



PHẬT HỌC

佛學

PHƯƠNG TIỆN TU HỌC PHẬT PHÁP - PHÁT HÀNH HÀNG THÁNG

SỐ 359, NĂM THỨ 29

THÁNG 6-2024



Điện Tử Thư (E-Mail): huyन्हaitong@gmail.com

Mạng Nhận Toàn Cầu (World Wide Web): <http://www.nsphat-hoc.org>



NGUYỆT SAN PHẬT HỌC

Chủ Biên:

PHÚC TRUNG

Thủ Quỹ:

DIỆU LAN

Kiểm Soát:

PHƯỚC SƠN

Ban Biên Tập:

BÌNH ANSON
CHÂN ĐẠI LƯỢNG
MINH HÒA
NHÂN CA
TÂM KHÔNG
TÂM TUỆ TỈNH
TUỆ VIÊN

Cộng Tác:

CHÍNH HẠNH
HÀN TRÚC
HỒNG DƯƠNG
MINH CHÁNH
MINH ĐỨC
TRẦN TRUNG ĐẠO

Kỹ Thuật:

MINH HÒA
NHÂN CA

MỤC LỤC

<u>Lễ Phật Đản 2568</u>	BBT	3
<u>Thiền định một PP. biến cải tâm linh</u>	Hoang Phong dịch	4
<u>Pháp Cú: 408 Phẩm Bà La Môn</u>	HT. Th. Minh Châu dịch	13
<u>Thơ: Xuân Mơ</u>	Tuệ Nga	13
<u>Giá trị của triết học Phật giáo ...</u>	Nguyễn Hải Hoành dịch	14
<u>Thơ: Chưa lìa bước chân</u>	Phổ Đồng	22
<u>Những giá trị nền tảng của triết học PG.</u>	Th. Giác Chính	23
<u>Thơ: Cây khô</u>	Tuệ Sỹ	30
<u>Hư Hư Lục: Hòa thương Cua</u>	Thích Nữ Như Thủy	31

Tranh bìa
Hoa Sen

**Đôi lời thưa trước cùng quý tác giả có bài
đăng trong**

Nguyệt San Phật Học

Nhằm mục đích hoàng dương Phật Pháp, Nguyệt San Phật Học đăng lại một số bài từ các Tạp Chí, Sách, Báo Phật Giáo. Có những bài không thể liên lạc được với tác giả, xin quý vị hoan hỷ miễn thứ cho.

**Ban Biên Tập
Nguyệt San Phật Học**

Lễ Phật Đản

Đại lễ Phật Đản hàng năm là ngày trăng tròn tức ngày Rằm tháng Tư theo âm lịch, năm nay nhằm vào ngày Thứ Tư 22 tháng 5 năm 2024.

Đáng lý ra trong số báo vừa qua Nguyệt san Phật Học số 358 chúng tôi phải đăng bài kỷ niệm Phật Đản 2568, do chúng tôi lại quên đi, mặc dù luôn luôn nhớ Ngày Phật đản là Rằm tháng tư, nhưng trên đất nước tạm dung này, thường dùng ngày tháng theo dương lịch, hơn nữa các chùa thường tổ chức vào ngày Chủ nhật, hơn nữa các chùa sắp xếp tổ chức những ngày Chủ nhật khác nhau để chư Tăng, Ni có thể tham dự đông đủ, cho nên ít có chùa ở hải ngoại tổ chức chính thức đúng vào ngày Phật Đản.

Đức Phật tức thái tử Tất Đạt Đa sinh vào ngày trăng tròn tháng tư âm lịch năm 544 trước Tây lịch, nên mỗi năm chúng ta lấy 544 cộng với năm hiện tại thành ra năm Đức Phật Đản sinh. Chẳng hạn như năm nay $2024 + 544 = 2568$.

Chữ Đản 誕 có nghĩa là sinh cũng có nghĩa là lớn, vậy Phật Đản có nghĩa là sự kiện lớn đức Phật sinh ra đời. Theo giáo lý nhà Phật, con người sinh ra do nhiều yếu tố, do nghiệp lực tác thành, còn đức Phật sinh ra không do nghiệp lực tác động mà do Ngài chọn sinh ra để giáo hóa chúng sinh.

Các tôn giáo khác đều có vị lãnh đạo, riêng Phật giáo thì không. Đức Phật Thích Ca là vị giáo chủ, nhưng trên thế giới Phật giáo không có ai là vị lãnh đạo tối cao kể cả Đức Đạt Lai Lạt Ma chỉ là vị lãnh đạo Phật giáo Tây Tạng mà thôi.

Đối với giáo lý nhà Phật, mỗi người chúng ta chịu trách nhiệm riêng cho mỗi chúng ta trong kiếp hiện tại cũng như tương lai.

Ngày Phật đản mỗi năm để chúng ta tưởng nhớ ân đức của đức Phật và luôn theo giáo lý của ngài để tu học và hành trong hiện tại, để có quả lành trong tương lai.

Nam mô Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật.

BBT/NS/PHẬT HỌC

Thiền định

một phương pháp biến cải tâm linh

Đức Đạt-lai Lạt-ma và Ugyen Sangharakshita
Hoang Phong chuyển ngữ

Chương VI

Bài 43

Prajña hay năm thể dạng trí tuệ

Sự suy tư về shunyata (sự trống không) là cách phát huy trí tuệ tốt nhất nhằm mang lại một sự thăng tiến tuần tự với các cấp bậc thâm nhập (*penetration / quán thấy, thấu triệt*) ngày càng cao hơn về hiện thực. Tuy nhiên cũng vẫn còn một phương pháp tu tập khác có thể mang lại cùng một sự thăng tiến như vậy về các thể dạng và chiều sâu của trí tuệ, đó là cách nhờ vào năm *jñana* tức là năm thể dạng hiểu biết gọi là năm hình thức trí tuệ.

(Chữ *jñana* trên đây là tiếng Phạn, tiếng Pali là *ñāna*, trước hết có nghĩa là sự hiểu biết nói chung, tức là sự hiểu biết thông thường của chúng ta. Thế nhưng sự hiểu biết đó cũng có thể biến cải được và triển khai thêm để biến nó trở thành một sự hiểu biết sâu xa hơn. Sự hiểu biết thứ hai đó được gọi bằng một thuật ngữ khác là *prajña*, là một sự hiểu biết mang tính cách trực giác hơn là lý trí, và có thể xem như là một sự "cảm nhận" sâu xa của tâm thức, nhất là đối với thế giới hiện tượng chi phối sự hiện hữu của chính mình. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ *prajña* là trí tuệ, thuật ngữ này đã trở thành quen thuộc trong kinh kinh sách Hán ngữ và cả tiếng Việt. Các ngôn ngữ Tây phương cũng không có từ nào tương đương với chữ *prajña* trong tiếng Phạn, do đó thường đồng hóa chữ này với các chữ *wisdom* và *sagesse*, thế nhưng các chữ này cũng chỉ có nghĩa là một cách hành xử đúng đắn hay một sự hiểu biết khôn khéo hay khôn ngoan, hơn là một sự hiểu biết mang tính cách triết học và tâm linh, do vậy không phản ảnh trung thực được ý nghĩa của thuật ngữ *prajña* trong giáo lý Phật giáo. Đây là lý do khiến nhà sư Sangharakshita đã dùng thẳng từ tiếng Phạn là *prajña* để nói lên sự hiểu biết vượt bậc đó. Dưới đây nhà sư Sangharakshita sẽ

tuần tự nêu lên năm thể dạng khác nhau của trí tuệ).

Trí tuệ về dharmadhatu

Trí tuệ tiên khởi nhất là trí tuệ về dharmadhatu (tiền ngữ *dharma* trong chữ dharmadhatu là tiếng Phạn, tiếng Pali là *dhamma*, là một thuật ngữ quan trọng nhất và cũng "quen thuộc" nhất trong Phật giáo, kể cả trong nền văn hóa Ấn độ nói chung. Thuật ngữ này mang ý nghĩa rất bao quát và đa dạng, không thể giải thích hết được trong khuôn khổ những lời ghi chú này. Trong lãnh vực Phật giáo, chữ *dharma* hay *dhamma* mang hai ý nghĩa chủ yếu nhất: ý nghĩa trước hết là "Giáo huấn của Đức Phật" và ý nghĩa sau đó là "tất cả mọi hiện tượng" trong thế giới dù là hữu hình hay vô hình và kể cả sự vận hành của chúng trong thế giới. Chữ "hiện tượng" trong ý nghĩa thứ hai có thể là tư duy, tác ý cùng các xúc cảm trong tâm thức và cả những gì mà tâm thức có thể hình dung và nhận thức được trong thế giới bên ngoài. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ *dharma / dhamma* là "pháp"/法 mang chung cả hai ý nghĩa trên đây, thế nhưng ý nghĩa chính và từ chương của chữ "pháp" trong tiếng Hán là luật pháp, điều này có thể khiến gây ra một sự hoang mang hay hiểu sai về một thuật ngữ chủ yếu nhất trong Phật giáo. Các học giả Tây phương không dịch chữ này mà dùng thẳng tiếng Pali hay tiếng Phạn, và thật ra thì chữ này không thể nào dịch được sang một ngôn ngữ khác, vì đó là một từ đặc thù thuộc nền tư tưởng, văn hóa và tín ngưỡng Ấn độ. Hậu ngữ *dhatu* trong chữ dharmadhatu trên đây có nghĩa là các thành phần "cơ bản" hay "sơ đẳng", phản ảnh thế giới hiện tượng / realm of phenomena, và đó cũng chính là thế giới mà chúng ta nhận biết được xuyên qua năm giác quan của mình cùng với sự diễn đạt của tâm thức mình. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ *dhatu* này là "giới" và dịch chữ dharmadhatu là "pháp giới", trong trường hợp này chữ "pháp" / *dharma / dhamma* sẽ mang ý nghĩa

là "hiện tượng" tức là các "thành phần cơ bản tạo ra thế giới", nhưng không có nghĩa là "lãnh vực giáo huấn của Đức Phật"). Trí tuệ về dharmadhatu cũng là trí tuệ sơ đẳng (cơ bản) nhất (sự hiểu biết thông thường của chúng ta về các hiện tượng trong thế giới, một sự hiểu biết mang tính cách quy ước và khái niệm), trí tuệ này cùng với bốn trí tuệ tiếp theo sau đó thật ra cũng chỉ là các thể dạng khác nhau [của một trí tuệ duy nhất]. Chữ *dhatu* có nghĩa là *thế giới, lãnh vực hay lãnh địa*, nhưng cũng có nghĩa là toàn thể thiên hà (cosmos) gồm toàn thể các vũ trụ (universe), và chữ *dharma* thì có nghĩa là *hiện thực, sự thực hay sự tối hậu*. Tóm lại chữ dharmadhatu có nghĩa là vũ trụ qua các thể dạng biểu lộ của hiện thực (*manifestation of reality/ sự hiển lộ, phát lộ của hiện thực, tức là sự chuyển động của thế giới xuyên qua nguyên lý tương liên tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng*), hoặc hoàn toàn thấm đượm bởi hiện thực. Điều đó cũng tương tự như ánh nắng mặt trời chan hòa toàn thể thái dương hệ, hoặc tương tự như thiên hà (cosmos) gồm chung trong đó tất cả các ngân hà, mặt trời và thế giới, kể cả muôn loài chúng sinh và thiên nhân, tất cả những thứ ấy đều bị thâm nhập bởi hiện thực. Thiên hà (cosmos) ở đây có nghĩa là một lãnh địa (*field / địa giới*) và sự vận hành của nó thì cũng chẳng khác gì như một trò chơi, một cách diễn đạt, một sự phát tán (*exuberance / tuôn trào, khởi động, dồn dập*) của hiện thực (*nếu trở lại với cách dịch chữ dharmadhatu là "pháp giới", trong kinh sách Hán ngữ, thì thuật ngữ này quả không nói lên được ý nghĩa sâu sắc và bao quát của chữ dhatu - với ý nghĩa là "hiện tượng" - theo sự giải thích trên đây của nhà sư Sangharakshita*).

Trí tuệ về dharmadhatu là sự hiểu biết về toàn thể thiên hà (cosmos) thấm nhuần bởi hiện thực, do đó hiện thực cũng không khác gì với chính nó (*trí tuệ hay sự hiểu biết đó về hiện thực cũng chính là hiện thực*). Điều đó không có nghĩa là thiên hà bị xóa bỏ (*obliterated / xóa mờ, che khuất hay loại bỏ*): nhà cửa, cây cối, đồng ruộng, đàn ông, đàn bà, mặt trời, mặt trăng, các vì sao..., tất cả vẫn còn nguyên như vậy. Thế nhưng trong lúc này (*tức là qua trí tuệ về dharmadhatu*) thì chúng ta trông thấy các thứ ấy đều bị xâm chiếm và thấm nhuần bởi hiện thực. Thứ này không ức chế (*làm lu mờ, che khuất*) thứ kia. Trông thấy thiên hà (cosmos) thì cũng chẳng khác gì như trông thấy hiện thực, trông thấy hiện thực thì cũng như trông thấy thiên hà. Rupa (*thân xác*) là shunyata (*trống không*),

shunyata (*trống không*) là rupa (*thân xác*): tức là hình tướng là trống không, trống không là hình tướng, và đó cũng là câu đã được nêu lên trong Tâm kinh ("*sắc tất thị không, không tất thị sắc*"). Trong Phật giáo Tantra (*Kim cương thừa*), trí tuệ dharmadhatu được biểu trưng bởi vị Phật Vairocana (*Tỳ Lô Xá Na Như Lai, còn gọi là Đại Nhật Như Lai / 大日如來*) mang tính cách khuôn mẫu (*archetype / quy ước, lý tưởng*), và cũng được gọi là vị Phật "Chiếu sáng", có nghĩa là soi sáng cả thiên hà (cosmos), tương tự như mặt trời soi sáng toàn thể vòm trời (*nói chung trí tuệ dharmadatu là khía cạnh trí tuệ rộng lớn và cùng khắp, nhận biết được toàn thể thế giới và cả bản chất của nó. Trong Kim cương thừa, năm thể dạng trí tuệ được biểu trưng bởi năm vị Phật khác nhau. Trí tuệ về dharmadhatu là trí tuệ thứ nhất, dưới đây nhà sư Sangharakshita sẽ tiếp tục giải thích về bốn thể dạng trí tuệ khác, biểu trưng bởi bốn vị Phật khác*).

Trí tuệ tương tự như một tấm gương

Trí tuệ thứ hai là trí tuệ "tương tự như một tấm gương". Tâm thức Giác ngộ trông thấy được tất cả những gì hiện ra, đồng thời cũng hiểu được bản chất đích thật của tất cả, hoàn toàn tất cả, tương tự như một tấm gương phản chiếu tất cả mọi vật một cách trung thực. Nếu nhìn thật sâu vào bên trong tâm thức Giác ngộ thì người ta sẽ trông thấy được tất cả, và đây cũng chính là sự quán thấy của Sudhana (*tên gọi của một nhân vật, kinh sách Hán ngữ dịch tên gọi này là Thiện Nha hay Thiện tài*) nói đến trong kinh *Gandavyuha Sutra* (*Kinh Hoa Nghiêm, một số chi tiết về tập kinh quan trọng này của Đại thừa sẽ được nêu lên trong phần ghi chú dưới đây*). Sudhana là một người (*tu hành trẻ tuổi*) phiêu bạt khắp nơi để tìm sự thật. Đoạn chủ yếu nhất của tập kinh này (*tức là chương sau cùng và cũng là phần đúc kết toàn bộ tập kinh*) thuật lại khi Sudhana tìm đến một bảo tháp tráng lệ tại miền nam nước Ấn, và sau khi bước vào trong thì trông thấy toàn thể thiên hà (cosmos) tỏa rộng đến vô tận, tương tự như nhìn vào một tấm gương, thế nhưng toàn thể thiên hà đó đều nằm gọn bên trong bảo tháp nguy nga. Trên thực tế bảo tháp là biểu tượng của bodhicitta (*bồ-đề tâm*), và cũng chính là tâm thức Giác ngộ (*kinh sách Hán ngữ dịch chữ bodhicitta là "bồ đề tâm", bodhi có nghĩa là giác ngộ, citta có nghĩa là tâm thức, dù thuật ngữ "bồ-đề tâm" đã trở thành quen thuộc với chúng ta, thế nhưng nếu dịch hẳn sang tiếng Việt là "tâm thức Giác ngộ" /*

Enlightenment mind / l'esprit Éveillé, thì có thể là dễ hiểu cho người Việt Nam hơn chăng?)

Tất cả những gì hiện hữu đều phản chiếu từ những nơi sâu kín của tâm thức Giác ngộ, thế nhưng tâm thức Giác ngộ thì lại không hề chịu ảnh hưởng của bất cứ một thứ gì phản chiếu vào bên trong chính nó. Nếu đem đặt một vật gì đó trước một tấm gương thì vật ấy sẽ phản chiếu thật trung thực vào bên trong tấm gương. Nếu thay vào vật ấy bởi một vật khác thì tấm gương sẽ phản chiếu đúng với vật đã được thay thế. Nếu xô dịch tấm gương hay vị trí của vật phản chiếu thì người ta sẽ không còn trông thấy hình ảnh phản chiếu trước đây trong tấm gương nữa. Tâm thức Giác ngộ cũng tương tự như vậy: nó phản chiếu tất cả, thế nhưng chẳng có bất cứ một thứ gì dính vào bên trong nó. Trái lại đối với tâm thức không-giác-ngộ của chúng ta thì các hình ảnh phản chiếu sẽ bám chặt bên trong tâm thức đó của mình. Hơn nữa, không những chúng bám chặt trong đó mà còn quyen vào nhau và trở nên rời bời (*những gì chúng ta cảm nhận được bằng lục giác - ngũ giác và tâm thần - sẽ tác động với nhau dưới sự chi phối của các sự hiểu biết quy ước và công thức sẵn có trong tâm thức, tức là những gì mà chúng ta thừa hưởng từ văn hóa, giáo dục, xã hội, môi sinh và cả nghiệp quá khứ của mình. Các tác động đó sẽ tạo ra mọi thứ xúc cảm và tác ý, và đó cũng là nguồn gốc sâu xa nhất của "vô minh", đưa đến sự "tạo nghiệp" trong tương lai*). Thế nhưng bên trong tâm thức Giác ngộ thì sẽ không có bất cứ một tác động chủ quan hay một phản ứng bám víu nào xảy ra cả, mà chỉ là một thể dạng khách quan tinh khiết và hoàn hảo. Đó là trí tuệ "tương tự như một tấm gương soi", biểu trưng bởi vị Phật Akshobhya (*Phật A-súc hay Bất động Như lai / 不動如來*), có thân hình màu xanh dương đậm, là một vị Phật không hề biết xao động là gì (*chữ akshobhya là tiếng Phạn có nghĩa là "bất động" / immovable*).

