



CẨM NANG của Người Phật Tử - Tập III (Buddhism 301- Question and Answers)

Khải Thiên



Lời Dẫn

Bạn thân mến:

Tập sách Cẩm Nang của Người Phật Tử - Tập III (*Buddhism 301- Questions and Answers*) được biên soạn tiếp theo Tập I và Tập II nhằm nâng cao kiến thức Phật học dành cho những Phật tử sơ cơ mong muốn tìm hiểu sâu hơn về Phật học. Tập này tập trung vào một số vấn đề Phật học căn bản của cả hai truyền thống: Nguyên thủy và Phát triển, đặc biệt là về triết lý tu tập và lịch sử phát triển tư tưởng của Phật giáo. Chúng tôi đã cố gắng không dám đi sâu hơn vào những khác biệt thú vị giữa các tông phái. Do vậy, các cụm chủ đề chọn lọc ở đây là phần mở rộng những kiến thức căn bản đã được giới thiệu trong các Tập trước.

Để có một cái nhìn bao quát và xuyên suốt, chúng ta không thể bỏ qua những kiến giải quan trọng về “triết lý giác ngộ” được trình bày trong Luận tạng vốn đã được trau chuốt, thanh lọc qua nhiều thế hệ của lịch đại Tổ sư. Những kiến giải này sẽ giúp chúng ta thấy được vai trò và giá trị đích thực của ba ngôi Tam Bảo, những công hạnh vô cùng vĩ đại cho *sự nghiệp giác ngộ chung của muôn loài chúng sinh*. Chúng ta sẽ lặng mình khi biết rằng, trong thời Nguyên thủy, chư lịch đại Tổ sư đã bảo vệ *truyền thống và sinh mệnh giác ngộ của Phật giáo* trong suốt hơn bốn trăm năm mà không hề có giấy, bút, hay

viện bảo tàng nào. Tất cả chỉ được lưu giữ trong kí ức và được lưu truyền bằng miệng (khẩu truyền).

Để giới thiệu, dù chỉ là đại cương, về lịch sử tư tưởng và triết học Phật giáo trong khuôn khổ của một cẩm nang nhỏ bé quả thật là khó khăn. Chúng tôi đành phải đã bỏ qua mọi chi tiết và chỉ đề cập đến sự kiện chính, được chọn lọc sao cho phù hợp với kiến thức căn bản về Phật học mà thôi. Làm cho đơn giản quả thực là khó biết bao lần so với làm cho rờm rà!

Tác giả chân thành tri ân những công trình nghiên cứu quan trọng mà tác giả đã dựa vào khi biên soạn tập sách này, nhất là các tác phẩm của các nhà Phật học trứ danh D.T. Suzuki, Edward Conze và Nalinaksha Dutt. Đây là những tác phẩm không thể bỏ qua khi nghiên cứu về mối liên hệ giữa Phật giáo Nguyên thủy và Phát triển. Cũng xin lưu ý rằng, danh từ Tiểu thừa và Đại thừa được dùng ở đây gắn liền với ý nghĩa lịch sử phát triển của tư tưởng và triết học. Cả hai đều mang ý nghĩa và giá trị lịch sử quan trọng như nhau trên nhiều lĩnh vực.

Ước mong rằng, tập sách sẽ cung cấp một cái nhìn tổng quát với những gợi ý cần thiết để từ đó bạn đọc có thể đi sâu hơn vào đời sống Phật giáo trên cả hai phương diện, nghiên cứu và tu tập.

Los Angeles, mùa Thu 2011
Khai Thien, Ph.D.,

Phần Một

101 Câu Hỏi

1. Xin cho biết về ý nghĩa lịch sử của bài Pháp thoại đầu tiên tại vườn Nai?
2. Vì sao nói rằng “Tất cả các thiện pháp đều tập trung vào Bốn Chân lý.” như đề cập qua ảnh dụ về “dấu chân voi”?
3. Khổ đau là một sự thật hiển nhiên, đầy dẫy khắp nơi mà ai cũng biết được; nếu như khổ đau được xem là một chân lý (Thánh đế), vậy phải chăng những ai đang sống với khổ đau là đang sống với chân lý và đang thể nghiệm chân lý?
4. Nếu khổ đau là một chân lý uyên thâm khó hiểu như Thánh đế thứ nhất, vậy thì làm sao một người bình thường có thể giác ngộ được?
5. Đức Phật đã dạy về Bốn Chân lý trong bài Pháp ở vườn Nai như thế nào?
6. Về mặt giáo thuyết, Bốn Chân lý liên hệ với nhau như thế nào?
7. Làm sao để có thể thấy rõ các tương quan duyên khởi của các Thánh đế?
8. Hiện quán là gì?
9. Thế nào là Nhẫn và Trí như được đề cập trong Hiện quán Thánh đế?
10. Vậy mười hai hành tướng được trình bày ở Kinh Chuyển Pháp Luân và mười sáu hành tướng ở Luận Câu Xá có khác nhau không?
11. Về mặt tu tập bốn Thánh đế có sự khác nhau giữa Kinh và Luận không?
12. Thế nào Kiến hoặc và Tư hoặc?
13. Tuệ giác sẽ phát sinh như thế nào trong việc tu tập các Thánh đế?
14. Có thể xem cách trình bày về Hiện quán Thánh đế là chuẩn mực?
15. Sau khi Phật diệt độ, sự phát triển của Phật giáo đã diễn ra như thế nào?
16. Nguyên nhân nào dẫn đến sự phân phái trong lịch sử Phật giáo?
17. Có thể trình bày đại cương về Trưởng lão bộ, Đại chúng bộ, và Nhất thiết Hữu bộ?
18. Đại cương về diễn tiến của lịch sử tư tưởng Phật giáo như thế nào?
19. Có thể trình bày đại cương về thời kỳ *đạo Phật bản nguyên*?
20. Có thể trình bày đại cương về thời kỳ *đạo Phật do Chánh pháp dẫn đạo*?
21. Có thể trình bày đại cương về thời kỳ *đạo Phật với nhiều bộ phái*?

22. Có thể trình bày đại cương về thời kỳ *đạo Phật Phát triển*?
23. Khái niệm Tiểu thừa, Đại thừa, và Tam thừa là gì?
24. Thế nào là Độc giác?
25. Kinh điển Phật giáo đã được kết tập như thế nào?
26. Có thể trình bày đại cương về kinh tạng Đại thừa?
27. Đặc tính chung của hai tạng kinh (Nguyên thủy và Đại thừa) là gì?
28. Lịch sử kết tập kinh điển đã diễn ra như thế nào?
29. Với những niên đại, dữ kiện, và giả thuyết không thống nhất, yếu tố trung thực và nguyên thủy của một bản kinh đã được nghiên cứu như thế nào?
30. Nghiên cứu về lịch sử của kinh tạng cho thấy vẫn còn nhiều giả thuyết chưa được chứng minh, vậy người Phật tử nên quan niệm như thế nào về “Pháp bảo”?
31. A-la-hán và Bồ tát khác nhau như thế nào?
32. Bồ tát và các hạnh Ba-la-mật có liên hệ như thế nào?
33. Đức Phật đã được quan niệm như thế nào?
34. Quan niệm về Hóa thân và Pháp thân có mặt khi nào?
35. Thế nào là mười Thần lực?
36. Thế nào là bốn Vô sở úy?
37. Đức Phật trong giáo lý Nguyên thủy và Đại thừa có khác nhau không?
38. Có thể tìm thấy điểm chung về “thân” của Đức Phật trong quan niệm của các bộ phái?
39. Đại thừa quan niệm như thế nào về Pháp thân Phật?
40. Mười hiệu của Như Lai là gì?
41. Tiến trình tu tập giữa Phật giáo Nguyên thủy và Đại thừa khác nhau như thế nào?
42. Bốn quả vị Thanh văn và mười địa của Bồ tát tương ứng như thế nào?
43. Hoan hỷ địa là gì?
44. Ly cấu địa là gì?
45. Phát quang địa là gì?
46. Diệm huệ địa là gì?
47. Cự nan thắng địa là gì?
48. Hiện tiền địa là gì?

49. Viển hành địa là gì?
50. Bất động địa là gì?
51. Thiện huệ địa là gì?
52. Pháp vân địa là gì?
53. Ba-la-mật là gì và nó xuất hiện như thế nào?
54. Có phải Ba-la-mật đồng nghĩa với “vô phân biệt”?
55. Đường như trên thực tế khái niệm “Ba-la-mật” và “tâm đại bi” cru mang hai loại cảm xúc rất mâu thuẫn nếu không muốn nói là chống đối nhau?
56. Vay Bồ tát với tâm đại bi sẽ xuất hiện với mẫu người như thế nào?
57. Ba-la-mật và tính Không liên hệ như thế nào?
58. Tính Không được quán niệm như thế nào đối với con người năm uẩn?
59. Tính Không trong Nguyên thủy và Đại thừa khác nhau như thế nào?
60. Có thể cho biết đại cương về tính Không trong dòng triết học Trung quán?
61. Mục đích của phép biện chứng phủ định của Trung quán là gì?
62. Nội dung của hai Chân lý nói lên điều gì?
63. Hai chân lý trong giáo lý Nguyên thủy và Đại thừa có giống nhau không?
64. Khái niệm Bất Nhị là gì?
65. Triết lý giác ngộ của tính Không là gì?
66. Khái niệm “viễn ly” trong Bát nhã ba-la-mật là gì?
67. Niết bàn được quan niệm như thế nào trong triết học Phật giáo?
68. Phật giáo Nguyên thủy quan niệm về Niết bàn như thế nào?
69. Nhất thiết Hữu bộ quan niệm về Niết bàn như thế nào?
70. Triết học Trung quán quan niệm về Niết bàn như thế nào?
71. Triết học Duy thức quan niệm về Niết bàn như thế nào?
72. Quan niệm chung của Đại thừa về luân hồi và Niết bàn như thế nào?
73. Thế nào là nhất thiết duy tâm tạo?
74. Theo Duy thức tông, tâm thức được cơ cấu như thế nào?
75. Tầng thức là gì?
76. Mạt-na thức là gì?
77. Ý thức là gì?
78. Tầng thức vận hành trong môi liên hệ của tâm-ý-thức như thế nào?

79. Mạt-na thức và Ý thức vận hành như thế nào trong mối liên hệ của tâm-ý-thức
80. Ba chân lý của thực tại trong triết học Duy thức là gì?
81. Con đường tu tập chuyển thức thành trí như thế nào?
82. Chủng tử và Tập khí là gì?
83. Thế nào là Thân dị thực?
84. Chủ đề tái sinh được trình bày trong các truyền thống Phật giáo như thế nào?
85. Một sự tái sinh sẽ bắt đầu như thế nào?
86. Trước khi một thai nhi hình thành, thì Hương ấm tồn tại ở đâu và như thế nào?
87. Thân Trung hữu có hình thức như thế nào?
88. Có những quan niệm khác nhau về thân Trung hữu giữa các truyền thống hay không?
89. Tái sinh trong thể thức của lộ trình tâm Hữu phần được trình bày như thế nào?
90. Lộ trình tâm Hữu phần trong đời sống thực tế vận hành như thế nào?
91. Mười sáu sát-na tâm này có ý nghĩa như thế nào?
92. Ba khái niệm có liên hệ đến thân Trung hữu: Gandhabba, Antarābhava, và Bardo khác nhau như thế nào?
93. Khái niệm Bardo là gì?
94. Tám giai đoạn tan rã của thân và tâm diễn ra khi chết như thế nào?
95. Tám giai đoạn tan rã này liên hệ như thế nào với thân năm uẩn?
96. Quán niệm về tám giai đoạn tan rã và ba cấp độ của năm uẩn có ý nghĩa như thế nào?
97. Thế nào là niệm chết?
98. Nên thực tập niệm chết vào lúc nào?
99. Điều kiện để tái sinh về cõi tốt đẹp, không phân biệt tông phái, là gì?
100. Đức tin có thể giải quyết được vấn đề tái sinh không?
101. Trước khi chết, nếu là người không có tôn giáo, tôi nên niệm cái gì?

101 Câu Hỏi và Trả Lời

1. Xin cho biết về ý nghĩa lịch sử của bài Pháp thoại đầu tiên tại vườn Nai?

Bài Pháp đầu tiên được Đức Phật dạy tại vườn Nai đó là Bốn Chân lý, Hán dịch là Tứ Thánh đế (skt. *Catvāri-ārya-satyāni*). Ngay sau Pháp thoại này, Tam Bảo lần đầu tiên đã được hình thành tại thế gian với hình thức ba ngôi: Phật (*Buddha*), Pháp (*Dharma*) và Tăng (*Tăng*). Phật là Đức Thích Ca Mâu Ni; Pháp là bốn Chân lý; và Tăng là năm vị Thánh tăng đầu tiên. Kể từ đây, đạo Phật đã chính thức được hình thành trong lịch sử con người. Và ba Ngôi Báu là đại diện chính thống của đạo Phật. Trải qua mấy ngàn năm lịch sử, ba Ngôi Báu vẫn được duy trì tại thế gian qua những *thể cách đặc thù* được biểu hiện trên các bình diện triết lý, tôn giáo, con người, và các mối liên hệ xã hội. Dĩ nhiên, về mặt triết lý, ý nghĩa và khái niệm về ba Ngôi Báu luôn được mở rộng theo từng giai đoạn phát triển của lịch sử Phật giáo, từ nguyên thủy đến hiện đại. Ví dụ: khi Đức Phật tuyên nói bài Pháp đầu tiên, thì khái niệm *Dharma* (Pháp) là Bốn Chân lý và những gì được triển khai từ Bốn Chân lý. Tuy nhiên, khi đoàn thể Tăng già phát triển và giới luật được Đức Phật ban hành, thì khái niệm *Dharma* lúc bấy giờ bao gồm cả Pháp và giới luật. Và rồi, sau khi Phật diệt độ (nhập diệt), theo dòng thời gian, các phân tích và luận giải (luận) về lời dạy của Đức Phật (kinh) được hình thành và phát triển, thì khái niệm *Dharma* bây giờ lại được tiếp tục mở rộng thêm, bao gồm cả ba tạng (tam tạng), tức ba thể loại: Kinh (do Đức Phật nói), Luật (do Đức Phật ban hành), và Luận (những luận giải của các Thánh qua nhiều thế hệ). Điều đáng lưu ý ở đây là, mặc dù đã trải qua hàng ngàn năm, nhưng bài Pháp đầu tiên về Bốn Chân lý luôn được xem là *con đường giác ngộ độc nhất vô nhị* trong lịch sử tôn giáo của nhân loại. Giáo lý ấy là nền tảng cho toàn bộ hệ thống tư tưởng và triết học Phật giáo trong mọi thời đại; và được tôn vinh bởi tất cả các tông phái Phật giáo, từ truyền thống Nguyên thủy đến Phát triển. Ngài Sariputta (Xá-lợi-phất), một vị tướng quân của Chánh pháp đã nhận định rằng: *Như dấu chân voi to lớn có thể bao phủ dấu chân của các loài động vật khác; cũng vậy, tất cả các thiện pháp đều được tập trung trong bốn Chân lý.*¹

¹ Đại Kinh Dấu Chân Voi (*Mahahatthipadopamasutta*), Trung Bộ kinh, số 28.

2. Vì sao nói rằng “Tất cả các thiện pháp đều tập trung vào Bốn Chân lý.” như đề cập qua ảnh dụ về “dấu chân voi”?

Ý nghĩa đơn giản nhất mà bạn có thể nhận thấy trên mặt lý thuyết đó là Bốn Chân lý là bốn sự thật: *khổ đau, nguyên nhân của khổ đau, sự chấm dứt khổ đau, và con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau.*² Ở đây, sự thật thứ tư, con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau bao gồm tám chi phần Thánh đạo, được gọi là Đạo đế (*dukkha-nirodha-mārga-ārya-satya*). Và tất cả các thiện pháp đều nằm trong chi phần Đạo đế này với đầy đủ các phẩm chất vô lậu: giới, định, tuệ, giải thoát, và giải thoát tri kiến.³ Tuy nhiên, nếu nhìn theo ảnh dụ của “dấu chân voi”, thì Bốn Chân lý còn bao hàm tất cả những nhân duyên đặc thù gắn liền với nguyên nhân của khổ đau. Đây chính là Thánh đế thứ hai, Tập đế (*dukkha-samudaya-ārya-satya*), được biết qua sự vận hành của Mười hai Nhân duyên hay còn gọi là Duyên khởi (skt. *pratītyasamutpāda*). Sự kiện Đức Phật khám phá ra nguyên lý vận hành của Mười hai Nhân duyên được xem là một khai sáng vĩ đại, một công trình giác ngộ kỳ vĩ chưa từng có trong lịch sử tôn giáo và triết học. Và sự hấp dẫn của nó đã vượt lên trên tri kiến của mọi thời đại trong lịch sử phát triển của Phật giáo. Đây là lý do mà các bộ phái Phật giáo đều lấy Duyên khởi làm cơ sở lý luận và trích dẫn lời dạy sắc bén của Đức Phật rằng: “Ai thấy Duyên khởi là thấy Pháp; ai thấy Pháp là thấy Phật.” (*Yah pratītyasamutpādam pasyati so dharmam pasyati, yo dharmam pasyati so buddham pasyati.*)⁴ Về mặt liên hệ giáo thuyết, thì Mười hai Nhân duyên bao gồm cả năm Uẩn, một phân tích đặc biệt về con người (với các Uẩn, Xứ, Giới) trong quan điểm của Đức Phật. Sau cùng, trong Thánh đế thứ ba, Diệt đế (*dukkha-nirodha-ārya-satya*) vấn đề cứu kính Niết bàn được nêu ra như là mục tiêu tối hậu của con đường tu tập. Do vậy, chân dung “dấu chân voi” về Bốn Chân lý có thể được tóm tắt như sau: Về mặt liên hệ nhân quả, có hai cặp nhân quả tương quan, bao gồm cặp nhân quả thế gian: khổ đau (Khổ đế) và nguyên nhân của khổ đau (Tập đế); và cặp nhân quả xuất thế gian: sự giải thoát khổ

² Bốn Chân lý (*catvāri-ārya-satyāni*): Khổ (*dukkha-ārya-satya*); Khổ Tập (*dukkha-samudaya-ārya-satya*); Khổ diệt (*dukkha-nirodha-ārya-satya*); Khổ diệt đạo (*dukkha-nirodha-mārga-ārya-satya*).

³Xem câu hỏi 34.

⁴ Kinh Trung Bộ, số 28.

đau (Diệt đế) và con đường đưa đến sự giải thoát khổ đau (Đạo đế). Về mặt hệ luận-giáo thuyết, có ba vấn đề lớn đó là các Thánh đế, Duyên khởi (Tập đế), và Niết bàn vô vi (Diệt đế). Ở đây, bạn nên lưu ý rằng các Thánh đế, Duyên khởi, và Niết bàn là những *vấn đề cơ bản và trọng yếu* trong hệ thống tư tưởng và triết học Phật giáo, của cả hai truyền thống Nguyên thủy và Phát triển. Mặc dù vậy, cả hai truyền thống, bên cạnh những quan điểm chung nhất, đều có những luận giải rất khác nhau về các vấn đề này.⁵

3. Khổ đau là một sự thật hiển nhiên, đầy dẫy khắp nơi mà ai cũng biết được; nếu như khổ đau được xem là một chân lý (Thánh đế), vậy phải chăng những ai đang sống với khổ đau là đang sống với chân lý và đang thể nghiệm chân lý?

Đây là một câu hỏi chân thành nhưng sự thật thì không phải như thế! Nói đơn giản bạn muốn nhấn mạnh rằng tại sao khổ đau, một loại kinh nghiệm áo não, trần trề và đầy áp trong cuộc sống lại được xem là một Thánh đế? Nếu đi sâu thêm chút nữa và hỏi rằng Đức Phật đã thấy cái gì nơi khổ đau; và rằng Ngài đã giác ngộ cái gì từ nơi ấy để rồi Ngài tuyên bố một cách quả quyết rằng khổ đau là một Thánh đế? Vấn đề có thể sẽ “vỡ tung ra” khi bạn dốc toàn tâm toàn ý vào những câu hỏi như thế này. Thật ra khổ đau như được đề cập trong Thánh đế thứ nhất không đơn giản như chúng ta cảm nhận; và chính Đức Phật cũng xác nhận rằng chỉ có bậc Thánh A-la-hán mới có đủ tuệ giác để hiểu rõ Thánh đế thứ nhất một cách trọn vẹn mà thôi.⁶ Sở dĩ vấn đề *trông đâu rất bình thường* hóa ra là một chân lý thâm sâu, cao tuyệt như thế là vì “bức màn vô minh” của thế giới cảm xúc đã ngăn che chúng ta nhìn thấy sự thật. Và nó đồng thời dắt dẫn tâm thức chúng ta đi về một hướng khác đó là chạy trốn khổ đau để tìm kiếm hạnh phúc, dù là hạnh phúc chóng vánh. Chính bạo lực của cảm xúc đã làm cho chúng ta sợ hãi khổ đau, không muốn tiếp xúc với thực tại khổ đau. Nói cách khác, chúng ta dù không nói ra và thậm chí tìm cách nói khác đi, nhưng từ trong sâu thẳm ai cũng muốn tránh né khổ đau, tránh né được chừng nào hay chừng nấy. Đây là lý do tại sao chúng ta đang sống với khổ đau, đang bị khổ đau nhưng chưa hề có “con mắt để chứng ngộ” chân lý của khổ đau. Làm sao bạn có

⁵ Để có thể nắm bắt những vấn đề đồng nhất và dị biệt, bạn cần đi vào nghiên cứu quan điểm của từng bộ phái. Việc này không nằm trong chủ đích của tác phẩm này.

⁶ Kinh Chuyển Pháp Luân, Tương Ưng Bộ, số 56.

thể thực sự nhận diện và tiếp xúc với một người hay một đối tượng mà bạn luôn lẩn trốn và tránh né? Trên thực tế, chúng ta hầu như chỉ tiếp nhận khổ đau qua con đường *cảm xúc nhị nguyên* mà chưa bao giờ thực thụ nhận diện và soi sáng khổ đau bằng *tuệ giác vô ngã*. Đây là điểm khác biệt giữa chúng sinh và Phật trong sự đối diện với khổ đau. Vì thế, bao lâu chưa tách mình ra khỏi thế giới cảm xúc để quán chiếu khổ đau bằng tuệ giác, thì chúng ta vẫn mãi miết đắm chìm trong khổ đau mà không hề biết rõ *nguyên nhân* đích thực của nó là gì!

4. Nếu khổ đau là một chân lý uyên thâm khó hiểu như Thánh đế thứ nhất, vậy thì làm sao một người bình thường có thể giác ngộ được?

Câu hỏi này là cửa ngõ để chúng ta đi vào tìm hiểu [phần nào] thông điệp của Bốn Chân lý. Trước hết, vì tâm đại bi tha thiết mong muốn cho chúng sinh được giác ngộ-giải thoát nên Đức Phật đã vận dụng trí tuệ của Ngài một cách thiện xảo. Ngài đã đảo ngược trật tự logic nhân-quả theo cách lợi ngược dòng - một lộ trình tâm linh đặc thù của Phật giáo - ngay trong bài giảng đầu tiên của mình. Vì vậy, bốn Thánh đế được bắt đầu từ (1) *khổ đau* đến (2) *nguyên nhân của khổ đau*; từ (3) *sự chấm dứt khổ đau* đến (4) *con đường dẫn tới sự chấm dứt khổ đau*. Ở đây, Đức Phật trước hết chỉ thẳng vào thực tại khổ đau với tám chỉ dấu cụ thể mà dường như ai cũng có thể nhận diện được và ai cũng có kinh nghiệm từ thực tế bản thân. Tám chỉ dấu đó là: sinh, lão, bệnh, tử, những khát vọng mong cầu, đối diện với những điều bất như ý, không nắm giữ được những đối tượng của sự yêu thương, và khổ đau phát sinh từ sự bám víu năm uẩn (năm thủ uẩn) và sự biến hoại vô thường của năm uẩn. Tám chỉ dấu này là những biểu hiện cụ thể của khổ đau mà hầu như ai cũng có thể nhận thức được và “chấp nhận” sự thật ở một mức độ nào đó. Tuy nhiên, vấn đề trở nên khó khăn hơn và gặp nhiều đối kháng dữ dội từ trong thế giới cảm xúc của chúng ta đấy chính là Chân lý thứ hai, nguyên nhân của khổ đau. Sự đối kháng này hẳn nhiên không nảy sinh trên mặt lý thuyết nhưng nó âm thầm khắc khoải tạo nên những xung đột nội tại. Khi Đức Phật chỉ ra những nguyên nhân chính yếu của khổ đau như vô minh, tham ái, và chấp thủ tự ngã, thì bỗng dưng chúng ta bắt đầu ngậm ngùi, xao xuyến, vì dường như Phật đang “đụng chạm” đến những nỗi niềm mà chúng ta luôn chôn dấu ở phần sâu thẳm nhất của tâm hồn. Con người bình thường ai cũng yêu thích tự ngã, ai

cũng muốn được thỏa mãn các dục vọng của tự ngã cá nhân .v.v. Và đây chính là mấu chốt của những chướng ngại mà con người gặp phải trong nỗ lực chứng ngộ ngay cả đối với chân lý tưởng chừng như đơn giản nhất là khổ đau! Nếu đi sâu hơn, bạn sẽ thấy rằng, cho dù bạn đã sẵn sàng quyết tâm chí tử để khám phá chân lý về khổ đau, thì khả năng để thấy rõ nguyên nhân của khổ đau, tức thấy rõ Tập đế hay mười hai Nhân duyên, không phải là chuyện dễ dàng chút nào, nếu không có một tuệ giác hoàn hảo. Kinh Trung Bộ, chương Thánh Cầu (*Ariyapariyesanā sutta*) ghi rằng sau khi chứng ngộ vô thượng Bồ đề, Đức Phật đã nói về Thánh đế thứ hai (Tập đế) như sau: “*Ta đã thấu được pháp thâm diệu, khó nhận, khó hiểu, vắng lặng, tuyệt vời, không biện giải gì được, tinh tế, chỉ có thánh nhân mới hiểu được. Nhưng người đời thích bám víu vào chỗ ưa thích; mà đã bám víu, đã ưa thích, thì bị trói buộc trong ưa thích, làm sao rõ lẽ cái này sanh ra từ cái kia, và tất cả điều diễn ra trong vòng nhân quả...*”⁷ Do vậy, sự hiểu biết thông thường không thể hiểu được chân lý của khổ đau một cách trọn vẹn; chỉ có trí tuệ vô lậu [được sinh khởi từ tu tập giới, định, tuệ] mới có thể đưa đến một sự lãnh hội toàn diện về chân lý này.

5. Đức Phật đã dạy về Bốn Chân lý trong bài Pháp đầu tiên ở vườn Nai như thế nào?

Nội dung của bài Pháp đầu tiên ở vườn Nai được ghi chép trong Kinh Chuyển Pháp Luân (Kinh nói về sự chuyển vận bánh xe Pháp lần đầu tiên của Đức Phật).⁸ Tại Bārānasi, Isipatana, nơi chư thiên đọa xứ, trong vườn Nai, Đức Phật đã lần đầu tiên chuyển bánh xe Pháp ở thế gian với giáo huấn đặc biệt nhằm hóa độ năm vị hành giả ẩn sĩ (nhóm năm vị Kondonna). Nội dung bài Pháp này, Đức Thế Tôn đã nói về: (1) Hai cực đoan; (2) Con đường Trung đạo; (3) Bốn Chân lý; (4) Ba chuyển luân; (5) và mười hai thể cách đặc thù (hành tướng) của Bốn Chân lý.

Trước hết, Đức Thế Tôn dạy có hai cực đoan (*anta*) mà người xuất gia-tu hành (*pabbajita*) không nên thực hành theo, đó là: đắm say dục lạc (*kamasukhallikanuyoga*) và khổ hạnh thân xác (*attakilamathanuyoga*). Cả hai cực đoan này không xứng với bậc Thánh và không liên hệ đến mục đích giải thoát. Tránh xa hai cực đoan này là con đường

⁷ Kinh Trung Bộ (MN. 26).

⁸ Kinh Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakkapavattana Sutta*), SN 56.11.

Trung đạo mà Như Lai đã chứng ngộ, phát sinh tuệ giác, thấy biết như thật, đưa đến an tịnh, thắng trí, giác ngộ, và Niết bàn. Tiếp theo, Ngài định nghĩa về Con đường Trung đạo (p. *majjhimā paṭipadā*; skt. *madhyamā-pratipad*); đây là con đường Thánh đạo có tám chi phần, bao gồm: chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định.⁹ Tiếp theo Thánh đạo, Thế Tôn dạy về Bốn Chân lý, đó là: Khổ thánh đế, Khổ tập thánh đế, Khổ diệt thánh đế, và Khổ diệt đạo thánh đế.¹⁰ Tiếp theo, Thế Tôn dạy về Ba chuyển luân và Mười hai tính chất đặc thù (hành tướng) của Bốn Chân lý. Ba chuyển luân là (1) [*Thị chuyển*, xác định rõ] Đây là Khổ thánh đế, đối với Pháp này từ trước đến giờ chưa từng được nghe, nay nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh tuệ, và ánh sáng đã đến với Như Lai. (2) [*Khuyến chuyển*, khuyến khích tu tập] Đây là Khổ tập thánh đế cần phải được nhận thức, đối với Pháp này từ trước đến giờ chưa từng được nghe, nay nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh tuệ, và ánh sáng đã đến với Như Lai. (3) [*Chứng chuyển*, Pháp đã được chứng ngộ] Đây là Khổ diệt thánh đế đã được hiểu biết, đối với Pháp này từ trước đến giờ chưa từng được nghe, nay nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh tuệ, và ánh sáng đến với Như Lai. Ba cách chuyển luân này được áp dụng cho cả bốn Thánh đế theo thứ tự: nhận thức, đoạn trừ, chứng ngộ, và tu tập; cộng lại thành mười hai tính chất đặc thù của bốn Chân lý. Xem biểu đồ tóm tắt dưới đây.

Ba Chuyển luân và mười hai thể cách đặc thù của bốn Thánh đế		
4 Thị chuyển (Xác định rõ)	4 Khuyến chuyển (Khích lệ tu tập)	4 Chứng chuyển (Đã được chứng ngộ)
Đây là Khổ thánh đế.	Cần phải được nhận thức.	Đã được nhận thức.
Đây là Khổ tập thánh đế.	Cần phải được đoạn trừ.	Đã được đoạn trừ.
Đây là Khổ diệt thánh đế.	Cần phải được chứng ngộ.	Đã được chứng ngộ.

⁹ Sammāditthi, Sammāsankappo, Sammāvācā, Sammākammanto, Sama-ājivo, Samāvāyamo, Sammāsati, Sammāsamādhī.

¹⁰ Xem câu hỏi 02.

Ba Chuyển luân và mười hai thể cách đặc thù của bốn Thánh đế		
Đây là Khổ diệt đạo thánh đế.	Cần phải được tu tập.	Đã được tu tập.

6. Về mặt giáo thuyết, Bốn Chân lý liên hệ với nhau như thế nào?

Trong kinh Tăng Chi, Đức Phật đã dạy cho một vị trời tên là Rohitassa như sau: *“Trong chính xác thân dài một trượng này, cùng với tri giác và tư tưởng, Như Lai tuyên bố thể gian, sự tập khởi của thể gian, sự đoạn diệt thể gian, và con đường đưa đến sự đoạn diệt thể gian.”*¹¹ Lời dạy này cho chúng ta thấy rõ rằng đối với Bốn Chân lý và Mười hai Nhân duyên, hay nói khác đi là đối với các Thánh đế về khổ đau hay về nguyên nhân của khổ đau .v.v. thì sự vận hành của chúng luôn mang tính cách tương quan và liên hệ chặt chẽ với nhau. Đây là một loại chân lý *tập khởi*. Cũng như các khoen xích nhân duyên, khi một pháp sinh khởi thì các pháp khác cũng sinh khởi, như thế gọi là tập khởi; và khi một pháp đoạn diệt thì các khổ uẩn khác cùng đoạn diệt. Ở đây, tính chất tương duyên và tập khởi của Bốn Chân lý, trên nguyên tắc, có liên hệ nhân quả với nhau một cách rõ ràng. Như chúng ta thấy Đức Phật đã nhấn mạnh đến Ba chuyển luân trong từng thể cách nhận thức, tu tập, và chứng ngộ đối với từng Thánh đế. Và Ngài cũng đã nhấn mạnh rằng: *“Và cho đến khi nào, này các Tỳ-kheo, trong bốn Thánh đế này, với ba chuyển và mười hai hành tướng như vậy, tri kiến như thật đã được khéo thanh tịnh ở nơi Ta; cho đến khi ấy, này các Tỳ-kheo, trong thế giới này với Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Ta mới xác nhận rằng Ta đã chứng ngộ vô thượng Chánh Đẳng Giác. Tri kiến khởi lên nơi Ta: “Bất động là tâm giải thoát của Ta.” Đây là đời sống cuối cùng, nay Ta không còn tái sinh nữa.”*¹² Nhận thức về tương quan của Bốn Chân lý ở đây trở nên quan trọng đối với sự giác ngộ toàn diện. Rõ ràng, bạn sẽ không thể hiểu biết về Thánh đế thứ nhất (khổ đau) nếu không hiểu biết về Thánh đế thứ hai (nguyên nhân của khổ đau), vì Thánh đế thứ hai tạo nên Thánh đế thứ nhất. Tương tự như thế đối với Niết bàn và Con đường Trung đạo

¹¹ Kinh Tăng Chi, AN IV.45.

¹² SN 56 Thiên Đại Phẩm, 11.14.

dẫn đến Niết bàn. Điều này cắt nghĩa vì sao Đức Phật nói rằng: “... Nhưng người đời thích bám víu vào chỗ ưa thích; mà đã bám víu, đã ưa thích, thì bị trói buộc trong ưa thích, làm sao rõ lẽ cái này sanh ra từ cái kia, và tất cả điều diễn ra trong vòng nhân quả...”¹³ Do vậy, tính chất tương quan của Bốn Chân lý (*Catvāri-ārya-satyāni*) cũng chính là tính chất tương quan của giáo lý Duyên khởi (skt. *pratītyasamutpāda*), đây là: “Cái này sinh ra từ cái kia; và cái này diệt thì cái kia cũng diệt.”

