

PHẬT HỌC

佛學

PHƯƠNG TIỆN TU HỌC PHẬT PHÁP - PHÁT HÀNH HÀNG THÁNG

SỐ 281, NĂM THỨ 21

THÁNG 12-2017



Điện Tử Thư (E-Mail): huynhaitong@gmail.com
Mạng Nhện Toàn Cầu (World Wide Web): <http://www.nsphathoc.org>



NGUYỆT SAN PHẬT HỌC

Chủ Biên:

PHÚC TRUNG

Thủ Quỹ:

DIỆU LAN

Kiểm Soát:

PHƯỚC SƠN

Ban Biên Tập:

BÌNH ANSON

CHÂN ĐẠI LƯỢNG

MINH HÒA

NHÂN CA

TÂM KHÔNG

TÂM TUỆ TĨNH

TUỆ VIÊN

Cộng Tác:

CHÍNH HẠNH

HÀN TRÚC

HỒNG DƯƠNG

MINH CHÁNH

MINH ĐỨC

TRẦN TRUNG ĐẠO

Kỹ Thuật:

MINH HÒA

NHÂN CA

Mục Lục

<u>Ăn Chay</u>	<i>BBT</i>	3
<u>Tu luyện Tâm xả</u>	<i>ĐDLLM - HT. Thích Trí Chơn dịch</i>	4
<u>Thiền dưới góc độ khoa học</u>	<i>Chap Zen</i>	7
<u>Thực trạng tín đồ PG. hiện nay</u>	<i>Trương Hoàng Minh</i>	9
<u>Pháp Cú 335</u>	<i>HT. Thích Minh Châu dịch</i>	13
<u>Hư Hư Lục Người hóa Xà-Niên</u>	<i>Thích Nữ Như Thủy</i>	13
<u>Học thuyết Vô Ngã của PG và vấn đề..</u>	<i>Nguyễn Hiệp dịch</i>	14
<u>Thơ Cho ta chép nốt bài thơ ấy</u>	<i>Tuệ Sỹ</i>	24
<u>Tìm về “Chú Đại Bi”</u>	<i>Huỳnh Bá Hình</i>	25

Tranh bìa

Hoa Sen

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

Nguyệt San Phật Học

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

Ban Biên Tập

Nguyệt San Phật Học

Ăn chay

Ngày nay có nhiều người ăn chay, một số ăn chay vì lý do tôn giáo, một số khác ăn chay vì lý do sức khỏe.

Vài chục năm trước, người ta ăn chay theo quan niệm tích cực để mau chóng đạt được kết quả trên bước đường tu học. Theo quan niệm này người tu phải tích cực “tuyệt dục”, cho nên họ khép vào nền nếp, ăn chỉ để sống mà tu, không cần ăn ngon, chỉ cần có cơm với muối mè, muối đậu phộng, muối xả ... từ đó dẫn đến thiếu những chất dinh dưỡng.

Những người như tôi kể trên, tôi có biết chẳng hạn như thân phụ tôi, ăn chay trường 10 năm vì lao lực, ăn thiếu chất dinh dưỡng bị bệnh lao phổi, bác sĩ vào thập niên 1940, chữa trị rồi cấm thân phụ tôi ăn chay.

Một người cô họ xa, cắt một cái am nơi vắng vẻ tu một thời gian, cũng vì ăn uống kham khổ nên sanh bệnh thổ huyết, nên thân phụ và anh chị khuyên dứt, trở lại đời sống bình thường, ăn uống đầy đủ để trị bệnh.

Một người anh họ xa, cũng quyết trường chay tu tâm dưỡng tánh, nhưng cũng vì ăn uống không đủ chất dinh dưỡng, lại phải làm nghề rèn lao lực, nên sanh bệnh. Nhờ hỏi chú tôi, người ăn chay trường từ năm 17 tuổi, chú làm thầy giáo, nên ăn uống đầy đủ, chú cho biết cũng có khi sổ mũi, ảm đầu, nhưng 25 năm phục vụ ngành giáo, chú chưa nghỉ dạy buổi nào vì đau ốm.

Ngày nay có nhiều người ăn chay, chẳng những không ốm yếu mà còn béo phì, do ăn uống có nhiều chất bổ dưỡng. Những người trường chay ngày nay cũng mang bệnh cao huyết áp, mỡ trong máu, tiểu đường. Phải chăng là những chứng bệnh do ăn uống quá nhiều chất bổ dưỡng, không biết kiêng cử, để tránh béo phì, tránh bệnh.

Giới y học ngày nay, không như xưa, họ hiểu rằng những người ăn chay đương thời, ăn khá đầy đủ chất bổ dưỡng, không còn khuyên người ăn chay “Đừng ăn chay nữa vì thiếu chất dinh dưỡng”.

Dẫu sao, người ăn chay vì lý do tôn giáo hay sức khỏe cũng cần quan tâm thức ăn, ăn vừa đủ, dư thừa cũng như thiếu thốn đều sanh bệnh tật, gây trở ngại cho sức

Tu Luyện Tâm Xả

Trích từ sách: **An Open Heart**
 Nguyên tác: **Đức Đạt Lai Lạt Ma**
 Chuyển ngữ: **HT Thích Trí Chơn**

Để bày tỏ lòng thương chân thật đối với mọi người, chúng ta phải xóa bỏ sự thiên vị trong thái độ của chúng ta đối với họ. Ý nghĩ bình thường của chúng ta đối với kẻ khác luôn bị không chế ảnh hưởng bởi những cảm xúc phân biệt và dao động. Chúng ta có cảm giác gần gũi với người chúng ta thương. Đối với những người lạ hay không quen chúng ta cảm thấy xa cách. Và đối với những kẻ chúng ta thù ghét, không thân thiện hay cách biệt, chúng ta cảm thấy ác cảm hay khinh miệt.

Tiêu chuẩn mà chúng ta phân loại mọi người thành kẻ thù hay bạn bè rất rõ ràng. Nếu một người gần gũi hay tử tế tốt bụng với ta, người đó là bạn của ta. Nếu một người làm hại hoặc gây khó khăn cho ta, người đó là kẻ thù của ta. Kèm với sự ưa thích mà chúng ta dành cho các người thân thương là những tình cảm như lòng quyến luyến và sự mong ước được gần gũi mến yêu.

Tương tự, chúng ta dành cho những người chúng ta không thích với những cảm xúc tiêu cực như tức giận hay oán thù. Do đó, lòng từ bi của chúng ta dành cho mọi người luôn có giới hạn, thiên vị, thành kiến và với điều kiện là liệu chúng ta cảm thấy có gần gũi được với họ hay không.

Lòng từ bi chân thật phải là vô điều kiện. Chúng ta nên thực hành tâm xả để vượt qua những cảm xúc phân biệt và thiên vị.

Phương cách để tu luyện tâm xả là chúng ta suy nghiệm về tính không bền chắc của tình bạn. Trước hết chúng ta cần suy xét để nhận thấy không có gì bảo đảm rằng người bạn thân của chúng ta hôm nay sẽ mãi mãi là bạn thân suốt đời. Tương tự chúng ta có thể tưởng tượng rằng người mà chúng ta không ưa thích không hẳn sẽ mãi mãi như vậy. Các suy nghĩ đó khuếch tán những cảm xúc mạnh mẽ của sự thiên vị và hủy diệt tính bất biến của tình cảm lưu luyến trong chúng ta.

Chúng ta cũng có thể suy niệm về những hậu quả tiêu cực của lòng quyến luyến mà chúng ta dành cho bạn bè và ác cảm đối với kẻ thù. Những cảm giác của chúng ta đối với bạn bè và người yêu đôi khi làm cho chúng ta mù quáng. Chúng ta phóng đại những phẩm chất mà mình khao khát nơi người đó và tin chắc là mình không hề sai lầm. Sau đó, khi chúng ta nhận thấy sự việc không đúng với những gì mà chúng ta phóng đại rồi chúng ta choáng váng. Chúng ta đu đưa rơi từ đỉnh cao tột cùng của tình yêu và mong ước xuống đến sự thất vọng, chán ghét và thậm chí là tức giận. Ngay cả cảm giác hài lòng và thỏa mãn trong mối liên hệ với một người nào đó mà chúng ta yêu thương có thể dẫn đến sự thất vọng, chán nản và căm thù. Các phần tử có cảm xúc mạnh mẽ như những người có tình yêu lãng mạn và lòng căm thù chính trực thường bị lôi cuốn bởi những cảm xúc này và niềm vui của họ chỉ thoáng qua. Theo quan điểm Phật giáo,

tốt hơn hết chúng ta không nên nắm giữ những cảm xúc như vậy ngay từ lúc đầu.

Những hậu quả khi bị chế ngự bởi lòng hận thù là gì? Danh từ “Shedang” hay “căm thù” của Tây Tạng có nghĩa là sự thù nghịch từ nơi sâu thẳm trong lòng. Có một điều gì đó không hợp lý khi chúng ta phản ứng lại những điều bất công hoặc gây tổn hại bằng tâm thù hận. ***Lòng căm thù của chúng ta chẳng gây ảnh hưởng đến thân xác kẻ thù của chúng ta, nó không làm tổn hại cho họ. Đúng hơn, chính chúng ta lãnh chịu những hậu quả xấu, đắng cay do lòng hận thù của chúng ta gây ra. Nó đục khoét chúng ta từ bên trong.*** Khi tức giận, chúng ta ăn chẳng biết ngon. Chúng ta không thể ngủ thẳng giấc, nằm lăn qua trở lại suốt đêm mà không cách nào chợp mắt được. Nó ảnh hưởng sâu xa đến chúng ta trong khi đó kẻ thù của chúng ta tiếp tục sống vui vẻ hạnh phúc không biết gì đến tình trạng phiền muộn của chúng ta.

Vượt thoát ra khỏi lòng hận thù và tức giận, chúng ta có thể xử lý mọi tình huống có kết quả tốt hơn nhiều. Nếu chúng ta tiếp xúc mọi việc với tâm xả chúng ta sẽ nhìn thấy vấn đề một cách rõ ràng hơn và từ đó giúp chúng ta áp dụng phương pháp tốt nhất để giải quyết vấn đề. Ví dụ, nếu một đứa bé đang làm một hành động gì đó gây nguy hiểm cho chính nó và mọi người như là chơi với những que diêm, chúng ta có thể trừng phạt nó. Khi chúng ta đối xử một cách thẳng thắn như vậy, một điều rất có thể xảy ra là đứa bé sẽ không phản ứng sự tức giận của chúng ta mà đáp lại ý thức khẩn cấp và lo ngại của chúng ta.

Đây là cách giúp chúng ta nhận biết rằng kẻ

thù địch thực hiện đang nằm trong lòng chúng ta. Đó là tính ích kỷ, lòng quyền uyển và sự tức giận của chúng ta. Chúng ta nên biết khả năng kẻ thù gây hại cho chúng ta rất hạn hẹp. Nếu một người nào đó thách thức kích động chúng ta, chúng ta nên kiểm chế bản thân mình không trả đũa lại, thì dù cho người đó có làm gì đi nữa họ cũng không thể gây hại cho chúng ta. Trái lại, khi những cảm xúc mạnh mẽ như vô cùng tức giận, căm thù hay lòng ham muốn xuất hiện, chúng tạo nên sự rối loạn trong tâm hồn chúng ta. Ngay lập tức chúng phá hoại sự an lạc trong tâm chúng ta cũng như tạo nên sự buồn phiền, đau khổ và hủy diệt công đức tu hành của chúng ta.

Khi chúng ta hành trì tâm xả, chúng ta có thể nhận thức được rằng những khái niệm về “kẻ thù” và “bạn bè” có thể thay đổi và tùy thuộc vào nhiều yếu tố khác. Không có ai vừa mới sinh ra đã là bạn bè hay là kẻ thù của chúng ta và cũng không có gì bảo đảm rằng các thân hữu mãi mãi sẽ là bạn bè của chúng ta. “Bạn bè” và “kẻ thù” được phân chia tùy thuộc vào thái độ cư xử của họ đối với chúng ta. Những người mà chúng ta tin rằng họ yêu thương và chăm sóc chúng ta, chúng ta thường xem họ như những người bạn thân và thương mến của mình. Những người mà chúng ta tin rằng họ có những ý nghĩ xấu và muốn làm hại chúng ta là những kẻ thù của chúng ta. Cho nên, chúng ta xem mọi người là bạn bè hay kẻ thù đều dựa trên nhận thức về những ý tưởng và cảm xúc mà họ dành cho chúng ta. Vậy thì, không có ai thực sự là bạn bè hay kẻ thù của chúng ta.

Chúng ta thường nhầm lẫn giữa hành động của một người và con người thực sự của họ. Thói quen này khiến chúng ta quyết định

rằng bởi vì một hành vi hay lời nói nào đó, người ấy trở thành kẻ thù của chúng ta. Tuy nhiên, thực ra người đó không hẳn là bạn và cũng không phải là thù. Họ không phải là Phật tử hay Thiên Chúa giáo; không phải là người Trung Hoa; cũng không phải là người Tây Tạng. Trong nhiều trường hợp, một người mà chúng ta liên hệ lâu dài có thể thay đổi và trở thành người bạn thân nhất của mình. Cho nên, chẳng có gì lạ khi chúng ta nghĩ rằng: “Ồ! Bạn đã từng là kẻ thù của tôi trong quá khứ, nhưng hiện tại chúng ta là những người bạn tốt”.

Phương pháp khác đề tu tập tâm xả, cũng như vượt qua cảm xúc thiên vị và phân biệt là chúng ta nên suy nghĩ rằng mọi người đều bình đẳng và khao khát được có hạnh phúc cùng không thích khổ đau. Thêm nữa, tất cả chúng ta đều cảm thấy rằng mình có quyền hoàn thành khát vọng này. Làm sao chúng ta biện hộ cho điều ấy? Rất đơn giản, nó là một phần trong bản chất căn bản của con người. Tôi không phải là người duy nhất, bạn cũng không có một đặc quyền nào cả. Khao khát của tôi muốn được hạnh phúc và vượt qua đau khổ là một phần trong bản tính của tôi; đó cũng là một phần trong bản tính của bạn. Như vậy, tất cả mọi người đều có quyền hưởng hạnh phúc và tránh khổ đau, đơn giản vì mọi người có chung bản tính căn bản này.