Trí tuệ bình đẳng và thuần nhất

Trí tuệ thứ ba là "trí tuệ bình đẳng và thuần nhất". Sở dĩ trí tuệ đó được gọi là bình đẳng và thuần nhất là vì tâm thức Giác ngộ (*Bồ-đề tâm*) trông thấy tất cả với một sự khách quan tuyệt đối. Tâm thức đó trông thấy được hiện thực của tất cả mọi sự vật, vì vậy nên nó cũng mang cùng một tư thế (*attitude / tư chất, thái độ*) tương tự như tất cả mọi thứ khác (*trí tuệ bình đẳng và thuần nhất nhận*

biết được hiện thực và cảm nhận được chính nó cũng là hiện thực). Do vậy, chỉ có một thứ tình thương như nhau, một lòng từ bi duy nhất đối với tất cả mọi thứ (*từ chúng sinh đến sự sống và cả môi sinh*), không có một chút phân biệt nào cả. Người ta thường bảo rằng lòng từ bi của tâm thức Giác ngộ chiếu rọi vào tất cả chúng sinh, hoàn toàn tất cả, tương tự như ánh sáng mặt trời rọi rờ trên mái ngói của một lâu đài, nhưng cũng chiếu sáng cả một đồng phân chuông. Tâm thức Giác ngộ rọi rờ tình thương và lòng từ bi trước "cái tốt" và cả "cái xấu". Trí tuệ bình đẳng hay thuần nhất đó được biểu trưng bởi vị Phật Ratnasambhava (*Bảo Sinh Như lai / 寶生如來*), nghĩa từ chương của tên gọi này là "sinh ra từ một viên ngọc" (*ratnasambhava là tiếng Phạn, ratna có nghĩa là viên ngọc, sambhava có nghĩa là sinh ra, tạo ra*), là vị Phật có hình tướng màu vàng.

Trí tuệ phân biệt được tất cả

Trí tuệ thứ tư là "trí tuệ phân biệt được tất cả" (*all discriminating / nhận định được từng chi tiết của mọi sự vật*). Nếu tấm gương phản chiếu tất cả một cách đồng đều, không xóa mờ một nét đặc thù nào, thì trái lại "trí tuệ phân biệt được tất cả" phản chiếu từng chi tiết thật nhỏ thật rõ ràng và minh bạch (*tinh giác hay "chánh niệm"*).

Tâm thức Giác ngộ, với thể dạng trí tuệ không phân biệt của nó, không những trông thấy được sự nhất thể (*đồng nhất*) của tất cả mọi sự vật mà còn trông thấy được cả đặc tính duy nhất (*đặc thù, độc đáo*) của chúng. Dù trông thấy được tổng thể của tất cả, thế nhưng không phải vì thế mà nó đơn giản hóa sự đa dạng để biến tất cả trở thành nhất thể, nhưng đồng thời cũng không biến sự nhất thể trở thành đa dạng. Phật giáo, trên phương diện triết học, không chủ trương thuyết "nhất nguyên" (*monism / còn gọi là thuyết nhất thể hay đơn thể, là một quan điểm triết học chủ trương chúng sinh là duy nhất, không thể chia cắt, và đồng thời cũng cho rằng tất cả các thành phần tạo ra thế giới cũng thế, cũng chỉ là các hình thức biến dạng hay là các thể dạng khác nhau của một thực thể duy nhất*), trong đó mọi sự khác biệt đều bị xóa bỏ, tâm thức Giác ngộ cũng không chủ trương sự đa dạng, mà trong đó mọi hình thức đơn vị (*unit, đơn thể, cá thể*) đều biến mất. Thế nhưng điều đó không hề ngăn cản chúng ta trông thấy được cả hai (*đơn thể và đa dạng*), lúc thì dưới thể dạng này, lúc thì dưới

thể dạng kia (trong thế giới hiện tượng chúng ta cảm nhận được từng hiện tượng hiện ra với mình với các đặc tính riêng biệt của chúng, thế nhưng đồng thời chúng ta cũng cảm nhận được sự chuyển động chung của thế giới qua một nguyên lý duy nhất, đó là sự tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng. Khi trông thấy một con người thì nhận ra đó là một cá thể độc đáo, không có một con người thứ hai nào hoàn toàn giống như thế, sự nhận biết đó sẽ khiến mình không khỏi cảm thấy thương yêu và quý trọng con người duy nhất đó. Thế nhưng đồng thời chúng ta cũng có thể nhìn vào cá thể đó như một chúng sinh, tương tự như tất cả các chúng sinh khác, và đây là cách sẽ khiến chúng ta thương yêu chúng sinh ấy tương tự như bất cứ một chúng sinh nào khác với tất cả những thứ khổ đau và u mê của họ. Đó là "trí tuệ phân biệt được tất cả" giúp chúng ta vừa nhìn vào chi tiết nhưng cũng vừa đồng hóa tất cả mọi sự vật), thế nhưng tâm thức Giác ngộ thì trái lại trông thấy tính cách nhất thể (đồng nhất) và cả sự khác biệt cùng một lúc (nhìn vào một con người "như là một cá thể" để kính trọng, "như là một chúng sinh" để thương yêu, như đã được nêu lên trong ghi chú trên đây. Vô minh sẽ khiến chúng ta nhìn vào một con người nào đó như một kẻ thù và nhìn vào một con người khác như là đối tượng của sự bám víu). Tâm thức Giác ngộ dù trông thấy được nguyên nhân trói buộc tất cả chúng ta, thế nhưng cũng trông thấy được từng mỗi con người trong chúng ta là một cái gì đó duy nhất. Trí tuệ phân biệt được tất cả được biểu trưng bởi vị Phật Amitaba (Phật A-di-đà / A-di-đà Như Lai / 阿彌陀如來), là vị Phật có hình sắc màu đỏ, và cũng được gọi là vị Phật của Ánh sáng Vô tận (Vô lượng quang Phật / 无量光佛. Tiên ngữ amit trong chữ Amitaba có nghĩa là vô tận, vô biên / infinite, boundless; hậu ngữ abha có nghĩa là ánh sáng, tên gọi A-di-đà chỉ là cách dịch âm. Phật A-di-đà biểu trưng cho một thứ trí tuệ cùng khắp và đồng đều, thế nhưng một số người thì lại nghĩ rằng những ai tụng niệm và cầu khẩn Ngài thì sẽ được Ngài tiếp dẫn vào cõi cực lạc của Ngài. Nếu nhìn vào Tịnh độ chân tông / Jodo Shinshu của Nhật bản, chủ trương sự cứu độ của Phật A-di-đà đối với tất cả chúng sinh, không phân biệt một chúng sinh nào, thì dường như tông phái này có thể là gần hơn với ý nghĩa trên đây chăng?).

Trí tuệ hoàn thành được tất cả

Trí tuệ thứ năm và sau cùng là "trí tuệ hoàn

thành được tất cả" (all-fulfilling wisdom / trí tuệ trọn vẹn, tròn đầy). Tâm thức Giác ngộ hy sinh tất cả vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh, và sáng tạo ra vô số các "phương tiện thiện xảo" (các hình thức thức lễ lạc, các bài tụng niệm, cúng dường, cầu siêu, cầu an, bố thí, nêu lên các hình thức thiêng liêng, các viên tượng cực lạc, v.v.) để giúp đỡ họ. Tâm thức Giác ngộ gánh vác các việc đó một cách thật tự nhiên và tự động. Người ta không thể nào hình dung được một người bò-tát mỗi buổi sáng phải cố gắng suy nghĩ xem "hôm nay mình sẽ phải làm gì để có thể giúp đỡ một người nào đó, chẳng hạn như một người mà mình quen biết". Sự giúp đỡ phải mang tính cách tự phát, không đắn đo, cũng không hoạch định (giúp đỡ nhưng không ý thức được là mình giúp đỡ, cũng không nghĩ đến người mà mình giúp đỡ, thì đây mới đúng là sự giúp đỡ). Người bò-tát không suy nghĩ xem là có nên hay không nên giúp đỡ, cũng không đắn đo xem người này hay người kia đáng giúp đỡ hơn, cũng không tìm cách giúp đỡ như thế nào để được đồng đều. Tâm thức Giác ngộ vận hành một cách tự phát (tự nhiên, tự động) và phóng khoáng. Trí tuệ hoàn thành được tất cả được biểu trưng bởi vị Phật Amoghasiddhi (Bất không thành tựu Như lai / 不空成就如來), là vị Phật có thân hình màu xanh lá cây, ý nghĩa tên gọi của vị Phật này là "Sự hoàn thành không sai sót" (tiền ngữ amogha có nghĩa là không thiếu sót hay dở dang; hậu ngữ siddhi có nghĩa là thực hiện hay hoàn tất).

Năm vị Phật trên đây biểu trưng cho năm thể dạng prajña paramita hay năm trí tuệ hoàn hảo của sự Giác ngộ (trí tuệ ba-la-mật-đa). Cách biểu trưng bằng các hình ảnh trên đây (năm vị Phật với các hình tướng mang các màu sắc và các thể dạng hiểu biết khác nhau về hiện thực) có thể là cách biểu trưng hữu hiệu (trung thực, chính xác) nhất đối với Trí tuệ [Phật giáo], hơn hẳn các cách biểu trưng bằng khái niệm (tức là bằng ngôn từ và các ý niệm quy ước).

Kinh Pháp bảo đàn của Huệ Năng

Dhyana paramita ("định ba-la-mật-đa" hay sự tập trung tâm thân hoàn hảo) và prajña paramita (trí tuệ hoàn hảo) là hai paramita khác nhau (hai xu hướng hay hai thể dạng tâm thần khác nhau), thế nhưng người ta cũng có thể xem như là một cặp cùng kết hợp chung với nhau, và đây cũng chính là quan điểm của Huệ Năng, vị Tổ thứ sáu của

học phái Dhyana Trung quốc, học phái này còn được gọi bằng các tên quen thuộc hơn là Ch'an / 禪 hay Zen (Ch'an là một từ dịch âm từ chữ dhyana trong tiếng Phạn, tiếng Việt dịch lại từ tiếng Hán là "Thiền"). Học phái này được hình thành tại Trung quốc vào khoảng cuối thế kỷ thứ VII, và sau đó đã được đưa vào Nhật bản cuối thế kỷ XII và được gọi là học phái Zen, chữ Zen là một từ dịch âm từ chữ Ch'an trong tiếng Hán. Tóm lại Dhyana, Ch'an, Thiền hay Zen là cùng một chữ, nhưng được phát âm khác nhau qua các ngôn ngữ khác nhau và các dân tộc khác nhau). Trong tập kinh mang tựa là Kinh bảo đàn (Platform Sutra / 法寶壇經 / "Pháp bảo đàn kinh", chữ đàn / 壇 có nghĩa là cái bục giảng. Tựa của tập kinh này phải chăng là cách ngụ ý cho biết những lời trong kinh không do một cá nhân nào thuyết giảng mà là những lời phát xuất từ Dharma?), gồm một loạt những câu thuyết giảng (khá rời rạc) của Huệ Năng trước một cử tọa mà nhà sư này gọi một cách kính cẩn (politely / lễ độ, lịch sự) là "cử tọa uyên bác". Huệ Năng qua của các câu thuyết giảng trong kinh đã nói lên quan điểm của mình về samadhi (định) và prajña (trí tuệ): như sau:

(Trước khi tìm hiểu quan điểm của Huệ Năng về dhyana và prajña, thiết nghĩ trước hết chúng ta cũng nên xác định rõ ràng hơn ý nghĩa của các thuật ngữ này là gì. Dhyana paramita là thể dạng tâm thức cao nhất mang lại bởi phép thiền định, có thể xem như tương đương với ý nghĩa nêu lên bởi thuật ngữ samadhi mà kinh sách Hán ngữ dịch là "định" / 定 / fixity, tức có nghĩa là thể dạng tập trung tâm thần thật sâu, thật thẳng bằng và vững chắc, nói lên một sự hợp nhất năng lực tâm thần, đưa đến một sự mở rộng và thanh thản tuyệt đối cho tâm thức. Thể dạng tâm thức này cũng có thể hiểu bằng một thuật ngữ tiếng Hán khác là "chánh niệm", tuy rằng thuật ngữ này mang ý nghĩa khá mơ hồ và bao quát, thường bị lạm dụng và hiểu sai. Trong các ngôn ngữ Tây phương cũng không có từ nào tương đương với chữ samadhi hay "chánh niệm", vì vậy trong tiếng Anh người ta phải đặt ra thêm một từ mới là "mindfulness", có nghĩa là một tâm thức tròn đầy, không bị xao lãng hay sút mẻ. Trong tiếng Pháp cũng vậy, không có từ nào tương đương, vì vậy đã phải mượn chữ "mindfulness" trong tiếng Anh để dịch sang tiếng Pháp là "pleine conscience". Sau hết cũng xin lưu ý là sự tập trung tâm thần samadhi không phải là một sự chú tâm để làm một công việc cụ thể nào, hoặc để tính toán hay

suy nghĩ về một điều gì đó. Samadhi cũng không phải là một hình thức tập trung tâm thần và nghị lực thật mạnh, chẳng hạn như sự "cố gắng" tối đa của một lực sĩ nhằm thực hiện một thành tích thể thao, mà đúng hơn là một thể dạng tâm phẳng lặng, không xao động, thẳng bằng, cô đọng, trong suốt và thanh thản (upeksa) của tâm thức.

Trên phương diện tổng quát samadhi gồm có nhiều cấp bậc. Trước hết người hành thiền chỉ có thể tập trung sự chú tâm vào một đối tượng duy nhất trong vòng vài giây hay vài phút là nhiều. Sự chú tâm thô thiền này gọi là parikamma samadhi, pari có nghĩa là bên ngoài hay chung quanh, kamma là hành động. Cấp bậc thứ hai sâu xa hơn gọi là upacara samadhi, tiền ngữ upa có nghĩa là tiếp cận, cara có nghĩa là làm trung gian hay đưa đến, chẳng hạn như phép luyện tập sự chú tâm dựa vào hơi thở gọi là Anapanasati, là một phép chú tâm giữ vai trò trung gian giúp người hành thiền cảm nhận được sự thoải mái, êm ả và thích thú qua từng hơi thở của chính mình. Cấp bậc thứ ba gọi là appana samadhi, appana có nghĩa là hòa nhập hay hội nhập, vì vậy có thể hiểu cấp bậc appana samadhi như là sự hợp nhất giữa sự tập trung và đối tượng của chính nó, mang lại một sự biến cải hay chuyên hóa tâm thần thật sâu xa, giúp người hành thiền hòa nhập với hiện thực tối hậu và trở thành chính hiện thực đó).

Đối với chữ prajña hay trí tuệ cũng vậy, đó là một thuật ngữ mang ý nghĩa khá rộng, vì vậy cũng thường bị lạm dụng. Trong các ngôn ngữ Tây phương không có từ nào thật sự tương đương với chữ prajña trong Phật giáo, do đó đành phải mượn các chữ wisdom / sagesse có sẵn để tạm dịch chữ prajña. Thế nhưng các chữ tạm dịch này cũng chỉ có nghĩa là sự khôn ngoan, khôn khéo hay thông thái, nói lên một khả năng phán đoán và nhận định đúng đắn, vì vậy không nói lên được ý nghĩa của chữ prajña, là một sự hiểu biết siêu việt mang tính cách triết học và tâm linh, vượt lên trên các sự hiểu biết quy ước và khái niệm. Sự "hiểu biết" sâu xa đó cũng có thể hiểu như là một sự "cảm nhận" mang tính cách trực giác về bản thể của hiện thực. Sở dĩ mạn phép dài dòng là vì sự phân biệt giữa samadhi và prajña rất quan trọng trong việc tìm hiểu quan điểm của Huệ Năng về sự Giác ngộ nói chung. Dưới đây là những lời phát biểu của Huệ Năng nêu lên trong "Kinh bảo đàn" do nhà sư Sangharakshita trích dẫn).

"Này cử tọa uyên bác, trong hệ thống của ta (tu tưởng, quan điểm của Huệ Năng), thể dạng cao nhất của dhyana (thiền) và prajña (trí tuệ) cả hai đều thật căn bản. Thế nhưng không nên vì thế mà có cảm giác là hai thứ ấy độc lập với nhau, bởi vì cả hai cùng kết hợp với nhau và không thể tách rời ra khỏi nhau, nhưng [đồng thời] cũng không phải là hai thực thể khác nhau. Samadhi là phần tinh anh (quintessence / tinh túy, tiêu biểu, đặc thù) của prajña, trong khi đó prajña là phần linh hoạt của samadhi. Đứng vào lúc đạt được prajña, thì samadhi sẽ vẫn còn đó, và ngược lại (nói một cách khác là samadhi cũng là prajña, và prajña cũng là samadhi. Xin lưu ý đây là quan điểm vô cùng quan trọng trong Thiền học - ít nhất là đối với học phái Tào động / Soto - đưa đến ý niệm về sự Giác ngộ mang tính cách bất thân và đột khởi). Nếu hiểu được nguyên tắc đó thì quý vị cũng sẽ hiểu được sự cân bằng (đồng đều, thăng bằng, ngang hàng) giữa samadhi và prajña. Một người đệ tử (một thiên sinh còn đang trong giai đoạn tu tập) không được phép nghĩ rằng có một sự khác biệt giữa "samadhi làm phát sinh ra prajña" và "prajña làm phát sinh ra samadhi" (có nghĩa là xem hai thứ khác biệt nhau). Nếu chấp nhận quan điểm đó thì cũng có nghĩa là xem Dharma có hai đặc tính khác nhau.

"Này cử tọa uyên bác, vậy samadhi và prajña sẽ tương tự như những thứ gì? Cả hai tương tự như một ngọn đèn và ánh sáng của nó. Có ngọn đèn thì có ánh sáng. Không có ngọn đèn thì chỉ là bóng tối. Căn cứ vào tên gọi thì là hai thứ khác nhau, thế nhưng trên phương diện thực chất thì chỉ là một thứ (ngọn đèn và ánh sáng chỉ là một thứ). Đối với samadhi và prajña cũng vậy, chỉ là một thứ (chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong phần ghi chú dưới đây).

