BA PHÁP ẤN

TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ

Edward CONZE

Nguyên lý căn bản của Phật giáo là tất cả pháp hữu vi, nói cách khác là mọi nhân tố trong kinh nghiệm thông thường của chúng ta, đều có chung ba đặc tính hay ‘tướng' (*lakshaṇa*): vô thường, khổ, vô ngã. Chỉ suy nghĩ đơn giản cũng thấy quan niệm này ít ra có ấn tượng phần nào đúng thực. Khi những tướng này được nhận thức rõ ràng hơn, một sự đề kháng về tình cảm sẽ trở thành hiển nhiên và sự thuyết phục tuyệt đối đòi hỏi cả hai mặt chiêm nghiệm và tư duy triết học.

Theo nghĩa đơn giản và thông thường, *vô thường* giản dị là vạn vật luôn biến đổi. Luận điểm này, coi như không tranh cãi, còn được triển khai xa hơn với: 1) sự phân tích về quá trình biến đổi, 2) xác định thời gian tồn tại của một sự kiện, và 3) duyệt lại những hệ quả thực tế được rút ra từ hiện tượng vô thường.

Điểm 1, chúng ta buộc phải nhìn thấy vạn vật 'đến, thành, đi' và phải phân biệt ba giai đoạn khởi phát (sinh), tồn tại (trụ) và tàn lụi (diệt). Điểm 2, chúng ta biết được rằng vạn vật tồn tại ngắn ngũi hơn chúng ta vẫn tưởng. Một phát biểu mang âm hưởng Herakleitus* nhắc chúng ta rằng 'không có một khoảnh khắc nào, một mảy may nào,

một phút giây nào khi mà một dòng sông không trôi chảy’. Khảo sát cặn kẽ hơn, một hiện tượng (*dharma*, pháp) thật ra chỉ tồn tại trong khoảnh khắc và, như Th. Stcherbatsky đã nói, ‘sát-na diệt là lý thuyết căn bản trên đó mọi hệ thống Phật giáo «nhất loạt» được thiết lập. Điểm 3, tất cả cái gì là thoáng chốc, cái ấy vì vậy cần phải từ bỏ[1]. Đương nhiên cái gì là vô thường thì cái đó là khổ và đáng nhàm tởm[2]. Vì ‘vô thường là cái không đáng để thích thú, không đáng được ghi khắc, không đáng gần cận’[3]. Ba điểm vừa nêu trên tạo nên định nghĩa cơ bản về vô thường, đưa đến những triển khai xa hơn trong phái Tiểu thừa cũng như Đại thừa.

Tướng thứ hai là *duḥkha* mà ta có thể tạm dịch là *Khổ*. Không ai hiểu rõ nội dung đầy đủ của 'khổ' trừ bậc đại thánh, còn trên tầm tri kiến thấp hơn ta chỉ có thể hiểu nó một cách phiến diện[4]. Ở đây chúng ta có thể tạm đồng ý phân định ba trình độ hiểu biết về 'khổ'.

Với người sơ cơ nó có thể có nghĩa mọi kinh nghiệm *đều là* khổ, nghĩa là, bằng cách này hay cách khác nó đều gắn liền với những cảm giác khổ sở và không thoả mãn. Ngay phần đầu đệ nhất Thánh đế đã liệt kê những điều tệ hại hiển nhiên là khổ như tuổi già, tật bệnh, cái chết, vv… mà cả những điều như sự ra đời, vv… cũng dường như là khổ. Mệnh đề cuối cùng tuy thế nằm

trong một phạm trù hoàn toàn khác. Nói rằng ‘mọi chấp thủ vào bất cứ uẩn nào trong năm uẩn (*skandhas*) cũng đều là, hay bao hàm, khổ’ không dễ thuyết phục ngay lập tức. Vấn đề là *tính phổ quát* của khổ. Nó không thể được xác minh khi chưa làm rõ khái niệm ‘thủ uẩn’ hay đúng hơn ‘các uẩn bị chấp thủ từ trước đến nay’[5], cũng như cần tìm hiểu ý nghĩa triết học phức tạp về lý do tại sao toàn bộ những gì đã được thọ dụng lại hoàn toàn là ‘khổ’ như là sự thật hiển nhiên. Thêm vào đó còn có một đối kháng nhất định về tình cảm trong giai đoạn này. Cái gì ‘khổ’ cũng là cái ‘khó chịu’ (*pratikūla*) cần phải chấm dứt hay loại trừ. Bao lâu mà ý muốn hay khả năng để khước từ còn

quá ít chúng ta hẳn hy vọng bám giữ nhiều điều, những điều mà đối với ta có vẻ là tốt hay vô hại, chứ không hoàn toàn là 'khổ' và không đáng mong muốn. Có những điều ta thích và những điều ta không thích, và chừng nào còn sống rõ ràng chúng ta mặc nhiên coi trọng cái đáng thích hơn không đáng ưa thích, và không mảy may thất vọng nào đủ sức ngăn ta kiên trì xây dựng cho mình một mái ấm trên trần gian này.

Giai đoạn hai, thế gian này được nhìn nhận phần lớn chỉ là khổ. Bước tiến này được thúc đẩy bởi sự hiểu biết sâu sắc hơn về 'lạc' (*sukha, an lạc hay thoải mái*), là cái chân thực, bất biến và hiện thực, trái ngược với 'khổ'. Đánh

giá lại cuộc sống được thể hiện như là kết quả của việc so sánh nó với một Niết bàn lúc càng được tán thưởng hơn. Rõ ràng là chúng ta sẽ không bao giờ hài lòng với bất cứ gì không phải là hạnh phúc tuyệt đối và lâu dài vốn có lẽ không thể tìm thấy được từ loại chất liệu như vậy. Ngay cả những điều vui thú giờ đây hình như cũng là ‘khổ’ chỉ vì chúng không trường tồn. Ngay cả một cuộc sống hạnh phúc chỉ hạnh phúc khi nó kéo dài; bởi vì còn có sự ‘đảo ngược', tức thay đổi xấu đi, thì rất có thể hạnh phúc đó lại là nền tảng cho đau khổ trong tương lai[6]. Sự bất ổn và nói chung là bất an của cuộc sống trong một thế giới vô thường khiến ta lo lắng và mong thoát khỏi. Ở giai

