

Thập Nhị Nhân Duyên (Duyên Khởi, Phát Sinh Tùy Thuộc) - Piyadassi

TÙY THUỘC PHÁT SANH

(Paticca-samuppàda)

Nhập Đề

Pháp *Tùy Thuộc Phát Sanh*, *paticca-samuppàda*, hay *Thập Nhị Nhân Duyên* là giáo huấn căn bản của Phật Giáo. Giáo lý được dạy trong pháp này quả thật thâm sâu uyên thúy, trong khuôn khổ một bài luận như thế này không thể đề cập đến một cách toàn diện. Nơi đây chỉ là một cố gắng làm sáng tỏ giáo lý này, căn cứ trên lời dạy của Đức Phật, và gác lại một bên những chi tiết phức tạp liên hệ.

Những học giả và các nhà viết sách Phật Giáo dùng nhiều danh từ khác nhau để diễn đạt giáo lý này. "Tùy thuộc phát nguyên", "tùy thuộc phát sanh", "tùy duyên hợp sanh", "duyên khởi", "nhân duyên nguyên khởi", "tùy duyên nguyên khởi", "nhân duyên tùy thuộc", là một vài lối phiên dịch. Trong suốt bài luận này, danh từ tùy thuộc phát sanh được dùng. Tùy thuộc phát sanh, hay thập nhị nhân duyên, không phải là thời Pháp thuyết giảng cho người kém trí tuệ hay những người nông cạn, chỉ nhìn trên bề mặt, cũng không phải là một giáo lý mà người nghe có thể lãnh hội bằng cách suy cứu hay luận lý suông, mà phải phân tách tỉ mỉ, khảo sát tận tường. Hãy lắng nghe lời của Đức Phật:

"Thâm sâu, này Ànanda, đúng như vậy, pháp tùy thuộc phát sanh (paticca-samuppàda) này quả thật thâm sâu. Vì không thấu hiểu, không thấu đáo thông suốt giáo lý này mà chúng sanh vương vẩn như tơ vò, như cuộn chỉ rối, trở thành như cỏ munja, như bụi lát, không thể vượt khỏi những trạng thái đau khổ của kiếp sinh tồn, thoát khỏi vòng luân hồi, samsàra." [1]

Những ai không hiểu biết ý nghĩa thật sự của giáo lý vô cùng quan trọng này lầm nghĩ rằng đây chỉ là một định luật nhân quả có tánh cách máy móc, hoặc chỉ giản dị là sự phát sanh đồng thời, hoặc nữa, họ còn sai lầm nghĩ rằng đây là khởi điểm của mọi sự vật, hữu tri hữu giác và vô giác vô tri. Nên nhớ rằng trong tư tưởng Phật Giáo không có một Nguyên Nhân Đầu Tiên, viết bằng chữ hoa, "N.N." và "Đ.T." và pháp tùy thuộc phát sanh không cố gắng đào sâu để tìm một nguyên nhân đầu tiên, dầu là để khảo sát cũng không. Đức Phật mạnh mẽ tuyên ngôn rằng nguyên nhân đầu tiên của đời sống là điều không thể quan niệm [2], và rằng những ý niệm và suy tư tương tự có thể dẫn đến loạn trí [3]. Nếu đạt đến một "Nguyên Nhân Đầu Tiên" ta sẽ có quyền hỏi vậy thì nguyên nhân của cái "Nguyên Nhân Đầu Tiên" ấy là gì, bởi vì không có chi vượt thoát khỏi định luật nhân sanh quả (có quả tức nhiên phải có nhân), vốn rõ ràng là hiển nhiên trong thế gian, đối với tất cả, ngoại trừ những người không muốn thấy. Theo Aldous Huxley: "Những ai lầm nghĩ đến một nguyên nhân đầu tiên không thể tránh khỏi số phận là sẽ không bao giờ trở thành khoa học gia. Nhưng vì không biết khoa học là thế nào nên họ không hay biết mình đã mất mát gì. Việc dẫn những hiện tượng trở ngược về nguyên nhân đầu tiên không còn hợp thời ở Phương Tây, bất luận bằng cách nào ... Chúng ta sẽ không thành công biến đổi thời đại sắt trở thành thời đại vàng, cho đến khi từ bỏ tham vọng tìm một nguyên nhân duy nhất cho tất cả những tội lỗi của ta, và chấp nhận có nhiều nguyên nhân sinh hoạt cùng lúc, trong sự tương quan phức tạp và những hành động và phản ứng của hành động trùng điệp tiếp diễn." [4]

Một Thần Linh Tạo Hóa ban thưởng những hành động tốt và hình phạt những hành động xấu của chúng sanh, những tạo vật mà chính mình đã tạo ra, không có chỗ đứng trong tư tưởng Phật

Giáo. Mặc dầu vậy, người tôn thờ Thần Linh, chủ trương rằng chúng sanh và những diễn biến xảy đến cho chúng sanh đều do một vị Thần Linh Tạo Hóa toàn năng, thì khẳng quyết nói rằng, "Đó là do ý chí của Thần Linh; thắc mắc, nêu lên câu hỏi về Quyền Uy của Ngài là xúc phạm." Dầu sao, ý niệm về Thần Linh này bóp nghẹt tình trạng tự do của con người nhằm khảo sát, phân tách, xem xét tận tường để thấy những gì vượt ra ngoài tầm khả năng của cặp mắt trần và như vậy làm chậm trễ trí tuệ. Để thảo luận, hãy giả định "X" là "nguyên nhân đầu tiên". Bây giờ, biết rằng "X" là nguyên nhân đầu tiên, giả thuyết ấy có đem chúng ta đến gần mục tiêu giải thoát của ta chút nào không? Nó có đóng cánh cửa lại không? Đàng khác, Phật Giáo chủ trương rằng sự vật không do một nguyên nhân đơn độc (ekahetuka), cũng không do không-nguyên-nhân nào (ahetuka). Mười hai yếu tố của pháp tùy thuộc phát sanh (paticca-samuppàda), hay thập nhị nhân duyên, và hai mươi bốn điều kiện tương quan (paccaya) được chỉ dạy trong Patthàna (bộ Vị Trí), bộ thứ bảy và cũng là bộ cuối cùng của Tạng Luận, Abhidhamma Pitaka, rõ ràng chứng minh rằng sự vật có nhiều nguyên nhân (aneka-hetuka); và trong khi nói lên rằng sự vật không phải là không do nguyên nhân mà cũng không do một nguyên nhân duy nhất, Phật Giáo đi trước khoa học hiện đại hai mươi lăm thế kỷ. Chúng ta thấy một triều đại của định luật thiên nhiên -- những nguyên nhân vô cùng tận và những hậu quả, ngoài ra không có gì khác thống trị thế gian. Nhân tạo quả và đến lượt nó, quả trở thành nhân, và cứ thế liên tục diễn tiến (ngày nào mà vô minh và ái dục còn được phép tiếp diễn). Một trái dừa chẳng hạn, là nguyên nhân chánh, hay là nhân kế cận để có cây dừa. "X" có hai cha mẹ, bốn ông bà, và như thế luật nhân quả kéo dài tiếp nối không gián đoạn như những lượn sóng trên mặt biển -- vô cùng tận.

Không thể quan niệm được khởi điểm đầu tiên. Không ai có thể phăng lên đến nguyên nhân cùng tột của bất cứ gì, dầu là của một hạt cát, nói chi đến nguồn cội của con người. Đi tìm khởi điểm trong một quá khứ không có khởi điểm quả thật là vô ích và vô nghĩa lý. Đời sống không phải là một thực thể đơn thuần mà là một sự trở thành. Nó là luồng trôi chảy của những chuyển biến tâm linh và vật lý, một luồng hỗn hợp tâm và thân (namà-rùpa, danh-sắc).

"Không có lý do nào để giả định rằng thế gian có một khởi điểm. Ý niệm cho rằng sự vật phải có một khởi điểm thật sự là do trí tưởng tượng nghèo nàn của ta. Như vậy, có lẽ tôi không cần phải hoang phí thì giờ nữa để biện luận về nguyên nhân đầu tiên." [5]

Thay vì nguyên nhân đầu tiên, Đức Phật đề cập đến nhân duyên. Toàn thể thế gian đều chịu sự chi phối của định luật nhân quả, hay nói cách khác, hành động và phản ứng của hành động. Ta không thể nghĩ đến bất luận chi trong vũ trụ, hiện hữu mà không do nhân và duyên sanh.

Như Tử Tước Samuel nói:

"Không có chi là sự may mắn. Mọi sự việc xảy ra đều do ảnh hưởng của những diễn biến nào trước đó; mọi việc xảy ra đều là hậu quả của một sự phối hợp của nhiều nguyên nhân nào trước; và nguyên nhân như thế nào luôn luôn sẽ trở quả như thế ấy. Định luật nhân quả và định luật đều đặn vận chuyển của thiên nhiên lúc nào và bất cứ ở đâu cũng ngự trị." [6]

Phật Giáo dạy rằng tất cả các vật hữu lậu, được sanh ra, hiện hữu trong hiện tại, và chấm dứt (uppàda, thiti, bhanga, sanh, hoại, diệt). Hãy so sánh chân lý này với câu nói thường được nhắc đến của Đức A La Hán Assaji (A Tư Đà), một trong năm vị đệ tử đầu tiên của Đức Phật, khi Ngài keo gợn toàn thể giáo lý của Đức Thế Tôn để giải đáp một câu hỏi của Upatissa mà về

sau trở thành Đức A La Hán Sàriputta (Xá Lợi Phất). Câu hỏi của Upatissa là: "Giáo lý của vị thầy của Ngài là gì? Vị ấy tuyên dạy điều gì?" [7]

Và câu trả lời là:

"Ye dhammà hetuppabhavà -- tesam hetum tathàgato àha,

tesam ca yo nirodho -- evam vādi mahāsamano."

"Bất luận pháp nào được sanh ra từ một nhân,

Nhân ấy, Như Lai đã giải thích,

Và Như Lai cũng đã giải thích sự chấm dứt nhân ấy

Đó là giáo huấn của bậc Đại Sa Môn."

Mặc dầu là vắn tắt, những lời trên đã diễn đạt pháp tùy thuộc phát sanh hay thập nhị nhân duyên bằng những danh từ không thể làm lẫn. Như đã được ghi chép trong kinh điển, suốt tuần lễ đầu tiên sau khi Thành Đạo, Đức Phật ngồi dưới cội cây Bồ Đề tại Gayà (Bồ Đề Đạo Tràng) chứng nghiệm hạnh phúc giải thoát tối thượng. Qua ngày thứ bảy, sau khi xuất thiền ra khỏi trạng thái định (samādhi), và trong suốt canh đầu của đêm ấy Ngài chiêm nghiệm về pháp tùy thuộc phát sanh, theo chiều phát sanh (anuloma) như sau: "Khi có điều này, thì điều kia khởi phát; với sự phát sanh của cái này, cái kia khởi phát, nghĩa là: tùy thuộc nơi vô minh, có hành; tùy thuộc nơi hành, có thức ... v.v... Như thế ấy chấm dứt toàn thể khối đau khổ."

Rồi vào canh giữa của đêm ấy, Ngài suy niệm về pháp tùy thuộc phát sanh theo chiều chấm dứt (patiloma) [9] như sau: Khi không có điều này, thì điều kia không có; với sự chấm dứt của cái này, cái kia chấm dứt, nghĩa là: với sự tận diệt vô minh, hành cũng chấm dứt, v.v... Như thế ấy, chấm dứt toàn thể khối đau khổ." [8]

Vào canh cuối cùng của đêm ấy, Ngài suy niệm về pháp tùy thuộc phát sanh theo chiều phát sanh và chấm dứt như sau: "Khi

có điều này, thì điều kia khởi phát; với sự phát sanh của cái này, cái kia khởi phát. Khi không có điều này, thì điều kia không có; với sự chấm dứt của cái này, cái kia chấm dứt, nghĩa là: tùy thuộc nơi vô minh ..., nơi hành, v.v... Như thế ấy chấm dứt toàn thể khối đau khổ." [10]

Một cách hữu lý, ta có thể muốn nêu lên câu hỏi: Tại sao Đức Phật không đề cập đến pháp tùy thuộc phát sanh trong bài Pháp đầu tiên của Ngài [11], thời Pháp thuyết giảng cho năm vị đạo sĩ trước kia đồng tu với Ngài tại Sarnath, Benares? Lời giải đáp là: những điểm chánh được thảo luận trong bài kinh tối quan trọng ấy là Tứ Diệu Đế: khổ, nhân sanh khổ, dứt khổ, và con đường dứt khổ, Bát Chánh Đạo. Trong bài giảng này không có lời nào nói đến pháp tùy thuộc phát sanh; nhưng người đã thấu hiểu ý nghĩa triết lý và học thuyết của pháp tùy thuộc phát sanh chắc hẳn hiểu biết rằng thập nhị nhân duyên, paticca-samuppàda, tùy thuộc phát sanh, trong cả hai chiều phát sanh và chấm dứt (anuloma và patiloma), đều nằm trọn vẹn trong Tứ Diệu Đế.