7. Làm sao để có thể thấy rõ các tương quan duyên khởi của các Thánh đế?

Về mặt nhận thức, theo Luận Câu Xá (*Abhidharma-kośa*)¹⁴ để thấy rõ các tương quan duyên khởi của Bốn Chân lý bạn cần phải quán niệm về Bốn Chân lý theo cách thức hiện quán¹⁵ như sau: Đối với chân lý thứ nhất, Khổ đế, bạn cần phải nhận thức và lĩnh hội được bốn tính chất căn bản đó là: *vô thường, khổ, không, và vô ngã*. Đối với chân lý thứ hai, Tập đế, cần phải nhận thức và lĩnh hội được bốn tính chất căn bản đó là: *nhân* (mầm phát sinh), *tập* (làm cho quả xuất hiện), *sinh* (yếu tố tương tục, không gián đoạn), và *duyên* (hỗ trợ trong việc tác thành khổ quả). Đối với chân lý thứ ba, Diệt đế, cần phải nhận thức và lĩnh hội được bốn tính chất căn bản đó là: *diệt* (đoạn trừ năm uẩn), *tịch* (chấm dứt ba nghiệp), *diệu* (vượt lên trên các cảm xúc khổ, lạc), và *ly* (xa rời mọi phiền não). Đối với chân lý thứ tư, Đạo đế, cần phải nhận thức và lĩnh hội được bốn tính chất căn bản đó là: *đạo* (đường dẫn vào Niết bàn), *như* (phù hợp với chân lý), *hành* (hướng đến Niết bàn), và *xuất* (giải thoát khỏi thế giới sinh tử luân hồi).¹⁶ Đối với mười sáu tính chất đặc thù hay hành tướng này, bạn có thể quán chiếu từng chi tiết của từng Thánh đế, lối quán này gọi là tiệm quán, tức là quán từ từ; và ngược lại là đốn quán, tức quán một lúc cả bốn Thánh đế. Cho đến khi nào hành giả thật sự đạt đến định lực hoàn hảo của

¹³ Kinh Trung Bộ (MN. 26).

¹⁴ Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣyam*. (Trans.). Louis de La Vallee Poussin; English translation by Leo M. Pruden (Vol.2.3.&4). Berkeley, California: Asian Humanities Press, 1990. Xem chương VI.

¹⁵ Xem câu hỏi 08.

¹⁶ Khổ có bốn hành tướng là khổ (*duḥkha*), vô thường (*anitya*), không (*sūnya*), vô ngã (*anātmaka*); Tập đế có bốn hành tướng là nhân (*hetu*), tập (*samudaya*), sinh (*prabhava*), duyên (*pratyaḥ*); Diệt đế có bốn hành tướng là diệt (*nirodha*), tịch (*sānta*), diệu (*praṇīta*), ly (*niḥsaraṇa*); Đạo đế có bốn hành tướng là đạo (*mārga*), như (*nyāya*), hành (*pratipatti*), xuất (*nairyānika*).

Thánh đế hiện quán, khởi lên mười sáu tâm vô lậu trong mười sáu sát-na,¹⁷ bao gồm tám nhãn và tám trí (xem biểu đồ),¹⁸ có thể lĩnh hội một cách trọn vẹn lý Thánh đế, thì khi ấy mới có thể đoạn trừ kiến hoặc¹⁹ trong ba cõi. Trong lúc đoạn trừ các phiền não lậu hoặc thì gọi là Dự lưu hướng (đang đi vào dòng Thánh); khi đã đoạn trừ xong, thì gọi là Dự lưu quả, tức là đã đạt được Thánh quả đầu tiên, Tu-đà-hoàn. Dĩ nhiên, những người bình thường, chưa có đủ sức mạnh cũng như sự thanh tịnh của giới pháp, định lực và trí tuệ nên chỉ có thể quán niệm từng bước. Bản tóm tắt dưới đây cung cấp thêm một vài chi tiết trong lộ trình tu chứng của hiện quán về Bốn Chân lý.

Hiện Quán Thánh Đế với 16 Tâm Vô Lậu và Các Loại Tuệ Giác				
Hiện quán Thánh đế	16 Hành tướng	Ý nghĩa	16 Tâm - vô lậu	Phân loại
Khổ đế, 4	Vô thường: Khổ: Không: Vô ngã:	Vì nương duyên Vì bức bách, bất an Vì không thực có Vì không có tự ngã	1. Khổ pháp trí nhãn 2. Khổ pháp trí. 3. <i>Khổ loại trí nhãn</i> 4. <i>Khổ loại trí.</i>	Nhân vô gián đạo Tuệ giải thoát <i>Nhân vô gián - thượng giới</i> <i>Tuệ giải thoát thượng giới</i>
Tập đế 4	Nhân: Tập: Sanh: Duyên:	Là mầm sinh Làm cho hiện sinh Duy trì tương tục Trợ thành khổ quả	5. Tập pháp trí nhãn 6. Tập pháp trí. 7. <i>Tập loại trí nhãn</i> 8. <i>Tập loại trí.</i>	Nhân vô gián đạo Tuệ giải thoát <i>Nhân vô gián - thượng giới</i> <i>Tuệ giải thoát thượng giới</i>

¹⁷ Xem câu hỏi 71.

¹⁸ Xem câu hỏi 09.

¹⁹ Xem câu hỏi 12.

Diệt đế 4	Diệt: Tịnh: Diệu: Ly:	Đoạn trừ năm uẩn Diệt hết ba nghiệp Vượt trên hai thọ Viễn ly khổ ách	9. Diệt pháp trí nhãn 10. Diệt pháp trí. <i>11. Diệt loại trí nhãn</i> <i>12. Diệt loại trí.</i>	Nhân vô gián đạo Tuệ giải thoát <i>Nhân vô gián - thượng giới</i> <i>Tuệ giải thoát thượng giới</i>
Đạo đế 4	Đạo: Như: Hành: Xuất:	Đường vào Niết bàn Phù hợp chân lý Tâm hướng Niết bàn Xuất ly tam giới	13. Đạo pháp trí nhãn 14. Đạo pháp trí. <i>15. Đạo loại trí nhãn</i> <i>16. Đạo loại trí.</i>	Nhân vô gián đạo Tuệ giải thoát <i>Nhân vô gián - thượng giới</i> <i>Tuệ giải thoát thượng giới</i>
		Bước vào dòng Thánh	Đắc quả Dự lưu	

8. Hiện quán là gì?

Hiện quán (*abhisamaya*) là sự vận dụng tâm thức theo một thể cách đặc biệt trong thiền quán với đầy đủ các yếu tố của chánh niệm, nhiệt tâm, tinh cần, và tĩnh giác. Hiện quán thuộc về pháp vô lậu vì tính chất của nó là giác (*aya*) và hướng đến (*abhi*) tịch tịnh. Do vậy, tác dụng của hiện quán là tạo nên những kinh nghiệm trực tiếp, minh bạch, rõ ràng các tính chất như được trình bày trong mười sáu tính chất đặc thù (hành tướng) của Bốn Chân lý. Hiện quán có thể được xem là một loại kinh nghiệm trực giác, lĩnh hội thực tại một cách trực tiếp mà không cần phải đi qua sự phân biệt của ý thức, cũng không lệ thuộc vào các hình ảnh trừu tượng của tư duy, hay cách thức hiểu biết theo lối kinh nghiệm thông thường mang tính cách suy luận. Ví dụ, khi uống một ly nước, nóng hay lạnh, vị giác của bạn sẽ kinh nghiệm trực tiếp điều đó. Cũng vậy, trong hiện quán, bạn có thể kinh nghiệm các tính chất khổ đau của thân tâm, vô thường, vô ngã .v.v. một cách trực tiếp. Dĩ nhiên, để có thể tiếp xúc với thực tại hiện tiền, bạn cần phải tu tập, làm cho các tâm thiền và định lực vững chãi. Nhờ đó mà tuệ giác phát sinh đối với dòng sinh diệt triển chuyển của các pháp ngay trong hiện tại. Nói cách khác, bạn chỉ có thể thành tựu hiện quán thông qua sự tu tập các pháp vô lậu giải thoát.

9. Thế nào là Nhẫn và Trí như được đề cập trong Hiện quán Thánh đế?

Theo Luận Câu Xá, Nhẫn (*ksānti*) còn được gọi là vô gián đạo (*ānantaryamārga*), tức là tuệ giác về các Thánh đế đã được làm cho kiên cố, không còn sự nghi ngờ hay mơ hồ nào chen vào làm ngăn cách, gián đoạn (vô gián). Trí (*jñāna*) còn được gọi là giải thoát đạo (*vimuktimārga*), vì đó là kết quả thành tựu từ vô gián đạo. Do vậy, Nhẫn (vô gián đạo) là cái nhân đưa đến thành tựu Trí (giải thoát đạo). Nói khác đi, Nhẫn và Trí đều mang ý nghĩa là tuệ giác; nhưng Nhẫn là tuệ giác lúc đang tu tập, đang đoạn trừ các kiến hoặc,²⁰ trong khi đó Trí là sự thành tựu tuệ giác sau khi đã đoạn trừ xong các kiến hoặc. Như vậy, nếu đoạn trừ xong mê lầm (kiến hoặc) về một Thánh đế thì sẽ thành tựu được một Nhẫn và một Trí. Lúc đang đoạn trừ gọi là vô gián đạo và lúc đã đoạn trừ xong thì gọi là giải thoát đạo. Ở đây có thêm hai chi tiết quan trọng đi kèm theo Nhẫn và Trí đó là Vô lậu (*anāsrava*) trí, bao gồm: Pháp trí (*dharmajñāna*) và Loại trí (*avayajñāna*). Pháp trí là tuệ giác trực tiếp trong quán niệm các Thánh đế ở cõi Dục. Loại trí là tuệ giác gián tiếp quán niệm về các Thánh đế ở cõi Sắc và Vô Sắc. Vì cách biệt giới và địa²¹ nên hành giả chỉ có thể quán các Thánh đế ở hai cõi trên bằng cách loại suy từ Thánh đế ở cõi Dục nên gọi là Loại trí. Nói tóm lại, trong lộ trình Hiện quán, có tất cả tám Thánh đế, bốn ở cõi Dục và bốn ở cõi Sắc và Vô sắc. Khi hành giả đoạn trừ xong kiến hoặc trong ba cõi và thành tựu Nhẫn và Trí (vô gián đạo và giải thoát đạo), có nghĩa là hành giả đã chứng đắc quả Thánh Dự lưu, tham dự vào dòng Thánh. Ở đây, Dự lưu chia thành nhân vị và quả vị. Nhân vị là Dự lưu hướng, chỉ cho mười lăm (15) sát-na tâm đầu trong lộ trình hiện quán đang hướng đến Dự lưu; và quả vị tức là Dự lưu quả, chỉ cho sát-na tâm thứ mười sáu (16) trong lộ trình hiện quán.

10. Vậy mười hai hành tướng được trình bày ở Kinh Chuyển Pháp Luân và mười sáu hành tướng ở Luận Câu Xá có khác nhau không?

²⁰ Xem câu hỏi 10.

²¹ Giới là ba cõi (tam giới); địa (đất, nền tảng, chỗ cư trú...) là trú xứ tâm linh. Xem phần trình bày về mười địa.

Trước hết nói về các hành tướng (*ākāra*), cụ thể là mười sáu tính chất đặc thù của bốn Thánh đế. Sự xuất hiện của các hành tướng là do tuệ giác (huệ) mà phát sinh. Các hành tướng, do đó, đều lấy tuệ giác làm tự thể. Nói cách khác, do hành giả vận dụng tuệ giác quán niệm về bốn Thánh đế nên nhận ra cái bản chất đích thực (hành tướng) của Khổ, Tập, Diệt, Đạo. Cái bản chất đích thực đó chính là khổ, vô thường, vô ngã, nhân, tập, sinh, duyên, .v.v. Do vậy, đối với các hành tướng của Thánh đế, như đã trình bày qua Kinh (thuộc truyền thống Nguyên thủy) và Luận (mà ở đây là cách trình bày của Nhất Thiết Hữu Bộ)²² ở trên, rõ ràng không có sự khác biệt nào, ngoài trừ cách phân tích và diễn giải (Luận) về lời dạy của Đức Phật. Thí dụ, đối với Ba chuyển luân (xem câu hỏi 05), chuyển luân đầu tiên (thị chuyển) bảo rằng: “*Đây là Khổ thánh đế, đối với Pháp này từ trước đến giờ chưa từng được nghe, nay nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh tuệ, và ánh sáng đã đến với Như Lai.*” Trong Câu Xá, vấn đề này cũng được trình bày tương tự rằng: “Với mười lăm sát-na đầu tiên [trong lộ trình hiện quán], hành giả thấy được điều mà trước đây chưa từng thấy (Tiền thập ngũ kiến đạo, kiến vị tầng kiến cố.)²³ Đây là giai đoạn Kiến đạo (*darśanamārga*),²⁴ một cách diễn dịch khác về khái niệm Thị chuyển như được trình bày trong Ba chuyển luân. Khi diễn giải về Bốn Chân lý, Câu Xá cũng đề cập đến một vấn đề mang tính chất đối trị; chẳng hạn, cho rằng “Quán niệm về bốn hành tướng: vô thường, khổ, không, vô ngã là nhằm đối trị bốn kiến chấp, đó là: chấp thường, chấp lạc, chấp ngã sở hữu, và chấp ngã.” Điều này trên thực tế là sự diễn giải chi tiết (chư môn phân biệt), một phong cách đặc thù của Luận tạng.

11. Về mặt tu tập bốn Thánh đế, có sự khác nhau hay không?

Đối với các Thánh đế, cách thức quán niệm, tu tập được trình bày trong giai đoạn gia hạnh (*prayoga*). Đây là giai đoạn mà hành giả phát triển những đức tính cần thiết để có thể bước vào địa vị kiến đạo. Ở đây, Luận Câu Xá trình bày bốn thiện căn (*kuśalamūla*) quan trọng mà hành giả cần phải phát triển, đặc biệt là trong sự quán chiếu

²² Xem câu hỏi 14 & 18.

²³ 前五見道見未曾見故.

²⁴ Các giai đoạn trong lộ trình tu tập Thánh đế đó là: Gia hạnh (*prayoga*), Kiến đạo (*darśanamārga*), Tu đạo (*bhāvanāmārga*), và Vô học đạo (*asāikṣa*).

bốn Thánh đế. Bốn thiện căn này là Noãn (*uṣmagata*), Đảnh (*mūrdhan*), Nhẫn (*kṣānti*), và Thế đệ nhất (*agradharmas*). Bốn thiện căn này có chung một thể tánh là *niệm trú* (thiết lập tâm trên bốn niệm xứ: thân, thọ, tâm, pháp), do vậy chúng được xem là một loại tuệ giác. Noãn vị là sức nóng của tâm (lòng nhiệt huyết) mong muốn đốt cháy các phiền não. Nói khác đi, đây chính là tâm tha thiết tu tập mong muốn thấy rõ các Thánh đế. Do vậy, ở Noãn vị có tất cả mười sáu hành tướng của bốn Thánh đế. Khi Noãn vị được phát triển sung mãn sẽ làm phát sinh thêm một thiện căn thứ hai, gọi là Đảnh vị. Đảnh vị có nghĩa là hành giả đang ở vị trí trên cùng của các thiện niệm thông thường. Và vì các thiện niệm này còn có thể bị thối chuyển, do vậy đây là vị trí quan trọng giữa sự tiến-thối. Nếu tiến lên thì sẽ bước vào Nhẫn vị (nền tảng để bước vào kiến đạo) còn thối chuyển sẽ rơi đọa trở lại. Ở Đảnh vị, quán niệm cũng bao gồm đầy đủ mười sáu hành tướng của bốn Thánh đế. Khi hành giả tu tập và làm cho Đảnh vị sung mãn thì sẽ phát sinh thiện căn thứ ba đó là Nhẫn vị. Nhẫn vị là địa vị không còn rơi đọa, thối chuyển. Trú ở địa vị này, tuệ giác về các Thánh đế tạo ra một sự an lạc rất mạnh làm cho hành giả an trú tâm không thối chuyển. Khi Nhẫn vị được tu tập đến mức cao nhất thì sẽ phát sinh thiện căn thứ tư, gọi là Thế đệ nhất, tức là thiện căn cao nhất trong thế giới hữu lậu. Từ thế đệ nhất mà hành giả có thể bước vào địa vị Kiến đạo, đoạn trừ các kiến hoặc; và bước tiếp vào địa vị Tu đạo để từng bước đoạn trừ các tư hoặc.

12. Thế nào Kiến hoặc và Tư hoặc?

Kiến hoặc và tư hoặc là hay danh từ được dùng để phạm trừ hóa hai hình thức si mê của chúng sinh chưa giác ngộ. Kiến hoặc là những si mê về tri kiến; và tư hoặc là những si mê về các hành nghiệp. Nói khác đi, kiến hoặc là những thứ phiền não thuộc về lý và tư hoặc là những phiền não thuộc về sự. Theo Duy thức (*Yogācāra*) kiến hoặc có năm loại đó là: thân kiến, biên kiến, kiến thủ, giới cấm thủ, và tà kiến. Tư hoặc cũng có năm loại đó là: tham, sân, si, mạn, và nghi. Cộng chung cả kiến hoặc và tư hoặc sẽ bao gồm mười loại phiền não (*kleśa*) căn bản, là cội nguồn của sinh tử khổ đau. Đối với các tư hoặc (tham, sân, si, mạn, nghi), vì tính chất của nó rất sâu nặng, u ám, khó dứt trừ nên được gọi là độn sử (khó điều phục). Ngược lại đối với các kiến hoặc thì tính chất của nó thuộc về nhận thức, dễ điều phục hơn nên được gọi là lợi sử. Do vậy, về mặt tu tập, chỉ

khi nào hành giả đạt đến địa vị Tu đạo trở lên thì mới đoạn trừ được các tư hoặc. Đối với kiến hoặc, hành giả khi bước vào địa vị Kiến đạo thì có thể đoạn trừ các tri kiến mê làm này. Bậc Thánh A-la-hán được xem là đã đoạn trừ tất cả kiến hoặc và tư hoặc.

13. Tuệ giác sẽ phát sinh như thế nào trong việc tu tập các Thánh đế?

Theo quan điểm của Luận Câu Xá, tuệ giác về các Thánh đế sẽ phát sinh theo thứ tự từ *trí hữu lậu*, tức trí tuệ bình thường còn mang theo phiền não, cho đến *trí vô lậu*, tức trí tuệ thanh tịnh đưa đến giải thoát, giác ngộ. Trí vô lậu bao gồm hai loại là Pháp trí và Loại trí như đã đề cập ở trên (xem câu hỏi 09) Do công năng tu tập, vận dụng hai loại trí này để quán niệm về các Thánh đế nên phát sinh thêm bốn trí nữa đó là Khổ trí, Tập trí, Diệt Trí, và Đạo trí. Đây là sáu tuệ giác thuộc về Thánh hữu học (*sekkhā*).²⁵ Tiếp tục hành trì cho đến khi bậc Thánh hữu học nhận thức rõ rằng “ta đã biết Khổ, ta đã dứt Tập, ta đã chứng Diệt, ta đã tu Đạo”,²⁶ thì phát sinh Tha tâm trí, Tận trí và Vô sinh trí, đạt đến địa vị vô học, giải thoát hoàn toàn các phiền não lậu hoặc trong ba cõi. Tha tâm trí là tuệ giác biết được tâm của kẻ khác. Tận trí là tuệ giác biết rõ cùng tận các hành tướng của bốn Thánh đế. Vô sinh trí là trí biết rõ rằng sinh tử đã hết (Tri khổ), phạm hạnh đã thành (Tu đạo), việc cần làm đã làm xong (Chứng diệt), và không còn tái sinh nữa (Đoạn tập).²⁷ Cách trình bày này tương tự như khái niệm *Chứng chuyển* trong ba Chuyển luân (xem câu hỏi 05). Có thể tóm tắt như sau, tuệ giác chứng đắc từ bốn Thánh đế được bắt đầu từ sự tu tập ở địa vị phàm phù cho đến khi phát triển bốn thiện căn (noãn, đảnh, nhẫn, và thế đệ nhất) đầy đủ; tại đây hành giả sẽ phát khởi tâm Khổ pháp trí nhẫn (tâm đầu tiên trong lộ trình hiện quán). Đây là tâm mang tính chất vô lậu, nhưng ở giai đoạn mới phát sinh (nhẫn)²⁸ nên được xem là thuộc về Thế tục trí (*samvrtijñāna*). Tiếp theo Thế tục trí, hành giả sẽ lần lượt chứng đắc Pháp trí, Loại trí, Khổ trí, Tập trí, Diệt trí, Đạo trí, Tha tâm trí,

²⁵ Trên căn bản, một vị Thánh Hữu học đã thành tựu tám chi phần Thánh đạo nhưng chưa trọn vẹn, vẫn phải tiếp tục tu tập. Thánh hữu học bao gồm các Thánh Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm và A-na- hàm. Thánh vô học là các Thánh A-la-hán.

²⁶ Ngã dĩ tri Khổ, ngã dĩ đoạn Tập, ngã dĩ chứng Diệt, ngã dĩ tu Đạo.

²⁷ Ngã sinh dĩ tận, phạm hạnh dĩ lập, sở tác dĩ biện, bất thọ hậu hữu.

²⁸ Xem câu hỏi 09.

Tận trí, và Vô sanh trí.²⁹ Đây là mười loại tuệ giác vô lậu giải thoát mang tính chất đặc thù do tu tập bốn Thánh đế mà thành tựu.

14. Có thể xem cách trình bày về Hiện quán Thánh đế là chuẩn mực?

Nếu nói về chuẩn mực, thì những gì Đức Phật dạy về bốn Thánh đế luôn được xem là chuẩn mực. Nói khác đi, chính bốn Thánh đế tự nó đã là chuẩn mực. Không cần phải đặt thêm một chuẩn mực nào nữa! Vấn đề còn lại tùy thuộc vào trình độ tâm linh hay con mắt tuệ giác của mỗi hành giả. Đối với những vấn đề thể chứng tâm linh này, thực ra dù lý luận có sắc bén như thế nào đi nữa cũng trở thành viển vông, vô ích. Chỉ có các bậc hành giả, nếu không muốn nói là Thánh giả, có trình độ tâm linh (dĩ nhiên là có cao thấp khác nhau) biện giải mà thôi. Do vậy, những kiến giải về bốn Thánh đế như được trình bày ở đây không nhằm đưa ra một chuẩn mực, mà chỉ giới thiệu những quan điểm mang tính cách tiêu biểu. Dĩ nhiên, có nhiều cách thức trình bày khác nhau về cùng một vấn đề; và điều đó đã tạo nên các cuộc tranh luận sôi nổi trong lịch sử phát triển các bộ phái Phật giáo như Nguyên thủy Thượng tọa bộ (*Sthaviras*), Đại chúng bộ (*Mahāsaṅghikas*), Nhất thiết Hữu bộ (*Sarvāstivādins*) .v.v. Nói về những kiến giải liên quan đến giáo thuyết về bốn Thánh đế, ở đây chúng ta chỉ đề cập đến một vài cơ sở quan trọng bao gồm bài kinh Chuyển Pháp Luân (xem câu hỏi 05)³⁰ và một vài luận giải của Câu Xá (*Abhidharmakośa*),³¹ một bộ luận nổi tiếng thuộc Nhất thiết Hữu bộ³², song hành với Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*)³³ thuộc Nguyên thủy Thượng tọa bộ. Kiến giải về Hiện quán Thánh đế theo Câu Xá Luận như đã được trình bày, (xem câu hỏi 07)

²⁹ Thế tục trí (*saṃvṛtījñāna*) pháp trí (*dharmajñāna*) và loại trí (*avayajñāna*), khổ trí (*duḥkhajñāna*), tập trí (*samudayajñāna*), diệt trí (*nirodhajñāna*), đạo trí (*mārgajñāna*), tha tâm trí (*paracittajñāna*), tận trí (*kṣayajñāna*) và vô sinh trí (*anupādayajñāna*).

³⁰ Kinh Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakkapavattana Sutta*), SN 56.11.

³¹ Luận này do Ngài Vasubandhu biên soạn. Đây là bộ luận tóm tắt giáo nghĩa của Nhất thiết Hữu bộ, một bộ phái được xem là dấu gạch nối giữa Tiểu thừa và Đại thừa. Tư tưởng Câu Xá đã có ảnh hưởng lớn trong việc phát triển nền Phật học Trung Hoa và Nhật bản cũng như các nước theo Phật giáo Phát triển.

³² Xem câu hỏi 16.

³³ Buddhaghosa. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Bhikku Nanamoli (trans.). Colombo, Ceylon: R. Semage, 1964. Xem bản dịch tiếng Việt của Thích Nữ Trí Hải. Luận này do Ngài Buddhaghosa biên soạn vào khoảng thế kỷ thứ V sau TL. Đây là bộ sách tóm tắt giáo lý Nguyên thủy dựa trên Kinh tạng Pali.

rõ ràng đã cung cấp cho chúng ta những hiểu biết quan trọng về phương diện nhận thức. Tuy nhiên, điều đáng lưu ý ở đây là, mặc dù có những kiến giải khác nhau về bốn Thánh đế, nhưng tất cả sự khác nhau đó đều tập trung vào *một lộ trình* mà Đức Phật đã đặt ra đó là con đường Trung đạo với những nguyên tắc: “*biết khổ, dứt tập, chứng diệt, và tu đạo*”. Chính lộ trình tâm linh này là *điểm gặp nhau* giữa các luận thư bao gồm cả Thanh Tịnh Đạo lẫn Câu Xá. Những chi tiết khác biệt trong cách trình bày và biện luận về bốn Thánh đế, do vậy, đều thuộc về hàng thứ yếu.

15. Sau khi Phật diệt độ, sự phát triển của Phật giáo đã diễn ra như thế nào?

Theo nhận định của nhà Phật học Edward Conze, thì những gì chúng ta có thể biết một cách chắc chắn về lịch sử phát triển của Phật giáo, chỉ được tính từ thời cai trị của hoàng đế Asoka (A-dục), từ năm 274 đến 236 trước công nguyên. Còn các sự kiện cũng như niên đại trước đó đều mang tính cách phỏng chừng. Sở dĩ không thể xác định chắc chắn là vì chính những tư liệu mà chúng ta đang có hiện nay cũng chỉ tường thuật các sự kiện mà nó đã xảy ra trước thời điểm kết tập và ghi chép hằng thế kỷ, từ 200 đến 500 năm. Các học giả cận đại cũng phỏng chừng rằng Đức Phật đã sống trước vua Asoka vài trăm năm, khoảng năm 563 đến 483. Và cũng vào thời điểm này, tức là trong thời gian trị vì của vua Asoka, khoảng từ 100 năm đến 200 năm sau Phật diệt độ, giáo hội Tăng già, sau lần kết tập kinh điển lần thứ hai, bắt đầu chia thành hai bộ phái chính: Trưởng lão Thượng tọa bộ (*Sthaviras*) - phái nguyên thủy, và Đại chúng bộ (*Mahāsaṅghikas*) - phái số đông. Từ hai bộ phái này, theo thời gian, tiếp tục phân chia ra khoảng hơn 18 bộ phái nữa.³⁴ Sự phân phái này đã nảy sinh các cuộc biện luận sôi nổi về nhiều vấn đề tư tưởng triết học, chúng kéo dài hằng thế kỷ cho đến thời kỳ cuối của Đại thừa, vào khoảng sau thế kỷ thứ 7. Trong suốt quá trình phân phái này, nền văn học Phật giáo của các bộ phái đã được hình thành, các trào lưu tư tưởng của Phật giáo-thời đại được phát triển, mà nổi bật hơn hết là sự hình thành hệ thống triết học A-tỳ-đàm (Luận tạng) của cả hai truyền thống Nam truyền và Bắc truyền và những tác phẩm kinh điển Đại thừa (Kinh tạng).

³⁴ Conze, Edward. *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: Allen & Unwin, 1962.

Dutt, Nalinaksha. *Buddhist Sects in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007.

Chúng ta sẽ có dịp đi qua một số vấn đề Phật học trong giai đoạn của phát triển này. Bản tóm tắt dưới đây là những phân phái đáng chú ý theo cách trình bày của Conze.

Phân phái diễn ra sau Phật Niết Bàn (NB) khoảng 140 năm
(140 năm sau Phật NB = khoảng năm 340 trước TL)
Trưởng lão bộ (<i>Sthaviras</i>) # Đại chúng bộ (<i>Mahāsaṅghikas</i>) (Khoảng năm 280 trước TL)
Trưởng lão bộ # Độc tử bộ (<i>Pudgalavādins</i>) (Khoảng năm 244 trước TL)
Nhất thiết Hữu bộ (<i>Sarvāstivādins</i>) # Phân biệt bộ (<i>Vibhajyavādins</i>) (Khoảng thế kỷ thứ I đến 150 năm sau)
Đại thừa không có hệ thống (Khoảng 150 sau Công nguyên trở đi)
Trung quán và Duy Thức (Khoảng thế kỷ thứ IV đến thế kỷ thứ VII)
Kim Cang Thừa

16. Nguyên nhân nào dẫn đến sự phân phái trong lịch sử Phật giáo?

Có rất nhiều lý do đưa đến sự phân phái trong lịch sử phát triển của Phật giáo, nhưng hầu hết các sử liệu đều đề cập đến hai lý do nổi bật như sau. Nguyên nhân phân phái lần đầu tiên, (1) theo Nam truyền, là do mười điều “phi pháp” của nhóm tỳ kheo thành Vaiśālī (Tỳ-xá-ly); và (2) theo Bắc truyền, là do năm “nghi vấn” của Đại Thiên.³⁵ Mười điều phi pháp có liên hệ đến giới luật; đại khái là tỳ kheo có thể ăn muối để dành qua đêm; có thể sau khi ăn xong, rời khỏi chỗ, rồi ngồi ăn tiếp; có thể đi sang nơi khác ăn thêm; có thể dùng sữa và đường hòa lại uống ngoài bữa ăn chính; có thể uống rượu tự chế biến từ trái cây .v.v. Mười điều “phi pháp” này phản ánh những mong muốn điều chỉnh

³⁵ Nguyên nhân phân phái được trình bày trong *Dị Bộ Tông Luân Luận* và *Kathāvatthu* (Những Điểm Dị Biệt).

một vài giới luật do Phật chế. Năm nghi vấn của Đại Thiên, ngược lại, là những vấn nạn về phẩm tính không tuyệt đối hoàn hảo của các vị A-la-hán. Ông cho rằng, một vị A-la-hán có thể vẫn còn vướng phải một vài chướng ngại, như các vị ấy còn phải nhờ vào sự hướng dẫn của người khác, còn có điều nghi hoặc, còn có điều chưa biết, có thể các vị ấy vẫn còn bị ảnh hưởng bởi những phiền não từ giấc mơ. Cuộc tranh luận bất phân thắng bại này đã đưa đến sự phân chia Tăng già thành hai phái: Trưởng lão bộ và Đại chúng bộ. Sự phân phái lần hai giữa Trưởng lão bộ và Độc tử bộ (*Vatsīputriya*)³⁶ liên quan đến sự xuất hiện của Nhân thể luận, quan điểm cho rằng, mặc dù Đức Phật dạy năm uẩn là vô ngã, nhưng có một “nhân thể” (*pudgala*) không phải năm uẩn cũng không khác với năm uẩn vẫn tồn tại. Chính cái *nhân thể mang tính cách thường hằng* này là nền tảng mà qua đó mỗi cá thể phải gánh chịu trách nhiệm luân lý như nhân quả, nghiệp báo. Quan điểm Nhân thể luận này đã gây nên những chống đối mạnh mẽ từ mọi phía. Theo đánh giá của Conze, “Nhân thể luận” của Độc tử bộ đại diện cho sự phản ứng của giới trí thức đương thời chống lại những quan điểm cứng nhắc về giáo nghĩa. Nhưng trong một mức độ nào đó, có thể nói một vài quan điểm của bộ phái này là tiền thân của triết học Đại thừa, chẳng hạn có sự gần gũi giữa khái niệm “Nhân thể” với Tánh Không của Trung quán, và Tạng thức của Duy Thức. Sự phân phái lần thứ ba diễn ra giữa Nhất thiết Hữu bộ và Phân biệt bộ (*Vibhajyavādins*)³⁷ là do luận thuyết “Tam thể thực hữu” của Katyayaniputra (Cana-diễn-ni-tử). Thuyết này cho rằng, nếu không có cái bản thể tồn tại suốt từ quá khứ đến vị lai thì hiện tại sẽ được nối dài như thế nào để cho nhân quả nghiệp báo trong ba thời hình thành? Do vậy, tuy nhân là vô ngã nhưng pháp thì luôn hiện hữu trong ba thời (quá khứ, hiện tại, và vị lai). Đây là một tiền đề triết học quan trọng và cũng là ý nghĩa của chính tên gọi: *Nhất thiết Hữu bộ*, hay Hữu bộ (bộ phái chủ trương tất cả đều tồn tại). Sau lần phân hóa này Nhất thiết Hữu bộ đã di chuyển về Bắc Ấn, vùng Kashmir; tại đây họ đã truyền bá và phát triển trong hơn một ngàn năm. Giới học giả cho rằng, Nhất thuyết Hữu bộ, là một trong những bộ phái Phật giáo đáng kể nhất trong toàn tiểu lục địa Ấn Độ. Bộ phái này được xem là dấu gạch nối giữa các phái Tiểu thừa và Đại thừa.³⁸ Trên đây là

³⁶ Lấy tên của vị sáng lập (*Vatsīputriya*) đặt tên cho bộ phái. Tên gọi khác của bộ này là Trụ tử bộ.

³⁷ Bộ này cũng còn gọi là Thượng tọa bộ về sau được truyền bá và phát triển lớn mạnh ở các nước Phật giáo Nam truyền-*Theravada*.

³⁸ Trước khi có thể gọi chung là Phật giáo Truyền thống và Phật giáo Phát triển, khái niệm Tiểu thừa và Đại thừa được sử dụng để phân tích về lịch sử phân hóa và phát triển của các bộ phái.

những bộ phái đáng chú ý đã phân lập và hình thành trong vòng 500 trước công nguyên. Tiếp theo 500 sau công nguyên là sự hình thành của Đại thừa với các trường phái nổi bật bao gồm Trung quán, Duy thức, và Kim cang thừa (Mật tông).

