

"Niết bàn" và "Thiên nhân" hợp nhất

ISSN: 2734-9195 09:05 14/09/2026

Đằng sau hai lý thuyết chứng Niết bàn và Thiên nhân hợp nhất đều ẩn chứa một mâu thuẫn nhân sinh sâu sắc: mâu thuẫn giữa sinh mệnh hữu hạn và vũ trụ vô hạn.

Tác giả: **Đổng Bình (1)**

Dịch giả: **Nguyễn Ngọc Hiệp (2)**

Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 09/2026

MỘT

Bài viết xem xét luận đề “Niết bàn”, như một phạm trù bản thể luận triết học, đồng thời tiến hành so sánh về mặt lý luận với quan niệm “Thiên nhân hợp nhất” trong triết học Nho gia cổ đại.

Niết bàn trong Phật giáo và “Phạm” (Brahman) trong Ấn Độ giáo, thường được cho là vượt quá khả năng diễn tả của ngôn ngữ. Tuy nhiên, trên thực tế, chúng ta có thể nắm bắt bản chất của Niết bàn với tư cách là mặt đối lập của thế giới hiện tượng.

Hiểu về Niết Bàn

Tập đế, chân đế thứ hai trong Tứ diệu đế do đức Phật thuyết giảng, mọi sự vật trong thế giới hiện tượng đều có y nhân tính (依因性), tức là phải nương vào sự hòa hợp của nhân duyên mới có thể có “tự tính”. Bất kỳ sự vật nào được biểu hiện qua hiện tượng, trên thực tế, không phải là tự thân của khái niệm mà nó thuộc về.

Ví dụ: “núi” chẳng qua là tập hợp của đất, đá, cát, sỏi,... nhưng đất đá không phải là núi; bản thân chúng cũng đều có y nhân tính; tuy gọi là “núi” nhưng thực ra không phải là núi, hay nói là núi giả, tất cả các pháp cũng đều tương tự như vậy. Chúng sinh thường chấp “ngã” (cái tôi) là sự tồn tại thực, nhưng thực

chất cái “ngã” mà chúng sinh chấp thủ đó cũng chỉ là tập hợp của xương, máu, thịt,... cái “ngã” thực tế không tồn tại. Rõ ràng, “thuyết duyên hội” (缘会说) mà Tập đế làm sáng tỏ đã bao hàm sự hiểu biết về hiện tượng sinh diệt, tức là các pháp do nhân duyên hòa hợp thì sinh, nhân duyên tan rã thì diệt.

Tập đế đã dẫn ra quan niệm về vô thường của tất cả sự vật, đó chính là quan niệm căn bản của Phật giáo về thế giới hiện tượng - “Không”.



“Không” không đồng nghĩa với “không tồn tại”, mà chỉ có nghĩa là tất cả mọi sự vật trong thế giới hiện tượng, cả hữu cơ lẫn vô cơ, đều có tính y tha khởi (依他起性), đều không phải là thực thể tồn tại đơn thuần, tự quyết định; tự thân chúng không có bản chất thực tại độc lập, tự chủ, do đó chúng là tương đối, tạm thời, biến đổi trong chốc lát. Cái gọi là “vô ngã” cũng không phải là phủ nhận sự tồn tại của bản thân sự sống, mà là nhấn mạnh rằng thực thể vật chất của cái tôi chỉ là một bộ phận của thế giới hiện tượng và chịu quy luật sinh diệt vô thường.

Trong kinh Đại Bát Niết bàn (Phẩm Như Lai Tính, quyển 6) có nói: “Tất cả đốt cháy, tất cả vô thường, tất cả đều khổ, tất cả đều không, tất cả vô ngã, đây gọi là không liễu nghĩa (không rốt ráo). Vì sao? Vì không thể hiểu rõ nghĩa như vậy, nên khiến cho chúng sinh phải đọa vào địa ngục A tỳ. Vì sao lại như vậy? Vì chấp chước nên không hiểu thấu ý nghĩa. Nói ‘tất cả đốt cháy’ nghĩa là Như Lai

nói Niết bàn cũng bị đốt cháy; ‘tất cả vô thường’ nghĩa là Niết bàn cũng vô thường; ‘khổ, không, vô ngã’ cũng đều như vậy”.

Trong sự phát triển của Phật giáo, càng sau này càng nhấn mạnh tính không, khổ, vô ngã của thế giới hiện tượng.

Tuy chưa có giải thích thống nhất nào về Niết bàn, nhưng về cơ bản có thể khẳng định sự hiểu biết ở hai khía cạnh sau:

1) Niết bàn là cảnh giới hòa bình, an lạc, trong đó ngọn lửa tham, sân, si đã tắt; sinh mạng tiếp tục tồn tại và đã thoát khỏi những nỗi khổ sinh, già, bệnh, chết nên đạt được sự vĩnh hằng.

2) Thể của Niết bàn tuyệt đối siêu việt đối với tất cả các pháp trong thế giới hiện tượng; đó không phải do duyên hợp mà thành, mà có tự tính thực tại độc lập, tự chủ, do đó là một thể “chân như” thường trú, thanh tịnh.