Theo chiều phát sanh paticca-samuppàda biểu hiện tiến trình của sự trở thành (bhava, hữu), tức sự xuất hiện của đau khổ (dukkha, đế thứ nhất); và như thế nào tiến trình của sự trở thành này được tạo duyên để hiện hữu (dukkha-samudaya, đế thứ nhì). Theo chiều chấm dứt, pháp tùy thuộc phát sanh cho thấy rãnh mạch sự chấm dứt của tiến trình trở thành, tiến trình đau khổ này (dukkha-nirodha, đế thứ ba), và nó chấm dứt như thế nào (dukkha-nirodha gàmìni patipadà, con đường chấm dứt đau khổ, đế thứ tư).

Chính lời của Đức Phật liên quan đến điều này được ghi chép trong bộ Anguttara Nikàya, Tăng Nhứt A Hàm, như sau:

"Và này chư tỳ khưu, chân lý thâm diệu về sự phát sanh đau khổ là gì? Tùy thuộc nơi vô minh, hành phát

sanh; tùy thuộc nơi hành, thức; tùy thuộc nơi thức, danh-sắc (sự phối hợp của phần tâm linh và phần vật chất); tùy thuộc nơi danh-sắc, lục căn (năm giác quan vật chất và ý căn); tùy thuộc nơi lục căn, xúc; tùy thuộc nơi xúc, thọ; tùy thuộc nơi thọ, ái; tùy thuộc nơi ái, thủ; tùy thuộc nơi thủ, hữu, hay tiến trình của sự trở thành (tái sanh); tùy thuộc nơi hữu, già và chết, phiền muộn, than van, đau khổ, âu sầu và tuyệt vọng đến rồi đi. Như thế ấy toàn thể khối đau khổ phát sanh. Đó, này chư tỳ khuru, được gọi là diệu đế về sự phát sanh đau khổ.

"Và này chư tỳ khuru, chân lý thâm diệu về sự chấm dứt đau khổ là gì? Bằng cách hoàn toàn tận diệt vô minh, hành chấm dứt; bằng cách chấm dứt hành, thức chấm dứt ...v.v... toàn thể khối đau khổ chấm dứt. Đó, này chư tỳ khuru, được gọi là sự chấm dứt đau khổ." [12]

Phần trên đây cho thấy hiển nhiên rằng pháp tùy thuộc phát sanh, paticca-samuppàda, cùng với mười hai yếu tố, rõ ràng là do chính Đức Phật dạy, chứ không phải như vài người có khuynh hướng nghĩ rằng đây là công trình của những học giả về sau viết ra. Vội vã hấp tấp chụp lấy những kết luận tương tự mà không hiểu biết đầy đủ ý nghĩa của pháp paticca-samuppàda thì quả thật phi lý, và lắm khi nguy hại. Phát sanh tùy thuộc, hay thập nhị nhân duyên thường chỉ được giải thích theo khía cạnh thực dụng, nhưng đây không phải chỉ là một giáo huấn có tánh cách thực dụng suông, mặc dầu nhìn thoáng qua người ta có thể hiểu như vậy, vì lời giải thích nhằm làm ngắn gọn. Những ai đã quen thuộc với Tam Tạng kinh điển (Tipitaka, Kinh Điển bằng tiếng Pali) hiểu biết rằng giáo lý tùy thuộc phát sanh, paticca-samuppàda, chứa đựng những gì đem lại nguyên tắc căn bản để khai triển minh (nana) và tuệ (pañña) trong thiện pháp (saddhamma). Theo giáo lý vạn pháp do duyên sinh này ta thấy

tất cả mọi sự vật trong thế gian, tức ngũ uẩn, có thể được nhận thức là phần tinh túy trong cái nhìn của Đức Phật. Như vậy, nếu được hiểu biết chân chánh và thấu đáo, lời giải thích thế gian của bậc Toàn Giác có thể được tóm tắt trong châm ngôn: "ye dhammà hetuppabhavà ..." (đã được nhắc đến ở phần trên) Giáo lý phát sanh tùy thuộc, paticca-samuppàda, không phải là công trình của năng lực thần linh nào; nó không phải được tạo ra. Dầu Đức Phật có thị hiện cùng không, thực tại vẫn là:

"Khi điều này hiện hữu, thì có điều kia,

Với sự phát sanh của cái này, cái kia khởi phát.

Khi điều này không hiện hữu, thì không có điều kia,

Với sự chấm dứt của cái này, cái kia chấm dứt." [13]

Nhân duyên tiếp nối vòng quanh, mãi mãi không gián đoạn và không nằm dưới sự kiểm soát của nguyên lý ngoại lai hay quyền lực nào tương tự. Đức Phật đã khám phá chân lý vĩnh cửu ấy, đã giải quyết những phức tạp của cuộc sống, đã vạch trần những bí ẩn của chúng sanh, bằng cách thông suốt trọn vẹn pháp tùy thuộc phát sanh, paticca-samuppàda cùng với mười hai nhân duyên và, không giữ lại điều chánh yếu nào, truyền dạy cho những ai đủ minh mẫn để mong tìm ánh sáng. **I. Vô Minh**

(Avijjà)

Giờ đây chúng ta hãy đề cập đến mười hai yếu tố của pháp tùy thuộc phát sanh, paticca-samuppàda, từng yếu tố một và theo thứ tự. Điềm đầu tiên là avijjà (Sanskrit avidyà), vô minh. Moha, ảo tưởng và annàna, không hiểu biết là đồng nghĩa với avijjà. Avijjà là gì? Đó là không-hiểu-biết sự Giác Ngộ Tối Thượng. Nói cách khác, là không hiểu biết Tứ Diệu Đế. Đó cũng là không hiểu biết pháp tùy thuộc phát sanh. Vì tình trạng không hiểu biết này, người thế gian mà không được dạy mãi ôm ấp tà kiến. Người ấy xem những gì vô thường là thường còn, cái khổ là vui sướng, cái vô ngã là linh hồn trường cửu, cái không có

thần linh là thần linh, điều bất tịnh là tịnh, và không thực là thực. Lại nữa, avijjā là không nhận thức bản chất giả hợp của năm uẩn (pancakkhandha, ngũ uẩn), hay tâm và thân.

Vô minh hay si mê là một trong những căn (nguồn cội) của tất cả những hành động bất thiện, những bợn nhơ tinh thần (akusala). Tất cả những ý tưởng sai lầm mà ta có thể quan niệm được đều là hậu quả của vô minh. Không hành động bất thiện nào bằng thân, khẩu, ý có thể được thực hiện mà không tùy thuộc vào đỉnh cao ô nhiễm này. Vì lẽ ấy vô minh được kể là vòng khoen đầu tiên của sợi giây xích mười hai khoen paticca-samuppāda, thập nhị nhân duyên. Dầu sao, không nên xem vô minh là khởi điểm đầu tiên (prima causa), hay nguồn gốc cùng tột của vạn pháp. Chắc chắn đó không phải là nguyên nhân đầu tiên; không có khái niệm về nguyên nhân đầu tiên trong tư tưởng Phật Giáo. Giáo lý paticca-samuppāda, tùy thuộc phát sanh, được hình dung là một vòng tròn, vì đó là vòng quanh những kiếp sinh tồn, bánh xe của sự trở thành (bhava cakka). Trong một vòng tròn không thể có điểm nào là khởi điểm. Tất cả và mỗi yếu tố của pháp tùy thuộc phát sanh có thể kết liên với một yếu tố khác trong chuỗi dài, và như vậy, không có yếu tố nào có thể đứng đơn độc một mình hay sinh hoạt độc lập với phần còn lại. Tất cả đều tùy thuộc lẫn nhau và không thể tách rời. Không có chi là riêng rẽ độc lập hay đơn độc. Tùy thuộc phát sanh là một tiến trình diễn biến không gián đoạn. Trong tiến trình này không có chi là ổn định hay vững chắc, mà tất cả đều ở trong tình trạng di động. Đây là sự phát sanh của những điều kiện luôn luôn biến chuyển, tùy thuộc nơi những điều kiện tương tự vừa tan biến. Nơi đây không có chi hoàn toàn không-hiện-hữu cũng không có chi tuyệt đối hiện hữu, chỉ có những hiện tượng luôn luôn tiếp diễn (suddha dhammā pavattanti).

Vậy vô minh, yếu tố đầu tiên của chuỗi dài, không phải là nhân duyên duy nhất tùy thuộc nơi đó phát sanh hành (sankhàra), yếu tố thứ nhì, tức không phải là điều kiện duy nhất để có hành. Một cây chống có ba chân chẳng hạn, đứng vững nhờ ba chân tùy thuộc lẫn nhau, chân này đỡ hai chân kia. Nếu một trong ba chân sụp gãy thì hai chân kia cũng sụp. Cùng thế ấy, các yếu tố của paticca-samuppàda, tùy thuộc phát sanh cũng nâng đỡ lẫn nhau bằng nhiều cách.

II. Hành (Sankhàra)

Avijjā paccayā sankhàra, "tùy thuộc nơi vô minh phát sanh hành, yếu tố tạo duyên cho sự tái sanh" Danh từ sankhàra có một nghĩa khác. Trong câu, "sabbe sankhàra aniccā" hoặc "aniccā vata sankhàra" -- tất cả các pháp hữu lậu đều vô thường -- danh từ "sankhàra" hàm ý tất cả các pháp hữu lậu và những vật được cấu tạo, tức những sự vật hiện hữu nhờ có gì khác tạo điều kiện, và rồi đến lượt mình, tạo nhân và duyên cho những quả khác. Trong paticca-samuppàda, tùy thuộc phát sanh, sankhàra chỉ có ý nghĩa hạn chế là tất cả những hành động thiện và bất thiện (kusala-akusala kamma), tất cả những hành động bằng thân, khẩu, ý (kāya-sankhàra, vaci-sankhàra, và citta sankhàra) mà sẽ đem lại phản ứng. Thông thường sankhàra được phiên dịch là hành. Nơi đây chúng ta hãy hiểu là những hành động có tác ý tạo duyên cho tái sanh, hay chỉ giản dị là nghiệp.

Vô minh, avijjā, phát nguyên từ bên trong con người, là tình trạng mù quáng che lấp không để cho con người thấy rõ những hành động của mình đúng như thật sự nó là vậy, và do đó buông lơi cho ái dục đột nhập và thúc đẩy đến những hành động khác. Nếu không có vô minh ắt không có những hành động (sankhàra) tương tự. Không có hành do vô minh tạo duyên ắt không có tái sanh, và toàn thể khối đau khổ sẽ chấm dứt. Nhằm mục đích trình bày rõ ràng sinh hoạt của mười hai yếu tố trong paticca-

samuppàda, thập nhị nhân duyên, dính liền với những giai đoạn của đời sống, công thức tùy thuộc phát sanh được quan niệm trải qua ba kiếp sống kế tiếp, quá khứ, hiện tại và vị lai.

Vô minh và hành thuộc kiếp sống quá khứ. Hành, sankhàra, thiện có khả năng đưa đến tái sanh tốt, như sanh vào cảnh giới nhân lạc. Hành bất thiện có thể đưa đến tái sanh xấu, hay sanh vào hoàn cảnh bất hạnh. Phải ghi nhận rằng tất cả sankhàra, hành động có tác ý bằng thân, khẩu hay ý, đều do vô minh tạo điều kiện. Nơi đây một câu hỏi có thể được nêu lên nhằm tìm hiểu tại sao những hành động do vô minh tạo điều kiện lại có thể là thiện, và đưa đến tái sanh tốt.

