

Phần II – Chương 3 **

‘Không - Sắc’ - ‘Chân Không - Diệu Hữu’ Tam Phật Nhất Thể Ba ngôi Tam bảo : Phật, Pháp, Tăng Pháp ‘Cúng Đường’

A.-‘Không - Sắc’ (thường dùng là ‘Sắc-Không’) :

Lời Phật trong ‘*Ma Ha Bát Nhã Ba-La-Mật-Đa Tâm Kinh*’ (Maha Paramita) thường được nhắc lại mãi là : “***Sắc bất dị không, không bất dị sắc ; Sắc tức thị không, không tức thị sắc***”. Thượng Tọa Thích Thanh Từ trong ‘*Bát Nhã Tâm Kinh giảng giải*’ (1) dịch là : ‘*Sắc chẳng khác với Không, Không chẳng khác với Sắc ; Sắc tức là Không, Không tức là Sắc*’. Thầy Phụng Sơn (không rõ phẩm vị) dịch câu ‘*Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc*’ là : ‘*Cái có là cái không, cái không là cái có*’ (2). Cả hai lời dịch sang Việt ngữ câu chữ Hán đó (3), lời dịch nào thật đúng ?

Theo người viết, cả hai câu Việt ngữ và câu Hán ngữ của Ngài Huyền Trang và có thể cả câu Phạn ngữ nguyên tác không rõ có dịch và ghi thật đầy đủ, hoàn toàn đúng với lời Phật tiếng Phạn hay tiếng Pali không ? Cũng theo người viết, **chính câu chữ Hán của Ngài Huyền Trang và những lời Việt ngữ nói trên đã khiến cho Phật giáo Trung Hoa và Việt Nam hầu như chưa hiểu được rốt ráo lời Phật** . Sau này, Sư Nhất Hạnh Việt Nam, quá ‘tận tín’ sách ‘*Thành Duy Thức luận*’ của Ngài Huyền Trang mà hiểu giáo lý của Đức Thích Ca một cách không mấy đầy đủ.

Người viết không rõ ngôn ngữ nơi đất nước Sakya, thời phụ thân Đức Phật là Suddhodana quản trị, là tiếng gì., có phải tiếng Phạn hay Pali ?.

Theo Thích Thanh Kiểm, trong ‘*Lược sử Phật giáo Ấn Độ*’ (trang 150, 151), trong phần ‘*Vấn đề ngôn ngữ của nguyên thủy Kinh điển*’, có nêu ra vấn đề Đức Phật lúc còn tại thế, khi thuyết pháp và đàm thoại, ‘*Ngài dùng ngôn ngữ nào cho tới ngày nay vẫn chưa quyết đoán được đích xác*’. Đương thời, hệ thống Kinh điển Veda dùng tiếng Phạn nhưng tiếng phổ thông trong quần chúng là tiếng Magadhi, tiếng nước Magadha (Ma-Kiệt-Đà). Theo Thích Thanh Kiểm “*có lẽ đương thời, đức Phật đã dùng thứ tiếng này để hóa độ quần chúng. Sau khi Ngài diệt độ trong giáo đoàn phần nhiều cũng dùng thứ tiếng đó. Và lại sau khi Phật giáo được truyền tới Tích Lan, thứ tiếng đó lại được canh cải biến hóa thành tiếng Ba-Li (Pali)*” Trong ‘*Đường Xưa Mây Trắng*’ (trang 284), Sư Nhất Hạnh có nói : “*Trong tang lễ quốc vương Suddhodana, phụ vương đức Phật, ngoài các kinh lễ cổ truyền của đạo Bà-La-Môn, có năm trăm khát sĩ của một giáo đoàn mới. Các vị khát sĩ này tụng nhiều Kinh ‘bằng tiếng Magadhi, ngôn ngữ của nước miền Đông lưu vực sông Ganga, nên*

tất cả quần chúng tham dự đều nghe và hiểu”. Như vậy, Kinh điển lưu truyền từ ngày đó đến nay, nguyên gốc, thực sự được viết bằng tiếng Magadhi hay tiếng Phạn, tiếng Pali và các bản dịch sang tiếng Hán, tiếng Việt căn cứ vào Kinh điển tiếng nào ? Trong các lần kết tập Kinh điển, mỗi lần đến cả 500 hay cả ngàn vị Bồ Tát, A La Hán,..., liệu tất cả có cùng dùng chung một ngôn ngữ không ? Hầu hết Kinh điển được giới tu sĩ và luận giả người Việt nói đến đều dịch từ tiếng Phạn phần lớn qua các bản dịch tiếng Hán. Điều này khiến khó lòng biết rõ lời nào thật đúng là lời Phật, vì qua bốn lần kết tập Kinh điển, mà hai lần đầu chỉ là *‘hợp tụng’*, mọi Kinh đều ghi là lời Phật nên không ai đặt vấn đề nghi ngờ có phải chính là lời Phật hay không.

Qua câu chữ Hán của Ngài Huyền Trang và hai câu dịch tiếng Việt trên, ta hầu như thấy ‘Không’ và ‘Sắc’ trở thành hai vế trong một ‘đẳng thức’ (égalité) : ‘Không = Sắc’, ‘Sắc = Không’. Theo người viết, **chính điều này đã làm ‘sai lệch’ giáo lý của Phật khá nhiều.** Từ **‘Không’**, theo người viết, là một pháp ‘vô vi’, trong lúc từ **‘Sắc’** là một pháp ‘hữu vi’. Từ **‘Sắc’** thường được hiểu là **‘Có’**, phải nên hiểu là **‘có sắc tướng’**, nghĩa là có hình tướng (cấu trúc hình thể) hoặc có những đặc điểm riêng biệt nào đó có thể nhận thấy bằng giác quan hay bằng khí cụ quan sát, đo lường. Không nên hiểu ‘Không’ và ‘Sắc’ là hai từ đồng nghĩa hay tương đương để ghép thành một đẳng thức. Chúng ta thường nói *‘Sắc sắc không không’* để nói lên tính cách vô thường của mọi sự, mọi vật trong cõi hiện tượng, có nghĩa ‘có đây, không đây, có rồi không, không rồi có’ hoặc để bảo là mọi sự, mọi thứ không chắc thật, không trường cửu. Hiểu **‘không’**

theo lời này, nghĩ ra không hẳn đúng với ý nghĩa của từ **‘Không’** nơi Phật giáo. Từ **‘Không’** là từ Hán Việt, có nghĩa là *‘trống không, hư không’*; trong lúc từ ‘Không’ tiếng thuần Việt có nghĩa *‘ngược lại với có’* tức *‘không có thứ gì đó, không có sự việc đó’* như *‘tôi không có tiền, tôi không nói dối, tôi không ăn cắp’*,... Từ ‘Không’, tiếng Việt, theo người viết chỉ sự *‘sở hữu’* (possession). Hiểu theo lời dịch ra Hán ngữ của Ngài Huyền Trang và theo lời dịch sang Việt ngữ của Thượng Tọa Thanh Từ và thầy Phụng Sơn như trên thì, theo người viết, đã hiểu từ ‘Không’ theo nghĩa tiếng Việt (tiếng Nôm).

Riêng bốn từ **‘Chân Không’**, **‘Diệu Hữu’**, người viết phân vân giữa hai cách viết :

-Nếu cả bốn từ đó đi liền nhau thì ‘Chân Không’ là danh từ và ‘diệu hữu’ sẽ là tính từ (không viết hoa), bổ nghĩa cho danh từ ‘Chân Không’: **‘Chân không diệu hữu’**. Như thế, Chân Không sẽ được hiểu là ‘một Chân Không màu nhiệm, vi diệu’ như Sư Nhất Hạnh đã hiểu trong tác phẩm *‘Kim Cang : Gươm báu chặt đứt phiền não’*. Và nhiều người cùng hiểu như thế. Trong hai Từ Điển Phật giáo [*Từ Điển Phật Học Hán Việt*] của Giáo Hội Phật Giáo VN, nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội 2004 và *‘Từ Điển Phật Học’* do nhóm Biên Dịch ‘Đạo Uyển (gồm các tác giả Chân Nguyên, Nguyễn Tường Bách, Thích Nhuận Châu), nhà Xuất Bản Thời Đại 2010] đều không có từ ‘Diệu Hữu’. Cả *‘Từ Điển Hán Việt’* của Nguyễn Văn Khôn do Đại

Nam xuất bản (First Printing in U.S. , C.A. 1987) cũng không có từ này. Có thể, các Từ Điển đó hiểu chữ ‘Diệu Hữu’ là tính từ bổ nghĩa cho danh từ Chân Không, theo lối hiểu của Sư Nhất Hạnh và các luận giả Phật học khác.

-Nếu bốn từ đó cách nhau bởi một dấu phẩy hay dấu gạch nghiêng hoặc gạch ngang : **‘Chân Không, Diệu Hữu’, ‘Chân Không/ Diệu Hữu’** hay **‘Chân Không - Diệu Hữu’** thì cả hai ‘Chân Không’ và ‘Diệu Hữu’ đều là danh từ và đều được viết hoa.. Do đó, sẽ không được hiểu theo cách trên. Người viết chú trọng cách viết này.

Xin đi vào giải thích từ ngữ trước khi tìm hiểu nội dung.

a/- Không, Chân Không :

Không, tiếng Pháp **‘le vide’**, hiểu theo khoa Vật lý, là *trạng thái hoàn toàn không có một vi tử vật chất nào* (4) . J.F. Laroye thuộc ‘Trung tâm Nghiên cứu Không gian’ định nghĩa giản dị và ngắn gọn : *‘cái Không là sự thiếu vắng vật chất lỏng hay đặc’* (5) .

Khoa học ngày nay nói đến *‘Cái Không Lượng tử’* (le Vide quantique), một cái không không có vi tử, không có ‘trường vật chất’ (champ de matière) nào nhưng có một ‘chút năng lượng’ (gọi là ‘năng lượng chân không’ – énergie du vide) ở mức độ vô cùng bé và chính cái năng lượng tiềm tàng nơi khoảng không này đã ‘vật chất hóa’ thành vi tử. *‘Vũ trụ đã phát sinh do từ sự xao động lượng tử của khoảng không đó’* (6). Các nhà Thiên Thể Vật Lý Học ngày nay hầu như đều công nhận như vậy như Trịnh Xuân Thuận đã viết : *‘Vũ trụ được sinh ra do ơn huệ của một xao động lượng tử khởi đi từ một khoảng Không vô cùng bé’* (7) .

Về mặt Đạo học, người viết hiểu **Không** là trạng thái, thể thái đơn thuần, đơn nhất, không thể hình dung qua một sắc tướng nào. Cái ‘Không’ đó *‘tự nó là Không’*, không có một thứ gì khác ngoài nó. Nó tự hữu, hằng hữu, không từ đâu tới cũng không đi về đâu, nói theo lời Phật là *‘vô sở tòng lai diệc vô sở khứ’*. Nó là cái Hữu Thể căn nguyên sinh thành mọi thứ, là **Être**. Nó không là ‘Vô Thể’ (Non-Être), không là ‘hư vô’ (nihil). Nó thuộc phạm trù siêu lý, siêu nghiệm. Đạo học, Thần học, Tôn giáo, Triết học, đã ‘ngôn ngữ hóa’ và gọi là *Tính thể, Đạo thể, Être, Thượng Đế, Brahman ; ‘Tuyệt đối thể’ ; Pháp tánh (Sanâtana-dharma), Phạm Thiên, Phạm thể, Đấng Tối Linh, cái Vô,...* Tất cả những từ đó được dùng để chỉ một thứ uyên nguyên sinh thành vũ trụ, định ra *‘trật tự siêu nhiên vĩnh hằng’* (ordre divin et éternel) của vũ trụ. Dần dần, khái niệm trên được ‘thần linh hóa’, ‘hữu ngã hóa’ bởi một số Tín ngưỡng và các Tôn giáo độc thần thành một Đấng Thượng Đế, đấng Hóa Công đã ‘sáng tạo’ nên vũ trụ hiện tượng rồi điều hướng vũ trụ theo ý chí, chương trình của Ngài. Thực ra, chỉ tạm định danh như thế thôi chứ mọi định danh cho Nó đều không xác thực vì Nó vượt lên trên mọi khả năng nhận thức của con người vốn còn bị buộc ràng bởi sắc tướng. Công nhận cái ‘Không’ đó là cái Một uyên nguyên, cái Nhất Thể nguyên sơ , cái Bản thể của vũ trụ sắc giới, nếu không, ta không có đối tượng cho suy nghiệm cũng như không có nền tảng nào để giải thích vũ trụ hiện tượng. Nó là cái *‘nền tảng không nền tảng’* (fondement sans fondement), nói theo M. Heidegger, vì không có cái gì sinh ra Nó.

Cái ‘**Không**’ còn được gọi là ‘**Chân Không**’, có nghĩa cái ‘**Không thực sự là Không**’, tự Nó là Không, không có thứ gì khác ngoài Nó, không có pháp, không có hiện tượng, không có thứ gì tác động đến Nó, không có thứ gì là ‘đôi thể’ của nó. Phật giáo còn dùng nhiều từ khác để gọi về Nó : ***Bản lai vô ngã, Thể tính Chân như, Như lai thể, Phật tính, Phật tâm***. ‘Không’ hay ‘Chân Không’ thuộc lãnh vực ‘vô sắc giới’, lãnh vực ‘phi hiện tượng’, đây là một pháp ‘vô vi’, một Siêu Thể, khó lòng lãnh hội, hình dung. Mượn qua ngôn từ gọi như thể thôi vì ngôn từ cũng là sắc tướng nên không thể giúp nhận diện được chân tướng của một pháp thuộc cõi ‘vô sắc tướng’. Do đó, Phật đã dùng ‘biện chứng bát nhã’ để nói về cõi ‘vô sắc giới’ này trong những lần thuyết pháp. Parménide, thời Cổ Hy Lạp, gọi là Être qua câu : ‘*L’Être est, le Non-Être n’est pas*’ (Hữu Thể có, Vô Thể không có). **Người viết dùng từ Đạo Thể để chỉ chung Thượng Đế, cái Chân Không, cái Être.**

Như vậy, theo Khoa học cũng như Đạo học, **vũ trụ này phát sinh từ cái ‘Không’**. Cái ‘Không’ sơ thủy này ‘tự hữu’ trong ‘môi trường không trở trường’ tức môi trường không có trọng lực, không có lực hấp dẫn (impesanteur, absence de pesanteur) vì chưa có Không gian, Thời gian, không có bất cứ thứ gì đối chiếu, tác động đến Nó, cũng như không có thứ gì để Nó tác động vào. **Nó vốn có như thế, như vậy, như nhiên, như thị, khó lòng hình dung, khó lòng giải thích.** Nó ‘tự nó là nó’, ‘nó tự nó có’, không tự nơi nào đến cũng không đi về đâu, nó là ‘vô sở trụ’, có khắp mọi nơi nhưng cũng không trụ hẳn nơi nào. Nó được gọi là **Như Lai, như nhiên, là thể, là vậy** (tiếng Pháp dịch là Ainsité). Nó là ‘Chân không’, là ‘Tính thể Chân như’, uyên nguyên sinh thành vạn hữu, khó lòng hiểu được bằng nhận thức thường nghiệm. Nói theo Lão Tử là ‘*Đạo khả đạo phi thường Đạo*’. Cái ‘Không’ này trong Đạo Đức Kinh, Lão Tử gọi là ‘Vô’ và chính cái ‘Vô’ này sinh ra cái ‘Hữu’ : ‘*Hữu sinh u Vô*’. Phật giáo cũng cùng quan điểm như thế .

Từ Điển Phật Học của nhóm Biên Dịch Đạo Uyển (trang 291, 292) nói về ‘Không’, ‘Không Tính’ khá dài dòng, xin trích dẫn đôi đoạn : « *Phải hiểu là sự vật không phải là không có, chúng có nhưng chỉ là những dạng xuất hiện, là những trình hiện của một thể tính. Kể cả tư tưởng cũng là trình hiện của thể tính đó nên không thể dùng tư tưởng để tiếp cận ngược lại nó...Trung quán tông thì cho mọi sự vật đều trống rỗng, chúng chỉ dựa lên nhau mà có (mười hai nhân duyên). Thể tính của toàn thể giới là Không, nó là “cái tĩnh lặng của thiên hình vạn trạng”. Tính Không là thể tính của mọi khái niệm, kể cả khái niệm “tính không” bao trùm ngôn ngữ. Vì vậy không thể dùng ngôn ngữ, dùng khái niệm nói về Không...Tất cả mọi trường phái Trung quán đều lấy quan điểm “hai chân lý” của Long Thụ làm gốc : -Chân lý quy ước có giá trị trong đời sống bình thường, có giá trị cho các hiện tượng do Mười hai nhân duyên tạo nên, nhưng thật ra chúng không tồn tại thực sự -Chân lý tuyệt đối là tính Không, là thể “nằm ngoài tồn tại hay không tồn tại”, là không thể nghĩ bàn, chỉ có thể thông đạt được qua sự trực nhận* ». Tóm lại, Tính Không là một thực tại Vô Vi mà tri thức khách quan (connaissance objective) không thể nào nhận ra được, trong lúc cái ‘Tồn

tại khách quan’ thuộc cõi Hữu Vi, luôn tuân theo những qui luật Sinh Vật lý mà Khoa Học luôn tìm tòi khám phá. Người viết gọi cái **Tồn Tại khách quan đó là ‘Tất Định qui luật’ (Déterminisme-Loi)** và cái ‘**Tính Không**’ là một ‘**thực tại tự thân**’ (réalité en soi), người viết gọi là **‘Tất định Như Nhiên’ (Déterminisme-Nature)**.

Tất cả mọi pháp thế gian đều do cái ‘Không’ mà có. Kinh Duy Ma, phẩm ‘*Quán chúng sanh*’ nói rõ. Vì cái ‘Không’ là vô trụ nên chẳng có cái gì làm gốc : “*Thưa ngài Văn Thù Sư Lợi, ở nơi ‘gốc không trụ mà lập tất cả các pháp’*” (8) . Tục Điện Phật Học Hán Việt (sdd), ghi thêm về phẩm ‘*Quán Chúng Sinh*’ như sau : “*Từ cái gốc Vô trụ thành lập tất cả các pháp....Ngài La Thập nói : Pháp không tự tính, duyên theo cảm mà dậy lên. Ngay lúc chưa dậy lên, không biết nó ở đâu. Vì không biết nó ở đâu, cho nên là vô trụ. Vì là vô trụ nên không phải có cũng không phải không, không có cũng không không mà là cái gốc của có, không*” (9). Trong đoạn trích vừa rồi nơi Tục Điện Phật Học, thì các pháp từ cái Không, cái Vô trụ, cái ‘không gốc’ do ‘*duyên theo cảm*’ mà dậy lên. Người viết không quan niệm như thế vì đã là ‘vô trụ’ thì duyên nào, cảm nào tác động để dậy lên các pháp, nếu không phải là do chính cái ‘*Vô sở trụ*’ tự tác động mình ; sự ‘*tự tác động*’ này của cái Không được xem là cái *Duyên* khởi sinh từ chính Nó, do đó mà có quan điểm ‘*Chân Như duyên khởi*’. Vậy thì, từ cái Vô sang cái Hữu, từ Vô trụ (Chân không) sang Sở trụ (các pháp) chính do cái ‘Chân Không’, cái ‘Vô trụ’ tự tác động mình để sinh ra các pháp mà người viết gọi chung các pháp là Diệu hữu tức cõi Pháp giới hay Sắc giới bao gồm tất cả các pháp có cấu trúc hình thể hay không có cấu trúc hình thể, hữu cơ hay vô cơ, hữu hình hay vô hình như các danh xưng, các ý niệm của ta. Nhiều nhà luận giảng –trong đó có Sư Nhất Hạnh- xem cái Chân Không là một ‘*Chân Không diệu*

hữu’ (chữ ‘*diệu hữu*’ nơi đây là tính từ, không viết hoa) có nghĩa là một Chân Không màu nhiệm, vi diệu. Người viết không hiểu như thế vì đã là ‘Chân Không’ thì không có tính chất nào cả. Người viết đã hiểu ‘*Diệu hữu*’ có khác với những luận giảng đó như được nói dưới đây.

Để khỏi bị suy diễn là thiên về Tôn giáo này tôn giáo nọ, người viết gọi cái ‘Không’ hay ‘Chân Không’ đó là **Đạo Thể**. Trong đoạn nói về ‘*Sáng Tạo*’ nơi phần I, người viết đã nói ‘*Thượng Đế*’ chính là trạng thái ‘Không’ đó. **Cái ‘Không’ hay ‘Chân Không’ đã từ trạng thái ‘Không’ chuyển mình sang trạng thái ‘Hữu’, có nghĩa từ ‘Tự Hữu’ chuyển sang ‘Hiện Hữu’, do một tác động tự thân để ‘đối tượng hóa’, ‘sắc tướng hóa’, ‘vật chất hóa’ mình, do đó tạo nên Sự Sống nơi vũ trụ hiện tượng với Không gian, Thời gian.**

b/- Sắc và Diệu Hữu : Trước khi tìm hiểu nghĩa hai từ này, xin thông qua một đôi từ khác nơi ngôn ngữ Phật giáo, qua các trước tác lâu nay : :

Trong cõi hiện hữu tức nơi vũ trụ hiện tượng, tất cả mọi sự, mọi vật, mọi hiện tượng, tóm lại tất cả mọi ‘*sự hữu*’ đều được nhà Phật gọi là **Pháp** (dharma). [Xin đừng lầm với ‘**Pháp Tánh**’ (sânatana dharma) tức cái Tự Tánh của Pháp được quan niệm là

nền tảng sinh thành các Pháp và nằm ẩn trong mỗi pháp.]. ‘Pháp’ nào có hình thể, kích thước, trương độ, trọng lượng, khối lượng thì là **‘sắc pháp’** (rupadhammas) tức những hiện tượng sinh vật lý như : cây cối, con người, thú vật, quả đất, mặt trời, con đường, nhà cửa, máy móc, bàn ghế, quả tim, sợi tóc,... ‘Pháp’ nào không hình thể, do từ tâm lý và nhận thức của con người mà hình thành thì gọi là **‘tâm pháp’** hay **‘tâm sở pháp’** (caitasikas dhammas) như ý tưởng, yêu thương, khoan dung, đo lường, giận hờn, ghét ghen, buồn, vui, cuộc đời, cuộc sống, xã hội, nhân loại, ngôn ngữ, ... ‘Pháp’ nào phát sinh do tương tác của thân tướng và tâm lý của con người thì gọi là **‘Tâm-Sở-Hữu-pháp’** (caitasikas dhammas) như mộng寐, tưởng tượng, ký ức, hồi ức, nhục, vinh, Thiện, Ác, Sử học, Triết học, Chính trị học, Toán học, luân lý, đạo đức, nghệ thuật,.. ‘Pháp’ nào không do tâm lý cũng không do thân tướng tạo ra và ở ngoài thân tướng và tâm lý con người, được gọi là **‘Tâm-Bất-Tương-Ứng-Hành pháp’** (cittaviprayukata-Samskaradhammas) như thắng, bại, được, thua, còn mất, trên dưới, xa, gần, cao thấp, núi sông, mây mưa, gió bão, thời tiết, khí hậu,... Tất cả các Pháp thuộc cõi hiện tượng được gọi là **‘Pháp hữu vi’** (hữu-vi-pháp, samskarta dhammas). Những pháp nào không thuộc cõi hiện tượng, nghĩa là thuộc cõi ‘Chân Không’ tức thế giới Chân Như được gọi là **‘pháp vô vi’** (vô vi pháp, asamskarta dhammas), vì không bị điều kiện hóa bởi không gian, thời gian, không có sanh diệt như : Thượng Đế, Pháp tánh, Phật tánh, Phật tâm, Thánh Linh, Đạo thể, Niết bàn, Chân không, Tự tánh, Vô ngã,..... Theo Sư Nhất Hạnh, có 100 pháp gồm 8 tâm pháp tức 8 thức nơi Phật giáo : A-Lại-gia, Mạt-Na, Ý thức và 5 thức cảm giác ; 51 ‘tâm sở pháp’, 11 ‘sắc pháp’ và 24 ‘tâm bất tương ứng hành pháp’ **(10)**. Tạm phân chia như trên chứ thực ra không hoàn toàn đúng vì nếu hiểu thực tại là do biểu hiện qua ý thức con người thì mọi phân chia đó chỉ là tương đối. Sự phân chia như trên có lẽ do đời sau chứ đức Phật không nói rõ như thế, theo người viết nghĩ.