Nói một cách khác samadhi, tức thể dạng cao nhất của dhyana, tự nó đã là tâm thức Giác ngộ, và prajña là sự vận hành khách quan của nó, tức là sự thực hiện (work / oeuvre / công trình, sự hoàn tất) của tâm thức Giác ngộ trong thế giới, nếu có thể nói như vậy. Người ta cũng có thể bảo rằng dhyana biểu trưng cho khía cạnh chủ quan của sự Giác ngộ và prajña là thể dạng khách quan, và dù cho có thực hiện được điều đó đi nữa (samadhi là prajña và prajña là samadhi, hoặc "chánh niệm" là Giác ngộ và Giác ngộ là "chánh niệm, hoặc" trí tuệ" là Giác ngộ và Giác ngộ cũng là "trí tuệ") thì chúng ta cũng

phải chấp nhận một cách minh bạch là trong sự Giác ngộ sẽ không có chủ thể cũng không có đối tượng (đây là cách giải thích vô cùng kín đáo và khéo léo của nhà sư Sangharakshita nhằm nêu lên sự bất đồng chính kiến đối với quan điểm của Huệ Năng về samadhi và prajña: samadhi là một thể dạng tâm thần mang tính cách chủ quan, prajña hay sự Giác ngộ mang tính cách khách quan, tức là vượt khỏi cái tôi, vì vậy hai thứ - samadhi và prajña - không thể là cùng một thứ được. Nói một cách khác, ngọn đèn mang chủ đích tạo ra ánh sáng tức là đối tượng của nó, ánh sáng thì soi sáng tất cả nhưng không hướng vào một đối tượng nhất định nào cả)

Đến đây (tức là qua bài giảng trên với cách mô tả năm thể dạng trí tuệ, tương trưng bởi năm vị Phật) chúng ta cũng chỉ mới khám phá nhờ vào các khái niệm và hình ảnh về các cấp bậc cao siêu và các chiều sâu tột đỉnh mà phép thiền định và sự phát huy trí tuệ có thể mang lại cho mình (nói chung chỉ là các sự khám phá trên phương diện hiểu biết mang tính cách lý thuyết). Bước tiếp theo mới đúng thật là mục đích của sự khám phá đó, tức có nghĩa là chính chúng ta phải tự mình khám phá ra các cấp bậc cao siêu và các chiều sâu đó từ bên trong chính mình. Chúng ta không phải chỉ biết đứng trước ngưỡng cửa của sự Giác ngộ (với một mô khái niệm và hình ảnh) để tưởng tượng, mà ít ra cũng phải gõ vào cánh cửa đó để cầu mong với thật nhiều hy vọng. Và nếu có đủ kiên nhẫn và quyết tâm, thì một ngày nào đó chúng ta cũng sẽ được đón nhận vào phía sau cánh cửa đó của sự Giác ngộ.

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

Ghi chú về Kinh Hoa Nghiêm

Trước hết chúng ta hãy tìm hiểu vài nét sơ lược về bộ kinh Avatamsaka Sutra / Kinh Hoa Nghiêm / 華嚴經 mà nhà sư Sangharakshita đã nói đến trên đây. Kinh Hoa Nghiêm là tên gọi tắt, tên đầy đủ bằng tiếng Phạn là Mahavaipulya Buddhavatamsaka Sutra / Tập kinh lớn về Vòng hoa trang trí của Đức Phật" / Flower Ornament Garland Sutra). Chữ "nghiêm" trong chữ Hoa nghiêm có thể chỉ mang ý nghĩa là tôn nghiêm hay trang nghiêm, trong khi đó ý nghĩa của các chữ "vòng hoa trang trí" trong tựa tiếng Phạn nói lên một sự tô điểm, trang hoàng hay trang trí nhằm làm sáng tỏ và nổi bật Giáo huấn của Đức Phật. Thế

nhưng sự tô điểm hay trang trí đó phải chăng cũng là những gì báo trước sự xuất hiện của Đại thừa? *Kinh Hoa nghiêm* cũng là bộ kinh đưa đến sự hình thành sau đó của hai học phái lớn tại Trung quốc là Thiên Thai tông và Hoa Nghiêm tông, đồng thời cũng tạo nhiều ảnh hưởng đối với các học phái thiền học Trung quốc.

Kinh Hoa Nghiêm bắt đầu được hình thành vào khoảng 500 năm sau khi Đức Phật tịch diệt với một số bài kinh rời rạc, có nghĩa là được trước tác và phổ biến riêng rẽ trước khi được gộp chung để trở thành *Kinh Hoa Nghiêm*, một bộ kinh mang hình ảnh một vòng hoa kết lại từ nhiều bông hoa tuyệt đẹp. Kinh gồm nhiều chương, mỗi chương là một bài kinh riêng. Điểm đáng lưu ý nhất là bản gốc bằng tiếng Phạn đã bị thất truyền, chỉ còn lưu lại một vài vệt tích liên quan đến vài phân đoạn rời rạc. Kinh bắt đầu được dịch sang tiếng Hán rất sớm, từ thế kỷ thứ II sau Tây Lịch, thế nhưng cũng chỉ là một vài chương hay phân đoạn lẻ tẻ, trong số này đáng kể hơn cả là kinh *Dasabhumika Sutra / Thập Địa Kinh*, được dịch vào thế kỷ thứ III, nêu lên mười cấp bậc thăng tiến của người bồ-tát. Bản dịch trọn bộ đầu tiên sang tiếng Hán là do một nhà sư người Ấn là Buddhahadra thực hiện vào khoảng năm 420 gồm tất cả 60 quyển, xin lưu ý sách tiếng Hán thời bấy giờ là những cuộn giấy quấn tròn, không phải là sách đóng gáy như ngày nay. Bản dịch tiếng Hán thứ hai là do nhà sư Siksana (Thật Xoa Nan Đà), gốc xứ Khotan (Vu diên) trong vùng Tây vực dịch trong khoảng thời gian từ năm 695 đến 704 dưới thời nhà Đường, gồm chung tất cả 80 quyển. Bản thứ ba do nhà sư Prajna (Bát Nhã) dịch trong khoảng hai năm, từ 797 đến 798, thế nhưng thật ra bản dịch này cũng chỉ tập trung vào chương cuối cùng, và cũng là chương dài nhất gồm tất cả 40 quyển, và cũng là phần đúc kết toàn bộ tập kinh.

Ngoài ra cũng có một bản dịch sang tiếng Tây Tạng vào thế kỷ thứ IX, dịch giả là Surendra, một nhà sư người Ấn. Bản dịch này dài nhất gồm 6 tập và 45 chương. Nói chung các bản dịch càng mới càng phong phú hơn, chẳng hạn như bản tiếng Hán thứ hai có nhiều phân đoạn mới không thấy có trong bản dịch thứ nhất, bản dịch tiếng Tây Tạng vào thế kỷ thứ IX có nhiều mới lạ hơn so với các bản dịch tiếng Hán vào các thế kỷ trước đó. Điều này cho thấy sự "tiên hóa" của một bộ kinh, nói một cách khác là tập kinh ngày càng được thêm thắt và sửa

đổi.

Thế nhưng diễn tiến của các câu chuyện cùng với các nhân vật trong kinh thì lại thuộc vào thời đại của Đức Phật khi Ngài còn tại thế. Tuy nhiên các học phái Thiên Thai và Hoa Nghiêm cũng như hầu hết những người tu tập Phật giáo khác đều tin rằng những gì trong kinh là do chính Đức Phật nói lên. Vậy phải hiểu sự kiện này như thế nào? Trước hết chúng ta có thể xem các kinh điển hậu Đức Phật là các trước tác của các vị đại sư dựa vào hay nhờ vào các cảm ứng trực tiếp của Đức Phật, hoặc cũng có thể xem các vị đại sư đó là các "hóa thân" của Đức Phật (*dưới hình thức các ứng thân hay biến hóa thân / nirmanakaya*). Tuy nhiên chúng ta cũng có thể xem sự kiện đó là một sự tiên hóa tự nhiên và tất yếu nhằm mục đích giải thích và mở rộng Giáo huấn của Đức Phật hầu thích ứng với các sự phát triển văn hóa và tư tưởng của xã hội nói chung. Cách nhìn với ít nhiều tính cách khoa học đó không phải là một sự lệch lạc hay phản bội Giáo huấn của Đức Phật, mà đúng hơn là một sự trang trí tạo ra một vòng hoa tuyệt đẹp, đưa Giáo huấn của Đức Phật gần hơn và thích nghi hơn với tư tưởng và con người trong các xã hội hiện đại hơn.

Điểm đáng ghi chú thứ hai về *Kinh Hoa Nghiêm* là việc dịch thuật. Gần đây tập kinh này đã được một học giả Phật giáo người Pháp là Patrick Carré, rất thành thạo tiếng Hán, tiếng Phạn và cả tiếng Tây Tạng, dịch sang tiếng Pháp. Viện Phật học (IEB / Institut d'Étude Bouddhique) tại Pháp, tên cũ là Đại học Phật giáo Âu châu (UBE / Université bouddhique européenne), là một tổ chức bất vụ lợi, giảng dạy và phổ biến Phật giáo, có viết một bài giới thiệu bản dịch tiếng Pháp *Kinh Hoa Nghiêm* của Patrick Carré với các học viên của Viện và các độc giả khác trên mạng của Viện Phật học. Trong bài giới thiệu này có một câu thật đáng chú ý, nêu lên sự cố gắng của dịch giả Patrick Carré trong việc hoàn thành một bản dịch phù hợp và thích nghi với người đọc Tây phương trong thế kỷ XXI, hoàn toàn cách biệt với những người Đông phương sống cách nay 1400 năm. Nhìn lại trường hợp của Việt Nam thì kinh sách Phật giáo dường như vẫn chưa thoát ra khỏi tiếng Hán của hàng ngàn năm trước, điều đó cho thấy sự phát triển của Phật giáo tại mảnh đất này vẫn còn gặp nhiều khó khăn, nếu không muốn nói là một sự bế tắc.

Nói chung *Kinh Hoa Nghiêm* mở rộng nhiều

khái niệm về triết học siêu hình trong nền tư tưởng Đại thừa, chẳng hạn như thực thể của thế giới hiện tượng (dharmadatu / pháp giới), tính cách đồng nhất của tất cả mọi sự vật xuyên qua bản chất trống không (sunyata / Tánh không) của chúng, sự độc nhất và cũng là sự đa dạng của mọi sự vật, sự thăng tiến theo từng cấp bậc của sự Giác ngộ, v.v... Nói chung *Kinh Hoa Nghiêm* nêu lên các quan điểm trực tiếp ảnh hưởng từ hai học thuyết Trung quán (Madhyamaka) và Duy thức (Yogacara), chẳng hạn như khái niệm về sự trống không của sự hiện hữu nội tại nơi tất cả mọi hiện tượng, thế giới tạo ra bởi tâm thức, là sản phẩm của tâm thức, v.v., nói chung là các quan điểm có thể giúp chúng ta bước vào thế giới một cách an nhiên và thanh thản, không một chương ngại nào.

Độc giả có thể xem bản dịch tiếng Pháp *Kinh Hoa Nghiêm* của Patrick Carré: *Soutra de l'Entrée dans la dimension absolue – Gandavyuhasutra avec le commentaire de Li Tongxuan*, Padmakara, 2019, gồm 2 quyển, 1459 trang. (ISBN 978-2-37041-113-6), hoặc bản dịch tiếng Anh của Thomas Cleary: *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, Boston, Shambala, 1984 (tái bản 1993), 1643 trang. (ISBN 978-0-87773-940-1). Ngoài ra cũng có một bản dịch tiếng Việt của HT Thích Trí Tịnh, 900 trang, có thể tìm được dễ dàng trên nhiều trang mạng.

Ngoài ra, qua bài giảng trên đây nhà sư Sangharakshita cũng đã nêu lên một khái niệm quan trọng thế nhưng tương đối ít quen thuộc với những người tu tập theo Phật giáo Trung quốc, đó là khái niệm về năm vị Phật biểu trưng cho năm thể dạng trí tuệ. Khái niệm này phát sinh từ học phái Duy thức (Yogacara) dựa vào ý niệm về các hóa thân của Đức Phật. Khái niệm về năm vị Phật được triển khai rộng rãi qua các hình thức tu tập của Kim

cương thừa. Năm vị Phật là:

Akshobhya / 不動如來 / A Súc Bệ
Nhu Lai

Amoghasiddhi / 不空成就如來 / Bất
không Thành Tựu Như Lai

Amitaba / 阿彌陀如來 hoặc 阿彌陀佛 / A
Di Đà Như Lai hay A Di Đà Phật

Ratnasambhava / 寶生如來 / Bảo Sanh Như
Lai

Vairochana / 大日如來 / Tỳ Lô Giá Na Như
Lai

Các tên gọi trong các bản gốc tiếng Hán cũng như cách dịch sang tiếng "Việt" trên đây lúc thì phiên âm, lúc thì dịch nghĩa. Cách gọi năm vị Phật mang tính cách biểu trưng này là năm vị Như Lai cũng là một cách gọi sai, bởi vì chữ *Nhu lai* chỉ có nghĩa là "*Chỉ là như thế*" (*tathagata*), là cách mà Đức Phật lịch sử tự gọi mình, tự xưng hô mình trước các đệ tử. Cách tự nhận diện "*Chỉ là như thế*" nói lên một sự trống không to lớn, một sự khiêm tốn mang đầy ý nghĩa sâu xa, do đó không mang ý nghĩa gì và cũng không liên hệ gì với một vị Giác ngộ (Bodhi / Buddha) cả. Ngoài ra cũng có một cách gọi khác về năm vị Phật này là năm vị Jina, jina là tiếng Phạn có nghĩa là người chiến thắng (victor), chiến thắng ở đây có nghĩa là chiến thắng vô minh hay sự u mê của chính mình về hiện thực. Tiếng Phạn cũng còn gọi khái niệm này là năm "Dhyani Buddha" (Ngũ Thiên định Phật), chữ *dhyana* / *dhyani* có nghĩa là các thể dạng lắng sâu trong thiền định, kinh sách Hán ngữ gọi khái niệm này là Ngũ trí Như Lai / 五智如來, hoặc "Ngũ phương Phật" hay "Ngũ phương Như Lai", v.v. Xin mạn phép lưu ý thêm một lần nữa về cách dùng không đúng chỗ của chữ "Như Lai" trong các trường trên này.

Những gì trên đây cho thấy tầm quan trọng của khái niệm về năm vị Vairochana, Ashobhya, Ratnasambhava, Amitaba và Amoghasiddhi, biểu trưng cho năm thể dạng trí tuệ của sự Giác ngộ. Chủ đích của việc tu tập Phật giáo nói chung là mang lại cho chúng ta Trí tuệ và sự Tỉnh ngộ hay Giác ngộ. Trí tuệ đó gồm có năm thể dạng hiểu biết, biểu trưng bởi năm vị Phật mang tính cách tượng trưng và khuôn mẫu (archetypal) với hình tướng và màu sắc khác nhau. Nhà sư Sangharakshita cho rằng

cách biểu trưng bằng phương tiện hình ảnh đó là cách tốt nhất và hữu hiệu nhất để biểu trưng cho Trí tuệ Phật giáo.

Trí tuệ qua năm thể dạng hiểu biết trên đây sẽ giúp chúng ta tỉnh ngộ về những gì? Năm trí tuệ hay năm sự hiểu biết đó sẽ giúp chúng ta tỉnh ngộ về Sự Thật của thế giới và của chính mình. Vậy sự tỉnh ngộ đó về Sự Thật của thế giới và cả chính mình là để làm gì? Sự tỉnh ngộ đó là để giúp chúng ta hòa nhập với Sự thật đó và để trở thành chính Nó. Đây là chủ đích và kết quả của việc tu tập Phật giáo bằng cách phát huy năm thứ trí tuệ.

Ghi chú về quan điểm của Huệ Năng về Thiền định và Trí tuệ

Điểm sau hết cần lưu ý trong bài giảng trên đây của nhà sư Sangharakshita là quan điểm của nhà sư Huệ Năng về *Samadhi* / "Định" và *Prajña* / "Trí tuệ". Định là một sự luyện tập, Trí tuệ là kết quả, thế nhưng Huệ Năng thì lại cho rằng Định cũng chính là Giác ngộ và Giác ngộ cũng chính là Định. Điều này đưa đến ý niệm về một sự Giác ngộ mang tính cách đột khởi, bất thân và trực giác, tương tự như ngọn đèn và ánh sáng, hai thứ chỉ là một.

Thật ra nếu muốn ngọn đèn tỏa ra ánh sáng thì phải có dầu, tim đèn và môi lửa. Sự Giác ngộ đòi hỏi một sự khắc khoải và suy tư lâu dài nhằm mang lại một sự cảm nhận sâu xa về hiện thực trước khi có thể hòa nhập với nó và để trở thành chính nó. Đức Phật từng ray rứt và suy tư rất nhiều về thân phận con người từ khi Ngài còn là một hoàng tử, và sau đó cũng đã phải trải qua thật nhiều thử thách trước khi ngồi xuống để thiền định trong một đêm rằm và khám phá ra bản chất của thế giới và con đường thoát ra khỏi bản chất đó của thế giới. Ngọn đèn và ánh sáng chỉ là một hình ảnh đã được đơn giản hóa mà thôi. Một người hung dữ, tham lam, ích kỷ và thiển cận dù cố gắng luyện tập thiền định cách mấy đi nữa thì cũng sẽ chẳng bao giờ đạt được một thể dạng dhyana nào cả. Lòng từ bi vô biên của một người tu tập Phật giáo là dầu, tim đèn và môi lửa làm cho ngọn đèn bùng sáng.

Thế nhưng quan điểm cho rằng ngọn đèn và ánh sáng chỉ là một thứ của nhà sư Huệ Năng đã đưa đến sự hình thành của một khuynh hướng tu tập đặc thù và tiêu biểu của Phật giáo Trung quốc, chủ trương sự Giác ngộ mang tính cách bất thân và đột

khởi. Quan điểm này đã khiến nhiều vị Thầy trong các học phái Thiền học không thuyết giảng gì cả, không nói lên một lời nào cả, chỉ trợn mắt hoặc "hự" lên một tiếng với các đệ tử, hoặc cầm gậy đánh họ để giúp họ Giác ngộ. Ngoài ra cũng có một câu chuyện thuật lại một vị Thầy chặt tay (hay một ngón tay?) của một chú tiểu khiến chú tiểu vô cùng sợ hãi và bỏ chạy, vị Thầy cầm dao đuổi theo, và khi chú tiểu quay đầu lại trông thấy Thầy mình cầm dao thì vụt đạt được Giác ngộ. Những chuyện hung bạo, cực đoan và phóng đại như vậy chẳng có gì là Trí tuệ hay Phật giáo cả.