Phật học đại sư Trúc Đạo Sinh, sống vào thời Đông Tấn - Lưu Tống, từng nói: “Phàm chân lý tự nhiên, thì sự giác ngộ là sự hợp ý; chân lý vốn không sai khác, thì giác ngộ há có thể dễ dàng? Bản thể không thể thay đổi, là sự soi chiếu thường hằng, nhưng chỉ vì mê lầm mà xa rời, việc ấy không phải ở nơi chúng ta. Nếu có thể tìm cầu, thì đó chính là trở về từ mê lầm đến cực điểm, đến cực điểm thì được bản thể”. Cái gọi là “quy cực đắc bản” (đến cực điểm thì được bản thể) tức là chứng được Niết bàn. Theo Đạo Sinh “Niết bàn chính là chân lý tự nhiên, là bản thể bất biến, thường chiếu” - điều này rõ ràng là lấy Niết bàn làm bản thể vũ trụ để lý giải.

Niết bàn, với tư cách là bản chất chân thật của thế giới hiện tượng, vừa độc lập ở bề mặt của các pháp, vừa tồn tại trong các pháp. Sở dĩ chúng sinh không thể thấy rõ Niết bàn, là do bị che lấp bởi các vô minh như tham, sân, si, đến nỗi chấp vào ảo tượng ngoại hóa của bản thể Niết bàn mà không thể thấy được bản chất thật của ảo tượng. Phẩm Đức Vương (quyển 21) trong kinh Đại Bát Niết bàn nói: “Thể của Niết bàn chẳng phải trước không nay có; nếu thể Niết bàn trước không nay có thì chẳng phải là pháp thường trụ vô lậu. Dù có Phật hay không có Phật, tính tướng vẫn thường trụ; vì chúng sinh bị phiền não che đậy nên chẳng thấy Niết bàn, bèn gọi là không có. Đại Bồ Tát dùng Giới, Định, Tuệ siêng tu tâm mình, dứt hết phiền não thì mới thấy được Niết bàn. Phải biết Niết bàn là pháp thường trụ, chẳng phải trước không nay có, cho nên gọi là thường”.

Niết bàn đã là pháp vô lậu thường trụ, thì để chúng sinh có thể thể nhập pháp này mà chứng được Niết bàn, còn phải có căn cơ nội tại, đó chính là Phật tính. Phật tính là cái vốn có của tất cả chúng sinh, là “hạt giống trung đạo của tất cả

chư Phật A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề”, là năng lực tiềm tàng để thấy được Niết bàn. Phật tính vốn có này của chúng sinh không thể hiển lộ một cách viên mãn, cũng là do bị phiền não che lấp. Phẩm Như Lai Tính (quyển 7) trong kinh Đại Bát Niết bàn nói: “Này Thiện nam tử! ‘Ngã’ (cái tôi) tức là nghĩa Như Lai tạng. Tất cả chúng sinh đều có Phật tính, đó chính là nghĩa của ‘ngã’. Nghĩa của ‘ngã’ này từ lâu đã thường bị vô lượng phiền não che phủ, vì thế nên chúng sinh không thể thấy được”.

Trên thực tế, Niết bàn hay Phật tính chỉ là những tên gọi khác nhau của cùng một thực tại tự thể; chúng ta không thể hiểu chúng là hai thứ khác nhau. Chứng được Niết bàn tức là thành Phật; nghĩa gốc của chữ Phật là Chính giác.

Hiểu về Thiên Nhân Hợp Nhất

Ở trên đã trình bày nội hàm cơ bản của Niết bàn. Bây giờ chúng ta xem xét quan niệm Thiên nhân hợp nhất trong triết học Trung Quốc. Về mặt lý luận có thể suy luận rằng: nếu con người hiện thực, thông qua một phương thức nào đó, làm cho bản tính thiên phú vốn có của mình được hiển lộ một cách đầy đủ và viên mãn, thì thực ra là đã thực hiện được tinh thần của Thiên Đạo.

Sự đồng nhất giữa Thiên Đạo và Nhân Đạo. Vì vậy, Thiên nhân hợp nhất là nói về một cảnh giới tinh thần. Tiền đề cơ bản của “Thiên nhân cảm ứng” là quan điểm Thiên nhân tương loại (trời và người tương tự nhau), tức cho rằng trời và người có sự tương tự về mặt hình thể; sự tương tự này đạt đến mức độ, đến nỗi cho rằng vũ trụ là một cơ thể sống lớn, còn con người là một vũ trụ nhỏ. Quan điểm này bắt nguồn từ Vu học (học thuật của thầy Mo) nguyên thủy, trải qua sự phát triển của các học phái như Âm Dương gia thời Tiên Tần, đến thời nhà Hán với sự xuất hiện của các lý thuyết như “nhân phó thiên số” (con người phù hợp với số trời), “đồng loại tương động” (cùng loại thì cảm ứng với nhau) của Đồng Trọng Thư đã đạt đến đỉnh cao. Đối với Đồng Trọng Thư, “Thiên” có hai ý nghĩa. Xét về nghĩa “nhân phó thiên số” thì “Thiên” là trời tự nhiên; nhưng ông lại cho rằng “Thiên” là “nhất nguyên” có ý chí, đồng thời cũng có hỷ, nộ, ái, ố. Xuân Thu Phồn Lộ - Trọng Chính Thiên nói: *“Chỉ có thánh nhân mới có thể quy vạn vật về một mối và buộc vào ‘nguyên’... ‘nguyên’ ví như cái gốc, ý nghĩa là nương theo trời đất mà tồn tại... cho nên ‘nguyên’ là căn bản của vạn vật, cũng là căn bản của con người.”* Cùng sách, thiên Âm Dương Nghĩa nói: *“Trời cũng có khí hỷ nộ, tâm ai lạc, cùng với con người tương xứng. Lấy loại mà hợp lại, trời và người là một”.*

Thuyết Thiên nhân cảm ứng của Đồng Trọng Thư vừa lấy sự tương tự giữa trời và người làm căn cứ, vừa pha trộn về mặt bản thể luận với thuyết Thiên nhân

hợp nhất dựa trên Thiên nhân đồng nguyên; nhưng cái ông coi là căn bản vẫn là “dĩ loại hợp chi” (lấy loại mà hợp lại), trong đó suy cho cùng vẫn còn sự khác biệt khó có thể phớt lờ. Do đó, “Thiên nhân hợp nhất” trong bài viết này chỉ giới hạn ở nghĩa thứ nhất (Thiên nhân đồng nguyên), và cho rằng chỉ có nghĩa thứ nhất mới là thuyết Thiên nhân hợp nhất theo nghĩa chặt chẽ.

Sự hình thành tư tưởng Thiên nhân hợp nhất có quan hệ mật thiết với việc người xưa quan sát và suy xét một cách trực quan đối với thế giới tự nhiên. Tuy nhiên, chỉ chú ý đến điểm đó thôi vẫn chưa đủ, bởi vì sự hình thành quan niệm Thiên nhân hợp nhất còn cần có tiền đề tất yếu là sự suy nghĩ về vị trí của con người trong vũ trụ và ý thức tự ngã về nhân cách.

“Cho nên con người là trung tâm của trời đất, là đầu mối của ngũ hành; con người có thể nhận biết mùi vị, phân biệt âm thanh, và mang màu sắc để sinh tồn”. (Trích Lễ Ký - Lễ Vận)

“Nước và lửa có khí nhưng không có sự sống; cỏ cây có sự sống nhưng không có tri giác; cầm thú có tri giác nhưng không có nghĩa; con người có khí, có sự sống, có tri giác, lại có nghĩa, cho nên là quý nhất trong thiên hạ”. (Trích Tuân Tử - Vương Chế)

Những quan điểm trên đủ để chứng minh con người được hiểu là trung tâm của vạn vật vũ trụ. Nhưng trời đất rốt cuộc vẫn là căn bản hơn: chỉ có trời đất rồi mới có vạn vật, cũng mới có con người. Chu Dịch - Hệ Từ Thượng nói: “Đạo Càn lúc tĩnh thì chuyên nhất, lúc động thì thẳng tiến, cho nên sinh ra cái lớn. Đạo Khôn lúc tĩnh thì khép lại, lúc động thì mở ra, cho nên sinh ra cái rộng”. Tuân Tử - Lễ Luận nói: “Trời đất hòa hợp thì vạn vật sinh trưởng, âm dương tiếp nối thì thế giới biến hóa”. Quan niệm trời đất cảm ứng mà hóa sinh vạn vật, cùng với quan niệm con người là trung tâm của trời đất, kết hợp với phương pháp tư duy biện chứng trực quan, rất dễ dẫn đến sự ra đời của quan niệm Thiên nhân hợp nhất. Bởi vì nếu trời đất đã là nguồn gốc của vạn vật, mà con người lại là trung tâm của trời đất, thì tất yếu phải thừa nhận con người và trời có cùng bản chất; xét về bản chất, Nhân Đạo và Thiên Đạo là đồng nhất.

Trong các nhà Nho thời Tiên Tần, người phát huy thuyết Thiên nhân hợp nhất một cách sâu sắc và thấu đáo nhất là qua cuốn sách Trung Dung, trong đó đã triển khai mệnh đề này thông qua sự phân tích về chữ “Thành” (誠).

Trung Dung nói: “Thành là đạo của trời; làm cho thành là đạo của người”.

Chu Hy giải thích: *“Thành là sự chân thật không dối trá, là bản nhiên của Thiên lý; ‘làm cho thành’ là người chưa đạt đến chân thật không dối trá nhưng muốn*

đạt đến đó, đó là lẽ đương nhiên của việc người". (Trích Tứ Thư Tập Chú)

“Thành” là sự chân thật không dối trá, là bản nhiên của Thiên Đạo, là tính chất căn bản của Thiên Đạo, cũng là tự thân của Thiên Đạo. Công năng căn bản của Thiên Đạo là hóa sinh vạn vật; “Thành” thể hiện sức mạnh đó của Thiên Đạo.

Trung Dung lại nói: “Thành là tự mình hoàn thiện; Đạo là tự mình dẫn dắt. Thành là điểm khởi đầu và cũng là nơi trở về của vạn vật; không có Thành thì không có vạn vật. Vì vậy, quân tử coi Thành là quý. Nhưng Thành không phải chỉ là tự hoàn thiện mình mà thôi, mà còn phải hoàn thiện cả vạn vật. Hoàn thiện mình là Nhân; hoàn thiện vạn vật là Trí. Nhân và Trí đều là đức tính vốn có của bản tính; đó là đạo hợp nhất nội và ngoại, cho nên bất cứ lúc nào cũng có thể thực hành thích hợp”.

Rõ ràng, “Thành” có ý nghĩa bản thể luận: Đó không chỉ được diễn tả là một thực thể tự có, mà còn được hiểu là căn nguyên của vũ trụ. Bản thể của Thiên Đạo là vật tự tại chí thành; sự hiển lộ trong Nhân Đạo là “Tính” (“Thiên mệnh chi vị tính”, mệnh trời gọi là tính). Cùng cực tâm tính là hết lòng với Nhân Đạo; hết lòng với Nhân Đạo là hợp với Thiên Đạo (“Xuất tính chi vị đạo”, thuận theo tính gọi là đạo). Tức là cái gọi là “Tự thành minh, vị chi tính; tự minh thành, vị chi giáo. Thành tắc minh hĩ, minh tắc thành hĩ”. (Do chân thành mà sáng tỏ được lý, đó gọi là bản tính; do sáng tỏ được lý mà trở nên chân thành, đó gọi là giáo hóa. Chân thành thì nhất định sẽ sáng tỏ; sáng tỏ thì nhất định sẽ chân thành) - trích Trung Dung, chương 21. Người đạt được Thành, thì có thể giúp đỡ sự hóa dục của trời đất, và có thể cùng với trời đất đứng sánh làm ba.

Quá trình tư biện thực tế ở đây là trước hết lấy Thành, vốn có thuộc tính đạo đức, làm bản thể của Thiên Đạo. Nhân Đạo vốn bắt nguồn từ Thiên Đạo, nên bản thân nó tất nhiên có thuộc tính của Thành (Minh).

Như vậy, giữa Thiên Đạo (Thành) và Nhân Đạo (Minh) tồn tại một sự suy luận có thể đảo ngược; “tự minh thành” (do sáng tỏ lý mà trở nên chân thành) chính là trình tự suy luận ngược. Nếu coi đó là một quá trình thực tế, thì quá trình “tự minh thành” chính là quá trình hết lòng với Nhân Đạo để đạt đến Thiên Đạo, cũng là quá trình hợp nhất đạo bên trong (Nhân Đạo) và đạo bên ngoài (Thiên Đạo) thành một. Sự hoàn thành của quá trình này đánh dấu sự thực hiện Thiên nhân hợp nhất.

Thuyết Tính thiện của Mạnh Tử có nguồn gốc trực tiếp từ Trung Dung. Ông nhấn mạnh “tận tâm tri tính” (hết lòng biết tính), biết được bản tính của mình, biết được mệnh trời và hành động theo mệnh trời. Ông cho rằng: “Thành là đạo của trời; suy nghĩ về Thành là đạo của người - trích Mạnh Tử - Ly Lô Thượng, “Tu

Thành” (suy nghĩ về Thành) là hoạt động tinh thần bên trong, là nhấn mạnh tự mình phản tỉnh để thanh lọc tâm linh và thực hiện sự thăng hoa tinh thần chủ thể. Do đó, ông còn có quan điểm “phản thân nhi thành”: “Vạn vật đều có đủ trong ta. Phản thân mà thành, niềm vui nào lớn hơn!” (Trích Mạnh Tử - Tận Tâm Thượng) Cái gọi là “phản thân nhi thành” (quay về xem xét bản thân mà đạt được Thành), chính là hết lòng với Nhân Đạo là suy nghĩ về Thành để đạt đến sự chí thành của Thiên Đạo. Đã đạt đến Thành, thì Thiên Đạo và Nhân Đạo dung hòa thành một; tâm ta và vũ trụ dung hòa thành một; không phân biệt bên kia bên này, không có trong ngoài; trên dưới cùng trời đất một dòng. “Vạn vật đều có đủ trong ta” chính là sự diễn tả cảnh giới Thiên nhân hợp nhất.

Tóm tắt Một: Niết bàn là phạm trù siêu hình (形上) đối lập với hiện tượng, thông qua sự phủ định hiện tượng để hiển thị sự chân thật của tự thân. Là thực tướng cuối cùng của vũ trụ nhân sinh, là tự thể tồn tại độc lập, sáng suốt, điều này là nói trên ý nghĩa bản thể luận. Đồng thời, Niết bàn lại được hiểu là một cảnh giới; để thể chứng cảnh giới này, cần chủ thể mở rộng đầy đủ bản chất nội tại của mình (Phật tính) để làm cho mình phù hợp với chân lý tối thượng của vũ trụ. Đó là một hành trình của tinh thần chủ thể.

Trong thuyết Thiên nhân hợp nhất, trời đất được hiểu là bản nguyên của vạn vật; nhân tính, nhân Đạo bên trong là sự chuyển hóa nội tại của thiên tính, Thiên Đạo bên ngoài trong chủ thể; còn sự trở về từ Nhân Đạo lên Thiên Đạo, cũng thể hiện là một hành trình của tinh thần chủ thể. Trong Trung Dung và Mạnh Tử, tinh thần Thiên Đạo được đánh dấu bằng “Thành”. “Thành” có thể được hiểu là chân lý tối thượng của vũ trụ, nhưng không hoàn toàn giống với Niết bàn. “Thành” không chỉ tồn tại độc lập, tự tại, mà còn tự mình hành động, tự mình dẫn dắt; chính sự vận động đó đã tưới tẩm sự sống vào mọi sự vật trong thế giới hiện tượng.

Phần tiếp theo sẽ thảo luận những điểm tương đồng và khác biệt giữa hai lý thuyết Niết bàn và Thiên nhân hợp nhất.

HAI

Chúng tôi chủ yếu xem xét thêm tính tương đồng về lý luận giữa hai lý thuyết trên hai phương diện sau đây:

1. Sự lý giải về tính thống nhất của vũ trụ

Thoạt nhìn, Phật giáo tuyên bố tất cả các pháp hiện thực đều vô thường, tất cả đều ở trong sinh diệt như ảo mộng, tương đối, tạm thời,... Thuyết nhân quả đã

mang lại sự nâng đỡ và cân bằng vô cùng mạnh mẽ cho thuyết duyên khởi. Mặc dù tất cả hòa hợp, đều là nhân duyên nhưng bản thân sự hòa hợp nhân duyên lại bị chi phối bởi mối liên hệ nhân quả; như vậy, đằng sau hiện tượng tiềm ẩn một mạng lưới lực vô hình. Liệu chúng ta có thể coi mối liên hệ nhân quả phổ biến này là cơ sở cho sự thống nhất của thế giới không? Không thể. Bởi vì bản thân nhân và quả cũng có vấn đề nhân duyên; nhân có nhân của nhân, quả có quả của quả; đó chỉ là một mắt xích trong chuỗi vô tận, vẫn là không xác định.

Rõ ràng, điều mà thuyết duyên khởi nhấn mạnh là tất cả các pháp không có tự tính, đều là vô thường. Vậy có phải điều này nhấn mạnh rằng tất cả sự vật đều tồn tại trong sự biến đổi của dòng chảy vĩnh hằng? Nếu chúng ta nhớ lại câu nói nổi tiếng của Heraclitus: *“Không ai có thể tắm hai lần trên cùng một dòng sông”*, thì chúng ta có lẽ không chỉ ngạc nhiên về sự tương đồng trong quan điểm, mà còn lĩnh hội được một hàm ý triết học sâu sắc hơn. *“Tất cả sự vật đều tồn tại trong vận động và biến đổi”*, hay nói cách khác, *“vận động và biến đổi đánh dấu phương thức tồn tại của sự vật”*. Chúng ta có thể tự tin rằng mình đã suy diễn một cách không sai lạc. Friedrich

Engels từng nói: *“Và như vậy, chúng ta lại quay trở về quan điểm của những nhà sáng lập vĩ đại của triết học Hy Lạp: toàn bộ thế giới, từ cái nhỏ nhất đến cái lớn nhất, từ hạt cát đến mặt trời, từ sinh vật nguyên sinh đến con người, đều ở trong trạng thái sinh thành và tiêu diệt vĩnh hằng, trong dòng chảy không ngừng, trong sự vận động và biến đổi không ngừng nghỉ. Chỉ có một sự khác biệt về bản chất: cái mà ở người Hy Lạp là trực giác thiên tài, thì ở chúng ta là kết quả của nghiên cứu khoa học chặt chẽ dựa trên kinh nghiệm, do đó có hình thức xác định và rõ ràng hơn rất nhiều”*- (Engels, *Biện chứng pháp tự nhiên*, Lời tựa, NXB Nhân dân Trung Quốc, 1981, tr.15). Toàn bộ giới tự nhiên đều nằm trong dòng biến đổi vĩnh hằng; điều này người Ấn Độ cổ đại cũng đã trực giác thiên tài mà nhận ra. Tất cả các pháp đều là vô thường, nhưng bản thân tính vô thường đã thể hiện tính thống nhất của vũ trụ.

Theo quan điểm của Phật giáo, các pháp nằm trong sinh diệt biến đổi chỉ là ảo tượng, không phải là tồn tại chân thật. Chỉ có bản thể Niết bàn, biểu tượng độc lập với vạn tượng, mới là chân thật bất biến; mới là bản nguyên chân thật tối thượng của tất cả các pháp.

Thuyết Thiên nhân hợp nhất không chỉ nhấn mạnh tính thống nhất của vũ trụ, mà về cơ bản, chính là lấy tính thống nhất của vũ trụ làm tiền đề.

Trời đất, được hiểu là bản nguyên của vạn vật, tự thân có các thuộc tính âm dương khác nhau. *“Một âm một dương gọi là Đạo”*. Chính sự vận động mâu thuẫn của âm dương giữa trời và đất đã dẫn đến sự hóa sinh vạn vật; do đó, trời

đất được cho là có khả năng sinh sôi nảy nở. Sinh sôi có nghĩa là biến đổi, tức “sinh sinh chi vị Dịch” (sinh sôi không ngừng gọi là Dịch) (Chu Dịch - Hệ Từ Thượng). Như vậy, vạn vật do trời đất sáng tạo ra cũng luôn nằm trong sự sinh sôi biến đổi không ngừng. Điều này có sự tương đồng nhất định với sự lý giải về hiện tượng của Phật giáo. Mặt khác, con người tuy được coi là một bộ phận hợp lý của thế giới tự nhiên, nhưng lại được nâng lên ở một tầng bậc đặc biệt. Nhân tính, Nhân Đạo, thiên tính, Thiên Đạo, tất cả đều là sự hiển hiện của cùng một tinh thần vũ trụ trên những tầng bậc khác nhau. Vì vậy, cái gọi là Thiên nhân hợp nhất, thực chất cũng là sự thực hiện tinh thần Thiên Đạo bao trùm vũ trụ.

Điểm chung giữa Niết bàn và Thiên nhân hợp nhất chính là ở chỗ cả hai đều nhấn mạnh tính thống nhất của vũ trụ một cách căn bản. Nhưng trong đó có sự khác biệt: Niết bàn với tư cách là thực tướng cuối cùng của tất cả các pháp, được biểu hiện là tịch tịnh (sự yên lặng), trong khi sự ngoại hóa của nó lại hiển thị là sự sinh diệt vô thường, một trạng thái động. Phật giáo gần như phủ định tất cả mọi vận động; tất cả vận động đều là huyễn; chỉ có sự tịch tịnh bất động của Niết bàn mới là chân thật rốt ráo.

Thuyết Thiên nhân hợp nhất không phủ định tính thực tại của thế giới hiện tượng, nhưng thừa nhận tất cả đều ở trong sự biến hóa vĩnh hằng; và cho rằng chính sự vận động và biến đổi mới thể hiện được tính thực tại của sự tồn tại của vạn vật, bởi vì nó phù hợp với lý sinh sôi không ngừng của bản nguyên trời đất, thể hiện công năng căn bản của Thiên Đạo.

2. Quan niệm về thiện ác và sự phục hồi nhân tính

Cho dù là Niết bàn, Thành, hay trời đất với tư cách là bản nguyên thế giới, ngoài ý nghĩa bản thể luận, đồng thời đều còn có thuộc tính đạo đức. Trong sự lý giải của mỗi quan niệm, đều khẳng định đạo đức không phải được sinh ra trong quá trình tiếp xúc giữa các cá thể, mà là sự lưu hành và chuyển hóa của tinh thần vũ trụ trong các cá thể. Do đó, thiện là tiên nghiệm (先验), là tuyệt đối. Như vậy, giá trị thực tế của đạo đức không thể hiện trong kết cấu quần thể xã hội, mà tồn tại trong tự thân mỗi cá thể; bởi vì quá trình thực hành đạo đức là quá trình hoàn thành và thực hiện chân thực tự ngã của cá thể. Trong Phật giáo, đó là sự thể chứng Niết bàn; trong thuyết Thiên nhân hợp nhất, đó là sự thực hiện Thiên nhân hợp nhất.



Tôn giáo có thể được định nghĩa một cách tương đối chính xác là một hệ thống hành vi và tín ngưỡng. Trong Phật giáo, hệ thống hành vi phụ thuộc vào hệ thống tín ngưỡng. Tín ngưỡng căn bản nhất: cầu chứng Niết bàn, đã quyết định toàn bộ khuôn phép hành vi tu tập, có thể gọi là Giới, Định, Tuệ. Phẩm Sư Tử Hống Bồ Tát (quyển 29) trong kinh Đại Bát Niết bàn có kệ: “Tỳ-kheo nếu tu tập, Giới định và Trí tuệ; Nên biết là bất thoái, Gắn gũi đại Niết bàn”. Kệ này nói rõ mối quan hệ giữa tu tập Giới, Định, Tuệ và sự thực chứng Niết bàn. Nhìn từ mối liên hệ nhân quả, tu tập thực tế là dùng tư duy và hành vi đúng đắn để ngăn chặn sự lưu chuyển của ác nghiệp, nhờ đó thúc đẩy sự hiển lộ Phật tính. Tu tập

là con đường chính đạo để đến Niết bàn; mặt khác, sự thực hiện Niết bàn và sự hiển lộ Phật tính vốn có được hoàn thành cùng một lúc, do đó Phật tính tất nhiên cũng là thiện. Phẩm Phạm Hạnh (quyển 15) trong kinh Đại Bát Niết bàn dạy: “Này Thiện nam tử! Tâm từ chính là Phật tính của chúng sinh. Phật tính như vậy từ lâu đã bị phiền não che đậy, nên khiến cho chúng sinh không thể thấy được. Phật tính tức là tâm từ, tâm từ chính là Như Lai”. Trên thực tế, Phật tính và Niết bàn vốn là một thể hoàn chỉnh; Niết bàn đã là thường hằng bất biến, thì Phật tính tất nhiên cũng là thường trú, thanh tịnh. Tất cả chúng sinh đều có Phật tính, cho nên “tất cả chúng sinh đều là Phật, cũng đều là Niết bàn” (Trúc Đạo Sinh, Pháp Hoa Kinh - Kiến Bảo Tháp Phẩm số).

Phật giáo quy tất cả các điều thiện là những hành vi có tác dụng trợ giúp cho sự hiển lộ Phật tính, có tác dụng thúc đẩy tích cực trong quá trình thực hiện Niết bàn. Ác thì đối lập với điều này; đối với sự hiển lộ Phật tính, nó là nhân tố bất lợi, tiêu cực, đó chính là dục vọng, phiền não hay vô minh. Dục vọng dẫn đến phiền não; phiền não che lấp Phật tính; do đó, dục vọng chính là nguồn gốc của tội ác. Việc tu tập Giới, Định, Tuệ đều là “tu tâm”. Giới là lấy giới luật để ngăn trừ ác hạnh, gia tăng thiện hạnh; tiêu trừ các chủng tử hữu lậu để đoạn dứt nghiệp lực luân hồi. Định là định tâm. Tuệ là dùng trí tuệ Bát-nhã để trực quán Phật tính. Tu tập lấy hoạt động của tâm làm chủ thể, dùng hoạt động của tâm để phá trừ các giả tướng của các pháp; cuối cùng, trong chính tâm mình mà tự chứng Niết bàn.

Trong thuyết Thiên nhân hợp nhất, nhân tính và Thiên Đạo được hiểu trên ý nghĩa tương đồng về bản chất. Thiên Đạo thông qua sự vận động có tính mục đích tự thân để sáng tạo vạn vật trong thiên hạ; nó là chủ thể thực hiện tinh thần vũ trụ, cũng là chủ thể thực hiện đạo đức tối cao. Từ xuất phát điểm của quan điểm Thiên nhân đồng nguyên này, tất yếu dẫn đến kết luận về tính tuyệt đối và tính siêu nghiệm của thiện tính con người. Các nhà Nho thời Tiên Tần, đặc biệt thể hiện rõ nhất là tư tưởng Khổng Mạnh với xu hướng tư duy Thiên nhân hợp nhất, đều tập trung vào việc đề xướng sự hoàn thiện nhân cách tự thân; trung tâm của nó là nhấn mạnh thuận theo mệnh trời, cùng cực sự phát triển tâm tính của tự thân để đạt đến sự kết hợp với Thiên Đạo.

Khổng Tử đề xướng “khắc kỷ phục lễ” (kiềm chế bản thân, tuân theo lễ nghi), là nhấn mạnh sự điều tiết và ràng buộc hành vi tự thân; nhưng thực tế, cái “kỷ” bị khắc chế chính là cái “ngã giả” hủy hoại bản tâm, bản tính. Đối với Mạnh Tử, thiện được xác định là Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí; và đó là những biểu hiện thực tế vốn có trong tâm chúng ta như lòng sỉ ố, nhường nhịn, trắc ẩn, thị phi. “Người nào cũng có lòng thương người”, đều có tính thiện bẩm sinh trời phú; cho nên con người đều có thể làm được Nghiêu, Thuấn (Mạnh Tử - Công Tôn Sửu Thượng

và Cáo Tử Thượng Hạ). Dễ dàng thấy rằng, “người nào cũng có lòng thương người”, “người đều có thể làm Nghiêu Thuấn” và “tất cả chúng sinh đều có Phật tính”, cũng đều là Niết bàn, hai quan điểm này không những có hình thức lý luận giống nhau, mà trên thực tế cũng có nhiều điểm chung. (Tham khảo: Đồng Bình, “So sánh thuyết Phật tính của Đạo Sinh và luận nhân tính của Mạnh Tử”, Học báo Tề Lỗ, số 1 năm 1986).

Nhưng trong hiện thực, đương nhiên có sự đối lập giữa thiện và ác; tuyệt đối không phải ai cũng là Nghiêu, Thuấn. Vậy thì ác được sinh ra như thế nào?

Mạnh Tử nói: “Các giác quan như tai và mắt không có khả năng suy nghĩ mà bị vật che lấp; vật này tiếp xúc với vật kia thì dẫn dắt chúng ta mà thôi. Cơ quan của tâm là để suy nghĩ; suy nghĩ thì đạt được, không suy nghĩ thì không đạt được”- Trích Mạnh Tử - Cáo Tử Thượng.

Các giác quan như tai và mắt không có chức năng tư duy và không có linh khí, thì chỉ là “vật”. Vật này khi tiếp xúc với ngoại vật sẽ sinh ra dục vọng; điều này có nghĩa là thiện tính tiên nghiệm bị che lấp hoặc thất lạc, tức là sự chìm đắm của “bản tâm”; biểu hiện thực tế của nó là bất thiện. Đối với Mạnh Tử, ác và sự chìm đắm của bản tâm thật ra là hai cách diễn đạt khác nhau của cùng một khái niệm; còn dục vọng được hiểu là nguồn gốc của tính ác. Mặt khác, tâm linh có chức năng tư duy; nó đối lập với các giác quan được coi là “vật” như tai và mắt. Sự phát huy tác dụng của tâm tư đồng thời cũng làm suy yếu, hạn chế hoạt động của các giác quan. Thiện tính tiên nghiệm của con người, chính là nương vào tác dụng của tâm tư. Tác dụng của tâm tư về bản chất giúp ích cho sự mở rộng thiện tính, là tích cực; hoạt động của tai và mắt thì tiêu cực. Như vậy, trung tâm thuyết nhân tính của Mạnh Tử được quy về hai phương diện liên quan sau đây:

(1) Tôn tâm, dưỡng tính, dưỡng hạo nhiên chi khí (nuôi giữ tâm, nuôi dưỡng tính, nuôi dưỡng khí hạo nhiên), thuộc về phương diện bồi dưỡng và mở rộng thiện tính tiên nghiệm; thực chất là nhấn mạnh phát huy năng lực tư duy của tâm linh để thực hiện sự thăng hoa cảnh giới tinh thần. (2) Quả dục, cầu phóng tâm, tiếp thụ thánh nhân chi giáo (giảm bớt ham muốn, tìm lại tâm đã mất, tiếp nhận giáo hóa của thánh nhân), thuộc về phương diện thông qua nỗ lực và ràng buộc hành vi bên ngoài để giảm bớt, thậm chí loại bỏ chướng ngại cho tác dụng của tâm tư; thực chất vẫn là thúc đẩy thiện tính tiên nghiệm trở lại trong hiện thực.

Trong Bát Chính Đạo (Chính kiến, Chính tư duy, Chính ngữ, Chính nghiệp, Chính mạng, Chính tinh tấn, Chính niệm, Chính định), các chi cũng đều lấy hoạt động của tư duy làm chủ thể. Phẩm Đức Vương (quyển 25) trong kinh Đại Bát Niết

bàn dạy: “Tất cả thiện pháp đều do nhân duyên tư duy mà có được. Vì sao? Có người dù trải qua vô lượng vô biên số kiếp chuyên tâm nghe pháp, nhưng nếu không tư duy thì rốt cuộc không thể được Vô thượng Bồ-đề. Vì nghĩa đó, nhân duyên tư duy thì được gắn gũi với Đại Bát Niết bàn. Lại nữa, này Thiện nam tử, nếu có chúng sinh tin Phật, Pháp, Tăng không thay đổi mà sinh lòng cung kính, nên biết rằng đó đều là do năng lực của nhân duyên hệ niệm tư duy; nhân đó mà đoạn trừ được tất cả phiền não. Vì nghĩa đó, nhân duyên tư duy thì được gắn gũi với Đại Bát Niết bàn”.

Như đã trình bày ở trên, học thuyết Niết bàn và Phật tính, cùng với lý luận tâm tính của Nho gia nhằm thực hiện Thiên nhân hợp nhất, về mặt kết cấu lý luận đã thể hiện sự tương đồng rõ rệt.

BA

Đằng sau hai lý thuyết chứng Niết bàn và Thiên nhân hợp nhất đều ẩn chứa một mâu thuẫn nhân sinh sâu sắc: mâu thuẫn giữa sinh mệnh hữu hạn và vũ trụ vô hạn.

Phật giáo thường bị coi là bi quan, tiêu cực. Cách hiểu này phiến diện, vì chỉ nhìn thấy quan niệm phủ định về hiện tượng và thái độ trốn tránh hiện thực để cầu giải thoát cho riêng mình. Nếu đào sâu hơn, ta sẽ thấy đằng sau những biểu hiện ấy không chỉ là dấu ấn lịch sử xã hội lâu dài, mà còn là những trăn trở nhân sinh rất thực. Quan niệm khổ và không của Phật giáo gắn liền với kiếp người ngắn ngủi, với những khổ đau trong hành trình ấy và với sự bấp bênh không gì đảm bảo của chính sinh mạng con người.

Thế nhưng, không ai muốn chấp nhận cái chết hay hủy diệt chính mình; ai cũng khao khát được tiếp nối mãi trong an lạc. Chính vì vậy, quan niệm Niết bàn đáp ứng đúng nhu cầu tâm lý phổ biến ấy giữa cuộc đời nhiều khổ đau: Niết bàn là cảnh giới tốt đẹp, vĩnh hằng, không sinh không diệt. Chứng được Niết bàn tức là vượt thoát sinh, già, bệnh, chết, đạt đến sự trường tồn của sinh mạng.

Phật giáo xem cuộc đời là huyễn mộng, nhưng điều này không có nghĩa sinh mạng vô giá trị hay có thể xem nhẹ, bỏ mặc tùy tiện. Ngược lại, Phật giáo rất coi trọng tính liên tục của dòng sinh mệnh và cái chết không phải là dấu chấm hết cho quá trình đó. Vì vậy, được sinh làm người tự thân đã mang ý nghĩa vô giá ít nhất cũng là cơ hội được nghe chân lý, tích công đức; và một khi thấu hiểu chân lý, con người có thể thoát khỏi luân hồi, đạt đến sự trường tồn. Phẩm Thọ Mạng (quyển 2), kinh Đại Bát Niết bàn dạy: “...Này các Tỳ-kheo! Các ông là khỏi tám nạn mà được thân người là khó...”.

Ở Trung Quốc cổ đại, các nhà triết học không hoài nghi tính khách quan, thực tại của thế giới; nhưng họ ý thức rất rõ về sự đối lập giữa kiếp người ngắn ngủi và vũ trụ vĩnh hằng. Khổng Tử từng thốt lên: “Thệ giả như tư phù” (Thời gian trôi như dòng nước chảy) (Luận Ngữ - Tử Hãn). Trang Tử cũng ngậm ngùi: “Nhân sinh thiên địa gian, nhược bạch câu chi quá khích, hốt nhiên nhi dĩ” (Đời người trong trời đất, tựa bóng ngựa trắng lướt qua khe cửa, chỉ trong khoảnh khắc mà thôi) (Trang Tử - Tri Bắc Du).

Trong Tả Truyện (Tương Công, năm 24), Thúc Tôn Báo bàn về chữ “bất hủ”: trên hết là lập đức, kế đến lập công, sau là lập ngôn trải qua thời gian dài vẫn không mai một, ấy gọi là bất hủ. Quan điểm này đề cao giá trị thực tiễn của đời người, hướng đến việc để lại tinh thần cao đẹp và công nghiệp lưu danh hậu thế. Nhờ đó, dù thân xác mất đi, giá trị mà sinh mạng tạo ra vẫn trường tồn đó chính là một cách thực hiện sự vĩnh hằng của sinh mạng. Các triết gia tin rằng con người không thể vượt qua cái chết, không thể vượt qua vũ trụ; nếu sinh mạng cá thể hòa làm một với vũ trụ, thì cá thể ấy mang tinh thần của vũ trụ và là sự hiện hữu của sinh mạng vũ trụ.

Dù là Niết bàn hay Thiên nhân hợp nhất, việc chứng đạt cảnh giới ấy đều là lời giải cuối cùng cho mâu thuẫn giữa vũ trụ và nhân sinh, sự hòa hợp, tồn tại vĩnh hằng. Đó vừa là sự trở về với bản chất chân thật của sinh mạng, vừa là sự thể hiện trọn vẹn tinh thần lý tính của vũ trụ.

Tác giả: **Đồng Bình (1)**

Dịch giả: **Nguyễn Ngọc Hiệp (2)**

Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 09/2026

Chú thích:

(1) *Giáo sư Tiến sĩ Đồng Bình là giáo sư của Khoa Triết học và Hướng dẫn nghiên cứu sinh tiến sĩ của Đại học Chiết Giang. Hiện ông giữ các chức vụ: Viện trưởng Viện Nghiên cứu Tư tưởng - Văn hóa Trung Hoa, Giám đốc Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Phật giáo tại Đại học Chiết Giang, Giáo sư đặc cấp của Đại học Chiết Giang. Ngoài ra, ông còn kiêm nhiệm các chức vụ: Ủy viên Thường vụ Hội Lịch sử Triết học Trung Quốc, Phó Chủ tịch Hội Khổng Tử Trung Hoa, và là Ủy viên Viện Nghiên cứu Văn sử tỉnh Chiết Giang.*

(2) *Giảng viên ngành ngôn ngữ Trung, khoa Ngoại ngữ, Trường ĐH Công nghiệp Tp.Hồ Chí Minh.*