Phật giáo thường dùng từ **‘Chúng sanh’**, theo người viết, để chỉ tất cả các pháp nói về các loài sinh vật tức các loài có sự sống như vi trùng, vi khuẩn, cây cỏ, thú vật, chim chóc, cá tôm, con người. Theo Từ điển Phật học Hán Việt, Hà Nội, từ **‘chúng sanh’**, (Từ điển Phật học của nhóm Biên Dịch Đạo Uyển không có từ Chúng sanh) tiếng Phạn là Tát-đóa, Bộc-hộ-thiện-na, cách dịch cũ là Chúng sinh, cách dịch mới là Hữu tình. Trong Kinh Viên Giác, Đức Phật dùng từ **‘Chúng sanh’** chỉ *‘những kẻ mê muội chấp thân tâm huyền cấu là thật có, không thể xa lìa được’* để phân biệt với Bồ Tát và Phật : *‘Đối với người đã xa lìa được thân tâm huyền cấu thì ta gọi đó là Bồ Tát. Đến khi các ‘huyền cấu’ hết ‘pháp đối trị’ trừ, ‘trị đối trị’ cũng không, cho đến không còn cái ‘danh từ’ để kêu gọi và ‘lời nói’ để luận bàn người không cảnh vắng, các vọng hoàn toàn diệt, thì tạm gọi là Viên Giác hay Phật’* **(11)**. Cũng trong Kinh Viên Giác, trang 33, đức Phật gọi **‘chúng sanh’** là những ai chưa ‘đoạn’ hai món chướng : *‘lý chướng’* làm chướng ngại chánh tri kiến ; *‘sự chướng’* làm tiếp nối các sanh tử’. Đoạn *‘Sự chướng làm tiếp nối các sanh tử’* không có nghĩa là cái sinh và cái chết của người bị ‘sự chướng’ mà là sự việc này ‘sinh ra hay mất đi’ sẽ tạo ra bao ‘sự’ khác và cứ thế liên tục như ý nghĩ, ngôn ngữ, hành động hết cái này đến cái khác, theo qui luật ‘nhân duyên sanh’, cái này sinh sinh ra cái khác. Vì ‘cái này làm sinh ra cái kia’ theo qui luật Nhân Duyên sanh nên mọi pháp luôn luôn quanh quẩn

trong vòng ‘sinh tử luân hồi’, có nghĩa ‘cái này hết, cái này chấm dứt’ (tử) thì sẽ tạo nên một cái gì khác (sinh) và cứ thế tiếp tục. .

Từ ngữ trong Kinh điển và trước tác về Phật giáo nhiều vô số như rừng rậm, như cát trong sa mạc, như mọi thứ loại trong đại dương, càng đi vào càng rắc rối, càng lạc lối mà các chú giải của các dịch giả nhiều khi không mấy rõ ràng. Thêm nữa, nhiều từ ngữ chỉ một sự vật, sự việc giống nhau hoặc cùng một từ, một

ngữ lại được hiểu khác nhau, như từ ‘chúng sanh’ nói trên. Sở dĩ quá nhiều từ ngữ như thế, theo người viết, là do các nhà luận giả qua các Luận tạng, suy ra chữ Đức Phật chưa hẳn đã dùng nhiều đến thế.

‘**Sắc**’ tức Sắc pháp hay Sắc tướng, nghĩa là có cấu trúc, có hình thể, thân xác như con người hoặc có những đặc điểm, những tính chất riêng biệt nào đó như ánh sáng, lửa, khí,... Từ ‘Sắc’ nơi đây chỉ chung cõi **Sắc giới** bao gồm vạn hữu vô tình, hữu tình dù có cấu trúc hình thể hay không có cấu trúc hình thể.

‘**Diệu Hữu**’, nơi đây là danh từ, theo người viết, chỉ chung tất cả mọi pháp qua vô vàn cách thức, thể thái, trạng thái hiện hữu khác biệt nhau thuộc cõi Sắc giới, nói chung là vạn hữu dù có cấu trúc hình thể hay không, dù vô cơ hay hữu cơ, dù vô hình hay hữu hình. . Người viết không hiểu ‘Diệu’ nơi đây là vi diệu, màu nhiệm mà là ‘vô số’, vô lượng, khiến ta ngạc nhiên, lạ lùng. **‘Diệu Hữu’, như thế là ‘vô số cái hữu’, không thể nào đo đếm, tính toán, kể hết ra được.** Cái ‘**Chân Không**’ là cái ‘Không trong Không’, cái ‘Không nguyên thủy’ đã sinh thành vạn hữu và cái Tâm nơi mỗi hiện thể là phần tồn thân của cái ‘Không’ đó nơi mỗi hiện thể. **Cái Hữu thiên hình vạn trạng thể thái, cách thức khác nhau nơi cõi hiện hữu, người viết hiểu là Diệu Hữu. Chân không tự biểu thị mình ra Diệu Hữu.** Nói cách khác, cõi Diệu Hữu chính là cõi Tục đế gồm Sắc giới, Dục giới, tức nói chung là cõi hiện tượng, cõi Thế gian. Người viết hiểu ‘Diệu hữu’ như thế và nghĩ rằng mọi ‘diệu hữu’ do từ ‘Chân Không’ mà có. **Chính ‘Chân Không’ đã tự sắc-tướng-hóa để phát sinh Diệu hữu tức vô vàn pháp tướng nơi vũ trụ hiện tượng.** Chân không từ môi trường ‘không trở trường’ (milieu non résistant) chuyển sang môi trường ‘có trở trường’ (milieu résistant) với Không gian, Thời gian tương tác nhau. Người viết hiểu ‘Chân Không’ và ‘Diệu Hữu’ trong mối tương quan đó. Người viết không hiểu ‘diệu hữu’ là tính cách vi diệu của Chân Không theo sư Nhất Hạnh và một số nhà sư hay luận giả khác.

Tóm lại, theo người viết, hai nhóm từ **‘Không - Sắc’** và **‘Chân Không - Diệu Hữu’** nhằm chỉ hai cõi, hai cảnh giới : cõi Vô Vi và cõi Hữu Vi, cõi Vô Sắc giới và cõi Sắc giới. **Trong lúc Cõi ‘Không’, ‘Chân Không’ tức cõi Vô Vi chỉ ‘một’ thì cõi ‘Sắc’, cõi ‘Diệu Hữu’ tức cõi Hữu Vi lại vô vàn pháp tướng. Trong lúc ‘Không’,**

‘Chân Không’ luôn luôn là thế, là vậy, là ‘phi nhị’, không thay đổi, không biến tính thì ‘Sắc’ và ‘Diệu Hữu’ lại vô thường, nghĩa là luôn luôn biến đổi.

Theo người viết, trong cõi hiện hữu, mỗi vật thể, mỗi hiện thể có cấu trúc hình thể tức có một ‘thân xác’ –xin nói về các dạng tồn tại có cấu trúc hình thể cho dễ hiểu- tự nó đã là một không gian hàm chứa một thời gian bên trong và hiện hữu trong một không gian, thời gian bao quanh nó là môi trường thiên nhiên và môi trường đồng loại. Sự tương tác giữa các không gian với nhau định ra thời gian và thời gian làm biến đổi không gian (về cấp phạm trù ‘Không gian, Thời gian’, xin xem chú thích nơi Chương : ‘Sống, Sự Sống : vấn đề của mọi vấn đề’). **Mọi biến đổi trong vũ trụ hiện tượng, nhìn chung, chỉ là biến đổi của không gian qua quá trình thời gian. Cuộc sống của mỗi người cũng như cuộc đời của chung nhân loại là hành trình luôn luôn đi tìm từng không gian mới để không gian thời gian bên trong mình hoà hợp với không thời gian bên ngoài mình hầu hiện hữu của mình được phong phú, thuận tiện, thoải mái hơn.** Một nông dân rời bỏ đồng quê lên phố thị, một người thầy giáo bỏ nghề giáo quay qua nghề kinh doanh, người tỵ nạn chiến tranh, kinh tế hay tỵ nạn chính trị như bao người Việt tỵ nạn Cộng sản,.. đều là những cách thế đi tìm những không gian, thời gian mới thích hợp hơn cho cuộc sống của mình. Sự tương ứng giữa không gian, thời gian nơi mình với không gian, thời gian bên ngoài mình giúp cuộc sống, cuộc đời hạnh phúc, bằng an. Không có sự tương ứng đó thì cuộc sống, cuộc đời phải truân chuyên, đau khổ. Nhưng sự tương ứng đó thường chỉ thoáng chốc vì do tương tác của vạn pháp (qui luật nhân duyên sinh) trong hai môi trường thiên nhiên và đồng loại và do lòng dục nơi ta, mỗi tương ứng trên không thể trường tại. Và ta lại tiếp tục đi tìm không gian thời gian mới cho cuộc sống của ta..

Hành trình luôn đi tìm từng không gian mới qua quá trình thời gian, chính là dòng diễn biến sinh hóa của từng cá thể và của từng chủng loại để tạo Văn minh, Tiến hóa. Hành trình đó tạo nên lịch sử từng người, từng dân tộc và chung cho cả nhân loại

Kinh điển và các trước tác về Phật giáo có đề cập đến phạm trù ‘không gian - thời gian’ nhằm để nhấn mạnh đến tính cách ‘**vô ngã**’ của từng sự vật, sự việc, của cả vũ trụ hiện tượng nói chung.

‘**Vô ngã**’ có nghĩa trước tiên là không có ‘**tự ngã**’, không có một ‘**bản chất riêng**’, ‘không tự hữu do chính nó’ mà do ‘**cái này sinh, sinh ra cái kia**’ theo qui luật ‘**nhân duyên sinh**’. Theo Phật giáo, chính cái ‘**vô ngã**’ này đã khiến thực tại luôn luôn sinh khởi, xuất hiện qua vô vàn pháp tướng, sắc tướng và luôn luôn biến đổi nên lời Kinh Bát Nhã được trích trên thường được hiểu là ‘**Có tức là không, không tức là có**’ như Thích Thanh Từ và Phụng Sơn đã dịch câu chữ Hán của Ngài Huyền Trang. Sư Nhất Hạnh đã nói : ‘**Đứng về mặt thời gian, sự vật là vô thường ; đứng về mặt không gian, sự vật là vô ngã**’ (12) . Nhận định đúng nhưng trong ‘**Kim Cang : gom báu chặt đứt phiền não**’, Sư lại bảo ‘**Thời gian làm ra không gian, tâm thức làm ra**

không gian’’ (13). Người viết không đồng ý như thế. Thời gian không ‘làm ra’ mà chỉ làm biến đổi không gian thôi. Tâm thức không làm ra không gian vì thực tại vốn là một tồn tại khách quan ngoài ý thức của con người. Khi tôi nghĩ đến bông hồng thì đây chỉ là hình ảnh của bông hồng xuất hiện trong tâm thức tôi do từ những dữ kiện cung cấp bởi giác quan và kinh nghiệm tôi đã có còn tàng trữ nơi tâm thức tôi chứ không là bông hồng có thực vào lúc đó ở không gian và thời gian bên ngoài tôi.

Câu **‘‘Tất cả pháp thế gian đều là Phật pháp’’**, có nghĩa ‘tất cả mọi pháp thế gian đều sinh khởi từ pháp Phật, có nghĩa là do cái Phật tính, Phật tâm nguyên sơ mà có’ Hiểu như thế thì đúng là **‘Chân Không sinh ra Diệu Hữu’**, cái **‘Sắc’ do từ cái ‘Không’...** *‘Vì những pháp mà Như Lai đã chứng và đã nói thì không thể nắm bắt được, cũng không thể diễn tả được’’*(14), theo người viết, nơi đây, không phải Phật nói đến những pháp thế gian mà là những pháp thuộc thế giới vô vi.(không nắm bắt được, không thể diễn tả được) nhằm hướng dẫn thính chúng nhìn ra, hướng về cái thế giới chân thực đó hầu không chấp trước vào mọi pháp thế gian của thế giới hiện tượng, thế giới qui ước để phải đắm chìm vào điên đảo mộng tưởng. Qua một số sách, ta thấy lời Sư Nhất Hạnh nhiều khi mâu thuẫn nhau. Trong *‘Vấn đề nhận thức trong Duy Thức học’*, ở trang 23, Sư bảo : *‘‘Chân như vô vi là thể tính của vạn pháp’’* và *‘‘Tất cả pháp thế gian đều là Phật pháp’’* (trích trên), có nghĩa Chân Như, Phật pháp là yếu tố đầu tiên phát sinh mọi pháp khác tức cõi Diệu hữu hay cõi Hiện tượng, thế mà cũng trong sách này, Sư lại viết : *‘‘Y’niệm nguyên nhân đầu tiên là một ý niệm được phủ nhận bởi tất cả mọi tông phái Phật giáo. Bởi theo luật duyên sinh, mỗi hiện tượng đồng thời là nhân và quả’’* (trang 81). ‘Mỗi hiện tượng đồng thời là nhân và quả’, đúng thế nhưng đây là hiện tượng, còn cái Chân Như, cái Phật Tính không là hiện tượng mà là cái Nhân đầu tiên, cái Nhân sơ thủy đã sinh thành ra tất cả mọi hiện tượng. Nếu không thế thì cái *‘Bản Lai Vô Ngã’*, cái *‘Bản Lai đồng’*, cái *‘Một’* nguyên nguyên trong câu *‘Một là tất cả, Tất cả là Một’* phải được hiểu như thế nào ?. Sở dĩ Sư Nhất Hạnh mâu thuẫn trong một số luận giảng, theo người viết, có lẽ chỉ vì Sư quá ‘trung thành’ với tác phẩm *‘Thành Duy Thức luận’* của Ngài Huyền Trang (người viết nghĩ thế chứ người viết chưa đọc được sách này) và trong chủ trương phủ nhận vị Thượng Đế sáng tạo cùng ‘linh hồn’ nơi Ki-Tô giáo. Chính vì phủ nhận ‘đấng Sáng Tạo’ và phủ nhận ‘linh hồn’ nơi Ki-Tô giáo nên Sư Nhất Hạnh cũng như số đông các nhà Phật học hầu như chưa mấy biết về Ki Tô giáo, nhất là lời Jésus, và, cũng từ đó, theo người viết, cũng đã không mấy để ý đến phân thâm sâu của lời Phật. (Cũng thế, các lớp tu sĩ và trí thức Ki-Tô giáo chẳng mấy hiểu về Phật pháp) Xin không diễn giải thêm về mọi luận giảng khá cao kỳ nhưng cũng khá rắc rối của Sư Nhất Hạnh nơi đây. Xin đi vào nội dung lời Kinh Bát Nhã được trích trên.

B/- ‘Sắc do Không’ và ‘Không trong Sắc’ – ‘Chân Không tự biểu thị mình ra Diệu Hữu’ :

Qua kinh điển Phật giáo, khi nói về con người, từ ‘Sắc’ dùng chỉ cấu trúc hình thể vật chất tức thân thể con người. Thân thể con người là tám thân con người, là một pháp tướng, một cấu trúc hình thể, một ‘không gian’ với một ‘thời gian’ nội tại nơi nó.

Kinh Viên Giác nói rõ lời Phật : *“Phải thường nhớ nghĩ như vậy : cái thân của ta mang đây là do bốn chất Đất, Nước, Gió, Lửa hoà hợp...Đến khi bốn chất đó rã rời, không còn hoà hợp nữa thì cái thân hư dối này ở chỗ nào ? Nay Thiện nam, ông đã biết thân này rốt ráo không thật có, chẳng qua do các duyên hoà hợp làm ra thân tướng giả tạm, đồng loại với huyễn hóa”* (15). Qua câu đó, các luận giả Phật giáo cho rằng tám thân xác con người cùng tất cả mọi thứ, mọi vật trong vũ trụ hiện tượng này đều là **‘không có thật’**, đều là ‘hư huyễn, giả tạm’, đều là ‘huyễn cấu’ vì không ‘tự nó có’ mà sở dĩ ‘có’ là do ‘cái kia có’. Tất cả đều không ‘thực có’, sở dĩ chúng có là do bao nhiêu duyên hoà hợp sinh ra, đều do bao yếu tố quan hệ, liên hợp với nhau mà thành. Khi nhân duyên hoà hợp thì ‘có’, khi nhân duyên ly tán thì là tan, là diệt, là ‘không có’ nữa. Thực ra, theo người viết, dù Nhân và Duyên ly tán tức không hoà hợp thì mọi pháp không bị diệt mà chỉ thay đổi dạng hiện hữu thôi, có nghĩa phát sinh một hiện tượng khác trước. Nếu nhân và duyên hòa hợp thì hiện tượng phát sinh thuận tiện cho cuộc sống, nếu nhân và duyên ly tán thì hiện tượng phát sinh gây trở ngại cho cuộc sống. Do đó mà có những ‘thuận duyên’ và ‘nghịch duyên’. Do qui luật ‘nhân duyên sinh’ này mà tất cả mọi vật, mọi sự nơi thế gian đều ‘vô ngã’ nghĩa là không có ‘tự tính’, ‘tự thể’, tất cả đều vô thường nghĩa là không tồn tại vĩnh viễn mà luôn luôn biến đổi, lúc có lúc không, nay còn mai mất. Thông thường, điều này ai cũng dễ thấy. Cửa cái, tiền bạc ta đang có đây, bị trộm cướp uy hiếp lấy sạch, thể là mất biến, sau đó ta lại ăn nên, làm ra, tiền bạc lại đến với ta. Căn nhà ta đang có đây, bị lũ lụt làm sập ngã hay trận lửa đốt sạch, thể là ngôi nhà tiêu tan nhưng sau đó tự ta hay được mọi người giúp đỡ, căn nhà được xây dựng lại. Thân thể ta đang mạnh khỏe vì các nhân duyên hoà hợp, lát sau ta đau yếu là do nhân duyên mất quân bình, không còn hoà hợp tốt đẹp với nhau nữa nhưng rồi ta đi Bác sĩ, ta uống thuốc, sức khỏe ta lại phục hồi. Qua những thí dụ này, ta thấy rõ *‘Có đấy, Không đấy, Không đấy, Có đấy ; Có rồi Không, Không rồi Có’*. Có lẽ hiểu giản dị như thế nên người ta đã hiểu *‘Có cũng là không, không cũng là có’* khi dịch lời Kinh Phật trích trên, chẳng ? . Hiểu giản dị như thế nên ta thường nghe nói -như trong thi ca- cuộc đời *‘sắc sắc-không không’*. Cách hiểu như thế này, theo người viết , không đúng với lời Phật Thích Ca.

Một đôi người hiểu ‘Có’ và ‘Không’ một cách giản dị như sau : Đám đất tôi thấy ngày hôm qua chẳng có thứ gì cả ; nhưng hôm sau, có người đã dựng nên ngôi nhà, bây giờ đám đất không còn trống không mà có ngôi nhà. Thí dụ quá thô thiển này không thể giải thích được hai từ ‘Không’ và ‘Có’ theo Phật pháp. Đám đất trống không vì chưa có ngôi nhà nhưng đám đất không tạo nên ngôi nhà cũng như ngôi nhà không tạo nên đám đất. Giải thích theo thí dụ này là chỉ căn cứ trên hiện tượng, sự ‘có’ hay ‘không’ của hiện tượng này đối với hiện tượng kia.

Ta có thể giải thích sự ‘Có’ và ‘Không’ này theo thí dụ khác, nghĩ ra có phần đúng đắn hơn : Đứa bé sinh ra không hay chưa đi được. Đến lúc chừng trên một tuổi thì nó bắt đầu biết đi, lúc đầu còn chập chững, loạng choạng, cha mẹ phải nâng dìu để nó khỏi té, khỏi ngã. Nhưng rồi nó đi được, khỏi cần cha mẹ đỡ nâng nữa. Vậy cái ‘đi’ đã hàm chứa nơi thân thể đứa bé và thể hiện ra khi thân thể nó đủ điều kiện, chứ cha mẹ nó không dạy cho nó biết đi, không tạo nên cái ‘đi’ của nó.. Con chim còn nằm

trong tổ chưa thể bay, đến lúc đủ lông cánh thì tự nhiên biết bay đi tìm mồi, không còn phải đợi mồi nơi chim mẹ, chim cha. **Cái ‘biết đi’ của đứa bé, cái ‘biết bay’ của con chim, đây là những cái ‘không’ trong lúc đứa bé và con chim còn quá nhỏ nhưng đã ‘nằm sẵn’ nơi thân thể của cả hai, rồi lúc đủ điều kiện thì cái ‘không’ đó trở thành cái ‘có’ qua cái đi, cái bay.** Hai thí dụ về ‘cái đi’ của đứa bé và ‘cái bay’ của con chim, nghĩ ra chưa giải thích rõ ràng về hai từ ‘Có’ và ‘Không’ nơi Phật giáo. Sẽ nói rõ hơn trong các phần sau.

Nhưng, khổ nổi, trong cuộc sống, cuộc đời, bao nhiêu thứ không ‘thực thể’, không ‘tự tính’, cũng do nhân duyên hoà hợp, những thứ ‘ảo’ hay ‘giả huyền’ lại trở thành ‘thực’, thành ‘có’ vĩnh viễn với ta, như cái ‘tên’ của ta đã được nói nơi các trang trước.

