riêng y, bởi nếu không thì nó không thể bị đe dọa. Sức ép thù địch tăng cường quyết tâm từ bỏ những thứ này, như vậy sẽ trở nên khó bị xâm hại hơn và tự do hơn. Lòng từ trước hết được dạy là một cách tự tư lợi thông minh, vì lý do giản dị là những đức tính tinh thần sẽ chỉ là từ ngữ sáo rỗng trừ phi vì chúng mà những động cơ hữu hiệu được vận dụng đến, và tự tư lợi là động cơ duy nhất mà người thiếu phát triển về tinh thần có thể nhận thấy rõ.

Mặt khác, truyền thống Phật giáo lẫn Cơ đốc giáo đều dạy như nhau rằng người nào về tinh thần đã phát triển toàn vẹn lòng từ thì tuyệt đối không vị kỷ, ‘không tìm kiếm chính nó’ Không người học Phật nào phê phán Thomas à Kempis khi ông nói¹¹⁹: ‘Người có lòng từ thiện chân chánh không tìm kiếm bản thân trong bất cứ thứ gì; mong ước duy nhất của y là vinh danh của Thượng đế hiện hành trong mọi tạo vật. Ôi, chỉ cần có một chút lòng từ thiện chân chánh ấy bạn sẽ thấy ngay vạn sự thế gian này hư huyễn như thế nào!’ Tất cả những ai đã từng suy nghĩ cặn kẽ những ngụ ý của sự diệt ngã như vậy và cố gắng thực hiện nó trong bản thân họ, đều nhận thấy nó gần như bất khả thi, thật sự phi thường. Thành quả của những phán đoán giáo điều, như là kết quả của kinh nghiệm và quán sát, không nhiều như thế khi những nhà thần học Cơ đốc có ý thức càng thất vọng về khả năng thành tựu tính vô vị kỷ mà không cần sự can thiệp của một tác nhân siêu nhiên nào đó. Trên bình diện cao nhất, khái niệm từ thiện Cơ đốc, hay *agapē*, về cơ bản không khác với khái niệm của Phật giáo. Cả hai gặp nhau ở niềm tin rằng tính vị kỷ cố hữu của con người không thể bị phá vỡ bằng sự vun bồi những cảm xúc, cũng không bằng những việc làm từ thiện, mà chỉ có thể bằng sự tiếp xúc với hiện thực tinh thần. Hay nói cách khác, chúng ta không bao giờ có thể tìm thấy chính mình thông qua mối quan hệ với tha nhân, mà phải qua sự tiếp xúc với một thứ Hiện thực siêu-cá ngã.

Theo truyền thống Phật giáo, cần có thiền định và trí tuệ để chuyển hóa lòng ‘từ’ thành ‘tình yêu vô ngã’. Thuật luyện kim của *dhyāna* (thiền na) bảo phải thanh lọc tính độc chiếm ra khỏi lòng từ để cho nó thành ‘vô lượng’. Không thể chỉ ra đây chi tiết tác dụng này được hình thành như thế nào, tôi đành bằng lòng với lưu ý rằng chính sự gắn bó mật thiết với việc thực hành về định đã mang đến cho lòng từ Phật giáo sự xả bỏ và viễn ly vốn cần ngại rất nhiều hành giả. Một tình yêu nồng nhiệt hơn, dù ít tính tâm linh hơn, thường không là gì ngoài nguyên có để thỏa mãn những bản năng xã hội, và để nhận chìm sự lo lắng bất an bằng việc hòa nhập vào bầy đàn. Sợ cô đơn là đáy lòng giá lạnh đến mức nó diễn ra như là ‘hơi ẩm tình người’. Tình yêu chân chính cần được tiếp xúc với chân

lý, và chân lý chỉ được tìm thấy trong cô tịch. Cái khả năng chịu đựng cô đơn, trải qua những khoảng thời gian dài lặng lẽ với chính mình trong thiền định, do đó là một trong những phẩm tính cơ bản hơn cho những ai khát vọng về tình yêu vô ngã.

Cũng vậy có những liên kết hết sức hiển nhiên giữa *trí tuệ* và tình yêu vô ngã. Tình yêu thánh thiện thì phi nhục cảm, do đó nó có đối tượng vượt ngoài giác quan. Trong Cơ đốc giáo đối tượng này là Thượng đế, trong Phật giáo-Trí tuệ đó là các pháp. Giáo lý Cơ đốc hoàn toàn tương tự giáo lý Phật giáo và có lẽ có thể mô tả nó như sau: Tình yêu thánh thiện đối với mọi người hoàn toàn tùy thuộc vào tình yêu đối với Thượng đế và đứng tiếp sau nó. Bởi vì chúng ta được dạy hãy yêu thương bình đẳng tất cả mọi người, chúng ta chỉ có thể thực hiện điều đó bằng cách yêu thương họ trên một phương diện duy nhất ở đó họ bình đẳng, và đó cũng là giềng mối liên hệ của họ với Thượng đế, là người so ra họ chỉ là những đứa trẻ. Tình yêu Thượng đế do đó là tiền tố cần thiết cho tình yêu tha nhân trong hình thức thiêng liêng hơn của nó. Yêu thương đồng loại chỉ là một ví dụ điển hình của tình yêu dành cho và vì Thượng đế. Chỉ có Thượng đế mới thật sự xứng đáng với tình yêu của chúng ta. Người khác không được yêu một cách tuyệt đối vì chính hấn. Tự bản thân y, quả thật y hoàn toàn không đáng được yêu thương. ‘Người nào yêu thương đồng loại một cách thánh thiện, y yêu gì ngoài Thượng đế ở trong họ?’¹²⁰ Chúng ta phải yêu Thượng đế với tất cả trái tim, linh hồn và khối óc, và hết thảy mọi thứ khác bởi vì tất cả đều do Ngài tạo ra, và vì chúng là những phương tiện để trở về với Ngài, như là cứu cánh tối thượng. Nhưng không được yêu chúng vì chính chúng, và không được tận hưởng những gì chúng phải dâng tặng. Phẩm chất của tình yêu chúng ta dành cho Thượng đế, đến phiên nó, phần lớn lại tùy thuộc nhận thức của chúng ta về Ngài, và sẽ phát triển tỷ lệ với sự hiểu biết của chúng ta. Như vậy chính trí tuệ sẽ cho chúng ta quan niệm đúng đắn về Thượng đế.

Trong Phật giáo cũng tương tự: Thông thường chúng ta sống trong một thế giới giả hiện, hư huyền, nơi bản thân tôi có vẻ như đang sống giữa những người khác. Nhưng thực tế tôi không có bản ngã, những người đó cũng không; mọi cái đang hiện hữu chỉ là dòng lưu chuyển liên tục các pháp không cá tánh. Tình yêu vô ngã, thánh thiện, chân thực do đó phải hoạt động trên bình diện chân thực tại, và vì là vô ngã nội tại, nó cũng phải vượt lên trên sự hư huyền của một cái ngã nơi người khác, và được hướng về cái đang thật sự hiện hữu, tức các pháp. Vì trí tuệ là năng lực để quán chiếu các pháp, tình yêu vô ngã như vậy tùy thuộc vào trí tuệ.

Bi và hỷ rõ ràng phụ thuộc nhau. Bi đi vào khổ đau, hỷ vào lạc phúc của con người. Bi khiến tâm hồn rung động và run rẩy khi thấy hay nghĩ về những đau khổ của chúng sanh¹²¹. Nó ‘cột ở chỗ, không thể chịu được cái khổ của người khác, ta cố dìu dắt họ thoát khổ; nó đặt căn bản trên sự nhìn thấy sự bất lực của những người bị kiệt quệ vì khổ mà tránh không làm tổn hại người khác.’ Chúng ta chịu khổ với tha nhân, không thể khứng chịu những khổ đau của họ, ta cố làm sao cho họ hạnh phúc hơn. Bi là đức tính làm bất gốc ý muốn làm hại người khác. Nó khiến người ta nhạy cảm trước cái khổ của thiên hạ đến mức xem chúng như của chính mình và kết quả là không dám làm tăng thêm khổ. Tâm bi cảm nhận việc gieo tai họa cho người cũng là tự hại mình, nên tự nhiên nó phải tránh. Thế nhưng, để tự nó, tâm bi dễ biến thoái thành chứng đa sầu đa cảm. Mãi suy ngẫm về những đau khổ và ưu phiền đầy rẫy trên thế gian này chắc chắn sẽ làm tinh thần suy nhược. Xóa bỏ biên khổ mệnh mộng này hẳn là việc làm vô vọng, và nỗi tuyệt vọng bất lực ấy đe dọa triệt tiêu ý chí giúp đỡ người. Khi chúng ta bắt đầu đồng nhất mình với mọi đau khổ trên thế gian này, với tất cả những tâm trạng thất vọng của nó, những bất hạnh, tai ương và khủng bố của nó, chúng ta có nguy cơ dễ mắc chứng trầm uất khó trị.