Ngoài ra nhà sư Huệ Năng cũng cho rằng Dharma là độc nhất, không thể có hai thứ dharma khác nhau, Thật vậy, dù tư tưởng và Giáo huấn của Đức Phật là duy nhất trên dòng lịch sử nhân loại, thế nhưng Dharma do Ngài đưa ra thì ngoài bốn sự thật còn có 84000 phương tiện thiện xảo. Vấn đề là đôi khi chúng ta không trông thấy một sự thật nào cả, mà chỉ ngụp lặn trong các phương tiện thiện xảo mà thôi.

Nếu nhìn xa hơn về nguồn gốc hình thành của Thiền học tại Trung quốc thì vị sáng lập là Bồ-đề Đạt-ma (Bodhidharma) cũng có thể chỉ là một nhân vật sáng tạo. Râu tóc xồm xoàm đôi mắt trợn trừng của vị này cũng chỉ là các cách tô điểm làm nổi bật nguồn gốc Ấn độ của vị này, và phải chăng cũng chỉ là cách chính thống hóa một học phái được hình thành tại Trung quốc? Các tư liệu về Bồ-đề Đạt-ma không thống nhất về gốc gác, ngày tháng cũng như con đường nào đã đưa vị này vào Trung quốc, thế nhưng người ta lại biết rất rõ là Bồ-đề Đạt-ma nhìn vào một bức tường trong chùa Thiếu Lâm để thiền định trong chín năm liền để chinh phục người Hán. Chuyện một kẻ xa lạ không làm gì cả, nhưng được phụng dưỡng để nhìn vào một bức tường trong chín năm để chinh phục kẻ khác, quả là một chuyện hiếm hoi. Thế nhưng sau đó thì cũng có một vị đại sư người Trung quốc là Huệ Khả phải đứng hầu dưới mưa tuyết ba ngày liền và tự chặt cánh tay trái để dâng lên Bồ-đề Đạt-ma để được nhận làm môn đệ. Câu chuyện có vẻ tạo dựng và thổi phồng từ đầu đến đuôi, nói lên một sự hung bạo và cực đoan thật kinh hoàng, không có gì gọi là *ahimsa* (phi bạo lực) và *upekkha* (sự bình lặng của tâm thức) trong Phật giáo cả.

Tóm lại Tịnh độ và Thiền học là hai cuộc phiêu lưu to lớn của của Phật giáo tại Trung quốc.

Tuy nhiên các cuộc phiêu lưu đó cũng đã đưa đến sự thành đạt cá nhân của nhiều người tu hành. Dầu sao thì nền Phật giáo Trung quốc qua các công trình dịch thuật cũng đã bảo toàn được phần nào các kinh sách Phạn ngữ bị thất truyền, chẳng hạn như trường hợp của *Kinh Hoa Nghiêm* nói đến trên đây. Ngoài ra các hình thức tu tập đại chúng và các phương tiện thiện xảo của Phật giáo Trung quốc cũng từng giúp đỡ được nhiều người trên phương diện tâm linh, ít nhất cũng có thể tạm thời làm nhẹ bớt những khổ đau của họ. Dầu sao thì ngày nay Thiên học Trung quốc cũng chỉ là vang bóng của một thời quá khứ, kể cả Phật giáo nói chung trên đế quốc này cũng đang trên đà suy thoái nặng nề. Sở dĩ Thiên học Zen của Nhật bản vẫn còn tồn tại và phát triển đến nay là nhờ vào các hình thức tu tập đặc thù và kỷ cương thừa hưởng từ văn hóa và bản tính của dân tộc Nhật. Dù chủ trương Satori hay sự Giác ngộ là một sự đột khởi, thế nhưng những người tu tập theo Phật giáo Zen vẫn luôn quan tâm và tìm hiểu Giáo huấn của Đức Phật.

Nói chung việc tu tập Phật giáo, dù là bước theo con đường nào thì cũng phải trải qua những giai đoạn khắc khoải và suy tư lâu dài về thân phận và sự khổ đau của con người cùng tất cả chúng sinh, đồng thời cũng phải phát động một nghị lực thật mạnh thúc đẩy mình hy sinh tất cả để bước theo những vết chân trần trụi của Đức Phật trên một con đường đầy gai góc và cam go. Mức đến đối với chúng ta trên con đường đó sẽ gồm có hai khía cạnh: hoặc là sự cảm nhận sâu xa về sự trống không của thế giới, hoặc là sự quán thấy minh bạch về năm thể dạng hiểu biết về thế giới đó, theo như nhà sư Sangharakshita nêu lên trong bài giảng trên đây.

Bures-Sur-Yvette, 29.07.21

Hoang Phong chuyển ngữ

(hết chương VI)

Pháp Cú

HT. Thích Minh Châu dịch

Phẩm Bà-La-Môn

408

Nói lên lời ôn hòa,
Lợi ích và chân thật,
Không mất lòng một ai,
Ta gọi Bà-la-môn.



Xuân mơ

Tuệ Nga

*Từng trạm thời gian lặng lẽ qua
Chập chờn hư ảnh tuyết sương nhòa
Sầu dâng trắng nẻo trời thơ cũ
Ý gửi hoen dòng cánh nhận xa
Tám hướng mây giăng sầu khứ quốc
Đôi bờ gió lộng khúc hoài ca
Mơ về lòng vẫn chờ mai sớm
Nắng đẹp quê mình tươi sắc hoa.*

Giá trị của triết học Phật giáo trong xã hội hiện đại

Phương Lập Thiên - Nguyễn Hải Hoàng dịch

Triết học Phật giáo liệu có còn giá trị trong xã hội đương đại, trong tiến trình hiện đại hóa thế giới hay không? Nếu có thì nó có những giá trị hiện đại nào? – Đây là những vấn đề cần giải đáp trong quá trình nghiên cứu triết học Phật giáo nói chung và Phật giáo Trung Quốc nói riêng. Với tư cách là con đường giải thoát mọi quan tâm cuối cùng của nhân loại, Phật giáo là một hệ thống tín ngưỡng,

triết học khổng lồ và phức tạp, cũng là một hệ thống giá trị. Đã 2.500 năm nay Phật giáo trở thành tín ngưỡng tinh thần của hàng trăm triệu dân, quãng thời gian dài đó chứng tỏ sức sống và giá trị vĩnh hằng của Phật giáo. Song cũng cần thấy là việc tái tạo giá trị, phát huy tác dụng của Phật giáo trong xã hội tương lai như thế nào vừa là một vấn đề lí luận khó khăn và lớn lao lại vừa là một vấn đề thực tiễn nghiêm túc và bức thiết.

Giá trị hiện đại của Phật giáo quyết định bởi tác dụng của nó đối với xã hội loài người trong thế kỉ XXI. Trong khi đạt được những tiến bộ chưa từng có, loài người lại có những biện pháp có thể hủy diệt trái đất. Kẻ đe dọa sự sinh tồn và phát triển của xã hội loài người cũng chính là loài người. Các hiện tượng tiêu cực tồn tại trong xã hội hiện nay như khủng hoảng lòng tin, đạo đức bại hoại, mất lương tâm đang mang lại thời cơ lịch sử chưa từng có để Phật giáo điều chỉnh tâm linh con người, tiến tới điều chỉnh mối quan hệ người-người, người-thiên nhiên, vì triết học Phật giáo vốn có tư tưởng chính thể về vũ trụ, tinh thần nhân văn tôn giáo

theo đuổi sự siêu việt sinh mệnh.

I/ Đặc điểm cơ bản, mâu thuẫn cơ bản của xã hội loài người ong thế kỉ XXI.

Công cuộc hiện đại hóa với tiêu chí là công nghiệp hóa bắt đầu từ thập niên 60 thế kỉ XVIII phát triển rất không đồng đều tại các nước, có nước đã hoàn thành công nghiệp hóa, một số ít nước vẫn còn ở trong tình trạng xã hội nông nghiệp. Từ thập niên 70 thế kỉ XX trở lại, sự phát triển của thế giới lại có bước ngoặt lớn là kinh tế tri thức trỗi dậy, kinh tế công nghiệp sụt giảm. Trong xã hội tri thức, yếu tố nòng cốt của sản xuất là tri thức. Thời đại tri thức đánh dấu sự hiện đại hóa mới, dùng tri thức hóa thay cho công nghiệp hóa. Vùng ven biển Trung Quốc đã hoàn thành công nghiệp hóa, bắt đầu tiến trình tri thức hóa. Kinh tế tri thức với ba đặc điểm là tin học hóa, mạng hóa và toàn cầu hóa, sẽ có ảnh hưởng lớn đối với sự phát triển của loài người.

Trong xã hội hiện nay, của cải vật chất và ham muốn vật chất cùng tăng trưởng nhanh chóng, có người thường coi nhẹ giá trị nội tại tự thân và đời sống tinh thần, thậm chí đánh mất nhân tính và giá trị con người. Trống rỗng tinh thần, nghèo nàn tâm linh là sự khủng hoảng tinh thần nhân văn, khủng hoảng giá trị. Nó trở thành trở ngại lớn đối với sự tiến bộ của loài người. Lòng ham muốn và nhu cầu của con người chịu sự chi phối của quan niệm giá trị nhất định, nếu nó dừng lại lâu dài trên tầng nấc hưởng thụ vật chất thì sẽ hình thành sự tiêu dùng xấu đồng thời đem lại sự phát triển xấu, do đó ảnh

hưởng tới sự phát triển bền vững của xã hội, làm cho đời sống tinh thần u mê, hạ thấp tổ chất quốc dân.

Toàn cầu hóa kinh tế đẩy mạnh sự phát triển kinh tế thế giới và dự báo chuyển sang thời đại loài người sống dựa vào nhau nhiều hơn. Sự phát triển của các công ti xuyên quốc gia đã tăng mạnh phân hóa giàu nghèo. Các nước giàu chiếm 86% GDP toàn cầu và 82% giá trị xuất khẩu, các nước đang phát triển đông dân hơn mà tương ứng chỉ chiếm có 14% và 18%. Một thế giới giàu nghèo cách nhau quá xa sẽ không ổn định, không an ninh.

Kinh tế toàn cầu hóa sẽ làm tăng sự căng thẳng xã hội, như sự cạnh tranh giành việc làm, tranh nhân tài, cạnh tranh giữa các quốc gia. Ngoài ra, xung đột chủng tộc và tranh chấp dân tộc nơi này nơi khác đều xảy ra, có lúc gây ra chiến tranh cục bộ.

Việc đẩy nhanh tiến trình toàn cầu hóa kinh tế và hình thành mạng thông tin toàn cầu sẽ tăng tốc quá trình va chạm và giao lưu văn minh Đông-Tây, giao lưu tôn giáo. Mặt khác, một số phái tôn giáo cực đoan duy ngã độc tôn, bài xích tôn giáo khác gây ra sự xung đột tôn giáo, thậm chí xung đột bạo lực. Tôn giáo trở thành một nhân tố quan trọng trong đời sống chính trị quốc tế. Làm thế nào để hóa giải sự xung đột tôn giáo đang là một vấn đề lớn mà các tín đồ tôn giáo trên thế giới cần giải quyết.

Khoa học kỹ thuật (KHKT) thế giới đã có sự phát triển chưa từng có, loài người đã vươn tới các vì sao cách trái đất 18 tỉ năm ánh sáng, đã khám phá bí mật của gien. Song KHKT là con dao hai lưỡi, nó có thể tạo phúc và hủy diệt nhân loại. Môi trường sống của con người đang bị phá hoại nghiêm

trọng, trái đất nóng lên, khủng hoảng thiếu năng lượng, thiếu lương thực, bùng nổ dân số, v.v... đang làm loài người ngày càng khó khăn. Đây là một mâu thuẫn lớn của xã hội nhân loại trong thế kỉ XXI.

II. Tư tưởng cơ bản của triết học Phật giáo

Triết học Phật giáo có nhiều tư tưởng thích hợp với sự phát triển của xã hội nhân loại, trong đó quan trọng nhất gồm mấy tư tưởng sau đây.

1. Duyên khởi

Trên các bức tượng Phật và bên trong các tòa tháp Phật giáo thường khắc “Pháp thân kệ”, với nội dung: “Nhược pháp nhân duyên sinh, pháp diệt nhân duyên diệt; thị sinh diệt nhân duyên, Phật đại sa môn thuyết”. ở đây “Phật đại sa môn” là tôn xưng của Phật Đà. Câu nói trên tuyên truyền ý: vạn pháp vũ trụ đều dựa theo nhân duyên mà sinh diệt, kể cả ngoại cảnh mặt vật chất và tâm thức mặt tinh thần, đều do “duyên” mà sinh ra, tức sự hòa hợp nguyên nhân hoặc điều kiện, duyên đến (“tập”) thì pháp sinh, duyên đi (“khứ”) thì pháp diệt. Đây là tư tưởng cơ bản của thuyết Duyên khởi.

Duyên khởi là tư tưởng cơ bản nhất, giáo lí cơ bản nhất của Phật giáo; nó thể hiện cách nhìn căn bản của Phật giáo đối với đời người, với tồn tại và sinh mệnh. Tư tưởng Duyên khởi là cơ sở triết học của giáo thuyết cụ thể và tư tưởng quan trọng của Phật giáo, như Nhân quả, không hữu, trung đạo, bình đẳng, từ bi, giải thoát, v.v... Nói cách khác, các giáo thuyết cụ thể và tư tưởng quan trọng của Phật giáo đều là sự triển khai của tư tưởng Duyên khởi. Thuyết Duyên khởi khác với thuyết Vô nhân (không có nguyên nhân), thuyết Ngẫu nhiên, thuyết Thân tạo

và thuyết Định mệnh (“Túc mệnh luận”); nó là một luận thuyết tương đối hợp lí về sự sinh thành diễn biến và về bộ mặt vốn có của thế giới. Duyên khởi luận là thế giới quan độc đáo của Phật giáo, là đặc sắc lớn nhất và đặc trưng căn bản để phân biệt Phật giáo với các tôn giáo khác.

Tư tưởng Duyên khởi của Phật giáo chứa đựng hai tư tưởng quan trọng là “quan hệ” và “quá trình”; tư tưởng Duyên khởi là thế giới quan của thuyết quan hệ, thuyết quá trình.

Phật giáo Trung Quốc đã phát triển thuyết Duyên khởi, như thuyết “Tính cụ”, thuyết “Thập giới hỗ cụ” của Thiên Đài tông, thuyết “Tính khởi”, thuyết “Sự vật vô ngại” và thuyết “Một tức là tất cả, tất cả tức là một” của Hoa Nghiêm tông, đều nhấn mạnh một sự vật thì có mối quan hệ hàm nhiếp (thay mặt) mà vô ngại với các sự vật khác, giữa các sự vật thì có mối quan hệ Duyên khởi cùng là Duyên của nhau. Xét về tầng nấc tư duy lí luận thì đây là sự suy đoán mông mạc mà thiên tài về nguyên lí thể cộng đồng vũ trụ.

Duyên khởi là một mối quan hệ, cũng là một quá trình. Phật giáo cho rằng do vạn vật trong vũ trụ đều là Duyên khởi nên đều có tư tưởng sinh, trú, dị, diệt, là một quá trình không ngừng biến dị. Cũng vậy, con người sống trong quá trình sinh, lão, bệnh, tử và sinh tử lưu chuyển. Cần thừa nhận tư tưởng quá trình đó hàm chứa tư tưởng vận động, biến hóa, phát triển, nên coi đó là biểu hiện của tư duy biện chứng.

2. Nhân quả

Duyên khởi nói nhân duyên hòa hợp mà sinh ra “quả”. Cái có thể sinh kết quả là Nhân,

cái do nguyên nhân mà sinh là kết quả. Về thời gian thì Nhân trước, Quả sau. Nhân quả tồn tại trong diễn biến trước sau nối nhau, trong sự hòa hợp liên quan đến nhau. Có nguyên nhân thì tất có kết quả; có kết quả tất có nguyên nhân. Mọi sự vật đều biến đổi sinh diệt theo phép Nhân quả. Luật Nhân quả là lí luận cơ bản Phật giáo dùng để giải thích mối quan hệ tương hỗ của mọi sự vật.

Dựa vào phép Duyên khởi, Phật giáo tiên thêm một bước đưa ra tư tưởng Nhân quả báo ứng nhằm giải thích mối quan hệ giữa hoạt động thân tâm (thể xác và tinh thần) của các chúng sinh với kết quả. Về luân lí, tư tưởng này trình bày thuyết thiện có thiện báo, ác có ác báo, tức thiện nhân lạc quả, ác nhân khổ quả. Học thuyết đó cho ta cơ sở tư tưởng vững chắc và hữu hiệu để quảng đại tín đồ tu trì đạo đức bỏ ác theo thiện.

Phật giáo cho rằng hoạt động thân tâm của chúng sinh không những đem lại quả báo cho cuộc sống của chính mình mà còn mang lại quả báo cho không gian, môi trường sinh tồn của sinh mệnh; từ đó lại chia quả báo ra làm hai loại “Chính báo” và “Y báo” (“y”: dựa vào, theo). Chính báo là nói thân tâm chúng sinh chiêu cảm được dựa theo nghiệp nhân trong quá khứ, tức sự tồn tại sinh mạng cụ thể là chủ thể, là chính thể của quả báo trực tiếp. Y báo là nói sự tồn tại sinh mệnh chúng sinh chiêu cảm được dựa theo túc nghiệp trong quá khứ; sự tồn tại đó dựa vào ngoại vật, hoàn cảnh, gồm quần áo, nhà ở, đất đai sông núi và toàn bộ thế giới xung quanh. Nói tóm lại, Chính báo chỉ chúng sinh, chúng sinh thể gian; Y báo chỉ nơi chốn chúng sinh dựa vào, tức quốc thổ thể gian. Phật giáo còn cho rằng bồi cảnh thời đại, môi trường sống, quốc thổ, núi sông đều là quả báo do đa số chúng sinh cùng chiêu cảm được, gọi là “Cộng Báo”. Các tư tưởng

quả báo này của Phật giáo thể hiện sự hiểu rõ mối quan hệ Duyên khởi đối với mối quan hệ tương hỗ giữa thế giới chủ thể và thế giới khách thể, thế giới chủ quan và thế giới khách quan, thể hiện sự quan tâm đối với kết quả hoạt động của các loại chúng sinh, sự quan tâm đối với môi trường tự nhiên, môi trường sống, môi trường sinh thái.