Từ trạng thái của người phạm nhân có đức hạnh (kalyànaputhujjana), và những bậc "tiểu nhập lưu" (cùla-sotapanna, bậc thánh nhân ở mức thấp), đến bậc trọn lành (Arahat), tất cả những thành tựu thiện (kusala) đều tùy thuộc ở mức độ cân bằng giữa trí tuệ và si mê, giữa buông xả và ái dục. Hành động thiện là hậu quả trực tiếp của sự hiểu biết sáng suốt nào của người hành động. Không phải vì si mê hay vì ái dục mà người kia từ chối không sát sanh, v.v... nhưng vì có trí tuệ, người ấy thấy những hậu quả nguy hại của hành động bất thiện và vì cảm nghe những phẩm hạnh như lòng từ mẫn hay đức độ nào khác thúc giục. Ngoại trừ những bậc trọn lành, quả thật không thể hành động với trí tuệ hoàn toàn hay tuyệt đối buông bỏ.

Đối với hạng người thông thường, không thể nghĩ đến. Như Eddington nói, "Nếu 'hiểu biết' có nghĩa là 'chắc như vậy' thì đối với người mà không muốn độc đoán, danh từ này ắt ít khi được dùng tới." [14] Và nếu buông xả có nghĩa là lúc nào cũng giữ cân bằng thì đối với người chưa được trọn lành ắt không thể nghĩ đến, còn xem đó là vô nghĩa lý. Nhưng có thể thỉnh thoảng buông xả, và đối với hạng người thông minh và đạo đức, có thể

có một mức độ sáng suốt thích nghi để hiểu biết điều tốt, có những hành động khôn ngoan và trong sạch, và thọ hưởng quả lành trong đời sống này.

Trong thế gian ngày nay có người đã làm nhiều việc lành mà không hy vọng được tưởng thưởng hay thừa nhận. Họ làm vì lòng bi mẫn, hoặc để tăng trưởng trí sáng suốt và tình trạng an lạc. Những hành động như thế ấy chắc chắn là căn cứ trên sự sáng suốt và tâm buông xả, không phải trong ý nghĩa tín điều, học thuyết, hay siêu hình học suông, mà trong ánh sáng thanh khiết, không tư tưởng tín điều. Những hành động tốt rất có thể có những động cơ thâm kín, chẳng hạn như sẽ được hưởng quả lành; nhưng chỉ đến những trường hợp như vậy, mặc dầu nhuộm màu tham ái và cũng có si mê ở một mức độ nào trong những hành động thiện tương tự, thí dụ như trong hành động bố thí, có tâm buông xả, không bám níu, và trí sáng suốt thấy điều nguy hại nếu tâm bôn xén không cho ra chút nào, và lợi ích của hành động bố thí. Sự hiện hữu của ái dục và vô minh bên trong một người không có nghĩa là người ấy không bao giờ hành động với trí tuệ và tâm buông xả.

Bây giờ ta cũng phải hiểu rằng mặc dầu người kia có thể làm những hành động thiện mà không bị lòng khát khao ham muốn được tưởng thưởng trong kiếp sống này làm ô nhiễm, nhưng bên trong người ấy có thể vẫn có ngủ ngầm ước muốn nhẹ nhàng êm dịu được tái sanh tốt, hoặc cảm nghĩ mong mỗi được hưởng quả lành trong những kiếp về sau. Một lần nữa, mặc dầu người ấy có thể làm điều thiện vì lòng bi mẫn, hoàn toàn vị tha, nhưng vẫn không hay biết đầy đủ bản chất thật sự của đời sống -- vốn là vô thường, khổ và không có một bản ngã trường tồn hay linh hồn. Tình trạng kém hiểu biết về thực tướng của đời sống, dầu không đến đời thô kịch và mạnh mẽ như tâm si mê đưa đến hành động hung bạo, có thể hướng về hành động tạo

thiện nghiệp và dẫn đến tái sanh tốt. Một kiếp tái sanh vào cảnh trời đi nữa, vẫn còn tạm bợ, và liền sau đó có thể lại gặp tái sanh bất hạnh.

Sự kém sáng suốt như vậy làm động cơ đưa đến, và nhuộm màu hành động thiện. Thí dụ, nếu thực hiện những hành động thiện dưới sự thúc giục của lòng ham muốn quả lành được tái sanh vào cảnh trời hay cảnh người hữu phước, thì tình trạng không hiểu biết thực tướng vô thường và đau khổ của mọi kiếp sinh tồn ấy vẫn sẽ trợ duyên (upanissaya paccaya) đưa đến tái sanh tốt. Như vậy, bằng cách này hay cách khác, tâm si mê cũng có thể tạo duyên đưa đến tái sanh tốt, như làm động cơ thúc đẩy hay nhuộm màu tâm hành (sankhàra) tại thế (lokiya). Bản chất cố hữu của vô minh là như vậy. Vô minh, không hiểu biết bản chất thật sự của đời sống, chánh yếu là không biết Tứ Diệu Đế. Vì tình trạng không hiểu biết những chân lý ấy mà chúng sanh mãi mãi triền miên lăn trôi lặn hụp trong vòng sanh tử, tử sanh. Đức Phật dạy:

"Này chư tỳ khuru, vì không hiểu biết, không thấm nhuần Tứ Diệu Đế mà chúng ta giống ruồi từ lâu, thênh thang bất định trên con đường dài, dài dằng này, cả các con và Như Lai ... Nhưng khi đã hiểu biết và thấm nhuần Tứ Diệu Đế, nhổ tận gốc rễ của ái dục bám níu vào kiếp sinh tồn, tận diệt những gì có chiều hướng đổi mới sự trở thành, và không còn tái sanh nữa," [15]

Chỉ có những hành động của người đã tận diệt trọn vẹn tất cả những khuynh hướng tâm tánh ngủ ngầm trong luồng tâm thức (anusaya), và tất cả các chi nhánh khác nhau của những nguyên nhân tạo phiền não, mới không đưa đến tái sanh, vì những hành động ấy không tạo nghiệp. Vị ấy là bậc A La Hán (Arahat), đáng Trọn Lành, là người có tri kiến hoàn toàn sáng suốt, là người có tuệ minh sát sâu sắc, thấm xuyên vào những

thâm cung bí hiểm của đời sống, nơi vị ấy ái dục đã chấm dứt vì Ngài đã thông suốt bản chất thật sự nằm sâu kín dưới lớp mặt bề ngoài. Ngài đã vượt qua khỏi tất cả mọi sắc tướng. Ngài đã hoàn toàn không thể còn mảy may sai lầm, trạng thái mà duy nhất chỉ có tuệ minh sát (vipassana) mới dẫn đến. Như vậy, vị ấy đã thoát ra khỏi vô minh (avijjà) và những hành động của Ngài không đưa đến tái sanh. **III. Thức (Vinnàna)**

Sankhàra paccayà vinnànam, "tùy thuộc nơi hành, yếu tố tạo duyên cho sự tái sanh (trong kiếp trước), phát sanh thức (thức-nối-liên hay thức-tái-sanh)." Hay nói cách khác, tùy thuộc nơi nghiệp (hay hành động) thiện hay bất thiện trong quá khứ, đời sống trong kiếp hiện tại được tạo duyên. Như vậy, thức là yếu tố (nidàna) đầu tiên, hay vòng khoen nhân duyên đầu tiên trong kiếp hiện tại. Avijjà và sankhàra, vô minh và hành thuộc về quá khứ, cả hai hiệp nhau lại tạo vinnàna, thức trong kiếp sống này. Ta đọc trong kinh Mahà Nidàna Sutta của bộ Dìgha Nikàya, Trường A Hàm, thế nào "một khi vô minh và ái dục đã tận diệt ắt không còn hành động thiện và bất thiện, và do đó thức-tái-sanh sẽ không trở sanh trở lại trong thai bào của mẹ." Đoạn kinh này nói lên rõ ràng rằng chính hành động thiện và bất thiện của ta là nguyên nhân đưa đến tái sanh, chứ không phải một nhân vật tối thượng hay một Thần Linh Tạo Hóa, cũng không phải sự ngẫu nhiên.

Vì thức (vinnàna) này là chấp tâm đầu tiên của luồng tâm thức (citta-santati, dòng trôi chảy của tâm) thuộc về một kiếp sống mới nên cũng gọi là patisandhi vinnàna, thức-nối-liên. Danh từ patisandhi, theo đúng ngữ nguyên, có nghĩa nối liền-trở lại, hợp nhất-trở lại, chấp nối-trở lại. Đó là tái-sanh, tái-nhập vào bào thai. Tái sanh là sự phát sanh, sự thành hình, được sanh ra, trong tương lai (patisandhiti àyatim uppatti). Gọi là hợp nhất-trở lại bởi vì nó nối liền kiếp sống mới vào trở lại kiếp cũ (bhavantara

patisandh- ànato patisandhiti vuccati). Sự chấp nối-trở lại kiếp mới vào kiếp cũ là chức năng của sự hợp nhất-trở lại hay nối liền-trở lại. Như vậy, nói rằng chức năng của sự hợp nhất là chấp nối nhau trở lại (một) kiếp sống với một kiếp (khác) (bhavato bhavassa patisandhànam patisandhi kiccam).

Patisandhi-vinnàna, thức-tái-sanh, là quả hiện tại của nghiệp (vipàka vinnàna) trở sanh vào lúc tái sanh, nối liền kiếp sống mới với kiếp sống trước liền kế đó, và xuyên qua thức này, cùng với trọn quá khứ của "chúng sanh" được tái-sanh. Tâm quả này là do hành, có khả năng đưa đến tái sanh (sankhàra hay kamma), của kiếp quá khứ.

Trong kinh Anenjasappàya Sutta [16], vipàka vinnàna được giải thích là samvattanikam vinnànam, thức mà nối liền, tiếp tục trong một đời sống như là quả (vipàka) của nghiệp đã tạo trong kiếp trước.

Khi nói, "thức mà nối liền," điều này không có nghĩa là thức này không biến chuyển, vẫn tiếp tục ở trong một trạng thái mà không hoại diệt xuyên qua vòng quanh sinh tồn. Thức cũng là pháp hữu lậu và như vậy, là vô thường. Thức cũng sanh, trụ và diệt và nhường chỗ cho một thức mới. Như thế ấy, dòng thức trôi chảy mãi mãi cho đến khi luồng sinh tồn chấm dứt. Theo một lối hiểu, sinh tồn là thức. Không có thức ắt không có "chúng sanh" nào hiện hữu trong thế gian tri giác này.

Trong phần "Thuyết Tái Sanh Trong Phật Giáo" yếu tố cần phải có để tái sanh là gandhabba, gọi là "thức-tái- sanh" (xem chương 7), vốn là một danh từ khác để chỉ patisandhi-vinnàna [17]. Có chấp tư tưởng cuối cùng (cuti citta, tử tâm) thuộc kiếp sống tức khắc trước đó. Liên tiếp theo sự chấm dứt của thức này, phát sanh chấp tư tưởng đầu tiên của cái sanh hiện tại, được đề cập đến ở trên, gọi là thức-tái-sanh (patisandhi-vinnàna). Giữa hai chấp tâm -- tử tâm và thức-tái-sanh -- không có gián đoạn,

không có antarabhava hay antarabhava-satta, "hoặc một chúng sanh trong bào thai hoặc một chúng sanh giữa hai trạng thái chết và tái sanh" như vài trường phái dạy như vậy (asti antar bhavah) [18]. Nên hiểu biết rõ ràng rằng thức tái sanh này không phải một "tự ngã" hay một "linh hồn" hay một cá thể nào thọ quả (vipàka) của những hành động thiện hay bất thiện. Kinh Mahàtanhàsankhaya Sutta ghi nhận diễn biến sau đây:

Vào thời Đức Phật có vị tỳ khuru tên Sàti, nói như sau: "Theo hiểu biết của tôi về Giáo Pháp mà Đức Phật truyền dạy, chính cái thức ấy chuyển sinh và di chuyển vờn vơ (đi tái sanh)." Các vị tỳ khuru nghe vậy cố gắng sửa sai thầy Sàti, "Này sư huynh Sàti, không nên nói như thế, chớ nên lặp lại sai đi lời của Đức Bôn Sư; trình bày sai lệch lời dạy của Đức Bôn Sư như vậy là không phải lẽ, Ngài không bao giờ dạy như thế ấy. Này sư huynh Sàti, bằng nhiều hình ảnh khác nhau thức trong giáo lý tùy thuộc phát sanh đã được Ngài dạy, 'Ngoài nhân duyên không có thức khởi phát.'"

