

Cây Giác Ngộ

The Tree of Enlightenment.

Nguyên tác: Peter Della Santina, Ph.D.

Việt dịch: Minh Thiện Trịnh Chính

Melbourne 2001

---o0o---

Nguồn

<http://www.tuvienquangduc.com.au>

Chuyển sang ebook 14-03-2016

Người thực hiện :

Nguyễn Ngọc Thảo - thao.ksd.hng@gmail.com

Tuyết Nhung - tuyetnhungbc1617@yahoo.com.vn

Nam Thiên - namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phapthihoi.org](http://www.phapthihoi.org)

Mục Lục

Lời Tác giả

Lời Người Dịch

Đôi nét về Tác giả

Phần Một. Các Nguyên tắc Căn bản của Phật giáo

Chương 01

Chương 02

Chương 03

Chương 04

Chương 05

Chương 06

Chương 07

Chương 08

Chương 09

Chương 10

Chương 11

Chương 12

Chương 13

Chương 14

Chương 15

Chương 16

Chương 17

Chương 18

Chương 19

Chương 20

Chương 21

Chương 22

Chương 23
Chương 24
Chương 25
Chương 26
Chương 27
Chương 28
Chương 29
Chương 30
Chương 31
Chương 32
Chương 33
Chương 34
Chương 35
Chương 36
Chương 37
Chương 38
Chương 39
Chương 40
Chương 41

---o0o---

Lời Tác giả

Từ 1983 đến 1985 khi đang ở Singapore, bận bịu với chương trình nghiên cứu Phật giáo tại Viện Phát triển Giáo Trình, tôi được Tu viện Phật giáo Srilankaramaya và một số đạo hữu mời giảng bốn loạt bài pháp nói về một vài tông phái chính của Phật giáo. Các bài giảng được ưa thích, và nhờ các cố gắng của Ô. Yeo Eng Chen và một số bạn khác, chúng đã được ghi âm, chép tay và in ấn để phát miễn phí cho các học viên. Kể từ đó, các bài pháp khởi đi từ hình thức của các tập rời được ngưỡng mộ và cũng được tái bản. Sau đó, tôi nhận thấy có vẻ hay hơn nếu in ấn bốn phần ấy thành một quyển hợp nhất, và với vài lần nhuận sắc, xuất bản chúng để cho công chúng dùng chung.

Nhằm giữ được các mục tiêu độc đáo của các bài giảng, quyển sách này cố giữ không có nhiều từ khó hiểu. Nó nhắm vào đại chúng không quen nhiều với các môn học hay các loại ngôn ngữ kinh điển Phật giáo. Vì thế, các từ ngôn ngữ gốc được giữ ở độ tối thiểu và các phụ chú đã được tránh dùng. Các tên của kinh điển đôi khi được để nguyên không dịch ra, đó là vì các chữ dịch tiếng Anh nghe không ổn và không làm đề tài được rõ ràng hơn. Nói chung tôi hy vọng rằng quyển sách này sẽ được xem như là bước đầu của việc giáo dục về Phật giáo của các độc giả và đồng thời cũng không phải là bước cuối. Quyển sách này có thể cung cấp như là một sự làm quen

tổng quát về các tông phái chính của Phật giáo, nhưng tôi cũng không có ý cho nó là toàn bộ và dứt khoát. Tôi cũng không dám xác quyết là không còn lỗi. Vì thế tôi xin lỗi trước nếu có lỗi dù rằng tôi đã cố gắng hết sức mình.

Một số từ ngữ và tên riêng thuộc ngôn ngữ gốc mà hiện nay đã trở thành ngôn ngữ Anh như Pháp (Dharma), nghiệp (karma), Niết bàn (Nirvana) và Thích Ca Mâu Ni (Shakyamuni) đã được dùng trong suốt quyển này dưới hình thức của tiếng Bắc Phạn Sanscrit. Phần còn lại, các từ ngữ gốc Nam Phạn Pali, tựa sách và các tên riêng đã được giữ lại trong phần I và IV được dựa vào nguồn tài liệu Pali; trong khi đó các từ chuyên môn gốc Bắc Phạn, các tựa sách và danh từ riêng đã được dùng trong phần II và III hầu hết đều dựa vào nguồn tài liệu Bắc Phạn và Tây Tạng. Thỉnh thoảng, luật chung này đã được bỏ qua khi tên sách và người muốn nói đến trong một tài liệu nhất định lại xảy ra vào các ngôn ngữ kinh điển khác. Trong nhiều trường hợp cả hai tiếng Bắc Phạn Sanscrit và Nam Phạn Pali đều tương đối giống nhau, tôi tin rằng độc giả trung bình sẽ không có sự khó khăn trong việc tìm hiểu với sự sắp xếp này.

Tôi chịu ơn rất nhiều một số lớn bạn bè cho việc thực hiện quyển sách này. Trên và trước nhất, tôi xin cảm ơn H.H. Sakya Trizin. Nếu không nhờ vị này, sở thích của tôi về Phật giáo vẫn còn nông cạn và chỉ là tri thức mà thôi. Kế đến tôi xin cảm ơn Yeo Eng Chen và nhiều thành viên của cộng đồng Phật giáo Singapore. Nếu không có sự giúp đỡ và khuyến khích, các bài pháp này sẽ không bao giờ được giảng và những bài viết gốc mà quyển sách này dựa vào sẽ không bao giờ thực hiện được. Kế đến nữa, tôi cũng xin cảm ơn rất nhiều bạn và học viên khắp Á, Âu và Mỹ châu đã khuyến khích tôi nghĩ đến việc các bài giảng pháp này có thể đem lợi lạc cho một giai tầng độc giả nhiều hơn và cao hơn. Cuối cùng, tôi muốn cảm ơn tất cả những người nào đã liên hệ đến việc thực hiện thực sự quyển sách này. Những người này bao gồm, các thành viên của nhóm nghiên cứu Pháp Phật vùng Chico (California), đặc biệt, Jo và Jim Murphy, Victoria Scott cho việc giúp đỡ soạn bản thảo của cô, L. Jampal cho việc giúp đỡ của anh về các từ nguyên ngữ, vợ tôi Krishna Ghosh cho việc nằng bở ra hàng giờ kiểm lại bản thảo, và con trai tôi Siddharta Della Santina cho việc vẽ bìa và sắp xếp chương trình thành bản in.

Sau cùng, tôi xin được công hiến quyển sách này cho đại chúng. Cơ sở Học hỏi Pháp Phật Chico hy vọng khởi xướng được một chương trình, qua đó các tài liệu Nghiên cứu các Vấn đề Phật giáo có thể có được cho các học viên Phật giáo qua một số lớn phương tiện truyền thông mà khỏi phải qua sự trả công có lợi nhuận. Hiện nay, quyển sách này đang có dưới hình thức bìa cứng và trên mạng lưới toàn cầu. Trong tương lai, Cơ sở Nghiên cứu Pháp Phật Chico dự định in ra nhiều tài liệu quan trọng trong các lãnh

vực triết lý, thực hành và dân gian Phật giáo, bao gồm tài liệu cho trẻ em và thanh thiếu niên. Chúng tôi sẽ vui mừng có sự giúp đỡ của bất kỳ quý vị nào muốn đóng góp dưới bất cứ hình thức nào cho những hoạt động giáo dục của Cơ sở và chúng tôi mời các bạn tiếp xúc với chúng tôi cùng với những lời đề nghị của bạn.

Peter Della Santina

7.7.1997 Chico, California, USA.

Chico Dharma Study Foundation

26 Kirkway, Chico, CA. 95928

U.S.A.

E-mail: Dsantina@ecst.csuchico.edu

WWW: <http://www.ecst.csuchico.edu/~dsantina/>

---o0o---

Lời Người Dịch

Dịch phẩm này ra đời phần lớn nhờ nhiều nhân tố khác, người dịch xin lại nơi đây lòng tri ân chân thành của những vị có tên sau đây: Ba Má của con - Việt Nam; Hòa Thượng Thích Thanh Từ - Thiền tông Việt Nam Cận đại - Thiền viện Trúc Lâm, Đà Lạt, Việt Nam; Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh, Thiền viện Làng Mai Làng Hồng, Pháp quốc; Đại đức Thích Thông Giác, Thiền viện Hiện Quang, Tuệ Đăng, Melbourne, Úc đại lợi; Nhị vị huynh đệ Đại đức Thích Tâm Phương và Thích Nguyên Tạng, Tu viện Quảng Đức, Melbourne, Úc đại lợi; Anh Ngô Thanh Tùng, kỹ sư Ericsson, Melbourne, con người của Lão Trang, của Khổng, của “Người Sống Một Mình”; Các Em các Cháu, Việt Nam và Úc đại lợi. Sau cùng nhưng không phải là ít nhất, Đại Gia đình Mỹ Ngọc, Ba Má Trương Thế Xương, Bàn đường Mỹ Ngọc cùng các Con Ngọc Trâm, Trịnh Hội, Quỳnh Trâm và Thu Trâm,

Một lần nữa tôi xin biết ơn và ghi ơn tất cả đã tạo tác các Duyên khởi Nghiệp cảm, Duyên khởi A Lại da, Duyên khởi Như Lai tạng, Duyên khởi Pháp giới, giúp đỡ tôi thành một người cho đến ngày nay.

Quý độc giả sẽ lần lượt đọc qua quyển “*Cây Giác Ngộ*” này, trong muôn một, tôi chúc nguyện quý vị áp dụng và thực hành cho được những lợi lạc từ tác phẩm cho riêng mình và tiếp ban đến cho người.

Nhân đây người dịch xin phép nói rõ thêm vài điểm:

1. **Thực Hành:** chỉ có thực hành tu tập mới chứng được các giáo thuyết suông bằng chữ bằng lời trong quyển này. Đạo Phật là đạo thực dụng, ta cứ hành (hành) nó tức sẽ dùng (dụng) được nó một cách huyền diệu không ngờ trong đời sống hằng ngày. Có một điều kiện (duyên khởi) trở trêu là

“không gặp khó khăn, không gặp phiền não, không chứng một cách dễ dàng”. Không chứng một cách dễ dàng không có nghĩa là không chứng được. Xin phụ chú là chữ “chứng” tiếng Anh dịch là experience, witness, substantiate, penetrate, attain. Mọi người trong chúng ta đều có khả năng “kinh nghiệm qua, chứng kiến thấy sự thật, chứng minh cho đúng, thâm nhập sự lý, đạt được”;

2. Cho Được: đây là cái quả của cái nhân cố gắng (tinh tấn) (xin xem bốn giai đoạn Tinh tấn hay Tứ Chánh Cần (mẫn). Có ai trong chúng ta lại không (chuyên) cần mẫn (cán), chăm chỉ siêng năng?

---o0o---

Đôi nét về Tác giả

Peter Della Santina sanh tại Hoa Kỳ. Ông đã bỏ ra nhiều năm nghiên cứu và dạy học ở Đông Nam Á. Sau khi tốt nghiệp Cử nhân Tôn giáo tại Đại học Wesleyan, Connecticut (Mỹ) vào năm 1972, ông sang Ấn Độ và học lấy bằng Cao học Triết học tại Đại học Tân-đề-li (Ấn) 2 năm sau đó. Năm 1979, Santina đã hoàn thành học vị Tiến sĩ Phật giáo cũng tại Đại học Tân-đề-li.

Ông làm việc với tư cách học giả trong 3 năm cho Viện Nghiên cứu Các Tôn giáo Thế giới Cao cấp thuộc tiểu bang New Jersey, phiên dịch các kinh sách triết học Phật giáo Tây Tạng thế kỷ thứ VIII. Ông dạy tại Đại học Pisa ở Ý, Đại học Quốc gia ở Singapore, Học viện Tây Tạng ở Tân-đề-li. Ông là điều hợp viên của Chương trình Nghiên cứu Phật giáo tại Nha Phát triển Chương trình Giảng dạy, thuộc Bộ Giáo dục Singapore từ 1983 đến 1985.

Mới vừa đây nhất, Santina là giảng viên cao cấp tại Viện Nghiên cứu Phật giáo Simla (Ấn Độ) và dạy Triết học tại Viện Phật giáo Trung Hoa Fo Kuang Shan, Đài loan.

Trong 25 năm, Peter Della Santina là môn sinh của Ngài H.H. Sakya Trizin, Viện trưởng Tăng đoàn Thích Ca của Phật giáo Tây Tạng và là thiền sinh xuất chúng. Ông đã tu tập thiền định Phật giáo và tham dự nhiều khóa tu.

Santina đã ấn hành một số sách và tạp chí như ‘*Thư của Bồ tát Long Thọ gửi vua Gautamiputra*’, Delhi 1978 và 1982; ‘*Các Tông phái Trung đạo ở Ấn Độ*’, Delhi 1986; ‘*Trung đạo và Triết học Tây phương Hiện đại*’ và ‘*Triết học Đông và Tây*’, Hawaii, 1986.

---o0o---

Phần Một.
Các Nguyên tắc Căn bản của Phật giáo
(Tài liệu từ tiếng Nam Phạn Pali: LND)

Chương 01

(Nguyên bản Anh ngữ: trang 3 - 12.)

Phật Giáo: Một Triển Vọng Cận Đại.
A Modern Perspective.

~~~~~

Trong Phần Một này (gồm 13 chương), tôi sẽ đề cập đến những nguyên tắc căn bản của Phật học. Nó gồm có: *Cuộc Sống đức Phật, Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo, Nghiệp báo, Tái sinh, thuyết Duyên khởi, Ba Đặc tính Phổ biến và thuyết Ngũ uẩn*. Trước khi giải rõ các đề mục này, tôi muốn xin nói trước là Phật học hay Phật giáo phải được mô tả không phóng đại. Đó là Phật giáo với một triển vọng cận đại. Con người qua các thời đại và văn hóa khác nhau đã tiếp cận Phật giáo và tôi tin nó sẽ rất hữu ích khi ta đối chiếu quan điểm cận đại với quan điểm truyền thống của Phật giáo. Khảo sát bằng cách so sánh được xác nhận là hữu ích. Nếu hiểu rõ được con người trong quá khứ đã quan sát một hiện tượng đặc biệt như thế nào thì nó sẽ giúp ta thấy được sự thiếu sót khi ta chỉ xét riêng phần mình.

Phật giáo đã làm cho Tây phương càng ngày càng quan tâm. Nhiều người nổi tiếng trong xã hội Tây phương là Phật tử hoặc có thiện cảm với Phật giáo. Có thể lấy thí dụ điển hình về lời phát biểu của khoa học gia nổi tiếng thế kỷ XX, Albert Einstein. Ông nói ông không thuộc tôn giáo nào, nhưng nếu ông phải chọn một, ông sẽ làm Phật tử. Thoạt nghe có thể gây ngạc nhiên vì một nhận xét như vậy lại được thốt lên bởi một người được xem là cha đẻ của khoa học tây phương hiện đại. Tìm hiểu thêm trong xã hội Tây phương đương thời, ta lại có nhà vật lý học thiên văn ở Pháp, tâm lý gia Phật tử ở Ý, và một vị thẩm phán người Anh nổi tiếng cũng là Phật tử. Sẽ không quá đáng khi nói rằng Phật giáo đang mau chóng trở thành cái chọn lựa thích hợp của người Tây phương. Họ là những người thuộc đẳng cấp cao trong lãnh vực khoa học và nghệ thuật. Tôi sẽ đưa ra lý do về vấn đề này. Trước khi làm chuyện đó, tôi muốn xin so sánh tình trạng này với tình trạng trong các cộng đồng quốc gia có truyền thống Phật giáo. Điển hình là Đông Á và Đông Nam Á châu.

Ở Âu Mỹ, Phật giáo thường được xem là có tư tưởng tiến bộ, tinh vi, hợp lý và chặt chẽ. Một điều không muốn che giấu là khi tới vùng Đông Nam Á, tôi sững sờ nhận thấy rằng nhiều người ở đó xem Phật giáo là lạc hậu, vô

lý, lỗi thời và mê tín dị đoan. Một quan niệm sai lầm phổ thông khác nữa là nó quá sâu kín và trừu tượng đến nỗi không ai có thể tìm hiểu được. Đây là hai quan niệm nổi bật ngăn cản sự đánh giá đúng đắn Phật giáo trong các cộng đồng Phật giáo ở đó. Có thể chính nhờ sự tự mãn tri thức của Tây phương nên đã cứu người Âu Mỹ khỏi sự lầm lạc này. Nói chung, khi xét đến các quan điểm phổ biến của Tây phương và Đông phương đối với Phật giáo, tôi nhận ra một sự tương phản rõ rệt. Đây là lý do tại sao tôi muốn bắt đầu việc nghiên cứu Phật giáo với một số cái nhìn khác hơn trước.

Ở phương Tây, Phật giáo có một hình ảnh khẳng định trong đại chúng. Trái lại, trong những cộng đồng Phật giáo truyền thống, Phật giáo có một hình ảnh khác biệt hoàn toàn. Cái thái độ xem thường, phổ biến trong những cộng đồng đó, phải nên được khắc phục. Chỉ với điều kiện như vậy, con người ở đó mới có khả năng *thực sự bắt đầu* đánh giá đúng đắn giáo lý của Phật giáo. Và nhờ vậy mới có sự hiểu biết khách quan cần thiết để tiếp cận Phật giáo mà không bị ảnh hưởng bởi các thành kiến, chấp trước đã có của họ. Do vậy, bài giới thiệu về Phật giáo này được viết cho người Tây phương và cho người trong các cộng đồng Phật giáo chính thống. Ở đó Phật giáo có thể bị họ xa lánh vì một số lý do về xã hội và văn hóa. Dĩ nhiên, hình ảnh của Phật giáo Tây phương cũng có thể bị giới hạn nhưng tôi hy vọng rằng, trong các chương sau đây, sự giới thiệu đầy đủ, rõ ràng và khách quan về các tông phái của Phật giáo sẽ được mọi người biết đến.

Trở lại với Phật giáo Tây phương. Một trong những đặc điểm đầu tiên là Phật giáo không bị giới hạn bởi văn hóa tức là không bị cản trở bởi bất cứ xã hội, chủng tộc hay nhóm sắc tộc nào. Có tôn giáo bị lệ thuộc về văn hóa: Do thái giáo là một thí dụ; Ấn Độ giáo là một thí dụ khác. Phật giáo không bị tắc nghẽn như vậy. Đó là lý do tại sao chúng ta đã có sự phát triển của Phật giáo Ấn Độ, Phật giáo Tích Lan, Phật giáo Thái lan, Phật giáo Miến điện, Phật giáo Trung Hoa, Phật giáo Nhật Bản, Phật giáo Tây Tạng, v.v.. Trong tương lai gần, tôi không nghi ngờ là chúng ta sẽ thấy sự xuất hiện của Phật giáo Anh, Phật giáo Pháp, Phật giáo Ý, Phật giáo Hoa Kỳ v.v.... Tất cả đều có thể hiện thực vì Phật giáo tự nó không lệ thuộc vào văn hóa. Nó di chuyển một cách rất dễ dàng từ bối cảnh văn hóa này đến bối cảnh văn hóa khác. Đó là vì tầm quan trọng của nó nhằm vào việc thực tập bên trong hơn là các hình thức xử thế bên ngoài. Cái cốt yếu của nó là mỗi hành giả phát triển tâm trí riêng cho mình, không phải vào cách ta ăn mặc, đồ ăn ta ăn, cách ta đội nón v.v...

Điểm thứ hai xin bạn chú ý là tính thực dụng hay hướng đi thực tiễn của nó. Nói đến Phật giáo là nói chuyện thực tế. Nó không quan tâm đến những câu hỏi lý thuyết và những lý thuyết siêu hình. Phương pháp của Phật giáo là nhận diện một vấn đề có thật và ứng xử với nó một cách thực tế.

Quan điểm này phù hợp rất nhiều với quan điểm vị lợi và tính giải quyết vấn đề một cách khoa học của Tây phương. Phương pháp của Phật giáo được tóm tắt trong câu châm ngôn, “Nếu nó được việc thì dùng nó”. Quan điểm này là một phần không thể thiếu được cho sự thực hành về chính trị, kinh tế và khoa học của Tây phương.

Phương pháp thực dụng của Phật giáo được diễn tả rõ ràng trong kinh *Chulamalunkya*, một tập kinh trong đó đức Phật dùng chuyện ngụ ngôn về một người bị thương. Trong chuyện này, người bị bắn mũi tên muốn biết ai bắn, hướng từ đâu tới, đầu tên bằng xương hay bằng sắt, thân tên bằng cây hay loại gì trước khi ông ta chịu để cho rút mũi tên ra. Thái độ của người bị thương giống như thái độ của những người muốn biết nguồn gốc vũ trụ--- không biết nó có vĩnh cửu hay không, vô định trong không gian hay không v.v...---trước khi họ chịu tu tập theo một tôn giáo. Những người như thế sẽ chết trước khi được nghe trả lời những câu hỏi không thực dụng. Giống như người trong câu chuyện sẽ chết trước khi ông ta được nghe trả lời về nguồn gốc và đặc tính của mũi tên.

Câu chuyện này chứng minh định hướng thực tế của đức Phật và Phật giáo. Nó có nhiều điều cho chúng ta biết về câu hỏi toàn bộ về các ưu tiên và cách giải quyết vấn đề có tính cách khoa học. Ta sẽ không tiến bộ trong việc phát triển trí tuệ nếu đặt những câu hỏi sai lầm. Đây là một vấn đề ưu tiên. Ưu tiên thứ nhất cho tất cả mọi người là giảm bớt các phiền não sau đó diệt trừ chúng. Đức Phật đã nhận ra điều này và đã chỉ rõ chính xác sự vô ích của việc thắc mắc nguồn gốc và tính chất của vũ trụ bởi vì, giống như người trong chuyện vừa kể, tất cả chúng ta sẽ bị bắn gục bởi một mũi tên, mũi tên của đau khổ.

Vì thế chúng ta phải hỏi những câu hỏi có liên hệ trực tiếp với việc diệt trừ mũi tên đau khổ và không phí thời gian quý báu của chúng ta vào những câu hỏi không liên hệ. Ý tưởng này có thể được diễn tả một cách rất giản dị. Mọi người có thể thấy rằng hàng ngày chúng ta thường xuyên làm công việc chọn lựa, căn cứ theo ưu tiên. Chẳng hạn, đang nấu nướng và trong khi chờ nồi cơm chín, bạn lau chùi bàn ghế và quét sàn nhà. Nhưng vì mãi mê với công việc sau, thỉnh thoảng nghe mùi cháy khét, bạn phải chọn liền: tiếp tục công việc quét tước hay chạy tới bếp vặn lửa xuống cứu buổi cơm chiều. Giống như thế, nếu muốn trí tuệ tinh tấn, ta phải định rõ các ưu tiên của mình. Điểm này được đưa ra một cách rất rõ ràng trong câu chuyện ngụ ngôn của người bị thương.

Điểm thứ ba tôi xin thảo luận là lời dạy về sự quan trọng của việc kiểm tra sự thật bằng chính kinh nghiệm riêng của mỗi người. Điểm này được đức Phật đưa ra trong kinh *Kesaputtiya* trong một dịp ông khuyến dạy bộ tộc Kalamas. Bộ tộc này là một cộng đồng cư dân thành thị rất giống



những người trong thế giới hiện nay. Họ nghe thấy quá nhiều các sự thật được giải thích mâu thuẫn và khác nhau. Đi gặp đức Phật, họ hỏi ông phải phán đoán như thế nào về sự thật của những lời giải thích trái ngược nhau do các đạo sư các tôn giáo đưa ra. Đức Phật bảo họ đừng chấp nhận bất cứ cái gì dựa vào chức quyền hoặc trong kinh sách; cũng không chấp nhận những gì đặt trên căn bản công luận, nghe có vẻ hợp lý hoặc vì lòng tôn kính người thầy. Ông còn đi xa hơn nữa khi khuyên họ không chấp nhận lời dạy của ông mà không kiểm nghiệm sự thật của nó qua kinh nghiệm riêng của mình.

Đức Phật yêu cầu người Kalamas kiểm lại những gì họ đã nghe thấy căn cứ vào kinh nghiệm riêng của mình. Khi nào nhận ra là có hại thì họ nên tìm cách từ bỏ chúng. Ngược lại, khi thấy chúng đem lại lợi lạc và bình an, lúc đó nên tìm cách phát triển chúng. Như vậy, ta phải biết phán xét các sự thật đã được chỉ dẫn dưới ánh sáng kinh nghiệm riêng của mình.

Căn cứ theo lời khuyên này, chúng ta có thể thấy rõ ràng thuyết tự lực của đức Phật trong việc đạt được tri kiến. Chúng ta phải dùng tâm trí của mình làm một loại ống nghiệm riêng. Mọi người có thể tự thấy cho chính mình rằng khi có sự hiện diện của tham muốn và sân giận, chúng thường dẫn tới bất an và đau khổ. Theo lý lẽ đó, khi lòng tham và sân giận vắng mặt khỏi tâm trí, nó cho kết quả bình an và hạnh phúc. Đây là một điều thực nghiệm cá nhân rất giản dị mà mọi người trong chúng ta có thể đạt được. Sự kiểm nghiệm giá trị của những lời dạy theo kinh nghiệm riêng rất quan trọng. Những gì đức Phật dạy chỉ có hiệu quả và thành công trong việc thay đổi cuộc sống nếu chúng ta thực thi được cho cá nhân và biến điều dạy đó là của riêng mình. Chỉ khi nào có khả năng chứng thực sự thật của những lời giáo huấn bằng sự quay về với kinh nghiệm riêng của mình thì lúc đó chúng ta mới chắc rằng đang tiến trên con đường đi đến diệt trừ đau khổ.

Một lần nữa chúng ta có thể thấy sự tương tự hấp dẫn giữa phương pháp của đức Phật và phương pháp khoa học khi đi tìm tri thức. Đức Phật nhấn mạnh sự quan trọng của việc quán tưởng khách quan. Đó là chìa khóa cho phương pháp của Phật giáo để đạt được tri thức. Đây là sự quan sát khách quan sinh ra điều đầu tiên của Tứ Diệu Đế, tức sự có mặt của đau khổ. Chính sự quan sát mới xác minh sự tiến bộ của con người trên từng bước đường; và cũng chính sự quan sát xác quyết việc diệt trừ hoàn toàn đau khổ. Vì vậy dù ở đâu, giữa hay cuối con đường giải thoát của Phật giáo, vai trò quan sát rất cần thiết.

Điều này không khác với vai trò quan sát khách quan trong tinh thần khoa học của phương Tây. Tinh thần khoa học dạy rằng khi quan sát một vấn đề, chúng ta trước hết phải đề ra một lý thuyết tổng quát và kể đến một giả thuyết đặc biệt. Cũng phải có một tiến trình như vậy trong trường hợp của Tứ Diệu Đế. Lý thuyết tổng quát ở đây là tất cả mọi việc phải có một

nguyên nhân, trong khi giả thuyết đặc biệt của nguyên nhân đau khổ là sự tham muốn và si mê. Giả thuyết này có thể được chứng thực bởi phương pháp thực nghiệm trong Bát Chánh Đạo (hay Con đường Tám Bước). Bằng phương tiện này, sự hoàn thành đúng đắn của sự thật thứ hai có thể được thiết lập. Ngoài ra, sự thật thứ ba tức diệt khổ, có thể được chứng thực, bởi vì qua việc thực tập, tham-si được diệt trừ và cuối cùng đạt được hạnh phúc tối thượng. Tiến trình thực nghiệm này có thể lặp lại được, phù hợp với sự thực hành khoa học đúng đắn: không những đức Phật chứng đắc sự chấm dứt đau khổ mà ta còn thấy theo dòng lịch sử tất cả những người theo con đường của ông đều đạt đến đích.

Vì thế, khi xét kỹ lời dạy của đức Phật, chúng ta thấy rằng phương pháp của ông có rất nhiều điều trùng hợp với phương pháp của khoa học. Việc này gợi lên một cách tự nhiên mối quan tâm lớn lao về Phật giáo trong con người có đầu óc hiện đại. Chúng ta có thể hiểu tại sao Einstein lại đưa ra một nhận xét như ta đã thấy ở trên: ‘Nếu phải chọn một tôn giáo, tôi sẽ làm Phật tử’. Cái hòa hợp về ý kiến giữa phương pháp của Phật giáo và phương pháp của khoa học hiện đại sẽ trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta xét đến quan điểm Phật giáo đối với các sự kiện về kinh nghiệm. Chúng cũng được phân tích như các sự kiện khoa học vậy.

Theo giáo lý Phật học (hay Pháp Phật), các dữ kiện kinh nghiệm được chia ra hai thành phần, khách quan và chủ quan. Đó là các sự vật và chính chúng ta. Phật học đã từ lâu nổi tiếng nhờ phương pháp phân tích trong lãnh vực triết học và tâm lý học. Cái ý ở đây là đức Phật phân tích các sự kiện của kinh nghiệm thành nhiều thành phần khác nhau. Căn bản nhất của các thành phần này là ngũ uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Năm uẩn này có thể được xét theo 18 thành phần và kỹ càng hơn nữa là 72 yếu tố.

Phương thức được chọn ở đây là phân tích, tức là nó phá vỡ các sự kiện kinh nghiệm ra thành những thành phần khác nhau. Đức Phật không thỏa mãn với ý niệm kinh nghiệm mơ hồ và đại khái. Ngược lại, ông phân tích kinh nghiệm, điều tra thực chất và phân ra thành những thành phần nhỏ, cũng giống như chúng ta phân ra hiện tượng loại xe chiến trận thời xưa thành bánh xe, trục xe, thân xe v.v... Mục đích của việc làm này là để đạt được một kiến thức chính xác hơn về sự vận hành của hiện tượng. Chẳng hạn khi ta thấy một cành hoa, nghe một bài nhạc hay gặp một người bạn, tất cả những kinh nghiệm này có được là do kết quả trực tiếp của một tổng hợp từng thành phần lại với nhau.

Điều này được gọi là phương pháp phân tích của Phật giáo. Nó không có một chút gì lạ lùng so với khoa học và triết học hiện đại. Chúng ta thấy rằng phương pháp phân tích được áp dụng khắp nơi trong khoa học. Trong triết học, phương pháp phân tích là phương cách mà các tư tưởng của nhiều

triết gia Âu châu được thể hiện rõ ràng và mới vừa đây nhất là tư tưởng của Bertrand Russell. Người ta đã thực hiện thành công bằng cách nghiên cứu, so sánh triết học phân tích của ông với triết học của Phật giáo cổ đại. Do vậy, trong triết học và khoa học Tây phương, chúng ta đã tìm thấy một sự song song rất gần gũi với phương pháp phân tích đã được dạy trong truyền thống Phật giáo. Đây là một trong những đặc điểm quen thuộc, đã thu hút các nhà trí thức và khoa bảng Tây phương cận đại với triết học Phật giáo. Các tâm lý gia ngày nay cũng rất chú ý về sự phân tích các yếu tố khác nhau của Phật giáo về tâm thức: thọ, tưởng và hành. Với số người càng lúc càng tăng, họ đang chuyển qua cái học cổ điển của Phật để đạt được sự sáng suốt hơn cho riêng ngành của họ.

Sự chú ý về giáo lý của đức Phật tăng dần--- do sự quan hệ giữa tư tưởng Phật giáo và những dòng khoa học, triết học và tâm lý học chính yếu hiện nay---đã đạt tới đỉnh cao trong thế kỷ XXI này với những đề nghị gây ngạc nhiên khắp nơi. Đó là thuyết tương đối, thuyết lượng tử vật lý mà chúng tiêu biểu cho các sự phát triển mới nhất trong khoa học lý thuyết và thực nghiệm. Đức Phật chẳng những tiên đoán được những phương pháp quan trọng nhất của khoa học (đó là quán sát, thực nghiệm và phân tích) mà còn trong một vài kết luận đặc biệt nhất về đặc tính của con người và vũ trụ. Rõ ràng Phật giáo và khoa học thực sự trùng hợp nhau.

Chẳng hạn, sự quan trọng của tâm thức trong việc hình thành kinh nghiệm đã từ lâu bị phương Tây bỏ qua, hiện đã được thừa nhận. Cách đây không lâu, một vật lý gia nổi tiếng nhận xét rằng vũ trụ thực sự chỉ là một cái gì giống như một tư tưởng lớn. Điều này rõ ràng là theo bước chân của giáo lý đức Phật, được diễn tả trong kinh Pháp Cú (Dhammapada), ở đó ta đã được dạy rằng cái tâm là chủ của tất cả các sự vật. Cũng như vậy, tính tương quan giữa vật chất và năng lượng, tức sự thừa nhận rằng không có sự phân chia rõ rệt giữa tâm thức (danh) và vật chất (sắc), hiện đã được xác định bởi sự phát triển mới vừa đây nhất trong khoa học thực nghiệm hiện đại.

Kết quả là trong bối cảnh văn hóa Tây phương hiện nay, các khoa học gia, tâm lý gia và triết lý gia đã tìm thấy trong Phật giáo một truyền thống hài hòa với một số nguyên tắc căn bản nhất của tư tưởng Tây phương. Ngoài ra, họ thấy Phật giáo đặc biệt đáng quan tâm hơn vì tuy phương pháp và kết luận của khoa học Tây phương gần giống với Phật giáo nhưng nó lại không đề ra một lối thực hành nào cho việc hoàn thành sự biến đổi nội tâm. Phật giáo đã có một đường lối hướng dẫn rõ ràng. Khoa học đã dạy chúng ta xây dựng nhiều thành phố, đường sá, xí nghiệp, cơ trại tốt đẹp hơn. Nó không dạy chúng ta xây dựng những con người tốt đẹp hơn. Vì thế con người trong thế giới hiện đại đang quay về Phật giáo, một triết lý cổ điển có nhiều đặc

điểm giống với truyền thống khoa học Tây phương. Nó còn vượt ra ngoài thế giới vật chất của Tây phương và các giới hạn khoa học thực dụng như chúng ta đã biết hiện nay.

---o0o---

## Chương 02

*(Nguyên bản Anh ngữ: trang 13 - 21.)*

### Bối Cảnh Tiền Phật Giáo The Pre-Buddhist Background.

~~~~~

Việc nghiên cứu Phật giáo thường bắt đầu với cuộc đời của vị sáng lập đức tin có tính cách lịch sử này, nhưng tôi xin khảo sát tình trạng phổ biến ở Ấn Độ trước khi đức Phật ra đời. Tôi tin việc khảo sát như vậy rất có ích vì với bối cảnh lịch sử và văn hóa rộng rãi, nó sẽ giúp ta hiểu hơn về cuộc đời và sự lời dạy của ngài. Ngoài ra, nó giúp chúng ta hiểu cặn kẽ hơn bản chất Phật giáo nói riêng và có thể cả bản chất triết học và tôn giáo Ấn Độ nói chung.

Tôi xin bắt đầu xét đến nguồn gốc, sự phát triển triết học và tôn giáo Ấn Độ về mặt địa lý. Miền bắc của tiểu lục địa Ấn Độ có 2 con sông lớn là sông Hằng và Yamuna. Chúng đều phát nguyên từ Hi-mã-lạp-sơn và hai dòng sông chảy hoàn toàn riêng biệt trong hầu hết chiều dài của chúng. Dần dần chúng chảy gần nhau hơn và sau đó hợp lại trong các cánh đồng của miền bắc Ấn Độ, gần thành phố hiện nay là Allahabad. Từ ngã ba sông này, chúng tiếp tục chảy chung nhau cho đến khi cùng đổ vào vịnh Bengal.

Khu vực địa lý của 2 con sông lớn này là một thí dụ tiêu biểu cho nguồn gốc và sự phát triển của triết học và tôn giáo Ấn Độ. Trong văn hóa và địa lý Ấn Độ, có hai luồng đại tư tưởng khởi đầu hoàn toàn khác nhau và riêng biệt về đặc điểm. Trong nhiều thế kỷ dòng nước chảy của hai con sông vẫn giữ khoảng cách riêng biệt. Sau đó chúng chảy gần nhau rồi hợp lại làm một và tiếp tục chảy chung gần như không phân biệt được nhau cho đến ngày nay. Trong khi tiến hành cuộc khảo sát văn hóa tiền Phật giáo Ấn Độ, chúng ta có thể nhớ lại hình ảnh của 2 con sông phát nguyên riêng rẽ, rồi hợp lại tại một điểm và tiếp tục cùng nhau chảy ra biển.

Khi xét đến lịch sử cổ đại Ấn Độ, chúng ta nhận thấy trong thiên niên kỷ thứ ba trước Thiên Chúa, tức cách đây gần 5000 năm, đã có một nền văn minh phát triển rất cao trên tiểu lục địa này. Nền văn minh này cổ xưa như những nền văn minh được gọi là cái nôi của văn hóa nhân loại, chẳng hạn như của Ai cập và Babylon. Thời kỳ thịnh vượng của nó kéo dài khoảng 1000 năm (từ năm 4800 Ttc đến 3800 Ttc). Đó là nền văn minh thung lũng

Indus (vmtlAd) hay văn minh Harappan. Nó chạy dài từ miền tây Pakistan, phía nam đến tỉnh Bombay ngày nay, phía đông là địa điểm Shimla, trong chân núi của rặng Hi-mã-lạp-son.

Nhìn vào bản đồ Á châu, bạn sẽ lập tức nhận ra khu vực địa lý vmtlAd thật mênh mông. Nền văn minh này không những đã ổn định trong suốt một ngàn năm mà nó còn rất tiên bộ cả hai mặt vật chất và tinh thần. Về vật chất, nền vmtlAd chuyên về nông nghiệp và thể hiện được một trình độ cao cấp về khả năng dẫn thủy nhập điền và thiết kế đô thị. Có bằng chứng là dân chúng của nền văn minh này đã phát triển một hệ thống toán học dựa trên biểu mẫu nhị phân--cùng một biểu mẫu trong điện toán hiện đại. VmtlAd là văn minh có văn hóa. Nó đã phát minh được một hệ chữ viết mà phần lớn cho đến ngày hôm nay vẫn chưa được giải đoán. (Ý nghĩa của hệ chữ vmtlAd là một trong những bí mật lớn mà môn khảo cổ ngôn ngữ học ngày nay chưa giải quyết được). Cũng có bằng chứng rõ rệt là nền văn minh này đã phát triển được một trình độ tâm linh rất cao. Các cuộc khám phá về khảo cổ học tại hai địa điểm chánh Mohenjo-daro và Harappa chứng minh cho điều này.

Thời kỳ tươi sáng của nền văn minh này bị gián đoạn bất ngờ khoảng giữa 1800 Ttc và 1500 Ttc (cách đây -3800 đến -3500 năm--chính xác hơn là cách đây khoảng 3750 năm, theo Pháp An, Nguyệt san Giác Ngộ số 43 tháng 10-1999) do thiên tai hay bị xâm lăng. Điều chắc chắn là sau đó tiểu lục địa này đã bị xâm lăng từ phía tây bắc bởi giống người xâm lược Đông Âu Aryans Hồi giáo, và cũng chính họ đã xâm lăng tiếp trong những thế kỷ sau này. Họ là một sắc tộc ở Đông Âu, trong vùng đồng cỏ bằng phẳng của nước Ba lan và Ukraine ngày nay. Giống Đông Âu Aryans rất khác với người thời vmtlAd. Người Indus chuyên về nông nghiệp và sống tĩnh tại, còn giống Aryans sống đời du mục và chăn nuôi. Họ không quen với đời sống thành thị. Họ là một dân tộc thích chiến tranh và bành trướng, sống nhờ phần lớn vào chiến lợi phẩm chiếm được trong tiến trình di dân và chinh phục các dân tộc khác. Khi giống Aryans đến Ấn Độ, họ mau chóng trở thành một nền văn minh nổi bật nhất. Như vậy, cách đây khoảng 3500 năm, xã hội Ấn Độ đã bị ảnh hưởng rất mạnh bởi các giá trị Aryans rồi (Theo Pháp An, Nguyệt san Giác Ngộ số 43, “cách đây 3500 năm, những khu vực chính đã bị hủy diệt mặc dù vùng lãnh thổ có nền văn hóa cao có thể vẫn còn tồn tại dưới thời điểm đó”).

Trọng tâm của chúng ta là xét đến quan điểm tôn giáo của con người trong hai nền văn minh nói trên. Như tôi đã nói, nền vmtlAd đã có một ngôn ngữ viết mà cho đến ngày hôm nay chúng ta không thể giải đoán. Những điều chúng ta biết về nền văn minh này được rút ra từ hai nguồn gốc đáng tin cậy: các khám phá khảo cổ học tại Mohenjo-daro và Harappa và hồ sơ ghi

lại bằng chữ viết của người Đông Âu Aryans, những người đã mô tả các hoạt động và niềm tin tôn giáo của dân tộc họ thống trị.

Các cuộc khai quật đã cho biết một số các dấu hiệu quan trọng đối với con người vmtAd. Các dấu hiệu này có ý nghĩa tôn giáo và cũng linh thiêng đối với Phật giáo. Chúng bao gồm cây bồ đề (piple) (sau này được biết là cây bodhi) và những thú vật như voi và nai. Hình tượng có ý nghĩa nhất là một hình người ngồi trong tư thế hoa sen, tay để trên đầu gối và mắt nhắm hờ lại gợi ý một cách rõ ràng thế ngồi của thiền định. Với những khám phá khảo cổ này và các bằng chứng khác, các học giả nổi tiếng đã kết luận rằng nguồn gốc của những việc tập luyện du già và thiền na có thể được truy nguyên từ nền vmtAd. Hơn thế nữa, khi nghiên cứu các sự mô tả về hình thức tu luyện tôn giáo của con người vmtAd được tìm thấy trong kinh Vệ Đà, tài liệu ghi chép trong thời kỳ tiền Aryans, chúng ta thấy hình ảnh của người tu khổ hạnh lang thang luôn được nhắc đến. Những người tu khổ hạnh này đã tập luyện các phương pháp về huấn luyện tâm não, độc thân, mặc những đồ tồi tàn nhất, không có chỗ ở nhất định và chỉ dẫn cách vượt ngoài phạm vi sanh tử.

Tổng hợp các bằng chứng khảo cổ và khám phá trên, ta có được một hình ảnh nổi bật của các quan điểm tôn giáo và việc tu tập của con người trong nền vmtAd. Hình ảnh ấy tuy sơ sài nhưng đầy đủ và cần thiết. Tôn giáo của nền văn minh này rõ ràng là đã chứa đựng một số yếu tố quan trọng. Trước nhất là thiền na hay sự tập luyện trí não rõ ràng đã có mặt. Thứ hai, sự thực tập tính từ bỏ cuộc sống cố định, để sống một cuộc đời khổ hạnh không nhà cửa, hành khất, cũng đã phổ biến. Thứ ba, đã có ý niệm về sự tái sanh hay hóa thân trong tiến trình vô lượng kiếp của một người. Thứ tư, một tinh thần trách nhiệm đạo đức ngoài cuộc đời hiện sống--tức ý niệm nghiệp báo. Sau cùng là mục tiêu về cuộc sống có đức tin--nghĩa là mục tiêu về giải thoát, về tình trạng không còn chịu ảnh hưởng chu kỳ bất tận của sanh tử. Đây là những đặc điểm nổi bật nhất của cái tôn giáo trong nền văn minh tối cổ của Ấn Độ.

Xét đến tôn giáo của người Aryans, ta nhận thấy nó tương phản hẳn với tôn giáo của nền văn minh trước đó. Thật vậy, quả là khó khăn khi muốn thấy được sự khác biệt một cách triệt để hai nền văn hóa của hai tôn giáo. Việc dựng lên một bức tranh toàn diện về các quan điểm và sự tu tập lòng tin tôn giáo của người Aryan giản dị hơn nhiều so với người Thung lũng sông Ấn. Khi người Aryans đến Ấn Độ, họ mang theo một tôn giáo hoàn toàn thế tục trong bản chất. Như tôi đã nói, họ là một xã hội bành trướng, mở đường. Các điểm xuất phát của họ nằm trong vùng Đông Âu và tôn giáo của họ giống với tôn giáo của người Hy Lạp cổ hơn. Nếu xét đến sự mô tả các vị thần đã hình thành đền bách thần Hy Lạp, bạn sẽ không thể nào không

chú ý đến những sự tương tự nổi bật giữa hai nền văn minh đó. Người Aryans sùng kính một số thần thánh được nhân cách hóa qua các hiện tượng thiên nhiên, như Indra, thần sấm và chớp; Agni, thần lửa, và Varuna, thần nước.

Trong tôn giáo của nền văn minh thung lũng sông Ấn, người tu khổ hạnh là một hình ảnh hành đạo nổi bật nhất, trên tất cả những cái khác; trong tôn giáo Aryan, vị tu sĩ là người quan trọng hơn cả. Trong khi tôn giáo của nền văn minh trước, xem sự dửng dưng từ bỏ đời sống gia đình là điều tối cao; người cận cổ Aryans lại xem tình trạng xứng đáng nhất là người có gia đình, hay chủ nhà. Trong khi nền văn minh sông Ấn không đề cao giá trị con cháu, thì người Aryans coi con cháu, đặc biệt con trai, là ưu tiên cao nhất. Tôn giáo của nền văn minh trước nhấn mạnh về sự tập luyện thiên định, thì niềm tin người Aryans đặt vào sự thực hành hy sinh. Điều này được xem là phương tiện chính yếu để liên lạc với thần thánh, bảo đảm sự chiến thắng trong chiến tranh, kiếm được con trai và sự giàu sang và cuối cùng lên thiên đàng. Trong khi tôn giáo Indus bao gồm các ý niệm tái sinh và nghiệp quả, người Aryans không có những ý niệm đó. Với người Aryans, quan niệm trách nhiệm đạo đức ngoài cuộc đời hiện sống có vẻ không được biết đến. Đối với họ, giá trị xã hội cao nhất là trung thành với nhóm, một đức tính cần có cho sự đóng góp quyền lực và sự liên kết các bộ lạc với nhau. Sau cùng, mục tiêu tối hậu của cuộc sống tôn giáo cho con người của nền vmtAd là giải thoát, một tình trạng vượt lên trên sanh tử, trong khi đối với người Aryans, mục tiêu chỉ là lên thiên đàng, một thiên đàng trông rất giống một bản sao toàn hảo của thế giới hiện nay.

Nói tóm lại, trong khi tôn giáo của nền vmtAd đề cao sự dửng dưng, thiên định, tái sinh, nghiệp báo, và sau cùng là mục tiêu giải thoát, thì tôn giáo Aryan nhấn mạnh về cuộc đời hiện tại, sự hy sinh cho các nghi thức tôn giáo, trung thành, giàu sang, con cháu, quyền lực và thiên đàng. Vì thế, rõ ràng là các tổng hợp về quan điểm tôn giáo, sự tu luyện và các giá trị được bày ra bởi hai nền văn minh cổ đại này ở Ấn Độ hầu như là hoàn toàn đối chọi với nhau. Vậy mà, trong suốt nhiều thế kỷ sống chung, hai nguồn tín ngưỡng đó đã giải quyết thành công trong việc hợp lại làm một và trở nên không phân biệt được nhau trong nhiều trường hợp.

Trước khi kết luận bài nói về các đặc điểm của hai tôn giáo Thung lũng sông Ấn và Aryan đầu tiên, điều nên chú ý là tình trạng phát triển tôn giáo của người Aryans đã được bổ túc thêm hai yếu tố xa lạ so với tôn giáo của người Thung lũng sông Ấn. Hai yếu tố đó là chế độ đẳng cấp (tức là sự phân chia xã hội thành nhiều tầng lớp khác nhau) và lòng tin vào quyền thế và mặc khải (tính không thể sai lầm của sự phát hiện chân lý), trường hợp sau này có trong kinh Vệ Đà. Tình trạng phát triển tôn giáo của nền vmtAd

đã không chấp nhận các khái niệm này, và chúng vẫn là những điểm tranh cãi liên miên phân rẽ hai tín ngưỡng chính này của Ấn Độ.

Lịch sử của tôn giáo Ấn Độ trong khoảng 1000 năm từ 1500 Ttc đến thế kỷ thứ VI Ttc (tức thời đức Phật) là lịch sử của sự tương tác giữa hai tín ngưỡng đối nghịch với nhau. Trong khi di chuyển về phía đông và nam, định cư và bành trướng ảnh hưởng qua khắp tiểu lục địa Ấn Độ, người Aryans sống một cuộc đời tĩnh tại hơn. Dần dần, hai nền văn hóa bắt đầu tương tác, ảnh hưởng và thậm chí hợp nhất lại với nhau. Đây đúng là cái hiện tượng mà tôi đã nói đến về hai con sông lớn của Ấn Độ, sông Hằng và sông Yamuna.

Vào thời đức Phật, một loại đời sống khác biệt phát triển mạnh mẽ và năng động trong xứ Ấn Độ. Nhìn bề ngoài một vài sự kiện nổi bật về cuộc đời của đức Phật cũng thấy rõ như vậy. Chẳng hạn, sau ngày ra đời, hai loại người khác biệt đã tiên đoán về tương lai cao thượng của ông. Lời tiên đoán đầu tiên do Asita, một ẩn sĩ tu khổ hạnh trong rừng núi. Các tiểu sử về đức Phật đều cho biết Asita là một người Bà la môn, một thành phần của đẳng cấp giáo sĩ xã hội Aryan. Rõ ràng đây là bằng chứng của sự tương tác hai dòng tín ngưỡng tôn giáo cổ đại. Kết quả của sự tương tác đó là vào khoảng thế kỷ thứ VI Ttc, thời đức Phật đản sanh, ngay cả người Bà la môn cũng đã bắt đầu từ bỏ cuộc sống gia đình và chọn một cuộc sống khổ hạnh không nhà cửa, một điều không được nghe nói đến cả ngàn năm trước đó. Chúng ta được biết sau đó 108 người Bà la môn đã được mời dự lễ đặt tên cho chú Phật trẻ. Họ cũng tiên đoán tương lai cao thượng của đứa trẻ. Rõ ràng họ là giáo sĩ Bà la môn, những người đã không từ bỏ cuộc sống gia đình và vì thế làm lễ với nghi thức chính thống và nguyên thủy được chấp thuận trong nhóm người Đông Âu Aryans.

Làm thế nào mà hai dòng tín ngưỡng đầu tiên khác nhau lại có khả năng hợp nhất lại? Tôi nghĩ có thể tìm ra câu trả lời trong những lần thay đổi mạnh mẽ trong đời sống của người dân Ấn Độ giữa thiên niên kỷ thứ hai và thời kỳ của đức Phật. Sự bành trướng Aryan chấm dứt khi người Aryans đã tỏa khắp đồng bằng Ấn Độ. Sự chấm dứt việc bành trướng này đem lại nhiều thay đổi về xã hội, kinh tế và chánh trị. Trước hết, lối sống bộ lạc, du cư, chăn nuôi của những người Aryans đầu tiên dần dần thay đổi thành lối sống tĩnh tại, trồng trọt nhiều hơn và sau cùng là lối sống thành thị. Phần lớn dân cư sống trong những đô thị đó được tránh khỏi một phần nào những thiên tai mà trước đó đã được nhân cách hóa bằng các thần thánh của người Aryans đầu tiên.

Thứ hai, nền thương mại bắt đầu quan trọng hơn. Trong khi trước đó các tu sĩ và chiến binh là những nhân vật nổi bật nhất trong xã hội đầu tiên Đông Âu Aryan--tu sĩ vì họ liên lạc được với thần thánh, chiến binh vì họ tiến hành chiến tranh chống lại quân thù của bộ lạc và đem về các chiến lợi

phẩm--bây giờ thương nhân là lớp đang vươn lên. Trong thời của đức Phật, khuynh hướng này hiện hiện rõ trong những tín đồ nổi tiếng thuộc giai cấp thương buôn--Cấp Cô Độc (Anathapindika) là một thí dụ.