đoạn này hạnh phúc thế tục được xem không phải là không hiện hữu, mà là không đáng quan tâm. Một người nhạy cảm thích có nước nóng chỉ vì nó mang lại một chút khoái cảm để tắm gội tùy lúc? Vả chăng, dù có thể có cái gọi là niềm vui thế tục đại loại như thế, nó được mua với cái giá mất đi niềm hạnh phúc siêu thoát, và ngăn trở chúng ta đạt đến phước lạc của giải thoát và thực hiện những khát khao thầm kín trong tâm tư chúng ta. Một số người thuộc Đại chúng bộ còn đi xa hơn khi chủ trương hoàn toàn không thể có cảm thọ lạc, rằng cái có vẻ là ‘vui sướng' thật ra chỉ là một biến dạng hay giảm thiểu của khổ đau. Thượng toạ bộ bác bỏ luận điểm này vì nó quá bi quan và

khẳng nhận những cảm giác vui sướng là có thật, nhưng không có giá trị nhiều, không thoả mãn, dẫy đầy những ưu tư, đoản thọ, và tầm thường. Vài khía cạnh của cái 'khổ' thế tục được thấu hiểu rõ hơn ngay khi những thành tố của lãnh vực tâm linh thuộc thế giới khác thực sự được trải nghiệm. Hiểu biết của chúng ta về 'bình an' phát triển bằng sự thiện xảo trong các định, và với sự tăng trưởng tâm linh chúng ta sẽ loại bỏ nhiều điều có vẻ vui sướng hay vô hại vì cản ngại niềm bình an tìm được trong định. Cũng vậy kiến giải của chúng ta về sự bức khổ (*pīḍa*) của các hiện tượng hẳn tuỳ vào lòng khao khát tự do của chúng ta.

Cuối cùng, hiểu rằng mọi pháp hữu vi *hoàn toàn* là khổ được coi như một kiến giải cực kỳ khó sở đắc, chỉ dành cho bậc thánh giả tối cao, dành cho các A-la hán (*Arhat*) là người đã tuyệt diệt đến dấu vết cuối cùng của các 'đảo kiến'. Bởi vì chỉ có bậc thánh nhân mới có thể biết chắc về điều đó, nên chân lý về 'khổ' được gọi là 'thánh đế'. Thánh giả quá mẫn cảm hơn chúng ta, do đó có những yêu cầu cao hơn mức chúng ta đòi hỏi. Không ai cảm nhận một sợi lông mày nằm trong lòng tay mình, nhưng khi nó nằm trong mắt mình thì ai cũng thấy đau xốn; cũng vậy phàm phu vô cảm trước những cái khổ của hữu vi trong khi chúng dằn xé bậc trí giả[7]. Trên những tầng trời cao nhất

thánh nhân cảm khổ mảnh liệt hơn bọn si dại điên rồ ở những địa ngục khủng khiếp nhất. Chỉ có các vị A-la-hán có thể nhận thấy rõ 'hành' (*sankhārā*) là cái khổ lớn nhất của khổ, và do vậy Niết bàn là phước lạc tối thượng[8]. 'Khổ' ở đây có nghĩa là sự rối loạn, sự xao động, sự bất an hay não loạn. Chỉ cần muốn làm một điều gì, đó là 'khổ'[9], và bất cứ gì được hình thành bởi nhân duyên cũng vậy. Năm uẩn đáng sợ như một tử thi treo lủng lẳng quanh cổ ai*[10]. 'Khổ' trong tính toàn thể của nó bấy giờ trở thành đồng nhất với 'thế gian' (*loka*) hay 'hữu' (*bhava*).

Khó tìm được từ tương đương tiếng Anh phù hợp với tướng thứ ba (Skt. *anātman*, P. *anattā,* vô ngã). Trường

hợp này tốt nhất là dịch theo cách hơi ẩn ý là *not-self* (không tự mình) để tránh phân vân nên dịch như thế nào, hoặc *not the self* (không có tự ngã), hoặc *not a self* (không có một cái ngã nào), hoặc *not-I* (không phải tôi), hoăc *not the Self* (không có Thần ngã), hoặc *is without self* (tồn tại phi ngã), hoặc *unsubstantial* (không tự thể), vv… Ý nghĩa của tướng này được giải thích hay nhất là trích dẫn hai công thức tối cổ để phá tan ý niệm về một cái 'tự ngã' bằng cách đối chiếu nó với sự phân loại các thành phần cấu tạo của cá nhân thành năm 'uẩn. '

Công thức thứ nhất phát biểu cốt lõi thực tiễn của học thuyết, như sau:[11] 'Sắc không phải là ngã (*anattā*). Nếu

sắc là ngã, sắc này chẳng thể trở thành áp bức, và đối với sắc nó có thể thành tựu ý mong cầu "thân tôi hãy như vầy, thân tôi đừng như vầy". Nhưng vì thân này không phải là ngã nên nó trở thành áp bức, và ta không thể thành tựu ý muốn "thân tôi hãy như vầy, thân tôi đừng như vầy!" Với thọ, tưởng, hành và thức cũng vậy. Ngươi nghĩ sao, sắc là thường hay vô thường?' 'Bạch Thế tôn, vô thường. ' 'Cái vô thường là khổ hay lạc?' 'Bạch Thế tôn, là khổ. ' 'Vậy có thích hợp chăng để cho cái vô thường, gắn liền với khổ đau, là pháp biến hoại, như là 'cái này của tôi, Tôi là cái này, cái này chính là tôi' ?' 'Bạch Thế tôn, không. ' Với thọ, vv… cũng vậy. 'Cho nên, những gì là sắc –

quá khứ, vị lai hay hiện tại, nội tâm hay ngoại giới, to lớn hay vi tế, thấp hay cao, gần hay xa – nên nhìn tất cả sắc đó với trí tuệ chân chánh như thật, nghĩa là "hết thảy sắc này không phải của ta, Ta không phải là cái này, cái này không phải là ta". ' Với thọ, vv… cũng vậy. 'Quán như vậy, đa văn thánh đệ tử sẽ nhàm tởm các uẩn. Do nhàm tởm cho nên xả; do xả nên được giải thoát. '

Điều này tự thân nó đã quá rõ, và chính sự giản lược của luận điểm mang trong nó tín hiệu của chân lý. Công thức này rõ ràng là nhắm hướng dẫn để suy nghiệm chứ không phải là cơ sở để suy đoán. Có thể dễ dàng phát triển nó thành sự chiêm nghiệm trên mười điểm về bất cứ gì khả dĩ được xem là 'của

ta’: 1) Ta có thể nhấn mạnh và quan sát năng lực độc lập của khách thể, những động thái của nó độc lập ngoài ý muốn của riêng ta. 2) Ta có thể quán sát nó, theo dõi quá trình diễn biến của nó và cái cách nó sinh khởi, trụ, và hoại diệt. 3) Ta có thể gợi lại trong ý thức nỗi lo sợ ngấm ngầm về sự đảo ngược của nó, và nỗi khiếp sợ nó có thể trở thành áp bức. 4) Ta có thể nhìn thấy nó là mối hiểm nguy tiềm ẩn và sự thống khổ phơi bày như một đích nhắm. 5) Nó không cho ta một chỗ trú ẩn nào an toàn và vững chắc, không giải quyết được vấn đề cấp thiết nhất của cuộc sống, mà còn trì hoãn việc giải quyết chúng. 6) Ta có thể thấy những vật sở hữu đang sở hữu ta, thấy sức mạnh