17. Có thể trình bày đại cương về Trưởng lão bộ, Đại chúng bộ, và Nhất thiết Hữu bộ?

Trưởng lão bộ (*Sthaviravāda*) còn gọi là Thượng tọa bộ hay Phật giáo Nguyên thủy. Trong lịch sử phân phái lần đầu, dưới triều vua Asoka, Trưởng lão bộ là bộ phận Tăng già ủng hộ việc duy trì truyền thống Phật giáo theo hình thức nguyên thủy. Tuy nhiên, theo thời gian, từ Trưởng lão bộ đã tiếp tục phân hóa thành những chi phái, bao gồm: Hóa địa bộ (*Mahīśāsaka*), Pháp tạng bộ (*Dharmaguptaka*), Âm quang bộ (*Kāśyapīya*), Nhất thiết Hữu bộ (*Sarvāstivādins*), Phân biệt bộ (*Vibhajjavādins*)³⁹... Ngày nay nói đến Thượng tọa bộ là nói đến Phật giáo Nguyên thủy (*Theravāda*) hay còn gọi là Phật giáo Nam truyền hay Nam tông. Đại chúng bộ thuộc về số đông, tách ra từ Trưởng lão bộ trong lần phân hóa đầu tiên. Từ Đại chúng bộ tiếp tục phân hóa thành các chi phái, bao gồm: Nhất thiết bộ (*Ekavyāhārika*), Khôi sơn trụ bộ (*Gokulika*), Thuyết xuất thế bộ (*Lokottaravādin*), Đa văn bộ (*Bahuśrutīya*), Thuyết giả bộ (*Prajñaptivādin*) và Chế đa sơn bộ (*Caitika*). Tư tưởng của Đại chúng bộ được xem là tiền thân của Đại thừa sau này với các quan niệm về “hóa thân Phật”, một Đức Phật toàn năng, toàn trí vượt lên trên mọi giới hạn của không gian và thời gian, cũng như về trí tuệ siêu việt (nhất thiết trí) của Ngài. Theo đánh giá của các nhà Phật học, chính Đại chúng bộ đã gieo hạt giống Đại thừa vào lịch sử phát triển của Phật giáo khi họ đề cao các đức tính siêu nhiên của Phật, những giá trị vượt lên trên thế giới nhị nguyên, cũng như nhấn mạnh đến sự bất lực của ngôn ngữ, khái niệm trong việc mô tả Niết bàn .v.v. Đối với Nhất thiết Hữu bộ, một bộ phái được đánh giá là đã có những đóng góp lớn trong việc phát triển giáo nghĩa. Theo nghiên cứu của Nalinaksha Dutt, sự đóng góp của bộ phái này phải kể đến các phân tích và biện giải về các Uẩn (*skandha*), Xứ (*āyatana*), Giới (*dhātu*), các Thánh đế (*āryasatya*)⁴⁰, Duyên khởi (skt. *pratītyasamutpāda*) .v.v. Các nhà Đại thừa trên thực tế đã chấp nhận

³⁹ Phân biệt bộ tiếp nối Trưởng lão bộ; từ Phân biệt bộ hình thành Thượng tọa bộ.

⁴⁰ Xem phần trình bày trong câu hỏi số 07.

tất cả những quan điểm biện giải này. Bên cạnh đó, Nhất thiết Hữu bộ cũng trình bày những quan điểm về Sắc thân (*rūpakāya*) và Pháp thân (*dharmakāya*), về Không (*śūnyatā*), và Chân như (*tathata*); lý thuyết này dĩ nhiên cũng có phần trong khái niệm Thọ dụng thân hay Báo thân (*sambhogakāya*) thuộc học thuyết Tam thân (*trikāya*) của trường phái Duy Thức sau này.

18. Đại cương về diễn tiến của lịch sử tư tưởng Phật giáo như thế nào?

Để có một cái nhìn khái quát về dòng diễn tiến của lịch sử tư tưởng triết học Phật giáo, từ khởi nguyên cho đến hậu Đại thừa, chúng ta cần đi qua một số chủ đề chính sau đây: (1) Trước hết phải nói đến một *đạo Phật bản nguyên*. Đây là giai đoạn đầu tiên đạo Phật xuất hiện trong lịch sử con người. (2) Kế đến là đạo Phật do Chánh pháp dẫn đạo. Đây là thời kỳ sau Phật diệt độ. Ngay trước lúc nhập đại Niết bàn, Đức Phật đã dạy hàng đệ tử của Ngài hãy lấy Pháp và giới luật làm Thầy, làm nơi nương tựa tu tập. Thời kỳ này kéo dài khoảng hơn 100 năm (3) Tiếp theo đó là thời kỳ một đạo Phật với nhiều bộ phái đã xuất hiện và kéo dài khoảng 500 năm. (4) Tiếp đến là thời kỳ Đạo Phật Phát triển. Đây là thời điểm xuất hiện những trào lưu tư tưởng hiện đại mang đậm màu sắc triết lý xã hội và nhân văn. Trào lưu này cũng kéo dài 500 năm kể từ thế kỷ thứ nhất. (5) sau cùng là một đạo Phật hiện đại hóa. Đây là một đạo Phật dung hòa mọi dị biệt theo trào lưu toàn cầu hóa, đồng thời cũng là một đạo Phật đối diện với các giải minh của khoa học và các vấn đề trong xã hội công nghiệp, hiện đại. Một cách phỏng chừng, chúng ta có thể khái quát lịch sử phát triển của Phật giáo theo từng giai đoạn: 500 năm trước công nguyên, 500 sau công nguyên, 500 tiếp theo, và 1000 năm thứ hai. Đây là cách nhìn chung của giới học giả hiện đại.

19. Có thể trình bày đại cương về thời kỳ *đạo Phật bản nguyên*?

Nói đến đạo Phật bản nguyên là nói đến một Đức Phật lịch sử, giáo pháp, và giáo đoàn của Ngài. Đối với lĩnh vực này, ngoài vấn đề niên đại, chúng ta có thể hiểu biết phần nào dựa vào những công trình khảo cổ và biên dịch hiện đại, nhất là công trình nghiên cứu, dịch thuật, và tổng hợp năm bộ kinh Nikāya bằng tiếng Pali và các bộ Luật (*Vinaya*) của hội Pali Text Society. Dựa trên những tài liệu này, chúng ta có thể tóm tắt về

một *đạo Phật bản nguyên*, bao gồm ba Ngôi Báu (Tam Bảo) với những tính cách đặc trưng như sau. a/ Đức Phật (*Buddha*): Ngài là một con người lịch sử, sinh ra, lớn lên, từ bỏ cung đình, xuất gia làm sa môn ẩn sĩ, tu tập và chứng đắc giác ngộ tối thượng. Sau khi giác ngộ với đầy đủ tuệ giác ba minh (các loại thần thông), Ngài trở thành một vị Phật đầu tiên trong lịch sử con người. b/ Pháp (*Dharma*): Sau khi giác ngộ, Ngài đã bắt đầu truyền bá Chánh pháp cho chúng sinh. Đây là những giáo lý căn bản, thực tiễn mà con người bình thường có thể nghe, hiểu, và tu tập. Pháp được dạy trong suốt cuộc đời truyền bá của Đức Phật bao gồm: bốn Thánh đế, ba Pháp ấn, Duyên khởi, Vô ngã, và con đường Thánh đạo tám nhánh với 37 phần trợ đạo, được khái quát theo ba tính chất giới, định, và tuệ. c/ Tăng (*Sangha*): Tăng là đoàn thể những người tu sĩ xuất gia theo Phật tu tập đạo giác ngộ. Đối với đạo Phật bản nguyên, đoàn thể Tăng già đa phần là các vị Thánh tăng, phân chia theo bốn phẩm vị Thanh văn, từ Dự lưu cho đến A-la-hán. Lý tưởng giác ngộ của hàng Phật tử chính là hình ảnh của các vị A-la-hán. Niết bàn được xem sự tịnh lạc (*sānta*), vi diệu (*pañita*), chấm dứt hoàn toàn các phiền não nhiễm ô (*kilesa*).

20. Có thể trình bày đại cương về thời kỳ *đạo Phật do Chánh pháp dẫn đạo*?

Đạo Phật do Chánh pháp dẫn đạo là ý muốn của Đức Phật. Ngay trước lúc Ngài nhập diệt, Ngài A-nan, thị giả của Đức Phật hỏi rằng sau khi Ngài diệt độ, chúng Tăng sẽ nương tựa vào ai, và lấy ai làm người lãnh đạo. Đức Phật đã dạy: “... *Này Ananda, hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình nương tựa chính mình. Dùng Chánh pháp làm ngọn đèn, dùng Chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ nương tựa một nơi nào khác.*”⁴¹ Ở đây, Chánh pháp bao gồm cả giới luật. Một Phật giáo mà thiếu vắng đức Đạo sư quả thật là khó khăn cho việc điều hành giáo hội nếu không có Giới-pháp làm nền tảng. Do vậy, một thời gian ngắn ngay sau khi Đức Phật diệt độ, Ngài Ca-diếp, vị đệ tử lớn trong Tăng đoàn đã đứng ra triệu tập hội nghị lần kết tập lời dạy của Đức Phật. Trong hội nghị (đầu tiên) này Giới-pháp được kết tập theo hình thức truyền tụng bằng miệng (khẩu truyền). Nhờ vào trí nhớ siêu việt của các bậc Thánh như Ngài Ưu-ba-li, A-nan và các vị A-la-hán, những người trực tiếp nghe lời dạy của Đức Phật nên việc trùng tuyên Giới-pháp đã thành tựu viên mãn. Khi Giới-pháp đã được định hình (thống nhất về quan điểm)

⁴¹ Kinh Đại Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) DN.16.26

thông qua hội nghị này, Tăng đoàn đã lấy đó là chuẩn mực cho đời sống tu tập. Và thời kỳ Phật giáo do Chánh pháp dẫn đạo này đã kéo dài suốt hơn 100 năm kể từ khi Đức Phật nhập Niết bàn.

21. Có thể trình bày đại cương về thời kỳ đạo Phật với nhiều bộ phái?

Thời kỳ đạo Phật với nhiều bộ phái diễn ra trong thời gian cai trị của hoàng đế Asoka (247-236 B.C).⁴² Đây là thời kỳ mà Phật giáo không còn là một đoàn thể Tăng già duy nhất; mà trái lại, Phật giáo được biết đến với ít nhất 18 bộ phái trên khắp xứ Ấn Độ. Chấn chấn có rất nhiều lý do phân phái mà chúng ta không làm sao biết hết được. Ở đây chỉ đề cập đến một vài lý do đáng chú ý. Trước hết, Đức Phật đã không ban hành một quy chế hay chỉ định người lãnh đạo giáo hội Tăng già, mà Ngài nhấn mạnh đến yếu tố lấy Giới pháp làm chỗ nương tựa. Ấn Độ là một đất nước rộng lớn với nhiều ngôn ngữ, Tăng sĩ thường đi hành hóa các nơi, từ trung tâm này đến trung tâm khác, họ cùng chia sẻ một kho tàng Giáo pháp chung, và đây là cách thức để duy trì mọi liên hệ và hiểu biết lẫn nhau giữa các vị tu sĩ du hành. Tuy nhiên, Giáo pháp chỉ được truyền bá bằng miệng (khẩu truyền) và được cất giữ bằng trí nhớ. Dĩ nhiên, nhớ khác nhau, nghe khác nhau, trình độ tu tập khác nhau, cộng với sự chi phối của phong tục, tập quán và địa lý khác nhau, cũng như những nhu cầu khác nhau từ thực tế cuộc sống .v.v. đã tạo ra những bất đồng. Những bất đồng về các điều kiện có liên hệ đến đời sống du hành có thể bỏ qua, nhưng đáng chú ý hơn hết là những bất đồng về “triết lý giác ngộ”. Đây quả là một vấn đề lớn lao mà hàng Tăng sĩ phải đối diện trong khi vắng bóng một bậc Đạo sư hoàn hảo như Đức Phật. Đây là lý do chính đưa đến những nỗ lực kết tập kinh điển của các cộng đồng Tăng sĩ khác nhau cùng với những quan điểm khác nhau. Điều này dẫn đến sự hình thành các bộ phái Phật giáo khác nhau, mà đáng chú ý nhất là ba bộ phái: Thượng tọa bộ, Nhất thiết Hữu bộ, và Đại chúng bộ (xem câu hỏi 17). Cũng trong thời kỳ này, nền văn học A-tỳ-đàm (Luận tạng), một bộ phận quan trọng trong ba tạng (Kinh, Luật, Luận), của các bộ phái đã được phát triển một cách đa dạng và phong phú. Trong thời kỳ này các tông phái đều ra sức phát triển nền văn học không những để *bảo vệ* mà còn để *biện hộ* cho quan điểm riêng của từng bộ phái. Các bộ kinh được kết tập về sau như Bốn sanh

⁴² Conze, Edward. *Buddhism- A Short History*. England: Oxford, 2008. tr.01.

(*Jātaka*) và Thí dụ (*Avadāna*) đã được Nhất thiết Hữu bộ và Thượng tọa bộ truyền bá rộng rãi đến quần chúng với mục đích phổ cập hóa đạo Phật. Đây là chứng tích còn lại ở các hang đá nổi tiếng thế giới Sanchi và Bharaut. Thông qua các chuyện tiền thân (*Jātaka*), các hạnh Ba-la-mật cũng được đề cao, trong đó vai trò của người cư sĩ hộ trì Phật pháp được thể hiện qua công hạnh Bồ thí Ba-la-mật. Về mặt tâm linh, mục tiêu tối hậu của giác ngộ-giải thoát, đối với Thượng tọa bộ là quả vị A-la-hán, nhưng đối với Nhất thiết Hữu bộ là quả vị Chánh đẳng giác, còn đối với Đại chúng bộ là quả vị Phật. Theo những nghiên cứu hiện đại, thì các quan điểm về Bồ tát, các hạnh Ba-la-mật, và quả vị Phật như là mục tiêu tối hậu là những dấu vết duy nhất của Đại thừa (đạo Phật Phát triển) được tìm thấy trong giáo lý của Đại chúng bộ, Nhất thiết hữu bộ và những chi phái trực thuộc hai bộ này.⁴³

22. Có thể trình bày đại cương về thời kỳ Phật giáo Đại thừa?

Phật giáo Đại thừa có thể được tính từ thời kỳ phát triển của các bộ phái, đặc biệt là Nhất thiết Hữu bộ và Đại chúng bộ, kéo dài cho đến khi các giáo thuyết về Ba-la-mật (*Pāramitās*), Bồ tát (*Bodhisattva*) Tánh Không (*Śūnyatā*), Pháp Thân (*Dharmakāya*) .v.v. cùng với các kinh điển Đại thừa xuất hiện. Để có thể biết chính xác đạo Phật Đại thừa (Phát triển) bắt đầu từ khi nào, các nhà Phật học dựa vào tiến trình phát triển giáo nghĩa của các bộ phái, nổi bật là sự xuất hiện của các kinh Bốn sanh (*Jātaka*) và Thí dụ (*Avadāna*). Người ta đã tìm thấy sự nhấn mạnh đến ý nghĩa và giá trị của các truyện tiền thân của Đức Phật được ghi chép trong các kinh Bốn Sanh; cũng như hình ảnh của các vị Bồ tát và ý nghĩa của các hạnh Ba-la-mật trong các Kinh Thí dụ,⁴⁴. Đời sống tu tập của các vị Bồ tát và các hạnh Ba-la-mật ở đây đã giới thiệu một lý tưởng mới cho người cư sĩ tại gia. Thông qua các hạnh Ba-la-mật, người cư sĩ cũng có thể tu tập và đạt đến quả vị Phật chứ không nhất thiết phải xuất gia như các vị tu sĩ với đời sống thoát ly thế tục. Do vậy, sự phát triển các giáo thuyết của Đại chúng bộ và Nhất thiết Hữu bộ đã từng bước góp phần hình thành nên một Phật giáo Đại thừa hay còn gọi là Phật giáo Phát triển. Sự liên hệ giữa Phật giáo bộ phái và Phật giáo Đại thừa có thể được tìm thấy qua những giáo

⁴³ Dutt, Nalinaksha. *Buddhist Sects in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007.

⁴⁴ Các kinh Thí dụ (*Avadāna*) là tác phẩm của Nhất thiết Hữu bộ.

nghĩa về Bồ tát, các Ba-la-mật, quả vị Phật chánh đẳng giác, ba Thân Phật, tánh Không, Chân như, và tiến trình thập Địa (*bhūmi*).⁴⁵ Có thể nói rằng, chính sự phát triển giáo thuyết của các bộ phái nói chung đã sản sinh ra một hệ thống giáo thuyết mới mẽ, tân kỳ, đặc sắc mang tên là Phật giáo Đại thừa. Điều này cũng như thân cây đại thụ sinh ra những cành nhánh theo từng thời tiết và giai đoạn thích hợp với điều kiện thực tế. Bản kinh Đại thừa cổ xưa nhất được tập thành vào khoảng thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên bằng ngôn ngữ Sanskrit là bản *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā sūtra* (Tiểu Phẩm Bát-nhã, hay Bát Thiên Tụng Bát-nhã).

23. Khái niệm Tiểu thừa, Đại thừa, và Tam thừa là gì?

Khái niệm Tiểu thừa (*hīnayāna*) mang ý nghĩa biểu tượng của *cỗ xe nhỏ* được dùng để chỉ cho giáo nghĩa của những bộ phái Phật giáo. Tuy nhiên, danh từ này không được sử dụng cho đến khi xuất hiện ý tưởng về *cỗ xe lớn*, ám chỉ cho giáo nghĩa của Đại thừa (*mahāyāna*). Quan niệm về lớn hay nhỏ không có trong thời Đức Phật còn tại thế; chúng chỉ xuất hiện trong quá trình phân hóa các bộ phái. Tam thừa (*trīyāna*) là Thanh văn thừa (*śrāvakayāna*), Duyên giác hay Độc giác thừa (*pratyekabuddhayāna*), và Bồ tát thừa (*bodhisattvayāna*). Theo cách trình bày của Nhất thiết Hữu bộ thì Thanh văn thừa chỉ cho các hành giả đạt đến Niết bàn tối thượng với quả vị A-la-hán. Độc giác thừa chỉ cho các hành giả sau khi đạt đến Niết bàn thì diệt độ mà không thuyết pháp giáo hóa chúng sinh. Phật thừa-Chánh đẳng giác chỉ cho các vị Bồ tát chứng đắc quả vị Phật và giảng dạy Chánh pháp, giáo hóa chúng sinh. Theo quan điểm này thì khái niệm lớn (đại) hay nhỏ (tiểu) bao hàm hai vấn đề chính, đó là *cứu kính* và *độ tha*. Về mặt cứu kính, quả vị Phật là tối thượng mà không phải là A-la-hán; về mặt độ tha, các vị Bồ tát là những người luôn phát nguyện độ tha rộng lớn - nguyện độ tất cả chúng sinh. Kinh Pháp Hoa (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*) một bản kinh quan trọng của Đại thừa nhấn mạnh rằng, ba thừa là ba thành phần của một cỗ xe duy nhất mang tên là Nhất thừa (*ekayāna*) hay còn gọi là Phật thừa. Khái niệm ba thừa là do Đức Phật vì phương tiện mà nói ra đấy thôi; ở đây thật ra chỉ có một Phật thừa duy nhất (Duy hữu Nhất Phật thừa, vô nhị diệc vô tam,

⁴⁵ Như được trình bày trong kinh Thập Địa (*Daśabhūmika-sūtra*).

trừ Phật phương tiện thuyết). Ba thừa được ví cho xe dê, xe hươu, và xe trâu.⁴⁶ Quan niệm của Pháp Hoa cho thấy một sự hòa giải những bất đồng giữa các bộ phái với khái niệm lớn nhỏ hay hai ba.

24. Khái niệm Độc giác là gì?

Độc giác còn được gọi là Bích chi Phật hay Duyên giác Phật (*pratyekabuddhayāna*). Theo Câu Xá luận, Độc giác là những hành giả tu hành trong cô độc, một mình và cũng có khả năng chứng đắc tương tự như hàng Thanh văn. Trong thời Phật còn tại thế, có rất nhiều vị tu hạnh độc giác; và các vị này thành tựu đầy đủ các đức tánh và tuệ giác của một vị A-la-hán. Họ đã thấy được sự thật mà Đức Phật đã thấy. Tuy nhiên, họ không có một vị tôn sư dẫn đạo, không có cộng đồng Tăng già, và sau khi tu tập viên mãn họ cũng không thuyết pháp cho kẻ khác (xem câu hỏi 23). Họ chọn cuộc sống ẩn sĩ, xa lánh thế tục. Đức Phật đã thừa nhận sự hiện diện của các vị Độc giác Phật như vậy trong thế giới tâm linh của Phật giáo. Trong các kinh Đại thừa thường nhắc đến các vị Độc giác Phật, những hành giả tự tu và tự đạt ngộ do quán lý nhân duyên, thấy rõ chân lý từ thế giới thực tại. Tuy nhiên, do không cư mang lý tưởng độ sinh, các vị Độc giác được xếp vào hàng nhị thừa, Thanh văn và Duyên giác.

25. Kinh điển Phật giáo đã được kết tập như thế nào?

Nếu tính theo niên đại của Nam truyền Phật giáo, từ khi Đức Phật diệt độ (năm 544 / 480 trước TL) kéo dài cho đến khoảng bốn thế kỷ sau, kinh điển vẫn chưa được ghi chép lại. Trong suốt thời gian đó, chư Tăng đã bảo vệ và gìn giữ lời Phật dạy trong trí nhớ. Sự thống nhất về kinh tạng được diễn ra bằng cách tụng tuyên (tụng-đọc bằng miệng) nguyên văn lời của Đức Phật. May mắn là vào thời điểm đó, các Thánh A-la-hán còn nhiều nên việc ghi nhớ lời Phật dạy không mấy khó khăn. Hình thức mở đầu các bản kinh luôn có cụm từ “Tôi nghe như vậy, một thời Đức Thế Tôn ở tại...” (*Evam me sutam, Ekam samayam Bhagavā...*) Cụm từ mở đầu này thường do ngài A-nan tụng-đọc trong các lần kết tập kinh điển. Chữ “tôi” ở đây là A-nan. Tuy nhiên, sự kết tập bằng lối khẩu

⁴⁶ Kinh Pháp Hoa, phẩm Thí Dụ.

truyền này càng về sau càng tạo nhiều điều kiện để phát sinh những bất đồng. Những gì ghi nhớ trong kí ức khác nhau dĩ nhiên vẫn được tôn trọng, và đây cũng là một trong những nhân duyên đưa đến phân hóa các bộ phái Phật giáo. Trong lịch sử Phật giáo hiện nay có hai tạng kinh được xem là xưa nhất đó là tạng kinh Pali gồm năm bộ kinh Nikāya thuộc nguyên thủy Thượng tọa bộ và một tạng kinh tương đương khác đó là đó bốn bộ A-hàm (*Āgama*) thuộc Nhất thiết Hữu bộ.⁴⁷ Tạng Pali còn được bảo vệ nguyên vẹn. Trong khi tạng A-hàm nguyên bản bằng Sanskrit không còn nguyên vẹn, chỉ còn lại bản Hán dịch và một số nhỏ được tìm thấy nguyên bản bằng Sanskrit và bản dịch tiếng Tây tạng. Ngoài bốn bộ A-hàm thuộc Bắc truyền, còn có các kinh Thí Dụ, Bốn Sự... tương đương với một số kinh Bốn Sanh (*Jātaka*) trong Tiểu bộ của Nam truyền.

Tạng Kinh Pali tương đương Tạng Kinh A-hàm	
Pali 5 bộ Nikāya	Sanskrit và Hán ngữ 4 bộ A-hàm
Trường bộ (Dīgha-Nikāya)	Trường A-hàm (Dīrgha Āgama)
Trung bộ (Majhima -Nikāya)	Trung A-hàm (Madhyama Āgama)
Tương ưng (Samyutta -Nikāya)	Tạp A-hàm (Saṃyukta Āgama)
Tăng chi (Anguttara -Nikāya)	Tăng Nhất A-hàm (Ekottara Āgama)
Tiểu bộ (Khuddaka -Nikāya)	Kshudraka: Thí Dụ, Kinh Bốn Sự

26. Có thể cho biết đại cương về kinh tạng Đại thừa?

Theo những nghiên cứu hiện đại, trong khoảng thời gian trước Tây lịch 100 năm kéo dài cho đến 200 hoặc 300 năm sau Tây lịch, các kinh tạng Đại thừa đã xuất hiện một cách phong phú. Hầu hết những bộ kinh lớn của Đại thừa được xuất hiện một cách tiếp nối qua nhiều thế kỷ. Nhà Phật học nổi tiếng thế giới Edward Conze, người đã nghiên cứu và chuyển dịch bộ kinh đầu tiên, kinh Bát Nhã Ba La Mật, đã đưa ra một niên biểu về bản kinh này như sau: Tập Bát Nhã Bát Thiên Tụng (*aṣṭasāhasrikā*) ra đời khoảng 100 năm

⁴⁷ Có quan điểm cho rằng kinh A-hàm thuộc ít nhất ba bộ phái: Nhất thiết Hữu bộ, Pháp Tạng bộ, và Đại chúng bộ.

trước TL. Tiếp theo là các tập Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa (*vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra*) ra đời khoảng từ thế kỷ thứ nhất đến thế kỷ thứ ba. Và tiếp theo, từ 300 đến 500 năm sau là thời kỳ xuất hiện của Bát Nhã Tâm Kinh (*prajñāpāramitā hṛdaya sūtra*). Ngày nay chúng ta có một hệ thống kinh tạng Đại thừa đồ sộ được bảo tồn trong ba ngôn ngữ chính là Sanskrit (Bắc phạn), Hán ngữ, và Tây Tạng ngữ. Tạng Sanskrit bị thất lạc nhiều, nhưng các bản dịch từ Sanskrit sang Hán ngữ và Tây Tạng ngữ thì hầu như vẫn còn đầy đủ. Dưới đây là bản tóm tắt một số các bộ kinh Đại thừa.

Kinh Đại Thừa (Sanskrit, Hán ngữ, Tây Tạng ngữ)	Tư Tưởng chính
Kinh Bát Nhã Ba La Mật (<i>prajñāpāramitā-sūtra</i>)	Nói về Tánh Không (<i>Sūnyatā</i>).
Kinh Diệu Pháp Liên Hoa (<i>saddharmapuṇḍarīka-sūtra</i>)	Nói về Tam thừa qui về Nhất Thừa.
Kinh Hoa Nghiêm (<i>avatamsakasūtra</i> hoặc <i>gaṇḍavyūha</i>)	Nói về Tính Vô ngại, Tương tức, tương nhập (một là tất cả - tất cả là một).
Kinh Thập Địa (<i>daśabhūmika-sūtra</i>)	Nói về lộ trình tu chứng của Đại thừa.
Kinh Lăng Già (<i>laṅkāvatāra-sūtra</i>) Kinh Giải Thâm Mật (<i>sandhinirmocana-sūtra</i>)	Nói về A-lại-da thức (<i>ālaya-vijñāna</i>) và ba Tự tính (<i>trisvabhāva</i>).
Kinh Đại Bảo Tích (<i>mahāratnakūṭa-sūtra</i>)	Tổng hợp về các pháp Vô lậu-giải thoát.
Kinh Đại Bát Niết Bàn (<i>mahāparinirvāṇa-sūtra</i>)	Tổng hợp về các pháp Vô lậu-Niết Bàn.
Kinh thuộc Tịnh độ: Vô Lượng Thọ (<i>sukhāvatīvyūha-sūtra</i>), Quán Vô lượng Thọ (<i>amitāyurdhyāna-sūtra</i>), và kinh Di Đà (<i>amitābha-sūtra</i>)	Nói về thế giới Tịnh độ và con đường tu tập theo pháp môn Tịnh độ.
Kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết (<i>vimalakīrtinirdeśa</i>)	Nói về Tính Bất Nhị và đề cao năng lực của hàng cư sĩ.

27. Đặc tính chung của hai tạng kinh (Nguyên thủy và Đại thừa) là gì?

Có thể rút ra một vài đặc tính chung của hai tạng kinh sau đây. Trước hết, về góc độ sử học, chúng ta không thể biết đích xác về các niên đại cổ xưa của các tạng kinh, ngay cả đối với các bộ kinh được xem là nguyên thủy nhất như tạng Pali và A-hàm. Theo nhận định của các nhà Phật học, trong suốt 400 năm, lời dạy của Đức Phật được cất giữ bằng truyền thống khẩu truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Do vậy, vấn đề niên đại của kinh điển luôn mang tính cách ước đoán. Về mặt văn bản, những tác phẩm kinh điển hiện có được chia thành hai truyền thống đó là Nam truyền (Nikaya) và Bắc truyền (A-hàm). Từ Nam truyền và Bắc truyền lại được phân chia thành hai hệ thống kinh điển: Nguyên thủy và Đại thừa (xem câu hỏi 25 & 26). Nói về phong cách ngôn ngữ, kinh điển Nguyên thủy mang đậm dấu ấn khẩu truyền (như lập đi lập lại từng câu). Hầu hết nội dung chính của kinh được diễn tả bằng ngôn ngữ-đời sống thực tế và bình dị. Đối với các vấn đề siêu hình, kinh thường trình bày nội dung đi kèm với những so sánh, thí dụ, và ẩn dụ. Trái lại, kinh điển Đại thừa luôn chứa đựng màu sắc triết lý. Bên cạnh các vấn đề siêu hình, nội dung của kinh thường được diễn đạt qua hình thức thần thoại (*mythology*). Do đó, ngôn ngữ của Đại thừa luôn chứa đựng nhiều hình ảnh biểu tượng và chứa đựng nhiều ý nghĩa khác nhau (đa nghĩa). Về vấn đề kết tập, kinh điển của cả hai truyền thống được tập thành trải qua nhiều thế kỷ. Những nghiên cứu hiện đại cho thấy rằng, ngay cả những tác phẩm của Đại thừa, như kinh Bát Nhã hay Pháp Hoa chẳng hạn, những chương cuối được biên soạn sau những chương đầu hàng trăm năm.⁴⁸ Về hình thức, kinh tạng Pali được sắp đặt không theo niên đại hay sự kiện mà theo độ dài-ngắn của từng bản kinh, bao gồm: dài, vừa, kết nối, tạp, và nhỏ; đây là tính chất đại thể của Trường bộ, Trung bộ, Tăng chi, Tương ưng, và tiểu bộ. Trong khi đó, kinh Đại thừa được bố cục theo từng hệ tư tưởng và giáo thuyết đặc thù, mặc dù có sự giao thoa giữa những hệ tư tưởng khác nhau. Ví dụ tư tưởng Bát Nhã, tư tưởng Hoa Nghiêm .v.v. Về thể loại, kinh được phân

⁴⁸ Conze, Edward. *Buddhism Its Essence and Development*. New York: Dover Publications, Inc., 2003. tr. 31.

chia theo 12 thể loại văn học⁴⁹ bao gồm hai giai đoạn (1): Kinh, Ứng tụng, Giải thuyết, Kệ tụng, Cảm hứng ngữ, Như thị ngữ hay Bốn sự, Bốn sanh, Vị tăng hữu, và Phương quảng. Theo kinh Xà Dụ, ở đây chỉ có chín thể tài. Về sau, (2) ba thể tài khác đã được thêm vào, bao gồm: Nhân duyên (*nidāna*), Thí dụ (*avadāna*), và luận nghị (*upadesa*).⁵⁰ Tổng cộng, có tất cả 12 thể tài văn học trong kinh điển.

28. Lịch sử kết tập kinh điển đại khái đã diễn ra như thế nào?

Lịch sử kết tập kinh điển Phật giáo có thể được khái quát như sau: Lần thứ nhất diễn ra sau khi Đức Phật diệt độ một thời gian ngắn, tại thành Vương Xá (*Rājagaha*). Ngài Đại Ca-diếp (*Mahakassapa*) chủ trì đại hội cùng với 500 vị A-la-hán. Đại hội kết tập kéo dài suốt mùa an cư nối liền ngay sau Phật Niết bàn. Vua A-xà-thế (*Ajaratthu*) đã tài trợ cho kỳ kết tập này. Lần kết tập thứ hai diễn ra sau Phật diệt độ hơn 100 năm tại thành Vesāli. Đại hội này bao gồm 700 tỷ kheo và kéo dài tám tháng. Có thuyết cho rằng đại hội này do vua Kākāsoka bảo trợ. Sau đại hội kết tập này giáo đoàn chia thành hai phái: Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ (xem câu hỏi 15-16). Lần kết tập thứ ba, theo Đại sử (*Mahavamsa*), diễn ra dưới thời vua Asoka, tại thành Hoa Thị (*Pātaliputta*). Đại hội này do vua Asoka bảo trợ, dưới sự chủ trì của ngài Mục-kiền-liên-tử-đế-tu (*Moggaliputta Tissa*) cùng với 1.000 tỷ kheo tham dự. Có thuyết cho rằng, sau đại hội này, con trai vua Asoka là ngài Mahinda đã đem toàn bộ kinh tạng sang Tích Lan (Sri Lanka) và rồi sau đó kinh tạng này đã được chuyển dịch sang ngôn ngữ Pali với đầy đủ năm bộ Nikāya như hiện nay. Trong đại hội này, chỉ nói đề cập đến giáo nghĩa của Thượng tọa bộ. Lần kết tập thứ tư diễn ra khoảng 400 đến 500 năm sau Phật diệt độ. Có ba giả thuyết: Một cho rằng đại hội này do ngài Thế Hữu (*Vasumitra*) chủ trì tại Kasmira, miền Tây Bắc Ấn Độ, và Vua Kanishka đã bảo trợ. Một thuyết khác cho rằng, Vua Vattagāmani đã tổ chức đại hội này tại đại tu viện Mahinda ở Tích Lan, do ngài Mahinda chủ trì. Và một giả thuyết khác cho rằng đại hội này do 500 vị A-la-hán và 500 vị Bồ tát kết tập dưới sự chủ trì của ngài Ca-chiên-diên-ni-tử (*Kātyāyaniputra*), và ngài Mã Minh (*Āśvaghosha*) tại kasmira. Trên

⁴⁹ Chín thể tài: Kinh (*sutta*), Ứng tụng (*geyya*), Biện giải (*veyyākaraṇa*), Kệ tụng (*gāthā*), Cảm hứng ngữ hay Tự thuyết (*udāna*), Như thị ngữ hay Bốn sự (*itivuttaka*), Bốn sanh (*jātaka*), Vị tăng hữu (*abbhutadhamma*), và Phương quảng (*vedalla*).

⁵⁰ Sự phân chia thể tài cũng như ý nghĩa của từng thể tài cũng có nhiều quan điểm khác nhau. Tuy nhiên, đây là công trình thuộc các bộ phái Phật giáo, Nhất thiết Hữu bộ, Đại chúng bộ...

đây là sự tóm tắt một vài dữ kiện lịch sử và giả thuyết về bốn kỳ kết tập. Các kỳ kết tập tiếp theo diễn ra tại Tích lan và Miến Điện.

29. Với những niên đại, dữ kiện, và giả thuyết không thống nhất, yếu tố trung thực và nguyên thủy của một bản kinh đã được nghiên cứu như thế nào?