Dẫu sao, bi được đặt trước hỷ là việc dễ thành tựu hơn nhiều. Đối với con người bản chất tự nhiên không ngoảnh mặt với nỗi khổ của đồng loại hẳn, nỗi khổ ấy một cách nào đó tích cực lôi cuốn nó. Các nhật báo bình dân sẽ không dành nhiều trang tin về thảm họa như thế nếu độc giả của họ không háo hức tìm đọc về động đất, chiến tranh, giết người, tai nạn giao thông, các hành động dã man và đại loại. Nói theo tâm lý học, lòng thương hại có đồng minh gần gũi với tính độc ác - điều có thể được định nghĩa là khoái cảm phát sinh từ việc ngắm nhìn sự đau khổ của người khác. Hai cái như mặt trái và mặt phải của tấm huy chương. Cả hai, lòng thương hại và tính độc ác, đều nhạy cảm trước nỗi khổ của tha nhân và thích ngắm nhìn nó. Lòng từ bi dẫn đến nỗi đau, độc ác dẫn đến khoái cảm từ những thứ nó nhìn thấy. Nhưng làn ranh giữa cảm khoái và đau đớn không hoàn toàn minh bạch và không phải không mơ hồ; trong lạc thú bạo dâm cả hai xen lẫn nhau không thể tách rời; thêm vào đó chúng ta vốn được phú cho khả năng tự dối mình độc đáo đến mức hiếm khi ta có thể xác định được những động cơ thật sự của chúng ta. Trong thực tế một người rất có thể ngấm ngấm bị lôi cuốn vào những tai ương trên thế giới, và đồng thời có thể làm nảy sinh, phần lớn bản thân y không hay biết, một niềm thỏa mãn bị che dấu từ việc hả hê nhìn chúng, mà y chân thành tin là được thúc đẩy bởi lòng thương cảm. Đó là một

trong những lý do tại sao Phật giáo nhấn mạnh việc thực hành từ phải đến trước việc phát triển bi. Đó là vì từ có chức năng thanh lọc sân hận và ác tâm, cả hai đều tiềm tàng và hiển hiện.

Quả thật cần phải để sự thực hành *hỷ* thắng lướt những mặt tiêu cực của bi, là tinh thần áo não và độc ác. Hỷ nhìn thấy hoàn cảnh thuận lợi của tha nhân, vui mừng vì điều đó, và cùng chia sẻ hạnh phúc với họ. Nói cho hợp lô-gic, ta nên nghĩ chúng ta cần chờ đón hạnh phúc của láng giềng chúng ta hơn là sự bất hạnh của họ. Thật ra, không có gì hơn những khuynh hướng ghét bỏ nhân loại tự nhiên một cách rõ rệt của chúng ta. *Homo homini lupus+*. Ngôn ngữ là manh mối của những cảm giác chân thật của chúng ta. Giáo sư D.W. Harding đã lưu ý ‘cuốn từ điển Anh văn Oxford cho thấy chúng ta chưa bao giờ nghĩ đến việc ấn định về mặt ngôn ngữ khái niệm về sự tán dương nòng hậu trước vận may hay sự thành đạt nào vượt lên trên vận may của chính ta; mọi từ ngữ được dùng cho mục đích này ở giai đoạn nào đó trong lịch sử của nó xem ra để chuyển tải ý nghĩa đó kỵ hay ác ý đối trước sự ưu trội của người khác.’*

Trong những tầng lớp sâu hơn của tâm thức, người ta che dấu một ác cảm rõ ràng trước cuộc sống hạnh phúc của tha nhân. Lòng ganh ghét và đố kỵ là những đối lực mạnh mẽ, bắt rễ sâu xa, tuy ít khi được thừa nhận. Lúc nào chúng ta cũng so sánh số phận mình với người khác một cách ghen tị, và khó chịu vì vận may của họ lại không đến với mình. Sự thật là chúng ta đang tập trung suy nghĩ, hay được tin là đang tập trung, vào những giá trị tinh thần có thể ngăn cản sự đồng cảm chân thành với hạnh phúc của tha nhân. Vì hạnh phúc có thể có hai loại: vật chất hay tinh thần. Đối với đa số người đời, thành công có nghĩa là thịnh vượng về của cải vật chất. Khi họ phấn chấn vì làm ra tiền, kiếm được việc làm tốt hơn, mua được ngôi nhà mới, hay con cái thành đạt trong xã hội, người có ý thức tinh thần dễ theo chiều hướng đáp trả sự hưng phấn này bằng một tâm trạng lẫn lộn giữa chế nhạo và thương hại. Đối với người được rèn luyện trong những luật tắc của nếp sống tâm linh dường như thật là điên rồ khi thấy hạnh phúc về những điều như vậy, và dường như trí tuệ họ gọi lên phản tỉnh rằng loại thịnh vượng này không thể kéo dài, rằng nó thường được trả bằng cái giá bị nô dịch về tinh thần, và rất có thể dẫn đến những đau khổ nặng nề trong tương lai. Để cùng tự hào với trẻ con về những gì chúng đánh giá là thành công đòi hỏi sự toàn hảo tinh thần hiếm có. Nó cần sự dừng đứng triệt để và toàn diện trước vật chất, vì không có gì khác có thể làm giảm tinh thần ganh đua. Chỉ khi đó chúng ta mới có thể thật lòng tán thành niềm vui của chúng, cũng như một người lớn vui mừng vì đứa trẻ mới biết đi, hay vì thành tích thể thao của một thiếu niên,

hay về những lâu đài cát đẹp đẽ mà lũ nhỏ xây đắp trên bãi biển. Tất cả những điều đó hoàn toàn nằm ngoài môi trường cạnh tranh của y và là nơi mà lòng tự trọng của y không bị đe dọa.

Thế nhưng, tất nhiên không chỉ riêng vật chất mà cả hạnh phúc tinh thần cũng gọi lên hỷ lạc. Đại thừa nói riêng¹²² tán dương việc hành tập để chiêm quan tường tận một cách trân quý những thành tựu vĩ đại của các bậc thánh thiện, là chư Phật, các vị Bồ tát hay Thánh giả, và để ý thức rằng những thành tựu như vậy đang diễn ra ngay trong hiện tại và sẽ tiếp tục diễn ra trong tương lai. Thế gian với khổ cảnh của nó là một thực tế, và chúng ta hãy chịu đựng điều đó với lòng từ bi. Sự vượt thắng thế gian và chinh phục chân lạc phúc của bậc Đạo sư cũng là một thực tế, và thực hành hỷ cho chúng ta khả năng chia sẻ trong chừng mực nào đó những thành quả của chiến thắng này. Khi chúng ta có thể vui sướng với thế gian trong từng thời khoảng hạnh phúc thế tục ngắn ngủi của nó, thì đó là sự thử nghiệm để biết xem trong tâm chúng ta có đã vượt thắng tính độc ác vốn thường giả dạng lòng trắc ẩn. Khi sự nãn lòng trước cảnh khổ và sự ngu dốt chùng như bất tận của thế gian này có nguy cơ làm chúng ta tê liệt, tư duy quán sát về phước lạc mà nỗ lực tinh thần mang lại một cách hiển nhiên sẽ cho chúng ta ít nhiều hy vọng. Hơn nữa, hỷ lạc cùng với các bậc chinh phục thế giới tâm linh còn tiêu diệt tính tự thán là điều vẫn thường tiêu mòn việc theo đuổi đời sống tâm linh. Các giáo thư thiền Phật giáo nêu rõ¹²³ một trong những lợi ích chính của việc thực hành hỷ là nó xoá bỏ sự không mãn nguyện phát sinh do thiếu một đời sống viễn ly, và do sự khô khan tinh thần thường theo sau một số trạng thái tâm linh tiến bộ. Một cuộc sống khước từ có nhiều phiền phức của nó, và không bao giờ có thể tổng khứ được mối đe dọa bị thế giới nhận chìm một lần nữa. Chỉ khi đi đến tận cùng cuộc hành trình dài chúng ta mới có thể tận hưởng niềm hạnh phúc lớn hơn cái mà thế gian có thể cống hiến. Để cùng đồng cảm với hạnh phúc của các bậc thánh dự báo phần nào giai vị phước huệ cuối cùng này, và giúp chúng ta lấy lại sự nhiệt tình cũng như can đảm để bảo toàn. Từ bi có thể rất dễ khiến tâm hồn mệt mỏi vì đau khổ dễ được cảm nhiệm như là một sức mạnh hay lây lan. Trước việc chúng kiến tai họa hay thảm trạng, chúng ta có khuynh hướng cảm thấy mình rất có thể phải chịu đựng điều đó, và chỉ bằng một đặc ân không thể lý giải mà chúng ta được miễn cho số phận tương tự. Đằng sau đó vẫn là nỗi lo sợ trường kỳ, rằng nếu thiếu may mắn hay đặc ân, thì bất hạnh sẽ bao trùm chúng ta. Thực hành hỷ nâng chúng ta lên khỏi những lo sợ này, vì chúng ta cảm nhận một cách xác thực rằng đương nhiên chúng ta có đặc ân, bằng cách nào đó, thuộc về cộng đồng các bậc thánh, và cảm

thấy đang đến gần cái ngày khi mà thế gian không thể xâm hại chúng ta được nữa.