khống chế của chúng, và thấy rằng ‘ta là của chúng’ cũng đúng như ‘chúng là của ta’. 7) Dòng sự kiện hiện tiền đang diễn ra dưới rất nhiều ảnh hưởng của những điều kiện khách quan hơn là những nỗ lực tự thân của bất cứ người nào. 8) Cái ngã có vẻ như trong vòng kiểm soát đó hoá ra là phức hợp thể của các nhân tố ; nó tự phân ly để chống lại chính nó, như thấy rõ trong những cám dỗ, những hành động buông trôi, những ác cảm vv… Trong một con người được tích hợp cách bất toàn thì những động lực xung đột, khi chúng hơi thường hằng và có tổ chức, sẽ chỉ ra nhiều trung tâm kiểm soát khác nhau ngoài một cái ngã thống nhất. 9) Các sự kiện hiện tiền thường

diễn ra khác với mong muốn của ta, và những thành tựu đạt được khác với mục tiêu của ta. 10) Khi ta cố thử phân biệt xem những gì nằm và những gì không nằm trong quyền hạn của mình, quả thật ta không thể xác định bất cứ gì thực sự nằm trong vòng quyền hạn 'của mình' cả.

Kiến giải tương tự được hệ thống hoá bởi công thức thứ hai, được biết như *satkāyaḍṛṣṭi*[12], 'cái nhìn sai lầm về cá thể' (H. *hữu thân kiến, tát-ka-da kiến*), sự 'tin vào Tôi và Của tôi'[13]. Nó phân biệt hai mươi cơ sở của sự chấp trước từ ngữ «tôi» bằng việc quán sát những liên hệ có thể có giữa năm uẩn và 'tự ngã' được giả thiết. Từ 1-5 người ta xem năm uẩn như là ngã, như

ánh sáng của ngọn đèn đồng nhất với hình ảnh thị hiện của nó; từ 6-10: ngã như có, sở hữu, các uẩn; (được thấy) như cái cây có bóng râm của nó; từ 11-15: uẩn trong ngã, như hương ở trong hoa; từ 16-20: ngã trong uẩn, như ngọc nằm trong tráp*[14].

Ý nghĩa của hai công thức trên đến từ một số quan niệm về 'ngã' (*ātman*) mà ở đây bị bác bỏ. Đến đây thì chúng ta không thể quyết chắc các nhà Phật học buổi sơ kỳ đã nhắm đến những khái niệm nào về *ātman* mà họ đã dứt khoát phủ nhận chúng như vậy. Riêng cá nhân tôi cho rằng những khái niệm này thuộc về hai loại, gồm 1) những quan niệm hàm ẩn khi sử dụng 'Tôi' và 'của tôi' của những người bình thường, và

2) quan điểm triết học, do phái Số luận (*Sāṃkhya*) và Thắng luận (*Vaiśeṣika*) chủ trương, rằng có một dòng tương tục hiện hành như một tác nhân nó tồn tục lâu hơn những hành vi khác của một người, tồn tại trong một hay nhiều đời,[15] và dòng tương tục đó hiện hành như là sở y cho các hành vi của cá thể [16]. Tuy vậy nó vẫn đáng ngờ và là vấn đề gây nhiều tranh luận giữa các chuyên gia, rằng liệu học thuyết Upanishad về ngã đã có ảnh hưởng gì trong Phật giáo sơ kỳ không[17]. 'Cái mà nói chung được giả thiết là Linh hồn, Ngã, Cái Tôi, hay theo cách diễn đạt của Phạn ngữ là *ātman*, cái đó có nghĩa là trong con người có một tồn tại, một thực thể tuyệt đối và thường tồn

vốn là một bản thể bất biến đằng sau thế giới hiện tượng luôn biến động’*[18]. Trong bản chất của nó tướng vô ngã là hệ quả giản đơn của sự vô thường của vạn hữu. Có thể không có cá thể nào trường tồn vì các uẩn không có tính thường tồn cũng không có nhất thể (*piṇḍa*)[19]. Nên chú ý rằng trong hai công thức căn bản trên sự thiếu vắng một cái ngã được hạn chế trong năm uẩn, và không nói gì về sự hiện hữu hay không hiện hữu của nó hoàn toàn nằm ngoài chúng. Đức Phật chưa bao giờ nói rằng ngã ‘không hiện hữu’, Ngài chỉ nói ‘không thể nắm bắt được nó’**.

Phần đối nghịch chủ yếu của ba tướng, mà ‘bất tịnh’ (*aśubha : ghê tởm*)

thường được thêm vào làm tướng thứ tư, thành bốn kiến chấp điên đảo (*viparyāsa*), cũng hình thành một trong các đề mục có sức thuyết phục trực tiếp và dễ hiểu hơn của học thuyết. Đây là lý thuyết căn bản đối với Phật giáo, dù không phải cá biệt của nó. Và rồi ra không có lý do gì để cho rằng một tôn giáo cần có những điểm đặc sắc như là cốt tử của nó. Một danh sách rất tương tợ cũng có trong hệ thống Yoga của Patañjali,[20] và *Phật sở hành tán* (*Buddhacarita*) của Mã Minh (*Aśvaghosha*)[21] gán nó, ít nhất một phần, cho Arāḍa, luận sư phái Số luận. Ở châu Âu, sai lầm phối cảnh này không phải là không được quan tâm, dù các triết gia chuyên nghiệp đã, về

tổng thể, cảm thấy rất khó chịu khi quy kết cho trí năng con người sự tự dối vốn vươn xa và trùm khắp. Sự phát triển của nó được dành cho các nhà tâm lý học và các thi sĩ. Ở Anh quốc bất cứ ai có đến trường đều biết 'Bài thi tụng về sự bất tử' của Wordsworth, và tôi sau này sẽ trích dẫn một bài thơ của Sully-Prudhomme mà về căn bản chuyên chở cùng một thông điệp.

Sau giải thích cơ bản ý nghĩa của thuật ngữ *viparyāsa* (điên đảo), tôi muốn nói vài lời về những 'đảo kiến' xét như những sai lầm về kinh nghiệm vốn có thể được kiểm chứng dễ dàng bằng những khảo sát thông thường trong tầm tay của mọi người. Từ đó tôi tiến đến, bằng lập luận triết học và tâm lý học,

chứng minh rằng chúng đặt căn bản trên một nhận thức sai lầm về quan hệ giữa chúng ta với cái Tuyệt đối***.