Nhưng Đại Đức Sàti không thay đổi quan kiến. Do đó, chư Tăng bạch lại với Đức Phật. Ngài cho triệu thầy đến và hỏi: "Đúng vậy chẳng, này Sàti, rằng con có những ý kiến sai lạc nguy hiểm cho rằng: 'Theo hiểu biết của tôi về Giáo Pháp mà Đức Bôn Sư truyền dạy, chính cái thức này tiếp tục chạy, di chuyển vờn vơ, không phải cái nào khác'?"

"Bạch Đức Thế Tôn, đúng như vậy! Con hiểu biết Giáo Pháp mà Đức Thế Tôn dạy là, 'Chính thức này tiếp tục chạy, tiếp tục di chuyển vờn vơ, không phải cái nào khác.'"

"Thức này là gì, hỏi Sàti?"

"Là cái gì biểu lộ, cảm thọ (vado vedeyyo) và kinh nghiệm hậu quả của những hành động thiện và bất thiện, lúc ở đây lúc ở nơi khác."

"Nhưng, này hỏi con người cuồng điên, con đã nghe ai nói rằng

Như Lai dạy Giáo Pháp như thế ấy? Phải chăng bằng nhiều lối khác nhau Như Lai đã giải thích rằng thức phát sanh từ nhân duyên, rằng ngoài nhân duyên không có thức khởi phát? Nhưng giờ đây con, người cuồng điên, trình bày sai lạc, vì hiểu biết sai lầm." [19]

Rồi Đức Phật giải thích những loại thức khác nhau và làm sáng tỏ, bằng nhiều thí dụ, như thế nào thức phát sanh tùy thuộc nhân duyên.

Theo lời Đức Phật, giáo lý tùy thuộc phát sanh, *paticca-samuppàda*, rất thâm sâu và phức tạp, và trong giáo lý này, phầnuyên thâm, vô cùng tế nhị và rất khó lãnh hội là vòng khoen thứ ba, thức, *vinnàna* hay *patisandhi vinnàna*, bởi vì chính vòng khoen này giải thích tái sanh.

IV. Danh-Sắc (Nàma-Rùpa)

Vinnàna paccayà nàma-rùpam, "tùy thuộc nơi thức, phát sanh danh-sắc." Danh từ *nàma* ở đây là tâm sở (*cetasika*), nói cách khác, là ba nhóm: thọ (*vedanàkhandha*), tưởng (*sannàkhandha*), hành hay những sinh hoạt tâm linh (*sankhàrakkhandha*).

Cái được gọi là "chúng sanh" (*satta*, Sanskrit *sattva*) được cấu hợp do năm nhóm thành phần (*pancakkhandha*, ngũ uẩn); tức cơ thể vật chất, cảm giác, tri giác, sinh hoạt tâm linh và thức (*rùpa*, *vedanà*, *sannà*, *sankhàra* và *vinnàna*, sắc, thọ, tưởng, hành và thức). Nếu thức được xem là tâm thì thọ, tưởng và hành là những yếu tố của tâm, hay tâm sở. Khi chúng ta nói "tùy thuộc nơi thức danh-sắc phát sanh". Danh là phần tâm linh, sắc là cơ thể vật chất cùng với những bộ phận (căn), những giác quan và chức năng của nó. Nói cách khác, *vinnàna paccayà nàma-rùpam*, tùy thuộc nơi thức phát sanh danh-sắc, có nghĩa là tùy thuộc nơi thức, phát sanh các tâm sở (thọ, tưởng, hành), cấu thành phần tâm linh, cùng với mầm mống cơ thể vật chất trong bào thai vào giai đoạn sơ khởi.

Thức và những yếu tố của nó (citta-cetasika, tâm vương-tâm sở) luôn luôn tương quan với nhau và tùy thuộc lẫn nhau. Không thể có tâm vương phát sanh và sinh hoạt độc lập với tâm sở, mà tâm sở cũng không thể phát sanh và sinh hoạt riêng rẽ một mình không có tâm vương. Hai loại tâm này phát sanh cùng một lúc, không thể hiện hữu độc lập, có cái này mà không có cái kia.

V. Lục Căn (Salāyatana)

Nāma-rūpa paccayā salāyatanam, "tùy thuộc nơi danh-sắc phát sanh lục căn" năm giác quan vật lý của thân: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và tâm (manāyatana). Manāyatana, ý căn, là tên chung của nhiều loại thức khác nhau. Salāyatana, lục căn là năm loại giác quan của thân và nhiều loại tâm-thức. Năm căn là những hiện tượng vật lý, tức nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, cùng với ý, căn thứ sáu, ý căn đồng nghĩa với thức. [20]

Thức có nhiều tác dụng khác nhau. Ta đã được biết rằng yếu tố thứ ba của vòng thập nhị nhân duyên là thức, vinnāna; giờ đây ta lại nghe nói đến căn thứ sáu, ý căn, (manāyatana), cùng với thức là một. Nhưng ở đây manāyatana, ý căn, là những loại tâm khác nhau. Chúng ta nên biết nằm lòng rằng thức không phải là cái gì thường còn, tồn tại vững bền không biến đổi; thức luôn luôn biến chuyển, không còn giống hệt nhau trong hai khoảnh khắc kế tiếp; nó hiện hữu và tức khắc tan biến, nhường chỗ cho một thức mới. "Những hiện tượng tâm linh, trong hiện tại cũng như từ thừa nào, chỉ là những sắc thái khác nhau của những đơn vị tâm, vốn giống như một tia chớp, bật nhoáng lên rồi tức khắc tan biến luôn". [21]

Nếu không có danh-sắc ắt không có lục căn phát sanh. Bởi vì có sắc (rūpa), giác quan vật thể -- nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân -- mới có hiện hữu, và bởi vì có ý căn (manāyatana), những loại tâm khác nhau các giác quan vật lý mới có thể sinh hoạt. Vì lẽ ấy, danh-sắc và lục căn không thể không tương quan với nhau và tùy

thuộc lẫn nhau.

VI. Xúc (Phassa)

Salàyatana paccayà phasso, "tùy thuộc nơi lục căn phát sanh xúc." Trong câu trên ta thấy đề cập đến àyatana, tức nhãn, nhĩ v.v...; đó là những căn bên trong (ajjhattika-àyatana). Bên ngoài cơ thể vật chất có năm đối tượng của giác quan: hình thể, tiếng động, mùi, vị, và những vật sờ đụng, và có thêm đối tượng của tâm. Đó là những căn ở bên ngoài cơ thể (bàhira-àyatana, lục trần: sắc, thính, hương, vị, xúc, pháp), những thức ăn cho sáu căn bên trong của con người. Do đó lục căn và lục trần liên quan với nhau. Mặc dầu có tương quan chuyển vận giữa lục căn và lục trần, sự hay biết phát sanh với thức, vinnàna. Do đó, "Nếu có thức phát sanh do mắt và hình thể, thì sự hay biết ấy được gọi là nhãn thức."

Bây giờ, khi có mặt cả hai, nhãn và sắc, ắt có nhãn thức phát sanh, tùy thuộc nơi mắt và hình thể ấy. Cùng thế ấy nhĩ và thính, v.v... chí đến ý và pháp. Một lần nữa, khi cả ba, tức nhãn căn, nhãn trần và nhãn thức, cùng chung hợp hiện hữu, sự trùng hợp ấy được gọi là "xúc". Do có xúc phát sanh thọ v.v... [22]

Như vậy, ta thấy rõ ràng xúc (phassa) phát sanh do lục căn và lục trần tạo duyên.

Tóm tắt, "tùy thuộc nơi lục căn phát sanh xúc" có nghĩa: Do mắt tạo duyên nhãn xúc phát sanh; do tai tạo duyên nhĩ xúc phát sanh; do mũi tạo duyên tỷ xúc phát sanh; do lưỡi tạo duyên thiệt xúc phát sanh; do thân tạo duyên thân xúc phát sanh; do tâm tạo duyên ý xúc phát sanh.

VII. Thọ (Vedanà)

Phassa paccayà vedanà, "tùy thuộc nơi xúc thọ phát sanh." Thọ có sáu: thọ phát sanh do nhãn xúc; thọ phát sanh do nhĩ xúc; thọ phát sanh do tỷ xúc; thọ phát sanh do thiệt xúc; thọ phát sanh do thân xúc và thọ phát sanh do ý xúc.

Thọ có thể là thọ lạc (sukha), thọ khổ (dukkha) hoặc thọ vô ký, trung lập, tức không lạc không khổ (adukkhamā-sukha = upekkhā).

Như đã có nói ở trên, trần cảnh không bao giờ có thể được cảm nhận nếu không có một loại thức tương ứng thích nghi, nhưng khi có đủ ba yếu tố -- căn, trần, thức -- hợp chung lại, ắt có xúc. Khi có xúc, cùng lúc ấy thọ (vedanā) cũng phát sanh, và không có năng lực hay năng lượng nào có thể cản ngăn. Bản chất của xúc và thọ là vậy. Sự kinh nghiệm quả lành hay dữ do nghiệp thiện hay bất thiện đã tạo trong kiếp này hoặc trong một kiếp sống quá khứ, là một trong những yếu tố chánh trợ duyên cho thọ phát sanh.

Thấy một hình thể, nghe một âm thanh, hửi một mùi, nếm một vị, sờ chạm một vật, nghĩ đến một ý tưởng, con người kinh nghiệm một loại thọ; nhưng không thể nói rằng với một đối tượng, tất cả mọi chúng sanh đều kinh nghiệm một loại thọ giống nhau. Trước một đối tượng, người này có thể cảm nhận thọ lạc, người kia thọ khổ và người khác thọ vô ký. Thọ cũng có thể khác nhau trong những hoàn cảnh khác nhau. Một trần cảnh, đối tượng của giác quan, trong một hoàn cảnh nào đó, có thể gợi cho ta thọ khổ, nhưng cũng trần cảnh đó, có thể tạo cho ta thọ lạc trong một trạng huống khác, trong một bối cảnh hoàn toàn khác biệt -- những điều kiện địa dư, khí hậu, v.v... Như vậy chúng ta học được bài học: làm thế nào xúc tạo duyên cho thọ phát sanh.

VIII. Ái Dục (Tanhā)

Vedanā paccayā tanhā, "tùy thuộc nơi thọ phát sanh ái." Ái dục bắt nguồn, khởi xuất, phát sanh, từ thọ. Tất cả những hình thức thèm thuồng đều được bao hàm trong tanhā, ái dục. Tham lam, khao khát, ham muốn, dục vọng, nóng lòng thèm khát, mong mỏi, ước mơ, yêu đương, tình thương trong gia đình, là một vài

danh từ, trong nhiều danh từ được dùng để chỉ tanhà, mà theo lời của Đức Phật, là vị lãnh đạo dẫn đến trở thành (bhavanetti), tức tái sanh. Sự trở thành, tự biểu hiện dưới hình thức dukkha, khổ não, bức tức, đau đớn, sốt ruột, là kinh nghiệm của chính ta. Kẻ thù của toàn thể thế gian là lòng khát khao ham muốn hay ái dục, nương theo đó tất cả mọi tội khổ đến với chúng sanh. Bằng cách thông suốt rõ ràng ái dục, sự phát khởi của ái dục, sự chấm dứt ái dục, đường lối thực hành chân chánh dẫn đến chấm dứt ái dục, ta tháo gỡ tình trạng rối ren này.