Những người Thiên Đài Tông còn từ góc độ tu trì thực tiễn đề ra thuyết “Nhân quả bất nhị”, tuyên truyền: con người ở Nhân vị và Phật ở Quả vị, về bản chất không có gì khác biệt, khuyến khích người thường (phàm phu) tu trì thành Phật. Lại đề xuất thuyết “Y chính bất nhị”, cho rằng Phật thân là Chính báo, Phật thổ là Y báo, Phật thân và Phật thổ bất nhị, Chính báo và Y báo bất nhị, hai cái đó cùng nhau thay mặt cho “Nhất niệm tam thiên”, mà quy về nhất tâm.

3. Trung đạo

Đó là con đường Trung chính (chính giữa) không lệch về bên nào, vượt trên (“siêu việt”) sự cực đoan, lệch về hai bên hữu vô (“không”), nhất dị, khổ lạc, yêu ghét. Trung đạo là lập trường căn bản và đặc sắc cơ bản của Phật giáo. Thích Ca Mâu Ni phản đối thuyết Thân ngã của đạo Bàlamôn; về lí luận đề xuất phép Duyên khởi “Thử hữu bị hữu, thử sinh bị sinh”, “Thử vô bị vô, thử diệt bị diệt”, từ đó nhấn mạnh “Li vu nhị biên, thuyết vu Trung đạo”. Cũng tức là nói dựa theo thuyết Duyên khởi bất hữu bất vô, bất nhất bất dị, bất thường bất đoạn, bất lai bất khứ. Trong thực tiễn, Thích Ca Mâu Ni đề xuất “Bát Chính đạo”, vừa phản đối chủ nghĩa khoái lạc lại phản đối chủ nghĩa khổ hạnh, đề xướng Trung đạo hạnh bất khổ bất lạc, tức tư duy, lời nói, hành vi, ý chí, đời sống, v.v... của con người đều nên hợp lí

vừa phải, giữ ở mức ở giữa không lệch bên nào.

Không và Hữu (có) là hai cách nhìn cơ bản của Phật giáo đối với vũ trụ nhân sinh. Phật giáo dạy Pháp có thể không nói ra Không (“thuyết bất xuất không”), là có hai nghĩa; sau khi có Đức Thích Ca, nội bộ Phật giáo dần dần diễn hóa thành hai tông Không, Hữu. Trong Phật giáo Tiểu thừa, hệ Câu Xá là Hữu tông, hệ Thành Thực là Không Tông. Phật giáo Đại thừa cũng chia làm hai hệ thống lớn. Trung Quan học phái là Không tông, Du Già (Yoga) hành phái là Hữu tông. Hai tông Không, Hữu đều thừa nhận lập trường lí luận cơ bản Duyên khởi tính Không; chỉ là triển khai theo lí luận cơ bản này; nói một cách tương đối thì Không tông tương đối nhấn mạnh mặt tính Không của chư pháp, Hữu tông thì tương đối nhấn mạnh mặt Hữu của chư pháp với tư cách là hiện tượng Duyên khởi.

Vì vạn pháp là Duyên khởi, được xác định trong mối quan hệ, cho nên có tính “Vô ngã”, tức vừa không có Tự tính, không có tính thực thể, cũng tức là bản tính, bản chất là Không. Đây là bản nghĩa của Không. Vạn pháp nếu đã xác lập trong mối quan hệ cũng tất nhiên là một quá trình biến đổi hỗ động, có tính “Vô thường”, sinh diệt vô thường, cũng là Không. Từ đó có thể nói do Duyên khởi mà tính Không, Duyên khởi tức tính Không, Duyên khởi và tính Không là đồng nghĩa ngữ.

Không lại chia làm hai loại Nhân không và Pháp không. Nhân không còn gọi là Ngã không, là sự nhân vô tự tính của chủ thể; Pháp không là sự pháp vô tự tính của khách thể. Về vấn đề chư pháp có hay không có thực thể, tức cách nhìn mối liên hệ và khu biệt Duyên khởi với Thực hữu, sự vật với tự

tính, hiện tượng với bản chất. Đây là vấn đề vô cùng phức tạp. Tuy rằng nói về tổng thể thì các phái Phật giáo đều thừa nhận thuyết Duyên khởi tính Không..

Từ các điều nói trên có thể hiểu: xét về mặt hiện tượng, Duyên khởi pháp là tồn tại, là Hữu); xét về mặt bản chất của Duyên khởi pháp, là không tồn tại, là Không. Hữu và Không là cách nhìn hai mặt với một sự vật.

4. Bình đẳng

Phật giáo tuyên truyền và đề xướng bình đẳng; nói khái quát, hàm nghĩa của bình đẳng có 4 tầng nấc:

a) Bình đẳng giữa người với người. “Tăng nhất A hàm kinh” quyển 37 cho rằng 4 hạng người (“Tứ chủng tính”) trong xã hội Ấn Độ cổ là Bàlamôn, Sát đế lợi, Khuyến xá và Thủ đà la nên bình đẳng với nhau, phản đối dựa vào chủng tính và đẳng cấp để bàn luận sự cao quý, hạ tiện, cao thấp của con người; nhấn mạnh phải dựa vào sự cao thấp về đạo đức, sự nông sâu về trí tuệ để đánh giá thành tích của con người; chủ trương tu trì tố chất, nâng cao đạo đức, trí tuệ để tiến lên cõi lý tưởng của đời người. Chủ trương bình đẳng tứ chủng tính của Phật giáo thể hiện tư tưởng bình đẳng nhân quyền, là phong trào nhân quyền đặc biệt phản đối sự phân biệt chủng tính và áp bức giai cấp, nó nhất trí với yêu cầu bình đẳng nhân quyền của xã hội hiện đại.

b) Bình đẳng chúng sinh. Thông thường Phật giáo coi 9 giới từ Bồ Tát tới địa ngục (trong 10 giới không kể Phật) nhất là lục đạo từ Trời đến địa ngục, là chúng sinh. Phật giáo cho rằng chúng sinh khác nhau tuy có tính khác biệt nhưng bản chất sinh tồn và sinh mệnh của chúng sinh thì bình đẳng;

Phật giáo đặc biệt nhấn mạnh mọi chúng sinh đều có Phật tính. Kinh Niết Bàn về lý thuyết khẳng định mọi chúng sinh đều có Phật tính, tức là bình đẳng với nhau về nguyên nhân, căn cứ và khả năng thành Phật.

c) Bình đẳng giữa chúng sinh với Phật. Phật giáo tuyên truyền tư tưởng “sinh Phật bất nhị, sinh Phật nhất như”, cho rằng chúng sinh và Phật, về bản chất đều có đủ Chân như Phật tính; chúng sinh mê vọng hoàn toàn không diệt Chân như Phật tính; Phật giác ngộ cũng hoàn toàn không tăng thêm Chân như Phật tính, mà đều như nhau, có khả năng thành Phật. Nói theo ý nghĩa đó thì chúng sinh và Phật là bình đẳng bất nhị. Điều này khác hẳn với cách nói của tôn giáo khác, coi “nhân thần vi nhị” (người và thần là hai thể khác nhau), nói người là do thần tạo ra hoặc từ thần mà ra.

d) Bình đẳng giữa chúng sinh với vô tình. “Vô tình” tức là không có ý thức tình cảm, là thứ không có tính tinh thần. Như Thiên Đài tông của Phật giáo Trung Quốc tuyên truyền thuyết “Vô tình hữu tính”, cho rằng cây cỏ, núi sông đất cũng có Chân như Phật tính, mọi thứ trong thiên nhiên đều là thể hiện của Phật tính. Xét về điểm cùng có Phật tính như nhau, thì vật vô tình và chúng sinh không có khác biệt bản chất, bình đẳng vô nhị với nhau. Cần nói đây là sự xác nhận tôn nghiêm đối với các sinh vật và vô sinh vật trong giới tự nhiên, là sự kính trọng đối với muôn vật.

Quan niệm bình đẳng của Phật giáo dựa trên học thuyết Duyên khởi, xây dựng trên sự bình đẳng nhân quả. Chúng sinh và Phật đều như nhau cùng có Chân như Phật tính, bình đẳng về mặt nguyên nhân thành Phật, chúng sinh và Phật đều có khả năng thành tựu Phật

quả, tiến lên cõi Niết Bàn lí tưởng cao nhất, là sự bình đẳng về mặt kết quả. Chúng sinh và Phật bình đẳng nhân quả, không có gì khác biệt. Tư tưởng bình đẳng nhân quả này của Phật giáo là nói về khả năng, có tính phi hiện thực, nó cung cấp cơ sở lí luận cho thuyết giải thoát.

Quan niệm bình đẳng của Phật giáo thể hiện sự thống nhất sinh mệnh quan, tự nhiên quan và lí tưởng giá trị quan. Quan niệm bình đẳng cận đại coi trọng bình đẳng nhân quyền, nó có mối quan hệ bổ sung lẫn nhau với quan niệm bình đẳng về mặt giải thoát con người do Phật giáo đề xướng.

5. Từ bi

Trên cơ sở tư tưởng Duyên khởi, Bình đẳng, Phật giáo cho rằng trong đại hoàn lưu sinh thái vũ trụ, mọi chúng sinh đều có thể từng là người thân của ta. Ta nên có tâm thái bình đẳng, tình nghĩa báo ơn, tâm nguyện từ bi để đem lại cho chúng sinh sự an lạc, trừ bỏ sự đau khổ của chúng sinh.

Phật giáo tuyên truyền tư tưởng “Tam duyên từ bi”, chia đôi tượng từ bi làm 3 loại, từ đó quy kết thành 3 loại từ bi: chúng sinh duyên bi; pháp duyên bi; vô duyên bi. Trong 3 loại đó, “vô duyên bi” là loại cao nhất. Từ bi là tư tưởng đặc thù của Phật giáo, nó không hoàn toàn giống với nhân ái, bác ái do các giáo phái khác đề xướng. Từ bi không bị hạn chế bởi đẳng cấp, giai cấp, nó cũng loại trừ tính thiên tư hẹp hòi.

6. Giải thoát Phật giáo lấy giải thoát làm lí tưởng cuối cùng cho chúng sinh. Giải thoát là không có ô nhiễm, không có chấp trước, là được “Đại tự tại”, tức cõi tự do tự tại, cũng gọi là cõi Niết Bàn. Phật giáo cho rằng chúng sinh có nhiều phiền muộn, như ba cái

độc “tham” (tham dục), “sân” (sân huê), “si” (ngu si), chúng trở ngại cho sự thành trường thiện căn, làm cho chúng sinh lưu chuyển trong nỗi khổ sinh tử không bao giờ hết. Giải thoát là thoát ra khỏi nỗi khổ phiền muộn và sự trói buộc của lưu chuyển sinh tử, được giải phóng, được siêu việt, được tự do, tiến lên cõi lí tưởng.

Phật giáo cao độ coi trọng đạo giải thoát. Phật giáo thời kì đầu lấy Bát chính đạo, thời kì sau lấy sự lĩnh hội chân lí làm con đường giải thoát. Phật giáo còn đề xướng “Nhất thiết duy tâm tạo” (mọi thứ đều do lòng người tạo ra) cho rằng sự lưu chuyển luân hồi hoặc giải thoát Niết Bàn của chúng sinh đều quyết định ở lòng người. Giải thoát không phải là việc của cá nhân, chỉ có tự giác ngộ và người khác cùng giác ngộ thì mới được giải thoát thật sự.

III. Giá trị hiện đại của triết học Phật giáo

Các trình bày ở trên cho thấy: trong xã hội hiện đại, ba nhóm mâu thuẫn cơ bản: con người với tự ngã, người với người, người với thiên nhiên có cái đã thay đổi hình thức, có cái lại càng gay gắt hơn. Giá trị của triết học Phật giáo là ở chỗ các nguyên lí của nó ngày càng được trình bày đầy đủ hơn, và qua sự giải thích có sáng tạo, tác dụng của nó càng rõ hơn. Vận dụng tư tưởng triết học Phật giáo để làm dịu các mâu thuẫn cơ bản của xã hội loài người tất sẽ giúp nâng cao tố chất tinh thần loài người, giảm nỗi đau khổ của họ, đáp ứng các nhu cầu mới của họ, từ đó đẩy mạnh sự chung sống hòa bình và phát triển chung của xã hội loài người.

1. Quan tâm tới mâu thuẫn người với tự ngã, nâng cao cõi tinh thần của con người

Phật giáo dùng đạo giải thoát đời người để

luận bàn một cách hệ thống về địa vị của con người trong vũ trụ, bản chất, giá trị và lí tưởng của con người; trong đó quan điểm vô ngã và quan điểm giải thoát lại càng là sự chuyên hóa, sự điều tiết tâm lí, sự hoàn mỹ tâm linh đối với quan niệm tự ngã của thế nhân.

Dựa vào thuyết Duyên khởi muôn vật hòa hợp mà sinh, Phật giáo đề ra quan niệm vô ngã. “Ngã” trong vô ngã là chỉ cái tự thể (bản thể) thường trú, vĩnh nhất mà có tác dụng chi phối; cái bản thể mãi mãi không đổi ấy chính là ngã. Phật giáo phủ nhận sự tồn tại của cái ngã có thực thể, của linh hồn, loại trừ quan niệm hữu ngã. Vô ngã là quan niệm cơ bản của Phật giáo. Nội dung chủ yếu của quan niệm vô ngã là vô ngã chấp, vô ngã kiến, vô ngã ái, vô ngã mạn, v.v... Ngã chấp là sự chấp trước (bám riết, không vượt ra được) đối với tự ngã. Ngã kiến là sự chấp trước kiến giải ngộ công có thực ngã. Ngã ái là sự ái chấp với tự ngã, cũng tức là ngã tham. Ngã mạn là nói tâm thái ngạo mạn lấy tự ngã làm trung tâm. Do ngã chấp tất nhiên đem lại ngã kiến, ngã ái và ngã mạn. Phật giáo cho rằng ngã chấp là nguồn gốc của mọi cái ác, cái gốc của phiền muộn; Phật giáo chủ trương vô ngã, vô ngã chấp. Trong xã hội hiện nay, có người trở thành nô lệ của nhu cầu sinh lí, dục vọng vật chất, tôn thờ chủ nghĩa bá kim, hưởng lạc, cực đoan cá nhân chủ nghĩa, thậm chí tham ô hủ hóa, trộm cắp buôn lậu, ma túy, mại dâm, v.v... Quan niệm vô ngã của Phật giáo giúp làm giảm sự chấp trước với hiện thực, làm phai nhạt sự hưởng thụ, danh lợi, nâng cao cõi tinh thần.

Thực chất của quan niệm giải thoát là siêu việt ý nghĩa sinh mệnh, là nâng cao cõi tinh thần, khiến cho con người có thể dùng nhãn quan chung cực lâu dài để khách quan và

bình tĩnh suy xét lại quãng đường đã qua, xem xét các khiếm khuyết của tự thân và không ngừng cố gắng chuẩn mực hóa tự thân. Phật giáo coi giải thoát là nghiệp báo của cá nhân, là lạc quả mà thiện nghiệp giành được.

2. Làm hòa dịu mâu thuẫn người với người, gìn giữ hòa bình thế giới

Mối quan hệ người-người nói ở đây cũng là quan hệ giữa người này với người khác, người với xã hội, người với dân tộc, người với quốc gia. Mối quan hệ người- người trên thế giới hiện nay có hai vấn đề chính là: – Xung đột cục bộ diễn ra không dứt, gây ra bởi các nhân tố va chạm lợi ích dân tộc, tôn giáo, lãnh thổ, tài nguyên, nhân dân một số nơi đang chịu khổ nạn chiến tranh; trong khi vấn đề an ninh truyền thống chưa được giải quyết thì các vấn đề an ninh phi truyền thống như chủ nghĩa khủng bố lại ngày một gay gắt; – Phân hóa giàu nghèo Nam – Bắc ngày càng mở rộng, khá nhiều người còn sống nghèo khổ, đói rét. Xét về lí luận, một số quan niệm cơ bản của Phật giáo có ý nghĩa hiện thực nhất định trong việc hóa giải các vấn đề trên.

Hòa bình và chung sống hòa bình là vấn đề lớn nhất. Hai cuộc đại chiến trong thế kỉ XX làm cho hàng chục triệu sinh linh bị tàn sát; nếu trong thế kỉ XXI lại xảy ra đại chiến thế giới thì loài người có thể cùng nhau bị tiêu diệt. Muốn tránh chiến tranh thì phải tiêu diệt nguồn gốc chiến tranh; một trong các nguồn gốc đó là không hiểu lí lẽ Duyên khởi: loài người phải dựa nhau mà sinh tồn, lợi ta phải lợi người; không coi trọng hòa giải, hiểu nhau, mà coi kẻ khác là cừ địch, không tôn trọng sinh mệnh kẻ khác. Tư tưởng bình đẳng của Phật giáo có nghĩa là tôn trọng nhau, là hòa bình. Tư tưởng từ bi thể hiện sự đồng tình, thương yêu quan tâm

người khác, cũng xa rời chiến tranh, gìn giữ hòa bình. Từ bi tế thế và “ngũ giới”, “thập thiện” đều lấy “không sát sinh” làm đầu. Từ ngày pháp sư Thái Hư ra sức đề xướng Phật giáo nhân gian, Phật giáo Trung Quốc luôn quan tâm gìn giữ hòa bình thế giới. Phật giáo phát huy tác dụng quan trọng độc đáo không thể thay thế trong việc gìn giữ hòa bình thế giới.

Sự phân hóa giàu nghèo Nam – Bắc, một số người sống nghèo khổ còn là căn nguyên gây ra loạn lạc, trực tiếp đe dọa hòa bình khu vực và thế giới. Quan niệm bình đẳng từ bi của Phật giáo là phương hướng hóa giải các vấn đề đó. Sự bố thí là một pháp môn tu trì quan trọng, tức dùng lòng từ bi để tạo phúc cho người khác, cho họ của cải, sức khỏe và trí tuệ.

Quy phạm đạo đức của Phật giáo, như “Thập thiện”: không trộm cắp, không nói dối, không tà dâm, không nói hai lưỡi, không ác khẩu, không nói xiên xẹo (khởi ngữ), không tham dục, không sân huệ, không tà kiến đều có ích cho sự hòa hợp mối quan hệ người-người. Bốn giới đầu trong “Ngũ giới”, tức không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm và không nói xằng đều có thể dùng để tham khảo khi xây dựng đạo đức chung toàn thế giới.