Trước tiên, đối với ý nghĩa bề ngoài của học thuyết – ai cũng biết vô minh (*avidyā*) theo Phật giáo là căn bản bất thiện. Trong phương pháp suy nghiệm khái niệm về 'vô minh' được vận dụng cho quán chiếu phân tích bằng cách chia nó thành bốn loại 'điên đảo kiến'[22]. Những kiến chấp điên đảo này thông thường được định nghĩa theo công thức ngắn gọn, xác nhận rằng dưới ảnh hưởng của chúng, người ta đi tìm 'cái thường hằng trong vô thường, an lạc trong khổ đau, tự ngã trong vô ngã, và tịnh (*śubha*) trong bất tịnh'[23]. Nói cách khác, họ cốt đi tìm 1) sự

thường tồn trong những cái mà bản chất là vô thường, 2) sự thoải mái trong những cái vốn gắn liền với đau khổ, 3) tự ngã trong những cái không liên quan đến ngã, và 4) sự tịnh diệu trong những cái mà bản chất là bất tịnh, kinh tởm.

Danh từ *Viparyāsa*[24] phát xuất từ động từ căn *As*, được đọc là *vi-pary-ās-a*. *As*, *asyati* nghĩa là 'ném', và *viparyāsa* được dùng theo nghĩa 'sự lật nhào' của một cỗ xe. Dịch thành «*perverted views*» (quan điểm phản thường) quả là còn nhiều bất cập, và có người thích dịch là *inversion* (sự đảo lộn), *'perverseness'* (sự lật ngược), '*wrong notion*' (quan niệm lầm lạc), '*error*' (sai lầm), '*what can upset*' (cái có thể đảo lộn), hay '*upside-down*

views’ (những quan điểm lộn ngược). Trong bất cứ trường hợp nào, *viparyāsa* cũng là sự tìm kiếm nhầm, tức tìm kiếm sự thường tồn vv… ở nơi không có, không đúng chỗ. Đó là những sai lầm, nghịch đảo của chân lý, cho nên, chúng là những cái làm sụp đổ sự an tịnh nội tâm. Vì không một sự kiện nào như thế có thể lật đổ bất cứ ai đến thế, trừ phi nó được diễn giải một cách nhầm lẫn. Kinh văn đồng nhất *viparyāsa* với ‘tác ý không như lý’[25] - gốc rễ của tất cả các pháp bất thiện[26] – và với vô minh, mê vọng và hư huyễn. ‘Chừng nào tư tưởng còn bị điên đảo bởi bốn quan niệm điên đảo này, chúng sanh không bao giờ vượt qua khỏi thế giới sinh tử bất thực

này[27]'. Mặt khác, chính đặc quyền để hiểu biết của trí tuệ mới là cái không điên đảo[28]. Vì trí tuệ lấy 'tự tánh không điên đảo (*svabhāva*) của các pháp' làm đối tượng. [29] 'Không đảo lộn' là từ đồng nghĩa của 'Chân lý'[30], và tự thể của các pháp được định nghĩa là 'tự tánh không điên đảo của chúng'[31]. Đó là nền tảng ngữ học của từ *viparyāsa*.

Tiếp theo chúng ta hãy xem xét ý nghĩa và tầm quan trọng của các 'đảo kiến'. Trước hết chúng tạo nên một sai lầm về mặt kinh nghiệm mà, khi được lưu ý, rất dễ phát hiện. Bao nhiêu ưu tư và rối loạn tinh thần rõ ràng đến từ lòng khao khát độ thường tồn, hạnh phúc vv… vượt xa giá trị của tính thường tồn

vv… tìm được trong tác động thực tế của các sự kiện. Đã bao lần chúng ta cầu mong sự việc hay vật nào đó hãy tồn tại lâu hơn, và phiền muộn vì sự mất mát hay tàn hoại không thể tránh của chúng. Cái hạnh phúc chúng ta trông chờ nơi thế gian này vượt quá khả năng của nó, và vì thế chúng ta không ngừng lặn ngụp trong những hy vọng hão huyền và tuyệt vọng. Và nếu cái 'ngã' của ta là toàn bộ những gì ta sở hữu và kiểm soát được, thì một ảo tưởng bền bĩ luôn giục ta hãy, như những nhà khắc kỷ cũng đã từng đinh ninh, xử sự như thể trong tay ta là vô vàn sự việc và sở hữu mà, dù suy nghĩ nông cạn, chúng ta cũng phải chấp nhận nằm ngoài chúng, dù toàn bộ hay

từng phần. Khi một người đấu tranh về tinh thần chống lại tuổi già hay sự tàn hoại của những vật sở hữu thiết thân, khi y hy vọng mãi được hạnh phúc từ một trương mục ngân hàng, từ quyền lực đối với người khác, từ những quan hệ tình dục hay từ nhóm bạn bè thân quen, nếu tâm trí y bao quát được, một cách thoả nguyện và đắc thắng, cái phần thế giới mà y cho là của riêng mình đó, và sung sướng ngắm nhìn những con người những món đồ có vẻ tuân theo ý muốn của y – thì đó là lúc y đi ngược lại bản chất thực tế của mọi sự, là lúc y gán ghép cho chúng những thuộc tính trái ngược với cái chúng thực có, là lúc y đối mặt trước thất bại,

và sự đau khổ chắc chắn phải đến vào lúc nào thích hợp.

Tất cả những điều đó chúng ta đều có thể nhìn thấy một cách rõ ràng vào những khoảnh khắc minh mẫn của tâm trí. Kỹ thuật suy nghiệm Phật giáo là nhằm làm cho những khoảnh khắc đó diễn ra thường xuyên, và vô số phương thức đã được đề ra chỉ vì mục tiêu ghi khắc thực trạng của sự vụ vào đầu óc trơ lỳ của hầu hết chúng ta.

'Đảo kiến' gồm bốn loại khi chúng ta quán sát những đặc trưng của thế giới khách thể mà chúng bóp méo. Chúng lại gồm ba loại khi chúng ta quán sát vị trí của chúng trong tâm trí của chúng ta – vì chúng có thể liên quan đến tri giác,

hay tư tưởng, hay những quan điểm thuần lý[32]. Dù các sớ giải không giúp ích gì nhiều[33], song sự phân loại chi tiết hơn cũng không gây khó khăn gì cho hiểu biết của chúng ta.