Dựa trên nền tảng của sự bình đẳng này, chúng ta nên phát triển tâm xả đối với mọi người. Trong lúc thiền định, chúng ta cần luyện tập tư tưởng “Chính bản thân tôi muốn sống có hạnh phúc và không thích khổ đau, mọi người khác cũng vậy; chính bản thân mình đương nhiên có quyền thỏa mãn khát vọng này và mọi người cũng có”. Chúng ta nên lập lại ý tưởng này vào lúc chúng ta

thiền định và cả trong cuộc sống hằng ngày cho đến khi nó thấm nhuần vào tâm hồn chúng ta.

Còn một điều quan trọng cuối cùng, là con người, hạnh phúc của chúng ta tùy thuộc rất nhiều vào đời sống của mọi người và chính sự sống của chúng ta là kết quả của sự đóng góp của nhiều người khác. Sự ra đời của chúng ta phụ thuộc vào cha mẹ chúng ta. Sau đó, chúng ta cần sự chăm sóc và tình thương của cha mẹ chúng ta trong nhiều năm. Sinh kế, nơi ở và phương tiện sinh sống của chúng ta; ngay cả sự thành công và danh tiếng của chúng ta cũng là kết quả của nhiều đóng góp của vô số người khác. Trực tiếp hay gián tiếp, nhiều người liên hệ đến sự tồn tại của chúng ta – chưa kể đến hạnh phúc của chúng ta.

Nếu chúng ta mở rộng sự suy luận vượt khỏi giới hạn của một đời người, chúng ta có thể nhận thấy rằng trải qua nhiều kiếp trước của chúng ta - thực ra, kể từ lúc khởi thủy khai thiên lập địa, rất nhiều người đã đóng góp vô số kẻ vào hạnh phúc của chúng ta. Chúng ta có thể kết luận: “Ta dựa vào đâu để mà đối xử phân biệt? Tại sao mình có thể bày tỏ thân thiện với một số người và thù nghịch với một số người khác? Ta phải vượt qua mọi cảm xúc phân biệt và thiên vị. Mình phải giúp đỡ cho mọi người một cách bình đẳng như nhau”.



Thiền định dưới góc độ khoa học

Chap Zen

Từ hàng ngàn năm trước, con người đã phát hiện ra phương pháp thiền định và sử dụng những lợi ích của thiền định trong việc trị liệu những căn bệnh phát sinh từ chính tâm thức của chúng ta như căng thẳng, lo lắng, sợ hãi... Thế nhưng, tại sao thiền lại có tác dụng kỳ diệu như vậy với con người? Không ít các nhà khoa học đã dày công nghiên cứu và cho ra những kết luận về tác động của thiền nên não bộ chúng ta để tạo nên các thay đổi nhất định liên quan đến việc thay đổi tâm tính, trạng thái cảm xúc của con người. Sau đây, Chap xin trích dẫn một vài nghiên cứu để bạn hiểu rõ về thiền dưới góc độ khoa học nhé!

Theo một chương trình nghiên cứu của đại học Winconsin, các nhà khoa học đã tiến hành một cuộc thử nghiệm với một nhà sư thuộc tu viện Shechen, Nepal tên là Matthieu Ricard. Cuộc thử nghiệm này theo dõi những thay đổi của tế bào não bộ khi nhà sư nhập định. Cụ thể là nhà sư sẽ tiến hành nhập định trong ống của máy chụp hình ba chiều fMRI để các nhà tâm lý có thể theo dõi các biến đổi của não bộ bằng âm hưởng của từ trường. Trong vòng 3 tiếng đồng hồ khi Ricard nhập định, các máy fMRI ghi nhận hình ảnh thay đổi của tế bào não bộ.

Trong khi vào trong trạng thái thiền, Ricard quán tưởng đến một cá nhân nào đó với lòng thương cảm, các tế bào ở khu não thùy phía trước bên trái (ngay bên trong trán) của nhà

sư có nhiều dấu hiệu hoạt động mạnh mẽ. Não thùy phía trước bên trái này chính là nơi kích động tình cảm.

Trong những lần thử nghiệm trước, các nhà khoa học đã nhận ra rằng, những người nào có não thùy bên trái phía trước hoạt động nhiều, là lúc người đó đang vui mừng, cảm thấy hạnh phúc hoặc họ là những người có tâm tính vui vẻ và dễ dàng hồi phục sau khi gặp những biến cố tình cảm tiêu cực. Trong khi đó những người nào có tâm tính buồn bã, lo lắng, sợ hãi hay sầu muộn, các tế bào ở khu não thùy bên phải phía trước hoạt động nhiều hơn. Phần lớn chúng ta đều ở mức trung bình.

Trong biểu đồ hình cái chuông của giáo sư Richard Davidson, giám đốc Phòng Nghiên Cứu Thần Kinh thuộc đại học Wisconsin, người điều khiển cuộc nghiên cứu này, thì có 67% thuộc mẫu người hạnh phúc trung bình, 33% có những có não thùy trái hay phải hoạt động thái quá, nghĩa là những mẫu người thật hạnh phúc hay quá đau khổ.

Tuy nhiên hoạt động não bộ của nhà sư Ricard vượt cao hơn bất cứ một người nào mà Davidson đã thử nghiệm từ trước đến nay. Một đồng nghiệp của Davidson nhận xét biểu đồ của Ricard “ra khỏi biểu đồ đã có từ trước đến giờ”. Ngay cả khi nhà sư này không nhập định, hoạt động của tế bào não thùy bên trái phía trước vẫn ở mức cao. Điều này cho thấy, việc thiền định thường xuyên đã kích thích hoạt động của tế bào não thùy

trái mạnh mẽ hơn, từ đó tạo cho con người cảm giác vui vẻ thường xuyên, nhanh chóng vượt qua các trạng thái tâm lý tiêu cực để trở nên lạc quan, yêu đời. Thậm chí, mức này còn vượt xa so với mức trung bình của con người và của những người có tinh thần lạc quan tự nhiên mà không thực hành thiền.

Tiếp theo là một số cuộc nghiên cứu khác. Năm 1967, giáo sư Herbert Benson ở đại học Y Harvard đã tiến hành nghiên cứu trên 36 người thiền định và thấy rằng khi ngồi thiền họ dùng lượng oxy ít hơn bình thường 17%, giảm 3 nhịp tim/phút và tăng sóng theta ở não – hết như trạng thái trước ngủ – trong khi toàn não vẫn tỉnh táo. 7 năm sau, tiến sĩ tâm thần học Gregg Jacobs, đại học Harvard, qua ghi sóng não đã phát hiện ra rằng những người thiền có thể sản ra rất nhiều sóng theta và có thể phong tỏa phần não trước vốn nhận và xử lý cảm giác, ngoài ra họ cũng giảm thiểu hoạt động ở phần thùy đỉnh não, nơi phụ trách các cảm giác về không gian, thời gian. Bằng cách “tắt” thùy đỉnh não, người ta có thể mất cảm giác về giới hạn và thấy vũ trụ “trở thành một”.

Một cuộc nghiên cứu khác của Paul Ekman thuộc Trung tâm Y học, Viện đại học California, San Francisco, cho biết thiền định và quán chiếu có thể chế phục được nhân hạnh đào (amygdale), một vùng não lưu trữ những ký ức sợ hãi. Ekman khám phá ra rằng những thiền sư cao cấp khó bị chấn kích, bất an, hoảng hốt hay nổi giận như những người thường khác. Tuyến thượng thận tiết ra Adrenalin, điều khiển nhịp tim trong các trường hợp sợ hãi, hoảng hốt gần như được các thiền sư khống chế hoàn toàn.

Các nhà khoa học đều tin chắc rằng thiền định hoàn toàn có khả năng “rửa” lại não, giải tỏa các khu vực căng thẳng do máu ở trong tình trạng ách tắc. Người Mỹ đã thực tập thiền định để chữa trị các bệnh tim mạch, stress, ung thư, thậm chí cả AIDS. Những điều này không phải cường điệu bởi suy cho cùng, mọi hoạt động của cơ thể, mọi bệnh tật đều xuất phát từ bộ não. Một bộ não khỏe mạnh chắc chắn sẽ có một cơ thể khỏe mạnh.

Như vậy, tựu chung các kết quả của những nghiên cứu khoa học đều cho thấy rằng, thiền định ảnh hưởng mạnh mẽ tới hoạt động não bộ của chúng ta. Thiền giúp phát triển hoạt động các vùng não điều khiển trạng thái tâm thức vui vẻ, lạc quan và ngăn chặn những cảm xúc tiêu cực như sợ hãi, căng thẳng, giận dữ... Sâu xa hơn, thiền giúp cải thiện sức khỏe, chữa trị các loại bệnh tật, giúp chúng ta khỏe mạnh cả về thể chất lẫn tinh thần. Mong rằng qua bài viết này, các bạn sẽ hiểu rõ hơn về tác động của thiền định đối với mỗi chúng ta. Thực hành thiền đã trở thành hoạt động thường xuyên của hàng trăm triệu người trên thế giới. Vậy tại sao các bạn không thiền ngay từ bây giờ?



Thực Trạng Tín Đồ Phật Giáo Hiện Nay

Trương Hoàng Minh

Chúng ta có cảm thấy hồ thẹn không khi các học giả phương Tây mới bắt đầu nghiên cứu Phật giáo chưa lâu nhưng họ chỉ chuyên chú vào giáo lý “Tứ Thánh Đế” và “Bát Chánh Đạo” của Phật Thích Ca. Tất cả đều thừa nhận Phật giáo là “ một tôn giáo không có thượng đế” (Oldenberg) và “Phật giáo không thừa nhận thượng đế mà con người phụ thuộc vào, học thuyết của nó là vô thần” (Barth). Còn Emile Durkheim viết “Thật vậy, tất cả những điều chủ chốt của Phật giáo nằm trong bốn góc cơ bản mà tín đồ gọi là tứ diệu đế. Thứ nhất là khổ đế, sự tồn tại của khổ đau gắn liền với tiến trình vĩnh cửu của sự vật; thứ hai là tập khổ đế cho thấy ham muốn là nguồn gốc của khổ não; thứ ba là diệt khổ đế cho thấy tiêu diệt vọng là biện pháp duy nhất để xóa bỏ phiền não; thứ tư là đạo đế nói lên ba giai đoạn phải trải qua để diệt khổ: đây là giới, định và cuối cùng là tuệ, quán thông Phật pháp. Qua được ba bước đó, con người sẽ đi đến tận cùng, đó là giải thoát, là đạt cõi Niết bàn...muôn giải thoát, con người chỉ có thể dựa vào chính mình thay vì cầu nguyện, theo nghĩa thông thường, thay vì hướng về một đấng cao cả để cầu xin sự giúp đỡ, thì con người hướng về mình và quán niệm”.*

Trong lễ kỷ niệm 27 năm ngày thành lập (07.11.1981- 07.11.2008) Giáo hội Phật giáo Việt Nam (GHPGVN) công bố cả nước có khoảng 45 triệu tín đồ đã qui y Tam bảo. Còn theo kết quả cuộc Tổng điều

tra dân số trên toàn quốc vào năm 2009 của Nhà nước thì tính đến ngày 01 tháng 04 năm đó cả nước có 13 tôn giáo lớn nhỏ, tổng cộng 15.651.467 tín đồ, trong đó tín đồ đạo Phật là 6.802.318 người gồm 3.172.576 thiện nam và 3.629.742 tín nữ. Phần còn lại đa số theo đạo thờ cúng ông bà, theo các đạo khác và khoảng chục triệu người không theo đạo nào hết. .

Nếu sự chênh lệch giữa hai con số thống kê của GHPGVN và Nhà nước tương đối nhỏ thì không có gì để nói, đáng này quá lớn thì biết tin vào con số nào? Dĩ nhiên con số của Nhà nước chính xác, đáng tin cậy hơn. Tôi có thể chứng minh điều đó. Từ năm 1975 đến nay, Nhà nước đã thực hiện Tổng điều tra dân số trên toàn quốc 4 lần, mỗi lần cách nhau 10 năm, bắt đầu năm 1979. Lần thứ hai vào năm 1989, tôi là thành viên Ban Chỉ đạo Tổng điều tra dân số huyện Trà Ôn và xã Lục Sĩ Thành, phụ trách tập huấn nghiệp vụ cho Tổ trưởng và Điều tra viên toàn huyện. Trong thời gian điều tra, tôi cùng các thành viên khác trong Ban chỉ đạo thường xuyên xuống địa bàn kiểm tra, đôn đốc, nhắc nhở, hướng dẫn, uốn nắn các Tổ trưởng và Điều tra viên để tránh những trường hợp nhầm lẫn, sai sót xảy ra cho nên sự nhầm lẫn sai sót không đáng kể. Và lại, số liệu của Nhà nước còn cho biết bao nhiêu thiện nam, tín nữ trong khi số liệu của GHPGVN không nêu lên được điều đó.

Đạo Phật truyền vào nước ta khá sớm,

khoảng đầu công nguyên và đã phát triển mạnh mẽ, trở thành quốc giáo từ triều Ngô đến triều Trần, thế thì tại sao số tín đồ lại khá khiêm tốn so với khoảng 90 triệu dân ở thời hiện đại, chỉ chiếm 7,93%!?. Có nhiều nguyên nhân chủ quan và khách quan, trước hết hãy điểm sơ qua một số nguyên nhân khách quan.

-Ngoài tôn giáo, từ xa xưa, nước ta còn có tín ngưỡng dân gian, trong đó việc thờ cúng ông bà được nhân dân nâng lên thành Đạo. Đây là truyền thống tốt đẹp của dân tộc ta thể hiện sự kính trọng, lòng hiếu thảo của con cháu đối với công ơn sinh thành dưỡng dục của ông bà cha mẹ quá vãng. Tôn giáo đối với họ là cúng tế và cầu nguyện. Theo số liệu thống kê của Nhà nước thì tỉ lệ người theo đạo thờ cúng ông bà trên cả nước là 98%, gồm cả tín đồ các tôn giáo.

-Một bộ phận không nhỏ người dân chỉ lo cho cuộc sống vật chất no cơm ấm áo, hưởng thụ văn hóa tinh thần đầy đủ, khá thờ ơ với đời sống tâm linh, không quan tâm đến giáo lý của các tôn giáo.