Trong điều kiện đó nhà du-già vượt lên những lo âu tâm thường và hệ lụy của đời sống xã hội, đạt đến những mức độ hỷ cao hơn chuẩn bị cho giai đoạn tứ thiền. *Xả*, Phạn ngữ *Upekshā*, gốc từ chữ *upa* + *īksh*, có nghĩa là ‘từ trên nhìn xuống; nhìn bao quát’ mà không bận tâm tới một thứ gì. Thuật ngữ được ứng dụng trong nhiều hoàn cảnh biến thiên rộng¹²⁴. Trong Anh ngữ những ý nghĩa khác nhau có thể được phân biệt bằng những thuật ngữ riêng mà, dấu sao, vẫn chưa hoàn toàn thích hợp vì chúng không được tạo ra qua nhãn quan về những phạm trù và đức tính đặc thù Phật giáo.

Trước hết thuật ngữ chỉ những *cảm giác trung dung*, không ưa thích cũng không khó chịu. Thứ hai, đó là trạng thái vô tư lự (không bận tâm) diễn ra trong lúc tập trung quán tưởng, ở giai đoạn tam và tứ thiền. Sự vô tư lự này là sự ‘nhất như của tâm tưởng’ (*cittasamatā**) và là một nhân tố để tư tưởng luôn đồng nhất với chính nó, không đánh mất tính tự đồng nhất của nó do hướng theo cái khác với nó (*anābhoga***)¹²⁵. Trong tam thiền, đó là một loại hỷ (*prīti*) không hướng đến bất cứ đối tượng nào. Dù cảm nhận bất cứ đối tượng nào, nhà du-già không thấy bị lôi cuốn hay cảm thấy vui, cũng không thấy phải chống lại hay cảm thấy buồn; ông chỉ đơn giản từ chối hướng về nó (*nābhujati+*), luôn tỉnh thức và hoàn toàn làm chủ mình¹²⁶. Thứ ba, nó biểu thị giai đoạn cuối cùng của thế gian trí, ngay trước lúc đạt đến Thánh đạo, khi thành tựu *tâm bình thản* trước các pháp hữu vi. Thứ tư, đó là hành xả của vị La-hán ‘không bao giờ từ bỏ trạng thái thanh tịnh tự nhiên của ngài’ khi tiếp nhận các đối tượng khả ái cũng như không mong muốn. Điều này cũng tương tự việc hành xả của một vị Phật vẫn thường được tán dương trong kinh điển¹²⁷. Hành xả của chư Phật và chư vị La-hán đều không bị việc tiếp đón giáo pháp của các ngài tác động, các ngài không cảm thấy vui mừng khi nó được chấp nhận, không khó chịu khi nó bị từ chối¹²⁸, mà luôn bất động chuyên và đầy tỉnh thức. Thứ năm, hành xả của bậc thánh ngược hẳn* với sự dửng dưng đần độn của người ngu¹²⁹, vốn phạm tục (*gehasita*) và vô trí (*aññāna*) và không được dùi dắc bởi một tư duy trạch diệt (*apratisamkhyā*). Chẳng hạn như họ không thức tỉnh trước hiểm họa của các pháp hữu vi, hay không màng đến niềm vui cũng như nỗi khổ của người khác, một mực ‘dửng dưng’, nhưng khác xa với biểu hiện của người đã vượt lên trên những điều đó; sự dửng dưng có thể nói là do đần độn hoặc trơ trẽn vô tình chỉ thấy mình là trung tâm vũ trụ.

Và thứ sáu, là điểm thứ tư trong các ‘trụ xứ của Phạm thiên’, *upekshā* là thái độ xả ly, lấy chúng sanh làm đối tượng, xóa bỏ sự ghét (*patigha*) cũng như ham muốn thu phục sự quy thuận (*anunaya*)⁺ của họ, có lợi cho việc duy trì sự tịch tĩnh trong tự thân mỗi người¹³⁰. Đó là cách giải độc cả hai thứ, ác tâm và ‘tham ái vốn gắn kết với những người như cha mẹ, con cái hay người thân khi trở thành người được họ yêu thương ưu ái’¹³¹, và đôi khi được đồng nhất¹³² với sự vô tham (*alobha*).

Sự xả ly này kết quả từ hai thành tựu về trí tuệ: (1) ta nhìn thấy tính bình đẳng trong mọi chúng sanh¹³³, đã là chúng sanh thì cơ bản đều như nhau, nghĩa là phi-hữu¹³⁴. Bốn ‘vô lượng’ tâm có thể được tóm tắt bằng bốn công thức¹³⁵ ngắn sau: ‘mong chúng sanh hạnh phúc!’, ‘chúng sanh thật khôn khổ!’, ‘hoan hỷ cùng chúng sanh!’ và ‘chúng sanh là chúng sanh!’ ‘Chúng sanh, cứ coi như là chúng sanh mà không tạo ra bất cứ phân biệt nào, đó là mục tiêu của xả.’ (2) Người ta không biết cái hậu quả mà chúng sanh tự chuốc lấy cho họ, và suy tìm lý do tại sao họ lại hành động như thế, chịu đựng như thế. Nếu *karma* của mỗi người quyết định việc nó hạnh phúc hay khôn khổ, thì nó chính là người quyết định số phận của nó; bất cứ việc gì xảy đến với nó đều do nó gây ra; chỉ nó mới có thể thay đổi số phận của nó. Nhìn thấu vào bản chất vận hành của *karma* do vậy sẽ đưa đến hiểu biết rằng vạn vật hiện hữu như thế vì chúng tất phải như thế, rằng mọi người phải tự lo liệu việc của chính mình¹³⁶, và không ai có thể miễn trừ trách nhiệm này. Kết quả là nhà du-già trở thành người bàng quan vô tư trước khung cảnh xã hội và không bận tâm tới những sự kiện mà ông không có ảnh hưởng thực tế.¹³⁷

Trong việc rèn luyện cách xử thế theo thứ bậc mà chúng ta đã tìm hiểu trong chương này, việc thành tựu thái độ xả ly tiêu biểu cho đỉnh điểm cao nhất. Đạt đến độ toàn hảo của nó, thái độ xã hội dường như cũng hiển nhiên trở thành phi xã hội. Bởi vì lúc bấy giờ chúng ta có thể hiểu tại sao bốn ‘trụ xứ của Phạm thiên’ không thể đưa chúng ta đến giải thoát tối hậu. Chúng có liên hệ với tập thể xã hội và chúng sanh, những thứ tiêu biểu cho thực tại dễ nhầm lẫn và tha hóa đã được thu nhỏ, và hiệu quả cuối cùng của *Brahma-vihāra* là đẩy chúng đi để nhà du-già rũ bỏ chúng một cách an bình. Giải thoát tùy thuộc vào khả năng phá vỡ cái vòng mê hoặc trong đó từng cá thể phi hữu không ngừng tác động cản trở nhau, để thâm nhập vào thực tại pháp nằm bên trên chúng.

dịch Việt: Hạnh Viên

Hết

¹ . Kinh Vô lượng thọ quyển thượng: "Vô lượng thọ Phật uy thần quang minh tối tôn đệ nhất". Đối với Mật giáo là vị Tây phương Tôn trong ngũ Phật - Đông Phương, A Súc Phật; Nam phương Bảo Tượng Phật; Tây phương Di Đà Phật; Bắc phương Thành Tựu Phật và Trung Ương, Tỳ Lô Phật.

² . bảy kinh thuộc tịnh độ tông gồm: 1. kinh A di đà (1 q); 2. kinh vô lượng thanh tịnh bình đẳng giác (4q, do Chi Câu Lô Sám, đời Hậu Hán dịch); 3. kinh đại a di đà (2 q); 4. kinh vô lượng thọ (2q); 5. kinh quán vô lượng thọ (1q); 6. kinh xung tán tịnh độ Phật nhiếp thọ (1q), và 7. kinh cổ âm thanh tâm đà la ni (1q).