Như vậy ái dục là gì? Chính ái dục này là nguyên nhân của tình trạng trở thành trở lại, tái sanh, cùng đi chung với lòng say mê lạc thú, và tìm thích thú nay đây mai đó, tức là ái dục duyên theo nhục dục ngũ trần (kamà-tanhà) [23], ái dục duyên theo sự sinh tồn, tức duyên theo sự trở thành (bhava-tanhà), và ái dục duyên theo sự không-trở-thành (vibhava tanhà). Ái dục phát sanh từ đâu và bắt nguồn từ căn nào? Nơi nào có thích thú và vừa lòng, nơi ấy ái dục phát sanh và bắt nguồn. Sắc, thanh, hương, vị, xúc và những ý nghĩ (pháp) là những nơi có thích thú và vừa lòng, nơi ấy ái dục phát sanh và bắt nguồn." [24]

Khi bị trở ngại vì một nguyên nhân nào thì ái dục biến thành phản nộ và bức tức. "Do ái dục phát sanh sâu muộn, do ái dục phát sanh lo sợ. Người không ái dục không sâu muộn. Vậy thì có gì lo sợ?" [25]

Con người luôn luôn bị những gì thích thú và vừa lòng thu hút và trong cuộc mưu tìm dục lạc, không ngừng chạy theo sáu loại cảm giác và vướng mắc trong đó. Họ không nhận thức rõ rằng không có số lượng sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp nào đủ để thỏa mãn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý. Trong tham vọng khát khao cố gắng thỏa đạt cho được những gì mong muốn hay thỏa mãn dục vọng, họ tự trói buộc chặt chẽ trong vòng luân hồi samsàra, tự đeo níu quần tròn và dây xé trong cơn tuyệt vọng,

giữa những cây cãm của bánh xe đời sống, và đóng khoá chắc kín cánh cửa mở đến giải thoát. Đức Phật mạnh dạn bác bỏ lối gấp gáp cuồng điên ấy và khuyên dạy:

*"Lạc thú là gây trời buộc, một thích thú ngăn ngủi,
Rất ít thú vị, dẫn đến đau khổ âu sầu dài dằng.*

Bậc thiện trí biết rằng môi đã móc vào lưỡi câu." [26]

Tất cả những thích thú trần gian đều tạm bợ nhất thời; như viên thuốc độc bọc đường, vô cùng gian trá xảo quyết phỉnh lừa ta. Như nói ở trên, mỗi khi lòng khát khao ham muốn duyên theo những đối tượng có liên quan đến khoái lạc vật chất thì được gọi là "ái dục trong nhục dục ngũ trần". Khi nó kết hợp với niềm tin sẽ mãi mãi trường tồn thì được gọi là "ái dục mong được mãi mãi sinh tồn". Đó là *sassata ditthi*, chủ trương thường kiến. Khi ái dục kết hợp với niềm tin rằng tất cả đều tiêu diệt sau khi chết, thì được gọi là "ái dục với ý nghĩ tuyệt diệt", *vibhava-tanhà*,. Đó là chủ trương đoạn kiến, *uccheda-ditthi*. Không phải chỉ có những thọ lạc mới tạo duyên cho ái phát sanh, mà những cảm giác khổ đau và khó chịu cũng vậy. Một người trong cảnh khốn cùng, khát khao mong muốn thoát ra khỏi trạng thái đau khổ ấy, và ước vọng được hạnh phúc và thanh thoi. Hay để diễn đạt một cách khác, người nghèo nàn túng thiếu, người bệnh hoạn và người tật nguyền, nói chung là tất cả những người đau khổ, đều khát khao được có hạnh phúc, được châu toàn và có nguồn an ủi. Đàng khác, người giàu có, khỏe mạnh, không có chút nào những đau khổ của tình trạng khốn cùng, và đã kinh nghiệm lạc thú, người ấy cũng khao khát. Họ khát khao ham muốn có thêm khoái lạc. Ái dục không cùng tận. Cũng như trâu bò thả ăn ngoài đồng, luôn luôn di chuyển để tìm cỏ xanh tươi mới, dường thế ấy, con người đi tìm những dục lạc phù du huyền ảo, cũng không ngừng tìm nhiên liệu cho ngọn lửa của đời sống. Lòng ham muốn quả không trật tự.

"Tất cả đang thiêu đốt, tất cả đều bùng cháy." Nhưng cái gì là "tất cả" mà đang thiêu đốt và bùng cháy? Đó là năm giác quan và năm loại trần cảnh. Tâm và tư tưởng đang thiêu đốt. Ngũ uẩn thủ (panca upadàna-kkhandha) đang thiêu đốt. Nó đang thiêu đốt với cái gì? Với ngọn lửa của ái dục, với lửa sân, với lửa si." [27]

Ngày nào còn nhiên liệu thì lửa còn cháy. Nhiên liệu càng dồi dào lửa cháy càng thêm mạnh. Ngọn lửa của đời sống cũng dường thế ấy. Ái dục là ngọn lửa mà không có bao nhiêu nhiên liệu là đủ, không bao giờ thỏa mãn. Đó là bản chất của tình trạng nhiễm ô này. Nó lan tràn đến tầng cao nhất (bhavagga) của các cảnh giới, và đến tận tâm chuyển tánh (gotrabhù citta, cái tâm từ phàm chuyển sang thánh), ngưỡng cửa của các tầng thánh. Nơi nào không có tham vọng cho tự ngã, quả thật vậy, nơi ấy không có tham vọng cho lục căn và nơi nào không có tham vọng cho tự ngã, tất cả mọi bất thiện pháp cũng tàn lụn dần dần, như lửa hết nhiên liệu.

Chỉ đến chừng nào quả khổ đến, và chỉ đến chừng ấy, không sớm hơn, ta mới nhận thức mối nguy hại của dây leo ái dục đầy chất độc, vốn quán tròn siết chặt tất cả những ai chưa phải là A La Hán (Arahat), đáng Trọn lành, đã nhổ tận gốc rễ của nó, vô minh. Càng khát khao ham muốn càng đau khổ; phiền muộn âu sầu là cái giá mà ta phải trả vì đã dưỡng nuôi ái dục. Do vậy, hãy hiểu biết ái dục này là kẻ thù đã dẫn dắt ta mãi mãi nối tiếp và lặp đi lặp lại những kiếp sinh tồn trong vòng luân hồi, mãi mãi xây cất "Ngôi Nhà của Chúng Sanh". Khi chứng đắc Toàn Giác Đức Phật đọc lên câu kệ hoan hỷ với những lời như sau.:

*"Những kiếp sống lặp đi lặp lại, mỗi kiếp là một thống khổ,
Ta đi tìm, nhưng không gặp 'Người Thợ Cát Nhà',
Thênh thang qua nhiều kiếp sống trong vòng luân hồi.
Này Người Thợ Cát Nhà, ngươi đã bị bắt gặp,*

*Sẽ không còn xây cất nhà nữa.
Toàn thể rui mè đều bị phá gãy,
Cây đòn dông cũng bị tàn phá.
Giờ đây tâm của ta đã thành đạt Niết Bàn,
Đã hoàn thành dập tắt ái dục." [28]*

IX. Thủ (Upàdàna)

Tanhà paccayà upàdànam, "tùy thuộc nơi ái phát sanh thủ." Đó là tâm sở bám níu vào, hay đeo chặt đối tượng, như một miếng thịt tươi dính vào chảo nóng. Bởi vì thủ này được mô tả là ái dục ở một mức độ cao, con người trở thành nô lệ của lòng khát khao ham muốn, và rơi vào màn lưới thích thú hưởng thọ dục lạc của mình, giống như con nhộng quán quít sống trong tình cảnh rối ren của nó. Upàdàna, thủ, có bốn: i. luyện ái đeo níu theo nhục dục ngũ trần (*kamà-upàdàna*); ii. luyện ái đeo níu theo những quan kiến sai lầm và bất thiện (*ditthi-upàdàna*); iii. luyện ái đeo níu theo những nghi thức cúng tế bề ngoài (*silabbata-upàdàna*); và iv. luyện ái đeo níu theo tự ngã, hay một thực thể-linh hồn trường tồn bất biến (*attavàda-upàdàna*).

Kàma ở đây bao hàm cả hai, lòng khát khao ham muốn và đối tượng của lòng ham muốn (*kilesa-kàma* và *vatthu-kàma*) và khi ái dục đeo níu theo một đối tượng này trở thành mãnh liệt thì được gọi là thủ, *kamà-upàdàna*. Con người nuôi dưỡng những ý nghĩ tham ái, và theo mức độ mà họ hờ hững không lưu tâm đến, ái dục này ngày càng tăng trưởng, đến độ chấp thủ bền chặt.

Vào thời Đức Phật còn tại tiền, tất cả những quan kiến sai lầm khác nhau có thể bao gồm trong hai chủ trương: đoạn kiến (*uccheda ditthi*) và thường kiến (*sassata ditthi*). Đối với vài người, nhất là hạng người trí thức, đôi khi từ bỏ một quan kiến quen thuộc khó hơn là từ bỏ những đối tượng của giác quan. Trong tất cả những tà kiến, chấp thủ vào niềm tin nơi một linh

hồn, một tự ngã hay một thực thể-tự ngã (attavàda-upàdàna) là mãnh liệt nhất, trên hết và bền chặt hơn tất cả.

Không phải không có lý do chánh đáng mà Đức Phật bác bỏ ý niệm về một tự ngã hay linh hồn trường cửu (atta). Trong luồng trôi chảy chung hợp của tâm và thân, vốn luôn luôn biến chuyển và không ở trong trạng thái giống hệt trong hai khoảnh khắc kế tiếp, Đức Phật không hề thấy một linh hồn nguyên vẹn, thường còn, không thay đổi. Nói cách khác, Ngài không thể nhận ra một linh hồn bất biến, tồn tại trong "chúng sanh" không ngừng biến đổi này. Như vậy, Đức Bổn Sư cương quyết phủ nhận một atta (linh hồn trường cửu) đâu trong ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) hay ở nơi nào khác. Ngài nói, "Trong tất cả, không có một atta hay bất cứ gì có bản chất của một atta (sunnam idam attena và attaniyena và)." [29] Nếu dứt bỏ được tà kiến này thì tất cả những quan kiến sai lầm bền chặt khác đương nhiên chấm dứt.

Lời Đức Thế Tôn khuyên dạy Mogharàja là:

Sunnato lokam avekkhassu -- mogharàja sadà sato

attànuditthim ùhacca -- evem maccu taro siyà

"Này Mogharàja, hãy luôn luôn giữ chánh niệm, hãy nhìn thế gian là rỗng không -- đã tận diệt ý niệm về một tự ngã (atta, hay Sanskrit: àtma) -- ta có thể vượt qua cái chết"

(Sutta Nipàta 1119)

Thuyết vô ngã (anattà hay anàtma) chỉ có trong Phật Giáo, và rõ ràng phân biệt với các tôn giáo và hệ thống triết học khác. Đây là trung tâm và nòng cốt của Giáo Pháp. Chính sự xác nhận rằng tự ngã, atta hay àtma này là một ảo tưởng, một ảo cảnh, đã làm cho giáo huấn của Đức Phật có tánh cách đặc thù và cách mạng. Tất cả những tôn giáo hiện thời đều tin tưởng nơi một linh hồn (atta, Sanskrit là àtma), hay một tự ngã mà họ xem là vô cùng hùng mạnh, bay thấu khắp cùng, không thể hư hoại và vĩnh

viễn thường còn. Đối với những người tin vào một linh hồn (àtma) thì linh hồn là một thực thể trường cửu mà cội rễ ăn sâu vào bên trong tất cả chúng sanh.

Vài người nói rằng cái àtma ấy trải lan khắp bề cao và bề ngang châu thân như chất dầu trong hột mè; những người khác nói rằng nó bao quanh cơ thể con người dưới hình thức một lớp ánh sáng mà ta chỉ có thể trông thấy khi tắt cả mọi ngọn đèn đều đã được tẩy sạch. Cũng có người chủ trương rằng nó là cái gì bên trong chúng ta, lấp lánh chiếu sáng giống như một viên ngọc trong cái hộp. Người khác nữa nói rằng nó là thức, hay tri giác, hay cảm giác, hay tác ý, và vài người kết luận rằng àtma này bao gồm cả hai phần tâm và thân -- *nàma* và *rùpa*, danh và sắc.

Phật Giáo dạy rằng không có gì như một thực thể không biến đổi, hay một linh hồn, một *àtman*.

Trong ngôn ngữ chế định thông thường, ta nói một "chúng sanh", "Tôi" v.v... nhưng trong ý nghĩa cùng tột không có một "chúng sanh", không có một cá tính "Tôi". Mỗi người chúng ta chỉ là sự biểu hiện của luồng trôi chảy chung hợp tâm và thân. Danh và sắc này sẽ mất một phần khả năng mỗi khi tách rời nhau và không thể hoạt động mãi mãi một cách riêng rẽ. Nhưng cũng như chiếc thuyền và người lái thuyền cùng nhau vượt qua một dòng suối và, cũng như người què cõng người mù trên lưng để đến nơi đến chốn, cùng thế ấy tâm và thân cùng chung hợp với nhau để sinh hoạt hữu hiệu.

Tâm và những yếu tố của nó (tâm sở) không ngừng biến chuyển; và cũng không ngừng như vậy, mặc dầu ở một tốc độ chậm hơn, thân cũng đổi thay trong từng khoảnh khắc. Luồng chung hợp tâm và thân chảy trôi không ngừng nghỉ như các lượn sóng trên mặt biển, hay như người Phật tử nói nadi soto viya, như dòng suối chảy trôi. Như vậy "chúng sanh" hay tâm và thân, samsàra hay tiến trình những diễn tiến, rõ ràng không có gì liên quan đến

ý niệm một tiểu hồn, jivatma hay một đại hồn paramàtma.