Sau cùng, tổ chức xã hội theo dòng dõi bộ tộc dần dần trở nên lỗi thời, và tình trạng lãnh thổ bắt đầu thành hình. Không còn các bộ lạc trong đó có những bộ phận trung thành cá nhân thân cận nữa. Nó được thay thế bởi lãnh thổ quốc gia trong đó nhiều giống dân của các bộ lạc khác nhau hợp lại chung sống. Vương quốc Ma-kiệt-đà (Magadha), với vua Bimbisara, người bảo trợ và tín đồ nổi tiếng của đức Phật là một trong những thí dụ của các quốc gia đang lên.

Các thay đổi về xã hội, kinh tế và chính trị đã giúp người Đông Âu Aryan càng ngày càng sẵn sàng chấp nhận và sử dụng những tư tưởng tôn giáo của nền vmlAd. Mặc dầu họ đã thống trị thực sự nền văn minh bản địa có trước mình, một ngàn năm hay hai ngàn năm sau đó đã chứng kiến việc họ càng ngày càng chịu ảnh hưởng các quan điểm, các lối tu luyện và những giá trị tôn giáo của nền vmlAd. Do vậy, khoảng từ đầu thời đại chung, sự phân biệt về truyền thống giữa Đông Âu và nền vmlAd càng lúc càng khó tìm thấy dấu vết. Thật vậy, cái thực tế này có trách nhiệm đối với ý niệm sai lầm cho rằng Phật giáo là hình thức đối nghịch lại, hoặc là một chi của Ấn Độ giáo.

Phật giáo tìm được sự cảm hứng cho mình từ sự phát triển tinh thần tôn giáo của nền vmlAd. Các yếu tố dũng cảm xả bỏ, thiền quán, tái sanh, nghiệp báo và giải thoát là những thành phần quan trọng của tinh thần tôn giáo con người thung lũng sông Ấn. Chúng cũng quan trọng trong Phật giáo. Chính đức Phật rất có thể đã muốn nói như vậy khi cho rằng con đường ông giáo huấn là một con đường cổ xưa và rằng mục tiêu mà ông hướng tới là một mục tiêu cổ xưa. Phật giáo duy trì truyền thống thờ sáu vị Phật tiền sử, những vị này được tin rằng đã có ảnh hưởng lớn trước Phật Thích Ca Mâu Ni. Tôi tin tất cả điều này cho thấy một sự liên tục chắc chắn giữa sự phát triển tinh thần tôn giáo và tín ngưỡng của nền vmlAd và những lời giáo huấn của đức Phật.

Khi xem xét hai hiện tượng Phật giáo và Ấn Độ giáo, chúng ta nhận thấy có một số yếu tố ít nhiều chịu ảnh hưởng một trong hai tín ngưỡng lớn của Ấn Độ cổ đại. Trong Phật giáo, phần lớn các yếu tố quan trọng rõ ràng được thừa hưởng từ tôn giáo của nền vmlAd, trong khi một phần nhỏ hơn nhiều được rút ra từ tôn giáo Đông Âu Aryan. Một điều không nghi ngờ là Phật giáo với ảnh hưởng của tôn giáo Đông Âu có sự hiện diện của thần thánh trong kinh Vệ Đà tuy vậy vai trò của chúng không đáng kể.

Ngược lại, nhiều trường phái Ấn Độ giáo giữ lại phần lớn các yếu tố văn hóa tôn giáo thừa hưởng từ tín ngưỡng Đông Âu và một phần nhỏ hơn nhiều từ

tôn giáo Thung lũng sông Ấn. Nhiều trường phái Ấn Độ giáo vẫn coi trọng đẳng cấp xã hội, quyền lực khai huyền dưới hình thức của kinh Vệ Đà và tính hiệu quả của sự tu luyện đức tính hy sinh (cho gia đình). Mặc dù các yếu tố Aryan hiện diện một cách rõ ràng trong Ấn Độ giáo, các yếu tố quan trọng của nền văn minh thung lũng sông Ấn cũng có một vị trí trong nó, như lòng dũng cảm thoát ly gia đình, thiên quán, sanh tử, nghiệp báo và giải thoát.

---o0o---

Chương 03

(Trang 22 - 28.)

Cuộc Đời Đức Phật
The Life of Buddha.

~~~~~

Sau đây là cuộc đời Phật Thích Ca Mâu Ni. Tôi sẽ không viết đề mục này một cách dài dòng, cũng không đề cập hết tiểu sử Thích Ca Mâu Ni. Những lời mô tả chung về cuộc đời đức Phật hầu hết đã được thuật theo lối kể truyện và được nhiều tác giả xưa nay trình bày khắp nơi. Vì vậy tôi xin dùng chương sách ngắn gọn về cuộc đời của đức Phật để gọi lên một số giá trị quan trọng trong Phật giáo được chứng minh một cách hấp dẫn theo các lời mô tả chung về cuộc đời Thích Ca Mâu Ni.

Trong chương 2, tôi đã đưa ra nguồn gốc và đặc tính của hai nguồn tín ngưỡng cổ đại ở Ấn Độ, một có gốc từ tôn giáo văn minh thung lũng sông Ấn và cái kia có liên hệ đến nền văn minh Đông Âu Aryan.

Ta đã thấy rằng hai dòng tín ngưỡng cổ đại này, lúc đầu hoàn toàn khác nhau; nhưng theo thời gian bắt đầu tương tác và ảnh hưởng nhau cho đến thiên niên kỷ đầu tiên của thời đại chung, chúng bắt đầu gần như không thể phân biệt được với nhau nữa. Không phải là chuyện ngẫu nhiên mà khu trung tâm của phía bắc đồng bằng sông Hằng và vùng Tarai nước Nepal, lại có tên là ‘quốc gia trung tâm’ (Madhyadesha). Vùng này là một trong những vùng mà hai tín ngưỡng đã tiếp xúc tích cực với nhau đến độ xung đột nhau. Những tu sĩ chăm lo tín ngưỡng Aryan sợ rằng với phong trào đông tiến của họ, sẽ có thể có sự biến chất của tôn giáo mình song song với sự phát triển theo lối tu tập, quan niệm không giống với tôn giáo của họ.

Lịch sử của các tôn giáo dạy rằng, khi hai tín ngưỡng khác biệt tiếp xúc và xung đột nhau, một tiềm năng rất lớn sẽ được tạo ra với tinh thần của một nền văn hóa tôn giáo mới. Cuộc đời và lời dạy của đức Phật có thể được xem là có ích trong bối cảnh của hiện tượng lịch sử này. Hơn nữa, như đã

được nói trong Chương 2, đã có những sự thay đổi về xã hội, kinh tế và chính trị ảnh hưởng cuộc đời con người trong vùng này ở thế kỷ thứ VI Ttl. Những điều này đương nhiên đã góp phần mạnh mẽ mức độ ý thức tôn giáo. Trong trường hợp này, với những thay đổi lớn về xã hội, kinh tế và chính trị, con người có khuynh hướng nhìn lại để tìm sự an toàn và an ninh trong một thế giới luôn bất an. Theo bản năng, họ tìm về tôn giáo và về những giá trị bất biến dưới hình thức niềm tin và tu tập để được sự bằng an giữa sự bất an. Những thời kỳ như vậy hầu như luôn luôn sản xuất những cuộc đại cách mạng và phục hồi tôn giáo. Điều này được chứng minh là đúng ở Ấn Độ và Trung Hoa trong cùng thế kỷ thứ VI và vào thời kỳ đầu tiên của thời đại Thiên Chúa giáo trong vùng Địa Trung Hải.

Có ba giá trị thật quan trọng nổi bật từ cuộc đời của đức Phật: (1) *dũng cảm*, (2) *từ bi*, và (3) *trí tuệ*. Những giá trị này nổi bật qua nhiều giai đoạn trong suốt cuộc đời Ngài. Không phải ngẫu nhiên mà cả ba điều này là những điều kiện tiên quyết cần thiết để đạt được quả niết bàn hay giác ngộ. Theo pháp Phật, có ba điều khổ gây sự luân hồi, trở đi trở lại mãi--đó là, *gắn bó* (tham), *bất mãn* (sân) và *vô minh* (si). Ba điều khổ này được giải trừ bởi những cái đúng là *dám bỏ* (*dũng*), *từ bi* và *trí tuệ*. Qua việc hành trì ba tinh thần này, hành giả có khả năng diệt được các đau khổ đó và đạt được giác ngộ. Do đó, không phải tình cờ mà quan điểm này lại có vai trò quan trọng thật nổi bật trong cuộc đời của Phật Thích Ca Mâu Ni.

Chúng ta hãy xét đến quan điểm này từng cái một, bắt đầu với sự *dám xả bỏ*. Giống như trong trường hợp *từ bi*, những dấu hiệu đầu tiên của lòng *dũng cảm* đã tự biểu lộ rất sớm trong cuộc đời đức Phật. Lòng *dũng cảm* chủ yếu là thừa nhận rằng tất cả sự hiện hữu đều có yếu tố đau khổ trong đó. Khi bạn nhận ra được điều này, nó dẫn đến một sự thay đổi tư tưởng hoàn toàn đảo ngược. Tức là nhận thức rằng tất cả những gì trong cuộc đời thế gian đều bị tràn ngập bởi đau khổ khiến cho ta phải tìm một cái gì khác biệt để thay thế. Rõ ràng đây là lý do tại sao đau khổ được kể như là điểm đầu tiên của Tứ Diệu Đế, vì đau khổ thực sự hiện diện khắp mọi nơi và là lý do chính yếu cho sự *dám xả bỏ*.

Thái tử Sĩ đạt ta (Siddharta) tham dự một buổi lễ làm mùa hàng năm của thị tộc ông từ lúc 7 tuổi. Trong khi chứng kiến các cuộc hành lễ, vị hoàng tử trẻ chú ý thấy một con sâu trước đó được xới lên đang bị ăn ngấu nghiến bởi một chú chim. Việc này làm Siddharta suy ngẫm cái thực tế của cuộc đời: thừa nhận cái sự kiện chắc chắn sẽ xảy ra rằng tất cả các sinh vật giết lẫn nhau để sống và rằng đây là nguồn gốc lớn lao của đau khổ. Thế là, ta đã thấy ngay vào lúc tuổi còn nhỏ chàng thái tử trẻ tuổi đã bắt đầu thừa nhận rằng cuộc sống bị tràn ngập bởi đau khổ như chúng ta thấy biết.

Nếu xem lại tiểu sử cuộc đời niên thiếu Sĩ đạt ta, chúng ta sẽ thấy ngay giai đoạn trong đó bốn cảnh đã làm xúc động khiến ông dũng mãnh từ bỏ cuộc sống sung sướng và chấp nhận cuộc đời của một người tu khổ hạnh để đi tìm sự thật. Thấy một người già, một kẻ bệnh và một xác chết, khiến ta nghĩ, tại sao ông lại cảm thấy đau khổ bởi những cảnh này. Rõ ràng là tuy không bị ảnh hưởng bởi sự giàu nghèo nhưng ông sẽ bị lệ thuộc vào sự luân lượt nối tiếp nhau không thể tránh được của lão, bệnh và tử. Nhận ra được điều này khiến chàng thái tử dần dần có tư tưởng thoát ra khỏi những thú vui chóng tàn của thế gian và thúc đẩy ông tìm cái sự thật tối thượng về sự hiện hữu bằng đường lối xả bỏ.

Điểm quan trọng mà ta cần lưu ý là sự dám xả bỏ của thái tử Sĩ đạt ta không phải bị thúc đẩy bởi tuyệt vọng thường xảy ra trong tiến trình bình thường của cuộc sống. Hưởng hạnh phúc và quyền lợi lớn lao nhất, vậy mà ông nhận ra được sự thật đau khổ gắn liền và cho rằng dù chúng ta vui thú bao nhiêu, chúng ta cũng phải đối đầu với thực tế, đó là lão, bệnh, tử. Hiểu được chuyện này và được khuyến khích bởi cảnh thứ tư, cảnh của một người tu khổ hạnh, Sĩ đạt ta đã dũng mãnh từ bỏ cuộc đời vương giả để đi tìm sự thật tối thượng cho mình và cho lợi ích của tất cả chúng sinh.

Đã xét đến đức dũng, ta xét tiếp về lòng từ và bi, điều này cũng hiện ra rất sớm trong cuộc đời của đức Phật. Bằng chứng rõ rệt nhất là chuyện con ngỗng bị thương. Theo chuyện thì chàng và người em họ Devadatta đang thơ thẩn chung quanh chơi nơi vườn vua. Lúc đó Devadatta dùng cung tên bắn hạ một con ngỗng. Cả hai chạy về phía nơi con ngỗng rơi xuống. Sĩ đạt ta chạy mau hơn nên đến nơi trước. Chàng thái tử trẻ xem xét con chim bị thương, tìm cách làm dịu sự đau khổ cho nó. Devadatta phản ứng dữ dội, nói rằng con ngỗng thuộc về anh ta, bởi vì anh đã bắn hạ trước. Hai chàng thanh niên tranh cãi và đem sự việc đến một nhân vật kinh nghiệm ở tòa án. Vị này quyết định giao con chim cho Sĩ đạt ta với lý do là đời sống thuộc về quyền của người duy trì nó chứ không phải người hủy diệt nó.

Trong câu chuyện giản dị này, chúng ta có một thí dụ tuyệt vời về sự biểu lộ đầu tiên của đức Phật về quan niệm từ bi, một quan niệm mà mục tiêu là nuôi dưỡng hạnh phúc cho người khác và làm dịu sự đau khổ cho họ. Sau khi giác ngộ, ông tiếp tục biểu lộ tinh thần này bằng nhiều cách rất đáng chú ý. Chẳng hạn thời kỳ mà mọi người đều biết ngài đã tự mình chăm sóc bệnh cho tu sĩ Tissa. Bệnh của người này làm cho nhiều thành viên trong Tăng đoàn tránh xa ông. Đức Phật giải quyết bằng cách làm gương, đích thân săn sóc và rửa sạch thân thể bệnh tật khô gầy của Tissa, nhờ vậy làm giảm bớt nỗi đau khổ dùm ông.

Cuối cùng là quan điểm về trí tuệ. Đây là điều quan trọng nhất trong ba điều, tương xứng với chính sự giác ngộ. Chính trí tuệ cuối cùng mở cửa

tự do, trí tuệ tháo gỡ sự vô minh, nguyên nhân căn bản của đau khổ. Người ta nói rằng trong khi ta có thể chặt các cành của một cái cây và đồng thời hạ luôn thân cây của nó xuống, nếu cái rễ không được lấy đi nốt, cây đó sẽ mọc trở lại. Cũng tương tự như thế, mặc dầu người ta có thể diệt sự gắn bó, tham cầu bằng cách dùng cảm xả bỏ, diệt sân hận bằng lòng từ bi, nhưng nếu ngày nào mà vô minh, mê si không được tẩy trừ bằng phương tiện trí tuệ, thì ngày ấy sự gắn bó và ghét bỏ lại có cơ hội nổi lên nữa.

Phương tiện chủ yếu qua đó trí tuệ có thể đạt được là thiền quán. Một lần nữa, có một sự kiện trong đó kỹ năng thiền định của ông đã sớm phát triển. Theo các lời tường thuật về cuộc đời ngài, ngay sau khi chứng kiến sự đau khổ của trùng và chim tại buổi lễ làm mùa, chàng thái tử ngồi dưới cây táo hồng gần đó. Chàng bắt đầu thiền quán, hoàn thành định sơ thiền (tức giai đoạn ‘tâm và sát’: LND) bằng cách tập trung tinh thần trong tiến trình hít vào thở ra. Trong diễn biến này chúng ta đã có bằng chứng về kinh nghiệm thiền quán rất sớm trong cuộc đời của đức Phật.

Sau đó, khi xả bỏ cuộc đời gia chủ và dũng mãnh đi tìm sự thật tuyệt đối (chơn đế), một trong những kỷ luật đầu tiên ông phát triển là thiền quán. Chúng ta được biết rằng ‘người tu khổ hạnh Gotama’ (cái tên mà mọi người biết đến trong suốt sáu năm miệt mài tìm giác ngộ) theo học hai người thầy nổi tiếng về thiền định, Alara Kalama và Uddaka Ramaputta. Theo lời dạy dỗ, anh đã học được và quán triệt những kỹ thuật khác nhau về sự tập trung tư tưởng. Trong chương 2, tôi đã cho thấy nguồn gốc của thiền định có từ thời bình minh của văn minh Ấn Độ, thời vàng son của nền văn minh thung lũng sông Ấn. Rất chắc chắn là hai vị thầy được nói tới trong tiểu sử của đức Phật là hai người đã giải thích truyền thống thiền định hay tập trung tinh thần rất cổ xưa này.

Một điều đáng chú ý là người tu khổ hạnh Gotama đã rời bỏ hai vị thầy này vì chàng thấy rằng chỉ thiền định thì không thể vĩnh viễn chấm dứt được sự đau khổ tuy có thể được sự bình an tạm thời. Sự kiện này thật quan trọng. Đức Phật nhấn mạnh vào sự thực tập phát triển tinh thần, một việc rõ ràng có trong nền Văn minh Thung lũng sông Ấn; nhưng ngài đã vượt lên trên mục tiêu giới hạn của thiền quán mà tạo thêm kinh nghiệm cho một tôn giáo mới. Đây chính là cái khác biệt giữa lời dạy của Phật với lời dạy của nhiều trường phái Ấn Độ, những trường phái ít nhiều đã theo cách tu tập du già hoặc thiền quán.

Nói tóm lại, sự khác nhau giữa Phật giáo với các tín ngưỡng quán tưởng của Ấn Độ giáo và các tôn giáo khác là chỉ thiền quán không thì không đủ. Đối với Phật giáo, thiền quán giống như gọt viết chì. Chուտ viết chì là để viết. Thiền quán là để trau giồi trí não cho một mục đích nhất định. Trong trường hợp này, mục đích đó là trí tuệ. Sự liên hệ giữa thiền quán và

trí tuệ giống như giữa cây đuốc với ánh sáng cần có để xem một bức tranh. Nếu ánh sáng quá mờ hay bị gió tạt hoặc nếu tay cầm đuốc không vững thì không thể nào thấy được bức tranh rõ ràng. Nếu ta muốn xâm nhập cái bóng tối vô minh và nhìn thấu được thực tướng của hiện hữu, điều đó sẽ không hoàn chỉnh được nếu tâm trí ta yếu ớt, rối trí, không ổn định do thói quen không hoạt động hoặc các xáo trộn thuộc cảm tính và tri thức thông thường. Đức Phật khám phá việc này bằng sự thực hành vào đêm giác ngộ của ông. Đầu óc tập trung, nhất tâm, khinh an, ông thiền quán và điều khiển nó vào sự hiểu biết thực tướng của các sự vật và cuối cùng hiểu được sự thật. Vì thế sự giác ngộ của Phật là cái kết quả của cặp tổng hợp thiền *định* và trí *huệ*.

Trí huệ của Phật cũng có những phạm vi khác. Chẳng hạn sự hiểu biết về Trung Đạo. Trong Phật giáo, thuyết Trung đạo là chủ yếu nhất và có nhiều trình độ về ý nghĩa. Ta sẽ xét riêng nó sau nhưng có thể nói ngay tại đây là: Ý nghĩa căn bản nhất của Trung đạo là tránh các sự thái quá trong việc đam mê để thỏa mãn các giác quan hay nói một cách khác gây đau khổ cho thân xác. Điểm căn bản của Trung đạo được minh chứng trong cuộc đời của Phật bằng chính sự nghiệp và kinh nghiệm riêng của ông. Trước khi từ bỏ cuộc đời gia trưởng vương giả, Sĩ đạt ta đã hưởng một cuộc sống vui thú xa hoa và nhục cảm. Sau đó, khi đã trở thành một người tu khổ hạnh để tìm sự thật, ông đã bỏ ra sáu năm thực tập tu khổ hạnh và hành xác. Sau cùng, ông đã hé thấy con đường Trung đạo tránh được hai cực đoan: vừa thấy và hiểu được sự vô ích của sự tu khổ hạnh cũng vừa thấy sự vô nghĩa của cuộc sống đầu đời dễ dãi vương giả của mình.

Dĩ nhiên có nhiều giai đoạn quan trọng khác trong cuộc đời của Phật vừa đáng quan tâm vừa có giá trị để thảo luận, nhưng điểm muốn nói của tôi ở đây là chúng ta có thể xem cuộc đời ngài là một bài học về giới hạnh và tu tướng chứ không phải là một tiểu sử nổi tiếng tên tuổi cùng với địa danh. Như thế chúng ta mới có thể thấy đúng và hiểu biết đúng các tinh thần gương mẫu trong sự nghiệp của Thích Ca Mâu Ni. Với định hướng này, ta mới có thể thực hiện được một sự hiểu biết lớn lao và đúng đắn về ý nghĩa thực sự của cuộc đời đức Phật.

---o0o---

## Chương 04

(Trang 29 - 46.)

Tứ Diệu Đế.

The Four Noble Truths.



Với chương này, chúng ta đi vào trung tâm học thuyết của đức Phật. ‘Bốn Sự Thật Cao Quý’ hay ‘Tứ Diệu Đế’ là một trong những hệ thống sắp xếp căn bản nhất được đức Phật vạch ra. Với nhiều sự kiện quan trọng, chúng gần như trùng hợp với toàn thể giáo lý của Thích ca Mâu ni. Sự hiểu biết ‘Bốn Sự Thật Cao Quý’ cũng đồng nghĩa với sự đắc quả trong việc tu tập Phật giáo. Chính Phật ngụ ý nhiều lần khi nói rằng vì không hiểu toàn bộ Tứ Diệu Đế nên mới gây cho ta tiếp tục chạy vòng vòng trong luân hồi sanh và tử. Sự quan trọng của Bốn Sự Thật Cao Quý cũng có ý nghĩa tương tự do sự kiện sau đây: bài giảng kinh đầu tiên của ông cho năm vị tu khổ hạnh tại Vườn Nai gần Benares là Kinh Chuyển Pháp Luân (Dhammachakkappavattana Sutta), kinh có 2 môn chính là Tứ Diệu Đế và thuyết Trung đạo. Trong công thức Tứ Diệu Đế (1. sự có mặt của đau khổ, 2. các nguyên nhân đau khổ, 3. niềm an lạc khi đau khổ bị diệt, 4. con đường đưa tới niềm an lạc đó), ta có một bảng tóm tắt về lời dạy của Phật cả lý thuyết lẫn thực hành.

Trước khi bắt đầu xét đến Tứ Diệu Đế từng phần một, tôi muốn xin các bạn lưu ý một vài sự kiện về công thức toàn bộ này. Nền y khoa xứ Ấn Độ cổ đã đạt được một trình độ phát triển nào đó vào thời đức Phật. Các y sĩ đã phát triển kế hoạch tuần tự bốn mặt: sự có mặt của bệnh tật, nguyên nhân gây bệnh, niềm vui sướng khi hết bệnh và cách chữa lành bệnh. Nếu so sánh, ta sẽ thấy sự tương xứng rất gần gũi với công thức của Tứ Diệu Đế: (1) sự có mặt của đau khổ tương đương với sự có mặt của tật bệnh; (2) nguyên nhân gây đau khổ tương tự với nguyên nhân gây bệnh; (3) niềm an lạc khi đau khổ bị diệt đi tương ứng với niềm vui sướng khi hết bệnh; và (4) con đường đưa tới niềm an lạc gần gũi với tiến trình chữa lành bệnh.

Sau khi nói về đặc tính chữa bệnh của công thức Tứ Diệu Đế, tôi muốn xin nói thêm một khái niệm quan trọng khác về Tứ Diệu Đế. Khi ngài Xá Lợi Phất (Sariputta), một trong những đại đệ tử của Phật tinh cò gặp Mã Thắng (Assaji), một trong năm người tu khổ hạnh đầu tiên theo học đức Phật, ngài hỏi ông ta về Tứ Diệu Đế. Mã Thắng trả lời là không thể nói nhiều được vì ông tương đối khá mới với nó. Tuy vậy, Mã Thắng (Assaji) tóm tắt lời dạy của Phật như sau: “Bậc Toàn Giác (Tathagata) đã nói, ‘Vật nào có sanh, thì trong đó có sẵn mầm diệt; các vị tu khổ hạnh đã được dạy như vậy.’ ” Xá Lợi Phất (Sariputta) rất xúc động bởi một câu dạy súc tích như vậy. Ông đi tìm người bạn đi-tìm-sự-thật Mục kiên Liên (Mollagana) của mình, cả hai tìm đức Phật và trở thành đệ tử của ông.

Lời tóm tắt của Mã Thắng (Assaji) cho ta biết cái tư tưởng nằm đằng sau công thức Tứ Diệu Đế: sự quan trọng của liên hệ nhân quả. Tư tưởng này là giáo nghĩa chính yếu của giáo lý nhà Phật và nó nằm ngay trung tâm

công thức Tứ Diệu Đế. Công thức Tứ Diệu Đế bắt đầu với một vấn đề, đó là sự có mặt của đau khổ. Có quả khổ là do cái nhân sinh ra khổ, điều này ở trong sự thật thứ hai, tức nguyên nhân gây khổ là do huân tập sinh ra. Kế đó là niềm an lạc do sự diệt được cái khổ, được biểu lộ trong sự thật thứ ba. Sở dĩ ta diệt được khổ là nhờ Con Đường đạo. Nói một cách khác, khi các nguyên nhân của đau khổ được tiêu trừ thì sự vắng mặt các nguyên nhân đó là nguyên nhân của sự diệt khổ: nhân khổ không có thì quả khổ cũng không. Phân tích kỹ hơn, bạn sẽ thấy chúng chia ra hai nhóm. Hai sự thật đầu, quả khổ và nhân khổ thuộc về lĩnh vực sanh và tử. Một cách tượng trưng, chúng có thể được vẽ ra dưới hình thức một vòng tròn, vì chúng vận hành trong thế quay tròn. Nhân đau khổ sinh ra quả đau khổ, và quả đau khổ lần lượt đóng vai trò nhân mới sản sinh quả đau khổ khác. Đây là cái vòng của sanh và tử. Hai sự thật sau cùng, sự diệt khổ và Con Đường đạo thì lại không thuộc về sanh và tử. Chúng có thể được biểu thị gián tiếp qua hình ảnh của đường xoắn ốc, trong đó cái tác động không còn là quay tròn nữa mà là được hướng lên trên, có thể nói là, hướng về một mức phát triển khác của kinh nghiệm. Trở lại một chút về khái niệm nhân và quả trong bối cảnh Tứ Diệu Đế. Rõ ràng nó thay thế cho hai cặp nhân và quả: cái đầu tiên (khổ đế) là cái quả của cái thứ hai (tập đế); cái thứ ba (diệt đế) là cái quả của cái thứ tư (đạo đế).

Chắc các bạn còn nhớ sự quan trọng của liên hệ nhân và quả khi chúng ta xét đến Tứ Diệu Đế, tôi tin rằng chúng ta sẽ hiểu chúng dễ dàng hơn. Cũng như vậy, nếu chúng ta nhớ lại sự quan trọng của nguyên tắc nhân và quả, nó sẽ giúp ích cho chúng ta học tập lời giáo huấn căn bản của Phật, hoặc nghiên cứu nghiệp báo tái sinh hay thuyết duyên khởi. Tóm lại, chúng ta sẽ tìm thấy rằng cái nguyên tắc của nhân và quả được điều hành giống như một sợi chỉ trong toàn bộ Phật pháp.

Bây giờ chúng ta chuyển sang điều đầu tiên của Tứ Diệu Đế, tức khổ đế. Một số không phải Phật tử và một số Phật tử cho rằng việc chọn sự có mặt của đau khổ là điều đầu tiên trong bốn sự thật là không ổn. Họ nói rằng chọn như vậy là dấu hiệu của chủ nghĩa bi quan. Tôi thường được hỏi tại sao Phật giáo lại quá bi quan. Tại sao nó lại quyết định bắt đầu với khổ đế? Có một số cách để trả lời câu hỏi này. Chúng ta hãy xét một chút về các quan điểm của chủ nghĩa bi quan, chủ nghĩa lạc quan và chủ nghĩa hiện thực. Trong nghĩa thực tế, chúng ta hãy giả thử rằng người nào đó đang đau khổ vì một chứng bệnh trầm trọng nhưng không nhận sự thật về cái ốm đau của mình. Thái độ ông ta có thể lạc quan, nhưng nó chắc chắn là điên rồ, bởi vì nó không ngăn cản việc tìm biện pháp để chữa lành bệnh. Một thái độ như vậy hơi giống với thái độ của con đà điểu chôn cái đầu trong cát và tự thuyết phục là không có nguy hiểm đe dọa nó. Nếu có vấn đề xảy ra, cái tiến trình



hành động hợp lý độc nhất là thừa nhận vấn đề và làm những gì cần thiết để tiêu trừ nó.

Đức Phật nhấn mạnh là việc thừa nhận sự có mặt của đau khổ không bi quan cũng không lạc quan: giản dị chỉ có như vậy. Vả lại, nếu Phật chỉ dạy khổ đế và ngừng ở đó thì việc buộc tội điều dạy của ông là bi quan cũng có sự thật. Thực tế là ông chỉ bắt đầu với khổ đế, tiếp tục dạy về tập đế và quan trọng hơn hết, sự diệt trừ nó và các phương tiện để hoàn thành sự diệt trừ.

Tôi hoàn toàn chắc chắn rằng, nếu chúng ta chân thật với mình, tất cả chúng ta phải thừa nhận là trong cuộc đời này có một cái gì khó hiểu không giải quyết được. Các sự việc không hoàn toàn như chúng phải như vậy. Có đôi khi chúng ta cố gắng muốn thoát khỏi sự kiện khó hiểu này vào một lúc nào đó--có thể lúc nửa đêm, trong một đám đông người, hay chỉ một chốc lát trong một ngày làm việc bình thường--quả thật chúng ta phải đối diện với hoàn cảnh thực tế của mình. Xét cho cùng, chúng ta nhận thấy rằng một cái gì đó bất ổn, sai trái mà mình không biết được. Cái cảm giác thuộc về kinh nghiệm này thúc giục con người tìm những giải pháp cho các vấn đề như bất hạnh hay thất vọng. Đôi khi các giải pháp này có thể là tích lũy tài sản càng nhiều càng tốt. Hoặc các giải pháp cho các vấn đề đời sống dưới hình thức chữa bệnh khác nhau.

Trong Phật giáo, khổ có thể được chia ra làm hai loại: thể xác và tinh thần. Đau khổ thể xác gồm các đau khổ về sanh, lão, bệnh, tử. Trong chương 3 chúng ta đã đề cập đến việc chàng thái tử Sĩ đạt đa đương đầu với các sự thật về lão, bệnh và tử khi thấy một người già, một người bệnh và một tử thi. Còn ở đây, ta thấy thêm cái khổ thứ tư, cái đau khổ của sự sanh ra. Nó gây khổ cho thể xác, như kinh nghiệm hài nhi ra đời, mà còn gây ra khổ khác không thể tránh được là già lão. Sự sanh sản có thể được cho là một cửa ngõ qua đó các đau khổ khác tự nhiên theo sau. Tôi nghĩ chúng ta cần tốn thêm chút thì giờ xét đến các sự đau khổ về lão, bệnh và tử. Tất cả chúng ta đã quan sát cái khổ của tuổi già, cái bất lực muốn hoạt động hữu hiệu và suy nghĩ mạch lạc. Mọi người đều đã biết cái khổ khi bị bệnh. Dù may mắn luôn luôn được mạnh khỏe, ta cũng từng thấy cái khổ khi bị bệnh của đồng loại. Tất cả chúng ta đã quan sát cái khổ tử vong, cái khổ sợ hãi, kinh nghiệm bởi kẻ sắp từ trần. Những cái khổ này là một phần không thể tránh được của đời sống. Dù cho chúng ta hạnh phúc và bằng lòng như thế nào, nhưng trong một lúc đặc biệt nào đó, các đau khổ về sanh, lão, bệnh, tử là không thể tránh được.

Ngoài khổ thân, lại có khổ tâm: thương mà phải xa, ghét mà phải gặp, muốn mà không được... Thường trong cuộc đời, chúng ta sống xa cách với những người và những nơi mà ta yêu thích. Những sự đòi hỏi về nghề

nghiệp và quốc gia đôi khi bắt buộc chúng ta phải rời chỗ ở và xa những người thân yêu. Sự thay đổi và cái chết có thể đem đến sự chia tay với những người và những nơi chúng ta yêu thích. Cũng như vậy, cuộc đời thường mang đến những người và hoàn cảnh mà chúng ta không muốn gặp, chẳng hạn một đồng nghiệp hay một cấp trên ở nơi chỗ làm mà họ đối nghịch với chúng ta. Hoàn cảnh như vậy có thể làm cho thời gian của chúng ta ở nơi chỗ làm thành một điều thống khổ thật sự. Cũng có những hình thức khổ hơn như lụt lội, hỏa hoạn, đói khát, hành hạ, khủng bố, chiến tranh, thiên tai. Cuối cùng, hầu hết chúng ta không lúc này thì cũng lúc khác, ném mùi đau khổ khi gặp thất bại hoặc thất vọng không được việc làm, xe hơi, nhà cửa và người yêu như ý mình muốn.

Những đau khổ về tinh thần và vật chất này được đan thành cuộc sống cho con người chúng ta. Như vậy còn hạnh phúc đâu? Bộ không có hạnh phúc chút nào trong cuộc sống sao? Dĩ nhiên có, tuy nhiên cái hạnh phúc chúng ta từng ném mùi, trải qua trong suốt cuộc đời của chúng ta lại tạm thời, vô thường. Ngày nào chúng ta còn vui hưởng tuổi trẻ và sức khỏe, chúng ta có thể tìm thấy hạnh phúc trong sự thoải mái hay trong tình bầu bạn với những người chúng ta thương mến. Tuy thế những sự kiện ảnh hưởng đến kinh nghiệm này đều có điều kiện, vì thế vô thường. Chẳng chóng thì chày, chúng ta sẽ ném mùi đau khổ.

Bây giờ, nếu muốn giải quyết giảm thiểu và sau cùng đoạn sạch vấn đề đau khổ, chúng ta phải nhận diện cho ra nguyên nhân của nó. Đèn bị tắt, không muốn ở trong bóng tối, thế thì ta phải tìm ra cho được cái nguyên nhân cúp điện. Đó là do mạch điện đứt, cầu chì nổ, hay nguồn cung cấp điện bị cắt đi? Cũng như vậy, một khi đã nhận ra sự có mặt của đau khổ, ta phải tìm nguyên nhân ra nó. Tìm được nhân khổ, ta mới có thể làm cái gì đó để giải quyết vấn đề.

Theo Phật cái gì là nguyên nhân của đau khổ? Ông dạy rằng tham muốn là cái nguyên nhân lớn nhất của đau khổ. Có nhiều loại ham muốn: ham được những kinh nghiệm vui sướng, muốn được các thứ vật chất, muốn sống lâu, muốn có cái chết mau, vĩnh viễn. Tất cả chúng ta đều thích ăn ngon, khoái nghe nhạc hay, vui chơi với bạn bè v.v... Hưởng được rồi, chúng ta muốn thêm và thêm nữa. Chúng ta cố gắng kéo dài những kinh nghiệm thích thú như vậy và cố gắng hưởng chúng thường hơn nữa. Tuy thế không hiểu sao chúng ta không bao giờ hoàn toàn thỏa mãn. Chẳng hạn, khi thích một món ăn khoái khẩu và nếu ăn hoài, chẳng bao lâu ta sẽ ngán nó. Thử món khác, trở nên thích nó và sau một thời gian ngắn, ta lại bắt đầu ngán nó. Chúng ta cứ tiếp tục tìm kiếm những cái khác. Lại chán bài nhạc yêu thích của mình. Chán bạn bè. Chúng ta tìm thêm và tìm thêm. Đôi khi sự theo đuổi những kinh nghiệm vui thú này dẫn đến những hình thức rất tai hại về

cách ứng xử hay hành động, như nghiện rượu, nghiện thuốc phiện ma túy. Tất cả chỉ vì tham muốn hưởng thụ các kinh nghiệm vui thú. Người ta nói rằng cố gắng thỏa mãn lòng thèm muốn của chúng ta để được những kinh nghiệm thú vị cũng giống như uống nước muối cho đã khát: nó chỉ tăng cái khát của chúng ta mà thôi.

Vừa tham muốn kinh nghiệm thú vị, ta lại còn khao khát vật chất. Bạn có thể thấy rõ điều này ở trẻ em, tuy tất cả chúng ta cũng đều mắc phải. Lấy bất cứ một em nhỏ nào trong một tiệm đồ chơi. Em hẳn muốn mọi thứ đồ chơi trong tiệm. Sau đó được khuyến dụ bởi cha mẹ, em chấp nhận một món. Gần như ngay khi được nó, em bắt đầu mất hứng thú với nó. Chắc chắn nội trong vài ngày món đồ chơi đó được nằm bỏ mặc trong một góc phòng. Em muốn một món đồ chơi khác. Nhưng, chúng ta thật sự có khác với các em đó không? Gần như ngay sau khi mua xe hơi mới, chúng ta lại bắt đầu muốn một chiếc khác, một chiếc tốt hơn? Khi dọn vào một ngôi nhà vừa ý, có người vẫn thường nghĩ, “Nhà này thì được, nhưng nó sẽ vẫn tốt hơn nếu tôi có thể tìm một cái lớn hơn, chẳng hạn cái nhà với một mảnh vườn, hoặc một cái với hồ bơi?” Nó tiếp tục như vậy, dù đó là một bộ xe lửa, chiếc xe đạp, máy phát hình, hay là chiếc Mercedes Benz.

Người ta cho rằng, lòng tham muốn được giàu có, nhiều vật chất, có liên hệ đến ba vấn đề chính gây ra đau khổ. Thứ nhất là vấn đề đạt được chúng. Bạn phải làm việc chăm chỉ, tiện tặn, để dành, để mua một chiếc xe mới mà bạn muốn. Kế đến bạn phải trông nom và bảo vệ nó. Bạn lo rằng một người nào đó có thể làm hư hại chiếc xe bạn. Bạn lo rằng căn nhà mới của bạn có thể bắt lửa hoặc bị hư hại bởi gió bão. Cuối cùng là vấn đề mất mát. Không sớm thì muộn chúng sẽ tan rã hoặc chính chúng ta sẽ chết.

Lòng ham muốn sống một cuộc đời vĩnh cửu là một nguyên nhân của đau khổ. Tất cả chúng ta đều tham cầu cuộc sống hiện hữu. Mặc cho những đau khổ và thất vọng đã trải qua, tất cả đều tham sống và chính vì sự tham sống này khiến cho chúng ta chịu sanh tử luân hồi. Hoặc ngược lại muốn được không hiện hữu, có nghĩa là, muốn sự hủy diệt hoàn toàn. Cái đó có thể gọi là muốn được chết vĩnh viễn. Muốn theo lối này thí dụ như việc tự tử và một số trường hợp giông giông như thế. Muốn được hiện hữu là một thái cực, muốn không hiện hữu là một thái cực khác.

Tới đây thì bạn có thể tự hỏi, ‘Việc chỉ tham muốn có gây ra đau khổ không? Chỉ tham muốn, có đủ nói là đau khổ chưa? Không lẽ chỉ gián dị có thể à?’ Xin thưa, câu trả lời không phải như vậy. Có một cái gì đó sâu xa hơn là tham muốn. Theo đúng nghĩa thì nền tảng hay căn bản của việc tham muốn là sự vô minh.

Vô minh là không thấy sự vật đúng như thực tướng của chúng. Nó cũng có nghĩa là không hiểu sự thật về cuộc đời. Những người tự xem mình

có giáo dục có thể cảm thấy khó chịu, chướng tai khi được cho rằng họ vô minh. Nói vô minh là có ý gì? Tôi xin nói ngay điều này: không có đầy đủ các điều kiện, không có sự huấn luyện thích đáng và không có những dụng cụ thích hợp, chúng ta không thể nào thấy sự vật đúng như thật của nó. Không ai biết được luồng sóng phát thanh nếu nó không được dùng cho máy phát thanh; không ai biết được có vi trùng trong nước nếu không dùng kính hiển vi; hoặc không biết được hạt nguyên tử nếu nó không được phát hiện nhờ những kỹ thuật mới nhất của hệ thống hiển vi điện tử. Tất cả những sự kiện này thuộc về một thế giới ta đang sống, quan sát và chỉ được biết nhờ những điều kiện, sự rèn luyện và dụng cụ đặc biệt.

Nói rằng vô minh là không thấy sự vật đúng như thực tướng của nó có nghĩa là, nếu không tự rèn luyện các cách suy nghĩ của mình bằng trí tuệ, chúng ta vẫn không biết thực chất của sự vật. Ban đêm, trên đường về nhà trẻ một mình, chúng ta hay sợ hãi khi không nhận dạng được một vật trong bóng tối. Vật đó có thể chỉ là một khúc cây. Chính vì sự không biết đã gây cho chúng ta phải rảo bước nhanh. Có thể lòng bàn tay của chúng ta bắt đầu đổ mồ hôi hoặc về đến nhà trong nỗi hoảng hốt. Nếu phải chi có ánh đèn thì sẽ không có sự sợ hãi hay phiền não. Đáng lẽ ta không sợ hãi nếu không có sự hiểu lầm hình dáng đó trong bóng tối. Đáng lẽ ta thấy cái đũa cây thực tướng chỉ là đũa cây.

Chúng ta hãy nói đến vô minh về bản ngã, linh hồn, hoặc cá tính trong Phật giáo. Vô minh đó là xem cái bản ngã như thật. Đây là nguyên nhân căn bản của đau khổ. Chúng ta xem thân thể là thật ngã, cảm giác là linh hồn hoặc tư tưởng là cá tính. Chúng ta xem chúng là thật, cái tôi độc lập, giống như chúng ta xem cái đũa cây có thể là con rắn hại ta được. Một khi thừa nhận cái ý niệm có một cái ngã, tức là bạn thừa nhận có một cái gì tách rời hay khác với cái ngã của bạn. Và một khi nghĩ rằng có một cái gì khác với cái ngã, bạn tự động xem nó hoặc là có ích và hỗ trợ cho cái tôi của bạn hoặc là vô ích và thù nghịch. Vì thế các thành phần mà bạn thừa nhận khác với cái tôi của bạn thì hoặc dễ chịu hay khó chịu, thích thú hay không thích thú.

Từ ý niệm cái tôi và cái khác với cái tôi, lòng tham muốn và mối ác cảm đương nhiên nảy lên. Một khi ta tin tưởng có cái tôi (hay linh hồn, hoặc cá tính) độc lập và có thực, khác với tất cả những sự vật mà ta cho là thế giới bên ngoài, thế là chúng ta muốn các sự vật đó làm lợi cho mình và tránh xa những sự vật không làm lợi hay hại mình. Vì không hiểu được rằng, thân thể và tâm trí không có một cái tôi độc lập và thường hằng, nên lòng ganh bó và mối ác cảm hiển nhiên phát triển. Từ cái rễ vô minh mọc lên cái cây thềm muốn, ganh bó, tham lam, ác cảm, ghét bỏ, ghen tỵ, đố kỵ v.v.... Toàn bộ cái cây đau khổ về tình cảm này tăng trưởng từ cái rễ vô minh và đơm trái đau

khô. Vô minh là căn bản tức nguyên nhân xa của đau khô, trong khi tham muốn, gán bó, ác cảm là thứ yếu hay nguyên nhân gần.

Sau khi nhận ra các nguyên nhân đau khô, bây giờ ta phải giảm bớt và sau đó diệt trừ nó. Giống như khi nhận diện, giảm bớt và diệt trừ nguyên nhân cái đau thể xác, ta cũng có khả năng làm giảm bớt và sau đó loại trừ các đau khô về tinh thần do các nguyên nhân vô minh, gán bó, ác cảm, v.v...Điều này đưa chúng ta đến cái thứ ba của Tứ Diệu Đế, sự chấm dứt đau khô.

Khi nói đến chấm dứt đau khô, cái chướng ngại thứ nhứt chúng ta phải khắc phục là mối nghi ngờ ẩn tàng trong một số đầu óc là liệu sự chấm dứt đau khô quả thật có hay không. Đau khô có thể thực sự được chấm dứt hay không? Sự chữa lành thực sự có thực hiện được hay không? Trong bối cảnh này sự tự tin (confidence), hay lòng tin (faith), giữ một vai trò quan trọng. Khi nói đến lòng tin trong Phật giáo, chúng ta không có ý nói sự chấp nhận mù quáng bất cứ giáo lý hay tín ngưỡng đặc biệt nào. Đúng hơn, chúng ta nói đến lòng tin khi việc ấy có khả năng hoàn thành mục tiêu chấm dứt đau khô.

Nếu không tin bác sĩ chữa lành bệnh cho mình, ta sẽ không bao giờ tìm kiếm lời khuyên của ông ta, không bao giờ chịu theo phương cách trị liệu thích đáng, và có thể sau cùng chết vì một bệnh mà đáng lẽ có thể chữa trị được nếu chúng ta chỉ cần có đủ tự tin để tìm sự giúp đỡ. Cũng giống như vậy, tự tin vào việc có thể được chữa lành sự đau khô tinh thần là một điều kiện tiên quyết không thể thiếu được nếu muốn có kết quả. Ở đây, bạn cũng có thể nói, 'Làm sao tôi có thể tin vào việc có Niết bàn được--tức cái hạnh phúc tối thượng cho chấm dứt hoàn toàn đau khô--nếu tôi chưa bao giờ trải qua với nó?' Như tôi đã nhận xét phần trên trong chương này, không có ai trong chúng ta nghe những luồng sóng âm thanh nếu không có sự phát triển các máy thu phát thanh, hoặc thấy được đời sống của vi khuẩn nếu không có sự phát minh kính hiển vi. Ngay như bây giờ, hầu hết chúng ta không bao giờ quan sát được cái thực tế hạt nguyên tử, vậy mà chúng ta chấp nhận sự hiện hữu của nó bởi vì có những người trong chúng ta với sự huấn luyện đặc biệt và những thiết bị thích đáng, họ có khả năng quan sát được nó.

Trong trường hợp này, việc có thể đạt được sự chấm dứt hoàn toàn của đau khô, tức niết bàn, không thể nào bị bác bỏ chỉ vì chúng ta không tự kinh nghiệm được. Bạn có thể nghe qua câu chuyện cổ về con rùa và con cá. Một ngày nọ, con rùa rời khỏi cái ao để sống một vài giờ trên bờ. Khi trở xuống dưới nước, nó kể cho cá nghe về những kinh nghiệm trên khô của nó. Con cá không chịu tin. Nó không thể chấp nhận có sự hiện hữu của đất khô vì nó hoàn toàn không giống với thực tế mà nó quen thuộc. Làm sao lại có thể có một chỗ mà những sinh vật đi tới lui mà không bơi, lại thở được

không khí và không có nước, v.v...? Có nhiều thí dụ lịch sử để bác bỏ những điều mà chúng ta đã quen thuộc và tin tưởng. Khi Marco Polo trở về Ý từ phía Đông, ông ta bị bỏ tù vì lời tường thuật chuyến đi của ông không giống với những gì mà con người đã tin tưởng về thế giới lúc đó. Và khi Copernicus đã đưa ra lý thuyết rằng mặt trời không xoay quanh trái đất mà là ngược lại, ông ta bị hoài nghi và nhạo báng.

Vì thế chúng ta phải cẩn thận không nên bác bỏ ngay việc có thể hoàn toàn chấm dứt đau khổ (tức đạt được niết bàn) chỉ vì chính chúng ta chưa kinh nghiệm được. Một khi chúng ta chấp nhận rằng cái chấm dứt khổ đau là có thể có được, rằng việc trị lành bệnh của mình là có thể thực hiện được, thế là ta đã có những bước cần thiết để hoàn thành sự chữa lành đó. Nếu không có lòng tin, ta sẽ chẳng được trị liệu cho hết bệnh. Vì thế, để có được chút ít tiến bộ hầu sau đó chấm dứt hoàn toàn đau khổ, đầu tiên ít nhất chúng ta phải có sự tự tin trong việc hoàn thành mục tiêu của mình.

Khi nói đến chơn lý thứ ba tức là đau khổ không còn nữa, chúng ta liên tưởng đến mục tiêu của con đường Phật giáo đi. Đức Phật từng nói rằng, giống như đại dương mênh mông to lớn, nhưng nó chỉ có một vị, vị của muối. Lời dạy của ông tuy có nhiều mặt và lớn như đại dương, nhưng nó chỉ có một vị, vị của niết bàn. Như các bạn thấy, giáo lý Phật pháp có nhiều mặt: Tứ Diệu Đế, Ba cách thực hành, Duyên khởi, Ba đặc tính v.v...nhưng tất cả chỉ có một mục tiêu, đó là không còn đau khổ nữa. Đây là cái mục tiêu cung cấp tất cả các khía cạnh của giáo lý mà ta tìm thấy được mục đích và phương hướng trong Phật giáo.

Sự chấm dứt đau khổ là mục tiêu hành trì của Phật giáo. Cách chấm dứt nó không quá cao cũng không quá thấp. Vấn đề này đáng cho ta quan tâm. Chẳng hạn, khi chúng ta xét đến câu hỏi về mục tiêu cuối cùng của các tôn giáo khác như Thiên Chúa giáo, Do thái giáo và Hồi giáo thì ta được trả lời có 2 mục tiêu. Một, việc xây dựng một vương quốc bác ái, thịnh vượng và công bằng cho đời này và cho thế giới này; hai, mục tiêu cao hơn gồm có việc lên thiên đàng sau khi chết. Trong Phật giáo mục tiêu thực hành toàn diện hơn. Sự chấm dứt đau khổ theo đức Phật nói thì phạm vi rất rộng. Khi nói đến sự chấm dứt đau khổ trong Phật giáo, chúng ta có ý nói (1) sự chấm dứt đau khổ ở đây và bây giờ hoặc tạm thời hoặc vĩnh viễn; (2) hạnh phúc và giàu có trong các cuộc đời mai hậu, và (3) cái kinh nghiệm của chính niết bàn.

Hãy xét một cách chi tiết hơn. Giả thử ta bất ngờ bị nghèo khổ cùng cực, không có đủ nơi ăn, chốn ở, quần áo, thuốc men, giáo dục, v.v... Như vậy là ta đang khổ giống như sanh, già, bệnh, chết, xa rời những gì ta thương yêu, v.v... Khi cải đổi được tình trạng đó ngay bây giờ, nhờ sự sung túc với mức sống cải thiện, sự đau khổ của chúng ta được giảm bớt. Phật giáo dạy

rằng cái hạnh phúc hay khổ đau mà ta có trong cuộc đời này là hậu quả của các hành động chúng ta đã làm trong quá khứ. Nói một cách khác, nếu chúng ta tự thấy hiện nay đang có may mắn thì đó là kết quả của những hành động tốt đẹp được thực hiện trong quá khứ. Tương tự như vậy, người nào tự thấy ít may mắn hơn thì đó là cái kết quả của những hành động không được tốt trong quá khứ.

Sau khi chấm dứt được đau khổ, Phật giáo công hiến được những gì? Hành trì Phật giáo một thời gian ngắn kết quả là sẽ có một hạnh phúc tương đối trong cuộc đời này. Hạnh phúc này có thể là vật chất được cải thiện; hoặc có thể là tâm trí được an tịnh hơn; hoặc có thể là cả hai. Tất cả đều có thể hoàn thành ngay trong chính cuộc đời này, ở đây và bây giờ. Đây là phần thưởng nhỏ của sự chấm dứt đau khổ. Được hiện hữu trong cuộc đời này, ta có thể ngang hàng với những gì Thiên Chúa giáo gọi là “nước Chúa trên trời”.

Sự chấm dứt đau khổ trong Phật giáo có nghĩa là hạnh phúc và giàu có trong cuộc đời mai hậu. Điều này ngụ ý sự tái sinh vào những hoàn cảnh may mắn. Ta sẽ được hạnh phúc, giàu sang, khỏe mạnh và thành công dưới hình thức trở lại làm người hay là tiên thánh trên trời. Ta có thể so sánh việc đạt được sự chấm dứt đau khổ với thiên đàng mà các tôn giáo độc thần hay nói đến. Cái khác biệt độc nhất là, thiên đàng một khi đạt được thì vĩnh cửu, còn ‘thiên đàng’ hạnh phúc của con người phải được duy trì và tái tạo trong Phật giáo. Cái mục tiêu mà Phật giáo công hiến là hạnh phúc và thịnh vượng trong đời này và đời sau. Nhưng nó còn cho hơn thế nữa, và điều này nó khác với những tôn giáo bạn. Đó là sự công hiến được giải thoát--tức niết bàn hay giác ngộ. Đây là sự hoàn toàn chấm dứt đau khổ, mục tiêu tối hậu của Phật giáo và nó có thể đạt được ngay trong cuộc đời này.

Nói đến chữ Niết bàn, chúng ta gặp một số vấn đề về cách diễn tả nó. Sự chính xác của một kinh nghiệm không thể chỉ diễn đạt bằng lời nói. Đúng hơn, nó phải được chứng nghiệm trực tiếp. Đây là sự thật của tất cả kinh nghiệm, cho dù là kinh nghiệm vị mặn của muối, ngọt của đường, sô cô la hay là làn bơi đầu tiên của con người ở đại dương. Tất cả những kinh nghiệm này không thể được mô tả một cách chính xác được. Thí dụ vừa mới đến Đông nam Á tôi được cho biết về một món trái cây địa phương rất phổ biến, đó là sầu riêng. Tôi có thể hỏi những người sống trong vùng và những người thường ăn và thích sầu riêng, nhưng làm sao họ có thể cất nghĩa được cho tôi một cách chính xác mùi vị nó giống như cái gì? Quả thật không thể mô tả thật đúng cái hương vị của sầu riêng cho một người nào chưa từng ăn nó. Chúng ta có thể cố gắng so sánh hoặc dùng cách phủ định; có thể nói sầu riêng trông mềm, nhuyển, thơm như bơ hoặc là ngọt và chua lại thêm rằng nó hơi giống mít và không giống bôm táo một chút nào hết. Nhưng như vậy

vẫn không thể nói lên sự chính xác của cái kinh nghiệm ăn sầu riêng. Ta đương đầu với một vấn đề tương tự khi cố gắng mô tả niết bàn. Đức Phật và các luận sư Phật giáo qua các thời đại đã dùng các phép so sánh và phủ định để mô tả niết bàn.

Đức Phật nói rằng niết bàn là hạnh phúc và bình yên tuyệt đối. Ông nói rằng niết bàn là bất tử, vô sinh (uncreated), vô tướng (unformed); bên ngoài của đất, nước, gió, lửa, mặt trời và mặt trăng; không có chiều sâu và không đo lường được. Ta thấy được nhiều cách khác nhau mà Phật giáo mô tả niết bàn, nó giống với một cái gì đó mà chúng ta đã kinh nghiệm trong thế giới này. Có thể ta may mắn được nhiều hạnh phúc kèm theo sự bình an trong tâm hồn, và có thể tưởng tượng rằng mình đang trải qua một chút xíu nào đó của niết bàn. Nhưng nói cho cùng, mít thực sự không giống sầu riêng được, và niết bàn thì thực sự không giống một thứ gì trong thế giới này. Nó không giống bất cứ kinh nghiệm hàng ngày nào; nó ở ngoài tất cả sắc và danh và ở ngoài những gì chúng ta kinh nghiệm được trong thế giới này.

Cái ý chính ở đây là, muốn hiểu niết bàn thực sự giống cái gì, chính bạn phải nếm nó giống như muốn biết sầu riêng thực sự giống như cái gì, chính bạn phải ăn nó. Không có luận thuyết nào hay cách mô tả sầu riêng nên thơ nào có thể đến gần với cái kinh nghiệm ăn nó. Cũng như vậy, chúng ta phải kinh nghiệm sự chấm dứt đau khổ cho chính chúng ta, và cách độc nhất để chúng ta có thể làm được việc này là diệt trừ các nguyên nhân của đau khổ--khổ não vì ràng buộc, sân hận và vô minh. Một khi diệt trừ được chúng tức là ta đã kinh nghiệm niết bàn cho chính mình.

Vậy thì làm thế nào chúng ta có thể loại trừ được nguyên nhân của đau khổ? Nhờ phương tiện nào mà ta có thể trừ tận gốc những thống khổ gây ra nguyên nhân đau khổ? Đây là con đường Phật chỉ dạy: Trung Đạo, con đường không thái quá. Bạn hãy còn nhớ cuộc đời của thái tử Sĩ Đạt Đa trước khi giác ngộ đã có hai thời kỳ rõ ràng. Thời kỳ hưởng mọi thứ sang giàu có thể có được; chẳng hạn, chúng ta biết rằng ông đã có ba dinh thự, mỗi cái cho một mùa, đầy những nguồn vui thú khó có thể tưởng tượng được trong thời ông. Thời kỳ tiếp theo sau khoảng sáu năm cực kỳ khắc kỷ, khổ hạnh, lúc đó ông không có những tiện nghi căn bản của một cuộc đời bình thường, sống ngoài trời, quần áo rách rưới, nhịn ăn trong thời gian dài. Ngoài sự tự tước đoạt này, ông gây đau đớn cho thân thể ông qua các sự thực hành như ngủ trên giường gai và ngồi trong đồng lửa dưới cái nóng thiêu đốt của mặt trời giữa ban ngày.

Sau khi sống cực kỳ xa hoa và tu khổ hạnh hành xác, ông thấy sự vô ích của chúng và nhân đây khám phá được con lý Trung đạo. Nó tránh được cả hai cực đoan là sống buông thả và tu hành xác. Chính nhờ nhận ra tính chất thái quá trong chính cuộc đời mình mà đức Phật mới đạt tới cái lý



tướng của Trung Đạo. Như chúng ta sẽ thấy trong những chương sắp tới, Trung Đạo mở ngõ cho nhiều giải thích sâu xa và ý nghĩa. Nó có nghĩa là ôn hòa trong phương cách tiếp cận của mình với cuộc đời và trong thái độ của ta đối với mọi vật.

Ta có thể dùng ví dụ ba sợi dây của cây đàn luyt để minh chứng cho quan điểm ôn hòa này. Phật có một đồ đệ tên Sona, vị này hành thiền quá nhiệt tình đến độ ông chỉ gặp toàn trở ngại. Sona bắt đầu nghĩ đến việc từ bỏ lời thề tu tập và bỏ hẳn cuộc đời tu sĩ. Đức Phật đoán được vấn đề, nói với ông, ‘Sona, trước khi anh trở thành tu sĩ, anh là một nhạc sĩ’. Sona trả lời, ‘Dạ, đúng vậy’ Kế đó Phật hỏi, ‘Là một nhạc sĩ, chắc anh phải biết dây đàn phải như thế nào mới cho ra một âm thanh dễ nghe và hòa điệu: có phải cái dây quá căng không?’ ‘Không,’ Sona trả lời, ‘Dây quá căng tạo ra một âm thanh khó chịu và chắc chắn đứt bất cứ lúc nào.’ ‘Vậy thì,’ Phật nói, ‘Có phải là cái dây dòn không?’ ‘Không,’ Sona trả lời, ‘dây dòn không tạo ra âm thanh thích thú và hòa điệu. Dây cho ra âm thanh dễ nghe và hòa điệu là cái dây mà nó không quá thẳng cũng không quá dòn.’ Trong trường hợp này, một cuộc sống buông thả, xa xỉ có thể được cho là quá lỏng lẻo, không có kỷ luật, trong khi cuộc sống tự hành xác quá cứng nhắc, quá căng thẳng, chắc chắn gây ra một sự đổ vỡ về tâm hồn và thể xác cũng như dây đàn quá căng thì rất có thể đứt bất cứ lúc nào.

Đặc biệt hơn, con đường đi đến mục tiêu của sự chấm dứt đau khổ của Phật giáo giống như một toa thuốc. Toa thuốc của một bác sĩ tài giỏi không phải chỉ chữa trị cho thân xác mà cho tâm lý nữa. Chẳng hạn, bị bệnh tim, bạn không chỉ được cho thuốc dùng nhưng cũng được yêu cầu kiểm soát cách ăn uống của bạn và tránh các tình trạng căng thẳng. Ở đây, nếu xem kỹ những điều chỉ dẫn đặc biệt để chấm dứt đau khổ, ta thấy rằng những điều được nói đến không những cho thân xác mình--tức các hành động và lời lẽ--mà còn nói đến tư tưởng của ta nữa. Nói một cách khác, Bát Chánh Đạo là con đường toàn bộ dẫn đến sự chấm dứt đau khổ. Nó là một liều thuốc hợp nhất, được kê ra để chữa trị căn bệnh đau khổ qua việc diệt trừ các nguyên nhân của nó. Chữa trị được như vậy tức là đã áp dụng không những cho thể xác mà còn cho phần tinh thần nữa.

Thấy đúng hay Chánh kiến là bước đầu tiên của Bát chánh Đạo. Nó được theo sau bởi Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mệnh, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Tại sao chúng ta bắt đầu với Chánh kiến? Bởi vì muốn leo lên một ngọn núi, chúng ta phải thấy cái đỉnh núi cho đúng và rõ ràng trước mặt. Với ý nghĩa này, bước đầu tiên của cuộc hành trình tùy thuộc vào bước cuối cùng. Phải giữ mục tiêu rõ ràng trước mặt nếu quả thật ta muốn đi theo con đường chắc chắn dẫn đến mục tiêu đó.

Bằng cách này, Chánh kiến cung cấp phương hướng và định hướng cho những bước kế tiếp khác.

Hai bước đầu tiên là Thấy đúng và Nghĩ đúng (Chánh kiến và Chánh tư duy) nói đến trí tuệ. Nhờ Thấy đúng và Nghĩ đúng mà sự si mê, lòng tham muốn và nỗi sân giận có thể được loại trừ. Nhưng vẫn không đủ để ngừng tại đó vì để hoàn thành Thấy đúng và Nghĩ đúng, ta phải cần gieo trồng và thanh lọc phần xác và phần hồn của mình. Cần phải có sáu bước kế tiếp để hoàn thành Con Đường Tám Bước. Tẩy uế thân thể để tạo điều kiện thanh lọc lối suy nghĩ. Thanh lọc, phát triển lối suy nghĩ để làm dễ dàng hơn cho việc đạt tới Chánh kiến.

Để cho tiện, Bát Chánh Đạo đã được chia thành ba cách tu tập: (1) giới hạnh, (2) phát triển định thân (mental development) và trí huệ (wisdom). Con Đường Tám Bước được chia thành ba lối tu tập như sau: (1) chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng thuộc Giới hạnh ; (2) chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định thuộc Định thân; và (3) chánh kiến và chánh tư duy thuộc con đường Trí Huệ .

Để giúp Lời nói và Hành động (Chánh ngữ và Chánh nghiệp) được đúng trước khi Thấy đúng và Suy Nghĩ đúng, chúng ta bắt đầu tiên hành bằng cách thực tập Giới hạnh trước. Vì Bát Chánh Đạo là phương tiện để đạt được mục tiêu của Phật giáo, tôi xin dành ba chương là Chương 5, 6 và 7 cho ba lối tu tập này.

---o0o---

## Chương 05

(Trang 47 - 55.)

Giới hạnh  
Morality.