Mỗi người chúng ta có ba cái tên : một tên riêng là X, Y, Z ; một tên chung của dân tộc, quốc gia : *Việt Nam, Pháp, Nhật...* và một cái tên chung cho toàn thể chủng loại : *Người*. Rồi từ đó lại nảy sinh bao cái tên khác cũng do nhân duyên hoà hợp : gia đình, dòng họ, Tổ quốc, Quê hương, Chủng tộc, Dân tộc, Nhân loại,... và suốt đời, ta bị ghim vào những cái tên ‘hư ảo’ đó, đau khổ vì chúng, ‘hạnh phúc’ cũng qua chúng. Rồi biết bao thứ khác –con số trong toán học, qui ước về giờ giấc, tháng năm, thế kỷ, khối lượng, hình thể, trọng lượng, tọa độ,...-tất cả đều là qui ước, cũng do nhân duyên hoà hợp, chứ không có thực, ấy thế mà lại trở thành ‘có thực’ cần thiết cho Sự Sống nơi cõi hiện tượng, không một ai thoát ra được. Tám thân xác hư huyền do Tứ Đại không còn hoà hợp vì đã tan rã bao đời nhưng cái tên ‘hư huyền’ do nhân duyên sinh hợp thành, lại trường tồn suốt cuộc sống của ta, suốt chiều dài lịch sử đất nước và nhân loại trải dài liên tiếp qua bao thế hệ, như : Hùng Vương, Trưng Trắc, Trần Hưng Đạo, Quan Trung,..., Thích Ca, Jésus, Mahomet, Marx Planck, Albert Einstein, ...kể cả những kẻ xấu xa, tàn ác : Tần Thủy Hoàng, Hitler, Staline, Mao Trạch Đông,...Tám thân xác giả huyền đã tan từ lâu, lâu lắm rồi, đã trở về với cát bụi lâu, lâu lắm rồi nhưng cái tên giả huyền vẫn tồn tại qua lịch sử. Xem ra, tất cả đều do duyên sinh nhưng cái gì có, cái gì không có ?, cái gì giả tạm, cái gì trường tồn, thực hữu ? Lời dịch Hán ngữ và Việt ngữ lời Kinh Bát Nhã trích trên, xem ra không ‘hoàn toàn đúng’ hay phải được hiểu một cách khác.

.Bảo rằng ‘Sắc’ hay thân thể con người là ‘giả tạm, huyền hóa’, là ‘**Có tức là không, không tức là có’ nên được hiểu qua thời điểm hiện hữu**’ và ‘**quá trình hiện hữu**’. Thân thể ta ‘có’ chứ không thể ‘không có’ ngay ‘tại đây và bây giờ’ (ici et maintenant) nhưng xét qua cả quá trình hiện hữu từ lúc được cấu thành (kết hợp của tứ đại) đến lúc tan rã (tan rã của tứ đại) thì quả là ‘không có’ theo nghĩa là vô thường, luôn biến đổi rồi hoại diệt. **Tính cách ‘vô thường’ của sự vật –nói chung của vũ trụ hay của vạn pháp- nằm trong quá trình hiện hữu chứ không nơi từng thời điểm hiện hữu nhất định nào đó.** Thân thể tôi đang mạnh khỏe là nói ngay vào lúc này, ở đây nhưng vừa rồi hay lát nữa, mai đây bị bệnh thì trạng thái sức khỏe kia không còn, đây là xét trên quá trình hiện hữu của tám thân tôi. Bảo rằng ‘tôi không là chính tôi’, nghĩa là ‘tôi không là một tự thể, tự ngã’, ‘tôi chỉ là hư dối, giả huyền’ ở đây và bây giờ thì nếu có ai đó đánh đập, sát hại tôi thì tôi chống cự làm gì, tôi cần gì

phải ‘tự vệ chính đáng’ (défense légitime) ? Và tôi cần gì chữa bệnh lúc thân xác tôi đau ốm ? Có người nào đánh cái tên X giả huyền của tôi đâu ; họ đánh ngay chính vào tôi, vào cái ‘tôi’ mang tên X, vào cái thân xác ‘huyền cấu’ (!) của tôi đây chứ ? ***Nhưng có ai hỏi ‘anh đánh ai vậy ?’, tôi trả lời là ‘tôi đánh ông X.’ Như thế, cái tên giả huyền ‘X’ và con người giả huyền ‘tâm thân’ ông X không tách rời nhau và cái gì là thực, cái gì là giả huyền ?***

Nếu bảo ‘‘Có tức là không, không tức là có’’ thì Thái Tử Tất Đạt Đa, sau này là Phật Thích Ca ‘có’ hay ‘không có’ ? Từ một Thái Tử Tất Đạt Đa phạm tục tiến sang một Phật Thích Ca siêu nhân, có biến đổi đấy nhưng là biến đổi qua quá trình hiện hữu : ở thời điểm hiện hữu phạm tục thì là Thái Tử Tất Đạt Đa, ở thời điểm ‘giác ngộ’ thì thái tử Tất Đạt Đa trở thành Thích Ca siêu nhân. Tuy nhiên, dù là thái tử Tất Đạt Đa ở thời điểm phạm tục biến đổi sang thời điểm hiện hữu Thích Ca siêu nhân thì ở cả hai thời điểm đó, Thái tử cùng Phật Thích Ca vẫn thuộc dạng tồn tại ‘người’ chứ có đổi sang dạng tồn tại nào khác đâu. Đứa bé vừa sinh ra đỏ hồng, không răng, không lông lá nào, ngoài tóc trên đầu, càng lớn lên, răng mọc đủ, lông lá cũng mọc ra, lúc về già, răng rụng, râu tóc đổi màu,.. cái ‘biến đổi’ do ‘nhân duyên sinh’ thể hiện nơi sự khác nhau qua từng thời điểm hiện hữu chứ suốt thời gian tồn tại vẫn là con người. Lời Phật trong câu Kinh Viên Giác trích trên, (tâm thân con người do tứ đại kết hợp, lúc tứ đại tan rã thì tâm thân cũng không còn) nêu lên một sự việc tổng quát : trong cõi hiện hữu, không có thứ gì tồn tại nguyên trạng, vĩnh cửu nhưng qua quá trình tồn tại (từ lúc sinh ra đến lúc chết) , mỗi thứ vẫn tồn tại theo những đặc điểm riêng của nó như ánh sáng, không khí,..hoặc theo cấu trúc hình thể của nó. Chiếc cây luôn là chiếc cây ; con người luôn là con người trong cấu trúc xác thân của nó. ***Mọi biến đổi chỉ là từng dạng hiện hữu của sự vật qua từng không gian, thời gian (ở đây và bây giờ) trong suốt quá trình tồn tại của sự vật.*** Biến lúc êm ả, lúc nổi sóng cuộn cuộn là từng dạng thức hiện hữu của biển. Con người lúc mạnh, lúc đau yếu, lúc mập, lúc ốm, lúc trẻ, lúc già, lúc vui lúc buồn, lúc sướng, lúc khổ,...là trải qua từng dạng hiện hữu của cuộc sống trong dạng tồn tại con người của mình. Tuy tất cả đều do ‘nhân duyên sanh’ nhưng mỗi biến đổi của không gian thời gian nơi từng sự vật là một ‘dạng hiện hữu’ của nó trong không gian thời gian bên ngoài nó chứ không phải là biến đổi hoàn toàn cấu trúc của dạng tồn tại dù dạng tồn tại đó là những đặc điểm riêng biệt của sự vật như ánh sáng, lửa, nước, không khí,...hay là có cấu trúc hình thể rõ ràng như núi non, cây lá, chim, cá, con người.

Qui luật ‘nhân duyên sanh’ nói lên sự biến đổi của dạng tồn tại qua từng dạng hiện hữu khác nhau suốt quá trình tồn tại của sự vật. Ý thức được qui luật ‘nhân duyên sanh’ nhưng không phải để quy thuộc vào qui luật đó mà chính là để cải sửa qui luật đó. Dĩ nhiên, qui luật muôn đời là ‘Sinh, thành, hoại diệt’ nhưng con người -nói về con người- có thể cải sửa qui luật đó hầu giúp cuộc sống mình tốt đẹp, thoải mái hơn. Ý chí tự do của con người là ở đó. Và do đó mà có đấu tranh, có phấn đấu để cải thiện cuộc sống và cuộc đời. Ngày nay, khoa học giúp sự sinh không còn gây quá đau khổ cho người sản phụ, giúp con người tránh được nhiều bệnh tật, giúp tuổi thọ kéo dài ra,... ; những thành tựu đó chẳng là ‘cải sửa’ qui luật ‘nhân duyên

sanh' sao ? Cải sửa một qui luật, không hẳn là chôi bỏ, triệt tiêu nó mà chỉ là 'bỏ túc' hay sửa đổi thế nào để qui luật bớt tính cách khát khe hoặc uyển chuyển hơn vừa phù hợp với thực tại vừa giúp cuộc sống thuận tiện hơn. Ý thức được qui luật 'nhân duyên sanh' là ý thức được những 'nhân và duyên' nào đã hòa hợp nhau đưa ta đến 'dạng hiện hữu' trác trở hiện nay để từ đó, tìm ra, tạo ra những 'nhân và duyên' khác hòa hợp nhau để thoát vượt cảnh ngộ (dạng hiện hữu) bất như ý đương tại hầu tạo ra 'dạng hiện hữu' mới tốt đẹp hơn cho cuộc sống của ta và cho cuộc đời. Do đó, không nên hiểu lời Phật *'Sắc tức thị không, không tức thị sắc'* quá đơn giản như lời dịch của Phụng Sơn và của Thích Thanh Từ, cũng như bao người khác. Chủ đề *'Không - Sắc'* và *'Chân Không - Diệu Hữu'*, theo người viết, không nên hiểu như thế.

Xét tổng quát, trên 'quá trình hiện hữu' của sự vật, theo quan điểm 'nhân duyên sanh' và 'vô thường' của nhà Phật, truy nguyên đến tận cùng, ta có thể nói rằng ***'cái 'Có' (có sắc tướng) phát sinh từ cái 'Không có' và cái 'Không có' nằm sẵn nơi cái 'Có'.*** Vậy lời Kinh Bát Nhã nói trên, theo người viết, trong cõi hiện tượng, nên hiểu và được dịch là ***'Sắc do Không và Không chỉ Không trong Sắc'***. (người viết hiểu theo cảm nhận chứ không theo nguyên nghĩa của từ ngữ nơi câu hán ngữ). Thân thể tôi 'có bây giờ, ở đây' và sẽ 'không có' mai này vì chính những cái 'có bây giờ, ở đây' đang chuyển sang cái 'Không có' lát nữa đây do mọi nhân duyên trong cái 'Có bây giờ, ở đây' tác động nhau và đón nhận những tác động từ bên ngoài, để làm biến đổi cái 'Có bây giờ, ở đây' sang một trạng thái khác, một dạng hiện hữu khác không giống với dạng hiện hữu 'bây giờ, ở đây'. Và cứ thế tiếp tục đến lúc tôi không còn hiện hữu nữa, nghĩa là chết, tâm thân xác, cái 'Sắc pháp' nơi tôi bị hoại diệt. Từ 'Không' nơi đây thường được hiểu trong phạm vi thường nghiệm, đối chiếu với 'Có' chứ không hẳn đúng là cái 'Không', cái 'Chân Không' mà Phật muốn nói.

René Descartes, trong khi 'nghĩ ngò' tất cả mọi thứ hiện hữu, rốt cuộc đi đến một cái 'không thể nghĩ ngò' tức một cái 'tất yếu hiện hữu' làm nền tảng để đặt vấn đề nghĩ ngò, đây là cái 'tôi hiện hữu' trong câu của ông thường được nhắc lại : ***'Tôi tư duy vậy tôi hiện hữu'*** (je pense donc je suis). Trong *'Phê bình lý trí thuần lý'* (Critique de la raison pure), E. Kant đã viết : ***'Tất cả mọi hiện tượng (nghĩa là mọi vật thể cho chúng ta) đều mang chứa một cái gì trường tồn (bản thể) trong tư cách là vật thể chính nó, và một cái gì luôn luôn thay đổi trong tư cách là một xác định tính cách vật thể đó'*** |(16).

Theo hai triết gia trên, ta có thể nghĩ rằng mọi vật 'tất yếu có' trong từng thời điểm hiện hữu đối với chính nó và đối với thế giới bên ngoài trong diễn trình diễn tiến của hiện hữu ở từng dạng khác nhau trong quá trình đó, trong tư cách là 'vật thể', là 'hiện tượng', là 'pháp tướng', nhưng đồng thời có một cái miên viễn 'có', trường tồn bất biến dù trong bất kỳ thời điểm hiện hữu nào. tức cái 'bản thể' của sự vật, cái 'sự-vật-chính-nó' (la chose en-soi), M. Heidegger gọi là cái *'Vật-Thể-tính của vật thể'* (la choséité de la chose), từ ngữ nhà Phật gọi là 'tự tánh', 'pháp tánh'.

Cái 'vô thường', nghĩa là cái luôn luôn biến đổi chỉ là từng cách thể hiện của cái 'thường tồn' đó ra vòng hiện hữu qua quá trình thời gian'. Và mỗi thể hiện của cái 'thường tồn' đó ở từng thời điểm là một dạng hiện hữu của nó ở đây và bây

giờ. Chuỗi dài liên tiếp các dạng hiện hữu đó tạo nên cuộc sống mỗi người và là một thể hiện của cuộc đời nơi người đó. Cái ‘thường tồn’ nơi mỗi vật thể, nơi mỗi hiện tượng chính là cái ‘bản thể’, cái ‘tự tánh’, ‘pháp tánh’ tức là cái ‘Không’ hay ‘Chân Không’ nơi nó mà mọi biểu hiện của nó ra vòng hiện hữu là một sắc pháp, một hiện tượng, một cách thái biểu hiện lộ liễu của nó trong không gian, thời gian. Tuy nhiên, cái ‘bản thể’, cái ‘tự tánh’, ‘pháp tánh’ hay cái ‘Không’ nơi mỗi vật thể, hiện thể, chúng ta không thể nhận biết được mà chỉ hình dung qua ý niệm của chúng ta. Cái ‘Không’ đó nơi mỗi sự vật, nơi mỗi người chúng ta, không hiện hữu trong vòng sắc tướng khả thị, khả giác nên có thể bảo là ‘không’, có nghĩa là không hiện hữu minh thị, rõ ràng mà chỉ thể hiện qua những hiện tượng, những sắc tướng của nó qua từng thời điểm hiện hữu của nó. Chính từ cái ‘không hiện hữu’ đó mà phát sinh ‘hiện hữu’ và cái ‘Có’ (cái hiện hữu) do từ cái ‘Không Có’ (cái không hiện hữu qua sắc pháp).

Cái gọi là ‘Sống’ hay ‘Sự Sống’ thường ngày của mỗi người chúng ta về hai cái Sống Ý Thức và Vô Thức thông qua cái Sống thân xác của ta chính là từng lúc thể hiện cái ‘Không’ trong ta ra thành cái ‘Có sắc tướng’ nơi cõi hiện hữu. Tại sao có sự việc này ?

Muốn hiểu điều này, ta bắt buộc phải nghĩ đến cái ‘nguyên khởi’, cái ‘nguồn gốc’ sinh thành vũ trụ, sinh thành ‘sự Sống’. Cái nguồn gốc đó, theo Phật giáo’ là cái ‘Chân Không’, cái ‘Bản lai vô ngã’, cái ‘Chân Như thể’, cái ‘Phật tính, Phật tâm’ vốn là cái ‘Không’ nguyên sơ đã ‘tự sắc tướng hóa’ để sinh thành mọi thứ rồi cư lưu nơi mỗi hiện thể. Phần cư lưu của ‘Như Lai thể’, của ‘Phật tính, Phật tâm’ nơi mỗi hiện thể, theo Phật giáo, chính là cái ‘Tâm’ ẩn giấu nơi mỗi không gian của từng hiện thể. Shiri Aurobindo đã nói điều này : “*Đáng Tối Linh tự sắc tướng hóa thành vô vàn dạng hiện thể, mỗi hiện thể là một ngôi nhà cho Đáng Tối Linh trú ngụ*” (17). Tôn sư Eckhard cũng nói tương tự (xin xem chú thích nơi phần nói về Sáng Tạo). Đáng Tối Linh chính là cái ‘Chân Không’, cái ‘Thể tính Chân như’ nơi Phật giáo. Mỗi hiện thể vật và người là một chỗ trú ngụ của ‘Chân Không’, của Thể Tính Chân như’ đó. Phần ‘Chân Không’ hay ‘Thể Tính Chân như’ cư ngụ nơi mỗi hiện thể là cái ‘Tâm’ hay Tánh Không nơi cấu trúc không gian của hiện thể, tức tám thân xác của mỗi hiện thể. , Ki-Tô-giáo gọi là Thánh Linh hay Linh Hồn. .

Các luận giảng về Phật giáo có nói điều này nhưng không mấy chú ý nên cho rằng : “*Đạo Phật xác nhận vũ trụ mênh mông này không có bắt đầu và tận cùng (vô thủy vô chung) trong đó các hiện tượng lớn nhỏ được tạo thành, lớn lên, hư hoại và tan rã diễn ra qua bốn giai đoạn sinh, trụ, dị và diệt..Các vật to lớn như dải Ngân Hà gồm hai ngàn triệu ngôi sao đến một con vi trùng đặt dưới kính hiển vi mới thấy được đều bị chi phối bởi các định luật sau : vô thường, nhân quả, nhân duyên hoà hợp, vạn vật duyên khởi, vô ngã*” (18) . Và Phụng Sơn mượn lời nhà vũ trụ học Stephen W. Hawking để xác định tính cách bất sinh bất diệt của vũ trụ : “*Tình trạng biên cương của vũ trụ là không có biên giới. Vũ trụ tự nó hoàn toàn đầy đủ và không có cái gì ở ngoài vũ trụ ảnh hưởng đến nó. Vũ trụ không ai tạo ra và hủy diệt được nó. Vũ trụ chỉ tự nhiên hiện hữu như thế thôi*”(19) . Nếu đúng như lời S.W.Hawking (được Phụng Sơn trích dẫn) thì thuyết Big-Bang đã không có và dự tưởng về thuyết

Big-Crunch chắc sẽ không xảy ra. Qua câu vừa được Phụng Sơn trích dẫn, nhà vũ trụ học S. Hawking đã ‘mâu thuẫn’ với chính ông vì ông đang chủ trương tìm ra một ‘lý thuyết nhất thống toàn bộ’ (théorie complètement unifiée, théorie du Tout) để giải thích sự hình thành và vận hành của vũ trụ từ nguyên sơ đến hồi chung cục. Vũ trụ không do ai tạo ra, đúng, nhưng không phải tự nó có, mà, theo Phật giáo, là do cái ‘Chân Không’ tạo ra, cái Chân Không tự sắc tướng hóa tạo nên vũ trụ hiện tượng. Nếu không phải thế thì sao lại phân biệt cõi Vô Vi và cõi Hữu Vi ? Lời Phật ‘*Bất trụ Vô vi, bất tận Hữu vi*’ (20) mặc nhiên xác nhận có hai cõi : cõi Vô vi và cõi Hữu vi.; . Thích Thanh Kiểm cũng bảo ‘*Đức Thích Tôn quan sát thế giới theo hai dạng thức khác nhau, tức là hiện-thực-thế-giới-quan và lý-tưởng-thế-giới-quan. Hiện-thực thế giới thì nương vào nhân duyên mà có nên là thế giới vô thường ((Anicca), thế giới hữu vi (Samskṛta) ; thế giới lý tưởng là thế giới thường trụ, không sinh diệt biến hóa, thuộc thế giới vô vi (Asamskṛta)*’ (21) . Lời này của Thích Thanh Kiểm mâu thuẫn với lời của Phụng Sơn trích trên.

Một lời khác của Phật thường được nhắc lại qua các trước tác là . ‘*Vạn pháp giai không*’. ‘Vạn pháp đều không’, không có nghĩa là ‘không có vạn pháp’ mà là ‘*Vạn pháp đều có trong không*’ hay ‘*cái Không của vạn pháp nằm nơi vạn pháp*’. Cái ‘Không’ nơi vạn pháp, nơi mỗi pháp chính là cái ‘*Tâm*’, cái ‘*Tâm Không*, *Tâm Như*’, phần thụ bẩm từ cái ‘*Thể Chân Như*’, cái ‘*Phật tính*, *Phật tâm*’ nguyên thủy đã ‘tự sắc tướng hóa’ để sinh thành vạn pháp rồi cư lưu, nội tại nơi mỗi pháp. Vì *Tâm* là một pháp vô vi nên ta không thể nhận diện, hình dung cụ thể như mọi sắc pháp hữu vi.. Phật bảo ‘*Phật tại Tâm*’, từ ‘*Phật*’ nơi đây không phải là đức Phật Thích Ca Mâu Ni mà là cái ‘*Phật Tính*, *Phật Tâm*’, từ ‘*Tâm*’ nơi đây là cái ‘*Tâm*’, phần Phật Tính Phật Tâm nơi mỗi hiện thể, nơi mỗi con người. ; đây là phần Vô Thức hay Siêu thức mà Thượng Đế hay cái Không đã cư ngụ nơi mỗi hiện thể như đã nói trong chương ‘Sáng Tạo’. ‘*Phật tính*, *Phật tâm*’ là cái Chân Không uyên nguyên sinh thành mọi pháp thể gian (vũ trụ hiện tượng), *Tâm là phần Chân Không đó nơi mỗi hiện thể*.

Người viết gọi ‘*Tâm*’ là phần ‘*Sở*’ (hay *Sở y*) tức phần bản nhiên thụ bẩm, hằng có nơi mỗi hiện thể, *mỗi pháp tướng là phần ‘Năng’* (hay *Năng y*) tức phần thể hiện của *Tâm* qua không gian thời gian của ta với không gian thời gian bên ngoài ta. *Tâm* là cái Không (không nên hiểu là ‘không có’ mà nên hiểu là ‘không hiện hữu qua sắc tướng’); thân thể con người là phần Sắc tức cái ‘*Có*’ về mặt hình tướng. ‘*Tâm*’ không là thân thể con người và ngược lại nhưng cái ‘*Tâm*’ nằm sẵn nơi thân thể con người và thân thể con người đã mang sẵn cái *Tâm*. *Tâm* mượn qua thân thể con người mà thể hiện và thân thể con người qua mọi pháp do từ nó ra (mọi ý nghĩ, ngôn ngữ, hành động) là để thể hiện cái *Tâm*, trở về với cái *Tâm*.. Không và Sắc, phần *Sở* và phần *Năng*, tức *Tâm* và *Tướng* cùng có nơi mỗi hiện thể nhưng là hai cái khác nhau chứ không là ‘bất nhị’. Cứu cánh của việc tu chứng nơi Phật giáo là làm sao để cả hai phần *Sở* và *Năng* trở thành ‘bất nhị’, có nghĩa không còn phân biệt ‘chủ thể’ và ‘đối tượng’ trong mọi ý nghĩ, ngôn ngữ, hành động của ta như trong bố thí không còn phân biệt ‘người bố thí’ và ‘người nhận bố thí’, cũng như trong việc niệm Phật,

không phân biệt ‘người niệm Phật’ (năng niệm) và ‘Phật được niệm’ (sở niệm) ; như thế ‘người niệm Phật’ và ‘Phật được niệm’, cả hai viên dung làm một, tuy hai mà không hai, tuy Có mà không Có. Như thế là đạt được trạng thái Tính Không, là sống hoàn toàn theo cái ‘Tâm Không’ nơi mình. Trong trạng thái ‘Tính Không’ đó, ta sẽ thấy ‘*Lý Sự viên dung vô ngại*’, nhìn ra được tự tánh của mọi pháp và mọi ý nghĩ, ngôn ngữ, hành động của ta đạt được ‘*viên mãn cứu cánh*’, nói theo nhà Phật. Trên mặt lý thuyết, nghe ra thú vị, tuyệt vời, nhưng trong thực tế, khó ai đạt được điều này, ngoại trừ bậc Thánh nhân siêu đẳng như Phật, như Chúa hay một ai nào đó thuộc hạng siêu phàm, siêu nhân. Có thể từng cá nhân đạt được như các vị Bồ Tát, nhưng cả chủng loại không thể như thế được. (22). Cái được gọi là cái ‘*nhìn bất nhị*’, cái ‘*nhìn không hai*’, trước nay không được giải thích rõ ràng và, theo người viết, chẳng mấy ai đạt được.