³ . Vô lượng thọ kinh 無量壽經 (Sukhàtivyhasùtra), do Khang Tăng Khải đời Tào Ngụy dịch. Kinh này trước sau có 12 bản dịch, trong đó còn 5 bản và 7 bản bị mất. Các nhà chú thuật kinh này, gồm: 1. vô lượng thọ kinh nghĩa số, 1 quyển, do Cát Tạng đời Tùy soạn; 2. Vô lượng thọ kinh nghĩa số, 2 quyển, do Tuệ Viễn đời Tùy soạn; 3. Vô lượng thọ kinh ký, 2 quyển, quyển thượng hư nát, quyển hạ thất lạc, do Đường Huyền Nhất biên tập; 4. vô lượng thọ kinh liễu nghĩa thuật văn tán, 3 quyển, do Cảnh Hưng đời Đường soạn; 5. Vô lượng thọ kinh tông yếu, 1 quyển, do Nguyên Hiếu ở Tân La soạn; 6. Vô lượng thọ kinh khởi tín luận, 3 quyển, Bành Thanh soạn thuật; 7. Vô lượng thọ kinh hội dịch, 1 quyển, do Nguyên Hội đời Ngụy dịch. (xem Từ điển Phật học Hán Việt, Phân Viện nghiên cứu Phật học, nhà xuất bản khoa học xã hội, 1992, tr.1526-1527)

⁴ . Tam tâm 三心, theo kinh Quán Vô lượng thọ, gồm: 1. Chí thành tâm 志誠心 (tâm chí thành, lòng tha thiết) , 2. Thâm tâm 深心 (tâm sâu xa, lòng sâu chặt hướng về) 3. Hồi hướng phát nguyện tâm 回向發願心 (lòng phát nguyện quay về). Dùng ba tâm này mà tu tập pháp môn tịnh độ chắc chắn sẽ vãng sanh về Cực lạc.

Ngoài ra, để hiểu thêm thuật ngữ "Tam tâm", chúng ta có các cách giải thích về nó như sau: 1. Căn bản tâm 根本心 (chỉ tâm vương, tức a lại da, chứa đựng mọi chủng tử thiện ác, sản sinh ra các pháp nhiễm tịnh; 2. Y bản tâm 依本心 (tâm dựa vào mặt na thức, tức là thức thứ bảy trong tám thức;

tâm này là gốc căn bản của nhiễm pháp; 3. Khởi sự tâm 起事心 (tâm chấp trước vào ngoại cảnh lục thức, như nhãn, nhĩ, ... mà khởi lên các nghiệp.

Theo Đại thừa khởi tín luận quyển hạ, có ba loại tâm sau: 1. Chân tâm 真心 (無有分別故, nghĩa là tâm không phân biệt); 2. Phương tiện tâm 方便心 (任運利他故, thông minh trong việc cứu giúp mọi người) 3. Nghiệp thức tâm 業識心 (微細起滅故, tâm sinh khởi và huỷ diệt rất vi tế)

Theo Tổng kính lục, q89 .III, trong nguyên 18 của kinh vô lượng thọ có nói: "chí tâm, tín nhạo, muốn sanh ở nước ta", ba điều đó cũng được gọi là tam tâm.

Tam tâm, theo ngài Đạo Xước (*Dōshaku, khoảng 645*) dựa theo Tịnh Độ Luận Chú, như sau: 1. Thuần tâm 純心 (tâm chín muồi, tâm thuần tín), 2. Nhất tâm 一心 (tâm thuần nhất, tâm định tĩnh), 3. Tương tục tâm 相續心 (tín tâm tương tục không bị pha tạp các niệm xấu).

Trong từng giai đoạn của một trong mười địa của Bồ tát, như Hoan hỷ địa, cho đến Pháp vân địa, cũng được gọi là tam tâm; gồm: 1. Nhập tâm 入心 (tâm mới đi vào trong địa vị đó), 2. Trú tâm 住心 (tâm đã an trú trong địa vị đó); và 3. Xuất tâm 出心 (tâm sắp ra khỏi địa vị đó, để tiếp tục Nhập, trú xuất ở địa vị sau).

⁵. 當來之世經道滅盡我以慈悲哀憫，特留此經只住百歲，其有眾生值斯經者，隨意所願皆可得渡。Đương lai chi thế kinh đạo diệt tận, ngã dĩ từ bi ai mẫn, đặc lưu thử kinh chỉ trụ bá tuế, kỳ hữu chúng sanh trị tư kinh giả, tùy ý sở nguyện giai khả đắc độ - trích từ Vô lượng thọ kinh.

⁶. Quán vô lượng thọ kinh 觀無量壽經 là tên tắt của "Phật thuyết quán vô lượng thọ Phật kinh", 1 quyển, do ngài Cương Lương Da Sát đời Tống dịch; sách chú sớ của các nhà về kinh này như sau: 1. Quán vô lượng thọ kinh sớ, 1 quyển, do Trí Giải đại sư đời Tùy thuyết; 2. Quán vô lượng thọ kinh sớ, 2 quyển, do Tuệ Viễn đời Tùy soạn; 3. Quán vô lượng thọ kinh sớ, 1 quyển, do Cát Tạng đời Tùy soạn; 4. Quán vô lượng thọ kinh sớ, 4 quyển, do Thiện Đạo đời Đường tập ký; 5. Thích quán vô lượng thọ kinh ký, 1

quyển, do Pháp Thông, đời Đường soạn; 6. Quán vô lượng thọ Phật kinh số diệu tông sao, 6 quyển, do Trí Lễ đời Tống thuật; 7. Quán vô lượng thọ kinh nghĩa số, 3 quyển, do Nguyên Chiêu đời Tống thuật; 8. Quán kinh phù tâm luận, 1 quyển, do Giới Độ đời Tống thuật; 9. Quán vô lượng thọ Phật kinh ước luận, 1 quyển, do Bành Tế Thanh thuật.

⁷. Vi đề hy 韋提希(vaidehi) dịch là Tư duy, Thắng diệu thân, là hoàng hậu của Vua Tần bà sa la nước ma kiệt đà, là mẹ của Vua A xà thế.

⁸. Lục niệm六念: gồm: 1.Niệm Phật, 2.Niệm Pháp, 3.Niệm Tăng, 4.Niệm giới, 5.Niệm Thí và 6.Niệm Thiên; xem Kinh Biệt Dịch Tập A Hàm, q9, Kinh Niết bàn q 18, Luận Trí độ q 22, Đại Thừa Nghĩa Chương, q12.

Đề hiểu thêm về Lục Niệm theo giới bốn, hành sự sao quyển thượng, gồm: 1. Niệm tri nhật nguyệt (nhớ biết ngày tháng thọ giới), 2. Niệm tri thực xứ (nhớ biết chỗ ăn uống, nhớ rõ nơi thỉnh thọ thực, đừng để quên mà làm buồn lòng người thỉnh mời), 3. Niệm thọ giới thời hạ lạp (nhớ tuổi hạ từ sau ngày thọ giới), 4. Tri y bát hữu vô đẳng (nhớ biết y, bát, ..v.v...của mình có hay không, biết mấy y thì đủ lượng, bát thế nào là ứng lượng khí), 5. Niệm đồng biệt xứ (nhớ chỗ ở chung và riêng), và 6. Niệm khang luy (nhớ là mình khoẻ hay yếu, nếu không bệnh thì biết là không bệnh để kham việc hành đạo, nếu có bệnh thì phải kịp thời chữa trị).

⁹. Kinh A di đà 阿彌陀經 đã được các nhà chú giải rộng ra như sau: 1. A di đà kinh nghĩa ký, 1 quyển, do Trí Khải đời Tuỳ trình bày, Quán Đỉnh ghi chép; 2. A di đà kinh nghĩa thuật, thông tán số, 3 quyển, do Khuy Cơ đời Đường soạn; 3. A di đà kinh số, 1 quyển, do Trí Viễn đời Tống thuật; 4. A di đà kinh nghĩa số văn trí ký, 3 quyển, do Nguyên Hiểu đời Tống thuật, Giới Độ ghi; 5. A di đà kinh cú giải, 1 quyển, do Tính Trùng đời Nguyên cú giải; 6. A di đà kinh lược giải, 1 quyển, do Đại Hữu đời Minh kê; 7. A di đà số sao, 4 quyển, do Châu Hoàng đời Minh thuật, 8. A di đà số sao sự nghĩa, 1 quyển, A di đà số sao vấn biện, 1 quyển, A di đà số sao diễn nghĩa, 4 quyển, do Cổ Đức Pháp sư đời Minh diễn nghĩa, Tái Thuận định bản; 9. Tịnh độ dĩ thuyết, 1 quyển, do Đại Huệ đời Minh giải thích; 10. A di đà kinh yếu quyết, 1 quyển, do Trí Húc giải; 11. A di đà kinh thiết tướng, 1 quyển, do Tịnh Đĩnh soạn; 12. A di đà trực giải chính hành, 1 quyển, do Liễu Căn chú; 13. A di đà kinh lược chú, 1 quyển, do Tục Pháp lược chú; 14. A di đà kinh lược giải viên trung sao, 2 quyển, do Đại Hựu đời Minh thuật, Truyền Đăng sao lục; 15. A di đà kinh trích yếu dị giải, 1 quyển, do Chân Trung thuật; 16. A di đà kinh ước luận, 1 quyển, do Bành Tế Thanh thuật; 17. A di đà kinh yếu giải tiện môn sao, 3 quyển, do Trí Húc đời Minh yếu giải, Đạt Mặc Tạo sao

lục, Đạt Lâm tham đính; 18. A di đà kinh số sao hiệt, 1 quyển, do Chu Hoàng đời Minh sao số, Từ Hoà Đình hiệt nghĩa.