-Nhiều người cho Phật giáo chủ trương từ bỏ thế giới hiện hữu bởi các khái niệm vô ngã, tính không, giải thoát và hình ảnh ngôi nhà đang cháy trong kinh Pháp Hoa. Niết bàn, Tịnh độ, Tây phương Cực lạc chỉ là ảo ảnh, vọng tưởng không có thật nên không theo! Đây là sự nhầm lẫn đáng tiếc do suy nghĩ nhận thức của họ chưa thấu đáo. Mặt khác, vài hệ phái quá ca ngợi các cảnh giới đó, theo họ, người tu chỉ cần lạy và niệm Phật A Di Đà trên 300 lần mỗi ngày trong vài ba năm thì sau khi chết sẽ được Phật rước về Tây phương Cực lạc!?.

-Từ thế kỷ thứ 10 đến nay có nhiều tôn giáo nước ngoài du nhập vào nước ta như Hồi giáo, Bà La Môn (nay là Ấn Độ giáo), Baha'i, Công giáo, Tin Lành. Trong nước cũng hình thành các tôn giáo mới như Cao Đài, Hòa Hảo, Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Bửu Sơn Kỳ Hương...thu hút số tín đồ lên đến 8.849.149 người, tỉ lệ 10,38%.

-Hầu hết đoàn viên, đảng viên đều không theo đạo nào hết ước tính trên dưới 10 triệu người, nâng tỉ lệ người không tôn giáo trên cả nước lên 81,69%.

Về nguyên nhân chủ quan cũng khá nhiều, trong đó có những nguyên nhân khá “nhạy cảm” nếu nói lên chắc nhiều người bực bội, khó chịu. Tuy nhiên, đó là những loài cỏ dại trong vườn hoa xinh đẹp cần phải nhổ bỏ nên tôi không sợ mịch lòng, đã trình bày trong bài viết “Sự thăng trầm của Phật giáo Việt Nam” đăng trên trang web (www.daophatngaynay.com/vn/phatgiao-vn/su-kien-van-de/18678/su-thang-tram-cua-phat-giao-viet-nam.html) và trên Tạp chí Văn Hóa Phật Giáo số 235 ra ngày 15.10.2015 với tinh thần xây dựng cho ngôi nhà Phật giáo ngày thêm xinh đẹp lồng lộng. Vì thế, tôi sẽ không nhắc lại ở đây mà chỉ điểm qua vài nguyên nhân cơ bản theo suy nghĩ của tôi.

-Vào khoảng thế kỷ thứ 3 TCN, đạo Phật từ Ấn Độ truyền ra các nước khác bằng hai hướng. Hướng bắc qua Nepal, Tây Tạng, Trung Quốc, Nhật Bản và Việt Nam gọi là Bắc tông sau trở thành Phật giáo Đại thừa. Hướng nam sang Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào, Cao Miên và một số tỉnh miền tây Nam bộ nước ta (chủ yếu ở người Khmer) gọi là Nam tông hay Phật giáo nguyên thủy

Theravada. Hàng ngàn năm qua phần lớn Phật giáo Việt Nam theo phái Đại thừa và chịu ảnh hưởng khá nặng vào Phật giáo Trung Quốc từ cách tổ chức tôn giáo đến hệ thống biểu tượng, hệ thống nghi lễ, phương thức hành đạo... có ít nhiều điều không phù hợp với cuộc sống, tâm lý tình cảm và bản sắc văn hóa truyền thống dân tộc.

-Đa số dùng kinh điển của Phật giáo Đại thừa nhập về từ Trung Quốc, dù được dịch từ tiếng Hán sang tiếng Việt nhưng ý nghĩa của kinh quá cao thâm uyên áo, câu văn ngắn gọn xúc tích lại thêm một “rừng” từ ngữ chuyên môn, hình ảnh ẩn dụ, nên rất khó nhớ, khó “thâm nhập kinh tạng” và khó thực hiện.

-Trình độ học vấn của người dân chưa cao, họ chỉ nghe kinh (Văn) nhưng không hiểu (Tu) thì làm sao phát Bồ đề tâm (Tu) cho được. Bất cứ điều gì, đã hoài nghi thì không tin tưởng chứ không riêng việc theo đạo.

-Việc hoằng dương đạo pháp chủ yếu thực hiện tại một số chùa lớn, nổi tiếng ở thành thị còn các chùa nhỏ lẻ và ở nông thôn gần như vắng bóng. Một thực trạng đáng buồn nhưng rất phổ biến ở các chùa nhỏ lẻ và nông thôn là các Phật tử, bôn đạo chỉ đến chùa vào ba ngày rằm lớn trong tháng giêng, tháng bảy, tháng mười và tết Nguyên đán, gần như không nhiều người biết các ngày lễ vía, nếu biết họ cũng chỉ đến lai rai. Hầu hết đều đến chùa để lạy Phật, cúng dường, cầu tài cầu lợi, cầu an cho người sống, cầu siêu cho người chết. Nhà chùa cũng ít khi tổ chức thuyết pháp, chỉ bày cỗ bàn, tụng kinh cúng Phật, chư Tổ rồi cùng nhau ăn uống, sau đó giải tán.

Đến đây tôi xin nhắc lại một nguyên nhân “nhạy cảm” được tôi đề cập trong bài “Nhìn Lại Chính Mình” (đăng trên trang web Đạo Phật Ngày Nay). Ngày xưa, vua quan bỏ ngôi báu, chức tước để được làm Sư, còn ngày nay không ít tăng ni lại thích cuộc sống của vua quan. Chùa chiền thay cung điện, xe hơi thế kiệu vàng, chén gốm sứ thay bình bát, tín nữ thế a hoàn, thiện nam làm lính ngự lâm. Việc thọ nhận cúng dường và cầu nguyện cho bá tánh cũng không theo tông chỉ và ý nghĩa cao đẹp như lời Phật dạy mà biến tướng thành “*tụng kinh thuê*”! Hòa thượng Thích Thanh Từ đã nói như thế và cất tiếng than: “*Thậm chí hiện nay có một ít tăng ni đến tận nhà Phật tử dùng đủ lời lẽ để quyên tôi, thực đau lòng thay. Đạo lý nào dạy những điều ấy?*” (“Bước Đầu Học Phật” trang 63-64).

Còn nhiều nguyên nhân khách quan và chủ quan khác nữa nhưng bao nhiêu cũng đủ cho người ta chán nản, mất lòng tin, không theo đạo hoặc bỏ đạo, cải sang đạo khác.

Đã đến lúc GHPGVN nhìn lại chính mình với tinh thần tự giác và cầu tiến để tháo gỡ vướng mắc, dẹp bỏ chướng ngại đã lộ diện hoặc còn tiềm ẩn. Trước mắt hãy xem lại trong 45 triệu tín đồ đã qui y Tam bảo là thực chất hay hình thức theo kiểu báo cáo màu hồng từ các cơ sở?. Có bao nhiêu người tín tâm, bao nhiêu người chiếu lệ, làm cho có? Bao nhiêu người đi chùa cầu đạo, bao nhiêu người hiếu kỳ, ham vui, chạy theo phong trào?. Nhanh chóng chấn chỉnh và kiện toàn tổ chức từ trung ương đến địa phương chắc chắn, giới luật nghiêm minh. Rà soát lại và thay thế hệ thống biểu tượng, hệ thống nghi lễ, phương thức hành đạo ngoại lai cho phù hợp với cuộc sống, tâm lý tình

cảm và bản sắc văn hóa truyền thống dân tộc. Sàng lọc chùa chiền, tu viện, thiền viện cùng hàng ngũ tăng ni và mạnh dạn loại bỏ những thành phần biến chất thoái hóa ra khỏi Giáo hội.

Quan trọng hơn hết là quay về với giáo lý ban đầu của Phật Thích Ca, “Tứ Thánh Đế” và “Bát Chánh Đạo”. Đây là nền tảng cốt lõi của toàn bộ hệ thống giáo lý của Ngài sau này. Ngài không xây dựng nó thành một thứ triết học khô khan xơ cứng, không quan tâm đến nguồn gốc và sự hình thành của thế giới, nơi con người đã sống và chịu khổ, từ đâu đến và tương lai đi về đâu vì đó là một việc đã thành, cũng không quan tâm đến thần thánh và tự tính của họ. Ngài chủ yếu hướng vào con người và những khổ đau bất hạnh của họ trong cuộc sống, chỉ cho họ cách giải thoát bất hạnh khổ đau như vị bác sĩ khám chẩn bệnh và ra toa cho bệnh nhân mua thuốc uống chữa trị. Tóm lại, giáo lý “Tứ Thánh Đế” và “Bát Chánh Đạo” mang tính tâm lý thực tiễn chứ không có tính siêu hình và là phương tiện dẫn dắt chúng sanh từ bên mê sang bờ giác.

Chúng ta đã tự hào là tiếp cận với Phật giáo hàng ngàn năm nhưng càng ngày càng xa rời nguồn gốc ban đầu, xa rời thực tiễn, thần thánh hóa Phật Thích Ca cùng các vị Phật khác trong khi Ngài là vị Phật lịch sử, còn các vị Phật khác đều là Phật tôn giáo, là hình ảnh biểu tượng của những đức tính con người. “Di Đà là tính sáng soi, há phải nhọc tìm về Cực lạc” (Cư Trần Lạc Đạo-Trần Nhân Tông) Như trên tôi đã nói, trình độ học vấn của dân ta chưa cao, khả năng tiếp thu giáo lý còn hạn chế, nhận thức chưa thấu đáo nên rất cần một sự giải thích rõ ràng minh bạch, nếu không, người dân sẽ rơi vào

thần quyền, mê tín dị đoan đầy dẫy trong xã hội từ trước đến nay. Một điều quan trọng khác là người dân sẽ căn cứ vào đó tu hành nhưng cuối cùng ước không có, cầu không được họ sẽ đâm ra chán nản, mất lòng tin, không theo đạo hoặc bỏ đạo, cải sang đạo khác.

Chúng ta có cảm thấy hổ thẹn không khi các học giả phương Tây mới bắt đầu nghiên cứu Phật giáo chưa lâu nhưng họ chỉ chuyên chú vào giáo lý “Tứ Thánh Đế” và “Bát Chánh Đạo” của Phật Thích Ca. Tất cả đều thừa nhận Phật giáo là “*một tôn giáo không có thượng đế*” (Oldenberg) và “*Phật giáo không thừa nhận thượng đế mà con người phụ thuộc vào, học thuyết của nó là vô thần*” (Barth). Còn Emile Durkheim viết “*Thật vậy, tất cả những điều chủ chốt của Phật giáo nằm trong bốn gốc cơ bản mà tín đồ gọi là tứ diệu đế. Thứ nhất là khổ đế, sự tồn tại của khổ đau gắn liền với tiến trình vĩnh cửu của sự vật; thứ hai là tập khổ đế cho thấy ham muốn là nguồn gốc của khổ não; thứ ba là diệt khổ đế cho thấy tiêu diệt dục vọng là biện pháp duy nhất để xóa bỏ phiền não; thứ tư là đạo đế nói lên ba giai đoạn phải trải qua để diệt khổ: đây là giới, định và cuối cùng là tuệ, quán thông Phật pháp. Qua được ba bước đó, con người sẽ đi đến tận cùng, đó là giải thoát, là đạt cõi Niết bàn...muốn giải thoát, con người chỉ có thể dựa vào chính mình thay vì cầu nguyện, theo nghĩa thông thường, thay vì hướng về một đáng cao cả để cầu xin sự giúp đỡ, thì con người hướng về mình và quán niệm”*.*

Chúng ta tự hào có nền văn hóa văn học Phật giáo đồ sộ rực rỡ, có vị Phật hoàng Trần Nhân Tông nhưng không làm theo lời Ngài dạy “*Ai trôi lại mong cầu giải*

thoát” (Sơn phòng mạn hứng) mà tự trói mình, nếu không tự tháo gỡ thì sau mười năm, hai mươi năm, con số thống kê tin đồ sẽ sụt giảm bao nhiêu nữa đây?./

*Theo “Những Vấn Đề Nhân Học Tôn Giáo” do Tạp chí Xưa và Nay và NXB Đà

Pháp Cú

HT. Thích Minh Châu dịch

Phẩm Tham ái

335

*Ai sống trong đời này,
Bị ái dục buộc ràng
Sầu khổ sẽ tăng trưởng,
Như cỏ Bi gặp mưa.*

Hư Hư Lục

Thích Nữ Như Thủy

Người Hóa Xà Niêng

Thờ xưa có một chàng trai dũng cảm, sống tại một bản làng hiền hòa... Tuy mới lớn lên nhưng đã từ lâu chàng là chỗ nương tựa của cha mẹ, các em cũng như những thân quyến gần xa. Cha chàng hài lòng về những đức tính quả cảm cương quyết không lùi bước trước một trở lực nào của chàng. Bà mẹ thường nhìn những bắp thịt rắn chắc của con bằng tấm lòng từ ái pha lẫn niềm tự hào. Chàng trai đã sinh ra và lớn lên giữa ruộng lúa nương khoai trong tình yêu của cha mẹ, sự tin cậy của đàn em cùng

những bạn bè đồng trang lứa trong thôn làng.

Ngày tháng êm đềm trôi qua như dòng sông nhịp nước hiền hòa vẫn đều đặn lên xuống nuôi sống đồng lúa và những người dân quê an phận chất phác. Cho đến một hôm khi nhìn những tia nắng rực rỡ bốc lên từ rặng núi xa xa... những đợt cây lay động trên nền trời im lặng, chàng trai bỗng thấy lòng dấy lên một ước muốn kỳ lạ. Trong thoáng chốc chàng nghe từng giọt máu cuộn sôi trong huyết quản... Có một niềm ao ước mãnh liệt thúc đẩy dữ dội. Cuộc sống quá bình an đến độ tẻ nhạt, làm chàng chán ngán... Núi rừng thêm hùng vĩ, đậm màu hứa hẹn. Và như một cánh chim sổ lồng chàng khăn gói ra đi, theo gót chân những kẻ tìm trầm để lại trong lòng thân quyến sự lo âu, niềm ái ngại và nhớ nhung khôn tả...

Như bao kẻ ngậm ngải tìm trầm khác để chống những sơn lam chướng khí, thú dữ của rừng thiêng chàng trai đã phải nuốt một thứ ngải kịch độc... nhờ đó mà chàng có thể thoát khỏi miệng hùm, nanh sói cũng như những cơn bệnh chết người của rừng già. Nhưng... cũng như bao nhiêu con dao hai lưỡi khác, chất ngải thiêng nó vừa giúp chàng trai bảo vệ thân thể, vừa tàn phá cùng biến đổi thể xác kẻ tìm trầm...

