

LỄ ĐẠO và TIỀN HÓA – Phần 2.

Phần II - Chương 4

**

Duyên Khởi Luận :

- Nhân Duyên sanh và Trùng trùng duyên khởi

- Tam Tự Tính và Tam Vô Tính

I.- **‘Nhân Duyên sanh’** là một trong những chủ đề chính yếu của Phật giáo để giải thích sự hình thành và biến đổi của vạn pháp.

Phật giáo quan niệm : *“Sự hiện hữu của vũ trụ không có bắt đầu, không có tận cùng (vô thủy vô chung), tất cả mọi vật đều bị luật Vô thường, Vô ngã, Nhân quả hay Nhân duyên hoà hợp. Vạn vật Duyên khởi trùng trùng, Duyên khởi chi phối”* (1). Quan điểm này không riêng của Thầy Phụng Sơn mà cũng là quan điểm chung của mọi luận giảng lâu nay về chủ đề này.

A.- Xin giải thích phần tử ngữ :

Vô thường’ là luôn luôn biến đổi, không tồn tại nguyên trạng suốt quá trình hiện hữu. **‘Vô ngã’**, hiểu thông thường là không ‘tự nó có’, tự nó hình thành, nó không có một ‘tự thể nội tại’ (vô tự tính) mà do kết hợp của nhiều yếu tố, khi các yếu tố đó không còn kết hợp nhau nữa thì là tan rã, hoại diệt. **‘Nhân Quả’** hay **Nhân Duyên hoà hợp** là sự vật được hình thành hay tan rã là do Nhân và Duyên hoà hợp. **Nhân** là yếu tố hay thành phần chủ yếu làm phát sinh ra sự việc, hiện tượng khác ; **Duyên** là điều kiện, trường hợp thuận lợi (thuận duyên) hay trái nghịch (nghịch duyên) hỗ trợ cho Nhân để tạo Quả tức để hình thành sự vật khác hoặc sự việc, hiện tượng khác. **‘Vạn vật duyên khởi’** vì tất cả đều khởi đi từ ‘Nhân duyên sanh’, tất cả đều là nhân duyên cho nhau để sinh thành vạn pháp dù bé nhỏ như hạt cát hay các vi tử đến những vật thể vô cùng to lớn như tỷ tỷ Thái dương hệ, tỷ tỷ dải Thiên hà ; từ con vi trùng vô cùng bé nhỏ đến cây cối, thú vật, con người., không thừa trừ thứ gì và luôn luôn tiếp diễn, không bao giờ dứt. **‘Trùng trùng duyên khởi’** vì *‘hàng triệu thứ là Nhân, hàng triệu thứ là Duyên (thuận hay nghịch) đưa đến hàng triệu thứ Quả tốt hay xấu. Vô số Quả khác (lại là Nhân và Duyên để tạo ra vô số Quả khác), trùng trùng điệp điệp, mãi mãi không ngừng’* (2). Do từ ‘Nhân duyên sanh’ mà mỗi Pháp hay mỗi sự vật, mỗi hiện tượng đều hiện hữu qua một quá trình **‘Sinh, Trụ, Di, Diệt’** hay **‘Thành, Trụ, Hoại, Không’** : Sinh ra hay được tạo thành, tồn tại một thời gian, biến đổi, khác biệt hoặc tan rã dần, bị hủy diệt hay không còn hiện hữu.

B.-Tất cả những điều trên được gọi chung là ‘*Duyên khởi luận*’ gồm có : *Nghiệp cảm duyên khởi, A-lại-gia duyên khởi, Chân như duyên khởi, Lục đại duyên khởi và Pháp giới duyên khởi (3).*

1) **Nghiệp cảm duyên khởi**. Phụng Sơn bảo ‘*do sự mê mờ trong hành động mà con người và ngoại cảnh hiện hữu*’. Từ ‘cảm’ nơi đây (nghiệp cảm) nếu là ‘cảm giác, cảm thức’ thì, theo người viết, là thuộc phần ‘Thức’ tức sự nhận thức, nhận biết trước tiên là cái ‘Biết’ của năm giác quan và của ý thức. Như vậy, theo ý Phụng Sơn là ‘do nhận thức sai lầm nên mê mờ trong hành động’. Điều này, Sư Nhật Hạnh nói rõ hơn : ‘*Ý thức là động cơ lớn nhất làm phát sinh hành động về thân thể và ngôn ngữ*’ (4). Mà ‘sai lầm trong nhận thức’ là ‘vô minh’., có nghĩa ‘*không chiếu rọi được rõ ràng sự lý của các pháp*’ theo như trong Tỳ Ni Phạt Học Hán Việt (sdd). Theo đó, nói rõ ràng hơn, câu trên của Phụng Sơn có thể là : ‘*do vô minh nên mê mờ trong hành động mà con người và ngoại cảnh hiện hữu*’.

Có thật như thế không ? Nếu ‘không mê mờ trong hành động’ thì con người và ngoại cảnh chẳng hiện hữu sao ? Hơn nữa, ‘mê mờ trong hành động’ là nói về con người, còn các thứ khác, như bao loài hữu tình như súc vật, cây cối và các loài vô tình (vô cơ) như đất đá, nước, ánh sáng, núi sông, mặt trời, trái đất,... liệu có vì ‘*mê mờ trong hành động*’ mà hiện hữu không ? Các vì tử mà khoa học khám phá, từ khởi thủy, có phải vì ‘mê mờ trong hành động’ mà có chăng ? Phụng Sơn bảo ‘*Vũ trụ có mặt mãi mãi như vậy, không có bắt đầu, không có tận cùng nhưng chuyển biến không ngừng làm các hiện tượng đổi thay sinh diệt. Vạn vật ở thể tĩnh là chân như, ở thể động là hiện tượng, chúng có mặt tự nhiên như thế, mãi mãi không cùng...*’ ; như thế, **vũ trụ tự nó có, không do một nguyên nhân nào cả, cũng không do ‘vô minh’ để ‘mê mờ trong hành động’ mà có., vậy ‘nhân duyên nào hoà hợp’ để có vũ trụ ?**

Hiểu thế nào là ‘*thể tĩnh, thể động*’ ? ‘Tĩnh’ là đứng yên một chỗ hoặc không biến đổi, và ‘động’ là dời đổi vị trí, là biến đổi cấu trúc, hình dáng, màu sắc, phải chăng ? ‘*Vũ trụ ở thể động là hiện tượng*’, điều này đúng và dễ hiểu vì hàng ngày ta thấy rõ mọi biến đổi của sự vật quanh ta ; nhưng ‘*vạn vật ở thể tĩnh là chân như*’, xét ra không đúng (xem phía dưới). Con người khi chưa hiện hữu thì làm gì có hành động để mê mờ trong hành động ? Có phải vì ‘mê mờ trong hành động’ mà cái ‘*mã số di truyền*’ (génom) của cha mẹ sinh ra đứa con chăng ? Cho rằng do ‘nhân duyên hoà hợp’ mà các di thể của cha mẹ kết thành bào thai sinh ra đứa con nhưng đứa con chưa sinh ra thì làm gì có hành động để ‘mê mờ trong hành động’ ? ‘*Vạn vật ở thể tĩnh là chân như*’, điều này phải xét lại ; cây cối, đất đá ở thể tĩnh nếu hiểu ‘tĩnh là không dời đổi, không di chuyển, không đổi thay cấu trúc’ chẳng hạn, vậy chúng có là ‘chân như’ chăng ? Vậy, *hiểu thế nào là thể tĩnh* ? Lời thầy Phụng Sơn quá ngắn, quá vắn tắt, chưa thể giải thích được sự hiện hữu của vạn pháp để từ đó có ‘nhân duyên hoà hợp’..

2) **A-Lại-da duyên khởi** : Phụng Sơn bảo : ‘*A-Lại-da là tạng thức (thức trùm chứa) chứa đựng hạt giống của tất cả mọi sự vật, từ đó mà các hiện tượng xuất*

hiện và biến chuyển không ngừng’. Theo câu này, tất cả mọi pháp, mọi sự vật cùng mọi biến chuyển của các pháp đều do từ thức A-lại-da mà sinh khởi và biến chuyển không ngừng. Thức A-lại-da là thức thứ tám trong Kinh điển Phật giáo theo tông phái Duy Thức, thức căn bản của loài hữu tình, là thức ‘tàng’ (tàng thức) vì chứa đựng tất cả các hạt giống Thiện, Ác do từ hành động, được chứa chấp nơi nó. A-lại-da là ‘ngôi nhà’ tích trữ các hạt giống đó (gọi là chủng tử) rồi khởi hiện tạo nên *Y báo* (ngoại cảnh, ngoại giới) và *Chánh báo* (thân thể, sinh mạng con người).

Thức A-lại-da còn được gọi theo nhiều danh xưng theo từng trường phái như : A-đà-na, Bản thức, Chủng tử thức, Dị thực thức, Trạch thức, Vô một thức, ... ‘*chứa đựng các hạt giống bị hoàn cảnh bên ngoài kích thích mà khởi hiện để tổ chức thành hai cái báo là Y báo (ngoại giới) và Chánh báo (thân thể)*’ (5).

Sư Nhất Hạnh nói nhiều đến thức A-Lại-da, viết : rằng : ‘*Alaya được xem là Thức căn bản nhưng không ‘ở’ trong một thân xác. Alaya không tới lui ra vào ; Alaya không có dung lượng, thước tắc, giới hạn. Nó không có vị trí trong không gian. Thân thể và môi trường sinh hoạt đều là những phát hiện của Alaya*’ (6) .

A-Lại-da ‘không có vị trí trong không gian’, ‘không ở trong một thân xác’, vậy nó ở đâu ? Nói như thế thì thức A-Lại-da không nằm trong không gian, không lệ thuộc thời gian, và như thế nó làm sao chứa được các chủng tử ? Các chủng tử đó hoàn toàn giống nhau nơi tất cả sinh vật, có phải là những ‘di thể’ (gène) theo khoa học chẳng ? Dầu hỏa là chất dầu từ các nham thạch trong lòng đất, có do từ những ‘chủng tử’ tức những ‘hạt giống’ hay di thể nào nơi A-Lại-gia của nham thạch mà thành chẳng ? Và ‘than đá’ do cây cối lâu ngày mục nát nơi lòng đất, có phải do những ‘chủng tử’ chắt chứa nơi A-Lại-da của cây cối (cây cối cũng là loài hữu tình nghĩa là vật sống) sinh khởi nên chẳng ? Lời Sư Nhất Hạnh vừa trích trên, liệu có phải ám chỉ cái ‘Thể Tính Chân Như’, cái ‘Bản Lai Vô Ngã’ đã sinh thành Sự Sống và Vũ trụ hiện tượng này chẳng ?

Thật khó mà tin rằng những chủng tử Thiện, Ác do hành động, chất chứa nơi A-Lại-da có thể sinh khởi để tạo nên Thân thể (chánh báo) tức cấu trúc vật chất của con người, cũng như tạo nên Ngoại cảnh (Y báo) tức môi trường thiên nhiên và xã hội. Thử tượng tượng,, con người nếu không có cấu trúc xác thân thì tất cả mọi cái Thức (của năm giác quan, của ý thức và cả A-Lại-da thức) cũng chẳng thể có. Khi bảo ‘vũ trụ tự nó có’ thì cái A-Lại-da nào đã làm sinh khởi nên vũ trụ ?

Nếu quan niệm A-Lại-da theo cái Đạo của Lão Tử : ‘*vô trượng chi trượng, vô vật chi tượng, thị chi bất kiến, thính chi bất văn, bác chi bất đắc*’ (7) có nghĩa ‘cái hình trượng không hình trượng, cái tượng không có tượng’ (không có cấu trúc, sắc tướng nào cả), nhìn mà không thấy, nghe mà không thấy, sờ mà không thấy’ mà khởi sinh mọi thứ thì cái A-Lại-da đó chính là Chân Không chứ không còn là một cái Thức nơi con người. Chính *Chân Không tự biểu thị mình ra Diệu hữu*, có nghĩa ‘Chân Không tự tác động mình để từ Tự hữu sang Hiện hữu’ như đã nói trong các trang trước. Theo người viết, ‘các pháp cũng như các hiện tượng xuất hiện và biến chuyển không ngừng’ không do từ các chủng tử tàng trữ nơi thức A-Lại-da của con người. mà do tương tác của không gian qua thời gian.

Bình thường, do cái Thức nơi ta –dù là cái thức của giác quan hay của ý thức-mà ta có hành động này nọ, tốt hay xấu chứ cái Thức đó, dù là thức A-Lại-da cũng không thể tạo nên thân xác ta (chính báo) hay vật bên ngoài ta (y báo) để từ đó mà ta có hành động và vạn pháp tương tác nhau. A-Lại-Da thức, theo Duy Thức Học, là tên gọi cái Tâm nơi con người. Do đó, Sư Nhất Hạnh cùng Hòa Thượng Thích Hoan (trong tác phẩm *‘Khảo nghiệm Duy Thức Học’*) gọi là Tâm Thức. Nhưng, cái Tâm hay A-

Lại-Da thức nơi con người, theo người viết, chính là phần Vô Thức, không thể tạo nên Thân thể con người (chính báo) cùng mọi vật bên ngoài con người (y báo)., trừ phi A-Lại-Da thức chính là Thể Tánh Chân Như hay cái Chân Không mới tạo nên Diệu hữu.

3) Chân Như duyên khởi: *“Chân như có mặt mãi mãi, không đổi thay, chân thật, lặng lẽ nhưng vì có thoáng chốc mê mờ nên chuyển động, tạo thành mọi sự vật”*. Sư Nhất Hạnh cũng nói đến cái ‘mê mờ’ đó của Chân Như : *“Khi dùng danh từ A-Lại-da, ta nói tới Chân Như trong tình trạng ô nhiễm. Chân Như là quan niệm Phật giáo về Thực thể mẫu nhiệm của hiện hữu, tự thân của thế giới hiện tượng, như nước biển là bản chất của sóng biển. Đứng về phương diện bản thể, nó được gọi là chân như ; đứng về phương diện hiện tượng ô nhiễm, nó được gọi là A-Lại-da thức, căn bản của mọi thức khác...”* (8). Cũng trong sách này, nơi đoạn trước , Sư lại viết : *“Thực ra, chân như không thể đạt tới bằng khái niệm, không thể gọi bằng ngôn từ. Đề cập đến chân như là bắt buộc phải khái niệm chân như. Mà chân như thì không thể khái niệm, cho nên trong Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn Luận, chân như chỉ là khái niệm về chân như chứ không phải là tự thân chân như”* (9). Đã bảo cái ‘tự thân chân như’ không thể khái niệm, không thể gọi bằng ngôn từ, thế mà lại ‘khái niệm hóa’ chân như, ‘hiện tượng hóa’ chân như để bảo ‘chân như bị ô nhiễm nên được gọi là A-Lại-da thức’. Hiểu như thế nên cho rằng ‘sóng biển’ là ‘nước bị ô nhiễm’ nên sinh ra sóng’ ?. Chúng ta biết rằng nước biển phát sinh ra sóng không do tự nó mà do tác động của ngoại vật : gió, sự lên xuống của mặt trăng, ghe tàu chạy trên biển, ngay cả lúc ta ném một vật gì xuống mặt biển. (từ ‘ô nhiễm’ nơi đây không có nghĩa là bị bẩn dơ). Nói theo Sư Nhất Hạnh và thầy Phụng Sơn thì cái gì là nhân và duyên đã khiến Chân như bị ô nhiễm để trở thành thức A-Lại-da ? Chân như, cái ‘tự thân chân như’ không thể đạt tới bằng khái niệm, thì không thể bảo là do ‘một thoáng chốc mê mờ’ nên chuyển động, tạo thành mọi sự vật. Đã bảo *‘Chân như có mặt mãi mãi, không đổi thay, chân thật, lặng lẽ’* thì sao lại có thể *‘nhưng vì có thoáng chốc mê mờ’*. Cái *‘thoáng chốc mê mờ’* của Chân Như khiến Chân Như chuyển động để tạo thành mọi sự vật, liệu có giống với cái *‘hốt hê hoảng hê’* của cái Vô chuyển thành Hữu theo Lão Tử chăng ? Cái *‘thoáng chốc mê mờ’* của Chân Như, cái *‘hốt hê hoảng hê’* của cái Vô để sinh thành cõi hiện tượng không do một nhân và duyên ngoại tại nào mà do chính từ tự thân Chân Như, do từ Chân Như tự tác động mình để từ Vô đi vào Hữu, từ Không đi vào Sắc. Trong những phần trước, người viết đã nói Thể Tánh Chân Như đã tự ‘đối tượng hóa’ mình bằng một tác động tự thân -một *‘Tự do phát khởi nguyên*

nhân’ (liberté causale, nói theo M. Heidegger là ‘la causalité de la cause’) để sinh thành vũ trụ hiện tượng. ‘Duyên khởi luận’ mà Phụng Sơn nói, người viết hiểu như thế. A-Lại-da thức là một cái thức nơi con người chứ không là tên gọi khác của Thể Chân Như bị mê mờ, bị ô nhiễm.

Một mâu thuẫn nơi lời của Phụng Sơn. Phụng Sơn viết : ‘*Mọi sự vật vừa là hiện tượng (bị giới hạn trong không gian và thời gian) cũng vừa là thực thể (chân như, cái chân thật có mặt mãi mãi, không bị giới hạn bởi không gian và thời gian). Nên là hiện tượng thì không có thực thể, là thực thể không có hiện tượng. Hay nói một cách xác định, thực thể tức là hiện tượng, hiện tượng tức là thực thể (Sắc tức thị không, không tức thị sắc)*’ (trang IX nơi Lời Nói Đầu). Chân như là ‘*cái chân thật có mặt mãi mãi, không bị giới hạn bởi không gian thời gian*’, ‘*vạn vật ở thể tịnh là chân như*’ (xem trích trên) trong lúc hiện tượng bị giới hạn bởi không gian, thời gian và ở thể động (xem trích trên), thì sao có thể bảo : ‘*thực thể tức là hiện tượng, hiện tượng tức là thực thể*’ ? ‘*Là thực thể thì không có hiện tượng, điều này đúng vì mọi hiện tượng phát sinh từ thực thể. Nhưng ‘*là hiện tượng thì không có thực thể*’ thì nên xét lại. Vì thực thể thường chỉ một mà hiện tượng thì vô số. Chẳng hạn ông A là một ‘thực thể người’ nhưng hiện tượng phát xuất từ ông A thì vô số : nào ăn, uống, mặc , ở, nói năng, cử động, buồn, vui, giận dữ, hiền lành, lương thiện, gian ngoan, độc ác,...*

‘*Thực thể tức là hiện tượng, hiện tượng tức là thực thể*’, nói như thế thì ‘thực thể’ và ‘hiện tượng’ là một ; đây có phải là cái nhìn ‘bất nhị’ không ? Và như thế, cần gì phân biệt thực thể và hiện tượng. Nhưng ‘thực thể’ là gì ? Qua Kinh điển Phật giáo, vũ trụ hiện tượng này là huyền cấu, tất cả do nhân duyên hòa hợp nên luôn biến đổi, tất cả đều là giả hữu vì không có ‘tự thể’, ‘tự tính’, thể thì cái ‘thực thể’ nằm ở đâu ? Nói thế để thấy rằng ‘Chân Như’ là thực thể, chứ không là hiện tượng vì không bị giới hạn bởi không gian, thời gian. Là Chân như thì không có hiện tượng nhưng là hiện tượng thì Chân như vẫn còn vì, như trong câu trích trên, Chân như có mặt mãi mãi và không thay đổi vì không bị giới hạn bởi không gian, thời gian. Mà đã không bị giới hạn bởi Không gian, Thời gian

thì sao Chân Như lại có thể bị ô nhiễm để biến thành A-Lại-Da thức ? Thầy Phụng Sơn đã mâu thuẫn với chính mình. Lời Phật ‘*Sắc tức thị không, không tức thị sắc*’, hai từ ‘Sắc, Không’ trong câu này, không nên hiểu như là hai vế của một đẳng thức như đã được nói trong chương ‘Không - Sắc’ vì hiểu như thế là sai lệch ý Phật và đưa giáo lý của Ngài vào bế tắc.

4) Pháp giới duyên khởi. ‘*Pháp giới duyên khởi (mà lục đại duyên khởi có phần tương tự) : giải thích rõ ràng về sự có mặt và chuyển biến không ngừng của mọi sự mọi vật trong vũ trụ : Động lực đưa đến sự có mặt, biểu lộ của muôn vật -từ một hạt nguyên tử đến một dải thiên hà gồm hàng tỷ mặt trời, đều do ba trạng thái đối lập nhau và sáu trạng thái hòa hợp nhau cùng mười tính cách mâu thuẫn của mọi sự vật (tam đối, lục tướng, thập huyền môn) làm cho vạn vật tác động lẫn nhau, kết hợp nhau, tách là khỏi nhau, riêng biệt với nhau, ảnh hưởng thuận hay nghịch với nhau, liên hệ mật thiết với nhau, mãi mãi không cùng, trùng trùng điệp điệp, không có bắt đầu và tận cùng*’.