¹⁰ . Kinh A Di đà tiểu bản, Hán văn: 從是西方過十萬億佛度，有世界名曰極樂其度有佛效阿彌陀今現在說法。"Tùng thị tây phương quá thập vạn ức Phật độ, hữu thế giới danh viết Cực lạc, kỳ độ hữu Phật hiệu A di đà kim hiện tại thuyết pháp"

¹¹ . Bát công đức thủy 八功德水, gồm :1. Trùng tịnh 澄淨 (lóng trong); 2. Thanh lương 清涼 (mát mẽ); 3. Cam mỹ 甘美 (ngon ngọt); 4. Khinh nhuyễn 輕軟 (nhẹ mềm); 5. Nhuận trạch 潤澤 (nhuần láng); 6. An hoà 安和 (bình an và dung hợp); 7. Trừ cơ khát 除饑渴 (trừ đói khát) ; và 8. Trưởng dưỡng chư căn 長養諸根 (nuôi lớn các căn lành).

¹² . Thất bảo 七寶 gồm: 1. Vàng, 2. Bạc, 3. Lưu ly, 4. Pha lê, 5. Xà cừ, 6. Xích châu (chuỗi ngọc) và, 7. Mã não

¹³ . Hán văn, trích từ Kinh A Di Đà tiểu bản: 舍利拂，彼度何故名爲極樂？其國眾生無有眾苦但受諸樂故名極樂 Xá lợi Phật, bỉ độ hà cô danh vi Cực lạc? kỳ quốc chúng sanh vô hữu chúng khổ đản thọ chư lạc, cô danh Cực lạc.

¹⁴ . Hán văn: 密竹不防流水過。山高無礙白雲飛 “Mật trúc bất phòng lưu thủy quá/Sơn cao vô ngại bạch vân phi” (Thong dong Lục)

¹⁵ . 五濁惡世誓先入，如一眾生未成佛，終不於此取泥環 Ngũ trước ác thế thệ tiên nhập/ như nhất chúng sanh vị thành Phật/chung bất ư thử thủ nê hoàn (đời ác với năm thứ vẫn đục, (tôi) nguyện vào đầu tiên, như có chúng sanh nào chưa thành Phật, không bao giờ (tôi) giữ lấy Niết bàn Phật).

¹⁶ . Đoạn khác trong Kinh Hoa Nghiêm, Đức Phật cũng dạy: " Nhược nhơn dụng liễu tri, Tam thế nhất thế Phật, Ứng quán pháp giới tánh, Nhất thiết duy Tâm tạo - Nếu người nào muốn thấy và hiểu được tất cả các Đức Phật trong ba đời quá khứ, hiện tại và tương lai, thì người ấy nên quán chiếu rằng: trong bản chất của pháp giới, tất cả đều do tâm tạo ra.

¹⁷ . Trong khi nhìn nhận rằng, trạng thái tinh thần là yếu tố chủ đạo của chúng ta có thể đạt được hạnh phúc, dĩ nhiên chúng ta không thể phủ nhận rằng, những nhu cầu vật chất cơ bản, tất yếu của chúng ta về thức ăn, áo

quần, nơi ở cần phải được thoả mãn, nhưng một khi những nhu cầu này đã được thoả mãn thì vấn đề hết sức rõ ràng: chúng ta sẽ từ chối nó và đi tìm một cái khác cao hơn, chúng ta cần có một tâm hồn, tâm hồn này là yếu tố cơ bản mà chúng ta cần có để đạt được hạnh phúc hoàn toàn.... Đức Dalai Lama nói: "vì vậy, tôi nghĩ rằng, việc trao dồi, phát huy những trạng thái tinh thần tích cực như lòng thương tử tế và lòng từ bi sẽ giúp chúng ta đạt được hạnh phúc cũng như có được tinh thần khoẻ mạnh hơn." (xem thêm HH Dalai Lama & Howard C. Cutler, *Thuật sống trong Hạnh phúc*, nxb Trẻ, 2004, tr. 43 & 44)

¹⁸ . Trong cuốn *The Light of Asia on Life and Teaching of Buddha*, E. Arnold nói rằng: "I have often said and I shall say again and again, that between Buddhism and modern science there exists a close intellectual bond"(Tôi đã từng nói và sẽ lặp đi lặp lại mãi, rằng giữa Phật giáo và khoa học hiện đại có sự gắn bó trí thức chặt chẽ)

¹⁹ . xem thêm, Ven. Dr.K.Sri.Dammananda, *Buddhism in the eyes of intellectuals*.

²⁰ . Nguyên văn Anh ngữ: "If there is any religion that would cope with modern to keep it up to date with recent scientific finding. Buddhism needs no surrender its views to science, because it embraces science as well as goes beyond science. Buddhism is the bridge between religions and scientific thoughts, that stimulates man to discover the latent potentialities within himself and his environment Buddhism is timeless - xem, *Đối thoại với Giáo Hoàng* - Gioan Phao Lô II, Giao Điểm xb,1995, tr. 314

²¹ . Dammananada, *Buddhism in the eyes of intellectuals*, sđd, bản dịch Thích Tâm Quang, tp.Hồ chí Minh tr.64: "Buddism will last as long as the sun and moon last and the human race exists upon the earth, for it is the religion of man, of humanity as a whole" - Bandaranaike, Cựu thủ tướng Sri Lanka,

²² . xem Bikkhu Thích Thái Hoà -*Niềm tin bất hoại đối với Đức Phật - nội hru*, 1990, tr.15 & 16

²³ . Nhất Hạnh, *Thiết lập Tịnh độ, kinh A Di Đà thiên giải*, nxb Lá Bối, tr.79

²⁴ . Mã Minh, *đại thừa khởi Tín luận*, hạ, T32n1667, tr590a19:

"信有四種: 一信根本, 謂樂念真如法故。二信佛具足無邊功德, 謂常樂頂禮恭敬供養, 聽聞正法如法修行, 回向一切智故。三信法有大利益, 謂常樂修行諸波羅密故。四信正行僧, 謂常供養諸菩薩眾正修自利利他行故" (Tín hữu tứ chủng: Nhất, căn bản tín, vị nhạo niệm chơn như pháp cố; Nhị, tín Phật cụ túc vô

biên công đức, vị thường nhạo đánh lễ cung kính cúng dường, thính văn chánh pháp như pháp tu hành, hồi hướng nhất thiết trí cố; Tam, tín pháp hữu đại lợi ích, vị thường nhạo tu hành chư ba la mật cố; Tứ, tín chánh hạnh Tăng, vị thường cúng dường chư Bồ tát chúng, chánh tu tự lợi lợi tha cố- Tín có bốn loại: Một là lòng tin căn bản, tức là ưa thích pháp Chân như; Hai là tin Phật có đầy đủ vô biên công đức, tức là thường thích đánh lễ, cung kính cúng dường, khéo nghe chánh Pháp, như pháp tu tập, hồi hướng về Nhất thiết trí; Ba là Tin vào Pháp có lợi ích lớn, tức là thường ưa tu tập các hạnh ba la mật; Bốn là Tin vào Tăng có phẩm hạnh, tức là thường cúng dường các vị Bồ tát, chánh tu các hạnh lợi mình lợi người)

- Luận Câu Xá, quyển 4, nói rằng: "Tín là khiến lòng trong lặng"

- Đại Thừa Nghĩa Chương quyển 2: "Đối với Tam bảo giữ tịnh tâm, không nghi ngờ thì gọi là Tín".

²⁵ . xem Viên Giác - *Quan hệ tư tưởng* , tr. 33

²⁶ . Xem Staal, *Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought*, BSOAS XXV (1962): 52-71; Pandey, *The Problem of Meaning in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1963: 13-16.

²⁷ . Staal, "Contraposition in Indian Logic", trong *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*, ed. Ernest Nagel et al., Stanford: Stanford University Press, 1962: 634.

²⁸ . *Nyāyasūtra* i. 1. 36-38.

²⁹ . *Abhidharmakośa* II. 46a: yadā tarhi sadṛṣṭa utpadyate/ na te nirviśeṣā bhavanti/ katham idam jñayate/ kṣiptākṣiptabalidurbalakṣiptasya vajrādeśa cirāsutarapātakālabhedāt tan mahābhūtānām parināmaviśeṣasiddheḥ/ nātibahuviśeṣabhinās tu saṃskārāḥ saty apy anyathātve sadṛṣṭa eva dṛśyante/ antimasya tarhi śabdārciḥkṣaṇasya parinirvāṇakāle ca ṣaḍāyatanyottarakṣaṇābhāvāt sthiyanyathātvaṃ nāstīty avyāpinī lakṣaṇavyavasthā prāpnoti/

³⁰ . Barliṅgay, *A Modern Introduction to Indian Logic*, Delhi: National Publishing House, 1965: 109. Uno cũng đã đưa ra một phát biểu tương tự, dù ít chính xác hơn. Xem Uno, "The Concept of Vyāpti in the Nyāya School", *Acta Asiatica* III (1962): 16-29.