Nhiều tuần trăng trôi qua bóng người ra đi vẫn biên biệt... Thân nhân chàng trai cứ dõi mắt nhìn về phía mặt trời lặn để tìm chàng. Niềm hy vọng của họ sống mong manh như một màu lá úa. Cho đến một hôm, trời vừa chập choạng tối, họ hãi hùng thấy xuất hiện trên ngưỡng cửa một bóng dáng nửa người nửa ngọc: chàng trai đã hóa xà niêng.



HỌC THUYẾT VÔ NGÃ CỦA PHẬT GIÁO VÀ VẤN ĐỀ SIÊU NGÃ

Y. Karunadasa () – Nguyên Hiệp dịch*

Có hai giải thích chính về học thuyết vô ngã (anatta) của Phật giáo Nguyên thủy trong giới học giả hiện đại. Theo quan điểm chủ đạo, vô ngã có nghĩa là phủ nhận một ngã thể thường hằng, cả ở cấp độ vi mô lẫn vĩ mô.

Tuy nhiên, những học giả với định hướng Vedanta có khuynh hướng nghĩ rằng Phật giáo Nguyên thủy là một sự trình bày có hệ thống tư tưởng Upanishad tiền Phật giáo cũng như những người tin vào triết học vĩnh hằng (philosophia perennis) được đặt cơ sở trên sự hợp nhất tất cả các tôn giáo. Nơi quan điểm của họ, Phật giáo tin vào một tự ngã (khi ngã được hiểu theo nghĩa là một thực thể thường hằng, siêu việt, nó được viết hoa) mà nó không giống với bất kỳ uẩn nào trong các uẩn (khandha) của con người kinh nghiệm được xem xét riêng lẻ hay tập hợp, mà nó siêu việt chúng ở cả hai cấp độ. Đây là điều tôi đưa ra nơi tựa của bài viết này như là Siêu ngã. Trong bài viết này tôi sẽ thảo luận về học thuyết vô ngã (anatta) trong Phật giáo Nguyên thủy và để xem xét, trong ánh sáng của sự thảo luận này, liệu việc giải thích thứ hai có đứng vững được hay không.

Trong bài thuyết trình đầu tiên của chúng tôi, chúng tôi thấy rằng học thuyết vô ngã của Phật giáo là kết quả của một trả lời phê bình đối với sự đối lập nhau giữa ucchedavada và sassatavada mà nó tìm cách giải thích bản chất của con người trên cơ sở của một tự ngã vật lý và siêu hình. Nói theo

ngôn từ phủ định, điều này có nghĩa rằng Phật giáo khước bỏ sự nhận diện một tự ngã tạm thời (ucchedavada) hay một tự ngã vĩnh hằng (sassatavada) ở trong phức hợp thần kinh của con người kinh nghiệm. Những gì điều này muốn nói nơi những thuật ngữ tích cực hơn và về những cơ sở gì được tìm kiếm để thiết lập là hai vấn đề chính mà chúng tôi sẽ thảo luận trong phần thứ nhất của bài viết. Vì mục đích này, chúng tôi trước hết xem xét ý nghĩa thuật ngữ ngã (atta) và hình thức phủ định của nó là vô ngã (anatta) được sử dụng trong những bản kinh Pāli. Một tìm hiểu về những ngữ cảnh khác nhau cho thấy rằng nó được sử dụng ít nhất với bốn nghĩa liên kết.

Nghĩa đầu tiên của thuật ngữ vô ngã là rằng nó không có một sự hiện hữu độc lập và do đó nó không có bản chất thực sự của chính nó. Điều này cho thấy sự nối kết mật thiết giữa vô ngã và học thuyết duyên khởi (paticcasamuppada). Bởi vì học thuyết duyên khởi khẳng định rằng không có thứ gì xuất hiện mà không tùy thuộc vào các nguyên nhân, nó bác bỏ khả năng về bất cứ điều gì tồn tại độc lập. Bởi vì những thành phần cấu thành nên một con người được mô tả là sinh khởi tùy thuộc (paticcasamuppanna pancakkhandha), do đó bên trong nó không có một ngã thể thường hằng hay một ngã thể tồn tại bằng chính sức mạnh của nó.

Nghĩa thứ hai của thuật ngữ vô ngã tập trung

vào ngữ cảnh học thuyết vô thường của Phật giáo. Như trong kinh Sáu căn (Chachakka sutta) của Trung bộ ta thấy:

“Nếu ai nói rằng: ‘Mắt là tự ngã’, như vậy là không hợp lý. Sự sanh và sự diệt của mắt đã được thấy. Vì rằng sự sanh và sự diệt của mắt đã được thấy, nên phải đưa đến kết luận: ‘Tự ngã sanh và diệt ở nơi tôi’. Do vậy, nếu ai nói rằng: ‘Mắt là tự ngã’, như vậy là không hợp lý. Như vậy, con mắt là vô ngã”. (Dẫn lại bản dịch của HT.Minh Châu).

Nhận xét tương tự cũng được đưa ra với những giác quan khác. Chúng ta hãy lấy một ví dụ khác. Ví dụ, thọ có thể được xem là ngã không? Nếu nó có thể được xem là ngã, vậy thì, khi một lạc thọ thay chỗ cho một khổ thọ, người ta phải thừa nhận rằng ngã của mình đã thay đổi, nếu không muốn nói nó đã biến mất hoàn toàn.

Nghĩa thứ ba là ở đó thuật ngữ ngã (atta) cho thấy được hiểu là sự nhận biết của một tác nhân, một vai diễn tách ra khỏi hành động. Điều này được hiểu là tách khỏi cảm giác có một tác nhân kinh nghiệm nó.

Nghĩa thứ tư là ở đó thuật ngữ vô ngã được sử dụng có thể được suy ra từ Tiểu kinh Saccaka (Culasaccaka sutta) thuộc Trung bộ, mà nó thuật lại cuộc tranh luận nổi tiếng giữa Phật và Saccaka. Chủ đề của cuộc tranh luận là học thuyết vô ngã (anatta) của Phật giáo. Biện luận của Saccaka được đặt cơ sở trên giả thuyết rằng giống như bất kỳ loại hạt hay thực vật nào sinh trưởng đều nhờ vào đất, cũng vậy bất kỳ hành động nào mà một người thực hiện, cho dù nó đúng đắn hay sai trái, đều tùy thuộc hoàn toàn vào

năm uẩn (khandha). Do đó ông kết luận rằng năm uẩn hình thành nên atta hay ngã của một người. Để chuẩn bị cơ sở cho phản đề, Đức Phật hỏi Saccaka là vua Kosala hay Magadha có quyền lực hay uy quyền đối với thần dân của ông hay không để ông có thể giết chết một người đáng giết chết hay trục xuất một người đáng trục xuất. Khi Saccaka thừa nhận rằng vua có quyền làm như vậy, Đức Phật đặt cho ông câu hỏi: “Khi ông xác nhận rằng năm uẩn là chính ông, ông có quyền đối với chúng, ông có thể kiểm soát chúng, vậy thì ông có thể nói: ‘Năm uẩn của ta hãy như thế này, năm uẩn của ta chớ như thế này?’” Saccaka không đưa ra được một câu trả lời thỏa mãn và thừa nhận rằng ông đã sai lầm trong vấn đề này.

Quan trọng nhất đối với mục đích của chúng tôi ở đây là cách Đức Phật tìm cách bác bỏ Saccaka. Điều này được đặt cơ sở trên nhận xét rằng nếu bất cứ điều gì có thể được gọi là atta hay ngã của ta, ta có thể hoàn toàn kiểm soát nó. Quan điểm như vậy được thể hiện trong một số bản kinh khác ở một hình thức hơi khác. Chúng tôi sẽ đưa ra bên dưới một đoạn trích liên quan:

“Ví dụ, nếu thân thể vật lý có thể được xem là ngã, thì thân thể vật lý này không bị đau khổ; ta có thể nói: ‘thân của tôi hãy như thế này; thân của tôi chớ như thế kia’. Bởi vì sắc thân là không có ngã, do đó nó chịu khổ đau”.

Trích dẫn này cũng rõ ràng cho thấy rằng Phật giáo hiểu atta như là thứ gì đó mà ta có thể hoàn toàn kiểm soát, để nó vận hành theo cách ta muốn nó vận hành. Nếu điều gì

đó có thể được gọi là của ta, ta có thể thực hiện mọi quyền hành đối với nó. Điều được gọi ý ở đây là quan điểm rằng, bởi vì chúng ta không có sự kiểm soát hoàn toàn đối với những thứ của ta, chúng ta đang bị ám ảnh bởi những sự sở hữu của chính chúng ta.

Sự thực, chính quan điểm về atta này đã đưa đến mối quan hệ nối kết lô-gích giữa tam pháp ấn (tilakkhana), đó là vô thường (anicca), khổ (dukkha), và vô ngã (anatta). Cách hai đặc tính đầu đưa đến quan điểm vô ngã được trình bày như sau:

“Bất kỳ thứ gì vô thường là khổ (yad aniccam tam dukkham); bất kỳ thứ gì khổ là vô ngã (yam dukkham tad anatta).

Câu hỏi xuất hiện ở đây là tại sao quan điểm vô ngã được nói xuất hiện như một hệ quả từ sự thật khổ (dukkha). Điều này có thể trở nên rõ ràng nếu chúng ta xem ba biểu hiện của sự hiện hữu (tam pháp ấn) ở trong trình tự đảo nghịch của chúng. Khi xem xét ở trong ngữ cảnh này, những sự thật sau trở nên rõ ràng: Tôi không thể xem bất cứ thứ gì như là của tôi hay là thuộc về tôi (atta), bởi vì bất cứ thứ gì tôi xem như vậy, là một nguồn khổ đau (dukkha). Tại sao như vậy? Bởi vì những gì tôi nhầm lẫn xem như là của tôi không vận hành theo cách tôi muốn nó vận hành. Tại sao vậy? Bởi vì những gì tôi nhầm lẫn xem là của tôi phải chịu sự thay đổi không ngừng (anicca).

Thực tế, chính nghĩa thứ tư về vô ngã này là điểm quan trọng nhất. Tuy nhiên, nó không cho thấy có sự quan tâm thích đáng trong những tông phái tư tưởng Phật giáo về sau cũng như trong những bài viết hiện đại về

Phật giáo. Có lẽ điều này cho thấy một sự thay đổi quan trọng từ Phật giáo như một tôn giáo sang Phật giáo như một triết học.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét cách học thuyết vô ngã được giải thích liên quan đến con người. Phật giáo phân tích con người kinh nghiệm theo một số cách, trong đó nổi tiếng nhất là phân tích thành năm uẩn (khandha). Chúng là: sắc (rupa), thọ (vedana), tưởng (sanna), hành (sankhara) và thức (vinnana). Theo Phật giáo, toàn thể thế giới kinh nghiệm được bao gồm bên trong chúng và do đó toàn bộ kinh nghiệm của chúng ta có thể được giải thích liên quan đến chúng. Do đó chính quan điểm được khẳng định bởi Phật giáo rằng nếu có bất kỳ loại atmavada (học thuyết về ngã) nào, nó chỉ nên khởi đầu với sự đề cập đến năm yếu tố con người này. Chúng là nền tảng duy nhất cho sự bắt đầu của một sự giả định như vậy. Ví dụ, chúng ta xem xét uẩn thứ năm, thức uẩn. Nếu nó phải được thừa nhận như một atta thì một sự giả định như vậy chính nó có thể biểu lộ qua bốn cách: (1) thức là đồng với ngã (vinnanam attato samanupassati), như ở trong trường hợp ngọn lửa của một cây đèn mà nó được đồng nhất với hình thức bên ngoài của nó, (2) ngã có thức, giống như một cội cây có một cái bóng, (3) thức ở bên trong ngã, giống như hương thơm ở trong bông hoa, và (4) ngã ở trong thức, giống như một viên ngọc trong một cái tráp. Bốn uẩn (khandha) khác cũng có thể xem xét tương tự. Như vậy có tất cả 20 mối liên hệ giữa năm uẩn và cái ngã giả thuyết. Đây là cách Phật giáo giảng giải những gì được gọi là sakkaya-ditthi-samudaya, nguồn gốc của niềm tin sai lầm vào một ngã thể được gọi là atta.

Học thuyết vô ngã của Phật giáo được sử dụng như một phương thuốc cho việc chấm dứt niềm tin sai lầm này (sakkaya-ditthi-nirodha). Điều này cố gắng đạt được bằng tiến trình ngược lại, tức là bằng việc phủ định mỗi uẩn như là ngã thể, để loại bỏ tất cả khả năng cho việc xuất hiện khái niệm này. Kết luận cuối cùng của tiến trình phủ định này là rằng không có thứ nào trong năm uẩn hình thành nên con người kinh nghiệm có thể nhận diện như là tự ngã của ta.

Câu hỏi tiếp theo mà nó xuất hiện ở đây là nếu mỗi trong các uẩn không thể được nhận diện như vậy, sự kết hợp của chúng có cung cấp một cơ sở cho một sự nhận diện như vậy không? Sự thực, một tranh luận rất mạnh mẽ cho khả năng của một kết luận như vậy đã được thực hiện bởi một vị Tỳ-kheo có tên là Khemaka như được tường thuật trong kinh Khemaka của Tương ưng bộ. Như được ghi chép ở đây, vị Tỳ-kheo này phát triển một tuệ quán đúng đắn về bản chất của năm uẩn, vì vậy thầy không thấy một tự ngã (atta) hay bất cứ điều gì liên quan đến ngã (attaniya) trong bất cứ uẩn nào của năm uẩn. Tuy nhiên, thầy có một khuynh hướng ẩn giấu rằng có một loại ngã nào đó trong sự kết hợp của năm uẩn. Niềm tin này được đặt cơ sở trên sự tin tưởng rằng những gì đang thiếu nơi mỗi uẩn có thể được tìm thấy nơi sự kết hợp của chúng. Sự kết hợp đem lại điều mà mỗi uẩn không có. Khi chúng ta nói về hương thơm của một hoa sen xanh hay trắng chúng ta không nói rằng hương thơm thuộc về cánh hoa, hay thuộc về màu sắc của hoa, hay thuộc về nhụy hoa. Câu trả lời đúng là hương thơm thuộc về bông hoa như một tổng thể. Cùng cách ấy, khi chúng ta nói về

ngã, chúng ta không nói rằng nó có thể được khám phá nơi các uẩn của con người khi chúng được xem xét riêng lẻ. Ngã mà nó trốn tránh chúng ta khi chúng ta tìm nó trong mỗi uẩn chắc chắn có thể được phát hiện trong sự kết hợp của chúng. Biện luận này dường như được đặt cơ sở trên nhận xét rằng tổng thể không phải chỉ là sự tập hợp những phần của nó, mà rằng nó có được khi những phần giống tự ngã này được sắp xếp trong một trình tự cụ thể, do đó có một sự khác nhau về định tính giữa các phần được xem riêng lẻ và sự kết hợp có tổ chức của chúng mà nó là cái tổng thể.