Văn học Pali, cụ thể năm bộ kinh Nikaya, còn được bảo tồn nguyên vẹn nhưng đó không phải là bản gốc, theo những nghiên cứu hiện đại. Văn học Sanskrit tuy bị thất lạc hầu hết nhưng may mắn các bản dịch chữ Hán và Tây Tạng vẫn còn nguyên vẹn. Đây là cơ sở để các nhà Phật học tiến hành những cuộc nghiên cứu, so sánh, đối chiếu để tìm kiếm những giá trị cổ đại hay giá trị nền tảng và chung nhất của các bản kinh. Thí dụ, khi đọc bản “*So Sánh Kinh Trung A-hàm Chữ Hán và Kinh Trung Bộ Chữ Pàli*”⁵¹ của nhà Phật học Thích Minh Châu, bạn sẽ có cơ hội để thấy được “những giá trị” từ những so sánh đối chiếu giữa các dịch bản trong các ngôn ngữ khác nhau. Tương tự như thế đối với những nghiên cứu, so sánh thuộc kinh tạng Đại thừa, như nghiên cứu Kinh Lăng Già của D.T. Suzuki, hay nghiên cứu về Bát Nhã Ba La Mật của Conze. Một thí dụ khác về niên đại, Conze chẳng hạn, ông đã tiến hành khảo sát các bản kinh của các bộ phái khác nhau, như kinh Pháp Cú của Thượng tọa bộ ở Tích Lan và kinh Tụ Thuyết (*Udānavarga*) của Nhất thiết Hữu bộ được tìm thấy ở sa mạc Tân cương, một bản được viết bằng Pali và một bản được viết bằng Sanskrit. Khi phát hiện được những đoạn kinh Pali và Sanskrit giống nhau từng chữ một, thì có thể kết luận rằng các bản kinh này ra đời cùng một thời điểm trước khi phân chia bộ phái, có nghĩa là bản kinh đó có trước thời vua Asoka. Nếu các bản kinh có những phân đoạn hay bố cục khác nhau, thì chúng được xem như có niên đại sau thời vua Asoka. Đối với hai tạng Nikaya và A-hàm, trên thực tế, có những liên hệ nội dung rất chặt chẽ giữa các bản dịch Pali (thuộc Thượng tọa bộ) và bản dịch chữ Hán (thuộc Nhất thiết Hữu bộ). Điều này là cơ sở để các nhà Phật học tin tưởng rằng cả hai tạng đều là phiên bản của “một cội nguồn.”⁵²

⁵¹ Xem: Luận án Tiến sĩ “So Sánh Kinh Trung A-hàm chữ Hán và Kinh Trung Bộ chữ Pàli” của Thích Minh Châu (1961), do Thích Nữ Trí Hải dịch Việt ngữ (1998), Nguyên tác “A Comparative Study of the Chinese Madhyama Agama and the Pali Majjhima Nikaya”, Ph.D. Thesis, Bihar University, India.

⁵² Đối với Luật tạng cũng vậy, Edward Conze đã đưa ra một ví dụ thú vị về một văn bản giới bốn Prātimoksha mà hiện nay có đến 12 phiên bản khác nhau.

30. Nghiên cứu về lịch sử của kinh tạng cho thấy vẫn còn nhiều giả thuyết chưa được chứng minh, vậy người Phật tử nên quan niệm như thế nào về “Pháp bảo”?

Đúng như vậy, có những giả thuyết khác nhau trong nghiên cứu về lịch sử kết tập kinh tạng của hai truyền thống Nam truyền và Bắc truyền, nhất là trong quá trình phân hóa các bộ phái Phật giáo. Thiếu vắng một sự ghi chép rõ ràng về niên đại lịch sử đã đưa đến những khó khăn cho các lĩnh vực nghiên cứu, biên khảo, và kết tập. Tuy nhiên, chúng ta phải thừa nhận rằng, truyền thống khẩu truyền của Ấn Độ cổ xưa vẫn lưu mang những chủ đích của nó. Hơn thế nữa, Chánh pháp, trong ý nghĩa của chân lý thực tại, vốn không hề có lịch sử. Đức Phật đã từng tuyên bố rằng, “Dầu Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện thì Pháp vẫn là như thế!” Ngay cả ý niệm về người kế vị, dặt dấn giáo hội Tăng già thời Đức Phật cũng không được lập ra. Giá trị thực thụ của Chánh pháp hoàn toàn không có mặt nơi chữ nghĩa, mà trái lại giá trị đó nằm ở đời sống tu tập và sự thể nghiệm chân lý vốn luôn hiện hữu một cách thường tại. Chúng ta may mắn có được cơ hội chiêm nghiệm lời dạy của Đức Phật được bảo tồn qua nhiều thế hệ suốt mấy ngàn năm lịch sử. Tuy nhiên, những lời dạy vàng ngọc đó chỉ là phương tiện, tự nó không đem đến một sự giác ngộ giải thoát nào, mà sự giác ngộ giải thoát chỉ có thể sinh khởi từ trong tâm thức giác tỉnh, khám phá chân lý ở mỗi con người. Dầu rằng những gì Đức Phật dạy luôn được xem là khuôn vàng thước ngọc, vì những điều đó được nhìn từ trí tuệ không ô nhiễm của một Đấng giác ngộ chứ không phải là một lý thuyết bình thường. Trên con đường giáo hóa chúng sinh với những căn tính khác nhau, mặc dù cùng một vấn đề, nhưng Ngài đã khéo léo biện giải bằng nhiều cách khác nhau. Do vậy, người Phật tử cần có một thái độ “Trung đạo” trong quá trình tu học. Chúng ta không xem lời Phật dạy là những giáo điều hay tín lý độc tôn. Do đó, những kiến giải khác nhau cần được tôn trọng và chờ đợi sự minh chứng. Điều quan trọng hơn hết, người Phật tử nên gạt bỏ những thành kiến cá thể về tông phái để tập trung vào những giá trị phổ quát của Phật giáo, và giá trị đó chính là bốn Chân lý và những gì được triển khai từ bốn Chân lý. Trên thực tế, không có kinh điển nào, dù Nam hay Bắc, phủ nhận những giá trị phổ quát này. Thậm chí những mẫu chuyện trong kinh điển Đại thừa, dù thường mang màu sắc huyền thoại nhưng luôn mang theo trong chính nó một thông điệp tâm linh quan trọng mà đôi khi đòi hỏi người đọc phải có

một tâm hồn *tinh thức* mới có thể lãnh hội được. Nói tóm lại, khi lời dạy của Đức Phật được xem là phương tiện, thì ý nghĩa của phương tiện mới thực sự là “Pháp Bảo”; nghĩa là nó có thể được nhận thức và ứng dụng tùy theo căn cơ và trình độ khác nhau. Ý nghĩa “phương tiện” theo cách nói của Conze, luôn đòi hỏi phải có *nhiều hơn một* giải pháp cho mỗi vấn đề.

31. A-la-hán và Bồ tát khác nhau như thế nào?

Trong bốn quả vị Thanh Văn (*Srāvaka*), A-la-hán (*Arhat*) là quả vị tối cao trong thế giới tâm linh của Phật giáo thời nguyên thủy. Kết hợp hai từ: “ari” là “giặc hay kẻ thù”, và “han” là tiêu diệt. Arhat có nghĩa là “tiêu diệt kẻ thù”, ở đây kẻ thù là vô minh và ái thủ. Nói khác đi, trong tiến trình giải thoát, A-la-hán là người đã đoạn trừ hoàn toàn các phiền não, nhiễm ô (mười kiết sử). Người đã hoàn toàn giải thoát khỏi sinh tử luân hồi trong ba cõi, sáu đường. Trong suốt mấy thế kỷ sau Phật diệt độ, A-la-hán là mẫu người lý tưởng cho những ai mong muốn thoát ly sinh tử luân hồi và an trú trong Niết bàn vô vi. Tuy nhiên, đến khi Phật giáo phát triển thành nhiều tông phái, Phật giáo được truyền bá sâu rộng vào quần chúng xã hội, và nhất là khi hình ảnh của Bồ tát với các hạnh nguyện cứu khổ chúng sinh (Ba-la-mật) xuất hiện, thì mẫu người lý tưởng lúc bấy giờ đã chuyển hướng đến trái tim đại bi vô lượng của các vị Bồ tát. Hình ảnh các vị A-la-hán an trú trong Niết Bàn tịch diệt bây giờ đã bị suy giảm uy quyền trong một xã hội mà nơi đó luôn có sự hiện diện của các vị Bồ tát dần thân thi thiết vào đời để cứu độ chúng sinh. Giữa sự so sánh rất khập khiễng, một bên là các vị Bồ tát lăn xả vào thế nguyện độ sinh trong khi một bên thì các vị A-la-hán an trú trong cô tịch, đã gây nhiều cô thế cho hình ảnh các vị A-la-hán. Điều này làm cho lý tưởng Bồ tát ngày càng phổ biến hơn trong mọi tầng lớp xã hội và dĩ nhiên vai trò của Bồ tát ngày càng được nâng cao hơn so với vai trò của các vị A-la-hán. Có thể thấy rõ điều này trong tiến trình mười địa. Bồ tát ở Hiện tiền địa (địa thứ sáu) có thể nhập Niết bàn như các vị A-la-hán; nghĩa là Bồ tát cũng phải trải qua quá trình tu tập như các vị A-la-hán, và cũng đã đạt được những quả vị mà các vị A-la-hán đạt được. Nhưng vì lòng bi mẫn, các Ngài phát đại nguyện nối dài con đường phương tiện để giáo hóa chúng sinh (Viễn hành địa, thứ bảy). Cho đến khi bước vào địa thứ tám (Bất động địa), Bồ tát đã viên dung công hạnh độ tha. Ngài có thể hóa thân vô

ngại để độ chúng sinh trong khắp ba cõi. Bồ tát không dừng ở đó mà tiếp tục tu tập cho đến khi đạt được các thần lực và vô úy ở địa thứ chín (Thiện huệ địa) và Nhất thiết trí, tức Phật trí ở địa thứ mười (Pháp vân địa). Một tiến trình như thế được tạo ra như một con đường ưu việt của tuệ giác vô ngã nhưng cũng thấm thiết đạo tình của Bồ tát cho thấy rằng quả vị A-la-hán vẫn còn những giới hạn trong lĩnh vực *cứu kính* và *độ tha*, ít nhất là trên mặt lý thuyết.

32. Bồ tát và các hạnh Ba-la-mật có liên hệ như thế nào?

Hầu hết các kinh Đại thừa đều nhấn mạnh đến sáu Ba-la-mật như là nền tảng tu tập của một vị Bồ tát. Mặc dù vậy, giáo thuyết về Bồ tát và sáu Ba-la-mật được tìm thấy trong các bản kinh Thí Dụ (*Avadāna*) thuộc Nhất thiết Hữu bộ, được tập thành trong thời kỳ sơ khai của Đại thừa. Ý niệm về một vị Bồ tát hiện diện trong thế giới khổ đau để cứu độ chúng sinh qua sáu công hạnh Ba-la-mật cho thấy một mẫu người lý tưởng mà hầu như mọi người, không phân biệt xuất gia hay tại gia, đều có thể thực hành được. Và thông qua con đường này, hành giả có thể đạt đến giác ngộ viên mãn. Theo tiến trình mười Địa của Bồ tát, sáu địa đầu tiên tương ứng với sáu Ba-la-mật, đây là giai đoạn căn bản của hành trình tu tập. Như vậy, trên nguyên tắc, Bồ tát có thể hoàn thành công hạnh tự độ và độ tha với sáu địa đầu, nhưng đó không phải là rốt ráo vì Bồ tát chưa đạt được các thần lực vô ngại, vô sở úy, và Nhất thiết trí (trí biết hết tất cả). Ý niệm về cấp bậc (địa) của Đại thừa chỉ bắt đầu từ địa vị thứ bảy trở lên. Theo các đánh giá về sử học, thì khái niệm về Bồ tát và sáu Ba-la-mật là dấu ấn Đại thừa duy nhất được tìm thấy trong giáo nghĩa của Nhất thiết Hữu bộ và Đại chúng bộ. Mười Ba-la-mật được xem là sự phát triển từ sáu Ba-la-mật. Sự xuất hiện của Bồ tát và các Ba-la-mật đã hình thành nên một Bồ tát thừa trước khi Đại thừa xuất hiện.

33. Đức Phật đã được quan niệm như thế nào?

Trong lịch sử Phật giáo, khái niệm Phật, đức tính của Phật, và các quan niệm về Đức Phật là luôn là đề tài được bàn luận sôi nổi. Đức Phật là ai? Ngài ra đời bằng thai sinh hay hóa sinh? Ngài đã thật sự diệt độ rồi hay chưa? Có phải Ngài là một A-la-hán?

Ngài đã dạy giáo lý cho các loài hữu tình trong ba cõi như thế nào? Quả thật có rất nhiều câu hỏi về Đức Phật và cũng có những quan niệm khác nhau về Đức Phật. Ở đây chúng ta chỉ đi qua một vài đặc tính chung mà hầu như tông phái nào cũng chấp nhận. Trước hết, Đức Phật được xem như một con người lịch sử. Ngài đã mang thân phận của một con người, có sinh, lão, bệnh, tử, như mọi người. Điểm khác biệt duy nhất giữa “con người” của Phật và “con người” của chúng sinh chính là sự giác ngộ mà từ đó Ngài đã vượt lên trên tất cả mọi trói buộc của thế giới sinh tử luân hồi trong cả ba cõi. Dĩ nhiên, người Phật tử luôn tin tưởng rằng Ngài đã trải qua nhiều kiếp tu tập nên mới đạt đến quả vị Phật. Do vậy, chần chẫn Ngài đã từng vào sinh ra tử biết bao lần trong cõi luân hồi. Đây chính là một Đức Phật “nhân bản”. Cũng tại đây, từ những biểu hiện trong đời sống tu tập và giác ngộ của Ngài đã kết thành một Đức Phật vượt lên trên mọi khái niệm về “con người”; đây là Đức Phật của *chân lý thực tại* hay của những *nguyên lý tâm linh* mà kinh điển thường mô tả qua từ “Nhu Lai” (*Tathāgata*) -- “Đấng tự tại đã đến như thế và đã đi như thế”, hay “Đấng chẳng từ đâu đến cũng chẳng đi về đâu” (Vô bất tùng lai diệt vô sở khứ cố danh Như Lai.) Với cách định nghĩa này, rõ ràng “lý lịch con người” của Phật đã bị bôi xóa vì Ngài không còn được xem là một cá thể, dù là Thánh nhân, mà Ngài là hiện thân của chân lý. Gia tộc đích thực của Ngài thuộc về dòng họ Như Lai vốn tiếp nối truyền thống của các Đức Như Lai trong quá khứ. Sau cùng, phải nói đến Báo thân (*sambhogakāya*) của Đức Phật, một khái niệm chỉ cho những công đức chân thật được bao bọc bởi một thân thể vô thường. Báo Thân Phật còn được gọi là “thọ dụng thân” hay “thanh tịnh thân” là những công đức phước báo được tích tụ từ nhiều kiếp trong quá khứ. Trong kinh điển mô tả báo thân Phật với đầy đủ 32 tướng tốt và 80 vẻ đẹp phụ. Đây là những đức tướng đặc biệt của một vị Phật.

34. Quan niệm về Hóa thân và Pháp thân có mặt khi nào?

Quan niệm về hóa thân Phật (*nirmānakāya*) được tìm thấy trong các kinh Đại thừa, đặc biệt là kinh Pháp Hoa. Kinh ghi rằng Đức Phật đã thành Phật từ vô lượng kiếp trong quá khứ và Ngài hiện vẫn đang nói Pháp. Đức Phật mà Ngài đã xuất hiện ở đời để giáo hóa chúng sinh chỉ là một hóa thân của Phật mà thôi. Kinh Bát Nhã giới thiệu về Pháp thân (*dhammakāya*) với hai ý nghĩa: a/ Phật-pháp, tức giáo pháp của sự giác ngộ

hay giáo pháp đưa đến giác ngộ; và b/ Chân lý thực tại, tức là chân lý của giác ngộ, mang tính cách tuyệt đối, siêu hình, vô tướng, và luôn hiện hữu khắp mười phương pháp giới. Pháp thân này đồng nghĩa với Như lai (*Tathāgata*). Kinh Lăng Già (*Lankāvatāra*) giới thiệu một khái niệm khác về Pháp thân, đó là Đẳng Lưu Phật (*nisyadabuddha*) tức là Đức Phật-pháp tính, hay Đức Phật được sinh ra từ Pháp tính (*dharmatā*). Pháp tính có nghĩa là chân lý phổ quát của vũ trụ pháp giới (*dharmadhātu*); do đó, pháp tính cũng mang những tính chất tương đồng với Phật tính (*budhatā*) về mặt nguyên lý hay còn gọi là Tự tính thân (*Svābhāvikakāya*). Theo Thành thật tông, thuộc Kinh lượng bộ (*sautrāntika*), một chi phái của Nhất thiết Hữu bộ, thì Pháp thân được hình thành từ năm uẩn vô lậu đó là: giới, định, tuệ, giải thoát, và giải thoát tri kiến, cùng với các thần lực và vô úy.⁵³ Cũng vậy, Duy thức tông cho rằng các pháp vô lậu đưa đến thành tựu Nhất thiết trí, và Nhất thiết trí chính là Pháp thân hay còn gọi là Đại viên cảnh trí. Về sau, triết học Duy Thức đã phát triển sâu rộng về giáo thuyết Ba thân và bốn trí (tam thân tứ trí) trên nền tảng của Tàng thức. Nói tóm lại, giáo thuyết về ba Thân là một phần giáo nổi bật trong hệ thống triết lý của Đại thừa, trong khi đó, đối với giáo lý Nguyên thủy, Pháp thân không bao hàm ý nghĩa siêu hình nào mà đó chỉ là một danh từ ám chỉ đến giáo pháp và giới luật của Phật, gọi chung là Phât-pháp hay “giáo pháp pháp thân”.

35. Thế nào là mười Thần lực?

Kinh Đại Sư Tử Hống ghi chép về mười Thần lực nhau sau: “Như Lai như thật biết sự kiện có xảy ra là có xảy ra, sự kiện không xảy ra là không xảy ra. Như Lai như thật biết quả báo tùy thuộc sở do, tùy thuộc sở nhân của các hạnh nghiệp quá khứ, vị lai, hiện tại. Như Lai như thật biết con đường đưa đến tất cả cảnh giới. Như Lai như thật biết thế giới với nhiều chủng loại sai biệt. Như Lai như thật biết chí hướng sai biệt của một

⁵³ Mười Như Lai lực:

1. Tri thị xứ phi xứ lực; 2. Tri tam thế nghiệp báo lực; 3. Tri nhất thiết đạo trí lực; 4. Tri thế gian chủng chủng tính lực; 5. Tri tha chúng sinh chủng chủng dục lực; 6. Tri tha chúng sinh chư căn thương hạ lực; 7. Tri chư thiên tam muội lực; 8. Túc mạng trí; 9. Sinh tử trí; 10. Lậu tận trí.

Bốn vô úy (bốn điều không sợ hãi): Nhất thiết trí vô sở úy (Không sợ hãi vì đã biết tất cả); Lậu tận vô sở úy (Không sợ hãi vì đã đoạn trừ hết các phiền não nhiễm ô); Thuyết chướng đạo vô sở úy (Không sợ hãi khi nói về những chướng ngại của sự tu tập); và Thuyết tận khổ đạo vô sở úy (Không sợ hãi khi nói về con đường diệt tận khổ đau).

loài hữu tình. Như Lai như thật biết các căn thượng hạ của loài người, của các loài hữu tình; Như Lai như thật biết sự tập nhiễm, sự thanh tịnh, sự xuất khởi của các thiện chứng về thiên và giải thoát, về định. Như Lai nhớ đến các đời sống quá khứ; với thiên nhân thuần tịnh siêu nhân, thấy sự sống và sự chết của chúng sanh Như Lai nhờ đoạn trừ các lậu hoặc tự mình chứng trí, chứng ngộ, thành tựu và an trú ngay trong hiện tại, vô lậu tâm giải thoát, tuệ tâm giải thoát. Chính nhờ mười Như Lai lực này, Như Lai tự nhận cho mình địa vị ngưu vương, rống lên tiếng rống con sư tử trong các hội chúng và chuyển pháp luân.”⁵⁴

36. Thế nào là bốn Vô sở úy?

Trong kinh Đại Sư Tử Hống, Đức Phật nói về bốn Vô sở úy như sau: “Này Sariputta, có bốn pháp vô sở úy chính nhờ thành tựu bốn pháp này, Như Lai tự nhận cho mình địa vị Ngưu Vương, rống tiếng rống con sư tử trong các Hội chúng và chuyển Pháp luân. Thế nào là bốn? Này Sariputta, Ta thấy không có lý do gì, một Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên, Ma vương, Phạm thiên hay một ai ở đời có thể chỉ trích Ta đúng pháp rằng: (a) “Các pháp này chưa được chứng ngộ hoàn toàn, mà quý vị tự xưng đã chứng ngộ hoàn toàn.” Này Sariputta, vì Ta thấy không có lý do gì như vậy, nên Ta sống đạt được an ổn, đạt được không sợ hãi, đạt được vô úy. Này Sariputta, Ta thấy không có lý do gì... có thể chỉ trích Ta đúng pháp rằng: (b) “Các lậu hoặc này chưa được đoạn trừ mà quý vị tự xưng đã đoạn trừ.” Này Sariputta, vì Ta không thấy... đạt được vô úy. Này Sariputta, Ta thấy không có lý do gì... có thể chỉ trích Ta đúng pháp rằng: (c) “Những pháp này được gọi là các chương ngại pháp khi được thực hành thời không có gì gọi là chương ngại pháp cả.” Này Sariputta, vì Ta không thấy... đạt được vô úy. Này Sariputta, Ta thấy không có lý do gì một Sa-môn Bà-la-môn, chư Thiên, Ma vương, Phạm thiên hay một ai ở đời có thể chỉ trích Ta đúng pháp rằng: (d) “Pháp do quý vị thuyết giảng không đưa đến mục tiêu đặc biệt, không có khả năng hướng thượng, không có thể dẫn người thực hành đến diệt tận

⁵⁴ Kinh Trung bộ. Đại kinh Sư Tử Hống (*Mahāsīhanāda*), kinh số 12. Bản dịch của Ven. Thích Minh châu. Xem thêm Kinh Tăng Chi, phẩm Mười Pháp.

khổ đau.” Nay Sariputta, vì Ta thấy không có lý do gì như vậy, nên Ta sống đạt được an ổn, đạt được không sợ hãi, đạt được vô úy.”⁵⁵

37.Đức Phật trong giáo lý Nguyên thủy và Đại thừa có khác nhau không?

Có những quan niệm khác nhau về Đức Phật trong giáo lý Nguyên thủy và Đại thừa. Sự khác nhau chính là nằm ở khái niệm về ba Thân Phật của Đại thừa. Phật giáo Nguyên thủy luôn cố gắng duy trì hình ảnh một Đức Phật “rất người” đã xuất hiện ở đời để giáo hóa chúng sinh. Đây là một nỗ lực lớn lao đáng kể giữa một xã hội có xu hướng thần thánh hóa hầu như mọi lĩnh vực trong đời sống tôn giáo. Kinh tạng Nikāya mô tả một Đức Phật hiện thực như sau: “Ngài là bậc Thế Tôn, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Ngài đã tự chứng ngộ thế giới này với Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, với các chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, tự chứng ngộ rồi hiển thị cho mọi loài được biết. Ngài thuyết pháp sơ thiện, trung thiện, hậu thiện, có nghĩa có văn, trình bày phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ thanh tịnh”⁵⁶ Một đoạn kinh khác do chính Đức Phật định nghĩa về Ngài như sau. Khi Bà-la-môn Dona hỏi Phật: “Có phải Ngài là vị Tiên, Ngài là Càn thất bà, Ngài là Dạ xoa, hay Ngài là Người?” Đức Phật trả lời: “Ta không phải là Tiên, Ta không phải Càn thất bà, Ta không phải là Dạ xoa, Ta không phải là Người.” Ngài dạy thêm: “Này Bà la môn, đối với những ai chưa đoạn tận được các lậu hoặc, Ta có thể là chư Thiên với các lậu hoặc đã đoạn tận, được chặt đứt từ gốc rễ, được làm thành như cây Tala, được làm cho không thể hiện hữu, được làm cho không thể sanh khởi trong tương lai. Này Bà la môn, đối với những ai chưa đoạn các lậu hoặc, Ta có thể là Càn thất bà, Ta có thể là Dạ xoa, Ta có thể là loài Người với các lậu hoặc đã đoạn tận, được chặt đứt từ gốc rễ, được làm thành như cây Tala, được làm cho không hiện hữu, được làm cho không sanh khởi trong tương lai.” Rồi Ngài đã cho một ví dụ về sự hiện hữu của Ngài ở thế gian: “Ví như, này Bà la môn, bông sen xanh, bông sen hồng hay bông sen trắng sinh ra trong nước, lớn lên trong nước, vươn lên khỏi nước và đứng thẳng, không bị thấm ướt. Cũng vậy này Bà la môn, sanh ra trong đời, lớn lên trong

⁵⁵ Kinh Trung bộ. Đại kinh Sư Tử Hống (*Mahāsihanāda*) kinh số 12.

⁵⁶ Kinh Trường bộ, kinh Mahāli 06. Bản dịch của Ven.Thích Minh Châu.

đòi, Ta sống chinh phục đời, không bị đời thấm ướt. Nay Bà la môn, Ta là Phật, hãy như vậy thọ trì.”⁵⁷ Đây là những mô tả “rất người” về Đức Phật. Ngược lại với các quan niệm hiện thực này, Đại thừa đã trình bày về Đức Phật với giáo thuyết ba Thân Phật (xem câu hỏi 33 & 34) qua đó, Ngài là Đấng giác ngộ, công đức viên mãn, vượt lên trên mọi giới hạn của thế gian với những hóa thân tự tại và Pháp thân thường trú, bất diệt.

38. Có thể tìm thấy điểm chung về “thân” của Đức Phật trong quan niệm của các bộ phái?

Có thể tóm tắt về các thân Phật như sau: Trước hết có một Đức Phật lịch sử, dù Đức Phật lịch sử đó được gọi là Hóa thân Phật theo quan điểm của Phật giáo Phát triển (bao gồm các bộ phái cho đến Đại thừa). Đức Phật lịch sử có một sắc thân (body) phước-trí trang nghiêm biểu hiện đầy đủ các công đức do tu tập mà có, sắc thân đó được gọi là Báo thân (*Sambhogakāya*). Ở đây Báo thân mang ý nghĩa là thân dị thực (*vipāka*) hay đẳng lưu (*nisyanda*), tức là thân được hình thành như kết quả của các công đức từ quá khứ vô tận. Về sau dòng Duy thức đã phân chia Báo thân thành hai loại: Tự thọ dụng (*Svasambhogakāya*) và Tha thọ dụng (*Parasambhogakāya*). Tha thọ dụng được xem là tương đương với Hóa thân, là thân mà chúng sinh có thể thấy biết; trong khi Tự thọ dụng được xem là Báo thân viên mãn của Đức Phật mà chúng sinh không thể thấy biết. Như vậy Tha thọ dụng thân tức là Hóa thân; và Hóa thân tức là sắc thân (*Rūpakāya*) của Đức Phật lịch sử; và sắc thân của Đức Phật lịch sử được kết thành từ năm phần Pháp thân, đó là: giới, định, tuệ, giải thoát, và giải thoát tri kiến. Sau cùng, Đức Phật lịch sử có một Pháp thân, và Pháp thân đó Phật giáo Nguyên thủy gọi là Giáo pháp-pháp thân, trong khi Phật giáo Phát triển gọi là: Pháp tính, Phật tính, Tự tính, Chân tính, Như tính, Thực tại tối hậu, hay Bản thể chân như .v.v. Như thế dù có mô tả khác nhau về biểu hiện của các thân Phật, nhưng Báo thân viên mãn của Phật là kết quả của một quá trình tu tập các pháp vô lậu giải thoát mà cụ thể là năm phần Pháp thân. Đây là điểm chung về “thân” của Đức Phật. Tất nhiên đối với hàng Phật tử, Báo thân Phật mang một ý nghĩa “thân giáo” quan trọng, là chuẩn mực đạo đức mà tất cả những ai tu tập đều có thể thành tựu một thân cụ túc-viên mãn như thế với đầy đủ phước đức và trí tuệ.

⁵⁷ Kinh Tăng Chi, IV.36. Bản dịch của Ven.Thích Minh Châu.

39. Đại thừa quan niệm như thế nào về Pháp thân Phật?

Trong quan niệm về ba Thân, Đại thừa nhấn mạnh đến Pháp thân vì thân này được xem là “thân bất hoại của chân lý tuyệt đối”, “chân lý thực tại”; do đó Pháp thân thuộc về chân đế, bất sinh bất diệt. Pháp thân đồng nghĩa với Phật tính, Pháp tính, Như Lai tạng, Niết bàn, Chân như. Pháp thân Phật là vô tướng nên không thuộc về thế giới sinh tử-nhi nguyên. Các Đức Phật dù có những Báo thân riêng biệt nhưng đều có chung một Pháp Thân. Khi Pháp thân được xem như là chân lý thực tại phổ quát, hiện hữu và thường trú trong mười phương pháp giới, Pháp thân đó không còn là đối tượng của nhận thức. Do vậy, càng cố gắng diễn đạt về Pháp thân thì càng dễ đi vào sai lầm, vì thế giới thực tại là bất khả thuyết; càng cố gắng diễn đạt về thực tại thì càng xa rời thực tại. Điều này được Đức Phật mô tả qua kinh nghiệm chứng ngộ mà mỗi người chỉ tự mình thể nghiệm lấy.

40. Mười hiệu của Như Lai là gì?

Nói về mười danh hiệu Như Lai, trong kinh Đại Sur Tử Hồng ghi chép một sự việc như sau. Có một vị tên là Sunakkhatta thuộc bộ lạc Licchavi, sau khi từ bỏ Giới pháp, nói lời phẫn nộ rằng trong hội chúng ở Vesali: “Sa-môn Gotama không có pháp thượng nhân, không có tri kiến thù thắng xứng đáng bậc Thánh; Sa-môn Gotama thuyết pháp, pháp ấy tự mình tạo ra, do suy luận tác thành, tùy thuận trác nghiệm, và thuyết cho một mục tiêu đặc biệt, có khả năng hướng thượng, có thể dẫn người thực hành diệt tận khổ đau.” Khi Ngài Sariputta (Xá-lợi-phất) nghe như vậy đã đến trình với Đức Phật về sự việc trên và Đức Phật đã dạy rằng: Này Sariputta, Sunakkhatta do phẫn nộ và ngu si nên nói lên lời ấy. Ông ta nghĩ: “Ta sẽ nói xấu.” Thế mà Sunakkhatta lại nói lời tán thán Như Lai. Này Sariputta, ai nói như sau là ca ngợi, tán thán Như Lai: “*Pháp ấy được thuyết giảng cho một mục tiêu đặc biệt, có khả năng hướng dẫn người thực hành diệt tận khổ đau.*” Trong bản kinh này đề cập đến mười danh hiệu của Như Lai:

- Như Lai (*tathāgata*): Người đã đến/đi như thế;
- A-la-hán (*arhat*): Bậc ứng cúng, xứng đáng được cúng dường.
- Chánh biến tri (*samyaksambuddha*): Người hiểu biết đúng tất cả pháp.
- Minh Hạnh Túc (*vidyācaraṇasaṃpanna*): Người có đầy đủ trí tuệ và đức hạnh.

- Thiện Thệ (*sugata*): Người vượt qua mọi chướng ngại và đã đi một cách tốt đẹp.
- Thế Gian Giải (*lokavid*): Người thấu hiểu mọi sự trên thế gian.
- Vô Thượng Sĩ (*anuttarapuruṣa*): Người trên hết không còn ai hơn nữa.
- Điều Ngự Trượng Phu (*puruṣadamyasārathi*): Người khéo điều phục mình và người.
- Thiên Nhân Sư (*devamanuṣyānām sāstr*): Bậc thầy của trời và người
- Phật Thế Tôn (*buddhalokanātha, buddhalokajyeṣṭha, bhagavān*): Bậc giác ngộ được thế gian tôn kính.

Đức Phật cũng đã mô tả thêm về các năng lực siêu phàm như sau: “Đây là Thế Tôn, vị đã chứng được các loại thần thông, một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân hiện ra một thân, hiện hình, biến hình, đi ngang qua vách, qua thành, qua núi, như đi ngang hư không, độn thổ trời lên ngang qua đất liền như ở trong nước, đi trên nước không chìm như trên đất liền, ngồi kiết-già đi trên hư không như con chim; với bàn tay, chạm và sờ mặt trăng và mặt trời, những vật có đại oai lực, đại oai thần như vậy, có thể tự thân bay đến cõi Phạm Thiên”. Nay Sariputta, đối với Sunakkhatta ngu si kia sẽ không có tùy pháp này về Ta như sau: “Đây là Thế Tôn với thiên nhĩ thanh tịnh siêu nhân có thể nghe hai loại tiếng chư Thiên và loài Người, xa và gần.” Nay Sariputta, đối với Sunakkhatta ngu si kia sẽ không có tùy pháp nào về Ta như sau: “Đây là Thế Tôn, sau khi đi sâu vào tâm chúng sanh, tâm loài Người với tâm của mình, vị ấy biết được như sau: “Tâm có tham biết là tâm có tham. Hay tâm không tham biết là tâm không tham... tâm chuyên chú... tâm tán loạn... đại hành tâm... không phải đại hành tâm... tâm chưa vô thượng... tâm vô thượng... Tâm Thiền định... Tâm không Thiền định... tâm giải thoát... tâm không giải thoát biết là tâm không giải thoát.” Vị ấy biết như vậy.” (xem câu hỏi 35 & 36)

41. Tiến trình tu tập giữa Phật giáo Nguyên thủy và Đại thừa khác nhau như thế nào?

Có ba lĩnh vực chính để có thể hiểu đại cương về tiến trình tu tập của Phật giáo Nguyên thủy (bao gồm các bộ phái) và Phật giáo Đại thừa. Trước hết là Giáo pháp căn bản cho người Phật tử ở địa vị phàm phu (những người bình thường như chúng ta). Tiếp theo là pháp môn hành trì đặc thù theo quan niệm của từng trường phái. Sau cùng là cấp độ thăng chứng về mặt tâm linh. Ba lĩnh vực này được ghi nhận ở đây theo quan điểm căn bản của Nguyên thủy và Đại thừa, có thể khái quát như sau. Ở địa vị phàm phu không

có khác biệt nào trong lĩnh vực tu tập, ngoài trừ một vài chi tiết mang tính cách hình thức. Bước đầu tu tập của người Phật tử là quy y Tam bảo và thực hành năm giới. Điểm nhấn mạnh ở giai đoạn này theo Phật giáo Nguyên thủy là tu tập và quán niệm bốn Thánh đế trong khi Đại thừa là phát khởi Bồ đề tâm. Dựa trên nền tảng này, Phật giáo Nguyên thủy tập trung vào chủ đề quán niệm “nhân vô ngã”, tức là “nhân không” (*Pudgala-sūnyatā*), trong khi Đại thừa tập trung vào cả hai “nhân không” và “Pháp không” (*Dharma-sūnyatā*). Về tiến trình thăng chứng tâm linh, Phật giáo Nguyên thủy bao gồm bốn quả vị Thanh văn, trong khi tiến trình của Đại thừa bao gồm mười Địa.