X. Hữu (Bhava)

Upàdàna paccayà bhavo, "tùy thuộc nơi thủ phát sanh hữu."

Hữu có hai, và nên hiểu rằng đây là hai tiến trình: tiến trình nghiệp (kamma-bhava) và tiến trình quả trong sự tái sanh (upapatti-bhava). Kamma-bhava, tiến trình nghiệp, là những hành động thiện hay bất thiện đã được tích trữ, "phương diện tích cực của nghiệp trong đời sống." Upapatti-bhava là "phương diện tiêu cực của nghiệp và có tánh cách trung lập về mặt đạo đức, trong đời sống," và có nghĩa là tiến trình quả trong sự tái sanh sang kiếp sống vị lai. Kiếp sống vị lai có thể ở bất luận cảnh giới nào trong dục giới (kàma-bhava), sắc giới (rùpa-bhava), hay vô sắc giới (arùpa-bhava).

Trong câu đầu, ở trên, ta nói avijjà paccayà sankhàrà, tùy thuộc nơi vô minh phát sanh hành, danh từ sankhàrà, hành, được giải thích là hành động thiện và bất thiện (kamma); Rồi ở đây kamma-bhava cũng có nghĩa hành động thiện và bất thiện, như vậy có phải chăng là ta lặp lại? Chúng ta nên biết, pháp tùy thuộc phát sanh, paticca-samuppàda, không phải chỉ đề cập đến kiếp sống hiện tại mà cả những kiếp ở ba thời -- quá khứ, hiện tại, và vị lai. Nghiệp hay những hành động thiện và bất thiện (sankhàra) mà được đề cập đến trong câu đầu, thuộc về quá khứ -- và kiếp sống hiện tại tùy thuộc nơi những nghiệp ấy. Còn nghiệp ở đây, trong câu *upàdàna paccayà bhavo*, tùy thuộc nơi thủ, hữu (bhava) phát sanh, hữu là những hành động thiện và bất thiện trong kiếp hiện tại, và sẽ tạo duyên để quả trở trong kiếp vị lai. *Upàdàna paccayà bhavo* có nghĩa là thủ (upàdàna) làm điều kiện cho tiến trình nghiệp, hay tiến trình hành động và hậu quả của hành động trong sự tái sanh.

XI. Sanh (Jàti)

Bhavà paccayà jàti, "tùy thuộc nơi thủ phát sanh sanh." Nơi đây

sanh không có nghĩa là chính sự sanh đẻ ra em bé, mà là sự xuất hiện của năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) trong bào thai. Tiến trình này do kamma-bhava, tiến trình nghiệp, tạo duyên. Cái sanh trong hiện tại được tạo duyên do ái và thủ của những hành động có tác ý (tanhà-upādāna) trong kiếp sống quá khứ, và ái và thủ của những hành động có tác ý trong hiện tại tạo duyên cho kiếp vị lai.

Theo giáo huấn của Đức Phật, chính những hành động có tác ý phân chia chúng sanh vào hạng thấp hay cao.

"Chúng sanh là thừa kế của cái nghiệp của mình; là người mang gánh những hành động của mình, và hành động là thai bào từ trong đó mình được sanh ra. [30]" và chỉ phải xuyên qua hành động ta mới có thể tự làm cho mình trở nên tốt hơn, tự tạo mình trở lại, và thành tựu sự giải thoát ra khỏi mọi đau khổ.

Chúng ta gặt hái những gì mình đã gieo trong quá khứ; vài hậu quả thâm hoạc, ta biết vậy, ta đã gieo nhân trong chính kiếp sống này. Cũng cùng một cách ấy, hành động của ta ở đây trong hiện tại, đang uốn nắn vị lai, và ta bắt đầu hiểu biết vị trí của mình trong vũ trụ bí ẩn này. Nếu trong đêm dài của vòng luân hồi, thênh thang lê bước xuyên qua vô minh, ái dục và thủ, ta không tự mình uốn nắn để thành như thế nào ngày nay, thì làm sao thấy bao nhiêu khác biệt giữa chúng sanh và giữa những hoàn cảnh trong thế gian. Có thể nào quan niệm được chẳng một tâm hồn, một cái tâm duy nhất, rộng rãi bao la và đủ bận rộn để trù hoạch một thế gian đa hình đa dạng, đủ màu sắc như thấy quanh ta?

Như vậy nghiệp là hệ luận của tái sanh, và đàng khác, tái sanh là hệ luận của nghiệp. Nơi đây ta có thể nêu lên câu hỏi: nếu nghiệp là nguyên nhân của tái sanh và nếu Phật Giáo khẳng quyết phủ nhận một linh hồn hay một tự ngã siêu việt, thì làm thế nào tiến trình nghiệp báo có thể dẫn đến tái sanh?

"Năng lực không bao giờ mất, và không có lý do nào để nghĩ rằng năng lực đã biểu hiện dưới hình thức tâm và thân trong mỗi người có thể mất. Nó luôn luôn biến chuyển. Trong hiện tại, nó đang biến đổi từng khoảnh khắc của đời sống. Nó cũng không mất lúc ta chết. Luồng sinh lực của tâm chỉ lặp lại. Nó lặp lại trong những điều kiện hòa hợp với chính nó, cũng như âm thanh được phát ra lặp trở lại trong máy thu thanh được điều chỉnh đúng ngay tần số của làn sóng điện. Chính sự lặp lại của luồng sinh lực này trong những điều kiện mới, được gọi là tái sinh. Mỗi chúng sanh được sanh ra bắt đầu với một số khả năng ngủ ngầm, những kinh nghiệm tích trữ trong quá khứ. Vì lẽ ấy tánh tình mỗi người mỗi khác, mỗi người thọ hưởng cái mà những người tin thần linh gọi là "thiên phú" và những khả năng không cùng tận" [31] (Xin đọc "Cái Gì Đi Tái Sanh?", chương "Thuyết Tái Sanh Trong Phật Giáo")

Không có cái gì di chuyển qua, hay chuyển sinh từ kiếp này sang kiếp khác. Ta có thể mồi lửa từ cây đèn này sang một cây đèn khác, và trong tiến trình mồi lửa có chẳng một ngọn lửa di chuyển từ cây đèn này qua một cây kia? Ta có thấy chẳng trạng thái liên tục tiếp nối của ngọn lửa? Không phải cùng một ngọn lửa cũng không hoàn toàn là ngọn khác.

Như vậy, tiến trình nghiệp (kamma-bhava) là năng lực do đó phản ứng của hành động theo liền hành động; chính năng lượng ấy, phát sanh từ trong hiện tại, tạo duyên cho kiếp sống tương lai và cứ thế vô cùng tận.

"Lòng ham muốn đưa đến hành động; hành động đưa đến hậu quả; hậu quả tự biểu hiện như một thân hình mới với ái dục mới. Hậu quả đương nhiên nối đuôi theo hành động như bóng theo hình, không thể tránh. Đây chỉ là định luật bảo tồn năng lượng, thiên nhiên và phổ cập cùng khắp vũ trụ, nói rộng ra đến lãnh vực đạo đức. Trong vũ trụ không thể có năng lượng nào mất, và

cũng vậy, bên trong cá nhân không có năng lực do ái dục tích trữ và có tánh cách hồi phục nào mà có thể mất. Năng lực có tánh cách hồi phục này luôn luôn chuyển sinh vào một kiếp sống mới và chúng ta vĩnh viễn sống vì lòng khát khao muốn sống. Tuy nhiên, yếu tố trung gian làm môi giới cho tất cả mọi kiếp sinh tồn là nghiệp." [32]

XII. Lão và Tử (Jaràmarana)

Jàti paccayà jaràmaranam, "tùy thuộc nơi sanh có lão, tử," và tự nhiên phiền muộn, rồi than van, đau khổ, âu sầu và tuyệt vọng đến. Có sanh ắt có già và có chết; nếu không có sanh tức nhiên không có lão và tử. Như vậy, toàn thể khối đau khổ phát sanh tùy thuộc nơi mười hai nhân duyên. Sanh nối liền theo lão và tử, và đàng khác lão và tử nối liền theo sanh, và như thế cặp sanh và lão tử nối tiếp nhau vô cùng tận. Trong thế gian này không có chi đứng yên một chỗ, không biến đổi; tất cả đều di động chảy trôi, con người xây đắp những niềm hy vọng, và trù hoạch cho ngày mai, nhưng rồi một ngày nào, có thể là đột ngột và bất ngờ, giờ phút lìa đời không thể tránh lù lù trờ tới chấm dứt kiếp sống ngắn ngủi này và biến những ước vọng và bao nhiêu kế hoạch của ta thành hư không. Ngày nào mà, do vô minh, ái dục và thủ, con người còn bám níu vào kiếp sinh tồn, thì cái chết không phải là điểm cuối cùng. Con người còn sẽ tiếp tục lăn trôi trong vòng luân hồi và sẽ còn bị quán quít và dày xé trong những cây cãm của tình trạng khốn cùng. Như vậy, nhìn lại thế gian quanh ta với những người đàn ông đàn bà đủ loại, và những hoàn cảnh khác nhau của mỗi người, ta sẽ thấy rằng những dị biệt ấy không thể do sự rủi may suông.

Một năng lực hay nguyên lý ngoại lai, hình phạt những hành động bất thiện và ban thưởng những hành động thiện của chúng sanh, không có chỗ đứng trong tư tưởng Phật Giáo.

Người Phật tử không trông cậy nơi một nhân vật đặc biệt nào để

được ban phước, hay van vái nguyện cầu một cá nhân nào không được biết để được giải thoát. Chỉ đến Đức Phật tối thượng cũng không thể cứu vớt họ ra khỏi những trói buộc của vòng luân hồi. Năng lực uốn nắn đời sống nằm bên trong chúng ta. Người Phật tử là kamma-vàdins, những người tin tưởng nơi công hiệu của hành động, tốt cũng như xấu.

Theo giáo huấn của Đức Phật, nguyên nhân trực tiếp làm cho có sự khác biệt và cao thấp bất đồng giữa chúng sanh khi được sanh ra là atitakamma, các hành động thiện và bất thiện của mỗi cá nhân trong những kiếp quá khứ. Nói cách khác, mỗi người gặt hái những gì mình đã gieo trong quá khứ. Và cùng thể ấy hành động của họ ở đây uốn nắn cuộc sống của họ trong tương lai.

Trong tất cả những hành động, dầu tốt hay xấu, tâm là yếu tố trọng yếu hơn tất cả. *"Tâm dẫn đầu các trạng thái tâm (tâm sở); tâm là chủ, tất cả đều do tâm tạo. Nếu nói hay làm với tâm ô nhiễm, hậu quả là đau khổ sẽ theo dính ta như bánh xe theo chân con thú kéo xe."* Cùng thể ấy, *"do hậu quả của trạng thái tâm, lời nói và việc làm với tâm trong sạch và trầm tĩnh, hạnh phúc sẽ theo ta như bóng không khi nào rời hình."* [33]

Con người luôn luôn đổi thay, trở nên tốt hơn hay xấu hơn. Tình trạng biến chuyển này không thể tránh và nó tùy thuộc trọn vẹn nơi hành động của chính mình và môi trường thân cận của mình. Thế gian hình như không toàn hảo và kém cân bằng. Quá nhiều lần chúng ta gặp phải nhiều khó khăn và nhiều khiếm khuyết. Mỗi người mỗi khác nhau bằng nhiều cách và trong nhiều sắc thái. Giữa những chúng sanh trong cảnh người chúng ta, nói chi đến loài thú, ta thấy những người sanh ra cơ cực khốn cùng, đắm chìm sâu thẳm trong phiền muộn và vô cùng bất hạnh; những người khác được sanh vào trạng thái phong phú dồi dào hạnh phúc và cuộc sống xa hoa trên nhung lụa, không biết

chi đến những khổ đau của thế gian. Lại nữa, một vài người tốt phước được có tài năng và tâm trí minh mẫn trong khi nhiều người khác bị bao trùm trong đêm tối của si mê ngu muội. Tại sao vài người trong chúng ta khoẻ mạnh, đẹp đẽ, có nhiều bè bạn chân thành và quyến thuộc dễ mến, trong khi những người khác đê hèn, nhu nhược, nghèo khổ, cô đơn? Tại sao vài người trường thọ trong khi những người khác phải lìa đời trong lứa tuổi xuân xanh? Tại sao có người được phước lành sống trong cảnh giàu sang phú quý, có nhiều tiếng tốt danh thơm? Tại sao một ít người được chọn sẵn, có đủ tất cả mọi điều mà con người đáng được có, còn những người khác thì bị lãng quên? Đó là những vấn đề cần phải giải quyết.

Nếu trầm tĩnh ngồi lại và vô tư khảo sát, sáng suốt nhìn sâu vào bên trong sự vật để tìm hiểu, chúng ta sẽ nhận thức rằng những chênh lệch lớn lao ấy hẳn không phải là công trình của một nguyên lý ngoại lai hay một chúng sanh siêu phàm nào. Chúng ta sẽ thấy rằng chính chúng ta phải nhận lãnh trách nhiệm về những hành động của ta, dầu tốt hay xấu, và chúng ta là người tạo nghiệp cho chính ta.

Đức Phật dạy:

*"Tùy theo hột giống đã được gieo,
Ta sẽ gặt trái.*

Người hành thiện gặt quả lành.

Người hành ác gặt quả dữ.

Hãy gieo giống tốt và chăm nom vun bồi;

Con sẽ thọ hưởng quả tốt." [34]

Không thể quan niệm được một nguyên lý ngoại lai, hay chúng sanh toàn năng nào ban rải những phước lành cho những người khác nhau và nhiều ít khác nhau, và đôi khi tuôn những trận mưa rào tất cả những phước lành xuống cá nhân ấy. Có lý chăng nếu ta nói:

"Ai khổ nhọc làm cho người nô lệ trở thành hoàng tử,
Vì thành tựu phẩm giá cao quý và công trạng.
Ai phán xử nhà vua mặc giẻ rách thênh thang ngoài đường
Vì những việc đã làm hoặc không làm."

-- (Light of Asia)

Người Phật tử không phiên trách Đức Phật hay một nhân vật siêu phàm hoặc người tốt phước nào, vì những tội khổ của nhân loại, hay tán dương các vị ấy vì những hạnh phúc mà con người đang thọ hưởng. Chính nhờ thông hiểu định luật nhân quả kamma và kamma-vipàka, nghiệp và quả của nghiệp, mà người Phật tử chân chánh tự chế không làm điều ác và cố gắng làm những việc thiện. Người đã hiểu biết nhân và quả biết rõ rằng chính những hành động của mình chớ không phải gì khác làm cho cuộc sống của mình đau khổ hay như thế nào. Người ấy cũng thấu rõ rằng nguyên nhân trực tiếp của tình trạng dị biệt và bất đồng trong sự sanh trưởng là những hành động thiện và bất thiện của mỗi cá nhân trong những kiếp quá khứ và trong kiếp sống hiện tại.

Con người ngày nay là kết quả của hàng triệu triệu tư tưởng và hành động. Không phải họ sẵn là vậy; họ trở thành, và vẫn còn trở thành. Tâm tánh của họ do chính họ chọn lựa và quyết định. Tư tưởng, hành động mà họ chọn là thói quen mà theo chiều hướng đó họ trở thành.

Tuy nhiên nên ghi nhớ rằng theo Phật Giáo, không phải tất cả những gì xảy diễn đều do hành động trong quá khứ. Trong thời Đức Phật, những người ở đạo giáo khác như Nigantha Nàtaputta, Makkali-Gosala v.v... chủ trương rằng bất cứ gì mà một cá nhân kinh nghiệm, đau khoái lạc thích thú hay khó chịu bức mình hay vô ký, tất cả đều do nghiệp quá khứ. [35] Tuy nhiên, Đức Phật bác bỏ lý thuyết cho rằng hiện tại chỉ do hành động trong quá khứ quyết định (pubbekatahetu), và cho

rằng điều đó là vô lý. Có nhiều chuyện là kết quả của những hành động của ta trong hiện tại, và của những nguyên nhân từ bên ngoài. Do đó nói rằng tất cả những gì xảy đến ta đều do hành động, hay nghiệp, của ta trong quá khứ là không đúng. Một người học trò lười biếng, thi rớt vì không chăm học, mà đổ lỗi cho nghiệp quá khứ thì có phải là vô lý không? Cũng như người kia hấp tấp, vì không cẩn thận nên vấp phải cục đá hay một vật gì, rồi đổ thừa cho nghiệp quá khứ thì có đáng cười không? Ta có thể kể ra nhiều thí dụ như vậy để chỉ rằng không phải tất cả đều do nghiệp.

Nhưng đến khi nhân và duyên đã bị tận diệt thì đương nhiên quả cũng chấm dứt. Phiền muộn âu sầu cũng tan biến vì cội rễ của nhân tạo phiền muộn đã bị loại trừ. Thí dụ như người kia đốt một hột xoài ra thành tro bụi, đã tiêu trừ năng lực của mầm sống, hột xoài ắt không còn có thể mọc thành cây. Tất cả các pháp hữu vi (sankhàra, những vật được cấu hợp, những vật phải có gì khác tạo duyên mới hiện hữu), dầu hữu tri hữu giác hay vô giác vô tri, cũng dường thế ấy. Vì nghiệp là công xưởng chế tạo nên Bánh Xe Đời Sống (bhava cakka), ta có khả năng phá vỡ vòng quanh vô tận của những kiếp sinh tồn ấy. Nhắc đến những vị giác ngộ đã tự chinh phục chính mình bằng cách tận diệt mầm móng của mọi nhiễm ô, Đức Phật dạy trong kinh Ratana Sutta [36]:

"(Nghiệp) quá khứ của các Ngài đã được trải qua, (nghiệp) mới không có tạo, tâm không vọng móng về sự trở thành trong tương lai. Mầm móng (của thức-tái-sanh) đã chết, các Ngài không còn ham muốn sống-trở-lại. Những bậc thiện trí này đã tan biến (ra khỏi cuộc sống) như ngọn đèn lìa cây đèn." Được biết rằng Đức Phật đã tuyên ngôn những lời trên khi thấy ngọn đèn tàn lụi, tắt dần.

Pháp tùy thuộc phát sanh, paticca-samuppàda, với mười hai vòng khoen nhân duyên, bắt đầu bằng vô minh và chấm dứt với lão, tử, cho thấy bằng cách nào chúng sanh bị trói buộc, thên thang trong vòng quanh sanh-tử triền miên, samsàra. Nhưng khi đã vượt ra khỏi mười hai yếu tố ấy con người đã thoát ra khỏi mọi đau khổ và không còn tái sanh. Đức Bôn Sư đã chỉ dạy đường lối để chấm dứt cuộc đi bất định vô cùng tận ấy. Do sự cố gắng chận đứng Bánh Xe Đời Sống ấy chúng ta có thể tìm con đường thoát ra khỏi tình trạng rối loạn. Lời Phật dạy về sự chấm dứt đau khổ như thế này:

*"Bằng cách hoàn toàn chấm dứt vô minh, hành chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt hành, thức chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt thức, danh-sắc chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt danh-sắc, lục căn chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt lục căn, xúc chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt xúc, thọ chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt thọ, ái chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt ái, thủ chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt thủ, hữu chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt hữu, sanh chấm dứt;
Bằng cách chấm dứt sanh, lão và tử, phiền muộn, than van, đau khổ âu sầu và tuyệt vọng chấm dứt.
Như vậy toàn thể khỏi đau khổ chấm dứt."* [37]

Mặc dầu trong Phật Giáo thời gian được xem chỉ là một khái niệm (pannatti), trong ngôn ngữ chế định (sammuti sacca) chúng ta nói đến ba thời: quá khứ, hiện tại và tương lai. Hai yếu tố vô minh và hành (avijjā và saṅkhāra) thuộc về quá khứ; tám yếu tố kế bắt đầu từ thức (viññāna) thuộc về hiện tại; và cặp cuối cùng, sanh, lão tử, thuộc tương lai. Trong Bánh Xe Đời Sống này có ba khoen nối liền (sandhi). Giữa vòng khoen hành (saṅkhāra) yếu tố cuối cùng của thời quá khứ, và thức (viññāna) vòng

khoen đầu tiên của hiện tại, có sự nối liền nhân quá khứ và quả hiện tại (hetu-phala). Thức, danh-sắc, lục căn, xúc và thọ là quả trở sanh trong hiện tại, do nhân vô minh và hành trong quá khứ tạo nên. Vì có năm yếu tố quả này, phát sanh ba yếu tố ái, thủ, hữu, tạo duyên cho yếu tố sanh trong vị lai. Như vậy, giữa thọ và ái có một sự nối liền khác giữa quả hiện tại và nhân hiện tại (phala-hetu). Vì có ái, thủ và hữu trong hiện tại nên có sanh, và lão tử trong tương lai. Như vậy giữa hữu và sanh có sự nối liền khác. Ba vòng khoen nối liền chia vòng luân hồi làm bốn đoạn: 1) vô minh, hành; 2) thức, danh-sắc, lục căn, xúc, thọ; 3) ái, thủ, hữu; 4) sanh, lão và tử.

"Đã có năm nhân trong quá khứ,
Giờ đây có năm quả,
Cũng có năm nhân trong hiện tại,
Và năm quả trong tương lai." [38]

Kinh điển ghi nhận rằng vô minh và hành là nhân trong quá khứ. "Nhưng, người bị màn vô minh che lấp, khát khao, và vì khát khao ham muốn, ôm chặt và bám chắc tức thủ, và thủ tạo duyên cho hữu, như vậy ái, thủ và hữu cũng được bao gồm trong đó. Do đó có lời dạy: 'Trong hữu của tiến trình nghiệp quá khứ có si mê, tức vô minh; có tích trữ, tức hành; có bám níu tức ái; có ôm chặt, tức thủ; có tác ý, tức hữu; như vậy năm yếu tố trong hữu của tiến trình nghiệp quá khứ tạo duyên cho vòng khoen tái sanh (trong hiện tại).'" [39] Năm yếu tố quả trong kiếp hiện tại như được ghi trong kinh điển là: thức, danh-sắc, lục căn, xúc và thọ. Trong hiện tại ta cũng tạo năm nhân, nhưng kinh sách chỉ ghi: ái, thủ và hữu. "Tuy nhiên, khi hữu được bao gồm trong đó, hành mà đứng trước đó hoặc những gì liên hợp với nó cũng được bao gồm. Và khi bao gồm ái và thủ, vô minh mà liên hợp với nó, tức lòng si mê do đó con người tạo nghiệp, cũng được bao gồm luôn. Như vậy có năm (tức: ái, thủ, hữu, vô minh,

hành."

Trong tương lai chúng ta gặt năm quả: thức, danh-sắc, lục căn, xúc và thọ. Kinh điển ghi thêm hai là sanh, và lão và tử. Lão và tử được xem là nằm trong năm yếu tố ấy. Trong thực tế, sanh là sự phát sanh của năm yếu tố thức, danh-sắc, lục căn, xúc, thọ ấy. Lão và tử là sự già nua và cái chết của năm yếu tố ấy.

Phân tách tận tường và tỉ mỉ như vậy ta thấy rõ ràng là trong pháp tùy thuộc phát sanh, *paticca-samuppàda*, tiến trình lặp đi lặp lại của sự tái sanh trong vòng quanh những kiếp sinh tồn, không có chi là thường còn, không có chi cùng loại với một thực thể-linh hồn di chuyển từ kiếp này sang kiếp kế. Tất cả các pháp, *dhamma*, đều tùy thuộc do nhân duyên, và tất cả đều là duyên sinh (*sabbe dhammà paticcasamuppannà*), và tiến trình diễn biến này rõ ràng không có mảy may ý niệm về một linh hồn thường còn hay tự ngã.

Đức Phật tuyên ngôn: "Tin rằng người hành động sẽ là một với người gặt quả (trong kiếp vị lai), là một cực đoan. Tin rằng người hành động và người gặt quả là hai người khác hẳn là cực đoan khác. Như Lai, đáng Trọn Lành, lánh xa cả hai cực đoan ấy và truyền dạy chân lý trung dung, tức: "Do vô minh tạo duyên hành phát sanh v.v... (xem công thức). Như thế ấy phát sanh toàn thể khối đau khổ."