Tuy nhiên, kết luận này, đối với Tỳ-kheo Khemaka, mặc dù được đặt cơ sở trên biện luận vững chắc, không giúp thầy có được sự giải thoát cuối cùng. Điều này cho thấy rằng, từ quan điểm Phật giáo, kết luận của thầy là sai. Tại sao vậy? Nơi sự nối kết này, chúng tôi muốn đưa ra những nhận xét sau: tất nhiên, đúng là Phật giáo phân tích con người kinh nghiệm thành năm uẩn để cho thấy rằng không uẩn nào trong chúng có thể được xem như một ngã thể tự tồn. Những gì bị phủ nhận trong Phật giáo không phải khái niệm về con người mà nó được gọi là puggala, mà là một thực thể tự tồn bên trong puggala đó, điều trả lời cho giải thích về atta. Do đó, Phật giáo không phản đối khái niệm puggala, nếu puggala được hiểu, không phải một thực thể tách ra khỏi tổng thể của năm uẩn được kết hợp, cũng không phải một thực thể tồn tại mãi theo thời gian, cũng không phải một tác nhân bên trong năm uẩn. Puggala (con người) là tổng thể của năm uẩn được kết hợp theo những nguyên lý duyên sinh và nó thường xuyên ở trong một trạng thái không ngừng thay đổi.

Vậy thì, ở nơi nghĩa nào sự kết hợp năm uẩn không được xem như tự ngã của ta? Trong bốn nghĩa của thuật ngữ vô ngã mà chúng tôi thảo luận ở trên, mục đích của chúng tôi ở đây là xem xét nghĩa thứ tư của nó, là ta không có sự kiểm soát hay quyền hạn đối với nó. Được xem trong ngữ cảnh ý nghĩa này, vấn đề trở nên rõ ràng rằng năm uẩn, cho dù chúng được xem riêng lẻ hay trong sự kết hợp, không vận hành theo cách ta muốn chúng vận hành. Vì ta không có sự kiểm soát hay quyền hạn đối với chúng. Do đó, năm uẩn, ngay cả khi chúng ở trong sự kết hợp không thể được xem như là tự ngã của ta. Điều này xem ra đối với chúng tôi, là lý do tại sao kết luận của Khemaka là sai - một kết luận mà nó ngăn thầy ấy đạt được giải thoát cuối cùng. Đến đây chúng ta đi đến hai kết luận chính. Thứ nhất là mỗi trong năm uẩn không thể được xem như một ngã thể. Thứ hai là năm uẩn nơi sự kết hợp của chúng, cũng không thể được xem như một ngã thể. Câu hỏi tiếp theo mà nó xuất hiện ở đây là có một ngã thể vượt lên trên năm uẩn hay không? Câu hỏi này không được đưa ra cũng không được thảo luận trong những kinh điển Phật giáo nguyên thủy. Sự im lặng về câu hỏi này dường như bởi hai lý do: thứ nhất, theo Phật giáo, toàn bộ trải nghiệm được bao gồm trong năm uẩn (khandha). Thứ hai là Phật giáo không thừa nhận một thực tại siêu hình, cho dù nó được xem là siêu việt hay nội tại mà nó làm nền tảng cho thế giới kinh nghiệm giác quan.

Tuy nhiên, như chúng tôi đã nhận xét ở đầu bài viết, câu hỏi này được những học giả hiện đại với định hướng Vedanta và những người tin vào triết học vĩnh hằng được đặt

ơ sở trên sự hợp nhất tất cả tôn giáo trả lời một cách cụ thể. Do đó mà chính S. Radhakrishnan trong quyển Triết học Ấn Độ (Indian Philosophy) của mình nhận xét rằng câu hỏi trên liên quan đến hai câu hỏi khác, đó là có một thực tại tuyệt đối thoát khỏi thế giới thay đổi hay không, và có Niết-bàn là một sự tồn tại tích cực hay không. Theo đó ông kết luận rằng ba câu hỏi là ba khía cạnh khác nhau của một vấn đề căn bản. Ông nhận xét thêm rằng nếu Phật tử trả lời câu hỏi thứ nhất ở dạng phủ định, vậy thì vấn đề chắc chắn theo sau là Niết-bàn là không có gì cả. Ở đây chúng tôi giới hạn nơi câu hỏi thứ nhất: có một cái ngã thường hằng vượt trên năm uẩn thay đổi hay không?

Những ai trả lời câu hỏi này bằng sự khẳng định thường đề cập đến bản kinh tại Ba-la-nại (Benares) để hỗ trợ cho sự giải thích của họ. Giả định cơ bản phía sau sự giải thích này là rằng khi Đức Phật nói rằng năm uẩn không có ngã (anatta), điều này không có nghĩa là phủ nhận Ngã. Nó chỉ có nghĩa rằng không có uẩn nào trong năm uẩn có thể được xem như là Ngã chân thật của ta, bởi vì chúng chịu sự vô thường. Ngã thật sự là ở ngoài năm uẩn và có thể được nhận biết chỉ bằng siêu việt năm uẩn. Vì điều này, tiến trình tự xác định: đây là của tôi (etam mama), đây là tôi (esoham asmi) và đây là tự ngã của tôi (eso me atta) nên được thay bằng tiến trình đảo nghịch: đây không phải là của tôi (netam mama), đây không phải là tôi (nesoham asmi) và đây không phải ngã của tôi (neso me atta). Chính thông qua tiến trình phủ định ngã này mà ta siêu việt năm uẩn và phát hiện Ngã chân thật của mình. Nếu cái ngã hư giả chịu sự vô thường (anicca), khổ (dukkha), và được đặc tính bằng vô ngã

(anatta), thì Ngã chân thật được phát hiện có ba đặc tính đối nghịch, đó là thường hằng (nicca), lạc (sukha) và sự thật trở thành Chân ngã (atta). Nếu người ta khổ đau thì chính bởi sự xa rời Chân ngã của mình. Do đó, đạt được Niết-bàn có nghĩa là “một sự quay trở lại ngã”.

Nếu giải thích này có giá trị, nó làm phát sinh câu hỏi rất quan trọng là tại sao Đức Phật im lặng đối với vấn đề này. Tại sao câu trả lời dành cho nó bị bỏ lại để rồi lại được suy luận? Đồng thời cũng nêu ra câu hỏi tại sao không trường phái tư tưởng Phật giáo nào không đi đến một kết luận như vậy. Do đó nó đưa đến tình huống khó xảy ra nhất rằng có phải tất cả họ hiểu sai thông điệp nguyên thủy của Phật. Cũng cần đề cập ở đây rằng trong tất cả những trường phái tư tưởng Phật giáo chỉ những người Vasisiputriya tin vào một puggala (con người) mà nó được coi là tách ra khỏi tổng thể năm uẩn. Nhưng những người Vasisiputriya tuyên bố rằng, điều này không có nghĩa là niềm tin vào một linh hồn như nhiều tôn giáo Ấn Độ khác đã hiểu. Tuy vậy họ bị những Phật tử khác đề cập một cách mỉa mai là “những kẻ dị giáo ở trong chúng ta” (antascaratirthaka). Tách ra khỏi điều có thể được gọi là chứng cứ ngoại tại này, có một chứng cứ nội tại bên trong những bản kinh Pāli mà nó chống lại học thuyết Siêu ngã.

Trong kinh Khemaka của Tương ưng bộ mà chúng tôi đề cập ở trên, có thuật lại rằng một vị Tỳ-kheo có tên là Khemaka nuôi dưỡng khái niệm “ta là” (asmīti) trong sự liên hệ với năm uẩn. Thế rồi những Tỳ-kheo khác có am hiểu hơn đã hỏi thầy: “Này hiền hữu

Khemaka, hiền hữu muốn nói gì đến khái niệm ‘ta là’ này? Hiền hữu nói về ‘ta là’ như là thân thể hay là tách khỏi thân thể, là cảm thọ hay là tách khỏi cảm thọ, là tưởng hay là tách khỏi tưởng, là hành hay là tách khỏi hành, là thức hay là tách khỏi thức?” Từ ngữ cảnh của bản kinh, rõ ràng rằng những câu hỏi này được đặt ra cho Khemaka để thể hiện quan điểm đúng đắn, tức là khái niệm “ta là” không thể được áp dụng hoặc cho năm uẩn hay cho ‘thứ gì đó’ tách ra khỏi chúng. Điều này rõ ràng đặt ra sự thật rằng một ngã thể tồn tại độc lập không thể được tìm thấy bên trong năm uẩn hay bên ngoài chúng.

Biện luận khác mà nó được viện dẫn trong việc ủng hộ thuyết Siêu ngã được dựa trên bản kinh Người mang gánh nặng (Bharahara) mà nó xuất hiện trong Tương ưng bộ. Thật thú vị để lưu ý ở đây rằng bản kinh nói về một gánh nặng (bhara), một người mang gánh nặng (bharahara), nhắc gánh nặng lên (bharadana) và đặt gánh nặng xuống (bhara-nikkhepana). Ở đây gánh nặng có nghĩa là năm uẩn; người mang gánh nặng là con người; việc nhắc lên là tham ái và đặt xuống là Niết-bàn. Ở đây người đạt được Niết-bàn được gọi là ohita-bhara, tức là người đã đặt gánh nặng xuống. Sự thật rằng việc đề cập ở đây về một gánh nặng cũng như người mang nó đã làm xuất hiện sự suy đoán rằng có một người hay một ngã thể bên ngoài năm uẩn.

Tuy nhiên trường hợp khác có thể được trích dẫn ở đây ủng hộ cho một kết luận như vậy là kinh Na Tumhāka mà nó cũng xuất hiện ở trong Tương ưng bộ. Ở đây Đức Phật khuyên các Tỳ-kheo từ bỏ những gì không

thuộc về họ vì lợi ích và hạnh phúc của chính họ. Đề cập này là cho năm uẩn (khandha) bởi vì không uẩn nào trong chúng có thể được xem là một tự ngã (atta) hay thứ gì đó liên quan đến một tự ngã (attaniya). Điều này dường như ngụ ý rằng, mặc dù năm uẩn không thuộc về họ, có thứ gì đó ở bên ngoài, mà nó thật sự thuộc về họ, một loại ngã siêu nghiệm mà nó không thể đồng nhất với bất kỳ uẩn nào trong năm uẩn.

Bây giờ câu hỏi xuất hiện ở đây là có phải hai bản kinh này, mà chúng ta vừa đề cập ở trên, đưa ra bằng chứng tích cực cho thuyết Siêu ngã. Có phải chúng ta đặt mình trên hai trình bày riêng lẻ để chống lại đại đa số mà chúng đưa ra chứng cứ tích cực chống lại một thuyết như vậy. Chúng tôi nghĩ rằng dạng phát biểu này nên được hiểu trong ngữ cảnh lời khuyên của Đức Phật về cách những giảng thuyết của Ngài nên được hiểu. Chúng ta đề cập ở đây sự khác biệt được rút ra giữa hai loại thuyết giảng là nitattha (liễu nghĩa) và neyyattha (bất liễu nghĩa). Dạng đầu đề cập đến những phát biểu mà chúng có nghĩa là “rút ra” (nita+attha), tức là được hiểu qua những xác nhận rõ ràng và xác định. Loại sau đề cập đến những phát biểu mà nghĩa của chúng phải “được rút ra” (neyya+attha), tức là phải được giải thích phù hợp với những giáo thuyết căn bản của Phật giáo. Như A.K.Warder nhận xét, sự khác biệt được nói ở đây có thể được giải thích theo một cách rộng để nói đến sự khác nhau giữa nghĩa trực tiếp và nghĩa gián tiếp hay nghĩa được gọi ra. Sự khác nhau này là quá quan trọng đến độ bỏ qua nó là giải thích sai giáo thuyết của Phật. Do đó được nói một cách rõ ràng: “Bất kỳ ai tuyên thuyết một kinh nittattha là một kinh

neyyattha và ngược lại - một người như vậy tạo ra một tuyên bố sai về Thế Tôn”. Chúng tôi nghĩ rằng hai bản kinh mà chúng tôi đề cập ở trên và những bản kinh khác có bản chất tương tự nên được hiểu ở trong ngữ cảnh này. Chúng nên được tiếp cận, không phải như những lời nói trực tiếp hay xác định (nitattha) mà như những lời nói cần được giải thích (neyyattha) trong ánh sáng của những giáo thuyết căn bản của Phật giáo.

Đoạn kinh khác mà nó thường được trích dẫn khi nói về thuyết Siêu ngã là đoạn kinh kể lại trường hợp vị du sĩ có tên là Vacchagotta hỏi Đức Phật có atman tồn tại hay không. Trong mỗi trường hợp, Đức Phật giữ im lặng. Sự im lặng này của Đức Phật đã được giải thích theo hai cách. Theo Oldenberg, điều này cho thấy rằng Đức Phật không tin vào một loại linh hồn (atman) nào và việc Ngài né tránh câu hỏi đã được Vacchagotta đưa ra là để không gây khủng hoảng cho một người nghe có tâm yếu đuối. Ngược lại, Radhakrishnan nói rằng ông không đồng ý với quan điểm của Oldenberg là Đức Phật cố tình che giấu sự thật. Ông nhận xét rằng “kết luận lô-gích từ điều này là rằng có một thứ gì đó, mà đó không phải là cái ngã kinh nghiệm”. Chúng tôi không thể đồng ý với giải thích này bởi vì, như được tường thuật trong cùng bản kinh, Đức Phật bảo Ananda tại sao Ngài quyết định giữ im lặng khi Vacchagotta hỏi là có một tự ngã hay không. Chúng tôi muốn trích ở đây giảng giải của Phật khi điều này làm rõ quan điểm mà chúng tôi đưa ra, đó là không có Siêu ngã bên ngoài ngã kinh nghiệm:

“Này Ananda, nếu khi Vacchagotta hỏi ‘có

một atman (ngã) không?’ Ta nói ‘có một atman, thì ta thuộc về những người chủ trương thuyết thường hằng (sassatavada). Còn nếu ta trả lời ‘không có atman’, vậy thì ta thuộc về những người chủ trương thuyết đoạn diệt (ucchedavada). Và nếu, khi Vacchagotta hỏi ‘có một atman không’ ta trả lời ‘có một atman’, có phải điều này phù hợp với hiểu biết rằng tất cả sự vật không có atman?’ Không, bạch Thế Tôn’. Nếu ta nói ‘không có atman’ thì Vacchagotta đang hoang mang kia sẽ trở nên hoang mang hơn, nghĩ, ‘trước đây atman của ta tồn tại, còn bây giờ nó không còn tồn tại nữa?’”.