Xin giải thích số từ ngữ Phụng Sơn nêu ra :

-‘*Lục đại duyên khởi*’. Lục Đại hay Lục giới, là Sáu giới gồm ‘Đất, Nước, Lửa, Khí (Địa, Thủy, Hỏa, Phong), Không và Thức (10)’. Nếu chỉ có ‘Đất, Nước, Lửa, Khí’ thì là Tứ Đại, bốn chất cấu tạo nên phần Vật chất của các pháp hữu hình. Bốn chất đó cùng cái pháp ‘Không’ gọi là Ngũ Đại tạo nên loài phi tình (vô tình). Thêm pháp ‘Thức’, Ngũ Đại thành ‘Lục Đại’ tạo nên những pháp ‘hữu tình’. Cần để ý : cái pháp ‘*Không*’ tức cái Đại thứ năm vốn không có theo chú thích nơi Kinh Duy Ma thì không thể bảo là ‘Lục Đại’.

-‘*Thập huyền môn*’ còn gọi là ‘*Thập duyên khởi*’ do tông Hoa Nghiêm đặt ra, là mười pháp môn huyền diệu của Phật pháp. Xin không nêu ra đây vì để tránh dông dài, hơn nữa toàn là từ Hán, chỉ riêng người thông suốt Phật pháp và từ Hán hóa chẳng mới hiểu thôi.

-‘*Lục tướng*’ là sáu tướng của Pháp : ‘*Tổng tướng, Biệt tướng, Đồng tướng, Dị tướng, Thành tướng, Hoại tướng*’. (Riêng ‘Tam đối’ nơi lời Phụng Sơn được trích trên, người viết không tìm thấy nơi Tự Điển Phật giáo Hán Việt: cũng như nơi các chú thích trong các quyển Kinh người viết hiện có).

Lục Đại hay Lục giới ‘hoà hợp’ nhau để tạo nên cõi Pháp giới tức Vũ trụ hiện tượng. Người viết nghĩ rằng ‘Pháp giới duyên khởi’ không giải thích ‘sự có mặt’ của mọi sự vật mà là động cơ, động lực làm chuyển biến vạn pháp. Nếu ‘Chân như duyên khởi’ là nguồn gốc phát sinh vạn pháp thì ‘Pháp giới duyên khởi’ giải thích tác động qua lại giữa các pháp đưa đến sự biến đổi của từng pháp. ‘Chân như duyên khởi’ là nhân, ‘Pháp giới duyên khởi’ là quả. Các pháp phải được hình thành trước do Chân Như duyên khởi làm phát sinh cõi hiện tượng thì mới có tương tác giữa các pháp đưa đến chuyển biến của các pháp, khiến các pháp không thường trụ mà luôn luôn biến đổi. Theo người viết, ‘***Chân Như duyên khởi***’ tạo ra không gian, ‘***Pháp giới duyên khởi***’ tạo nên thời gian. Thực ra Không gian, Thời gian là cặp song sinh, có không gian là có thời gian vì Thời gian là yếu tính tất yếu của không gian do từ các không gian luôn tương tác nhau, từ đó phát sinh Thời gian để làm biến đổi Không gian.

Nếu đồng ý về ‘Duyên khởi luận’ theo thầy Phụng Sơn như trên, người viết nghĩ cần sắp xếp lại như sau : ‘***Vạn pháp hiện hữu (có mặt) do Chân Như duyên khởi ; vạn pháp biến chuyển do Pháp giới duyên khởi ; Pháp giới duyên khởi chịu ảnh hưởng của Nghiệp cảm duyên khởi và bị tác động bởi A-Lại-da duyên khởi***. (Chân như duyên khởi là nhân ; Pháp giới duyên khởi là quả ; Nghiệp cảm duyên khởi và A-Lại-da duyên khởi là duyên).

‘**Duyên Khởi Luận**’ là một phần của Duy Thức Học, giải thích chủ đề ‘*Nhân Duyên sanh*’ hay ‘*Nhân Duyên hòa hợp*’ cùng lý do ‘*Trùng trùng duyên khởi*’ nơi cõi hiện hữu sắc giới, phù hợp với Luận lý khoa học, làm nền tảng cho luật ‘*Nhân-Quả*’. ‘**Nhân**’ hay ‘*Nguyên nhân*’ (cause) là thứ gì gây nên, tạo ra, dẫn đến một thứ gì khác do từ nó ra. ‘**Quả**’ hay ‘*Kết quả*’, ‘*Hậu quả*’, ‘*Hệ quả*’ (effet) là cái do từ ‘*Nhân*’ gây ra. Mọi thứ trong vòng hiện tượng, không tự nhiên có mà do những Nhân và Duyên nào đó hòa hợp nhau tạo nên. ‘**Không kết**

quả nào không có nguyên nhân’ (Il n’y a pas d’effet sans cause). **Duyên** là những cái, những trường hợp, những điều kiện nào đó hòa hợp với Nhân dẫn đến Quả. Thí dụ thường được đưa ra : Hạt lúa là Nhân, Cây lúa là Quả, nước đất, ánh sáng, không khí,...là Duyên để hạt lúa trở thành cây lúa. Thường ngày, ta cũng gặp ‘nhân duyên hoà hợp’ trong cuộc sống. Chẳng hạn, bình điện của tôi cạn (nhân) khiến xe tôi không chạy được (quả) ; nhưng có chiếc xe chạy qua dừng lại, giúp tôi sang điện của xe họ vào bình điện xe tôi (duyên) nên xe tôi lại chạy được.

Vạn pháp không tồn tại độc lập, miên viễn nguyên trạng như vậy mà nương tựa nhau, tương tác nhau để sinh sinh hóa hóa không cùng. Điều này, ta có thể thường ngày nhận biết bằng quan sát thông thường. Một chiếc lá từ cành rơi xuống đất, hiện tượng này không do từ tự thân chiếc lá, không do từ chiếc lá muốn rơi mà do từ không cưỡng nổi với sức gió đập vào mà gió cũng không phải tự nó có mà do sự chuyển dịch của không khí. Chiếc lá rơi còn vì đã đến lúc vàng, úa, phải từ giả thân cành, ra đi, do vì nhựa cây không còn tới nuôi nó nữa,..Tôi ‘buồn’. Nỗi buồn của tôi không tự nhiên có nơi tôi mà do từ một hay những nguyên nhân nào đó như bị cha mẹ trách mắng, bị người khác mỉa mai, nói xấu hay thiếu tiền không thể đi xem xi-nê,..Cái ‘Quả’ buồn này lại là ‘nhân’ làm phát sinh những ‘quả’ khác như tôi khóc lóc, tức tối, chán học bài, bỏ đi chơi,...Cứ thế, ‘nhân’ sinh ra ‘quả’ rồi quả lại là ‘nhân’ sinh ra ‘quả’ mới, cứ thế tiếp tục không ngừng nên **‘Nhân Quả trùng trùng’** hay **‘Trùng trùng duyên khởi’**. **Do ‘Nhân quả trùng trùng’ mà mọi hiện tượng thế gian luôn luôn trong vòng ‘sinh tử luân hồi’ do ‘cái này sinh, sinh ra cái khác’, cứ thế diễn tiến không ngừng.** Dùng những thí dụ đơn sơ trên để cho dễ hiểu.

Nguyên lý ‘nhân quả’ này không chỉ ứng dụng vào Khoa học tự nhiên mà còn cho các môn Khoa học nhân văn. Sự sụp đổ của một chế độ chính trị, sự phá sản của một xí nghiệp, sự lên xuống bất thường của thị trường chứng khoán không tự nhiên có mà do từ những nguyên nhân nào đó gần gũi hay xa xôi, hoặc bất ngờ hoặc đã tích lũy từ lâu. Người viết nhớ mang máng lời đức Khổng bảo **‘Bề tôi giết vua, con giết cha không phải do một giờ, một ngày mà do từ lâu’**. Nhiều khi ‘Quả’ chỉ một mà ‘Nhân’ lại trùng trùng. Lấy thí dụ : Chiếc cầu bắc qua sông (Quả) do từ bao nguyên nhân xa xôi : những chất liệu sắt, thép, vôi, hò,..., những kỹ sư, những xí nghiệp sản xuất ra những thứ đó, họa đồ và sự tính toán của ‘kiến trúc sư’ (kỹ sư cầu cống), bao nhiêu nhân công,v.v... Nhiều khi ‘Nhân’ chỉ một mà ‘Quả’ lại trùng trùng. Vụ nổ lò nguyên tử Chernobyl (nhân) gây ra bao ‘quả’ : ô nhiễm môi trường, cây cối, sông lạch nhiễm độc, người chết, người bị bệnh vì chất phóng xạ lây lan đến nhiều vùng xa xôi, kéo dài hàng bao nhiêu năm, còn di truyền đến thế hệ sau. Một tàn thuốc rơi vào một nhúm lá khô nơi rừng khiến lá rừng bốc cháy (nhân chỉ một : tàn thuốc rơi nơi nhúm lá khô) nhưng ‘quả’ thì vô số : bao nhiêu mẫu rừng cháy do gió mạnh, bao nhiêu mùa màng bị cháy theo, nhà cửa dân chúng bị hủy, ;khói bốc lên khiến không khí ô nhiễm,...

Cái qui luật ‘Nhân duyên sinh’ này được Phật giáo diễn tả qua bốn câu luôn được nhắc như sau :

**« Cái này có thì cái kia có,
Cái này không thì cái kia không,
Cái này sinh thì cái kia sinh,
Cái này diệt thì cái kia diệt ».**

Dùng ít thí dụ dễ hiểu : *Có làm thì mới có ăn, Không tiền thì không mọi thứ, Nhân ái sinh thì hòa hợp sinh, Trái đất diệt thì loài người diệt,...’.*

Tuy nhiên, có thể không hoàn toàn như thế. Ta có thể nói ngược lại : **“Cái này có thì cái kia không, cái này không thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia diệt, cái này diệt thì cái kia sinh”**. Lại xin thí dụ : *Có ánh sáng thì không có bóng tối, Không trụ lạc, trác táng thì có sức khỏe tốt, Chiến tranh sinh thì hoà bình diệt, Cái ác diệt thì cái thiện sinh.* Trong cõi hiện hữu muôn hình muôn vẻ, khó thể xác quyết một cách giản dị như thế.

Vì vạn pháp -sự vật, sự việc, hiện tượng,...- luôn luôn tương tác, hệ tại nhau, nhân quả trùng trùng. Nhiều khi quả xảy ra mà không rõ nguyên nhân như ‘*hiệu quả cánh bướm*’ (effet papillon) được nói đến trong khoa học (11); có thể nguyên nhân tốt mà hậu quả lại xấu như cha mẹ la mắng đứa con, muốn con học hành tốt, nên người nhưng đứa con không bằng lòng, bỏ nhà, lêu lổng, hoang đàng ; nguyên nhân ác mà lại đưa đến quả thiện như chế độ thực dân tàn ác đã tạo nên ý thức ‘dân tộc tự quyết’ cùng ‘chủ quyền độc lập’ của quốc gia, đưa đến Cách mạng giải phóng dân tộc.....

‘*Nhân duyên sanh*’ hay ‘*nhân duyên hòa hợp*’ là qui luật của cõi hiện tượng, nói lên tính cách vô thường, luôn luôn biến đổi của thiên nhiên cũng như của cuộc sống con người cùng của cả xã hội.

Do ‘nhân duyên sanh’ mà vũ trụ và cuộc sống, cuộc đời luôn luôn trong trạng thái động. Sự Sống, cuộc sống của mọi sự mọi vật, của mỗi người chúng ta luôn luôn bị chi phối bởi qui luật ‘nhân duyên sanh’ này. Những điều ta gọi là ‘cảnh ngộ’, ‘hoàn cảnh’ hoặc thuận lợi hoặc bất lợi cho ta cũng là do ‘nhân duyên hòa hợp’, những nhân, những duyên phát sinh từ bên trong ta và từ bên ngoài đến với ta trong từng thời điểm của cuộc sống. Người viết nhớ mang mang lời nhà Bác học Pháp A.L. Lavoisier : *“Không có cái gì tự sanh ra, không có cái gì tự diệt đi”* (Rien ne se crée, rien ne se perd).

Câu hỏi đặt ra : **‘Do đâu có nhân duyên sanh ? Nguyên nhân nào tạo nên nhân duyên sanh ?’**. Dĩ nhiên, dễ dàng trả lời : *‘Do trường tương tác của vạn pháp’*. Đồng ý, nhưng hỏi tiếp : *‘Do đâu có trường tác giữa vạn pháp ?’*. Các luận giảng lâu nay về Phật giáo trả lời rằng : *‘Vạn pháp vốn Vô ngã, vốn ‘vô tự tính’, nghĩa là không có một thực thể nội tại (entité, réalité en soi), không tự nó có nên không miên viễn, thường hằng. Vì, nếu mỗi pháp có một ‘tự tính’ thì đã không thay đổi. Vì không có một ‘thực thể nội tại’ nên ‘cái này có là do cái kia*

có' theo 4 câu nói trên. Do đó, vạn pháp đều huyễn, đều là giả hữu, vũ trụ hiện tượng là thứ 'huyễn cấu' vì do 'nhân duyên hòa hợp' tạo nên thôi.

Mọi đau khổ của con người –nói riêng về con người- phát sinh từ qui luật 'nhân duyên sinh' này. **Do 'nhân duyên sanh' mà phát sinh tính cách 'vô thường' nghĩa là luôn luôn biến đổi của vạn pháp.** Sự biến đổi đó triền miên vì lẫn lẫn trong vòng 'Sinh, Trụ, Dị, Diệt' hay 'Thành, Trụ, Hoại, Không' đã nói trên. Bốn cái khổ lớn nhất là 'Sanh, Lão, Bệnh, Tử' phát xuất từ 'Nhân duyên hòa hợp' và qui luật 'Thành, trụ hoại không'. Cõi hiện tượng nói chung và riêng từng con người luôn luôn bị 'điều kiện hóa' bởi qui luật 'nhân duyên sinh' này. Một thí dụ : Một lời ta nói ra (nhân) đưa đến mọi người thiện cảm với ta (quả) rồi xem ta là bạn hay khiến kẻ khác ác cảm với ta (quả) rồi xem ta là kẻ nghịch.

Theo Phật giáo, sở dĩ có 'nhân duyên sanh' hay 'nhân duyên hòa hợp' vì sự vật, nói chung là mọi pháp, không có cái gọi là 'tự tính', 'thực thể', một 'thực tại tự thân', một 'tự ngã', nói theo tiếng Pháp là một 'entité', một 'réalité en soi', tóm lại là một cái 'Soi'. Đau khổ của con người là vì 'bám' vào cái 'Soi', cái 'Tự ngã sắc tướng' giả huyễn, lấy 'giả huyễn' làm thật, từ đó tạo vô minh cho mình. Vạn pháp không tồn tại độc lập mà là 'hàm số' của nhau, do 'tương thuộc' nhau (interdépendance) mà xuất hiện và biến đổi không ngừng. 'Nhân Duyên Sanh' hay 'Nhân Duyên Hòa Hợp' là một trong những chủ đề quan trọng của Phật giáo. Chủ đề này giải thích được mọi thay đổi của mọi sự, mọi vật nơi thế gian này, giải thích được tính cách vô thường của cuộc sống, cuộc đời. Tiếc rằng mọi giải thích về Nhân Duyên Sanh chỉ chú ý đến tính vô thường để rồi than van dòi là bể khổ, đời là hư không, lẫn lộn với những 'sắc sắc, không không' rồi kêu gọi phải buông bỏ tất cả, cốt sao giữ mình an nhiên, tự tại. Cũng tốt thôi nhưng đây chỉ là cái nhìn gần gũi, giới hạn của từng người chứ không của cả chủng loại, của tất cả mọi vạn pháp nơi thế gian.. Đời là vô thường, đúng nhưng ta không thể thoát được cái vô thường đó mà phải sống với nó vì đây là cái 'tất định qui luật' của cõi hiện hữu. Sống với nó để chuyển đổi nó (đi tìm không gian mới qua quá trình thời gian). **Lời Đức Phật vô cùng cao diệu, mượn chủ đề này noi đến cái gì xa xôi hơn, hoàng viễn hơn, đây là Lễ Tiến Hóa của vạn pháp nơi cõi vũ trụ này, trước tiên riêng cho con người, loài người.** Nếu không có cái 'vô thường' đó thì vũ trụ này bất động, im ắng, làm gì có tiến bộ, văn minh. Chủ đề 'nhân duyên hòa hợp' cho ta thấy **Phật giáo trước tiên là 'lý thuyết' về những chuyển đổi không riêng của cá nhân mà của cả chủng loại, của cả vũ trụ này. Chuyển đổi gì và chuyển đổi ra sao? Chuyển đổi là chuyển đổi từng trạng thái hiện hữu để suốt dọc dài chuyển đổi đó sẽ đưa đến chuyển đổi dạng tồn tại. Hành trình chuyển đổi đó là diễn trình tiến hóa của nhân sinh. Nói ngắn gọn, dễ hiểu là 'chuyển đổi' những nghịch duyên thành thuận duyên giúp cuộc sống thuận tiện, dễ chịu hơn; nói rộng hơn là chuyển đổi cái Tự ngã nơi ta sang Tha ngã, Hợp ngã rồi Ngã-vô-ngã, tóm lại là chuyển đổi cái Hữu Ngã sang Vô Ngã nơi ta và nơi cuộc đời để tất cả cùng quy hoàn Đạo Thể.**

Trong các luận giả Việt Nam về Phật giáo, có lẽ Sư Nhất Hạnh là người thuyết giảng cao kỳ, sâu sắc nhất. Sư Nhất Hạnh hầu như có được cái ‘năng khiếu thông tuệ’ nào đó nên có khá nhiều ý kiến cao sâu dễ thuyết phục, lôi cuốn thánh chúng. Xin trích dẫn một số lời của Sư, dù có dài dòng, để thấy mọi luận giảng rất ‘hữu lý’, rất thông suốt về qui luật ‘nhân duyên sanh’ này, nhưng, theo người viết, lại tạo ra nhiều ‘lý chướng’ cho con đường tìm hiểu đạo pháp Như Lai.

C.- Sư Nhất Hạnh giải thích ‘Nhân duyên sanh’ :

a/- Trước tiên, xin căn cứ vào tác phẩm tiếng Pháp : *“Thích Nhất Hạnh hay Hạnh phúc của Tâm thức toàn vẹn”* (12). Đoạn cần lưu ý nơi tác phẩm này thuật lại lời giảng của Sư Nhất Hạnh về ‘sự mặc tưởng về chiếc lá Bồ Đề’ (méditation sur une feuille de pippala). Xin trích dịch từng đoạn và xin thêm ý kiến của người viết ::

1/- « Ngài (đức Phật) mỉm cười và ngược mắt nhìn một chiếc lá Bồ Đề nổi lên trên nền trời xanh và rung rinh theo gió như ra dấu cho trời xanh. Nhìn thật chăm chú, Ngài thấy nơi chiếc lá sự hiện diện của mặt trời và những đám mây – thực vậy, không có mặt trời, không có khí nóng và ánh sáng, chiếc lá kia không thể hiện hữu. Cái này có bởi cái kia có., cái kia có bởi cái này có. Ngài cũng nhận thấy trong chiếc lá sự hiện diện của mây –không có mây, thì không có mưa, vậy không có chiếc lá. Cũng thế., Ngài quan sát đất, thời gian, không gian và trí tuệ (esprit) : tất cả đều hiện diện nơi chiếc lá. Hiện hữu của chiếc lá là một phép lạ tuyệt diệu ...Ngay cả nếu chúng ta thường nghĩ rằng

lá cây nảy sinh vào mùa xuân, Gautama nhận thấy rằng chúng đã hiện hữu từ lâu : trong ánh sáng của mặt trời, trong những đám mây, ngay trong thân cây. Thấy rằng chiếc lá chẳng bao giờ sinh ra,

Ngài hiểu ngay rằng chính Ngài cũng chưa bao giờ đến với hiện hữu. Chiếc lá và Ngài chỉ là biểu hiện trong hình thể bây giờ trong một lúc nào đó. Cả hai chưa bao giờ sinh ra và, cũng thế, không thể nào chết. Do cái thấy đó, mọi ý kiến về sinh, về tử, về xuất hiện (apparition) và về biến mất (disparition) cũng tắt lịm luôn. Bản chất thực của chiếc lá và của Ngài tự biểu hiện ra. Ngài có thể hiểu ra rằng, do tương tác, sự hiện hữu của một hiện tượng riêng nào đấy sẽ làm mọi thứ khác cùng hiện hữu. Một biểu hiện duy nhất mang chứa tất cả những cái khác. Tất cả, thực ra, chỉ là một...

Chiếc lá và thân thể Ngài chỉ là một, không có cái tự ngã riêng rẽ, không hiện hữu độc lập với mọi cái còn lại của vũ trụ. Nhìn ra bản chất tương thuộc của tất cả mọi hiện tượng, Sidharta phát hiện cái vô ngã. Sự việc là tất cả mọi hiện tượng không có một tự ngã riêng và tách rời với mọi cái khác.