3. Điều chỉnh mâu thuẫn người với thiên nhiên, xúc tiến sự phát triển chung và phát triển bền vững

Hòa bình và phát triển là hai vấn đề lớn nhất của loài người hiện nay. Nếu gìn giữ hòa bình đòi hỏi hài hòa mối quan hệ người-người thì phát triển chung và phát triển bền vững không những đòi hỏi hài hòa quan hệ người-người mà còn đòi hỏi phải điều chỉnh thích hợp quan hệ người với thiên nhiên, sao

cho môi trường sinh thái được gìn giữ tốt.

Việc con người khai thác thiên nhiên quá mức, thậm chí cướp đoạt dã man thiên nhiên đang hủy hoại nghiêm trọng sự hài hòa người-thiên nhiên, đe dọa sự sinh tồn của loài người.

Tư tưởng triết học Phật giáo có ý nghĩa tham khảo về mặt điều chỉnh nhận thức tính nghiêm trọng bức thiết của vấn đề môi trường. Trước hết, thuyết Duyên khởi nhấn mạnh mọi sự vật đều do nhiều nguyên nhân điều kiện hòa hợp mà thành, không sự vật nào tồn tại riêng rẽ. Như trái đất nơi loài người sinh tồn là do đất, biển, trời và các loài động vật hợp thành; nếu đất thoái hóa, biển bị nhiễm độc, tầng ôzôn bị mỏng dần, các loài động thực vật không ngừng biến mất thì sự tồn tại của trái đất sẽ có khó khăn, loài người sẽ khó sinh tồn được. Thuyết Duyên khởi và thuyết chính thể hữu cơ Phật giáo có thể cung cấp căn cứ lí luận cho triết học môi trường hiện đại.

Thứ hai, thuyết Y chính quả báo của Phật giáo nhấn mạnh môi trường sống của chúng sinh đều là báo ứng do hành vi của chúng sinh đem lại. Phật giáo còn tuyên truyền tư tưởng “Tâm tịnh (sạch) tắc quốc thổ tịnh”, đề xướng báo ơn quốc thổ.

Thứ ba, dựa thuyết Duyên khởi, Phật giáo đề xướng tôn trọng kẻ khác, loài khác, tôn trọng sinh mệnh, chúng sinh nhất luật bình đẳng, chúng sinh đều có Phật tính, đều có thể thành Phật. Quan niệm này khác với hành vi lạm sát dị loại, chà đạp môi trường, phá hoại cân bằng sinh thái, cũng khác với quan điểm coi sự bảo vệ môi trường là sự thương hại, ban ơn cho kẻ yếu. Quan niệm chúng sinh bình đẳng ấy cũng khác với “chủ nghĩa trung tâm nhân loại” và “chủ nghĩa

trung tâm môi trường”, “chủ nghĩa trung tâm sinh vật”. Phật giáo còn đề xuất ăn chay, phóng sinh, vừa có lợi cho sức khỏe con người, vừa giúp cho việc gìn giữ môi trường cân bằng.

Sau cùng, thuyết lí tưởng của Phật giáo coi thế giới cực lạc là thế giới lí tưởng, là nơi môi trường tuyệt hảo, không khí trong lành, cỏ cây tươi tốt, chim hót vượn kêu. Xưa nay Phật giáo thích xây chùa dựa vào núi, bên dòng suối. Có thể nói Phật giáo gương mẫu coi trọng môi trường gìn giữ sinh thái.

Tóm lại, chúng ta cần coi trọng cao công cuộc hiện đại hóa và sự biến đổi các mâu thuẫn cơ bản do nó gây ra, có liên quan tới mệnh vận toàn nhân loại và sự phát triển của thế giới. Làm thế nào xử lí tốt mối quan hệ người với tự ngã, người-người, người-thiên nhiên, vấn đề này liên quan tới chế độ xã hội, kinh tế, cũng liên quan đến khoa học kĩ thuật và tâm trí của loài người. Trong Phật giáo cũng có các tư tưởng sai lầm, triết học Phật giáo cũng không thể giải quyết các mâu thuẫn cơ bản và nhiều vấn đề cụ thể của xã hội loài người, nhưng nó có thể từ một số phương diện nào đó cung cấp cách tư duy giải quyết mà xã hội thế tục còn thiếu. Đó là cao độ coi trọng việc xây dựng tâm linh của tự thân con người nhằm điều chỉnh định hướng giá trị của con người, thay đổi tâm thái con người, chuyển đổi ý thức con người, nâng cao trí tuệ con người, từ đó giúp cho việc giải quyết nhiều mâu thuẫn và vấn đề của xã hội loài người. ở đây chúng tôi muốn nhấn mạnh lần nữa: triết học Phật giáo muốn phát huy đầy đủ chức năng xã hội của mình thì cần đi sâu khai thác nguồn tài nguyên tư tưởng tự thân và đưa ra sự giải thích hợp thời cuộc, cần không ngừng tăng cường quan tâm đến xã hội hiện đại, có sự ứng đối kịp thời với các vấn đề mới xuất hiện trong

xã hội.

Không nghi ngờ gì nữa, triết học Phật giáo có giá trị hiện đại; và điều quan trọng là mọi người phải cố gắng hơn nữa trong việc quán triệt thực sự và phô bày đầy đủ giá trị của triết học Phật giáo trong xã hội hiện đại. /.

Phương Lập Thiên - Nguyễn Hải Hoàn dịch

*. Nhà nghiên cứu Trung Quốc. Bài đăng trên Tạp chí Các trào lưu tư tưởng đương đại, số 4/2004, tiếng Trung.

Nguồn: Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo



Chùa lìa bước chân

Phổ Đồng

*Mưa giăng
rợp bóng chân thường
Chiều nghiêng nắng sớm
vô thường cánh chim
Mình về
nghe máu về tim
Cru mang huyền tượng
đắm chìm hồng hoang
Ra đi
tái hẹn bồi hoàn
Phía sau mắt dấu
bàn hoàn bước chân
Người về
cho gởi bước chân
Bước lui bước tới
bước chân chưa rời.*

NHỮNG GIÁ TRỊ NỀN TẢNG CỦA TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO

Thích Giác Chinh,



Tác giả Thích Giác Chinh đang trình bày tại Hội thảo quốc tế vùng Asean và Nam Á tại Pháp viện Minh Đăng

1. Đặt vấn đề

Phật giáo hay lý thuyết của Phật-đà (P. *sāsana*), là một trong những tôn giáo lớn trên thế giới[1]. Phật giáo được Thích Ca Mâu Ni[2] (*Sakyamuni*) khai sáng và truyền giảng ở miền Bắc Ấn Độ vào thế kỷ 6 TCN[3]. Ngay từ buổi đầu, Đức Bôn Sư Thích Ca Mâu Ni đã tổ chức được một giáo hội với các giới luật chặt chẽ. Nhờ vào sự uyên chuyên của giáo pháp, đạo Phật có thể thích nghi với nhiều hoàn cảnh xã hội, nhiều dạng người, nhiều tập tục ở các thời kỳ khác nhau. Và do đó, ngày nay Phật giáo vẫn tiếp tục tồn tại và ngày càng phát triển rộng rãi trên thế giới, ngay cả trong các nước có nền khoa học tiên tiến như Hoa Kỳ[4] và Tây Âu [5].

Thời đại ngày nay, thời kỳ của Toàn cầu hóa, các lý thuyết về triết học Phật giáo đã có những bước chuyển mạnh mẽ, vừa mang lại sức sống mới cho Phật giáo, vừa để Phật giáo giúp ích hơn cho xã hội tại các quốc gia và vùng lãnh thổ nơi mà Phật giáo có mặt, thể hiện tính nội bậc, toàn cầu của Phật giáo. Thời đại Toàn cầu hóa được định nghĩa một cách khách quan là sự phụ thuộc qua lại không ngừng giữa các quốc gia và các cá nhân. Toàn cầu hóa là khái niệm dùng để miêu tả các thay đổi trong xã hội và trong nền kinh tế thế giới, tạo ra bởi mối liên kết và trao đổi ngày càng tăng giữa

các quốc gia, các tổ chức hay các cá nhân ở góc độ chính trị, văn hóa, kinh tế, xã hội, tôn giáo v.v... trên quy mô toàn cầu.

Từ đó, Triết học Phật giáo đã trình bày cách thức nhìn nhận và giải thích các hiện tượng tự nhiên, xã hội thành hệ thống quan điểm thống nhất; trong toàn bộ mọi hiện tượng tâm lý và vật lý không có một chủ thể gì được gọi là độc lập, thường còn, mà là sự phụ thuộc qua lại không ngừng giữa chúng, đó là thế giới quan nòng cốt trong Phật giáo, đó chính là Nhân duyên và Tam pháp ấn.

Như vậy, khi đề xuất, nghiên cứu, nhìn nhận, nhận thức về các chủ đề cốt lõi trong Học thuyết triết học Phật giáo đã đáp ứng được nhu cầu và nhiệm vụ của Toàn cầu hóa nêu ra, lại càng nhận thấy các chủ đề đó mang một nội hàm tinh túy nhưng hết sức giản đơn liên hệ trực tiếp đến các hiện tượng tự nhiên và đời sống xã hội, được miêu tả, nhận thức, lý giải hòa với một thái độ sống động qua những lời dạy minh triết của Đức Phật.

2. Các lý thuyết về Triết học Phật giáo

2.1. Khái niệm về Triết học và xã hội Phật giáo

Chủ đề của Triết học và xã hội Phật giáo[6] là một hệ tư tưởng Phật học được hình thành dựa trên ý thức học và ý thức hệ Phật giáo, được phát triển bằng những nguyên tắc của Phật giáo, nhằm mục đích giúp xã hội vượt qua những chướng ngại hoặc xóa bỏ sự phân biệt giai cấp, phát triển đạo

đức, đưa con người và xã hội đến chỗ công bằng, dân chủ và tự do.

2.2. Lập trường chủ đạo của Triết học xã hội Phật giáo

Lập trường chủ đạo của Triết học Phật giáo được xác định là đã có một truyền thống lâu dài gắn liền với cuộc đời và sự nghiệp giáo hóa của đức Phật lịch sử Thích Ca Mâu Ni (*Siddhārtha Gautama*).

Ở Việt Nam, nền tảng của học thuyết về Chủ nghĩa xã hội Phật giáo cũng đã xuất hiện rất sớm gắn liền với các Trung tâm văn hóa Phật giáo mà điển hình là Trung tâm Luy Lâu[7] (229-280), nhưng ghi nhận sớm nhất của học thuyết Chủ nghĩa xã hội Phật giáo Việt Nam là vào nhà Đinh (968-980), thời kỳ đầu kỷ nguyên độc lập của đất nước gắn liền với tên tuổi của Quốc sư Khuông Việt (933-1011) và đến cả nhà Tiền Lê (980-1009). Đáng kể nhất là thời đại Lý-Trần (1009-1400), không những chỉ có học thuyết Chủ nghĩa xã hội Phật giáo được ứng dụng sâu và rộng trong xã hội, mà Chủ nghĩa xã hội Phật giáo còn phát triển lên thành một bộ môn Triết học Chính trị-xã hội Phật giáo Việt Nam và Đạo đức học Phật giáo, điển hình là Trúc Lâm đầu đà Giác Hoàng - Trần Nhân Tông. Như vậy, ít ra muộn nhất là vào thế kỷ IX - X đã hình thành Chủ nghĩa xã hội Phật giáo Việt Nam toàn diện.

Từ đó, xã hội Phật giáo phát triển thành một loạt bộ môn khoa học về Chủ nghĩa xã hội Phật giáo, như: Triết học Chính trị-Xã hội Phật giáo, Đạo đức học Phật giáo, Nhận thức luận Phật giáo, Xã hội học Phật giáo, Giáo dục học Phật giáo, Y học Phật giáo, Hành chính học Phật giáo, Văn học Phật giáo, Nghệ thuật Phật giáo, Hình thái học Phật giáo, Tâm lý học Phật giáo, thậm chí là Nghi lễ học Phật giáo... đã điều phối các hoạt động của xã hội.

Với nền tảng của bề dày lịch sử hình thành, phát triển và đóng góp của xã hội Phật giáo được bắt nguồn từ đức Phật lịch sử, nên đã kế thừa truyền thống nền dân chủ-nhân bản của đức Phật, luôn ủng hộ quyền tự do, tự do xã hội, bình đẳng, cơ hội đồng đều, kể cả quyền tự do dân sự để phát triển một xã hội không có giai cấp, và xóa bỏ những bất công xã hội. Đặc biệt, xã hội Phật giáo luôn chú trọng sự phát triển cân đối giữa thể chất và đạo đức.

Nền tảng căn bản và chủ đạo của triết học Phật giáo là yếu tố con người. Luôn vận động, tập hợp quần chúng nhân dân đoàn kết với một chính sách thích hợp sao cho quy tụ được lòng dân, và đó

là tiềm lực sức mạnh của dân tộc, tiềm lực sức mạnh của đất nước. Con người là trung tâm của sự phát triển. Người dân vừa là phương tiện vừa là mục tiêu của phát triển. Nhằm nâng cao vị thế của người dân và chú trọng đến việc tạo lập sự bình đẳng cho mọi người dân về mọi mặt: tôn giáo, dân tộc, giới tính, quốc tịch, tạo cơ hội lựa chọn tốt nhất cho người dân phát triển về: kinh tế, chính trị, xã hội, văn hóa...

Quan điểm của xã hội Phật giáo là phục hồi, xây dựng và phát triển xã hội theo con đường trung dung[8], không tranh chấp trong cuộc tranh luận giữa lập trường “Nó lúc nào cũng là” của thuyết trường tồn, và “Nó đang là và sẽ không là” của lập trường đoạn diệt. Bởi vì, cả hai lập trường đó đều xa lìa việc xác định xây dựng và phát triển xã hội.

2.3. Vấn đề cơ bản của Học thuyết Triết học Phật giáo

Vấn đề cơ bản của Học thuyết Triết học Phật giáo là xác định về mối quan hệ của bản thể nó là cái gì? Để giải quyết vấn đề về bản thể nhìn nhận: Vật chất và Ý thức là gì? Đặt vấn đề về nhận thức. Giải đáp câu hỏi về quá trình nhận thức diễn ra như thế nào? Con người có thể nhận thức chính xác thế giới khách quan hay không? Học thuyết xã hội Phật giáo xác định được vấn đề con người chúng ta nhận thức thực tại như thế nào và có nhận thức được toàn bộ thực tại hay là không? Từ đó, sẽ giải đáp câu hỏi thực tại là gì? Học thuyết này xác định vấn đề về chân lý, như thế nào là chân lý? Cách tiếp cận chúng ta làm sao? Làm thế nào để nhận biết được một cách chính xác một phát biểu là đúng hay sai? Con người có thể trả lời những loại câu hỏi nào? Giải quyết vấn đề: Chân lý là gì? Học thuyết Triết học Phật giáo đặt vấn đề về lĩnh vực đạo đức. Hạnh phúc là gì? Thế nào là thiện, thế nào là ác? Thế nào là giá trị và chúng được đánh giá như thế nào? Tiến đến xác định và lý giải vấn đề thẩm mỹ: Như thế nào là đẹp, như thế nào là phi đẹp? Thế nào là giá trị và Chúng được nhìn nhận và đánh giá chúng ta làm sao? Làm thế nào để đánh giá được giá trị của thẩm mỹ?

Xã hội Phật giáo không đề cập đến những phỏng đoán cũng như những hiện tượng siêu hình vô bổ, vì nó không những dẫn đến sự xa rời xã hội và không tích hợp được sự đồng thuận trong xã hội mà nó còn lấy chủ thể xã hội ra làm vật thí nghiệm, điều này vô cùng nguy hiểm, và vì vậy nó vô bổ.

Ai khai sáng ra Học thuyết Triết học và xã hội Phật giáo? Bằng quan điểm: “*Tam pháp ấn*” [9], và quan

điền: “*Ta chỉ dạy một điều duy nhất: Khổ, và cách diệt khổ*”[10] thì đức Phật lịch sử Thích ca Mâu Ni là người khai sáng ra Học thuyết Chủ nghĩa xã hội Phật giáo. Học thuyết Triết học và xã hội Phật giáo nhìn nhận Long Thọ[11] (*Nāgārjuna*) là người đã phát triển Chủ nghĩa xã hội Phật giáo nguyên gốc lên một bậc thành Chủ nghĩa xã hội Phật giáo toàn diện bằng quan điểm “*Tám phủ định*”[12], “*Tứ cú phân biệt*”[13] và “*Hai chân lý: S. satyadvaya - Nhị đế*”[14].

“*Tám phủ định là gì?*”. Tám phủ định[15] là: Không diệt, không sinh, không đoạn, không thường, không là một, không đa dạng, không vào (hiện hữu), không ra (cõi đoạn diệt). Và “*Tứ cú phân biệt là gì?*”. Tứ cú phân biệt là: Người ta không nên nói “*trống không*”, “*không trống không*”, cả hai, không cả hai. Bằng quan điểm “*Tám phủ định*” và “*Tứ cú phân biệt*” là tiền đề thứ nhất để giải quyết các vấn đề về bản thể, nhận thức và đạo đức.

Quan điểm thứ hai: “*Hai chân lý*” là tiền đề thứ hai để giải quyết các vấn đề về chân lý, thẩm mỹ.

Vậy, “*Hai chân lý là gì?*”. Hai chân lý là: Chân lý quy ước và chân lý trên bình diện tối cao. Người nào không nhận thức được sự khác biệt của hai chân lý này cũng không nhận được chân lý.

Đó chính là kỹ thuật biện chứng của Học thuyết Chủ nghĩa xã hội Phật giáo. Đây là một mẫu hình tư duy luận lý được xác lập bởi bốn thành phần, “*tứ cú*”, tương đương với bốn cách tuyển chọn luận lý khác nhau.

Nó như thế này;

Nó không như thế này;

Nó vừa là thế này vừa không là thế này;

Nó chẳng như thế này, cũng không không như thế này.

Tứ cú phân biệt là một mô hình lý thuyết của *luật vô mâu thuẫn* và *luật bài trung* (*luật cách tuyệt cái thứ ba*) để lý giải một cái gì được gọi là chân lý và chỉ ra những nhược điểm trong những dạng luận cứ hoặc những mối tư duy nhất định cản trở tri thức. Vì vậy, mô hình lý thuyết này chỉ cho chúng ta tri thức. Nhưng chúng phải được kiểm nghiệm là thiện và qua đó, người ta có thể nhận thấy rằng mức độ chân thực của chúng cũng phụ thuộc vào mức độ của tính thực dụng và hữu ích của chúng.