Để bắt đầu với đề mục thứ ba, nhiều người có thể, trên sự cân nhắc có tính phê phán, định thức một *lý thuyết* với ý nghĩa rằng thế giới này có những vật thể thường tồn hay bất diệt – như mặt trời, linh hồn, một Thượng đế sáng thế chẳng hạn. Hay, chúng ta cũng có thể bị thuyết phục về mặt lý thuyết rằng điều tốt lành trên thế gian này dù sao cũng nhiều hơn điều đau khổ, và cuộc sống như chúng ta thấy cũng rất đáng sống. Tất cả những triết lý 'lạc quan' như vậy có thể được xem như những

điển hình về ‘quan niệm điên đảo’. Nhiều triết gia còn chủ trương sự hiện hữu của một cái ‘ngã’ là một quan niệm cần tranh luận, và họ vừa quả quyết vừa hàm ý trong thực tế hiện tiền một thực tại khách quan nào đó là phù hợp với những hạng từ như ‘thuộc về’ hay ‘sở hữu’. Trong ý nghĩa này thì triết học Aristotle, chẳng hạn, đặt nền tảng như thể trên khái niệm *hyparchein*, có lẽ là một ví dụ rõ ràng về *dṛṣṭiviparyāsa* (kiến điên đảo).

Sức mạnh của những đảo kiến, tuy vậy, đại bộ phận không bắt rễ từ những công thức hiển nhiên có tính học thuyết, mà từ hành động theo tập quán của chúng ta, có vẻ như là các sự vật tự đối lập với bản thân chúng. Những thói

quen này kết thành từ hai nhân tố - tri kiến sai lầm, tức cung cách trong đó các dữ liệu của kinh nghiệm xuất hiện cho tri giác không tư duy của người thường, và ái dục, tức sự biến thái mà tư duy tầm cầu, hầu như không được lưu ý, tác động vào sự xuất hiện của chúng. [34]

Tri giác bị phản thường chừng nào mà kinh nghiệm cảm quan hiện hành thường xuyên không thể bao hàm một tri giác tích cực về các 'tướng' vô thường, khổ, và vô ngã. Khách thể bao giờ cũng có vẻ tĩnh tại, bất biến. Thông thường, tri giác về chúng không bao gồm điểm khởi đầu và kết thúc của chúng. Khi nhìn chăm vào các sự vật trong tự thể thô lậu của chúng, ta

thường không thể chú tâm vào chỗ ‘khởi và diệt’ của chúng. Quãng tồn tục của sự vật, sự sinh khởi và hoại diệt của chúng, thường nằm ngoài trường nhãn quang của tri giác. Tương tự, vô số đau khổ gắn liền với kinh nghiệm giác quan thường bị che lấp ngay khi mà các nội dung khả ái của chúng được thẩm định[35]. Ở đây tôi muốn nói chỉ những đau khổ ẩn kín của tha nhân, và những cái chỉ đến trong tương lai. Như Thomas à Kempis đã nhận thấy, ‘cho nên sự thèm khát xác thịt nào cũng đến với bộ mặt khả ái, nhưng rốt cùng thì nó cắn và giết’. Tướng ‘vô ngã’, cuối cùng, bị che dấu bởi sự kiện một cá nhân xuất hiện như một khối đặc, và cần có một nỗ lực phân tích phi thường

để đối trị cái vẻ ngoài sai lầm này. Buddhaghosa (Phật Âm) coi sự bất lực không phân tích cái 'bị thịt' (*ghana*) vô định hình này thành các pháp (*dharmas*) như là một trong những nguồn gốc chính của sự đề kháng rộng rãi chống lại học thuyết *anattā*. Những hạng từ như 'Tôi' và 'tự thân' được sử dụng do sự lười biếng của tâm trí. Cũng vậy, trong những mô tả các sự kiện lịch sử, chúng ta thường bằng lòng nói 'Napoléon' đã làm điều này hay điều kia, trong khi chúng ta quá lười nhác không kê ra được những nguyên nhân lịch sử thực sự của một sự kiện nào, chẳng hạn, Pháp điển Napoléon. Trong luận điển *Abhidharma* các nhà Phật học đã nêu ra một danh sách dài

các ‘pháp’ cơ bản, với những quy luật hợp thành của chúng, trong cố gắng giúp chúng ta có cái nhìn vượt trên tổng thể bề ngoài của những cá nhân và sự vật để thâm nhập dòng biến thiên đa dạng của pháp, sẽ cho phép chúng ta hoàn toàn thoát ly khái niệm về một ‘tự ngã’.

Chúng ta nói về sự đảo lộn bởi tư tưởng nơi các thiên hướng của trái tim đặt cược một sự giải thích những sự biến rõ ràng là sai lạc, và là nơi mà vẻ ngoài của chúng bị bóp méo một cách hiển nhiên bởi những thay đổi và thêm thắt không tưởng được đưa vào chìu theo những ước vọng và lo sợ của chúng ta. Đảo kiến (thứ tư) coi cái xấu nhơ là duyên dáng đương nhiên gần

như là vấn đề hoàn toàn tơ tưởng. Nó liên quan những đối tượng trực tiếp mời gọi các bản năng sơ đẳng của chúng ta, nhất là về ẩm thực và dục tính. Nếu có thể định nghĩa bản năng là cái khơi dậy sự thích thú nơi những điều thật ra chẳng thú vị, thì thật dễ thấy rằng những đối tượng của cái thế giới ngoại tại vốn nuôi dưỡng và duy trì chúng nhờ vẻ lộng lẫy và quyến rũ của chúng mà có được một trí tưởng tượng phong phú. Vẻ đáng yêu bề ngoài của một cơ thể phụ nữ, khi được nhìn dưới ảnh hưởng của những kích thích tố tính dục, là một trường hợp điển hình. Để đối trị những cám dỗ của nó, nhà tu được khuyên hãy niệm tưởng về tính kinh tởm của thân xác

con người khi nhìn vào tổng thể của nó, chức năng hay sự tàn hoại của nó. Giới tăng lữ luôn hiểu rõ *viparyāsa* thứ tư này. Buddhaghosa đã đưa ra một ví dụ về 'tâm điên đảo' khi ông kể chuyện một phụ nữ đã liếc nhìn Trưởng lão Mahātissa với tâm tưởng điên đảo, hay bại hoại (vipallatta-citta)[36]. Hậu quả tác quái của tư tưởng, tuy vậy, đúng như đã được nêu ra trong ba đảo kiến đầu. Cả lo sợ lẫn hy vọng đều sẽ dụ chúng ta thiên trọng về tính thường tồn của sự vật, và chúng ta thường cố ý xoay chuyển tâm trí chúng ta từ những sức mạnh có nguy cơ huỷ diệt sang những gì chúng ta coi là thân thương. Sự sợ hãi còn khiến chúng ta nhắm mắt trước những đau thương quá lớn, giá

như làm vậy để ngăn chặn sự trầm cảm quá sức chịu đựng. Và vì cái 'ngã' của chúng ta cùng những cái sở hữu, thuộc về, đạt thành của nó mà tính kiêu căng và ngạo mạn phóng đại những gì ta có được, tính bảo lưu trường cửu của chúng ta thường được đánh giá quá cao, và ý nghĩa hiện hữu của ta so với vũ trụ đã được thổi phồng một cách lố bịch.

Vậy mà, mặc dù những thực tế về kinh nghiệm có thể được kiểm chứng dễ dàng bởi bất cứ ai chịu khó làm thử, chúng ta vẫn phải mất nhiều năm chuyên cần luyện tập mới có thể đứng trước vạn vật trên thế gian này với lòng tin bất biến rằng 'tất cả các pháp hữu vi đều vô thường, khổ, vô ngã', và 'cái

này không là của tôi', 'tôi không là cái này, cái này không là tự ngã của tôi'. Khi chúng ta biết con người ai cũng mưu tìm hạnh phúc, và do đó, bằng việc nuôi dưỡng những ước mơ quá mức, họ đã tự đặt lên vai mình gánh nặng của sự thống khổ quá sức chịu đựng, chúng ta buộc phải tự hỏi *tại sao* họ lại kiên trì đòi hỏi quá nhiều như vậy ở xung quanh mình, dù cho mọi chứng cứ hiển nhiên đều cho thấy làm như vậy là điên rồ.

So với những thực tế duy nghiệm, những đảo kiến, như chúng ta đã thấy, là một chuỗi sai lầm duy nghiệm. Trong tương quan với cái Tuyệt đối, chúng được xem như là kết quả của sự sai lầm siêu hình. Người ta có thể lập

luận rằng, nếu Tôi không là gì khác cái Tuyệt đối, nếu Tôi là một với Vô vi, thì những nhu cầu tôi có về sự thường hằng, an lạc và tự chủ thật là hoàn toàn hợp lý. Sai lầm chính là tôi đã tìm kiếm những thứ ấy không đúng chỗ - tìm ở thế gian này, chứ không ở Niết bàn. Giải thích siêu hình về các đảo kiến rõ ràng ít hiển nhiên hơn sự giải thích duy nghiệm. Cái sau chỉ cần lẽ phải thông thường, cái trước còn đòi hỏi, tôi e là, phải có niềm tin. Niềm tin này khi thích hợp sẽ được thay dần bằng kiến thức, để vươn tới một kiến giải đầy đủ hơn về chân thực trạng của nhân cách chúng ta. Kiến giải này không thể có chỉ bằng học vấn, nó tuỳ vào giới luật

tự giác kiên cố hơn, thiền định để tự tin hơn, và trí tuệ để hoàn thiện hơn.

Phật giáo, như hầu hết mọi tôn giáo, phân biệt có hai loại thực tại, hay hai 'thế giới'. Một là nơi mà vạn sự đều mang ba tướng vô thường, khổ, vô ngã; và một kia vốn 'vô sinh, phi hữu, phi tạo tác, phi tập khởi', hết thảy đều thường hằng, an lạc, tròn đầy. Cái vô thường vv… những sự kiện là thực tế trước mắt, cái thường hằng vv… là lý tưởng hay được tiêu chuẩn hoá.

Như vậy, rõ là cả đời chúng ta luôn tìm cách thiết lập Chân Thường Chân Lạc[37] trên thế gian này. Không một giới hạn nào được đặt ra trước khát vọng của chúng ta về sự thường tồn mà

chúng ta khăng khăng xây dựng trên dòng cát truồi của thời gian – thông qua con cháu chúng ta, qua tiếng tăm và những thành đạt 'lâu dài', qua những ảo tưởng xa vời về tính bất tử của cá nhân, vv… Cũng tương tự, một khát vọng an bình tuyệt đối hình như đứng đằng sau những nỗ lực kiên trì của chúng ta để thích nghi trong thế gian này, và để thủ đắc một loại hạnh phúc giản đơn được gọi là 'sự an toàn'. Và cuối cùng, còn là Bản ngã tuyệt đối chưa từng thôi là mục tiêu thường không được đánh giá đúng mức của chúng ta. Vậy 'Chân Ngã' đó là gì? Nếu tôi gọi một vật nào đó là 'của tôi' vì sự kiểm soát mà tôi tin là mình có đối với nó, thì cái 'thực ngã' của tôi sẽ

trùng với sự kiểm soát đó mà - không có gì thiếu quyền năng tối thượng – tôi có thể có sự kiểm soát toàn diện và vô giới hạn. Chỉ có chính Tuyệt đối mới đáng được gọi là cái ngã 'thật' hay 'hiện thực' của tôi mà thôi[38]. Khi đã tìm được nó, mọi sự sẽ diễn ra trong tự do toàn diện, như tôi đã từng mong chúng diễn ra. Sẽ không có đau khổ, thì cũng chẳng có đổi thay, ít nhất không có gì nghịch ý tôi cả. Bản ngã chuẩn mực, nói cách khác, phải có ba đặc tính chân thường, chân lạc, và tự do tuyệt đối.

Xét lại luận điểm đằng sau công thức 'cái này không phải của tôi, tôi không là cái này, cái này không là tự ngã của tôi' chúng ta thấy bất cứ gì còn thiếu

tiêu chuẩn tự chủ toàn diện sẽ được coi là ‘vô ngã’ và do đó là không thích hợp. Khẳng định như vậy là vượt ngoài các tín điều của tục thức. Sự thuộc về, hay cảm thức về sở hữu, thông thường được cho là tuỳ vào cảm nhận của ‘sở hữu chủ’ về mức độ hoạt động, kiểm soát và tự do của mình. Tục thức chưa được giáo dục, tuy vậy, sẽ không chấp nhận giả thiết là chỉ trong hành vi tự phát *cao nhất* chúng ta mới có một cái gì đáng gọi là của mình. Tại sao ta không hài lòng với những hành vi tự phát và tự chủ nhỏ hơn mà chúng ta có nơi những cái thông thường chúng ta vẫn xem như của mình? Đơn giản vì trong thực tế sự thất bại không thể dành quyền kiểm soát toàn diện vẫn

thường khiến chúng ta xao động. Những khủng hoảng, phiền muộn, ham muốn, những cơn giận bộc phát vv… cho thấy đằng sau sự sở hữu hoàn toàn đó là biết bao khát vọng bị bóp chết non yểu. Trong việc chấm dứt tất cả những gì giới hạn sự tự do tuyệt đối của chúng ta, trong việc từ bỏ nó vì nó 'không phải là tự ngã' của ta, chúng ta có quan niệm cực kỳ đề cao về chính mình và rất có thể ta run sợ vì sự táo bạo đó. Nhưng trừ phi chúng ta dám là chính mình, dám tự do thật sự, những tích luỹ ngoại thân sẽ mãi mãi gắn chặt với chúng ta, và chúng ta vẫn luôn chìm đắm, xa lạ với chính mình.

Theo tôi, có lý do để tin rằng trường hợp nào chúng ta cũng có cái nhìn đề

cao mình quá đáng một cách vô thức như vậy, và rằng, hơn thế nữa, nó là một cái gì lành mạnh để chúng ta làm vậy một cách có ý thức. Chuyện hiển nhiên ai cũng biết của mọi truyền thống tâm linh bảo đảm với chúng ta rằng chúng ta là 'tâm hồn thắc thỏm bất an', và thể tính bất tử thật sự của chúng ta cách nào đó đã biến mất khỏi thế gian này. Sully-Prudhomme đã nói rõ điều đó qua bài thơ '*Kẻ xa lạ'* của ông:

Ta thường tự nhủ: mi là giống loại gì?

Mà trái tim không có chi ràng buộc hay lay chuyển được

Không có gì thoả mãn tư tưởng và cảm giác của mi:

Hình như mi chỉ bận tâm về một hạnh phúc nào vô định.

Tuy nhiên mi đã mãi mãi đánh mất thiên đường nào?

Nhờ nguyên nhân nghiêm túc nào

Mi không thấy cõi trần này xấu xa và truỵ lạc?

Đâu là cái đẹp và đức hạnh riêng của mi?

Bên những nuối tiếc mơ hồ về một khung trời tưởng tượng,

Bên những chán chường tuyệt diệu, phải có một cội nguồn:

Mà ta vô vọng đi tìm bằng tâm hồn ti tiện;

Và cả ta, ngạc nhiên trước những thống khổ mình giải bày,

Chợt nghe trong ta một kẻ xa lạ đang khóc

Kẻ luôn dấu ta nguồn gốc và tên tuổi của mình.

Định đề tinh thần này dành được sự xác nhận có phần bất ngờ từ tâm lý học hiện đại. K. A. Menninger[39] mô tả và minh hoạ chi tiết một số 'hoang tưởng cố chấp của Vô thức', nơi chúng ta thường tự xem mình hùng mạnh hơn sự thật rất nhiều. Ông bắt đầu với 'phức cảm Jehovah' theo đó 'Tôi chính là Thượng đế, vạn năng, toàn trí, bí hiểm'. Điều này chỉ sáng tỏ trong một y viện tâm thần. Nó dẫn đến 'phức cảm

Jesus', với những 'hoang tưởng về sự giáng sinh khác thường và dòng dõi vua chúa', với 'chủ đề chiếc đủa thần biến người ta thành toàn năng, là biểu tượng của quyền năng tối thượng; nếu tôi có được nó thế giới này sẽ thuộc về tôi; với ý tưởng tái sinh ở Nirvana hay một thánh địa Jerusalem nào, nơi được cho là "trong ngươi không còn thấy ưu phiền, tiếc thương, lo lắng hay nhọc nhằn"'. Tất cả những hoang tưởng này được tóm tắt trong những lời sau: 'Hãy nhìn ta! Ta là Thượng đế. Nếu không là Thượng đế, ít ra cũng là con ngài. … Đấng sinh thành trần tục mà ta đang sống cùng không phải là cha mẹ ta, ta không phải là con họ… Hơn nữa, ta vô nhiễm. Ta phải bảo toàn chiếc đủa

thần, cành cây vàng, liều thuốc trường sinh (mà ta đã từng có nhưng đánh mất – hay đang có mà sẽ mất). Với quyền năng của nó ta sẽ thành vô địch, và vì nó ta cũng được cứu rỗi. Ta lẫn trốn vào cõi trời nương náu, lòng mẹ bao la của ta, thiên đàng đầu tiên mà cũng là cuối cùng của ta. Ở đó ta được bình an, thanh thản, quên hết thời gian và không gian, mãi mãi!'

Điều này, theo Menninger, là 'giấc mơ hoa' của hết thảy mọi người. Khác với những nhà tâm lý học Mỹ, các nhà Phật học khẳng định đó là việc nghiêm trọng. Một cách tự nhiên Menninger chế giễu ý nghĩ rằng những hoang tưởng mà ông nêu ra có thể đúng theo nghĩa đen. Ông xem chúng chỉ là một

thứ ‘tư tưởng mơ mộng' đến từ những kinh nghiệm ấu thơ, nhất là mặc cảm ‘Oedipus’ và mặc cảm ‘bị hoạn’ quen thuộc. Chúng xuất phát, theo ông, từ sự bám víu vào ‘những kỷ niệm về thời êm ả thanh nhàn khi thực tại không đòi hỏi một bổn phận nào’. Chắc chắn ông sẽ nghi ngờ và không hài lòng khi ta nói rằng chúng tiêu biểu cho hồi tưởng về cuộc sống của chúng ta với các Thần linh.

Nếu giải thích của những nhà tâm lý khoa học là đúng thì những tưởng tượng về tuyệt đối tính rõ ràng là vô nghĩa. Nếu giải thích theo tinh thần và tôn giáo của những nhà Phật học là đúng, thì chính thế giới này là vô nghĩa. Trong cái nhìn của họ, so sánh

mọi sự trên thế gian này với Tuyệt đối, như là một định chuẩn, hẳn sẽ đưa đến việc phủ nhận toàn bộ thế giới này, từ bỏ hoàn toàn mọi cái gì không phải là Tuyệt đối, vì bản chất chúng xa lạ với chúng ta. Có thể sự giải thích của tôn giáo thích hợp hơn của khoa học vì đối trước những sự kiện nó thực hơn và đưa đến một cuộc sống có phẩm chất cao hơn. Nhưng đây không phải chỗ để tranh luận về điểm này.

bản dịch Hạnh viên

* Triết gia Hy lạp, khoảng năm 500 BC. – ND.

[1] Trong ba tướng, tướng vô thường mang nhiều đặc trưng tinh thần Phật giáo nhất. Có nhiều ví dụ minh chứng điều này trong BS.-Enc. Bu. 4-8.

[2] Về mối liên hệ giữa vô thường và hai tướng kia, xem thêm BM. 146-9.

[3] Yad aniccaṃ taṃ nālam abhinanditum, nālam abhivāditum, nālam ajjhositum. NM II 263.

[4] Miêu tả sau đây về 'khổ' căn cứ trên AK vi v. 3, Pras. xxiv 475-6, DN iii 216, MN i 138, VM xvi 34-5, AKP n. 9 p. 110, IC 220-2. Như mọi nguyên lý căn bản khác của Phật giáo, sự phân chia 'khổ' ra làm ba loại cũng được lặp

lại trong Yogasūtra II 15. Deussen cũng có nhắc đến trong Sāṃkhya-kārikā 12.

[5] Upādāna-skandha, thủ uẩn .

[6] Giải thích chi tiết trong Saund. xi 32-62

[7] AK vi 126-7, Pras. xxiv 476

[8] Dhp. 203; cf. 202

[9] Về điều này nên suy nghĩ thêm về cái sợ không làm gì cả.