Ngài hiểu rằng chìa khóa của giải thoát nằm nơi hai nguyên lý tương thuộc và vô ngã (deux principes d'interdépendance et de non-soi) » (13). Người viết có ý kiến về đoạn này như sau :

* Không rõ Sư Nhất Hạnh căn cứ vào Kinh điển nào để bảo : ‘Ngài mỉm cười và ngược mắt nhìn chiếc lá (Il sourit et leva les yeux vers une feuille de

pippala)’. Theo người viết, Sư đã ‘hư cầu’ theo lối ‘tiểu thuyết hóa’ như trong tác phẩm *‘Đường Xưa Mây Trắng’* đã ‘tiểu thuyết hóa’ cuộc đời và giáo pháp Đức Như Lai (14). Theo người viết, Thái Tử Tất Đạt Đa,, lúc ngồi nơi cội Bồ Đề đã quyết không bao giờ đứng dậy nếu không tìm ra chân lý dù xác thân có rã mục. Ngài đã vào Thiền Định nên Ngài nhắm mắt bưng tai để không bị xao động bởi ngoại cảnh, hầu trầm tư, suy nghĩ, mặc tưởng. Thiền Định đến mức cao độ, thoát nhiên Ngài đại ngộ vì tính Viên Giác đột nhiên sinh khởi nơi Ngài. Ngài đạt được *‘chân lý cứu cánh’*, nhìn ra cái Tánh Không của vạn pháp, từ đó nhìn ra lẽ *‘nhân duyên sanh’* và cái *‘vô ngã’* của mọi pháp, giải đáp mọi ưu tư lâu nay của Ngài về căn cơ đau khổ của chúng sanh. Người viết nghĩ lúc thiền định nơi gốc Bồ Đề, thái tử Tất Đạt Đa không nhìn chiếc lá, không nhìn, không nghe bất cứ gì mà *‘nhìn vào bên trong mình’* nghĩa là trầm tư, mặc tưởng. Hòa Thượng Thích Mật Thể trong quyển *‘Phật Giáo Việt Nam Phật Giáo Sử Lược’* (nxb Phú Lâu Na tùng thư, CA, 1993, trang 31) đã viết : *‘...Ngài mới đi đến núi Tượng Đầu (Gajasirsa) bên sông Ni Liên Thuyền (Nai-RandJâna (nay là sông Phalgu) , tắm rửa xong, Ngài thọ bát sữa của mấy nàng mục nữ cúng, rồi Ngài ở đó một mình, tĩnh tọa, suy xét. Ngài thể : ‘Ta ngồi ở đây nếu không chứng được đạo quả, thì dầu có nát thân này, ta quyết không bao giờ đứng dậy’* ‘.

* Bảo rằng tất cả đều hiện diện nơi chiếc lá , cả ánh sáng, mặt trời, mây, mưa, cả đất, thời gian, không gian, trí tuệ (esprit), nghe ra không mấy ổn. Không biết gì nhiều về ‘vạn vật học’ nhưng người viết nghĩ rằng chiếc lá đang làm chức năng ‘hô hấp’ nghĩa là đón nhận, thở, hít, tiếp thu ánh sáng, mây mưa,... để nuôi sống cây như rễ cây hút chất dinh dưỡng để nuôi sống cây vậy. Nếu lá cây có đủ những thứ trên thì nhựa cây chẳng cần đến nuôi nó ; những thú vật chỉ cần ăn một lá cây đủ rồi, cần gì phải ăn nhiều lá hay ăn nhiều loại lá khác nhau. Và những thú vật không sống bằng thực vật mà bằng thịt các thú khác thì liệu thịt nơi các thú khác có chứa đủ ánh sáng, mây nước, không gian, thời gian chăng ? Nếu lá cây và thịt thú vật chứa đủ các thứ trên thì con người chỉ cần ăn một thứ lá cây hay một thứ thịt, đủ rồi, cần gì ăn nhiều thứ khác nhau và phải chọn những thứ lá cây hay thịt thích hợp với cơ thể ? Và những người nghèo đói tả tơi cần gì đòi hỏi cơm gạo, thức ăn vì chỉ ăn cây cỏ đủ rồi như thỏ, như ngựa, như trâu, như bò.Và con người cần gì chế biến cây cỏ, thịt thú vật ra nhiều thức ăn hợp khẩu vị ?

Đi xa hơn chút, con người vì hành động ác, tạo nghiệp ác, lúc tái sinh vào địa ngục, nơi đây chỉ có bóng tối triền miên, không ánh sáng, dĩ nhiên cũng không có mây, mưa, không có cây cối, thú vật,... thì cái không gian, thời gian nơi đó ra sao , liệu con người một khi vào địa ngục, hiện hữu ra sao, theo cách nào, có do nhân duyên hòa hợp chi phối không, có do *‘cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh’* không ? Và con người nơi địa ngục sẽ ‘tu chứng’ như thế nào để thoát kiếp địa ngục, vươn đến dạng tồn tại cao hơn là ngạ quỷ hay súc sinh, theo thuyết Nghiệp báo của nhà Phật ?. Địa ngục là một cảnh giới hay một trạng thái hiện hữu hoặc một pháp hữu vi nghĩa là có một sắc tướng, một cấu

trúc hình thể nào ? Khi con người vì bao nghiệp khác phải đọa lạc hay đầu thai vào địa ngục thì sẽ tu chứng theo Bát Chánh Đạo, phải thường xuyên tụng Kinh Pháp Hoa hay Kinh nào

khác để thoát dạng tồn tại địa ngục hầu đạt đến dạng tồn tại ngạ quỷ rồi súc sinh để trở lại dạng tồn tại Người ? Kinh điển cùng mọi luận giảng trước nay chưa hề nói. Thực ra, theo người viết, Đức Phật và Chúa Jésus không nói gì về cảnh giới địa ngục mà quan niệm ‘địa ngục’ chỉ là cõi trần gian với bao vô thường, khổ lụy triền miên, luôn luôn có ‘khóe lóc’ (đau buồn, khổ sở, phiền muộn, lo lắng) và ‘nghiến răng’ (ghét ghen, giận hờn, căm thù, giết hại lẫn nhau) chứ không phải cảnh địa ngục theo truyền thuyết dân gian.

*Bảo rằng ‘*thấy lá cây chẳng bao giờ sinh ra, Ngài thấy chính ngài cũng chẳng bao giờ đến với hiện hữu, cả hai chỉ là những biểu hiện thành hình thể bấy giờ vào một lúc nhất định nào đó. Cả hai*

chẳng bao giờ sinh ra, cả hai chẳng thể chết (Ils n’étaient jamais nés et, de même, ils ne pouvaient pas mourir). Nếu đúng như câu này thì đâu còn cái qui luật ‘*Sinh Trụ Di Diệt*’ hay ‘*Thành Trụ Hoại Không*’ ?

Sự biểu hiện qua một hình thể nào đó trong một lúc nhất định nào đó thì cũng đã là ‘hiện hữu’ rồi, cũng đã là ‘sinh’ ra rồi, sao bảo chẳng bao giờ sinh ra và cũng chẳng thể chết ? Hiểu thế nào là ‘sinh’, thế nào là ‘chết’ ? Nếu ‘*Cả hai (chiếc lá và Ngài) chẳng bao giờ sinh, cả hai chẳng thể chết*’,

thế có mâu thuẫn với những câu : ‘*cái này sinh thì cái kia sinh, cái này diệt thì cái kia diệt*’ không ? Người viết nghĩ giản dị rằng : ‘*cái gì chưa có, nay có*’ thì là nó đã ‘sinh’ ra ; cái gì đang có, nay

không còn nữa, thì là nó đã ‘chết’. Chiếc lá thoát ra từ cành cây thì là nó đã ‘sinh’ ra (hay là cành cây đã sinh ra chiếc lá), chiếc lá rụng rồi trở thành rác rưởi là chiếc lá không còn ‘hiện hữu’ nữa. Khi chiếc lá trở thành rác rưởi là ‘rác rưởi’ đã sinh ra’, nghĩa là, nói theo Sư Nhất Hạnh, rác rưởi đã được ‘biểu hiện’ qua hình thái rác rưởi vào lúc đó.

Hình như đồ đệ của Sư và cả Sư Nhất Hạnh không cần phân biệt ‘hiện hữu’ và ‘tồn tại’. ‘Hiện hữu’, theo người viết, là ‘tự hiện bày, từ trình xuất mình ra để có mặt với mọi thứ khác dù sự ‘hiện bày’, sự ‘trình xuất’ mình để ‘có mặt’ với bao thứ khác do nhân duyên sanh nghĩa là do bao thứ khác tạo nên, chứ không do chính mình ; ‘tồn tại’ là thời gian hiện hữu từ lúc sinh ra đến lúc chết tức là không còn nữa. Nhưng, có nhiều thứ không còn hiện hữu, nhiều thứ đã chết đi, nhưng nhiều thứ phát xuất từ nó vẫn tồn tại. Chẳng hạn đức Phật nhập diệt (tức qua đời) nhưng giáo lý của Ngài, cái tên và danh hiệu của Ngài vẫn còn tồn tại từ ngày đó đến nay. Nếu không thế thì sao có ‘nhớ lại’, có ký ức, có quá khứ, có lịch sử ?

* Bảo rằng ‘*Bản chất thực của cả hai (chiếc lá và ngài) tự biểu hiện ra thôi*’ (la véritable nature de la feuille et de la sienne se révélèrent d’elles-mêmes) và Ngài hiểu ra ‘*do tương tác, sự hiện hữu của một hiện tượng khiến mọi hiện tượng khác khả thể. Một biểu hiện duy nhất mang chứa tất cả mọi biểu hiện*

khác. Tất cả mọi biểu hiện, (manifestations) , thực ra, đều chỉ là một..’ (Toutes n’étaient en fait qu’une seule...).. ‘Bản chất thật’ là thế nào ? ‘Tất cả đều chỉ một’, từ ‘một’ nơi đây hiểu như thế nào ? Cùng một bản chất hay cùng một cách hiện hữu giống nhau ? Đoạn này hơi tối nghĩa. Không rõ đệ tử của Sư có nhớ và chép đủ, chép đúng lời sư không ? Có lẽ, theo người viết hiểu, Sư muốn nói cả hai -chiếc lá và Ngài- cùng biểu hiện theo một cách thế giống nhau, nghĩa là đều cùng do tương tác, tương thuộc mà biểu hiện. ‘Bản chất thực của cả hai tự biểu hiện ra thôi’, nói như thế thì đâu còn qui luật ‘nhân duyên sinh’. Và ‘bản chất thực của cả hai’ (đức Phật và chiếc lá) là gì ? Có phải là cái Một không ? Nói như thế thì mọi biểu hiện của vạn pháp đều là biểu hiện của cái Một, cái Một đó là bản chất của vạn pháp. Đúng như thế nhưng cái Một không tự biểu hiện mình ra một cách đồng nhất mà qua nhiều cách khác nhau nên mọi pháp trong vũ trụ hiện tượng này không có cái nào hoàn toàn giống với cái nào như đức Phật không giống với chiếc lá.

2/- « Bởi vì thật ra tất cả đều có trong bông hoa : mặt trời, mây, đất, thời gian..Và , thực ra, như Thầy (sư Nhất Hạnh) đã nói, lúc sò vào bông hoa, tôi cũng sò vào mặt trời mà không bị cháy ngón tay, thì cũng thế, chính phân trộn (le compost) đã giúp bông hoa nở ra, đã có ngay trong bông hoa. Phân trộn chính là phân cứt (ordure). Trong bông hoa đã có phân cứt đang trở thành cũng như trong phân cứt có bông hoa đang trở thành. Nơi đây, tính tương thuộc đã hiện rõ như đã hiện rõ nơi chính chúng ta ».

Phân cứt hay rác rưởi (xin dùng từ ‘rác rưởi’ thay cho phân cứt) đang trở thành nơi bông hoa, điều này dễ hiểu vì bông hoa đang dần dần tan rã theo qui luật ‘thành trụ hoại không’ để trở thành rác rưởi cũng như mọi thứ nơi thân thể tôi đang dần dà tiêu hủy theo thời gian để lúc tôi chết, sẽ tan rã và trở thành rác rưởi. Nhưng ‘trong rác rưởi có bông hoa đang trở thành’, nghe ra không ổn. Rác rưởi từ bông hoa tan rã, có thể do ‘nhân duyên hòa hợp’, kết hợp với nhiều thứ khác để ‘biểu hiện’ ra một thứ nào đó chứ không hẳn là bông hoa như trước. Ngôi nhà tôi đang ở, chiếc xe tôi đang dùng, nơi chúng đang có rác rưởi đang trở thành nhưng khi ngôi nhà bị tiêu hủy, chiếc xe bị hư nát trở thành rác rưởi thì những rác rưởi đó không ‘trở thành’ ngôi nhà, chiếc xe như trước được mà do nhân duyên hoà hợp sẽ trở thành những thứ khác thôi. Tôi hút thuốc. Lửa đốt điều thuốc thành khói làm ô nhiễm bầu không khí và biến giấy điều thuốc thành tàn thuốc tức thành bụi màu đen. Tôi có thể nào lấy khói thuốc cùng bụi thuốc tạo lại thành những sợi thuốc và tám giấy tròn bao quanh những sợi thuốc đó được chăng ? Những ‘rác rưởi’ từ nơi đức Phật (thân thể Ngài), xương cốt Ngài (xá lợi), y (áo cà sa), bát

(bình bát đi khát thực) và cả giáo lý của Ngài có thể nào ‘đang trở thành’ đức Phật như lúc Ngài còn hiện tiền ? Sư Nhất Hạnh cùng đồ đệ của Sư sẽ bảo rằng ‘những ‘rác rưởi’ đó của Phật đang ‘trở thành’ Phật nơi bao kẻ khác’, khi biết sinh hoạt và tu chứng theo giáo lý của Ngài, sẽ đạt quả vị Bồ

Tát, sẽ trở thành Phật với 32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp như Ngài’’. Cứ cho như vậy đi. Và nếu như thế thì những Hitler, Mussolini, Staline, Mao Trạch Đông, Hồ

Chí Minh, Pol Pot,..., những ‘rác rưởi’ của họ cũng đang trở thành Hitler, Staline, Pol Pot,...như trước kia chẳng ? Như thế thì nguy hiểm quá ! Những thứ được nêu ra trong những câu được trích dịch trên (chiếc lá, bông hoa) là những ‘sắc pháp’ tức những hiện tượng sinh vật lý, có cấu trúc hình thể nên nơi chúng đã có sẵn rác rưởi đang trở

thành. Nhưng với những ‘tâm sở pháp’ tức hiện tượng tâm lý như nỗi buồn, niềm vui thì có sẵn nơi chúng những ‘rác rưởi’ nào ? Giải thích lẽ ‘nhân duyên sinh’, tính ‘tương thuộc’, theo cách này, nghĩ ra gương ếp và ‘hàm hỗn’.

3/- « *Thầy nói, có những cấu tạo tinh thần tích cực như yêu thương, sự thông cảm. Có những cấu tạo tinh thần bản chất tiêu cực như sợ hãi, thất vọng, đố kỵ..Chúng ta có cả hai nơi mình, bông hoa và phân cứt. Nếu người ta biết được nghệ thuật làm vườn theo cách sinh học, thì chẳng sợ những thứ phế thải và phân cứt* » (trang 24)..

Vậy nên, đau khổ, đố kỵ, sợ hãi nơi ta là những phân cứt. Vậy, phải giữ chúng, không nên vứt chúng qua cửa sổ. Tất cả những cái đó tuyệt đối cần thiết cho sự sản sinh các bông hoa cũng như lòng trắc ẩn, sự cảm thông, nỗi vui mừng, hạnh phúc. Đây là cái nhìn bất nhị (vision non duelle, có thể dịch là cái nhìn ‘không hai’), mà chúng ta phải đề cập. Điều đó là nền tảng cho thực tiễn. Nếu không, chúng ta tiếp tục đau khổ. Chúng ta sẽ tiếp tục nghĩ rằng không khu trừ những thứ tiêu cực đó, hạnh phúc không thể đến với chúng ta. Chấp nhận là vấn đề quan trọng. Điều cần thiết là hãy học tập nghệ thuật biến đổi. Với cái biết-làm đó, người ta có thể chuyển đổi những thứ tiêu cực thành tích cực. Và những thứ tích cực cũng sẽ thành tiêu cực. Bông hoa phải trở thành phân cứt.

Với kẻ có kinh nghiệm trầm tư, có thể thấy ngay phân cứt nơi bông hoa. Nhưng, với kẻ trầm tư không kinh nghiệm, phải đợi một chục ngày mới thấy bông hoa trở thành phân cứt. Cái hay của kẻ suy nghiệm là không cần phải chờ đợi. Họ có thể thấy ngay từ bây giờ phân cứt nơi bông hoa.

Điều tôi vừa đề nghị rất quan trọng. Tôi tự thực hiện lấy. Mỗi khi một thứ gì xảy đến cho cơ thể hay cho thần trí của anh, thứ gì có thể gây cho anh đau khổ, không nên khu trừ nó ngay. Trước hết hãy vận dụng năng lực của Tâm thức Toàn vẹn, nhờ đó, anh nhận ra, anh chấp nhận, anh sẽ mỉm cười với thứ đó. ‘Em yêu, anh biết em ở đó rồi. Anh sẽ chăm sóc em. Anh biết phải làm sao’’. Đây là phương pháp thần diệu. Phải biết chăm sóc những trạng thái tiêu cực cũng như tích cực của thần trí chúng ta.

Vậy thì, đau khổ có phần vụ của nó....Cũng như cái chết có vai trò của nó để cái sống trở nên khả thể. Ta phải tập biết nhìn như thế suốt ngày.. Khi người ta nhìn đám mây, một bông hoa, một người ta thương, ta phải nhìn thật sâu thẳm để có thể nắm bắt được cái bản chất không hai nơi mỗi thứ. ‘Bây giờ anh có cặp mắt của Phật với anh,...’.... » (trang 24, 25, 26).

Những thứ ‘tiêu cực’ và ‘tích cực’ đều có nơi ta, điều này đúng. Buồn rầu, sợ hãi, đố kỵ, vui mừng, thương yêu, đều có nơi ta tùy theo nhân duyên hòa hợp để nảy sinh trong ta từng lúc nhưng không hẳn cái này sinh ra cái kia. Tôi đang buồn vì hồng thi nhưng lại vui mừng được thấy đứa em tôi lành bệnh. Cái vui

thấy đưa em hết bệnh không do từ cái buồn hồng thi mà có, cái buồn hồng thi cũng không do cái vui thấy em hết bệnh mà tan dù cái ‘vui’ mừng em hết bệnh có phần nào làm giảm bớt cái ‘buồn’ vì hồng thi của tôi.

Đau khổ, sợ hãi, đổ kỵ là những ‘rác rưởi’, là những thứ tiêu cực, sao lại phải giữ gìn, không được vất quăng qua cửa sổ ? Những thứ đó có tạo nên những thứ tích cực như thương yêu, mừng vui chẳng ? ‘*Chấp nhận là điều quan trọng*’, lời này nghe ra ‘tuyệt diệu’, biểu lộ cái khí khái, can trường. Nhưng, trong thực tế, không ai chấp nhận bệnh tật hành hạ mình, không ai chấp nhận bị kẻ khác đánh đập, cướp của cải, tài vật của mình, không ai chấp nhận việc kẻ khác lăng nhục mình. Ta chỉ chấp nhận những thứ tiêu cực trên trong trường hợp bất khả kháng, do ta không có điều kiện tạo nên những ‘nhân và duyên’ hoặc hoàn cảnh không đưa đến những ‘nhân và duyên’ để ‘giải phóng’ ta khỏi những thứ tiêu cực đó. Người tù trong các trại ‘cải tạo’ (?) của Cộng sản, bị tra vấn liên miên, bị đánh đập, bị cách ly, cùm kẹp suốt hàng tháng dài, đến đi tiêu, đi tiểu ngay nơi chiếc quần đùi rách bươm,.. đành chịu đựng nhưng dĩ nhiên không ‘chấp nhận’ những cực hình cùng hành động, chủ trương tàn độc của cai tù, của chế độ bạo tàn. Nếu không khu trừ những thứ ‘tiêu cực’ đó thì làm gì có đổi mới, có tranh đấu, có hạnh phúc, có Cách mạng,...

Tôi đang đói còn cào đây, tôi đang bị cơn đau hành hạ thất điên bát đảo đây, tôi phải ‘nuôi dưỡng’ không nên tìm cách ‘khu trừ’ cơn đói, cơn bệnh đó sao ? Trong cơn đói, cơn đau đó, cái nhìn ‘bất nhị’ ra sao ? Tôi phải nhìn hay cho rằng ‘đói và không đói’, ‘đau và không đau’ chỉ là ‘một’ hay sao ? Hay ‘trong cái đói’ đang có cái ‘no’ đang trở thành ? Người viết không có ‘kinh nghiệm trầm tư’ nên nhìn bông hoa là bông hoa chứ không thấy ‘rác rến’ nơi bông hoa ngay lúc đó. Nếu thấy ngay từ bây giờ ‘phân cứt’ nơi bông hoa, thì có lẽ tôi chẳng bao giờ ngắt bông hoa cắm nơi bàn thờ vì như thế, chả lẽ tôi đem ‘rác rưởi’ trang điểm bàn thờ ông bà cha mẹ hay bàn thờ Phật, Chúa ?

Mỗi khi gặp thứ gì gây đau khổ cho cơ thể hay thần trí, không nên khu trừ chúng mà vận dụng Tâm Thức Toàn Vẹn để chấp nhận và mỉm cười với chúng. Nhưng ‘Tâm Thức Toàn Vẹn’ là gì, tôi biết ra sao mà vận dụng ? Bây giờ, Phật đã nói rồi nên ta phần nào ý thức được cái Tâm Thức Toàn Vẹn đó nhưng vận dụng được, không phải dễ. Ngay cả Đức Phật, để đạt được cái Tâm Thức Toàn Vẹn đó tức cái nhìn ‘bất nhị’, cái nhìn ‘*một trong tất cả, tất cả trong một*’, Phật đã phải qua bao nhiêu năm trời lao đao, đến lúc thiền định dưới Cội Bồ Đề mới thoát nhiên nhìn ra kia mà !