³¹ . Staal, *The Theory of Definition in Indian Logic*, JAOS LXXXI (1961): 122-126; Annambhatta, "Tarkasamgraha", trong *Le Compendium des Topiques d'Annambhatta*, ed. & transl. Foucher, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949: 11-14.

³² . Frauwallner, *Vasubandhu's Vādaividhih*, WZKSOA I (1957): 104-146: Fragment 16a.

-
- ³³ . *Vādaśidhi*, Fragment 10.
- ³⁴ . *Vādaśidhi*, Fragment 4.
- ³⁵ . Dharmakīrti, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*, ed. Raniero Gnoli, Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960: 17.
- ³⁶ . Dharmottara, *Nyāyabinduṭkā*, ed. Serbatskoi, Petrograd: Rossi 'skoi Akademi' Nauk', 1918: 25.
- ³⁷ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*, part II: *Anumānakhandā by Gangeśopādhyāya with Mathurānātha's Commentary*, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1892: 85: nāpy avinābhāvaḥ .
- ³⁸ . Gangeśa, op. cit., p 88: sādhyābhāvavad-vṛtti-bhina. Xem thêm bình giải của Raghunātha, *Tattvacintāmani-dīdhiti-prakāśa by Bhavananda Siddantavagisa with Tattva-cintāmani and Dīdhiti*, ed. Mahāmohopādhyāya Suruccharana Tarkadarshanatirtha, Calcutta: Bibliotheca Indica, 1991: 299.
- ³⁹ . Gangeśa, op. cit., p 30: sādhyābhāvavad-avṛttitvam.
- ⁴⁰ . *Vādaśidhi*, Fragment 16a.
- ⁴¹ . *Vādaśidhi*, Fragment 16b.
- ⁴² . *Vādaśidhi*, Fragment 7.
- ⁴³ . *Vādaśidhi*, Fragment 4.
- ⁴⁴ . Xem *Indices Verborum*, op. cit.: 18a-b & 61a.
- ⁴⁵ . Uddyotakara, *Nyāyavārttika*: 56; xem thêm chú thích 8 ở trên.
- ⁴⁶ . Thật ra, có thể chính Thế Thân cũng đã dùng từ nāntarīyaka, vì theo Durvekamiśra, *Hetubinduṭkāloka*, ed. Sukhlaji Sanghavi, Baroda: Oriental Institute, 1949, p. 317, thì câu nói “nāntarīyakārthadarśanaṁ tadvido 'numānam” là của Thế Thân.
- ⁴⁷ . Frauwallner, op. cit., fragment 4; Uddyotakara, op. cit.: 55 & 131.
- ⁴⁸ . Điều này không có nghĩa từ *avinābhāva* không phổ biến. Thật ra, nếu đọc bảng từ vựng của *Hetubindu* và *Hetubinduṭkā* được lập ra trong ấn bản của Sanghavi, ta sẽ thấy rõ rằng *avinābhāva* vẫn rất phổ biến nếu so với *avyabhicāra*: tỷ lệ là 4/1 trong *Hetubindu* mặc dù Pháp Xứng thích dùng từ sau hơn trong *Nyāyabindu* và *Pramāṇavārttikā* của ông. Trong *Hetubinduṭkā* còn tìm thấy tỷ lệ cao hơn: 16/1. Tính phổ biến của từ *avinābhāva* có lẽ do cách dùng thường xuyên của các nhà phê bình như Uddyotakara, Vacaśpatimiśra, v.v. Chẳng hạn, xem Vacaśpatimiśra, *Nyāyavārttikatātparyāṭkā*, ed. Rajeshwara Sastri Dravid, Benares: Kashi, Sanskrit Series, 1925:158-159, trong đó ông dẫn lời của Pháp Xứng: kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvād vā niyāmakāt/avinābhāvaniyamā 'darśanān na darśanāt//

⁴⁹ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*: 27-31: nanv anumiti hetu vyāpti jñane kā vyāptiḥ na tāvad avyabharitatvaṃ tad dhi na sādhyābhāvavad avṛttitvaṃ sādhyavadbhinna sādhyābhāvavad avṛttitvaṃ sādhyavat pratiyogikānyo'nyābhāvāsāmānādhikaraṇyaṃ sakala sādhyābhāvavan niṣṭhābhāva pratiyogitvaṃ sādhyavad anyāvṛttitvaṃ va kevalānvayiny abhāvād iti.

⁵⁰ . Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1962: 511-512.

Bochenski có năm định nghĩa được thuyết minh như sau:

1. $gCs \equiv g(-V/O/A)s$
2. $gCs \equiv g(-V/O/VO/D)s$
3. $gCs \equiv g(O/D/G/O)s$
4. $gCs \equiv g(G/A/I/O/A)s$
5. $gCs \equiv g(-V/D/O)s$

trong đó gCs chỉ cho quan hệ lan truyền giữa h và s mà ông gọi là g và s , và V, A, D, I, G và O chỉ cho quan hệ của sự xảy ra, vắng mặt, khác nhau, tồn hữu, đối hữu, và nơi chốn, theo thứ tự liệt kê. Staal phê phán thuyết minh trên và đã thuyết minh lại qua thuyết định lượng và các khả biến hạn chế theo dạng “ $F(x)$ ”.

1. $V(h,s) =_d -A \{h, \alpha y B[y, \alpha x(x \neq s)]\}$
2. $V(h,s) =_d -A \{(h, \alpha u B[u, \alpha z A(z, \alpha y(y \neq \alpha x B(x,s)))])\}$
3. $V(h,s) =_d B(x,h) \neq \alpha y[y \neq \alpha x B(x,s)]$
4. $V(h,s) =_d (\alpha y B) \{-A[h, \alpha y B(y, \alpha x(x \neq s))]\}$
5. $V(h,s) = -A \{h, \alpha y[y \neq \alpha x B(x,s)]\}$

Goekoop hình như bác bỏ việc sử dụng các khả biến hạn chế và định lượng hạn chế và, thay vì thế, trở lại cách dùng hàm số diễn toán lần nhất của Hilbert-Ackermann “mà không chút thay đổi”:

- 1-2. $\{(y) \{Ay \rightarrow -(Ex)[(z)(Bz \rightarrow -Szx) \& Ryx]\}\}$
- 3&5. $(y)(Ay \rightarrow -(Ex) \{(w) [(Ez)(Bz \& Szw) \rightarrow (x \neq w)] \& Ryx\})$
4. $(y) \{Ay \rightarrow (x) [(z) (Bz \rightarrow -Szx) \rightarrow -Ryx]\}$

⁵¹ . Berge, *Journal of Symbolic Logic* XXXV (1970): 572-573.

⁵² . Russell, “*Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*”, *American Journal of Mathematics* XXX (1908): 222-262.

⁵³ . *Sarvadarśanasamgraha of Sāyana-Mādhava*, ed. Vasudev Shastri Abhyankar, Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1924: 27.

⁵⁴ . Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* I, p.14a4.

⁵⁵ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*: pp. 36,39.

⁵⁶ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*: p. 30.

⁵⁷ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*: p. 42.

⁵⁸ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*: pp. 43,47.

⁵⁹ . Goekoop, *The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmani*, Dordrecht, 1967: 32-34 & 63-64.

⁶⁰ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*: p. 46.

⁶¹ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*: pp. 47-48: sarvāny va lakṣaṇāni kevalānvayy avyāptyādūsayati kevalānvayy abhāvād iti/ pañcānām eva lakṣaṇānām idam vācyam jñeyatvād ity-āadi-vyāpya-vṛtti-kevalānvayi-sādhyake/ (dvitīyādi-lakṣaṇa-catuṣṭasya tu) kapi-samyogābhāvavām sattvād ity-ādy-avyāpya-vṛtti-sādhyake 'pi cābhāvād ity arthaḥ/ sādhyatāvacchedaka-sambandhāvacchinna-sādhyatāvacchedakāvacchinnapratiyogitāka-sādhyābhāvasya/ sādhyatāvacchedaka - sambandhena sādhyavattvāvacchinna-pratīyogitākānyonyābhāvasya cāprasiddhatvāt/ kapi-samyogābhāvavān sattvād ity-adau niravacchinna-sādhyābhāvādihikaraṇatvasyāprasiddhatvāc ceti bhāvah//”

⁶² . Goekoop, op. cit.: 63-64. Thí dụ “Nó có thể được đặt tên vì có thể được biết đến” xuất hiện ở các trang 62-63, dù Goekoop đã không đề cập đến các tính chất đặc biệt của quan niệm Navya-naiyāyika về tính khả danh và tính khả tri. Ingalls, op. cit., các trang 61-62 đã nhắc đến đặc điểm này và vì thế cảnh báo độc giả về ý nghĩa có thể có trong trường hợp đặc biệt này, dù ông hình như đã nói về tính khả danh và tính khả tri như hai thực thể khác nhau – một điều không chính xác. Xem thêm chú thích 41.