Vì vậy, triết học Phật giáo xác định sự hiểu biết trọn vẹn được thực hiện trên tầng cấp của “*trí huệ vô ngôn*”. Như vậy thì việc áp dụng Tứ cú phân biệt bao hàm ba khía cạnh:

Khía cạnh giải phá (E. deconstructive), có nghĩa

là vạch ra những đường cùng của tư duy hạn chế, bất thiện, và đồng thời;

Khía cạnh kiến lập (E. constructive), là chuyển hoá vô minh (avidyā) thành trí Bát-nhã vô ngôn (prajñā), như vậy là dẫn dắt ra khỏi tư duy hạn chế;

Khía cạnh kinh nghiệm (E. experience), là kiểm chứng tri thức.

Nếu không nương vào sự áp dụng [ngôn từ] thì hiện thực tối cao không được trình bày; và không đến chỗ hiện thực tối cao thì không thể trực chứng, đó là mô hình của sự phân chia mức độ hiện thực toàn diện được Học thuyết chủ nghĩa xã hội Phật giáo xây dựng và phát triển xã hội cân bằng giữa thể chất và đạo đức.

2.4. Thế giới quan của Học thuyết Triết học Phật giáo

Thế giới quan của Học thuyết Chủ nghĩa xã hội Phật giáo trình bày cách thức nhìn nhận và giải thích các hiện tượng tự nhiên, xã hội thành hệ thống quan điểm thống nhất; trong toàn bộ mọi hiện tượng tâm lý và vật lý không có một chủ thể gì được gọi là độc lập, thường còn, “*...Nếu cái này tồn tại thì cái kia hình thành. Cái này phát sinh thì cái kia phát sinh. Cái này không tồn tại thì cái kia không hình thành. Cái này diệt thì cái kia diệt*”[16], đó là thế giới quan nòng cốt trong Học thuyết triết học Phật giáo.

Nguồn gốc hình thành Vũ trụ được triết học Phật giáo lý giải và trình bày bằng một định luật căn bản: “*Chẳng nơi nào người ta có thể tìm thấy sự hiện hữu phát sinh từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai hoặc phát sinh không có nguyên nhân*”[17].

Mọi sự vật hiện tượng đều là vô thường, không thể tồn tại vĩnh hằng, có sinh thì phải có diệt, Duyên khởi[18] thì sinh - Duyên tận thì diệt. Ngay cả không gian, thời gian và vũ trụ cũng vậy, cũng có khởi đầu, biến đổi và cuối cùng là kết thúc, vấn đề ở chỗ là yếu tố thời gian. Theo thời gian sẽ có thời điểm Vũ trụ đạt đến yếu tố cực đại và bắt đầu co sụp lại. Nó sẽ bắt đầu nóng hơn và đậm đặc hơn, và kết thúc ở trạng thái tương tự như thời điểm bắt đầu.

Mọi sự vật hiện tượng không trường tồn, bởi vì chính chúng nó xuất hiện trên cơ sở hệ thuộc, có cơ sở hệ thuộc. Nhưng chúng cũng không bị huỷ diệt, bởi vì chúng hoàn toàn không có một tự tính, không có một cơ sở tự tồn nào, vì chúng sẽ bảo hòa theo một nguyên tắc cơ bản được tích hợp với các điều kiện theo một phương trình của sự sinh ra, trụ lại, hoại đi, và đến lúc diệt.

Không có một Thượng đế vĩnh hằng bất biến và sáng tạo ra vạn vật, không có yếu tố Thượng đế không sinh ra từ đâu hoặc tự dung đã có khi vạn vật chưa tồn tại.

Chỉ [vì] các hiện tượng trống không và vô thường nên chúng mới có thể phát sinh và hoại diệt. Và chỉ vì chúng trống rỗng nên việc xây dựng, bảo vệ, và phát triển xã hội để thoát khỏi sự lang thang trôi nổi, vì vậy mới có thể thực hiện được sự công bằng và dân chủ trong xã hội. Giả sử các hiện tượng không trống không, không vô thường thì không có sự phát triển trong thế giới, tất cả đều hoàn toàn trong trạng thái tĩnh, bất biến, có thể nói là “đông cứng trong vô cực”. Khi đó sự vật sẽ không phụ thuộc và vì không cần một điểm tựa nào để tồn tại nên chúng chết cứng trong vĩnh cửu.

Vì vậy, vạn vật không có một tự ngã, không có một tự tính và chúng trống không, vì chúng tùy thuộc vào [điều kiện của mỗi liên hệ] tồn tại. Mọi hiện tượng tâm lý và vật lý tạo nên đời sống đều nằm trong *mỗi liên hệ* với nhau, chúng là nguyên nhân của một yếu tố này và là kết quả của một yếu tố khác.

Nếu sự vật hiện tượng không phụ thuộc và không cần một điểm tựa nào để tồn tại (tương đồng với biểu thị “cơ bản tự tồn”), nếu chúng nó có một cơ sở tự tồn, một cái gì đó không cần nương tựa vào đâu để tồn tại, không cần mỗi liên hệ nhưng lại giữ một địa vị tuyệt đối nằm trên tất cả những cái tương đối, khác với thế giới luôn biến đổi được cấu tạo xung quanh, nó tự tồn, vĩnh cửu, v.v...như vậy thì thế giới hiện tượng không tồn tại.

Như vậy thì Thế giới quan của Học thuyết triết học Phật giáo lý giải như thế nào về vấn đề này? Chúng tồn tại hay không tồn tại, tồn tại như thế nào?

Học thuyết triết học Phật giáo lý giải bằng định luật vạn vật không thực sự phát sinh và hoại diệt: *“Có thể cho rằng, hợp thành và tan rã [phân chia] được thấy, nhưng hợp thành và phân chia chỉ được nhận thấy [trên cơ sở] của sự không nhìn thấy được mỗi liên hệ”*.

Vì vắng mặt một tự tính nên thế giới này không phải là thế giới của tự tồn tại, mà là thế giới của một sự phụ thuộc luân chuyển vô cùng. Vạn vật không là, mà xảy ra, như những làn sóng khởi sinh trên mặt biển mà nước không được cho thêm vào; và cũng như các làn sóng trở về biển mà không mất nước chút nào, chính nó cũng không là, mà là một chuỗi tương tục của các đơn vị sóng. Sự

vật hiện tượng cũng được nhìn nhận và giải thích theo phạm trù này, vì chúng không tồn tại độc lập. Chúng có mỗi tương quan được xác lập bởi nguyên lý của mỗi liên hệ. Và đến lúc này đây chúng được sinh thành trên cơ sở của của mỗi liên hệ, vạn vật không thực sự phát sinh và hoại diệt, mà là thế giới của một sự luân chuyển vô cùng.

2.5. Sự tương thích và phù hợp giữa khoa học và Phật giáo

2.5.1. Các vấn đề về Vật lý và Phật giáo

Ngày nay, khi nhân loại đang ngày một xích lại gần nhau hơn trong hiện tượng Toàn cầu hóa và sự phát triển vượt bậc của khoa học kỹ thuật đã xác nhận sự tương thích và phù hợp giữa khoa học và Phật giáo đã tạo nên một cuộc đối thoại[19] đặc biệt và thú vị.

Diễn hình, Sự xác nhận như một sự phát hiện chân chính: Từ Big Bang đến Giác ngộ là một trong các khía cạnh đó, sự phát hiện này nhấn mạnh đến yếu tố Giác ngộ (*bodhi*). Mặt khác, trong dòng chảy tiến bộ của khoa học hiện đại yếu tố khoa của Phật giáo ngày càng trở nên sáng tỏ và tương thích nếu không muốn nói là vượt xa khoa học.

Từ khi đức Phật giác ngộ thành đạo đến lúc nhập Niết bàn, suốt cuộc đời giáo hóa Ngài luôn luôn nhấn mạnh: “Không có gì có thể coi như là vĩnh cửu, bất biến”. Nghĩa là, [Vũ trụ] không chắc chắn, thay đổi, không trường tồn; đây là giai đoạn sơ khai của sự hình thành vũ trụ và cũng là tính chất của tất cả sự vật.

Trạng thái thức tỉnh của vũ trụ bắt đầu với trực nhận đó, con người thấu hiểu được thể tính mọi hiện tượng. Thay đổi là đặc tính chung của mọi sự sinh ra có điều kiện, tức là sự hình thành, trụ lại, hoại không [biến hoại và diệt] (sinh, trụ, dị, diệt). Đó là 4 đặc tính của vũ trụ chứa vật chất và năng lượng, trong đó có sự sống của chúng ta. Nó đưa ra cách giải thích hoàn thiện về nhiều loại hiện tượng quan sát thấy trong vũ trụ. Nó mang đến một sự xác nhận như một sự phát hiện chân chính, tất cả những hiện tượng dù là thuộc tâm lý hay thuộc vật lý (tự nhiên), chúng không có ngoại hạng, tất cả đều là sự thay đổi.

Vũ trụ là sự hình thành từ yếu tố không tính. Không nhằm nói về thể tính của con người và Không là vạn sự, vạn vật là Không, tức mọi hiện tượng cũng như thời gian đều không hề có tự tính. Tính Không và thời gian vừa chứa tất cả mọi hiện tượng, vừa xuyên suốt các trình tự phát triển sự vật. Bản thân nó là Không cũng như toàn thể vũ trụ cũng là Không. Vì vậy, với trực nhận đó, con người mới

thấu hiểu được thể tính mọi hiện tượng. Tính Không hiểu ở đây không phải sự trống rỗng thông thường mà nói về một thể tính vô biên không thể dùng suy nghĩ, cảm nhận để đo lường, nằm ngoài cặp đối đãi có-không. Tính Không này không phải là một đối tượng để một chủ thể tiếp cận đến vì bản thân chủ thể cũng thuộc về nó. Vì vậy, nó chính là giác ngộ, là một kinh nghiệm không thể giải bày, nhưng có thể trực chứng và kiểm chứng trực tiếp.

Mặc dù chân lý này hoàn toàn hiển nhiên, có thể chứng nghiệm và kiểm nghiệm được mọi nơi, mọi lúc, nhưng chúng ta vẫn bị sự ngộ nhận vây phủ, không nhận thức được chân lý này một cách chân chính. Sự chuyển tiếp từ trạng thái không hiểu biết đến trạng thái ý thức và thừa nhận tính chất vô thường của vạn vật đã lập nên con đường hình thành vũ trụ.

Sự xác nhận như một sự phát hiện chân chính: Từ Big Bang đến Giác ngộ là một học thuyết có tính thông nhất cao hơn cả vật lý; nhưng trước mắt, Học thuyết này đề cập đến sự thông nhất cao như vật lý.

Sự cộng hưởng chân không [Không tính hoặc là Tính không]

Đức Phật xác nhận chân không (Không tính) như nguồn gốc của mọi hiện tượng và không phân biệt chân không với hiện tượng. Chúng ta khảo sát qua luận thuyết: “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc” trong Phật học. Trong Bát Nhã Tâm kinh, Đức Phật bảo ngài Xá Lợi Phất rằng: “*Này Xá Lợi Phất! Thế giới hiện tượng hay Sắc này là Không, và Không quả thực là thế giới hiện tượng. Không không khác với thế giới hiện tượng hay Sắc, thế giới hiện tượng hay Sắc không khác với Không. Cái gì là thế giới hiện tượng thì cái đó là Không, cái gì là Không thì cái đó là thế giới hiện tượng*”.

Trong lý thuyết lượng tử, vấn đề chân không là vấn đề quan trọng bậc nhất để giải thích thế giới hiện tượng. Chân không không phải là một môi trường mà trong đó không có gì cả, trái lại chân không là một loại “ether”[20] đặc biệt chứa những thăng giáng phần lớn của trường lượng tử điện từ.

Chúng ta khảo sát chân không qua dạng thăng giáng điện từ theo phương pháp phân tích Fourier (dao động tử), theo phương pháp này có thể tính được năng lượng chân không, và thấy rằng chân không có một năng lượng khổng lồ. Một hiện tượng quan trọng xảy ra trong chân không là lực Casimir, trong công nghệ nano không thể không tính đến lực Casimir; khảo sát chân không qua dạng năng lượng tối (có thể

là năng lượng của chân không); khảo sát qua vấn đề không thời gian [Không tính trong Phật học], như vậy từ chân không chúng ta có tất cả. Chân không, theo các lý thuyết này, luôn có sự dao động khối lượng chứa một lượng nhất định năng lượng và vật chất[21]. Điều này nghĩa là, ở một thời điểm nào đó, luôn có thể xuất hiện một cách ngẫu nhiên các hạt có năng lượng dương và một thời điểm khác hạt này biến mất. Đây chính là [điều kỳ diệu] sự xác nhận như một sự phát hiện chân chính: Từ Big Bang đến Giác ngộ.

Thế giới khoa học Tây phương thừa hưởng một gia tài triết học lâu đời và một nền khoa học kỹ thuật tiên tiến đã không ngừng kinh ngạc trước một khái niệm Không tính mà đức Phật đã khám phá ra cách nay hơn hai mươi lăm thế kỷ. Không tính mang trong nó hai đặc tính cơ bản:

Đặc tính triết học và khoa học, tức là nói lên bản chất của hiện thực mọi hiện tượng;

Đặc tính thực dụng, mang tính chất phương tiện, tức là giúp người tu tập hóa giải mọi sự ngộ nhận để đạt trí tuệ và thấu hiểu được thể tính mọi hiện tượng [giác ngộ].

Vì vậy, Tính Không vừa chứa tất cả mọi hiện tượng, vừa xuyên suốt các trình tự phát triển sự vật.

Cách thể hiện của Vũ trụ

Nếu quan sát một cách phân tích thì vô thường được xem như một sự thật, là vạn vật tồn tại trên cơ sở lệ thuộc vào cái khác nào đó, phát sinh từ cái khác nào đó và chuyển biến thành cái khác nào đó. Không một vật nào tồn tại độc lập, không vật nào thường còn. Trong vật lý học cũng vậy, trong các nghiên cứu khoa học các khoa học gia luôn quan niệm rằng mọi vật đều luôn biến động. Ví dụ như vũ trụ cũng luôn thay đổi, hiện nay vũ trụ đang giãn nở và xuất phát từ một Big bang.

Trong Phật học, đức Phật phân định vũ trụ theo tính đa nguyên. Vì vậy, Phật giáo phân thế giới [vũ trụ] thành 3 loại: Tiểu thiên, Trung thiên, Đại thiên thế giới. Trong đó, một ngàn thế giới hợp thành một Tiểu Thiên Thế Giới, một ngàn Tiểu Thiên Thế Giới hợp thành một Trung Thiên Thế Giới, và một ngàn Trung Thiên Thế Giới hợp thành một Đại Thiên Thế Giới. Do vậy, ta lấy đơn vị là một hệ thống tương tự như hệ thống Thái Dương Hệ và gọi là thế giới thì Tiểu Thiên Thế Giới gồm có khoảng một ngàn thế giới, Trung Thiên Thế Giới gồm khoảng một triệu thế giới, Đại Thiên Thế Giới gồm khoảng một tỷ thế giới v.v... Cách đây hơn 2500 năm Phật học đã biết ngoài thế giới chúng ta đang sống còn có hằng hà sa số thế giới khác. Điều thú vị,

khái niệm đa vũ trụ là quan điểm tạo nên sự thống nhất giữa vật lý học và Phật học trong nhận định về vũ trụ.

Phật học có quan điểm vô thường khẳng định sự biến đổi thường trực của vũ trụ như trong vật lý học. Tức là không thường, không mãi mãi ở trong một trạng thái nhất định mà luôn thay đổi hình dạng. Chúng đi từ trạng thái hình thành, cao to trụ lại, đến thấp nhỏ, và đến tan rã v.v... đây chính là những giai đoạn thay đổi của thành, trụ, hoại, không. Tất cả sự vật trong vũ trụ, từ nhỏ đến lớn đều nằm trong định luật vô thường, đức Phật đã khẳng định “Hoại diệt là bản chất của chư hành (các hoạt động của các hiện tượng)”. Định luật này xác nhận sự trùng hợp một cách chính xác với quan điểm mọi vật đều biến đổi trong vật lý học.

Trong Vật lý học, khoa học gia nói đến những vũ trụ song song cấu tạo thành đa vũ trụ. Và có bốn mức vũ trụ song song tạo thành cực đa vũ trụ. Chúng ta khảo sát quá trình Big Bang, vật lý học nhìn nhận mọi vật đều luôn biến động. Vì vậy, lúc vũ trụ được 10-35 giây xảy ra quá trình nở lạm phát (E. inflation) và kết thúc vào thời điểm 10-32 giây. Đây là một quá trình giãn nở đột phát của vũ trụ, điều này giải thích rằng: trong một thời đoạn ngắn ngủi, kích thước của vũ trụ đã tăng lên 1050 lần. Quá trình nở lạm phát có thể bắt nguồn với một dạng năng lượng tối. Tiếp tục quá trình đó, sau Big Bang 10-33 giây vũ trụ ở vào trạng thái plasma của quark và gluon (PQG). Trong trạng thái này quark chuyển động tự do và tương tác với nhau bằng trao đổi gluon. Khi vũ trụ được 10 - 6 giây thì hình thành các hadron, đến lúc vũ trụ được 100 giây thì các hạt nhân nguyên tử được hình thành. Và lúc vũ trụ được 300.000 năm tuổi thì bức xạ tách khỏi vật chất và dẫn đến CMB (Cosmic Microwave Background- bức xạ tàn dư của vũ trụ). Sau đó vũ trụ nguội dần và nhiều quá trình chuyển pha đã xảy ra. Vậy vũ trụ luôn biến đổi. Thậm chí các hằng số vật lý có thể thay đổi theo không gian và thời gian.

Điều này, trong Kinh Hoa Nghiêm[22], phẩm Thế Giới Thành Trụ, Bồ Tát Phổ Hiền tuyên thuyết về 10 đặc tính của các thế giới: Nhân duyên khởi, chỗ trụ nương, hình trạng, thể tánh, trạng nghiêm tánh, thanh tịnh tánh, Phật xuất hiện, kiếp trụ, kiếp chuyển biến sai biệt, và môn vô sai biệt. Phẩm Thế Giới Thành Trụ đề cập: “Lúc đó Phổ Hiền Bồ Tát lại báo đại chúng rằng: Chư Phật từ! Thế giới hải có nhiều hình tướng sai khác, hoặc

tròn....hoặc hình như nước xoay....hoặc hình như hoa ... có vì trần số hình sai khác như vậy.” Đến phẩm tiếp theo, phẩm Hoa Tạng Thế Giới, Phổ Hiền Bồ Tát lại tuyên thuyết: “Chư Phật từ! Tất cả thế giới chúng đó hình trạng đều khác nhau: hoặc hình núi Tu Di, hoặc hình sông, hoặc hình xoay chuyển, hoặc hình nước xoay, hoặc hình trục xe...hoặc hình hoa sen...có vì trần số hình trạng như vậy. Chư Phật từ! Nên biết thế giới hải có thế giới hải vi trần số kiếp trụ, hoặc có a-tăng-kỳ kiếp trụ, hoặc có vô-lượng kiếp trụ, hoặc có vô biên kiếp trụ, hoặc có vô đẳng kiếp trụ, hoặc có bất-khả-số kiếp trụ, hoặc có bất khả xưng kiếp trụ, hoặc có bất khả tư kiếp trụ, hoặc có bất khả lượng kiếp trụ, hoặc có bất khả thuyết kiếp trụ, ...có vì trần số kiếp trụ như vậy.”