‘*Phải biết chăm sóc những trạng thái tiêu cực cũng như tích cực nơi thân trí chúng ta*’, chăm sóc như thế nào ? Phải nâng niu, chiều chuộng, không nên tìm cách loại trừ chúng, phải thế chẳng ? Với những trạng thái tích cực như vui mừng, phấn khởi, can đảm, yêu thương thì được, nhưng còn những thứ tiêu cực như ghét ghen, đổ kỵ, sợ hãi,...chăm sóc chúng như thế nào ? ‘*Đau khổ có phần vụ của nó*’, đúng, vì ‘đau khổ là giải thoát’ nhưng đau khổ không đồng nghĩa với giải thoát. Có đau khổ, ta mới tìm cách khu trừ nó và khu trừ được nó là ta tự

giải thoát được nó, ta chuyển đổi được cái tiêu cực thành tích cực nơi ta. Một thí dụ : Ta đang căm ghét, giận dữ người nào đó đã mĩa mai, bôi nhọ ta, ta vận dụng khả năng, hiểu biết để xua đuổi trạng thái tiêu cực này, chẳng hạn nghĩ rằng ‘*chẳng qua anh ta lúc đó giận dữ, nóng nảy chứ bản chất anh ta vốn hiền dịu, tốt bụng*’ hay ta tự trách ta đã vụng về, đã vô lễ, hỗn hào với anh ta nên anh ta mới mĩa mai, gây sự với ta, lỗi do ta ; như thế ta sẽ không còn tức giận hay là ta khoan dung, tha thứ sự việc anh ta đã gây cho ta tức giận. Ta nên tìm ra những nhân và những nghịch duyên nào đã khiến anh tức giận ta hay ta tức giận anh ta, ta sẽ nguôi giận và cũng không còn giận anh ta. Phần nào, đây là cách ‘*tiên trách kỷ, hậu trách nhân*’ theo lời Đức Khổng, hay theo Nguyễn Du là ‘*Mà trong lẽ phải có người có ta*’ (Kiều).

“*Cũng như cái chết có vai trò của nó để cái sống trở nên khả thể*”, điều này, theo nhân duyên sanh, đúng, căn cứ vào 4 câu được nói trên. Về mặt cá nhân, nỗi buồn nơi ta bị diệt nghĩa là không còn nữa thì cái vui sinh có nghĩa là cái vui đến với ta. Về mặt xã hội, một bạo chúa, một chế độ hà khắc, bất nhân bị diệt (chết hay sụp đổ) thì cả nước được sống tự do, hòa bình ; một tên du đảng, trộm cướp bị diệt (chết hay bị trừng trị) thì cả xóm làng được yên ổn. Tuy nhiên, cái sống của ta đang dẫn về cái chết nay mai nhưng cái chết của ta không làm nên cái sống của ta được. Những rác rưởi nơi thân xác tôi lúc chết có thể ‘hòa hợp’ với bao thứ khác để làm sinh ra, tạo cái sống cho những thứ khác, chứ có hồi sinh lại tôi được đâu.

4) « *Trở lại với bông hoa vì nơi nó còn một bài học đến với chúng ta, bài học về cái ‘không’ nói riêng. Cái không này là sự tiếp diễn hợp lý (une suite logique) về những điều vừa nói. Hiểu thế nào về từ ‘không’ (vide). Tất cả mọi nhà hiền triết Phật giáo đều nói về ‘không’. Sư Narashina, vào thế kỷ hai sau Công nguyên rằng : “Nhờ không mà tất cả đều có thể”. và Bồ Tát Alokita cũng bảo : “Tất cả mọi vật đều không”. Điều này khiến Thích Nhất Hạnh đặt câu hỏi : “Thưa Ngài Alokita, không cái gì ?”. “Thầy bảo, trong một lời dạy rằng ‘Không là không một cái gì. Một chiếc ly có thể không có trà trong lúc nó đầy tràn không khí, đầy tràn không gian. Vậy, không là không một thứ gì đó’.*

Trở lại với bông hoa vì chúng ta đã khởi đi từ nó. Bông hoa đầy tràn , tuy nhiên, nó lại không một thứ gì đó, nó không có hiện hữu riêng biệt. Nó không thể tự nó có. Nó cần thiết phải ‘hiện hữu cùng’

(interêtre) với cả vũ trụ. Điều này có nghĩa nó đầy tràn vũ trụ và không có một tự ngã’ biệt lập. Nghĩa là một cái tôi riêng (un moi propre). Đức Phật đã nhấn mạnh về cái không này nhưng cũng khuyên đệ tử đừng để phải bị tù hãm trong khái niệm này, đừng biến khái niệm đó thành tuyệt đối. Ta dùng nó như một trợ giúp cần thiết nhưng không sùng bái nó. Nó là trợ giúp cần thiết để hiểu rõ vấn đề thường ám ảnh chúng ta, vấn đề sinh ra và chết đi. (le problème de la naissance et de la mort).

Hãy nhìn bông hoa một lần nữa. Nó không sinh ra từ hư không vì không một thứ gì sinh ra từ hư không. Nó là kết quả của một chuỗi biến hóa, một chuỗi biểu

hiện phát xuất từ nguồn quá khứ xa xưa. Người ta có cảm tưởng nó sinh ra vào ngày mà búp nó nở ra nhưng không phải thế. Bông hoa hiện hữu từ bao đời. Nó có nơi cái hạt cũng sinh ra từ một bông hoa khác. Nó ở trong gió đã mang chớ nó vào trong đất và trong nước đã là điều kiện cần thiết cho nó mọc lên. Đến nỗi, có thể nói thật ra nó không là một sáng tạo. Giản dị là nó tự biểu hiện lúc mọi điều kiện đều có mặt để nó có thể tự biểu hiện.

....Điều gì có thật cho bông hoa cũng có thật cho tất cả mọi biểu hiện khác, và, dĩ nhiên, cả cho con người. Chúng ta sinh ra khi mọi điều kiện đều được tập hợp để đưa đến sự sinh thành đó. Và trong mọi điều kiện, có sự chết mà thiếu đi, cái biểu hiện mới là con người không thể xảy ra.

...Điều cần để ý là , một khi hiểu rõ, vấn đề này sẽ thay đổi hoàn toàn cái nhìn về ngay chúng ta và cả toàn vũ trụ.

Kể từ lúc không còn tự xem tôi là một cái tôi riêng biệt, lúc biết rằng tôi hiện hữu với tất cả mọi năng lực của vũ trụ, tôi không thể còn nhìn thấy mọi thứ quanh tôi với cặp mắt lâu nay. Con sâu đang bò trên bàn viết của tôi, tôi hiện hữu cùng với nó. Tôi không còn có thể chà nát nó bằng ngón tay cái của tôi như nó là một đại lượng nhỏ bé. Tôi hiện hữu với nó nhưng cũng cùng với gió, với cỏ cây, với đại dương, với đá sỏi. Như lời Thầy nói, tôi không bằng lòng với cái hiện hữu riêng mình tôi mà tôi ‘đồng hiện hữu’ (j’intersuis). Tôi không thể cảm thấy xa rời mọi người đàn ông, đàn bà quanh tôi. Và sự khám phá, sự hiểu ra tính cách ‘đồng hiện hữu’ (l’inter-être) này, trong thực tiễn, đưa tôi đến sự hiểu biết và tình thương yêu đúng đắn » (15).

Như đã nói nơi chương ‘Không - Sắc’, từ rắc rối, khó hiểu nhất nơi Phật giáo là từ ‘Không’. Khi sư Narashira bảo : ‘‘Nhờ cái không mà tất cả đều khả thể’’ (Grâce au vide, tout est possible), , theo người viết nghĩ là Sư nói đến cái ‘Chân Không’, cái Không nguyên thủy đã tạo nên tất cả mọi sự, mọi vật nơi vũ trụ hiện tượng này. Khi Bồ Tát Alokita bảo : ‘‘Tất cả mọi vật đều không’’ (Toute chose est vide), do câu chữ Hán ‘Vạn pháp giai không’, có thể hiểu là ‘mọi vật đều không có thực vì là giả huyễn hoặc có thể hiểu là mọi vật đều chứa cái không’.

Khi Sư Nhất Hạnh hỏi ‘Không cái gì ?’ (vide de quoi ?) và trả lời ‘không là không một cái gì’ (‘vide de quelque chose’, giống như E. Husserl đã bảo : ‘‘Ý thức là ý thức về một cái gì’’ : conscience c’est conscience de quelque chose) và Sư Nhất Hạnh giải đáp: ‘‘Cái ly có thể không có trà trong lúc lại đây tràn không khí, đầy tràn không gian..Nó đầy tràn tuy nhiên lại không một cái gì đó, cái không đó là cái không hiện hữu riêng biệt’’ (vide d’une existence séparée). Bông hoa cũng thế. Bông hoa không tự nó hiện hữu mà phải cần thiết ‘đồng hiện hữu’ (interêtre) với tất cả vũ trụ. Điều này có nghĩa bông hoa đầy ấp vũ trụ nhưng lại không có một tự ngã biệt lập, nghĩa là không có cái Tôi riêng. ‘Bông hoa không sinh ra từ hư không vì không gì do từ hư không sinh ra’, đúng thế. Bông hoa không là một sáng tạo (création), đúng thế vì nơi vũ trụ hiện tượng, tất cả mọi pháp đều do nhân duyên hòa hợp mà hình thành, điều này, người viết đã đề cập nơi chương ‘Sáng Tạo’. Theo Sư Nhất Hạnh và các luận giả Phật giáo nói chung, bông hoa là kết quả của một chuỗi biến đổi, một chuỗi biểu hiện từ

muôn đời (elle est le résultat d'une série de transformations, d'une série de manifestations qui remontent au fond des âges), nghĩa là do ‘nhân duyên hòa hợp’ chứ không tự nó sinh ra. Vì thế, bông hoa cũng như mọi sự, mọi vật không có cái Tôi riêng của nó, nó là Vô ngã, là Vô tự tính. Nó đồng hiện hữu với mọi thứ khác cũng ‘vô tự tính’ như nó. Vì thế, ‘*tôi là một với tất cả mọi năng lực của vũ trụ*’ (je suis un avec toutes les grandes forces de l'univers), *tôi đồng hiện hữu với con sâu đang bò trên mặt bàn của tôi, tôi không thể chà nát nó. Tôi hiện hữu với nó cùng với gió, với cây cỏ, với đại dương, với đất đá*’. Do đó, theo lời Sư Nhất Hạnh : ‘*Tôi không chỉ bằng lòng hiện hữu, tôi ‘cùng hiện hữu’*’ (je ne me contente pas d'être, ‘j’intersuis’). Chính sự ‘*cùng hiện hữu*’ này đưa tôi đến không cách ly với mọi người, từ đó đưa tôi đến vấn đề thực tiễn là hiểu biết đúng đắn và yêu thương đúng đắn. Sự hiểu biết có hệ quả là lòng từ bi và tình thương, từ đó có hành động đúng đắn. Muốn yêu thương, trước hết hãy hiểu biết”

Lý luận nghe ra hấp dẫn, lôi cuốn, đúng đắn nữa nhưng thực ra, theo người viết, hầu như sai lầm từ căn bản. Cũng không đúng với thực tế và cũng không giúp phát triển được tình thương, giải quyết được mọi sự vụ rắc rối, hàm hồ của cuộc đời. ‘*Cái ly có thể không có trà trong lúc lại đầy tràn không khí, đầy tràn không gian, tuy nhiên lại không một cái gì đó, cái không đó là cái không hiện hữu riêng biệt*’, nhìn chung mọi thứ đều thế, đều ‘đầy tràn không khí, đầy tràn không gian’ nhưng vẫn hiện hữu riêng biệt so với cái khác. Cái nhà tôi ở cũng đầy tràn không khí, đầy tràn không gian nhưng không là cái ly. Cả hai đều ‘cùng hiện hữu’ (interêtre, coexister) nhưng hiện hữu riêng biệt, nếu không con người chế tạo ra cái ly, xây dựng ngôi nhà làm gì ? ***Cái ‘hiện hữu riêng biệt’ của cả hai do nơi cái ‘tướng’ và cái ‘dụng’ của mỗi thứ.*** Bảo rằng cả hai không có một hiện hữu riêng biệt, không có một ‘bản chất riêng’ (nature propre) quả là điều khó nghe. Xin mạn phép hỏi: ‘*Sư ông Nhất Hạnh và sư bà Chân Không ‘không có cái không hiện hữu riêng biệt’ thì sư ông lấy sư bà làm gì để sinh ra một thứ ‘không có hiện hữu riêng biệt’ là đứa con ?*

Từ ‘*không*’ cũng như ‘*vô ngã*’, ‘*vô tự tính*’ không nên hiểu là ‘*không có cái Ngã*’, ‘*không có cái Tôi riêng biệt*’. Nếu tôi cũng như mọi thứ chỉ là những ‘biểu hiện’ do nhân và duyên kết hợp qua chuỗi dài biến đổi từ lâu đời thì sao có sự khác nhau giữa thứ này, thứ nọ. Ngay cả với con người cũng quá nhiều khác biệt, sao tôi lại giàu lòng yêu thương mà người kia lại luôn luôn ích kỷ, đố kỵ ? Theo người viết, mỗi sự vật, mỗi vật thể, hiện thể, một khi đã hiện hữu, tự thân nó đã CÓ một cái gì riêng của nó tức cái ‘bản chất riêng’ (nature propre) tức cái Tự Ngã nơi nó dù là ‘huyễn cấu’ (vì do ‘nhân duyên hòa hợp tạo nên’) nên luôn luôn khác biệt nhau dù có đồng loại với nó. ***Giáo lý đức Thích Ca, theo người viết, không bảo ta hủy diệt Tự Ngã mà là ‘chuyển đổi’ nó, có nghĩa từ Tự Ngã chuyển sang Vô Ngã qua quá trình ‘Tự Ngã → Tha Ngã → Hợp Ngã → Ngã-Vô-Ngã (Moi-moi → Moi-Tôi → Moi-Nous → Moi-non-Moi).*** Sự chuyển đổi từ Hữu Ngã sang Vô Ngã cũng do ‘*Nhân và Duyên hòa*

hợp nơi tự thân mỗi vật thể, hiện thể đồng thời do tương tác với bên ngoài, nhất là với môi trường đồng loại. Nên hiểu giáo lý của Phật trong tính cách ‘động’ đó mới kết hợp được cả ‘Cuộc Sống’ và ‘Cuộc Đời’, cái Sống cá thể và cái Sống chung. Hủy diệt hay đoạn tuyệt cái Tự Ngã là hủy diệt cái Sống cá thể và như thế là không Sống. **Điều quan trọng mà Phật muốn nói là ‘chuyển đổi’ cái Tự Ngã sang Vô Ngã như chuyển đổi Đau Khổ sang Giải Thoát, chuyển đổi Phiền Nã sang Bồ Đề.**

‘Đồng hiện hữu’ hay ‘cùng hiện hữu’ (interêtre) với mọi thứ, mọi người, với cả vũ trụ nhưng ‘đồng hiện hữu’ không có nghĩa là cùng một cách thể, cùng một trạng thái hiện hữu giống nhau. Nếu bảo mọi thứ không có cái Tôi riêng

nào của nó thì Thái Tử Tất Đạt Đa ‘đồng hiện hữu’ với gia đình, với dân tộc của Ngài, với Bà-La-Môn giáo lúc bấy giờ, thế sao Ngài lại hoàn toàn khác với mọi người, cả phụ hoàng của Ngài và ý nghĩ, giáo lý của Ngài khác với Bà-La-Môn giáo? Cái gì xui khiến Thái Tử luôn tư lự về căn nguyên đau khổ để quyết định xuất gia tìm Đạo trong lúc bao bao kẻ khác không hề tư lự như Thái Tử, cả Vua cha cũng tìm cách ngăn chặn chuyện xuất gia của Thái Tử. **Sự việc này chẳng chứng tỏ rằng Thái Tử đã hành động, suy nghĩ theo một cách riêng nào đó của Thái Tử. Cái cách riêng đó không xuất phát từ cái ‘Tôi riêng’ của Ngài sao ?** Sư Nhất Hạnh đang ‘đồng hiện hữu’ với giáo lý của Phật đây, đang ‘đồng hiện hữu’ với Kinh điển, với hàng hàng vị Sư Phật giáo đây, sao Sư lại thiết lập phái ‘Tiếp Hiện’ để gọi là canh cải Phật giáo, ‘hiện đại hóa’ Phật giáo ; công việc làm này của Sư không phát xuất từ ý nghĩ của riêng Sư sao, của cái ‘Tôi’ riêng của Sư sao ? Bảo rằng ‘*tôi đồng hiện hữu với con sâu đang bò trên mặt bàn, tôi không thể chà nát nó*’. Dĩ nhiên là con sâu không nghĩ là ‘đang đồng hiện hữu với tôi’ vì nó không có ý thức như tôi.

Nhưng nếu con sâu đó cắn vào tôi, hoặc không phải là con sâu mà là con rắn, con bọ cạp bò trên tay tôi, thì tôi cứ để nguyên như thế để ‘đồng hiện hữu’ với nó hay phải tìm cách xua đuổi nó đi ? Mà có xua đuổi nó thì nó vẫn ‘đồng hiện hữu’ với tôi ; chỉ trừ lúc tôi giết nó, hủy diệt cái ‘sống’ của nó thì nó với tôi mới không còn ‘đồng hiện hữu’. Không phải chỉ ‘đồng hiện hữu’ mà ‘*hiếu biết đúng đắn và yêu thương đúng đắn*’ ; nếu thế thì xã hội đâu có áp bức, bóc lột, loạn ly, chiến tranh. Vậy, phải hiểu ‘đồng hiện hữu’ như thế nào ?

Bảo rằng mọi thứ chỉ là những biểu hiện do từ chuỗi dài biến đổi từ xa xưa thì cái Tôi riêng, cái Tự ngã nơi mỗi thứ cũng là kết quả của chuỗi dài biến đổi đó chứ ? **Hầu như mọi luận giảng trước nay không nói rõ cái ‘tự ngã’, cái ‘tôi riêng’, cái ‘bản chất riêng’ (nature propre) như thế nào.**

Người viết quan niệm rằng nhân duyên hòa hợp đưa đến những biểu hiện kết thành vật này thứ nọ thì tự mỗi thứ có một cái gì của riêng nó không hoàn toàn giống với mọi thứ khác. Nhất là các pháp hữu tình, tức các tâm pháp, tâm sở pháp, sắc pháp thì tự nó, lúc được hình thành đang mang chứa một cái ‘bản chất riêng’ của nó. Cái ‘tự ngã’, cái ‘tôi riêng’ nơi mỗi thứ cũng là biểu hiện do nhân

duyên hòa hợp như mọi thứ pháp khác, chứ không phải là không có. Trong cõi hiện tượng, không có bất cứ thứ gì được gọi là ‘vô ngã’, ‘vô tự tính’. **Từ Vô ngã nơi lời Phật, không thể hiểu là ‘không có bản chất riêng’, ‘không có một cái Tôi riêng’.** Vì thế, Phật đã ‘im lặng’ trước những câu hỏi ‘có ngã’ hay ‘không có ngã’, có ‘vĩnh cửu’, có ‘hư không’ không, như đã nói trong chương ‘Không - Sắc’. Theo người viết, trong cõi hiện hữu, không có một sự vật nào, một pháp nào mà không có cái ‘tự ngã’, cái ‘tôi riêng’ của nó. ***Khi nhân duyên hòa hợp để hình thành một pháp nào là pháp đó mặc nhiên đã có cái gì riêng của nó, nghĩa là một ‘bản chất riêng’, một cái ‘Tôi’ của nó.*** Cái ‘tự ngã’, cái ‘tôi riêng’ đó là cái gì ?

Với những dạng tồn tại không có cấu trúc hình thể thì cái ‘tự ngã’, cái ‘tôi riêng’ của chúng là những tính chất, những đặc điểm chỉ riêng chúng có, không giống với những thứ khác. Ánh sáng chẳng hạn, vừa là hạt, là sóng, xua đi bóng tối, tạo ra nhiệt lượng. Những tính chất riêng biệt này của ánh sáng tạo nên cái ‘bản chất riêng’, cái ‘tự ngã’, cái ‘tôi’ của ánh sáng. Với những dạng tồn tại có cấu trúc hình thể thì cái cấu trúc hình thể đó cùng những gì phát xuất từ nó là cái ‘tự ngã’, cái ‘tôi riêng’ của chúng như cây cối, súc vật, con người., tuy cùng một giống loại, giới loại nhưng không cái nào hoàn toàn giống với cái kia. Với những tâm pháp tức những pháp do tâm lý cấu thành như buồn, vui, giận hờn, ..., cũng có cái ‘tôi riêng’ của nó, thể hiện qua những hiện tượng phần lớn nơi cấu trúc hình thể của dạng tồn tại ; chẳng hạn ‘buồn’ được biểu hiện qua nước mắt, tiếng khóc, thái độ nhún nhoe, ... Các nhà khoa học, kỹ thuật chế tạo ra ‘kính thiên văn’, ‘kính hiển vi’ để nhìn ra được các thiên hà xa tắp hay phóng đại một vi khuẩn để quan sát rõ ràng. Mỗi thứ kính đó có cái ‘tự ngã’ của chúng tức những tính chất, đặc điểm riêng ; không thể dùng kính hiển vi để nhìn được những dây thiên hà, không thể dùng kính thiên văn để phóng đại một vi khuẩn. Chúng khác nhau ở những tính chất, những đặc điểm, ở cái ‘dụng’ của chúng dù rằng chúng cũng đều do ‘nhân duyên hoà hợp’ mà con người chế tạo ra.