Như vậy, nếu bất kỳ kết luận nào có thể được rút ra từ trả lời này thì điều đó là: Phật giáo không chấp nhận học thuyết về ngã như được cả sassatavada và ucchedavada chủ trương.

Bây giờ chúng ta hãy xem vấn đề Siêu ngã ở trong ánh sáng của những xem xét Phật giáo liên quan đến nhận thức luận. Trong sự nối kết này, cần phải nói ở đây rằng Phật giáo thừa nhận là không chỉ có những cách nhận biết khác nhau mà cũng có những mức độ nhận biết khác nhau. Ngoài sự nhận biết giác quan thông thường được cho biết bằng những thuật ngữ liên quan đến nhận thức như vinnana (nhận thức căn bản) và sanna (nhận thức giác quan), Phật giáo còn nói đến một sự nhận biết không bằng giác quan cao hơn được chỉ ra bằng những thuật ngữ nhận thức như abhinna (nhận biết cao hơn), parinna (nhận biết bao hàm), anna (thấu hiểu), và panna (trí tuệ). Nếu cấp độ nhận biết đầu bị hạn chế và ảnh hưởng bởi những khuynh hướng chủ quan của chính chúng ta, cấp độ nhận biết thứ hai thoát khỏi những

yếu tố giới hạn và điều kiện như vậy. Chính thông qua loại nhận biết thứ hai này mà ta được nói có thể thấy các sự vật như chúng thật sự là (yathabhutam pajanati). Về cách thức nhận biết, Phật giáo thừa nhận không chỉ có sự nhận thức giác quan mà cũng có sự nhận thức ngoài giác quan. Cách nhận biết thứ hai này được cho có thể giúp ta nhận biết sự vật mà chúng không ở bên trong tầm hiểu biết hay sự nhận biết giác quan thông thường. Ở bài viết này, chúng tôi không đi vào trình bày chi tiết.

Điều quan trọng ở đây là sự thật rằng, mặc dù thừa nhận những cách và mức độ nhận biết khác nhau, Phật giáo bao giờ cũng tuyên bố rằng một Siêu ngã (chân ngã) thường hằng siêu việt ngã kinh nghiệm (giã ngã) trở thành một đối tượng của sự nhận biết như vậy. Bất kỳ điều gì trở thành đối tượng của sự nhận biết cao hơn mà nó đưa ra một cái nhìn và quán chiếu chân thật vào bản chất của thực tại (yathabhutanadassana), thì đó là năm uẩn (con người kinh nghiệm), mà không phải là một cái Ngã trừu tượng siêu việt chúng. Sự thực rằng, một vấn đề mà nó xuyên suốt những bản kinh Phật là chính năm uẩn trở thành một đối tượng của nhận biết cao hơn (Pancakkhandha abhinneyya parinneyya). Do đó điều này đưa đến một câu hỏi do chính Đức Phật nêu ra, đó là “Này các Tỳ-kheo, những thứ gì nên được lĩnh hội rốt ráo thông qua sự nhận biết cao hơn?” Rồi chính Đức Phật đưa ra câu trả lời: “Chính là năm uẩn (con người kinh nghiệm) - nó nên được trả lời như vậy”. Do đó, rõ ràng rằng, theo Phật giáo, đối tượng của sự nhận biết cao hơn không phải là một thực tại cao hơn, mà là thế giới hiện tượng. Điều này bác bỏ

khả năng về bất kỳ thực tại siêu nhiên nào mà nó đáp ứng như nền tảng cuối cùng của sự hiện hữu, bất kể cái tên mà nó được đưa ra là gì: Linh hồn vĩ mô, Nguyên nhân đầu tiên, hay Siêu ngã.

Khía cạnh khác mà nó có thể được xem xét ở đây là kinh nghiệm đạt được thông qua những giai đoạn định tâm cao hơn. Chúng ta đề cập ở đây thiền (jhana) của Phật giáo, mà nó thừa nhận có tám (hoặc chín) cấp độ định tâm mà ở đó mỗi cấp độ tiếp theo biểu trưng cho một giai đoạn cao hơn của sự định tâm. Nó là một tiến trình mà thông qua đó tâm phân biệt dần có được sự hợp nhất mãi cho đến khi nó đạt đến một cấp độ tâm tinh tế. Câu hỏi xuất hiện ở đây là người đạt được sự trải nghiệm thiền có đạt được một cái thấy về Chân ngã của mình mà nó bị che khuất đối với vị ấy trong những thời điểm bình thường hay không. Kinh nghiệm thiền có thể được giải thích như sự hợp nhất với một thực tại siêu hình?

Vấn đề Phật giáo không giải thích nội dung của trải nghiệm thiền bằng một sự huyền bí hay siêu hình được trình bày rõ trong kinh Bát đoạn (Anupada Sutta) thuộc Trung bộ. Ở đây chúng ta thấy một sự phân tích, do Xá-lợi-phất (Sariputta) thực hiện, về bản chất và nội dung trải nghiệm đạt được thông qua thiền. Điều thú vị cần lưu ý ở đây là sự thật rằng nội dung của mỗi cấp độ thiền được ghi đầy đủ, không để lại nơi chôn cho bất kỳ loại giải thích huyền bí nào. Như vậy, từ quan điểm Phật giáo, thiền có thể được phân tích theo tâm lý học giống như bất kỳ trải nghiệm nào khác. Những gì ý nghĩa hơn ở đây là lời nhận xét rằng những yếu tố tâm tạo nên mỗi cấp độ thiền được cho là xuất

hiện nơi sự hiểu biết rõ ràng của vị thiền giả: “Vị ấy biết rõ về sự xuất hiện của chúng (vidita uppajjanti), sự tồn tại của chúng (vidita upattanhanti) và sự diệt mất của chúng (vidita abbhattham gacchanti). Sau đó vị ấy đi đến kết luận rằng những yếu tố tâm này, sau khi không có mặt, đi đến có mặt (ahutva sambhonti), và sau khi có mặt, chúng diệt mất (hutva pativenti)”. Bản kinh nói thêm rằng, bởi vì Xá-lợi-phất lĩnh hội rõ ràng những yếu tố của sự trải nghiệm thiền, ngài không bị chúng lôi cuốn (anupaya), cũng không khó chịu với chúng (anapaya), cũng không chấp thủ vào chúng (anissita), hay bị chúng làm mê đắm (appatibaddha). Không bị chế ngự bởi chúng, vị ấy đi đến kết luận rằng có một sự giải thoát cao hơn điều đó (atthi uttarim nissarananti pajanati).

Như vậy ghi chép này về bản chất của trải nghiệm thiền hình thành nên ba yếu tố: Thứ nhất nội dung của nó có thể được phân tích rõ ràng. Thứ hai là những yếu tố của nó xuất hiện và biến mất nơi sự nhận biết rõ ràng của vị thiền giả. Thứ ba là sự thật rằng nó không hình thành nên sự giải thoát cuối cùng. Vì, theo Phật giáo, trải nghiệm thiền, cũng chịu sự vô thường (anicca), khổ (dukkha) và vô ngã (anatta), có điều kiện (sankhata) và duyên sinh (paticcasamuppanna). Những nhận xét này về bản chất và nội dung của trải nghiệm thiền rõ ràng cho thấy rằng nó không thể được giải thích theo thuyết thần bí hay siêu hình, tức là việc đưa ra chứng cứ cho sự hiện hữu của Siêu ngã. Thực sự, Phật giáo dường như biết rõ về khả năng giải thích sai lầm đó trên nền tảng của những học thuyết siêu hình và thần học. Điều này dường như giải thích tại sao người hành thiền được khuyên xem

xét lại nội dung của trải nghiệm thiền trong ánh sáng của tam pháp ấn (tilakkhana), đó là vô thường (anicca), khổ (dukkha) và vô ngã (anatta).

Khía cạnh tiếp theo mà nó phải được đưa ra xem xét cho đáp án cuối cùng đối với vấn đề Siêu ngã là trải nghiệm Niết-bàn. Đây là một vấn đề mà chúng tôi dự định đưa ra trong bài viết về Niết-bàn. Tuy nhiên, vì mục đích hiện thời, cần đề cập ở đây một khía cạnh quan trọng của kinh nghiệm Niết-bàn. Điều này đề cập đến quan điểm về Như Lai (Tathagata), tức là người đã đạt được Niết-bàn, trong sự liên hệ đến năm uẩn (khandha). Những bản kinh Phật nói rằng Như Lai không thể được lĩnh hội với liên hệ đến năm uẩn hay không liên hệ đến chúng. Điều đầu tiên cho thấy rằng Như Lai không đồng nhất Ngài với bất kỳ uẩn nào trong các uẩn. Điều thứ hai cho thấy rằng Ngài không đồng nhất Ngài với bất kỳ thứ gì bên ngoài các uẩn, tức là thứ gì đó siêu việt các uẩn, chẳng hạn như Siêu ngã. Cả hai muốn nói rằng Như Lai thoát khỏi mọi hình thức của việc nhận diện ngã. Từ điều này, có thể kết luận rằng người đạt được Niết-bàn không đồng nhất chính mình với Niết-bàn, như được trình bày rõ ràng trong bản kinh đầu tiên của Trung bộ. Trong ngữ cảnh của giáo pháp Phật giáo về vô ngã, những phát biểu theo Upanishad như “Ta là Brahman” hay “Người là cái đó” là một hình thức của asmimana (ngã mạn). Theo quan điểm Phật giáo về giải thoát, không có sự giải thoát mỗi khi asimana còn tồn tại. Điều này rõ ràng từ câu chuyện Tỳ-kheo Khemaka mà chúng tôi đề cập trong bài viết này.

Từ những gì chúng tôi nhận thấy, vấn đề trở

nên rõ ràng là trải nghiệm Niết-bàn cũng không đưa ra chứng cứ cho một học thuyết về Siêu ngã, một cái ngã mà nó siêu việt cái ngã kinh nghiệm. Quan điểm giải thoát như Phật giáo Nguyên thủy quan niệm không tương đồng với giải thoát của Upanishad là một chủ đề mà nó đã được một số học giả hiện đại nghiên cứu. Nơi ngữ cảnh những nghiên cứu này, kết luận của Radhakrishnan rằng Phật giáo Nguyên thủy chỉ là một trình bày lại tư tưởng của các Upanishad từ một quan điểm mới cần được xem xét lại. Như Helmuth Von Glasenapp nhận xét, việc Phật giáo nguyên thủy và Upanishad có nhiều học thuyết chung, chẳng hạn như nghiệp, tái sinh và giải thoát thông qua trí tuệ tất nhiên là đúng. Tuy nhiên, ông nhận xét thêm, bởi vì những quan điểm này được một số tôn giáo đương thời, chẳng hạn như Kỳ-na giáo, chủ trương, nên không thể quyết định là nó đã ảnh hưởng Phật giáo. Sự thật rằng các Upanishad có trước Phật giáo Nguyên thủy không tất yếu có nghĩa rằng cái có sau là một sự phát triển cùng tuyến với cái có trước. Vì một thực tế trong lịch sử tư tưởng, những tư tưởng mới có thể xuất hiện không chỉ là làm tinh tế hơn những tư tưởng có trước nó mà cũng là một sự phản kháng chống lại chúng, tức là trong sự đối nghịch biện chứng đối với chúng. Trong cả hai trường hợp, sự ảnh hưởng của những gì có trước đối với sự xuất hiện của những gì tiếp theo là không thể phủ nhận. Tuy nhiên, sự khác nhau trong hai loại ảnh hưởng cũng có thể nhận ra rõ ràng. Như chúng tôi đã nhận xét trong phần đầu, Phật giáo xuất hiện, không như một sự phát triển theo tuyến hoặc sassatavada hoặc ucchedavada, mà như một sự đáp trả phê bình về sự đối nghịch nhau của chúng.

Đến đây chúng tôi tạm kết thúc việc tìm hiểu về học thuyết vô ngã của Phật giáo.

Vấn đề cơ bản của học thuyết này là rằng nó đưa ra một chiều kích mới đối với khái niệm về con người và đặt nền tảng cho một tâm lý học không có linh hồn - nếu linh hồn được hiểu như một thực thể tự tồn bên trong cõi tâm của chúng ta. Như Edward Conze nhận xét, đóng góp cụ thể của Phật giáo đối với tư tưởng tôn giáo nằm nơi khẳng định của nó về học thuyết 'vô ngã'. Sự thực, những đóng góp khác của Phật giáo đối với triết học, tâm lý và đạo đức học tất cả đều bắt nguồn từ đây. Vì nếu triết học Phật giáo tìm cách cho biết tại sao quan điểm về một ngã thể là một giả định sai lầm, tâm lý học của nó cho thấy cách nó có mặt như thế nào, đạo đức học của nó chỉ ra cách nó có thể được vượt qua, và mục đích cuối cùng của nó là Niết-bàn cho biết trạng thái cuối cùng mà ở đó nó hoàn toàn được trừ diệt. Điều này không phải để nói rằng học thuyết vô ngã của Phật giáo cao hay thấp hơn những tư tưởng thế giới khác. Quan điểm của chúng tôi chỉ là công việc học thuật, và động lực chính nơi biện luận của chúng tôi là để chỉ ra Phật giáo khác biệt ở đâu.