Từ sự xác nhận như một sự phát hiện chân chính: Từ Big Bang đến Giác ngộ chính là sự đập tan tất cả những tà kiến, vì mỗi cấu trúc của một hệ thống siêu nhiên tất nhiên phải lập cơ sở trên một khái niệm, một kiến giải “trường tồn” nào đó, hoặc một nhân tố “trường tồn” nào đó chính bên trong nó. Cần nhận thức rằng: Tính chất tổng quát và xuyên suốt của nguyên lý biến đổi để nhìn thấy sự tương đối của vạn vật mà thôi. Đó chính là từ Big Bang đến Giác ngộ.

Từ khi viết “Sự xác nhận như một sự phát hiện chân chính: Từ Big Bang đến Giác ngộ” tôi đã không còn cảm thấy kinh hãi khi ngắm nhìn bầu trời đêm, bầu trời thăm thẳm thấp sáng bởi vô vàn các vì sao. Tôi đã giữ một vị thế thoải mái trong bầu trời rộng lớn. Ai nhận thức rõ điều này, quan niệm về thần thánh, thượng đế sẽ lui vào bóng tối.

2.5.2. Các vấn đề về Tâm lý học và Phật giáo

Trong suốt cuộc đời giảng dạy và giáo hóa của đức Phật, Ngài chỉ nói hai điều, đó là: “Khổ và cách diệt khổ”, mà phương pháp để nhìn thấy khổ và cách diệt khổ của đức Phật chính là phương pháp nhìn vào tâm, kiểm soát và làm chủ tâm. Vì vậy, kiểm soát tâm, làm chủ tâm, tức làm kiểm soát và làm chủ được dòng tâm thức của mình.

Vậy, tâm thức là gì? Đức Phật đã nói gì về tâm thức? Hoạt động của tâm thức ra làm sao? Cách thức nhận biết và kiểm soát tâm thức như thế nào? Đó chính là lĩnh vực của bộ môn khoa học về Tâm thức, còn gọi là Tâm thức học.

Tâm thức học có từ bao giờ? Ai là những người đặt nền móng cho Tâm thức học?

Theo nghiên cứu và đánh giá của khoa học hiện đại về tâm thức trong ngành khoa học tâm lý và

khoa học Tâm thức học thì các nghiên cứu cổ xưa nhất được ghi nhận về lĩnh vực tâm thức là của đức Phật, Plato, Aristotle, Adi Shankara (triết gia Ấn Độ giáo) và một số triết gia Hy Lạp, Ấn Độ cổ đại khác là những người khai sinh ra bộ môn khoa học này. Ngoài ra, còn có một số triết gia khác cũng đề cập đến tâm thức trong thời kỳ tiền khoa học, dựa trên nền thần học. Trong các triết gia đó, đức Phật được xem là người đi tiên phong trong lĩnh vực Tâm thức học.

Tâm thức thường được gọi tắt là tâm, là thuật ngữ chỉ cho các khía cạnh của trí tuệ và ý thức. Trong toàn bộ lời giảng dạy của đức Phật về tâm thức và dòng tâm thức hoặc khi đề cập đến hiện tượng tâm thức thì đức Phật luôn gọi và sử dụng gán gọn là Tâm. Sự thể hiện tâm thức trong các kết hợp của tư duy, tri giác, cảm xúc, tưởng tượng (đức Phật gọi là Tướng uẩn), ý thức... đức Phật gọi tâm thức là dòng ý thức, đó chính là Tâm thức học.

Vì vậy, đức Phật định nghĩa về Tâm như sau: “Do tâm sanh, nên các pháp mới sanh. Do các pháp sanh, chọ nên tâm mới sanh. Tâm chẳng ở trong và cũng chẳng ở ngoài. Cái tâm hiểu biết phân biệt, không ở trong thân, không ở ngoài thân, không ở chính giữa, không ở chỗ nào cả; không dính mắc (vô trước) tất cả đó gọi là tâm.”

Kỹ thuật kiểm soát, làm chủ tâm lý

Nhiệm vụ nghiên cứu Tâm lý học của Học thuyết triết học Phật giáo là chỉ ra phương pháp cũng như kỹ thuật kiểm soát, làm chủ tâm, tức là kiểm soát, làm chủ tâm lý.

Học thuyết Chủ nghĩa xã hội Phật giáo nghiên cứu đến hoạt động-hành động, tinh thần (ý thức, ý chí) và tư tưởng của con người bằng thuật ngữ Tâm để giải thích các hiện tượng hoạt động của thể chất, của trạng thái tâm, và các yếu tố bên ngoài [trần cảnh] tác động lên hành vi và tâm thức của con người. Nó chính là tâm thức suy nghĩ phân biệt, chỉ cho toàn bộ sinh hoạt và hiện tượng của tâm lý; Tâm chứa đựng mọi sự trải nghiệm của đời sống mỗi con người và nguồn gốc tất cả các hiện tượng tinh thần, là thực tại tối thượng[23] của mọi hiện tượng nhị nguyên, gốc của tất cả mọi hiện tượng tâm thức. Khi Tâm được khảo sát như một thể riêng biệt, thì trên thể riêng biệt đó thế giới hiện tượng xuất hiện.

Theo khía cạnh của Hình thái học Phật giáo, Tâm được nhận thức từ danh từ *Hṛdaya* của Phạn ngữ thì được gọi là:

1. Nhục đoàn tâm, tức là trái tim bằng thịt (vật

chất);

2. Tinh yếu tâm, tức là chỉ cho tinh hoa;

Kiên thật tâm, tức là chỉ cho thể tính tuyệt đối. Nó chính là thể tính bất động, thường hằng, nằm ngoài mọi lý luận nhận thức nhằm chỉ cho cái ngược lại của thế giới hiện tượng thuộc thân [thân thể] thuộc tâm [tâm lý].

Tâm, theo khía cạnh dạng thức của trường phái tâm lý thì được hiểu và được định nghĩa thêm ba loại Tâm, và lúc này Tâm được nhận thức từ thuật ngữ *Citta* của Pali ngữ:

1. Tập khởi tâm, tâm này chính là thức, tức là chỉ cho 8 loại tâm thức: Nhãn thức, Nhĩ thức, Tỷ thức, Thiệt thức, Thân thức, Ý thức, Thức suy nghĩ phân biệt, Thức gốc (còn gọi là Thức căn bản của mọi hiện tượng);

2. Tư lượng tâm, tức là Thức suy nghĩ phân biệt;

Duyên lự tâm, tức là Ý thức.

Với luận đề: Tâm, và các hiện tượng hoạt động của thể chất [Thân], của trạng thái tâm, và của các yếu tố bên ngoài [trần cảnh] tác động lên hành vi và tâm thức, liên hệ đến hành động [Hành, S. saṃskāra, P. saṅkhāra: Hành được xem là một ý định, một chủ tâm có thể dẫn tới một tạo tác], tinh thần (ý thức, ý chí) và tư tưởng [Tuồng, S. saṃjñā, P. saññā: là nhận biết các tri giác như âm thanh, màu sắc, mùi vị...kể cả nhận biết ý thức đang hiện diện] của con người; là luận đề cơ bản để giải quyết vấn đề về nghiên cứu Tâm lý trong triết học Phật giáo.

Như vậy, với luận đề về Tâm, Học thuyết triết học Phật giáo đã đưa ra phương pháp để giải thích nhiệm vụ của Tâm lý học đặt ra. Triết học Phật giáo giải thích những hành vi và những tiến trình tâm lý [tâm thần] của con người bằng luận đề về Tâm đã nêu ở trên. Cũng với luận về Tâm, triết học Phật giáo giải thích bản chất của các hiện tượng về tâm (tâm lý), nghiên cứu và giải thích mối quan hệ giữa các hiện tượng tâm lý đó, chỉ ra vai trò -vị trí và chức năng của tâm (tâm lý) đối với các hoạt động của con người.

Từ đó, triết học Phật giáo đưa ra những vấn đề thuộc về lĩnh vực của tâm lý và trình bày phương pháp nghiên cứu về quy luật chung nhất của sự vận động trong thế giới đời sống con người dưới sự tác động qua lại tích cực của cá nhân với thực tại khách quan. Đó chính là kỹ thuật biện chứng tâm lý trong Học thuyết triết học Phật giáo. Triết học Phật giáo nêu ra kỹ thuật biện chứng tâm lý để làm gì? Nêu ra kỹ thuật biện chứng tâm lý không nằm ngoài mục đích là nghiên cứu tâm lý học nhằm khắc phục

các vấn đề về thực hành, hành vi, các vấn đề về phân tâm (Phân tâm học), khắc phục những vấn đề về nhận thức tâm lý và ứng dụng trong đời sống xã hội một cách tích cực, nhằm đưa việc nghiên cứu này đem ra áp dụng vào đời sống thực tiễn để kiểm soát hoạt động tiêu cực. Ví dụ, ứng dụng trong các lĩnh vực khác nhau trong xã hội, như: Ứng dụng trong Quản lý kinh doanh, Y học lâm sàng (Tâm lý học lâm sàng), Tâm lý học sức khỏe, Tâm lý học học đường, Thiết kế sản phẩm phù hợp với tâm lý, Tâm lý học pháp lý, Tâm lý học xã hội, v.v...

Vì vậy, kỹ thuật biện chứng tâm lý của Học thuyết triết học Phật giáo góp phần đóng góp vào tiến trình nhận thức tri thức cho con người, tức là nhận thức về Tâm thức. Kỹ thuật biện chứng này còn giúp cho con người nhìn thấy, biết về tâm lý của mình, tức là chỉ cho con người chúng ta nhận thức được các khía cạnh của trí tuệ và ý thức trong dòng tâm thức. Từ đó, nó chỉ cho con người chúng ta ứng dụng các quá trình có ý thức của bộ não cũng như kiểm soát được hoạt động của tiềm thức con người nhằm tránh hoặc hạn chế những sai lầm hoặc tội lỗi một cách hữu hiệu.

Đức Phật nhấn mạnh đến yếu tố tạo thành con người, toàn bộ thân tâm không gì ngoài Ngũ uẩn. Ngoài Ngũ uẩn ra không có gì gọi là cái "tôi" hiện hữu. Năm yếu tố Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức cùng có một đặc tính chung là luôn biến đổi, không chắc thật và không có tự ngã, chúng chỉ là giải hợp mà tạo thành.

Khổ xuất phát từ sự bấp bênh, không chắc thật của các uẩn đó; và con người được tạo thành từ năm uẩn đó thì không gì khác hơn là một sự giả hợp mà thành, không có một cái "ta" thật sự đứng đằng sau con người Vô ngã.

Điển hình, khi chúng ta khảo sát qua Sắc (rūpa), là thành phần chỉ cho thân và sáu giác quan. Sắc tạo nên các giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý) và đối tượng của chúng là sáu hiện tượng (sắc cảnh, âm thanh, thanh hương, mùi vị, xúc chạm, pháp), thì Thọ (vedanā) giữ vai trò là toàn bộ các cảm giác. Trong khi đó, Tưởng (saññā) đảm nhiệm vai trò nhận biết các tri giác như âm thanh, màu sắc, mùi vị... kể cả việc nhận biết ý thức đang diễn ra hoặc đang hiện hữu. Khi đó hành động mới có, Hành (saṅkhāra) lúc này đảm nhiệm vai trò cho những hoạt động tâm lý sau khi có tưởng; còn vai trò của Thức (viññāna) là bao gồm sáu dạng ý thức liên

hệ tới sáu giác quan, Thức phụ thuộc vào sáu căn tiếp xúc với sáu trần cảnh để hình thành nên sáu thức. Vì vậy, nếu không có thức người ta sẽ không phân biệt được màu sắc hay âm thanh hay cảm giác, v.v... Khi đó, Tâm và dòng tâm thức chỉ cho toàn bộ sinh hoạt và hiện tượng của tâm trí.

Vì vậy, khi kiểm soát và làm chủ dòng tâm thức bằng kỹ thuật biện chứng tâm lý của luận đề về Tâm của Học thuyết Chủ nghĩa xã hội và triết học Phật giáo qua đó người ta giải thích được sự hiện hữu của con người cũng như sự hiện hữu hoặc thay đổi của dòng tâm thức như đức Phật đã định nghĩa.

Các tư tưởng có tính chất riêng tư tác động trong mối liên hệ với sự ngộ nhận của dòng tâm thức cộng với yếu tố Ngã chấp (P. ātmagrāha) làm cho mỗi người tưởng rằng có một con người đứng sau mọi hành động của mình. Tư tưởng đó lại tiếp tục gây ra các chủng tử của nghiệp, và nghiệp lại tiếp tục tạo tác. Cái vòng lẩn quẩn này chỉ được đối trị bằng quan điểm: Không hề có một thế giới độc lập. Theo đó, thế giới chỉ là sự phản ánh của Thức căn bản (Tạng thức: S. ālayavijñāna), con người chỉ thấy bóng dáng của chính tâm thức nó mà thôi.

(Còn tiếp)



Cây khô Tuệ Sỹ

*Em xoa tóc cho cây khô sâu mộng
Để cây khô mạch suối khóc thương nhau
Ta cúi xuống trên nụ cười chín mộng
Cũng mơ màng như phố thị nhớ rừng sâu*

Rừng Vạn Giã 1977

Hư Hư Lục

Thích Nữ Như Thủy

Hòa Thượng Cua

Thuở trước ở miền Bắc nước ta có một chú bé mồ côi cha sống với mẹ tại một miền quê heo lánh nọ. Năm chú bé được 12 tuổi, bà mẹ vẫn còn buôn tảo bán tần để nuôi con.

Một hôm trong khi mang hàng ra chợ bán, bà mẹ trao cho con một giỏ cua đồng, bảo già ra nấu canh làm cơm trưa. Chú bé y lời mẹ dặn, mang giỏ cua ra làm. Bất ngờ, vừa giáng chày đập con cua đầu tiên, thấy con vật quỳnh quáng quờ quạng tay chân tìm đường chạy trốn, chú bé chợt động lòng bi mẫn, không nỡ tiếp tục, liền đem giỏ cua ra trút xuống ruộng cả.

Tan chợ, bà mẹ mang hàng về. Nhìn thấy mâm cơm đạm bạc, bà ngạc nhiên hỏi:

- Thế... món canh cua đâu? Chú bé ấp úng:

- Khi sáng, con mang cua ra làm, thấy chúng nó khóc, con thương quá nên thả hết rồi, mẹ ạ.

Vừa đói vừa giận, bà mẹ vợ lấy cây đũa bếp gõ cho con một cái. Chú bé hoảng sợ, co giò chạy ra khỏi nhà. Chú đi, đi mãi và các trận chiến liên miên đã ngăn cách chú với bà mẹ cùng quê nhà từ đó.

Ba mươi năm trôi qua... Bà mẹ đã già nua. Sau những năm di tản, đã trở về quê cũ, vẫn bán chè theo từng buổi chợ để mưu sinh.

Một hôm, đang buổi chợ, bà gặp một vị tăng trung niên, ghé qua hàng hỏi thăm gia thế và đề nghị giúp đỡ bà cụ bằng cách đem về chùa nuôi dưỡng. Bà cụ nhận lời và vào chùa công quả từ dạo đó.

Ngày tháng dần qua, đã đến lúc bà cụ từ già cõi đời. Hòa thượng trụ trì, tức vị tăng đã đề nghị đưa bà vào chùa thở trước, có việc phải đi bố giáo phương xa. Trước khi đi, ngài dặn các môn đệ rằng, nếu bà cụ có mất thì chớ tăng cứ tâm liệm chớ đừng mai táng mà phải đợi ngài về. Mọi người đều y lời.

Bà lão mất được một hôm thì Hòa thượng trở về. Đứng trước quan tài, Hòa thượng thấp hương khấn rằng:

- Trong kinh Phật có dạy, một người con tu hành đạt đạo, cha mẹ sẽ được sanh thiên, nếu lời dạy ấy không ngoa thì xin cho chiếc quan tài này vỡ ra để con thấy mặt mẹ lần cuối.

Hòa thượng vừa dứt lời, mọi việc xảy ra như lời nguyện, trước sự kinh ngạc của toàn thể hội chúng.

Hòa thượng bèn thuật lại thân thế của mình chẳng ai khác hơn là chú bé thả cua năm xưa. Từ đó, người ta gọi ngài là Hòa thượng cua. Và, cũng theo lời người kể thì mảnh vỡ của chiếc quan tài hiện còn lưu trữ tại một ngôi chùa Bắc Việt, để mọi người ghi nhớ câu chuyện lạ lùng và cảm động về Hòa thượng Cua và vị thân sinh ra ngài. /-

Về bài đăng báo Phật Học

Ban Biên Tập hoan nghênh quý độc giả viết bài cho Nguyệt San Phật Học, xin được lưu ý những điểm sau đây :

- ♦ Bài viết về giáo lý hay thơ, văn, nhạc mang chứa nội dung Chân, Thiện, Mỹ theo tinh thần Phật Giáo, có ích cho sự tu học.
- ♦ Bài gửi đăng báo Phật Học, tác giả có thể viết tay hay đánh máy.
- ♦ Bài được đăng báo hay không, xin miễn trả lại bản thảo.
- ♦ Tác giả dùng bút hiệu, xin ghi rõ họ, tên, địa chỉ để dễ liên lạc nếu cần.
- ♦ Tôn trọng tác giả, Ban Biên Tập không sửa chữa hành văn trừ khi tác giả cho phép. Ban Biên Tập có thể sửa lỗi chánh tả hoặc đánh máy bị sai.

Ban Biên Tập
Nguyệt San Phật Học



HỘ PHÁP

Quý vị muốn nhận báo xin gởi tên và địa chỉ về:

Phật Học Inc
P.O. Box 221483
Louisville, KY 40252

TO:

BULK RATE
U.S. POSTAGE PAID
LOUISVILLE, KY
PERMIT NO. 368