Mỗi pháp, mỗi sự vật ‘đồng hiện hữu’ với tất cả mọi thứ khác như con người đồng hiện hữu với mọi thứ trong thiên nhiên và đồng hiện hữu với bao người khác. ***Nhưng ‘đồng hiện hữu’ không có nghĩa là hiện hữu cùng mọi cách thế, trạng thái nhất loạt giống nhau với tất cả mọi cái khác.*** Nếu không vậy thì sao vạn pháp khác nhau để làm ‘nhân duyên’ cho nhau. Tôi ‘đồng hiện hữu’ với anh A, anh B, cả ba đồng hiện hữu trong một hoàn cảnh giống nhau như cùng đang bị một kẻ khác sỉ vả, chửi mắng nhưng tôi thì tức giận, sùng sỏ trong lúc anh A lẳng lặng bỏ đi và anh B lại cười hì hì xem chẳng có gì khiến anh bức bối. Sao khác nhau như vậy ? Nếu không do ‘cái Tôi’ riêng của mỗi người sao ?

Sư Nhất Hạnh thuyết pháp cho đệ tử, Sư lập pháp ‘Tiếp Hiện’, Sư kêu gọi chấm dứt chiến tranh, tái lập Hoà bình, Sư lên án VNCH và Hoa Kỳ gây chiến, Sư đứng về phía Cộng sản để lên án VNCH và Hoa Kỳ,..., những nhân duyên nào đã khiến Sư có những việc làm và ý nghĩ trên ? Sư đang ‘đồng hiện hữu’ với tất cả người Việt Nam, sao Sư lại khác với bao người ? Sư đã vận dụng cái ‘Tâm thức toàn vẹn’ của Sư ra sao ? Sư có quả có cái nhìn ‘không hai’ về chiến tranh và hoà bình không ? Chiến tranh và hoà bình đều do nhân duyên hoà hợp mà có

thì cứ để dòng nhân duyên hoà hợp đó sẽ đưa dẫn từ chiến tranh sang hoà bình, chứ cần gì phải kêu gọi, hành động chấm dứt chiến tranh, phải vậy chăng ? **Vậy thì cái ‘nhìn bất nhị’ không thể cho ta ‘giải thoát’ được ta trước mọi oan nghiệt của cuộc đời.** Sở dĩ Sư Nhất Hạnh lập phái ‘Tiếp Hiện’ thuyết pháp, thu nạp đệ tử, kêu gọi hoà bình, lên án chiến tranh, tất cả những cái đó không do từ cái ‘Tôi Nhất Hạnh’ riêng của Sư sao ? Phũ nhận cái ‘Tự ngã’, cái ‘tôi riêng’ của mọi sự, mọi vật, thì là thụ động theo dòng nhân duyên sinh và là ‘không sống’. **Trong cõi hiện tượng, không có cái ‘Tôi’, cái ‘Tự ngã’ thì là không sống.** Vấn đề này sẽ được nói rõ hơn khi đề cập đến phạm trù ‘Thể - Tướng - Dụng’ và chủ đề Nghiệp.

Một lời của Sư Nhất Hạnh mà người viết vô cùng hoan nghênh, hoàn toàn đồng ý là **‘Điều cần thiết là học tập nghệ thuật biến đổi’** (L’essentiel est d’apprendre l’art de la transformation). Câu nói quá hay nhưng, thưa Sư Nhất Hạnh, biến đổi cái gì đây và biến đổi ra sao ? Nếu mọi sự, mọi vật, mọi pháp, kể cả con người đều không có một ‘bản chất riêng biệt của nó’ (nature propre) nghĩa là không có cái gọi là ‘tự ngã’ nơi nó thì biến đổi cái gì và biến đổi ra sao ? Mọi giới răn, giới cấm trong Kinh điển, mọi cách tu chứng không phải để biến đổi cái Tự Ngã của ta sao ? Muốn biến đổi, mỗi tự ngã, trong đời sống hằng ngày, phải CÓ ít nhất một trong hai điều kiện : trước hết là cái Tự Ngã phải ‘tự thân vận động’, hai là phải do tác động của bên ngoài, của ngoại cảnh, nghĩa là của môi trường. Tôi dốt quá, chẳng hiểu gì ráo thì tự tôi phải tìm tòi học hỏi hoặc do cha mẹ gởi tôi đến trường phổ thông hay dạy nghề,..Sư Nhất Hạnh không nói rõ ‘nghệ thuật biến đổi’ ra sao. Liệu, cái Tâm thức toàn vẹn’, cái nhìn ‘bất nhị’ làm biến đổi mọi thứ được sao ? Nếu với cái nhìn ‘bất nhị’, đối và no đều là một, giống nhau vì cùng do nhân duyên hòa hợp, đều không có ‘bản chất riêng’ của chúng thì tôi cần gì biến đổi chúng từ đối ra no ?

Người viết, không có cái nhìn ‘bất nhị’ nên hiểu giản dị như sau : Biến đổi gì và biến đổi như thế nào ? Biến đổi từ những gì tiêu cực, cản ngăn, làm trở ngại cuộc sống thành những thứ tích cực giúp cuộc sống dễ dàng, thoải mái, tươi vui như biến đổi buồn sang vui, biến đổi ghét ghen, đố kỵ thành thông cảm, yêu thương, biến đổi từ đói nghèo sang đầy đủ, sung mãn, từ dốt nát, ngu muội sang sáng láng, thông minh,...Bằng cách nào ? Bằng cách vận dụng hiểu biết, khả năng của ta về mọi mặt để tìm ra, tạo nên những nhân và duyên mới nơi ta cũng như bên ngoài ta để hóa giải những nhân và duyên đã gây nên những thứ tiêu cực, từ đó sẽ chuyển đổi hay thay thế những thứ tiêu cực đó thành tích cực. Cũng trong qui luật nhân duyên sinh nhưng ta có dự phần tác động vào chứ không thụ động để mặc qui luật đó chi phối, không phải chỉ với cái ‘nhìn bất nhị’ là đủ. Và khi ta vận dụng năng lực của ta là mặc nhiên ta đã có những gì nơi ta, nghĩa là một cái ‘tôi riêng’, một ‘tự ngã’ nơi ta, nếu ta không có gì vốn có nơi ta thì làm sao ta có thể tác động được dòng đời ? Như đã nói trong chương ‘Sáng tạo’, ta nằm trong dòng đời, dòng đời dắt dẫn ta đi nhưng ta cũng dự phần tác

động vào dòng đời đó hoặc thuận hoặc nghịch để tạo nên cuộc sống của ta. Như đã nói **‘Sống là từng thể hiện của ta vào dòng đời, vào thế giới và cũng là một thể hiện của dòng đời, của thế giới đến với ta’**. Mỗi tương quan giữa ta và thế giới nói lên mỗi tương tác giữa ta và vạn pháp theo ‘nhân duyên sanh’ qua không gian thời gian nơi ta với không gian thời gian bên ngoài. Mỗi người là chiếc quay được hay bị búng vào dòng đời, vào vũ trụ, trong cái qui luật nhân duyên sinh đó, bắt buộc phải quay, không được từ chối ngưng quay nhưng không phải vì thế mà không nhìn ra hướng mình quay và điều khiển hướng quay, cách quay thế nào cho đúng ý mình. Đây là tính cách tự do của con người phát sinh từ nơi cái ‘tự ngã’ của ta, và cũng do cái ‘tự ngã’ đó mà quan niệm tự do khác nhau giữa mọi người.

Người viết không là ‘*kẻ mặc tưởng có kinh nghiệm*’ (méditant expérimenté) như đệ tử của Sư Nhất Hạnh nên xin nêu ra thắc mắc cùng những điều người viết không mấy đồng ý với các luận giảng của Sư. Từ ‘Vô Ngã’ nơi lời Phật là từ khá khó hiểu, xin được nói nơi Chương ‘Thế - Dụng - Tướng’ và ‘Nghệp’.

b/- Trong ‘Đường Xưa Mây Trắng’ (Theo Gót chân Bụt) , nơi chương ‘Tiếng Gầm Sư Tử Lớn’, (16). Sư Nhất Hạnh, đóng vai Bụt, giải thích qui luật ‘Nhân duyên sanh’ này rõ ràng hơn qua **12 Nhân Duyên**.

Sư viết : *«...Các vị phải quán chiếu về tự tính duyên sinh của vạn pháp. Nhìn vào một tờ lá hay một hạt mưa, các vị phải tập thấy cho được tất cả những điều kiện gần xa đã đưa tới sự có mặt của tờ lá ấy hay của hạt mưa ấy. Các vị nên biết rằng thế giới được dệt thành bởi những màn nhân duyên chằng chịt, cái này có vì cái kia có, cái này không vì cái kia không, cái này sinh vì cái kia sinh, cái này diệt vì cái kia diệt. Sự sinh diệt của một pháp tùy thuộc vào sự sinh diệt của tất cả các pháp. Sự sinh diệt của của tất cả các pháp tùy thuộc vào sự sinh diệt của một pháp. Trong cái một có cái tất cả, và trong cái tất cả có cái một. Cái một tức là cái tất cả, cái tất cả tức là cái một. Không có cái một thì không có cái tất cả, không có cái tất cả thì không có cái một. Đây là chỗ vi diệu của đạo lý duyên sinh. Nếu quan sát cho thấu triệt tự tính của vạn pháp, các vị sẽ vượt thoát được ra ngoài cái lo và cái khổ về sinh tử, nói một cách khác hơn là thoát ra được ngoài vòng sinh tử.*

Các vị khất sĩ ! Duyên khởi luận chằng chịt nhiều tầng nhiều lớp, nhưng quý vị có thể phân biệt bốn loại : đó là nhân duyên, tăng thượng duyên, đẳng vô gián duyên và sở duyên duyên.

Nhân duyên là điều kiện chính yếu gần nhất, như hạt lúa là điều kiện chính yếu để phát sinh ra cây lúa. Tăng thượng duyên là những điều kiện phù trợ, như nắng, mưa, hơi ẩm, đất màu giúp cho hạt lúa nảy mầm lớn lên thành cây lúa.

Đẳng vô gián duyên tức là sự tiếp nối không gián đoạn của dòng lưu chuyển. Thiếu sự tiếp nối thì sự trưởng thành của cây lúa bị gián đoạn nửa chừng.

Sở duyên duyên là đối tượng của nhận thức, bởi vì nhận thức bao giờ cũng là nhận thức một cái gì, nhận thức không rời đối tượng nhận thức. Hạt lúa, cây lúa và các điều kiện xa gần đưa tới sự có mặt của cây lúa, ...tất cả đều là đối tượng

của nhận thức, không thể tách rời ra khỏi nhận thức. Tâm thức vì vậy là một điều kiện căn bản của hiện hữu.

Này các vị khát sĩ ! Sở dĩ có khổ đau là vì có sinh tử. Tại sao có sinh tử ? Tại vì có vô minh. Nếu các vị quán chiếu và thấy được tự tính duyên khởi của vạn vật thì các vị sẽ tiêu diệt được vô minh. Tiêu diệt được vô minh thì siêu thoát được quan niệm về sinh tử. Thoát được sinh tử thì diệt được mọi đau khổ và lo âu.

Này các vị ! Có tử vì có sinh, có sinh tử là vì còn ý niệm có ta, còn ý niệm có ta là vì bị dính mắc, bị dính mắc vì tham ái, tham ái là vì không thấy được tự tính của cảm giác, không thấy được tự tính của cảm giác là vì bị kéo theo dòng tiếp xúc giữa giác quan và đối tượng, bị kéo theo dòng tiếp xúc giữa và đối tượng là vì tâm tư không sáng suốt và an tĩnh, tâm tư không sáng suốt an tĩnh là vì tâm thức hôn mê. Tâm thức hôn mê là vì vô minh. Mười hai cái khoen của vòng xích ấy nối liền nhau, trong một cái có cả mười một cái kia, thiếu một cái thì mười một cái kia cũng không có. Tử, Sinh, Hữu, Thủ, Ái, Thọ, Xúc, Lạc nhập, Danh sắc, Thức, Hành, và Vô minh là tên gọi của mười hai cái khoen ấy.

...Bậc giác ngộ sống trên đời nhưng không bao giờ bị cuộc đời làm cho chìm đắm. Các vị khát sĩ ! Các vị đừng trốn chạy sinh tử, các vị chỉ cần vượt thắng lên trên sinh tử mà thôi. Siêu việt sinh tử, đó là chí khí của bậc đại trượng phu.

...Người nói không có ai làm ra các nhân duyên cả mà chính các nhân duyên tự làm ra nhau. Vô minh làm ra hành và hành làm ra vô minh, hành làm ra thức và thức làm ra hành. Cũng như những cộng lau dựa vào nhau mà đứng. Một cộng lau bị kéo qua một bên thì cộng kia rơi xuống. Vạn vật trong vũ trụ cũng vậy. Một làm ra tất cả, và tất cả làm ra một. Nhìn cho sâu, ta thấy cái một trong tất cả và ta thấy tất cả trong cái một.

...Đại chúng ! Pháp âm của đạo giác ngộ cũng giống như tiếng gấm của sư tử ! Pháp âm giác ngộ được cất lên thì tất cả các tà thuyết đều run sợ. Các đạo lý vô thường, vô ngã, duyên sinh....một khi được tuyên thuyết lên thì tất cả những ai lâu nay nương náu và cảm thấy an ổn trong vô minh và trong quên lãng đều phải giật mình. Loài người cũng vậy mà loài trời cũng vậy. Khi bừng tỉnh giấc mơ, mọi người thấy được sự thật chói lòa : ‘thì ra lâu nay chúng ta đang ôm lấy hiểm nguy, chúng ta đã nhận cái vô thường làm cái thường, cái vô ngã làm cái ngã, cái khổ làm cái vui, cái tạm bợ làm cái vĩnh cửu, cái giả làm cái thật. Đã đến lúc chúng ta phải phá tung tất cả những màn lưới quên lãng và luận chấp mà đi.

Đại chúng ! Các học thuyết của nhân gian đều bị ràng buộc vào ý niệm có và không. Pháp âm của đạo giác ngộ đưa nhân gian ra khỏi màn lưới dày đặc của muôn ngàn lý luận ấy. Đạo lý giác ngộ vượt thoát mọi ý niệm có không. Mỗi khi có một bậc giác ngộ ra đời là pháp âm giác ngộ được dịp vang động như tiếng hải triều. Khi hải triều lên, tất cả đều bị cuốn phăng theo ngọn sóng. Pháp âm giác ngộ cũng hùng vĩ như tiếng hải triều.

Đại chúng ! Nhân gian thường bị vướng mắc trong bốn cái cạm bẫy lớn. Cạm bẫy thứ nhất là dục lạc. Cạm bẫy thứ hai là kiến thức. Cạm bẫy thứ ba là nghi

lẽ. Cạm bẫy thứ tư là ý niệm về ngã. ..Pháp âm giác ngộ đưa con người thoát ra bốn thứ cạm bẫy lớn này. ».

Theo Sư Nhất Hạnh, *“buổi thuyết pháp của Bụt được đại đức Ananda trùng tuyên ngày hôm sau tại giảng đường Lộc Mẫu. Đại đức đặt tên cho bài thuyết pháp này là Kinh Tiếng Gầm của Sư Tử”* (trang 410).

Những luận giảng trên của Sư Nhất Hạnh cũng là luận giảng về ‘Nhân Duyên Sanh’ nơi các vị Bồ Tát, Tu sĩ và Trí thức Phật học qua vô số Kinh điển Phật giáo lâu nay, nghe ra rất thú vị, lớp lang, chẳng hạn như Đại đức Nàrada trong tác phẩm *‘Buddhism in a Nutshell’* (sách đã dẫn, bản dịch Việt ngữ từ trang 191 đến trang 195) nói rất lớp lang tác động do Thập nhị nhân duyên : *« Do Vô Minh phát sinh Hành (thiện và bất thiện) ; Do Hành phát sinh Thức (Thức Tái sanh) ; Do Thức phát sinh Danh Sắc ; Do Danh Sắc phát sinh Lục Nhập ; Do Lục Nhập phát sinh Xúc, Do Xúc phát sinh Thọ ; do Thọ phát sinh Ái ; Do Ái phát sinh Thủ ; Do Thủ phát sinh Hữu ; Do Hữu có Sanh ; Do Sanh có Lão Tử, phiền não, ai oán, buồn rầu và thất vọng”*. Rồi, cũng theo thứ tự đó : *“Sự đoạn dứt hoàn toàn Vô Minh dẫn đến sự tận diệt Hành ; Đoạn diệt Hành dẫn đến tận diệt Thức ; ...Đoạn diệt Hữu dẫn đến tận diệt Sanh ; Đoạn dứt Sanh dẫn đến tận diệt Lão, Tử, Phiền não, Ai oán, Đau khổ, Buồn rầu và Thất vọng”*. Rồi Đại đức Nàrada kết luận : *“Tiến trình Nhân và Quả này tiếp diễn liên tục vô cùng tận. Khởi điểm của tiến trình ấy khó nhận thức được, vì ta không thể rõ lúc nào trong dòng sống của ta không bị bao phủ bởi màn Vô Minh. Tuy nhiên, chỉ khi nào mà vô minh đã được chuyển đổi thành trí tuệ ; và dòng sống chứng nghiệm được cảnh giới Niết Bàn, chừng ấy, tiến trình sinh tử hay vòng Luân Hồi (Samsàra) mới chấm dứt”*. Người viết, do không có được cái ‘duệ trí’, có lẽ do còn bị vây hãm bởi Vô Minh, nên có đôi thắc mắc nêu ra :

1) Trong **Thập Nhị Nhân Duyên** (Vô minh, Hành, Thức, Danh Sắc, Lục nhập, Xúc, Thọ, Ái, Thủ, Hữu, Sinh, Lão Tử) , được liệt kê như trên, cái đầu tiên là ‘Vô Minh’ và ‘Lão, Tử’ là cái cuối cùng.

Vô Minh là gì ? Từ Điển Hán Việt của Nguyễn Văn Khôn không có từ này. (người viết không có các Từ Điển Hán Việt của Đào Duy Anh, của Thiều Chửu, nên không rõ các Từ Điển này có từ ‘Vô Minh’ không). Theo Từ Điển Phật Học Hán Việt , nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội thì : *‘Vô Minh chỉ cái tâm ám độn, không chiếu rọi được rõ ràng sự lý của các pháp’*. Nói thế thì ‘Vô Minh’ chỉ có nơi con người vì con người mới có cái Tâm, còn những pháp khác như Lửa, Nước, Không khí, cây cối, súc vật, ngôi nhà, ngọn núi, trái đất, mặt trời,...thì không có Vô Minh, vì không có cái Tâm ám độn, nếu thế sao chúng cũng có sinh, có tử ? Vô Minh thường được hiểu là *‘mê mờ, dốt nát’* tức không sáng suốt, minh mẫn. Như vậy, sự có mặt (sự sinh ra) và sự mất đi (sự chết) của vũ trụ hiện tượng này là do Vô Minh tức do mê mờ, dốt nát mà có và mất đi sao ? Vô Minh còn được hiểu theo Kinh điển Phật giáo là do *‘lấy cái vô thường làm cái thường, lấy cái không chắc thật làm chắc thật’*, tạo nên cái Ngã, cái ‘Tôi riêng’ để mãi bám vào đó mà tham ái, do đó gây đau khổ cho mình, cho đồng

loại, cho vạn pháp. Vậy thì cái ‘Vô Minh’ chỉ có nơi con người thôi, do từ cái Thức tức cái Biết chứ không nơi các pháp khác. Đức Phật đại ngộ là đã loại bỏ được cái Vô Minh do cái Thức này nơi Ngài, điều mà Ngài bảo là ‘đoạn tuyệt ‘Lý chướng’, để Ngài đột nhiên có cái ‘Thức’ khác, cái ‘Thức Bát Nhã’, cái ‘Thức Viên Giác’.

Trong Chương ‘*Ẩn dụ Cây Sự Sống*’, người viết đã nói về Vô Minh : do từ Tri Thức của con người : không khám phá được hết mọi huyền nhiệm của vũ trụ ; không nhìn ra được dòng chảy của Không gian, thời gian tức qui luật ‘nhân duyên sinh’ của mọi sự, mọi vật ; chỉ biết lo cho tấm thân phàm ngã của mình nên sinh tham ái, luôn chạy theo tư hữu chiếm hữu. Vậy, Vô Minh hay Thập Nhị Nhân Duyên nói chung, chỉ có nơi con người hay nói rộng hơn là cho các loài sinh vật chứ không cho những pháp khác, nhất là các pháp không cấu trúc hình thể như ánh sáng, không khí, lửa, nước, v.v ? Sư Nhất Hạnh, trong đoạn trích trên, đã bảo : *‘tâm tư không sáng suốt, an tĩnh là vì tâm thức hôn mê ; tâm thức hôn mê là vì vô minh’*, theo đó, người viết nghĩ, Sư đã nói về con người chứ không cho vạn pháp ngoài con người. Vũ trụ hiện tượng, nói chung vạn pháp, ngoài con người ra, không sinh thành tức không hiện hữu từ Vô Minh. Vũ trụ này cùng vạn pháp đã ‘sinh ra’ (hiện hữu) do từ một nguyên khởi khác mà Phật giáo nói là ‘Chân Không’, là ‘*Thể tính Chân Như*’. Nhưng, thầy Phụng Sơn lại bảo *‘do thoáng chốc mê mờ nên Chân Như chuyển động tạo nên mọi vật’* (xem đoạn ‘Chân Như duyên khởi’ nói phần trên). Và Sư Nhất Hạnh cũng bảo *‘Đứng về phương diện hiện tượng ô nhiễm, nó (Chân như) được gọi là A-Lại-Da-Thức, căn bản của mọi thức khác’*. Đã là ‘Chân Không’, là ‘Chân Như’, sao lại ô nhiễm ? Lời Sư Nhất Hạnh lộn xộn, mâu thuẫn nhau. ***Tóm lại, sự Sinh và sự Tử của vũ trụ, của vạn hữu, của cả con người không do Vô Minh***, không đúng theo lời Sư : *‘Tại sao có sinh tử ? Tại vì có vô minh’* và Vô Minh cũng không làm phát sinh Hành như Đại đức Narada Thera nói. Vô Minh chỉ tạo đau khổ cho con người do cái Tri Thức không sáng suốt, do cái Biết mê mờ vì tham ái, chỉ lo cho cái Tụ ngã, cái ‘Tôi cá nhân’ của mình chứ không phải do Vô minh mà có sinh, tử.

Theo người viết, ***Vô Minh không là cái Nhân đầu tiên trong Thập Nhị Nhân Duyên vì Vô Minh chỉ có khi có Ý Thức. Chính cái Thức mới tạo nên Vô Minh để rồi cái Thức bị dẫn dắt bởi Vô Minh do từ chính cái Thức tạo nên mà phát sinh đau khổ, lo âu chứ không phải Vô Minh tạo nên cái Thức cùng sự hiện hữu của vạn pháp..*** Tự Điển Phật Học của nhóm Đạo Uyển (trang 754) viết

rằng : *« Vô minh được xem là gốc của mọi bất thiện trong thế gian và cũng là một đặc tính của Khổ. Đó là tình trạng tâm thức không thấy sự vật ‘như nó Là’, cho ảo giác là sự thật và vì vậy sinh ra Khổ...Trong các trường phái Đại Thừa, vô minh cũng được hiểu khác nhau. Trung quán tông cho rằng vô minh xuất phát từ quan điểm chấp trước tiên thiên của ý thức, và từ đó MÃ xây dựng nên một thế giới của riêng mình, cho thế giới đó LÀ những tính chất của chính mình và ngăn trở không cho con người thấy thế giới đích thực. Vô minh cũng là không thấy thể tính thật sự, và thể tính đó LÀ tính Không. Như thế, vô minh có*

hai khía cạnh : một là nó che đậy thế giới đích thật, hai là nó xây dựng cái ảo, cái giả... ». Như thế, Vô Minh không là cái gì vốn có, không là cái ‘trước tiên là’ mà do từ ý thức của ta tạo ra. Chính cái Ý thức mới đẩy đưa ta vào Vô Minh qua những vọng tâm, vọng niệm, vọng ngôn, vọng động, vọng hành để tự làm khổ ta và làm khổ kẻ khác, làm khổ cuộc sống chung của cộng đồng xã hội. **Muốn diệt Vô Minh thì phải diệt cái Thức, vì thế, Phật giáo khuyên ta phải luôn luôn tu chứng để đạt được cái ‘Thức Viên giác’, cái ‘Trí Huệ Bát Nhã’ để không**

bị cái Thức phân biệt phàm phu của chúng ta gây ra Vô Minh cho cuộc sống, cuộc đời. Vì thế nên đức Phật bảo ta phải đoạn diệt ‘Lý chướng’, Lý chướng không là những chướng ngại do ý thức gây ra sao để ta mãi mãi bơi lội trong vòng Vô minh do ý thức gây ra? Kinh Thánh Ki-Tô giáo đã nói điều này khi Thượng Đế bảo Adam không được hái ăn Trái Tri Thức.

Nhưng không phải lúc nào cái Thức cũng tạo nên Vô Minh vì chính cái Thức xóa bỏ Vô Minh để từ đó vượt thoát đau khổ. Những phát minh, sáng chế của con người –nói riêng về con người- chẳng đã giúp cuộc sống con người và đồng loại vượt khỏi mê lầm, ngu muội để thoát vượt đau khổ sao ? Và từ đó, cuộc sống con người và đồng loại đạt được những Tiến bộ, Văn minh để hiện hữu con người càng lúc càng sung sướng hơn, cho dù rằng Tiến bộ, Văn minh lại do ‘Nhân duyên sanh’ mà làm phát sinh những đau khổ mới. Đức Thích Ca chẳng do từ cái Thức (cái nhận biết ‘sống là đau khổ’) mà đã xuất gia tìm Đạo sao ?

Có thể nào hiểu **Vô Minh** là nguồn gốc làm phát sinh 11 nhân duyên kế tiếp, tạo nên vạn pháp và làm biến đổi vạn pháp ? Nếu hiểu như thế thì Vô Minh là cái trạng thái tăm tối, mờ mịt ban sơ, hỗn độn phỏng theo cái Thái Cực trong Không giáo, cái ‘Hang sâu’, cái ‘Huyền’, cái ‘Vô’ theo Lão Tử. Người viết nghĩ Phật không nói thế. Theo giáo lý của đức Thích Ca thì chính Chân Không mới là nguồn gốc phát sinh cõi vũ trụ Sắc tướng. Mà đã là Chân Không thì là trạng thái ‘phi hiện tượng’, không thể hình dung ra thế nào. Qua Kinh điển, Vô Minh được hiểu là sự mê mờ trong ý thức, trong hành động chứ không nói Vô Minh là cái ban sơ nguyên khởi tạo nên vũ trụ hiện tượng (xin xem Chương ‘Không - Sắc’), ngoại trừ trường hợp hiểu ‘Chân Không’ chính là Vô Minh.

Từ **Vô Minh** cũng là từ rắc rối, khó hiểu như những từ **‘Hư Không, Vô Ngã, Tánh Không’** trong Kinh điển Phật giáo. Trong Kinh Viên Giác, khi Ngài Tịnh Chư Nghiệp Chướng Bồ Tát bạch với đức Phật : *“Bạch đức Thế Tôn, nếu cái Tâm Viên giác này tánh nó vốn thanh tịnh, vậy hơn cái gì mà nhiễm ô khiến cho chúng sanh mê muội, chẳng nhập được tánh Viên Giác ?”*, Phật giải thích : *“Này Thiện Nam ! Tất cả chúng sanh từ hồi nào đến giờ, do vọng tưởng điên đảo, chấp bốn tướng : Ngã, Nhơn, Chính sanh và Thọ mạng, cho là thật thể của ta ; rồi sinh ra hai cảnh : thương và ghét. Thế là ở nơi thân thể này đã hư vọng lại chấp thêm cái hư vọng nữa. Bởi hai lớp vọng nương nhau sanh ra các vọng*

ngiệp. Vì có vọng nghiệp nên vọng thấy có sanh tử luân hồi. Những người nhàm

chán sanh tử luân hồi thì lại vọng thấy có Niết Bàn. Bởi thế nên không thể nhập được Viên Giác thanh tịnh, chớ không phải tánh Viên Giác này chống cản không cho chúng sanh nhập. Và những người nhập được cũng không phải tánh Viên Giác chấp thuận cho nhập vậy. Thế nên kẻ khởi niệm cũng như người dứt niệm cũng đều mê muội. Tại sao thế ? - Bởi vì vô minh đã khởi sẵn và làm chủ tể từ vô thủy vậy (người viết gạch dưới). Này Thiện Nam ! Tất cả chúng sanh, sống không có con mắt trí huệ, nên không tự thấy cả thân tâm này đều là vô minh. Vì ngã tướng do Vô Minh sanh nên chúng

sanh không đủ can đảm tự tiêu diệt Ngã tướng, cũng như người không thể tự sát lấy mình được. Bởi chấp thân tâm này là ta, nên cảnh nào thuận với ta thì sanh ra thương yêu ; còn cảnh nào nghịch với ta thì lại sanh ra oán ghét. Do tâm thương ghét này, trở lại tiếp tục nuôi dưỡng vô minh. Vì thế nên chúng sanh cầu Đạo, đều không thành được Đạo” (17). Qua giải thích của đức Phật, căn cứ vào các đoạn : “Vô Minh đã khởi sẵn và làm chủ tể từ vô thủy” và “Vi` ngã tướng do vô minh sanh” nên Vô Minh được xếp vào hàng đầu của Thập Nhị Nhân Duyên, để rồi bảo : ‘Vô Minh sinh Hành, Hành sinh Thức,...’. Nhưng, nếu căn cứ vào các đoạn khác, thì, theo người viết, Vô Minh không là sự việc hay trạng thái gốc từ nguyên thủy. Vô Minh là mê muội, vọng huyễn do chấp vào bốn tướng ‘Ngã, Nhơn, Chúng sanh và Thọ mạng’, xem bốn tướng này là ‘thật’ trong lúc chúng chỉ là giả huyễn, huyễn cấu. Lấy cái ‘huyễn cấu’ làm thành cái ‘chắc thực’, điều này do ‘chúng sanh , sống không có con mắt trí huệ’ nghĩa là Ý thức con người chưa sáng suốt, chưa đạt được mức độ Bát nhã để thấy rõ cái ‘huyễn cấu’ của thân tâm mình cũng như của vạn pháp. Lúc có được ‘con mắt trí huệ’ thì ‘khởi niệm’ cũng như ‘dứt niệm’ không còn mê muội vì không còn chấp vào bốn tướng ‘Ngã, Nhơn, Chúng sanh, Thọ giả’ nữa. Hiểu như thế thì Vô Minh chính là cái Thức còn mê mờ, tăm tối không nhìn ra tính cách giả hữu, huyễn cấu của vạn pháp. Theo người viết, sở dĩ ta bị Vô minh vây phủ là do những yếu tính và yêu cầu của Hiện hữu và Tồn tại qua hai cái sống Thân xác và Tri thức nơi ta.

2) Sư Nhất Hạnh bảo : “*Nếu quán chiếu được tự tính duyên khởi của vạn vật thì sẽ tiêu diệt được vô minh. Tiêu diệt được vô minh thì siêu thoát được quan niệm về sinh tử. Tiêu diệt được sinh tử thì diệt được mọi khổ đau và lo âu*”. Sao dễ dàng quá vậy ? Thế nào là ‘tự tính’ duyên khởi của vạn vật ? Từ ‘tự tính’ nơi đây phải hiểu thế nào ? ‘Tự tính duyên khởi của vạn vật’ có phải là tính cách ‘vô thường’, luôn luôn biến đổi của vạn vật chăng ? Qua luận giảng, chắc Sư Nhất Hạnh đã ‘quán chiếu’ tự tính duyên khởi của vạn vật nhưng Sư đã diệt được Vô Minh chưa, đã diệt được ‘sinh, tử’, đã diệt được mọi khổ đau và lo âu chưa ? Nhìn qua cuộc sống của Sư, những việc làm của Sư, người viết thấy hầu như Sư càng lúc càng đắm chìm vào Vô Minh hơn, càng lúc càng ‘tham ái’ nhiều hơn.

Từ ‘Sinh và Tử’ nơi đây được hiểu như thế nào ? ‘Sinh’ có nghĩa là thời điểm xuất hiện ra với cuộc đời hay là cuộc sống (thời gian tồn tại) từ lúc sinh ra đến

lúc chết của một người hay một pháp nào đó ? Sau khi thành Đạo, đức Thích Ca trở lại với thế gian, thuyết pháp suốt 45 năm, thì hầu như tất cả, qua những lần thuyết pháp của Ngài, đều quán chiếu được cái ‘*tự tính duyên khởi*’ của vạn vật, nhất là tại những nơi mà Phật giáo trở thành quốc giáo, nhưng mấy ai ‘*tiêu diệt được vô minh để siêu thoát quan niệm về sinh tử*’ ? Ấn Độ, chiếc nôi của đạo pháp Như Lai, hẳn quán chiếu ‘tự tính duyên sinh’, thế sao nhân số mỗi ngày một tăng, cuộc sống vẫn cứ triền miên đói nghèo và cũng chẳng một ai không sợ chết ?

Thế nào là ‘*tiêu diệt được sinh tử*’ ? Tiêu diệt ‘sinh tử’ là ngăn chặn cái ‘sinh’, diệt cái ‘sống’ và ‘diệt cả cái chết’, phải thế chẳng ? Vạn pháp đều do ‘nhân duyên hoà hợp’ mà biến đổi vô thường thì làm thế nào tiêu diệt được sinh tử ?

Muốn tiêu diệt được sinh tử thì phải tiêu diệt cái lẽ ‘duyên sinh’ chứ không phải chỉ ý thức được ‘duyên sinh’ mà tiêu diệt được sinh tử.

Nếu hiểu chữ ‘*tiêu diệt*’ nơi đây là không còn lo lắng, băn khoăn, không còn bị ý nghĩ về sinh tử gây cho mình đau khổ, thì nghe ra hợp lý nhưng Phật đã bảo ‘*sống là khổ, cuộc đời là biến khổ*’ thì đâu chỉ ý thức về duyên sinh là thoát được khổ. Bất cứ thứ gì, một khi đã sinh ra, đã ‘hiện hữu’ là đã ‘khổ’ rồi vì luôn bị tác động bởi Không gian Thời gian bên ngoài và bên trong mình. Đức Phật, qua lời Sư Nhất Hạnh, bảo : ‘*đừng trốn chạy sinh tử, chỉ cần vượt thắng lên sinh tử mà thôi*’. ‘Vượt thắng sinh tử’ có nghĩa không bận tâm, không lo lắng, không mảy may nào để ý đến cái sinh, cái sống, cái chết. Điều này không do quán chiếu được duyên sinh mà phải do ý thức và hành động của con người. Tu chứng theo ‘Bát Chánh Đạo’ là phương pháp, là ‘hành động’ của con người để ‘diệt vô minh’, để thoát vòng chi phối của nhân duyên sinh, để cái sinh, cái sống, cái chết của mình không còn bị ‘điều kiện hóa’ bởi nhân duyên sinh. Chính do cái Thức mà quán chiếu được ‘tự tính’ duyên sanh, rồi cũng do cái Thức mà có hành động tu tập theo Bát Chánh Đạo. Vậy, theo người viết, ***chính cái Thức làm ra vô minh để rồi ‘hành’ theo cái vô minh do Thức tạo ra chứ không phải do ‘vô minh làm ra hành rồi hành làm ra vô minh, hành làm ra thức và thức làm ra hành***’.

Hiểu như thế mới đúng với lời Sư : ‘*Tâm thức là một điều kiện căn bản của hiện hữu*’ (trích trên), nếu hiểu ‘tâm thức’ chính

là cái Tính Không, cái Thể Chân Như. Theo các định nghĩa hay các cách hiểu Vô Minh như đã lược kể trên thì ‘*Vô Minh không tự nó có mà do cái Thức (Thức uẩn) tạo nên*’.

3) Còn bao điều cần để ý. ‘*Do Thức mà phát sinh Danh Sắc*’ như lời Đại đức Nàrada ; điều này đúng. Chính do cái ý thức phân biệt của ta gán cho thực tại bên ngoài những ‘Danh’ và ‘Sắc’ (noms et formes) để phân biệt các hiện tượng, các sự vật. Vì thế, theo Phật giáo, sự vật không có một ‘thực tại tự nó’ mà chỉ là ‘thực tại đối với ý thức của ta’, đây là quan điểm được gọi là ‘*duy tâm khách quan*’, giai đoạn ‘*tự tướng siêu hình*’ (état métaphysique) theo ‘*Luật Tam Trạng*’ (Loi des trois états) của

Auguste Comte . Nhưng ‘*Do Danh Sắc phát sinh Lục Nhập*’ (trích trên) thì cần xét lại. Lục Nhập hay Lục Xứ là sáu căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý), kể cả Sáu Cảnh : sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, không do Danh Sắc mà có. Danh và Sắc chỉ là những tên gọi do Ý thức ta gán cho sự vật, gán cho các bộ phận mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý chứ không tạo nên những bộ phận đó.

Tự Điển Phật Học Hán Việt (Hà Nội, 2004, sđđ), giải thích ‘*Thập Nhị Nhân Duyên*’ như sau : 1) **Vô Minh** là phiền não của thời quá khứ vô thủy ; 2) **Hành** là nghiệp thiện ác gây ra dựa vào đời quá khứ ; 3) **Thức** : một niệm nương vào nghiệp đời quá khứ mà chịu thụ thai vào đời hiện tại, 4) **Danh Sắc** : là lúc (giai đoạn) bào thai dần dần có hình tướng ; 5) **Lục Xứ (tức Lục Nhập)** là sáu căn, là giai đoạn sáu căn đầy đủ lúc xuất thai ; 6) **Xúc** là giai đoạn khoảng hai, ba tuổi, đối với sự vật chưa biết thế nào là sướng, mà chỉ muốn tiếp xúc với sự vật ; 7) **Thụ** : thời kỳ từ sáu, bảy tuổi trở đi, dần dần đối với sự vật đã biết phân biệt sướng khổ mà cảm thụ nó ; 8) **Ái** : là giai đoạn từ 14, 15 tuổi trở đi, nảy sinh đủ thứ ái dục mạnh mẽ ; 9) **Thủ** : là giai đoạn từ lúc trưởng thành về sau, ái dục càng thịnh, đuổi theo các cảnh để cầu lấy cái sở dục ; 10) **Hữu** : Đó là giai đoạn nương theo phiền não, ái thủ mà gây ra biết bao nhiêu nghiệp, quyết định cái quả tương lai ; 11) **Sinh** : là địa vị nương vào cái nghiệp hiện tại mà thụ sinh ở đời vị lai ; 12) **Lão Tử** : Địa vị Lão Tử ở đời sau này. Theo Tự Điển này ‘*Vô Minh là phiền não của thời quá khứ vô thủy*’, như thế Vô Minh là phiền não và là cái có từ nguyên sơ (vô thủy), cái có trước tất cả mọi thứ. Một đứa bé vừa sinh ra chưa biết nói, chưa biết đi, liệu có phải vì Vô Minh chăng, liệu có do phiền não từ quá khứ vô thủy chăng ? Và nó có cho rằng đây là Vô minh, là phiền não không ? Lỗi giải thích theo quyển Tự Điển này dựa trên quan điểm Nghiệp, không mấy rõ ràng cũng không mấy đúng theo lời giải thích của Sư Nhất Hạnh và Đại Đức Nārada được nói trên. Cơ sở vào Kinh Điển và các luận giảng Phật giáo như thế, ta gặp biết bao rắc rối, lộn xộn.

Con người là hữu thể vô cùng phức tạp. Cuộc sống của nó cũng vô cùng rắc rối, nhiều khê. Mọi sự vụ, cảnh ngộ, trường hợp đến với nó hay phát sinh nơi nó trong cuộc sống thường không đơn lẻ mà đồng hợp với nhau. Có thể chỉ một nguyên nhân sinh ra một ‘quả’ nhưng thường lắm khi khá nhiều nguyên nhân đồng hợp mới đưa đến một kết quả. Cái ‘quả thi hổng’ của một học sinh không hẳn do người học sinh lười biếng ham chơi mà còn do nhiều nguyên nhân như : cha mẹ bắt nó theo học một môn nó không thích, nó không đủ tiền mua sách học, không đủ tiền theo học các lớp riêng, gặp những giáo sư dạy quá khó khăn hoặc bị đau yếu liên miên,... Người viết không mấy tán đồng sự sắp đặt lớp lang cùng cái lo-gic : *Vô minh sinh Hành, Hành sinh Thức*,... nhưng người viết không rõ nên sắp xếp theo một trật tự nào hợp lý hơn. Thực ra, theo người viết, Thập Nhị Nhân Duyên là những điều kiện, những trường hợp do từ bên ngoài đến hoặc do ta tạo nên do từ hai cái Sống Thân Xác và cái Sống Ý Thức của ta.

Một khi được Tứ Đại kết tập để sinh ra tức là đã hiện hữu thì tự thân mỗi sự vật đã mang lấy Ngũ Uẩn : Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức. Bốn uẩn đầu ‘Sắc, Thọ, Tưởng, Hành’ thường thuộc cái Sống của Thân xác ; uẩn thứ năm là ‘Thức uẩn’ thuộc cái Sống Ý Thức. Do

Ngũ uẩn đó mà có 12 Nhân Duyên trên. Nói rộng thêm, tất cả do từ sự bất tương ứng giữa hai thứ Không, Thời gian bên ngoài với Không Thời gian nơi ta.