Tiến trình thăng chứng tâm linh (giác ngộ và giải thoát)	
Bốn quả vị Thanh văn	Mười địa của Bồ tát
<p>Tu đà hoàn (<i>Sotāpana</i>): Dự lưu Tư đà hàm (<i>Sakadāgāmi</i>): Nhất lai A na hàm (<i>Anāgāmi</i>): Bất lai A la hán (<i>Arahat</i>): Giải thoát tối hậu.</p>	<ul style="list-style-type: none"> -Hoan hỉ địa (<i>Pramudita</i> / an lạc khi vượt qua phiền não để bước vào Phật đạo); -Li cầu địa (<i>Vimalā</i> / trạng thái tâm thanh tịnh do trì giới và tu tập thiền định); -Phát quang địa (<i>Prabhākari</i> / thanh tịnh ba nghiệp và phát triển tuệ giác); -Diệm huệ địa (<i>Arcismati</i> / tu tập tuệ giác vô phân biệt-Bát nhã); -Cực nan thắng địa (<i>Sudurjayā</i> /đoạn trừ vi tế phiền não, tu tập các giác chi); -Hiện tiền địa (<i>Abhimukhi</i> / tuệ nhãn siêu việt nhị nguyên); -Viễn hành địa (<i>Dūramgamā</i> / đầy đủ phương tiện giáo hóa chúng sinh); -Bất động địa (<i>Acalā</i> / đạt đến quả vị không thối chuyển); -Thiện huệ địa (<i>Sādhumati</i> / trí tuệ viên mãn và đạt được mười thần lực); -Pháp vân địa (<i>Dharmamega</i> / thành tựu Phật trí, tị tại, giải thoát).

42. Bốn quả vị Thanh văn và mười địa của Bồ tát tương ứng như thế nào?

Sự tương ứng của bốn quả vị Thanh văn và mười địa (nền tảng hay trú xứ tâm linh) của Bồ tát, trên lý thuyết, có thể được ghi nhận như sau. Đối với mười địa, các nhà Đại thừa cho rằng, trong Bồ tát địa (*Bodhisattvabhūmi*),⁵⁸ sáu địa đầu thuộc về “nhân không”, tương ứng với bốn quả vị Thanh văn. Bốn địa sau thuộc về “pháp không” là phần phát triển của Đại thừa. Bốn địa sau nhấn mạnh đến hạnh nguyện độ sinh và viên thành Phật quả. Tuy nhiên, nếu đi vào sâu hơn, chúng ta sẽ thấy, địa đầu tiên thuộc về tiền Dự lưu, tức là ở giai đoạn phần khởi phát tâm (sơ phát tâm Bồ đề). Sự tương ứng do đó được tính từ địa thứ hai (Ly cấu địa) trở lên. Trong sáu địa đầu, hành giả từng bước tu tập giới, định tuệ, và các Bồ đề phần thuộc Thánh đạo. Ở giai đoạn này trong tiến trình tu tập, không có khác biệt nào trong sự hành trì của một vị Thánh Phật giáo, bất kể là A-la-hán hay Bồ tát. Như vậy, dù được diễn giải khác nhau, nhưng nền tảng tu tập (như được trình bày trong sáu địa đầu) thì vẫn giống nhau; đây chính là nội dung của giới, định, tuệ, các Bồ đề phần, và các Thánh đạo phần. Nghiên cứu của Nalinaksha Dutt cho rằng, sáu địa đầu là hình thức Phạm ngữ hóa các đoạn kinh văn trong kinh tạng Pali về các quả vị Thánh. Chúng ta sẽ đi sâu hơn vào ý nghĩa và sự tương ứng của mười địa.

43. Hoan hỷ địa là gì?

Hoan hỷ địa là trú xứ tâm linh đầu tiên của hàng Phật tử trên con đường tu tập Bồ tát đạo. Đây cũng là lần đầu tiên người Phật tử có đầy đủ công đức căn bản để tham dự vào gia tộc của Như Lai, hướng tâm vào đời sống xuất thế với lý tưởng của Bồ tát. Vị Bồ tát ở địa vị tâm linh này là những người có đầy đủ lòng hoan hỷ và tín tâm nơi Tam bảo, đoạn trừ các ác đạo, nguyện cầu Vô thượng đạo, luôn luôn hoan hỷ với các giáo Pháp của Như Lai, các hạnh nguyện Ba-la-mật, và lý tưởng độ sinh. Ngay nơi địa vị này, Bồ tát quyết lòng xây dựng “trái tim đại bi” như là nền tảng của cuộc hành trình tự độ và độ tha. Nhờ đại nguyện “phụng hiến cuộc đời cho tâm đại bi,” *sống chết* với tâm đại bi cho đến khi thành tựu nhất thiết trí (quả vị Phật) nên Bồ tát luôn an lạc và hoan hỷ với bất kỳ hoàn cảnh nào, thiên đường hay địa ngục. Nơi trú xứ hoan hỷ này, Bồ tát phát mười đại

⁵⁸ Về tiến trình tu chứng của Bốn quả vị Thanh văn, xem Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*) của Ngài Phật Âm soạn, Luận Câu Xá của Ngài Thế Thân...; về Mười địa Bồ tát, xem Bồ Tát Địa (*Bodhisattvabhūmi*) do Ngài Vô Trước soạn. Xem Thập Địa Kinh Luận (*Dasabhūmikāsāstra*) do Ngài Thế Thân soạn, Nhập Trung Luận (*Madhyamakāvātāra*) Do Ngài Nguyệt Xứng soạn, Kinh Thập Địa (thuộc Hoa Nghiêm) và kinh Bát Nhã...

nguyện: 1/Kính lễ các Đức Phật một cách trang trọng dưới mọi hình thức (đức tính khiêm hạ); 2/ Tán thán và ca ngợi các công đức của chư Như Lai (lòng kính tín); 3/ Thực hành hạnh cúng dường-bồ thí một cách thâm sâu (bồ thí Ba-la-mật); 4/Sám hối tất cả tội nghiệp từ vô lượng kiếp (đức tính tâm, quý, ái, kính); 5/ Tùy thuận hoan hỷ với tất cả công đức trên thế gian này (nhẫn nại và hoan hỷ); 6/ Luôn mong mỗi thỉnh cầu Chánh pháp được truyền bá ở thế gian; 7/ Luôn cầu thỉnh các đức Như Lai ở lại lâu dài trong đời; 8/ Luôn theo học Chánh pháp của các Đức Như Lai; 9/Luôn hằng thuận với chúng sinh (bằng bốn Nhiếp pháp); 10/ Chuyển phần công đức của mình đến tất cả chúng sinh trong pháp giới với hoài bão và khát vọng cho sự nghiệp giác ngộ-Vô thượng Bồ đề của muôn loài chúng sinh. Ở trú xứ tâm linh Hoan hỷ này, tâm đại bi (*mahākarunā*), đại xả (*mahāgāya*), và Bồ thí ba-la-mật (quảng tu cúng dường) là nền tảng để tu tập và thực hành Bồ tát đạo. Tuy vậy, chúng ta có thể nhìn thấy mười đức tính quan trọng của một vị Bồ tát ngay trong mười đại nguyện này.

44.Ly cầu địa là gì?

Ly cầu là sự thanh luyện thân-tâm, xa rời mọi ô nhiễm của đời sống thế tục. Để làm cho ba nghiệp thân, miệng, ý được thanh tịnh, Bồ tát trước hết tu tập mười thiện nghiệp, tức là thực hành mười Giới pháp căn bản. Về thân, không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm; về miệng, không nói dối, không nói lưỡi hai chiều, không nói lời thù dật, không nói lời xấu ác; về ý, không tham lam bòn xén, không sân hận thù oán, và không tà kiến cố chấp. Do biết rõ rằng tùy thuộc vào hành động thiện hay ác mà con người trở nên cao quý hay đê tiện, khổ đau hay hạnh phúc nên Bồ tát vừa tự mình tu tập vừa khuyến phát tha nhân tu tập. Ở địa này, Bồ tát nâng cao thực hành ái ngữ (trong bốn Nhiếp pháp) và đặc biệt chú trọng vào việc tu tập Giới ba-la-mật. Vì giới là nền tảng của đời sống thanh tịnh. Giới pháp càng trong sáng thì tâm thức càng thanh lương. Tâm thanh lương (tươi mát) là nhân gần đưa đến định; và có định thì mới có tuệ. Ở điểm này, giáo lý Đại thừa và giáo lý Nguyên thủy hòa quyện lẫn nhau. Vì giáo lý Nguyên thủy nhấn mạnh rằng, Giới pháp thanh tịnh là nền tảng căn bản để đi vào dòng Thánh, chứng quả Dự lưu

và Nhất lai.⁵⁹ Dĩ nhiên, khi đề cập đến giới luật, chúng ta cũng cần biết đến các loại học giới: như năm giới căn bản chung cho tại gia và xuất gia; 10 giới (thập thiện) .v.v.

45. Phát quang địa là gì?

Khi ba nghiệp đã được thanh tịnh nhờ tu tập Giới pháp, Bồ tát bước vào địa thứ ba, gọi là Phát quang địa. Phát quang có nghĩa là tuệ giác sinh khởi trên nền tảng của giới đức thanh tịnh. Ở địa vị này, Bồ tát quyết lòng thực hành chí nguyện độ sinh, chấp nhận mọi đau thương cả thể xác và tinh thần đi vào cõi tục lụy thế gian để cứu độ vô lượng chúng sinh. Trong giai đoạn này, Bồ tát nỗ lực tu tập Kiên nhẫn ba-la-mật và chú trọng vào sứ mệnh lợi hành-hóa tha (trong bốn Nhiếp pháp). Bồ tát thường xuyên hành trì mười tùy niệm,⁶⁰ các thiền định (tám bậc thiền) và các phạm trú (bốn tâm vô lượng, từ bi, hỷ, xả) để tăng cường khả năng nhẫn nại. Do tu tập các thiện pháp này Bồ tát thành tựu các thắng trí, tức là các loại thần thông như con mắt siêu nhân, lỗ tai siêu nhân .v.v. Tương tự như vậy, giáo lý Nguyên thủy trình bày cụ thể về cách thức tu tập của một vị Thánh Bất lai (A-na-hàm) trong một tiến trình bao gồm bốn thiền sắc giới, bốn thiền vô sắc giới, bốn vô lượng tâm và sáu thắng trí (xem Thanh Tịnh Đạo Luận). Một bậc Thánh A-na-hàm là hành giả đã đoạn trừ năm hạ phần kiết sử: dục, sân, thân kiến, nghi, giới cấm thủ,⁶¹ tức là đã đoạn trừ hoàn toàn tham, sân, si, dứt hết dục lậu và một phần hữu lậu và vô minh lậu. Như thế có sự tương ứng rõ ràng ở đây giữa một vị Thánh A-na-hàm và một vị Bồ tát ở địa thứ ba.

46. Diệm huệ địa là gì?

Diệm huệ địa là địa thứ tư. Ở địa này Bồ tát nỗ lực đối chọi tất cả những mê lầm về thân kiến và các tâm sở tương ứng của nó. Tất cả các hạnh của Bồ tát đều hướng đến khát vọng Vô thượng Bồ đề (chánh giác), siêu việt nhị nguyên. Ở địa vị này, Bồ tát nỗ lực

⁵⁹ Xem Thanh Tịnh Đạo Luận.

⁶⁰ Niệm Phật, niệm pháp, niệm tăng, niệm giới, niệm thí, niệm thiên, niệm từ, niệm thân, niệm hơi thở, niệm diệt.

⁶¹ Kinh Các kiết sử (*Sanyojana Sutta*) AN X.13

tu tập Tinh tấn ba-la-mật và chú trọng đến hạnh nguyện đồng sự (trong bốn Nhiếp pháp). Bồ tát nỗ lực tinh tấn tu hành, tập trung vào sự phát triển năm căn, năm lực, bảy giác chi và tám phần Thánh đạo. Địa thứ tư, thứ năm và thứ sáu liên hệ đến trí tuệ Bát nhã tương ứng với Thắng tuệ của giáo lý Nguyên thủy (tuệ quán sinh khởi từ Bồ đề phần, Thánh đế, và Duyên khởi).

47.Cực nan thắng địa là gì?

Cực nan thắng là địa thứ năm. Trong địa vị này, Bồ tát phải vượt qua những phiền não vi tế trong nội tâm bằng cách phát triển các Thánh đạo, đặc biệt là Thiền định ba-la-mật. Do kiên trì thiền định và quán chiếu, Bồ tát chứng ngộ thật tướng vô tướng của các pháp và đạt đến tuệ giác Vô ngã. Từ đây Bồ tát học tập các phương tiện thiện xảo của thế gian như các loại ngành nghề để tiếp tục cuộc hành trình lý tưởng: phụng sự chúng sinh và giác ngộ Vô thượng Bồ đề. An trú vững chãi trong tuệ giác vô ngã, Bồ tát phát nguyện phụng hiến tất cả công đức lành của tự thân cho nền hạnh phúc-an bình và cho sự nghiệp giác ngộ của muôn loài chúng sinh.

48.Hiện tiền địa là gì?

Sau quá trình tinh chuyên tu tập các Thánh đạo, Bồ tát bước vào địa thứ sáu bằng sự chứng đắc “tính bình đẳng” của pháp giới; đây chính là bản thể vô tướng hay còn gọi là thật tướng vô tướng của các pháp. Nhờ chứng đắc *tuệ giác siêu việt nhị nguyên này*, nên Bồ tát sống tự tại trong viễn ly; không thủ trước ngay trong chính tâm nguyện đại bi lớn lao của Ngài - sự thương xót chúng sinh và khát vọng tế độ tất cả muôn loài chúng sinh. Bồ tát, dầu chưa đạt đến vô sinh trí, nhưng qua các Thánh đế, đã thấy rõ bản chất của thế giới duyên khởi và các nhân duyên tạo nên các cõi luân hồi sinh tử. Thấy rõ bản chất của khổ đau cũng chính là thấy rõ các nhân duyên kết thành thế giới khổ đau. Ba cõi, trong tri kiến của Bồ tát, quả là do tâm tạo (*cittamātram yad idam tridhātu kam*), chúng không hề có tự ngã; chúng là pháp hữu vi, là hiện hữu của các mối tương duyên; và do đó bản chất của chúng (các nhân duyên trong tương quan nhân quả) là vô thường, luôn thay đổi với tự tính đoạn diệt (*svabhāva-nirodha*). Do quán chiếu sâu xa về chân lý của Duyên

khởi, Bồ tát đã chứng đắc Như tính của thế giới thực tại hiện hữu với ba tính chất đặc thù, đó là Không (*sūnyatā*), Vô tướng (*animittatā*), và Vô nguyện (*apranihita*). Khi đạt ngộ về các đặc tính này, Bồ tát thật sự đã trở thành một vị A-la-hán hoàn hảo. Tuy nhiên, với trái tim đại bi vô lượng vô biên, Bồ tát đã không dừng lại ở đó; chính trong trú xứ Hiện tiền này, Bồ tát không ngừng chuyên chú thực hành Bát nhã ba-la-mật (trí tuệ ba-la-mật) và tiếp tục chí nguyện độ sinh của Ngài. Trong giáo lý Nguyên thủy, giai đoạn này (tiền A-la-hán), các Thánh giả đã nỗ lực tu tập hiện quán Thánh đế (xem câu hỏi 8, 9, 13, 14). Cho đến khi giác ngộ các Thánh đế một cách hoàn toàn, vị Thánh giả bây giờ đã đoạn trừ xong năm thượng phần kiết sử, dứt hết các phiền não lậu hoặc trong ba cõi và chứng đắc quả vị A-la-hán, chứng đắc Niết bàn tối hậu. Đây là địa vị Vô học đạo (*asaikṣa*) của bậc Thánh A-la-hán, một địa vị tâm linh cao nhất trong truyền thống Nguyên thủy. Năm địa đầu thuộc về Thánh Hữu học đang trong lộ trình Kiến đạo (*darśanamārga*) và Tu đạo (*bhāvanāmārga*). Các kinh điển Đại thừa như Bát Nhã và Pháp Hoa cũng xác định tiến trình giải thoát này. Và tại đây, sự tương ứng giữa bốn quả vị Thanh văn và mười địa của Bồ tát dừng lại ở địa thứ sáu này. Bốn địa còn lại thuộc về phần giáo đặc biệt của truyền thống Đại thừa.

49. Viễn hành địa là gì?

Bước vào Viễn hành địa, địa vị tâm linh thứ bảy, Bồ tát đã bắt đầu đi vào một hành trình cao rộng phi thường sau khi đã thành tựu viên mãn sáu Ba-la-mật, bốn Nhiếp pháp, ba mươi bảy phần Bồ đề, các đức hạnh thanh tịnh và các thiện nghiệp. Bồ tát bây giờ có đầy đủ sức mạnh thiền định và trí tuệ-phương tiện thiện xảo để giáo hóa chúng sinh một cách vô ngại. Điều quan trọng nổi bật trong địa vị tâm chứng này là ở chỗ, Bồ tát dầu đã chứng ngộ thật tướng vô ngã nhưng vẫn không rời bỏ trái tim đại bi, nguyện độ tất cả chúng sinh. Đây là điểm then chốt để Bồ tát với đời sống viễn ly và bốn tâm vô lượng đi vào thế gian, đi vào tất cả cõi nhiễm ô mà không hề đánh mất tâm trang nghiêm thanh tịnh (nhập tam thế nhất thiết cảnh giới bất vong niệm trí trang nghiêm tạng). Nhờ vậy mà sự nghiệp hóa độ chúng sinh của Bồ tát trở thành bao la vô cùng.

50. Bất động địa là gì?

Bước vào địa thứ tám, Bồ tát không còn có thể bị thôi chuyển nên gọi là bất động. Do công đức tu tập được tích lũy trong suốt tiến trình của bảy địa trước, đến địa thứ tám Bồ tát đã thể nhập “vô sanh pháp nhẫn” (nhẫn trí). Bồ tát an trú tâm bất sinh và tự tại trên mọi con đường giáo hóa chúng sinh. Ở địa vị này, Bồ tát phát huy mọi năng lực tự tại hướng đến trí tuệ, nguyện lực, thần thông, biện tài, tổng trì .v.v. được khái quát trong mười thân lực và bốn vô sở úy.

51.Thiện huệ địa là gì?

Bước vào địa thứ chín, Bồ tát đã thành tựu mười thân lực của Như Lai. Nhờ đó vị Bồ tát có thể biết một cách tỷ mỉ, rõ ràng những nhân duyên, nghiệp báo, căn tánh, tâm niệm .v.v. của mỗi chúng sinh khác nhau. Bồ tát tùy theo căn tánh, hoàn cảnh, và trình độ của mỗi chúng sinh khác nhau mà Ngài thuyết những Pháp khác nhau để giáo hóa. Bồ tát luôn thuyết pháp giáo hóa một cách linh hoạt với bốn pháp vô ngại.⁶² Bồ tát trở thành một vị Pháp sư hoàn hảo, truyền bá Chánh pháp và gìn giữ kho tàng Chánh pháp của Như Lai. Do biết rõ nhân quả ba đời của mỗi chúng sinh nên Bồ tát có thể tái sinh theo ý muốn của mình để hóa độ chúng sinh. Tuy vậy, Bồ tát ở địa vị này vẫn tu hạnh Lực ba-la-mật và nếu thích vị ấy có thể trở thành một vị Đại phạm thiên vương (*Mahā-Brahmā*), tức là một vị Chúa trời.⁶³

52.Pháp vân địa là gì?

Pháp vân địa là địa thứ mười, trú xứ tâm linh cao nhất của Bồ tát đạo. Chính nơi đây, một vị Bồ tát tu tập, phát huy trí tuệ ba-la-mật và sau cùng chứng đắc Phật trí (nhất thiết chủng trí), trở thành một Đức Như Lai, một vị Phật toàn giác. Kinh Lăng Già và Bát Nhã đều xem đây là trú xứ tối thượng. Tất cả những diễn giải và bàn luận được dừng lại ở đây.

⁶² Bốn Vô Ngại: Pháp vô ngại biện, Từ vô ngại biện, Nghĩa vô ngại biện, và Nhạo thuyết vô ngại biện.

⁶³ Xem Kinh Trường bộ, Kinh Phạm Võng (*Brahmajāla sutta*) DN. 01.

53. Ba-la-mật là gì và nó xuất hiện như thế nào?

Ba-la-mật (*pāramitā*) là một triết lý-tu tập đặc thù của Phật giáo Phát triển, được trình bày trong hệ thống các kinh Bát Nhã (*prajñāpāramitā-sūtra*) gắn liền với giáo thuyết về tính Không (*Sūnyatā*). Về mặt căn bản, khái niệm Ba-la-mật được hiểu như là một sự *toàn thiện bậc nhất* hay *hoàn hảo tuyệt đối*; ý nghĩa từ nguyên học của Ba-la-mật là *parama*, có nghĩa là *đỉnh cao*. Tuy nhiên, một cách diễn giải khác tràn ngập trong văn học Bát Nhã, nhất là đối với Hán tạng (kinh điển chữ Hán), thì Ba-la-mật được dịch là *đáo bỉ ngạn* với cách chiết tự như sau: *pāra* là siêu việt hay vượt qua *bờ bên kia* và *mitā* là đã đến *bờ bên kia*. Hẳn bạn cũng thấy rằng lối diễn dịch này là một nỗ lực nhằm mô tả về khả tính của sự “hoàn hảo tuyệt đối” mà một vị Bồ tát đã thành tựu do thực hành sáu Ba-la-mật (bồ thí, trì giới, kiên nhẫn, tinh tấn, thiền định, và trí tuệ). Tuy nhiên, hình ảnh “*hai bờ của một dòng*”—*bờ này và bờ kia*, dường như là cái bẫy vô hình khiến người đọc dễ phát sinh một cảm nhận chủ quan rằng, rõ ràng nếu bờ bên này là sinh tử, thì bờ bên kia phải là Niết bàn. Vậy phải chăng Niết bàn đối lập với sinh tử và sinh tử đối lập với Niết bàn? Đây là một lầm lẫn vì sự thật không phải là như vậy! Để tránh ngộ nhận này, bạn cần phải phân biệt hai thế giới của tri kiến, một thuộc về nhị nguyên và một thuộc về siêu việt nhị nguyên. Bạn nên cũng nên nhớ rằng siêu việt nhị nguyên không hẳn phải là “nhất nguyên” (xem phần tính Không). Ở đây, nhị nguyên là thế giới của nhận thức phân biệt, đối đãi như: ta-người, tốt-xấu, hay thiện-ác .v.v. Trong sự phân biệt này, ý niệm về *ta* hoàn toàn khác với ý niệm về *người*, *tốt* khác với *xấu*, *thiện* khác với *ác*... Ngược lại, trong thế giới siêu việt nhị nguyên, những ý niệm phân biệt, đối đãi như thế hoàn toàn vắng mặt. Và đây chính là ý nghĩa Ba-la-mật; tức là, sự vượt lên trên mọi đối đãi, phân biệt. Vì vậy, khái niệm “bờ bên kia” trên nguyên tắc chỉ là một công ước tạm thời cần có cho sự diễn giải bằng ngôn ngữ mà thôi! Nếu không như thế chúng ta sẽ chẳng hiểu cái gì hết. Một cách đơn giản, bạn chỉ cần nhớ rằng “bờ bên kia” trong ngôn ngữ của Bát Nhã là một khái niệm chỉ cho thế giới siêu việt nhị nguyên mà không hề mang tính chất đối lập nào hết.

54. Có phải Ba-la-mật đồng nghĩa với “vô phân biệt”?

Có những liên hệ giữa hai khái niệm này. Và cả hai đều hàm chứa một vấn đề hết sức quan trọng của Bát Nhã, hay nói khác đi là cốt tủy của sự thực hành đời sống Bát Nhã, đó là *trí tuệ vô ngã*. Khi nói đến sáu Ba-la-mật là nói đến công hạnh tu tập; trong khi nói đến vô phân biệt là nói đến tuệ giác vô ngã. Cả hai khái niệm này đều nhấn mạnh đến tuệ giác siêu việt khỏi thế giới tương quan của nhị nguyên. Bạn có thể nhận ra sự tương quan giữa hai khái niệm này qua đoạn văn nổi tiếng của kinh Kim Cương, mô tả về ý nghĩa của Ba-la-mật và tuệ giác vô phân biệt như sau: *“Này Subhūti (Tu-bồ-đề), Bồ tát phải nghĩ rằng có bao nhiêu chúng sinh trong vũ trụ bao la, dù những chúng sinh ấy thuộc về loài được sinh ra từ trứng, loài được sinh ra từ bào thai, loài được sinh ra từ nơi âm thấp, và loài được sinh ra từ sự biến hóa; loài có hình thể hay không có hình thể, loài có tri giác hay không có tri giác; cho đến bất kỳ thế giới chúng sinh nào có thể quan niệm được, tất cả đều phải được dẫn vào Niết bàn mà không hề để lại một dấu vết nào. Mặc dù vô lượng vô số chúng sinh đã được dẫn vào Niết bàn như thế, nhưng không có chúng sinh nào được dẫn đến Niết bàn. Vì sao? Vì nếu Bồ tát còn thấy có chúng sinh, Bồ tát không được gọi là bậc giác ngộ.”* Đoạn kinh này mô tả rất rõ tính chất Ba-la-mật trong các công hạnh của Bồ tát. Và nhờ tu tập như thế mà Bồ tát đạt được tuệ giác “vô phân biệt”. Hãy lấy thí dụ về hạnh bố thí của Bồ tát, khi bố thí, Bồ tát phải thấy rằng người cho cũng không, người nhận cũng không, và cái được bố thí cũng không; cả ba đều không nên gọi là “tam luân không tịch.” Bố thí trong một thể cách không trú chấp vào hình tướng (bất trụ tướng bố thí) như thế được gọi là bố thí Ba-la-mật. Tương tự như vậy đối với các Ba-la-mật khác. Do đó, muốn đạt đến tuệ giác vô phân biệt (tức tuệ giác vô ngã), Bồ tát phải thực hành các Ba-la-mật. Và muốn đạt đến Ba-la-mật, Bồ tát phải tu tập tuệ giác vô phân biệt. Nên nhớ rằng, vô phân biệt không phải là sự phớt lờ, không biết tốt xấu, nhưng trên căn bản đó là một loại tuệ giác chiếu sáng đến tận cùng mọi dấu vết của tự ngã huyền mộng; đây là một loại tuệ giác đặc biệt giúp hành giả tỏ ngộ chân lý bất nhị hay chân lý bình đẳng trong pháp giới duyên khởi bao la này.

55. Đường như trên thực tế khái niệm “Ba-la-mật” và “tâm đại bi” cru mang hai loại cảm xúc rất mâu thuẫn nếu không muốn nói là chống đối nhau?

Nếu vấn đề được nhìn trong qua con mắt nhị nguyên, vâng đúng như thế, đây quả là những cảm thức đầy mâu thuẫn, vì một bên thì mong muốn yêu thương muôn loài

chúng sinh, trong khi một bên thì lại thấy chẳng có ai để mà yêu thương. Rốt cuộc thì chúng ta phải điều chế và phát triển hai nguồn năng lượng này như thế nào trong cùng một dòng tâm thức và cùng một trái tim? Chính trong khối mâu thuẫn lớn lao này, các nhà Đại thừa đã khéo léo xây dựng nên một hướng đi giác ngộ cực kỳ thiện xảo dựa trên hai yếu tố quan trọng đó là: trí tuệ và tâm đại bi. Về mặt trí tuệ, cái đích đến của Phật giáo nói chung là sự đạt đến ánh sáng giác ngộ vô thượng Bồ đề. Và ánh sáng tâm linh đó luôn luôn được khẳng định là một loại tuệ giác không bản ngã. Mọi sự diễn dịch về ánh sáng tâm linh này đều có phóng khoáng như thế nào đi nữa cũng phải bao hàm ý nghĩa duyên khởi-vô ngã. Tôn vinh trí tuệ vô ngã là một tính chất đặc thù trong đời sống tỉnh thức của đạo Phật; và điều này rõ ràng không có gì là khó hiểu. Cái khó hiểu và thậm chí được xem là mâu thuẫn xuất hiện khi tuệ giác vô ngã phải được kết hợp với tâm đại bi để hình thành nên lý tưởng và đời sống tu tập của một vị Bồ tát. Tuy nhiên, mọi mâu thuẫn đều được hóa giải khi tâm đại bi được phát triển trong tinh thần vô ngã đến tận cùng bằng bốn đức tính vô lượng: từ vô lượng, bi vô lượng, hỷ vô lượng, và xả vô lượng. *Sự thật này trên thực tế đã tạo ra một loại cảm xúc tỉnh thức không đưa đến luyến ái nhưng vẫn không mất đi hơi ấm của tình thương.* Rõ ràng nếu tâm đại bi không được xây dựng trên nền tảng của bốn đức tính “vô lượng” này, thì không làm sao chúng ta có thể hình dung ra một sự hòa giải nào giữa hai năng lực trọng yếu này. Thật vậy, trong con mắt nhị nguyên, trí tuệ vô ngã và tâm đại bi quả là những cảm thức rất mâu thuẫn, nhưng trong đời sống của Bát nhã, thì tâm đại bi chính nó luôn có khả năng hòa quyện và hợp nhất với trí tuệ vô ngã ngay khi nó vươn đến khả năng vô biên trên chiều tuyệt đối. Nghĩa là bạn luôn sẵn sàng đánh tan sự hiện diện của con người cá thể để hòa nhập vào nỗi đau khổ của tha nhân với niềm khát vọng *cùng lớn lên trong sự nghiệp giác ngộ.* Điều đó cũng có nghĩa là, bạn không thể nói đến tâm đại bi khi trái tim yêu thương của mình chỉ sưởi ấm cho riêng một chúng sinh; mà trái lại, trái tim đại bi phải hàm chứa khả năng trang trải, ôm ấp và bảo bọc muôn loài chúng sinh. Trái tim ấy luôn rung cảm một cách tha thiết và chân thành đối với bất kỳ một chúng sinh nào có thể quan niệm được. Chính cái tính chất “không có biên giới và không cùng tận” này cư mang cùng một thể tính với tuệ giác vô ngã, vốn được gọi là tính bình đẳng hay tính bất nhị.

56. Vậy Bồ tát với tâm đại bi sẽ xuất hiện với mẫu người như thế nào?

Hầu hết kinh điển Đại thừa đều nhấn mạnh đến tính cách của một vị Bồ tát với những ngôn từ cao thượng và rất người như: Bồ tát là người yêu thương tất cả muôn loài chúng sinh. Ngài phát đại nguyện sẽ luôn có mặt bên cạnh chúng sinh trong những lúc thăng trầm, đau khổ. Ngài sẽ không bỏ rơi bất kỳ một chúng sinh nào một mình trong chốn khổ đau mà không tìm các phương tiện để cứu độ. Bồ tát là tình yêu, vì trong trái tim của Ngài không có gì khác hơn là tình yêu. Vì tình yêu vô bờ và vô thượng nên Ngài đã đi vào những nơi khổ đau nhất và nguy hiểm nhất, chấp nhận mọi đau thương, để vỗ về, an ủi, và đem lại sự an lạc cho chúng sinh. Bồ tát không thể ngoảnh mặt ra đi khi còn một chúng sinh vẫn đang chìm đắm trong biển sinh tử khổ đau. Bồ tát chính là người từ chối vào Niết bàn để ở lại chúng sinh. Ngài cũng chẳng hề thấy sự khác biệt giữa Ngài với chúng sinh trong đau khổ cũng như trong hạnh phúc. Bồ tát không bao giờ sợ hãi trước những khó khăn, gian truân, vất vả, và ước mơ duy nhất của Ngài là làm sao cho tất cả chúng sinh được an vui, hạnh phúc và viên mãn với cuộc sống giác ngộ vô thượng Bồ đề. Do vậy, Bồ tát xuất hiện ở nhân gian hết như một anh hùng với trái tim đại bi vĩ đại. Anh đã hy sinh cuộc sống của mình cho những người chung quanh hay những ai cần đến mình. Anh nhất quyết bảo vệ sự an bình cho tất cả, không để sót lại bất kỳ ai trong tầm nhìn của mình rơi rớt vào chốn nguy hiểm, bất an. Trong cuộc hành trình gian nan, dù vô tận, anh vẫn luôn mong mỏi và sẵn lòng gánh chịu sự khó nhọc thay cho mọi người. Anh sẵn sàng chia sẻ với mọi người những gì anh có: cuộc sống, vật chất, tinh thần, phương tiện, tình thương, trí tuệ... Anh thật sự là nơi nương tựa bình an nhất trong tâm tưởng của mọi người. Và mọi người ai cũng đặt trọn niềm tin vào trái tim đại bi-vô ngã và trí tuệ hoàn hảo của anh. Anh ấy là người có tình yêu thương cao cả và tấm lòng độ lượng vô bờ, anh đã đến với đời với đầy đủ nguyện lực, phương tiện, và trí tuệ. Lý tưởng Bồ tát được khắc họa với mẫu người anh hùng vĩ đại như thế rõ ràng đã xóa nhòa mọi dấu vết phân biệt, mọi ý niệm về sự mâu thuẫn giữa tâm đại bi và trí tuệ bên kia bờ.

57. Ba-la-mật và tính Không liên hệ như thế nào?

Ba-la-mật (*pāramitā*) được cụ thể hóa qua sáu (hoặc mười)⁶⁴ công hạnh đặc trưng của Bồ tát như đã trình bày (xem câu hỏi 53). Tính Không (*śūnyatā*) là giáo thuyết trung

⁶⁴ Đa số các nhà Phật học đều cho rằng 10 Ba-la-mật được phát triển từ 6 Ba-la-mật. Giáo lý của các bộ phái đã chấp nhận 6 Ba-la-mật của Đại thừa và đưa thêm vào một số Ba-la-mật khác.

tâm của toàn bộ hệ tư tưởng Bát Nhã. Kinh Bát Nhã được xem là bộ kinh đầu tiên xuất hiện làm nền tảng cho truyền thống Đại thừa.⁶⁵ Khi nói về tính Không, hầu như có nhiều ngộ nhận về giáo thuyết này bởi vì chữ KHÔNG trên căn bản được hiểu là sự *trống vắng*, *trống rỗng* hay *trống trơn*. Về mặt hình thức, nó được biểu thị bằng một *vòng tròn rỗng không*, và vì vậy, nó thường được liên tưởng với con số không. Từ những ngộ nhận như thế làm cho tính Không, về mặt ngôn ngữ, thường bị hiểu nhầm như một loại luận thuyết gắn liền với chủ nghĩa hư vô hay ít nhiều liên hệ đến quan điểm về “đoạn kiến.” Tuy nhiên, vấn đề hoàn toàn không phải như vậy. Trong tiếng Sanskrit, *sūnyatā* có ngữ căn là *Śvi*, nghĩa là “phồng lên.” Do đó, cái gì phồng lên ở bên ngoài thì bên trong sẽ trống rỗng, như cái bong bóng chẳng hạn. Đây cũng là nội dung của câu kinh “Sắc tức là Không, Không tức là Sắc” (*yad rūpaṃ sā sūnyatā, yā sūnyatā tad rūpaṃ*). Hình ảnh của ngôn ngữ trừu tượng này sẽ rất quan trọng trong việc cắt nghĩa triết lý tính Không. Ở đây có hai yếu tố mà bạn nên lưu ý về khái niệm biểu đạt này đó là tính *nhất thể* của những biểu hiện khác nhau, và tính đối kháng của những biểu hiện đó trên cùng một *thực tại*. Thí dụ, về mặt bản thể, sóng và nước là một. Về mặt hiện tượng, sóng và nước là hai biểu hiện khác nhau. Đây là một tiến trình biện chứng thực tại sâu sắc nhằm chỉ đến sự trống vắng của một *cái ngã linh hồn bất biến và bất tử* trong một cơ thể “căn phòng” của năm uẩn, sắc, thọ, tưởng, hành, và thức. Do vậy, “Không” không hàm ý đối nghịch với có—như hiện hữu (*to be*) hay không hiện hữu (*not to be*)—mà Không (*sūnyatā*) là chân lý duyên khởi của thế giới thực tại-vô ngã (*p. anattā; skt. anātman*). Không đồng nghĩa với vô ngã.