Y. Karunadasa (*) – Nguyên Hiệp dịch

(Nguồn: *The Middle Way: Journal of The Buddhist Society, Volume 69:2*)

(*) Y. Karunadasa là một nhà nghiên cứu Phật học người Sri Lanka. Ông tốt nghiệp tiến sĩ từ University of London vào năm 1963 và từng giảng dạy tại các trường Đại học Kelaniya, London, Calgary và Toronto. Hiện ông đang giảng dạy



Cho ta chép nốt bài thơ ấy



Tuệ Sỹ Phạm Văn Thương

*Ôi nhớ làm sao, em nhỏ ơi!
Từng đêm ngục tối mộng em cười
Ta hôn tay áo thay làn tóc
Nghe đắng môi hồng lạnh tím người*

*Đừng ghét mùa mưa, em nhỏ ơi!
Nằm ru vách đá chuyện lưu đày
Cho ta chút nắng bên song cửa
Để vẽ hình em theo bóng mây*

*Cho đến bao giờ, em nhỏ ơi!
Tuồng rêu chi chút động phương trời
Là ta chép nốt bài thơ ấy
Để giết tình yêu cả mộng đời*

Nguồn: Tuệ Sỹ, *Giấc mơ Trường Sơn*, An Tiêm California, 2002

Tìm về “Chú Đại Bi”

Huỳnh Bá Hình

– Nhập đề lung khởi:

Nhà tôi trước kia ở trên mặt đường ngay đầu một con hẻm nhỏ dẫn từ đường Cô Bắc sang tới cuối đường Đề Thám cận với đường lớn Trần Hưng Đạo. Tuy là xóm hẻm nhưng theo tôi nhớ cũng có trên 100 ngôi nhà chen chúc nhau vào lúc ấy. Xóm càng nghèo càng đông là chuyện thường thấy ở khắp nơi, mà có người thì có những lễ nghi của quan hôn tang tế. Chuyện bắt đầu từ lúc nào thì tôi không nhớ nhưng hẳn trong xóm có người qua đời do tuổi tác, bệnh tật, nạn tai hay chiến tranh thì đều đặt quan mượn ngay trước cửa nhà vì đó là chỗ trống rộng rãi duy nhất để mọi người tụ họp. Tiếng khóc, nhạc đám ma, người đến điếu viếng an ủi, kẻ góp nhặt phúng góp giúp tang gia. Ma chay dĩ nhiên phải rước thầy về làm lễ cầu siêu, hòa lẫn trong tiếng mõ đêm khuya, tiếng chuông khánh sáng là giọng trầm bổng u oán của các thầy với những từ ngữ lạ hoắc đại để như ” bà dô bà ra, lật y mông” mà tôi chẳng hiểu gì ở lứa tuổi đó. Có lần, sau buổi tụng tôi có đánh bạo hỏi thầy và sau này trên đường đời với nhiều vị thầy khác nữa thì được trả lời gần gần như nhau.

” Đó là chú của nhà Phật, bất khả tư nghĩ không thể nghĩ bàn, nói ra thì mất đi sự linh ứng.” Lúc nhỏ thì tôi tin lắm.

– Dẫn nhập:

NGÔN NGỮ là tiếng nói của một nhóm người, khảo cứu ngôn ngữ qua 3 khía cạnh chuyên môn như hình thái (forms), ngữ

nghĩa (meaning) và ngữ cảnh (context) là chuyện của các nhà chuyên môn Linguistic, tôi chỉ hiểu đơn giản rằng có tiếng nói thì có ÂM THANH. Loại âm thanh đơn hay đa trầm hay bổng đó (hình thái) được một nhóm người đều đồng ý đặt định cho sự vật gì hữu hình (cảnh) hay một loại tâm trạng xúc cảm vô hình nào (nghĩa). Tóm lại, tiên quyết của ngôn ngữ là tiếng động là âm thanh.

VĂN TỰ là chữ viết, phân tích cùng khắp rồi cũng chỉ đến kết luận là hình thức ” ký hiệu hay lối vẽ lại âm thanh ” để người có cùng kiến thức được đặt định như mình có thể phát ra tiếng đó hoặc âm thanh đó.

– Vào bài:

Sau một thời gian tìm hiểu, tôi được biết thêm bài chú các thầy thường tụng đó có tên gọi rất dài là Thiên Thủ Thiên Nhãn Quán Thế Âm Đại Bi Tâm Đà La Ni do ngài Bồ tát Quán Thế Âm tuyên chú trước hội các chư Phật chư Bồ tát.

Không mang ý nghĩa riêng tư nào, khi tìm hiểu thêm, chúng ta thấy xuất thân ngài Quán Âm không như đức Phật Thích Ca hoặc như chư thánh tăng sau này. Ngài chỉ hóa hiện ra trong kinh điển và tượng thờ nơi các chùa mà không có chứng cứ nào cho thấy ngài xuất hiện trong thế gian thực tại này. Nói cho rõ hơn, ngài không có một lý lịch rõ rệt về quê quán, cha mẹ, nơi tu đạo, lúc mất hoặc xá lợi gì để lại cho chúng sanh phàm trần. Ngài chỉ xuất hiện trong kinh

điển bắc tông và sẽ linh ứng mãi khi còn có người tụng niệm.

Bài chú Đại Bi lúc đầu được ghi chép bằng văn tự Sanskrit hay còn gọi là bắc Phạn. Các nhà ngôn ngữ học ngày nay tìm thấy nhiều tài liệu để chứng minh rằng Sanskrit thuộc hệ ngôn ngữ Indo-Iranian và ảnh hưởng trực tiếp đến hệ Indo-European nguyên thủy lúc đầu. Rất nhiều các từ của Âu Châu và Anh ngữ ngày nay có nguồn gốc từ tiếng Sanskrit hay nói như các nhà Linguistic thời đại này thì Sanskrit is the root of all language. (Sanskrit là rễ nguồn của nhiều nền ngôn ngữ khác). Điều này dĩ nhiên dấy lên làn sóng tranh cãi giữa các chú Âu Châu và các cụ Á Châu nhưng không thuộc về phạm vi bài biết này.

Trung Hoa vào thế kỷ thứ bảy khi mà đại sư Huyền Trang thỉnh tam tạng kinh điển từ Thiên Trúc về. Sau đó , tuy ốm đau và lớn tuổi, ngài đã ra sức dịch thuật và giới thiệu đến hậu thế cùng với công phu bao đời của các vị uyên thâm sau như ngài Nghĩa Tịnh v.v... để có phần Hán Tạng phong phú hiện nay. Trước ngài Huyền Trang, cũng đã có những vị như Ngài Cưu Ma La Thập, ngài Bồ Đề Lưu Chi, nhưng phần dịch thuật của các ngài lại không được đón nhận nhiều.

– Đặt vấn đề:

Vậy ta được biết, bài chú mà chúng ta tụng niệm hằng ngày trước tiên có xuất xứ từ Sanskrit bắc Phạn, sau đó được dịch sang Hán ngữ và cuối cùng được dịch sang tiếng Việt Nam. Nhưng dịch làm sao mà ta không hiểu một câu nào? thậm chí đến một chữ cũng không. Vấn đề ở đâu? và tại sao ta cần phải hiểu nghĩa lý trong đó, mọi người trì

tụng rầm rì cả ngàn năm nay có sao đâu? Còn nhớ trước năm 75 chúng ta được đọc các tác phẩm văn chương của Nga, Đức, Nhật v.v... qua các bản dịch từ tiếng Pháp, tiếng Anh của các dịch giả Việt Nam mà vẫn hiểu rõ ràng từng câu từng chữ. Tuy người Pháp cho rằng traduire c'est trahir – dịch tức là phản. Nhưng nếu cho rằng dịch một ngoại ngữ từ một ngoại ngữ thứ hai hoàn toàn không thể hiểu được thiếu phần chính xác ở đây. Bằng chứng rõ ràng là ta đọc và hiểu được qua tiếng Việt các tác phẩm như ” chiến tranh và hòa bình ” bác sĩ Zhivago” ” câu chuyện dòng sông” v.v...

– Suy diễn vấn đề:

Dịch thuật theo tôi chỉ là giải thích sự biến đổi âm thanh từ HÌNH THÁI quy định trước của nhóm người này qua một loại HÌNH THÁI âm thanh quy định của nhóm người khác sao cho họ (2 nhóm người) cùng hiểu phiên phiên như nhau về NGHĨA và CẢNH. Nhưng nếu trong ngôn ngữ của nhóm này không có loại âm thanh đó thì sao? Do đó, từ sự phiên dịch chúng ta có thêm việc phiên âm là lỗi phát ra âm lơ lớ tạo ra được âm thanh gần như của phía bên này nhưng không có nghĩa cảnh gì của phía bên kia.

Thí dụ dễ hiểu và gần với chủ đề bài này nhất tôi xin tạm dùng các chữ ngoại quốc như Washington – France – Italy – Turkey v.v... chẳng hạn.

Ngày nay, chúng ta nhìn văn tự trên (vốn là ký hiệu theo lối alphabet) thì có thể đọc thẳng các từ trên do ” về lại đúng âm thanh”. Nhưng với người Trung Hoa trước đây thì không thể được, trước hết họ không được huấn luyện để đọc ra các ký hiệu đó, tiếp

nữ âm thanh của họ không có những hình thái đó để họ vẽ lại.

Như có đề cập ở trên, không phiên dịch được thì họ đành phải phiên âm, tức là mượn những ký hiệu nào có âm thanh gần gần phiên phiên lơ lơ như vậy để vẽ lên mà không mang bất cứ Nghĩa hay Cảnh nào trong trường hợp này.

Đây là hình vẽ các âm thanh trên và âm người Trung Hoa có thể phát ra mà ký hiệu alphabet ghi lại được:

华盛顿 huá shèng dùn 法蘭西 fǎ lang xī 意大利 yì dà lì 土耳其 tǔ ěr qí

Khi vẽ như vậy, người Trung Hoa có thể đọc lên các từ trên rất gần với nguyên âm, nhưng khi Hán Tự của Trung Hoa sang đến Việt Nam thì được chuyển đổi thành Hán Việt là hệ thống có cùng hình thái-ngữ nghĩa-ngữ cảnh như bên Trung quốc nhưng lại có lối phát âm địa phương khác nhau. Điều này cũng không khó hiểu lắm khi hiện nay Trung Hoa có khoảng 300 ngôn ngữ khác nhau tuy cùng phát âm trên một chữ viết từ khi nhà Tần thống nhất, mãi đến gần đây đã được lối chữ bính âm hay dễ hiểu hơn một lối vẽ mới đơn giản hơn dần thay thế lối vẽ phồn thể nhiều nét. Như vậy, một chữ viết ra của Hán ngữ có gần 300 âm địa phương phát ra khác nhau.

Hệ Hán-Việt khi đọc lên Hán tự lại có các âm khác rất nhiều so với âm Hán-Trung nên chúng ta đọc nên các âm sau đây:

Hoa Thịnh Đón Pháp Lan Tây Ý Đại Lợi Thổ Nhĩ Kỳ

Dĩ nhiên, những âm trên hoàn toàn là tối

nghĩa, không mang một ý thức hay ý tứ nào, nó chỉ giúp ích cho người Trung Hoa mượn đọc các âm ngoại khác mà không dùng cho người Việt đọc lên mang theo một ý nào. Không thể nào dịch Washington là nơi hoa khôn đốn rơi thịnh đầy, không dịch được France là hoa Lan trồng theo phương pháp ở hướng tây.v.v...

Cuối cùng, chỉ có hành động từ một phiên dịch chuyên thể sang một phiên dịch khác là rõ ràng và sáng nghĩa, ngược lại ta cũng thấy được sự vô ý sự cầu thả hay nói nặng hơn là hành động mông muội của việc lấy phiên âm từ một ngoại quốc chuyển sang một loại phiên âm khác hay từ phiên âm chuyển sang phiên dịch càng tệ hại hơn.

Người xưa có nói, làm thầy thuốc phạm sai lầm thì giết một mạng người, làm chính trị sai lầm giết một dân tộc nhưng làm văn hóa sai lầm thì giết cả một thế hệ.

Trong những bài kinh Phạn được phiên âm sang tiếng Hán rồi lại phiên âm lần thứ nhì qua tiếng Hán-Việt tối nghĩa trên, đây không những là giết một thế hệ mà trên ngàn năm qua đã giết cả một nền đạo học tâm linh của biết bao thế hệ người Việt. Tệ hại nhất, là hàng táng chúng với kỹ thuật hiện đại ngày nay lại không tìm hiểu nghiên cứu để phục hồi lại ý tưởng thâm diệu ban đầu của kinh tạng, chẳng những vậy, y cứ trên hàng cư sĩ không hiểu rõ đạo, các thầy giảng dạy tùy hứng tùy tâm trí sở kiến của các thầy đến với người nghe rõ ràng là đem hạ kinh điển chư Phật xuống ngang hàng với kiến thức không thể nghĩ bàn của bản thân mình.

Phật pháp thậm thâm vi diệu cứ như thế được một số táng chúng vô minh lợi dụng.

Sau đây sẽ dùng một câu rút từ bài chú đại bi bằng tiếng Sanskrit với các phiên dịch qua tiếng Anh tiếng Việt tiếng Trung cùng với các phiên âm của Hán-Trung và Hán Việt để chúng ta dễ dàng theo dõi và nắm giữ mạch của bài viết cũng như quý vị chú ý nhất vào phần phân câu và ngắt đoạn, do phiên âm không hiểu lời kinh nên người Trung Hoa đã ngắt thành 84 câu với những lời giải thích mơ hồ, lời chú nghĩa hoàn toàn sai nguyên nghĩa và còn sai quấy hơn trong việc y vào 84 câu mà chế bậy xuất tượng ra 84 hóa thân của đức Quán âm mà mỗi câu là một hình tướng khác nhau trong khi nguyên văn vốn chỉ có 36 câu.

Sans-skrit : Namo ratna-trayāya Namo āriyā
– valokite – s’varāya

Hán Trung văn tự : 南無 喝囉怛那
哆囉夜耶 南無. 阿唎
耶 婆盧羯帝. 爍鉢囉耶

Hán-Trung âm: nā mo hē là dá nà duō là yè
yé nā mo a lī yé wó lú jié dì shuò bō là yé

Hán Việt đọc từ Trung Văn: Nam Mô Hắc
Ra Đát Na Đa Ra Dạ Da Nam Mô A Rị
Da Bà Lô Yết Đế Thước Bát Ra Da

Tìm hiểu từng phần đoạn cổ kinh trên, ta lần
lượt hiểu ra:

Namo hay còn được viết hoặc phát âm là
Namah hay Namas có nghĩa là Thành kính
hướng về...