4) Lấy thí dụ ‘*những cộng lau dựa vào nhau mà đứng, một cộng lau bị kéo qua bên thì cộng kia rơi xuống*’ để nhận định ‘*Vạn vật trong vũ trụ cũng vậy. Một làm ra tất cả, và tất cả làm ra một. Nhìn cho sâu, ta thấy cái một trong tất cả và ta thấy tất cả trong cái một*’’. Cái thí dụ ‘cộng lau’ kia, xét ra không đúng. Không phải một cộng lau ngã thì những cộng lau kia cũng ngã theo, trừ phi chỉ có hai cộng lau tựa nương vào nhau, chống đỡ cho nhau. Câu ‘*Một làm ra tất cả, và tất cả làm ra một*’, nghe ra hàm hồ. Tôi làm ra cái nhà, tôi sắm đủ thứ : giường, bàn, tủ lạnh, cầu tiêu,...nhưng tất cả những thứ đó có làm ra tôi hay làm ra những cái khác đâu ? Ánh sáng ‘*làm ra*’ (thực ra nên nói là ‘*cần thiết*’) cái sống của cây cối, thú vật nhưng cây cối thú vật có ‘*làm ra*’ ánh sáng đâu. Câu ‘*Cái một trong tất cả và tất cả trong cái một*’ cần phải giải thích rõ ràng. Trong chiếc lá (cái một) có ‘*tất cả*’ : mặt trời, mặt trăng, đất nước, mây mưa, không gian, thời gian ; khi chiếc lá không còn thì tất cả những thứ đó cũng không còn nơi chiếc lá nhưng ‘*mặt trời, không khí, ánh sáng, nước, mây,...vẫn còn khắp nơi nơi*’. Câu ‘*một trong tất cả, tất cả trong một*’ hay ‘*Nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất*’ hiểu như thế này nghe ra hợp lý nhưng như thế, ý thức được tự tính duyên sinh chẳng giúp ta đoạn diệt được vô minh, thắng vượt được sinh tử để giải thoát được đau khổ, âu lo. Câu này, theo

người viết nên hiểu trên mặt ‘*Thế giới quan, vũ trụ quan*’ một cách tổng quát hơn là trên mặt ‘*nhân sinh quan, xã hội quan*’ nơi cõi hiện hữu. Câu ‘*Một trong tất cả, tất cả trong Một*’, theo người viết, không nên hiểu là ‘*Một là tất cả, tất cả là một*’ hoặc ‘*Một chứa tất cả, tất cả chứa Một*’ mà nên hiểu : ***Tất cả khởi đi từ Một và trở về trong Một*** Hiểu như thế mới nhận ra dòng Tiến hóa qua lời Phật.

5) Bảo rằng ‘*Pháp âm của đạo giác ngộ giống như tiếng gầm của con sư tử, được cất lên thì tất cả các tà thuyết đều run sợ..., Pháp âm giác ngộ cũng hùng vĩ như tiếng hải triều...Đại đức Ananda đặt tên cho bài thuyết pháp này là Kinh Tiếng Gầm của Sư Tử*’’. Người viết nghĩ điều này không do

Phật nói mà do đại đức Ananda hay sư Nhất Hạnh nói thôi. Với pháp âm giác ngộ (nhìn ra tự tính của duyên sinh ; nhìn ra lẽ ‘*vô thường, vô ngã*’ ; ý thức được ‘*một trong tất cả, tất cả trong một*’) thì Bà-La-Môn giáo lúc bấy giờ là ‘*tà thuyết*’, cả Hồi giáo sau này (13 thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt) cũng là tà giáo, cả Thiên Chúa giáo lúc phổ cập vào Ấn Độ cũng xem là tà thuyết, ấy mà với hàng hà sa số Phật, Bồ Tát, Thiên sư, nào có làm cho các tà thuyết kia ‘*run sợ*’ đâu mà chính Phật giáo còn bị đẩy lùi, đến nay, số người theo Phật giáo tại Ấn Độ không quá đôi chục triệu so với nhân số gần một tỷ người, đại đa số theo Ấn Độ giáo và Hồi giáo. ‘*Sư Tử rống*’ và ‘*Hải Triều âm*’ đã vang rền trên 2600 năm nay từ ngày Phật tịch diệt, nơi bao quốc gia, dân tộc, thế mà ‘*tà thuyết*’ (?) nào

có tiêu tan, vô minh càng dày đặc bao trùm cả nhân loại ; ngay cả đạo pháp của Như Lai cũng đang trên đường sa đọa do chính bởi đệ tử của Ngài như tại Việt Nam, Trung Quốc,...Tại sao ? Người viết đã nói lý do nơi chương ‘*Ngôi Sao phương Đông - Nữ Hoàng phương Nam*’, xin không nhắc lại.

Tóm lại, cái ‘*nhìn bất nhị*’, cái ‘*Tâm thức toàn vẹn*’, cái ‘*Vô ngã*’ qua giáo lý đức Phật không nên hiểu giản dị như lời Sư Nhất Hạnh. Qua đoạn trích dẫn dài dòng nơi tác phẩm ‘*Đường Xưa Mây Trắng*’ của Sư, người viết có cảm tưởng Sư Nhất Hạnh thuộc lòng những luận giảng của bao người trước nay thôi. Và đệ tử của Sư, thính chúng, có lẽ vì tôn trọng, ngưỡng mộ Sư nên lời Sư nói ra được xem là của Thầy, của Thánh nên chẳng hề thắc mắc với Sư, chẳng hề tra vấn với chính mình, xem lời Sư có quả đúng hay không.

c/- **Tam Tự Tính của Vạn hữu** : Sư Nhất Hạnh (Người viết thường nhắc và thường dùng lời Sư Nhất Hạnh vì Sư đã luận giảng đạo pháp của đức Thích Ca nhiều nhất, qua cả hàng trăm tác phẩm tiếng Việt, tiếng Pháp, tiếng Anh. Thêm nữa, chính Sư đã thành lập môn Thiền ‘Tiếp Hiện’ để ‘hiện đại Phật giáo’ và đã đi thuyết giảng nhiều nơi, được số đông người theo tu học tại Làng Hồng, nay đổi thành Làng Mai). còn giảng giải qui luật ‘*Nhân Duyên sanh*’ này theo Duy Thức Học nơi tác phẩm *Vấn đề Nhận thức trong Duy Thức học*’ (sđd) từ trang 93 đến trang 106. Trong những trang này, theo Duy Thức Học, ‘*Nhân Duyên sanh*’ được gọi là ‘*Tự Tính Y Tha Khởi*’ trong ‘**Tam Tự Tính**’ của vạn hữu. Xin tóm tắt ‘*Tam Tự Tính*’ (trisvabhā) đó như sau :

1) -Tự Tính thứ nhất của vạn hữu là ‘**Biến Kế Sở Chấp**’ (parakalpitāsvabhā) ; ‘*Sự vật trong thực tại hiện hữu theo cách thế của chúng –chúng như vậy đó, chúng không thể nắm bắt bằng khái niệm, không thể diễn tả bằng ngôn từ. Chúng là thế (yathabhūta), tức không miêu tả được. Biến kế chấp nghĩa là nhận thức về sự vật không đúng với tính cách ‘như thị’ của chúng, gán vào cho chúng những đặc tính, những thuộc tính chúng không có. Chữ vikalpa (kế chấp) dùng trong Duy Thức Luận có nghĩa là vọng tưởng phân biệt, được Huyền Trang dùng trong ‘Thành Duy Thức Luận’ là ‘biến kế sở chấp’, cái nhìn sai lạc méo mó dưới lăng kính phân biệt vọng tưởng*’ (trang 94). Thực tánh của vạn hữu được gọi là ‘*chư pháp thắng nghĩa*’ (paramārtha) hoặc ‘*Chân Như*’ hoặc ‘*Duy Thức tính*’.

Không thể nhận thức cái ‘*như thị*’, cái ‘*là thế*’ của sự vật bằng Thức, vì đặc tính của Thức là ‘*biến kế chấp*’ vì còn bao gồm ‘*chủ thể phân biệt*’ (parikalpayati) và ‘*đối tượng phân biệt*’ (vikalpyate) , mà phải bằng Trí vì *Trí là Tuệ giác, trong đó không còn chủ thể và đối tượng*’.

2) Tự tính thứ hai của vạn hữu là ‘**Tự Tính Y Tha Khởi**’ (paratantrasvabhāva), theo Ngài Huyền Trang, trong ‘*Thành Duy Thức luận*’, từ ‘*y tha khởi*’ do tiếng Phạn *paratantra*, có nghĩa ‘*do những cái khác mà phát sinh ra hiện hữu*’. Ý nghĩa của *paratantra* là không có sự vật nào có thể hiện hữu độc lập với những

sự vật khác, không có gì vượt khỏi luật tương duyên tương sinh. Cái gì cũng hiện hữu như một hàm số của những cái khác. Vạn vật đều theo luật duyên sinh. Duyên (pratyaya) là điều kiện. Có bốn loại điều kiện tất cả : Nhân duyên (hetupratyaya) , Tăng thượng duyên (samanantara pratyaya), Sở duyên duyên (alambanapratyaya) và Đẳng vô gián duyên (adhipatipratyaya) (xin xem phía trên nơi đoạn trích ‘Đường Xưa Mây Trắng)..

3) Tự Tính thứ ba của vạn hữu là **‘Tự Tính Viên Thành Thực’** (nispannasvabhāva) có nghĩa ‘sự vắng mặt vĩnh viễn của biến kế chấp nơi Y tha khởi’. Do đó, nó (viên thành thực) với y tha khởi không phải một cũng không phải khác. Liên hệ giữa hai cái cũng giống như liên hệ giữa vạn vật vô thường và tính cách vô thường của vạn vật : không thể thấy cái này nếu không thể thấy cái kia’ (trang 105)

Rồi Sư Nhất Hạnh kết luận : .’’Thực tại là thực tại, nó không phải ‘biến kế chấp’ cũng không phải ‘không biến kế chấp’, nó không phải ‘y tha khởi’ cũng không phải ‘không y tha khởi’, nó không phải ‘viên thành thật’ cũng không phải ‘không viên thành thật’. Và bởi vì nó không viên thành thật nên nó mới thực sự là viên thành thật : đây là tuyệt đỉnh của nhận thức luận Phật giáo, như ta thấy trong phương pháp biện chứng của Kim Cương kinh hay trong phương pháp Tam vô tính của Duy Thức học’’. (trang 108).

Giảng giải, biện luận, lý luận đủ cách, tạo ra vô số từ ngữ, rốt cuộc chỉ khiến giáo lý đức Phật rối rắm, khó hiểu, mịt mờ, tối tăm. Thật khó lãnh hội cái biện chứng kín kín, hờ hờ, hư hư, thực thực, sai đúng khó phân biệt. Có lẽ, do lối biện chứng này mà Phật giáo dễ lôi cuốn những đầu óc ưa suy tư, nghiên cứu, tìm tòi, nên mọi tán đồng cũng như mọi bác bỏ không thể nào thật rõ ràng, minh thị, để có thể bảo là thật sự đúng hay thật sự sai với Phật pháp. Càng đọc các Kinh điển của các trường phái, các luận giảng của các vị Bồ Tát, Sư tăng và Trí thức luận Phật giáo, người viết có cảm tưởng càng bị vướng mắc vào ‘lý chướng’.

Xin diễn giảng những lời trên của Sư Nhất Hạnh :

Theo Sư Nhất Hạnh, vạn hữu tức vạn pháp nơi cõi hiện tượng mang sẵn nơi mình hay được nhận thức qua ba Tự Tính : **Biến kế chấp, Y Tha khởi** và **Viên Thành Thực**.

-Trước tiên, cần hiểu **‘Tự Tính’** là gì ? Sư NH không giải thích từ này. Theo Từ Điển Phật Học Hán Việt (sđd) : *Chư pháp đều có tự tính bất biến bất cử, đó gọi là tự tính. ‘Tự Tính tức là minh tính, mới dịch là tự tính còn gọi là thắng tính. Chưa sinh ra đại các, chỉ trụ ở Tự phận, gọi là tự tính’* (Duy thức thuật ký, q.1).. Theo đó, người viết hiểu ‘tự tính’ của một thứ gì là cái ‘bản nhiên có’ nơi nó, cái ‘bản chất’ của nó, cái ‘nơi tự thân nó’, cái luôn luôn là nó, cái ‘không biến thiên, biến đổi’ nơi nó khiến nó là ‘Một’ với cái khác.

-Nếu hiểu ‘tự tính’ như thế thì thực tại bên ngoài ta, thực tại của một pháp không mang ‘**tự tính biến kế chấp**’ vì ‘*biến kế chấp* nghĩa là nhận thức về sự vật không đúng với tính cách như thị của chúng, gán vào cho chúng những đặc tính, những thuộc tính chúng không có’, vì ‘*kế chấp*’ (vikalpa) có nghĩa là vọng tưởng phân biệt’, như lời Sư đã trích trên. Từ Điển Phật Học Hán Việt bảo : ‘*Biến Kế Sở Chấp Tính* là một trong ba tính. Vọng tính của phàm phu so đo tính toán hết thấy các pháp, nên gọi là Biến kế. Từ vọng tình biến kế này mà cho Vô ngã là ngã, Vô pháp là pháp giống như trong bóng tối bảo chiếc giày là con rắn ; đó gọi là Tính biến kế sở chấp. Tính sở chấp này chỉ là cái Vọng tưởng của đương tình hiện ra, nó không có thể tính’. Luận Duy Thức : ‘Do nó kế chấp tính mọi sự mọi vật nên cái Biến kế sở chấp đó là không có tự tính’ (18). Do đó, Kế chấp (vikalpa) không là ‘tự tính’ của vạn pháp mà chỉ là do ‘vọng tưởng, vọng niệm’ của nhận thức con người gán cho sự vật. Hiểu như thế, thực tại của sự vật không ở nơi sự vật, cái thực tại đó do ta gán cho sự vật, thực tại đó chỉ là ‘biểu hiện’ (représentation) của ta về sự vật. Như thế, **không thể gọi ‘Biến kế sở chấp’ là ‘một’ trong ba Tự Tính của vạn hữu**. Duy Thức Học muốn nói đến Thực tại (réalité) sự vật qua nhận thức của con người hơn là ‘thực tại tự nó’, độc lập với nhận thức của con người.

-**Y Tha Khởi** cũng không là ‘Tự Tính’ của vạn pháp. Y Tha Khởi là ‘*tính cách tương liên, tương sinh, và tương thành của vạn vật*’ (19). Chính tự tính (?) ‘Y Tha Khởi’ này giải tỏa cái Tự tính ‘biến kế chấp’ nói trên vì ‘*phương thuốc đầu tiên để chữa bệnh nhận thức là sự khám phá tính cách tương duyên tương sinh của vạn hữu*’ (20). Tính cách ‘tương liên, tương thuộc’ của vạn hữu chỉ là một ‘tính cách’ thôi chứ không hẳn là ‘tự tính, tự thể, bản thể’ của nó. Mà vạn hữu hay mỗi pháp không chỉ có một tính chất, một đặc điểm duy nhất mà có nhiều tính chất, đặc điểm nơi nó và những tính chất đó khiến nó thay đổi lúc tương liên với tính chất của vạn hữu khác. Nước, chẳng hạn, biến đổi từ trạng thái lỏng sang trạng thái đặc, trạng thái hơi. Nếu nước có một tự tính, một tự thể duy nhất nơi nó thì không thể biến đổi được. Nếu ta bảo nước dù ở trạng thái đặc, lỏng hay hơi thì ‘tự tính’, bản chất nó vẫn là nước thì tự thân nước có nhận thức được nó là ‘nước’ hay không. Điều này ta không thể lãnh hội được. Vì thế, trong cõi hiện tượng, ta chỉ hiểu được sự vật qua những ‘biểu hiện’, những ‘hiện tượng’ của nó chứ không hiểu được ‘bản chất’ thực của nó ra sao. Vậy thì, cái từ ‘nước’ cũng chỉ là một ‘thực tại biểu hiện’ của ý thức ta gán cho nó. Về mặt tri thức luận, có thể nói ‘vạn pháp’ không có thứ gì được gọi là ‘tự tính’, là ‘thực tại tự nó’ (réalité en soi) mà chỉ là một ‘thực tại biểu kiến’, một ‘thực tại khái niệm’ (réalité conceptuelle) qua ‘danh và sắc’ (nom et forme) mà ý thức con người gán cho sự vật. Qui luật ‘nhân duyên sanh’ chỉ nói mối quan hệ, tương liên giữa các sự vật chứ không là ‘tự tính’ của sự vật, vì qui luật không xác định được ‘tự tính’ của sự vật. Biểu thức H₂O chẳng hạn nói lên mối liên hệ giữa hai nguyên tử Hytro và một nguyên tử Oxy để tạo nên nước chứ không nói lên ‘tự tính’ của Hytro, của Oxy cũng như của nước. Theo người viết, **nơi vũ trụ hiện tượng, vạn pháp, không một pháp nào có cái được gọi là ‘tự tính,**

Thể tính bất biến của nó mà chỉ có những tính chất, những đặc điểm của riêng nó thôi. Chính những tính chất, đặc điểm riêng biệt của mỗi thứ tạo nên cái ‘Ngã’, cái ‘Tôi’ riêng của nó. Nhưng Tự ngã không là ‘thể tính, Tự tính’ của mỗi pháp ; vì thế, Tự ngã của mỗi pháp biến đổi do tương tác với các tự ngã của các pháp khác. Trong cõi hiện tượng, mọi pháp luôn luôn ‘điều kiện hóa’ qua cái ‘Tự ngã’, cái ‘tôi riêng’, cái ‘bản chất riêng’ (nature propre) của tất cả các pháp. Tính cách ‘điều kiện hóa’ lẫn nhau do tương tác giữa vạn pháp tạo nên cái qui luật ‘Nhân duyên sanh’ và ‘trùng trùng duyên khởi’ để làm biến đổi các pháp qua từng trạng thái hiện hữu khác nhau. Con người là một pháp hữu vi, lúc này đang buồn, đang đau, nhưng do ‘duyên sinh’ lại vui, lại khỏe, lúc sinh ra còn đỏ hồng rồi do duyên sinh, lớn dần, thay đổi trạng thái của cơ thể nhưng cái ‘tự ngã’, cái ‘tôi riêng’ của nó không thay đổi vì những tính chất, những đặc điểm của hiện thể người không giống với những tính chất, những đặc điểm của mọi pháp khác., thân xác con người không biến thành thân xác của cái cây, của con nhái hay của nước, của mây,..., suốt quá trình hiện hữu của ‘hiện thể người’. Nói như vậy, vạn hữu hay từng pháp nói riêng có ‘tự tính, thể tính’ không ? Xin trả lời là ‘Có’ nhưng cái Tự Tính đó được hiểu như thế nào ? Xin được trả lời bên dưới và trong Chương nói về Nghiệp lúc đề cập đến từ ‘Vô Ngã’ cùng lúc nói về ‘Hiện tượng và Bản chất’ nơi phần Mở Đầu, chương 3.

-Viên Thành Thực cũng không là ‘tự tính’ của vạn pháp. Viên Thành Thực chỉ là cái ‘lý’ tạo nên Y Tha Khởi. Vạn hữu nhân duyên cho nhau để biến đổi vô thường theo cái lý này. Viên Thành Thực là *‘tính cách vô thường của vạn vật’* để dẫn về hủy diệt tính cách vô thường đó. Nhìn ra được cái ‘lý’ này, ta sẽ hiểu do đâu vạn vật biến đổi vô thường. Cái lý này cởi bỏ nhận thức của ta khỏi cái *‘tự tính biến kế chấp’*, thoát ra khỏi cả ‘năng y’ và ‘sở y’ tức không còn phân biệt chủ thể và đối tượng lúc nhận thức sự vật, tạo nơi ta cái *‘nhìn bất nhị, cái ‘nhìn không hai’* (vision non duelle, vision non deux) để từ đó nhìn ra cái ‘Tự Tính’ của sự vật, của vạn hữu. Trái táo rơi xuống đất, mặt trăng lại không rơi xuống đất,, những sự kiện này đã giúp Newton tìm ra cái ‘lý’ của hai sự kiện đó để hình thành qui luật: *‘vạn vật hấp dẫn’*, nhưng cái lý *‘vạn vật hấp dẫn’* không là tự tính của trái táo, của trái đất. Nó là cái lý nơi vũ trụ hiện tượng. **Chính do nhìn thấy vạn vật vô thường mà tìm ra cái ‘lẽ vô thường’ của vạn hữu..** Khoa học đã đi từ quan sát những biến đổi vô thường của hiện tượng, của sự vật để tìm ra những qui luật giải thích sự biến đổi vô thường đó. Bốn lực chi phối vận hành của vũ trụ hiện tượng : ***lực hạch năng mạnh*** (force nucléaire forte, thường gọi là Lực mạnh (force forte) liên kết các nhân nguyên tử), ***lực điện từ*** (force électromagnétique giữ cho các nguyên tử luôn kết hợp nhau) , ***lực trọng lực*** (force de gravité, force gravitationnelle, lực hút một vật này vào vật kia), ***lực hạch năng yếu*** (force nucléaire faible, thường gọi là Lực yếu (force faible) biến đổi một vi tử sang vi tử khác như phân tán neutron sang proton) từ xưa đến nay không thay đổi nhưng bốn lực đó không là ‘tự tính’, ‘thể tính’ của vũ trụ.

Nếu hiểu Viên Thành Thực là Chân Như, là tên gọi khác của Chân Như thì Chân Như chính là tự tính của mỗi pháp nhưng làm sao nhận ra điều này. Vạn pháp do Nhân Duyên hoà hợp mà hình thành và biến đổi thì cái Chân Như được xem là tự tính nơi mỗi pháp có phải bị chi phối bởi Nhân Duyên sanh không ?

Tóm lại, *‘Biến kế chấp, Y tha khởi, Viên thành thực’* không là thể tính, Tự Tính của vạn pháp. Cả cái gọi là *‘Tự ngã, cái Tôi, cái bản chất riêng’* của mỗi pháp cũng không là Thể tính, Tự tính của pháp

đó. Cái qui luật *‘Nhân Duyên sanh’* cũng như mọi qui luật mà Khoa học khám phá về diễn biến sinh hóa của vạn hữu cũng không là Tự Tính, Thể tính của vạn hữu. **Cái chuỗi xích *‘Thập nhị nhân duyên’* không là thể tính, tự tính của vạn hữu mà chỉ là những điều kiện, những động lực kết thành qui luật *‘nhân duyên hòa hợp’* để làm biến đổi những cái *‘Tự ngã’* (đặc điểm riêng biệt, hay cấu trúc hình thể) của vạn pháp, từ đó phát sinh những pháp mới.**

Vấn đề cốt yếu của Tri Thức luận là : *‘Có một Thực tại khách quan độc lập với nhận thức con người hay Thực tại chỉ là phóng ảnh, chỉ là biểu hiện của nhận thức con người gán cho vạn hữu qua Danh*

và Sắc ?’. Từ đó nảy sinh hai quan điểm trái ngược nhau : *Duy Tâm* và *Duy Vật*. **‘Duy Tâm luận’** (idéalisme), nhìn chung, quan niệm hiện thực khách quan tùy thuộc vào tư duy con người, không một

hiện thực nào hiện hữu ngoài tư duy con người ; đây là **‘Duy Tâm khách quan’** (tạm dịch : idéalisme objectiviste). **‘Duy Tâm chủ quan’** (idéalisme subjectiviste) cho rằng ‘hiện thực khách quan’ chỉ là phóng ảnh của tư duy từng người, của từng chủ thể tư duy thôi. Như thế, theo *Duy Tâm Luận*, sự vật không có một Tự Tính nghĩa là một *‘thực tại tự nó’* (réalité en soi) ; tất cả đều do biểu hiện (représentation) của ý thức con người..

‘Duy Vật luận’ (matérialisme) hay **‘Hiện Thực luận’** (réalisme) quan niệm có một thực tại khách quan độc lập với tư duy con người, Marx gọi là ‘Tồn tại khách quan’. Con người có thể nhận ra được cái Thực tại khách quan đó, vì thế cái *‘tri thức khách quan’* (connaissance objective) là điều khả thể và cái ‘tri thức khách quan’ này đưa đến hành động (action) giúp con người không chỉ tri giác được thế giới mà còn có thể ‘thuần hóa’ (domestiquer), ‘biến đổi’ (transformer) chinh phục cái thực tại khách quan này nhờ vào Khoa học để tìm hiểu và nhờ vào Kỹ thuật để khống chế và chinh phục. Chủ trương Duy Lý (rationalisme) thoát thai từ quan điểm này và đang khống chế toàn nhân loại, đem lại rất nhiều tiện ích cho cuộc sống, đồng thời cũng gây bao tan nát, đổ vỡ cho nhân sinh. Nhưng cái *‘thực tại khách quan’* theo Duy Vật Luận chỉ là thực tại bên ngoài con người, dù có độc lập với nhận thức của con người thì cũng không là Tự Tính của sự vật vì cái ‘Thực Tại Khách quan’ đó cũng luôn luôn biến đổi do Nhân Duyên hoà hợp ; nếu Thực Tại Khách Quan đó là Tự Tính của sự vật thì sự vật đâu có biến đổi. Hơn nữa, chính Phật bảo rằng, cái thế giới hiện thực chúng ta đang sống chỉ là giả hoặc, là maya, là huyền cấu, vậy cái Thực tại khách quan theo Duy Vật Luận chỉ là huyền cấu nghĩa là ‘không thực có’.

Duy Tâm luận cũng như Duy Vật luận chỉ mới nói lên mối tương quan giữa ý thức con người với vạn hữu chứ chưa nói đến vấn đề ‘tự tính’ của vạn hữu. Xin trình bày đơn sơ như thế vì người viết chẳng mấy thông suốt về triết học, và vấn đề cũng vô cùng rắc rối, chẳng thể ‘ngã ngũ’ rõ ràng.

‘**Nhân duyên sanh**’ qua ‘mười hai nhân duyên’ được kể trên chỉ là cái Lý về sự biến đổi vô thường của vạn pháp, không là Tự Tính của vạn pháp và cũng không cho ta nhận thức được Tự Tính của vạn pháp. Trước khi tìm hiểu ‘Tự Tính’ của vạn pháp ra sao, thiết nghĩ phải đi vào phạm trù ‘Thể - Tướng - Dụng’ của Phật giáo.

d) **Tam Vô Tính** : Trong ‘*Vấn đề nhận thức trong Duy Thức học*’ (sdd) , Sư Nhất Hạnh đề cập đến **Tam Vô Tính** nhưng không giải thích. Theo ‘Tự Điển Phật Học Hán Việt’ (sdd) , Tam Vô Tính gồm có :

1) **Tướng Vô Tính** : *“Tất cả chúng sinh đem vọng tâm hướng vào các sự vật do nhân duyên sinh mà chấp tướng Ngã pháp, có Ngã có pháp, đó gọi là Biến kế sở chấp tính này như nhận ra dây thừng ra tướng rắn nôi. Tướng đó chẳng phải là thực có, nên gọi là tướng vô tính”*.

2) **Sinh vô tính** : *“Hết thấy các pháp chẳng có quan hệ gì với Bản lai vọng tâm, do nhân duyên hòa hợp với nhau mà sinh ra. Đó gọi là Y tha khởi tính. Phép Y tha khởi tính này là Nhân duyên sinh. Nhân duyên sinh không có thực tính, hết như nhân duyên sinh của sợi dây thừng không có thực thể của thừng. Cho nên gọi là Sinh vô tính”*.

3) **Thắng nghĩa vô tính** : *“Chân như là Viên, là thường, là thực tính của mọi pháp hữu vi. Cho nên gọi là Viên thành thực tính. Lừa hết thấy mọi tướng có hay không ở tính Viên thành thực tính này, đó gọi là Thắng nghĩa vô tính”*.

Giải thích như trên theo Tự Điển Phật Học Hán Việt thì Tam Vô Tính chỉ nhằm xác minh cái Tam Tự Tính nói trên.

Hiểu thế nào là ‘Vô Tính’ ? Vô Tính liệu có nghĩa là ‘không có tự tính’, phải chăng ?

‘**Tướng Vô Tính**’ nhằm bảo rằng ‘Biến Kế Sở Chấp’ chỉ là vọng huyễn về sự vật chứ không là thực tại, là tự tính của sự vật. Trong đêm mờ, nhìn sợi dây thừng, nghĩ đây là con rắn rồi hoảng hốt. Đây chỉ là vọng huyễn, do Biến kế sở chấp chứ không có con rắn lúc đó. Sợi dây thừng hay con rắn lúc đó là một Tướng Vô Tính ? Từ thí dụ này, đi đến kết luận ‘vạn pháp đều là Tướng Vô Tính’ vì đều là Biến Kế Sở Chấp tức Vọng huyễn do ý thức ta gán cho sự vật. Dùng thí dụ con rắn và chiếc dây thừng để bảo Vạn pháp đều huyễn cấu, không thực có, nghĩ ra quá đơn sơ. Nhìn sợi dây thừng trong

đêm (sắc uẩn), tưởng là con rắn (thọ uẩn, tưởng uẩn) rồi hoảng hốt, la ré hay bỏ chạy (hành uẩn), đây mới chỉ là những sai lầm của giác quan đưa đến những hành động phản xạ, chứ chưa thực sự là ý thức, theo người viết nghĩ. Chiếc dây

thừng cong queo ‘có’ vào lúc đó, con rắn không ‘có’ lúc đó nhưng hình ảnh con rắn đã ‘có’ trong trí ta. Thấy dây thừng tưởng là con rắn, đây chỉ là sự liên tưởng (association des idées) sai lầm do từ sai lầm của giác quan. Dù dây thừng, dù con rắn đều là Tướng Vô Tính nghĩa là không có cái gọi là ‘*tự tính thừng, tự tính rắn*’ thì chúng vẫn có, nghĩa là đã hiện hữu. Không thể chối bỏ sự hiện hữu của sự vật dù chúng không có ‘tự tính’, dù chúng đều là huyền cấu.

‘Sinh Vô Tính’ nhằm bảo rằng Tự Tính Y Tha Khởi không là tự tính của sự vật vì do nhân duyên hòa hợp tạo nên. Vạn pháp do Nhân Duyên hòa hợp mà hình thành nên luôn biến đổi, do đó tất cả đều là ‘Sinh Vô Tính’ nghĩa là mọi thứ được cấu thành (sinh) vốn không có Tự Tính, tất cả đều ‘vô tự tính’ hay đều ‘vô ngã’. Nếu vạn pháp có Tự Tính thì đã không biến đổi.

‘Thắng Nghĩa Vô Tính’ nói lên cái ‘Tự Tính Viên Thành Thực’ của vạn pháp. Cái ‘Thắng Nghĩa Vô Tính’ hay cái ‘Tự Tính Viên Thành Thực’, theo Sư Nhất Hạnh và theo Tự Điển Phật Học Hán Việt trích trên, chính là Chân Như, chính là Thực Tính của mọi pháp. Chính cái ‘Thắng Nghĩa Vô Tính’ hay ‘Viên Thành Thực Tính’ cởi bỏ cái ‘Biến kế sở chấp’ nơi ‘Y Tha khởi’ để cả hai ‘Y Tha Khởi’ và ‘Viên Thành Thực’ *‘không phải một cũng không phải khác’* (lời Sư Nhất Hạnh trích trên)., có nghĩa Viên Thành Thực *không* là Y Tha Khởi (không là một) nhưng *‘không phải khác’* với Y Tha Khởi. Nhưng *‘Y Tha Khởi chỉ tính cách tương liên, tương sinh, tương thành của vạn pháp’* (NH, trích trên) thì Y Tha Khởi không là Tự Tính của vạn pháp, không là Viên Thành Thực, không bao giờ là Thắng Nghĩa Vô Tính. Hơn nữa, Phật giáo quan niệm ‘vạn pháp vô thường, vô ngã’, đã ‘vô ngã’ thì

làm gì có một thực thể bất biến, cũng theo lời Sư Nhất Hạnh : *“Vô ngã nên được hiểu là không thể có một sự tồn tại của bất cứ một thực thể bất biến nào dù cái đó gọi là linh hồn hay bản ngã hay atman hoặc tâm thức”(21)*. *“Trong bông hoa có phân cắt đang trở thành cũng như trong phân cắt có bông hoa đang trở thành”* (trích trên), câu này đúng theo Y Tha Khởi nhưng cái ‘Viên Thành Thực’ nằm nơi đâu nơi cái Y Tha Khởi này ? nơi bông hoa hay nơi rác rưởi? hay nơi cả hai ? Rồi Sư lại viết : *“Thực tại là thực tại, nó không phải ‘biến kế chấp’ cũng không phải ‘không biến kế chấp’, nó không phải ‘y tha khởi’ cũng không phải ‘không y tha khởi’, nó không phải ‘viên thành thực’ cũng không phải ‘không viên thành thực’*. Và bởi vì nó *‘không viên thành thật’* nên nó mới thực sự là *‘viên thành thật’* (trích trên) ; quả là khó hiểu. Qua lời này, theo người viết, Sư Nhất Hạnh muốn nói là *‘không cũng là có, có cũng là không’*. Có lẽ do quan điểm này nên người ta đã hiểu câu *‘Sắc tức thị không, không tức thị sắc’* là *‘cái có là cái không, cái không là cái có’* nên lời Phật bị giảng giải sai lạc như người viết đã nói trong chương ‘Không - Sắc’. Sư Nhất Hạnh biện giải theo Tông phái Duy Thức nên mọi luận giải không thoát ra khỏi cặp phạm trù *‘chủ thể - đối tượng’* mặc dù Sư bảo : *“Đứng về phương diện nhận thức mà nói, Niết Bàn là sự dập tắt của mọi vọng tưởng biến kế. Niết bàn là tự thân thực tại, là chân như và thắng nghĩa của các pháp. Nguyên lý của phương pháp Duy Thức là sự hủy diệt gốc rễ của sự chấp thủ vào chủ thể và đối tượng nguồn gốc của*

mọi biến kế vọng tưởng” (22). Nhưng, một khi còn trong cõi hiện tượng, chúng ta không thể nào thoát ra khỏi cặp phạm trù ‘chủ thể - đối tượng’ đó được.

Viên Thành Thực Tính, theo Tự Điển Phật Học Hán Việt là *‘thể tính chân thực của các pháp. Thường gọi bằng các tên Chân như, Thực tướng, Pháp giới, pháp tính, Niết bàn đều cùng thể mà khác tên. Đây là thực tính viên mãn thành tựu công đức của các pháp nên gọi là Viên Thành Thực tính’*. Như vậy, Chân Như là Viên Thành Thực tính, là Tự Tính, là Chân tính, Tính thể của vạn pháp. Nhưng Chân Như là cái gì ? Làm sao nhận biết ? Các pháp *‘thành tựu công đức’* ra sao, bằng cách nào để đạt được cái *‘thực tính viên mãn’* đó ? Người Phật giáo sẽ bảo là do công phu tu chứng theo Bát Chánh Đạo, đến mức Chính Định rốt ráo để có được cái Trí Tuệ, cái Trí Huệ hay cái Duệ trí

Bát nhã thì sẽ nhận biết và sống thực với cái Chân Như, cái Tự Tính nơi mình và cùng nhìn ra cái Chân Như, cái Tự Tính của vạn pháp. Cứ cho là như thế nhưng đã mấy ai tu chứng đến mức độ đó ? **Viên Thành Thực tính hay Thắng nghĩa vô tính, hiểu theo Sư Nhất Hạnh và theo Tự Điển Phật Học Hán Việt được trích trên chính là Thể Tính Chân Như, là Viên Giác Tính, và, theo người viết, nơi mỗi pháp chính là cái Tánh Không, Tâm Không tức phần tồn thân của Thể Tính Chân Như nơi mỗi pháp ; đây là phần Vô Thức nơi mỗi pháp.**

Khi bảo ‘Viên Thành Thực tính’, ‘Thắng Nghĩa Vô Tính’ chính là Chân Như thì cách nói của Sư Nhất Hạnh *‘Nó không phải Viên Thành Thực nên nó mới là Viên Thành Thực. Và bởi vì Nó không Viên Thành Thực nên Nó mới thực sự là Viên Thành Thực’* (trích trên) vẫn còn trong vòng ‘đôi đũa nhị nguyên’, còn ‘hiện tượng hóa’ Chân Như, xem có cái ‘không Viên Thành Thực’ tức cái ‘phi Chân Như’. **‘Chân Như là Chân Như’**, không có cái có thể gọi là ‘không Chân Như, phi Chân Như’. Chân Như là thể, là vậy, là như nhiên, như thị, không thể hiểu bằng cái ‘phân biệt trí’ của chúng ta.

Thầy Phụng Sơn bảo : *“Chân Như có mặt mãi mãi, không đổi thay, chân thật, lặng lẽ nhưng vì có thoáng chốc mê mờ nên chuyển động, tạo thành mọi sự mọi vật”* (trích trên). Hiểu như thế thì lúc Chân Như mê mờ tạo nên mọi sự mọi vật thì Chân Như có còn *‘không đổi thay, chân thật, lặng lẽ’* nơi từng pháp nữa chăng ? Sư Nhất Hạnh bảo : *“Đứng về phương diện bản thể thanh tịnh, nó (Chân Như) được gọi là Chân như ; đứng về phương diện hiện tượng, nó được gọi là A-Lại-Gia thức”* (trích trên), nói như thế thì Chân Như không có nơi vũ trụ hiện tượng vì vũ trụ hiện tượng luôn luôn ‘động’ do qui luật Nhân Duyên sinh mà chỉ có Thức A-Lại-gia thôi. Mà Thức A-Lại-gia, theo Sư Nhất Hạnh, là thức tàng, lưu giữ các chủng tử để sinh khởi tạo nên Chánh báo (thân thể) và Y báo (ngoại cảnh), như thế thức A-Lại-gia tạo nên vũ trụ hiện tượng, một vũ trụ động, tạo nên phạm trù ‘chủ thể - đối tượng’, làm sao có thể hủy diệt cặp phạm trù này để trở lại với bản thể thanh tịnh tức cái Chân Như ban đầu chưa bị ô nhiễm ? Liệu mỗi pháp, mỗi người chúng ta phải ‘thiền định’ đến rốt ráo để được trạng thái *‘thanh tịnh rỗng*

không, trạng thái *‘như như chẳng động’* được không ? Có thể đôi người phi thường đạt được nhưng nào mấy ai. Hơn nữa, giả thiết, toàn thể sáu tỷ người hiện nay cùng *‘thiền định’* như thế thì thế giới này sẽ ra sao ? Hiểu Chân Như như lời Phụng Sơn và Sư Nhất Hạnh như trên thì là đã *‘hiện tượng hóa’* Chân Như giống như các pháp khác khác. cũng do duyên hợp mà thành.

Càng đi vào các luận giải trước nay, chúng ta có cảm tưởng như đi vào một ‘mê cung’ của từ ngữ, rắc rối, lộn xộn. Chẳng qua vì quá nhiều tông phái, trường phái, quá nhiều nhà soạn kinh, luận kinh nên sinh ra quá nhiều Kinh điển, quá nhiều từ ngữ rườm rà, không chắc do đức Phật nói mà chỉ là lời của các nhà soạn kinh, luận kinh thôi. Rồi vì thói quen *‘tận tín Kinh điển’*, vì tôn trọng, kính nể người đi trước nên chẳng ai đặt vấn đề thắc mắc để tìm hiểu lại mà chỉ cố tìm cách luận giảng cho đúng theo lời và ý người xưa. **Theo người viết, ‘Nhân Duyên hòa hợp’ là một trong những chủ đề căn bản của giáo lý Đức Phật, nói lên sự biến đổi của vạn hữu, vạn pháp (biến đổi của Không gian qua Thời gian) cho ta thấy diễn trình Tiến hóa của vạn hữu, vạn pháp.** Lâu nay, vì chỉ chú ý đến mặt Đức lý cá nhân và Xã hội không thôi nên đã không nhìn ra vấn đề Tiến Hóa của cõi thế gian này dẫn về quy hồi Đạo Thể tức Thể Tính Chân Như hay cái Bản Lai Vô Ngã của vũ trụ, vạn vật. Cái cốt tủy của giáo lý Đức Thích Ca là ở đây. Lâu nay, hầu như tất cả tu sĩ, trí thức Phật giáo, qua bao Kinh điển, bao sáng tác, luận giải chỉ mới nhìn ra tính chất luôn luôn biến đổi của vạn pháp do Nhân Duyên Sanh để chỉ nói đến cái Vô Thường của vạn pháp mà **chưa hề để ý rằng, Đức Thích Ca, qua chủ đề Nhân Duyên Sanh đã nói về diễn biến Tiến Hóa của vạn hữu và nhân sinh.**

Để hiểu thế nào là Tự Tính của vạn pháp, xin đi vào tìm hiểu phạm trù cặp ba **‘Thể, Tướng, Dụng’** nơi lời Phật.

Chú thích :

- 1) Phụng Sơn : ‘Đạo Phật qua nhận thức Khoa học’, sđd, trang 23
- 2) Phụng Sơn, sđd, trang 16.
- 3) Phụng Sơn, sđd, trang VIII, IX, X phần ‘Lời nói đầu’
- 4) Thích Nhất Hạnh : ‘Vấn đề nhận thức trong Duy Thức Học’, nxb Lá Bối, in lần thứ ba, Paris 1978, trang 32.
- 5) xem Từ Điển Phật Học Hán Việt, sđd, trang 28.
- 6) TNH : ‘Vấn đề nhận thức trong Duy-Thức học’, trang 84.
- 7) ‘Đạo Đức Kinh’, chương XIV
- 8) TNH : Vấn đề nhận thức..., sđd, trang 80
- 9) TNH, sđd, trang 23
- 10) ‘Không’ là đại thứ năm là một đại không có mà chỉ có 4 đại là Địa, Thủy, Hỏa, Phong, cũng như Âm thứ sáu là vật không có, chỉ có năm âm là Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức...xem phần chú thích nơi Kinh Duy Ma, trang 164

- 11) ‘Hiệu quả cánh bướm’ là hình ảnh do nhà khoa học E.N. Lorenz nêu ra để nói đến những hiện tượng liên hệ đến sự hỗn độn (chaos), theo đó, một nhiễu loạn, biến động nhỏ bé trong một hệ thống có thể tạo nên những hậu quả lớn lao, không nhận thấy được như cái đập cánh của một con bướm có thể gây nên một cơn bão cách đó hàng ngàn cây số - Dict ; Larousse.
- 12) ‘Thích Nhất Hạnh ou Le Bonheur de la pleine conscience’ của Jean Pierre & Rachel Cartier, éditions. De La Table Ronde, Paris 2001 – Hai tác giả này là tín đồ của Sư Nhất Hạnh.
- 13) TNH, sđd, trang 22, 23.
- 14) ‘Đường Xưa Mây Trắng’ của Thích Nhất Hạnh, tác phẩm gồm 3 quyển, khá dày, 622 trang kể cả Mục Lục và Bản đối chiếu, Lá Bối in lần thứ hai, San José, 1992. Chỉ riêng các trang 334, 335, 336, thuật lại lúc Đức Phật đưa một bông hoa sen ra trước đại chúng, người viết thấy Sư Nhất Hạnh đã dẫn giải không đúng theo ý đức Phật. Người viết đã giảng công án này trong tập Tiểu Luận ‘Ngụ ngôn – Trùng ngôn’.
- 15) TNH, sđd, từ trang 22 đến trang 30.
- 16) quyển 3, chương 61, từ trang 405 đến trang 411
- 17) Kinh Viên Giác, sđd, , Chương Tịnh Chư Nghiệp Chướng, từ trang 59 đến 62.
- 18) Tự Điển Phật Học, trang 161
- 19) TNH : sđd, trang 95.
- 20) TNH : sđd, trang 97.
- 21) TNH : Vấn đề nhận thức...,sđd, trang 102.
- 22) TNH, sđd, trang 108).