Thuyết ‘Nhân duyên sanh’ của Phật quan niệm ‘Vạn pháp vô thường, vô ngã’ nhằm đả phá quan điểm ‘thường kiến luận’ (fixisme), ‘vĩnh cửu luận’ (éternalisme) cho rằng Vạn pháp thường hằng bất biến theo nguyên lý ‘đồng nhất’ (A là A chứ không thể là B hay C) ; đồng thời đả phá quan điểm ‘đoạn diệt luận, hư vô luận’ (nihilisme) cho rằng Vạn pháp đều là hư không nghĩa là hoàn toàn không có (rien, néant). Xin đừng hiểu, Sắc và Không tức Hữu và Vô trong từ ngữ nhà Phật, theo cái nhìn hiện tượng, cho rằng cả hai vốn ‘đồng tại’ với nhau, vốn là ‘hai mặt’ của cùng một thực thể như ‘phải và trái’, ‘Thiện và Ác’ , hai mặt của cùng một sự vật, một hiện tượng, một pháp do cái ‘Biết phân biệt’ và do tính chất của cõi hiện tượng là luôn khác biệt, mâu thuẫn, đối kháng. Không nên hiểu chúng như là cặp ‘lưỡng đối cực’ (antagonismes bipolaires) của cùng một sự vật, một hiện tượng, một vấn đề : tĩnh-động, phải-trái nên-hư, đúng-sai, xấu-tốt, dữ-lành, yêu-thương-thù hận, tích cực-tiêu cực, ... ‘Có và Không’ là hai cái cùng ‘Có’ trong nhau nhưng khác nhau như Âm và Dương trong Đạo học, cả hai độn đẩy nhau làm nền cho biến đổi, cho Tiến hóa.. Nếu đem cặp Âm-Dương đó ghép thành một đẳng thức : ‘*Âm là Dương, Dương là Âm*’ hay ‘*Âm tức thị Dương, Dương tức thị Âm*’, thì dĩ nhiên không có Dịch học. **Cũng thế, ghép ‘Không và Sắc’ thành một đẳng thức như câu chữ Hán của Ngài Huyền Trang và theo lời dịch của Thích Thanh Từ, Phụng Sơn như trên, rồi lẫn quần ‘Sắc sắc, Không không’ như thường quan niệm, là đưa giáo lý của Phật vào bế tắc, vào không tưởng’.**

Nếu thân thể con người là ‘huyễn hóa’, ‘có cũng là không, không cũng là có’ (như lời dịch của Thích Thanh Từ và Phụng Sơn) thì sự đòi hỏi nhân quyền, nhân bản hiện nay quả là vô ích. Cái quyền đầu tiên trong tất cả mọi nhân quyền là quyền ‘an toàn sinh mạng’ mà ‘an toàn sinh mạng’ trước tiên là ‘bảo vệ tấm thân’ và đòi hỏi xã hội phải tôn trọng thân thể của từng người. Xã hội Âu Mỹ ngày nay ngăn cấm thầy cô giáo cũng như cha mẹ không được gây hại cho thân xác đứa trẻ hay đứa con, ngăn cấm tất cả mọi bạo lực đưa đến vi phạm thân xác con người. Phật giáo chẳng đã cấm ‘sát sinh’ sao ? Thân xác con người –nói rộng ra là cấu trúc hình thể của bất cứ gì- dù

có ‘vô thường’, nghĩa là luôn luôn biến đổi thì vẫn là cái ‘vốn có’, phải có vì nếu không thân xác, không có cấu trúc, không có pháp tướng thì ‘không sống’ trong cõi hiện tượng này ; còn ‘sống như thế nào, nên sống ra sao’ là điều đến sau.

Thân xác con người cũng như cấu trúc mọi sự, mọi vật vốn ‘có’ suốt quá trình hiện hữu vì là cấu trúc của dạng tồn tại người nhưng liên tiếp thay đổi qua từng dạng hiện hữu khác nhau ở từng thời điểm hiện hữu. Thân xác con người ở thời điểm sơ sinh, thời điểm thiếu niên, thời điểm thanh niên, thời điểm trung niên, thời điểm lão niên khác nhau nhưng cấu trúc con người dù ở thời điểm nào cũng là thân xác con người vì đây là cấu trúc của dạng tồn tại người. Và ở mỗi thời điểm khác nhau đó, mọi pháp phát sinh từ nó cũng như mọi tác động của không thời gian bên ngoài đến với nó cũng khác nhau. Ở thời điểm măng sữa, đứa bé phải bú chứ không thể ăn như người lớn ;... Ở thời điểm lão niên, không thể lao động như thời điểm tuổi trẻ, phải ăn thức ăn lỏng hay mềm vì răng long, răng rụng, ..Trường hợp bị tai nạn cụt một hay cả hai chân, ở thời điểm hiện hữu này, không thể đi lại bình thường nên cần có xe lăn, cần có người bông bế,... Ở mỗi thời điểm hiện hữu, thân thể khác nhau, nhu cầu khác nhau, sinh hoạt khác nhau, tác động của tự thân và của bên ngoài khác nhau nhưng trong suốt quá trình hiện hữu, thân xác vẫn luôn luôn là thân xác con người vì đây là cấu trúc hình thể của dạng tồn tại chủng loại người nhưng ‘biến đổi’ qua từng dạng hiện hữu trong không gian, thời gian.

Lẽ ra, nên hiểu qui luật tổng quát ‘Sinh, trụ, hoại, diệt’ và cái lý ‘nhân duyên sanh’, ‘trùng trùng duyên khởi’ là điều kiện, động lực, nguyên lý của Tiến hóa nhưng hầu như qua mọi Kinh điển cũng như mọi luận giảng, ta không thấy Phật giáo và người Phật giáo đề cập đến Lịch sử, đến Tiến hóa mà chỉ nhằm nói lên tính cách ‘vô thường’ của mọi sự, mọi vật. Tu chứng, theo đó, là phương pháp, cách thể thoát khỏi cái vô thường đó, không để cái ‘vô thường’ đó chi phối mình hầu đạt được trạng thái tịch tĩnh, an nhiên, tự tại.

Sự việc không liên hệ đến lịch sử, đến diễn tiến tiến hóa của vũ trụ và nhân sinh, đến cái ‘tự tính lịch sử’ (sujet historial) nơi con người (có thể nơi bất kỳ hiện thể nào) nên Phật giáo trước nay, theo người viết qua các luận giảng, thường chú trọng đến việc tu chứng cá nhân để ‘giải thoát’ đau khổ cho mình, đạt đến trạng thái tự tại, trạng thái ‘viên dung vô ngại’ nơi mình, đạt được cái ‘Trí tuệ Bát nhã’, nhìn ra cái ‘Tự tánh’ của

vạn pháp (nhưng đã mấy ai !) chứ chưa mấy chú trọng ‘giải thoát cuộc đời’. Vì thế, quan niệm ‘Có cũng là không, không cũng là có’, cho rằng sự đời ‘có có, không không’, mọi sự đều vô thường, giả huyễn rồi chủ trương làm sao giữ được cái ‘Tâm an’ để không bị dẫn vật bởi vô thường, giả huyễn để không phải khổ đau. Điều này tốt nhưng chỉ tốt cho từng cá nhân thôi. Trước bao tai nạn thiên nhiên : động đất, núi lửa, sóng thần, hạn hán, bão lụt ; trước bao nghiệt ngã mà loài người gây ra cho nhau : đói kém, bóc lột, áp bức, chiến tranh,...Phật giáo hầu như không mấy chú ý, không đưa ra một phương cách giải quyết nào mà chỉ cho rằng ‘vì không sống với cái Tâm’ và đòi hỏi duy nhất một điều là ‘phải sống với cái Tâm’. Do đó, vấn đề ‘giải thoát’ thường chú trọng giải thoát cá nhân hơn là giải thoát cho toàn chủng loại. Dù

có chú trọng việc ‘giác tha’ theo phái Đại Thừa nhưng việc ‘giác tha’ này cũng không ra ngoài việc khuyến khích, giáo hóa con người phải sống theo cái ‘Tâm’ của mình. Sống theo cái ‘Tâm’, đúng thôi nhưng thể hiện cái Tâm như thế nào đối với cuộc đời ? Người viết chưa gặp được một ai thực hiện được lời Phật trong Kinh Hoa Nghiêm (phẩm ‘Thập Hồi Hướng’, phẩm thứ 25 nói về Bồ thí,) cũng như trong Kinh Duy Ma Cật (phẩm Phật Đạo, phẩm thứ 8, nói về đạo Giác ngộ) để thể hiện cái ‘Tâm Bồ Đề’ nơi cõi chúng sinh. Theo người viết, không thể giải thoát cuộc sống nếu không giải thoát được cuộc đời, có nghĩa khó lòng giải thoát được Biệt nghiệp nếu không cùng lúc giải thoát được Cộng nghiệp. Cái tâm nguyện của Bồ Tát “*Chúng sinh vô biên thế nguyện độ, phiền não vô tận thế nguyện đoạn, Pháp môn vô lượng thế nguyện học, Phật đạo vô thượng thế nguyện thành*” chỉ được thực hiện qua từng vị Phật, từng vị Bồ Tát chứ toàn thể chúng sanh vẫn mãi mãi trầm luân trong phiền não, khổ đau. Vì thế hằng hà sa số Phật, hằng hà vô số Bồ Tát qua Kinh điển vẫn không thể ‘giải thoát’ được nhân dân Ấn Độ thoát vòng nghiệp chướng, oan khiên của cảnh thế phù trầm. Và dù Đức Phật có tái sinh, Jésus có sống lại bằng xương, bằng thịt như trước thì vẫn không thể đưa toàn thể nhân sinh đến Niết Bàn hay cảnh giới Thiên Đàng .mà các Ngài rao giảng. Một Khổng Tử bôn ba cùng khắp, rút cuộc lui về dạy học, một Trang Tử vui thú tiêu dao riêng mình, một Đào Tiềm lui về vui thú điền viên, một Trần Nhân Tông tìm tịch tĩnh an nhiên nơi núi rừng Yên Tử, một Nguyễn Bỉnh Khiêm lui về an trú nơi Bạch Vân Am, sống với cái ‘*ta đại ta tìm nơi vắng vẻ*’, v.v.... Tại sao thế ? Tại vì những cách ‘giải thoát’ (?) chỉ riêng cho cá nhân mình chứ không cho cả dân tộc, quốc gia, cho cả nhân loại. Điều này xin nói nơi chủ đề ‘Nghiệp’.

Người Phật giáo luôn đòi hỏi con người phải sống theo cái Tâm vì mọi đau khổ, âu lo, bất trắc của cuộc sống, cuộc đời, của cả thế giới này phát sinh do từ mọi người không biết sống theo cái Tâm. Nhưng Tâm là gì, thì người Phật tử không thể trả lời ngoài việc giải thích theo Đạo đức, Luân lý là ‘*làm lành, tránh dữ,...*’. Giải thích như thế, xét ra không hẳn đúng theo lời Phật. ***Tâm, như đã nói là phần Sở tức phần được phú bẩm, được ban cấp, phần cư ngụ của cái Tính Không nơi mỗi người, trong lúc Tướng và Dụng là phần Năng tức phần thể hiện của Tâm ra bên ngoài.***

Khi phần Năng (Tướng và Dụng) thể hiện không đúng cái Tính Không (tức cái Tâm), gây trắc trở, đau thương cho mình và cho bên ngoài thì ta bảo là ‘*Tâm động, Tâm mê, Tâm loạn*’; ngược lại, ta bảo là ‘*Tâm tĩnh, Tâm lành, Tâm an, Tâm thiện*’. Tóm lại, Tâm hay Tính Không nơi mỗi hiện thể chính là phần sống Vô Thức hay Siêu Thức phải mượn qua phần sống thân xác (vie corporelle) và phần sống ý thức (vie intellectuelle) để thể hiện. **Qua những thể hiện của hai phần sống thân xác và ý thức mà ta biết được Tâm (phần sống Vô thức) ra sao.** Chính phần sống Vô Thức (tức phần Sở hay cái Tâm, cái Thánh Linh nơi ta) tác động vào phần Năng (tức Tướng và Dụng hay phần sống Thân xác và Ý thức) để làm biến đổi không gian, thời gian bên trong và bên ngoài ta. Do đó mà Duy Thức học Phật giáo bảo : ‘*Nhất thiết duy Tâm tạo*’. Vì Tâm là một pháp vô vi nên không thể hiểu, không thể hình dung ra sao, nên muốn thể hiện vào cõi hiện tượng, Tâm, phần Sở phải mượn qua phần Năng tức hai phần sống thân xác và ý thức. Do tác động của Tâm, phần Sở mà phần Năng (cái sống của thân xác và ý thức) làm biến đổi mọi pháp (không gian, thời gian bên

trong và bên ngoài ta) cũng theo Duy Thức học Phật giáo là : *Vạn pháp duy Thức biến*, để dẫn về Tiến hóa của nhân sinh. Điều này, hầu như chưa được đề cập dù là các đệ tử đương thời với Đức Phật, đương thời với Chúa Jésus và các tu sĩ cùng học giả trước nay. Và khoa học, dĩ nhiên không nhìn ra và cũng không chấp nhận điều này.

Đức Thích Ca khuyên ta phải đoạn diệt cả Lý chương và Sự chương tức đoạn diệt phần Năng thì mới thấy được sự hiển lộ của Tâm, và lúc bấy giờ, ta đạt được Giác ngộ tức cái Duệ trí, cái Biết Bát nhã, cái Viên giác tính tròn đầy, mới thoát khỏi vòng Sinh Tử luân hồi và lúc đó phần Sở và phần Năng không còn chi phối cuộc sống của ta. Ta đạt được trạng thái thanh tịnh rỗng không tức trạng thái phi hiện tượng. Hiểu chữ ‘Tâm’ như thế, ta mới thấy được tính cách vi diệu, cao sâu nơi lời Phật, lời Chúa chứ không chỉ về mặt Đạo đức, Luân lý thường ngày. Nhà Phật luôn bảo ta phải sống theo cái Tâm nơi mình nhưng thực sự chưa hiểu Tâm như thế nào, ngoài việc phải giữ những giới răn, giới cấm. Vì không giải thích được ‘thế nào là Tâm’ nên Phật giáo, theo các luận giảng lâu nay, không chú ý gì đến diễn tiến lịch sử, không nhận ra rằng mỗi người (chưa nói đến các pháp khác) là một **‘tự tính lịch sử’**, do đó không khai phá được cái khả năng sáng tạo của con người tác động vào mọi thứ hiện hữu để cải tạo thế giới, cải tạo cuộc sống con người và loài người ; vì thế xã hội Đông Phương luôn trì trệ, chậm tiến để bị Tây phương khổng chế. Giáo lý của đức Thích Ca cao sâu, huyền diệu nhưng hầu như trước nay, chưa mấy ai nhìn ra một cách rõ ràng.

C/- Vô Dư Niết Bàn và Hữu Dư Niết Bàn - Lẽ Tiến Hóa qua lời Phật:

Trở lại với lời Kinh Bát Nhã trích trên. Cặp phạm trù ‘*Không - Sắc*’, ‘*Chân Không - Diệu Hữu*’ chỉ hai thế giới : thế giới Vô vi và thế giới Hữu vi. Hai thế giới đó có quan hệ với nhau chăng ? Và quan hệ đó như thế nào ? Như trên đã nói **‘*Sắc do từ Không và Không chỉ Không trong Sắc*’, ‘*Chân Không tự biểu thị ra Diệu Hữu rồi tồn thân nơi mỗi dạng Diệu hữu*’,.** Theo Đạo học Đông Phương, ‘*Tất cả khởi đi từ Một để lại trở về trong Một*’ thì lời Phật qua hai nhóm từ trên, được hiểu là ‘*từ Không đi vào Sắc để lại trở về với Không*’ nhưng cái Không bây giờ là cái ‘*Không trong Sắc*’ ; « *Chân Không tự biểu thị mình ra Diệu Hữu để trở về với Chân Không trong Diệu Hữu* ». Nói dễ hiểu theo từ Việt Nam là **‘*từ ‘Không vào Có’ để trở về với ‘Không trong Có’ qua quá trình của ‘Có’* », « *Từ Chân Không đi vào Diệu Hữu để dẫn về ‘Diệu Hữu trong Chân Không*’**. Quá trình của Có là diễn biến vô thường của Diệu Hữu (của Có) theo lẽ Nhân duyên sinh, đây chính là **lịch sử của thế giới hữu vi, của cõi hiện tượng**. Cái Không đầu tiên là cái ‘*Không trong Không*’, cái Không sau lại là ‘*Không trong Có*’, có nghĩa Thế giới Vô Vi ban đầu sẽ thị hiện nơi Thế giới Hữu Vi sau này. ***Từ ‘Không trong Không’ dẫn về ‘Không trong Có’, đây là dòng đi của Lẽ Đạo và chính vận hành này của Lẽ Đạo định ra dòng Tiến Hóa của vạn hữu, nói riêng là của nhân sinh***. Triết học Tây phương cũng đã nói từ Một (Un) đi vào Đa tạp (multiples) để trở về với Một như

Pythagore, Héraclite và bao bao nữa nhưng chưa nhìn ra diễn trình đó là diễn trình của Tiến hóa.

Hai trạng thái ‘Không’ lúc đầu và lúc sau được hiểu qua Kinh Phật là ‘Vô dư Niết bàn’ và ‘Hữu dư Niết bàn’. **‘Vô dư Niết Bàn là ‘trạng thái ‘Không trong Không’ ban đầu ; ‘Hữu dư Niết bàn’ là trạng thái ‘Không trong Có’ vào cuối hành trình Tiến hóa. (23)**

Trong ‘Kinh Kim Cang giảng lục’, phần ‘Đại Thừa Kim Cang kinh luận’, khi Văn Thù Bồ Tát hỏi : ‘Sao gọi là Vô Dư Niết Bàn’, đức Phật bảo : “*Cứ tâm mình lặng yên không lay động, các đức Phật trong ba đời đều đi theo con đường này đi đến chỗ tâm bất động, nên được thọ hưởng chỗ không vui mà vui, lại không có cái vui nào hơn cái vui này, nên gọi là vô dư Niết Bàn*”. (24) . Theo lời này của đức Phật thì chính trong cái Động mà ta giữ được Tâm bất động là đạt được cảnh giới Vô dư Niết Bàn. Cái Động là vũ trụ hiện tượng bị chi phối bởi Nhân Duyên sanh ; trong cái Động của cõi hiện tượng mà giữ được tâm mình bất động, nghĩa là không bị xung động bởi ngoại cảnh thì là được Niết Bàn vô dư, tức giữ được cái Không trong Có. Nhưng, theo người viết, nên gọi là ‘Hữu Dư Niết Bàn’, có lẽ đúng hơn vì giữa cái Động mà ta giữ được cái Tâm tĩnh lặng thì là *Niết Bàn Hữu Dư*, vì Chủ thể (cái Tâm thanh tịnh) không bị tác động bởi đối tượng (cái động của hiện tượng bên ngoài). Ngược lại, nếu bên ngoài không động thì tâm của ta dĩ nhiên là thanh tịnh, trạng thái này mới là Vô Dư Niết Bàn tức trạng thái Không trong Không. Theo Từ Điển Phật Học Hán Việt thì “*Theo thuyết của Tiểu thừa : Là người tu học đã dứt bỏ hết mọi phiền não và tuyệt diệt nhân sinh tử vị lai, tức là tu học đắc quả La-Hán, Duyên giác..., nhưng vẫn còn dư lại thân thể quả báo của kiếp này (tức là còn sống) gọi là Hữu Dư Niết Bàn. Khi quả báo sinh tử của người ấy hết, và tận qui về tịch diệt gọi là Vô Dư Niết Bàn. Vậy nên Hữu Dư Niết Bàn không có nhân sinh tử, chỉ có quả sinh tử. Còn Vô Dư Niết Bàn thì không có nhân sinh tử, cũng không có quả sinh tử*”. Điều này Sư Nhất Hạnh đã nói khi đưa ra thí dụ về chiếc quạt máy : chiếc quạt máy đang quay vù vù, ta tắt điện tức tắt cái ‘nhân’ nhưng chiếc quạt vẫn còn quay một lúc chậm dần (quả sinh tử) rồi mới dừng hẳn. Thời gian chiếc quạt quay chậm dần trước khi dừng hẳn, được gọi là Hữu Dư Niết Bàn vì nhân đã hết (tắt điện) nhưng ‘quả’ vẫn còn (chiếc quạt vẫn còn quay). Người viết nghĩ có khác. Xin lấy thí dụ : Một người sĩ vĩ, mắng nhiếc tôi (nhân) nhưng tôi không hề bị xung động để phẫn nộ, gậy gộc, phản ứng, tôi giữ được cái Tâm thanh tịnh, như thế tôi tạo được Niết Bàn nơi tôi và đây là Niết Bàn Hữu Dư vì có chủ thể và đối tượng ; cái Tôi Chủ Thể của tôi không bị cái Tôi Khách Thể lung lạc, trạng thái Niết Bàn này là trạng thái ‘Không trong Có’. Bao nhiêu người đẹp bên tôi mời mọc, quyến rũ, kích thích nhưng tôi vẫn giữ được cái Tâm Không, không vì ham muốn, không vì bị quyến rũ, không chấp vào các ‘*Tướng Ngã, Tướng Nhân, Tướng Chúng sanh*’, mà phạm tội tà dâm ; như thế tôi đã tạo được Niết Bàn Hữu Dư nơi tôi, cái trạng thái ‘Không trong Có’ . Một viên chức Chính quyền dù gia đình thiếu hụt, biết rằng ‘tham nhũng’ là cần thiết, là có lợi cho mình và gia đình và biết có nhận hối lộ thì cũng chẳng ai biết, luật pháp cũng chẳng thể tìm ra, ấy thế mà cương quyết không nhận của hối lộ, từ khước mọi tham nhũng ; như thế, viên chức đó đã giữ được cái Tâm thánh thiện, không vì lợi, không vì nghèo mà phạm quả xấu, người đó đã đạt được cái Niết Bàn Hữu Dư. Ngược lại, khi tôi đã

đoạn diệt được cái nhân sinh tử mà tôi cũng tịch diệt (tức không còn sống) thì lúc bấy giờ chẳng có nhân chẳng có quả, chẳng có chủ thể, chẳng có đối tượng thì là trạng thái ‘Không trong Không’ tức Niết Bàn Vô Dư. Giữa bao nguyên nhân tác động vào tôi mà tôi vẫn giữ được cái Tâm thanh tịnh, không gây ra quả xấu, không vọng tưởng, vọng động, vọng niệm thì mới gọi là Niết Bàn, cái ‘Niết Bàn hữu Dư’. Cái ‘Bi, Trí, Dũng’ của ta là ở đây. Đức Thích Ca lúc đạt được Lẽ Đạo là đạt được Niết Bàn Vô Dư vì lúc đại ngộ, Ngài hoàn toàn chỉ sống với riêng mình Ngài, không tiếp xúc với vũ trụ hiện tượng. Lúc Ngài trở lại với thế gian là Ngài rời bỏ trạng thái Niết Bàn Vô Dư để sống cái trạng thái Niết Bàn Hữu Dư để đi vào chúng sanh, hóa độ chúng sanh, có nghĩa Ngài đi vào cõi hiện tượng (chúng sanh) nhưng với cái Niết Bàn nơi mình.

Người viết không nghĩ rằng chiếc quạt máy quay chậm một lúc sau khi điện đã tắt là trạng thái Niết Bàn Hữu Dư vì nhân đã diệt mà quả báo vẫn còn sót lại. Đã gọi là Niết Bàn thì là cạn tất hoàn toàn mọi thứ, cũng như đang còn thời dưỡng bệnh chưa thể gọi là hết bệnh, còn thoi thóp thở chưa thể bảo là đã chết. Không thể lấy cái quãng thời gian ngắn ngủi (chiếc quạt quay chậm dần) để gọi là Niết Bàn. Đã gọi là Niết Bàn thì không còn lệ thuộc không gian, thời gian. Chẳng lẽ gọi cái thời gian ngắn ngủi của chiếc quạt máy lúc ta tắt điện, là Niết Bàn sao? Trong **‘Đoạn Trường Tân Thanh’**, theo người viết, Nguyễn Du đã mượn cảnh sống của Kim và Kiều lúc đoàn viên để nói đến cái Niết Bàn Hữu Dư này. Cả hai đã vui vẻ đôi ‘cầm sắt’ sang ‘cầm kỳ’, sống bên nhau mặn mà ân ái, tình nghĩa nhưng không là vợ chồng mà là bạn bè. Với cái nhìn xã hội, cái nhìn hiện tượng thì hai người là vợ chồng nhưng giữa hai người thì không là vợ chồng. Cả hai sống với cái ‘*nghĩa tương tri*’ (tương tri đường ấy mới là tương tri). Với cái ‘*nghĩa tương tri*’ đó, Kim và Kiều đã sống trong cảnh ‘*Không trong Có*’ tức cái Niết Bàn Hữu Dư nơi hai người.

Cuộc sống từng cá nhân được an lạc, thanh tịnh là do tự mình thiết lập được cái ‘Tâm không’, cái ‘Tĩnh không’ nơi mình, nghĩa là sống được cái ‘Vô vi’ giữa vòng ‘hữu vi’ của thế sự. Điều này do công phu tu chứng của từng người. Đạt được và luôn sống với cái ‘Tĩnh Không’ này là đạt được quả vị Bồ Tát để tiến đến ‘Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác’ nghĩa là thành Phật. **Trên bình diện cuộc đời, bình diện ‘Sống’ của chúng loài, sự việc thế giới hữu vi trở về với thế giới vô vi phải qua một hành trình lâu dài tức cuộc tiến hóa của chúng loài và lời Phật qua hai nhóm từ trên nói lên vận hành của Lẽ Đạo và dòng Tiến hóa của nhân sinh.**

Hành trình từ ‘thế giới hữu vi’ về ‘thế giới vô vi’ tức từ ‘Một’ trở về với ‘Một’, trước nay chưa được nói đến. Sự việc đó làm sao xảy ra? Nếu chỉ tu chứng theo ‘Bát Chánh Đạo’ để đạt được ‘*Vô thượng chánh đẳng chánh giác*’ thì chỉ là từng cá thể, nhưng nào mấy ai đã được như thế, vì từ ngày đức Thích Ca nhập diệt đến nay, đã có một vị nào, theo cách tu chứng đó mà thành Phật không? (Có thể đã có nhưng những vị đó không tôn xưng mình là Phật và thế nhân không nhận ra, có thể một vị như Đức Đạt La Lạt Ma hiện nay chăng?). Theo người viết, Đạo của Đức Phật – nói chung Lẽ Đạo – tuy để từng người theo nhưng cứu cánh là cho toàn thể nhân sinh. ***Vậy hành trình từ ‘Một’ trở về trong ‘Một’ không dành riêng cho từng cá thể siêu đẳng nào***

mà là hành trình chung cho toàn thể chủng loại người. Hành trình đó thể hiện như thế nào cho toàn thể nhân sinh, trước nay, người viết chưa được nghe nói. Theo người viết, hành trình đó chỉ có thể nhận ra qua dòng Tiến hóa thôi. Điều này xin nói rõ nơi chủ đề Nghiệp.

Những câu hỏi : « *Chân không tự biểu thị mình ra Diệu hữu nhằm mục đích gì ?* », « *Chân Không sau khi tự biểu thị mình ra Diệu hữu rồi tồn tại nơi đâu ?* » đã được trình bày nơi phần I, đoạn nói về ‘Sáng Tạo’ nên không nhắc lại nơi đây. Nói chung, **mỗi hiện thể trong bất cứ dạng tồn tại nào cũng hàm chứa cả ‘Không’ và ‘Sắc’, cả ‘Vô’ và ‘Hữu’, cả ‘Chân Không’ và ‘Diệu hữu’, cả ‘Tâm’ và ‘Vật’ có nghĩa là vừa ‘vô ngã’ trong ‘hữu ngã’, vừa ‘vô vi’ trong ‘hữu vi’. Con đường từ ‘Có’ trở về với ‘Không’, từ ‘Hữu vi’ trở về với ‘Vô vi’ để cả ‘Hữu và Vô’, cả ‘Vô vi và Hữu vi’ hoà nhập vào nhau, trở thành ‘Một’ là ý nghĩa, cứu cánh cuộc sống mỗi hiện thể và là diễn trình tiến hóa của từng chủng loại trong vũ trụ hiện tượng.** Điều này trước nay chưa được nêu ra ; khoa học cũng chưa đề ý.

Cái ‘hữu vi’ nơi từng người và chung cho chủng loại là hai cái Sống : ‘*cái Sống của thể xác*’ và ‘*cái Sống của ý thức*’. Cái ‘Vô vi’ nơi mỗi người cũng như cho toàn thể nhân loại là ‘*cái Sống của Vô thức*’ đã được trình bày nơi phần I, chương nói về ‘Sáng Tạo’ . Bồ Tát Long Thọ, qua chủ trương ‘Trung Đạo’ của Ngài, theo người viết, nói lên điều đó. Nhưng Bồ Tát Long Thọ dừng lại ở cái ‘Cú’ hay cái ‘Môn’ thứ tư trong Tứ Cú (xem chú thích phía dưới) tức ‘*phi hữu phi không môn*’ mà chưa nói đến cái ‘Cú’ thứ năm vì theo Kinh điển Phật giáo không có cái ‘Cú’ thứ năm. **Theo người viết nghĩ, vẫn có cái ‘Cú’ thứ năm nhưng không phải là ‘*phi phi hữu diệt phi phi không môn*’ mà là ‘*Không trong Có*’** (người viết không rõ dịch sang tiếng Hán như thế nào, từ ‘Có’ nơi đây xin được hiểu theo nghĩa rộng là ‘có sắc tướng’) **tức cái Hữu Dư Niết Bàn.** Và đây là cái ‘cao sâu, huyền nhiệm’ nơi giáo lý Đức Phật và cuộc tiến hóa, qua giáo lý của Phật, không chỉ riêng cho nhân sinh mà cho chung vạn hữu.(xem phần III) nhưng trước nay chưa được đề cập. Bồ Tát Long Thọ dừng lại ở cái ‘*cú thứ tư*’, có lẽ chưa để ý đến ‘diễn trình tiến hóa’ của vũ trụ hiện tượng, trước tiên của nhân sinh, nơi lời Phật. Từ đó, bao tu sĩ cao cấp, bao trí thức uyên thâm như nhà Phật học kiêm Bác sĩ Richard Mathieu, theo người viết, đã đưa Tri Thức luận Phật giáo đến một thứ ‘*Tri thức luận siêu hình, không tưởng*’ (épistémologie métaphysique, utopique). Do không hiểu từ ‘Vô Ngã’ nơi lời Phật chỉ cái trạng thái ‘phi hiện tượng’..

Khoa học không hiểu Tiến hóa theo quan điểm này , tuy nhiên, dù không đề cập đến ý nghĩa và cứu cánh của tiến hóa nhưng không ít nhà khoa học từng băn khoăn như một Albert Einstein « *Thượng Đế không chơi trò may rủi* » (Dieu ne joue pas aux dés) và : « *Tôi muốn biết bằng cách nào Thượng Đế tạo ra thế giới. Tôi không quan tâm đến hiện tượng này, hiện tượng nọ mà chỉ muốn biết tư tưởng của ông ta, mọi thứ còn lại chỉ là chi tiết* » (25)

D.- Hồi đầu thị ngạn - Đáo bỉ ngạn – ‘Bờ bên này’ và ‘Bờ bên kia’ :

Lời Phạt **‘Khổ hải vô biên, hồi đầu thị ngạn’** (Biển khổ mênh mông, quay đầu thấy bến), ý Ngài ra sao ? ‘Biển khổ mênh mông’, điều này ai cũng rõ vì ‘Sống là khổ’ dù sống giàu sang, vương giả đến mấy thì cũng không thoát khỏi những qui luật tự nhiên : Sanh, Lão, Bệnh, Tử,..’ và luôn luôn quay vòng trong bánh xe Luân hồi ‘**Sinh, Trụ, Di, Diệt**’ đó.

‘Quay đầu’ là nhìn lại phía sau. **‘Nhìn lại phía sau’**, nơi đây, theo người viết, không có nghĩa nhìn lại đoạn đường đã qua, nhìn lại quá khứ mình mà là **‘nhìn lại Cội nguồn’**, nhìn lại **‘Sơ nguyên’ của chủng loại người lúc bắt đầu hình thành Sự Sống**. Thở khai nguyên đó, cuộc sống (nếu muốn nói thế) vô cùng an lạc, thanh tịnh, yên bình, không có ‘tranh đấu mưu sinh’, không có cạnh tranh chiếm đoạt, không phải mãi mãi ‘vong thân’ đi tìm cái ‘Có’ để phải triền miên đau khổ. Trong thở khai nguyên đó, không có vấn đề ‘Sống và Chết’. Cõi sống sơ nguyên đó là ‘Cung trời Đầu Suất’ (?) hay cảnh ‘Vườn Địa Đàng’. **Nhìn lại Cội nguồn nguyên thủy đó, sẽ ‘thấy được bến’** (thị ngạn). ‘Bến’ là nơi đoàn tụ yên lành của bao chiếc thuyền sau thời gian lênh đênh trên biển cả. ‘Bến’ nơi đây là ‘bến giác’ tức cái tri thức viên toàn về cảnh giới vô vi, cảnh giới Chân Như, cảnh giới thường hằng an lạc. Có chịu ‘hồi đầu’ như thế mới **‘đáo bỉ ngạn’** nghĩa là mới **‘đến được bờ bên kia’**. ‘*Bờ bên kia*’ chính là cảnh giới ‘Hữu dư Niết bàn’, cảnh giới ‘Thiên đàng’, cảnh giới ‘Không trong Có’ tức cái ‘thế giới Chân như’ trở lại với loài người nhưng ở dạng cao hơn trước sau quá trình đắm mình trong cõi Hữu vi, trong cõi sống luôn luôn săn tìm cái Có. **Chúng ta đang ở ‘bờ bên này’ tức trong thế giới hữu vi và vọng tưởng ‘bờ bên kia’ có nghĩa vọng về thế giới Niết Bàn không còn đau khổ**. Platon, theo người viết, phần nào đã nói đến điều này : con người nơi cõi thế gian (cõi hiện tượng, cõi hữu vi) luôn hồi tưởng, vọng về cõi Thế giới Ý niệm (monde des Idées tức cõi vô vi). Thế giới Niết Bàn mà ta vọng về để thoát ly, giải trừ mọi đau khổ chính là hình ảnh cái thế giới nguyên sơ, thơ mộng ban đầu, thế giới Vô Dư Niết Bàn nhưng bây giờ ở trạng thái cao hơn. Thế giới Hữu Dư Niết Bàn cao hơn thế giới Vô Dư Niết Bàn cũng như cảnh giới Thiên Đàng cao hơn cảnh giới Vườn Địa Đàng hay trạng thái Oméga cao hơn trạng thái Anpha nơi Kinh Thánh Ki-Tô giáo. Vì cái ‘Bờ bên kia’ chính là cái thế giới ‘Không trong Có’ chứ không hoàn toàn là thế giới ‘Không trong Không’ như buổi khởi nguyên.

Dựa theo M. Heidegger, người viết hiểu **thế giới Chân như đã dịch chuyển về tương lai, đón đợi giờ phút loài người ‘đáo bỉ ngạn’**.

M. Heidegger bảo : *“Quá khứ của bình minh trong ngày tới của tương lai”* (26). Và cũng M. Heidegger đã viết : *“...Đạo Thể mà lịch sử không bao giờ hoàn tất nhưng luôn luôn trong tình trạng đợi chờ”* (27). Đạo Thể là cái Chân Không, là Thượng Đế đã tự phân thân, tự ‘vật chất hóa’ thành vô vàn Diệu hữu và đợi chờ các Diệu hữu đó trở lại với Đạo Thể. Vì thế, Đạo Thể, sau khi tự ‘sắc tướng hóa’ tạo nên mọi Diệu hữu, đã dịch chuyển về tương lai, dịch chuyển về phía ‘Bờ Bên Kia’ để đón giờ ‘hồi phục mình’ cùng ‘hồi phục’ mọi diệu hữu trở lại với mình. **‘Bờ bên này’** là cuộc sống trong vòng sắc tướng, luôn luôn bị chi phối bởi ‘nhân duyên sinh’ nên luôn luôn đau khổ, **‘Bờ bên này’** là **‘Bờ Sinh Tử’** có nghĩa cõi sống luôn luân hồi trong vòng ‘sinh, trụ, di, diệt’ **‘Bờ bên kia’** chính là cảnh giới của Đạo Thể, của Chân Không,

của Thượng Đế hồi phục lại mình và hồi phục mọi sắc tướng trở về lại trạng thái Chân Không nguyên thủy. ‘**Bờ bên kia**’ là **Niết Bàn** tức cảnh giới không còn bị ‘nhân duyên sanh’ chi phối, cảnh sống thường tại an nhiên, không còn đau khổ. Tóm lại ‘*hồi đầu thị ngạn*’ là quay nhìn lại quá khứ xa xưa thời bình minh sơ thủy, cái thời điểm Anpha xưa xa để thấy phải đoạn diệt mọi cái nhìn phân biệt, vụ vào sắc tướng để nhận ra cảnh thể Chân Như, có như vậy mới ‘*đáo bỉ ngạn*’, mới đến được ‘*bờ bên kia*’ tức cảnh sống Vô Dư Niết Bàn tức trạng thái sống trong thời điểm Oméga, trạng thái ‘sống đời đời’. Còn hệ lụy bởi ‘nhân duyên sinh’ là còn bị đắm chìm trong vòng sắc tướng để phải liên miên đau khổ, không thể nào tự giải thoát và giải thoát cả chủng loại khỏi khổ. **Giải thoát, theo Phật giáo, là ‘giải thoát khỏi vòng Sinh Tử luân hồi’, thoát vòng Nghiệp báo, có nghĩa là đạt được cảnh sống đời đời.**

Hai mệnh đề trên của lời Phật ‘*Hồi đầu thị ngạn*’ và ‘*Đáo bỉ ngạn*’ giải thích cái lộ trình mà nhân sinh phải trải qua để ‘từ Một trở về với Một’ và để thấy ‘*Một là tất cả, tất cả trong Một*’ (Nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất), và để thấy điều mà Trang Tử đã bảo ‘*Vạn vật đều cùng về với căn nguyên, trở về với căn nguyên mà không biết*’ (28). Làm sao trở về với cái Một ban đầu đó ? Hành trình từ Một trở về với Một diễn tiến ra sao ? Điều này làm sao nhận ra nếu không cơ sở nơi dòng tiến hóa của nhân sinh và vạn hữu ? Hiện triết, Thánh nhân xưa, rõ ràng nhất là Đức Phật và Chúa Jésus đã nói nhưng qua những lời u mật.

Giáo sư Tiến sĩ Triết học Trần Công Tiến, khi nghiên cứu triết học và tôn giáo, cho rằng Đức Phật, Lão Tử, Khổng Tử và chúa Jésus đã *trực giác* thấy ‘*nét gấp đôi*’ và ông đã dùng ‘*nét gấp đôi*’ đó để phân biệt ‘*bờ bên kia*’ và ‘*bờ bên này*’ nơi Phật giáo. ‘*Nét gấp đôi*’, có lẽ Trần Công Tiến đã dịch từ ‘*le pli*’ hay ‘*l’entre-deux*’ của M. Heidegger qua các bản dịch tiếng Pháp, không rõ tiếng Đức như thế nào. Người viết dịch từ ‘*le pli*’ là ‘*nếp gấp*’ nhưng chưa thật hiểu ý M. Heidegger ra sao. Nơi đây, người viết chỉ xin lược tóm đôi nét chữ chưa đi sâu vào toàn bộ tác phẩm của Giáo sư Tiến.

Theo Trần Công Tiến, ‘*bờ bên này*’ là **bờ vật chất** do năm tụ (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) cấu thành. Tụ ‘**Sắc**’ chỉ ‘*thân thể*’. Bốn tụ kia (thọ, tưởng, hành, thức) chỉ các *hoạt động tinh thần* (29). Do cấu tạo bởi 5 tụ đó, mỗi chúng sinh lẫn quần với mọi sắc pháp phát sinh từ chúng để mãi mãi rơi vào những tri giác sai lầm, trong những vọng tưởng rồi mãi mãi chấp vào Ngã tướng, Nhân tướng, Chúng sanh tướng và Thọ giả tướng, nguồn gốc của phân biệt, tạo đau khổ cho mình và cho người. ‘*Năm tụ đưa tới hiện hữu. Hiện hữu là nói về sự hiện diện nơi bờ bên này hay bờ có hay bờ vật chất. ‘Sợi dây’ ở đây là lòng luyến ái. Người ta luyến ái bờ bên này vì người ta lầm tưởng bờ bên này là tất cả thực tại và bởi đó, người ta đi tìm đời sống ở đó*’ (30).

Bờ bên này chính là ‘**bờ vật chất**’, cái thế giới hữu vi tức cõi sắc giới hay cõi thế gian. ‘**Bờ bên kia**’, theo Trần Công Tiến, là ‘*bờ không vật chất*’, bờ hạnh phúc chân thực, được gọi là **Niết Bàn**. ‘*Niết Bàn là bờ của không sinh, không diệt, không lão, không tử, không xấu, không ô uế*’. Cơ sở vào Kinh ‘Hưng Khởi’ (?), Trần Công Tiến

nhắc lời Phật : ‘*Này các tỳ kheo, có một cảnh giới, nơi đó không đất, không nước, không lửa, không khí ; không không gian vô tận, không ý thức vô tận, không Không, không phi-tri-giác-phi-phi-tri-giác, không thể giới này, không thể giới kế tiếp, không cả hai thể giới, không mặt trời, không mặt trăng. Nơi đây, này các tỳ kheo, ta nói rằng không có đi, không có đến, không có ở lại..*’ *Này các tỳ kheo, có cái không được sinh, không có nguồn gốc, không được hình thành, không được tạo tác*’ (31). Người viết chưa được nghe và đọc bộ Kinh ‘Hưng Khởi’ này nên không rõ ra sao. Tuy nhiên, theo đoạn trích trên, người viết nghĩ rằng ‘Niết Bàn’, hiểu như thế, chính là cái thể giới Vô Vi, cái thể giới không sanh, không diệt, không có, không không., thể giới mà Sự Sống ở trạng thái Chân Không, trạng thái ‘Không’ nguyên thủy tức trạng thái ‘phi hiện tượng’, trạng thái ‘phi vật lý’..

Cơ sở vào Kinh điển phái Tiểu Thừa và các bản dịch Anh ngữ, Trần Công Tiến nói đến Niết Bàn Vô Dư và Niết Bàn Hữu Dư như sau : ‘*Người ta cũng thường nói đến hai Niết Bàn : Niết Bàn (Nibbana) và Niết Bàn Cuối Cùng (Parinibbāna). Chữ ‘Niết Bàn Cuối Cùng’ thường để chỉ Niết Bàn đạt được sau khi chết, chẳng hạn khi Đức Phật qua đời, Ngài sẽ đi vào Niết Bàn cuối cùng. Vậy Niết Bàn Cuối Cùng là gì ? Niết Bàn Cuối Cùng là Niết Bàn đạt được lần chót và không bao giờ rời bỏ nó nữa, tức là không bao giờ tái sinh vào bờ bên này nữa. Nói cách khác đó là lúc sang bờ bên kia và trú ngụ nơi đó luôn mãi. Đức Phật đã vào Niết-Bàn-Cuối-Cùng ngay khi Ngài còn sống và đương nhiên Ngài cũng ở Niết Bàn đó sau khi chết. Niết Bàn -Cuối-Cùng như vậy là Niết Bàn Vô Dư. Vì khi còn sống, Ngài còn thân xác và bởi đó người ta nghĩ rằng như vậy Ngài chưa vào Niết Bàn-Cuối-Cùng và vẫn còn ở Niết Bàn Hữu Dư, chỉ khi nào chết hay không còn thân xác nữa, Ngài mới vào Niết-Bàn-Cuối-Cùng*’.

(32). Theo đoạn vừa trích, ta có thể hiểu Đức Phật lúc đắc đạo dưới Cội Bồ Đề là Ngài đã vào Niết Bàn Vô Dư. Nhưng Ngài đã rời bỏ Niết Bàn Vô Dư này để trở lại với thế gian, sinh hoạt với mọi pháp của thế gian (thân thể, ăn uống, nói năng,...) nhưng hoàn toàn không bị ràng buộc bởi mọi pháp thế gian và vẫn sống trong cảnh giới Niết Bàn nơi mình, nhưng bây giờ, theo người viết, là Niết Bàn Hữu Dư nghĩa là trạng thái ‘Có trong Không’. Đến khi Ngài qua đời là Ngài đã trở lại với Niết Bàn Vô Dư và là Niết-Bàn-Cuối-Cùng.

Người viết hiểu Niết Bàn theo cách thông thường là trạng thái tịch tĩnh thanh tịnh, sống với cái ‘Tĩnh Không’, không còn chấp vào các Vọng tưởng nói trên và lúc qua đời, đức Phật đã đi vào cảnh giới Niết-Bàn-Cuối-Cùng tức vào Thế giới Vô Vi không sinh, không diệt. Người viết hiểu ‘Niết Bàn Vô Dư’ và ‘Niết Bàn Hữu Dư’ có khác ít nhiều với Nhất Hạnh và Trần Công Tiến. Người viết gọi ‘Niết Bàn Hữu Dư’ là trạng thái ‘**Không trong Có**’ vì lúc bấy giờ cõi hiện hữu tức vũ trụ hiện tượng, cái thế giới tánh cảnh vẫn còn có đầy cho tất cả mọi dạng tồn tại khác. Và Người đã đạt được ‘Niết Bàn Hữu Dư’ lại sinh hoạt trong thế giới tánh cảnh này , đem cái Tâm Bồ đề giáo hóa, giải thoát mọi chúng sinh khác. Đức Phật, lúc đắc đạo đã vào ‘Niết Bàn Vô Dư’ nhưng Ngài lại trở về với thế gian tức từ Niết Bàn Vô Dư (trạng thái Không trong Không) Ngài sang ‘Niết Bàn Hữu Dư’ (trạng thái Không trong Có) để hóa độ chúng sinh. Lúc Ngài nhập diệt là Ngài trở lại với Niết Bàn Vô Dư hay ‘Niết Bàn cuối cùng’ theo Trần Công Tiến. ***Qua Kinh điển cũng như truyền thuyết, ta được***

biết bao vị Phật, bao vị Bồ Tát đã dẫn sinh, đã đầu thai, trở lại kiếp người để thực hiện cái tâm nguyên ‘cứu nhân độ thế’ của quý Ngài . Điều này cho thấy các Ngài đã từ trạng thái ‘Vô Dư Niết Bàn’, chuyển sang trạng thái ‘Hữu Dư Niết Bàn’ để ‘đồng sự’ cùng thế gian, nhiếp dẫn thế gian vào thế giới vô vi như các Ngài. Và vì phải ‘đồng sự’ với chúng sanh, phải tiếp xúc với cõi hiện tượng đầy hư huyền, cái Niết Bàn Vô Dư nơi một số Bồ Tát nhiều khi bị tác động bởi qui luật Nhân Duyên sanh nơi cõi thế, nên còn chấp vào các ‘ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng’, nên lại bị đọa để phải trở lại với kiếp người hay một kiếp nào đó rồi phải qua một thời gian dài tu chứng mới đạt lại quả vị Bồ Tát.

Người viết hiểu Niết Bàn theo hai cách :

a) **Niết Bàn là trạng thái** : Nơi đời sống trần thế, Niết Bàn là trạng thái của mỗi người khi biết giữ cái Tâm (cái Tâm Không hay cái Tánh Không, hiểu thông thường là tấm lòng, cõi lòng) thanh tĩnh, an nhiên, không để bị chi phối bởi ngoại cảnh (một lời mắng nhiếc, một cơn bức tức, một tiếc nuối của cái, một hành động vũ phu của người khác, một cơn túng thiếu ngặt nghèo,...), từ đó không bị xung động để khởi phát những vọng tâm, vọng niệm, vọng động gây khổ cho mình và gây khổ cho kẻ khác. Chẳng hạn bị mất của, bị thi hỏng, bị cha mẹ hay người nào đó la mắng, nói xấu,...ta không vì những điều đó mà buồn sầu, bi lụy, tức giận rồi có ngôn ngữ, việc làm, cử chỉ, thái độ xằng bậy,...rớt cuộc, dù có thỏa mãn phần nào thì ta cũng đã tự làm khổ ta rồi. **‘Niết Bàn’ nơi đây không là một chỗ, một nơi chốn mà chỉ là trạng thái tâm lý, tâm hồn luôn luôn vui vẻ, thông khoáng, bình an, không tự mình dẫn vật, làm khổ mình.** Bình thường, người ta gọi là giữ cái ‘Tâm an’. **Hiểu như thế này thì ‘Niết Bàn’ là trạng thái tâm lý an nhiên nơi từng cá thể chứ không cho cuộc đời.** Muốn đạt được cái trạng thái Niết Bàn này, ta phải rũ bỏ lòng tham ái, phải làm cạn tất hết mọi ước muốn,, phải xem mọi thứ trong cuộc sống, cuộc đời là giả huyền để không bám chặt vào đó hầu khỏi bị vô minh dẫn dắt đắm chìm trong ‘tham, sân, si’, tóm lại sống với Tánh Không nơi ta.

b) **Niết Bàn là cảnh giới** : Niết Bàn, hiểu rộng và cao hơn, là cảnh sống vô sở trụ, cảnh sống trong cảnh giới ‘phi hiện tượng’, không còn phải hệ lụy vì ‘nhân duyên sinh’, vì ‘nhân quả luân hồi’. Niết Bàn, theo nghĩa này là cảnh Nước Thiên đàng, cảnh ‘đại viên cảnh’, cảnh giới Chân như, cảnh giới A-Di-Đà, cảnh sống đời đời, không còn bị chi phối bởi Không gian, Thời gian, không còn ‘duyên sinh’ điều kiện hóa sự sống. Niết Bàn này sẽ đến với loài người qua diễn trình Tiến hóa của nhân sinh., của toàn chủng loại người. **Niết Bàn như thế không là trạng thái tâm lý nơi từng người mà là cảnh giới sống của cả chủng loại người.** Cách lập ngôn của Đức Phật mà Sư Nhất Hạnh gọi là ‘Biện chứng Bát Nhã’, theo người viết, chính là Phật hướng thính chúng nhìn ra cái ‘cảnh giới Niết Bàn’ này tức cái Thế giới phi hiện tượng, cái ‘Bờ Bên Kia’.

E.- Tam Phật Nhất Thể - Ba Phật cùng một Phật:

Qua Kinh điển và các trước tác về Phật giáo, rất nhiều từ cùng một ý nghĩa giống nhau như ‘Không, Chân Không, Chân Như thể, Phật tính, Phật tâm, Tánh Không, Bản lai vô ngã, ...’ cùng chỉ cái Đạo Thể nguyên sơ, cái trạng thái ‘Không’ nguyên

thủy đã sinh thành vũ trụ hiện tượng. Vì nhiều từ khác nhau cùng chỉ một sự vật, sự kiện, một pháp nên ta như bơi lội trong một ‘rừng’ từ ngữ khiến ta nhiều khi bối rối. Qua Kinh điển, ta gặp hằng hà sa số Phật. Người viết không tin như thế mà quan niệm **chỉ có một vị Phật duy nhất thôi nhưng hóa hiện thành ba, ứng vào từng giai kỳ của dòng Tiến hóa.**

Qua các diễn giảng đông dài, luận thuật trên về ‘Không’ và ‘Sắc’, người viết quan niệm rằng **‘hằng hà vô số Phật được nêu trong Kinh điển, dù thuộc quá khứ, hiện tại hay vị lai, đều chỉ là một Phật duy nhất’.** Vì tất cả đều biểu trưng cho cái Chân Không, Chân Như, cái Phật tính, Phật tâm thường hằng bất biến nơi toàn vũ trụ cũng như nơi từng hiện thể, chỉ duy nhất một điều là Thể Chân Như, cái Phật tính, Phật tâm đã mượn qua nhục thân của Đức Thích Ca để thể hiện nơi cõi hồng trần, chẳng khác Thượng Đế nơi Ki-Tô giáo đã mượn qua nhục thân chúa Jésus để truyền giảng Lễ Đạo cho thế gian (theo Phúc âm Jean : ‘Đạo trở nên xác thịt’).

Quan niệm tất cả các Phật trong Kinh điển chỉ là ‘một’ để biểu trưng cho Chân không, cho Thể tánh Chân như thì sự việc nêu ra quá nhiều vị Phật danh xưng khác nhau, theo người viết, chỉ làm rối rắm người nghe, người đọc cùng hành giả trong khi tu tập. Từ đó, thêm nhiều Kinh, thêm nhiều cách thờ phượng, cầu nguyện từng vị Phật, nhiều cách luận giảng và tu chứng có khác nhau. Nếu quả Đức Thích Ca nêu ra nhiều vị Phật như trong Kinh điển, chứ không do người chép Kinh, soạn Kinh đặt ra, thì người viết nghĩ là Đức Thích Ca muốn chứng tỏ rằng không phải chỉ riêng Ngài mới là Phật mà ở bất kỳ thời nào cũng có Phật, cũng có những vị Bồ Tát cứu độ chúng sinh và bất kỳ chúng sinh nào cũng sẽ thành Phật nếu biết tu chứng đến trình độ Bát Nhã, biết sống với cái Tự Tánh, cái Tính không của vạn pháp nơi mình đề trở thành Phật như Ngài. Những lời ‘Phật tại Tâm’, ‘Kiến Tánh thành Phật’, ‘Ta là Phật đã thành, chúng sinh là Phật đang thành’ nói lên điều đó. Lục Tổ Huệ Năng cũng nói ý đó : ‘‘Mê mờ tự tánh thì Phật là chúng sanh, giác ngộ tự tánh thì chúng sanh tức là Phật’’ (33)

Trong quan điểm Tiến hóa được trình bày trên ‘‘ từ ‘Không vào Có’ để đưa về ‘Không trong Có’ qua quá trình của Có’’, người viết quan niệm **‘chỉ có ba vị Phật thôi, ba vị Phật phù hợp với ba giai đoạn trong vận hành của Lễ Đạo qua diễn trình Tiến hóa của vạn hữu và nhân sinh’.**

*** Vị Phật đầu tiên ở giai đoạn đầu của cuộc Tiến hóa là Phật Như Lai** tức Tính thể Như Lai, cái Phật tính, Phật tâm, cái ‘Không’ nguyên khởi vốn ‘vô sở trụ’ đã sinh thành vạn hữu. Tất cả các Phật, dù quá khứ, hiện tại, vị lai đều được xưng tụng là Như Lai. Các vị Bồ Tát khi đạt được ‘Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác’ đều thành Phật và cũng được gọi là Như Lai.

Danh hiệu của Phật Như Lai đầu tiên của dòng vận hành của Lễ Đạo và của dòng Tiến hóa là **Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh**. (có thể là **Phật A-Di-Đà** hay **Phật Uy Âm Vương**, theo Phụng Sơn, đã trích trên). Kinh ‘Diệu Pháp Liên Hoa’ (gọi tắt là Kinh Pháp Hoa) viết : « Như vô thượng vô biên a-tăng-kỳ-kiếp về trước. Bấy giờ có

đức Phật hiệu Nhật Nguyệt Đăng Minh...diễn nói chính pháp...Kể lại có đức Phật cũng hiệu Nhật Nguyệt Đăng Minh, lại cũng có đức Phật cũng hiệu Nhật Nguyệt Đăng Minh. Như thế, đến hai muôn đức Phật đều đồng một tên hiệu Nhật Nguyệt Đăng Minh lại cùng đồng một họ, họ Phả-La-Đọa...Di Lặc nên biết ! Đức Phật trước, đức Phật sau đều đồng một tên, hiệu Nhật Nguyệt Đăng Minh, đầy đủ mười hiệu, những pháp được nói ra, đầu, giữa, sau đều lành » (34) . Qua những lời này của Phật, tuy rằng Kinh điển nêu ra vô số Phật nhưng chính thực chỉ có một Phật thôi. Vị Phật duy nhất, độc nhất này được mệnh danh là ‘Nhật Nguyệt Đăng Minh’ (hay Phật A-Di-Đà hay Phật Uy Âm Vương), mọi danh xưng khác chỉ là tên được đặt ra để chỉ vị Phật độc nhất đó tức cái Như Lai Thể uyên nguyên đã sinh thành vũ trụ. Qua lời trên của Phật nơi Kinh Pháp Hoa thì Phật giáo cũng là một Tôn giáo độc thần thôi, như nơi các Tôn giáo độc thần khác., chỉ khác là Phật Như Lai không được thần hóa hay nhân hóa như nơi Ki-Tô giáo, Do Thái giáo,..

Cũng theo Kinh ‘Diệu Pháp Liên Hoa’, đức Thích Ca, trong tiền kiếp, lúc bảy giờ còn là Bồ Tát, danh hiệu là ‘Diệu Quang Bồ Tát’ đã được đức Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh thọ ký : *’Ông Đức Tạng Bồ Tát này kể đây sẽ thành Phật hiệu là Tịnh Thân Như Lai Ứng cúng, Chính đẳng Chính giác’* (35). Cũng theo ‘Diệu pháp Liên Hoa’, *’Tám người con của Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh đều học với Ngài Diệu Quang...đều thành Phật đạo. Vị thành Phật rốt sau hết hiệu là Nhiên Đăng’* (36) . Kinh Kim Cang nhắc đến Phật Nhiên Đăng, không rõ vào thời điểm nào nhưng đức Thích Ca trước từng được Phật Nhiên Đăng thọ ký : *’Về đời sau này, ông sẽ thành Phật, hiệu là Thích Ca Mâu Ni’* (37). Ta thấy có sự khác nhau giữa hai Kinh : đức Thích Ca được thọ ký bởi đức Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh hay bởi đức Phật Nhiên Đăng ? Nếu hiểu Phật là Như Lai thì, theo người viết, Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh và Phật Nhiên Đăng cũng là một vì là Như Lai, nên câu hỏi trên và sự việc khác nhau giữa hai Kinh Pháp Hoa và Kim Cang về điểm này, thiết nghĩ, không cần thiết nêu ra.

Phật Như Lai hay Nhật Nguyệt Đăng Minh thì không có hình tượng nào vì Tính Thể Chân Như trong thể tự hữu vốn ‘Không’, vốn vô sắc, vô tướng, vô hình, vô danh, vô sở trụ ...nên không thể hình dung ra một hình tượng nào được. Cũng như Thượng Đế nơi các Tôn giáo độc thần không thể, họa hình, tạc tượng Ngài ra sao. **Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh tượng trưng cho trạng thái ‘Không trong Không’, trạng thái ‘Vô Dư Niết Bàn’.** tức ‘trạng thái cùng cảnh giới ‘phi hiện tượng’ như lời Đức Thích Ca đã bảo : *’Này Tu-Bồ-Đề ! Như Lai thật không có pháp gì được vô-thượng-chánh đẳng-chánh giác cả. Tu-Bồ-Đề ! Như vô-thượng-chánh-đẳng-chánh-giác, mà Như Lai được ở trong đó, không có thật cũng không hư’* (38) ; câu này, theo người viết, trong cảnh giới ‘phi hiện tượng’, tất cả đều là ‘không’, không có pháp, không có ngã, không có chúng sanh, không có Phật, không có Chúa, không có sanh, không có diệt, không tội lỗi, đau khổ,...Tất cả đều ‘không có thật’ nhưng cũng ‘không ‘hư’, nghĩa là tất cả đều ‘không có’ nhưng đồng thời là ‘không không có’ chứ không phải là ‘hư vô’, nói theo người viết, đây là cảnh giới ‘không trong không’.

* **Vị Phật thứ hai trên diễn trình Tiến hóa là Phật Thích Ca**, biểu trưng cho sự thể hiện của Thể Tính Chân Như, của Phật tính, Phật tâm nơi thế gian tức cõi hiện hữu, môi trường có trở trường. Phật Thích Ca qua Kinh điển cũng được gọi là Như Lai, là đức Thế Tôn. Phật Thích Ca là vị Phật lịch sử, có thật nơi cõi thế, dù là Như Lai nhưng có cấu trúc xác thân như mọi ‘hiện thể người’ nên hình ảnh, hình tượng Ngài dễ họa và dễ tạc tượng. Cũng như ta không thể tạc được tượng Thượng Đế mà chỉ tạc được tượng Chúa Jésus vì Chúa Jésus là hình ảnh Thượng Đế nhưng qua một xác thân. Tượng đức Thích Ca thường ngồi trên toà sen, hay nằm, miệng luôn cười nhẹ (vi tiếu). Tuy Kinh điển đề cập đến 32 tướng tốt và 80 vẻ đẹp nơi pháp thân Ngài nhưng thường chỉ một số tướng tốt đó được thể hiện nơi bức tượng : nhục kế (đỉnh đầu có thịt nổi vung lên), cặp tai dài, đôi tay dài quá gối, còn những tướng tốt khác khó thể tạc được.

Phật Thích Ca tượng trưng cho trạng thái ‘Không vào Có’, ‘Chân Không đi vào Diệu Hữu’.

Theo Kinh điển, đức Thích Ca thành đạo do từ tu chứng qua bao kiếp trước (547 tiền kiếp). Người viết không mấy tin điều này. Vì nếu vào kiếp trước nào đây, Ngài đã là Bồ Tát được thọ ký bởi Đức Phật Nhật Nguyệt Đăng Minh hay bởi Phật Nhiên Đăng (xem trên) hay là Bồ Tát Hộ Minh (theo Trần Kim Vy) đầu thai vào Hoàng Hậu Maha-Maya để sinh ra Ngài thì Ngài vốn đã là Bồ Tát từ lâu, như thế đâu cần phải ‘ra đi tìm Đạo’ nữa ? Có thể giải thích là vào kiếp trước đó, Ngài mới là Bồ Tát, chưa đạt được ‘Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác’ vì còn chấp vào các tướng Ngã, Nhân, Chúng sanh và Thọ giả nên phải bị ‘đọa’ vào một kiếp nào khác để đến kiếp này (kiếp 548, thác sinh làm Thái Tử Tất-Đạt-Đa) đầu thai trở lại kiếp Người tiếp tục tu chứng mới đạt được quả vị Phật Như Lai.

Cũng có thể giải thích, theo chúng tôi về diễn trình Tiến hóa của nhân sinh thì cả 547 tiền kiếp của Ngài, mỗi kiếp là một dạng tồn tại do nhân duyên sinh hoà hợp, do kết hợp của Tứ Đại theo từng cấu trúc nào đó để cuối cùng đến kiếp hiện nay, kiếp 548, cấu trúc của dạng tồn tại đó mới tiến sang cấu trúc dạng tồn tại người rồi tiến sang dạng tồn tại ‘Như Lai’ lúc Ngài đắc đạo. Hiểu như thế thì Tiến hóa là tiến trình thay đổi dạng tồn tại từ vô cơ sang hữu cơ rồi sang từng dạng tồn tại cao hơn (người, a-tu-la, trời, phật,...) theo dòng đi của Lễ Đạo : từ Không vào Sắc dẫn về Không trong Sắc hầu cuối cùng tiến đến trạng thái ‘Vô vi’, trạng thái ‘Chân Không’, trạng thái ‘Chân Như’ ban đầu. Hiểu như thế thì 547 tiền kiếp của đức Phật không là của riêng Thái Tử Tất Đạt Đa mà là chung cho cho tất cả vạn hữu từ lúc hình thành phải kinh qua vô vàn kiếp sống khác nhau tức vô vàn dạng tồn tại khác nhau, có nghĩa mọi thứ trong vạn hữu từ lúc được sinh ra không bao giờ nguyên trạng mà luôn thay đổi qua từng dạng hiện hữu khác nhau, dạng sau tiến bộ hơn dạng trước. Nói dễ hiểu, 547 tiền kiếp đó nói lên sự biến đổi của vạn hữu từ vô cơ sang hữu cơ để sinh sinh hóa hóa ra muôn loài nơi cõi Diệu hữu này. Tạm giải thích như thế, chưa hẳn đúng. Trước nay chưa một luận giải nào rõ ràng về 547 tiền kiếp của đức Phật.

* **Vị Phật thứ ba là Phật Di-Lặc ở vào giai đoạn cuối của dòng Tiến hóa : trạng thái ‘Không trong Có’ :**

Phật Di Lặc là vị Phật tương tượng, một hình ảnh ẩn dụ . Vị Phật tương tượng nhưng có cơ sở căn cứ nơi diễn trình Tiến hóa của nhân sinh. Tượng Phật Di Lặc trong tư thế ‘ngồi’, phần nào giống với tượng ‘Ông Địa’ : bụng phệ, no tròn chỉ sự sung mãn về vật chất ; miệng cười rộng mở (chứ không ‘vi tiếu’ như tượng đức Thích Ca) chỉ sự sáng khoái tràn trề về mặt tinh thần, không còn lo lắng, khổ đau; áo hở ngực, mở rộng chỉ sự giao tiếp hoà hợp thường xuyên giữa thiên nhiên và con người tức giữa không thời gian bên trong mình với không thời gian bên ngoài (môi trường thiên nhiên và đồng loại). Toàn thể bức tượng Di Lặc biểu hiện trạng thái ‘sống’, trạng thái hiện hữu của con người và nhân loại nói chung vào thời điểm giải trừ được hết mọi thiết yếu, nhu cầu và sở thích (tội Tổ tông) có nghĩa thoát ly được ‘động vật tính’ nơi mình để vui sống với phần Tâm linh, với cái Tự Tánh, cái Tính thể nguyên sơ, không bị Không gian, thời gian chi phối, không còn phải lệ thuộc vào lẽ ‘nhân duyên sinh’ và ‘trùng trùng duyên khởi’ mặc dù vẫn tồn tại trong môi trường có trở trường.

Phật Di Lặc tượng trưng trạng thái sống đó, trạng thái ‘Hữu Dư Niết Bàn’ hay cảnh giới Thiên Đàng, trạng thái ‘Không trong Có’ của xã hội nhân loại sau dọc dài tiến hóa theo vận hành của Lẽ Đạo, nói theo Trần Công Tiên là *‘Bờ bên kia’*. Đây là trạng thái *‘Chân không trong Diệu hữu’* chứ không hoàn toàn là Chân Không, không là ‘Vô dư Niết Bàn’. Đây là trạng thái hồi phục của Chân Như từ ‘Vô dư Niết Bàn’ sang ‘Hữu dư Niết Bàn’, nói theo Jésum là ‘Alpha trở về trong Oméga’. Trong trạng thái đó, con người và chủng loại người đạt được trạng thái hiện hữu ‘vô sở trụ’, thoát khỏi mọi chi phối của phạm trù ‘sinh vật lý’, cái trạng thái ‘thiên sứ’ như lời Jésum khi nói đến sự ‘sống lại’ để được ‘sống đời đời’ với cái Biết toàn bích, ‘lý sự viên dung vô ngại’ chứ không còn cái Biết chấp trước vào bất cứ gì.

Nụ cười Vi Tiếu của đức Thích Ca và nụ cười rộng mở của Phật Di Lặc :

Qua các tượng đức Thích Ca, ta luôn thấy Ngài luôn cười mỉm, cười nhẹ (vi tiếu) trong lúc qua tượng đức Di Lặc, ta thấy nụ cười của Ngài rộng mở, sáng khoái. Sao có sự khác biệt đó ? Theo quan điểm Tiến hóa được nói như trên và qua các phần trước, chúng tôi nghĩ rằng đức Thích Ca đã nhìn ra được thời điểm chủng loại người sẽ thăng hoa được dạng tồn tại hiện nay, tiến sang dạng tồn tại cao đẹp hơn, thoát khỏi chi phối của ‘nhân duyên sinh’, đạt được cảnh giới ‘phi hiện tượng’ tức ‘Bờ Bên Kia’ nhưng còn phải trải qua một thời gian dài quần quai trong đau khổ nên niềm vui của Thích Ca chưa thật sự như ý, chưa trọn vẹn, do đó nụ cười của Ngài chỉ là ‘vi tiếu’. Trong lúc đức Di Lặc cười sáng khoái vì lúc Ngài đản sinh là lúc nhân loại đã thăng hoa dạng tồn tại mình với cảnh đời an lạc (paix et joie), không còn hệ lụy bởi nhân duyên sinh, bởi Tội Tổ Tông, bởi vòng hiện tượng tức đã từ ‘Bờ Bên Này’, bờ có Sinh có Tử sang ‘Bờ Bên Kia’, cảnh sống không còn sinh, không còn tử, cảnh giới ‘phi hiện tượng’. Nên nhớ ***Phật Di Lặc chỉ là hình ảnh ẩn dụ, mượn qua hình ảnh ẩn dụ này để nói đến cảnh giới ‘phi hiện tượng’, cảnh giới ‘Thiên Đàng’, cảnh giới ‘Hữu Dư Niết Bàn’ mà trên diễn trình tiến hóa, nhân loại sẽ đạt được mai này.***

Nguyễn Du đã nói đến trạng thái hiện hữu này của cô Kiều –tiêu biểu chung cho con người và nhân loại- sau đọc dài đoạn trường trong ‘cõi người ta’ để cuối cùng : ‘*Đoạn trường số rút tên ra*’ để được hưởng ‘*Duyên xưa đầy đặn, phúc sau dồi dào*’. Tiếng ‘*đoạn trường cựu thanh*’ (kiếp sống triền miên đau khổ) của đời Kiều, của chung ‘cõi người ta’ đã chuyển sang ‘*Tân thanh*’ cho nàng và cho chung ‘cõi người ta’ vì biết sống theo cái Tự Tánh, cái Thiên Tánh tức cái Thiện Tâm, cái Tâm, cái Thánh Linh, phần Sở phú bẩm của Cội Nguồn, của Chân Như, của Thượng Đế nơi mình. Vì tư tưởng về Lễ Tiên hóa đó mà, theo người viết nghĩ, Nguyễn Du đã phóng tác ‘*Kim Vân Kiều truyện*’ của Thanh Tâm tài nhân rồi đặt tên là ‘*Đoạn Trường Tân Thanh*’, vì thế, ‘*Đoạn Trường Tân Thanh*’ là một tác phẩm tư tưởng trước khi là một tác phẩm triết lý, văn học. **Chúng ta -người Việt Nam- nên tự hào đã có một Nguyễn Du, bậc hậu duệ đã nối tiếp bước đi của Thích Ca, Jésus, nói lên Lễ Tiên Hóa của nhân sinh, điều mà các thức giả, học giả biên soạn về ‘truyện Kiều’ hầu như chưa mấy để ý** mà biết đâu còn cho người viết là ‘lộng ngôn, ngoa ngôn’ vì làm sao Nguyễn Du lại có được tư tưởng của Phật, của Chúa !?

Ba vị Phật đó cũng chỉ là MỘT, ba vị cùng một THỂ vì cùng chính là cái ‘**Thể Tính Như Lai**’, cái Phật Tính, Phật Tâm thường hằng bất biến, thể hiện qua từng dạng khác nhau qua ba giai đoạn khác nhau của dòng Tiên hóa. Dùng lại ẩn dụ ‘**Tổ quốc - Kiều địa - Cổ hương**’ của M. Heidegger thì : Phật ‘**Nhật Nguyệt Đăng Minh**’ tượng trưng cho Tổ quốc (Patrie) hay Cội Nguồn (Origine) , Phật ‘**Thích Ca Mâu Ni**’ tượng trưng cho miền Kiều địa (Colonie, Pays étranger) tức cõi thế gian (ici-bas), cõi hiện hữu vô thường và Phật ‘**Di Lặc**’ tượng trưng cho Cổ hương hay Cổ quận (Sol natal). tức sự hồi phục của Cội Nguồn nơi thế gian. Cả ba giai đoạn đó là một Kỳ nguyên sinh hóa hay một chu kỳ biến dịch của từng chủng loại trong vạn hữu, trước tiên là nhân sinh theo dòng đi của Lễ Đạo, nói theo Héraclite là một ‘**Đại niên kỷ**’ (la grande Année). Hiểu như thế, người viết nghĩ phần nào giải đáp được thắc mắc của A. Einstein trong câu của nhà khoa học này được trích trên.

Nêu ra ‘**Tam Phật Nhất Thể**’ như trên, người viết cơ sở vào quan điểm Tiên hóa mà người viết phát hiện qua lời Phật. Có lẽ giới Tu sĩ Phật giáo toàn thế giới và các Học giả nghiên cứu Phật giáo sẽ cho rằng người viết là ‘**kẻ ‘ngã mạn’** có nghĩa là kẻ kiêu ngạo ‘*chưa hiểu mà tự cho là hiểu, chưa chứng mà bảo là chứng, chưa đắc mà bảo là đắc*’ nên cải sửa hay ‘bài bác’ lời Phật nơi các Kinh điển, và như thế là làm hại đạo pháp, do người viết không chấp nhận có hằng hà vô số Phật như trong các Kinh Điển. Người viết không biết trả lời sao. Nêu ra như trên, người viết nhằm trước tiên giải tỏa cho mình cái thắc mắc ‘*sao hằng hà vô số Phật như thế mà xã hội Ấn Độ cũng như nhân sinh toàn thế giới vẫn triền miên đau khổ ?*’. Người viết cũng đã bảo ‘*sở dĩ đức Thích Ca nêu ra vô số Phật nhằm chứng tỏ rằng vào thời nào cũng có Phật để độ chúng sinh*’ và để chứng tỏ cho quần chúng hiểu rằng ‘*bất cứ ai cũng có thể thành Phật được*’ miễn là biết nhìn ra được tự tánh, sống với cái tự tánh nơi mình theo như lời Lục Tổ Huệ Năng trong ‘*Kinh Pháp Bảo Đàn*’ : ‘*Phật là do tự tánh mà ra, chớ nên hướng ra ngoài thân mà cầu. Mê mờ tự tánh thì Phật là chúng sanh, giác ngộ tự tánh thì chúng sanh tức là Phật*’ (trang 63). Hơn nữa, vào thời Phật đang

sống, xã hội Ấn Độ rên siết vì sự phân chia đẳng cấp tạo khổ cho nhân sinh, Ngài kịch liệt chống đối cái trật tự xã hội đầy đầy bất công đó bằng cách nêu ra vô số Phật như thế để phá quan điểm “*chỉ có giai cấp vua quan tăng lữ mới có thể giải thoát được quả báo luân hồi*” còn mọi hạng chúng sanh khác triền miên trong đẳng cấp thấp kém của mình.

Người viết nghi Phật Thích Ca nói đến cái ‘cao sâu, hồng viễn’ đó (dòng Tiên hóa của vũ trụ và nhân sinh) chứ không chỉ giới hạn nơi phạm trù ‘Đức lý cá nhân và xã hội’ trong sinh hoạt thường ngày trong môi trường đồng loại. Vào thời đại Đức Phật (cũng như thời đại Jésum), vấn đề Tiên hóa chưa được đặt ra, chưa ai nghĩ đến nhiều nên đệ tử Đức Phật chưa lưu ý đến lời Phật về điều cao sâu, vi diệu này ; do đó, khi chép lại lời Phật có thể quên hay bỏ qua những điều khó hiểu hoặc do Phật tránh nói rõ ra minh bạch vì chưa là thời điểm để nói ra tỏ tường. Vì lẽ đó mà Phật đã bảo A-Nan-Đa ghi là ‘*Như thị ngã văn*’ nơi đầu mỗi Kinh cũng như trước khi tịch diệt, Phật đã bảo ‘*suốt bao năm ta có nói lời nào*’ (nếu quả Phật có bảo như thế) và Phật chỉ nói thôi chứ không viết. Tại sao Phật không nói ra rõ ràng, xin đề cập sau.

G.- Ba Ngôi Tam Bảo : ‘Phật, Pháp, Tăng’,.

‘**Bảo**’ từ Hán Việt, có nghĩa là quý báu. Ba Ngôi Tam bảo này nói lên phạm trù cặp ba ‘Thể, Tướng, Dụng’ nơi Kinh Phật : ‘**Phật bảo**’ là **phần Thể**, ‘**Pháp bảo**’ là **phần Dụng**, ‘**Tăng bảo**’ là **phần Tướng**. Theo Ki-Tô giáo, căn cứ nơi lời Jésum, Thần học Ki-Tô giáo nói đến ‘Ba Ngôi Thiên Chúa’ : Đức Chúa Cha tức Thượng Đế là phần Thể, Đức Chúa con tức Jésum là phần Tướng, Đức Chúa Thánh Thần tức Thánh Linh là phần Dụng (39). Gọi là ‘Tam bảo’, có nghĩa là ba phạm trù quý giá, tiếng Pháp gọi là ‘**Triple Joyau**’. (Xin hiểu ‘Ba Ngôi Tam Bảo’ có khác với ‘Ba Ngôi Thiên Chúa’ nơi Ki-Tô giáo).

-**Phật**, ta biết rồi, là cái Chân Không, cái Tính Thể Chân Như, cái Bản Lai Vô Ngã, cái Phật Tính Phật Tâm, uyên nguyên tạo nên vũ trụ với vô vàn Diệu hữu. Phật là cái ‘thế giới vô vi’, ‘thế giới Niết bàn’ của cả loài người, cảnh giới sống hoàn toàn tâm linh của cả chúng loài sau quá trình trong vòng tục đế, bị chi phối bởi ‘nhân duyên sinh’. Nơi mỗi người, ‘Phật bảo’ là cái Tâm như, cái Tánh Không, cái Thánh linh, phần Vô thức cư ngụ nơi tám thân xác., không để bị cái Sống thể chất và cái Sống ý thức theo cái tri thức phân biệt dẫn dắt vào Vô minh. Thêm nữa, từ ‘Phật’ chỉ sự giác ngộ, vừa tự giác vừa giác tha, đưa tất cả đến chân lý toàn bích hầu giải thoát mình và chúng sanh thoát vòng sinh tử luân hồi. Vì thế, Phật tính hay cái ‘Tâm không’ là quý giá, là Phật bảo. Phật bảo còn dùng chỉ giáo lý của Đức Phật, những thuyết giảng của Đức Phật cho chúng sinh được ghi chép lại nơi các Kinh điển.

-**Pháp** là môi trường có trở trường, luôn luôn là trường tương tác của Không gian Thời gian, bao gồm tất cả mọi thứ hiện hữu. Không có cõi hiện hữu thì không có một pháp nào cả dù hữu hình hay vô hình, dù sự vật, sự kiện vật lý hay tâm lý, vật chất, tinh thần, những thứ trong thiên nhiên cũng như mọi thứ do con người tạo ra. Từ

‘Pháp’ nơi đây có thể nói về cái ‘tâm thân’ của con người tức phần sống Thân Xác và Ý thức nơi ta. Không có ‘tâm thân’ (cấu trúc hình thể của môi pháp hữu vi) thì không có nơi chốn cho cái ‘Tánh Không’ cư ngụ. Như đã nói, thế giới hiện tượng phát sinh từ thế giới vô vi, thế giới phi hiện tượng tức từ ‘Chân Không’, từ cái ‘Bản Lai Vô Ngã’ và khi đã tạo nên cõi Sắc tướng thì cái ‘Chân Không’ đã nằm sẵn nơi tâm thân ta, nói theo Ki-Tô giáo ‘là lúc Thượng Đế tạo nên con người thì Thượng Đế đã trao một phần linh lực của Ngài cho mỗi người, phần linh lực này được gọi là Thánh Linh, Phật giáo gọi là Tánh Không; đây là cái Tự Tánh nơi mỗi pháp. Vì tâm thân mang chở cái Tự Tánh, cái Tánh Không nên tâm thân ta là một ‘pháp bảo’, ta phải lo chăm sóc, quý trọng. Nhưng ‘chăm sóc, quý trọng’ tâm thân không có nghĩa là chỉ lo cho tâm thân sắc tướng mà chính là để từ nó mà khởi phát, làm sáng hiện cái Tánh Không nơi nó. Lục Tổ Huệ Năng nói rõ: *“Cho nên phải nên biết rằng vạn pháp vốn từ con người mà có, tất cả Kinh sách đều vì con người mà nói”* (40). Tâm thân vốn là giả huyễn nhưng trong Tâm thân có một cái không là giả huyễn, đây là cái Tự Tánh, cái Tánh Không, cái Pháp thân Phật. Vì thế, tâm thân ta là một ‘pháp bảo’. Nhưng tâm thân của ta chỉ là ‘pháp bảo’ khi ta biết lìa bỏ cái ‘huyễn’ của nó, biết nhìn **‘Tướng mà không tướng’** (Tướng vô Tướng) thì ta sẽ ‘ngộ’ được cái Tánh Không, cái Tâm Không, cái Phật Tính, Phật Tâm, có nghĩa là tự ta ‘kiến tánh’. Nói rõ hơn là ta lìa bỏ được cái ‘Tự Ngã’ nơi ta để không đắm mình vào tham ái, chuyển cái Tự Ngã thành Vô Ngã. Cuộc sống thường ngày của ta khởi đi từ tâm thân tức từ cái Tướng cùng cái Dụng phát sinh từ cái Tướng, tuy thể hiện qua Tướng và Dụng khác nhau nhưng cả hai cùng đồng quy thể hiện cái Thể, cái Tự Tánh, cái Pháp tánh vốn là nền tảng tạo nên mọi thứ, mọi hiện tượng. ‘Pháp bảo’ là cái quý giá nơi từng pháp, nơi từng sắc tướng vì tất cả các Pháp đều là ‘pháp Phật’ có nghĩa mang chứa cái Phật Tính, Phật tâm nơi mình. Nhìn ra cái ‘Phật tính, Phật tâm’ nơi mỗi pháp là nhìn ra cái ‘Tính Không’, nhìn ra cái ‘bất nhị’ của tất cả các Pháp để ta không bị vướng mắc vào cái nhìn sai biệt mà sinh ra Tham, Sân, Si trong cuộc sống giữa hai môi trường thiên nhiên và đồng loại, từ đó không gây khổ cho mình và cho kẻ khác. Dù mọi pháp đều là giả huyễn, đều là ‘huyễn cấu’ do ‘nhân duyên hoà hợp’ mà biểu hiện ra nơi cõi hiện tượng nhưng pháp nào cũng mang chứa nơi mình một cái ‘thực hữu’ tức cái Tánh Không, cái ‘Pháp thân’ (thân Phật) nên mọi pháp đều là ‘pháp Phật’ nên trở thành quý báu. **Do đó, quy y Pháp có nghĩa là quy y tự tánh và quy y Phật là quy y Phật nơi chính mình chứ không quy y Phật nào khác.** Lục Tổ Huệ Năng đã nói: *“Nếu không quy y Tự Tánh, thì đâu còn có chỗ nào để quy y”* và *“xin qui y Tam Bảo nơi Tự Tánh của mình. Phật là giác ngộ, Pháp là chơn lý, Tăng là thanh tịnh”* (41).

Pháp bảo còn chỉ Kinh điển nhà Phật vì tất cả Kinh điển lưu truyền đều căn cứ nơi lời Đức Phật nhân danh Như Lai mà thuyết pháp. Vì quan niệm Kinh điển chính là giáo lý của Phật nên Kinh điển là pháp bảo.

-**Tăng** không phải là lớp tu sĩ với cà sa, y bát, dựng chùa, thuyết pháp mà là những người với cái Tâm Bồ-Tát đem ‘đại từ đại bi’ phổ độ chúng sinh theo lời Kinh Hoa Nghiêm: *“Tôi thà riêng mình chịu mọi sự khổ, đem thân chuộc tất cả ác đạo chúng sinh, chứ không để chúng sinh đọa lạc nơi địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, diêm la vương, các ác đạo”* (42) (phần nào theo lời Jésum: ‘gánh hết mọi tội lỗi thế gian).

Đây là lớp người trong Kinh điển gọi là **‘Thiện trí thức’**. Chính ‘Tăng bảo’, lớp người quý giá này hướng dẫn ta nhìn ra Phật bảo, Pháp bảo để luôn sống với cái Tâm bất nhị, phần sống Vô Thức nơi mỗi người.

Khi Văn Thù Bồ Tát hỏi : *‘Sao kêu là như thế Tam bảo ?’*, đức Phật nói : *‘Cai tánh là Phật bảo, thường thường chẳng động ; cái tâm là pháp bảo, tỏ sáng công chính ; cái thân là tăng bảo, trai giới trong sạch’* (43). Theo lời này, ta phải phân biệt cái Tánh tức cái Tánh Không là cái Thể ; cái Tâm, phần phú bẩm của Tánh Không nơi mỗi pháp điều hướng sự Sống của mỗi pháp dẫn về hồi phục cái Thể tánh uyên nguyên. Thân là tăng bảo, điều này đúng vì chỉ lớp người hoằng pháp độ nhân nhưng lớp người này phải giữ tám thân trong sạch, tinh khiết tức phải biết trai giới, có nghĩa là xa lìa tham ái. Tăng bảo là lớp người đã đoạn diệt được Tham Ái, đoạn diệt được Lý Chướng, Sự Chướng , hoàn toàn trong sạch, tu tập đến quả vị Bồ Tát rồi hóa thân thành Thiện Trí Thức, đem đức Từ Bi hóa độ chúng sanh.

Cơ sở nơi **Ba Ngôi Tam Bảo ‘Phật-Pháp-Tăng’** và nơi phạm trù cặp ba **‘Thể-Tướng-Dụng’**, nơi phần 3 sách này, người viết nêu ra việc xây dựng **Thế chế Chính trị Xã hội** nơi bất kỳ quốc gia dân tộc nào cũng gồm ba Quyền căn bản : **Quyền Nước, Quyền Dân, Quyền Người**. **Quyền Nước là Tăng bảo, thuộc phần Tướng ; Quyền Dân là Pháp bảo thuộc phần Dụng ; Quyền Người là Phật bảo thuộc phần Thể.**

Vị Tăng đầu tiên của Phật giáo, vị ‘Thiện trí thức’ đầu tiên, theo người viết, chính là Đức Thích Ca,, người khai mở con đường khai thông Phật Tính và hướng dẫn chúng sinh phát huy Phật Tính nơi mình. Tiếp theo là các đệ tử của Ngài, các vị Bồ Tát và lan rộng ra đến Tăng đoàn tức tăng lớp tu sĩ đã quy y Phật.

Nhưng rồi, buồn thay, về lâu về dài, tầng lớp tu sĩ này, một phần lớn, đã không hướng dẫn chúng sanh ‘đáo bỉ ngạn’ mà tự mình lại dừng ở ‘Bờ bên này’ tức côi bờ vật chất của thế tục với mọi ‘*cung đường Tam Bảo*’ của chúng sinh . Tầng lớp tu sĩ Ki-Tô giáo, một phần lớn, cũng tình trạng đó, trước cả tăng ni Phật giáo. Ở xứ sở nào, người viết không rõ, cứ xem ở Việt Nam trong mấy thập niên gần đây, biết bao tu sĩ cả hai Tôn giáo, phẩm vị cao dày, uyên thâm Kinh điển, lại vì bị cám dỗ bởi cái ‘bờ Vật chất’ nên cam tâm để các Chính quyền, nhất là Đảng Cộng sản và Chế độ Cộng sản ‘thuần hóa’, biến thành ‘công cụ’ phục vụ cho chế độ độc tài toàn trị, không chế nhân dân. Tiếp tay với Chính quyền, với Đảng, với chế độ, lớp tu sĩ này không phải để hướng dẫn quần chúng ‘đáo bỉ ngạn’ nghĩa là hướng đúng theo tiến trình tiến hóa của nhân sinh mà để củng cố cái ‘Bờ bên này’, đọng lại mãi ở ‘bờ bên này’ cho lớp Cộng sản cầm quyền và cho cả mình, khiến đất nước, dân tộc mỗi ngày thêm tràn đầy khổ ải, tụt hậu, thoái hóa. Họ đã phản bội Phật, phản bội Chúa, phản bội cả nhân sinh. Số còn lại, trung thành với Phật, với Chúa, rầy rụa, bi đát như chúng sinh, không rõ có đủ kiên trì, đủ ‘bi, trí, dũng’ để dìu đưa chúng sinh đến ‘bờ bên kia’, để ‘Tăng’ luôn là một trong ba Ngôi Tam Bảo ? Nhưng chắc chắn, diễn trình tiến hóa của nhân sinh nay mai sẽ đào thải lớp tăng ni, tu sĩ giả hình này cùng cái chế độ quyền lực đã ‘thuần hóa’ họ. Khổ nạn của dân tộc hiện nay cũng là khổ nạn của đạo pháp, khổ nạn của Phật, của Chúa nơi dải đất Việt Nam này. Nhưng, **‘phiền não là bờ đề’, ‘khổ đau là Niết bàn’**, số chân tu còn lại, trong con đoạn

trường tối hậu hiện nay của dân tộc, của Đạo pháp, càng lúc càng thấy Niết Bàn nơi mình, càng thấy ‘tâm Bồ Đề’ thêm giàu, thêm mạnh để vững tâm, vững chí dìu dân tộc đến ‘Bờ Bên kia’ trên diễn trình Tiến hóa của nhân sinh còn đang nhiều gập ghềnh, gầy đổ.:

Cái ‘*Bờ Bên Kia*’ của nhân loại và của Việt Nam như thế nào trên diễn trình tiến hóa từ ‘*Vô Dư Niết Bàn*’ sang ‘*Hữu Dư Niết Bàn*’ ? Xin nói nơi phần III.

E.- Pháp Cúng Đường : Nhân đây, thiết nghĩ cũng nên đề cập đến ‘**Pháp Cúng Đường**’, một pháp lâu nay thường hiểu không mấy rõ ràng. Đọc Kinh Duy Ma nói về Pháp-Cúng-Đường (phẩm XIII), người viết thực sự chẳng hiểu gì cả. Từ ‘Dàng’ và ‘Đường’ không có trong Tự Điển Hán Việt, không rõ nghĩa như thế nào. Liệu có phải là ‘Cung dưỡng’(cung phụng và nuôi dưỡng) mà đọc trại ra là Cúng Dàng hay Cúng Đường. Từ ‘Cúng’ có nghĩa là ‘dâng hiến’ như dâng lễ vật hay ‘cúng tế’ để tỏ lòng ‘biết ơn’ và sự kính trọng. Từ ‘Đưỡng’, đọc trại là ‘dường’ có nghĩa là ‘nuôi nấng’, dạy dỗ. Tự Điển Phật Học Hán Việt ghi rằng : “*Việc sinh sống hàng ngày dùng các thứ cúng dưỡng*”.