⁶³ . Potter, *Astitvam Jñyatvam Abhidheyatvam*, WZKSOA XII-XIII (1968)/1969): 275-280; *Presupposition in Indian Philosophy*, Englewood Cliff: J. Wiley, 1965.

⁶⁴ . Russell, *The Principles of Mathematics*, London: Cambridge University Press, 1903: 101-107.

⁶⁵ . Quine, *Methods of Logic*: 225-231; Rosser, *Logic for Mathematicians*, New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1953: 197-213.

⁶⁶ . Ingalls, op. cit.: 61. Đó là một phát biểu gây hiểu lầm, vì vācyatva và jñeyatva có thể bị xem đang biểu thị hai thực thể, trong khi theo Navya-naiyāyika, hay ít ra theo Udayana, chúng biểu thị một và chỉ một thực thể.

⁶⁷ . Udayana, *Praśastapādabhāsyam with the Commentary Kiranāvalī of Udayanācārya*, ed. Jitendra S. Jetly, Baroda: Oriental Institute, 1971: 22-23.

⁶⁸ . Kitagawa, *Indo koten ronrigaku no kenkyu*, Tokyo, 1965: 3-9; Potter, *Astitvam Jñeyatvam Abhidheyatvam*, WZKSOA XII-XIII (1968): 279-280; Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague: Mouton, 1971: 65-70.

⁶⁹ . Baliṅgay, *A Modern Introduction to Indian Logic*, Delhi: National Publishing House, 1965: 84-85; Matilal, *The Navya-nyāya Doctrine of Negation*, Cambridge: Harvard University Press, 1968: 41-42, trong đó jāti được định nghĩa là

($\exists x$) ($\exists y$) ($\exists z$) [$Rxyz \ \& \ (x \neq y) \ \& \ (y \neq z) \ \& \ (x \neq z)$]

⁷⁰ . Rosser, *Logic for Mathematicians*, New York: McGraw-Hill, 1953: 200-207.

⁷¹ . Gangeśa, *Tattvacintāmani*: p. 85: nāpy avinābhāvaḥ kevalānvayiny abhāvāt/.

⁷² . Viśvanātha, *Nyāyāsiddhāntamuktāvalī*, ed. Harirāma Éukla Sāstrī, Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1972: 501.

⁷³ . *Duy-ma-cật sở thuyết* (La-thập), Phẩm Quán chúng sinh (*Vimalakīrtinirdeśa*, Devatāparivartaḥ ṣaṣṭhaḥ)

⁷⁴ . Nhiệt thời viêm 熱時炎. VCX: dương diệm thuỷ 陽焰水, bóng nước trong quang năng. *Vimala*: marīcikāyām udakam.

⁷⁵ . Không trung vân 空中雲. VCX: hư không trung vân thành đài các 虛空中雲城臺閣, thành quách, đài các trong mây trong bầu trời; Skt. *gandharava-nagara*, thành phố gandharva, thành phố càn-thát-bà, chỉ thành phố nhìn thấy trong biển do phản chiếu của mây và hơi nước bốc từ biển.

⁷⁶ . DMC: thuỷ tụ沫 水聚沫. (Skt. *phenapiṇḍa*). VCX: thuỷ tụ沫 sở hữu tiền tế 水聚沫所有前際, tiền tế của đám bọt nước; VCS giải thích: «tiền tế vốn không hiện hữu, vì nguyên lai là không.» Nghĩa là, không thể xác định điểm xuất phát của bọt nước. Cf. Pali, Saṃyutta, iii. 142: *Pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ, vedanā bubbuḥūpamā, marīcikūpamā saññā, saṅkhārā kadalūpamā; māyūpamañca viññāṇaṃ*, quán sắc đồng bọt nước, thọ như bong bóng nước, tưởng như quang năng, hành như cây chuối, thức như huyền thuật.

⁷⁷ . DMC: thủy thượng bào 水上泡; (Skt. *udaka-budbuda*) VCX: thủy phù bào hoặc khởi hoặc diệt 水浮泡或起或滅. bong bóng trên mặt nước chọt nổi chọt chìm. Cf. *Trung A-hàm 12* (Đại 1, tr. 503b).

⁷⁸ . Điện cửu trú 電久住. VCX không có thí dụ này

⁷⁹ . VCX: tu đại từ (Skt. *mahāmaitrī-bhāvanā*).

⁸⁰ . *Đại Bát-nhã* (Huyền Trang), quyển 587, T7n220, tr. 1036c29.

⁸¹ . *Phật mẫu xuất sinh Tam pháp tạng Bát-nhã ba-la-mật-đa kinh*, quyển 20, Taisho T8n228, tr. 655b04 佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經

⁸² . *Đại Bát-nhã* (Huyền Trang), quyển 550, T7n220, tr. 834b12

⁸³ . Phẩm 5, "Văn thù thăm bệnh".

⁸⁴ . *Trung A-hàm 21*, kinh Thuyết xứ, T1n26, tr.563b13.

⁸⁵ . Cf. *Đại tập pháp môn kinh*, T1n12, tr. 228a21 ba trụ: Thiên trụ, Phạm trụ, Thánh trụ. 天住梵住聖住. *Trường A-hàm 8*, kinh Chúng tập, T1n1, tr. 50b14. gọi là ba đường: Hiền thánh đường, Thiên đường, Phạm đường. 賢聖堂 . 天堂 . 梵堂. Cf. *Tập dị môn luận 6*, T26n1536, tr. 389a16, ba trụ: "Thiên trụ, Phạm trụ, Thánh trụ. .. Thế nào là Phạm trụ? Đó là bốn vô lượng: từ, bi, hỷ, xả. Như Thế Tôn nói cho Bà-la-môn Phệ-na-bồ-lê, Ta có khi hành một trong bốn vô lượng, với mục đích Phạm trụ.." Cf. Pali, *Saṅgīti-sutta*, D. iii. 219: *tayo vihārā– dibbo vihāro, brahmāvihāro, ariyo vihāro*. Giải thích ý nghĩa của *Brahma-vihāra* (Phạm trụ), *Visuddhimagga*, ix. 106 (i. 321): *Yathā ca brahmāno niddosacittā viharanti, evaṃ etehi sampayuttā yogino brahmasamā hutvā viharantīti seṭṭhaṭṭhena niddosabhāvena ca brahmavihārāti vuccanti*. Cũng như các Phạm thiên sống với tâm không oán kết, cũng vậy ở đây hành giả an trụ tương ưng bình đẳng với Phạm thiên được nói là an trụ với Phạm thiên (Phạm trụ) với tâm tối thượng không oán kết.

⁸⁶ . *Tăng nhất A-hàm 21*, T2n125, tr.658c18, gọi bốn vô lượng này là "bốn đẳng tâm" 四等心 và bốn Phạm trụ là "phạm đường. 梵堂" Nguyên tiếng Phạn *vihāra* có nghĩa là *trụ*, hay đời sống, và cũng chỉ cho tinh xá hay tăng viện.

⁸⁷ . *Trường A-hàm 16*, kinh Tam minh, T1n1, tr. 104c16. Cf. Pali, *Tevijjā-sutta*, D. i. 236ff.

⁸⁸ . Skt. *Brahmakāyika*.

⁸⁹ . Skt. *Brahmapurohita*.

⁹⁰ . Skt. *Mahābrahman*.

⁹¹ . *Câu-xá* 29. Tham chiếu, Pali, *Visuddhimagga*, ix. 111-112 (bản Anh, Nānamoli): ba phạm trụ đầu, y trên ba thiền đầu trong hệ bốn thiền, hay bốn thiền đầu trong hệ năm thiền. Xả vô lượng, duy nhất y trên thiền cuối cùng. Hoặc y trên cả năm thiền, dẫn kinh *Samkhitta-suttaṃ*, Anguttara iv. 300: cả bốn vô lượng y trên định có tâm có tứ (*savitakkampi vicāraṃ pi*: Sơ thiền), y trên định không tâm chỉ có tứ (*avitakkam savicāram*: trung gian thiền), định không tâm không tứ (*avitakkam avicāram*: Nhị thiền), định câu hữu với hỷ (*sappītikam pi*: Nhị thiền), định không hỷ (*nippītikampi*: Tam thiền), định câu hữu với niệm (*sātasahagatampi*: Tứ thiền), định câu hữu với xả (*upkkhāsahagatampi*: Tứ thiền).