~~~~~

Trong chương 4, chúng ta đã thảo luận về Tứ Diệu Đế, trong đó phần cuối Bát chánh đạo, tức sự thực thứ tư, là toa thuốc giúp chấm dứt đau khổ. Ta đã so sánh Bát chánh đạo (Con đường Tám bước) với việc leo núi, bước thứ nhất luôn nhìn về đỉnh núi, bước cuối cùng phải cẩn thận ngay từ đầu để không bị vấp ngã. Nói một cách khác, mỗi phần đều ảnh hưởng nhau, nếu bất cứ phần nào của con đường không được hoàn tất, ta sẽ không bao giờ lên được đỉnh núi. Trong trường hợp Bát chánh Đạo cũng giống như vậy, tất cả các bước đều được hỗ trợ và tùy thuộc vào nhau. Chúng ta không thể bỏ qua bất cứ một bước nào.

Như đã được nói ở cuối chương 4, tám bước của Con Đường Đạo được chia thành 3 cách thực hành: (1) giới hạnh, (2) định tâm và (3) trí tuệ. Theo quan niệm và cách sắp xếp, bước đầu khi leo núi tùy thuộc bước sau và bước sau cũng tùy thuộc vào bước đầu; theo thực tế, ta thực sự phải leo từ sườn núi thấp trước. Chúng ta có thể bị đỉnh núi thu hút, nhưng muốn lên đến đó chúng ta phải qua được những sườn núi thấp trước; chỉ có như vậy chúng ta mới có thể tiến lên những bờ cao hơn. Chính vì lý do thực tế này mà các bước của Bát chánh Đạo được chia thành ba giai đoạn tu tập.

Đầu tiên là giới hạnh. Giới hạnh tạo căn bản tiến bộ trên con đường phát triển nhân cách. Người ta nói rằng đất là căn bản của tất cả động vật và thực vật thì giới hạnh cũng là nền tảng của tất cả các đức tính tích cực. Nhìn chung quanh ta có thể thấy rằng mọi vật đều nằm trên quả đất, từ các dinh thự cho đến cầu kỳ, từ thú vật cho đến con người. Quả đất tiếp trợ tất cả những vật này; cũng giống như vậy, giới hạnh là cơ bản của tất cả phẩm chất, đức độ, mọi thủ đắc từ cái tầm thường cho đến cái siêu phàm, từ thành công giàu có cho đến khả năng trong thiền định và sau rốt là trí tuệ và giác ngộ. Bằng lối ẩn dụ này, chúng ta có thể hiểu một cách dễ dàng sự quan trọng của giới hạnh. Nó là điều kiện tiên quyết và căn bản để tuân thủ và hoàn thành kết quả.

Tại sao chúng ta lại chịu khó nhấn mạnh vào sự quan trọng của giới đức là căn bản tiến bộ của Con Đường Đạo? Bởi vì có người cho nó là không thú vị và nhạt nhẽo. Thiền định có vẻ lý thú và thu hút sự chú ý hơn; trí tuệ và triết lý cũng có một cái gì hấp dẫn hơn. Thực ra, đây là sự cám dỗ nguy hiểm khi bỏ qua sự quan trọng của giới đức. Không tạo ra nền móng giới đức, chúng ta sẽ không thành công trong việc theo đuổi những bước kế tiếp khác.

Cần hiểu rõ các điều luật của giới đức trong Phật giáo, bởi vì có sự khác nhau trong các qui tắc được đưa ra. Nếu xét đến những điều dạy đạo đức của các tôn giáo chính trên thế giới, bạn sẽ ngạc nhiên về mức độ đồng ý trong các tôn giáo đó. Lấy thí dụ những điều dạy về đạo đức của Do thái giáo, Cơ đốc giáo, Hồi giáo, Khổng giáo, Lão giáo, Phật giáo và các đạo sư Ấn Độ giáo, bạn thấy rằng các luật căn bản của giới đức hầu hết đều giống nhau. Tuy giống nhau nhưng quan điểm và cách diễn tả trong mỗi tôn giáo lại được giải thích khá khác nhau.

Nói chung, có hai lối--đó là lối phục tùng và lối dân chủ. Một thí dụ điển hình của nguyên tắc đầu tiên là Chúa ban phát các bia truyền của Mười Điều răn cho dân Moses trên núi. Trong Phật giáo việc thiết lập các giới đức có tính cách dân chủ hơn. Bạn có thể lấy làm lạ tại sao tôi nói điều này khi thực sự giới luật đã có in rõ trong kinh sách Phật giáo. Bạn có thể hỏi, 'Bộ những điều luật này không tương tự với những gì Chúa ban các điều răn cho

người Moses sao?’ Tôi nghĩ là không, bởi vì nếu xét một cách tỉ mỉ ý nghĩa trong kinh sách Phật giáo, chúng ta mới có thể thấy những gì nằm đằng sau các giới luật của đức hạnh--đó là, các nguyên tắc bình đẳng và tương nhượng.

Nguyên tắc về bình đẳng cho rằng tất cả sinh vật đều có chung định hướng và quan điểm căn bản của chúng. Nói một cách khác, tất cả các sinh vật đều muốn hạnh phúc, vui hưởng cuộc đời và tránh đau khổ, chết chóc. Điều này cũng đúng với các sinh vật khác giống như chúng ta. Nguyên tắc bình đẳng này là trung tâm của mọi vật trong vũ trụ theo cái nhìn của đức Phật. Hiểu được nguyên tắc bình đẳng này, chúng ta được khuyến khích hành động theo sau một nguyên tắc nữa, đó là tương nhượng.

Sự tương nhượng lẫn nhau có nghĩa là, ta không muốn bị lợi dụng, bị cướp, bị gây thương tật hay bị giết. Tất cả các sinh vật khác cũng không muốn có những sự việc như thế xảy ra cho chúng. Ta có thể nói nguyên tắc tương nhượng này một cách giản dị là, ‘Đừng làm những gì mình không muốn người ta làm cho mình.’ (Kỷ sở bất dục vật thi ư nhân). Một khi chúng ta hiểu được nguyên tắc công bằng và tương nhượng này thì sẽ không khó hiểu cái căn bản dân chủ về giới đức trong Phật giáo.

Chúng ta hãy xét chi tiết nội dung giới đức trong Phật giáo. Cách thực hành giới đức bao gồm ba phần: chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng.

Chánh ngữ là mặt cực kỳ quan trọng. Chúng ta thường đánh giá thấp sức mạnh của lời ăn tiếng nói, nên đôi khi ít kiểm soát chúng. Một lúc nào đó trong cuộc đời, ta thường bị tổn thương vì lời nói của người này hay có đôi khi lại rất phấn khởi bởi lời nói của người kia. Trong chính trường, ta đã thấy những người ăn nói tài giỏi, ảnh hưởng mạnh mẽ đến dân chúng như thế nào, có khi tốt đẹp hơn, có lúc tệ hại hơn... Hitler, Churchill, Kennedy và Martin Luther King đều là những nhà hùng biện có khả năng ảnh hưởng hàng triệu người với lời nói của họ. Người ta nói rằng một lời nói nặng có thể làm tổn thương nhiều hơn là một vũ khí, trong khi một lời dịu dàng có thể thay đổi trái tim và đầu óc ngay cả một tội phạm khó trị nhất. Hơn bất cứ cái gì khác, khả năng ăn nói phân biệt được con người với thú vật. Nếu chúng ta muốn tạo ra một xã hội trong đó nói năng, cộng tác và hạnh phúc là những mục tiêu phải đạt được, chúng ta phải kiểm soát và dùng lời nói cho hữu ích.

Giới đức nói lên sự tôn trọng các giá trị về bình đẳng và tương nhượng. ‘Chánh ngữ’ ám chỉ đến sự quý trọng sự thật và hạnh phúc của người khác. Dùng khả năng ăn nói với các giá trị này trong đầu óc chính là ta đã gieo trồng chánh ngữ và hoàn thành tốt đẹp các liên hệ của mình với người khác. Theo truyền thống, chúng ta nói đến 4 khía cạnh của chánh ngữ, đó là, tránh (a) nói dối, (b) nói xấu, (c) nói quá và (d) nói chơi.

Một trong những lời chỉ dạy của đức Phật cho con, đại đệ tử La Hầu La, là sự tốt đẹp của việc tránh nói dối. Ông dùng thí dụ cái chậu đựng nước dơ sau khi rửa chân. Sau khi chỉ cho ngài La hầu la thấy nước dơ xong, ông nói, ‘Những người có đức hạnh mà nói dối một cách không xấu hổ thì kể như bỏ đi, giống như nước dơ trong chậu vậy.’ Kế đó, ông đổ nước dơ ra và nói, ‘Người nào nói dối không xấu hổ tức là đã bỏ đi đức hạnh của họ, cũng giống như ta đổ nước này đi vậy.’ Kế đó đức Phật chỉ cho ngài La hầu la cái chậu dơ không còn nước và nói, ‘Cái chậu cũng bị ảnh hưởng vì nước dơ, giống như đức hạnh của những người quen thói nói dối vậy.’

Bằng cách dùng cái chậu, Phật đã chứng minh rằng nói dối ảnh hưởng nặng nề đến việc tu tâm dưỡng tánh. Nếu tin rằng có thể làm một đàng nói một nẻo, thế là ta sẽ không ngần ngại gì khi làm bậy, bởi vì chúng ta sẽ tự tin rằng mình sẽ có khả năng che đậy những hành động có hại bằng cách nói dối. Nói dối mở cửa cho tất cả các loại hành động không lương thiện.

Vu không gây chia rẽ. Nó tạo ra cái cọ giữa bạn bè, gây đau khổ và bất hòa trong xã hội. Vì thế, nếu không thích có người hiềm thù mình vì những lời nói xấu, ta cũng không được nói xấu người khác.

Cũng giống như vậy, chúng ta không nên dè bieu người khác với những lời nói quá, nói thêm. Trái lại, nên nói năng lịch sự với kẻ khác giống như chúng ta thích họ nói với mình vậy.

Khi bàn đến chuyện nói chơi, bạn có thể tự hỏi tại sao chúng ta không thể tham gia vào những chuyện vui nho nhỏ? Thật ra việc cảm đoán nói chơi không phải tuyệt đối như vậy. Loại nói chơi ở đây là chuyện thị phi có tính cách ác ý, đó là, đổi hướng sự chú ý về mình và kẻ khác bằng cách kể ra lỗi lầm và thất bại của thiên hạ.

Nói tóm lại, tại sao không tự chế mình trong việc sử dụng một cách xây dựng khả năng ăn nói, một khả năng hữu ích và mạnh mẽ, để trao đổi với nhau những buổi nói chuyện ý nghĩa, hòa hợp con người, khuyến khích hiểu biết giữa bạn bè và cho những lời khuyên hữu ích; thay vì để lừa dối, gây chia rẽ, nói xấu kẻ khác và chuyện vãn cho qua thời giờ? Đức Phật đã từng nói, ‘Lời nói dễ nghe thì ngọt như mật; nói lên sự thật là điều đẹp đẽ giống như một bông hoa; những lời nói sai trái thì không lành mạnh, giống như vết bần. Vì thế chúng ta hãy cố gắng, vì lòng thiện của mình và của người khác, gieo trồng chánh ngữ. Đó là sự tôn trọng sự thật và hạnh phúc của tha nhân.’

Phần kế của Bát chánh đạo nằm trong phần đức hạnh là chánh nghiệp. Chánh nghiệp bao gồm (a) quý trọng đời sống, (b) quý trọng tài sản, và (c) quý trọng sự liên hệ cá nhân. Hẳn bạn còn nhớ những gì tôi đã nói trước đây rằng cuộc đời rất đáng quý. Điều ấy được nói đến trong Kinh Pháp cú (Dhammapada) rằng mọi sinh vật đều run sợ trước sự trừng phạt, tất cả đều

sợ chết và tất cả đều yêu quý đời sống. Xin nhớ các nguyên tắc về bình đẳng và tương nhượng là chúng ta không được giết các sinh vật. Bạn có thể chấp nhận điều này đối với con người nhưng lưỡng lự đối với các sinh vật khác. Tuy nhiên, một số tiến bộ trong những năm vừa qua trong các lãnh vực khoa học và kỹ thuật chắc phải cho những người thích suy nghĩ vài món ăn tinh thần. Chẳng hạn, khi ta diệt một đàn côn trùng, chúng ta có chắc là đã hoàn thành sự tốt đẹp nhất, lâu dài nhất không, hay không khéo lại góp phần vào sự mất thăng bằng hệ thống môi trường mà nó sẽ gây ra nhiều vấn đề hơn trong tương lai?

Tôn trọng tài sản có nghĩa là không trộm cắp, cướp giật hay lừa gạt người khác. Điều này là quan trọng bởi vì người nào lấy tài vật bằng sức mạnh; lấy lén đi, hay lừa lọc tức đã phạm tội không công bằng về tài sản. Người chủ không trả lương công nhân cho xứng đáng, đền bù đúng với công việc làm, cũng là có tội này; công nhân lãnh lương nhưng né tránh bốn phạm cũng có tội ngang với sự thiếu tôn trọng tài sản.

Cuối cùng, tôn trọng sự liên hệ cá nhân nghĩa là tránh sai trái về tình dục. Nói một cách giản dị nhất là thông dâm. Ngoài chuyện đó ra, nó còn có nghĩa là tránh liên hệ tình dục với những người từng bị đau khổ vì những sự giao tiếp như thế. Nói chung, tránh lạm dụng các giác quan. Bạn có thể dễ dàng thấy kết quả nếu những chỉ dẫn này được thi hành trong một cộng đồng nào đó, chỗ ấy sẽ là nơi sinh sống tốt đẹp.

Chánh mạng là bước thứ ba của Bát chánh đạo được kể đến trong việc thực hành giới đức. Chánh mạng là sự nối rộng luật lệ của chánh nghiệp vào các vai trò gia trưởng trong xã hội. Trong hai trường hợp chánh ngữ và chánh nghiệp, giá trị bên trong của nó là tôn trọng sự thật, hạnh phúc, cuộc sống của người khác; tôn trọng tài sản cùng sự liên hệ giữa con người với nhau. Chánh mạng có nghĩa là kiếm sống bằng cách nào mà không vi phạm những giá trị căn bản nói trên.

Năm lối sống không được khuyến khích đối với Phật tử là buôn bán thú vật để làm thịt, buôn bán nô lệ, khí giới, thuốc độc và rượu. Năm loại này không được đề nghị bởi vì chúng góp phần vào các tệ nạn xã hội và vi phạm các giá trị tôn trọng đời sống và hạnh phúc của người khác. Buôn bán thú vật để làm thịt là vi phạm giá trị thứ nhất của chánh nghiệp (tôn trọng đời sống). Buôn bán nô lệ là vi phạm hai giá trị trong chánh nghiệp (tôn trọng đời sống và liên hệ giữa con người với nhau). Buôn bán khí giới là vi phạm giá trị tôn trọng đời sống, trong lúc đó buôn bán chất độc hoặc rượu cũng không tôn trọng cuộc sống và hạnh phúc của người khác. Tất cả những loại buôn bán này gây ra sự bất ổn, bất hòa và đau khổ trên thế giới.

Thực tập như thế nào để có giới đức? Chúng ta đã nói là trong khung cảnh xã hội, hành động theo giới luật là tạo cho môi trường xã hội được hòa

hợp và bình an. Tất cả mục tiêu xã hội của chúng ta có thể được hoàn thành trong phạm vi giới luật, dựa trên các nguyên tắc căn bản của sự bình đẳng và tương nhượng. Ngoài ra, mỗi người được sự lợi lạc từ sự thực hành các giới đức đó. Trong một bài giảng, Phật đã nói rằng người nào để ý đến sự tôn trọng cuộc sống...sẽ cảm thấy giống như vua, xứng đáng với danh vị và khuất phục được kẻ thù. Người như vậy cảm thấy bình an và thoải mái.

Sự thực tập giới đức tạo nên một cảm giác an toàn, lâu dài, thanh tịnh và bình an. Một khi tạo được sự bình an nội tại, bạn có thể hoàn tất các bước khác của Bát chánh đạo. Bạn có thể vun trồng và hoàn thành các mặt khác của thiền định và trí huệ nhưng chỉ được nó sau khi bạn đã tạo ra nền móng cần thiết của giới đức cho chính bạn và cho sự liên hệ với những người khác. Nói tóm lại, đây là nguồn gốc, nội dung và mục tiêu của giới đức trong Phật giáo. Xin thêm một điểm nữa khi xét đến các giới đức. Bạn thường nghĩ, ‘Làm sao ta có thể giữ giới được?’ Có vẻ không thực tế hay khó khăn quá phải không? Như việc cắm sọt sanh là điều rất khó theo một cách tuyệt đối. Trong khi quét dọn nhà bếp hoặc làm việc vất vả trong vườn, chắc là bạn sẽ giết vài côn trùng mà chúng bắt chợt làm bạn khó chịu. Cũng như vậy, có vẻ cũng rất khó, ngay cả việc tránh nói dối trong mọi trường hợp. Làm sao xử trí các vấn đề này, cái nào là cái đúng đây?

Điểm chánh không phải là bắt buộc ta theo một cách tuyệt đối tất cả các luật lệ của giới đức. Nếu các luật lệ của giới đức có giá trị thực tế (có nghĩa là, nếu các nguyên tắc về bình đẳng và tương nhượng là đáng tin và có thể thực hành được) thì bổn phận của chúng ta là phải theo các giới luật này càng nhiều càng tốt. Chúng ta sẽ không có khả năng theo được chúng tuyệt đối mà là ta phải làm hết sức mình để thực tập giới luật. Nếu muốn sống bình an cho chính mình và với những người khác, ta phải tôn trọng cuộc sống và hạnh phúc cùng tài sản của họ v.v...Nếu một sự việc diễn ra trong đó chúng ta cảm thấy không thể áp dụng đúng theo một luật nào đó, cái đó không phải là lỗi của luật, mà chỉ vì có một khoảng cách giữa cách thực tập riêng của mình và sự thực hành lý tưởng của nó.

Ngày xưa, khi lái tàu băng qua đại dương với sự giúp sức của các tinh tú, các thủy thủ không thể nào theo chính xác cái thủy lộ được chỉ ra bởi các thiên thể. Tuy vậy nhờ theo chúng một cách phỏng chừng như thế nào đó, các thủy thủ đã đến được bến bờ. Cũng giống như vậy, khi theo các luật về giới hạnh, chúng ta không thể luôn luôn theo được tất cả giới luật. Đây là lý do tại sao năm giới này được gọi là ‘năm giới luật rèn luyện’. Đó cũng là lý do tại sao chúng ta cứ nói đi nói lại luôn. Những gì có trong các giới luật là cái khung làm việc qua đó chúng ta có thể cố gắng sống hòa hợp với hai nguyên tắc căn bản làm nổi bật giáo lý của đức Phật: nguyên tắc bình đẳng và tương nhượng của mọi sinh vật.

---o0o---

Chương 06

(Trang 47 - 55.)

Phát triển Tinh thần (Định)

Mental Development.

~~~~~

Trong chương này ta sẽ xét đến ‘Con đường Tám bước’ (Bát Chánh Đạo) nằm trong nhóm có tên là phát triển tinh thần. Chúng ta đã biết sự liên đới nhau giữa các giai đoạn của tám bước. Đây là điều quan trọng đặc biệt để hiểu vị trí của sự phát triển tinh thần. Được đặt giữa giới đức và trí huệ, thiền định (tức phát triển tinh thần) có liên hệ và quan trọng đối với cả hai. Tại sao lại như vậy? Thường thường, người ta hay nghĩ chỉ cần theo giới luật để có đức hạnh là đủ để sống một cuộc đời tốt đẹp.

Xin có một vài câu trả lời cho câu hỏi này. Ngoài mục tiêu hạnh phúc và sung mãn, Phật giáo còn có mục tiêu tự do nữa. Để đạt được tự do, ta phải có trí tuệ qua cách độc nhất là thiền định. Dù thực hành đúng các giới đức, ta cũng cần thiền định vì nó giúp ích thêm cho đức hạnh ta nếu không muốn nói là cần thiết. Tại sao? Vì thực tập theo các giới luật trong tình trạng thuận lợi vẫn dễ dàng hơn là ở trong tình trạng căng thẳng. Có việc làm tốt, đủ sống cho chính mình và cho gia đình, sống trong xã hội an bình: đây là điều tương đối khá dễ dàng để hành trì các giới luật. Nhưng khi chính mình ở trong tình trạng căng thẳng, bất ổn và không chắc chắn--như khi mất việc hay ở trong hoàn cảnh mà tình trạng vô luật pháp thẳng thắn, v.v...việc theo các giới luật sẽ có sự khó khăn.

Đó là lý do tại sao chỉ có thiền định cho tâm an mới có thể bảo đảm cho sự thực hành đúng các giới đức. Để làm mạnh thêm khả năng trí óc và kiểm soát nó hữu hiệu, sự định tâm giúp ta bảo đảm tuân thủ các giới luật, đồng thời trợ giúp thực sự mục tiêu nhìn thấy sự việc theo đúng thực tướng của chúng. Định tâm chuẩn bị cho đầu óc hoàn thành trí huệ, nó giúp ta mở cánh cửa tự do và giác ngộ. Định tâm vì thế có một vai trò quan trọng rõ rệt trong sự thực hành Bát Chánh Đạo.

Sự nhân mạnh của Phật giáo vào sự định tâm là điều không ngạc nhiên khi chúng ta nhớ đến sự quan trọng của cái tâm trong ý niệm về kinh nghiệm của Phật giáo. Tâm là yếu tố đơn độc quan trọng nhất trong việc thi hành Bát Chánh Đạo. Chính đức Phật nhấn mạnh rõ ràng khi nói rằng tâm trí là nguồn gốc của tất cả sự vật và rằng tất cả các sự vật được tạo ra bởi tâm



trí. Cũng như vậy, người ta nói rằng tâm trí là nguồn gốc của tất cả các phẩm hạnh.

Để đạt được những phẩm hạnh này, bạn phải rèn luyện tâm. Tâm là chìa khóa để thay đổi bản chất của kinh nghiệm. Người ta nói rằng, nếu chúng ta phải che đậy toàn thể mặt đất với một chất mềm nhưng đàn hồi để bảo vệ đôi chân của chúng ta không bị gai nhọn và đá sỏi, quả thật đây là điều rất khó làm. Nhưng nếu chỉ bao bàn chân ta với đôi giày thì cũng giống như toàn thể mặt đất được bao phủ. Cũng giống như vậy, nếu phải thanh lọc toàn thể vũ trụ khỏi tham dục, sân giận và si mê thì quả thật là điều rất khó. Nhưng nếu chỉ thanh lọc tâm trí ta ra khỏi ba phiền não thì cũng như chúng ta đã thanh lọc được toàn thể thế giới phiền não. Phật giáo chú trọng vào tâm trí vì nó là chìa khóa thay đổi cái cách chúng ta chứng nghiệm các sự vật và liên hệ với tha nhân.

Sự quan trọng của tâm trí cũng được thừa nhận bởi các khoa học gia, tâm lý gia và cả vật lý gia. Bạn có thể đã biết đến một số các kỹ thuật mà hiện nay các nhà trị liệu tây phương đang dùng cho khả năng tưởng tượng của con người. Họ dùng các phương pháp một cách thành công tương tự như các kỹ thuật nổi tiếng của thiền định để giúp các bệnh nhân khắc phục bệnh tâm thần, đau nhức trầm kha cùng các bệnh tật khác. Phương pháp thực hành này hiện nay được chấp nhận trong cộng đồng trị liệu.

Tất cả chúng ta đều có thể nhìn vào kinh nghiệm của mình để biết được ảnh hưởng của tâm vào thể trạng riêng của mình. Tất cả chúng ta đã hưởng hạnh phúc và biết được ảnh hưởng lợi lạc của nó như thế nào vào các sinh hoạt của mình. Được ở trong tình trạng như vậy, chúng ta thấy mình hữu ích, phản ứng thích đáng và có khả năng hành động tốt đẹp nhất. Những lúc tâm trí bị xáo trộn, chán nản, hoặc bị tràn ngập bởi những cảm tính có hại, chúng ta thấy dù cẩn thận cũng không thể hoàn thành những việc thật giản dị. Do vậy, chúng ta có thể thấy được sự quan trọng của cái tâm trong bất cứ phạm vi đời sống nào mà chúng ta muốn xét đến.

Ba bước trong Bát Chánh Đạo được đề cập trong sự định tâm là ‘Chánh tinh tấn (Cố gắng đúng), Chánh niệm (Nhớ nghĩ đúng) và Chánh định (Định thân đúng)’. Ba bước này khuyến khích và giúp đỡ ta tự lực, chú tâm và an tịnh.

Nói chung, ‘Cố gắng đúng’ (Chánh tinh tấn) là vun trồng một thái độ tự tin vào công việc làm của mình. Chúng ta cũng có thể gọi ‘Cố gắng đúng’ là ‘nhiệt tâm’. Chánh tinh tấn là nhận lấy và theo đuổi công việc của mình với lòng nhiệt thành và một ý chí thi hành cho đến cùng. Người ta hay nói rằng chúng ta phải làm công việc của mình giống như một chú voi đi vào hồ nước mát khi bị cái nóng của ánh nắng mặt trời giữa trưa. Với loại cố gắng

này, chúng ta có thể thành công trong bất cứ kế hoạch nào mà ta muốn làm, hoặc trong học tập, hoặc trong sự nghiệp hay thực hành Pháp Phật.

Trong ý nghĩa này, chúng ta có thể nói Cố gắng đúng (Chánh tinh tấn) là cách thực hành lòng tự tin của mình sao cho hữu ích. Nếu không chịu cố gắng vào việc làm của mình làm sao ta có thể hy vọng thành công. Hơn nữa sự cố gắng phải được cân nhắc, ở đây chúng ta nên nhớ lại đặc tính căn bản của Trung đạo với thí dụ của các sợi dây của cây đàn luyt. Cố gắng không nên quá căng, quá bó buộc và cũng không nên quá lỏng lẻo. Đây là những gì mà chúng ta muốn nói đến ‘Chánh tinh tấn’ (tức cần mẫn, nỗ lực, cố gắng đúng): một quyết tâm có kiểm soát, bền chí và vui vẻ.

‘Cố gắng đúng’ được định nghĩa như sau:

1. cố gắng đề phòng sự xuất hiện của tư tưởng không lành mạnh,
2. cố gắng diệt bỏ những tư tưởng không lành mạnh một khi nó hiện ra,

3. cố gắng nghĩ tưởng đến những tư tưởng lành mạnh và

4. cố gắng duy trì những tư tưởng lành mạnh. Mặt thứ tư rất quan trọng bởi vì tư tưởng lành mạnh thường hay ‘chết yếu’ khi ta vừa vun trồng được nó. Bốn mặt này tập trung khả năng trí óc vào tinh thần của chúng ta. Mục tiêu của chúng là: giảm bớt và sau đó diệt trừ tư tưởng không lành mạnh làm rối trí ta; tăng cường và sau đó thiết lập vững chắc tư tưởng lành mạnh để biến tinh thần chúng ta được tự nhiên và toàn vẹn hơn.

‘Nhớ nghĩ đúng’ (Chánh niệm) là bước thứ hai của Bát chánh Đạo trong phần phát triển tinh thần (Định). Nó rất cần thiết trong cuộc sống bình thường hàng ngày của chúng ta. Giống như tất cả các điều dạy khác của Phật, ‘Nhớ nghĩ đúng’ (Chánh niệm) có thể chứng minh rõ rệt nhất với những thí dụ trong cuộc sống thường ngày. Chắc bạn cũng thấy là Phật liên tục dùng những thí dụ quen thuộc cho những người nghe ông thuyết giảng. Vì thế chúng ta dễ thành công hơn khi xét đến sự quan trọng của tỉnh thức (niệm) trong các sinh hoạt tầm thường hằng ngày

Tỉnh thức là chú ý. Nó giúp cho tâm trí khỏi bị xao lãng hoặc mù mờ. Sẽ có ít tai nạn hơn tại nhà và ở ngoài đường nếu người ta ý thức hơn. Dù đang lái xe hay băng qua đường, nấu cơm hay làm sổ sách, chú tâm hơn bạn sẽ được an toàn và hiệu quả hơn. Việc thực tập tỉnh thức giúp tăng trưởng hiệu quả và năng suất, đồng thời làm giảm thiểu con số rủi ro vì thiếu chú ý.

Trong việc thực tập, tỉnh thức là một loại dây cương cho trí óc. Bỏ ra năm mười phút để xem trí óc mình hoạt động như thế nào, bạn sẽ thấy rõ ràng hơn sự cần thiết của loại dây cương kiểm soát đó. Thí dụ bạn đang đọc quyển sách này, bất thành linh một luồng gió làm sập cửa sổ xuống. Tôi chắc chắn bạn sẽ lập tức chuyển sự chú ý và để tâm vào nơi đó. Như vậy là trí óc bạn đã không chú tâm vào trang sách rồi. Thế là hầu như vào bất cứ lúc nào

trong cuộc sống, trí óc ta đều chạy theo các giác quan. Đầu óc chúng ta hầu như không bao giờ tập trung hay đứng yên. Các vật của các giác quan làm mê hoặc sự chú ý của ta có thể thuộc về hình sắc, âm thanh hay tư tưởng. Khi lái xe trên đường, đôi mắt và đầu óc bạn có thể bị thu hút bởi một quảng cáo hấp dẫn; lúc đi vào hè phố, mũi bắt vào mùi nước hoa thoang thoang của một vị phụ nữ. Thế là sự chú ý của bạn có thể bị kéo về nơi có mùi và có người! Tất cả các vật của các giác quan là những nguyên nhân của sự phân tán chú ý.

Vì thế, để điều hòa các ảnh hưởng của sự phân tán tư tưởng, ta cần tự trông chừng để khỏi bị vướng mắc vào những vật và tình trạng không lành mạnh. Việc tự trông chừng này chính là sự tỉnh thức. Phật đã từng kể câu chuyện hai con dơi, dơi thầy và dơi trò. Vào một dịp, dơi thầy hỏi dơi trò, ‘Con bảo vệ ta và ta sẽ bảo vệ con. Bằng cách đó chúng ta sẽ đánh lừa và móc túi thiên hạ.’ Nhưng dơi trò nói, ‘Không, thưa thầy, cái đó không được. Con bảo vệ con, thầy bảo vệ thầy.’ Cũng giống như thế, mỗi người trong chúng ta phải tự bảo vệ tâm trí riêng của mình.

Có người nói như thế có vẻ ích kỷ, tinh thần làm việc chung bỏ đâu? Tôi nghĩ nghi ngờ như thế là do hiểu lầm mà thôi. Một dây xích chỉ mạnh nhờ từng mắt xích yếu nhất của nó. Một toán làm việc chung với nhau có hiệu quả là nhờ từng hội viên cá nhân của toán đó. Một nhóm toàn những người bị phân tán tư tưởng, không có khả năng thi hành trách nhiệm riêng cho có hiệu quả, sẽ là một toán không được việc. Cũng như vậy, muốn giữ vai trò cho có hiệu quả đối với các bạn trong nhóm, ta phải tự bảo vệ sự tỉnh thức riêng của mình. Giả dụ có chiếc xe đẹp, bạn sẽ cẩn thận đậu xe ở nơi nào ít bị cọ quẹt. Dù ở chỗ làm hay ở nhà, bạn sẽ thỉnh thoảng trông chừng ra ngoài cửa để xem cái xe có sao không. Bạn sẽ rửa nó thường hơn, đem nó ra ngoài tiệm để sửa nó đều đặn hơn và có thể bảo hiểm nó với một số tiền lớn. Cũng giống như vậy, mỗi người trong chúng ta sở hữu một thứ có giá trị hơn tất cả các thứ khác, đó là cái tâm.

Nhận ra được giá trị và sự quan trọng của cái tâm, ta phải tự bảo vệ nó. Đây là sự tỉnh thức. Việc thực tập tỉnh thức có thể được thực hành bất cứ chỗ nào và bất cứ lúc nào. Có người nghĩ rằng tập tỉnh thức (hay thiền định) là quá khó. Họ cũng sợ thử nó nữa. Họ là những người nghĩ đến thiền một cách cứng nhắc, qui tắc, có nghĩa là, tập trung đầu óc để ngồi thiền. Nếu không sẵn sàng thực tập các kỹ thuật thiền tỉnh thức, ta có thể thực tập ‘Chánh tinh tấn’ và ‘Chánh niệm’. Hai bước đầu của việc ấy là

1. vun trồng một thái độ tự tin, bằng cách để ý và chú tâm;
2. nhìn lại thân và tâm để luôn biết mình đang làm gì.

Khi tôi viết những dòng này, trong góc cạnh đầu óc tôi, tôi vẫn có thể trông chừng cái tâm của tôi. Tôi đang nghĩ đến điều gì? Tâm tôi chăm chú

vào điều gì? Tôi đang suy nghĩ về những gì xảy ra sáng nay, hoặc tuần rồi, hoặc những gì tôi sẽ làm tối nay? Tôi có lần nghe một người thầy nhận xét rằng nếu bạn đang pha một tách trà thì ngay lúc bạn đang pha trà và pha trà ngon chính là bạn đang thiền định Phật giáo.

Cái chính yếu của thiền là định thân chú tâm chính xác và ngay lúc đang làm, dù việc đó là việc đi đến trường, quét dọn trong nhà, hay nói chuyện với một người bạn. Dù rằng bạn làm chuyện gì đi chăng nữa, bạn có thể thực hành sự tỉnh thức. Việc thực hành tỉnh thức có thể áp dụng mọi nơi, mọi lúc.

Thông thường, việc thực hành tỉnh thức hay quán tưởng giữ một vai trò quan trọng trong Phật giáo. Phật gọi quán tưởng là cách hoàn thành sự chấm dứt đau khổ. Thực tập quán tưởng có 4 cách áp dụng đặc biệt: 1. quán thân, 2. quán thọ, 3. quán tâm và 4. quán pháp. Bốn lối thực hành về quán tưởng tiếp tục giữ một vai trò quan trọng trong việc thực hành thiền định Phật giáo cho đến ngày hôm nay.

Chúng ta hãy tiếp tục xét đến bước thứ ba của phát triển tinh thần, đó là sự tập trung tinh thần, đôi khi được gọi là ‘tĩnh lặng’ hay giản dị hơn là thiền quán. Bạn hẳn nhớ lại rằng chúng ta đã biết về nguồn gốc thiền quán từ thời kỳ văn minh Thung lũng sông Ấn. Thiền quán, hay tập trung tinh thần, không dính dáng với tình trạng kích động hay uể oải, ít nhiều dính dáng tới bán tỉnh thức hay hôn mê. Tập trung tinh thần chỉ là sự thực tập chú trọng tâm ý vào một vật. Vật này có thể thuộc về vật chất hay tinh thần. Hoàn tất được sự tập trung, cái tâm trở nên hoàn toàn hòa đồng với vật đó mà không bị dính mắc vào các tình trạng tinh thần khác như xao lãng, uể oải, kích động và chập chờn. Đây là mục tiêu của việc thực tập ‘Chánh định’: tập trung tâm ý chăm chú vào một vật một. Hầu hết chúng ta đều có trải qua việc này trong cuộc sống hàng ngày. Thỉnh thoảng, một cái gì đó tự nhiên xuất hiện trong đầu ngay lúc ta đang chăm chú nghe một bài nhạc, nhìn ra biển hay bầu trời. Bạn có thể chứng nghiệm trong một phút giây, lúc tâm ý vẫn chăm chú hòa đồng vào một sự vật, âm thanh hay hình sắc.

Tập trung tinh thần có thể được thực hành bằng một số cách. Vật được tập trung có thể thấy được bằng mắt (ngọn lửa, bức ảnh, cảnh hoa) hoặc có thể là một ý tưởng (tình thương hay lòng từ bi). Khi thực tập, bạn có thể tập trung tâm ý một cách liên tục trên một vật đã được chọn. Dần dần, việc này dẫn đến khả năng làm cho đầu óc nằm yên trên vật mà không bị phân tán ý tưởng. Khi việc này được duy trì trong một thời gian kéo dài nào đó, bạn đã hoàn thành sự nhất tâm.

Điều quan trọng để ghi nhớ rằng muốn thực hành thành công và tốt đẹp nhất là phải có sự hướng dẫn của một vị thầy kinh nghiệm. Những yếu tố kỹ thuật để thực tập cho thành công gồm: thái độ, tư thế, thời hạn và lúc

thực hành. Chỉ đọc một quyển sách thì khó được hết tất cả những yếu tố đúng này được. Bạn cũng không cần trở thành một tu sĩ để thực hành loại thiền quán này. Bạn không cần phải sống trong rừng hay từ bỏ đời sống hoạt động hàng ngày. Bạn có thể bắt đầu với từng giai đoạn thiền quán tương đối ngắn, từ 10 hay 15 phút một ngày.

Sự thành thạo trong loại thiền quán này có hai lợi ích chính. Đầu tiên, nó dẫn đến hạnh phúc tinh thần và vật chất, thoải mái, vui vẻ, trầm lặng và yên tĩnh. Thứ hai, nó chuyển cái tâm thành một dụng cụ có khả năng thấy sự vật theo thực tướng của nó. Vì thế, nó chuẩn bị cái tâm để đạt được trí huệ.

Sự phát triển dần dần kỹ năng nhìn sự vật theo đúng thực tướng của chúng qua sự thực hành thiền quán, được so sánh giống như sự phát triển các dụng cụ đặc biệt, bằng các phương tiện qua đó chúng ta có thể thấy được cái thực tướng của nguyên tử và những cái tương tự. Cũng như vậy, nếu chúng ta không phát triển tiềm năng trí não của chúng ta qua sự vun trồng ‘Chánh tinh tấn, Chánh niệm, và Chánh định’, sự hiểu biết của chúng ta về thực tướng của các sự vật may mắn cũng chỉ là tri thức thông thường thôi. Để biến sự hiểu biết Tứ Diệu Đế từ một tri thức sách vở thành kinh nghiệm trực tiếp, chúng ta phải hoàn thành cái định ‘nhất điểm tụ’.

Chính tại điểm này mà sự phát triển tinh thần sẵn sàng chuyển sự định tâm thành trí huệ. Bây giờ chúng ta có thể thấy rõ ràng vai trò đặc biệt của thiền quán trong Phật giáo. Đề cập ngắn gọn chỗ này, tôi muốn nói về quyết định của Phật khi rời bỏ hai người thầy dạy thiền quán, Alara Kalama và Uddaka Ramaputta, và về sự tổng hợp thiền định và trí huệ vào đêm giác ngộ của ông. Cũng vậy, cái định ‘nhất điểm tụ’ chính nó cũng chưa đủ. Nó giống như việc chuốt viết chì trước khi chuẩn bị viết hay việc mài búa để cắt cái thân cây tham vương, sân giận, và mê si. Khi được ‘nhất điểm tụ’, chúng ta sẵn sàng nối thiền định với trí huệ hầu đạt được giác ngộ.

---o0o---

## Chương 07

(Trang 65 - 74.)

Trí Huệ  
Wisdom

~~~~~

Chương này là chương hoàn tất việc quan sát tám bước đi của Bát Chánh Đạo. Trong chương 5 và 6 chúng ta đã xét qua 2 nhóm đầu tiên, các cách thực hành thuộc phần giới đức và thiền định. Tới đây ta đối đầu với một nghịch lý rõ rệt: trong danh sách tám bước, ‘Chánh (tri) kiến’ và ‘Chánh

tư duy' xảy ra trước, vậy mà trong nội dung của 3 giai đoạn thực hành, nhóm trí huệ lại đến sau. Tại sao lại như vậy?

Trước đây, ta dùng câu chuyện leo núi để cắt nghĩa các sự liên hệ trong tám bước của Bát chánh Đạo. Trước khi khởi hành để leo núi, bạn phải có đỉnh núi trước mắt. Đây là tầm nhìn để hướng tới của ta. Vì vậy, ngay từ đầu ta phải giữ con mắt hướng vào đỉnh núi. Vì thế, 'Chánh (tri) kiến' được đặt ngay từ đầu các bước đi của nó. Trong thực tế, phải leo từ những sườn núi thấp hơn và leo dần lên các rặng núi kế bên trước khi bạn có thể đạt tới đỉnh núi, đây mới là sự đạt được trí huệ. Vì thế trong thực tế, trí huệ chỉ đến sau cùng trong việc thực hành Bát Chánh Đạo.

Trí huệ được mô tả là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, sự hiểu biết về thuyết Duyên khởi và những thuyết khác. Những gì chúng ta muốn nói ở đây là: việc chứng đắc trí huệ là sự chuyển biến các học thuyết từ tri thức thành sự chứng nghiệm riêng. Nói một cách khác, chúng ta muốn chuyển đổi kiến thức về Tứ Diệu Đế và các thuyết khác từ việc học trong sách thành sự thật sinh động và thực tế. Muốn hoàn tất sự chuyển đổi này, trước nhất phải vun trồng giới đức và kế đó qua sự thực tập thiền quán.

Bất cứ ai cũng có thể đọc sách nói về ý nghĩa của Tứ Diệu Đế, thuyết Duyên sinh, v.v... Nhưng như vậy không có nghĩa là người ấy đã đạt được trí huệ (bát nhã ba la mật đa=prajna paramita (Phạn)). Phật đã nói rằng chính vì không hiểu được Tứ Diệu Đế và thuyết Duyên sinh mà tất cả chúng ta đã chịu luân hồi sinh tử quá lâu. Dĩ nhiên ông còn muốn nói sâu xa hơn thế nữa.

Chữ 'hiểu biết (tri kiến)' phải được hiểu với nghĩa 'Chánh tri kiến' tức là hiểu biết trực tiếp và tức thì. Nó có thể là một nhận thức giản dị giống như thấy một dây màu xanh chẳng hạn. Có thể đây là lý do tại sao chữ 'thấy' được dùng rất thường để mô tả sự đạt được trí huệ. Chúng ta nói đến trí huệ bằng chữ 'thấy sự thật' hay 'thấy sự vật đúng như thực tướng của nó' bởi vì việc đạt được trí huệ không phải là sự sử dụng tri thức hay học tập lý thuyết mà nó là sự hiểu biết hay 'thấy' những sự vật này một cách trực tiếp. Đạt được sự hiểu biết trực tiếp về bản chất thực tế tương đương với sự đạt được giác ngộ. Điều này mở rộng cánh cửa tự do để thoát khỏi đau khổ và đến niết bàn.

Trong Phật giáo, trí huệ là chìa khóa cho sự nhận thức mục tiêu của tôn giáo. Trong một vài tôn giáo, chúng ta nhận thấy rằng lòng tin là cao tột nhất; ở những tín ngưỡng khác, thiên định là cao tột nhất. Trong Phật giáo, bắt đầu là lòng tin, kế đó là thiền quán và trung tâm chính yếu là trí huệ.

Hai bước trong Tám Bước Bát chánh đạo thuộc nhóm trí huệ là 'Thấy đúng' (Chánh tri kiến) và 'Nghĩ đúng' (Chánh tư duy). 'Thấy đúng' là thấy sự vật đúng như thực tướng hơn là chỉ thấy qua bề ngoài của chúng. Những

gì mà điều này muốn nói đến trong nghĩa thực tế là sự sáng suốt, hiểu biết thâm thúy, hay thấy được bên dưới của bề mặt sự vật. Nếu muốn cắt nghĩa điều này về mặt học thuyết, ta phải nói về Tứ Diệu Đế, thuyết Duyên khởi, vô thường, vô ngã, v.v... Ngay lúc này, chúng ta chỉ nói đến phương tiện để đạt được ‘Thấy đúng’ (Chánh tri kiến), còn phần nội dung, ta để một dịp khác sẽ nói sau. Một lần nữa, quan điểm khoa học của Pháp Phật thật hiển nhiên. Khi xem xét các phương tiện để đạt được ‘Thấy đúng’ (Chánh tri kiến), ta nhận thấy là chúng ta bắt đầu với sự quan sát khách quan về thế giới chung quanh mình và về chính mình. Hơn nữa, sự quan sát khách quan được nối kết bằng tìm tòi, xem xét và cân nhắc.

Trong tiến trình đạt được nó, ta thấy rằng có hai loại tri kiến:

1. loại do chính ta đạt được,
2. loại do ta đạt được từ người khác hay do người khác trưng ra. Nói chung, hai loại tri kiến này cuối cùng hợp làm một. Tri kiến tổng hợp này (hay Chánh tri kiến) là của riêng ta. Tuy nhiên ta có thể phân biệt giữa cái tri kiến được hoàn thành qua sự quan sát các sự kiện hàng ngày và cái tri kiến học hỏi qua giáo lý.

Trong trường hợp kinh nghiệm cá nhân, chúng ta được khuyến khích quan sát khách quan các sự kiện được đưa ra và cân nhắc ý nghĩa của chúng. Khi tiếp cận Pháp Phật, chúng ta được khuyến khích nghiên cứu trước (Vấn), rồi xem xét và cân nhắc chúng sau (Tư). Dù quan sát khách quan để tìm sự thật cho kinh nghiệm cá nhân, hay nghiên cứu, xem xét các kinh sách, bước thứ ba và cuối cùng trong tiến trình đạt được kiến thức vẫn là thiền định. Chính ngay tại điểm này mà hai loại tri kiến tôi đã ám chỉ trước đây trở nên không thể nào phân biệt được.

Để tóm tắt, các phương tiện đạt được sự ‘Thấy đúng’ (Chánh tri kiến) là:

- (1) giai đoạn quan sát và nghiên cứu;
- (2) giai đoạn xem xét và suy nghĩ những gì đã quan sát và nghiên cứu;
- (3) giai đoạn thiền định, suy ngẫm những gì đã xem xét và suy nghĩ.

Hãy dùng một thí dụ thực tế. Chúng ta có ý định du lịch một nơi nào đó. Để chuẩn bị cho cuộc hành trình, ta phải có một bản đồ để tìm phương hướng; kế đó quan sát, nghiên cứu, xem xét các dấu hiệu chỉ đường, đường siêu xa lộ, đường địa phương, khoảng cách xa gần, các đô thị lớn nhỏ, các ngõ tắt, v.v.... Sau cùng, ta thực sự thực hiện cuộc hành trình đi đến nơi đã định trước. Bước cuối cùng này có thể so sánh với thiền định.

Lấy một thí dụ khác. Giả thử bạn đã mua một dụng cụ cho căn nhà hay văn phòng mình. Đọc lời chỉ dẫn để biết cách dùng qua một lần thì không đủ. Nó phải được đọc đi đọc lại và xem xét kỹ lưỡng để chắc chắn rằng bạn đã hiểu rõ những gì nó muốn nói. Chỉ khi nào chắc chắn đã hiểu

thật sự thì lúc đó bạn mới có thể tiến hành sử dụng dụng cụ mới mua này. Cách sử dụng nó cho có kết quả giống như giai đoạn thiền định. Để đạt được trí huệ chúng ta phải thiền định, suy ngẫm vào những điều mà chúng ta đã đạt được qua việc quán sát, nghiên cứu và chứng nghiệm. Vào giai đoạn thứ ba này, cái tri kiến mà ta đạt được trước đó trở nên một phần của kinh nghiệm sống của mình.

Chúng ta có thể bỏ ra một chút thời gian xét đến thái độ thích nghi cần có để học tập Pháp Phật. Muốn có một thái độ tốt, ta phải tránh 3 điều, được cất nghĩa với ví dụ cái chén. Chúng ta được ví là cái chén, lời giáo huấn là những gì được đổ vào trong chén.

Giả thử cái chén được đầy nắp: chúng ta sẽ không thể đổ gì vào đó được hết. Điều này được so sánh với tình trạng của một người lắng nghe lời giáo huấn với tâm bị đóng chặt lại, có nghĩa là, một cái tâm đã đầy. Trong trường hợp này, Pháp Phật không thể nào vào được tâm trí của người ấy.

Giả thử cái tô có lỗ dưới đáy: nếu chúng ta cố gắng đổ đầy sữa, chất sữa rõ ràng là chỉ chảy theo chỗ lỗng đó thôi. Điều này được so sánh với một người không giữ lại được những gì họ nghe, vì thế, không có lời giáo huấn nào có lợi ích cả.

Cuối cùng, thí dụ chúng ta đổ đầy sữa tươi vào tô trước khi kiểm soát xem tô sạch hay không hoặc còn sữa hư còn lại hay không: sữa tươi mà chúng ta đổ vào trong tô sẽ đương nhiên bị hư. Cũng giống như vậy, nếu nghe lời giáo huấn với một tâm trí không trong sạch, người đó sẽ không được lợi lạc gì. Chẳng hạn, có người nghe pháp vì những mục đích ích kỷ, như muốn có danh và có lợi: điều này giống như cái tô đã bị nhơ bợn đầy những uế trước.

Tất cả chúng ta phải cố gắng tránh ba điều sai sót này khi tiếp cận giáo lý của Phật. Cái thái độ đúng đắn phải có để nghe Pháp giống như một bệnh nhân chăm chú nghe lời khuyên của vị y sĩ. Ở đây, đức Phật cũng như vị Y sĩ, Pháp có giá trị như thuốc men, chúng ta là bệnh nhân, và sự thực tập các lời giáo huấn là phương tiện mà nhờ đó chúng ta có thể được chữa lành bệnh phiền não, đây là nguyên nhân của sự đau khổ. Chúng ta chắc chắn hoàn thành một mức độ nào đó của việc ‘Thấy đúng’ (Chánh tri kiến) nếu chúng ta tiếp cận việc học Pháp Phật với thái độ này.

‘Chánh tri kiến’ tự nó thường được chia làm hai mặt (hay hai trình độ): một trình độ thông thường và một trình độ cao hơn. Trong chương 4, tôi đã lưu ý đến những mục tiêu mà Phật giáo đã cho, mà nó cũng thuộc về hai trình độ khác nhau: mục tiêu hạnh phúc và sung mãn thuộc về cuộc đời ngày hôm nay và mai sau, trong khi mục tiêu tự do, hay niết bàn, là mục đích thực hành tối hậu. ‘Chánh tri kiến’ đầu tiên tương đương với mục tiêu bình

thường của việc thực tập, trong khi trình độ cao hơn của ‘Chánh tri kiến’ tương đương với mục tiêu tối hậu của việc tu tập Pháp Phật.

Cái đầu tiên, trình độ bình thường của ‘Chánh kiến’, có liên hệ với sự ‘Thấy đúng’ về sự liên hệ giữa nhân và quả, nó thuộc về trách nhiệm đạo đức đối với hành vi của mình. Nói khác đi, không sớm thì muộn, ta sẽ nhận lấy các kết quả về hành động của mình. Nếu chúng ta hành động tốt đẹp như duy trì các giá trị của việc tôn trọng cuộc sống, tài sản, sự thật, v. v... chúng ta sẽ hưởng được những quả tốt đẹp về các hành động đúng đắn của mình. Nói chung, ta sẽ vui hưởng hạnh phúc và những điều kiện may mắn hay sẽ chịu khổ đau, khốn đốn và những điều kiện không may mắn trong cuộc đời này và trong các cuộc đời tương lai.

Cái thứ hai, lãnh vực cao hơn của ‘Chánh tri kiến’, có liên hệ với việc thấy các sự vật đúng như thực tướng của nó, thuộc về lãnh vực tối hậu của Pháp Phật. Ý chúng ta muốn gì khi nói ‘thấy sự vật đúng như thực tướng của nó’? Một lần nữa, các câu trả lời có tính cách học thuyết cho thấy: ‘các sự vật đúng như thực tướng của nó’ có nghĩa là, ‘thấy các sự vật là vô thường, là duyên sanh, là vô ngã’, v.v... Tất cả những câu trả lời này đều đúng. Tất cả đều có một cái gì để nói về ‘các sự vật đúng như thực tướng của nó’. Để đạt được bước đầu của sự hiểu biết này và cũng là bước cuối cùng của Bát Chánh Đạo, chúng ta phải xét đến tất cả những lời diễn tả có chung một ý nghĩa. Ý nghĩa tổng hợp của ‘Chánh tri kiến’ đều chống việc mê lầm, nô lệ và sự mắc bẫy trong luân hồi sinh tử.

Việc đắc quả giác ngộ của Phật là một kinh nghiệm cần thiết cho việc diệt trừ vô minh. Kinh nghiệm này thường được mô tả bởi chính đức Phật nếu nói theo thuyết Tứ Diệu Đế và thuyết Duyên sanh. Cả hai thuyết này đều liên hệ với sự diệt trừ vô minh. Vô minh là vấn đề trung tâm của Phật giáo. Ý niệm chánh trong Tứ Diệu Đế và thuyết Duyên sanh là vô minh, các hậu quả và sự tiêu diệt nó.

Chúng ta hãy trở lại một chút công thức Tứ Diệu Đế. Chìa khóa để chuyển biến từ kinh nghiệm đau khổ qua kinh nghiệm chấm dứt đau khổ là việc ‘Thấy đúng’ sự thật gây ra đau khổ. Một khi hiểu các nguyên nhân của đau khổ, chúng ta có thể hành động để hoàn thành sự chấm dứt nó. Như đã được đề cập trong Chương 4, Tứ Diệu Đế được chia thành hai nhóm: nhóm thứ nhất cần được diệt trừ gồm có khổ và sự huân tập cái khổ; nhóm thứ hai cần phải thực hành cho được gồm sự diệt trừ đau khổ và Bát chánh đạo.

Hiểu được nguyên nhân của đau khổ giúp chúng ta hoàn tất được việc này. Việc này đã được mô tả rõ ràng trong kinh nghiệm riêng của đức Phật vào đêm giác ngộ của ông. Khi đức Phật nhận ra Tham Sân Si là 3 nguyên nhân chánh của đau khổ thì nó đã mở cánh cửa tự do và giác ngộ cho ông.

Nếu muốn biết nguyên nhân nào chủ động nhất, ta phải để tâm vào vô minh tức Si, bởi vì chính vì vô minh mà tham và sân mới nổi lên.

Vô minh là cái ý tưởng về sự thường hằng, độc lập cá nhân, hay cái ngã. Chính vì ý niệm cái ‘tôi’ được tách rời ra và đối lập với con người và sự vật chung quanh chúng ta, đây là nguyên nhân căn bản của đau khổ. Một khi có ý tưởng cái ‘tôi’, ta sẽ có khuynh hướng tự nhiên trở thành kinh nghiệm lưu lại và hỗ trợ cái ‘tôi’ này, và một khuynh hướng tự nhiên khác tách khỏi những cái mà chúng ta tưởng tượng đe dọa cái ‘tôi’ này. Chính vì ý niệm có cái ngã độc lập này mà nó là nguyên nhân căn bản của đau khổ, căn nguyên của các cảm xúc gây các phương hại khác như: dính mắc, ghét bỏ, tham lam, giận dữ, thèm muốn và ghen ghét. Chính vì không biết cái gọi là cái tôi, hay cái ngã chỉ là cái tên gọi tiện lợi cho các yếu tố thay đổi không ngừng mà nó gây ra những vướng mắc hay trở ngại về tình cảm.

Nhưng có bao giờ có một khu rừng ở ngoài các cây cối hay không? Cái ‘tôi’, hay ‘ngã’, chỉ là cái tên thông thường cho một sự tập hợp của các tiến trình. Khi cái ngã được xem là có thực và độc lập, đây là nguyên nhân của đau khổ và sợ hãi. Việc tin tưởng có một cái ngã độc lập được xem như tưởng lầm cái dây thành con rắn trong lúc tranh tối tranh sáng. Nếu gặp cái dây trong phòng tối, chúng ta có thể tưởng sợi dây thực sự là một con rắn, và sự tưởng tượng đó là nguyên nhân của sợ hãi. Cũng giống như vậy, vì bóng tối của vô minh mà chúng ta xem các tiến trình vô thường, vô ngã của thọ, thức, v.v...là thực, là độc lập. Do vậy, ta đáp ứng các tình trạng đó với hy vọng và lo sợ, tham muốn một vài việc và ghét bỏ một số việc khác, thích người này không thích người kia.

Vì thế, vô minh là ý tưởng sai lầm có một cái bản ngã thường hằng, có thực. Lời dạy về vô ngã không đi ngược với giáo lý dạy về trách nhiệm đạo đức, tức luật nghiệp quả. Bạn hãy nhớ lại chúng ta đã mô tả ‘Chánh kiến’ theo hai mặt: sự hiểu biết luật nghiệp báo và thấy sự vật đúng như thực tướng của nó. Một khi ý niệm sai lầm của cái ngã coi mình là trung tâm, bị đẩy lui bởi ‘Chánh kiến’, tức thì tham, sân và những phiền não khác sẽ không xảy ra. Khi tất cả ngừng lại, tức là sự chấm dứt của đau khổ đã đạt được. Tôi không mong tất cả những điều này được rõ ràng ngay bây giờ. Tôi xin cống hiến thêm một số chương nói về ý niệm vô minh trong Phật giáo và sự xét lại cho đúng hơn của nó.

Bây giờ chúng ta hãy tiếp tục đi đến bước kế tiếp trong nhóm trí huệ, bước ‘Chánh tư duy’. Đến đây chúng ta có thể bắt đầu thấy sự tái hợp của trí huệ với giới đức, bởi vì ‘Tư duy’ có một ảnh hưởng rất lớn vào tính tình cũng như lối cư xử của chúng ta. Đức Phật nói rằng: ‘Nếu chúng ta hành động và nói năng với một tâm não trong sạch, hạnh phúc sẽ theo liền giống như cái bóng, ngược lại nếu chúng ta hành động và ăn nói với một đầu óc

không trong sạch, sự đau khổ sẽ theo sau giống như cái bánh xe bò theo sau móng guốc của con bò kéo (Phẩm Song yếu- The Pairs--Kinh Pháp cú-Dhammapada).

Các nguyên nhân của đau khổ được cho biết là si, tham, sân. Trong khi ‘Thấy đúng’ (Chánh kiến) trừ bỏ được sự mê si thì ‘Nghĩ đúng’ (Chánh tư duy) tháo gỡ được sự tham muốn và sân giận. ‘Chánh kiến’ và ‘Chánh tư duy’ cùng hợp với nhau diệt được các nguyên nhân của đau khổ.

Muốn cởi bỏ sự dính mắc, tham muốn chúng ta phải gieo trồng tính nghị lực (*dũng*) trong khi muốn tháo gỡ sự ghét bỏ, sân giận chúng ta phải gieo trồng tình thương và từ bi. Làm sao chúng ta thực hiện được Dũng và Bi để tu sửa Tham và Sân? Dũng được phát triển bằng cách quán tưởng sự không thỏa mãn các tình trạng hiện tại, đặc biệt là sự không vừa lòng các tình trạng về thú vui của các giác quan. Các thú vui của các giác quan giống như nước biển. Người khát nước uống nước biển với hy vọng làm đã cơn khát rút cục chỉ thấy rằng cơn khát lại càng tăng. Phạt so sánh các thú vui của các giác quan với một loại trái cây có bề ngoài hấp dẫn, thơm ngon, nhưng rất độc hại nếu ăn nó. Giống như vậy, các thú vui thì hấp dẫn và gây thỏa thích nhưng nó phá hại. Vì thế, để gieo trồng cái Dũng, bạn phải xét đến những hậu quả phiền não từ sự vui thú của các giác quan.

Ngoài ra, chúng ta nên biết đến sự kiện là chính tính chất của luân hồi, tức vòng sanh tử, là đau khổ. Dù rằng sanh ở đâu thì đời ta cũng sẽ chịu ít nhiều đau khổ. Đặc tính của luân hồi là đau khổ, cũng như đặc tính của lửa là nóng. Qua việc ‘Nghĩ đúng’ việc không thỏa mãn các tình trạng hiện tại và việc nhận ra các hậu quả phiền não về sự vui thú của các giác quan, chúng ta có thể gieo trồng lòng dũng cảm và tính độc lập.

Cũng giống như vậy, chúng ta có thể phát triển tình thương và từ bi qua việc nhận ra sự bình đẳng cần thiết của tất cả các sinh vật. Con người và các sinh vật khác đều sợ chết và run sợ với ý nghĩ bị trừng phạt. Hiểu được chuyện này, chúng ta không nên giết những sinh vật khác, hoặc khiến chúng bị sát sanh. Giống như chúng ta, tất cả các sinh vật đều thích sống và sống hạnh phúc. Hiểu được như vậy, chúng ta không nên tự đặt chúng ta trên trước người khác hay tự xem mình khác với họ.

Thừa nhận sự bình đẳng cần có của tất cả các sinh vật là căn bản cho việc vun trồng tình thương và từ bi. Tất cả các sinh vật đều thích hạnh phúc và sợ đau khổ cũng như chúng ta. Nhận ra được điều này, chúng ta phải kính trọng tất cả với tình thương và từ bi. Hơn nữa, chúng ta phải vun trồng mạnh mẽ lòng mong muốn rằng tất cả các sinh vật đều hạnh phúc và không bị đau khổ. Bằng cách này, tất cả chúng ta có thể vun trồng thái độ có ích cho lòng dũng cảm và lòng từ bi. Hai đức tính này sẽ sửa đổi và sau đó giải trừ tham và sân. Cuối cùng, bằng sự thực tập mặt trí tuệ của Bát Chánh Đạo, tức

‘Chánh kiến’ và ‘Chánh tư duy’, chúng ta có thể tận diệt các phiền não của *si mê*, *tham muốn* và *sân giận*, đạt được tự do và hạnh phúc tối cao của niết bàn. Đây là mục tiêu tối hậu của Bát Chánh Đạo.

---o0o---

Chương 08

(Trang 75 - 84.)

Nghiệp Đạo Karma.

~~~~~

Với chương này, chúng ta bắt đầu xét hai quan niệm phổ biến và có liên hệ với nhau trong Phật giáo: nghiệp đạo (con đường của nghiệp, dẫn từ nghiệp nhơn-hay nghiệp duyên-đến nghiệp quả) và tái sanh. Hai quan niệm này liên quan khá mật thiết nhau, nhưng vì đề tài quá rộng nên tôi xin dành hai chương.

Chúng ta đã biết rằng những yếu tố giữ chúng ta làm tù nhân trong luân hồi là những phiền não: vô minh (*si*), (*tham*) vương và (*sân*) giận. Chúng ta đã thảo luận việc này khi bàn đến ‘Tập đế’ tức sự thật huân tập của nguyên nhân đau khổ (xem các Chương 4 và 7). Những phiền não đó gây ra cho mỗi sinh vật trong thế giới này, dù là con người, thú vật hay một thực thể sống trong các cõi khác mà ta không thể nhận ra một cách bình thường.

Tuy rằng giữa chúng ta với nhau có ít nhiều khác biệt nhưng tất cả đều giống nhau ở chỗ là phải chịu đựng các phiền não. Chẳng hạn, có người trong chúng ta giàu có trong khi kẻ khác thì nghèo khổ, người thì mạnh và khỏe trong khi kẻ khác yếu và bệnh, v.v...Có nhiều sự khác biệt giữa chúng ta với nhau, giữa người với thú. Những sự khác nhau này là kết quả của nghiệp đạo. *Si*, *tham* và *sân* là phổ biến cho tất cả các sinh vật, nhưng hoàn cảnh riêng biệt của mỗi sinh vật là kết quả của nghiệp đạo riêng biệt. Việc này tác động vào hoàn cảnh riêng biệt của người đó.

Nghiệp đạo cắt nghĩa tại sao có sinh vật lại may mắn trong khi kẻ khác ít may mắn và tại sao người vui kẻ buồn. Đức Phật đã nói rõ ràng rằng nghiệp đạo giải thích nguyên nhân cho các sự khác nhau đó. Chúng ta cũng nhớ lại một phần của kinh nghiệm của đức Phật vào đêm giác ngộ: ngài đạt được sự hiểu biết là nghiệp đạo đã quyết định như thế nào về sự tái sinh của các sinh vật và các sinh vật đã chuyển biến như thế nào từ điều kiện hạnh phúc qua không hạnh phúc và ngược lại. Đó là hậu quả của nghiệp báo riêng của họ. Chính nghiệp quả đã giải nghĩa cho các hoàn cảnh khác nhau của từng sinh vật một.

Sau khi nói nhiều về sự vận hành của nghiệp đạo, ta hãy tìm xem ý nghĩa thực sự của nó bằng lối định nghĩa. Ta bắt đầu bằng cách định nghĩa ngược lại: cái gì không phải là nghiệp đạo? Thông thường, ta hay hiểu lầm ý nghĩa của nghiệp đạo, đặc biệt là trong việc dùng nó hằng ngày. Bạn thường thấy người ta hay nói tự an ủi hay chịu nhận nhục về một sự kiện khác thường. Họ tự cho là nghiệp quả để tự an ủi cho một tình trạng. Khi người ta nghĩ đến nghiệp quả theo lối này, nó trở thành một dụng cụ để trốn thoát và giả định cho hầu hết các lòng tin vào thiên định (predestination) hoặc số mệnh (fate). Chắc chắn việc làm này không phải là cái nghĩa đúng đắn của nghiệp đạo. Có lẽ việc hiểu lầm này là kết quả của một ý tưởng định mệnh khá thông thường trong nhiều văn hóa. Có lẽ chính vì lòng tin phổ quát về thiên định hay số mệnh này mà ý niệm nghiệp quả thường bị lẫn lộn và không hiểu rõ. Nghiệp quả, đúng hơn và khách quan hơn là nghiệp đạo, chắc chắn không phải là số mệnh hay thiên định.

Nếu nghiệp quả không phải là số mệnh cũng không phải là thiên định vậy thì nó là cái gì? Chúng ta hãy xét cái nghĩa nơi chính chữ đó. Nghiệp có nghĩa là hành động tức là hành vi làm ra việc này hay việc kia. Ngay tức khắc, chúng ta có một định nghĩa rõ ràng rằng cái ý nghĩa thực sự của nghiệp quả không phải là số mạng mà là hành động, tức là nó động. Nhưng nghiệp quả không phải chỉ là hành động, một hành động máy móc, cũng không phải là vô ý thức hay vô tình. Trái lại, hành động nghiệp quả này là có chủ tâm, có ý thức và cố ý, được tác động bởi sự tự ý mình hoặc do ý chí.

Tại sao hành động có chủ tâm này lại giúp ta tốt đẹp hơn hoặc gây cho ta tệ hại hơn? Rất có thể chứ. Mỗi hành động đều có một phản ứng hay kết quả của nó. Sự thật này đã nói lên một cách rõ ràng về vũ trụ vật lý học do vật lý gia cổ điển Newton đưa ra. Thuyết của ông cho rằng mỗi hành động đều có một phản ứng ngược lại và bằng nhau. Trong luật về hành động và trách nhiệm, có một kết quả tương ứng về hành động và phản ứng. Chúng điều hành các biến cố trong vũ trụ vật chất. Đó là luật mà mỗi hành động có chủ ý phải có kết quả của nó. Vì lý do này, Phật tử thường nói đến hành động có chủ ý với các hậu quả chín mùi hoặc hành động có chủ ý với kết quả một phần của nó. Vì vậy, khi muốn nói về hành động có chủ ý cùng với những hậu quả chín mùi, chúng ta dùng câu “luật nghiệp quả”.

Ở vào trình độ cơ bản nhất, luật nghiệp quả dạy rằng các loại hành động đặc biệt hiển nhiên dẫn đến những kết quả thích đáng hay tương tự. Chúng ta hãy lấy một thí dụ tương tự để chứng minh điểm này. Nếu chúng ta ương trồng một hạt xoài, khi cây lớn lên, kết quả sẽ là một cây xoài, và sau đó sẽ ra xoài trái. Cũng như vậy, nếu chúng ta trồng một hạt lựu, kết quả là chúng ta sẽ có cây lựu, và trái sẽ là trái lựu. “Gieo thế nào, bạn sẽ gặt thế ấy”: tùy loại hành động mà ta sẽ được quả tương tự.

Cũng như vậy, theo luật nghiệp quả, nếu ta hành động lành mạnh, sớm muộn gì cũng sẽ được một kết quả lành mạnh. Nếu ta hành động không lành mạnh, hiển nhiên sẽ có kết quả không lành mạnh. Đây là những gì chúng ta muốn nói trong Phật giáo, đó là những nguyên nhân đặc biệt đem lại những hậu quả đặc biệt tương tự. Điều này trở thành rất rõ ràng khi chúng ta xét đến những ví dụ đặc biệt của các hành động lành mạnh hay không lành mạnh và những hậu quả tương tự với chúng.

Từ định nghĩa tổng quát và ngắn gọn này, ta có thể hiểu nghiệp quả gồm 2 loại: nghiệp quả tốt đẹp hay lành mạnh và nghiệp quả xấu xa hay không lành mạnh. Để tránh sự hiểu lầm từ ngữ này, ta thử xem chữ gốc của chúng: kushala và akushala. Kushala có nghĩa là ‘thông minh’ hay ‘có kỹ năng’, và akushala là ‘không thông minh’ hoặc ‘không có kỹ năng’. Biết được như vậy, chúng ta thấy rằng những từ này được dùng trong Phật giáo không có nghĩa tốt và xấu, mà có nghĩa là thông minh và không thông minh, giỏi và dở, lành mạnh và không lành mạnh.

Hành động thế nào là lành mạnh và thế nào là không lành mạnh? Hành động lành mạnh là hành động có lợi cho mình và cho người, được khởi động không phải bởi si, tham, sân mà bởi trí, dũng, bi.

Làm sao biết được hành động lành mạnh sẽ cho hạnh phúc và một hành động không lành mạnh sẽ gây ra không hạnh phúc? Câu trả lời ngắn gọn là ‘thời gian sẽ trả lời’. Chính Phật đã cắt nghĩa rằng, chỉ có người ngu khờ mới tưởng rằng một hành động không lành mạnh tuy ban đầu không gây ra đau khổ, nhưng phải chờ một thời gian sau với sự khổ đau xảy ra, anh ta mới nhận ra rằng hành động đó là không lành mạnh. Tương tự như vậy, chỉ có người không kiên nhẫn mới tưởng rằng một hành động lành mạnh tuy ban đầu không cho hạnh phúc, nhưng phải chờ một thời gian sau với niềm hạnh phúc đem đến, anh ta mới nhận ra rằng hành động đó là lành mạnh.

Vì thế chúng ta cần phán xét các hành động lành mạnh và không lành mạnh theo kết quả dài hạn của chúng. Một cách rất giản dị là không sớm thì muộn những hành động lành mạnh gây kết quả lợi lạc cho mình và cho người và những hành động không lành mạnh gây đau khổ cho mình và cho người.

Đặc biệt những hành động không lành mạnh phải được tránh, có liên hệ đến thân, khẩu, ý. Có tất cả 3 hành động không lành mạnh của thân, 4 của miệng và 3 của ý. Ba hành động không lành mạnh của thân là (1) giết, (2) trộm cắp, và (3) tà dâm; bốn hành động không lành mạnh của khẩu là (4) nói dối, (5) nói nặng, (6) nói xấu và (7) nói ác ý; và ba loại không lành mạnh của ý là (8) tham lam, (9) sân giận và (10) mê si. Bằng cách tránh mười hành động không lành mạnh này, chúng ta có thể thoát khỏi các hậu quả của nó.

Kết quả chung cho các hành động không lành mạnh là đau khổ. Chúng có nhiều hình thức khác nhau. Hậu quả chung cuộc của các hành động không lành mạnh là sự tái sinh trong các cảnh giới thấp hơn, bất hạnh hơn: địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh. Nhẹ hơn, các hành động không lành mạnh không đủ để gây ra sự tái sinh trong những cõi thấp hơn thì nó gây ra đau khổ dù vẫn được sanh ra làm người.

Tới đây chúng ta có thể thấy hiệu quả của cái nguyên tắc đã nói ở trên: cái nhân gây ra quả tương ứng. Chẳng hạn, nếu chúng ta thường quen hành động vì lòng ác cảm và ghét bỏ, như hại mạng của người khác, điều này sẽ gây tái sinh trong địa ngục, nơi chúng ta sẽ bị tra tấn hoặc bị giết. Nếu hành động giết chóc các sinh vật khác không phải là thói quen và được lặp đi lặp lại, như thế sẽ có kết quả không được sống thọ dù rằng được sanh làm người. Hoặc là các hành động của loại này có thể gây ra là sống xa cách với người thân, sợ hãi, hay tính đa nghi. Trong trường hợp này, chúng ta cũng có thể thấy rõ cái quả tương đương với đặc tính của cái nhân như thế nào. Giết người tức là làm cho cuộc đời người đó bị giảm đi, tức mất đi người thân của họ, vì thế nếu chúng ta tự cho phép mình trong việc giết người chúng ta sẽ phải chịu những hậu quả tương tự.

Giống như vậy, việc trộm cắp do lòng tham hay dính mắc có thể dẫn đến việc tái sinh làm ngạ quỷ. Chúng ta sẽ bị hoàn toàn tức mắt những gì mình muốn và bị từ khước các thứ như đồ ăn và chỗ ở. Và dù rằng trộm cắp không tái sinh thành ma đói, nó sẽ gây ra nghèo khổ, tùy thuộc vào những người khác về phương diện mưu sinh v.v.... Tà dâm sẽ có vấn đề về mặt hôn nhân.

Nói tóm lại, hành động không lành mạnh cho kết quả không lành mạnh dưới các hình thức đau khổ khác nhau, và hành động lành mạnh có kết quả, hạnh phúc lành mạnh. Chúng ta có thể giải thích những hành động lành mạnh bằng hai cách, tiêu cực và tích cực. Hoặc có thể đánh giá một hành động là lành mạnh khi ta tránh làm những hành động không lành mạnh như giết người, trộm cắp, tà dâm, hoặc chúng ta có thể nghĩ đến những hành động lành mạnh như lòng rộng lượng, tự chế, thiên định, tôn kính, độ người, hồi hướng công đức, vui mừng với công đức của người khác, nghe Pháp, dạy Pháp và sự tu sửa các quan điểm sai sót của mình.

Một lần nữa ta thấy kết quả của hành động tương ứng với nguyên nhân của nó. Chẳng hạn, lòng quảng đại làm ta giàu có, nghe Pháp cho kết quả trí tuệ, v.v...So với tính chất tương tự với nguyên nhân thì hành động lành mạnh cho kết quả lành mạnh hay lợi lạc, còn hành động không lành mạnh có những kết quả không lành mạnh.

Nghiệp quả hay nghiệp đạo, dù lành mạnh hay không, đều được chuyển biến bởi các điều kiện (duyên) theo sau. Nói một cách khác, một

hành động lành mạnh hay không lành mạnh có thể ít nhiều, nặng nhẹ hơn tùy các điều kiện hành động theo sau. Các điều kiện quyết định sức nặng hay sức mạnh của nghiệp quả có thể qui về người hay vật chủ động và người hay vật bị động, hay mục tiêu mà hành động hướng tới. Vì thế các điều kiện ảnh hưởng đến nghiệp quả đều áp dụng cho cả hành động chủ thể cũng như cho đối tượng.

Lấy thí dụ về sát sanh thì năm điều kiện sau đây phải tuyệt đối hội đủ:

- (1) có một sinh vật để sát sanh,
- (2) có ý thức về sự hiện hữu của sinh vật ấy,
- (3) có ý muốn giết sinh vật ấy,
- (4) có hành động giết sinh vật ấy, và
- (5) có cái chết của sinh vật ấy. Ở đây chúng ta có thể thấy những điều kiện áp dụng cho chủ thể cũng như cho đối tượng hành động giết người: Những điều kiện chủ quan là ý thức có sự hiện hữu của một sinh vật, ý muốn giết và hành động giết. Những điều kiện khách quan là sự hiện hữu của một sinh vật và cái chết tiếp theo đó của sinh vật ấy.

Tương tự như vậy, có 5 điều kiện (duyên) khác nhau có thể chuyển biến được ảnh hưởng đến nghiệp quả: 1. lặp đi lặp lại, 2. chủ tâm, 3. không hối tiếc, 4. phẩm chất và 5. biết ơn (biết cái giá trị của duyên đưa tới). Một lần nữa, năm điều này được phân loại thành chủ quan và khách quan. Các điều kiện chủ quan là 1. hành động được lặp đi lặp lại, 2. làm với chủ ý và quyết tâm và 3. hành động làm mà không tiếc nuối hoặc hoài nghi. Nếu bạn lặp đi lặp lại hành động không lành mạnh với sự chủ ý và không hối tiếc, cái sức mạnh của hành động đó sẽ tăng lên.

Các điều kiện khách quan: phẩm chất (hành động hướng tới sinh vật đó) và biết ơn tức biết giá trị của điều kiện đưa tới (sự liên hệ tồn tại giữa khách thể và đối tượng của hành động). Nói một cách khác, nếu chúng ta làm một hành động (lành mạnh hay không lành mạnh) đối với một sinh vật với sức mạnh đặc biệt, như một A la hán hay một vị Phật, hành động đó sẽ có kết quả lớn hơn. Cuối cùng, cái lực của các hành động đó sẽ mạnh hơn khi chúng được làm đối với những người mà ta thân thiết, có liên hệ trong quá khứ như cha mẹ, thầy cô và bạn bè.

Các điều kiện chủ thể và đối tượng, gộp chung lại, quyết định nghiệp đạo hay nghiệp lực. Đây là điều quan trọng, bởi vì điều này sẽ giúp chúng ta nhớ rằng nghiệp quả không chỉ là một vấn đề của đen và trắng hoặc tốt hay xấu. Nghiệp một mặt là hành động chủ ý và trách nhiệm đạo đức, nhưng mặt khác nó còn có ý nghĩa là sự vận hành nghiệp lực được cân bằng rất chuẩn mực để sao cho nghiệp quả hợp với nghiệp nhơn. Nó tính chung tất cả các điều kiện chủ quan và khách quan ảnh hưởng đến đặc tính của một hành



động một cách chính xác. Điều này làm cho các kết quả của một hành động tương tự và ngang bằng với các nguyên nhân.

Các quả của nghiệp lực trở nên hiển lộ hoặc dài hạn hay ngắn hạn. Thông thường nghiệp quả được chia thành 3 loại, được quyết định bởi số thì giờ bỏ ra trong cuộc đời này, trong cuộc đời sắp tới hay chỉ sau nhiều cuộc đời.

Khi các kết quả của nghiệp đạo hiện tiền trong cuộc đời này, đây là điều có thể thấy chúng trong vòng một khoảng thời gian tương đối ngắn. Các quả của loại nghiệp này có thể được thấy dễ dàng và trực tiếp bởi chính mắt chúng ta. Chẳng hạn, khi một người từ chối học hành, để duôi trong việc lạm dụng rượu chè hay thuốc phiện, hoặc bắt đầu trộm cắp để thỏa mãn các thói quen có hại, các quả sẽ rõ ràng trong vòng một khoảng thời gian ngắn. Chúng có quả báo hiện tiền như việc mất bạn, sống khổ và bệnh tật v.v....

Mặc dầu chính chúng ta không thể thấy các quả trung hạn và dài hạn của nghiệp quả, Phật và các vị đệ tử của ông, những người đã phát triển tâm thức thiền định đều có thể nhận biết. Mục kiên Liên bị cướp tẩn công đầy máu me, có đến gặp Phật và ngài thấy rõ ràng các biến cố đó là do cái nhân mà Mục Liên đã làm trong cuộc đời trước đây: tiền kiếp của Mục Liên đã đem cha mẹ vào rừng và sau khi đánh họ chết, báo rằng họ đã bị cướp giết. Cái quả của hành động không lành mạnh này, được làm trong nhiều đời trước, nay hiện tiền trong cuộc đời của Ngài Mục kiên Liên.

Khi chết chúng ta phải để lại tài sản, mọi thứ và ngay cả những người thân của chúng ta: tuy vậy nghiệp quả của chúng ta sẽ theo sau giống như bóng (theo hình). Phật đã nói rằng không có chỗ nào trên trái đất hay trên thiên đàng mà ta có thể thoát khỏi nghiệp báo. Khi có điều kiện (duyên), tùy theo tâm và thân, các quả của nó sẽ hiện tiền tùy vào những điều kiện thích đáng, như một trái xoài sẽ hiện ra trên cây xoài. Chúng ta có thể thấy rằng, ngay cả trong thế giới tự nhiên, một số kết quả xuất hiện lâu hơn những cái khác. Nếu chúng ta trồng hạt dưa hấu, chúng ta sẽ được trái trong một thời gian ngắn hơn so với việc trồng các hạt của cây hạnh nhân. Cũng vậy, các quả của nghiệp báo hiện tiền trong ngắn hạn, trung hạn hay dài hạn tùy thuộc vào tính chất của hành động.

Ngoài 2 loại chính lành mạnh và không lành mạnh của nghiệp quả, chúng ta nên lưu ý nghiệp quả trung tính. Nó là hành động không có hậu quả đạo đức, hoặc vì chính đặc tính của nó không có giá trị đạo đức, hoặc vì cái hành động đó được làm không có chủ ý. Những thí dụ của loại nghiệp này gồm đi, ăn, ngủ, thở, làm chuyện nhỏ v.v... Cũng giống như vậy, những hành động làm một cách không cố ý tạo thành nghiệp quả trung tính, bởi vì cái yếu tố hành trì hết sức quan trọng không xảy ra. Chẳng hạn, nếu bạn đạp

nhằm chết một côn trùng thì hành động như vậy được xem là nghiệp quả trung tính.

Sự lợi ích của việc hiểu biết luật nghiệp quả rất hiển nhiên. Trước hết, hiểu biết được như vậy khiến ta không hành ác nhờ vậy không gây ra đau khổ. Một khi hiểu rằng, trong suốt cuộc đời của chúng ta, mỗi mỗi hành động cố ý sẽ cho ra một phản ứng giống nhau và tương đương với nó. Một khi hiểu rằng, sớm muộn chúng ta sẽ phải nhận lãnh các quả của các hành động của mình, chúng ta sẽ tự chế những hành vi không lành mạnh bởi vì chúng ta sẽ không muốn chuốc lấy những kết quả đau khổ của các hành động như thế. Cũng giống như vậy, biết rằng những hành động lành mạnh sẽ có kết quả là hạnh phúc, chúng ta sẽ làm hết sức để vun trồng các hành động lành mạnh.

Suy ngẫm về ‘luật nghiệp quả’, về hành động và phản ứng trong các hoạt động có ý thức, điều đó khuyến khích ta từ bỏ các hành động không lành mạnh và thực hành các hành động lành mạnh. Trong chương tới, ta sẽ xét kỹ những quả báo đặc biệt của nghiệp đạo trong các cuộc đời kế tiếp, đồng thời xét một cách chính xác xem nó tạo điều kiện (duyên) và quyết định như thế nào về vấn đề tái sinh của con người.

---o0o---

## Chương 09

(Trang 85 - 95.)

Tái sinh  
Rebirth

~~~~~

Trong chương này, tôi sẽ xét kỹ cái kết quả của nghiệp báo trong cuộc đời kế tiếp. Nói một cách khác, tôi sẽ nói kỹ quan niệm tái sinh. Nhưng trước khi chúng ta bắt đầu nói chuyện đặc biệt về lời dạy của đức Phật về tái sinh, chúng ta có thể bỏ ra một chút thời giờ bàn thảo về quan niệm tái sinh một cách tổng quát.

Tái sinh là một ý niệm mà nhiều người cảm thấy khó tin. Điều này lại càng rõ nét hơn trong mấy thế kỷ qua là chúng ta càng ngày càng trở nên quen nghĩ đến những gì được xem là những từ ngữ khoa học, có nghĩa là những gì mà nhiều người ngây thơ cho là khoa học. Quan điểm này đã gây cho nhiều người không chấp nhận ý niệm tái sinh bởi vì họ nghĩ rằng nó sặc mùi mê tín dị đoan và có cái nhìn lạc hậu về thế giới ngày nay. Vì lý do này, tôi nghĩ chúng ta cần tạo nên một thế cân bằng bằng cách tạo ra một chút

phóng khoáng đối với ý niệm tái sinh trước khi chúng ta bắt đầu xét đến giáo lý Phật giáo về đề tài này.

Có một số phương pháp chúng ta có thể chấp nhận trong việc làm sáng tỏ vấn đề tái sinh. Một trong những cách đó là trong hầu hết tất cả các văn hóa lớn của thế giới đã có niềm tin phổ biến về tái sinh. Điều này đặc biệt đúng ở Ấn Độ, nơi mà ý tưởng này có thể quay ngược lại vào thời kỳ văn minh cổ đại Ấn Độ. Tất cả các tôn giáo chánh ở nơi đó--hữu thần hay vô thần, các trường phái Ấn Độ giáo hay các giáo phái không chính thống như Kỳ na giáo--đều thừa nhận về sự thật tái sinh. Trong các văn hóa khác cũng vậy, niềm tin về tái sinh rất phổ biến. Lấy một thí dụ, trong vùng Địa trung Hải, lòng tin về sự thực tái sinh có khắp nơi trước và trong vài thế kỷ đầu Tây lịch. Ngay đến nay, nó vẫn còn trong giáo phái Druze của Hồi giáo ở Trung Đông. Do vậy, lòng tin về sự thực tái sinh là một phần quan trọng của lối suy nghĩ của con người về thế giới và vị trí của chúng ta trong đó.

Kê đó ta phải kể đến lời chứng của những người có thẩm quyền, những người thuộc về các giáo phái khác nhau. Trong Phật giáo, chính đức Phật đã dạy sự thật về tái sinh. Chúng ta được biết rằng, vào đêm giác ngộ, ngài đạt được 3 loại tri thức, đầu tiên là tri thức về cuộc đời quá khứ của riêng ông. Ông nhớ lại những sự việc trong đó ông đã sống trong vô số kiếp trước đây. Ngoài lời chứng của Phật, chúng ta còn có những đại đệ tử của ông, những người có khả năng nhớ lại các cuộc đời quá khứ của họ. Ananda, chẳng hạn, đạt được các khả năng nhớ được cuộc đời qua khứ của ông ngay sau khi ông được thọ giới làm tu sĩ Phật giáo. Cũng vậy, trong suốt lịch sử của Phật giáo, những hành giả viên mãn đã có thể nhớ lại cuộc đời quá khứ của họ.

Tuy nhiên, những lời biện giải này về sự tái sinh không hy vọng hoàn toàn thuyết phục được trong môi trường lý giải và khoa học của chúng ta đang sống, vì thế có thể chúng ta cần quan sát những gì gần với chúng ta hơn. Một vài bạn có thể biết một sự kiện là trong ba thập niên qua đã có một số các cuộc điều tra khoa học rộng lớn về vấn đề tái sinh. Các cuộc nghiên cứu như thế đã được đảm trách bởi các nhà tâm lý và cận tâm lý. Qua các cuộc nghiên cứu này chúng ta đã dần dần dựng lên được một điều kiện đáng tin tưởng cho sự thực về tái sinh, một trường hợp được phát triển theo những kinh nghiệm khoa học. Nhiều sách được xuất bản trong đó các chi tiết của các cuộc điều tra này đã được mô tả và thảo luận.

Một học giả đặc biệt trong lãnh vực này trong những năm vừa qua là Giáo sư Ian Stevenson thuộc Đại học Virginia Hoa Kỳ. Ông đã xuất bản các tài liệu của ông trong khoảng 20 trường hợp về tái sinh. Một trường hợp, đã nhận được sự chú ý khắp nơi, đó là một người đàn bà có tên là Bridey Murphy có khả năng nhớ lại cuộc đời của bà đã sống hơn một trăm năm

trước đó trong một miền đất lạ, một nơi mà bà trước đó chưa bao giờ đến thăm trong cuộc đời hiện tại của bà. Tôi sẽ không đi vào những chi tiết đặc biệt của các trường hợp đó ở đây, bởi vì bất cứ ai quan tâm đến các bằng chứng tái sinh khoa học tự người đó có thể đọc thêm về nó. Tuy nhiên, tôi nghĩ bây giờ chúng ta đang đến một thời điểm mà ngay cả những người hoài nghi nhất trong chúng ta cũng phải thừa nhận rằng có rất nhiều bằng chứng khá chi tiết nhưng không thể chứng minh được cho sự thực về tái sinh.

Trong việc dựng lên một trường hợp thực tế về tái sinh, chúng ta có thể suy nghĩ cặn kẽ với kinh nghiệm riêng của mỗi người. Chúng ta chỉ cần nhớ lại và xem xét kinh nghiệm ấy theo lối Phật giáo để rút ra được các kết luận. Mọi người đều nhận rằng, mỗi người trong chúng ta có những khả năng đặc biệt riêng, ta gọi là có khiếu hay không có khiếu. Ta nên tự hỏi xem: có phải những điều trên đây thực sự là kết quả của sự tình cờ hay do sự tác động nhau của xã hội trong cuộc đời trước hay không? Chẳng hạn, một số người trong chúng ta có khả năng xuất sắc về thể thao hơn những môn khác. Một vài người trong chúng ta có tài về toán học, trong khi những người khác có thiên khiếu về âm nhạc. Người này thích bơi, trong khi người khác sợ nước. Tất cả những sự khác nhau về khả năng và tinh thần thái độ của chúng ta chỉ là do kết quả của sự ngẫu nhiên và tính tác động nhau?

Thường có những khúc ngoặt lớn lao và không ngờ trên con đường phát triển cá nhân. Cho tôi lấy trường hợp riêng của tôi. Tôi được sinh trong một gia đình Thiên Chúa giáo La Mã ở Hoa Kỳ. Tuyệt đối không có một cơ bản đầu tiên nào của tôi cho biết rằng tôi đi đến Ấn Độ vào cái tuổi hai mươi, và rằng tôi sẽ bỏ ra kể đó hai thập niên rưỡi cuộc đời hầu hết là tại Á châu, nơi tôi liên hệ thật sâu đậm trong việc nghiên cứu Phật giáo.

Rồi thì, cũng có những tình trạng trong đó đôi khi chúng ta cảm thấy một linh tính mạnh mẽ rằng chúng ta đã từng ở một nơi đặc biệt trước đây, mặc dầu chúng ta không viếng thăm nơi đó trong cuộc đời hiện tại. Vào những dịp khác, chúng ta cảm thấy rằng mình đã biết người nào đó trước đây: chúng ta gặp một người lần đầu tiên, vậy mà tức thì chúng ta cảm thấy rằng mình đã biết người đó từ lâu. Ngược lại, chúng ta có thể biết một người nào khác nhiều năm mà vẫn cảm thấy không thực sự biết người đó. Các kinh nghiệm như khi cảm thấy rằng chúng ta ở trong một tình trạng đặc biệt trước đây, rất thông thường và phổ thông là ngay cả trong văn hóa đương thời của Pháp, hầu như nó hoàn toàn không biết về tái sinh, có một câu nói nổi tiếng của họ--thành ngữ 'déjà vu' (đã từng biết hay nhớ đến, dù trước đây chưa biết hay nhớ đến nó--already seen)

Nếu chúng ta không giáo điều hoặc võ đoán thì khi chúng ta tổng hợp lại tất cả những điều đã biết này--tức lòng tin về tái sinh trong nhiều nền văn hóa và thời đại trong suốt lịch sử của văn minh nhân loại, sự chứng nhận của

đức Phật và những đệ tử nổi tiếng của ông, các bằng chứng được cung cấp bởi sự nghiên cứu khoa học và những điều biết được do chính cá nhân bạn chứng minh rằng chúng ta đã có mặt trước đây--tôi nghĩ chúng ta sẽ phải thú nhận rằng, tái sinh là một thực tế chắc chắn có thể xảy ra.

Trong Phật giáo, tái sinh là phần thiết yếu của một tiến trình thay đổi liên tục. Thật vậy, chúng ta không chỉ tái sinh vào lúc chết mà chúng ta tái sinh từng lúc một. Điều này, giống như những lời dạy quan trọng khác của Phật giáo, dễ dàng được chứng nhận bằng cách dẫn chứng đến kinh nghiệm riêng của chúng ta và vào những điều tìm thấy của khoa học. Chẳng hạn, đa số các tế bào tạo thành thân thể con người chết đi và được thay thế nhiều lần trong tiến trình của một đời người. Dù rằng một vài tế bào kéo dài suốt một đời người vẫn chịu sự thay đổi liên tục ở bên trong. Đây là một phần của tiến trình sanh, tử và tái sanh. Nếu xét đến cái tâm, chúng ta thấy rằng các tâm hành (như lo lắng, hạnh phúc, v.v...) xuất hiện và biến mất từng chập một. Chúng mất đi và được thay thế bởi những tình trạng mới mẻ và khác nhau, cho dù chúng ta xét đến thân thể hay tâm não, kinh nghiệm của chúng ta thay đổi luôn bởi sự sống, chết và sống lại một cách liên tục.

Phật giáo dạy rằng sự hiện hữu có những cõi, phạm vi hay quy mô khác nhau. Vài kinh sách liệt kê đến 31 cõi hiện hữu, nhưng riêng cho mục đích ở đây, chúng ta sẽ có một kế hoạch giản dị hơn, bằng cách chỉ dùng sáu cõi. Sáu cõi này có thể được chia ra thành hai nhóm, nhóm một 'trung đối may mắn' và nhóm kia, 'không may mắn'. Nhóm thứ nhất bao gồm cõi của các thánh, cõi của các á thánh, và cõi người. Tái sinh trong những cõi may mắn này là kết quả của nghiệp lành mạnh. Nhóm thứ hai bao gồm cõi súc sanh, cõi ngạ quỷ và cõi địa ngục. Tái sinh trong những cõi thống khổ này là kết quả của nghiệp không lành mạnh.

Chúng ta bây giờ hãy xét từng cõi này, bắt đầu với cái thấp nhất. Có một số cõi địa ngục trong Phật giáo, bao gồm tám địa ngục nóng và tám địa ngục lạnh. Trong các địa ngục này, các sinh vật chịu đựng những đau khổ không thể tính ra và không thể mô tả được. Người ta nói rằng cái đau khổ phải chịu trong thế giới loài người này là hậu quả của việc bị đâm bởi ba trăm ngọn giáo trong một ngày chỉ là một phút của cái đau khổ chịu đựng bởi các cư dân của địa ngục. Cái nguyên nhân của việc tái sinh trong địa ngục là tánh tình bạo động triền miên như giết theo thói quen, độc ác, v.v... Những hành động như thế được sinh ra do sự ghét bỏ, và sinh vật phạm tội này chịu đựng những cái đau khổ của địa ngục cho đến khi nghiệp không lành mạnh mà họ đã làm ra qua những hành động như thế không còn nữa. Cái điểm cuối cùng này là quan trọng, bởi vì nó cho chúng ta cơ hội để ghi nhận rằng, trong Phật giáo, không ai 'mãi mãi bị nguyên rủa' hay chịu đau

khổ triển miên. Khi nghiệp báo không lành mạnh của họ cạn kiệt rồi, các cư dân của địa ngục được tái sinh trong những cõi hiện hữu may mắn hơn.

Cõi kế tiếp là cõi của quỷ đói. Sinh vật trong cõi này chịu đựng phần lớn sự đói, khát, nóng, lạnh. Họ hoàn toàn mất hết các món vật mà họ thích thú. Người ta nói rằng khi quỷ đói thấy một núi cơm hay một dòng sông nước mát và chạy về hướng đó, họ cảm thấy rằng một núi cơm chỉ là một đồng sỏi và con sông chỉ là một dãy đá xanh. Giống như vậy, người ta nói rằng trong mùa hè ngay cả mặt trăng cũng nóng đối với họ, trong khi trong mùa đông ngay cả mặt trời cũng lạnh.

Nguyên nhân gần nhất của việc tái sinh làm quỷ đói là tính tham lam và keo kiệt; nó được sanh từ sự gắn bó chặt chẽ và tham danh lợi, tham ăn ngủ (tài, sắc, danh, thực, thù). Cũng như với các cư dân của địa ngục, các sinh vật trong cõi này không bị kết tội mãi mãi dưới hình thức của ngạ quỷ, bởi vì khi nghiệp không lành mạnh cạn kiệt, họ sẽ được tái sinh trong một cõi trời may mắn hơn.

Cõi kế là cõi của thú vật, sinh vật chịu đựng từ một số hoàn cảnh không hạnh phúc. Chúng chịu đựng từ sự lo sợ và đau khổ gây ra từ sự giết chóc thường xuyên và ăn thịt lẫn nhau. Chúng chịu đựng từ những con người giết họ để lấy thịt, lấy da, trăn châu hay răng tóc. Dù rằng không bị giết, chúng bị nuôi trong nhà, bị bắt buộc phải làm việc cho những người điều khiển họ với mâu hay roi. Tất cả những việc này là nguyên nhân của đau khổ.

Nguyên nhân chánh của việc tái sinh làm thú vật là vô minh. Sự theo đuổi mù quáng, buông lung cho những dục vọng, quá bận bịu với sự ăn, ngủ và thỏa mãn tình dục, không để ý đến sự cần thiết phát triển tinh thần và tu tập giới đức cho mình-- tất cả những việc này dẫn đến việc con người tái sinh làm thú vật.

Khi ta nói rằng sân nhuế là nguyên nhân tái sinh vào cõi địa ngục, tham ái là nguyên nhân tái sinh vào cõi ngạ quỷ và mê si là nguyên nhân tái sinh vào cõi thú vật, điều này không có nghĩa là một hành động đơn phương bị tác động bởi sân, tham hay si sẽ gây tái sinh trong các cõi sinh vật liên hệ. Thực sự nó có nghĩa là có một sự liên hệ rõ ràng và có chứng minh giữa: lòng ghét bỏ với sự tái sinh trong các cõi địa ngục; lòng tham ái với sự tái sinh vào các hồn ma đói; lòng si mê với sự tái sinh thành thú vật. Nếu không được ngăn chặn và không được cản trở bởi những hành động đạo đức bù lại thì các hành động được tác động theo thói quen không lành mạnh (hay bất thiện) chắc chắn sẽ dẫn đến tái sinh trong 3 tình trạng đau buồn này.

Tôi tạm lướt qua một bên để bàn sau về cõi người và xin tiếp tục nói về cõi á thánh. Á thánh, về cả 2 mặt thân và tâm thì đều mạnh khỏe và tốt đẹp hơn con người. Tuy thế họ vẫn đau khổ vì ghen tỵ và mâu thuẫn. Theo

thần thoại Ấn Độ cổ điển, các á thánh và các thánh chia sẻ cùng một cõi trời (hay cây trời). Trong khi các thánh vui hưởng quả trái của cây này, các á thánh là những người giữ các rễ cây. Kết quả là, các á thánh ghen tị với các vị thánh và thường xuyên cố gắng dành lấy trái, quả. Họ chống lại các vị thánh nhưng bị thất bại và kết quả là bị đau khổ nhiều. Vì sự ghen tị và mâu thuẫn này nên việc tái sinh trong số các á thần á thánh là không hạnh phúc và không may mắn.

Trong trường hợp các cõi khác, có một nguyên nhân làm tái sinh vào các á thần á thánh. Ở mặt tích cực, cái nhân là sự rộng lượng, trong khi ở mặt tiêu cực, cái nhân là ganh ghét và thèm muốn.

Cõi của các thánh là cõi hạnh phúc nhất trong sáu cõi. Do kết quả của các hành động lành mạnh được làm trong quá khứ, hành trì các giới hạnh và thực hành thiền định, các sinh vật được sinh ra trong số các thánh, nơi họ vui hưởng các thú vui tính dục, hạnh phúc tinh thần, hay sự tĩnh mịch tuyệt đối, tùy thuộc vào cấp độ của cõi mà họ được sinh ra. Tuy nhiên, cõi của thánh không phải là để muốn thì được, vì hạnh phúc của các thánh là vô thường. Không cần biết là họ có thể vui hưởng được bao nhiêu hay bao lâu, một khi cái lực của nghiệp báo lành mạnh đã hết đi, cái hiệu quả của giới đức và kinh nghiệm của thiền định đã tiêu cạn, các vị thánh sẽ rời khỏi thiên đàng và được tái sinh vào một cõi khác. Lúc đó, người ta nói rằng các vị ấy chịu đựng sự thống khổ tinh thần còn hơn là các sinh vật trong các cõi khác chịu đựng về thể xác.

Các thánh được tái sinh trong cõi thiên đàng do kết quả của sự thực hành giới hạnh và thiền định, nhưng cũng có một yếu tố tiêu cực khi tái sinh trong cõi thiên đàng. Đó là tính hãnh diện.

Như bạn đã thấy, chúng ta có sự phiền não hay nhiễm ô gắn liền với từng cõi một: địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, á thần và thánh---đó là, sân, tham, si, ganh tị và ngã mạn. Tái sinh vào bất cứ một trong 5 cõi này thì đều không phải là hay. Ba cõi thấp nhất không hay vì những lý do hiển nhiên: vì sự quá đau khổ và vì sự vô minh hoàn toàn của các sinh vật sống trong đó. Dù tái sinh trong các cõi của á thánh và thánh cũng không hay nốt bởi vì mặc dù họ hưởng được một mức độ hạnh phúc và quyền lực nào đó nhưng sự hiện hữu ở đó là vô thường. Ngoài ra, các trò tiêu khiển và vui thú trong những cõi này làm cho các sinh vật ở đó lãng quên việc tìm một lối thoát ra khỏi vòng sinh và tử. Đây là lý do tại sao người ta nói rằng, trong 6 cõi hiện hữu, cõi may mắn, đầy cơ hội và đặc ân nhất là cõi người. Đây cũng là lý do tại sao tôi đã để phần thảo luận của chúng ta về cõi người đến phần cuối.

Cõi người là cõi được đặc ân nhất của 6 cõi bởi vì, là con người, ta có động cơ thúc đẩy và cơ hội để thực hành Giáo pháp và hoàn thành giác ngộ. Người ta có động cơ và cơ hội bởi vì các điều kiện dẫn đến việc thực hành

con đường đạo là có sẵn ở đó. Ở cõi người, ta có cả hai hạnh phúc và đau khổ. Cái đau khổ trong cõi này, dù kinh khủng, cũng không to lớn như cái đau khổ trong 3 cõi phiền não kia. Cái vui thú và hạnh phúc được trải qua trong cõi người thì không to lớn như cái thật vui thú và rất hạnh phúc được kinh nghiệm bởi các vị trên thiên đàng, con người cũng không bị tràn ngập đau khổ như các sinh vật phải chịu như ở dưới địa ngục. Và không giống như thú vật, con người sở hữu đầy đủ sự thông minh để nhận ra sự cần thiết của việc tìm phương tiện để hoàn thành sự chấm dứt đau khổ.

Tái sinh làm người thì khó đạt theo một số quan điểm. Trước tiên, nó khó vì quan điểm nguyên nhân của nó. Giới hạnh tốt là nguyên nhân tối cần của việc tái sinh làm người, nhưng hạnh lành thực sự thì rất hiếm. Thứ hai, tái sinh làm người khó đạt nếu nói về quan điểm con số, vì loài người chỉ là một phân số nhỏ của các sinh vật trú ngụ trong 6 cõi. Thứ ba, là người chưa hẳn là đủ tốt để làm người (tức 'làm một con người cho ra người'), bởi vì có vô số con người không có cơ hội để thực hành Giáo pháp. Nói chung, 'Nhân thân nan đắc' đã là một cơ hội, 'Phật Pháp nan văn' (hay phát triển tam học giới, định và huệ) lại là một cơ hội không phải ai cũng được!

Đức Phật dùng một dẫn dụ để chứng minh sự hiếm có và tính chất quý giá, may mắn khi được sanh làm người. Giả dụ toàn thể thế giới là một đại dương to lớn và trên mặt biển có một cái ách nổi lên trên ấy, bị gió thổi qua lại. Lúc đó ở dưới đáy biển có một con rùa nổi lên trên mặt nước một trăm năm một lần. Đức Phật nói rằng thật là hiếm để đạt được cơ hội tái sinh làm người giống như con rùa đặt cái cổ của nó qua cái ách khi nổi lên trên mặt nước. Người ta cũng nói rằng được sanh làm người với cơ hội thực hành Phật Pháp cũng hiếm như là ném một nhúm đậu khô vào một bức tường đá và có một hạt đậu dính vào một lỗ nhỏ trong đó.

Vì thế thật là điên rồ khi ta để phí sự hiện diện làm người của mình, chưa nói chi đến những điều kiện may mắn mà chúng ta được hưởng trong những xã hội tự do đầy cơ hội để thực hành Giáo pháp. Một điều rất quan trọng là, có được cơ hội thì ta phải dành lấy nó. Nếu thất bại trong việc thực hành Phật pháp trong cuộc đời này, không có cách nào để biết khi nào chúng ta sẽ tái sinh trong 6 cõi, hoặc khi nào chúng ta sẽ có cơ hội đó một lần nữa. Chúng ta phải nỗ lực để tự giải thoát ra khỏi vòng tái sinh bởi vì không làm được như vậy có nghĩa là chúng ta tiếp tục vòng luân hồi bất tận trong sáu cõi hiện hữu này. Khi nghiệp báo, dù lành mạnh hay không lành mạnh, gây cho chúng ta sanh ra trong bất cứ 6 cõi bị cạn kiệt, tái sinh sẽ xảy ra, và chúng ta lại ở vào một cõi khác nữa. Người ta nói rằng tất cả chúng ta đã luân hồi trong 6 cõi này từ vô thủy. Người ta cũng nói rằng nếu tất cả các bộ xương có trong nhiều đời trước đây của chúng ta được chất chồng lên, nó sẽ cao quá chiều cao của núi Sumeru, rằng nếu tất cả sữa mẹ chúng ta đã uống

trong vô số lần hiện hữu được thu tập lại, nó sẽ lên đến hơn tất cả số nước trong tất cả đại dương. Bây giờ thì chúng ta có cơ hội để thực hành Phật pháp, chúng ta phải làm như vậy mà không nên trì hoãn.

Trong những năm sau này, đã có một khuynh hướng giải thích 6 cõi bằng những từ tâm lý. Vài bậc thầy đã gợi ý rằng các kinh nghiệm của 6 cõi đang hiện có ngay trong cuộc đời này, Điều này đúng theo như chúng ta có thể tưởng tượng. Đàn ông hay phụ nữ nào không may ở trong nhà tù, bị tra tấn, bị giết, v.v... thì chắc chắn là đang chịu đựng những tình trạng giống như những người ở địa ngục. Những người keo kiệt trải qua một tâm trạng tương đương với các quỷ đói; có những người giống như thú, trải qua một tình trạng tâm tính tương tự như tính của thú vật; những người hay la rầy, đói quyền và ghen tỵ đang trải qua một tình trạng tâm tính tương tự như các á thần á thánh; và những người trinh bạch, sống trong lành, thanh thản và được đề cao thì đang trải qua một tình trạng tâm tính tương tự với tâm tính của các vị thánh.

Tuy thế, mặc dù các kinh nghiệm trải qua của 6 cõi, ở một mức độ nào đó có xảy ra cho chúng ta dưới hình thức là người, tôi nghĩ sẽ là một điều sai lầm khi giả dụ hay tin rằng 5 cõi hiện hữu kia không có một thực tế có thật như kinh nghiệm làm người riêng của chúng ta. Những cõi địa ngục, cõi nga quý, súc sanh, á thánh và thánh là có thật như cõi người của chúng ta. Các bạn hãy nhớ lại rằng tâm là vật tạo ra tất cả các sự vật. Hành động được làm với một cái tâm thanh bạch (được tác động bởi lòng quảng đại, tình thương v.v...) có kết quả hạnh phúc, được ở trong những tình trạng hiện hữu như cõi người và cõi thánh. Hành động được làm với một cái tâm nhiễm ô (được tác động bởi tham sân v.v...) gây kết quả không hạnh phúc giống như nga quý và các sinh vật ở cõi địa ngục.

Cuối cùng, tôi xin phân biệt tái sinh với nhập hồn. Có thể bạn không nhận ra rằng, trong Phật giáo, chúng ta luôn luôn nói về tái sinh, chứ không phải nhập hồn. Đây là vì trong Phật giáo, chúng ta không tin vào một thực thể vĩnh cửu mà lại nhập hồn. Chúng ta không tin một cái ngã tái sinh. Đó là lý do tại sao, khi chúng ta cắt nghĩa tái sinh, chúng ta dùng những thí dụ không đòi hỏi sự nhập hồn của một loại thực thể nào đó.

Chẳng hạn, một cái chồi hay búp được sanh từ hạt thì không có một thực thể để nhập hồn. Cái hạt và cái chồi không giống nhau. Giống như vậy, khi chúng ta mỗi một ngọn đèn cây từ một ngọn đèn cây khác thì không có thực thể thuộc vật chất đi từ cái này qua cái kia, dù rằng cái đầu tiên là nguyên nhân của cái thứ hai. Khi một trái banh bi da đụng trái banh khác thì có một sự tiếp tục; cái năng lượng và phương hướng của trái banh đầu tiên được truyền qua cho trái thứ nhì. Trái banh đầu tiên là nguyên nhân của trái banh bi da thứ hai di chuyển về một hướng đặc biệt và với một tốc độ đặc

biệt, nhưng không phải cùng một trái banh. Khi chúng ta bước hai lần vào một con sông, đây không phải là cùng một dòng sông, tuy rằng có sự tiếp tục, cái liên tục của nhân và quả.

Vì thế có sự tái sinh, nhưng không có sự nhập hồn. Trách nhiệm đạo đức là có, nhưng không có cái ngã độc lập, thường hằng. Cái liên tục của nhân và quả thì có đó, nhưng không thường hằng. Tôi muốn chấm dứt chương Tái sinh ngay điểm này bởi vì chúng ta sẽ xem xét cái thí dụ của cái hạt và cái chồi, cái thí dụ của ngọn lửa trong ngọn đèn dầu ở Chương 10, khi chúng ta thảo luận về nhân duyên. Sau đó, chúng ta sẽ hiểu biết hơn về nhân duyên để từ đó trách nhiệm đạo đức và vô ngã có thể tương hợp với nhau.

---o0o---

Chương 10

(Trang 96 - 104.)

Duyên Khởi

Interdependent Origination.

~~~~~

Trong chương này, tôi tiếp tục nói về một đề tài rất quan trọng của Phật học: thuyết Duyên khởi. Tôi biết một điều là nhiều người tin rằng thuyết Duyên khởi hay Duyên sinh là một môn học rất khó. Tôi không muốn nói là không có sự thật trong sự tin tưởng đó. Khi Ananda có một lần nhận xét rằng, dù khó khăn nhưng thuyết Duyên khởi thực sự khá giản đơn, đức Phật đã khiển trách ông, và nói rằng thuyết này thực sự rất sâu xa.

Thuyết Duyên khởi là một trong những lời dạy quan trọng và sâu sắc nhất trong Phật giáo. Tuy thế thỉnh thoảng tôi cảm thấy lo là thuyết này ở một mức nào đó không được bảo đảm chắc chắn. Để bắt đầu với chính cái từ này thì thấy không có gì là khó cả. Nói chung, tất cả chúng ta đều biết chữ tương duyên (interdependence), khởi ra, sinh ra (birth, origination, arising) nghĩa là gì. Chỉ khi chúng ta bắt đầu xét đến nhiệm vụ và nội dung của thuyết Duyên khởi thì chúng ta mới nhận ra là giáo lý này rất sâu sắc và có ý nghĩa.

Ý nghĩa của thuyết này có thể được lấy ra từ những lời phát biểu riêng của Phật. Ngài thường diễn tả kinh nghiệm giác ngộ của mình bằng một trong hai cách: lý Tứ Đế và thuyết Duyên khởi. Nói một cách khác là muốn chứng đắc sự giác ngộ, ta phải thấy biết và suy nghĩ đúng đắn ý nghĩa thật sự hai giáo thuyết này.

Trên căn bản những lời phát biểu của đức Phật, chúng ta có thể thấy sự liên hệ rất gần gũi giữa lý Tứ Đế và thuyết Duyên khởi. Hai công thức

này có chung nhau điểm gì? Đó là cái nguyên tắc của nhân và quả, của hành động và hậu quả. Từ chương 4 đến chương 7, tôi đã lưu ý rằng Tứ diệu Đế được chia ra thành hai nhóm--hai sự thật đầu (sự có mặt của đau khổ và nguyên nhân của nó) và hai sự thật sau (sự diệt trừ đau khổ và con đường dẫn đến sự diệt trừ nó). Trong cả hai nhóm này, chính luật nhân và quả chi phối sự liên hệ đó. Nói một cách khác, đau khổ là cái quả từ cái nhân huân tập, và sự diệt trừ được đau khổ là kết quả có được từ cái nhân của con đường đạo hạnh.

Ở đây, với thuyết Duyên khởi, nguyên tắc căn bản thực tế là nhân và quả. Với Thuyết này, chúng ta có sự mô tả chi tiết hơn về những gì thực sự xảy ra trong tiến trình nhân quả. Hãy lấy một vài thí dụ chứng minh tính chất của Duyên khởi được Phật dùng. Ngài nói, ngọn lửa trong cây đèn dầu cháy được nhờ chất dầu và cái bấc: có dầu và bấc thì ngọn lửa cháy, nhưng nếu một trong hai không còn, ngọn lửa sẽ ngừng cháy. Lấy thêm thí dụ về cái mầm: tùy thuộc vào hạt, đất, nước, gió và ánh sáng mà cái mầm nở ra.

Có vô số thí dụ về Duyên khởi vì không có một hiện tượng nào mà không là cái quả của Duyên khởi. Tất cả những hiện tượng này hiện ra tùy thuộc vào một số yếu tố nhân quả. Đây là nguyên tắc rất giản dị của Duyên khởi (hay Duyên sinh).

Dĩ nhiên, chúng ta đặc biệt quan tâm nguyên tắc Duyên khởi vì nó liên hệ đến vấn đề đau khổ và tái sinh. Chúng ta quan tâm đến Duyên khởi để xem nó cắt nghĩa như thế nào về cái tình trạng mà ta tự thấy bây giờ và ở đây. Với ý này, thật là điều quan trọng để nhớ rằng Duyên khởi cần thiết và chủ yếu là một điều dạy có liên hệ đến vấn đề đau khổ và có liên hệ đến cách giúp ta tự giải thoát ra khỏi đau khổ. Nó không phải là thuyết mô tả về sự tiến hóa của vũ trụ.

Tôi xin kể ra 12 yếu tố nối kết tạo nên thuyết Duyên khởi (tức Thập nhị nhân duyên): 1. vô minh, 2. hành, 3. thức, 4. danh sắc, 5. lục nhập, 6. xúc, 7. thọ, 8. ái, 9. thủ, 10. hữu, 11. sanh, và 12. lão, tử.

Có hai cách để ta có thể hiểu 12 yếu tố này. Cách một là theo thứ tự tam thế: quá khứ thế, hiện tại thế và vị lai thế. Trong trường hợp này, vô minh và hành thuộc về quá khứ thế, chúng là các duyên có trách nhiệm cho sự xảy ra trong hiện tại thế. Tám thành phần thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu thuộc về đời hiện tại này. Nói ngắn gọn, 8 thành phần tạo thành tiến trình tiến hóa trong hiện tại thế. Hai thành phần cuối cùng, sanh và lão tử thuộc về vị lai thế.

Với cách thứ nhứt, chúng ta có thể thấy 12 nhân duyên được phân phối như thế nào qua tam thế-- 2 duyên đầu, vô minh và hành, gây quả sinh ra trong cuộc đời này với đặc tính tâm sinh lý của quá khứ, và lần lượt

những hành động làm trong cuộc đời này gây quả sinh ra trong đời vị lai. Đây là cách giải thích phổ thông và có căn cứ của 12 nhân duyên.

Có một cách giải thích khác cũng có thẩm quyền và có sự hỗ trợ được chấp nhận của các tổ sư và bồ tát. Nó được gọi là chu kỳ lặp lại đều đặn, không phân phối 12 nhân duyên qua tam thế. Nó chia 12 thành phần ra thành 3 loại: 1. các phiền não, 2. các hành động, và 3. các đau khổ.

Trong lối giải thích thứ hai này, ‘vô minh, ái và thủ’ thuộc nhóm phiền não; ‘hành và hữu’, thuộc nhóm hành động; và 7 thành phần còn lại thuộc nhóm đau khổ. Với lối giải thích này, ta có thể thấy rõ thuyết Tứ diệu Đế, đặc biệt ‘tập đế’ (nhân đau khổ) được kết hợp như thế nào với thuyết nghiệp báo và tái sinh, và cũng thấy 2 thuyết quan trọng đó giải nghĩa một cách hoàn chỉnh hơn, tiến trình của tái sinh và đầu mối của đau khổ.

Trở lại thuyết Tứ Diệu Đế, ta đã biết rằng vô minh, vướng mắc và phiền não là nguyên nhân của đau khổ. Còn 3 thành phần của thuyết Duyên khởi thuộc nhóm phiền não là vô minh, ái và thủ. Ở đây, vô minh là chi căn bản nhất. Vì vô minh mà chúng ta tham ái, vướng mắc các lạc thú thuộc giác quan, thuộc sắc và không. Vì vô minh mà chúng ta bám thủ các thú vui thuộc giác quan, các kinh nghiệm vui thú, các ý tưởng và nhất là một cái ngã độc lập, thường hằng. Tóm lại, ‘vô minh, ái và thủ’ là nguyên nhân của ‘hành và hữu’ thuộc nhóm hành động.

Hành là các ấn tượng, thói quen mà ta đã tạo ra thành từng mảng thức, hoặc những chuỗi liên tục về thức. Những ấn tượng được thành hình bởi những hành động được lặp lại. Chúng ta có thể chứng minh điều này với một thí dụ về địa chất học. Chúng ta biết rằng một dòng sông hình thành đường nước chảy bởi một quá trình xói mòn liên tục. Khi mưa rơi xuống trên một sườn đồi, tụ họp lại thành một đường nước nhỏ, dần dần tạo thành một dòng kênh cho chính nó và trở thành một dòng nước. Sau đó, dòng kênh của dòng nước ấy sâu thêm và mở rộng bởi những dòng nước liên tục: dòng nước ấy trở thành một con sông với bờ sông hẳn hoi và một đường nước rõ rệt.

Cũng như vậy, hành động của chúng ta trở nên quán tính. Các quán tính này trở thành phần lớn cá tính ta, huân tập các quán tính này từ đời này qua đời khác mà ta gọi là hành, hình thái tinh thần, hay tập khí, hoặc chủng tử. Hành động của chúng ta trong cuộc đời này bị tác động bởi các thói quen đã được hình thành qua vô số cuộc đời trước đây.

Trở lại với dẫn dụ về dòng nước và con sông của nó, chúng ta có thể nói rằng các tập khí hay chủng tử hay hình thái tinh thần là cái dòng nước của một con sông, trong khi các hành động chúng ta làm trong cuộc đời này là dòng nước mới chảy qua đường nước đã bị xói mòn bởi những hành động trước đây. Những hành động chúng ta làm trong cuộc đời này được biểu hiện bởi cái tên là ‘hữu’ (becoming). Chúng ta có những thói quen phát triển

qua vô số cuộc sống (quá khứ thế), cùng với những hành động mới được tạo ra trong hiện tại thế. Hai dòng này hợp lại nhau gây ra kết quả tái sinh và đau khổ.

Để tóm tắt, chúng ta có những phiền não, có thể được mô tả là sự nhiễm ô của tâm--có tên là, vô minh, ái và thủ. Những tạp chất tinh thần này gây quả hành động--hành động được tạo ra trong các cuộc đời trước đây, có tên là 'hành' hay 'tập khí'; và hành động được làm trong cuộc đời hiện tại, có tên là 'hữu' và nó chắc chắn phải chịu ảnh hưởng rất nhiều vào những gì đã có trong những cuộc đời trước.

Những nhiễm ô của tâm thức và của các hành động cùng nhau gây ra kết quả tái sinh. Nói một cách khác, chúng gây thành thức, thành danh sắc, lục nhập, thành xúc giữa lục căn và lục trần, thọ, từ đó có sanh, lão và tử. Với lối giải thích này, năm thành phần của thuyết thập nhị nhân duyên gồm nhóm phiền não và nhóm hành động--vô minh, ái, thủ, hành và hữu--là nhân của tái sinh và đau khổ. Bảy thành phần kia--thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sanh và lão và tử--là quả của phiền não và hành động.

Các phiền não và các hành động cùng với nhau cắt nghĩa nguồn gốc đau khổ và những hoàn cảnh đặc biệt trong đó mỗi chúng ta tìm thấy cho mình sinh ra trong các hoàn cảnh riêng tư. Trở lại chương 8, tôi đã chứng minh rằng, bất cứ chỗ nào có phiền não xảy ra cho tất cả các sinh vật thì nghiệp báo khác biệt nhau từ người này qua người khác. Nói một cách khác, mặc dầu phần phiền não là áp dụng chung cho tất cả chúng ta là tù nhân trong vòng luân hồi, nhưng phần hành động của chúng ta giải thích cho sự kiện là có kẻ thì được sinh ra là người, kẻ khác là thánh, và các sinh vật khác là thú vật. Với ý nghĩa này, thuyết thập nhị nhân duyên đưa ra một hình ảnh luân hồi với nhân và quả của chúng.

Không có ích lợi gì khi vẽ ra được hình ảnh luân hồi mà không có ý dùng nó để thay đổi tình trạng của chúng ta, để ra khỏi cái vòng sanh và tử. Nhận ra được vòng luân hồi hay vòng nhân duyên tức là nắm bắt được cái mối bắt đầu cho sự giải thoát. Tại sao như thế? Ngay khi phiền não và hành động hiện diện, tái sinh và đau khổ sẽ xảy ra. Khi chúng ta thấy rằng vô minh, ái, thủ và hành động liên tiếp dẫn đến tái sinh và đau khổ, chúng ta sẽ nhận ra sự cần thiết để phá vỡ vòng luân quần này.

Chúng ta hãy lấy một thí dụ thực tế. Giả thử bạn đang tìm căn nhà của một người quen mà chưa bao giờ đi thăm trước đây. Lái xe khoảng nửa tiếng đồng hồ mà vẫn chưa tìm được nhà. Giả thử, bất thành tình bạn nhận ra một chỗ đặc biệt, nó giúp cho bạn biết rõ ràng rằng bạn đã chạy qua đó cách đây nửa tiếng. Ngay lúc đó bạn thấy ngay là mình đang đi vòng vòng. Bạn liền cho xe ngừng, xem lại bản đồ, hoặc hỏi đường từ một người bộ hành để tránh việc đi vòng vo vô ích.

Đây là lý do tại sao đức Phật nói rằng ai hiểu biết thuyết Duyên khởi thì thấy Pháp, và ai thấy Pháp thì thấy Phật. Đó cũng là lý do tại sao ông nói rằng hiểu biết thuyết Thập nhị nhân duyên là chìa khóa cho sự giải thoát. Một khi thấy sự vận hành của thuyết này, chúng ta có thể bắt đầu tấn công vào cái vòng luân quần của nó. Chúng ta có thể làm được chuyện này bằng cách tháo gỡ được những nhiệm ô của tâm trí--vô minh, ái và thủ. Một khi chúng bị tiêu trừ, các hành động vô ích sẽ không còn được tạo ra nữa và tập khí sẽ không còn sản sinh ra nữa. Một khi hành động ngừng, tái sinh và đau khổ sẽ không còn hiện diện.

Tôi muốn xin bổ thêm một chút thời gian về một ý nghĩa quan trọng khác của thuyết Duyên khởi. Duyên khởi cũng là sự diễn tả của Trung đạo. Trong hai chương 3 và 4, chúng ta đã có dịp nói đến Trung đạo nhưng tự giới hạn mình vào ý nghĩa căn bản nhất của từ ngữ đó. Chúng ta đã nói rằng Trung đạo là tránh cực đoan trong việc tự chịu mình chìm đắm trong lạc thú của các giác quan và cũng tránh cái cực đoan của sự khổ hạnh. Trong bối cảnh đó, Trung đạo đồng nghĩa với không thái quá.

Trong bối cảnh của thuyết Duyên khởi, Trung đạo có một ý nghĩa khác, nó có liên hệ đến ý nghĩa căn bản nhất nhưng sâu sắc hơn. Trong bối cảnh này, Trung đạo có nghĩa là tránh 2 cực đoan của thuyết vĩnh cửu và thuyết hư vô. Thế là thế nào? Ngọn lửa trong ngọn đèn dầu sở dĩ có là tùy thuộc vào chất dầu và cái bấc. Khi một trong hai cái này không có, ngọn lửa sẽ tắt. Tức là ngọn lửa không thường hằng cũng không độc lập. Cũng giống như vậy, cái gọi là cá tính của chúng ta tùy thuộc vào sự tổng hợp các điều kiện phiền não và nghiệp báo. Nó không thường hằng cũng không độc lập.

Sau khi nhận ra được tính chất tùy thuộc của các cá tính của mình, chúng ta tránh được cực đoan của thuyết vĩnh cửu, thuyết xác định cho việc có một cái ngã độc lập, thường hằng. Cũng vậy, sau khi nhận ra rằng cá tính này, cuộc đời này, không phải tinh cờ may rủi mới có mà là nó đã bị điều kiện hóa bởi những nguyên nhân tương ứng thì chúng ta tránh được cái cực đoan của thuyết hư vô, một thuyết không chấp nhận sự liên hệ giữa hành động và hậu quả.

Mặc dầu thuyết hư vô là nguyên nhân chánh của sự tái sinh vào các tình trạng đau buồn và phải được loại trừ thì thuyết vĩnh cửu cũng không cho phép ta dẫn đến sự giải thoát. Người nào bám vào cái cực đoan của thuyết vĩnh cửu sẽ tạo ra được những hành động lành mạnh và được tái sinh trong những hoàn cảnh hạnh phúc, được làm người và ngay cả thành thánh nữa, nhưng anh ta không bao giờ đạt được giải thoát. Nhờ tránh 2 cực đoan này--qua sự hiểu biết Trung đạo--chúng ta có thể hoàn thành hạnh phúc trong cuộc đời này và trong các cuộc đời tương lai bằng cách thực hiện các hành

động lạnh mạnh và tránh các hành động không lạnh mạnh, và sau đó hoàn thành sự giải thoát.

Đức Phật xây dựng giáo pháp với sự vô cùng cẩn thận. Thật vậy, cách ông dạy đôi khi được so sánh giống như cử chỉ của sư tử mẹ với sư tử con. Khi một sư tử mẹ mang con bằng răng, nó phải rất cẩn thận để sao cho việc ngậm con bằng răng không chặt quá cũng không lỏng quá. Kẹp chặt quá, nó sẽ làm đau hay chết con mình; nếu lỏng quá, con sẽ rơi xuống và bị thương. Cũng giống như vậy, đức Phật đã cẩn thận để sao cho chúng ta tránh được hai cực đoan Vĩnh cửu và Hư vô (Có và Không).

Vì thấy rằng bám thủ vào cái cực đoan vĩnh cửu sẽ buộc ta trong luân hồi, đức Phật đã cẩn thận dạy ta tránh sự tin tưởng vào một cái ngã độc lập và bất diệt; đó là việc có được tự do có thể bị gây hại bởi ‘răng nhọn’ của sự tin tưởng vào một cái ngã, vì thế ông đã yêu cầu chúng ta tránh cái cực đoan đó. Cũng vậy, cứ bám thủ vào cái cực đoan hư vô sẽ dẫn đến tai họa và tái sanh vào những hoàn cảnh đau buồn, nên Phật cũng đã cẩn thận dạy cái thực tế của luật nhân quả, hay trách nhiệm đạo đức. Chúng ta sẽ rơi vào sự khổ đau nơi các cõi giới thấp kém nếu chúng ta bác bỏ luật này, vì thế ông đã dạy chúng ta tránh cái cực đoan hư vô. Hai mục tiêu này được hoàn thành tuyệt hảo qua việc dạy thuyết Duyên khởi. Nó bảo vệ không những cho sự hiểu biết về một cá tính (ngã) có tính cách bị tác động và vô thường, mà còn cho ta sự hiểu biết về cái thực tế của luật nhân quả.

Trong bối cảnh của thuyết Duyên khởi, chúng ta đã thiết lập được tính chất bị tác động và vô thường của cá tính (ngã) bằng cách phô bày ra tính cách tùy thuộc của nó. Trong các chương sau, chúng ta sẽ đạt tới cái vô thường và vô ngã của cá tính (ngã) đó qua việc xem xét tính chất phức hợp của nó cũng như phân tích nó ra thành những bộ phận chi tiết. Với các phương tiện này, chúng ta sẽ làm sáng tỏ cái sự thật của vô ngã, mở cửa ngõ vào con đường giác ngộ.

---o0o---

## Chương 11

(Trang 105 - 114.)

Ba Đặc Tính Phổ Biến

The Three Universal Characteristics.

~~~~~

Đề tài của chương này là 3 đặc tính phổ biến của thực tại (hay hiện hữu). Đây là phần quan trọng của Pháp Phật. Giống như lý Tứ Diệu Đế, Nghiệp báo, thuyết Duyên khởi và Ngũ uẩn, giáo lý của Ba Đặc tính Phổ

biến này là một phần của những gì mà chúng ta có thể gọi là nội dung giáo thuyết của trí huệ. Nói một cách khác, khi nói về kiến thức và sự hiểu biết do trí huệ mà ra, chúng ta hãy nghĩ đến điều dạy này.

Trước khi xét đến 3 đặc tính này từng cái một, chúng ta hãy cố gắng tìm hiểu xem chúng có ý nghĩa gì và ích lợi như thế nào. Đầu tiên, cái gì là một đặc tính và cái gì là không? Đặc tính là một cái gì phải có liên hệ với vật khác. Vì đặc tính có dính dáng tới cái gì khác nên nó có thể cho chúng ta biết về tính chất của vật đó. Lấy thí dụ, hơi nóng là đặc tính của lửa chứ không phải của nước. Hơi nóng là đặc tính của lửa, luôn luôn và dính liền một cách không thay đổi với lửa, trong khi đó thì nước nóng hoặc không nóng còn tùy thuộc vào những yếu tố bên ngoài--lò điện, cái nóng của mặt trời v.v.. Còn cái nóng của lửa là điều đương nhiên đối với lửa.

Chính trong ý nghĩa này mà đức Phật dùng từ ngữ ‘đặc tính’ để nói đến các sự kiện về bản chất của thực tại, luôn luôn dính liền với thực tại và luôn luôn được tìm thấy trong thực tại. Cái đặc tính ‘hơi nóng’ luôn luôn dính liền với lửa. Chúng ta có thể hiểu một chút gì đó về bản chất của lửa từ hơi nóng. Chúng ta có thể hiểu rằng lửa thì nóng và vì thế rất có thể nguy hiểm, rằng nó có thể thiêu đốt chúng ta và các tài sản ta nếu không được kiểm soát. Tuy thế chúng ta cũng có thể dùng lửa để nấu đồ ăn, để làm ấm chúng ta, v.v... Vì thế đặc tính của sự nóng cho chúng ta biết cái gì đó về lửa, lửa là gì và những gì phải làm với lửa.

Nếu chúng ta nghĩ đến đặc tính của lửa là có dính liền với nước, nó sẽ không giúp chúng ta hiểu bản chất của nước hay dùng nước một cách khôn ngoan vì sức nóng không phải luôn luôn dính liền với nước. Nước chưa hẳn đốt cháy hay làm tiêu sở hữu của chúng ta, cũng chưa hẳn là ta nấu đồ ăn với nước hay làm ấm với nước. Vì thế khi Phật nói có 3 đặc tính của thực tại, ý ông nói rằng những đặc tính này luôn luôn có mặt trong thực tại và rằng chúng giúp chúng ta hiểu và phải làm gì với thực tại.

Ba đặc tính của thực tại (hay hiện hữu) là

1. vô thường,
2. đau khổ và

3. vô ngã. Ba đặc tính này luôn luôn có mặt hoặc dính liền với thực tại và chúng cho chúng ta biết về bản chất của nó. Chúng giúp chúng ta biết phải làm gì với nó. Nhờ hiểu biết 3 đặc tính này, chúng ta học tập và phát triển được tính xả bỏ (hay dửng cảm). Một khi chúng ta hiểu rằng thực tại được phổ biến khắp nơi bởi vô thường, đau khổ và vô ngã, chúng ta sẽ diệt trừ được sự vướng mắc với thực tại. Dửng cảm xả bỏ được sự vướng mắc này tức là ta đã tới được ngưỡng cửa niết bàn.

Đây là mục đích của sự hiểu biết 3 đặc tính này: tháo gỡ sự vướng mắc bằng cách tháo gỡ sự bị đánh lừa--bị đánh lừa vì hiểu lầm thực tại là

thường hằng, vui sướng và có cái gì dính liền với cái ngã. Đây là lý do tại sao hiểu được 3 đặc tính là một phần của nội dung trí huệ.

Chúng ta hãy nhìn vào chi đầu tiên trong 3 đặc tính của thực tại: đặc tính vô thường. Sự kiện vô thường đã được thừa nhận không chỉ trong tư tưởng Phật giáo mà còn ở các nơi khác trong lịch sử của tư tưởng. Chính triết lý gia Hy Lạp Heraclitus đã nhận xét rằng người ta không thể bước vào trong cùng một dòng sông 2 lần. Lời phát biểu rất Phật giáo này, ngụ ý đến tính luôn thay đổi và ngắn ngủi của bản chất của các vật. Trong kinh điển Phật giáo, nó được nói rằng thế giới là vô thường giống như mây mùa thu, rằng sinh và tử giống như khiêu vũ, và rằng đời sống con người giống như một lần chớp hay thác nước. Tất cả là những hình ảnh rõ rệt của vô thường, nó giúp chúng ta hiểu tất cả các sự vật được đánh dấu đặc tính của vô thường.

Nếu tự xem xét chính mình, chúng ta thấy rằng thân thể con người là vô thường và thay đổi thường xuyên. Chúng ta ốm đi hay mập ra hoặc trở nên già cỗi hay rụng tóc rụng dần. Nếu cần bằng chứng vô thường cho cái thể xác này, bạn chỉ nhìn vào bức ảnh trên bằng lái xe của mình hay giấy thông hành có giá trị nhiều năm. Các tình trạng tinh thần của chúng ta cũng vô thường như vậy. Có lúc chúng ta vui vẻ, lúc khác lại buồn. Còn nhỏ thì không hiểu biết gì cả; lúc đến tuổi sung mãn, chúng ta hiểu biết nhiều hơn; về già, ta mất dần đi khả năng tinh thần và trở nên giống như con nít.

Đây cũng là sự thật của mọi vật chung quanh chúng ta. Không có một vật nào chung quanh ta bền vững mãi--ngay cả những dinh thự, chùa chiền, sông ngòi, hải đảo, núi non hoặc đại dương. Chúng ta biết rằng tất cả những hiện tượng tự nhiên này dù rằng có vẻ kéo dài lâu nhất, ngay cả chính thái dương hệ, một ngày nào đó sẽ yếu dần đi và tự diệt.

Tiến trình thay đổi liên tục của các sự vật này--riêng hay chung, trong hay ngoài--tiếp tục một cách không ngừng cho dù không có sự chú ý đến ta nhưng ảnh hưởng đến ta một cách kín đáo hay vô tình trong cuộc sống hàng ngày. Các mối liên hệ của chúng ta với những người khác có liên hệ đến cái đặc tính vô thường và đổi thay này. Bạn bè trở thành kẻ thù; người thù trở thành bạn hữu. Kẻ thù cũng có thể trở thành thân nhân, trong khi thân nhân trở thành kẻ thù. Nếu nhìn kỹ vào cuộc sống này, chúng ta có thể thấy được tất cả sự liên hệ của mình với những người khác được đánh dấu bởi vô thường như thế nào. Sở hữu của chúng ta cũng vô thường. Tất cả các sự vật mà ta yêu quý--nhà cửa, xe hơi, quần áo của chúng ta--là vô thường. Tất cả cái đó sẽ mục nát và sau đó bị hủy hoại. Trong mỗi mặt của đời sống của chúng ta--dù tinh thần hay vật chất, dù đó là những liên hệ của ta với người khác hay các vật sở hữu--vô thường là một sự kiện được chứng thực bởi sự quan sát trực tiếp và tức thì.

Hiểu được vô thường không những quan trọng cho việc tu tập Pháp Phật mà còn cho cuộc sống hàng ngày của chúng ta nữa. Đã bao nhiêu lần tình bạn bị sút mẻ và đứt đoạn bởi vì một trong hai người không nhận thấy thái độ và mối quan tâm của bạn mình đã thay đổi? Các cuộc hôn nhân thất bại cũng bởi một trong hai bên không để ý thấy rằng người kia đã thay đổi? Chính vì chúng ta tự khóa chặt mình vào những ý tưởng cố định, nhân tạo, không thay đổi về tánh tình và cá tính của những người bạn và thân nhân mình mà chúng ta không phát triển được những sự liên hệ của chúng ta với họ một cách thích đáng và vì thế thường không hiểu nhau. Cũng giống như vậy, trong sự nghiệp và cuộc đời mình, ta không thể hy vọng thành công nếu không bắt kịp với những hoàn cảnh đang thay đổi, chẳng hạn những khuynh hướng mới trong nghề nghiệp của ta hay với cuộc đời bên ngoài, hiểu được sự vô thường là cần thiết nếu chúng ta muốn hữu hiệu và sáng tạo trong cách chúng ta ứng xử với các phần vụ cá nhân và chuyên nghiệp.

Mặc dầu hiểu được sự vô thường thì có được lợi lạc hiện tiền nhưng cái hiệu quả của nó cũng là một trợ lực cho việc tu tập Pháp Phật. Hiểu biết vô thường là một liều thuốc giải độc cho tính vướng mắc và mối ác cảm. Nó cũng là một sự khuyến khích cho sự trì Pháp. Cuối cùng, nó là chìa khóa cho việc hiểu biết chơn tánh của sự vật đúng như thực tướng của nó.

Quán cái chết được xem như là một người bạn và một người thầy cho những người muốn hành trì Pháp Phật. Quán cái chết có tác dụng như là một sự ngăn chặn đối với sự quá vướng mắc và quá ác cảm. Bao nhiêu cuộc tranh cãi, bất đồng nhỏ nhặt, tham vọng suốt đời, các sự thù địch tan dần thành vô nghĩa khi nhớ tưởng cái chết chắc chắn xảy ra. Suốt nhiều thế kỷ, các thầy tổ đã khuyến khích các hành giả thành tâm với Pháp Phật, hãy nhớ tưởng đến cái chết, quán đến tính vô thường của nó.

Cách đây vài năm, tôi có một người bạn đi Ấn Độ để học thiền. Anh tiếp cận với một vị thầy rất nổi tiếng và thông thái, hỏi ông một vài chỉ dẫn về thiền. Vị thầy miễn cưỡng chỉ, vì ông không tin sự thành thật của anh. Bạn tôi kiên trì học hỏi. Cuối cùng, vị thầy bảo ông hôm sau đến. Như đã được dặn, anh ta đến đúng hẹn và chỉ được bảo một điều, “Bạn sẽ chết; hãy thiền quán về điều đó”.

Thiền quán về cái chết rất lợi lạc. Tất cả chúng ta cần nhớ đến sự chắc chắn về cái chết của mình. Từ lúc sanh ra, chúng ta hướng về cái chết một cách không thể ngăn lại được. Nhớ được điều này--điều mà vào lúc chết, giàu sang, gia đình, danh tiếng, sẽ không giúp ích được gì--chúng ta phải chuyển hướng tâm trí vào việc thực hành pháp Phật. Chúng ta biết cái chết là tuyệt đối chắc chắn. Chẳng bao giờ có một mống sinh vật nào thoát khỏi được chuyện đó. Tuy vậy, mặc dầu cái chết tự nó là chắc chắn, cái giờ chết lại không chắc chắn. Chúng ta có thể chết bất cứ lúc nào. Người ta nói rằng

cuộc đời giống như một cây đèn cầy trước gió hay một bong bóng nước: nền lửa có thể bị tắt, bóng nước có thể bị tan bất cứ lúc nào. Hiểu được rằng cái giờ chết là không chắc chắn, rằng bây giờ ta có những điều kiện và cơ hội để thực hành pháp Phật, chúng ta phải thực hành nó một cách kịp thời, sao cho không để phí cơ hội và cuộc đời làm người quý giá của mình.

Cuối cùng, hiểu được sự vô thường là một trợ cụ cho sự hiểu biết chơn đế (sự thật tuyệt đối) về tính chất các sự vật. Thấy rằng tất cả các sự vật là dễ hư hoại và thay đổi từng lúc, chúng ta cũng bắt đầu thấy, rằng sự vật không có gì chắc chắn cho riêng nó, rằng trong con người và trong các sự vật chung quanh mình, không có cái gì là cái ngã, không có cái gì là chắc chắn. Với ý nghĩa này, vô thường có liên hệ một cách trực tiếp đến cái cuối cùng của 3 đặc tính, cái đặc tính của vô ngã. Hiểu được vô thường là chìa khóa cho sự hiểu biết vô ngã. Chúng ta sẽ nói chuyện này nhiều hơn, nhưng trong lúc này chúng ta hãy tiếp tục cái thứ hai của 3 đặc tính, cái đặc tính của đau khổ.

Đức Phật đã nói rằng bất cứ cái gì vô thường là đau khổ, và bất cứ cái gì vô thường và đau khổ cũng là vô ngã. Bất cứ cái gì vô thường là đau khổ vì vô thường là cơ hội cho đau khổ. Vô thường là một cái dịp cho đau khổ hơn là một nguyên nhân của đau khổ bởi vì vô thường tạo dịp cho đau khổ khi nào vô minh, ái và thủ hiện diện.

Tại sao như vậy? Trong cái vô minh của ta về thực tính của sự vật, chúng ta ái dục và thủ đắc các vật trong một hy vọng hão huyền rằng chúng có thể thường hằng, rằng chúng có thể cho ta hạnh phúc không dứt. Vì không hiểu được rằng tuổi trẻ, sức khỏe và cuộc đời chính nó là vô thường nên chúng ta ái dục và thủ đắc chúng. Chúng ta mong cầu trẻ mãi để kéo dài cuộc sống, tuy vậy vì đặc tính của chúng là vô thường nên chúng tuột qua tay ta là dĩ nhiên. Khi việc này xảy ra, vô thường là một dịp cho đau khổ. Cũng vậy, chúng ta không nhận ra tính chất vô thường của các sở hữu, quyền lực và uy tín, vì thế chúng ta khao khát và bám chặt (ái và thủ) chúng. Khi chúng chấm dứt, vô thường là một dịp cho đau khổ.

Cái vô thường của tất cả tình trạng trong luân hồi là một dịp cho đau khổ, đặc biệt khi nó xảy ra trong cái gọi là các cõi giới may mắn. Người ta nói rằng cái đau khổ của các vị thánh lớn hơn cái đau khổ của các sinh vật trong các cõi giới thấp hơn bởi vì các thần thánh thấy rằng họ sắp rơi từ thiên đàng xuống những cõi hiện hữu thấp hơn. Ngay cả các thần thánh run sợ khi đức Phật nhắc nhở họ về vô thường. Vì thế ngay cả những kinh nghiệm vui thú mà chúng ta ái và thủ cũng là vô thường, vô thường là một dịp cho đau khổ, và bất cứ cái gì vô thường là đau khổ.

Bây giờ chúng ta bàn đến đặc tính phổ quát thứ ba của hiện hữu, cái đặc tính của vô ngã, vô cá tính hay không thật ngã. Đây là một trong những

đặc điểm thực sự rõ ràng dễ nhận của tư tưởng Phật giáo và giáo lý của đức Phật. Trong thời kỳ phát triển tôn giáo và triết lý sau này ở Ấn Độ, các trường phái Ấn Độ giáo trở nên càng ngày càng tương tự với giáo pháp của đức Phật trong các kỹ thuật thiền định và trong một vài tư tưởng triết lý của họ. Vì thế quả thật là một điều cần thiết cho các vị thầy Phật giáo cần chỉ rõ điểm độc đáo dễ phân biệt là Phật giáo cùng với các trường phái Ấn Độ giáo nói chung khá giống nhau. Điểm độc đáo dễ phân biệt đó là điều dạy về vô ngã.

Đôi khi, điều dạy vô ngã này là một nguyên nhân của sự lầm lẫn, rồi rầm bời vì người ta thắc mắc làm sao ta lại có thể khước từ cái ngã được. Chúng ta thực sự nói, ‘Tôi đang nói’ hay ‘Tôi đang đi,’ ‘Tôi được gọi như thế’ hay ‘Tôi là cha (hay con) của một người như thế như thế’. Làm sao chúng ta có thể bác bỏ cái thực tế cái ‘tôi’ đó được?

Để làm sáng tỏ hơn, tôi nghĩ ta nên nhớ lại một điều quan trọng là: sự bác bỏ của Phật giáo về cái ‘tôi’ không phải là một sự bác bỏ cái ‘tên’ hay từ ngữ ‘tôi’ tiện lợi này. Đó là sự bác bỏ tư tưởng cho rằng cái tên hay từ ngữ ‘tôi’ này tượng trưng cho một thực tế có thực, thường hằng và không thay đổi. Khi Phật nói rằng 5 yếu tố về kinh nghiệm cá tính không phải là cái ngã và rằng cái ngã không được tìm thấy trong chúng, ông muốn nói rằng, bằng cách phân tích, cái ‘tên’ hay từ ngữ ‘tôi’ này không liên hệ với bản chất hay thực thể nào cả.

Đức Phật đã dùng các thí dụ của xe chiến mã thời xưa và một đám rừng để cắt nghĩa sự liên quan giữa cái ‘tên’ hay từ ngữ ‘tôi’ với các thành phần của kinh nghiệm cá nhân. Đức Phật cắt nghĩa rằng từ ngữ ‘chiến mã’ chỉ là cái tên chung để cho tiện gọi các thành phần tập hợp lại theo một lối đặc biệt. Bánh xe không phải là chiếc xe, cái trục hay nguyên cái xe cũng thế, v.v... Cũng vậy, một cái cây không, không phải là một đám rừng, cũng không phải là một số các cái cây. Tuy thế không có một đám rừng đứng riêng ra khỏi từng cái cây lẻ, vì thế từ ngữ ‘rừng’ chỉ là một tên gọi tiện lợi cho một tập hợp của các cái cây.

Đây là điểm chính Phật bác bỏ về một cái ngã. Sự bác bỏ của ông là bác bỏ sự tin tưởng có một thực thể thường hằng, có thực, độc lập mà nó đại diện bởi cái ‘tên’ hay từ ngữ ‘tôi’. Một thực thể thường hằng như vậy sẽ độc lập, tối cao giống như ông vua là thầy của những người chung quanh ông ta. Nó sẽ phải là thường hằng, bất di bất dịch, và không ảnh hưởng hay tác động vào sự thay đổi. Một thực thể thường hằng hay một cái ngã như thế thì không tìm đâu được cả.

Đức Phật đã áp dụng sự phân tích sau đây để chứng minh rằng cái ngã không thể tìm ở đâu được dù trong thân xác hay tâm trí: 1. Cái thân không phải là cái ngã, vì nếu cái thân là cái ngã, cái ngã sẽ vô thường, sẽ tùy thuộc

vào sự thay đổi, mục nát, tiêu hủy và chết. Vì thế cái thân xác không thể là cái ngã; 2. Cái ngã không sở hữu thân xác, với ý nghĩa rằng tôi sở hữu một cái xe hay truyền hình, bởi vì cái ngã không thể kiểm soát thân xác. Cái thân xác ngã bệnh, mệt mỏi và già nua, đi ngược lại với những ý muốn của chúng ta. Cái thân xác có một hình dáng đôi khi không phù hợp với những mong muốn của chúng ta. Vì thế không có cách nào cái ngã lại sở hữu thân xác; 3. Cái ngã không hiện hữu trong cái thân xác. Nếu tìm trong thân thể của ta từ đầu cho tới chân, chúng ta không thể định được chỗ nào là cái ngã. Cái ngã không ở trong xương hay trong máu, trong tủy hay trong tóc hoặc nước bọt. Cái ngã không có chỗ nào trong vòng thân xác; 4. Cái thân xác không hiện diện trong cái ngã, vì thân xác hiện diện được trong cái ngã, cái ngã sẽ phải được tìm thấy ngoài thân xác và tâm trí, nhưng cái ngã không có chỗ nào tìm được.

Trong cùng một cách,

1. cái tâm không phải là cái ngã vì, giống như thân xác, cái tâm bị tùy thuộc vào sự liên tục thay đổi và bị khuấy động như con khi. Cái tâm vui vẻ lúc này và buồn bã lúc khác. Vì thế cái tâm không là cái ngã vì cái tâm thay đổi không ngừng;

2. Cái ngã không sở hữu cái tâm vì cái tâm trở nên hồi hộp hay nản lòng ngược lại với ý muốn của chúng ta. Mặc dầu chúng ta biết rằng có tư tưởng lành mạnh và có cái không lành mạnh, nhưng cái tâm theo đuổi tư tưởng lành mạnh và đứng đưng đối với những tư tưởng không lành mạnh. Vì thế cái ngã không sở hữu cái tâm vì cái tâm hành động một cách độc lập của cái ngã;

3. Cái ngã không hiện hữu trong cái tâm. Cho dù chúng ta cẩn thận như thế nào khi đi tìm nội dung của các cái tâm của mình, cho dù cẩn thận như thế nào khi đi tìm các cảm giác, ý tưởng và hướng đi, chúng ta không thể nào tìm ở đâu được cái ngã trong cái tâm và các tâm hành; 4. Cái tâm cũng không hiện hữu trong cái ngã vì một lần nữa cái ngã sẽ phải hiện hữu ngoài cái tâm và thân xác, nhưng một cái ngã như thế không thể tìm ở đâu được cả.

Có một bài tập rất giản dị mà bất cứ người nào trong chúng ta cũng đều có thể thực hiện. Nếu tất cả chúng ta ngồi yên lặng trong một thời gian ngắn và nhìn vào trong chính thân và tâm của mình, chắc chắn là ta thấy rằng mình không thể định chỗ một cái ngã bất cứ nơi nào trong thân xác hay tâm trí. Cái kết luận độc nhất có thể có là ‘cái ngã’ chỉ là một tên gọi cho tiện lợi cho một tập hợp của các yếu tố. Không có cái ngã, không có linh hồn, không thực chất, không có cái cốt lõi của kinh nghiệm cá nhân ngoài các yếu tố vật chất và tinh thần thay đổi không ngừng, hổ tương, vô thường

của kinh nghiệm cá nhân, như các cảm thọ, tư tưởng, thói quen và thái độ của chúng ta.

Tại sao ta lại đi lo bác bỏ cái ý tưởng về một cái ngã? Ta được lợi lạc gì khi bác bỏ cái ngã? - Chúng ta có thể được hưởng lợi bằng 2 lối. Đầu tiên, chúng ta có thể được hưởng lợi ở mức độ thế gian, trong các cuộc sống hàng ngày của mình, ở chỗ là ta trở nên sáng tạo hơn, thoải mái hơn, rộng rãi hơn. Chừng nào còn bám thủ vào cái ngã, chúng ta sẽ phải luôn luôn tự bảo vệ tài sản, uy tín, ý kiến mình và ngay cả những lời phát biểu của mình. Một khi ta bỏ đi sự tin tưởng vào một cái ngã độc lập và thường hằng, chúng ta sẽ có thể liên hệ với các người khác và các tình trạng mà không bị bệnh hoang tưởng hoặc đa nghi. Chúng ta sẽ có thể hành động tự do, không ép buộc, không gò bó và sáng tạo. Vì thế hiểu được vô ngã là một trợ cụ cho cuộc sống.

Cái thứ hai, và đây là điều quan trọng hơn, hiểu được vô ngã là chìa khóa cho sự giác ngộ. Sự tin tưởng có một cái ngã là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là căn bản nhất của 3 phiền não. Một khi nhận diện, tưởng tượng hay tự nhận là một thực thể, chúng ta tức khắc tạo ra một sự ly cách, phân cách giữa chúng ta và con người và các sự vật chung quanh chúng ta. Một khi chúng ta có ý niệm về một cái ngã, chúng ta phản ứng với con người và các sự vật chung quanh chúng ta với sự dính mắc và ghét bỏ. Với ý nghĩa này, cái ngã thực sự là vật chịu trách nhiệm về những điều rắc rối và bực mình.

Thấy được rằng cái ngã là nguồn gốc và nguyên nhân của tất cả đau khổ và rằng sự xả bỏ cái ngã là cái nhân của việc chấm dứt đau khổ, vậy tại sao ta không làm hết sức mình để từ khước và tiêu diệt cái ý tưởng của một cái ngã này, mà lại cố gắng chống đỡ, bảo vệ và duy trì nó? Tại sao không thừa nhận rằng kinh nghiệm cá nhân giống như một như cây chuối hay một củ hành--rằng khi chúng ta tách nó ra từng phần, xem xét nó một cách nghiêm túc và phân tích, chúng ta sẽ thấy rằng nó trống không, không có một cốt lõi thực chất, rằng nó hoàn toàn thiếu cái ngã?

Khi chúng ta hiểu--qua học hỏi, xem xét và thiền định--rằng tất cả mọi sự vật là vô thường, là đầy đau khổ, là vô ngã, và khi sự hiểu biết của chúng ta về các sự thật này không chỉ là trí thức hay khoa bảng mà trở thành một phần của kinh nghiệm tức thời của chúng ta, vậy thì cái hiểu biết 3 đặc tính phổ biến sẽ giải thoát chúng ta ra khỏi những lỗi lầm căn bản mà chúng giam hãm chúng ta trong vòng luân hồi sanh tử: những lầm lỗi của việc thấy các sự vật là thường hằng, hạnh phúc và có liên quan đến cái ngã. Khi những ảo tưởng này được tháo gỡ, trí tuệ sẽ hiện ra giống như, khi bóng tối bị mất đi, ánh sáng hiện tiền. Và khi trí tuệ xuất hiện, chúng ta sẽ được cái thanh tịnh và tự do của niết bàn.

Trong chương này chúng ta đã tự giới hạn vào việc xem xét kinh nghiệm cá nhân về phương diện thân xác và tâm trí. Trong chương kế chúng ta sẽ xem xét sâu xa hơn về sự phân tích kinh nghiệm cá nhân của Phật giáo đối với các thành phần của vũ trụ về mặt vật chất và tinh thần.

---o0o---

Chương 12

(Trang 115 - 120.)

Năm món hợp thành người (NGŨ UẨN) THE FIVE AGGREGATES.

~~~~~

Trong chương này chúng ta sẽ xét đến năm món tích tụ lại thành chúng sanh (ngũ uẩn hay ngũ âm): sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Nói một cách khác, ta sẽ xét đến việc phân tích kinh nghiệm cá nhân (hay cá tính) theo quan điểm Phật giáo.

Trong các chương trước, tôi đã có vài dịp lưu ý rằng những điều dạy của Phật giáo được tìm ra có liên hệ đến đời sống và tư tưởng hiện đại trong các lãnh vực khoa học, tâm lý, v.v... Chúng cũng được dùng cho việc phân tích kinh nghiệm cá nhân xét theo quan điểm ngũ uẩn. Các nhà tâm thần học và tâm lý gia hiện đại đã đặc biệt quan tâm sự phân tích này. Nó cũng được gọi ý rằng, trong việc phân tích kinh nghiệm cá nhân theo quan điểm ngũ uẩn, chúng ta có một bảng tâm lý tương đương với các yếu tố được vẽ ra trong khoa học hiện đại--nghĩa là, một bảng kiểm kê và đánh giá rất cẩn thận về các thành phần kinh nghiệm của ta.

Những gì chúng ta sắp làm, chủ yếu là phát triển thêm việc phân tích vấn đề ở cuối chương 11. Trong chương đó, chúng ta đã bỏ thời giờ cho vấn đề vô ngã, tìm hiểu sơ qua 2 cách phân tích kinh nghiệm cá nhân về thân và tâm. Bạn hãy nhớ rằng chúng ta đã phân tích thân và tâm để xem có thể định chỗ cái tâm được không: trong cả hai, ta không tìm được cái ngã. Chúng ta đã kết luận rằng chữ 'ngã' chỉ là một tên gọi tiện lợi cho một tổng hợp các yếu tố vật chất và tinh thần. Chữ 'rừng' là một tên gọi tiện lợi cho một tổng hợp các cây cối. Trong chương này chúng ta sẽ đem sự phân tích đi xa hơn nữa. Thay vì xét kinh nghiệm cá nhân theo thân và tâm, chúng ta sẽ phân tích nó theo quan điểm ngũ uẩn.

Đầu tiên, chúng ta hãy xét đến sự kết tập về vật chất, tức sắc uẩn. Sắc uẩn là những gì mà ta gọi là các yếu tố vật chất của kinh nghiệm. Nó bao gồm thân xác riêng của ta và những vật chung quanh ta--trái đất, cây cối, dinh thự và các vật chất thuộc đời sống hàng ngày. Sắc uẩn bao gồm 5 giác

quan và các vật thuộc về vật chất tương ứng với các giác quan đó: mắt với các vật thấy được, tai với các vật nghe được, mũi với các vật ngửi được, lưỡi với các vật nếm được và da (thân) với các vật xúc chạm được.

Những thành phần hữu hình tự chúng không đủ sản sinh ra kinh nghiệm. Sự tiếp xúc đơn thuần giữa mắt và thị vật, tai và thính vật... không thể tạo ra kinh nghiệm. Mắt có thể liên kết với một đối tượng vô hạn mà không sinh ra ấn tượng; tai có thể bỏ qua âm thanh một lúc mà không sinh ra kinh nghiệm. Chỉ khi nhãn căn, sắc trần và ý thức hòa trộn với nhau thì kinh nghiệm ấn tượng mới được sản sinh ra. Vì thế ý thức là một yếu tố không thể không có trong việc sản xuất ra kinh nghiệm.

Trước khi chúng ta tiếp tục với các yếu tố tinh thần của kinh nghiệm cá nhân, tôi xin lưu ý một chút về một căn khác cùng với đối tượng trần của nó. Tôi muốn nói đến giác quan thứ sáu: căn ý. Đây là căn bổ sung cho 5 căn kia. Cũng giống như 5 căn cơ quan kia có các đối tượng tương ứng của chúng, ý căn có thuộc tính của nó là pháp trần. Và như trong trường hợp của 5 giác quan, ý phải hiện diện để thống nhất cái tâm và vật của nó để tạo ra kinh nghiệm.

Bây giờ hãy xét đến các yếu tố tinh thần của kinh nghiệm và xem chúng ta có thể hiểu được ý thức đã biến đổi các yếu tố vật chất hiện hữu thành kinh nghiệm cá nhân như thế nào hay không. Đầu tiên, chúng ta phải nhớ rằng ý thức chỉ là sự nhận biết hay nhạy cảm về một sự vật. Khi các yếu tố vật chất của kinh nghiệm, chẳng hạn mắt-vật tiếp xúc nhau cùng với ý thức hợp lại, nhãn thức mới hiện ra. Đây chỉ là ý thức của thị vật, không phải như những gì chúng ta thường gọi kinh nghiệm cá nhân. Kinh nghiệm cá nhân hàng ngày của chúng ta được tạo ra qua nhiệm vụ của 3 yếu tố tinh thần chánh về kinh nghiệm: thọ uẩn, tưởng uẩn và hành uẩn. Ba khối kết tập này có nhiệm vụ biến đổi sự nhận biết hay nhạy cảm đơn thuần thành kinh nghiệm cá nhân.

Thọ uẩn gồm 3 loại: thích, không thích và dừng dung. Khi một đối tượng được biến thành kinh nghiệm, tức nó đã có một trong những cảm tính trên.

Kế đến là tưởng uẩn. Đây là một khối kết tập mà nhiều người cảm thấy khó hiểu. Khi nói đến tưởng, chúng ta có trong đầu cái hoạt động của sự thừa nhận hay nhận diện. Tức là, chúng ta nói đến một cái 'tên' cho đối tượng của kinh nghiệm. Cái nhiệm vụ của tưởng là biến một kinh nghiệm mập mờ thành một kinh nghiệm nhận diện được và có thể thừa nhận được. Ở đây chúng ta nói đến sự thành lập một ý niệm, một ý tưởng, một đối tượng đặc biệt. Với tưởng, giống như với thọ, ta cũng có một ý niệm rõ ràng, xác quyết về đối tượng của kinh nghiệm.



Cuối cùng là hành uẩn. Nó được mô tả là một phản ứng có điều kiện đối với đối tượng của kinh nghiệm. Nó cũng có cái nghĩa cùng tham dự với thói quen. Chúng ta đã bỏ thì giờ bàn cãi về ‘hành’ trong chương 10, đã xét 12 thành phần của nhân duyên. Chúng ta đã mô tả hành là các ấn tượng được tạo ra bởi những hành động trước đây, cái năng lượng thói quen tức tập khí được chứa trong đó qua một tiến trình của vô số cuộc đời trước đây. Ở đây, hành, là một trong ngũ uẩn, giữ một vai trò tương tự. Nhưng ‘hành’ không những có một giá trị tĩnh mà còn có giá trị động nữa bởi vì, giống như những hành động hiện tại bị ảnh hưởng bởi những hành động trong quá khứ, các phản ứng của ta ngay phút sát na này cũng được tác động và điều khiển bởi ‘hành’ theo một cách riêng của nó. Vì thế, ‘hành’ có giá trị đạo đức, ‘tưởng’ có giá trị ý niệm và ‘thọ’ có giá trị cảm tính.

Bạn hẳn đề ý rằng tôi đã dùng các từ ‘hành’ và ‘hình thái tinh thần’ chung với nhau. Đó là vì mỗi từ đại diện cho một nửa cái nghĩa của từ gốc: ‘hình thái tinh thần’ tượng trưng cho cái phần nữa của quá khứ, và ‘hành’ chỉ cho một nửa của ‘phút sa na hiện tại bây giờ và ở đây’. Hình thái tinh thần và hành làm việc chung với nhau để tạo thành các phản ứng của ta đối với đối tượng của kinh nghiệm. Những phản ứng này có những hậu quả thuộc về luân lý, đạo đức: quả lành, quả dữ và quả trung tính.

Bây giờ ta có thể thấy được các yếu tố về vật chất và tinh thần của kinh nghiệm làm việc chung với nhau như thế nào để tạo ra kinh nghiệm cá nhân. Để sáng tỏ hơn, ta hãy lấy thí dụ về việc bạn đi tản bộ trong một công viên. Trên đường đi, mắt bạn tiếp xúc với một vật (sắc uẩn). Bạn cố tập trung ý thức vào vật đó để xác định xem vật đó là gì. Cái tưởng uẩn của bạn lúc ấy nhận diện ra vật đó là, thí dụ, một con rắn. Khi điều đó xảy ra, cảm tính của bạn đối với vật đó với cái thọ uẩn không thích. Bạn phản ứng với cái hành uẩn: hành động có chủ ý là có thể chạy xa đi hoặc đi lượm một cục đá.

Trong các hoạt động hàng ngày, chúng ta có thể thấy ngũ uẩn làm việc chung với nhau như thế nào để tạo ra kinh nghiệm cá nhân. Chính ngay lúc này, chẳng hạn, có sự tiếp xúc giữa 2 thành phần của sắc uẩn--các dòng chữ trên trang giấy và con mắt của bạn. Cái thức uẩn của bạn thấy biết qua những dòng chữ trên trang giấy. Cái tưởng uẩn của bạn nhận diện ra những chữ được viết ở đó. Cái thọ uẩn của bạn tạo ra một phản ứng cảm tính: thích, không thích hay dửng dưng. Cái hành uẩn của bạn đáp ứng với một phản ứng có điều kiện: ngồi chú ý đọc hay nghĩ bâng quơ, hay có thể ngáp dài. Chúng ta có thể phân tích tất cả kinh nghiệm cá nhân của chúng ta theo quan điểm ngũ uẩn.

Tuy nhiên có một điểm phải được nhớ về tính chất của ngũ uẩn, đó là mỗi một uẩn đều thay đổi luôn luôn. Các thành phần tạo thành sắc uẩn thì vô

thường và trong tình trạng thay đổi không ngừng. Chúng ta đã thảo luận điều này trong Chương 11, trong đó chúng ta thấy được: thân thể trở nên già, yếu, bệnh, các sự vật chung quanh ta luôn luôn vô thường và thay đổi không ngừng. Các cảm thọ của chúng ta cũng thay đổi không ngừng. Ngày hôm nay chúng ta có thể có một cảm thọ vui đối với một sự việc, ngày mai có thể có một cảm thọ không vui. Ngày hôm nay chúng ta có thể nhận biết một vật với một cách đặc biệt nào đó; sau đấy, với những hoàn cảnh khác nhau, các cảm niệm của chúng ta lại thay đổi. Trong lúc nửa sáng nửa tối, chúng ta nhận ra sợi dây là con rắn; lúc ánh sáng của ngọn đuốc chiếu vào vật đó, chúng ta nhận ra nó là một sợi dây.

Các cảm niệm, giống như các cảm thọ và các đối tượng vật chất của kinh nghiệm của chúng ta, thay đổi không ngừng và vô thường; các phản ứng về hành của chúng ta cũng vậy. Chúng ta có thể thay đổi các thói quen của mình. Chúng ta có thể học hỏi để hiền lành và từ bi. Chúng ta có thể đạt được các thái độ của sự xả bỏ, bình thản, thư thái v.v..Thức, cũng vô thường và thay đổi không ngừng. Thức hiện lên tùy thuộc vào một vật và một giác quan. Nó không thể hiện ra một cách độc lập. Ta có thể thấy rằng tất cả những yếu tố vật chất và tinh thần của kinh nghiệm của mình--giống như thân xác, những vật chung quanh có hình tướng, tâm trí và những ý kiến của chúng ta--đều vô thường và thay đổi không ngừng. Tất cả các uẩn này là thay đổi luôn luôn và vô thường. Chúng là những tiến trình, chứ không phải là sự vật. Chúng động chứ không phải tĩnh.

Có lợi ích gì cho việc phân tích kinh nghiệm cá nhân về phương diện ngũ uẩn? Có lợi ích gì cho việc giảm thiểu sự thống nhất kinh nghiệm cá nhân có vẻ không thật thành những thành phần sắc, thọ, tưởng, hành và thức? Cái mục đích là để tạo ra một trí huệ vô ngã. Những gì chúng ta muốn hoàn thành là làm sao kinh nghiệm được thế giới này không phải được xây dựng trên và chung quanh ý tưởng của một cái ngã. Chúng ta muốn có một kinh nghiệm cá nhân theo quan niệm tiến trình: một quan niệm vận hành một cách vô ngã chứ không phải vận hành theo cái ngã và theo những gì ảnh hưởng đến cái ngã. Điều này giúp ta tạo ra một thái độ bình thản, thư thái. Nó sẽ giúp chúng ta khắc phục những phiền muộn cảm tính về niềm hy vọng hay sự lo sợ về các sự vật của trần đời.

Chúng ta hy vọng được hạnh phúc và sợ đau khổ. Chúng ta hy vọng được khen và sợ chê. Chúng ta hy vọng được thắng và sợ thua. Chúng ta hy vọng được nổi tiếng và sợ ô danh, nhục nhã. Chúng ta sống trong một tình trạng nửa vùi của hy vọng và lo sợ. Chúng ta đã kinh nghiệm qua niềm hy vọng và mỗi lo sợ này vì chúng ta hiểu được hạnh phúc, đau khổ, v.v. về phương diện cái ngã: chúng ta hiểu cái sướng cái khổ của riêng mình, cái khen cái chê của riêng mình, v.v...Nhưng một khi hiểu biết chúng về phương

diện các tiến trình vô ngã, và một khi--qua sự hiểu biết này--diệt trừ ý tưởng của cái ngã thì chúng ta có thể khắc phục được niềm hy vọng và nỗi lo sợ. Chúng ta có thể xem sướng khổ, khen chê và tất cả những cái còn lại với sự bình thản, thư thái. Chỉ khi đó chúng ta mới không còn bao giờ bị lệ thuộc vào sự mất thăng bằng cho việc cân phân giữa hy vọng và lo sợ.

---o0o---

## Chương 13

(Trang 121 - 122.)

### Thực hành các nguyên tắc cơ bản của Phật giáo The fundamentals in practice.

~~~~~

Để kết luận cho 13 Chương thuộc Phần Một này, tôi xin xét lại những gì chúng ta đã thảo luận trước đây, đồng thời suy nghĩ xem chúng ta có thể làm được gì cho cuộc sống cá nhân bây giờ và tương lai.

Giáo lý của đức Phật quá sâu rộng và rất sâu sắc. Vậy mà chúng ta chỉ khảo sát được một số ít các giáo lý căn bản Phật giáo, và những điều này chỉ mới bề ngoài một cách nông cạn thôi. Bạn có thể nghĩ là chúng ta đã đề cập đến khá nhiều đề tài và lại không thể thực hành chúng hết được. Thật vậy, ngay cả một vị sư sống tách biệt một mình, cũng khó mà thực hành tất cả những giáo lý căn bản Phật giáo: không ngạc nhiên là nó cũng khó khăn đối với nam nữ cư sĩ như chúng ta đây, những người có nhiều trách nhiệm phải hoàn thành trong thế gian này. Tuy thế, nếu chịu trau dồi một cách chân thật và chỉ cần thực hành một số ít lời dạy của Phật, ta sẽ thành công trong việc làm cho cuộc đời này có ý nghĩa hơn. Hơn nữa, chắc chắn là chúng ta sẽ gặp được những hoàn cảnh thuận lợi đối với việc thực hành giáo pháp, và sau đó nhận chân ra được sự giải thoát.

Mọi người đều có thể hoàn thành mục tiêu cao đẹp nhất của Phật giáo, cho dù là cư sĩ hay tu sĩ. Người ấy chỉ cần thành thực cố gắng tu tập theo Con Đường Tám Bước (Bát chánh đạo). Người ta nói rằng người nào nhận được sự thật này, như Phật Thích Ca Mâu Ni và những đệ tử lỗi lạc của ông, tức là đã không làm việc đó do sự may rủi. Họ không phải từ trên bầu trời xuống như là mưa rơi, cũng không mọc lên từ lòng đất như hạt giống. Đức Phật và các đồ đệ ông đã từng là những giống hữu tình bình thường như bạn và tôi. Họ đã từng bị khổ sở bởi các phiền não tham sân si. Chính nhờ tiếp cận được với Phật Pháp, nhờ hoàn thiện lời nói và việc làm, nhờ phát triển năng lực tâm trí và cuối cùng nhờ sự đạt được trí huệ mà họ trở thành những người tự do, được xưng tán, có thể dạy và giúp những người khác nhận ra sự

thật. Vì thế không nghi ngờ gì là nếu tự tu tập các điều giáo huấn của Phật, chúng ta cũng có thể đạt được mục tiêu rốt ráo của Phật giáo. Chúng ta cũng có thể giống như đức Phật và các đệ tử lẫy lừng của ông.

Sẽ không lợi lạc lắm nếu chỉ nghe Pháp hay đọc Pháp, chỉ viết bài vở về Pháp hoặc giảng Pháp, nếu chúng ta không đem ra thực hành nó. Người xưa đã nói rằng, những ai tự gọi là Phật tử có thể được lợi lạc thực sự bằng cách thỉnh thoảng nên tự kiểm điểm lại. Nếu chúng ta thấy rằng, qua những năm tháng trước đây, sự thực hành giáo pháp đã đem lại một số thay đổi tốt đẹp cho kinh nghiệm sống của mình--dù rằng nó là một số nhỏ--thế là chúng ta biết rằng các lời dạy ấy đã có hiệu lực.

Nếu chịu đem thực hành các lời dạy cho mình, chắc chắn chúng ta sẽ được lợi lạc. Tìm cách tránh làm hại những người khác, cố gắng hết sức mình để giúp tha nhân bất cứ lúc nào có thể được, học tập tinh giác, phát triển khả năng tập trung trí tuệ, học hỏi cách vun trồng trí tuệ, điều tra kỹ càng (trạch pháp), thiền định, không nghi ngờ gì là Phật pháp sẽ giúp ích cho chúng ta. Đầu tiên, nó sẽ dẫn chúng ta đến hạnh phúc và thịnh vượng trong cuộc đời này và đời sau. Nếu được tiếp tục tu tập, nó sẽ dẫn chúng ta đến mục tiêu sau cùng là sự giải thoát, niềm vui tối thượng của niết bàn.

---o0o---

Chương 14

(Trang 125 - 132.)

Nguồn gốc Bắc truyền (Đại thừa)
The Origins of the Mahayana Tradition.

~~~~~

Phải nói ngay từ đầu rằng, với sự quá rộng rãi của phái Bắc truyền (Đại thừa), chúng ta không hy vọng gì hơn là chỉ giới thiệu được các khuynh hướng chính yếu của nó trong khoảng một vài chương ngắn ngủi. Không cần phải xét đến các khuynh hướng cá nhân hay theo sát bất cứ tông phái nào của Phật giáo, chúng ta phải nhận rằng phái Bắc truyền (Đại thừa) đã đóng góp rất nhiều vào tư tưởng và văn hóa của Phật giáo. Nó đã tạo ra một rừng văn học siêu việt, vĩ đại, nhiều tác phẩm nghệ thuật và các kỹ thuật khác nhau cho việc phát triển cá tính con người. Nhiều quốc gia khắp Á châu đã được phái Bắc truyền (Đại thừa) ảnh hưởng sâu sắc. Các học giả ngày nay tuy không quan tâm đến nó nhiều, nếu so sánh với phái Nam truyền (Tiểu thừa), nhưng hiện cũng có một số người rất chú ý vào nền văn học, triết lý và vào con đường đi của chư Bồ tát. Vì thế với tám chương sau, chúng ta hãy xét đến các nguồn gốc và sự phát triển của phái Bắc truyền (Đại thừa).

Bắt đầu bằng việc xét đến nguồn gốc của phái Bắc truyền (Đại thừa) là bởi vì tôi tin rằng nếu chúng ta không hiểu và không đánh giá đúng mức các lý do tại sao truyền thống này phát sinh--tức cái hạt giống trong mảnh đất nguyên thủy của tín ngưỡng Phật giáo--thì thật là điều khó khăn cho chúng ta để thấy phái Bắc truyền (Đại thừa) từ một quan điểm khách quan. Đầu tiên tôi xin chú mục ngay vào chính thời kỳ đầu tiên thiết lập tín ngưỡng Phật giáo, tức là vào chính cuộc đời của Phật Thích Ca Mâu Ni.

Đức Thích Ca đã dạy trong 45 năm cho vô số các sinh vật tại nhiều nơi trong vùng trung tâm đông bắc Ấn Độ. Các sinh vật không những là mọi người trong các tầng lớp xã hội, mà còn cả thú vật và các siêu nhân như thần thánh của các cõi trời bên trên và các cõi âm ty phía dưới. Các tông phái Phật giáo đã thừa nhận rằng đức Phật thực hiện được nhiều phép lạ khác nhau một cách phi thường, không dễ hiểu được đối với các sinh vật đã giác ngộ. Phật không phải là người cũng không phải là thánh như chính Ngài đã tự nhận. Nếu không phải là thánh, ông chắc chắn là bậc siêu phàm, được tán thán và siêu thế gian, vì ông đã hiện hữu từ vô số kiếp. Thật vậy, các Phật tử tin rằng Phật vĩ đại hơn bất cứ vị thánh nào qua hạnh nguyện cùng các hoạt động từ tâm và bao la của ngài. Phật Thích Ca Mâu Ni đã làm gương bằng sự nghiệp riêng của ông mà con người đều có thể làm bằng hoặc hơn. Mục tiêu của sự nghiệp này là Giác ngộ và Phật quả và cái cách làm là cách của các Bồ tát. Phật nói đến mục tiêu của Giác ngộ và Phật quả cũng như về mục tiêu Niết bàn. Chính ông đã chỉ dạy trọn vẹn cách đạt được mục tiêu Phật quả bằng cách luyện tập và hoàn thành Hạnh Bồ tát trong nhiều câu chuyện của những lần hiện hữu của ông trước đây.

Tùy theo khả năng và nguyện vọng riêng của từng người, Phật chấp nhận cho việc tự thích nghi giáo lý của ông. Trong khi không rời bỏ các công hạnh chính yếu về giới đức và trí huệ, Phật đã cho phép rất nhiều cơ hội để mỗi cá nhân được biểu lộ và hoàn thành. Ông khuyến khích sự tham vấn tự do trong hàng thế tục và tính dân chủ trong cộng đồng tu viện. Điều này được thấy rõ ràng trong giáo lý của ông. Chẳng hạn, có một giáo thuyết nổi tiếng được nói rõ bằng lời khi Phật khuyên người Kalamas. Ông nói rằng người ta không nên tùy thuộc vào các phương tiện thứ hai để kiểm tra tính chất xác thực của các sự vật, mà phải thử nghiệm sự xác thực đó trong ánh sáng kinh nghiệm cá nhân riêng của người đó và chỉ khi đó mới chấp nhận chúng là sự thật.

Cũng với một ý nghĩa tương tự, ông nói rằng người ta nên chứng nghiệm sự thật dưới ánh sáng của các tiêu chuẩn quán sát, lý luận và tính tự thích nghi, cùng một cách của người khôn ngoan thử nghiệm sự thuần chất của vàng bằng cách cắt, chà và đun nóng nó. Một lần nữa, về cuối cuộc đời sự nghiệp của ông, Phật đã bảo các môn đệ hãy tự thấp đuốc lên, tự soi sáng

đường đi với lý lẽ riêng của mình. Những lời cuối cùng của ông là, “Các vật kết hợp nhau bị thay đổi là chuyện thường, vậy hãy tìm ra câu trả lời cho sự giải thoát của bạn bằng sự cần mẫn”.

Đức Phật cũng khuyến khích sự tự lực đối với những cộng đồng tu sĩ có liên quan tới kỷ luật tu viện. Ông đã bảo Ananda rằng, sau khi ông tịch diệt, các thành viên Giáo hội Tăng già được tự ý hủy bỏ một số luật nếu giới luật tu viện thấy cần thay đổi. Một điều có ý nghĩa nữa là Phật cũng từ chối chỉ định người kế thừa để tiếp tục lãnh đạo cộng đồng Phật giáo sau khi ông chết. Tất cả những sự kiện này đã chứng tỏ có một không khí đặc biệt hiện hữu trong cộng đồng Phật giáo tối cổ thời đó: một không khí vấn đáp tự do, dân chủ và độc lập.

Sau ngày Phật tịch, những điều dạy của ông được bảo tồn theo cung cách truyền miệng, được truyền thừa từ thế hệ này qua thế hệ khác, duy trì trong trí nhớ tập thể của họ. Biết đọc biết viết là một đặc ân của thành phần tinh hoa của Ấn Độ lúc đó. Thêm một dấu hiệu hiếm thấy về dân chủ trong truyền thống Phật giáo là các hình thức dạy dỗ có tính cách văn chương bị bỏ quên từ lâu. Nhiều người không biết chữ, vì thế truyền miệng là phương tiện bảo tồn và phổ biến Pháp Phật. Trong 500 năm giáo lý được bảo tồn bằng lời nói, một số hội nghị kết tập được tổ chức, hệ thống hóa và quyết định các văn bản giáo huấn kinh điển được mọi người chấp thuận và kỷ luật tu viện (Luật: Vinaya). Chắc chắn đã có 3 và có thể hơn 6 lần kết tập trong thời kỳ này tại nhiều nơi khác nhau trên Ấn Độ. Kết quả là có sự xuất hiện của rất nhiều trường phái mà các kinh điển và các giới luật được thay đổi khác nhau nhiều hơn hay ít hơn.

Hội nghị Kết tập lần thứ nhất chắc chắn đã được tổ chức lập tức sau khi đức Phật tịch diệt tại Rajagriha thủ đô nước Magadha. Ở đó, hội nghị đã được yêu cầu là có nên tiến hành bãi bỏ các giới luật ít quan trọng hơn không, như Phật đã căn dặn ngài Ananda là Giáo Hội Tăng già có thể làm như vậy nếu thấy cần. Rủi thay, Ananda đã quên hỏi Phật là giới luật nào là giới luật kém quan trọng hơn. Điều không chắc chắn này dẫn đến việc vị Trưởng lão chủ tọa, ngài Đại Ca Diếp (Maha Kashyapa) đề nghị rằng lần kết tập này giữ lại toàn bộ các giới luật mà không có sự sửa đổi nào. Sự kiện rất có ý nghĩa này cho thấy rằng vấn đề giới luật đã được bàn cãi trong Hội nghị Kết tập lần thứ nhất. Việc này cũng được xem là vấn đề chánh trong Hội nghị Kết tập lần thứ hai.

Theo các điều ghi lại của Hội đồng Kết tập lần I, ta được biết câu chuyện của một vị sư có tên là Purana. Ông đến Rajagriha lúc Hội nghị sắp kết thúc các cuộc bàn cãi. Các nhà tổ chức mời ông tham dự vào những giai đoạn cuối của Hội nghị nhưng ông từ chối, nói rằng ông thích nhớ nghĩ đến lời dạy của đức Phật hơn vì ông đã được nghe đến nó từ chính đức Phật. Sự

kiện có ý nghĩa này cho thấy là thời ấy cũng đã có những người thích duy trì một truyền thống độc lập để ghi nhớ Phật Pháp mà chính họ đã được nghe từ đức Phật. Cả hai giai đoạn này cho thấy mức độ tự do tư tưởng đã có từ thời của cộng đồng Phật giáo cổ đại.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào tài liệu của Hội đồng Kết tập lần II được tổ chức khoảng 100 năm sau đó. Tại Hội nghị này, vấn đề bao trùm cuộc tranh luận là Luật (Vinaya). Một số tu sĩ đã dùng một vài lỗi thực hành mà các vị tu sĩ trưởng lão cho rằng đi quá giới luật của tu viện. Đã có 10 lỗi thực hành, như mang muối trong sừng rỗng được xem như phạm luật cấm tích trữ đồ ăn; xin phép được hành động sau khi hành động rồi; chấp nhận vàng bạc được xem là phạm vào luật cấm tích tụ tài sản. Các vị tu sĩ phạm lỗi bị tuyên bố là vi phạm giới luật và bị khiển trách. Một lần nữa lập trường bảo thủ của Ca Diếp (Kashyapa) được các vị Trưởng Lão tại Hội nghị chấp nhận, và quả thật các giới luật trong tu viện vẫn được giữ gìn như không thay đổi trong mấy thế kỷ, dù đã có nhiều sự biến đổi thực sự trong việc tu tập.

Rõ ràng là có sự dễ dàng hơn về giới luật. Những năm sau kỳ Kết tập lần II đã cho thấy sự phát triển của nhiều trường phái riêng biệt như phái Đại chúng bộ (Maha Sanghikas), phái mà một số người xem như là gốc của Đại thừa, của phái Độc tử bộ (Vatsiputriyas) và các phái khác. Kết quả là, vào thời kỳ Hội nghị Kết tập lần III, được tổ chức vào thời vua Ashoka, thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch, đã có ít nhất 18 trường phái, mỗi trường phái đều có giáo thuyết và giới luật riêng của họ.

Hai trường phái nổi bật trong cuộc bàn thảo tại kỳ Kết tập lần III là trường phái thuộc thuyết phân tích tức Phân bộ (Vibhaivavadins) và trường phái thuộc thuyết đa nguyên thực tế tức Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivadins). Hội nghị đã quyết định theo trường phái thứ nhất và chính các quan điểm của trường phái này đã được đem đi Sri Lanka (đi về phía Nam tức Nam truyền) bởi các sứ giả của vua Ashoka, mà người hướng dẫn là con trai ông, tức Mahendra. Ở nơi đó, mọi người biết đến nó là Phật giáo Nguyên thủy (Theravada). Còn những người thừa kế của nhóm Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivada), tức nhóm đa nguyên thực tế, hầu hết di dân đến Kashmir ở miền tây bắc Ấn Độ. Trường phái này trở nên phổ biến nhờ vào con đường của các bậc theo hạnh Bồ tát.

Tại một Hội nghị khác nữa, được tổ chức trong thời đại vua Kanishka trong thế kỷ thứ I, 2 trường phái quan trọng hơn đã nổi lên là phái Kinh lượng bộ (Vaibhashikas) và Thuyết độ bộ (Sautrantikas). Hai phái này có lập trường khác nhau về tính chất xác thật của Vi diệu pháp (Abhidharma) tức Kinh điển Phật giáo về Thuyết Phân tích. Nhóm kinh lượng bộ cho rằng Vi diệu Pháp được dạy bởi đức Phật, còn nhóm Thuyết độ bộ cho rằng không.

Vào lúc này, theo phái Bắc truyền (Đại thừa) cho chúng ta biết, một số Hội nghị đã được triệu tập để biên soạn các kinh điển của truyền thống Bắc truyền (Đại thừa), lúc ấy đã được đồn rằng là rất nhiều. Ở miền bắc và tây nam Ấn Độ cũng như tại Nalanda nước Magadha, Bắc truyền (Đại thừa) đã được truyền dạy. Người ta tin rằng nhiều văn bản quan trọng của Bắc truyền đã được kể lại bởi đức Phật Di Lặc (Maitreya) và các chư Bồ tát thế gian hoặc được bảo tồn bởi các ác thần dưới âm ty cho đến khi được các vị đại sư Bắc truyền khám phá ra, như Bồ tát Long Thọ (Nagarjuna) chẳng hạn. Sự xuất hiện của tất cả những trường phái, mà mỗi trường phái đều có riêng văn bản của họ về giáo pháp của đức Phật, rõ ràng chứng tỏ sự đa dạng rộng rãi của Phật giáo có từ lúc Tây lịch bắt đầu. Mặc dầu có khác nhau về vấn đề tính chất xác thực của các bản văn và giáo lý, nhưng các trường phái Phật giáo vẫn tiếp tục thừa nhận chung là Phật tử. Một ngoại lệ đặc biệt cho việc này là phái Độc tử bộ (Vatsiputriyas). Nhóm này vì dính chặt với quan niệm ‘cá tính chủ yếu’ đã bị các trường phái khác cho là dị giáo.

Sự thành hình các kinh điển ở Ấn Độ và Tích lan hiện còn tồn tại bằng chữ viết cho tất cả các trường phái, được các học giả đồng chấp nhận là thuộc về thời kỳ khá trễ. Giáo pháp Bắc truyền, cũng như giáo pháp của các trường phái khác, bao gồm Nam truyền, đã bắt đầu xuất hiện dưới hình thức chữ viết hơn 500 năm sau thời của đức Phật. Chúng ta biết chắc chắn rằng kinh điển Nam truyền, được ghi lại bằng tiếng Pali, một ngôn ngữ bản địa thời cổ Ấn Độ, đã được biên soạn vào giữa thế kỷ thứ I trước Tây lịch. Các kinh Bắc truyền tối cổ, như Kinh Diệu Pháp Liên Hoa và Kinh Bát Nhã Ba la mật đã được cho là xuất hiện không quá thế kỷ thứ I Tây lịch. Nói tóm lại, các kinh điển bằng chữ viết của phái Nam truyền và Bắc truyền có khoảng cùng một thời gian.

Sau lần nhập diệt của đức Phật, quan điểm của các vị trưởng lão đã chi phối đời sống Phật giáo. Nhưng vào khoảng thế kỷ thứ nhất Tây lịch, sự bất mãn về lý tưởng A la hán (mục tiêu của vị này là hoàn thành tự do cá nhân) đã lớn mạnh rõ rệt trong các cộng đồng lương cũng như giáo. Những người theo Phật giáo phải chọn giữa hai lý tưởng khác nhau--A la hán quả hay Phật quả.

Trong khi vị A la hán tương lai chú trọng vào việc được tự do cho vị ấy thì Bồ tát hay Phật tương lai buộc phải hoàn thành Giác ngộ nhân danh tất cả chúng sanh.

Cái cốt lõi của ý niệm cho cuộc đời tôn giáo Bắc truyền (Đại thừa) là lòng từ bi với tất cả sinh vật. Quả thật với ý nghĩa này chúng ta mới hiểu sự ưa thích càng lúc càng tăng của phái Bắc truyền. Ta sẽ ít ngạc nhiên nếu có nhiều vị Phật tử thuần thành chọn theo gương của Phật, người có lòng từ bi và trí huệ vô hạn, chứ không theo các vị đại đệ tử nổi tiếng của Ngài, như



các vị trưởng lão và A la hán, những người mà gần hết cuộc đời sống khổ hạnh và biệt lập. Nói tóm lại, phái Bắc truyền, với một triết lý sâu xa, lòng từ bi phổ biến và việc sử dụng khéo léo sự phong phú của các phương tiện, đã nhanh chóng trở nên hấp dẫn đối với những người ủng hộ nhiệt tình không chỉ ở Ấn Độ, mà còn ở những miền đất mới của Phật giáo thuộc miền Trung Á.

Tôi xin kết luận Chương này bằng cách bỏ ra chút ít thời gian để so sánh một vài ý kiến từ kinh điển Nam truyền với vài đặc điểm Bắc truyền xuất hiện trong các bản văn Đại thừa như Kinh Pháp Hoa, Kinh Bát nhã Ba la mật và Kinh Lăng già. Người ta thường quên rằng là không chỉ có nhiều bài Kinh Luận gần như giống nhau thuộc cả hai loại kinh sách, mà còn có các dấu vết Bắc truyền trong kinh sách Nam truyền như tính chất siêu thế gian của đức Phật, như các học thuyết về tánh không--cùng bản chất sáng tạo và minh bạch của cái tâm.

Chẳng hạn, trong kinh sách Nam truyền, ta thấy đức Phật hay nói đến ông không bằng cái tên riêng mà bằng tên Như Lai (Tathagata), hay Như Như (không do đâu lại, cũng không đi đâu) hay Thật Tướng (thường trụ, chẳng biến đổi). Tuy thế, đức Phật được cho là có quyền lực tỏa ra giúp mở mang trí tuệ các sinh vật. Những đoạn văn này chứa đựng trong kinh sách Nam truyền, gọi lên tính siêu việt, siêu thế gian và không tài nào nhận ra của đức Phật, một ý tưởng rất quan trọng đối với phái Bắc truyền (Đại thừa). Cũng theo kinh sách Nam truyền, đức Phật ca tụng tánh không với những từ ngữ cao nhất, gọi nó là sâu sắc và ở ngoài thế giới. Ông nói rằng sắc, thọ và những cái tiếp theo là huyễn, bào. Các hiện tượng tự chúng là vô tướng. Chúng là những lừa bẫy không thật. Đây là một đề mục đã được nói và nói một cách tường tận trong văn chương Bắc truyền Tâm kinh Bát nhã Ba la mật.

Một lần nữa, theo kinh sách Nam truyền, đức Phật nói rằng vô minh và tưởng tượng có trách nhiệm cho sự xuất hiện của thế giới. Để chứng minh điểm này, Phật ám chỉ đến chuyện ngụ ngôn của Vị Á thánh Vepachitta người bị buộc ràng hay được tháo gỡ tùy tình trạng tư tưởng (thức) của vị ấy. Tuy vậy, tính chất độc đáo mới mẻ của thức (consciousness) chiếu sáng như nữ trang, tự bản chất là thuần nhất và không nhiễm ô. Những ý tưởng này được phát triển trong các kinh Bắc truyền như Kinh Lăng già chẳng hạn. Chúng chính là nền móng căn bản của quan điểm Bắc truyền về cái bản tâm. Vì thế các nguồn gốc của phái Bắc truyền có thể được tìm thấy trong những giai đoạn cổ đại nhất của Phật giáo và trong sự nghiệp riêng của đức Phật. Năm trăm năm sau lần nhập diệt của Phật, ta đã chứng kiến được sự phát sinh các tông phái cũng như các lời giải thích khác nhau. Dù có khác đi, tất cả cũng đều dựa vào giáo pháp nguyên thủy, sâu xa và được chuyển biến vô

hạn của đức Phật. Vào thế kỷ thứ nhất Tây lịch, sự thành lập của phái Bắc truyền (Đại thừa) gần như hoàn tất. Hầu hết các kinh điển chính của họ đều hình thành. Chúng ta sẽ thảo luận ba Kinh chánh trong rừng kinh điển vào những chương sắp tới.

---o0o---

## Chương 15

(Trang 133 - 140.)

### Kinh (Diệu) Pháp (Liên) Hoa The Lotus Sutra.

~~~~~

Thời kỳ giữa lần Hội nghị Kết tập lần II và thế kỷ thứ I tr. T.l. (tức gần 300 năm) đã cho thấy sự lớn mạnh của nền văn học phái Bắc truyền và sự xuất hiện một số văn bản quan trọng. Các kinh sách xuất hiện đầu tiên là những tác phẩm chuyển tiếp như Thần thông du hí Kinh (hay Phương quảng Đại Trang nghiêm Kinh, Lalitavistara) và Phật bản hạnh tập Kinh (Mahavastu). Chúng thuộc về những trường phái sau này của Đại chúng bộ (Mahasanghikas, The Great Assembly), đồng thời mô tả sự nghiệp đức Phật trong những từ tán dương, siêu thế. Sau đây có hơn 100 kinh Bắc truyền rõ rệt, và cũng như cái trước, được viết bằng tiếng Phạn và Phạn lai.

Hầu hết các kinh này rất sâu rộng; nó bao gồm Kinh (Diệu) Pháp (Liên) Hoa, Kinh Bát nhã Ba la mật đa trong 8 ngàn dòng, Kinh Tam muội vương (hay Kinh Nguyệt đăng tam muội vương, tức King of Concentration Sutra, hay Samadhiraja Sutra) và Kinh Lăng già (Lankavatara Sutra). Chúng dùng tự do các câu cách ngôn, thí dụ và đưa ra những đề tài chính của phái Bắc truyền theo lối tranh luận tổng quát và giáo huấn, mô phạm. Một thời gian sau đó, những ý tưởng này được hỗ trợ bằng những luận cứ có hệ thống được tìm thấy trong văn chương tường thuật và luận bình, được người ta biết đến là luận thuyết (shastras) và được viết bởi những nhân vật nổi tiếng như Long Thọ (Nagarjuna), Vô Trước (Asanga), Thế Thân (Vasubandhu).

Trong các kinh Bắc truyền (Đại thừa) hiện nay đang có với chúng ta, tôi xin cống hiến chương này và 2 chương kế để dẫn dụ những đề tài và giai đoạn quan trọng trong việc phát triển Phật giáo Bắc truyền (Đại thừa: 1. Kinh Diệu pháp Liên Hoa (Saddharmapundarika Sutra), 2. Tâm Kinh Bát nhã Ba mật đa (the Heart Sutra, Prajnaparamita Hridaya Sutra), 3. Kinh Lăng già (the Lankavatara Sutra).

Ở nhiều mặt, kinh Pháp Hoa là kinh chánh của phái Bắc truyền (Đại thừa). Nó có ảnh hưởng rất lớn trong thế giới Đại thừa, không chỉ ở Ấn Độ

mà còn ở Trung Hoa và Nhật Bản. Nó cũng là văn bản chánh được ưa chuộng của phái Thiên thai (T'ien-t'ai) và phái Pháp hoa (Nichiren). Hơn nữa, trong một chừng mực nào đó, nó trình bày chi tiết cái cách của đại bi. Kinh Pháp Hoa tiêu biểu bản chất cho sự định hướng căn bản của phái Bắc truyền (Đại thừa), đó là đại bi.

Chúng ta hãy xét đến một số đề tài trong Kinh Pháp Hoa mà tôi thấy là quan trọng, đặc biệt cho sự hiểu biết về phái Bắc truyền. Đầu tiên, chúng ta hãy xem những gì kinh đó nói về đức Phật. Trong Chương 14, tôi đã đưa ra một số gợi ý được tìm thấy trong kinh sách Nam truyền (Tiểu thừa): tính chất vượt quá sự hiểu biết của con người như siêu thường và tiên nghiệm của đức Phật. Việc này được nói một cách rõ ràng trong các bản văn định hình và chuyển tiếp (của phái Bắc truyền Đại thừa) như Phật Bản Hạnh Tập Kinh (Mahavastu Sutra) và Thần thông Du hí Kinh (Lalitavistara Sutra). Trong Kinh Pháp Hoa, tính chất siêu thường, vĩnh cửu và hoạt động không ngừng của đức Phật được cắt nghĩa rất rõ ràng và khá chi tiết. Cái ý muốn nói ở đây là hình hài của Phật Thích Ca Mâu Ni được con người của thế kỷ thứ 6 tr. T. l. nhận thức chỉ giản dị là sự xuất hiện của một vị Phật siêu việt, là mục đích cho việc giác ngộ chúng sanh. Mặc dầu thế gian biết đến sự ra đời của chàng Sĩ Đạt Ta trong dòng họ Thích Ca, biết đến biến cố dưng cảm xả bỏ vĩ đại của ông, biết đến những năm tranh đấu để đắc quả dưới cội bồ đề, biết đến 45 năm hoằng pháp độ sanh, và cuối cùng biết đến ngày nhập diệt của ông vào lúc 80 tuổi, nhưng tất cả chỉ là hình thức gây ấn tượng cho một mục đích: giác ngộ chúng sanh.

Kinh Pháp Hoa đã đưa ra việc này với câu truyện ngụ ngôn: một y sĩ xuất hiện trong Chương Mười Sáu của Kinh. Trong truyện ngụ ngôn này, một bác sĩ có bằng cấp và nổi tiếng luôn luôn vắng nhà trong một thời gian rất lâu. Khi trở về nhà, ông thấy các con trai của mình bị ngộ độc và bệnh tình rất nặng. Ông chuẩn bị một toa thuốc đầy đủ cho chúng theo kiến thức y khoa của mình. Vài người con tức thì uống thuốc ông cho và được lành bệnh.

Tuy nhiên, những người con còn lại dù đã trông ngóng cha trở về để được cha giúp đỡ, vẫn không sẵn lòng uống thuốc ông cho. Chúng không đánh giá đúng cái giá trị hoàn hảo của thuốc chữa và tiếp tục chịu bệnh hoạn. Thấy được điều này, cha chúng nghĩ ra kế hoạch để thuyết phục chúng: ông nói rằng ông đã cao tuổi, rằng giờ chết của ông gần kề, và rằng ông phải đi nữa để đến một xứ khác. Rồi ông rời khỏi nhà và sau đó cho người nhắn với các con rằng ông đã chết. Bị kinh động bởi tin cha chết và tuyệt vọng là sẽ không có ai trông sóc và chữa bệnh cho mình, chúng uống thuốc và được lành bệnh. Nghe được tin con hồi phục, người cha trở về và đoàn tụ hạnh phúc với các con của ông.

Qua truyện ngụ ngôn này, chúng ta hiểu rằng sự xuất hiện của Phật trong thế gian này giống như sự trở về của người y sĩ đã làm một cuộc hành trình đến một quốc gia lân cận. Lúc trở về, ông thấy các con ông, tức con người của thế gian này đã nhiễm thuốc độc tham, sân và si và đang sầu bi, bệnh hoạn và đau khổ. Ông nghĩ ra một liều thuốc chữa bệnh đau khổ cho họ, đó là Pháp Phật, con đường của giải thoát. Mặc dù có người trong thế gian đã theo con đường này và hoàn thành giải thoát, nhưng còn những người khác đã bị lạm thuốc độc tham, sân và si mà không biết và vì thế từ chối theo con đường tốt đẹp ngay từ đầu. Do vậy, ông phải dùng mưu kế để thuyết phục và khuyến khích họ dùng thuốc, theo đường ngay và được giải thoát. Kế hoạch đó là sự nhập diệt của Phật đó là lối vào niết bàn cuối cùng của ông. Vì thế, theo ngụ ngôn này đức Phật lịch sử không bao giờ thực sự đã sống và không bao giờ thực sự chết mà đó chỉ là một trong những sự xuất hiện của một vị Phật ngoài tầm hiểu biết của con người (tức siêu việt và tiên nghiệm).

Kinh này cũng có điểm nói trên (tức điểm nói rằng Chư Phật không chết) trong Chương 11 (Kinh Pháp Hoa), qua sự xuất hiện của một vị Phật có trước đó, Phật Đa Bảo (Prabhutaratna). Vị này đã trở thành Như Lai (Tathagata), hay người giác ngộ, cả niên kỷ trước đây. Trong khi Phật Thích Ca Mâu Ni bần giảng pháp Kinh Pháp Hoa (như đã được mô tả trong chính kinh đó) thì Phật Đa Bảo xuất hiện trước đám đông đang tập hợp. Họ gặp ông trong tháp có nạm ngọc (tức Hiện Bảo Tháp, tên của Chương 11, kinh Pháp Hoa) thân thể ông được hình thành một cách tuyệt hảo. Đây cũng là một dấu hiệu thêm chứng tỏ Phật Thích Ca Mâu Ni không tịch diệt và các vị Phật trước ngài cũng đã không tịch diệt như ngài.

Theo Kinh Pháp Hoa thì chư Phật đều có khả năng siêu thường, tiên nghiệm và vô tánh; Chư vị cũng đáp ứng và nuôi dưỡng các nhu cầu của chúng sanh tùy theo khả năng riêng của họ. Trong chương 5 của Kinh, chương Dược Thảo Dụ, đức Phật dùng phép ẩn dụ về mưa và ánh sáng để dẫn chứng điểm này (tức điểm đáp ứng và nuôi dưỡng chúng sanh). Ông nói rằng, cũng như mưa rơi trên tất cả khu thảo mộc--cây cối, bụi rậm, dược thảo, và cỏ cây--không phân biệt loại gì. Mỗi loại tùy theo tính chất và khả năng của nó thụ nhận sự bồi dưỡng từ cơn mưa. Các vị Phật cũng như thế, qua sự xuất hiện trong thế gian và những điều dạy của họ, nuôi dưỡng tất cả các giống hữu tình, mỗi giống tùy theo khả năng cá nhân--hoặc lớn, giống như các cây cao; trung bình, giống như những cây nhỏ hơn và các bụi rậm; hoặc thấp, giống như cây cỏ. Mỗi cây hưởng lợi nhờ mưa, theo khả năng của nó. Chúng sanh hưởng lợi do sự xuất hiện của chư Phật tùy theo khả năng của người ấy. Và cũng như ánh sáng mặt trời và mặt trăng rơi xuống đều trên đồi, thung lũng và đồng bằng, chiếu sáng mỗi nơi tùy theo vị trí và thời

gian của nó, sự hiện diện của chư Phật cũng rọi ánh sáng trên tất cả các loài hữu tình--dù cao, trung bình hay thấp--tùy theo vị trí và khả năng của chúng. Chính trong ý nghĩa này mà đức Phật vô hạn và siêu việt, xuất hiện dưới vô số hình thức để làm lợi cho giống hữu tình: dưới hình thức của một A la hán, một vị Bồ tát, một người bạn đức hạnh, và cũng có thể là hình thức của một giống hữu tình bình thường, chưa giác ngộ.

Chúng ta khó mà biết được tính chất cơ bản của thực tướng (tức chơn lý hay sự thật): cái thực tướng của sự vật thực sự không thể kiểm nghiệm bằng lời nói được. Đây là lý do tại sao đức Phật giữ yên lặng khi ông được hỏi là: thế giới này vô hạn hay hữu hạn, có cả hai hay không có cả hai; Như Lai còn hay không còn sau khi chết, có cả hai hay không có cả hai. Tính chất cơ bản của thực tướng phải được nhận ra bởi tự ta mà không có sự giúp đỡ của ai. Điều này được phản ánh qua sự phân biệt giữa cái Pháp ta làm quen gián tiếp nhờ kẻ khác giúp đỡ với cái Pháp ta nhận biết do chính ta. Việc nhận ra sự thật này không phải là dễ dàng. Nó phải tự ta hoàn thành, và nó phải là kết quả của một sự nhận thức trực tiếp, nội tại. Vì thế, được tác động bởi lòng đại từ đại bi, các chư Phật hiện ra trong thế gian để dạy và giúp chúng sanh hoàn thành việc nhận thức tính chất cơ bản của thực tướng từng giai đoạn một. Họ làm việc này qua những phương tiện khéo léo, tùy theo khả năng và khuynh hướng của vật hữu tình.

Ý tưởng về khả năng và khuynh hướng khác nhau của chúng sanh không lạ gì đối với phái Bắc truyền (Đại thừa). Trong kinh sách Nam truyền (Tiểu thừa), đức Phật cũng có so sánh những khả năng khác nhau của các sinh vật với những vị trí khác nhau của hoa sen trong hồ: cái chìm hẳn, cái chìm một phần, các cái khác không dính tới nước mà vẫn nở hoa trong không khí trong sạch và đầy ánh sáng. Cũng vậy, sinh vật có hạ căn, trung căn và thượng căn. Phái Nam truyền (Tiểu thừa) cũng nói đến phương tiện khéo léo của Phật: có nhiều cách dạy bảo khác nhau, trực tiếp hay gián tiếp. Ý tưởng về các phương tiện khéo léo này cũng được phản ánh trong việc phân biệt tục đế (sự thực thế gian) và chơn đế (sự thật tuyệt đối). Nó cũng được phát triển và làm đẹp thêm trong phái Bắc truyền (Đại thừa) và là một đề tài cực kỳ quan trọng trong Kinh Pháp Hoa.

Vì khó nhận ra tính rốt ráo của thực tướng, và vì khả năng khuynh hướng của các giống vật hữu tình khác biệt nhau nên chư vị Phật chọn các phương tiện khéo léo để dẫn dắt từng sinh vật một đi đến mục tiêu sau cùng của giải thoát, tùy theo khả năng và khuynh hướng của người ấy. Vì thế, Kinh Pháp Hoa cắt nghĩa rằng cỗ xe của Bồ tát (Bồ tát thừa), cỗ xe của Chư Phật Độc giác (Pratyekabuddhas) và cỗ xe của các đại đệ tử không có gì khác hơn là những phương tiện khéo léo được tính sao cho vừa vặn với khả năng và khuynh hướng khác nhau của các giống vật hữu tình.

Chương Ba của Kinh Pháp Hoa (Phẩm Thí dụ) dùng một truyện ngụ ngôn rất thu hút để giải nghĩa tính chất của những phương tiện khéo léo. Câu chuyện được kể như sau. Có một Trưởng giả cùng các người con trú ngụ trong một căn nhà cũ. Một ngày nọ, căn nhà bất thành linh bắt lửa. Người cha thấy rằng cái nhà chốc nữa sẽ thành một nhà lửa nên gọi các con của ông ra ngoài. Nhưng chúng mãi mê chơi giỡn và không chú ý đến lời kêu gọi của ông. Vì đã quen với tánh nết con mình, người cha khéo léo nghĩ đến một kế để dụ chúng rời nhà lửa. Biết rằng chúng thích đồ chơi, ông gọi chúng ra ngay vì đã mang cho chúng tất cả các loại đồ chơi khác nhau. Các con bỏ chơi, chạy vội ra lấy xe. Một khi chúng an toàn ra khỏi nhà lửa, người cha sẽ cho từng đứa những chiếc xe tốt nhất, chiếc xe của chư Phật.

Một điều dễ nhận thấy trong truyện ngụ ngôn này: căn nhà là thế giới, ngọn lửa là ngọn lửa phiền não, người cha là đức Phật và các con là con người thế gian. Các đồ chơi là những cỗ xe của các chư Bồ tát, Phật Độc giác (Pratyekabuddhas) và các Đại đệ tử của các ngài.

Các chỗ khác trong Kinh Pháp Hoa, đức Phật cắt nghĩa rằng ông đã dạy con đường Nam truyền (Tiểu thừa) cho những người tin vào sự hiện hữu của thế gian và Bắc truyền (Đại thừa) cho những người công đức cao dày. Chỉ dạy Pháp cho Tiểu thừa thôi sẽ là nhỏ nòi; nếu chỉ dạy Pháp cho Đại thừa thôi, nhiều người sẽ hết hy vọng chỉ lo hoàn thành mục tiêu giác ngộ mà không thực hành con đường đạo chút nào cả. Vì thế Pháp cho Tiểu thừa và Pháp cho Đại thừa là những kế hoạch có lợi cho con người thế gian, được vẽ ra để thích nghi với các khả năng và khuynh hướng khác nhau của họ.

Đức Phật cũng nói trong kinh là sau này các vị A la hán như ngài Xá Lợi Phất (Shariputra) và ngài La hâu La (Rahula) sẽ đạt được Phật quả. Ông bèn so sánh niết bàn của A la hán với một thành phố tưởng tượng được gọi lên bởi một người đang khéo léo chỉ đường cho một nhóm người đi tìm một gia sản to tát. Trên đường đi, họ dần dần mỏi mệt và thất vọng trong việc đi đến mục tiêu. Vì thế người hướng dẫn gọi lên sự xuất hiện của một thành phố mà nó có tất cả những tiện nghi cần có cho họ để nghỉ ngơi và lấy lại sức. Sau đó, họ lại có khả năng tiếp tục cuộc hành trình cho đến khi đến được nơi có gia sản đó. Trong truyện ngụ ngôn, người hướng dẫn là đức Phật, kẻ đi đường là con người thế gian, và thành phố tưởng tượng là niết bàn của các vị A la hán.

Cái ý về phương tiện thiện xảo được cắt nghĩa trong Kinh Pháp Hoa bởi các truyện ngụ ngôn đầy ví von. Chẳng hạn, trong chương 4 (chương Tín giải) có câu truyện ngụ ngôn của một người con, người này sống xa cha vào lúc tuổi còn nhỏ và anh đã sống gần hết cuộc đời anh trong sự nghèo khổ vì không biết gốc gác của mình. Cha anh mong mỏi gặp con lại để giao gia tài di sản to tát cho anh. Ông buồn rầu vì không có cách nào để tìm con. Một

ngày nọ, người con bất ngờ xuất hiện trước cửa nhà. Thấy sự sang quý của căn nhà và sự kính trọng của những người tớ đối với vị chủ nhân, anh ý thức được cái hèn kém của mình và cố gắng tránh thoát. Cha anh nhận ra con và cho người thuyết phục bắt anh ở lại. Vì không nhận ra cha mình nên người con hoảng hốt và nói lên sự vô tội của mình. Hiểu được tâm lý này, người cha bảo người của ông để anh ta tự do đi.

Một thời gian sau đó, người cha cho người làm của ông, ăn mặc rách rưới nghèo khổ, nhờ con ông làm công việc quét tước phân bò trong nhà kho. Con ông nhận công việc nhỏ nhoi này và làm trong một thời gian. Dần dần, lương bổng của anh được tăng. Trong suốt thời gian này, người con vẫn chưa biết ông chủ là cha mình và người cha cũng tự chế việc tiết lộ điều đó để không làm cho con ông buồn hay sợ ông nữa. Sau đó người con được cất nhắc lên chức vụ đốc công. Đến lúc nhận thấy con mình đã mở rộng tầm nhìn và nguyện vọng, người cha mới tiết lộ nguồn gốc của anh và giao cho anh di sản của ông. Đến lúc này anh mới nhận ra được dòng dõi của mình, đồng thời rất vui với thành quả của mình.

Kinh Pháp Hoa đã nói rằng tất cả chúng ta là con của Phật và tất cả sẽ hoàn thành di sản Phật quả. Vì tham vọng và nguyện ước của chúng ta quá nhỏ nhoi tầm thường nên đức Phật đã đặt ra giới luật. Nhờ đó chúng ta sẽ dần dần phát triển và mở rộng tầm nhìn cho đến khi nhận được bản chất thật sự cùng mối quan hệ thân tộc của mình và sẵn sàng chấp nhận di sản Phật quả.

Chủ đề chánh của Kinh Pháp Hoa là sự làm việc sao cho các phương tiện thiện xảo sanh ra lòng đại từ đại bi. Do lòng từ bi, Chư Phật xuất hiện trong thế gian. Do lòng từ bi, họ thực hành các phương tiện đó bằng vô số cách, qua vô số hình thức, kế hoạch, các lối thực hành và các cỗ xe. Tất cả những việc này được tính toán để hợp với khả năng và khuynh hướng khác nhau của chúng sanh, để làm sao cho mỗi một người có thể, với cách thức và thời gian riêng của mình, phát nguyện và hoàn thành sự giác ngộ trọn vẹn ba la mật, cái giác ngộ của đức Phật. Chính vì lời nhắn nhủ phổ biến, lạc quan và khuyến khích này cho tất cả mọi người, mà truyền thống Đại thừa đã có khả năng chiếm được lòng tin đại chúng một cách phi thường không chỉ ở Ấn Độ mà còn ở Trung và Đông Á..

---o0o---

Chương 16

(Trang 141 - 148.)

(Bát-Nhã Ba-La-Mật-Đa) Tâm Kinh

The Heart Sutra.

~~~~~

Trong chương này chúng ta sẽ thảo luận một loại văn học tôn giáo rất quan trọng của phái Bắc truyền (Đại thừa) có liên hệ đến “trí huệ toàn hảo” (prajna-paramita--bát-nhã ba-la-mật). Trước khi xét đến chính bản văn, ta thử xem qua ý nghĩa của từ prajnaparamita và lịch sử Bát-Nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh. Chữ prajna, là “trí huệ” hay “sáng suốt”, được hợp thành bởi tiếp đầu ngữ pra và ngữ căn jna. Jna là tri thức, kiến thức. Pra thêm nghĩa 1. “tự thúc đẩy”, 2. hiểu nhanh và sâu, 3. sự tiên nghiệm. Vì thế, người ta có thể hiểu prajna là “trí huệ đặc biệt minh mẫn”. Còn chữ paramita (ba la mật) thường được dịch là “toàn hảo, đáo bỉ ngạn (Hán Việt), đến bờ bên kia (Việt), “tiên nghiệm” và “đỉnh cao trí tuệ”. Ta sẽ hiểu chữ đó rõ hơn nếu hiểu rõ thêm hai từ Anh ‘parameter’ và ‘meter’, có liên hệ đến việc đo đạc hay giới hạn. Paramita có nghĩa là “vượt qua giới hạn”.

Vì thế, toàn chữ prajnaparamita phải được hiểu là “trí huệ minh mẫn” hay “sáng suốt vượt qua giới hạn”. (Từ đây trở đi, tôi xin tạm dùng chữ “Trí huệ Bát nhã” cho gọn). Nếu nhớ được điều này, ta sẽ tránh được sự nguy hiểm khi nghĩ đến Trí huệ Bát nhã Ba la mật là một cái gì tĩnh tại và cố định. Trớ trêu thay, điều này thường khó tránh khỏi vì chữ toàn hảo (ba la mật) gợi lên hình ảnh một tình trạng chung cuộc và không thay đổi. Xin nhớ, Trí huệ Bát nhã có một ý nghĩa động: ý tưởng của một trí huệ sáng suốt thâm nhuận vượt quá phạm vi, điều đó là tiên nghiệm, không thể nghĩ bàn. Trí huệ Bát nhã Ba la mật là một trong Sáu Ba la mật (Lục Độ--Độ cũng là Paramita là giúp đưa ta đến bờ bên kia tức bờ Giác) của phái Bắc truyền (Đại thừa). Nó cũng là cái tên trong một số lớn các kinh điển Bắc truyền được gọi chung là văn chương Trí huệ Bát nhã hay Kinh điển Bát nhã Ba la mật.

Các văn bản này gồm có các kinh điển như Kinh Kim Cương (Vijrachhedika), Kinh Trí huệ Ba la mật 8000 dòng (Ashtasahasrika Prajnaparamita Sutra), Kinh Trí huệ Ba la mật 25000 dòng (Panchavimsatisahasrika Prajnaparamita Sutra), và Trí Huệ Ba la mật Tâm Kinh (Prajnaparamita Hridaya Sutra) dài hơn một trang. Mọi người đều đồng ý rằng mỗi Kinh là bản mở rộng hoặc bản thu ngắn của một bài văn căn bản của Kinh Trí Huệ Ba la mật được giới thiệu dưới nhiều hình thức và dài ngắn khác nhau để thích hợp căn cơ của độc giả.

Các học giả ngày nay đều chấp nhận rằng các kinh Trí Huệ Bát nhã có từ lúc bắt đầu Tây lịch. Chúng nằm trong số những bản văn Phật giáo đầu tiên được dịch ra tiếng Trung Hoa trong thế kỷ thứ hai Tây lịch. Trên căn bản này và thêm các bằng chứng từ Ấn Độ, chúng ta có thể tin rằng văn



chương Trí Huệ Bát nhã là cổ đại nhất so với bất cứ các tông phái Phật giáo nào.

Kinh mà chúng ta sẽ thảo luận ở đây là Bát nhã Ba la mật đa Tâm Kinh, hay gọi tắt là Tâm Kinh. Đây là một thí dụ tuyệt vời của giáo lý Trí huệ Bát nhã (Trí huệ Toàn hảo). Có ba nhân vật nổi tiếng tham dự cuộc đàm luận trong kinh này là đức Phật, Bồ tát Quán thế âm (Quán tự tại--Avalokiteshvara) và ngài Xá Lợi Phất (Shariputra). Sự hiện diện của Xá Lợi Phất là một bằng chứng cho sự tiếp tục truyền thống Phật giáo vì cũng như các nhân vật Xá Lợi Phất khác nổi tiếng trong Vi diệu pháp A tỳ đạt ma, ông là một nhân vật chính trong các kinh Trí huệ Bát nhã.

Một sự kiện quan trọng khác nữa là đức Phật đã nhập định ngay từ đầu, dù cuộc đối thoại giữa Xá Lợi Phất (Shariputra) và Quán thế âm (Avalokiteshvara) diễn ra dưới quyền lực của Phật. Chỉ vào lúc cuối, đức Phật mới nhập cuộc một cách rõ ràng để khen Bồ tát Quán thế âm về sự trình bày chi tiết của ông. Đây là một dẫn dụ khác của một quyền hạn phi thường bất khả tư nghị của đức Phật--một phản ảnh của phái Bắc truyền về tính chất siêu việt của đức Phật mà chúng ta đã xét đến trong bài thảo luận Kinh Diệu pháp Liên hoa ở Chương 15.

Tâm Kinh, giống như các kinh Trí huệ Bát nhã khác, đã hoàn thành một công việc rất quan trọng: trình bày chi tiết và khuyến khích sự biến đổi trí huệ thế gian thành Trí huệ Bát nhã. Nó bắt đầu bỏ tước trí huệ phân tích của thế gian (hay trí huệ tự tính, từng phần) với trí huệ tổng hợp (hay trí huệ tương quan). Cái sau mới thuộc về Trí huệ Bát nhã. Các phương pháp phân tích và tổng hợp được dùng trong văn chương Vi diệu pháp (A tỳ đàm--Abidharma), trong các quyển thứ nhất và thứ bảy của Tạng Luận (Tạng A tỳ đàm). Chúng ta có thể giải nghĩa tính chất hai phương pháp này bằng phương pháp dựa trên sự giống nhau (phép loại suy). Với phương pháp phân tích thì một chiếc xe do ngựa kéo không phải là một toàn thể, thuần nhất, độc vị mà nó được tạo thành bởi nhiều bộ phận rời. Hiểu biết được về tính chất phức hợp của chiếc xe là kết quả của trí huệ phân tích. Với trí huệ tổng hợp, ta thấy ngay cả những phần rời của chiếc xe cuối cùng cũng không còn tồn tại. Dưới ánh sáng của Trí huệ Bát nhã, ta thấy là chúng phải phụ thuộc nhau, duyên với nhau và có quan hệ với nhau.

Vì thế cái quá trình chuyển từ trí huệ thế gian qua Trí huệ Bát nhã, giống như quá trình chuyển từ cái nhìn về thực tướng do nhận thức và chấp nhận từng bộ phận cấu thành nó, qua cái nhìn về thực tướng do nhận thức được tánh không (shunyata), tánh không ngay cả từng bộ phận rời. Điểm này được nói rất rõ ràng trong (Bát nhã Ba la mật đa) Tâm Kinh với sự đối chiếu Ngũ uẩn và Thập Bát giới (sắc thọ tưởng hành thức và 6 căn nội giới, 6 trần

ngoại giới, 6 thức trung giới). Sự đối chiếu này là kết quả của phương pháp phân tích về sự điều tra cái thực tướng của sự vật (hiểu theo Phật học).

Trong Tâm Kinh, Bồ tát Quán thế âm (Quán tự tại) nói rằng sắc thọ tướng hành thức là không, nếu xét riêng từng thực thể một của chúng. Đặc tính của ngũ uẩn cũng không có cái độc lập. Cũng như vậy, kinh nghiệm cá nhân được tạo thành bởi 6 căn trong, 6 trần ngoài và 6 thức giữa cũng không nốt.

Phương pháp phân tích cho thấy rằng 3 nhân tố tác động đến 6 nơi (ngũ quan và ý) để hình thành các kinh nghiệm cá nhân. Chẳng hạn, cái hoạt động của việc thấy có thể được phân tích như sau:

1. thành phần của sắc là nhãn trần;
2. thành phần của mắt là nhãn căn, tức khả năng của thị lực; và
3. thành phần nhãn thức thuộc tinh thần. Cũng như vậy, trong mỗi hoạt động của nghe, ngửi, nếm, chạm và suy nghĩ, có:

1. thành phần bên ngoài (đối tượng)
2. khả năng bên trong (chủ thể) và
3. cái ý, nổi lên đồng thời với vật bên ngoài và cái giác quan bên trong. Vì thế có 3 nhân tố cho một trong sáu nơi hoạt động, tổng số là 18 nhân tố (Thập Bát Giới), kết quả từ sự phân tích các kinh nghiệm cá nhân. Theo Bồ tát Quán Thế âm, 18 nhân tố này không hiện hữu trong thực tế; ngũ uẩn cũng vậy, chúng cũng không có sự hiện hữu.

Cái ‘tánh không’ này không phải là một thực thể trừu tượng, siêu hình. Theo giáo nghĩa của Trí huệ Bát nhã và theo các vị Đại sư Bắc truyền (Đại thừa), ‘tánh không’ đồng nghĩa với thuyết Duyên khởi và thuyết Trung đạo. Nó đồng nghĩa với Duyên khởi vì tất cả những gì hiện hữu là có điều kiện, có liên quan với nhau và không độc lập. ‘Tánh không’ đồng nghĩa với Trung đạo vì nếu hiểu được nó, ta có thể giúp người khác vượt qua được sự hay lựa chọn hoặc những cái đối đãi của có và không có, giống và không giống, v.v...

Cái ‘tánh không’ cũng không phải là một quan điểm. Nó được chứng minh khá dài trong các tác phẩm của ngài Long Thọ (Nagarjuna), người sáng lập trường phái Trung đạo, một chiến sĩ về ‘tánh không’. Tánh không, Hư không, Chân như, Phật tánh tự nó là tương đối và không có sự hiện hữu độc lập. Đây là lý do tại sao Haribhadra, trong tập luận ‘Hiện tướng’ (Abhisamayalankara) của ông, một bản văn kể rõ ý nghĩa của văn chương Trí huệ Bát nhã, đã liệt kê những loại khác nhau của ‘tánh không’ là: tánh không này cũng là tương đối và trống không mà thôi.

Sự thực ‘tánh không’ là một dụng cụ chữa bệnh. Nó là dụng cụ để sửa đổi cho đúng cái quan niệm phân tích độc đoán. Quan niệm này đã khiến cho chúng ta tin tưởng về sự hiện hữu có thực của các thành phần kinh

nghiệm. ‘Tánh không’ là một dụng cụ giúp cho chúng ta vượt qua được cái tin tưởng đa nguyên về sự hiện hữu độc lập của các sự vật. Chính vì lý do này mà tánh không, giống như một liều thuốc chữa lành cho sự tin tưởng còn sót lại về sự hiện hữu độc lập của các thành phần cấu tạo. Tánh không cũng giống như muối, nó làm cho đồ ăn ngon hơn.

Giống như thuốc và muối, tánh không, nếu dùng quá mức, sai thời hay sai chỗ, mạng có thể nguy hiểm và miệng cũng ăn không ngon. Đây là lý do tại sao người ta không được trụ hay bám vào tánh không. Giống như thuốc men, tánh không được chế tạo ra để chữa bệnh cho rằng các sự vật có một hiện hữu độc lập. Một khi bệnh hết, ta nên cắt đứt việc trị liệu. Cũng vậy, tánh không là chất muối làm cho kinh nghiệm ‘ngon’ miệng hơn. Muối tự nó không ngon miệng. Tánh không tự nó là một món ăn không ngon.

‘Tánh không’ cho thấy và diễn tả sự tương đối của tất cả hiện tượng. Nó trở thành cái chìa khóa để hiểu tính bất nhị. Việc hiểu được tính tương đối của các đối đãi (và sau đó từ tương đối lên siêu việt) có giá trị ngang với với nhận thức về tính bất nhị hay vô phân biệt.

Đến điểm này, ta đã vào được trung tâm học thuyết của Bắc truyền (Đại thừa) về lý bất nhị hay vô phân biệt của luân hồi và niết bàn. Điều này được nói rõ trong Tâm Kinh khi Bồ tát Quán Thế âm nói rằng ‘sắc chẳng khác không và không chẳng khác sắc’ Các uẩn khác, như thọ tướng hành thức, cũng không khác với không và không cũng không khác với các uẩn khác. Vì thế luân hồi với niết bàn, uẩn với không, cái hiện tượng với ‘cái không bị tác động’ (the unconditioned), cái siêu việt với ‘cái bị tác động’ (the conditioned) tất cả những cái lựa chọn này đều có liên hệ với nhau: chúng không hiện hữu một cách độc lập. Thật vậy, vì tương đối với nhau, nên rút cục mỗi cái tự nó đều không thực có. Vì thế hai mặt luân hồi và niết bàn được hòa tan trong cái nhìn của tánh không. Tánh không là cách vượt ra khỏi các cực đoan, ngay cả các cực đoan của luân hồi và niết bàn.

Việc xem luân hồi và niết bàn là tương đối cũng giống như xem việc nhận thức chủ quan của con người cũng không thuộc về luân hồi và niết bàn gì cả. Vì thế, trong tánh không, không có những chọn lựa, không có cái đầu cái cuối cái thi cái chung, chúng duyên với nhau và không thực. Theo Tâm Kinh, không thực cũng là vô minh, già và chết; không thực cũng là sự tiêu diệt vô minh, già và chết; Tứ Diệu đế; chứng đắc và không chứng đắc. Giống như những cái đà của mái nhà, đà này duyên vào cái đà kia, không có một ý niệm nào tồn tại một cách độc lập được.

Tâm Kinh nói rằng, bằng cách dựa vào Trí tuệ Bát nhã, mà đối tượng là tánh không, nên tất cả Như Lai (Tathagatas) của quá khứ đã hoàn thành cái giác ngộ cuối cùng, tối thượng và toàn hảo. Tánh không được biết đến

nhờ Trí huệ Bát nhã và cũng chính Trí huệ Bát nhã này đã được gọi là ‘mẹ của Như Lai’, tức là Như Lai từ đó mà ra.

Trí huệ Bát nhã cũng được so sánh với một người hướng dẫn sáng suốt dẫn một nhóm người mù đi đến một mục tiêu. Các Ba la mật khác như Bồ thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tấn và Thiền định đều mù. Chúng không có khả năng tìm được đường đi đến mục tiêu của Phật quả. Nhưng với sự giúp đỡ của con mắt Trí huệ Bát nhã, chúng có thể đến được mục tiêu đó.

Một lần nữa, Trí huệ Bát nhã được so sánh với việc nung một bình bằng đất, mà trong tiến trình đó, có thể chịu đựng được sự nổ bất ngờ: vì vậy khi một vị Bồ tát được huấn luyện và được thấm trong Trí huệ Bát nhã, ông trở nên ổn định, chắc bền, vững chãi và khó mà bị vỡ bể.

Nỗ lực tóm tắt giáo lý Kinh Đại Bát nhã Ba la mật thành điều cốt lõi của Tâm Kinh được phản ánh thêm trong việc xuất hiện các mẫu câu có từ ngữ cố định và các bài kệ mà chúng ta tìm thấy trong phái Bắc truyền (Đại thừa). Nhiều bài tóm tắt có các ý tưởng rất cẩn thận và hoàn chỉnh, mục đích để giúp cho trí nhớ và thiền định. Trong Tâm Kinh, chúng ta thấy Trí huệ Bát nhã cân bằng được cái không cân bằng. Có thể thấy tại sao được như vậy nếu chúng ta nhớ lại rằng trong tánh không, tất cả đối đãi, chọn lựa, cực đoan và bản tính đều không hiện hữu. Bài kệ Trí tuệ Bát nhã được người ta nói là để làm vui đi các đau khổ. Điều này, cũng rõ ràng là trong tánh không không có hiện hữu cũng không có đau khổ hiện diện.

Chúng ta có thể thấy cái bản chất của Trí tuệ Bát nhã được diễn tả trong dòng cuối bài kệ, ‘Tự độ lấy mình, độ cho người, độ đến bờ bên kia, độ khắp chúng sanh đến bờ bên kia, đăng giác ngộ tấn tới--Yết đế yết đế Ba la Yết đế Ba la tăng yết đế bồ đề tát bà ha’. Đây là sự vượt lên trên hết tất cả các chọn lựa, ý kiến, đối đãi, giới hạn và tín điều. Tất cả đánh dấu cho việc khởi sự nhập vào con đường giác ngộ.

Mặc dù nhập định trong suốt buổi đối thoại giữa Bồ tát Quán Thế âm (Avalokiteshvara) và ngài Xá Lợi Phất (Shariputra) trong Tâm Kinh, nhưng Phật phải khen ngợi Bồ tát Quán Thế âm về sự trình bày Trí huệ Bát nhã, phản ánh được quan điểm rất ráo, không quy ước. Cái quan điểm rất ráo là quan điểm theo đó các tồn tại, các sự vật và nghiệp quả không có chỗ cho nó. Còn quan điểm quy ước là phải tùy cách dùng quen thuộc của thế gian, trong đó các tồn tại, các sự vật và nghiệp quả được xem là hiện hữu trong thực tế. Tâm Kinh phản ánh các quan điểm cuối cùng, được sinh ra do kinh nghiệm của niết bàn. Ngay trong Kinh điển Nam truyền (Tiểu thừa), đức Phật cũng nói đến tình trạng này là vô địa, vô thủy, vô hỏa, vô phong, vô thi, vô chung, và cũng không thể mô tả được về việc có hiện hữu hay không có hiện hữu, có cả hai hay không có cả hai.

Văn học Trí huệ Bát nhã gợi ý rằng tất cả chúng ta có thể thấy các dấu tượng trưng của tánh không trong kinh nghiệm riêng của chúng ta: các vì sao, sự sai lầm của viễn kiến, bóng đèn, những ảo tưởng huyền hoặc, những giọt sương, các bọt nước, các giấc mơ, sấm chớp, các đám mây và những cái tương tự. Những hiện tượng như thế, ta vừa có thể thấy chúng được mà cũng vừa có thể xem chúng là sự biểu hiện của tánh không. Với tính cách bị tác động, tùy thuộc và không thể chứng minh được của các hiện tượng này, chúng ta có thể hiểu được các gợi ý về tánh không trong Trí huệ Bát nhã Ba la mật.

---o0o---

## Chương 17

(Trang 149 - 155.)

Kinh Lăng già  
The Lankavatara Sutra.

~~~~~

Kinh Lăng già tiêu biểu cho một bộ phận văn học sâu rộng và đặc biệt quan trọng cho sự hiểu biết phái Bắc truyền (Đại thừa). Giống như kinh (Diệu) Pháp (Liên) Hoa và các kinh Bát nhã Ba la mật, kinh Lăng già là một tác phẩm lớn có rất nhiều tập. Nó phức tạp về ý tưởng và về lối sáng tác văn chương. Các học giả xác định niên đại tác phẩm văn viết này ở vào cuối thế kỷ thứ IV Tây lịch. Mặc dầu về niên đại xuất bản thì có thể được chấp nhận, nhưng về mặt ý tưởng thì nó đã có trong thời kỳ phôi thai và đã được các vị Tổ Bắc truyền như Vô Trước (Asangao và Thế Thân (Vasubandhu) phân tách và hệ thống hóa. Vì cả hai vị đều sống vào thế kỷ thứ IV Tây lịch, nên chúng ta sẽ phải đặt vị trí việc thành lập các giáo thuyết Kinh Lăng già trước khá xa thời gian đó.

Điều này phù hợp với những gì tôi đã nói trước đây về nguồn gốc và tính chất xác thực của văn chương phái Bắc truyền (Đại thừa) nói chung. Dù sao, chúng ta đã thấy nhiều ý tưởng phôi thai của phái Bắc truyền cũng có trong kinh điển phái Nam truyền (Tiểu thừa) (xem Chương 14). Kinh Lăng già là đại diện căn bản cho văn học kinh điển phái Bắc truyền (Đại thừa). Ta có Du già tông (Đại nhật tông, Mật tông Tây Tạng, Chơn ngôn tông Nhật Bản, Yogachara), trường phái xác nhận sự hợp nhất của Thiền quán và Hành động; Duy thức tông (Vijnanavada), trường phái cho rằng chỉ có Thức; và Duy tâm (Chittamatra), trường phái cho cái Tâm là độc nhất (Duy Tâm). Văn học Trí huệ Bát nhã Ba la mật nói chung hình thành nền móng kinh điển của trường phái Trung Đạo (Madhyamaka). Cũng như vậy, kinh Lăng

già và một số các kinh khác hình thành nền móng kinh điển của trường phái Du già và Duy thức tông. Cũng xin nhớ rằng, các Pháp của trường phái này cũng có thể tìm thấy trong các Pháp của trường phái kia, và ngược lại.

Giáo lý mà nhờ đó kinh Lăng già nổi tiếng là tính ưu việt của (tâm) thức. Đôi khi nó được gọi là giáo lý Duy Tâm, hay cái bản thể độc nhất của thức. Kinh nói với những từ rõ ràng không nhầm lẫn rằng 3 cõi dục giới, sắc giới và vô sắc giới là chỉ do chính tâm mà thôi. Nói một cách khác, tất cả các sự vật có nhiều dạng của thế giới, các danh và các sắc của kinh nghiệm chỉ là những biểu hiện của tâm. Kinh Lăng già nói rằng sự bất lực của chúng ta để thoát ra khỏi sự phân biệt giữa các ý niệm ‘chủ quan - đối tượng’ là nguyên nhân của tái sinh trong luân hồi sinh tử. Ngày nào không giải thoát khỏi sự phân biệt đó, ngày đó ta tiếp tục bị tái sinh trong luân hồi. Vì thế chính cái khả năng làm ta thoát khỏi các ý niệm đối đãi ‘chủ - khách’ là chìa khóa giác ngộ.

Nhưng ‘Duy Tâm’ là gì mà Kinh Lăng già muốn nói đến? Đó có phải là cái tâm quan sát, thực nghiệm, cái tâm tham dự vào những hoạt động của 6 thức không? Rõ ràng đây không phải là cái tâm này. Cái tâm mà Kinh muốn nói đều vượt qua và tiêu diệt các ý niệm đối đãi về hiện hữu - phi hiện hữu, giống - không giống, thường - vô thường. Nó vượt qua các ý niệm về ngã, bản thể và nghiệp quả. Nó cũng vượt lên trên ý niệm nhân quả. Theo Kinh, tất cả các ý niệm đều là sản phẩm của sự tưởng tượng giả tạo hay ‘phân biệt sai lầm’ (biến kế, vikalpa). Cái tâm mà Kinh nói không tham dự vào những ý niệm đối đãi. Từ điều này, rõ ràng cái tâm mà Kinh đề cập một cách chính xác là ‘tánh không’ (shunyata) mà kinh văn Bát nhã Ba la mật đã diễn đạt.

Nếu cái tâm mà Kinh Lăng già nhấn mạnh vượt qua các ý niệm đối đãi về hiện hữu - phi hiện hữu, giống - khác, v.v...vậy thì cái thực thể bất nhị của nó biểu hiện như thế nào trong các sự vật đa dạng của thế gian? Kinh Lăng già và cả trường phái Duy Tâm đã trả lời chi tiết bằng hệ thống Tám loại thức. Nó bao gồm sáu thức ta hằng quen thuộc trong tín ngưỡng Phật giáo nói chung (năm thức hiện lên cùng với năm giác quan, và thức thứ sáu, tức ý thức, hiện ra cùng với khả năng của tâm). Hai loại kế là thức chứa hay tàng thức (A lại da thức, alaya-vijnana) và trí phiền não (klishtamanas--mana=man, kiêu căng). Tám thức này tạo thành căn bản triết lý của Du già tông (Yogachara) và Duy thức tông (Vijnanavada).

Kinh này đã dùng thí dụ để mô tả tiến trình phân chia đối nghịch từ một tình trạng tâm không đối đãi, chơn đế thành một tình trạng tâm tách vỡ ra từng mảnh, do bởi 6 thức quan sát mà chúng ta kinh nghiệm trong đời sống hàng ngày. Thí dụ này là biển, gió và sóng. Dưới biển sâu yên tĩnh thế nào thì tàng thức A lại da sâu kín cũng thế. Bị gió chuyển, mặt đại dương

mới khuấy động thành sóng, những sóng này quay tròn và quay cuồng mãi. Cũng vậy, chiều sâu yên tĩnh của tầng thức A lại đã bị khuấy động bởi ngọn gió phân biệt, gây ra sóng. Sáu thức quan sát kia cũng vận hành tương tự như vậy.

Thủ phạm chính là ‘trí phiền não’ (klišhtamanas, Trí Mạt na) gây khổ sở vì ngọn gió phân biệt. Chính vì phương tiện của trí phiền não này mà sự phân biệt mới xảy ra. Trí phiền não Mạt na là trung gian giữa Tầng thức và 6 thức thực nghiệm. Chúng ta có thể gọi trí phiền não Mạt na là cái tôi nguyên tắc, nguyên tắc của tính cá nhân hiện hữu (individuation) hay phân biệt.

Tầng thức giữ một vai trò đặc biệt quan trọng vì nó không chỉ hiện hữu giống như cái chiều sâu tĩnh mịch của đại dương mà nó còn vận hành như là một ‘kho chứa’. Đây là lý do tại sao nó được gọi là ‘kho chứa’ bởi vì nó thu thập các hạt giống của các ấn tượng thuộc về cảm giác và hành động. Chúng ta có thể hiểu rõ thêm hệ thống Bát thức được giới thiệu trong Kinh Lăng già nếu chúng ta mượn tượng được chúng trong một vòng tròn, giống hệt như các thành phần của thuyết Duyên khởi. Hiểu được vậy, ta sẽ có một biến hóa từ ‘tầng thức không đối đãi’ tiến qua sự vận hành phân biệt bằng phương tiện môi giới của ‘trí phiền’ (mạt na) và tiếp tục đi vào ‘sáu thức quan sát’, mà chúng lần lượt cung cấp cho tầng thức các ấn tượng về hành động, hay nghiệp quả. Như vậy là ta đã có một tiến trình vòng tròn, nơi đó tầng thức phát triển qua sự phân biệt cho sáu thức thực nghiệm, mà chúng lần lượt gieo trồng các hạt giống cho các hành động tương lai trong mảnh đất phì nhiêu của tầng thức.

Tầng thức đặc biệt quan trọng trong Kinh Lăng già và quả thật cho Phật giáo Bắc truyền (Đại thừa). Trong bản dịch Tây Tạng, tầng thức được gọi là thức cơ sở, làm nền tảng cho tất cả thức. Điều này có nghĩa là nó có tiềm năng cho cả luân hồi và niết bàn, hiện tượng và giác ngộ. Như vậy vì tính phân biệt mà tầng thức phát triển tuần tự thành sáu thức thực nghiệm, nhưng cũng nhờ diệt trừ tính này, tầng thức trở thành hạt giống của niết bàn. Điều quan trọng là phải xét kỹ sự liên hệ giữa tầng thức và ý niệm Phật tánh (tathagatagarbha, Như Lai tạng). Hẳn bạn cũng biết sự liên hệ tự nhiên giữa chúng theo những gì mà tôi đã nói về tiềm năng niết bàn của tầng thức. Kinh Lăng già mô tả cái tâm, hay thức, tự bản chất là thuần khiết. Thuần khiết như thế nào? Nghiên cứu tỉ mỉ Kinh Lăng già, văn học kinh điển và các luận thuyết khác, ta thấy rằng thuần khiết có nghĩa là ‘tâm không’. Vì thế, ‘cái thuần khiết nguyên thủy của tâm’ là cái tâm thuần khiết ngay từ đầu, từ bên trong, không có các đối đãi của hiện hữu - không hiện hữu, giống - khác, v.v.. Sự thuần khiết này tương đương với ‘tánh không’. Sự thuần khiết này chính là bản thể của Phật tánh, của tiềm năng về niết bàn của tầng thức.

Chính trong bối cảnh này mà Phật tánh giống như vàng, như đá quý, hoặc như một bộ đồ dơ bẩn. Sự thanh khiết nội tại (tánh không), thấy được tiềm năng, nhận ra Phật tánh, khi những uế trước của tính phân biệt được diệt trừ. Cái trong sáng của vàng, đá quý hay đồ dơ lộ trần ra qua sự tinh lọc, rửa sạch các uế trước cũng giống như bản chất nguyên thủy, nội tại, trống không và thanh khiết của tâm qua sự diệt sạch thói quen phân ‘chủ thể - khách thể’ bằng lối áp dụng kỹ luật của một vị Bồ tát.

Tánh Phật là tánh của tâm không và thanh khiết. Chính nhờ tánh không và thanh khiết chủ yếu này của tâm, tất cả giống vật hữu tình đều có tiềm năng để đạt Phật quả.

Một khối đồng có thể tạo thành một cái xô, một vật chứa nước ở đài tưởng niệm, hay một tượng Phật, cũng giống như ‘tánh không’ của tâm, tùy nhân và duyên, có thể xuất hiện dưới hình thức của một sinh vật bình thường, một Bồ tát hay một vị Phật.

Phật Tánh không phải là ngã hay linh hồn. Cũng không phải là một bản thể tịch tĩnh. Nó có thể được so sánh với một dòng nước bởi vì nó luôn luôn thay đổi, có nhiều mặt và rất năng động. Chính vì lý do này mà, trong một Kinh nổi tiếng khác, Kinh Giải thâm mật (Sandhinirmochana), đức Phật có nói rằng tầng thức sâu sắc và tế nhị, chuyển động như một dòng nước với tất cả những hạt giống ẩn tượng đầy cảm tính. Đức Phật nói rằng ông không dạy cái ý tưởng tầng thức cho những người đại, vì sợ rằng họ có thể tưởng lầm nó ra thành một cái ngã. Điều thú vị để chú ý rằng trên căn bản, tầng thức tương tự với ý niệm tiềm thức tiệm tiến (bhavanga) của Nam truyền (Tiểu thừa) và được tìm thấy trong Vi diệu pháp. Tiềm thức này mang các hạt giống của những hành động đời trước. Ý niệm này được nói rộng và chi tiết hóa trong Kinh Lăng già và trong triết lý của trường phái Du già tông.

Kinh Lăng già gợi ý thêm một giáo thuyết quan trọng khác trong thời kỳ hình thành: giáo thuyết tam thân của Phật quả: pháp thân tức kích thước siêu việt (dharmakaya), báo thân tức kích thước thần thánh (sambhogakaya) và hóa thân tức kích thước thế gian (nirmanakaya). Tam thân phản ánh 3 trình độ của thực tướng giác ngộ:

1. kích thước siêu việt đồng nghĩa với trình độ rốt ráo của giác ngộ, nó ra ngoài danh và sắc;

2. kích thước thần thánh, tượng trưng và lý tưởng của Phật quả, chỉ những vị đạt được tình trạng tâm linh cao mới với tới được; và

3. kích thước thế gian là kích thước của Phật quả, dựa vào đó tất cả chúng ta dù chưa giác ngộ có thể với tới được, có thể tham dự vào thế giới hiện tượng bình thường. Chính kích thước thế gian này xuất hiện vô số các hình thức để nuôi nấng dưỡng dục và giải phóng các giống hữu tình.

Bạn có thể nhớ lại bản thể của phái Bắc truyền (Đại thừa) là lòng đại từ đại bi. Các phương tiện thiện xảo, có được là do lòng đại từ đại bi, biểu hiện cho việc nghĩ ra các giới luật, các cỗ xe cũng như vô số các hình thức khác nhau của Phật quả mà hóa thân trên thế gian. Theo Kinh Lăng già và những bản văn Bắc truyền khác, hóa thân Phật quả trên thế gian có thể đảm nhiệm bất cứ hình thức nào. Có thể là một hình thức đặc biệt có thể nhận ra được như Phật Thích Ca Mâu Ni rất quen thuộc với chúng ta; có thể là hình thức của một người say rượu, đánh bạc...để giúp đỡ hay giải thoát các giống vật hữu tình. Nếu Pháp Phật không ảnh hưởng được kẻ say rượu, người đánh bạc, cũng không lay chuyển được qua đạo hạnh của một vị Bồ tát thì Phật hay một Bồ tát khác sẽ đảm nhiệm vai trò một trong những người đồng hội đồng thuyền với anh ta, và qua việc thực hiện các phương tiện thiện xảo sẽ giúp giải thoát con người đó. Ngoài việc giữ vai trò các vật sinh động, Bồ tát có thể cũng mang hình thức các vật không sinh động, như đồ ăn, quần áo, thuốc men, cầu đường v.v...Điều này được Shantideva viết thật hay trong quyển Bồ tát Hạnh (Bodhicharyavatara) của ông. Ông nguyện rằng ông có thể thành đồ ăn cho những người đói khát, thuốc men cho những người bệnh, chỗ trú ẩn cho những kẻ vô gia cư. Vì thế, qua những phương tiện thiện xảo có được do lòng đại từ đại bi, đức Phật và Bồ tát xuất hiện dưới vô số hình thức mà ta không biết được và không nhận ra được, làm việc cho sự giải thoát các loài hữu tình, từng việc tùy theo nhu cầu và khả năng của các vị đó.

---o0o---

Chương 18

(Trang 156 - 166.)