* Tương tự, trong cuốn Protrepticus, Aristotle đã kể về lũ cướp biển Etruscan khi bắt tù binh thường buộc chặc họ vào một xác chết rồi để mặc họ cho số phận; ‘như vậy linh hồn chúng ta, được buộc với thể xác, cũng giống

như sự sống song hành với cái chết vậy.’

[10] Asl. 225

[11] Anattā-lakkhaṇa-sutta, SN xxii 59.

[12] Nguồn gốc từ nguyên học của thuật ngữ cổ xưa này mang nghĩa những khó khăn hầu như không thể vượt qua. Xem e.g. AK v, p. 15-17. Về văn chương xem Traité, p. 737.

[13] Cũng AK v 15.

* ‘Nó tìm thấy một cái gì của chính nó trong đó’, ta có thể nói, 1-5 tương ứng với ‘Tôi là’, 6-10: ‘Tôi có’. 1-5 có thể bao hàm một sự đồng nhất cốt yếu hay hoàn toàn, liên quan đến những lý thuyết về ngã. Đồng nhất ngã về mặt lý

thuyết với vật chất sẽ phù hợp với Lokayātikas cực đoan (các nhà Thuận thế ngoại đạo), với trường phái con người cơ giới, và chủ nghĩa Hành vi. Tương tự, vài triết gia đã nhận thấy sự hoàn mãn thực sự và chủ yếu của một cái ngã của con người thông qua cảm xúc, còn những người khác, như các nhà chủ nghĩa Ý chí hay Thực dụng, thì thấy nó trong sự phấn đấu.. Nhiều quan điểm khác nhau đã liệt kê có lẽ phù hợp rộng rãi với những quan niệm thực tế về thời gian của Ấn độ, nhưng nó sẽ dẫn chúng ta đi quá xa để tra cứu về sự tương ứng này một cách cặn kẽ hơn.

[14] Phái Buddhaghosa (Phật Âm) cũng vậy. Còn những đánh giá của Nhất thiết hữu bộ thì phức tạp hơn.

Những so sánh ví von khác cũng biến thiên theo nhiều nguồn gốc, như Robinson D 28, theo Daichidoron (Đại trí độ luận): 1-5: như ông chủ, 6-10: như thằng bé nô lệ, 11-15: như món đồ trang sức, 16-20: như cái bình chứa.

[15] AK iii 56-7.

[16] AK iii 82.

[17] Hầu như không thể phóng đại hơn nữa qui mô bất đồng về luận điểm này. Có một số phủ nhận mọi liên hệ giữa Phật giáo sơ kỳ và Vedānta, số khác cho rằng có vài điểm, số khác nữa xem ảnh hưởng của Vedānta là có tính quyết định. Vấn đề không thể lý giải trong một chú thích. MMK vẫn coi hai phái Số luận và Thắng luận như những

người *Tīrthikas* (Tư biện, hay Ngụy biện) chính cống. Robinson 101-5.

* ‘Ātman nghĩa là bất cứ gì về thực chất được quan niệm là cái thường tồn, bất biến, tự do.’ Suzuki St. 387-8.

[18] Rahula, p. 51.

[19] AK v, p. 17.

** Triển khai rộng hơn học thuyết Vô ngã cần được xem xét trong sự liên quan với học thuyết về Pháp (I 7).

[20] Yogasūtra II 5. Bản dịch của Wood mang dẫn những chú giải hữu ích của Vedavyāsa và Vācaspatimiśra.

[21] xii, 25-6

*** Nghiên cứu về Viparyāsa trong Đại thừa sẽ được bàn đến trong phần III, 1, 4.

[22] Netti 27. *sabba-dhamma-yāthāva-saṃpaṭivedha-lakkhaṇā avijjā. tassa vipallāsā padaṭṭhānam*. Vô minh có đặc điểm là không thể thấu hiểu vạn pháp đúng như chúng là. Nguyên nhân gần của nó là vì những vọng kiến điên đảo.

[23] *anicce niccan ti, dukkhe sukkhan ti, anattani attā ti, asubhe subhan ti*. Bốn vọng kiến luôn được nhắc tới trong các trước tác của mọi trường phái Phật giáo trong mọi thời kỳ. Một mô tả rất hay thuộc quan niệm Tiểu thừa trong Candrakīrti (Nguyệt xứng), Pras.

xxiii 460, 7-461, 8, được dịch trong tiểu luận của tôi về ‘Cách nhìn của Đại thừa về Viparyāsa’ trong Lessing Festschrift.

[24] Còn viết là *viparyaya*; *vipallāsa* theo Pali, hay *vipariyesa*, *vipariyaya; viparīta*, và trong Pali *vipallatta*, trong Skt. *viparyasta* đều là những dạng động từ tương đương. Netti 85: *viparīta-gāha-lakkhaṇo vipallāso*.

[25] *ayoniso manasikāro*, trong Vibh. 373.

[26] SN I, 91, VM 542.

[27] catubhir viparyāsair viparyasta-cittāh, sattvā imam abhūtaṃ samsāraṃ na-atikrāmanti. Kinh trích Pras. xvi 296.

[28] *paññā-sampattiyā aviparītaṃ pajānati*, Ud-A 222, 17. ‘Không đảo lộn’ đồng nghĩa với ‘Chân lý’ (*saccam*, *yāthāvam*), Nidd. I 291, Pv-A 231.

[29] Ud-A 20. Trong AK v. p. 33, *viparīta-ālam-bana-prajñā*, một suy đoán mà nhầm lẫn là đối ngược với *satyam*, và trong VM 496 nó được xem là tương đương với *māyā* (giả ảo).

[30] Nidd. I, 291.

[31] P. 198. svabhāvo hi prakṛtir-aviparītatā.

[32] *saṃjñā-viparyāsa, citta-v., dṛṣṭi-v* (tưởng điên đảo, tâm điên đảo, kiến điên đảo) AN ii 52, Pts ii 80-1, Vibh. 376.

[33] Petakopadesa 120 – I. AAA, p. 333

[34] Theo Nettipakaraṇa, kiến (*diṭṭhi*) quyết định thái độ của chúng ta về tính thường tồn và tự ngã, còn ái (*taṅhā*) hướng về hạnh phúc và tình yêu.

[35] Thêm chi tiết, xem B 45-7.

[36] VM 20-1. Vị tu sĩ có ý thức về mùi hôi thối toát ra từ hàm răng của bà ta, *tassa dantaṭṭhike asubha-saññam paṭilabhitvā*; ông chỉ thấy đó là một túi xương, *aṭṭhisanghāto*, chứ không phải là người đàn ông hay đàn bà.

[37] MN i 138

[38] Nó còn có thể được gọi là cái ngã ‘thật’ hay ‘hiện thực’ của chúng ta. Câu này gần như luôn luôn bị tránh né.

[39] The human mind (Tâm khảm con người), 1930, pp. 312-51.