Do đó người xưa có lời:

"Không có người hành động
Hay người gặt hậu quả của hành động;
Chỉ có những hiện tượng liên tục chảy trôi --
Không có quan kiến chân chánh nào khác.
Bởi vì ở đây không có đáng Phạm Thiên (Brahma),
Tạo hóa của vòng quanh sanh tử;

Chỉ có những hiện tượng liên tục chảy trôi --

Được tạo duyên do nhân và vật cấu tạo. [40]

Trong phần kết luận bài viết về pháp tùy thuộc phát sanh, một thắc mắc có thể đến với người đọc, cần phải được giải quyết. Nếu, theo pháp tùy thuộc phát sanh, các pháp đều do điều kiện quyết định, ta có chiều hướng nghĩ rằng Đức Phật khuyến khích thuyết định mạng hay tiền định, và rằng tự do của con người và tự do ý chí đã bị gác bỏ qua một bên. Nhưng thuyết định mạng là thế nào? Theo Dictionary of Philosophy, "thuyết định mạng là thuyết tiền định, đặc biệt là dưới hình thức thần học, vốn chủ trương rằng tất cả mọi sanh hoạt của con người đều do Thượng Đế quyết định trước." Thuyết Tiền Định, theo Oxford English Dictionary, là lý thuyết triết học chủ trương rằng hành động của con người không tự do mà cần thiết phải có những động cơ quyết định, và động cơ này được xem là những năng lực bên ngoài tác động trên ý chí." Giáo lý nghiệp báo biện bác điều này. Một sự hiểu biết Phật Giáo rõ ràng cho thấy rằng Đức Phật không bao giờ chấp nhận lý thuyết cho rằng tất cả mọi sự vật đã được sắp xếp sẵn, nhất định phải xảy ra như thế nào không thể sửa đổi, rằng mọi sự vật đã được định trước, phải xảy diễn không thể tránh -- đó là thuyết tiền định nghiêm ngặt (niyati vada). Ngài cũng không chủ trương rằng tuyệt đối không có tiền định (adhicca-samuppanna). Đâu đâu ta cũng thấy tác động những định luật và những điều kiện, và một trong những định luật ấy là tác ý, cetanà, tức lý nghiệp báo. Không có người ban hành luật, cũng không có nguyên lý ngoại lai nào xen vào những gì xảy đến cho danh và sắc. Sự vật phát sanh do nhân và duyên. Như thế ấy hành động và phản ứng của hành động vận chuyển vô cùng tận dưới năng lực của nghiệp, tiềm ẩn trong vô minh, và do ái dục thúc đẩy. Tự do ý chí và trách nhiệm cá nhân của con người về hành động (nghiệp) của mình không hề bị bất cứ gì chi

phối, bất cứ bằng cách nào.

Cuối cùng, một vài lời về "tự do ý chí": ý chí không phải là cái gì tĩnh, trong ý nghĩa bất động. Nó không phải là một thực thể thật sự có, hay một vật tự nó hiện hữu. Ý chí là một trạng thái tâm nhất thời cũng như bất luận trạng thái tâm nào khác; như vậy, không có một "ý chí", xem như "một vật", để có tự do hay không tự do. Trong thực tế, "ý chí" này cũng là một hiện tượng nhất thời do nhân duyên tạo.

Đối với người Phật tử chân chánh, niềm ưu tư đầu tiên về đời sống không phải là suy cứu hay khảo sát suông, hoặc dần thân trong cuộc hành trình vô ích vào những vùng ảo ảnh cao xa tưởng tượng, mà là thành đạt hạnh phúc thật sự và giải thoát ra khỏi mọi đau khổ. Paticca-samuppàda, pháp tùy thuộc phát sanh, vốn dạy về đau khổ (dukkha) và sự chấm dứt đau khổ, là khái niệm nòng cốt của Phật Giáo, và đây là đóa hoa xinh tươi nhất của tư tưởng Ấn Độ.

-ooOoo-

Paticca-Samuppàda (anuloma)

Tùy Thuộc Phát Sanh (theo chiều xuôi; chiều phát sanh)

i-ii	Avijjà-paccayà sankhàra
ii-iii	Sankhàra-paccayà vinnànam
iii-iv	Vinnàna-paccayà nàma-rùpam
iv-v	Nàma-rùpa-paccayà salàyatanam
v-vi	Sàlayatana-paccayà phasso
vi-vii	Phassa-paccayà vedanà
vii-	Vedanà-paccayà tanhà

viii	
viii-ix	Tanhà-paccayà upàdànam
ix-x	Upàdàna-paccayà bhavo
x-xi	Bhava-paccayà jàti
xi-xii	Jàti-paccayà jarà-maranam soka-parideva-dukkha-domanassupàyàsà sambhavanti, evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Paticca-Samuppàda (patiloma)
Tùy Thuộc Phát Sanh (theo chiều chấm dứt)

i-ii	Avijjāyatveva asesā-virāga-nirodhā sankhāra-nirodho
ii-iii	Sankhāra-nirodhā vinnāna-nirodho
iii-iv	Vinnāna-nirodhā nāma-rūpa-nirodho
iv-v	Nāma-rūpa-nirodhā salāyatana-nirodho
v-vi	Salāyatana-nirodhā phassa-nirodho
vi-vii	Phassa-nirodhā vedanā-nirodho
vii-viii	Vedanā-nirodhā tanhā-nirodho
viii-ix	Tanhā-nirodhā upādāna-nirodho

ix-x	Upàdàna-nirodhà bhava-nirodho
x-xi	Bhava-nirodhà jàti-nirodho
xi-xii	Jàti-nirodhà jarà-maranam soka-parideva- dukkha domanassupàyàsà nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa-nirodho hoti.

(Samyutta Nikàya, Tàp A Hàm, ii, I)

BẢN DỊCH Sự Phát Sanh Của Bánh Xe Đời Sống

i-ii	Tùy thuộc nơi vô minh (avijjà), hành (sankhàra) phát sanh.
ii-iii	Tùy thuộc nơi hành (sankhàra), thức (vinnàna) phát sanh.
iii-iv	Tùy thuộc nơi thức (vinnàna), danh-sắc (nàma-rùpa) phát sanh.
iv-v	Tùy thuộc nơi danh-sắc (nàma-rùpa), lục căn (salàyatana) phát sanh.
v-vi	Tùy thuộc nơi lục căn (salàyatana), xúc (phassa) phát sanh.
vi-vii	Tùy thuộc nơi xúc (phassa), thọ (vedanà) phát sanh.
vii-viii	Tùy thuộc nơi thọ (vedanà), ái (tanhà) phát sanh.
viii-	Tùy thuộc nơi ái (tanhà), thủ (upàdàna) phát

ix	sanh.
ix-x	Tùy thuộc nơi thủ (upàdàna), hữu (bhava) phát sanh.
x-xi	Tùy thuộc nơi hữu (bhava), sanh (jàti) phát sanh.
xi-xii	Tùy thuộc nơi sanh (jàti), lão và tử (jarà-marana), và phiền muộn, than van, đau khổ, âu sầu và tuyệt vọng phát sanh. Như thế ấy phát sanh toàn thể khỏi đau khổ.

Sự Chấm Dứt Của Bánh Xe Đời Sống

i-ii	Do sự chấm dứt toàn vẹn vô minh, hành chấm dứt.
ii-iii	Do sự chấm dứt hành, thức chấm dứt.
iii-iv	Do sự chấm dứt thức, danh-sắc chấm dứt.
iv-v	Do sự chấm dứt danh-sắc, lục căn chấm dứt.
v-vi	Do sự chấm dứt lục căn, xúc chấm dứt.
vi-vii	Do sự chấm dứt xúc, thọ chấm dứt.
vii-viii	Do sự chấm dứt thọ, ái chấm dứt.
viii-ix	Do sự chấm dứt ái, thủ chấm dứt.

ix-x	Do sự chấm dứt thủ, hữu chấm dứt.
x-xi	Do sự chấm dứt hữu, sanh chấm dứt.
xi-xii	Do sự chấm dứt sanh, lão và tử cùng với phiền muộn, than van, đau khổ, âu sầu, và tuyệt vọng chấm dứt. Như thế ấy chấm dứt toàn thể khỏi đau khổ.

Chú thích:

[1] Mahà Nidàna Sutta, Dìgha Nikàya, Trường A Hàm, 15.[2] Anamatagga Samyutta, Samyutta Nikàya, Tập A Hàm, ii, 179.

[3] Anguttara Nikàya, Tăng Nhứt A Hàm, iv, 77.

[4] Aldous Huxley, Ends and Means (London: 1945), trang 14-15.

[5] Bertrand Russell, Why I Am Not a Christian (London: 1958), trang 4.

[6] Viscount Samuel, Belief and Action (London: Penguin Books, 1939) trang 16.

[7] Vinaya Pitaka, Tạng Luật, I, phẩm Mahāvagga.

[8] Trọn công thức gồm mười hai yếu tố sẽ được trình bày ở cuối chương.

[9] Thường hai danh từ *anuloma* và *patiloma* được phiên dịch là "theo chiều xuôi" và "theo chiều ngược". Tuy nhiên, dịch như thế thì không đúng hẳn vì theo chiều ngược là bắt từ cuối đi ngược trở lên. Cả hai chiều, phát sanh và chấm dứt của pháp tùy thuộc phát sanh đều bắt từ đầu xuống đến cuối. Thí dụ, với sự phát sanh của vô minh, hành phát sanh v.v... Với sự chấm dứt của vô minh, hành chấm dứt v.v...

[10] Udàna, I.

- [11] Dhammacakkappavattana Sutta, Kinh Chuyển Pháp Luân, Vinaya Pitaka, Tạng Luật, I, Samyutta Nikàya, v, 420.
- [12] Anguttara Nikàya, Tăng Nhứt A Hàm, I, 176.
- [13] Majjhima Nikàya, Trung A hàm, 79/II, 32.
- [14] Eddington, The Philosophy of Physical Science (Cambridge University Press, 1939)
- [15] Dìgha Nikàya, Trường A Hàm, ii, 90; Samyutta Nikàya, Tập A Hàm, v, 430; Vinaya Pitaka, Tạng Luật, I, 229.
- [16] Majjhima Nikàya, Trung A Hàm, 106.
- [17] Majjhima Nikàya, Trung A Hàm, 38/I 265-266.
- [18] Kinh Lankavatàra Sùtra.
- [19] Majjhima Nikàya, Trung A Hàm, 38.
- [20] Nyanatiloka, Fundamentals of Buddhism Colombo: 1949), trang 67.
- [21] Cùng sách trên, trang 65.
- [22] Madhupindika Sutta, Majjhima Nikàya, Trung A Hàm, 18, và Mahà- tanhàsankhaya Sutta, Majjhima Nikàya, 38.
- [23] Dhammacakkappavattana Sutta, Kinh Chuyển Pháp Luân, Vinaya Pitaka I; Samyutta Nikàya, Tập A Hàm, v, 420.
- [24] Dìgha Nikàya, Trường A Hàm, 22/II, 308-309.
- [25] Dhammapada, Kinh Pháp Cú, câu 216.
- [26] Sutta-Nipàta, v, 61.
- [27] Vinaya Mahāvagga, Khandaka. Để có thêm chi tiết xin xem "The Buddha's Ancient Path", Thera Piyadassi (BPS, xuất bản lần thứ năm, 1987) trang 163.
- [28] Dhammapada. Kinh Pháp Cú, câu 153-154.
- [29] Majjhima Nikàya, Trung A Hàm, 22/I, 138.
- [30] Majjhima Nikàya, Trung A Hàm, 135/III, 203.
- [31] Dr. Cassius A. Pereira (về sau là Kassapa Thera), "What I Believe?" Ceylon Observer, Octber 1937.
- [32] Paul Dahlke, Buddhist Essays (London: 1908), trang 115.

- [33] Dhammapada, Kinh Pháp Cú, câu 1,2.
[34] Samyutta Nikàya, Tập A Hàm, I, 227; The Kindred Sayings, I. trang 137.
[35] Majjhima Nikàya, Trung A Hàm, 101. Dìgha Nikàya, Trường A Hàm, 2. Quan điểm này cũng được đề cập đến trong Anguttara Nikàya, Tăng Nhứt A Hàm, I, 137.
[36] Sutta-Nipàta, câu 235.
[37] Anguttara Nikàya, Tăng Nhứt A Hàm, i, 176.
[38] The Path of Purification (Thanh Tịnh Đạo), do Đại Đức Nanamoli dịch (Kandy: BPS), trang 669.
[39] Trang 67 trong sách trên.
[40] The Path of Purification, trang 701.

-ooOoo-

Phật Giáo, Nhìn Toàn Diện
"The Spectrum of Buddhism"

Hòa thượng Piyadassi
Phạm Kim Khánh dịch

Trung tâm Narada, Seattle, Hoa Kỳ, xuất bản, 1995