Pháp Cúng Đường hay Cúng Dàng cũng là một pháp rắc rối. Các trường phái chia ra nào *‘Lục Chúng Cúng dàng* (sáu loại cúng dưỡng), *Ngũ Chúng Cúng Dàng* (năm loại), *Tam Chúng Cúng Dàng* (ba loại), *Thập Chúng Cúng Dàng* (10 loại), *Tứ Sự Cúng Dàng* (4 loại),...

Cúng Đường thường được hiểu là ‘dâng cúng lễ vật’. Qua các pháp Cúng Đường theo các trường phái trên thì Lễ Vật cúng dưỡng gồm có : Đồ hương (hương bột), Hoa, Thiêu hương hay Phấn hương (hương thắp), Thức ăn, Đèn thắp, Anh lạc (chuỗi ngọc), Chàng phan (lọng báu, cờ phướng), quân áo, ngựa cụ, thuốc men, đàn sáo. Những thứ đó được xem là **Lợi cúng đường**. Còn một thứ cúng dưỡng khác được gọi là **Kinh cúng dàng** (tán thán, cung kính), **Hành cúng đường** (thụ trì điều pháp tu hành), theo Thập Địa Luận, q.3 thì là ‘**Tài cúng dàng, Pháp cúng dàng và Quán hành cúng đường**’ (44).

Không hiểu có một Kinh điển nào nói về Pháp Cúng Đường một cách rõ ràng, đầy đủ. Trong phần ‘*Đại Thừa Kim Cang kinh luận*’. nơi ‘*Kinh Cang giảng lục*’ (sdd, trang 132), Phật bảo với Văn Thù Bồ Tát như sau : “*Bằng như con có hiếu thuận chân chánh, cha mẹ chết rồi, trong mỗi tuần bảy ngày cầu siêu bảy thất, hoặc trong ba năm nội nhà ăn chay giữ giới, xuất tiền của trong sạch cầu thỉnh thầy tu hành đức hạnh, trai giới tinh nghiêm, cúng dường các đồ ăn trăm món, trái cây năm màu, cúng tứ vật dụng như : y, bát, giường, mùng, gối, nệm, chiếu chăn, thau, chậu, khăn tay v.v...thiết lập cỗ bàn nghiêm trang, xông hương, rải hoa y theo pháp cúng dường, có lòng thành kính thay thế cho vong hồn khỏi tội đặng phước, nếu cầu siêu cúng dường như vậy vong linh mới đặng sanh lên cõi Trời, người sống cũng đặng phước, kẻ còn người mất đều an vui, người vui mừng, Thần Thánh cùng vui mừng, như vậy mới thật là con cháu hiếu thuận*”. Người viết không tin đoạn trên là lời của đức Phật mà chỉ là phần thêm vào của những người soạn

kinh, chép kinh, nhất là của các nhà sư Trung Hoa chịu ảnh hưởng Không giáo về đạo Hiếu. Từ Điển Phật Học Hán Việt cũng ghi *"thờ cúng Tam Bảo là 'cúng dường' (cúng dàng) tức là lấy nghĩa gốc ở Kinh Thi, Kinh Lễ (của Nho giáo)"*.

Trước nay hầu như Pháp Cúng Dường chỉ được thực hiện về mặt tài vật, rõ ràng nhất là tiền. Như thế, Phật tử chỉ cúng dường cho Tăng bảo chứ không cho Phật bảo, Pháp bảo. Và giới tăng lữ đã lợi dụng Pháp Cúng Dường bằng tài vật này mà hưởng lợi vật chất cho mình và cho số người thân của gia đình mình. Nghĩ rằng càng cúng dường nhiều thì càng được phước đức nên Pháp Cúng Dường trở thành việc làm phá hoại đạo pháp. Bao nhiêu sư sãi, căn cứ trên số tài vật cúng dường nhiều ít mà thiên vị từng người ; ngay cả việc cầu kinh cho người chết cũng tùy theo số tiền, số phong bì lớn nhỏ mà cử Sư đi cầu kinh, siêu độ.

Mỗi Chùa có một thùng Phước Sương, chỉ riêng vị Sư trụ trì mới được mở ra rồi thu hết tiền cúng dường, tiêu dùng thế nào tùy ý, chúng sinh không hề dám biết tới mà nghĩ là Sư dùng lo cho Phật sự. Bao nhiêu vị Sư quốc doanh Cộng sản hiện nay, (cả các Giám Mục, Linh Mục, Mục sư Ki-Tô giáo) lợi dụng Pháp Cúng Dường bằng tài vật này, sang hải ngoại, kêu gọi tín đồ cúng dường để về nước, một phần nộp cho cán bộ Việt Cộng, phần còn lại lo cho tấm thân mình ăn sung mặc sướng, xây Chùa (nhà Thờ) thật lớn, đúc tượng Phật, tượng Chúa thật to, khoe khoang là phát triển đạo pháp, chính ra đã phá hoại đạo pháp chân truyền. Cũng do Cúng Dường bằng tài vật này mà bao tín đồ đã lợi dụng nơi thờ tự, lợi dụng tu sĩ, tăng ni cho tham vọng riêng của mình, ngay cả phái nữ 'cúng dường' cả thân xác mình cho Sư, cho tu sĩ. (Có lẽ nghĩ rằng 'cúng dường cả thân xác' thì mới thật là 'từ bi' cao độ, mới được phước lộc nhiều (?)). Do đó, tại VN cũng như tại hải ngoại, việc tu hành, xây chùa biến thành một nghiệp vụ kinh doanh và số tu sĩ Phật giáo càng lúc càng nhiều, chẳng đạo hạnh, chẳng thông hiểu giáo lý của đức Phật bao nhiêu. Và 'đi tu' đã trở thành một nghiệp nghề sinh sống.

Dĩ nhiên, việc cúng dường bằng tài vật cần thiết cho việc dựng chùa, ấn tống kinh điển cũng như để các Sư lo Phật sự, nhưng rồi biến thành một 'hủ tục' không chỉ làm sa đọa giới tu hành mà còn làm sa đọa cả đạo pháp. Giới tu sĩ cả Phật giáo, Ki Tô giáo đã cam tâm để Cộng sản thuần hóa rồi trở thành công cụ tay sai của chúng do bởi Cộng sản đã 'cúng dường' quá nhiều thứ nào huy chương, bằng khen, nào được thưởng lương mọi điều dễ dàng (như xuất ngoại vận động cúng dường) , được báo chí truyền thông của Đảng tán dương, hoan nghênh, ca tụng, được cả địa vị chức tước, được biệt đãi nhiều cách nên cứ thế lợi dụng Pháp Cúng Dường để vơ vét tài sản tín đồ hầu ăn sung mặc sướng để được Cộng sản khen tặng và sẵn sàng tuân hành mọi ý đồ đen tối của chúng. Và tín đồ cứ nghĩ càng cúng dường nhiều càng được phước, càng là Phật tử tốt nên đã 'nuôi' kẻ ác phá hoại đạo pháp cùng làm hại đất nước, dân tộc. Cứ xem hàng ngũ tu sĩ Thiên Chúa Giáo tại VN, một số đông vào hàng cao cấp (Hồng Y, Tổng Giám Mục, Linh mục) ngậm tăm, chẳng một lời lên tiếng, chẳng một cử chỉ an ủi xẻ chia tình trạng điêu đứng của dân oan, của các tín đồ, nữ tu tranh đấu ôn hòa giữ đất, giữ nơi thờ tự, giữ dòng tu, cả linh mục Nguyễn Văn Lý bị tù phi lý, đủ biết giới chức tu sĩ Thiên Chúa Giáo này đã phản đạo, phản đời, phản dân tộc, phản Chúa đến bao nhiêu.

Chỉ cúng dường tài vật cho tăng bảo nên không mấy tin đồ nghĩ đến việc cúng dường cho Pháp bảo, cho Phật bảo. **Cúng dường cho Pháp bảo, Phật bảo** là phải chay tịnh, không phải ăn chay mà là ‘*chay tịnh tâm tính*’ mình, giữ đúng các giới răn, giới cấm, phải biết ‘giới, định, tuệ’, phải biết giữ cái Tâm mình không bị cảm dỗ bởi tham, nộ, si, nhất là phải biết phân biệt Thiện Ác trong ý nghĩ, trong ngôn ngữ, trong việc làm để khỏi rơi vào ‘quỷ kế’ của Sa-tăng, của quỷ dữ. Cúng dường cho giới tu sĩ, tăng lữ như lâu nay, theo người viết, là cúng dường cho quỷ, là ‘mê mờ’ để vô minh dẫn dắt theo tà đạo và tiếp tay cho kẻ ác phản Đạo, phản đời, phản dân tộc, phản đồng bào.

Cứ nhìn vào cách ‘Cúng dường’ của hàng ngũ tín đồ Phật giáo và Ki-Tô giáo Việt Nam, ta thấy rõ ‘dân trí VN’ ta thấp kém dường nào. Tuyệt đại đa số người VN đều theo Phật giáo (các ông sư chẳng đã nói Phật giáo là Tôn giáo của người VN) và Công giáo, với ‘pháp cúng dường’ như lâu nay đã đưa đất nước trì trệ, lạc hậu, chậm tiến ra sao. Có thể nói, đất nước ta, dân tộc ta không tiến kịp bao dân tộc khác là do tình trạng dân trí thấp kém bởi tầng lớp tu sĩ cùng quần chúng tín đồ hai Tôn giáo đó. Mong rằng tầng lớp tu sĩ và tín đồ hai tôn giáo này sớm ‘giác ngộ’ để vừa giúp đất nước phát triển, tiến bộ, đồng thời hiểu và thực hiện Đạo pháp một cách đúng đắn, chứ đừng nhẹ dạ tin vào các thứ Sư hổ mang, các vị giáo phẩm lừa bịp để phải rơi vào những việc ‘cúng dường’ như trên chỉ nhằm ‘bán buôn Phật, Chúa’.

Pháp Cúng Dường có từ lúc nào và do đâu ? Theo Trần Kim Vy, trong “*Ký sự Về Thăm xứ Phật*” (sđd từ trang 161 đến 167), tín đồ Bà-La-Môn Cấp-Cô-Độc (Sadatta) được phong tặng là Anàthapindika vì luôn giúp người nghèo khổ, ở thành Xá Vệ (Savatthi) tìm đến nơi Đức Phật thường thuyết pháp ; sau khi được nghe lời Phật, liền đắc quả Tu-Đà-Hoàn (Sotàpanna, Nhập Lưu), ngộ lời thỉnh mời Đức Phật đến thành Xá-Vệ giảng giải đạo pháp. Đức Phật bảo ‘*Ở gần thủ đô Xá-Vệ, có chỗ cư trú cho một giáo đoàn đông đảo hay không ?*’. Cấp-Cô-Độc về lại Xá-Vệ, thấy khu Lâm viên của Thái Tử Jeta rất thích hợp nên hỏi mua. Thái Tử Jeta bảo rằng ‘*Tôi đã nói với ông là tôi quý khu vườn này hơn vàng. Vậy ông muốn mua thì cứ đem vàng tới lót. Vàng lót tới đâu thì tôi bán đất tới đó*’. Thực ra Thái Tử không muốn bán khu vườn vì của vua cha để lại. Hôm sau ông Cấp-Cô-Độc cho người chở vàng tới lót khu vườn. Ngạc nhiên trước sự việc này và sau khi nghe vị Đại Đức Sariputta được Phật phái đi cùng với Cấp-Cô-Độc đến thành Xá Vệ nói về Đức Phật, Thái Tử Jeta nảy sinh lòng quý mến. Lúc bấy giờ ông Cấp-Cô-Độc đã cho người lót vàng đã hơn hai phần ba khu vườn. Thái tử Jeta nghĩ ngợi rồi bảo với Cấp-Cô-Độc : ‘*Ông lót bao nhiêu vàng đó đủ rồi. Phần đất còn lại là phần tôi hiến tặng cho Đức Phật và giáo đoàn..Tôi tính như thế này, ông nghe thử có thuận không ? Cứ coi như là ông cúng đất, còn tôi thì cúng cây cho tu viện. Sau này ai có hỏi thì chúng ta có thể nói rằng tu viện này tên là ‘Vườn Anathapindika với cây cối của Jeta, ông nghĩ coi như vậy có đẹp không ?’*’. Ông Cấp-Cô-Độc vô cùng hoan hỷ và cùng thái tử Jeta bắt đầu xây cất tu viện. ‘*Bốn tháng sau, khi công cuộc xây cất gần xong, đại đức trở về Vương Xá thành Phật. Để kỷ niệm đạo tâm của hai đại thí chủ, Đức Phật đặt tên hoa viên này là ‘Kỳ Thọ Cấp-Cô-Độc viên (Jetavana Anàthapindi kàràma). Sự tích này được khắc vào Bharhut trong thế kỷ thứ Hai sau Tây lịch*’’. Từ đó hoa viên này trở thành nơi thường trú của Đức Phật cùng

hàng ngàn chư tăng. Pháp Cúng Dàng có lẽ do từ sự việc này và trở nên một tập tục của tín đồ đối với chư Phật. Không rõ sự việc này có thật không hay chỉ là truyền thuyết ?

Chú thích :

- 1) Bản Ronéo ; Ngô Thị Giang đánh máy xong 4 giờ chiều Thứ Sáu 30/09/1988, Phật lịch 2532
- 2) Phụng Sơn : ‘Đạo Phật qua nhận thức khoa học’, Tu viện Kim Sơn tại Hoa Kỳ ấn hành, Phật lịch 2534, không ghi năm dương lịch, trang 53.
- 3) Câu chữ Hán do Ngài Huyền Trang dịch từ tiếng Phạn vào năm 649 dương lịch, theo Thích Thanh Từ, sđd.
- 4) Vide : état correspondant à l’absence de toute particule matérielle – Dict. Larousse.
- 5) ‘Absence de matière fluide ou solide’ – J.F. Laroye, CNES (Centre National d’Études Spatiales) ; xem André Valenta : ‘la Passion de connaître’, édts du Rocher, Paris, 1991, trang 27.
- 6) ‘En l’absence de toute particule, de tout champ de matière, en l’absence de tout, il y a tout de même quelque chose ! Un niveau minimum d’énergie qui fluctue à très petite échelle, comme les vagues de l’océan. L’énergie latente de ce vide se matérialise parfois en particules qui naissent spontanément de ce qu’on croit être rien. Mais ce rien n’est pas rien. C’est de l’énergie. C’est ainsi que l’Univers serait né à partir d’une fluctuation du Vide’ - Trinh Xuân Thuận, xem Le Nouvel Observateur số 1811, tuần lễ 22-28 tháng 7 năm 1999, trang 15.
- 7) ‘L’Univers est né par la grâce d’une fluctuation quantique à partir d’un vide infinitésimalement petit’ : Trinh Xuân Thuận : ‘Le Chaos et l’Harmonie’, librairie Arthème Fayard, Paris 1998, trang 348 – Xem thêm : ‘Trinh Xuan Thuận : ‘Dictionnaire amoureux du Ciel et des Etoiles’, Plon/Fayard, 2009, trang 998-1002.
- 8) Kinh Duy Ma, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, Phật lịch 2530 – 1986, do Thích Huệ Hưng dịch, phẩm ‘Quán Chúng sanh’, trang 70.
- 9) Kinh Duy Ma, Phật Học Viện Quốc Tế xuất bản, Phật lịch 2530 – 1986, do Thích Huệ Hưng dịch, phẩm ‘Quán Chúng sanh’, trang 70
- 10) Nhất Hạnh : ‘Vấn đề nhận thức trong Duy Thức học,’ , nxb Lá Bối, in lần 3, Paris 1978
- 11) Nhất Hạnh : ‘Vấn đề nhận thức trong Duy Thức học,’ , nxb Lá Bối, in lần 3, Paris 1978
- 12) TNH : ‘Nẻo vào Thiền, học’, nxb Lá Bối, 1990, trang 38 – trích dẫn nơi ‘Tin & Sống’, sđd, năm 1994, tập 3, trang 144.
- 13) TNH, sđd, trang 113..
- 14) TNH, sđd, trang 122
- 15) Kinh Viên Giác, sđd, trang 77, 78.
- 16) ‘Tous les phénomènes (c’est-à-dire toutes les choses pour nous) contiennent quelque chose de permanent (substance) en tant que l’objet lui-même, et quelque chose de changeant en tant que simple détermination de cet objet’ – trích dẫn bởi M. Heidegger trong ‘Die Frage Nach Dem Ding’, bản dịch Pháp ngữ ‘Qu’est-ce qu’une chose ?’ của Jean Reboul và Jacques Taminiaux, éd. Gall, Paris 1971, trang 44.
- 17) ‘Aurobindo : ‘Áo Nghĩa thư’, bản dịch Việt ngữ của Thạch Trung Giả, nxb An Tiêm, Sài gòn, 1972.
- 18) Phụng Sơn, sđd, trang 14
- 19) Phụng Sơn, sđd, trang 54
- 20) ‘Không trụ nơi cõi Vô vi, không tận dụng rốt ráo cõi Hữu vi’, xem ‘Kinh Duy Ma Cật’, sđd, phẩm ‘Hạnh Bồ Tát’, trang 107
- 21) TTK, sđd, trang 61
- 22) Hiểu việc ‘bồ thí’ và ‘niệm Phật’ như trên, thoát nghe rất hữu lý về mặt tâm linh, nhưng trên thực tế, trong vòng hiện tượng, có thể gây ra nguy hiểm. Chẳng hạn khi khám bệnh, cho toa thuốc, vị Bác sĩ không nghĩ mình là bác sĩ, không cần biết người bị bệnh là ai, bệnh tật như thế nào thì làm sao chữa được bệnh ? Cũng thế, người thầy giáo không nghĩ mình là thầy giáo và đối tượng mình giảng bài là ai, ở vào trình độ nào thì việc giảng bài sẽ ra sao ? Nhà văn, nhà kiến trúc,...cũng trong những trường hợp như thế. Ở cõi hiện tượng, không thể không có ‘chủ thể - đối tượng’. Lời Phật , theo người viết không nhằm nói lên điều này mà cốt khuyên người giữ được cái ‘Tính Không’ nơi mọi hành động, việc làm của mình để khỏi phải sinh ra tham, sân, si. Chúa Jésus, sau này cũng bảo : ‘*Hãy giữ, đừng làm sự công bình trước mặt người ta, cho họ đều thấy. Bằng không, thì các ngươi chẳng được phần thưởng nào của Cha các ngươi ở*

trên trời. Vậy, khi người bố thí, đừng thổi kèn trước mặt mình, như bọn giả hình làm trong nhà hội để được người ta tôn kính. Song khi người bố thí, đừng cho tay trái biết tay hữu làm việc gì, hầu cho sự bố thí được kín nhiệm' (Ma : 6-1, 2, 3), có nghĩa đừng khoe khoang, chứng tỏ với mọi người là ta đang bố thí đây, đang làm việc phúc đức đây. Trong việc 'niệm kinh, cầu nguyện' cũng vậy. Những lúc đó, đừng nghĩ mình ngỏ lời với đối tượng (Thượng Đế, Phật, Chúa) là để cầu xin ơn huệ, phước lộc, cũng không phải để chứng tỏ với ai là mình có 'đức tin' mà là để mình tan hóa vào trong lời Kinh, nghĩa là không cầu gì cho riêng mình, cũng không xem Thượng Đế, Phật, Chúa là đối tượng bên ngoài ta, thì cái Tâm nơi ta sẽ bùng dậy, đem lại cho ta sự bình an, thánh thiện)..

23) Người viết không đồng ý với Sư Nhất Hạnh khi Sư bảo '*Niết Bàn Hữu Dư là Niết Bàn còn sót lại chút ít quả báo..như Sư đã nói trong 'Kim Cang : gương báu chặt đứt phiền não' – trang 58, '59.*

24) Kinh Kim Cang giảng lục, sđd, trang 112.

25) 'A.Einstein : 'I want to know how God created this world. I was not interested in this or that phenomenon. I want to know His thought, the rest are detail '- trích dẫn bởi Michio Kaku trong tác phẩm 'Hyperspace' của ông, bản dịch tiếng Việt của Trà Nguyễn 'Siêu Thượng Không Gian', trang 17. (Trà Nguyễn tự dịch, tự đóng thành 5 quyển, không bán, chỉ để tặng bạn bè).

26) M. Heidegger : 'Le jadis de l'aurore dans le futur de l'avenir', trích dẫn bởi Francoise d'Astur trong tác phẩm của Bà : 'M. Heidegger et la question du temps'

27) M. Heidegger : 'cet Être dont l'histoire n'est jamais révolue mais toujours en attente. L'histoire de l'Être s'porte et détermine toute condition et situation humaine' – xem 'Lettre sur l'Hunamisme' nơi 'Questions III', in lại năm 1989, Gall. Paris, trang 75.

28) Trang Tử : '*Vạn vật vân vân các phục kỳ căn. Các phục kỳ căn nhi bất tri*' – Xem 'Trang Tử Nam Hoa Kinh', bản dịch của Thu Giang Nguyễn Duy Cần, nxb Kí Hai Trí, Sài Gòn 1962, quyển 1.

29) Trần Công Tiến : '*Đức Phật và Con đường Hạnh phúc*', Văn Gia xuất bản, California, USA 2004, trang 32,34.

30) TCT, sđd,

31) TCT, sđd, trang 36 : Trần Công Tiến : '*Đức Phật và Con đường Hạnh phúc*', Văn Gia xuất bản, California, USA 2004, trang 32,34.

32) TCT, sđd, trang 20

33) Kinh Pháp Bảo Đàn, sđd, trang 63

34) Kinh Pháp Hoa, sđd, trang 43,44,45.

35) Kinh Pháp Hoa, sđd, trang 48

36) Kinh Pháp Hoa, sđd, trang 48

37) Kinh Kim Cang, sđd, trang 71

38) Kinh Kim Cang, sđd, trang 72.

39) Ứng dụng vào Chính trị, người viết quan niệm' trong một Quốc gia, có ba quyền : quyền nước, quyền dân và quyền người'. Quyền nước là phần tướng, quyền dân là phần dụng, quyền người là phần thể.

40) 'Pháp Bảo Đàn Kinh, sđd, trang 54..

41) Pháp Bảo Đàn Kinh, trang 48, 49.

42) Kinh Hoa Nghiêm, sđd, phẩm 'Thập Hồi Hướng'.

43) Kinh Hoa Nghiêm, sđd, phẩm 'Thập Hồi Hướng'.

44) Xem Từ Điển Phật học Hán Việt, sđd).