Ratna: là châu báu quý giá hay còn được gọi
là Bảo theo Hán Việt

Tra: từ gốc có nghĩa là ba hay Tam của Hán
Việt, ở đây chúng ta nghe thấy các âm Tri
của Latin, Tres của Tây Ban Nha, Trois của

Pháp hay Three của Anh Ngữ.

Trayaya ở đây có nghĩa là thể trạng 3 không
tách rời nhau.

Ariya: là đáng thanh khiết, đáng huệ trí
Valokite còn đọc là Avalokite có nghĩa là sự
tự tại

S’varāya hay còn đọc là s’varay (sound) chứ
không phải là svaha (hail) có nghĩa là âm
thanh chứ không có nghĩa là một lời chào
mừng như nhiều người lầm tưởng.

Vậy nguyên văn của Namo ratna-
trayāya Namo āriyā valokite s’varāya có
nghĩa hết sức rõ ràng là Thành kính hướng
tâm đánh lễ ngôi Tam Bảo, thành kính hướng
tâm đánh lễ đáng tự tại và âm thanh.

Ta biết thêm do từ danh hiệu của ngài
Avalokite Svaraya mà người Trung Hoa tôn
ngài là Quán Tự Tại hay Quán Thế Âm hay
Quán Âm. Cũng xin nói rõ thêm, danh từ
Svaraya Quán Âm được thêm vào kinh điển
sau thế kỷ thứ bảy chứ trước đó chưa hề xuất
hiện. Có thể tin ngưỡng thiên hạ thấy ngài tự
tại quá không được nên mới giao cho việc
quản sát âm thanh để cứu độ chúng sanh.

Dưới đây là toàn bộ bài Chú đại bi với âm
Hán Việt và lời chú giải, phần viết đậm nhạt
vốn chỉ là ngắt câu cho mỗi nghĩa, nhưng
được viết chung để nối ý vào nhau.

Câu 1

Namo ratna-trayāya Namo āriyā-valokite-
s’varāya

Nam Mô Hắc Ra Đát Na Đa Ra Dạ Da
(thành kính đánh lễ ngôi tam bảo)

Nam Mô A Rị Da Bà Lô Yết Đế Thước
Bát Ra Da

(thành kính đánh lễ đức Quán Tự Tại – đức

Quán Thế Âm)

Câu 2

Bodhi-sattvāya Maha-sattvāya Mahā-kārunikāya

Bồ Đề tát đỏa bà da ma ha tát đỏa bà da ma ha ca lô ni ca da
(bậc bồ tát giác ngộ hữu tình – bậc đại sĩ – bậc đại bi tâm)

Câu 3

Om sarva rabhaye sudhanadasya

Án Tát bàn ra phạt duệ số đát na đát tả
(tán thán việc quy y nhất thiết thánh chúng và chánh pháp tùy thuộc)

Câu 4

Namo skritva imam āryā-valokite-s'vara ram dhava Namō narakindi hrih

Nam mô tát kiệt lật đỏa y môn g a rị da bà lô kiệt đế thất Phật ra lãg đả bà Nam mô na ra cần trì hê rị

(Sau khi hoàn tất việc đánh lễ đấng Quán tự tại quán âm đại từ tâm địa tiếp đến thành kính đánh lễ bậc đại chí thánh, bậc hiền thiện tôn già)

Câu 5

Mahā-vadha-svā-me ma ha bàn đả sa mế

(Phóng ra ánh sáng đại quang minh)

Câu 6

Sarva-arthato-s'ubham ajeyam Sarva-sata Tát bà tát bà a tha đậ du bằng a thệ đựg

Tát bà tát đả na ma bà tát đả
(khiến cho hết thấy chúng sanh nhất thiết đượ vô ưu vô tỷ bị vô tham và trong sạch diệu tịnh)

Câu 7

Namo-vasat Namō-vāka mavitāto

na ma bà tát đả Na ma bà dà Ma phạt đậ đậ

(từ đó, hướng tâm đánh lễ quy y bậc thiện hữu tình, quy y bậc đồng tử mà Trời và người đều hằng mong thân cận)

Câu 8

Tadyathā: Om avaloki-lokate-

đát điệt tha Án. A bà lô hê Lô ca đế

(Thần chú tuyên ra: Hợp nhất thể đại đồng với Quán Tự Tại)

Câu 9 & 10

karate-e-hrih Mahā-bodhisattva Sarva sarva Mala mala

Ca ra đế Di hê rị Ma ha bồ đề tát đỏa Tát bà tát bà Ma ra ma ra

(từ người phát đại bi tâm đến nhất thiết các đại giác hữu tình như hoa thanh tịnh vô nhiễm lan ra khắp nơi chốn.)

Câu 11 & 12

Mahi Mahi ridayam Kuru kuru karmam .

Ma hê ma hê rị đả đựg

(phát đại tự tại tâm hằng hái thường tạo nên các thiện nghiệp)

Câu 13 & 14

Dhuru dhuru vijayate Mahā-vijayati Dhara dhara dhrinis'varāya

Cu lô cu lô yết môn g Độ lô đờ lô phạt xà da đế Ma ha phạt xà da đế Đả la đả ra Địa rị ni Thất Phật ra đả

(mới có năng lực độ thoát khỏi các triền phược và vượt thẳng lên đượ, phải ráng sức duy trì cho có đượ tâm kiên cố đũng mãnh tự tại)

Câu 15

cala cala mama vimala muktele

Giá ra giá ra Mạ mạ phạt ma ra Mục đế lệ

(lâu dần khiến cho biến hóa dẫn đến sự giải

thoát vô nhiễm)

Câu 16 & 17

Ehi ehi s'ina s'ina ārsam prasari vis'va
vis'vam prasaya .

Y hê di hê Thất na thất na Ra sâm Phật ra xá
lợi Phật sa phạt sâm Phật ra xá da
(nuông theo đó mà thực hiện hồng pháp hời
vị Pháp vương tử chủ của hòa bình)

Câu 18 & 19

Hulu hulu mara Hulu hulu hrih
Hô lô hô lô ma ra Hô lô hô lô hê ly
(tiếp tục tu hành , tiếp tục làm sạch thân và
làm sạch tâm – thanh tẩy thân tâm)

Câu 20 & 21

Sara sara Siri siri Suru suru Bodhiya
Bodhiya Bodhaya Bodhaya
Ta ra ta ra Tất rị tất rị Tô rô tô rô Bồ Đề dạ
Bồ Đề dạ Bồ đà dạ bồ đà dạ
(Kiên cố lên, dũng mãnh lên, rục rỏ lên
không thôi không gián đoạn. Giác ngộ, giác
ngộ mau hời người có căn cơ chứng giác.

Câu 22 & 23 & 24

Maitreya narakindi dhrish-nina bhayamana
svāhā Siddhāya svāhā
Di đế lỵ dạ Na ra cần trì Địa rị sắc ni na Bà
dạ ma na Ta bà ha Tất đà dạ Ta bà ha
(với tâm đại từ đại bi khi người đã thành tựu,
có được danh tiếng cũng do tâm từ bi đó)

Câu 25 & 26 & 27

Maha siddhāya svāhā Siddha-yoge-s'varaya
svāhā Narakindi svāhā
Ma ha tất đà dạ Ta bà ha Tất đà dũ nghệ
Thất bàn ra dạ Ta bà ha Na ra cần trì Ta bà
ha
(thành tựu do tâm đại từ bi phát ra, thành tựu
trong việc giải thoát tương ứng với vạn
pháp, thành tựu trong đức hạnh)

Câu 28 & 29 & 30

Māranara svāhā S'ira simha-mukhāya
svāhā Sarva mahā-asiddhaya svāhā
Ma ra na ra Ta bà ha Tất ra tăng a mục kê
da Ta bà ha Ta bà ma ha a tất đà dạ Ta bà ha
(thành tựu trong diệu nghĩa vô cầu, thành
tựu không ai có thể sánh khi nói ra có sức
thuyết phục, thành tựu ai có thể sánh trong
tất cả các ý nghĩa sâu sắc)

Câu 31 & 32

Cakra-asiddhāya svāhā Padma-kastāya
svāhā.
Giả kiết ra a tất đà dạ Ta bà ha Ba đà ma kiết
tất đà dạ Ta bà ha
(thành tựu không ai sánh trong chuyển Pháp
luân , thành tựu không ai sánh trong đóa sen
đỏ tượng trưng cho diệu tịnh nghiệp)

Câu 33 & 34

Narakindi-vagalāya svaha Mavari-
s'ankharāya svāhā
Na ra cần trì bàn đà ra dạ Ta bà ha Ma bà rị
thắng yết ra dạ Ta bà ha
(thành tựu trong việc trở thành đức Thế Tôn,
thành tựu trong đem uy đức của mình tạo ra
tính nhiệm cho mọi người)

Câu 35

Namo ratna-trāyāya Namō āryā-valokite-
s'varaya svāhā
Nam mô hắc ra đát na đa ra dạ da Nam mô a
rị da Bà lô kiết đế Thuộc bàn ra dạ Ta bà ha
(thành kính đánh lễ ngôi tam bảo, thành kính
đánh lễ đức Quán Tự Tại – đức Quán Thế
Âm)

Câu 36

Om Sidhyantu mantra padāya svāhā
Án. Tất điện đô Mạn đà ra Bạt đà gia Ta bà
ha.

(tuyên chú: hiệp nhất các thành tựu trên viên mãn, đạt được sự viên mãn thành tựu đó qua trì tụng lời chân ngôn này)

– **Kết:**

Bài viết này sẽ khiến mắt lòng nhiều người, tôi nhận thức được điều này trước khi ngồi viết ra. Một việc cả ngàn năm đương nhiên được mọi người nhìn nhận thì không thể chỉ trong khoảng khắc với vài trang giấy thì có thể thay đổi được giá trị và ý nghĩa của nó.

Tôi viết để...chơi với tôi, với những ai muốn chơi theo.

Tôi không chơi với anh Trung Hoa chuyên gia lừa gạt từ vật chất đến tín ngưỡng và tâm linh.

Tôi không treo 84 bức tranh Tàu vẽ hóa thân các vị tiên Trung Hoa và gọi là Quán Thế Âm.

Dịch thuật của tôi còn nhiều sai sót nhưng ít ra tôi không tụng lầm nhằm “bà dô bà ra” và nghe dạy cứ tin là được vì đức Phật không hề dạy ta những điều đó.

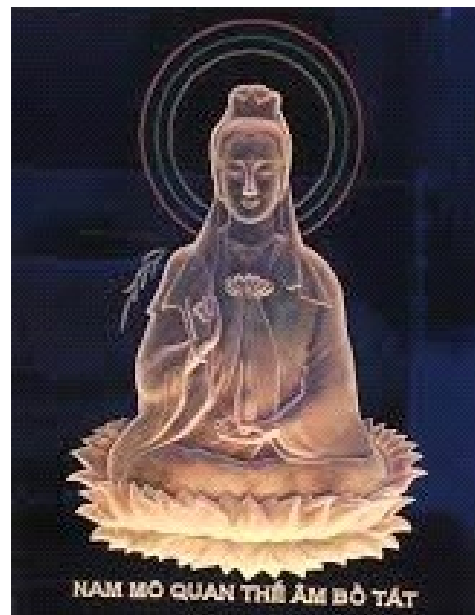
Huỳnh Bá Hình 2015.

Bản Việt của trọn bài chú như sau:

“Thành kính dâng lễ Ngôi Tam Bảo. Thành kính dâng lễ Đức Quán Tự Tại Quán Thế Âm, Bạc Bồ Tát giác ngộ hữu tình, bậc Đại Sĩ, bậc Đại Bi Tâm. Tán thán việc quy y nhất thiết Thánh Chúng và chánh pháp tùy thuộc. Sau khi hoàn tất việc dâng lễ dâng Quán Tự Tại Quán Âm Đại Bồ Tát Đại Từ Bi, tiếp đến thành kính dâng lễ các bậc Đại Chí Thánh, bậc Thiện Hiền tôn giả. Phóng ra ánh sáng đại quang minh khiến cho hết thấy chúng sinh nhất thiết được vô ưu ty bỉ vô tham và trong sạch diệu tịnh. Từ đó hướng tâm

đảnh lễ quy y bậc thiện hữu tình, quy y bậc đồng tử mà trời, người đều rất mong thân cận.

Thần chú tuyên ra: Hợp nhất thể đại đồng với Quán Tự Tại. Từ người phát Đại Bi Tâm đến nhất thiết các đại giác hữu tình như hoa thanh tịnh vô nhiễm lan ra khắp nơi chốn phát Đại Tự Tại Tâm, hăng hái thường tạo nên các thiện nghiệp mới có năng lực độ thoát khỏi các triền phược và vượt thẳng lên được, phải ráng sức duy trì có được tâm kiên cố dũng mãnh tự tại, lâu dần cho biến hóa dẫn đến sự giải thoát vô nhiễm. Nương theo đó mà thực hiện hồng pháp bởi vị pháp vương tự chủ của hòa bình. Tiếp tục tu hành, tiếp tục làm sạch thân và làm sạch tâm - Thanh tẩy thân, tâm. Với Tâm Đại Từ Đại Bi khi người đã thành tựu trong việc giải thoát tương ưng với vạn pháp, thành tựu trong đức hạnh, thành tựu trong diệu nghĩa vô cầu, thành tựu không ai có thể sánh khi nói ra có sức thuyết phục, thành tựu không ai có thể sánh trong tất cả các ý nghĩa sâu sắc, thành tựu không ai sánh trong chuyên pháp luận, thành tựu không ai sánh trong đóa sen đồ tương trưng cho diệu tịnh nghiệp, thành tựu trong việc trở thành Đức Thế Tôn, thành tựu trong đem uy đức của mình tạo ra tín nhiệm cho mọi người. Thành kính dâng lễ Ngôi Tam Bảo, thành kính dâng lễ Đức Quán Tự Tại, Đức Quán Thế Âm. Tuyên chú: Hiệp nhất các thành tựu viên mãn, đạt được sự viên mãn thành tựu đó qua trì tụng lời chơn ngôn này”.



Về bài đăng báo Phật Học

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

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

Ban Biên Tập
Nguyệt San Phật Học



HỘ PHÁP

Phật Học Inc
7913 Rochelle Road
Louisville, KY 40228-2379

NON-PROFIT ORG.
U.S. POSTAGE PAID
LOUISVILLE, KY
PERMIT NO. 368

To: