Tim hieu Trung luan - 1.5

Tìm Hiểu Trung Luận

Tim hieu Trung luan - 1.5

Vietnamese, with Unicode Times font

Tìm hiểu Trung Luận

Nhận Thức Luận Phật Giáo

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Phật lịch 2544

1.5

Nhận thức luận Phật giáo

Nhận thức và hành động.

Nói đến nhận thức thời phải nói đến hành động, ngôn ngữ, và lý luận. Điều này được thấy rõ trong Tứ Diệu đế, một mô thức biện chứng trình bày quan hệ giữa tri nhận và mô tả, nhận thức và hành động, luận lý và thực tiễn. Tứ Diệu đế là khuôn mẫu ngôn ngữ và luận lý của những ai muốn thuyết trình về một vấn đề khoa học:

(1) Đây là những kinh nghiệm nhận thức của tôi về những sự kiện tôi đang tìm hiểu và xin mô tả như thế này;

(2) Theo tôi, đây là những nguyên nhân liên hệ đến những sự kiện ấy mà tôi đã dùng kinh nghiệm và suy luận để tìm thấy;

(3) Do những sự thấy biết như thế nên tôi nghĩ rằng mục tiêu cần phải thực hiện và thấu đạt phải như thế này; và

(4) cuối cùng, đây là những phương pháp tôi đã áp dụng, nhờ đó mà tôi đã thành tựu và chứng nghiệm được mục tiêu.

Khởi đầu thuyết trình về Nhân Minh học, để minh định mục đích và phạm vi của khoa nhận thức và luận lý do Ngài chủ trương, Thiên Chủ (Dharmakìrti) nói: "Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức đúng, vì vậy chúng ta bắt đầu khảo sát điều đó". Như vậy, nhận thức luận Phật giáo chú trọng khảo sát những tác dụng và hành động phát hiện trong mối quan hệ giữa nhận thức và đối tượng nhận thức.

Về vấn đề nhận thức, các câu hỏi sau đây thường được đặt ra. Làm sao biết rõ tiến trình nhận thức? Nếu phân loại những gì mình nhận thức được thời có bao nhiêu thứ đối tượng được lượng biết (prameya) tất cả? Bằng cách nào mình lượng biết được những thứ đối tượng ấy (pramàna, hình thái nhận thức)? Kết quả của sự lượng biết tức lượng quả còn gọi là trí . Làm thế nào để biết rõ lượng quả là đúng? Nếu cần phải luận chứng để xác nhận lượng quả là đúng, thời luận chứng như thế nào và căn cứ vào đâu?

Định nghĩa thực tại (reality).

Hằng ngày phải tiếp xúc và phản ứng với nhiều sự kiện và biến cố, hầu hết chúng ta đều tin tưởng có một thế giới khách quan hiện hữu ở ngoài ta dẫu ta có nhìn vào nó hay không. Rồi cái cảm giác về sự hiện hữu khách quan đó được nới rộng ra cho phẩm tính của sự vật. Ta cho rằng sự vật có kích thước, có khối lượng là điều hiển nhiên mặc dầu ta không hề có ý nghĩ đem những phẩm tính ấy ra đo lường. Tiến thêm một bước trừu tượng nữa, ta gán cho sự vật một thể tính khách quan, một bản chất tự nhiên. Đã từ lâu với tập quán tin tưởng như vậy, ta luôn luôn cho rằng cái gì ta kinh nghiệm qua giác quan hay tưởng đã kinh nghiệm trong quá khứ đều thật (real). Bởi vậy, khi muốn biết rõ sự vật thời ta thường đi tìm hiểu phẩm tính hay thể tính của sự vật mà ta nghĩ là thật "ở ngoài đó".

Lối quan niệm thực tại là bản chất của sự vật như vậy được nhiều thế hệ triết gia từ xưa đến nay, từ Đông qua Tây, đem ra bàn cãi với nhiều kiến giải khác nhau. Vấn đề có hay không có thực tại khách quan không bao giờ có thể giải quyết được bởi vì những người tranh cãi không chịu đồng ý chọn một số tiêu chuẩn giống nhau để đem áp dụng. Thêm vào đó, có cả một chuỗi dài quanh co lý luận, suy tưởng, và thẩm định giữa những gì quan sát thấy được và những gì là thành quả kết thúc. Từ xưa đến nay chưa có một nỗ lực nào như bên phía Phật giáo tìm cách định nghĩa rõ ràng những tiêu chuẩn khảo sát và phê bình tính xác đáng và quan trọng của từng hiện tượng tâm vật lý nối tiếp sinh khởi, bắt đầu từ tác ý, đến xúc, thọ, tưởng, tư, đến cuối cùng, kết luận về hiện hữu là gì.

Thay vì hỏi "Thật là gì?" ta cần tìm kiếm những tiêu chuẩn khả dĩ áp dụng để minh xác sự thật của thực tại khách quan. Chẳng hạn như "Căn cứ trên thứ kinh nghiệm nào để nói là một sự vật nào đó thật?" Theo Thiên Chủ, sự vật thật là sự vật có khả năng tính tác dụng nơi ta để trở thành đối tượng của một chuyển thức (pravrtti) . Chuyển thức là từ bản thể liễu biệt của thức "khi chuyển biến thì hiện ra hai phần, một phần có khả năng phân biệt nhận biết, gọi là kiến phần, phần kia không có khả năng phân biệt, chỉ làm đối tượng cho kiến phần gọi là tướng phần." (Luận Thành Duy thức, Thích Thiện Siêu dịch và chú). Nói cách khác, sự vật thật phải có khả năng tính phát động tri giác cho đến khi nhận biết rõ nó. Cái thật phải có khả năng tính tác dụng theo luật nhân duyên .

Cái biết: có nhận thức có đối tượng .

Giả dụ ta ngắm nhìn một đóa hoa trong một thời gian. Ta có cảm tưởng là cảm giác, tri giác, và ý thức ta về sự có mặt của đóa hoa cũng tồn tại lâu bằng thời gian ta đứng ngắm. Thực ra, không phải chỉ có một cảm giác, một tri giác, và một ý thức mà cả một loạt những cảm giác, tri giác, và ý thức nối tiếp nhau. Với mỗi cảm giác chẳng hạn, trong thời gian sát na của nó, vừa lúc đóa hoa phát động tác dụng và trở nên đối tượng của nó, đối tượng này là ảnh tượng của đóa hoa truyền đạt qua con mắt. Đúng vào lúc này, ảnh tượng của đóa hoa liền được huân tập trở thành một tân huân chủng tử và được hiện hành trở lại ngay sau đó để làm bối cảnh hồi tưởng cho sự hiểu biết, tức tuệ phát sinh do sự tác động tư duy của tâm sở cuối (tư, cetàna) của năm tâm sở biến hành (tác ý, xúc, thọ, tưởng, và tư). Tri giác này được tạo ra do một ảnh tượng mới của đóa

hoa mà con mắt mới chuyển đạt vào. Vô số ảnh tượng như thế được tiếp nối truyền đạt vào trung khu cảm giác, vô số đối tượng tiếp nối nhau, và vô số hiện tượng cảm giác và tri giác xuất hiện nối tiếp nhau. Như thế thức là một dòng tâm sở liên tục, lưu chuyển biến đổi từng sát na , chứ không phải là một thực thể tâm lý bất biến.

Nhận thức: dòng tiếp nối cảm giác và phân biệt.

Quả vậy, nhận thức là tác dụng tâm lý lấy năm căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân) làm điểm tựa để phân tích và quan sát sự thật. Đoạn kinh sau đây ghi lời đức Phật giải thích nhận thức và những gì có thể làm cho nhận thức sai lầm.

" Chư Hiền, do nhơn con mắt và các sắc pháp, nhãn thức khởi lên. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc. Do duyên xúc nên có cảm thọ. Những gì người ta cảm thọ thời người ta tưởng tri. Những gì người ta tưởng tri thời người ta suy tầm. Những gì người ta suy tầm thời người ta hý luận. Với những gì người ta hý luận làm nhơn, tưởng tri và vọng tưởng đượm màu hý luận quấy nhiễu một người với các sắc pháp quá khứ, tương lai và hiện tại do con mắt nhận thức [With what one has mentally proliferated as the source, perceptions and notions tinged by mental proliferation beset a man with respect to past, future, and present forms cognizable through the eye].

Do nhơn lỗ tai và các tiếng, nhĩ thức khởi lên. Do nhơn lỗ mũi và các hương, tỷ thức khởi lên. Do nhơn lưỡi và các vị, thiệt thức khởi lên. Do nhơn thân và xúc, thân thức khởi lên. Do nhơn ý và các pháp, ý thức khởi lên. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc. Do duyên xúc nên ... (như trên) " (Majjhima Nikaya; Madhupindika Sutta: Sutta 18 -- Kinh Mật hoàn)

Điều đáng chú ý là thay vì dùng ngôn ngữ nhân duyên để mà nói "Do duyên thọ, tưởng sanh khởi" (Dependent upon feeling arises perception), trong phần kinh này có chỗ đức Phật dùng ngôn ngữ chủ động : "Những gì người ta cảm thọ thời người ta tưởng tri" (What one feels, that one perceives). Với lối ngôn thuyết như vậy, Ngài muốn nhấn mạnh đến tầm quan trọng của ảnh hưởng tai hại do cảm thọ tác dụng trên hình thái tưởng tri làm sinh vọng tưởng về ngã. Cái mà ta tưởng tri như thế này đã bị những gì ta cảm thọ như ưu, hỷ, khổ, lạc, xả đánh lạc hướng qua phía khác và đồng thời làm sinh vọng niệm 'Ta'. Suy tầm tiếp theo tưởng tri là cơ hội để xét xem tưởng tri dẫn đến phiền não khổ lụy hay dẫn đến tự do giải thoát. Phải nhận định ngay ở đây rằng tưởng tri và suy tầm là những tác dụng tâm lý phát hiện theo luật nhân duyên chứ không do một chủ thể nào cả. Trái lại, nếu tin vào một tự ngã thường hằng bất biến rồi căn cứ trên vọng niệm tự ngã ấy mà tưởng tri và suy tầm thời tất nhiên khởi sinh hý luận, tức là bàn luận sai lầm do ba phiền não mê hoặc là tham (tham dục cho mình), mạn (tự cao), và tà kiến (ý kiến sai lầm).

Ngoài ra, hý luận làm sinh vọng tưởng về đối tượng tưởng tri. Vì vọng tưởng cho nên tưởng rằng đối tượng thường tại không biến chuyển hư hoại qua ba thời quá khứ, tương lai, và hiện tại. Kết hợp với vọng tưởng về đối tượng tưởng tri, hý luận quấy nhiễu thân tâm làm mờ ám sự nhận thức.

Mặt khác, đoạn kinh trên đây cho thấy những tâm sở biến hành (tác ý, xúc, thọ, tưởng, và tư) tiếp nối nhau theo luật nhân duyên, tạo thành cảm giác tri thức, không một ngã nào hiện hữu trong dòng hiện tượng tâm lý liên tục chuyển biến. Chính tác dụng của thức tri nhận sự vận chuyển tiếp nối sinh diệt của những ấn tượng tri giác như một dòng sông chảy xiết. Giống như một phim hát bóng đang chiếu trên màn ảnh, các ấn tượng tri giác liên miên xuất hiện, luôn luôn sai biệt, không bao giờ có hai ấn tượng đồng nhất trong hai sát na tiếp nối nhau. Nhưng do tác dụng của thức chúng xuất hiện tiếp nối với tính cách tương tợ, có vẻ như được lặp lại . Thức chuyển biến, hiện ra hai phần đối nhau. Một chủ thể hiện hữu tương quan với đối tượng tri nhận, tức các ấn tượng. Trong giao thế tác dụng như vậy, chủ thể và đối tượng đồng thời hiện hữu trong hiện tại . Khi một ấn tượng được nhớ lại, dù thuộc quá khứ, ấn tượng ấy cũng hiện hữu trong hiện tại. Sự vận chuyển tương tục và tương tợ của ấn tượng tri giác là hình thức tồn tại của nó. Cách thế tồn tại đó gợi lên mối tương quan nhân quả của các ấn tượng. Quả vậy, ấn tượng này đi qua là điều kiện để cho ấn tượng khác xuất hiện. Hình ảnh của ấn tượng quá khứ đã duyên cho một ấn tượng tri giác hiện tại xuất hiện. Như vậy kinh nghiệm quá khứ chồng chất lên hiện tại và ấn tượng tri giác hiện tại thực sự chỉ hiện hữu bây giờ và ở đây.

Thực tập tỉnh thức: phương pháp theo dõi tiến trình nhận thức.

Mục đích của thực tập tỉnh thức (mindfulness/awareness practice) là giúp đạt được một sự hay biết rõ ràng, trong sáng, chính xác, và thâm sâu về những gì đang xảy ra trong thân tâm. Muốn kinh nghiệm một cách gián tiếp thế nào là tỉnh thức, hãy để ý những lúc đang thực tâm làm một việc gì đó mà trí óc bận rộn về nhiều chuyện khác. Những khi như vậy, thân và tâm thật sự không được hòa hợp, và ta không có mặt trong hiện tại, bây giờ và ở đây.

Có nhiều trường phái thiền và phương pháp thiền khác nhau, nhưng tựu trung hành thiền là lấy tâm để quán sát chính nó. Thiết yếu có hai hình thức thiền: Thiền Chỉ hay Thiền Định dẫn đến sự an tĩnh vắng lặng và Thiền Quán hay Thiền Tuệ tiến tới sự trực nghiệm bản chất của sự vật và trí tuệ giải thoát. Một mặt, định tâm để đạt được sự an tĩnh. Mặt khác, hướng tâm an tĩnh vào một đối tượng của thân (sắc) và tâm (danh) như hình sắc, âm thanh, mùi vị, sự đụng chạm, và suy nghĩ. Tiến bộ đầu tiên là ngạc nhiên thấy rõ sự phân lập con người với kinh nghiệm đang tự thân tỉnh giác, thấy tri giác đối lập với kinh nghiệm, tâm riêng biệt với thân. Thoạt đầu thấy rõ đặc tính riêng của tâm , tức là sự nhận biết đối tượng bao gồm cả xúc, thọ, cùng các trạng thái và phản ứng của tâm như yêu, ghét, buồn, vui, an tịnh, chánh niệm, ..., và đặc tính riêng của thân , tức là tứ đại: sự cứng mềm (đất), sự nóng lạnh (lửa), sự chuyển động (gió), và sự kết hợp và tính chất lỏng (nước). Sau đó là thấy rõ đặc tính nhân duyên , tức là thấy thân và tâm đều có giai đoạn khởi lên, kéo dài, và chấm dứt. Cuối cùng mới nhận thấy rõ đặc tính chung của thân và tâm là vô thường, khổ não, và vô ngã. Như vậy, bản chất thực sự của các hiện tượng tâm vật lý, ý nghĩa thực sự của cuộc đời sẽ hiển lộ nhờ vào những kinh nghiệm trực tiếp này.

Thường nói đến hành thiền là nói đến ngồi kiết già một cách an tĩnh ở một nơi vắng vẻ yên tịnh. Nhưng theo kinh nghiệm của nhiều thiền sư, hành thiền theo Bát Chánh đạo không bắt buộc phải sống rời xa cuộc sống hằng ngày. Hằng ngày nếu thực tập tỉnh thức, nghĩa là biết liên tục nỗ lực ý thức và tỉnh giác trong mọi lúc và thực hiện mọi tác động luôn luôn trong tỉnh giác thời chánh kiến và chánh niệm sẽ được phát triển. Đức Phật dạy rằng vạn hữu vận hành theo đường lối riêng của chúng và khuyên đừng bao giờ tìm cách thay đổi chúng theo chiều hướng của mình ưa thích mà chỉ cần nhìn chúng, để chúng diễn biến một cách tự nhiên. Thực tập tỉnh thức là biết rõ phạm vi hoàn cảnh của đối tượng xuất hiện ngay trong hiện tại, ghi nhận và giác tỉnh. Ta không ngừng theo dõi sự tác dụng của tham, sân, si trong sinh hoạt thường nhật, cứ để cho mọi sự đến và đi một cách tự nhiên, mà không chấp trước nắm giữ, vì nhận chân được đặc tính vô thường, khổ não, và vô ngã của chúng. Khi chánh niệm đi liền với giác tỉnh thì trí tuệ sẽ xuất hiện và nhờ đó ta có thể hiểu biết rõ ràng tiến trình của nhận thức.

Tự tướng và Tổng tướng: hai thứ đối tượng nhận thức.

Đối tượng của nhận thức không phải do chủ thể của nhận thức tạo ra. Cả chủ thể (kiến phần) lẫn đối tượng (tướng phần) nương vào nhau mà hiện hữu và xuất hiện đồng thời như là đối tượng chuyển hiện của thức . Thức là nền tảng bản thể cho cả chủ thể và đối tượng. Đối với Trần Na (Dignàga), trên phương diện tướng trạng, nghĩa là không đứng trên quan điểm chân lý tối hậu, đối tượng nhận thức chỉ có hai thứ: tự tướng (svalaksana) do cảm giác trực nhận và tổng tướng (sàmànyalaksana) do suy luận mà thông đạt.

Tự tướng có nghĩa là cái không thể vin vào cái nào khác để định nghĩa nó trừ ra chính nó. Nó có thể thực nghiệm được trong một khoảnh khắc. Ngay trong sát na được thực chứng, nó không có phẩm tính, danh tính, thuộc tính, ..., nghĩa là thoát ra ngoài mọi thi thiết diễn tả. Đặc tính của tự tướng là hiện hữu (actual), độc đáo (unique), đặc thù (particular), tồn tại chớp nhoáng (instantaneous), thật có (real; true), và không do phân biệt vọng tưởng (non-conceptual). Tự tướng không bắt buộc phải là một vật lý thể. Thí dụ, tiếng khóc của một đứa bé trong một đám đông hay từ xa vọng lại.

Tổng tướng là sự hữu trong một khoảnh khắc sát na nhưng lại biểu lộ như là ở tất cả mọi thời: thấy sự hữu bây giờ và ở đây như là thấy nó trong mọi lúc và ở mọi nơi. Ngoài tính chất tổng quát, tổng tướng còn có đặc tính khả truyền đạt (communicability), nghĩa là có thể đem chia xẻ giữa nhiều cá thể, có thể định nghĩa, và có thể phát biểu qua ngôn ngữ. Tuy trên nguyên tắc, tổng tướng là do vọng tưởng phân biệt, nhưng tổng tướng không hoàn toàn ảo, như hoa đốm giữa trời. Nó liên hệ đến lý luận kết cấu chặt chẽ (coherent ratiocinativity), thuộc lãnh vực các vật thể như lý khả thi thiết (coherently conceivable) và khả hữu (possible).

Hai thứ đối tượng nhận thức, tự tướng và tổng tướng, thuộc hai lãnh vực hoàn toàn độc lập nhau, đối tượng này không thể biến đổi thành đối tượng kia. Thực ra, đó là hình tướng khác nhau của sự vật tùy thuộc phương cách nhận thức sự vật khác nhau.

Hiện lượng và tỷ lượng: hai hình thái nhận thức.

Tương ứng với hai đối tượng, tự tướng và tổng tướng, theo Trần Na, chỉ có hai hình thái nhận thức đối tượng: hiện lượng (pratyaksa) và tỷ lượng (anumàna).

Câu văn Ngài dùng để định nghĩa hiện lượng trong Nhân Minh nhập Chính Lý luận được xem là ngắn gọn nhất từ trước đến nay so với tất cả những định nghĩa hiện lượng hiện có trong văn học Phật giáo. Câu văn ấy định nghĩa như thế này:

" Hiện lượng là trừ phân biệt " [pratyaksam kalpanà'podham].

Rất quan trọng ở đây là chữ kalpanà , dịch là phân biệt (conceptual construction). Phân biệt hàm ngụ ý nghĩa so sánh, suy tầm, căn cứ vào ấn tượng quá khứ và hiện tại. Vậy hiện lượng là tri giác đơn thuần không phân biệt vật thể này với vật thể khác. Hiện lượng tri nhận vật thể chưa từng được nhận thức. Sự tri nhận bắt đầu ngay ở sát na đầu tiên của quá trình nhận thức, sát na hiện tại . "Sát na là một hạn kỳ cực tiểu để một thể tính được tựu thành và biến mất ngay." (Luận Câu xá, Thế Thân). Đúng vào sát na đầu tiên đó chớp lên vật thể được tri nhận. Thật vật hữu xuất hiện trong hạn kỳ rất ngắn này chính là tự tướng (svalaksana), đối tượng của hiện lượng. Tri nhận tự tướng là hoạt dụng của năm thức thân [thấy, nghe, nếm, ngửi, và xúc chạm gọi là thức thân vì chúng nương tựa trên thân thể] của từng cá thể riêng biệt; đó là đặc tính của tri giác hiện tại, là nhận thức bằng hiện lượng.

Tỷ lượng là dùng trí phân biệt, so sánh, loại suy để biết, và thường dựa vào sự kiện được biết, được thấy mà suy biết những sự kiện chưa biết, chưa thấy. Tỷ lượng căn cứ vào tổng tướng để phân biệt. Phân biệt tổng tướng là hoạt dụng của ý thức; đó là đặc tính của suy luận, là nhận thức bằng tỷ lượng. Có năm cách tỷ lượng:

1. Tướng tỷ lượng, là bằng vào sự tướng bên ngoài của sự vật mà suy đoán, như thấy khói mà suy biết có lửa.

2. Thể tỷ lượng, là bằng vào sự thể của sự vật, từ một phần mà suy biết toàn thể, như thấy cái vòi mà suy biết con voi; thấy hôm nay mặt trời mọc phương Đông mà suy biết ngày hôm qua và ngày mai mặt trời cũng mọc phương Đông.

3. Nghiệp tỷ lượng, là suy đoán bằng vào động tác của sự vật, như thấy cây cỏ lay động mà suy biết có gió.

4. Pháp tỷ lượng, là thấy một phẩm tính (pháp) này của sự vật thời suy đoán phẩm tính quan hệ khác, như biết sự vật là do tạo tác mà suy ra sự vật sẽ hư hoại và biến đổi.

5. Nhân quả tỷ lượng, là thấy nhân mà suy biết có quả hay ngược lại, như biết hạt giống lúa tốt mà suy biết cây lúa sẽ mọc ra to, hoặc thấy người có đạo đức mà suy biết người ấy đã có nhân tu.

Lý do phân biệt hai cách lượng biết.

Hai cách lượng biết này có tác dụng hoàn toàn khác nhau, không bao giờ lẫn lộn với nhau. Nghĩa là, hiện lượng không thể nhận thức tổng tướng và tỷ lượng không thể tri nhận sát na sinh diệt. Trên thực tế, hai cách lượng biết đó không làm sao có thể phân biệt được. Quả vậy, với cảm giác, hình ảnh của đối tượng được trực quán, sắc sảo rõ

ràng (visadàbha). Với suy luận, hình ảnh của đối tượng được tri nhận gián tiếp qua những dấu hiệu đặc trưng, lờ mờ (asphuta), hay vô hình. Nếu một ngọn lửa nằm trong tầm mắt thời tức khắc được nhận thức trực tiếp. Đó là cảm giác. Nếu sự hiện hữu của nó được truy nhận qua cảm giác thấy khói thì đó là nhận thức gián tiếp bằng suy luận. Trong cả hai trường hợp, đều có một cốt lõi cảm giác và một hình ảnh thi thiết. Nhưng trong trường hợp hiện lượng, cảm giác chiếm ưu thế thì hình ảnh sắc sảo rõ ràng. Trong trường hợp tỷ lượng, trí thức chiếm ưu thế thì hình ảnh trở nên lờ mờ hay vô hình.

Đã biết không thể phân biệt hai cách lượng biết trên thực tế thì tại sao cần phải phân biệt chúng làm gì? Phân biệt bằng cách nào? Bởi vì nhận thức hiện lượng là một thứ nhận thức đơn thuần, không bị chi phối bởi tập tục, truyền thống, và tư dục nên có thẩm quyền tối thượng, là chứng lý vững chắc nhất. Cho nên cần phải phân cách với tỷ lượng, một lối nhận thức bằng trí năng liễu biệt, chủ thể luôn luôn ly cách với đối tượng. Tỷ lượng tự nó không có thẩm quyền. Nó không được mâu thuẫn với chứng lý hiện lượng. Tuy nhiên, chính nhờ tỷ lượng mà hiện lượng được phát biểu.

Muốn phân chia hiện lượng và tỷ lượng thời phải siêu việt mọi kinh nghiệm thế tục, và giả thiết sự dị biệt giữa chúng là một sự dị biệt ngoài thế gian, mắt trần không thể thấy được.

Sự khác biệt giữa hiện lượng và tỷ lượng giúp ta nhận chân giới hạn của sự hiểu biết thông tục. Giới hạn đó là ta không thể dùng luận lý thế gian để siêu quá kinh nghiệm trực quan của cảm giác. Ta sẽ hỏi: "Như thế thì làm sao giải thích được chủ trương đại ngã đạo đức, lý tưởng giải thoát, thuyết y nghiệp luân hồi, hay ý nghĩa Niết bàn, tất cả các vấn đề ấy đều siêu quá cảm giác?" Đối với các vấn đề siêu quá cảm giác, lập trường và lời dạy của đức Phật rất rõ ràng chính xác. Chẳng hạn như đoạn kinh sau đây:

" Này các tu sĩ! Đừng bao giờ chấp nhận lời dạy của ta chỉ vì do lòng tôn kính! Hãy để cho các bậc có học phân tích lời dạy của ta như thể vàng được công nhận sau khi đốt, cắt, và chà xát ." [Theo Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, tu sĩ Tây tạng nói trích đoạn này trong Kinh Ghana Sutra. Nhiều tác giả khác nói dẫn trích từ bài kệ Jnànasàrasamuccaya, 31].

Trong lời phát biểu, đức Phật muốn ám chỉ đốt vàng là trực tiếp kiểm chứng, tức là dùng giác quan trực quán nội dung của lời Phật dạy. Chà xát là gián tiếp kiểm chứng, tức là dùng suy luận phân biệt nội dung của lời Phật dạy. Cuối cùng cắt chia thành mảnh vụn là để thấy rõ không có mâu thuẫn nào trong nội dung của lời Phật dạy. Theo lối giải thích như vậy thời có tất cả ba loại sự vật Phật nói đến: hiện có, hiện vắng, và siêu hữu. Nếu hiện có, thời phải trực quán như thử vàng bằng cách đốt. Nếu sự vật hiện vắng và nếu có dấu hiệu gì của nó hiện hữu thời phải dựa vào dấu hiệu mà suy luận kỹ càng như thử vàng bằng cách chà xát. Trong trường hợp sự vật siêu hữu như các vấn đề siêu quá cảm giác nêu ra trong câu hỏi trên thời phải suy luận minh định tính chất phi mâu thuẫn của nó. Ngay cả trong trường hợp này dù có kinh văn đáng tin cậy đề cập sự vật siêu hữu, ta vẫn phải suy luận để nhận chân sự vật như thật chứ nhất

thiết không tin tưởng vào kinh văn.

Nói tóm lại, tính phi mâu thuẫn (non-contradiction) là chứng lý tối hậu của thực tại và chân lý.

Sát na sinh diệt (the point-instant).

Theo hai cách nhận thức hiện lượng và tỷ lượng, ngoại giới có hai diện. Diện đặc thù (particular) tương ứng với cảm giác và diện phổ quát (universal) tương ứng với suy luận.

Diện đặc thù gồm toàn sát na sinh diệt tức là những chớp năng lượng sinh khởi (flashes of energy). Cảm giác tri nhận đối tượng ngay ở sát na sinh diệt đầu tiên của quá trình nhận thức, sát na hiện tại . Trong một sát na hiện tại đủ cả ba hình thức sinh diệt là sinh, trụ, và diệt. Hết thảy sự vật đều là những chuỗi sát na sinh diệt, tức thời, riêng biệt. Thực tại tối hậu là tức thời, là sát na sinh diệt hiện tại.

Diện phổ quát là phủ định diện đặc thù và ngược lại. Nếu diện đặc thù là thật (vastu), có hiệu năng (samartha), không giả lập (nirvikalpaka), không phát biểu được, không truyền đạt luận thuyết được, không sai biệt (abhinna), siêu phàm, thực tại tối hậu, vô hình dung (niràkàra), thì ngược lại, diện phổ quát là không thật, vô hiệu năng, giả lập, khả ngôn thuyết, có thể truyền đạt biện luận, sai biệt, phàm tục, thực tại kinh nghiệm thông tục, có hình dung.

Thuyết sát na sinh diệt thích hợp với chủ trương của Pháp tướng tông, " Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời. " Tam pháp đây là chủng tử, hiện tượng, tức các pháp hiện hành, và tân huân chủng tử. Triển là xoay nửa chừng. Chuyển (parinàma) theo luận sư An Huệ (Sthiramati) trong bản chú sớ Tam thập tụng (Trimsikà-bhàsya) được giải thích là:

1. sự biến chuyển nhân diệt quả sinh do đó mà có sự khác biệt, và

2. sự biến chuyển nhân diệt quả sinh cùng xảy ra trong một thời gian của sát na hiện tại, tức là sinh diệt đồng thời (samakàla; simultaneous).

Lưu ý nhân quả ở đây là kàrana và kàrya chứ không phải hetu và phala.Với kàrana xem như là tác động, (chẳng hạn, thấy, nghe, .. .) và kàrya xem như kết quả của sự tác động, (cái bị thấy, được nghe, ...) cho nên mới có sự khác biệt giữa tác động với kết quả của tác động. Khác với hetu và phala nhất định luôn luôn là nhân và quả, kàrana và kàrya có thể lúc thì kàrana xem như là "nhân" với "quả" là kàrya, lúc thì kàrya là "nhân" với "quả" là kàrana. Trong mọi triển chuyển, An Huệ phân biệt nhân chuyển (hetu parinàma) với quả chuyển (phala parinàma). Trong nhân chuyển, hiện tượng, nguyên là phala, thời bây giờ là kàrana, và chủng tử, luôn luôn là hetu, thời bây giờ là kàrya. Nhân chuyển còn gọi là huân tập (vàsanà). Trong quả chuyển, chủng tử là kàrana và hiện tượng là kàrya. Quả chuyển là sự phát hiện hiện tượng từ chủng tử thành hiện hành. Như vậy kàrana và kàrya có thể chuyển từ cái này qua cái kia và ngược lại. Nhân chuyển và quả chuyển phát sinh dị biệt và xảy ra đồng thời, đó là ý nghĩa của câu "Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời".

Theo thuyết sát na sinh diệt, tồn tại (duration) là sát na sinh diệt nối nhau sinh khởi không có gián đoạn, trương độ (extension) là sát na sinh diệt sinh khởi đồng thời và tiếp cận nhau, và chuyển động (motion) là sát na sinh diệt sinh khởi tiếp cận và tương tục. Không có thời gian và không gian nằm riêng ngoài sự vật. Trí phân biệt thường nhìn vào sự vật như hiện hữu trong không gian hay qua thời gian, cả không gian lẫn thời gian được xem như bình chứa. Sự thật là khi tách không gian và thời gian ra khỏi sự vật thời chúng không có chút khả năng tác dụng nào cả. Có thể nói rằng mỗi sát na sinh diệt là một hạt thời gian, một hạt không gian, hay một cảm tính. Nhưng đó là vọng tưởng, chứ sát na sinh diệt không có phẩm tính , không tồn tại , và không thể phân .

Ngoài ra, với đặc tính sát na sinh diệt, một vật thể không có sự chuyển động mặc dầu sát na sinh diệt sinh khởi tương tục bất đoạn cho ta cảm tưởng một vật thể đang chuyển động, giống như một dãy đèn lần lượt chuyển ngọn lửa liên tục từ đèn này đến đèn kế tiếp cho ta cảm tưởng một ngọn lửa đang di động. Chuyển động có nghĩa là khởi lên ở chỗ này và biến mất ở chỗ khác. Như thế, hạn kỳ sinh diệt của nó tối thiểu là hai sát na. Một sát na khởi lên mà không biến mất thì ý nghĩa sinh diệt trong sát na sẽ không có và vật thể không còn là đối tượng của cảm giác nữa.

Thực ra, không có thực thể di chuyển mà chỉ có tác dụng liên tục. Chính ngay vật thể là chuyển động . Hai sát na sinh diệt kế tiếp nhau là hai sát na sinh diệt khác nhau, sát na sinh diệt này biến mất không liên hệ chút nào với sát na sinh diệt kế tiếp. Điều này được chứng minh bằng cách khảo sát sự rơi của một vật thể.

Mọi vật thể đều gồm bốn yếu tố, đất, nước, lửa, và gió, mỗi yếu tố biểu trưng một phẩm tính. Đất là tính bền bỉ rắn chắc, nước là kết hợp liên hợp, lửa là tính nóng lạnh, và gió là tính động hay nặng nhẹ (laghutva = ìranàtmaka). Nếu vật thể khi nóng khi động, khi đặc khi lỏng đó là tùy thuộc vào cường độ năng lượng và điều kiện nhân duyên mà yếu tố này hay yếu tố kia trở thành nổi bật. Dưới mắt một nhà khoa học thì bốn yếu tố căn bản đó có thể xem tương đương với những lực (forces) hay năng lượng tử (quanta of energy). Khi một vật thể rơi, tại mỗi điểm không gian và thời gian, tốc độ của vật thể thay đổi, năng lượng tử và trọng lượng của vật thể cũng thay đổi. Nghĩa là ta có những vật thể khác biệt nhau sau mỗi sát na đang rơi nối đuôi nhau chứ không phải cùng một vật thể rơi từ đầu đến cuối.

Được Huệ Viễn (lãnh đạo nhóm tín đồ Niệm Phật ở Trung Hoa đầu tiên là Bạch liên xã) hỏi về lẽ sinh diệt trong một sát na hiện tại, hay nhiều sát na, Ngài La Thập trả lời: "Phật dạy thẳng rằng nội thân của con người thì có sinh, lão, bệnh, tử, niệm niệm không đình trú; bên ngoài thì lá vàng cỏ úa rơi rụng điêu linh cũng không phải hằng thường. Bản ý Phật là khiến con người không khởi lên kiến chấp thường tại, nhằm bỏ thế pháp, thực hành chánh đạo mà thôi; thực sự Phật không nói nhất thời hay dị thời gì cả. Những phân biệt này là do Ca Chiên Diên đó." (Tuệ Sĩ. Triết học về tánh Không). Ca Chiên Diên là người đầu tiên gây dựng hệ thống Hữu bộ.

Toán vi phân với sát na sinh diệt.

Có người cho rằng bàn về giáo lý của đức Phật mà đem toán học vào thì quá ngây ngô. Trước hết xin trích một chú thích đáng lưu ý trong Th. Stcherbatsky. Buddhist logic, I, lặp lại nhận xét của triết gia Pháp nổi tiếng, Henri Louis Bergson, được giải Nobel văn chương năm 1927, về sự giống nhau giữa thế giới của nhà toán học và thế giới sát na sinh diệt của Phật gia.

"Ông H. Bergson xác định rằng thế giới của nhà toán học quả thật là một thế giới tức thời, thế giới đó cũng là ksanika như thế giới của Phật gia. Ông ấy nói (Cr. Ev., trang 23-24) -- "thế giới nhà toán học đương đầu là một thế giới biến diệt và tái sinh mỗi khoảnh khắc, thế giới mà Descartes đã nghĩ đến khi nói về sáng tạo liên tục". Ý nghĩ đó quả thật có tính cách Phật giáo, tưởng như là đã viết bằng tiếng Phạn -- ye bhàvà nirantaram àrabhyanta iti mahàpandita-sri-Dhekaratena vikalpitàs, te sarve jyotir-vidyà-prasiddhàh pratiksanam utpadyante vinasyante ca. Đó là lời của Bergson được dịch ra tiếng Phạn, đọc nghe như trích dẫn từ một bản văn Ấn độ. Cũng đáng chú ý là một trong những chữ đồng nghĩa với tư tưởng hay thi thiết là 'làm tính' (sankalana). Do đó, tư tưởng, ảo tưởng sáng tạo, và toán học trở nên liên hệ mật thiết với nhau, samàkalayet = vikalpayet = utprekseta."

Mặt khác, đa số các nhà nghiên cứu lịch sử toán học xác nhận ký hiệu của số không tức zero được tìm thấy đầu tiên ở Ấn độ. Thêm nữa, các nhà thiên văn học Ấn độ thời xưa đã quan niệm đơn vị thời gian như là một hạt thời gian bất khả phân trong đó không có bộ phận nào liên hệ đến thời gian trước và thời gian sau (pùrva-apara-bhàga-vikala). Họ gọi chuyển động của một vật thể trong một thời khoảng là "chuyển động chỉ trong thời gian đó (tat-kàlikì gatih)". Nói theo thuật ngữ toán học hiện đại, chuyển động ấy là chuyển động tức thời (instantaneous motion) và cái thời gian đó chính là vi phân của kinh độ của một hành tinh (differential of a planet's longitude). Nhiều nhà bác học người Anh đã viết thư đòi Hàn lâm viện Hoàng gia công nhận toán vi phân (Differential calculus) là do người Ấn độ phát minh. (Th. Stcherbatsky. Buddhist logic, I).

Trở lại với thuyết sát na sinh diệt, các luận sư Phật giáo cho rằng tính cách tức thời của sự hiện hữu, tức là sát na sinh diệt, là một sự thật tối hậu, chứ không phải là một phương tiện toán học. Trong vũ trụ sự vật duy nhất không do vọng tưởng, không do ảo tưởng thành lập là sát na sinh diệt, cơ sở của mọi thi thiết. Có thể dùng khái niệm "điểm" trong toán học để biểu trưng sát na sinh diệt. Điểm không có kích thước trong không gian và thời gian. Sát na sinh diệt cũng thế không tồn tại và không có trương độ. Nhưng chính xác hơn nữa, sát na sinh diệt hiện tại hay tự tướng có thể so sánh với vi phân của cảm giác (The Thing-in-itself has been compared with a "Differential of Sensibility" by S. Maimon. Trong Th. Stcherbatsky. Buddhist logic, I). Giống như nhà toán học thành lập vận tốc từ vi phân, tâm của con người ví như một nhà toán học tự nhiên, tạo ra sự tồn tại từ những sát na cảm giác tương tục sinh khởi. Tưởng cũng nên biết rằng khái niệm vi phân trong toán học là dùng để biểu tượng sự di chuyển tiến đến một giới hạn. Thường toán học vẽ một đường thẳng vô tận ở hai đầu là để tượng trưng dãy số thực. Đặc tính của nó là giữa bất kỳ hai số thực nào cũng có một số thực

khác. Như vậy, đường thẳng số có thể dùng để hình dung một chuỗi sát na sinh diệt tương tục, hai sát na kế tiếp nhau không có khoảng cách, chúng khác nhau vì tương ứng với hai số khác nhau. Đường thẳng ấy có thể biểu tượng ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai. Bất cứ điểm nào trên đó cũng có thể chọn làm gốc, dùng biểu tượng hiện tại. Thường thì điểm zero, tức số không, được chọn. Mọi phân biệt vọng tưởng có thể biểu tượng bằng một điểm trên đường thẳng số. Như thế, thực tại tối hậu trú tại điểm gốc, tức hiện tại, được xem như điểm giới hạn của mọi vọng tưởng phân biệt xuất xứ từ suy luận.

Thực nghiệm và tính xác thực của nhận thức.

Theo trên, nhận thức bắt nguồn từ kinh nghiệm giác quan và ý thức. Cái gọi là thế giới kinh nghiệm chẳng qua chỉ thành lập trên quan hệ nhận thức giữa sáu căn và sáu cảnh. Trong Phẩm Tất cả, Kinh Tương Ưng Bộ, Tập IV. 15, đức Phật minh định nếu không có cơ quan cảm giác thì không thể có thế giới kinh nghiệm.

Vì bắt nguồn từ kinh nghiệm, những điều được nhận thức bằng hiện lượng hay tỷ lượng tự chúng không có tính cách xác thực, nên cần phải đem kiểm chứng. Theo Thiên Chủ, có ba tiêu chuẩn phải được đồng thời áp dụng những khi phán xét nhận thức có đúng hay không.

Thứ nhất, các dữ kiện do nhận thức đúng mang lại phải kết hợp chặt chẽ và không mâu thuẫn với giáo lý của đức Phật và những dữ kiện đã thu góp về trước (avisamvàdakatva). Thứ hai, những điều hiểu biết mới nhận thức thêm sau phải có tính chất mới lạ (avijnàtàrtha-prakàsakatva). Tiêu chuẩn này giúp phát triển sự hiểu biết và tránh khỏi cái biết trong vòng luẩn quẩn và thái độ cứng rắn đối với những kiến thức hiện đại. Thứ ba, cái biết phải có tính cách thực dụng (vyavahartavyatva). Tiêu chuẩn này đáp ứng mục đích thực dụng của tâm lý luận Phật giáo: Sự cần phải biết rõ những hoạt động tâm lý một cách như thật là nhắm vào mục đích diệt trừ phiền não, phát huy chân trí để đạt đến giải thoát.

Nói trên là những tiêu chuẩn xác thực chung cho cả hai hình thái nhận thức. Riêng đối với hiện lượng, cần phải thêm một tiêu chuẩn nữa về tính như thật của điều được nhận thức. Lý do: sự hiểu biết bằng hiện lượng có ảnh hưởng đến thế giới hiện hữu (realm of actuality) còn sự hiểu biết bằng tỷ lượng chỉ ảnh hưởng đến thế giới như lý khả hữu (realm of coherent possibility). Theo tiêu chuẩn đúng như thật, cái gì thật đều có khả năng tính tác động (arthakriyàsàmarthya). Một sự thể thật bao giờ cũng hàm chứa tiềm năng thúc đẩy một hành động nơi ta cho đến khi ta nhận biết rõ nó. Nói như thế có nghĩa là khi nhận thức đúng ta đạt tới một điểm tựa dùng làm điểm phát xuất hành động. Điểm phát xuất này là của một thực tại có tác dụng (artha-kriyà-ksamam vastu; efficient reality) và hành động đạt tới điểm phát xuất ấy là phát động tri giác thành tựu. Do đó phát động tri giác thành tựu thiết lập một sự tương quan giữa hiệu quả của nhận thức đúng, tức là kết quả mà tác dụng của sự thể ấy mang đến với sự thật hữu của sự thể. Nhận thức đúng là nhận thức có khả năng đem lại kết quả. Những điều nhận thức đúng đều có năng lực tác dụng theo luật nhân duyên (artha-kriyà, causal

efficiency). Thí dụ: chứng lý để biết một đóa hoa thật hữu là khả năng đóa hoa ấy phát động tri giác để trở thành đối tượng của nhận thức đúng. Nhận thức đúng đóa hoa có nghĩa là đạt đến cái điểm thật hữu của nó, cái diểm của thực tại có tác dụng. Từ điểm ấy có thể phát hiện những hành động như là đứng lặng yên nhìn đóa hoa hay ngắt nó và cầm nó trong tay.

Áp dụng những tiêu chuẩn trên ta có thể chứng nghiệm tính xác thực bằng phương pháp diễn dịch suy định để tìm xem những điều nhận thức có phù hợp với kinh nghiệm hay không. Nhận thức đúng là nhận thức không bị kinh nghiệm phản chứng gây mâu thuẫn phi lý. Chẳng hạn, nếu có một người nói lên sự thật và về sau nếu kinh nghiệm luôn luôn cho thấy chẳng bao giờ có điều gì xảy ra trái ngược với lời người ấy nói, thì người ấy có thể được xem như là nguồn gốc của nhận thức đúng hay nói cách khác, người ấy là chánh tri kiến. Khoa học cũng quan niệm nhận thức đúng theo kiểu ấy. Mọi nhận thức không vấp phải mâu thuẫn khi diễn dịch suy định đều là nhận thức đúng.

Định nghĩa nhận thức đúng một cách thiết thực như vậy cho thấy nhận thức đúng không phải là sự nhận thức một Tuyệt đối, mà là sự biết rõ nguồn gốc, chân tướng, và tác dụng của cảm giác hay tri giác trong sinh hoạt thường ngày . Hằng ngày người phàm tục nhận thức nhờ vào giác quan hay bằng suy luận. Họ tin rằng có một sự liên hệ giữa giác quan và đối tượng nhận thức. Hoặc nhiều lúc họ chỉ thấy dấu hiệu của một sự vật quen biết hiện đang nằm ngoài tầm giác quan của họ. Tuy thế, vì tin rằng dấu hiệu đó liên hệ với sự vật quen biết mà họ hiện không thấy, cho nên họ suy luận để biết rõ sự vật tương ứng với dấu hiệu họ thấy. Chẳng hạn khi thấy khói ở đầu núi, họ suy luận rằng ở đó có lửa. Nhờ vậy, họ dựa vào điều đang thấy để tìm biết cái không thể thấy. Tuy nhiên, họ cũng cần đến kinh nghiệm thấy ngọn lửa đang bốc khói trong bếp để chứng lý cho suy luận.

Theo chủ trương của Thiên Chủ, bất cứ vật thể nào trở thành đối tượng của nhận thức đúng đều có khả năng tác dụng theo luật nhân duyên (causally efficient) và đều được xem là thật. Bởi vậy phương pháp thích ứng nhất để chứng nghiệm tính xác thực là tìm xem những điều được nhận thức có hay không có tác dụng nhân duyên. Thí dụ: Lửa nào đốt cháy và nấu ăn được là lửa thật. Mỗi khi hiện hữu, lửa đó có tác dụng vật lý và hiển thị chói sáng dẫu ở tận một nơi xa mà mắt còn nhìn thấy được. Lửa không có mặt, do trí tưởng tượng mà có, không đốt cháy, không nấu ăn được, và không tỏa ra ánh sáng là lửa không thật.

Hiện tại, "cái bây giờ (the now)", "cái ở đây (here)", "cái này (the this)" đều thật. Mọi điều gì thuộc quá khứ, tương lai đều không thật. Mọi khái niệm, tưởng tượng, vắng mặt, phổ quát, tổng tướng, đều không thật. Mọi quan hệ pháp tắc đều không thật nếu được tri nhận riêng biệt với những sự vật liên hệ. Thực tại tối hậu (ultimate reality) là không gì khác ngoài sát na hiện tại của tác dụng nhân duyên.

Để giúp hiểu rõ nhận thức luận Phật giáo, tưởng cũng nên nói đến nhận thức luận và phương pháp biện chứng kỳ lạ của phái Kỳ Na (Jainism). Trên đại thể, giáo lý Kỳ Na

thiên về trí tuệ hơn là về sự thờ phượng, vì thế giáo lý Kỳ Na gần với giáo lý của nhà Phật. Nhưng về phương diện nhận thức và luận lý thì phái này có chủ trương hoàn toàn khác biệt. Theo phái này, có hai hình thái nhận thức: nhận thức sự vật như thật (pramàna; knowledge of the thing as it is in itself) và nhận thức sự vật qua quan hệ (naya; knowledge of a thing in its relation). Nhận thức sự vật qua quan hệ có thể nói là sự tri nhận bất cứ một hiện tướng nào trong vô số hiện tướng của sự vật. Trong trường hợp này, tính xác thực của nhận thức có tính chất tương đối, tùy thuộc hình thái nhận thức của mỗi cá thể riêng biệt. Do đó, hình thái nhận thức qua quan hệ được xem như bao gồm hết thảy mọi thẩm định của hết thảy mọi quan điểm cá thể riêng biệt. Như vậy, tính chất cố hữu của mỗi sự vật là hữu thể, mà cũng là vô thể. Thuộc tính nào của sự vật cũng một phần thực, một phần không thực. Phái này đem chuyện con voi với sáu người mù ra làm thí dụ để giải thích quan điểm thuyết nhận thức tương đối của họ. Mỗi một người mù nói đúng điều họ sờ biết, lầm lẫn một phần con voi với toàn thể con voi. Mọi chuyện ở thế gian này cũng đều có tính cách tương đối như vậy. Thực tại là một phức thể vô biên bao dung hết thảy mọi quan điểm tương đồng và tương đãi. Vì thế thực tại là hữu là vô, là đặc thù là phổ quát, là thường là đoạn, là đồng là dị. Tóm lại, khi xác nhận một điều gì là đúng hay sai thời phải nói rõ thêm là đã nhận thức theo hình thái nào.

Khác hẳn với phái Kỳ Na, Trần Na chủ trương là chỉ có hai cách lượng biết sự vật hoàn toàn khác biệt và không xen lẫn nhau: hiện lượng và tỷ lượng. Đối tượng nhận thức có hai thứ. Tự tướng , cốt lõi như thật, do hiện lượng tức cảm giác đơn thuần nhận biết và tổng tướng , quan hệ danh tính và thuộc tính của sự thể do tỷ lượng tức phân biệt so sánh mà suy biết. Trên bước đường tu học với mục đích tự ngộ và ngộ tha, cả hiện lượng trí lẫn tỷ lượng trí đều cần dùng để hiểu biết rõ sự lý, hiểu biết rõ nguyên nhân kết quả, và hiểu biết rõ cách dùng ngôn ngữ cùng phép tắc lý luận hầu chia xẻ sự hiểu biết với kẻ khác.

Tháng chín, 1999

-ooOoo-

Đầu trang | Mục lục

Chân thành cám ơn anh Phúc Trung, Nguyệt san Phật Học, đã gửi tặng phiên bản vi tính

(Bình Anson, 12-2001)

[Trở về trang Thư Mục]

updated: 01-12-2001

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.