⁹² . *Thuận chính lý* 79. Tham chiếu Pali, *ibid.*, 119: từ tâm giải thoát (*mettaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Tịnh thiền (*Subhāparama*); bi tâm giải thoát (*karuṇaṃ cetovimuttaṃ*), cao nhất là Không vô biên xứ (*Ākāsañāñcāyatanaparama*); hỷ tâm giải thoát (*muditaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Thức vô biên xứ (*Viññāñāñcāyatanaparama*); xả tâm giải thoát (*upekkhaṃ cetovimuttiṃ*), cao nhất là Vô sở hữu xứ (*Ākiñcaññāyatanaparama*).

⁹³ . *Câu-xá* 29, T29n1558, tr. 150b23. Giải thích của *Thuận chính lý* 79, T29n1562_p0769a03: sân (thù nghịch, *vyāpāda*) là một tâm sở. Muốn sát hại hữu tình, gây đau đớn cho chúng là tâm sở hại (*vihiṃsa*). Đắm trước cảnh giới, không muốn, không hài lòng với các phẩm thiện, gọi là không hân uỷ (*arati*). Trong các đối tượng dục lạc mà khởi tâm tham nhiễm, tình không biết chán, gọi là dục tham (*kāmarāga*). Cf. *Visuddhimagga*, ix. 93-96 (bản Anh, Nānamoli): từ đối trị sân (*vyāpādūpasamo*), bi đối trị hại (*vihiṃsūpasamo*), hỷ đối trị bất mãn (*arativūpasamo*), xả đối trị hiềm hận và tùy tham (*paṭighānūpasamo*).

⁹⁴ . Cf. *Samkhitta-suttaṃ*, Anguttara iv. 300: *mettā me cetovimutti bhāvitā bhavissati bahulikatā yānikatā vatthukatā anuṭṭhitā paricitā susamāradhā'ti*.

⁹⁵ . *Câu-xá* 29, T29n1558, tr. 150c21. Cf. *Thành thật luận* 12: "Tu từ tâm tuy không đoạn được kết sử phiền não, nhưng trước hết bằng từ tâm mà tích lũy phước đức, trí tuệ, nhờ đó đạt được huệ của Thánh đạo để đoạn trừ các kết sử. Vì vậy, Kinh nói, tu tâm để chứng đắc A-na-hàm."

⁹⁶ . Skt. *āsāya*, ý hướng, hay xu hướng. Vì rất khó tìm thấy từ nghĩa tương đương, nên Huyền Trang đành phiên âm. La-thập thường dịch là *thâm tâm*.

⁹⁷ . Đại thừa trang nghiêm kinh luận 9, T31n1604, tr. 635c20. Cf. *Sūtrālaṅkāra*, xvii, k.17, *brāhmyā vipakṣahīnā jñānena gatās ca nirvikalpena/ trividhālanbanavṛttāḥ sattvānāṃ pācakā dhīre//*

⁹⁸ . Pali định cú: *mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharivā viharati.*

⁹⁹ . Thắng giải tác ý, skt. *adhimukti-manasikāra*, phán đoán chủ quan. Trái với chân thật tác ý, Skt. *tattva-manasikāra*, phán đoán y trên sự thực.

¹⁰⁰ . Thuận chính lý 79.

¹⁰¹ . Quyển 44, T30n1579, tr. 535c25.

¹⁰² . *anutpattidharmakṣānti*, chứng nghiệm tự tính không sinh khởi của các pháp. Bồ tát từ địa thứ sáu, thành tựu Bát-nhã ba-la-mật, thâm đạt tính Không, nhận thức các pháp bản lai không sinh, không diệt. Nhận thức này được gọi là thuận nhẫn. Từ địa thứ bảy đến thứ chín, thuận nhẫn chuyển thành vô sinh pháp nhẫn.

¹⁰³ . *Sūtrālaṅkāra*, xvii. k. 19: *tasyās ca tathatārthatvāt kṣāntilābhād viśuddhitaḥ/ karmadvayād anālabhā maitrī kleśakṣayād api//* vô duyên từ, vì quán chiếu chân như, vì đắc (vô sinh pháp) nhẫn, vì hai nghiệp đã tịnh và vì phiền nào đoạn tận.

¹⁰⁴ . Quyển 29, .

¹⁰⁵ . Cf. *Visuddhimagga*, ix. 108 (bản Anh): đó là bốn ước nguyện đem lại lợi ích an lạc, giải thoát khổ, tùy hỷ theo sự thành tựu của chúng sinh, và vô cầu. *Yasmā ca hitūpasaṃhāra-ahitāpanayana-sampattimodana-anābhogavasena catubbidhoyeva sattesu manasikāro.*

¹⁰⁶ . Xem bài trước, ts 10. - ND.

¹⁰⁷ . *Brahma-vihāra*. Giải nghĩa thông dụng trong VM ix 105-6. Cũng là người được tái sinh trong cõi trời Phạm thiên.

¹⁰⁸ . Về văn học xem VM ch.9, Asl. 258-63, Har Dayal 226 sq., AK viii 196n. Từ và bi được bàn luận chi tiết trong *The Middle Way*, 1954.

¹⁰⁹ . I 33.

* Dù lòng từ nhiễm vào chúng sanh như thể chúng không có, dầu sao nó cũng hữu ích (*kuśalamūla*) như một thứ giải trừ lòng ganh ghét. AK VIII 199.

+ Thực ra nên gọi là ‘từ thiện’ (charity), nó khác các hình thức ‘tình yêu’ trong đó nhắm đến bản chất tinh thần thanh cao và tôn trọng bình đẳng hết thảy.

¹¹⁰ . V 342.

¹¹¹ . Dù có một số đoạn như Itiv. I, III 7 và Dhṃ. 368, vốn được coi là thuộc Đại thừa-nguyên thủy không xác định một cách rõ ràng bằng tâm từ có thể chứng đắc Niết bàn.

¹¹² . VM ix 92.

¹¹³ . VM ix 93. Trong tiểu luận của tôi về Đại thừa Phật giáo trong ‘Tín ngưỡng sinh động’, ed. R.C. Zaehner, 1959, pp. 300-1, tôi đã bàn về những khó khăn theo sau ước vọng tích cực làm việc tốt cho người khác.

¹¹⁴ . BM 126-33 đưa ra giải thích căn bản về bốn ‘vô lượng’ tâm.

¹¹⁵ . VM 297.

¹¹⁶ . VM 308.

¹¹⁷ . Magna Moralia 1211a.

¹¹⁸ . AN v 342.

¹¹⁹ . I ch. 15.

¹²⁰ . S. Augustine, In ev. Jo, tract. LXV, 2.

¹²¹ . Bao gồm cả súc sanh, ma quỷ cũng như con người.

+ người là chó sói của người. - ND.

* *Social Psychology and Individual Values* , tr. 150. Những ngôn ngữ khác có lẽ tốt hơn trong lãnh vực này. Trong thời chiến tranh những nhà truyền thuyết không ngớt cho thấy người Đức có từ *Schadenfreude* để diễn tả sự vui sướng cảm nhận được từ rủi ro của người khác, và điều đó soi sáng một cách khá hiếm hoi tính cách dân tộc Đức. Tuy nhiên, công bằng mà nói, chúng ta phải thêm rằng người Đức còn có thể diễn tả niềm vui có được từ hạnh phúc của người khác bằng một từ đơn giản *Mitfreude*, trái ngược hẳn với từ *Mitleid* (bi), trong khi chúng ta phải diễn đạt bằng cụm từ ‘sympathetic joy, hoà lạc’, một giải thích khá vụng về.

¹²² . BT số 128. Bcv. ch. 3.

¹²³ . VM ix 96.

¹²⁴ . VM iv 156-71, Asl. phân biệt 10 loại xả. Miêu tả của tôi bỏ qua 4 loại.

* *cittasamatā, tâm bình đẳng*. - ND.

** *anābhoga*, vô công dụng hành, sự không cần dụng công. - ND.

¹²⁵ . AK ii 159.

+ *nābhujati*, không uốn cong theo. - ND

¹²⁶ . AK viii 148.

¹²⁷ . *Cariyāpitaka* III 15, 3. Hob. 272a trsl. một mô tả đẹp từ văn kiện Bát nhã ba-la-mật.

¹²⁸ . AK vii 76-7. Trong kinh, ba *smṛtyupasthāna* (niệm xứ) của một vị Phật chỉ loại hành xả này.

* ‘gắn liền với sự xả bỏ’ đối nghịch với ‘gắn liền đời sống thế tục’

¹²⁹ . VM ix 96, 101; AK iii 114.

+ *Anunaya*, một thuật ngữ khó. Nó có nghĩa một người thân thiện và hoà nhã với tha nhân, làm vui lòng họ và thuận theo họ đến mức họ thành thân thiện lại với mình.

-
- 130 . BM 133.
131 . AK viii, 197.
132 . AK viii, 197.
133 . *Sama-bhava*, VM ix 96.
134 . VM ix 123.
135 . AK viii, 198.
136 . VM ix 108.
137 . VM ix 109.