58. Tính Không được quán niệm như thế nào đối với con người năm uẩn?

Nói về sự hiện hữu của con người, kinh Kim Cương Bát Nhã đề cập đến bốn chủ đề quán niệm quan trọng, nhấn mạnh đến tính chất vô ngã của thân năm uẩn. Bốn chủ đề này là sự phủ định về bốn khái niệm: ngã tướng (*ātmasaṃjñā*), nhân tướng (*pudgalasaṃjñā*), chúng sinh tướng (*sattvasaṃjñā*), và thọ giả tướng (*jīvasaṃjñā*). Trong văn học Veda, Ngã tướng là ý tưởng về một cái tự ngã cá biệt có mối liên hệ đặc biệt với bản thể đại ngã (*brahman*). Cái tự ngã cá biệt này sẽ giải thoát khi nào nó trở về, hòa

⁶⁵ Để hiểu biết thêm về lịch sử của kinh Bát Nhã, bạn nên tìm đọc tác phẩm Bát Nhã Bát Thiên Tụng; bản Anh ngữ sau đây rất phổ biến: Conze, Edward (trans.). *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, 5th Ed. San Francisco: Four Seasons Foundation, 1995.

nhập với bản thể đại ngã. Nhân tướng là ý tưởng về một thực thể mang tính cách cá nhân, như một nhân thể, một linh hồn bất tử hay một cái tự ngã cá thể được xem là thường hằng bất biến và làm chỗ dựa cho các ý nghĩa và giá trị của con người. Chúng sinh tướng là ý tưởng về một sự hiện hữu, sinh hữu, hữu thể, hữu tình hay chúng sinh. Thọ giả tướng còn được dịch là mạng căn hay sinh mệnh của mỗi chúng sinh. Thọ giả tướng, do đó, là ý tưởng về một cái ngã chịu trách nhiệm về luân lý, đạo đức. Nói khác đi, thọ giả chính là sự thọ báo của các nghiệp thiện và bất thiện trong cõi luân hồi. Ý tưởng về bốn thực thể này là do vô minh tạo thành; bản chất của chúng là hão huyền, không thật. Thành ngữ “tứ tướng giai không” (bốn tướng là không) là một sự khẳng định rằng không hề có mặt một thực thể bất tử, vĩnh hằng nào tồn tại dưới hình thức cái tôi, cái ta, linh hồn, nhân thể, hay tự ngã cá biệt .v.v. Vì tất cả pháp hữu vi là vô thường và đoạn diệt. Con người là một tập hợp của năm uẩn *hữu vi-sinh diệt*, khi năm uẩn tan rã, thì ý niệm về bốn tướng (ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả) cũng trở nên vô vị, rỗng tuếch. Như cây chuối bị lột bẹ, lột cho tới cùng sẽ thấy một thực thể rỗng không. Tương như cái bong bóng, càng thổi phồng to chừng nào thì bên trong càng trống rỗng chừng đó.

59. Tính Không trong Nguyên thủy và Đại thừa khác nhau như thế nào?

Tính Không (*sūnyatā*) trong kinh tạng Pali được dùng rất giới hạn để nói đến thực tại của các pháp hữu vi là vô thường, đoạn diệt và không có tự ngã. Trái lại, trong Đại thừa, tính Không được phát triển thành giáo thuyết trung tâm làm nền tảng cho toàn bộ hệ thống tư tưởng và triết học, bắt đầu từ lúc ra đời của kinh Bát Nhã đến thời đại của ngài Nāgārjuna (Long Thọ), và tiếp nối cho đến thời đại Kim Cương thừa và các dòng Thiền (Thiền tông) về sau. Ngài Nāgārjuna là một triết gia Phật giáo được đánh giá là có một không hai trong lịch sử phát triển tư tưởng Đại thừa, đặc biệt là về triết học tính Không. Ở đây, Không không đơn thuần là một phát biểu về thực tại mà nó bao hàm cả một hệ thống triết lý đặc thù của một thời đại vàng son trong lịch sử phát triển tư tưởng Phật giáo. Có thể nói rằng, tính Không không những là một hệ thống triết lý giác ngộ đặc sắc của Đại thừa mà nó còn được xem như là cốt tủy của sự giác ngộ viên mãn. Do đó, chứng ngộ tính Không đồng nghĩa với chứng ngộ Niết bàn. Đối với hàng Phật tử theo truyền

thống Trung quán, nhất là dòng Kim Cương thừa và Thiền tông, giác ngộ tính Không được xem là mục tiêu tối thượng của cuộc hành trình tu tập.

60. Có thể cho biết đại cương về tính Không trong dòng triết học Trung quán?

Có thể tóm tắt một vài điểm chính về tính Không như sau. Về triết học, bài kệ mở đầu của Trung Luận (skt. *mūlamadhyamakakārikā*)⁶⁶ trình bày một hình thức *biện chứng phủ định* nổi bật của dòng triết học Trung quán (*mādhyamika*) như sau: “Không sinh cũng không diệt, không thường cũng không đoạn, không một cũng không khác, không đến cũng không đi.” (*Bất sinh diệt bất diệt, bất thường diệt bất đoạn, bất nhất diệt bất dị, bất lai diệt bất xuất...*)⁶⁷ Đây là tám cái Không (bát bất) căn bản, được trình bày theo một hình thức phủ định liên hồi hay còn gọi là phủ định của phủ định. Hình thức phủ định này trở thành mô thức *biện chứng thực tại* nổi bật của triết học Trung quán. Về mặt giáo nghĩa, tính Không được triển khai dựa trên giáo thuyết căn bản của Đức Phật, đặc biệt là các giáo thuyết về Duyên khởi và Trung đạo. Do vậy, nền tảng lý luận của nó cũng được đặt trên căn bản của Duyên khởi và Trung đạo. Ngài Nāgārjuna, trong bài kệ số 18, chương 24 của Trung luận đã nói như sau: “Pháp được sinh khởi từ các nhân duyên nên tôi nói nó là Không, nó chỉ là giả danh, và cũng là Trung đạo.” (Chúng nhân duyên sinh pháp, ngã thuyết tức thị vô, diệt vi thị giả danh, diệt thị Trung đạo nghĩa.)⁶⁸ Điều này cho thấy mối liên hệ chặt chẽ giữa giáo lý truyền thống và phát triển. Ba chủ đề quan trọng Không, Giả, và Trung trở thành ba pháp ấn cho hành giả tu tập quán chiếu để lĩnh hội tính Không, chứng đắc Niết bàn. Sau cùng nhưng không kém phần quan trọng, đó là bản thể “bất nhị” giữa *luân hồi* và *niết bàn*. Luận viết: “Niết bàn và thế gian, không có gì khác biệt. Thế gian và Niết bàn cũng không có gì khác biệt. Bản chất của Niết bàn cũng như thế gian, không có gì sai biệt.” (Niết bàn dữ thế gian, Vô hữu thiếu phân biệt, Thế gian dữ niết bàn, Diệt vô thiếu phân biệt. Niết bàn chi thực tế, Cập dữ thế gian tế, Như thị nhị tế

⁶⁶ Đại tạng kinh/Đại Chính tân tu, mục số 1564 (Cf. Nos 1565-1567), tập 30, từ trang 01-30.

⁶⁷ Bản tiếng Phạn: anirodham anutpādam anucchedam asāsvataṃ | anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||

⁶⁸ Bản tiếng Phạn: yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe | sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || MMK 24,18

giả, Vô hào ly sai biệt. Chương 25, kệ 19 & 20.)⁶⁹ Do vậy, để có thể lĩnh hội được thực tại tính Không hay nói khác đi là để chứng ngộ Niết bàn, hành giả không thể lìa bỏ thế gian, tức là các pháp hay chân lý quy ước ở thế gian; vì thế gian và Niết bàn không hai không khác. Trung luận đặc biệt cảnh tỉnh chúng ta rằng: “Các Đức Phật vì chúng sinh, đã dựa vào hai chân lý mà nói pháp, thứ nhất là chân lý tương đối và thứ hai là chân lý tuyệt đối. Nếu người nào không nhận thức được hai chân lý này, thì đối với Phật pháp sâu xa, không thể lĩnh hội được. Nếu không nương tựa vào chân lý tương đối (phương tiện hay tục đế), thì không thể đạt đến chân lý tuyệt đối (cứu kính, hay chân đế); nếu không đạt đến chân lý tuyệt đối, thì không thể chứng ngộ Niết bàn.” (Chương 24, bài kệ số 8, 9, 10.)⁷⁰

61. Mục đích của phép biện chứng phủ định của Trung quán là gì?

Biện chứng phủ định (*dialectical negation*) của Trung quán là một hình thức phủ định liên hồi, phủ định luôn cả cái được phủ định. Thành ngữ nổi tiếng của nó là “Nhất thiết pháp Không” (Tất cả pháp đều là Không). Ý nghĩa của chữ Không ở đây được định nghĩa rõ qua khái niệm “bát bát”, tức là tám cái Không: Không sinh, không diệt, không thường, không đoạn, không đồng nhất, không sai biệt, không đến, và không đi. Mục đích của phép biện chứng phủ định là để diệt trừ hý luận (phiền não, tà kiến). Mọi quan điểm bám víu vào “bát bát” — *hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai*, hay “tứ cú” — bốn cơ sở lý luận, *hữu, vô, diệc hữu diệc vô, và phi hữu phi vô* (có, không, cũng có cũng không, không có, không không) đều được xem là phiền não, hý luận. Bạn cũng nên lưu ý rằng, trong ngữ cảnh này, từ “phiền não” hay “hý luận” được xem như đồng nghĩa với sinh tử-luân hồi. Tuy nhiên, vấn đề cũng không quá khó hiểu khi Trung quán trình

⁶⁹ Bản tiếng Phạn: na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam | na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam || MMK 25,19
nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca | na tayoṛ antaraṃ kiṃcit susūksmāṃ api vidyate || MMK 25,20

⁷⁰ Bản tiếng Phạn: dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā | lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ || MMK 24,08
ye 'nayoṛ na vijānanti vibhāgaṃ satyayoṛ dvayoḥ | te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane || MMK 24,09
vyavahāraṃ anāsṛitya paramārtho na deśyate | paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate || MMK 24,10

bày con đường Trung đạo (skt. *madhyamāpratipad*, p. *majjhimāpaṭipadā*), con đường duy nhất khả dĩ đưa đến thể nhập tính Không, chứng đắc Niết bàn. Đây chính là con đường “Giữa” nối kết của hai chân lý hay còn gọi là “Nhị đế hiệp minh Trung đạo”.

62. Nội dung của hai Chân lý nói lên điều gì?

Trung luận ghi rằng: “Nếu người nào không nhận thức được hai chân lý này (tức chân lý tương đối và chân lý tuyệt đối), thì đối với Phật pháp sâu xa, không thể lĩnh hội được. Nếu không nương tựa vào chân lý tương đối (phương tiện hay tục đế), thì không thể đạt đến chân lý tuyệt đối (cứu kính, hay chân đế); nếu không đạt đến chân lý tuyệt đối, thì không thể chứng ngộ Niết bàn.” Ở đây, sự tỏ ngộ về mối liên hệ giữa hai chân lý trở nên vô cùng quan trọng có thể giúp chúng ta tránh xa các kiến chấp về hữu, vô, sinh diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai. Gạt bỏ lý luận sang một bên, bạn có thể hiểu về hai chân lý thông qua ba ảnh dụ thực tế như sau. a/ *Con thuyền đưa người qua sông*: Con thuyền là chân lý tương đối, là pháp phương tiện. Sang bên kia bờ sông là đạt đến chân lý cứu kính. Muốn sang sông phải dùng thuyền; và khi đã qua bên kia bờ rồi, thì con thuyền được để ở lại. b/ *Ngón tay chỉ mặt trăng*: Chức năng của ngón tay là làm công việc chỉ dẫn, nhưng cái đích là mặt trăng chứ không phải là ngón tay. Tuy vậy nếu không có ngón tay, thì mặt trăng sẽ không được biết đến. c/ *Nắm lá trong lòng bàn tay*: Giáo thuyết của Phật là pháp phương tiện, những gì Đức Phật đã nói ra được tùy thuận theo căn tính khác nhau của chúng sinh để độ chúng sinh. Tự thân của những giáo thuyết đó không phải là cảnh giới cứu kính tuyệt đối mà chỉ là bản đồ chỉ dẫn để đi đến cứu kính, tuyệt đối. Nên nhớ rằng, những gì có thể nói ra được chỉ là “nắm lá” ước lệ trong lòng bàn tay, trong khi tri kiến chân thật thì bao la vô tận như “lá trong rừng.” Đây là điểm then chốt về hai chân lý, nó giúp mở tung ra tất cả những vấn nạn cũng như những kiến chấp mê lầm mà triết lý Trung quán đã công hiến cho hành giả trên con đường tu tập giác ngộ.

63. Hai chân lý trong giáo lý Nguyên thủy và Đại thừa có giống nhau không?

Có sự khác biệt khá rõ ràng trong cách diễn dịch về hai chân lý trong tư tưởng Nguyên thủy và Đại thừa. Về mặt ngôn ngữ, khái niệm “tục đế” được dùng để chỉ cho những sự thật mang tính chất quy ước, tương đối trong cuộc sống; và “chân đế” để chỉ

cho những sự thật tuyệt đối như là những chân lý cứu kính, chân thật, bất hư. Các luận sư Nguyên thủy (bao gồm các bộ phái tiểu thừa) dùng khái niệm “tục đế” hay chân lý tương đối để chỉ đến các sinh hoạt trong đời sống “công ước” hằng ngày, như sự phân biệt giữa con người, nam, nữ, sự vật, hiện tượng .v.v. Trong khi, khái niệm chân đế được dùng để chỉ đến bản chất đích thực của các pháp, bao gồm tâm pháp và sắc pháp. Thí dụ, về mặt tục đế, con người được nhận diện qua hình thức giới tính, màu da, tuổi tác, chủng tộc, cao thấp .v.v. Trong khi về mặt chân đế, con người được nhận diện qua hợp thể năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, và thức. Do đó, “chân đế” ở đây được xem như là một loại chân lý khoa học thật sự. Qua “thấu kính chân đế” này, hiện hữu (pháp) được nhìn nhận từ bản chất của chính nó mà không phải là những hiện tượng biểu hiện chung quanh nó. Dĩ nhiên, muốn đạt đến giác ngộ, hành giả phải quán chiếu các chân đế, thấy rõ các tính chất vô thường, hoại diệt của chúng, tức là phải thấy rõ bản chất đích thực của Danh và Sắc. Ngược lại, đối với tư tưởng Đại thừa, “tục đế” đơn giản chỉ là những chân lý tương đối trên mọi phương diện thuộc thế tục. Nhưng khái niệm “chân đế” không phải là một chân lý khoa học; mà trái lại nó được dùng để mô tả cảnh giới cứu kính, tuyệt đối, bất khả thuyết. Chân đế được xem là từ đồng nghĩa với Niết bàn, Chân như, hay một thực tại tối hậu và tối thượng. Do đó, khái niệm chân đế trong ngôn ngữ của Đại thừa luôn mang một áo nghĩa huyền học. Ở đây, bạn có thể dùng nhiều mô tả khác nhau khi nói về chân lý tương đối, nhưng đối với chân lý tuyệt đối thì mô tả phù hợp nhất bao giờ cũng là sự *im lặng*; và chính tại đây ý niệm về huyền học của chân đế được biểu hiện.

64. Khái niệm Bất Nhị là gì?

Căn cứ trên phép biện chứng phủ định của Trung quán như đã đề cập qua hai khái niệm “tứ cú” và “bát bất”, dường như bất cứ cái gì được xem là một thực thể đều bị phủ quyết. Sự thật cho thấy rằng không có một sự thể (hiện hữu) nào có thể đứng yên đàng sau cụm từ “là gì” (như Niết bàn là...; chân lý tuyệt đối là...cảnh giới bất tử là...bờ bên kia là...); bất kỳ ý niệm nào đứng sau chữ “là” đều bị phủ định. Và nếu cứ tiếp tục phủ định như thế thì rốt cuộc *cứu kính* sẽ là gì? Bạn sẽ thật sự giật mình khi nhận ra rằng, hóa ra cái mà mình hy vọng có thể đạt đến trong chân lý tuyệt đối lại được Bát Nhã mô tả bằng hai chữ khá “bẽ bàng,” dĩ nhiên là chỉ về mặt tình cảm, đó là “vô đắc” (không có đạt đến

cái gì hết). Đơn giản chỉ vì, hễ còn sở đắc, tức là còn có cái gì đó để đạt được. Còn mưu mang ý niệm rằng mình đạt được cái gì đó (sở đắc) thì vẫn còn “lấn cấn” trong biên giới của nhị nguyên. Chính vì vậy, khái niệm “bất nhị” được sử dụng như là từ đồng nghĩa gần gũi nhất với tính Không. Bất nhị có nghĩa là không hai, không khác. Nó xóa nhòa biên giới của nhị nguyên. Nó đứng giữa sinh và diệt, thường và hằng. Nếu một hành giả tự thấy rằng mình đang ở trong Niết bàn và ở ngoài kia là thế giới sinh tử của tha nhân, thì đây chính là cái nhìn đang bị bao phủ bởi lăng kính nhị nguyên. Như vậy càng nỗ lực mô tả Niết bàn chừng nào thì càng xa rời Niết bàn chừng nấy. Để dập tắt mọi chướng ngại ngăn cản chúng ta hòa nhập vào dòng thực tại không bản ngã, Trung quán đành phải nỗ lực phủ định mọi thứ bất kể chúng được định nghĩa là gì hay như thế nào. Và để xóa tan mọi sự ngóng trông về một cảnh giới tuyệt đối, như là bến bờ của mọi khát vọng bất kể chân hay tục, “bất nhị” được chào đời với một thông điệp vô tiền khoáng hậu đó là “*Quê hương của Niết bàn là trần thế,*” vì Niết bàn và sinh tử vốn không hai, không khác. Đây là sự diễn đạt khả dĩ về cái “vô biên” trong giới hạn của ngôn ngữ.

65. Triết lý giác ngộ của tính Không là gì?

Không thể phủ nhận rằng, triết học tính Không được trình bày với một phong cách lý luận sắc bén, tân kỳ, và triết đẽ. Chính vì vậy, cách thức lý luận của nó không hề dễ nghe hay dễ hiểu, nhất là đối với các phạm trù tinh tế của ngôn ngữ triết học. Mặc dù vậy, mục tiêu duy nhất của giáo thuyết về tính Không là đem lại một thứ ánh sáng tuệ giác vô ngã chân thật để xóa tan mọi thứ tà kiến mê lầm về một bản ngã trường tồn, vĩnh cửu, và bất biến. Trong mục tiêu tối hậu này, tính Không đã đem đến cho chúng ta một *triết lý giác ngộ* nhằm đưa đến một sự “viễn ly” thực thụ đối với những tâm thức điên đảo, mộng tưởng, sợ hãi, bám víu, khát vọng .v.v. đến một đối tượng nào đó mà chúng ta có thể hình dung hay quan niệm được. Thông qua lối biện chứng phủ định, triết lý tính Không một cách nào đó đã đưa chúng ta trở về với ánh sáng của nội tâm, nơi mà ở đó hoàn toàn vắng mặt mọi lo âu, sợ hãi, mọi khát vọng bám víu, và mong muốn hiện hữu trong thường hằng bất diệt. Khi chưa tỏ ngộ được tính Không, chúng ta vẫn mãi miết thăng trầm với thế giới nội tại của chính mình, một thế giới vốn thường hằng bất giác và tầm tối. Rõ ràng, chúng ta luôn mong muốn có một phép lạ nào đó để có thể vượt qua những đau đớn

của đời sống cả thể chất lẫn tinh thần mà Đức Phật mô tả bằng các từ sầu, bi, khổ, ưu, não. Chúng ta cũng luôn chân tình mong mỗi một cách tha thiết được vượt ra khỏi những nỗi sợ hãi bất an trong cô liêu, đơn độc. Đây chính là động lực thầm kín khiến chúng ta luôn nỗ lực hết mình để hết bám vào cái này lại bám vào cái khác, hết ý niệm này đến ý niệm kia, dù rằng chúng ta vẫn thường xuyên kinh nghiệm được những khắc khoải và đau khổ vì sự “bám víu vào hư không” này. Và sau cùng, hầu như ai cũng mong muốn xua đuổi thế gian vô thường một cách cay đắng để nhường chỗ những khát vọng được hiện hữu trong thường hằng vĩnh cửu, cho dù cõi thường hằng ấy có khi được quan niệm như một “giấc ngủ thiên thu không mộng寐.” Những thao thức như thế rõ ràng đã biến đời sống của chúng ta thành một cõi điên đảo-mộng tưởng. Chính tại đây, ánh sáng của sự tỏ ngộ tính Không có sức mạnh vô cùng kỳ vĩ có thể quét sạch bóng tối đã ngự trị cả ngàn năm trong tâm hồn của chúng ta. Điều quan trọng là, để thể nhập tính Không, bạn không phải làm thêm mà chỉ cần bỏ bớt! Đây chính là nội dung của bức thông điệp về một đời sống “viễn ly” của Bát nhã ba-la-mật.

66. Khái niệm “viễn ly” trong Bát nhã ba-la-mật là gì?

Viễn ly (p. *nekkhamma*; skt. *naiskramya*) là một danh từ phổ thông trong kinh điển, có ý nghĩa căn bản là *sự từ bỏ hay xa lìa các ái nhiễm, trần cấu*. Tuy nhiên, trong bối cảnh của Ba-la-mật, viễn ly được xem như là sự siêu việt mọi kiến chấp liên hệ đến thế giới nhị nguyên. Tương như kinh Bát Nhã, kinh Lăng Già đề cập đến ý nghĩa của viễn ly bằng những ảnh dụ thơ mộng tuyệt vời như sau: “*Thế gian ly sinh diệt, do như hư không hoa...*” (Thế gian lìa sinh diệt, như bông hoa giữa hư không...) Hoặc: “*Viễn ly u đoạn thường, thế gian hằng như mộng...*” (Xa rời những kiến chấp về thường và đoạn, thế gian hằng như là giấc mộng...) Hoặc: “*Nhứt thiết vô Niết-bàn, vô hữu Niết-bàn Phật, vô hữu Phật Niết-bàn, viễn ly giác, sở giác, nhược hữu, nhược vô hữu, thị nhị tất câu ly.*” (Không có Niết-bàn nào hết, không có Phật Niết-bàn, cũng không có Niết-bàn của Phật, xa rời giác và sở giác (chủ thể và đối tượng), dù có hay là không, cả hai thứ ấy đều xa rời.) Từ những mô tả ở trên, chúng ta có thể thấy rằng trong ngôn ngữ Bát Nhã, khái niệm viễn ly đặc biệt chú trọng đến *đời sống siêu việt mọi kiến chấp nhị nguyên*. Khái

niệm “viễn ly giác sở giác” ở đây là một cách mô tả khác về khái niệm “vô trí diệt vô đắc” của Bát Nhã.

67. Niết bàn được quan niệm như thế nào trong triết học Phật giáo?

Niết bàn (*nirvāna*) là một chủ đề quan trọng trong đạo Phật, vì Niết bàn được xem là mục tiêu tối hậu của một hành giả trên tiến trình tu tập giác ngộ-giải thoát. Về mặt nhận thức, Niết bàn vốn được xem là cảnh giới thoát ly ngoài vòng kiềm chế của sinh tử-luân hồi. Niết bàn là pháp vô vi, không điều kiện. Do đó, không thể định nghĩa thế nào là Niết bàn. Tuy nhiên, không ai muốn đạt đến “một loại” Niết bàn mà mình không hề biết nó là cái gì, ít nhất là trên mặt nhận thức. Cũng như khi nói đến Thiên đàng, dù không ai biết chính xác nơi đó là gì và ở đâu khi chưa một lần đặt chân đến, nhưng người ta vẫn có thể hình dung hay quan niệm về nó dựa trên những giáo thuyết căn bản. Cũng vậy, trong cái nhìn chân chất nhất và đơn giản nhất, thì Niết bàn ít ra không phải là sinh tử-luân hồi. Nếu Niết bàn và sinh tử là một, hiểu theo nghĩa đen của từ này, thì chắc chắn sẽ không ai mong muốn tìm kiếm Niết bàn hay đi đến Niết bàn. Nếu phải gạt hết tất cả lý luận sang một bên, thì ít nhất chúng ta có thể phải thâm hiểu rằng hễ bên này là sinh tử, thì bên kia là Niết bàn, bất kể biên giới giữa sinh tử và Niết bàn có mong manh như thế nào đi nữa! Vì lẽ, trên thực tế, đối với các vấn đề như luân lý, đạo đức chẳng hạn, thiện nghiệp ắt hẳn không phải là ác nghiệp. Thiện và ác luôn luôn đối lập nhau, và phải khác nhau rõ ràng chứ không thể mập mờ được. Do đó, trên nguyên tắc của luân lý, Niết bàn dù được mô tả như thế nào đi nữa cũng phải cụ mang những đặc tính thiện, thanh tịnh, vô nhiễm, an lạc, và tất nhiên là không thuộc về thế giới hữu vi. Nếu không như thế, thì Niết bàn sẽ không có đủ sức mạnh và kể cả thẩm quyền để làm điểm tựa cho chúng sinh đang đắm chìm trong đại dương sinh tử khổ đau. Do vậy, Niết bàn là một chủ đề rất lớn và bao quát; có những quan điểm khác nhau về Niết bàn khá rõ rệt giữa các truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, Tiểu thừa, và Đại thừa. Hầu như mỗi bộ phái Phật giáo đều có quan niệm khác nhau về Niết bàn. Ở đây chúng ta chỉ đề cập đến Niết bàn qua những quan điểm tiêu biểu của Nguyên thủy, Nhất thiết Hữu bộ, và Đại Thừa, bao gồm cả Trung quán và Duy thức.

68. Phật giáo Nguyên thủy quan niệm về Niết bàn như thế nào?

Trong Phật giáo Nguyên thủy, khi một hành giả chứng đắc A-la-hán cũng có nghĩa là vị ấy đạt đến Niết bàn. Ở đây có hai phương diện chính yếu liên hệ đến khả năng chứng đắc Niết bàn của một hành giả, đó là luân lý và tâm thức. Về mặt luân lý hay còn gọi là đời sống phạm hạnh (sống theo quy tắc đạo đức của Phật giáo), để có thể chứng đắc Niết bàn, hành giả trên căn bản phải đoạn trừ hoàn toàn các nghiệp chướng, phiền não, nhiễm ô, các lậu hoặc trong ba cõi. Nói khác đi, hành giả là phải vượt khỏi sông mê biên ái (*vana*), đoạn trừ tận gốc rễ ba độc tham (*rāga*), sân (*dosa*), si (*moha*), các hành (*sankhārā*) và các thủ chấp (*upādāna*). Nhờ đoạn trừ hoàn toàn các loại phiền não này mà hành giả đạt đến cõi hạnh phúc tối thượng (*amata*) mang tên là Niết bàn có đầy đủ các đặc tính: cực lạc (*accantasukha*), bất tử (*accuta*), và an tịnh (*santa*). Cõi Niết bàn, do đó, không thể diễn tả được, chỉ có mỗi người “tự mình chứng ngộ cho chính mình.” Về mặt tâm thức, hành giả nhờ tu tập thiền định và trí tuệ mà lĩnh hội được nguyên lý vận hành của Duyên khởi, tỏ ngộ một cách toàn triệt các pháp ấn khổ, vô thường, và vô ngã của thân năm uẩn. Chứng ngộ năm uẩn là vô ngã được gọi là ngộ về “nhân không” (*pudgala-nairātmya*). Do chứng đắc vô ngã tính của năm uẩn mà một vị Thánh đạt đến Niết bàn.⁷¹ Do đó, con đường đi đến Niết bàn, theo Nguyên thủy, là con đường thiền định vượt qua tam giới (ba cõi) để đến siêu thế giới (*aparyāpanna* hay *lokuttaradhātu*) cùng với sự chứng đắc các thần thông và thắng trí. Siêu thế giới chính là Niết bàn, một trạng thái nhất như (*ekarasa*), thuần tịnh, vô biên, và trường cửu. Tóm lại, trong thế giới tâm linh Nguyên thủy, Niết bàn được hiểu là sự đoạn diệt hoàn toàn các phiền não lậu hoặc; là một trạng thái vĩnh cửu và bất khả thuyết; và là một cõi thuần tịnh, nhất vị, và vô biên.

69. Nhất thiết Hữu bộ quan niệm về Niết bàn như thế nào?

Theo quan điểm của Nhất thiết Hữu bộ, thì Niết bàn thuộc về pháp vô vi. Khái niệm “vô vi” trên căn bản được hiểu là thực tại tự hiện hữu, như hư không; do đó, vô vi không phải là pháp được làm ra hay được tác thành từ một điều kiện nào đó. Vô vi tự nó vốn hiện hữu, cũng như hư không vốn tự hiện hữu. Không ai có thể chế tạo ra hư không và hư không cũng không cần ai chế tạo. Vô vi như thế có nghĩa là pháp vượt lên trên các

⁷¹ Trong cái nhìn của các nhà Đại thừa, chứng ngộ năm uẩn vô là vô ngã được gọi là “nhân không” (*pudgala-nairātmya*) chứ không phải là “pháp không” (*dharma-nairātmya*).

điều kiện sinh diệt của thế gian. Đây là vô vi thứ nhất, tức là *hư không vô vi*. Với quan điểm này, Nhất thiết Hữu bộ không xem Niết bàn như là kết quả do *đạo* (*mārga*) tạo ra, mà *đạo* chỉ là con dẫn đến Niết bàn. Thứ đến, Nhất thiết Hữu bộ đề cập đến vô vi thứ hai là Trạch diệt vô vi (*pratisamkhyā-nirodha*). Pháp này được thành tựu nhờ sức mạnh của trí tuệ (trạch diệt) đoạn trừ các phiền não (hay còn gọi là tùy miên).⁷²Nói khác đi, pháp vô vi này do tu tập tuệ quán mà đạt được. Và loại vô vi thứ ba là Phi trạch diệt (*apratisamkhyā-nirodha*), nhằm chỉ đến tính chất bất sinh do đã vắng mặt các nguyên nhân (vô nhân) tạo tác, không còn khả năng đưa đến các *hành* trong tương lai. Ở đây, Trạch diệt chính là Hữu dư y Niết bàn (Niết bàn trong đời sống hiện tại) và Phi trạch diệt tức là Vô dư y Niết bàn (Niết bàn sau khi báo thân viên tịch). Như vậy, cũng như tư tưởng Nguyên thủy, Nhất thiết Hữu bộ công nhận Niết bàn là một pháp vô vi (*asamskrta*), thật sự hiện hữu, và có thể chứng ngộ do tu tập các Thánh đế. Niết bàn là vô nhân, do đó, Niết bàn được chứng ngộ chứ không phải được tạo ra; vì Niết bàn vốn không sinh, không diệt, và không biến hoại. Trong Niết bàn, không có dấu vết cá nhân, vì bản thể của nó là vô biên và vĩnh cửu. Tu tập Bát Thánh đạo giúp hành giả diệt tận các phiền não (*klesa*) nhiễm ô, chứ không giúp hành giả chế tác ra một cõi mang tên là Niết bàn. Ngài Vasubhandu, tác giả của Câu Xá, xem Niết bàn là một thế giới tịnh lạc với tên gọi là Niết bàn giới (*nirvāna-dhātu*) với đầy đủ các yếu tính, chân thật, vô nhiễm, thuần tịnh, vô vi, an lạc, vô biên, vĩnh cửu, bất tử, bất sinh, bất diệt, thiện, và tối thắng. hành giả đạt đến Niết bàn với đầy đủ các hùng lực của thắng trí viên mãn.

70. Triết học Trung quán quan niệm về Niết bàn như thế nào?

Niết bàn, trong kinh tạng Đại thừa nói chung và triết học Trung quán nói riêng, được trình bày với những quan điểm khác biệt hẳn so với các quan niệm của Nguyên thủy, và Nhất thiết Hữu bộ. Ở đây, vấn đề đặt ra trước nhất là thế giới *như những gì chúng ta quan niệm*, hay những gì trong tầm mắt của chúng ta, bất kể sinh tử hay Niết bàn, đều là ảo ảnh (*māyā*); bởi vì chúng được nhận thức và được mô tả bằng “con mắt” đang bị bao phủ trong bức màng vô minh. Khi bạn mô tả Niết bàn bằng một tâm thức vô minh, thì cảnh giới Niết bàn mà bạn mô tả, chính là cảnh giới của vô minh chứ không

⁷² Xem Kinh Tùy miên (Anusaya Sutta, AN VII.12)

phải là Niết bàn thực thụ. Sự phân biệt cái này là sinh tử và cái kia là Niết bàn .v.v. tất cả đều là sản phẩm của vô minh, vọng tưởng, và chấp thủ. Do vậy, trong quan niệm của Đại thừa, để thật sự chứng ngộ Niết bàn, công việc thiết yếu của một hành giả là phải vượt qua không những các *phiền não chướng* (*klesāvarana*), như được trình bày trong Nguyên thủy và Nhất thiết Hữu bộ, mà ngay cả đối với *sở tri chướng* (*jneyāvanana*), tức là các chướng ngại do kiến chấp về hữu, vô, sinh, diệt .v.v. Ở đây, Niết bàn không được thiết lập như một cảnh giới “Siêu thế giới” hay “Niết bàn giới” mà trái lại tinh yếu của Niết bàn, trong ngôn ngữ đại thừa, được hiểu như là chân lý bình đẳng (*samatā*) trong pháp giới vũ trụ vô biên, bất sinh, bất diệt, và bất khả thuyết, vượt lên trên mọi hý luận, mô tả, hay diễn đạt. Những nỗ lực mô tả một vị Thánh đi vào Niết bàn, do đó, đều là ảo ảnh, mộng tưởng; vì đối với quan niệm của Trung quán, chính vị Thánh giả và Niết bàn là không hai, không khác. Cũng như sinh tử và Niết bàn là không hai không khác. Như thế, quan niệm về Hữu dư y Niết bàn và Vô dư y Niết bàn của Nhất thiết Hữu bộ không mấy thuyết phục trong con mắt của các nhà Đại thừa. Phê bình các quan điểm trên, ngài Nāgārjuna (Long Thọ), trong Trung Quán Luận, đã nói về Niết bàn như sau: “*Nếu tất cả pháp là không, không có sinh cũng không có diệt; vậy đoạn cái gì và diệt cái gì mà gọi là chứng Niết bàn? Nếu tất cả pháp không phải là không, thì cũng không có sinh và không có diệt; vậy đoạn cái gì và diệt cái gì mà gọi là chứng Niết bàn? Không có sự chứng đắc, cũng không có sự đạt đến, không đoạn diệt cũng không thường hằng, không có sinh cũng không có diệt, như vậy, gọi đó là Niết bàn.*”⁷³ Quan điểm này thực ra chỉ muốn nhấn mạnh đến một điều đó là hành giả chỉ có thể chứng ngộ Niết bàn khi nào dừng lại mọi hý luận (*prapanca*), mọi tưởng tượng của tâm trí, mọi cố gắng định nghĩa, miêu tả hay phân biệt về Niết bàn. Quan niệm rằng “phải đi ra khỏi luân hồi để vào Niết bàn” được xem là sản phẩm của hý luận, mộng tưởng. Vì vậy, các nhà Trung quán cho rằng không cần phải đi ra khỏi luân hồi để vào Niết Bàn, vì Niết bàn và luân hồi vốn không hai, không khác (*samsāra eva nirvāṇa*).⁷⁴ Lĩnh hội được yếu tính “Bình đẳng” (*dharmasamatā*) trong nhất chân pháp giới, tính “Không”, hay tính “Bất nhị” tức là chứng ngộ Niết bàn.

71. Triết học Duy Thức quan niệm về Niết bàn như thế nào?

⁷³ Mūlamadhyamakakārikā, MMK 25. 1-3. Chương Quán sát về Niết bàn.

⁷⁴ Xem câu hỏi 60.

Các nhà triết học Đại thừa theo trường phái Duy thức chia sẻ quan điểm “bất nhị” về Niết bàn của Trung quán. Các nhà Duy thức (*viññāptimātratā*) xem mọi thứ trên trần gian này, những gì có thể quan niệm được trong ba cõi, đều là ảo ảnh (*māyā*) được biểu hiện từ Tâm. Duy thức nhấn mạnh đến khái niệm “Duy tâm” và “Alaya thức” như là cơ sở để giải minh về luân hồi và Niết bàn. Dĩ nhiên, theo học thuyết này, các vấn đề sinh tử hay Niết bàn cũng không gì khác hơn là những biểu hiện của Tâm, nên chúng được gọi là Duy tâm (*cittamātra*). Tông chỉ của các vị này, do đó, là “Tam giới Duy tâm, vạn pháp Duy thức.” Mọi ảo ảnh xuất hiện trong đời là do tâm phân biệt (*vikalpa*) giữa ngã (*atma*) và pháp (*dharma*), và từ đó tạo nên thế giới sinh tử luân hồi. Tuy nhiên, điều quan trọng là, đối với các nhà Duy thức, thực tại của Niết bàn hay Pháp thân lại là những gì luôn hiển hiện ngay trong chính cái thế giới sinh tử luân hồi phiền toái này chứ không ở đâu khác. Nghĩa là Niết bàn hiện hữu ngay nơi bản thể “bạch tịnh” của tàng thức Alaya, cũng là mảnh đất chung với ô nhiễm thức, vốn là sở y của thế giới sinh tử luân hồi. Vì vậy, bên cạnh khái niệm Hữu dư y Niết bàn và Vô dư y Niết bàn, các nhà Duy thức đưa ra thêm hai khái niệm mới về Niết bàn, đó là “Bản lai tự tính thanh tịnh Niết bàn” (*prakrtisuddha nirvāna*) và “Vô trụ xứ Niết bàn” (*apratisthita-nirvāna*). Khái niệm “Bản lai tự tánh thanh tịnh” nhằm chỉ đến yếu tính vô điều kiện, bất sinh, bất diệt, và thanh tịnh của Niết bàn. Khái niệm “Vô trụ xứ” chỉ đến tính chất nhất như, vô khứ, vô lai, và thường trú của Niết bàn. Nói chung, trong quan điểm của Đại thừa, Niết bàn và Pháp thân (*dharmakāya*) không gì khác hơn là chân lý của Pháp tính bình đẳng (*dharmasamatā*) trong pháp giới (*dharmadhatū*) vũ trụ bao la.

72. Quan niệm chung của Đại thừa về luân hồi và Niết bàn như thế nào?

Trên bình diện triết học, quan niệm của các tông phái Đại thừa về luân hồi và Niết bàn tập trung vào một số điểm chung được chia sẻ bởi các trường phái chính là Trung quán (*mādhyamika*), Duy thức (*viññāptimātratā*), và Kim cương thừa (*vajrayāna*). Các điểm chung đó là: a/ Các pháp, từ bản chất của chúng, vốn không có một thực thể nào, chúng là hiện hữu của những nhân duyên sinh diệt; do đó thực tính của pháp là Không, và sự biểu hiện của nó như những gì chúng ta nhận thức được chính là những ảo ảnh, mộng

tưởng. Kinh Kim Cương nói rằng, “Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điện, ung tác như thị quán.” (Tất cả pháp hữu vi, như giấc mộng, như ảo ảnh, như bọt nước, như bóng, như điện chớp, như sương mai, nên quán niệm như vậy.) b/ Bản tính Không hay vô tướng của các pháp đồng nghĩa với Chân như thực tại, với Pháp tính bình đẳng. Mọi biểu hiện trong sai biệt đa thù đều được sinh khởi từ mộng tưởng của tâm thức vô minh. c/Thật tính của các pháp chính là pháp giới tính bình đẳng; do đó, không có sự sai khác giữa Niết bàn và luân hồi. Nói khác đi, sinh tử và Niết bàn là một, thiên thu với bây giờ là một, vũ trụ bao la mênh mông với nhất niệm là một. Do đó, con đường thể nhập chân lý giác ngộ tối thượng phải vượt lên trên mọi phân biệt, thiên kiến của nhị nguyên. Con đường ấy đi xuyên qua mọi giới hạn của năng và sở, của chủ thể lẫn khách thể, của có và không, của thường và đoạn. Con đường ấy chính là Trung đạo.

73. Thế nào là nhất thiết duy tâm tạo?

“Nhất thiết duy tâm tạo” là một chủ đề nổi bật và quan trọng hàng đầu của Duy thức tông (*vijñāptimātratā*) hay còn được gọi là Du già tông (*yogācāra*). Nhất thiết duy tâm tạo (Tất cả đều do tâm tạo ra) là một cách phát biểu khác về “Tam giới duy tâm” (*citta-mātram idam yad idam traidhātukam* / There is nothing but mind—this very triple world.) Nghĩa là: “Thế giới không gì khác hơn là tâm.” (*cittamātram lokam* / The world is nothing but mind.) Hay, “Ngoài tâm không có gì được nhìn thấy.” (*cittabāhyārśanam* / Nothing is to be seen outside the mind.) “Chính tâm là tam giới.” (*svacittamātram traidhātukam* / The triple world is mind itself.) Hay “Tâm sinh ra tam giới.” (*cittamhi traidhātukam-yonih* / Mind produces the triple world.) “Hiện hữu của ba cõi không gì khác hơn là tâm.” (*tribhvacittamātram* / The triple existence is nothing but mind.) Và, “Tất cả là tâm.” (*Cittam hi sarvam* / All is mind.)⁷⁵Với những đoạn quyết như vậy, triết học Duy thức muốn nhấn mạnh rằng để đạt đến cảnh giới viên mãn chân thật, thanh tịnh và hoàn hảo của giác ngộ-giải thoát, bạn không cần phải làm cái gì khác hơn ngoài việc tịnh hóa tâm hồn của chính mình. Bằng cách làm sạch những ô nhiễm trong Tàng thức (kho tàng của tâm) hay nói khác đi là đưa tâm về với bản thể uyên

⁷⁵ Khai Thien, *The Buddhist Principle of Rebirth* (Doctoral Dissertation). Michigan: UMI Dissertation Services, ProQuest. 2008.

nguyên (bạch tịnh thức), bạn có thể đạt đến trí tuệ viên mãn, tức Niết bàn tối hậu ngay tại nơi đây. Do vậy, khi nói nhất thiết do tâm là ngụ ý rằng tất cả đều từ tâm sinh; khổ đau hay hạnh phúc, sinh tử hay Niết bàn, chúng sinh hay Phật .v.v. tất cả đều là biểu hiện của tâm-ý-thức. Đây là điểm đặc thù của triết học Duy thức.

74.Theo Duy thức tông, tâm thức được cơ cấu như thế nào?

Mở đầu tác phẩm Duy Thức Tam Thập tụng (*Trimśikā-vijñaptimātratāsiddhi-kārikā*), ngài Vasubandhu (Thế Thân) nói rằng: “Do giả lập nên nói có ngã (*ātman*) và pháp (*dharma*) [tức chủ thể và đối tượng], có tất cả sự vật hiện tượng; nhưng tất cả đều nương vào thức (*vijñāna*) mà sinh ra; [và bản chất] của thức - năng biến có ba [đặc tính] đó là: dị thực, tư lượng, và liễu biệt cảnh.”⁷⁶ Ở đây, Dị thực thức tức là thức thứ tám, còn gọi là Tàng thức, hay A-lại-da thức (*ālaya-vijñāna*). Thức này được xem là nền tảng của toàn bộ hệ thống các thức. Tư lượng tức là thức thứ bảy hay còn gọi là Mạt-na thức (*mano-manas-vijñāna*). Và Liễu biệt cảnh tức thức thức sáu hay còn gọi là ý thức (*mano-vijñāna*) và năm thức giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân). Đây là cơ cấu đặc thù của tâm thức hay nói đầy đủ là tâm-ý-thức, được trình bày bởi các nhà Duy thức. Trong hệ thống tám thức này, mỗi thức có những chức năng đặc biệt và liên hệ chặt chẽ với nhau. Hệ thống tám thức không những được xem là một quy trình nhận thức thuộc về tâm lý học mà nó còn là khung cửa hẹp để đi đến giác ngộ giải thoát khi tám thức được tu tập và chuyển thành bốn loại tuệ giác-giải thoát, gọi là tứ trí.

75.Tàng thức là gì?

A-lại-da thức, ngoài trừ tên gọi là thức thứ tám mang tính chất thứ tự, có những tính chất đặc biệt được định nghĩa theo những tên gọi như sau: Tàng thức (*ālaya-vijñāna*), Nhất thiết chủng thức (*sarvabīja-vijñāna*), và Dị thực thức (*vipākaphalavijñāna*). Khái niệm “tàng” chỉ đến sự dung chứa, hay năng lực lưu trữ và

⁷⁶ 由假說我法 / 有種種相轉 / 彼依識所變 / 此能變唯三 (*ātma-dharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate / vijñāna-pariṇāma'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā*) (Trim. 1) 謂異熟思量 / 即了別境識 / 初阿賴耶識 / 異熟一切種 (*Vipāko mananākhyas-ca vijñaptirviśayasya ca / tatrālayākhyarṇ vijñānarṇ vipākaḥ sarva-bījakam*) (Trim. 2)

duy trì các đối tượng của ý thức, còn được gọi là Căn bản thức. “Tàng” hiểu đơn giản là kho tàng ký ức và kinh nghiệm mà mỗi người đều có như một yếu tố bẩm sinh. Trong kho tàng ký ức, chúng ta dung chứa và bảo lưu các ý niệm, khái niệm, hình ảnh, ngôn ngữ, biến cố, kinh nghiệm .v.v. nói chung là tất cả các đối tượng của tâm-ý-thức một cách tự nhiên và không điều kiện. Một chuyện đã xảy ra cách đây 30 năm, bây giờ bạn vẫn còn nhớ được là nhờ vào khả năng lưu giữ của ký ức. Ký ức là một trong những bộ phận-chức năng của Tàng thức. Do khả năng ghi nhớ lâu dài của ký ức và các chức năng nội tại của nó vốn được xem là nền tảng cho mọi sự phát sinh (căn bản thức) nên Tàng thức bị hiểu lầm là một bản thể tự ngã hay một linh hồn bất tử. Khái niệm “Nhất thiết chủng thức” có nghĩa là kho tàng của tâm thức này có thể dung chứa tất cả hạt giống (chủng) ý niệm, không phân biệt tốt, xấu, thiện, ác. Nói đến “nhất thiết chủng” là nói đến năng lực vô kí (hay trung tính) của tâm thức. Ở đây không có sự chọn lựa. Ý niệm nào đã một lần sinh khởi, dù thiện hay ác, đều được lưu giữ trong kí ức một cách tự nhiên. Chính vì tính chất trung tính hay vô kí này mà sự tu tập mới có khả năng tạo ra những thay đổi trong bản tính của tâm, chuyển hướng từ si mê sang giác ngộ. Khái niệm “Dị thực” có nghĩa là sự chín muồi của nghiệp trong dòng tương quan nhân quả. Ở đây, khi một tâm thức được xem là Dị thực có nghĩa là dòng tâm thức đó hiện hữu trên căn bản của dòng nghiệp thức diễn biến theo quy luật nhân quả chứ không phải là hiện hữu một cách ngẫu nhiên hay vô nhân. Do vậy, Dị thực được cắt nghĩa theo ba loại đó là dị thời (thời gian từ nhân đến quả khác nhau), dị loại (nhân quả không cùng một loại), và dị biến (tính chất và hình thức của nhân quả đã bị biến đổi). Thí dụ, tiến trình nhân quả từ hạt nho cho đến cây nho và trái nho được diễn ra trên nguyên tắc của dị thời, dị loại, và dị biến. Điều này là một cắt nghĩa sắc bén về duyên khởi và vô ngã. Rõ ràng, với ý nghĩa Dị thực, không một hiện hữu nào trên thế gian này có khả năng cur mang một bản ngã cá biệt, bất biến, và vĩnh hằng. Cho nên, tính chất tương tục của Tàng thức là luôn trôi chảy như một dòng sông, êm ả và thụ động. Nó không bị lôi cuốn theo các giác quan. Nó không bị chi phối bởi thiệc ác (vô ký); nó cũng không bị ngăn che các kiến chấp mê lầm (vô phú). Khi đạt đến quả vị A-la-hán, thì Tàng thức sẽ chuyển thành Thánh trí.

76.Mạt-na thức là gì?

Mạt-na thức (*mano-manasvijñāna*) là thức thứ bảy, cũng còn gọi là Truyền tổng thức, hay chuyển thức. Chức năng của Mạt-na là làm trung gian kết nối giữa Tàng thức với ý thức và năm thức giác quan. Mạt-na, một mặt, đem những hạt giống ý niệm mới thu nhận được (tân huân) từ bên ngoài gieo vào Tàng thức. Mặt khác, nó tác động và làm cho những hạt giống có sẵn trong Tàng thức (bản hữu) trở thành hiện thực (hiện hành). Mạt-na lấy Tàng thức làm chỗ dựa và xem đó như là cái bản ngã vĩnh hằng của mình. Do vậy, tính khí của Mạt-na được khắc họa qua bốn đặc trưng, đó là: ngã si (si mê về tự ngã), ngã mạn (kiêu hãnh với tự ngã), ngã kiến (nhận thức sai lầm về tự ngã), và ngã ái (yêu thích tự ngã).⁷⁷ Do gắn liền với bốn phiền não này nên tư chất của Mạt-na bị ngăn che (hữu phú) bởi sự si mê và chấp ngã. Cũng vì ở nơi nào thì bám víu vào nơi đó một cách thụ động chứ không có chủ ý phân biệt thiện ác nên Mạt-na vẫn được xem là không bị chi phối bởi thiện hay ác (vô ký). Tuy nhiên, nó thường xuyên (hằng) tư lượng, suy nghĩ (thẩm) cho nên Mạt-na lại được xem là nền tảng cho sự nhiễm-tịnh của sáu ý thức còn lại. Vì nếu cường độ si mê của Mạt-na giảm xuống thì mức độ sáng suốt của các ý thức (thức thứ sáu và năm thức giác quan) tăng lên, và ngược lại. Như thế cả Tàng thức và Mạt-na thức đều có tính chất thụ động, mặc dù cả hai luôn tồn tại như là nền tảng của đời sống. Mọi sự trông chờ về một biến chuyển giác ngộ-giải thoát, do đó, không thể hướng vào hai thức đầu tiên này; vai trò cách mạng và chuyển y chỉ có thể được chờ đợi từ năng lực của ý thức.

77. Ý thức là gì?

Ý thức (*mano-vijñāna*) là thức thứ sáu trong hệ thống tám thức. Ý thức đứng hoạt động ở giữa, một mặt liên hệ trực tiếp với Mạt-na thức, lấy Mạt-na làm chỗ dựa, một mặt tiếp xúc với thế giới thực tại thông qua năm thức giác quan của mắt, tai mũi, lưỡi, và thân

⁷⁷ 次第二能變/是識名末那/ 依彼轉緣彼 /思量為性相/四煩惱常俱/ 謂我癡我見/ 並我慢我愛/ 有覆無記攝 /及餘觸等俱 / 隨所生所繫/ 阿羅漢滅定/出世道無有/

The consciousness called manas has the store-consciousness for its support and object. It is essentially an act of thinking (*Tasya vyāvṛttir-arhattve tadāsṛitya pravartate/ tadālambarṁ manonāma vijñānaṁ mananātmakam//*) (Trim. 5)

It is always associated with four defilements, which are themselves obscured and undefined; those four defilements are, namely, belief in self, ignorance about self, pride in self, and love of self.

(*Kleśaiścaturbhṅḥ sahitāṁ nivṛtāvākr̥tāḥ sadā/ ātmaḍṣṭyātmamohātmamānātmāsnehasaṁjñitāḥ //*) (Trim. 6)

(ngũ câu ý thức). Do đó, ý thức còn được gọi là chuyển thức (*pravṛtti-vijñāna*). Trong tám thức, thì ý thức được xem là năng động nhất trong mọi lĩnh vực tâm lý, tư duy, ý chí .v.v. Chức năng chính của nó là tạo tác, tạo ra các loại nghiệp. Tính chất của ý thức có nhiều loại khác nhau, có khi thiện, có khi bất thiện, và có khi không thiện cũng không ác (vô ký).⁷⁸ Mặc dù năng động bậc nhất, nhưng dòng tương tục của ý thức không thường hằng; nó ngừng hoạt động trong năm trường hợp sau đây: trú trong cõi Vô tướng thiên, Vô tướng định, Diệt tâm định (hai định vô tâm), ngũ mê không có chiêm bao và chết giả (xiu, bất tỉnh). Trong khi dòng tương tục của Tàng thức và Mạt-na thức thì thường hằng. Điều này, cho thấy có các tầng ý thức sâu lắng hơn làm nền cho ý thức hoạt động và nghỉ ngơi. Nói tóm lại, bản chất của Tàng thức và Mạt-na thức là thụ động, luôn trôi chảy như một dòng sông (hằng chuyển như bộc lưu); do đó, hai thức này không có khả năng tự giác ngộ hay nói khác đi là tự thay đổi bản tính và khí chất của chúng. Chỉ có ý thức, tức thức thứ sáu mới có khả năng tạo ra một sự thay đổi (chuyển y – *ashraya-paravṛtti*), chuyển hóa từ căn để, làm cho Mạt-na và Tàng thức trở nên thanh tịnh, trong sạch, vô nhiễm. Sự chuyển hóa từ nhiễm sang tịnh này là một quá trình công phu tu tập để sau cùng tạo ra một sự đột chuyển từ *thức* thành *trí*. Quá trình này chỉ có thể thực hiện nhờ vào năng lực của ý thức. Điều này cho thấy, tiền trình giác ngộ-giải thoát được đặt trên nền tảng của sự tịnh hóa bản tâm; đây là cốt tủy của đời sống Phật giáo. Để có một cái nhìn khái quát, bạn có thể hiểu đại khái về hệ thống tâm-ý-thức như sau: a/ Tâm là một kho tàng tích chứa mọi ý niệm và tạo tác trong cách thức thụ động; tâm bao gồm Tàng thức và Mạt-na thức. Ý là năng lực tạo tác vận hành một cách chủ động và năng động như tư duy, tác ý, cảm thọ, ước muốn .v.v. Và Thức là sự nhận thức phân biệt các đối tượng, như con người hay sự vật hiện tượng nói chung. Tuy nhiên, trong sự hiện hữu của con người, “tâm-ý-thức” là một tổng thể bất khả phân ly, chúng chỉ khác nhau ở chức năng vận hành, như tai thì để nghe, nhưng mắt thì để thấy .v.v. Quan trọng hơn hết chính là ý thức, tức là thức thứ sáu, một vị “tướng quân duy nhất” có khả năng tạo ra những

⁷⁸ 次第三能變/ 差別有六種/ 了境為性相/ 善不善俱非 (*Dvītiyaḥ pariṇāmo'yaṁ tṛtīyaḥ ṣaḍ-vidhasya yā/ viśayasyopalabdhiḥ sā kuśalākuśalādvayā/*) (Trim. 8) 此心所遍行/ 別境善煩惱/ 隨煩惱不定/ 皆三受相應 (*Sarvatragair-viniyataḥ kuśalais-caitasairasau/ samprayuktā tathā kleśair-upakleśais-trivedanā/*) (Trim. 9) The third transformation of consciousness is the same as the perception of the sixfold object; it could be good or bad or indifferent in character. It is associated with three kinds of mental factors: universal, specific, and good; it is associated, similarly, with primary as well as secondary defilements; it is subject to three kinds of feeling, too.

thay đổi theo cả hai hướng thiện và bất thiện (công vi thù, tội vi khôi) trong đời sống nội tâm.

78. Tầng thức vận hành trong mỗi liên hệ của tâm-ý-thức như thế nào?

Trong hệ thống tám thức—Tàng thức, Mạt-na thức, Ý thức, và năm thức giác quan—, tâm-ý-thức được trình bày qua ba cấp độ: Tầng thức là nền tảng sâu xa nhất của tâm được gọi là Căn bản thức. Mạt-na, sinh khởi từ Tầng thức, đóng vai trò trung chuyển đối lưu giữa bên trong (Tàng thức) và bên ngoài (năm thức giác quan). Ý thức và năm thức giác quan là đóng vai trò giao tiếp với trần cảnh. Trong tám thức, Tầng thức là Căn bản thức duy nhất, bảy thức còn lại được gọi là chuyên thức. Vì bảy loại chuyên thức hoạt động bằng cách nối kết nhau, liên hệ nhau dựa trên nền tảng của Căn bản thức. Trên thực tế, Tầng thức là tầng tâm thức sâu xa nhất và có tính chất tương tục, trôi chảy không gián đoạn. Do bản chất của nó là không bị ngăn che bởi sự ô nhiễm (vô phú) và không bị chi phối của thiện ác (vô ký) nên thể cách nhận thức đặc thù của nó luôn luôn là một sự hiểu biết nguyên sơ, thuần túy, không bị chi phối bởi cảm giác (tương ứng với xả thọ). Đây chính là cái thấy biết bằng con mắt tinh nguyên, không vẫn đục, như đôi mắt trẻ thơ mới chào đời, không mang theo cảm giác vui buồn. Vì thế thực tại khách quan (tánh cảnh) không vui không buồn, không khổ không lạc, chính là đối tượng nhận thức của Tầng thức. Tất nhiên, tính chất vô cảm thụ động này không thể tạo nên một sự giác ngộ giải thoát, vì chính nó vẫn còn hiện hữu trên căn bản của tâm Dị thực (Dị thực thức), vốn là dòng nghiệp quả đang tuôn chảy từ quá khứ vô tận. Do vậy, chỉ khi nào hành giả đạt đến quả vị A-la-hán, thì dòng nghiệp Dị thực này sẽ được tan biến và giải thoát hoàn toàn.

79. Mạt-na thức và Ý thức vận hành như thế nào trong mỗi liên hệ của tâm-ý-thức?

Có hai chi tiết quan trọng về Mạt-na thức còn được gọi là “Tịnh thức”: nó là nền tảng cho sự nhiễm/tịnh của sáu thức trước; và bản chất của nó là hữu phú vô ký. Sở dĩ Mạt-na thức có thể làm nền cho cả nhiễm và tịnh vì đối tượng nhận thức của nó là đối chất cảnh (ảo ảnh); vì lấy ảo ảnh làm đối tượng nên nó thường xuyên bị ngăn che (hữu phú) bởi cứ ngỡ những ảo ảnh là thật; và sự si mê đó là một bản tính tự nhiên của Mạt-na chứ không phải do bị chi phối bởi ý niệm thiện hay ác. Cũng như sức hút của nam châm,

để ở đâu thì nó hút vào ở đó chứ không có phân biệt, chọn lựa. Do đó, tính khí của Mạt-na được gọi là vô ký (trung tính), tức không thiện không ác. Nếu Mạt-na được kết duyên với ý thức chánh niệm, thiền định, thì nó sẽ trở thành nền tảng cho sự *thanh tịnh*; ngược lại duyên với ý thức tham, sân, si, mạn, thì nó sẽ trở thành nền tảng cho sự ô nhiễm, phiền não. Như vậy, Mạt-na hiện hữu như là một nguồn tiềm năng của ý thức, có khả năng giao lưu và kết duyên với bất kỳ một đối tượng nào. Do đối tượng nhận thức của Mạt-na luôn là thế giới của ảo ảnh (đối chất cảnh), một thế giới được cấu thành từ bóng dáng của thực tại mà không phải là thực tại (tánh cảnh). Chính vì vậy, thể cách nhận thức thụ động của Mạt-na nên tự nó, dù có tiềm năng, nhưng không thể giải thoát cho chính nó. Sự trông chờ được hướng vào vị tướng quân của nhận thức, tức là Ý thức. Vì Ý thức luôn năng động và có khả năng hoạt động rất bao quát. Đối tượng nhận thức của Ý thức bao gồm cả ba cảnh: thực tại (tánh cảnh), bóng dáng của thực tại (đối chất cảnh), và ảnh tượng trong nội tâm (độc ảnh cảnh). Về bản tính, Ý thức có cả ba tính chất: thiện, bất thiện, và vô ký. Về mặt nhận thức, Ý thức có đầy đủ hai hình thái: trực giác, suy luận (đúng và sai hay chân và tợ), bên cạnh những phán đoán sai lầm (phi lượng). Trong 51 tâm sở, Ý thức có mặt đầy đủ.

80. Ba chân lý của thực tại trong triết học Duy thức là gì?

Nếu như con đường lĩnh hội thực tại của triết học Trung quán được trình bày qua hai chân lý, chân đế và tục đế, thì đối với Duy thức tông, con đường ấy được giới thiệu qua ba chân lý, và được trình bày dưới hình thức của ba tự tính (*tri-svabhāva*). Chân lý thứ nhất là Tự tính giả lập (*parikalpita-svabhāva*). Tự tính này tương đương với tục đế ở tính cách qui ước và giả định. Thí dụ, khi nói về hình vuông, người ta quy ước nó là một đường thẳng, gấp khúc và khép kín, có bốn đoạn và bốn góc bằng nhau. Do vậy, bất kỳ hình thể nào có dáng vóc tương tự như thế đều được gọi là vuông. Ở đây, “vuông” chỉ là khái niệm mang tính chất giả định chứ không hề có cái thực thể “vuông” nào hết. Do vậy, mọi khái niệm qui ước, như ta, người, nhà cửa, xe cộ, v.v. đều mang tính chất giả định chứ không có thực thể. Chân lý thứ hai là Tự tính tùy thuộc (*paratantra-svabhāva*). Tự tính này tương đồng với tính chất duyên khởi, tức là sự vật hiện tượng tự nó không thể phát sinh; mọi sự sinh khởi đều phải nương tựa vào nhau, như ánh sáng của ngọn đèn

được phát lên từ sự kết hợp của ngọn đèn, tim đèn, dầu đèn, .v.v. Trong cách dịch cũ, “y tha khởi” có nghĩa là nương vào các điều kiện khác để sinh khởi. Chân lý này chỉ ra rằng pháp, bất kể tâm hay vật, tự nó không hề có tính chất cá biệt. Chân lý thứ ba là Tự tính tuyệt đối (*pariniṣpanna-svabhāva*). Tự tính này đồng nghĩa với chân đế, thắng nghĩa đế, hay đệ nhất nghĩa đế. Ở đây, pháp được lĩnh hội bằng tuệ giác siêu việt nhị nguyên, nó vượt lên trên mọi giới hạn của giả lập và duyên khởi. Do vậy, hiện hữu được nhìn nhận từ thực tính vô tính của chính nó, cũng được gọi là như tính hay chân như (*tathatā*). Mặc dù được phân tích như vậy, ba chân lý này, trong tuệ giác siêu việt nhị nguyên, không còn được nhìn thấy với ba tự tính nữa mà thực chất của chúng chính là bà vô tính. Tự tính giả lập chính là Tướng vô tính (*Lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*); Tự tính tùy thuộc là Vô tự nhiên tính (*Utpattiniḥsvabhāvatā*); và Tự tính tuyệt đối là Thắng nghĩa vô tính (*Paramārthaniḥsvabhāvatā*), tương đồng với tính Không.

81. Con đường tu tập chuyển thức thành trí như thế nào?

Duy thức chủ trương thanh tịnh hóa nội tâm bằng con đường siêu việt mọi kiến chấp về ngã (*ātma*) và pháp (*dharma*). Bước đầu của sự tu tập là nỗ lực xây dựng chánh kiến để thấy rõ “Tướng vô tính” của hiện hữu, tức là thấy rõ tính chất giả tạo, ảo ảnh (*māya*) của mọi tri kiến giả định (biến kế chấp); đồng thời quyết tâm từ bỏ mọi sự bám víu vào thế giới ảo ảnh được phóng chiếu từ giả định. Kế đến, hành giả phải phát huy chánh kiến về “Vô tự nhiên tính” của hiện hữu, tức là tính chất duyên khởi hay “y tha khởi” trong mọi sự thể, con người, chúng sinh, hay sự vật hiện tượng. Sau cùng, hành giả hãy thực tập *nhìn đời* bằng con mắt chân như, tức là nhận diện thực tại như là biểu hiện của chính nó mà thôi. Đây là một cái nhìn như thực không vui, không buồn, không thêm, không bớt, không cầu, không tịnh, viễn ly mộng tưởng. Một cái nhìn như thế được phóng chiếu từ ánh sáng của chân như, bất sinh, bất diệt mà Duy thức gọi là “Thắng nghĩa vô tính”. Cho đến khi hành giả thành tựu chánh kiến ở mức độ hoàn hảo tuyệt đối, thì năm thức giác quan sẽ chuyển thành “Thành sở tác trí” (*wisdom of successful performance*), trí tuệ thành tựu trong mọi diễn trình sinh hoạt. Ý thức sẽ trở thành “Diệu quan sát trí” (*wonderful contemplation wisdom*), trí tuệ thấy được ngã không và pháp không; với trí tuệ này, hiện hữu được phô bày như là chính nó. Mạt-na thức sẽ chuyển thành “Bình đẳng tánh trí” (*wisdom of equality*), trí tuệ vô phân biệt, siêu việt nhị nguyên. A-lại-da thức

sẽ chuyển thành “Đại viên cảnh trí” (*Great mirror wisdom*), trí tuệ như đài gương chiếu diệu, mà qua đó, thế giới vũ trụ được nhìn thấy như là chính nó. Dĩ nhiên, thức chỉ có thể chuyển thành trí ở mức độ hoàn hảo của sự tu tập, nhưng bạn có thể phát huy những loại tuệ giác này ở một mức độ nào đó trong suốt tiến trình quán niệm và tu tập trong cuộc sống hằng ngày.

82. Chủng tử và Tập khí là gì?

Chủng tử (*bīja*) và tập khí (*vāsanā*) là hai khái niệm gắn liền với nghiệp (*karma*) trong dòng tương tục của A-lại-da. Chủng tử hiểu theo nghĩa đen là “hạt giống” nhưng trong Duy thức nó chỉ cho những nhân tố thuộc về ý niệm (*conceptual seeds*). Những nhân tố hay hạt giống ý niệm này dĩ nhiên không phải là những khái niệm thuần lý khô khan như ngôn ngữ, khái niệm, hình ảnh, hay biểu tượng...; mà trái lại, những hạt giống này luôn cuu mang trong chính nó một sức sống tràn đầy những cảm xúc như tình yêu, khát vọng, đam mê .v.v. Nói khác đi, khi các nghiệp, dù thiện hay ác, của bảy chuyển thức được tác thành, chúng sẽ không mất đi nhưng được chiêu cảm vào trong Tàng thức và *nằm yên* ở đấy với đầy đủ mọi xung lực của nó (tập khí). Những tiềm lực đang nằm yên trong Tàng thức được gọi là chủng tử. Tất nhiên chủng tử cần phải được xông ướp (*bhāvayanti*) và bảo trì liên tục để tồn tại; sự xông ướp đó được gọi là tập khí. Cho nên chủng tử và tập khí là một. Khi nhân duyên đầy đủ, thì các chủng tử, tức các hạt giống trong tâm sẽ trở thành quả, gọi là “hiện hành.” Thí dụ, khi gieo một hạt giống vào lòng đất, hạt giống sẽ nằm yên ở đó với tất cả sinh lực được tích tụ để nuôi dưỡng nó; và khi thời điểm chín muồi, thì hạt giống sẽ đâm chồi nảy mầm. Sự nảy mầm được gọi là “hiện hành.” Như vậy *chủng tử* và *hiện hành* không gì khác hơn là dòng nhân quả báo ứng sinh khởi trên nền tảng tương tục của Tàng thức. Khi một cảm xúc vui hay buồn, khổ hay lạc sinh khởi cũng có nghĩa là một chủng tử (nhân) vui hay buồn, khổ hay lạc được hiện hành, sinh trưởng (quả). Có hai loại chủng tử được đề cập trong Duy thức đó là Bản hữu chủng tử và Tân huân chủng tử. Bản hữu là những hạt giống vốn đã có sẵn trong Tàng thức từ vô thủy. Tân huân là những hạt giống mới được huân tập; nói cách khác đó là những nhân tố mới hay những tiềm năng mới. Vấn đề mới hay cũ ở đây nên hiểu trên căn

bản của sự vận hành của ba tầng tâm-ý thức. Tất cả chủng tử hiện hữu trong sinh diệt của từng khoảnh khắc sát na (*ksana ksene*).

83. Thế nào là Di thực?

Di thực là một khái niệm đặc biệt được dùng để mô tả các loại tâm kết quả, tâm đã chín muồi hay còn gọi là Di thực thức (*vipākaphalavijñāna*) trong dòng nghiệp tương tục, đã đến lúc phải triển chuyển qua một giai đoạn mới, hết như chủng tử sinh hiện hành. Do vậy, khi nói đến Di thực là nhằm ám chỉ đến tiến trình tiếp theo sau đó, tức là tiến trình tái sinh. Ngài Vasubandhu, trong luận Tam Thập Tụng, nói rằng: “Do các tập khí nghiệp, các chủng tử chấp thủ, của cả năng và sở, nên khi Di thực qua đời (kí tận), lại tiếp tục tái sinh.”⁷⁹Cái nhân đưa đến tái sinh trong sinh tử luân hồi chính là sự chấp thủ, bao gồm năng thủ (*grāhya*), bám vào chủ thể chấp thủ (*ātma-grāha*) và sở thủ (*grāhaka*) bám vào đối tượng được chấp thủ. Luận viết: “*Khi sinh thức cấu trụ Duy thức tánh chưa hiện khởi, thì chưa thể diệt trừ hai sự chấp thủ còn ngủ yên. [Nếu] hiện tiền còn ý niệm về “Duy thức tánh,” còn có sở đắc như thế, thì không thể an trú trong Duy thức. Cho đến khi nào đối tượng [bị duyên] và trí [năng duyên] đều được buông xả, khi đó đã xa lìa hai sự chấp thủ và an trú trong Duy thức.*”⁸⁰Đây là điểm kết thúc mà ngay từ đầu Duy thức đã đặt ra đó là một tiến trình giải thoát, siêu việt thế giới phân biệt đa thù về ngã và pháp.

84. Chủ đề tái sinh được trình bày trong các truyền thống Phật giáo như thế nào?

Câu hỏi này rất bao quát, vì có nhiều lĩnh vực liên quan đến chủ đề tái sinh, từ lý thuyết, quan điểm, khái niệm, cho đến tâm lý-tôn giáo và kinh nghiệm thực tế tu hành của

⁷⁹ 由諸業習氣/二取習氣俱 / 前異熟既盡/ 復生餘異熟] (*Karmaṇo vāsanā grāha-dvaya-vāsanayā saha/ kṣ ṇe pūrva-vipāke'nyad- vipākam janayanti tat/*) (Trim. 19)

⁸⁰ 乃至未起識/ 求住唯識性/ 於二取隨眠 猶未能伏滅] (*Yāvad- vijñaptimātratve vijñānam nāvatiṣṭhati/ grāha-dvayasyānuśayas-tāvan-na vinivartate/*) (Trim. 26) 現前立少物/ 謂是唯識性以有所得故/ 非實住唯識] (*Vijñaptimātram-evedam-ity-api hy-upalambhataḥ/Sthāpayann-agrataḥ kiñcit tanmātre nāvatiṣṭhate/*) (Trim. 27) 若時於所緣 / 智都無所得 / 爾時住唯識 離二取相故] (*Yadā tv-ālambanam jñānam naivopalabhate tadā/ sthitaṁ vijñānamātratve grāhyābhāve tad-agrahāt/*) (Trim. 28)

mỗi tông phái. Đi sâu hơn vào tiến trình tái sinh, vấn đề trở nên phức tạp hơn với những qua điếm thực nghiệm khác nhau mà chúng ta có thể đề cập đến bao gồm quan điếm tái sinh được trình bày trong kinh tạng Pali và kinh tạng Đại thừa, trong các luận thuyết của Nguyên thủy Thượng tọa bộ và Nhất thiết Hữu bộ và, đặc biệt là trong Kim Cương thừa với truyền thống tái sinh của Mật tông Tây Tạng. Chủ đề tái sinh trong Phật giáo nói riêng trên thực tế là một chủ đề liên hệ đến nhiều lĩnh vực triết lý như nghiệp báo, nhân quả, đạo đức tôn giáo, mục đích cứu kính, và nhất là mối liên hệ tương quan đến vũ trụ luận, như các cảnh giới trong luân hồi lục đạo .v.v. Nói chung, tái sinh là một chủ đề nổi bật trong tiến trình luân hồi, cả hai khái niệm này luôn đi đôi với nhau nên thường được gọi là “luân hồi tái sinh”, vì có luân hồi mới có tái sinh. Trong quan điếm chung nhất, bao gồm tất cả các bộ phái, từ Nguyên thủy đến Phát triển, tái sinh là một hiện thực trong vòng luân hồi chứ không phải là niềm tin hảo huyền. Tái sinh, tuy nhiên, lại là một sự kiện chỉ có thể được nhận biết một cách rõ ràng đối với những bậc Thánh giả, có con mắt siêu nhân như thiên nhãn thông hoặc tuệ giác Tam minh. Còn đối với những người bình thường, thì vấn đề này trở nên “mịt mù tăm tối”. Nhờ có tuệ giác Tam minh mà Đức Phật mới dạy về luân hồi tái sinh qua giáo lý mười hai Nhân duyên (Duyên khởi) và qua đó có thể thấy được mối liên hệ nhân quả nghiệp báo của mỗi chúng sinh. *Do vậy, niềm tin vào luân hồi tái sinh là đức tin căn bản của người Phật tử, nó được xây dựng trên nền tảng Duyên khởi với tất cả ý nghĩa và giá trị mang ánh sáng của luân lý đạo đức, gắn liền với tiến trình tâm linh đưa đến cứu kính giác ngộ-giải thoát.* Vì thế, bạn không thể bỏ qua các giáo lý căn bản về Duyên khởi, Nghiệp báo, Nhân quả ... mà có thể tin vào luân hồi tái sinh. Một niềm tin đơn phương như thế chính là dấu hiệu của tà kiến, có thể đưa đến các cực đoan mang tính tôn giáo. Để có thể tìm hiểu một vài điếm chính yếu liên hệ đến tiến trình tái sinh, chúng ta có thể bắt đầu từ khái niệm tái sinh và một số khái niệm về thân Trung hữu được trình bày trong các luận thuyết của Phật giáo.

85. Một sự tái sinh sẽ bắt đầu như thế nào?

Chúng ta có thể tìm hiểu về tái sinh bắt đầu từ sự hình thành của kiếp sống hiện tại. Còn những gì trước đó quả thật khó có thể biết được với tri kiến phàm phu. Trong

kinh Đoạn Tận Ái, thuộc Trung bộ,⁸¹ Đức Phật đã trình bày về sự hình thành của kiếp sống con người với ba nhân duyên căn bản, bao gồm các điều kiện thuộc vật lý và tâm-sinh lý như sau: a/ Cha mẹ có giao hợp; b/ Người mẹ đang ở trong thời điểm có thể thụ thai; và c/ Phải có mặt một Hương ẩm (p. *gandhabba*). Hương ẩm còn được gọi là Càn-thát-bà, Kiết sinh thức (skt. *pratisam̐dhi*), hay Tái sinh thức (p.*patisandhi*). Đức Phật đã nhấn mạnh rằng, cho dù cha mẹ có quan hệ và người mẹ đang trong giai đoạn có thể thụ thai nhưng nếu không có mặt một Hương ẩm thì thai nhi sẽ không thể hình thành. Ở đây Hương ẩm chính là dòng nghiệp thức luân chuyển trong cõi luân hồi lục đạo.

86. Trước khi một thai nhi hình thành, thì Hương ẩm tồn tại ở đâu và như thế nào?

Theo quan điểm của Câu Xá, thì Hương ẩm (p. *gandhabba*; skt. *gandharva*) là danh từ được dùng để chỉ đến sự hiện hữu của dòng tâm thức sau khi chết và trước khi tái sinh. Dòng tâm thức tồn tại trong khoảng trung gian này được gọi là Trung hữu (*antarābhava*) hay Trung ẩm. Đây chính là dòng tâm Dị thực hay còn gọi là tâm kết quả của các nghiệp quá khứ, có lực dẫn rất mạnh đưa đến một hình thức tái sinh tùy theo các hành nghiệp. Danh từ Hữu (*bhava*) có nghĩa là sự tồn tại, hiện hữu của các uẩn. Trong dòng đời sinh tử của con người có các Hữu được đề cập đến, đó là: Sinh hữu (*upapattibhava*), Trung hữu (*antarābhava*), Bản hữu (*pūrvakālabhava*) và Tử hữu (*marañabhava*). Sinh hữu là sát-na mà Kiết sinh thức đi vào thai mẹ; Tử hữu là sát-na cuối cùng khi chấm dứt mạng sống (chết); khoảng giữa của Sinh hữu và Tử hữu là Bản hữu, tức là đời sống của con người từ khi sinh ra cho đến khi chết; và khoảng giữa từ khi chết cho đến lúc được tái sinh là Trung hữu. Mặc dù được nhấn mạnh theo từng chức năng, tất cả các hữu đều tồn tại trên cùng một “sinh mệnh” đó chính là dòng nghiệp (*karma*) cá thể của mỗi người. Do đó, sự hiện hữu của dòng nghiệp trong khoảng thời gian trung gian sau khi chết và trước khi tái sinh được gọi là thân Trung hữu, những linh thức chưa tái sinh (chưa đến được chỗ phải đến).

87. Thân Trung hữu có hình thức như thế nào?

⁸¹ Đại Kinh Đoạn Tận Ái (Mahatanha sankhaya sutta) MN.38

Cũng theo luận Câu Xá, thân Trung hữu có một số đặc điểm như sau: Nó có thể được nhìn thấy bởi các thân Trung hữu cùng loại; những ai có thiên nhãn thông đều có thể nhìn thấy sự hiện diện của các linh thức Trung hữu. Do sức mạnh của nghiệp, những linh thức Trung hữu di chuyển rất nhanh trong không gian (*karmarddhivegavān*), có thể đi xuyên qua các chướng ngại vật như nhà cửa, xe cộ, núi đồi .v.v. Câu Xá nhấn mạnh rằng, ngay cả các vật cứng như kim cương cũng không thể ngăn cản được sự di chuyển của thân Trung hữu. Các linh thức Trung hữu có những thân thông nhất định, được tác thành bởi nghiệp lực. Cho dù khi sinh tiền, một người có thể không có đầy đủ các căn như mắt, tai... nhưng sau khi chết, thân Trung hữu có đầy đủ các căn và có vóc dáng như một em bé ở độ tuổi ấu thơ (khoảng 6 đến 8 tuổi). Thân Trung hữu không thể tự ý thay đổi định hướng đi đến sinh thú của chính nó. Nó không tồn tại lâu, thường trong vòng 7 ngày đến 49 ngày, và sống bằng mùi hương (*gandham*). Những linh thức Trung hữu thấp kém thì sống bằng mùi hôi thối.

88.Có những quan niệm khác nhau về thân Trung hữu giữa các truyền thống hay không?

Có những trình bày khác nhau về tiến trình tái sinh. Thí dụ, vấn đề tái sinh trong giáo lý Nguyên thủy được trình bày qua thể thức của lộ trình tâm Hữu phần (*bhavanga-citta*), trong Nhất thiết Hữu bộ, vấn đề được trình bày qua thân Trung hữu (*antarābhava*), trong Duy thức tông thì được trình bày qua A-lại-da thức, và trong Mật tông Tây Tạng thì được trình bày qua các Bardo. Về cách hình thức, có những nhận xét khác nhau về thân Trung hữu. Nhưng về tính chất, thì nghiệp lực được xem là nền tảng chung cho mọi hình thức tái sinh, cho dù thân Trung Hữu được quan niệm như thế nào. Vì vậy, khi đề cập đến chủ đề tái sinh, thì vấn đề nhân quả-nghiệp báo được xem là yếu tố quan trọng thiết yếu hàng đầu.

89.Tái sinh trong thể thức của lộ trình tâm Hữu phần được trình bày như thế nào?

Tâm Hữu phần (*bhavanga-citta*) còn được gọi là tâm hộ kiếp. Các danh từ này mô tả tính chất tương tục của tâm (*life-continuum*), yếu tố duy trì đời sống qua các chu kỳ

sinh diệt của một đời người (chu kỳ thành hoại-vật chất) hay chu kỳ sinh diệt của mỗi ý niệm (chu kỳ sát-na). Tâm Hữu phần được ví như sự trôi chảy liên tục và lặng lẽ của dòng sông; nó duy trì mạng sống của con người từ khi sinh ra cho đến khi chết. Trong chu kỳ sát-na, cứ mỗi mỗi sát-na tâm đều có đầy đủ ba giai đoạn sinh, trụ và diệt. Cứ như thế dòng tâm thức trôi chảy liên tục không gián đoạn. Tuy nhiên, trong tiến trình tái sinh, tâm Hữu phần được xem như là một loại tâm quả dị thực (*vipāka*) được kết thành từ các nghiệp thiện hoặc bất thiện. Đối với con người, ngay khi sát-na tử tâm (*cuti*) cuối cùng sinh khởi và chấm dứt (chết), thì một Kiết sinh tâm (*patisandhi*) liền xuất hiện và thiết lập nên đời sống mới với các tâm Hữu phần kế tiếp. Ở đây, dường như không có khái niệm Trung hữu nào được bàn đến. Như vậy, sự lưu chuyển (trôi chảy) của tâm có một thể thức giống hệt nhau giữa sinh và tử với ba giai đoạn: sinh, trụ, diệt, liên tục không gián đoạn. Chỉ có một dòng chảy liên tục của tâm, tuy nhiên, trong đời sống thì gọi là Hữu phần (*bhavanga-citta*), trong lúc tái sinh thì gọi là Kiết sinh (*patisandhi*), và trong lúc chết thì gọi là Tử tâm (*cuti*). Do đó, Kiết sinh tâm chính là Dị thực tâm (*vipāka*) ở thời điểm tái sinh; và Dị thực tâm chính là Hữu phần tâm trong đời sống báo ứng của các nghiệp.

90.Lộ trình tâm Hữu phần trong đời sống thực tế vận hành như thế nào?

Trong đời sống thực tế, tâm Hữu phần (*bhavanga-citta*) là trạng thái tâm thụ động, âm thầm trôi chảy mà không bị một kích thích nào tác động, như khi ngủ sâu. Bạn có thể hình dung tâm hữu phần trôi chảy như những làn sóng trôi lên rồi lặn xuống liên tục. Đây là lí do tại sao chúng ta không thể giữ tâm đứng yên một chỗ lâu dài. Mỗi tâm (ý niệm) sinh khởi, nó sinh khởi theo hình thức của sóng *bhavanga*: trôi lên rồi chìm xuống, để cho sóng *bhavanga khác* tiếp tục trôi lên rồi lại chìm xuống...Như vậy một tâm sẽ có ba giai đoạn: Uppāda (sinh) Thiti (trú) và Bhanga (diệt). Đời sống của một tâm, từ khi khởi lên cho đến khi chìm xuống gọi là tâm sát-na (*cittakhana*). Nếu không có sự khởi sinh của ý thức, nhãn thức, nhĩ thức...thì tâm Hữu phần cứ tiếp tục lặng lẽ trôi chảy. Tính chất của tâm Hữu phần giống hệt như tâm của người đang ngủ mê, và có cùng một tính chất với tâm thức tái sinh. Khi có một trong các thức giác quan khởi sinh, thì tâm Hữu phần chấm dứt, nhường chỗ cho các tâm thức giác quan hoạt động. Khi các giác quan không hoạt

động (như ngủ mê), thì tâm Hữu phần tiếp tục hoạt động trở lại. Trong mỗi nhận thức có 14 chấp tư tưởng diễn ra, chúng kéo dài ít nhất 16 sát-na theo trình tự như sau:

- 1- Hữu phần chuyển động (*bhavangacalana*) (sinh khởi, rung chuyển)
- 2- Hữu phần dừng nghỉ (*bhavangupaccheda*) (sự đứng yên)
- 3- Ngũ môn hướng tâm (*pancadvārāvajjana*) (5 căn hướng tâm)
- 4- Nhận thức (hay các thức) (*cakkhuvinnana*) (các thức hiện hữu)
- 5- Tiếp thọ tâm (*sampaticchana*) (cảm thọ)
- 6- Suy đặc tâm (*santirana*) (suy diễn, suy tầm)
- 7- Xác định tâm (*votthapana*)
- 8-14- Tốc hành tâm (*javana/* xung lực) (chuyển động 7 sát-na tâm)
- 15-16- Đồng sở duyên tâm (*tadālamhana*) (ghi nhận tâm sinh khởi...)

91. Mười sáu sát-na tâm này có ý nghĩa như thế nào?

Mười sáu sát-na như được trình bày trong lộ trình tâm là thời gian cần thiết cho một nhận thức được hình thành, nó diễn ra trong tiến trình từ tâm Hữu phần rung chuyển rồi dừng nghỉ cho đến khi một nhận thức thực sự được sinh khởi. Nói khác đi, đây là quá trình tiếp nối từ tâm thụ động (ngủ yên) sang nhận thức trực quan. Trong quá trình này, có bảy tâm — từ ngũ căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) hướng tâm cho đến Đồng sở duyên tâm — sinh-diệt nối tiếp nhau để tác thành một nhận thức căn bản. Đây là một công trình phát kiến vĩ đại đã đóng góp cho lịch sử của ngành tâm lý học nói riêng và con người nói chung. Tuy nhiên, trong lĩnh vực tu tập-thiền định, quán sát lộ trình tâm là một trong những pháp môn căn bản và thiết yếu để đi đến giác ngộ. Hành giả cần tu tập để thể nhập từng sát-na tâm nhờ đó mà có thể tiếp xúc với thực tại. Phân biệt sự vật trong hiện tại, đúng ngay lúc nó sanh khởi là công việc thiết yếu của một người tu tập chánh niệm. Ghi nhận sự vật ngay lúc nó sinh khởi có nghĩa là tỉnh giác ngay sát-na thứ sáu của chấp tâm Suy đặc (*santirana*), suy diễn hay suy tầm. Hành giả nỗ lực tỉnh thức ngay tại đây, ngay thực tại sơ nguyên này và không trôi giạt theo bóng dáng của thực tại hão huyền được xây dựng tiếp sau đó. Nếu không tỉnh thức và hiện trú ngay tại đây mà cứ tiếp tục trôi theo các tâm sau đó, hành giả sẽ bị rơi vào tiến trình của hình thể và danh sắc, khi ấy thủ (chấp thủ) sẽ hình thành. Nếu chú niệm sau khi thủ đã hình thành, thì đối tượng sẽ không tan biến vì đã đồng hóa với tri giác phân biệt và trở thành những hình ảnh của nội tâm.

92. Ba khái niệm có liên hệ đến thân Trung hữu: Gandhabba, Antarābhava, và Bardo khác nhau như thế nào?

Trong kinh Trung Bộ, Gandhabba (Hương ấm) được hiểu như là sự hiện diện của thức vào thời điểm thọ sinh hay tái sinh. Trong Câu Xá, Antarābhava (Trung hữu) được hiểu như là một “cơ thể” của linh thức tái sinh với đầy đủ các căn. Sự hiện hữu của cơ thể tâm linh này chỉ được diễn ra trong giai đoạn trung chuyển từ chết đến tái sinh như là một nguyên tắc vận hành của dòng nghiệp. Trong Mật tông Tây Tạng, khái niệm Bardo (Trung âm) được trình bày tương tự như thân Trung hữu của Câu Xá, nhưng bao gồm nhiều loại Bardo khác nhau: Bardo tự nhiên của đời sống hiện tại (tương tự Bản hữu), Bardo của tiến trình chết (tương tự Tử hữu), Bardo của Pháp tính (tự tính của tâm), và Bardo của nghiệp tái sinh (tương tự Trung hữu). Bên cạnh bốn Bardo này còn có hai Bardo ngủ và mộng, và Bardo trong thiền định được phân tích thêm từ Bardo tự nhiên của đời sống hiện tại. Tổng cộng có sáu loại Bardo. Các loại Bardo nói chung được phân chia như những thực tại-trung gian khác nhau của cuộc sống hiện tại cũng như cuộc sống sau khi chết. Điểm nổi bật của giáo thuyết Bardo, tuy nhiên, là ở chỗ nó được trình bày như một phương pháp tu tập, có khả năng đưa đến giác ngộ, giải thoát hay thể nhập Pháp tính hằng hữu. Bardo do đó không chỉ là một loại thân Trung hữu của nghiệp mà còn là một lộ trình tu tập chuyển hóa nội tâm, một cơ hội của giác ngộ hiếm hoi của đời sống con người.

93. Khái niệm Bardo là gì?

Khái niệm Bardo mô tả các thực tại trung gian, hay khoảng giữa của một tiến trình chuyển hóa, như từ chết đến tái sinh, và được phân thành sáu loại, bao gồm: 1/ Đời sống *giữa* sinh và tử; 2/ Mộng *giữa* ngủ và thức; 3/ Thiền định *giữa* tâm phân biệt và nhất tâm; 4/ Điểm-chết *giữa* đời sống và thực tại; 5/ Thực tại *giữa* chết và Trung hữu; 6/ Hiện hữu *giữa* Trung hữu và tái sinh. Đây là sáu loại Bardo Trung gian được trình bày trong truyền thống Mật tông Tây Tạng. Các thực tại-trung gian này là một tiến trình bao quát của dòng hiện hữu từ sinh cho đến tái sinh. Tuy nhiên, đối với Bardo tái sinh, tiến trình của nó

được diễn ra theo một trình tự căn bản của tám giai đoạn tan rã khi thân năm uẩn hay thọ mạng của con người chấm dứt.

94. Tám giai đoạn tan rã của thân và tâm diễn ra khi chết như thế nào?

Tám giai đoạn tan rã của thân và tâm (năm uẩn) được diễn ra khi chết theo thứ tự từ thô đến tế như sau: 1/ *Đất tan rã vào nước*: khi sắc uẩn (cơ thể vật lý) tan rã, tâm sẽ rơi vào trạng thái giao động, khi tỉnh khi mê với những hình ảnh chập chờn. 2/ *Nước tan vào lửa*: khi thọ uẩn phân tán, cảm thọ suy yếu khiến cho tâm lúc khổ lúc vui, lúc nóng lúc lạnh; người sắp chết thấy một đám mây mờ như khói quyện. 3/ *Lửa tan vào gió*: khi tướng uẩn phân tán, tâm sẽ trở nên lơ lửng khi tỉnh khi mê với những ánh sáng lập lòe như đom đóm. 4/ *Gió tan và thức*: khi hành uẩn phân tán, tâm người chết trở nên hoang dã, không còn hay biết gì về thế giới bên ngoài, tất cả đều trở thành mù mịt; trong nội tâm người chết cảm thấy một ngọn đuốc rực sáng. 5/ Tâm trở nên sáng suốt khi mọi ý niệm vui buồn...đều tan rã, ngoại cảnh trở nên trong sáng nhẹ nhàng như “bầu trời trong sáng dưới ánh trăng”. 6/ Tâm thức trở nên sáng suốt hơn, ngoại cảnh trở nên sáng rực như “mặt trời chiếu sáng giữa ban ngày”. 7/ Tâm bỗng dưng chìm vào màn đêm dày đặc và rộng không, tâm trở thành một trạng thái rỗng không, không có tư tưởng. 8/ Khi tỉnh giấc trở lại, “ánh sáng căn bản” hay còn gọi là “tâm với ánh sáng trong” lóe lên như bầu trời trong sáng không có mây mù. Đức Đạt-lai-lạt-ma gọi đây là Phật tính, một dòng tâm thức sâu xa nhất và sẽ hiện hữu trong suốt cõi luân hồi cho đến khi hành giả thành Phật. Đây là tám giai đoạn tan rã của thân và tâm trong tiến trình chết xuất hiện cùng với tám dấu hiệu: 1/hình ảnh chập chờn, 2/đám mây mờ, 3/ánh sáng lập lòe như đom đóm, 4/ngọn đuốc sáng rực, 5/ánh sáng trắng như ánh trăng, 6/ánh sáng màu nắng mặt trời (màu vàng hoặc cam), 7/một màn đêm dày đặc, và 8/ ánh sáng toàn bích như bầu trời trong suốt, vô nhiễm.⁸²

95. Tám giai đoạn tan rã này liên hệ như thế nào với thân năm uẩn?

⁸² Xem tác phẩm *Tibetan Book of the Dead* hoặc *The Tibetan Book of Living and Dying* (Tạng Thư Sống Chết).

Tám giai đoạn tan rã này chính là sự tan rã tuần tự của thân năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Sự tan rã đi từ *có* đến *không*, từ thô đến tế, từ thân đến tâm. Dĩ nhiên, đây không phải là một học thuyết mang tính cách lý luận mà là những mô tả thực tại qua các giai đoạn tan rã của thân tâm trong tiến trình chết một cách chính xác, dựa trên tuệ giác của thiên định. Để có thể quán sát về sự tan rã của thân năm uẩn, chúng ta cần phải quán niệm năm uẩn qua ba cấp độ khác nhau của thân và tâm: tổng thể năm uẩn (thô), các căn của năm uẩn (tế), các năng lượng năm uẩn (vi tế). Đối với thân thể, tổng thể năm uẩn chính là con người bằng xương bằng thịt, một cơ thể toàn diện và đầy đủ năm yếu tố (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) bao gồm các giác quan. Nếu tiếp tục phân tích, năm uẩn bao gồm đất, nước, gió, lửa, và không gian. Tiếp tục phân tích nữa, năm uẩn bao gồm các hợp chất, các phân tử hóa học .v.v. các phân tử này chúng quá tinh tế nên không thể nhìn thấy bằng mắt được. Các căn của năm uẩn là hệ thống thần kinh chủ đạo và năng lượng trung tính. Các năng lượng vi tế là các năng lượng mang ánh sáng trong như chân không. Đối với tâm thức, cấp độ thô là sáu giác quan; cấp độ tế là các loại tâm và tâm sở; và cấp độ vi tế là tâm của ánh sáng trong (linh quang), một bản tâm thuần tịnh được sinh khởi trên nền tảng của trạng thái tâm không có tư tưởng.

96. Quán niệm về tám giai đoạn tan rã và ba cấp độ của năm uẩn có ý nghĩa như thế nào?

Quán niệm về tám giai đoạn tan rã trong tiến trình chết và ba cấp độ của năm uẩn là một trong những pháp môn tu tập căn bản của Kim Cương thừa, đặc biệt là Mật Tông Tây Tạng. Và đây cũng là lý do mà giáo lý tính Không (*sūnyatā*) được xem như là một phần giáo tối quan trọng trong lộ trình giác ngộ. Nói khác đi, thể nhập *Sūnyatā* là cốt tủy của sự chứng ngộ vô thượng Bồ đề. Nắm bắt được điều này, bạn sẽ thấy rằng, giáo thuyết Bát Nhã hay tính Không không phải là một giáo thuyết mang tính cách lý luận giữa hai đối cực hữu-vô / sinh-diệt trong quan điểm của nhị nguyên. Nó cũng không phải là một giáo thuyết mang tính cách đối trị với các loại kiến chấp, như thể vì chấp *có* nên phải nói *không*... Trong đời sống tu tập thực tế, các hành giả Kim Cương thừa đã ứng dụng *Không quán* một cách thiện xảo ngay trong từng cấp độ, thô, tế, và vi tế như đã trình bày. Cho đến cảnh giới mà các nhà Đại thừa thường đề cập đến với những ngôn từ siêu hình như

“chân không diệu hữu” hay “bất sinh bất diệt” rõ ràng không quá khó hiểu và không phải là một cõi xa xôi, huyền bí nào hết. Tất cả đều quay trở về với bản thể toàn bích và vô nhiễm của tâm mà thôi. Con đường quay trở về này cho dù được minh họa qua nhiều lối đi khác nhau nhưng không thể từ bỏ yếu tố quan trọng đó là “viễn ly điên đảo mộng tưởng”.

97. Thế nào là niệm chết?

Niệm chết là suy nghĩ hay quán niệm về sự tan rã, vô thường, và đoạn diệt của thân năm uẩn. Niệm chết để làm gì? Đức Phật dạy: “Niệm chết để đoạn diệt các lậu hoặc. Niệm chết nếu được tu tập, được làm cho sung mãn, sẽ có quả lớn, có lợi ích lớn, nhập vào bất tử, cứu cánh là bất tử.”⁸³ Niệm chết là một cách thức độc đáo để đánh thức bạn đi ra khỏi những nỗi ám ảnh về được mất, vui, buồn, khen chê, danh vọng và không danh vọng. Trước sau rồi mọi người ai cũng sẽ chết. Cuộc sống là vô định, nhưng chết thì cố định. Cuộc sống thì không chắc chắn, nhưng chết là chắc chắn. Không ai tránh khỏi được điều đó. Quán niệm về chết, do vậy, sẽ là cách thức rất công hiệu giúp bạn buông bỏ những thứ lo âu, sợ hãi hão huyền và không cần thiết đang vây bủa trong nội tâm. Tất nhiên, sau những khoảnh khắc quán niệm về cái chết của chính mình, cho dù rất ngắn ngủi nhưng diệu dụng sẽ vô biên, và lúc ấy bạn sẽ tự biết mình cần phải làm cái gì để thành tựu mục đích và ý nghĩa cho cuộc sống của chính mình. Nếu niệm chết đầu chỉ vài phút mỗi ngày, bạn sẽ có khả năng an trú vào các thiện pháp, làm các việc lành, sinh khởi tâm từ bi, bao dung, tha thứ một cách rất mãnh liệt. Đức Phật dạy rằng có rất nhiều nhân duyên có thể đem đến cái chết. Và nếu như các pháp ác bất thiện chưa được đoạn tận mà cái chết xảy đến thì đây quả là một chướng ngại lớn lao cho chúng ta. Chính vì vậy, Ngài đã khuyên rằng: “Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy cần phải suy xét như sau: “Nếu ta còn có những pháp ác bất thiện chưa được đoạn tận, nếu ta lỡ mệnh chung đêm nay, chúng có thể là chướng ngại cho ta.” Này các Tỳ-kheo, để đoạn tận các pháp ác bất thiện ấy, cần phải tận lực tác động ước muốn, tinh tấn, tinh cần, nỗ lực, không có thói chuyển, chánh niệm và tỉnh giác. Ví như, này các Tỳ-kheo, áo bị cháy hay đầu bị cháy, thời để dập tắt áo ấy hay đầu ấy, cần phải tận lực tác động ước muốn, tinh tấn, tinh cần, nỗ lực, không có

⁸³ Kinh Tăng Chi 6.19.

thối chuyển, chánh niệm và tỉnh giác. Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, để đoạn tận các ác bất thiện pháp ấy, cần phải tận lực tác động ước muốn, tinh tấn, tinh cần, nỗ lực, không có thối chuyển, chánh niệm và tỉnh giác.”⁸⁴

98.Nên thực tập niệm chết vào lúc nào?

Mỗi tối khi đi ngủ và mỗi sáng khi thức dậy, bạn hãy để vài phút để niệm chết. Hãy thầm niệm rằng: Trước sau rồi thì ai cũng chết. Hôm nay mình còn cơ hội để sống, hãy sống hết mình cho cuộc sống của mình. Chỉ có những gì trong sạch và chân thành mới có thể đem lại hạnh phúc lâu dài cho chính mình, dù sống hay là chết. Ngày mới sẽ bắt đầu với lời phát nguyện nỗ lực buông bỏ mọi suy nghĩ tiêu cực, xấu ác, những chướng ngại của vui buồn, hơn thua; nguyện sống hết lòng với những gì tốt đẹp nhất cho mình và những người chung quanh. Với sức mạnh của chánh niệm khi suy nghĩ về sự chết, bạn có thể rửa sạch mọi tham giận kiêu căng, các tật đố hiểm tị, và làm cho cuộc sống nội tâm được an bình ngay tức khắc. Trong truyền thống Mật tông Tây Tạng, quán niệm về tám giai đoạn tan rã của tiến trình chết (xem câu hỏi 94) sẽ giúp làm quen với sự chết. Khi giờ phút lâm chung xảy đến, bạn sẽ an nhiên tự tại ra đi mà không còn sợ hãi nữa.

99.Điều kiện để tái sinh về cõi tốt đẹp, không phân biệt tông phái, là gì?

Như đã trình bày về lộ trình tái sinh của các tông phái (xem câu hỏi 85-95). Ở đó, chúng ta thấy rõ rằng, nghiệp báo được xem là yếu tố quyết định. Tâm dị thực, Kiết sinh thức, Thân trung hữu, Hương âm, hay Càn-thát-bà .v.v. tất cả suy cùng đều ám chỉ đến sự chín muồi của nghiệp, con đường đi tắt yếu của nghiệp, và sự sinh trưởng bắt buộc của nghiệp khi xác thân tứ đại-năm uẩn tan rã. Do vậy, con đường tu tập căn bản: giữ gìn năm giới, phát triển mười thiện nghiệp, bốn vô lượng tâm, bốn nhiếp pháp, sáu Ba-la-mật là những điều kiện đưa đến một sự tái sinh tốt đẹp, bất kể tông phái nào cũng vậy. Dĩ nhiên, tùy thuộc vào khả năng tu tập, từ sơ phát tâm cho đến thành tựu viên mãn, mà nghiệp dẫn tái sinh được thiết lập trên nguyên tắc nhân quả bình đẳng.

⁸⁴ Kinh Tăng Chi 6.20.

100.Đức tin có thể giải quyết được vấn đề tái sinh không?

Mọi đức tin trong Phật giáo chỉ có ý nghĩa khi nó được xây dựng trên nền tảng của nhân quả-nghiệp báo. Bạn không thể gạt đạo lý nhân quả-nghiệp báo sang một bên chỉ để tôn vinh đức tin thuần túy của mình cho dù đây là đức tin tuyệt đối. Trong đời sống, cả tôn giáo và thế tục, đức tin là một yếu tố quan trọng. Nó là một động lực không thể thiếu trong mọi sự thành tựu mục đích và ý nghĩa, bất kể tôn giáo hay không tôn giáo. Nếu chỉ tin vào nhân quả nhưng không sống theo nhân quả thì mỗi nguy hiểm cho mọi sự đọa lạc vẫn chòn vờn ở trước mặt.

101.Trước khi chết, nếu là người không có tôn giáo, tôi nên niệm cái gì?

Bạn không nên chờ đợi cho đến trước khi chết hay đến lúc hấp hối rồi mới niệm cho dù bạn theo hay không theo một tôn giáo nào. Ghi nhớ và thường xuyên quán niệm những điều tốt đẹp cho mình và cho người như từ, bi, hỷ, xả là những đức tính cần thiết cho cuộc sống an bình, hạnh phúc, cho cả đời này và đời sau. Ai cũng có khả năng sống và thực hành những đức tính từ, bi, hỷ, xả đối với chính bản thân mình cũng như đối với mọi người chung quanh. Tất nhiên, chết chỉ an lạc khi nào sống an lạc. Vì đây là nguyên tắc nhân quả tương quan. Tuy nhiên, trong trường hợp cận tử, hấp hối, và bạn mong muốn có một sự tái sinh tốt đẹp, trong những tình huống như thế, bạn nên niệm (cố nhớ đến hay suy nghĩ) về những điều thiện mà bạn đã từng làm được trong đời sống. Hãy nhất tâm phát nguyện, xin được thờ những hơi thở cuối cùng với tâm từ, bi, hỷ, xả. Bốn tâm vô lượng này đánh động tâm thức của bạn mạnh chừng nào, thì sự an lạc càng sâu thẳm chừng nấy. Bên bên bờ sinh tử của kiếp người, có lẽ không có cái gì quý hơn tâm thanh tịnh. Bạn hãy thầm niệm, nguyện xin cho ba nghiệp được thanh tịnh.

Nam Mô Đại Bi Quán Thế Âm Bồ Tát