Triết lý Trung đạo

The Philosophy of the Middle Way.

~~~~~

Triết lý Trung đạo (Madhyamaka) là triết lý quan trọng nhất của phái Bắc truyền (Đại thừa) và nó cũng được xem là triết lý chủ yếu của Phật giáo nói chung. Ngoài ra, nó là giáo thuyết của tánh không (shunyata) và cũng là thuyết (vada) của sự không có (nih) tự tánh (svabhava)--nihsvabhavavada. Người sáng lập triết lý này là thánh giả Long Thọ (Nagarjuna), người đã sống vào cuối thế kỷ thứ I và đầu thế kỷ thứ II Tây lịch. Ông sanh ở phía nam Ấn Độ, cha mẹ theo đạo Bà la môn. Nhưng các sử gia cho chúng ta biết rằng ông là một người cải tâm sang Phật giáo lúc còn trẻ. Long Thọ là luận sư hơn là nhà canh tân. Ông lấy một số cảm hứng và hiểu biết từ các kinh

điển và kinh Vi diệu pháp, giải thích và trình bày lại rõ ràng hơn và thẳng thắn hơn. Ông nổi tiếng nhờ những tác phẩm văn chương lớn lao, như các tác phẩm triết lý Trung Đạo Căn bản Luận Chương (Mulamadhyamakakarika) và Bảy Mười Chương về Tánh Không (Shunyatasaptati), và các tác phẩm về luận lý, hạnh Bồ tát, các nguyên tắc cơ bản của Phật giáo và ngay cả các tác phẩm của một nhân vật hết lòng mộ đạo, như bốn tác phẩm đề cao đức hạnh mà Trí huệ Bát nhã Ba la mật là một. Các cố gắng đầy mạnh và truyền bá các tư tưởng quan trọng của phái Bắc truyền (Đại thừa) giúp ông chiếm được sự tôn kính khắp nơi không chỉ ở Ấn Độ mà còn ở Tây Tạng, Trung Hoa và Nhật Bản. Ông đã nổi bật trong số những người thành lập đầu tiên các tông phái Phật giáo Tây Tạng, Nhật Bản (Zen), và Trung Hoa (Ch'an).

Các tác phẩm của ngài Long Thọ, đúng ra là giáo lý của Trung luận thuyết không phải là quá cấp tiến đến độ vượt ra ngoài tổng quan của Phật giáo. Chúng có gốc gác rõ ràng từ lời dạy của đức Phật và trong truyền thống đầu tiên của Phật giáo, đặc biệt là Vi diệu pháp. Trong kinh điển Nam truyền (Tiểu thừa) có các lời phát biểu của đức Phật về sự quan trọng của 'tánh không' và cũng có một bộ tài liệu nổi tiếng 'Mười Bốn Điều Không Thể Nói Ra' hoặc các câu hỏi không thể trả lời được. Ngoài ra, chúng ta thấy rất rõ ràng tiền thân của Trung luận thuyết là ở trong văn chương Trí huệ Bát nhã Ba la mật, trong đó chủ đề chính yếu là 'tánh không'. Đây là chủ đề Bồ tát Long Thọ đã nói rất chi tiết trong các tác phẩm Trung đạo Căn bản Luận (Mulamadhyamakakarika). Trong Luận tạng (A tỳ đạt ma tạng) và trong Nhân Quả Luận (Patthana) cũng vậy, chúng ta có thể thấy việc đoán trước sự xuất hiện của Trung luận thuyết, qua việc đặt tầm quan trọng là phải xét đến các mối liên hệ với nhau. Tất cả những điều này là dấu chứng rõ ràng về nguồn gốc đầu tiên và đích thực của Trung luận thuyết.

Nội dung của Trung luận thuyết không mới mẻ hay cấp tiến lắm. Phương pháp của nó cũng không lạ và có thể tìm thấy trong thời kỳ đầu của tín ngưỡng Phật giáo. Phương pháp đặc biệt của Trung luận thuyết là phân tích: phân tích các hiện tượng và các mối tương quan. Người ta cũng có thể nói: đặc tính của nó vừa là phân tích vừa là phê bình có tính cách biện chứng. Tất cả hệ phương pháp này, từ phân tích đến phê bình và sau cùng là biện chứng, cũng được nói rõ trong các lẽ lỗi riêng mà đức Phật đã áp dụng vào các bài giảng, bài kinh và trong phương cách của Vi diệu pháp (Abidharma). Chúng ta thấy đó đây nhiều cách giải thích khác nhau cùng các phương pháp dùng để trả lời các câu hỏi. Điều này đủ chứng tỏ rằng các nguồn gốc và phương pháp của Trung luận thuyết đã trở lại khá sâu trong lịch sử tư tưởng Phật giáo.

Nói về tư tưởng căn bản của Long Thọ trong các tác phẩm triết của ông thì điều quan trọng đầu tiên là cái đối tượng mà ông phê bình. Đó là cái ý niệm ‘thực thể độc lập’, hay ‘tự tánh’. Giáo thuyết của ông được đặt tên là ‘giáo thuyết không tự tánh’, nhấn mạnh đến việc bác bỏ ý niệm ‘tự tánh’.

Long Thọ phản bác ý niệm ‘tự tánh’ bằng cách xét đến thuyết Tương đối (hay thuyết Duyên khởi) bằng phương pháp phê bình có tính cách biện chứng. Ông bắt đầu với ý niệm ‘tự tánh’, kế đến là ý niệm về tính tương đối tức là sự vắng mặt tự tánh, và chấm dứt với ý niệm về ‘không tánh’ (shunyata). Ba bước này, từ bước ‘có tự tánh’ đến bước ‘không có tự tánh’, và cuối cùng đến bước ‘không tánh’, được phát triển qua 3 bước nghiên cứu: 1. nghiên cứu lý nhân quả, 2. nghiên cứu các quan niệm và 3. nghiên cứu tri thức. Qua việc nghiên cứu 3 bước này, Long Thọ và hệ thống Trung luận thuyết giúp chúng ta chuyển được từ một lòng tin ‘ngây thơ’ vào ý niệm tự tánh, một tự tánh độc lập của các hiện tượng (quả) chuyển qua sự hiểu biết tri thức về tánh không.

Đầu tiên chúng ta hãy xét đến lối luận bình về nhân và quả của thuyết Trung đạo. Triết lý Trung đạo nói về tánh không và tính tương đối của các hiện tượng (quả) bằng cách xét đến thuyết Duyên khởi. Nó cho ta thấy rằng, ngày nào các sự vật hiện hữu còn tùy thuộc vào các nhân và duyên thì ngày đó chúng không có tự tánh độc lập và vì vậy rỗng không. Một thí dụ cổ điển là thí dụ về cái mầm, nó hiện hữu là nhờ vào hạt, đất, nước, không khí và ánh sáng mặt trời. Vì lý do mầm phải tùy thuộc vào một số yếu tố để được hiện hữu nên nó không có tự tánh. Và vì không có tự tánh nên nó rỗng không. Đây là điều giản dị nhất và trực tiếp nhất về thuyết nhân quả của Trung luận thuyết. Nó dẫn chúng ta thẳng đến ý niệm ‘tánh không’.

Đối với Trung luận thuyết, tánh không cũng có nghĩa là vô thi, vô tác. Trong văn chương Trí huệ Bát nhã cũng như trong Tâm Kinh, ta thường thấy ý tưởng ‘vô thi vô chung’ xuất hiện rất thường. Ở đây, ‘tánh không’ cũng có nghĩa là ‘không có khởi thủy’ (vô thi), tức không sanh ra cái thực tướng của hiện tượng. Long Thọ cắt nghĩa hậu quả ‘tánh không’ này qua phương pháp biện chứng. Một lần nữa chúng ta thấy lối phân tích biện chứng bốn mặt xuất hiện trong ‘Mười Bốn Điều Không Thể Nói Ra’ mà đức Phật đã dùng để phản bác.

Có bốn điều có thể xảy ra cho việc phát sinh (nhân) ra các hiện tượng (quả) tức liên hệ nhân và quả: 1. nhân và quả giống nhau tức có nhân quả, 2. nhân và quả khác nhau tức không có nhân quả, 3. nhân và quả vừa giống vừa khác, và 4. các hiện tượng (quả) khởi sanh mà không có (nguyên) nhân. Bốn điều căn bản này được thấy trong phần đầu của quyển Trung đạo Căn bản Luận Chương (Mulamadhyamakakarika). Nó cho biết rằng ‘Không có một thực thể nào được tạo tác vào lúc nào, chỗ nào, do cách nào của ngã, hay

khác ngã, hay do cả hai, mà lại không có nguyên nhân'. Đây là bài luận bình căn bản của Trung luận về thuyết nhân quả.

Một điều đáng quan tâm là 4 chọn lựa căn bản này được phát sinh do phân tích. Nếu không thì ta có thể tự hỏi sao lại chỉ tách rời 4 điều thôi. Trung luận thuyết cô lập 4 điều này với phương pháp sau đây: Nếu 'quả' có 'nhân' thì cái 'nhân' đó phải có 'nhân trước' hoặc không có nhân trước. Ở đây, chúng ta có hẳn 2 chọn lựa: 'quả có nhân' và 'quả không nhân'. Cái lý thứ hai (quả không nhân) là cái chọn lựa thứ tư. Bây giờ, nếu chúng ta chấp nhận rằng quả thực sự khởi đầu có nhân, vậy thì cái quả và cái nhân có thể giống nhau (có nhân quả) hoặc khác nhau (không có nhân quả). Với phương pháp này, chúng ta tách rời 2 cái đầu tiên có nhân quả và không có nhân quả ra. Cái thứ ba, nhân và quả vừa giống vừa khác, chẳng qua chỉ là sự hỗn hợp của cả hai. Với phương pháp phân tích như vậy, ta đạt được sự chọn lựa là cuối cùng từng cái một lần lượt bị bác bỏ.

Mỗi cách trong bốn cách giải thích về quan hệ nhân và quả đều có một trường phái triết lý đại diện, cùng thời với Trung luận thuyết. Cái lý cho rằng quan hệ nhân và quả giống nhau (tức có nhân và quả) được đề xướng bởi hệ thống Sankhya, một trong những hệ thống cổ điển của triết lý Ấn Độ. Cái lý cho rằng quan hệ nhân và quả khác nhau (tức không có nhân quả) do các trường phái Phật giáo Nam truyền Tiểu thừa tức các nhóm Sautrantikas (Kinh lượng bộ), nhóm Vaibhashikas (Tỳ bà sa) và một số ít trường phái Ba la môn đưa ra. Cái lý cho rằng quả có khi có nhân, có khi lại không có nhân được xác nhận bởi các triết lý gia Jaina (Kỳ na giáo). Cái lý cuối cùng, lý cho rằng tất cả quả là không có nguyên nhân, đã được các nhà chủ xướng vật chất của Ấn Độ cổ đại xác nhận.

Trung luận thuyết bác bỏ bốn lối giải thích trên bằng phương pháp Trung luận đặc biệt được sự chú ý của nhiều trường phái cả Đông lẫn Tây. Ta gọi phương pháp này là "giảm dần đến khi vô lý" (*reductio ad absurdum*; xem thêm trang 178). Đây là loại biện chứng trưng ra các mâu thuẫn và những vô lý kèm theo của một luận cứ. Chúng ta thử chứng minh xem phương pháp biện luận này hữu hiệu như thế nào. Đầu tiên là luận cứ cho rằng nhân và quả giống nhau. Trung luận thuyết nói rằng, nếu thật sự có nhân nào quả nấy, thì sau khi mua hạt bông vải với giá tiền phải trả cho vải, ta phải có thể may quần áo được với hạt bông vải. Ta thấy ngay rằng cái lý 'nhân và quả giống nhau' dẫn đến sự vô lý. Lại nữa, nếu nhân và quả giống nhau thì sẽ không có sự khác nhau giữa cha và con, và cũng không có sự khác nhau giữa đồ ăn và phân.

Luận cứ thứ hai, nhân và quả khác nhau: cái gì cũng có thể khởi đầu từ bất cứ một vật gì, bởi vì tất cả các hiện tượng (quả) đều khác ngang nhau. Nói như vậy thì cọng lúa có thể nảy mầm dễ dàng từ cục than giống như vậy

mầm từ hạt gạo, vì không có liên hệ giống nhau giữa cọng lúa và hạt gạo, và vì cục than lẫn hạt gạo đều khác ngang nhau với cọng lúa. Vì vậy luận cứ cho rằng nhân và quả khác nhau tuyệt đối (hoàn toàn không có nhân quả) là ý tưởng vô lý ngay từ bên trong.

Cái luận cứ thứ ba, nhân và quả vừa giống vừa khác, không chấp nhận được vì có hai sai lầm. Sai lầm thứ nhất là, cả hai luận cứ trên (nếu đúng) đều có thể áp dụng được cho luận cứ thứ ba. Lúc nào nhân và quả giống nhau (nhân nào quả đó) thì ta áp dụng theo lối giống nhau, lúc nào nhân và quả khác nhau thì ta áp dụng theo lối khác nhau. Như vậy ta đâu cần một đề nghị thứ ba. Sai lầm thứ hai là vì luật mâu thuẫn: không có hiện tượng nào vừa hiện hữu lại vừa không hiện hữu cùng một lúc, cũng như một thực thể không thể vừa đỏ vừa không đỏ.

Sau cùng, luận cứ cho rằng các hiện tượng (quả) khởi lên là không có nhân. Lý này bị bác bỏ bởi sự quan sát các kinh nghiệm hằng ngày. Chẳng hạn, nếu chúng ta đặt ấm nước lên lò lửa, nước sẽ sôi, nhưng nếu đặt trên tảng đá, nước không sôi. Triết lý Trung đạo kết luận rằng cả bốn chọn lựa trên là không thể có được. Đây là triết lý luận bình của Trung luận thuyết về quan hệ nhân quả.

Trung luận thuyết cũng có bài luận bình về các quan niệm-- các quan niệm về giống nhau và khác nhau, hiện hữu và không hiện hữu (có và không), v.v... Tất cả những quan niệm này hỗ tương nhau và duyên với nhau. Hãy lấy quan niệm ngắn - dài. Ngắn và dài là ý tưởng có liên hệ với nhau. Chúng ta nói rằng A ngắn hơn B hoặc là B ngắn hơn C, như vậy các quan niệm dài và ngắn chỉ tương đối thôi. Nếu tôi để hai ngón tay kế bên nhau, ta có thể nói ngón này dài hơn ngón kia. Nếu tôi lấy một ngón ra mà không có những vật khác, ta không thể nói gì được là dài hay ngắn. Đây là một loại khác về sự tùy thuộc hay hỗ tương nhau. Sự tùy thuộc của cái mầm vào hạt, đất, ánh sáng mặt trời, v.v... giống như sự tùy thuộc nhau giữa các quan niệm: quan niệm này có liên hệ đến quan niệm kia.

Cũng như cái đối đãi ‘ngắn - dài’, ‘giống - khác’, ‘có - không’ cũng tùy thuộc hay hỗ tương nhau. Giống nhau chỉ có ý nghĩa khi nói tới tính sai biệt, và sự sai biệt chỉ có lý khi có liên hệ đến sự giống nhau. Hiện hữu và không hiện hữu (có và không) cũng thế. Nếu không có cái ý có, thì làm gì có cái ý không; và nếu không có cái ý không, làm gì có cái ý có. Đây cũng là sự thật của 3 đơn vị thời gian (tam thế): quá khứ, hiện tại và tương lai. Dựa vào quá khứ, các ý tưởng về hiện tại và tương lai được nhận biết; dựa vào quá khứ và tương lai, chúng ta nói đến hiện tại; dựa vào hiện tại và quá khứ, chúng ta mới nói về tương lai. Tam thế đó cũng như ngắn-dài, giống-khác, có-không, tất cả đều tùy thuộc nhau, liên hệ nhau và trống không.

Cuối cùng, việc phân tích về tính liên hệ nhau cũng được áp dụng vào tri thức, vào các phương tiện đạt được tri thức. Đây là một sự áp dụng quan trọng của phân phê bình của Trung luận thuyết, bởi vì bình thường thì chúng ta hay chấp nhận cái thực tế các hiện tượng trên căn bản nhận thức. Chẳng hạn, cái cốc mà nó có trước mặt tôi đây, chắc chắn là có bởi vì tôi nhận ra được nó: tôi có thể thấy và sờ nó. Chúng ta biết được các sự vật bằng phương tiện tri thức. Thông thường, Ấn Độ có 4 phương tiện để đạt tri thức: 1. nhận thức, 2. suy luận, 3. bằng chứng, và 4. so sánh.

Để cho giản dị, chúng ta hãy lấy trường hợp nhận thức. Giả thử ta thấy biết (nhận thức) được một vật nào đó. Qua cái thấy biết đó, chúng ta chấp nhận sự hiện hữu của cái tách. Vậy thì, cái gì chứng minh cái hiện hữu cho cái thấy biết đó (tức cái phương tiện của nó)? Ta có thể cho rằng, nhận thức đó được chứng minh bởi chính nó, nên không cần bằng chứng; nhưng, cho phép tôi hỏi lại, kể từ lúc nào thì vật đó được chấp nhận mà không cần bằng chứng?

Một việc khác, ta có thể nói rằng sự nhận thức được thiết lập hay chứng minh bởi những phương tiện của tri thức, nhưng trong trường hợp đó chúng ta luôn có một sự 'thoái lui vô hạn', như trong câu chuyện cổ của một triết lý gia sau đây. Khi được hỏi trái đất đứng trên cái gì, ông đã trả lời rằng nó đứng trên một con rùa vĩ đại, và khi được hỏi con rùa vĩ đại đứng trên cái gì, ông nói nó đứng trên 4 con voi vĩ đại, v.v..Không có cái gì chúng ta có thể tìm ra một nền móng vững chắc cho nhận thức nếu nhận thức được chứng minh bởi những phương tiện khác của tri thức.

Cuối cùng, nếu việc nhận thức được là do chính sự vật của nó, vậy thì nhận thức và sự vật sở dĩ có là để bổ túc và phụ thuộc nhau. Quả thực là đúng như vậy: cái chủ thể và đối tượng của nhận thức tùy thuộc lẫn nhau. Chúng duyên với nhau một cách hỗ tương. Cho nên, một mình nhận thức không chứng minh được sự hiện hữu của vật, và một mình sự vật cũng không chứng minh được sự hiện hữu của nhận thức: chúng phụ thuộc với nhau. Vì thế sự thấy biết tùy thuộc lẫn nhau, giống như nhân - quả và các quan niệm liên hệ hỗ tương khác. Nó thiếu tự tánh và có tánh không. Long Thọ đã có một bản văn thảo luận về điểm này rất đáng chú ý, nó được gọi là 'Sự Không Phản Bác Nữa' (The Turning Away of Objections, Vīgrahavyāvartani).

Bây giờ chúng ta xét đến vài áp dụng thực tế hơn, có giá trị 'chữa bệnh'. Trung luận thuyết dùng phương pháp phê bình và biện chứng để phản bác các ý niệm về nhân - quả, về các quan niệm liên hệ hỗ tương, và về chủ thể - đối tượng của tri thức. Những ý niệm này là những sản phẩm tưởng tượng, hay tư tưởng phân biệt (hay biến kế sở chấp, vikalpa). Trung Luận thuyết nghĩ đến việc đánh tan các biến kế sở chấp này: chúng là nguyên

nhân của đau khổ. Chính vì hậu quả của việc phân biệt nhân - quả , giống - khác, hiện hữu - không hiện hữu (có - không), v.v...mà chúng ta bị giam hãm trong luân hồi. Biến kế sở chấp (tư tưởng phân biệt) có hạt giống của nó trong tâm thức, là nguyên nhân căn bản của đau khổ.

Long Thọ nói rằng, giống như một họa sĩ sau khi vẽ tranh một con quỷ đáng sợ, liền bị sợ hãi bởi hình ảnh đó. Người không biết (vô minh) cũng vậy, qua vọng tưởng phân biệt mới nảy sinh ra cái vòng 6 cõi hiện hữu, rồi hậu quả là chịu khổ. Vì thế, cái tâm thức, bị làm khổ bởi sự không biết (vô minh), qua sự vận hành của biến kế sở chấp, sản sinh ra thế giới chúng ta đang ở (thế giới luân hồi này), nơi mà các khái niệm được cho là có ý nghĩa (kỳ thật là giả) như nhân - quả, sinh - diệt v.v.... Đây là nguồn gốc của đau khổ. Và nếu luân hồi là sản phẩm của biến kế sở chấp--cũng như nếu nhân-quả, giống-khác, có-không, thực sự tùy thuộc nhau, rỗng không--thì luân hồi và niết bàn cũng không thực sự khác nhau ở ngoài tâm trí (khác nhau khách quan).

Giáo thuyết nổi tiếng của Đại thừa và Trung luận về sự không phân biệt luân hồi và niết bàn là những điều dạy về sự khác nhau chủ quan giữa luân hồi và niết bàn, sự khác nhau chỉ vì do cái tâm riêng của mỗi người. Nó không phải là sự khác nhau có thực, ở ngoài tâm trí. Luân hồi và niết bàn là như nhau, nhưng vì được thấy từ 2 quan điểm khác nhau nên mới có khác nhau: quan điểm của vô minh (nhân - quả, giống- khác, hiện hữu - không hiện hữu), hiện thực ra là luân hồi; và quan điểm của vô ngã, duyên sinh và tánh không, hiện thực ra là niết bàn.

Vì thế luân hồi và niết bàn không tùy thuộc vào một vật gì 'ở ngoài đó': Chúng có là do quan điểm. Chính trong bối cảnh này mà việc mô tả niết bàn nhấn mạnh sự kiện là nó ở ngoài hiện hữu và không hiện hữu, ở ngoài thỉ và chung, ở ngoài tất cả các ý niệm và các biểu lộ. Thật vậy, nếu niết bàn không bị điều kiện hóa, nó phải vượt qua những khái niệm tương đối này. Hai quan điểm 1. vọng tưởng cùng vô minh, và 2. vô ngã, tương đối và chơn không--được phản ánh trong giáo thuyết của sự thật quy ước (tục đế) và sự thực rốt ráo (chơn đế). Tục đế có giá trị cho thế giới ta bà, trong đó vô minh là nổi bật, trong đó chúng ta điều hành bằng cách chấp nhận--và cho nó là điều dĩ nhiên--các ý tưởng của nhân và quả, giống và khác, hiện hữu và không hiện hữu v.v.... Chơn đế có giá trị được thấy dưới ánh sáng của vô ngã, tương đối, và chơn không. Tục đế và chơn đế, cũng như luân hồi và niết bàn, không mâu thuẫn mà bổ túc cho nhau. Chúng có ý nói đến 2 quan điểm: quan điểm thông thường, chịu khổ bởi vô minh, và quan điểm giác ngộ.

Long Thọ nói rằng, nếu không dựa vào sự thật quy ước (tục đế), thì không thể biết được sự thật rốt ráo (chơn đế), và nếu không đạt được chơn đế thì không hoàn tất được niết bàn. Như vậy, chúng ta có thể hiểu sự liên hệ

và cần thiết của hai sự thật này. Chúng ta phải dựa vào tục đế để truyền đạt và vận hành trong thế giới, tuy thế nếu không hiểu biết chơn đế thì cũng không đạt được niết bàn. Vì thế chúng ta có thể thấy một vài phần tử chống đối của chủ nghĩa hư vô đã buộc tội không có cơ sở khi chống lại Trung luận thuyết. Chơn không không có nghĩa là không có gì. Trung luận thuyết không dạy cái không hiện hữu tuyệt đối của nhân và quả, hay nghiệp quả (những hành động thiện và bất thiện cùng những hậu quả của nó). Tất cả những cái này chỉ hiện hữu theo quy ước. Chúng hiện hữu khi nào chúng còn vọng tưởng và vô minh. Nếu không dựa vào ý niệm nhân và quả, hay giáo lý nghiệp quả thì không biết được cái rốt ráo. Tuy thế nếu không vượt qua nhân quả, nghiệp quả, khái niệm, các biểu hiện thì niết bàn không được hoàn tất.

Long Thọ xác quyết rằng nhân duyên, chơn không và Trung đạo là giống nhau. Nói theo vô minh thì nhân duyên giải thích, trợ sức và chính là bản chất của luân hồi. Nhưng nhân duyên cũng là không, bởi vì mọi vật tồn tại tùy thuộc vào một số vật khác không thực sự tồn tại: nó không thực hữu và không tồn tại bởi chính nó. Vì thế, nó là chơn không. Tất cả những gì do duyên khởi cũng là chơn không. Và cái duyên khởi nào tránh được các đối đãi giống - khác, hiện hữu - không hiện hữu, vĩnh cửu - hư vô... cũng là cái Trung đạo do đức Phật dạy. Vì thế hệ thống được Bồ tát Long Thọ thành lập và được duy trì bởi các môn đệ thừa kế là triết lý Trung đạo, hay Trung luận thuyết.

---o0o---

## Chương 19

(Trang 167 - 176.)

### Pháp-tướng Duy-thức học (Tâm lý học Phật giáo) The Philosophy of Mind Only

~~~~~

Trường phái Duy Tâm và trường phái Trung Đạo là triết lý chính yếu của giáo pháp Đại thừa. Nói là Duy Tâm nhưng nó có nhiều tên gọi, trong đó ba tên phổ biến nhất là Duy Tâm (Chittamatra, ý chính là Tâm), Duy thức tông (Vijnanavada, ý chính là Thức) và Du già tông (Yogachara, ý chính là sự hợp nhất thiên na và hành động). Du già tông chuyên về thiên định và giới hạnh- yoga và achara) (LND: Phật giáo Việt Nam ta quen gọi lại là ‘Pháp tướng Duy thức học’, là một từ đầy đủ cho một từ Tây phương khác thông dụng hơn trong chúng ta. Đó là từ ‘Tâm lý học’. Cũng vì có chữ Tâm - Mind- trong bài này, nên tôi xin tạm gọi là ‘Tâm lý học Phật giáo’ hay gọn

hơn là Tâm lý học'. Trường phái trên xuất hiện như là một phái triết lý độc lập, được nhận dạng vào thế kỷ IV trước Tây lịch.

Hai anh em Vô Trước và Thế Thân giữ vai trò chánh trong việc thành lập và phổ biến triết lý của môn Tâm lý học này. Họ sanh ở miền Tây Bắc Ấn Độ, hiện nay thuộc Hồi quốc. Qua những bài viết và với kỹ năng vừa là giáo thụ vừa là tranh luận gia, họ đã đại chúng hóa triết lý trên trong một thời gian ngắn kỷ lục. Ngay từ đầu họ là những nhà đa nguyên thực tế. Ngoài vô số tác phẩm triết lý của môn này, Thế Thân đã nổi tiếng nhờ quyển kinh Abhidharmakhosā (A tỳ đạt ma Câu xá) cho Nam truyền (Tiểu thừa), một bộ triết học Vi diệu pháp (Abhidharma) được viết từ quan điểm của phái Nam truyền Vaibhashikas (Tỳ bà xa).

Hai nhà đại học giả này đã cải tâm sang Đại thừa và cùng nhau viết một số lớn tác phẩm trong đó họ định nghĩa, phân loại và giới thiệu triết học môn Tâm lý học này. Vô Trước nổi tiếng nhờ quyển Các Giai Đoạn của Con đường Bồ tát (Bodhisattvabhūmi) tức Bồ tát Thập Địa (The Ten Grounds of Bodhisattva), quyển Bảng Trích yếu Vi diệu pháp (Abhidharmasamuchchaya), được viết từ quan điểm Bắc truyền cùng nhiều bài luận bình về những tác phẩm lớn của Môn này. Thế Thân nổi tiếng với các luận thuyết qua bộ 'Duy Nhận Thức' (Cognition Only) và một luận thuyết cắt nghĩa ba đặc tính của triết lý môn Tâm lý học này.

Những lời luận bình của Vô Trước về một số bản văn quan trọng của trường phái trên, theo truyền thống Đại thừa, được cho là của Đức Di Lặc. Mặc dầu các học giả hiện đại đã thử cố gắng nhận dạng Bồ tát Di Lặc theo ý nghĩa lịch sử, nhưng giáo pháp Đại thừa thì không nghi ngờ gì rằng Di Lặc là đức Phật vị lai, hiện đang ngự tại cõi trời Đâu Suất (Tushita Heaven). Các tác phẩm chính của trường phái trên được cho là của ông, bao gồm Trung biên phân biệt luận (Distinction of the Middle from the Extremes, Madhyantavibhaga) và Đại thừa Trang nghiêm luận Kinh (Ornament of the Mahayana, Mahayanasutralanka) (Xem thêm 'Tâm lý học Phật giáo' của Thích Tâm Thiện, trang 84). Người ta tin rằng chúng đã được chuyển từ Di Lặc qua Vô Trước, người đã viết ra và luận bình. Chính trong ý nghĩa này mà một số lớn các bản văn căn bản của triết lý trên được cho là của đức Phật Di Lặc vị lai.

Giống như triết lý Trung đạo, triết lý của Tâm lý học Phật giáo có nguồn gốc từ truyền thống cổ đại nhất của Phật giáo. Chẳng hạn, theo như trong kinh điển Thượng tọa bộ Nam truyền, đức Phật tuyên bố rằng 'tâm' là kẻ sáng tạo của tất cả các sự vật và ám chỉ đến tính chất sáng suốt và thuần chất của lương tâm. Các bộ kinh Đại thừa bao gồm nhiều bài kinh giảng, như Kinh Lăng già (Lankavatara Sutra), kinh này đề cập rất đầy đủ với những nguyên tắc căn bản của triết lý trên. Vì thế, một truyền thống có bản

văn viết đầy đủ và có tầm vóc thực sự đã xuất hiện một cách độc lập trước khi có triết lý trên.

Ngoài những bản kinh xuất hiện trước đó thuộc kinh điển Nam truyền và Bắc truyền, chúng ta cũng tìm thấy những bản kinh xuất hiện trước triết lý Tâm lý học trong tiến trình phát triển tư tưởng Phật giáo. Tất cả chúng ta biết rằng ngay từ đầu, cái ‘tâm’ cực kỳ quan trọng trong Phật giáo. Chúng ta chỉ cần nhớ lại sự xác quyết của đức Phật về vai trò sáng tạo của tâm để nhận ra chỗ đứng chính yếu của nó trong tư tưởng Phật giáo, hoặc để xem xét 37 Phẩm Trợ đạo (LND: tức Bodhipakkhiya dhamma--xin xem Chương 40 quyển này và Phật học Từ điển-- gồm: Tứ niệm xứ 4, Tứ chánh cần 4, Tứ như ý túc 4, Pháp ngữ căn 5, Pháp ngữ lực 5, Thất giác chi 7, Bát chánh đạo 8) đã được đánh động như thế nào khi chúng liên hệ với cái tâm.

Cái quan trọng chánh yếu của ‘tâm’ tiếp tục được đề cập trong các trường phái Vaibhashika (Tỳ bà xa) và Sautrantika (Kinh lượng bộ), hai trường phái thực tế và đa nguyên đã nở rộ trước khi có sự xuất hiện các trường phái Trung đạo và Duy Tâm. Trường phái Vaibhashika (Tỳ bà xa) lấy tên đó từ các bài phê bình được đưa ra trong kỳ Kết tập lần thứ tư, thế kỷ Tây lịch đầu tiên. Có lẽ đó là các trường phái chi li, thực tế và đa nguyên nhất trong các trường phái Ấn Độ, và cũng đa nguyên, thực tế hơn Nam truyền Tiểu thừa ở Tích Lan. Trường phái Tỳ bà xa (Vaibhashikas) đề xướng giáo thuyết hai đặc tính của các Pháp Phật: đặc tính hiện tượng và đặc tính vĩnh cửu. Đặc tính vĩnh cửu này đôi khi được so sánh với học thuyết tư tưởng của Plato trong triết lý Hy Lạp.

Kinh lượng bộ (Sautrantika) đặt tên như vậy do sự kiện muốn trở lại các điều dạy nguyên thủy của đức Phật chứa đựng trong các kinh điển. Đây là trường phái phản bác tính chất xác thực của Vi diệu pháp (Abidharma). Những người của Kinh lượng bộ có khuynh hướng triết học bởi vì họ nhấn mạnh đến vai trò của khái niệm hóa, hay phân biệt, hay biến kế sở chấp (vikalpa). Họ phản bác một thực tế độc lập, khách quan của các yếu tố mà những người của Vaibhashikas (Tỳ bà xa) đã chấp nhận, quy những pháp này (xem lại đoạn trên nói về hai đặc tính của các pháp Phật) cho sự vận hành của việc phân biệt hay tưởng tượng (Xem thêm ‘Duy thức học’ của Giáo sư Đại học Văn khoa Thích Quảng Liên, trang 144). Điều này đã hướng gần hơn với quan điểm của Tâm lý học Phật giáo, và sau đó họ phản bác cái thực hữu khách quan của tất cả các pháp và xác quyết cái thực hữu độc nhất của (tâm) thức.

Ngoài ra, những người của Kinh lượng bộ đã hình thành ‘thuyết nhận thức’ rất đáng chú ý. Họ tin rằng chúng ta không bao giờ thực sự biết ngoại vật một cách trực tiếp và rằng những gì ta nhận thức (chẳng hạn, cái tách trước mặt tôi) là một biểu hiện tinh thần của vật đó. Tiến trình của nhận thức

là sự nhận ra các biểu hiện tinh thần của ngoại vật. Những người của Kinh lượng bộ cho rằng những biểu hiện tinh thần này là kết quả của ngoại vật. Họ cho rằng kết quả mà chúng ta biết đến sự hiện hữu của các vật bên ngoài là do quá trình suy luận mà ra. Những hình ảnh hay các phản ảnh tinh thần của ngoại vật là bằng chứng hiện hữu của vật đó, mặc dầu chúng ta không thể biết nó một cách trực tiếp.

Lý thuyết này rất giống với ‘thuyết nhận thức’ (theory of perception-perception được dịch là ‘tưởng’ trong ‘sắc, thọ, tưởng, hành, thức’ của Phật giáo, LND) của John Locke. Tôi cảm thấy ý kiến này quan trọng vì nếu được chấp nhận, nó sẽ để lại một tình trạng không ổn định cho thế giới bên ngoài, bởi vì chúng ta sẽ không bao giờ biết các sự vật của chính nó mà chỉ là những nội dung do tâm thức ta biến hóa ra mà thôi. Vì thế qua sự nhấn mạnh vai trò tưởng tượng (hay khái niệm hóa), sự phát triển triết lý của phái Kinh lượng bộ đã cho thấy trước cái triết lý tâm linh ‘đầy đủ lông cánh’ của Tâm lý học, trường phái cho rằng những sự vật hiển hiện của thế gian trần tục này không có gì khác hơn là (tâm) thức.

Có nhiều đoạn trong đó triết lý Tâm lý học phát triển giáo thuyết của mình qua tính ưu việt của tâm thức. Những người theo nó tin rằng các pháp tùy thuộc vào tâm để biểu thị đặc tính và sự hiện hữu của chúng. Đầu tiên, trường phái Tâm lý học cho rằng một vật đơn độc có ý nghĩa khác nhau đối với mỗi sinh vật hữu tình khác nhau. Lời lý luận này được đưa ra khi xét đến 6 cõi giới. Chẳng hạn, một tách sữa hiện ra với chúng ta là sữa, nhưng nó sẽ hiện ra như là mật hoa đối với thần thánh, là sắt nóng chảy đối với các sinh vật ở địa ngục, là mủ hay máu đối với các ma đói. Một vật đơn độc có ý nghĩa khác nhau đối với mỗi sinh vật khác nhau trong luân hồi theo nghiệp dẫn của chúng. Nói một cách khác, một vật xuất hiện có ý nghĩa khác nhau tùy theo tình trạng tâm thức chủ quan bị tác động. Chúng ta có thể thấy rõ điều này mà không cần dẫn chứng đến 6 cõi. Thí dụ, một phụ nữ có thể là một vật hấp dẫn về phái tính đối với nam giới, nhưng là một đồng thịt đối với chó sói, là một bộ xương người đối với A la hán. Đây là lý luận đầu tiên mà trường phái Tâm lý học Phật giáo đã dùng trong việc chứng minh cho mặt chủ quan của kinh nghiệm.

Thứ hai, trường phái này đã dùng thí dụ về việc nằm mơ, lý luận rằng trong giấc mơ, cái tâm tạo ra và hướng tới một cõi khác với tất cả chủ định và mục đích. Còn mơ thì còn thấy có thực. Hết mơ thì mới biết nó là giả. Đọc ‘Duy Nhận Thức Thập Nhị Chương’ của Thế Thân (Vasubandhu), chúng ta có thể thấy cách ông phản bác lại ý kiến cho lý luận loại suy này là sai. Chẳng hạn, những người đôi lập đã nói rằng kinh nghiệm trong giấc mơ không có tính cách phối hợp như kinh nghiệm lúc tỉnh thức. Thế Thân chống lại rằng chúng ta thực sự kinh nghiệm những diễn biến cùng chung với

những nhân vật khác trong một giấc mơ nhất định. Những người đôi lập cũng nói rằng kinh nghiệm trong giấc mơ không hữu hiệu và không có khả năng đem lại kết quả thực sự, tuy vậy Thế Thân nói rõ, bằng cách dùng thí dụ của việc xuất tinh ban đêm, nó không phải là như vậy. Nói tóm lại, xét kỹ kinh nghiệm trong giấc mơ, chúng ta sẽ bị bắt buộc chấp nhận rằng, ngày nào còn trong tình trạng mơ mộng, ngày đó không có bằng chứng hợp lý để dựa vào đó ta có thể phân biệt nó với kinh nghiệm lúc thức tỉnh.

Điều đáng chú ý là lỗi loại suy này đã nhận được sự ủng hộ trong những năm vừa qua từ các bằng chứng thí nghiệm trong việc làm mất cảm giác. Các sự thí nghiệm này đặt những người tình nguyện trong tình trạng bị cắt đứt các kích thích cảm giác, sau đó một số vấn đề được tạo ra, hoàn toàn không có ý thức riêng của họ: đây là một thế giới ba chiều. Sau đó với lỗi lý luận Duy thức (Tâm lý học Phật giáo), phát triển dựa theo kinh nghiệm trong giấc mơ, đã có sự thuyết phục khá vững chắc.

Thứ ba, trường phái trên bác bỏ sự hiện hữu độc lập của các pháp bằng cách nói rõ là vật chất có thể được phân chia ra một cách vô hạn. Vậy là Phật giáo có thêm một kết luận vững chắc do các khám phá khoa học ngày nay đã xác nhận. Các luận sư Duy Thức đã lý luận rằng ý niệm của một nguyên tử--tức một đơn vị vật chất không còn chia ra được nữa--là không thể có được. Họ cho rằng để sản xuất một khối vật chất lớn hơn, cần phải có sự hỗn hợp của các nguyên tử.

Nguyên tử không thể chia ra được và thuần nhất, và vì thế được cho là không có bộ phận rời. Người ta nghĩ rằng các vật (như cái tách hay cái bàn) là những tổng hợp nguyên tử rời thành những vật lớn hơn. Các vật trở thành khối qua sự thu góp vô số các nguyên tử trong một chuỗi nối tiếp. Nếu nguyên tử không còn chia ra được nữa và không có bộ phận rời thì chúng sẽ không thể nào ráp lại nhau được. Tuy nhiên, nếu các nguyên tử bắt buộc phải hợp lại nhau để thành lập các khối vật chất to hơn thì mỗi nguyên tử phải có ít nhất sáu phần phân biệt được: trên, dưới, đông, tây, nam và bắc.

Với lỗi lý luận này, Thế Thân và các luận sư Duy Thức khác đã thiết lập thuyết nguyên tử có-thể-chia-ra-được một cách vô hạn. Kết luận này đã được các vật lý gia hiện đại chứng nhận, và thế là một lần nữa khái niệm phân tích cổ đại đã được xác nhận bởi các khám phá khoa học thực nghiệm thời nay. Nguyên tử và các thành phần của nó đã được cho thấy là có thể giảm dần thành những phần nhỏ hơn, và cuối cùng đến thời điểm nào đó sẽ đạt được bằng chứng đáng giá sau cùng.

Bằng những lý luận bác bỏ sự hiện hữu của vật chất, các luận sư Duy thức đã thiết lập tính tương tác giữa chủ thể và đối tượng, tức cái dạng của các sự vật của thức với chính cái thức đó. Họ cho ta thấy cái bất nhị giữa chủ thể và đối tượng của thức--giữa thức và các nội dung của nó.

Bây giờ tôi muốn nói đến một ý tưởng trong Kinh Lăng già mà Thế Thân đã để hết lòng vào một trong những tác phẩm nổi tiếng của ông: Thuyết Tam Tính. Đây là một giáo lý rất quan trọng đối với triết lý Duy thức (Tâm lý học Phật giáo), giáo lý ba đặc tính (hay ba trình độ) của thực tướng: 1. tính ảo tưởng (tính qui cho ai/cái gì, biến kế sở chấp tính, parikalpita), 2. tính tùy duyên hay liên hệ (duyên khởi tính, y tha khởi tính, paratantra), và 3. tính viên mãn hay hoàn tất (viên thành thật tính, parinishpanna).

Ba đặc tính này giống như 1. sự tin tưởng sai lầm, cho rằng có nước trên sa mạc; 2. chính sự có nước trên sa mạc, tùy duyên vào bầu không khí; và 3. tánh không, xét theo sự liên hệ nhau, tùy thuộc vào nhân và duyên. Tin tưởng nước có trong sa mạc là hoàn toàn sai và tương đương với biến kế sở chấp tính (ảo ảnh, qui lỗi). Sự xuất hiện của nước liên hệ với nhân và duyên tương đương với duyên khởi tính (tùy duyên). Tánh không của cái ảo tưởng có nước trên sa mạc, tương đương với viên thành thật tính (viên mãn).

Cần chú ý đặc biệt đến tính thứ hai của ba tính chất, tính chất tùy duyên. Chính tính này là trọng yếu của triết lý Duy thức, vì nó liên quan đến sự giải thoát và giải phóng con người. Tính tùy duyên này giống với cái tâm, và đặc biệt với tạng thức, mà chúng ta đã thảo luận trong việc học tập Kinh Lăng già (xem Chương 17). Cái ý nghĩa của tính chất tùy duyên này là, một mặt ta tạo ra cái ngục tù ảo ảnh luân hồi và mặt khác, tiềm năng cho sự giải thoát đến niết bàn.

Tôi đã nói rằng tạng thức đã được đặt tên bởi người Tây Tạng ‘cái thức căn bản cho tất cả’, và rằng với ý nghĩa này, đây là cái rễ căn của luân hồi và niết bàn. Ở đây ta cũng có thể thấy, một mặt, tính tùy duyên, nếu nó được phân biệt theo sự vật bên ngoài, sẽ có kết quả là cái tâm hướng ngoại, tức là luân hồi. Nếu tâm phân biệt ngoại vật chia đôi tính tùy duyên thành chủ thể và đối tượng thì ta sẽ có sự xuất hiện tính biến kế sở chấp, có nghĩa là, đành phải chịu những ý tưởng giả huyền (ý tưởng có nước trong sa mạc, hay chính cái ngã v. v...) tức là ta bị luân hồi.

Mặt khác, nếu tính tùy duyên này giống với tạng thức (A lại da thức), không bị vọng tưởng (biến kế sở chấp); và nếu chủ thể và đối tượng nhận ra được tánh không, tạng thức sẽ tạo ra tính viên thành thật: kết quả là tự do, giải thoát. Vì thế tính tùy duyên là trung tâm của Tam tính. Nếu bị ảnh hưởng bởi sự phân biệt, nó trở thành ảo tưởng, luân hồi; nếu không bị tác dụng của nhị nguyên, nó biến thành niết bàn.

Có điều thú vị là tính tùy duyên cũng là nguồn hoạt động đầy tính hiện tượng phi thường của các Chư Thánh đã giác ngộ. Nói một cách khác, tính tùy duyên, hay tạng thức, khơi nguồn cho tất cả dạng thức, các dạng thuộc phạm vi trần thế và dạng thuộc phạm vi thần thánh: Đại Trí Văn Thù

Sư Lợi Bồ tát (Manjushri) và Quan thế âm Bồ tát (Avalokiteshvara), những vị giúp cho các giống vật hữu tình được giác ngộ.

Bạn hãy còn nhớ rằng, trong thí dụ ảo tưởng có nước trong sa mạc, cái ý niệm hiện hữu của nước thuộc về biến kế sở chấp tính (ảo tưởng hay qui lỗi); sự xuất hiện của nó là một hiện tượng tác động lên tính tùy duyên. Chúng ta có thể giải thích điều này về phương diện kinh nghiệm--cái kinh nghiệm khác nhau của chủ thể và đối tượng. Ý niệm có một sự vật bên ngoài, độc lập với thức, hay tâm, thuộc về cõi của biến kế sở chấp tính (ảo tưởng hay qui lỗi), trong khi đó sự xuất hiện các hiện tượng không có các ý niệm sai lầm thuộc về tính tùy duyên.

Vì thế tính tùy duyên thực chất là thuần nhất và có thể vận hành một cách vị tha cho việc giải phóng những cái khác. Với ý nghĩa này, ba đặc tính trong hệ thống Duy thức tương ứng với ba kích thước của Phật quả: biến kế sở chấp tính (ảo tưởng) tương ứng với tầm vóc thế gian, duyên khởi tính (tùy duyên) với tầm vóc thần thánh, và viên thành thật tính (viên mãn) với tầm vóc tiên nghiệm. Vì thế khi chư Phật xuất hiện qua hình thức các nhân vật lịch sử thì đây là sự xuất hiện của tính tùy duyên: dưới dạng nhị nguyên chủ thể và đối tượng. Khi Chư Phật không xuất hiện dưới hình thức chủ thể và đối tượng (hình thức lý tưởng của chư Bồ Tát như Đại Trí Văn Thù Sư Lợi và Quán Thế Âm) thì đây là sự xuất hiện của kích thước thần thánh, của tính tùy duyên, không bị ảnh hưởng của nhị nguyên chủ thể và đối tượng.

Tôi xin kết luận bằng cách nhấn mạnh đến sự tương ứng rất gần gũi giữa hai triết lý Duy thức và Trung đạo. Bạn hãy nhớ là ta đã có các khái niệm luân hồi và niết bàn trong triết lý Trung đạo, được xem như là ý niệm của toàn thể tư tưởng Phật giáo. Ta lại có hai khái niệm sự phạm--sự thật quy ước (tục đế) và sự thật rốt ráo (chơn đế), tương ứng với luân hồi và niết bàn. Trong triết lý Trung đạo, cái gì là trung gian giữa tục đế và chơn đế, giữa luân hồi và niết bàn? Làm sao mà sau đó chúng ta có được một bản sắc vô phân biệt của luân hồi và niết bàn trong trường phái Trung đạo? Xem xét triết lý Trung đạo, chúng ta thấy rằng thuyết Duyên khởi là nguyên tắc phối hợp tục đế và chơn đế, luân hồi và niết bàn. Trong Căn Bản Trung Quán Luận (Mulamadhyamakakarika), Long Thọ nói rằng nếu chúng ta lấy thuyết Duyên khởi làm sự liên hệ nhân quả thì chúng ta có luân hồi, nhưng nếu lấy nó làm lý không, chúng ta có niết bàn. Cái nối liền giữa nhân và quả, giữa nghiệp lực và hậu quả là sự tưởng tượng hay khái niệm hóa. Long Thọ nói rõ rằng tưởng tượng là trách nhiệm cho sự nối liền nhân và quả. Nói chung, đây là khái niệm mà chúng ta tìm ra được trong trường phái Trung đạo.

Khi xét đến triết lý Duy thức, chúng ta thấy rằng nó chạy song song với cái của Trung đạo. Sự thật quy ước trong triết lý Trung đạo tương ứng với tính biến kế (ảo tưởng) của triết lý Duy thức, cả hai hệ thống tương ứng

với nhân và quả, với luân hồi. Sự thật tuyệt đối trong triết lý Trung đạo tương ứng với tính viên thành thật trong triết lý Duy thức, cả hai hệ thống tương tự với lý không, bất nhị, vô thủ và niết bàn. Những gì trong trường phái Trung đạo là duyên khởi--cái nối liền giữa luân hồi và niết bàn--cũng là tính tùy duyên trong trường phái Duy thức.

Tâm là cái quan trọng bậc nhất cho cả Duyên khởi (Trung Đạo) và tính tùy duyên (Duy thức). Tâm thiết yếu cho cả hai. Trong hai hệ thống, một mặt chúng ta có cái thực tế quy ước (biên kế sở chấp, tính giả lập, tục đế), luân hồi, ảo tưởng, và mặt kia cái thực tế tuyệt đối (chơn đế), niết bàn và tuyệt đối. Giữa hai hệ thống là nguyên tắc của tính tương đối, nguyên tắc của tính tùy duyên, mà nó là điều kiện chính yếu của tâm. Trong Chương 20, chúng ta sẽ tìm hiểu thêm sự song hành giữa triết lý Trung đạo và triết lý Duy thức. Kế đó chúng ta sẽ áp dụng cái nhìn tổng hợp cho hai triết lý này để thực hành con đường Bắc truyền (Đại thừa).

---o0o---

Chương 20

(Trang 177 - 186.)

Sự Phát Triển của nền Triết Lý Đại thừa The development of Mahayana Philosophy.

~~~~~

Trong chương này tôi xin xét đến sự phát triển của triết lý Bắc truyền (Đại thừa) ở Ấn Độ, sự liên hệ giữa triết lý Trung đạo và triết lý (Pháp tướng) Duy Thức học (Tâm lý học Phật giáo) và cái cách mà hai triết lý này ảnh hưởng đến các tông phái khác của Phật giáo. Chúng ta đã thảo luận các triết lý Trung đạo và Duy thức trong chương 18 và 19 cũng như vẽ sơ qua triết lý Bắc truyền (Đại thừa). Triết lý Trung đạo của Bồ tát Long Thọ và triết lý Duy thức của hai anh em Vô Trước, Thế Thân là 2 triết lý căn bản của truyền thống Bắc truyền, hình thành nền móng chung lúc chúng phát triển trong 4 thế kỷ đầu của Tây lịch.

Thời kỳ 800 năm phát triển sau đó, triết lý Bắc truyền (Đại thừa) ở Ấn Độ, chưa nói đến sự tiếp tục phát triển trong các nước Á châu khác mà Phật giáo đã đi qua như Trung Hoa, Triều tiên, Nhật Bản, Tây Tạng và Mông cổ. Để được một hình ảnh toàn thể về sự phát triển này ở Ấn Độ, tôi xin lần dỡ sự tương tác giữa trường phái Trung đạo và Duy thức từ thế kỷ thứ IV Tây lịch cho đến thiên niên kỷ đầu tiên.

Hãy nhìn vào những gì đã xảy ra cho trường phái Trung đạo. Những nguyên tắc đặt ra bởi Long Thọ được các môn đệ và những người tiếp nối

ông nói rõ thêm, bắt đầu với Thánh Thiên (Aryadeva hay Đề bà). Trong khi mỗi quan tâm chính yếu của Long Thọ là thiết lập tính chất có thật của ‘lý không’ để đối lại với các trường phái Phật giáo xuất hiện trước đó thì mỗi quan tâm của Thánh Thiên (Aryadeva) là chứng minh rằng cái ‘lý không’ chỉ có giá trị ngang với các trường phái ngoại đạo như Bà la môn và Vệ Đà. Các tác phẩm của Long Thọ và Thánh Thiên (Aryadeva) rơi vào thời kỳ hình thành căn bản của triết lý Trung đạo. Thời kỳ sau Long Thọ xuất hiện hai trường phái phụ là phái Đối pháp (Prasangika) và the Svatantrika. Sự khác nhau giữa 2 trường phái này được dựa vào cách chúng giới thiệu cái lý không của Bồ tát Long Thọ.

Khi thảo luận về lý không ở chương 18, chúng ta đã nói về phương pháp lý luận “giảm dần đến khi vô lý” (reductio ad absurdum; xem lại trang 160), rằng các luận sư Trung đạo thường phản bác các nguyên tắc do các người đối pháp đưa ra. Hình thức của lý luận này tiếng Phạn gọi là prasanga (đối pháp), và từ này đã được trường phái Prasangika đặt tên cho mình. Phương pháp “Lý luận đến khi vô lý” (Arguments ad absurdum) được đưa ra để khám phá các mâu thuẫn và vô lý của những người đối pháp. Thí dụ, lý thuyết “tự sản sinh” (tức các thực thể khởi sinh từ những sự vật hiện hữu) được đề xướng bởi trường phái triết lý Sankhya là phái đối lập với nhóm Đối Pháp (Prasangikas). “Tự sản sinh” có thể bị bác bỏ bởi lý luận là nếu các thực thể khởi sinh từ chính nơi chúng, thế thì chúng sẽ tiếp tục sản sinh không biết đến chừng nào mới dứt và chúng ta sẽ có vô số loạt tái sản xuất các thực thể hiện hữu giống nhau một cách vô hạn. Nói một cách khác, sẽ chẳng có gì mới dưới mặt trời này. Lý luận ‘đối pháp’ (prasanga) là các thực thể không khởi đầu từ chính chúng bởi vì chúng đã hiện hữu rồi, và cái khởi đầu của cái gì đã hiện hữu đó hiển nhiên là vô lý. Hơn nữa, nếu các thực thể hiện hữu thực sự có khởi đầu, thì tự chúng sẽ tiếp tục tái sản sinh mãi mãi.

Một cách khác, người ta có thể bác bỏ triết lý “tự sản sinh” của Sankhya bằng phương tiện tam đoạn luận. Hình thức này được gọi là lý luận độc lập (svatantra), và chính từ ngữ này mà trường phái Svatantrika đặt tên cho nó. Người ta có thể chứng minh phương pháp lý luận này bằng cách nói, ‘Các thực thể không khởi sinh từ chính chúng’. Đây là cái gọi ý đầu tiên. Kế đó ta nói, ‘Đúng là vậy, vì chúng hiện hữu’. Đây là điểm thứ hai của tam đoạn luận. Kế đó, ta có thể nói, ‘Chúng hiện hữu giống như cái bình hiện hữu’. Đây là điểm thứ ba và là điểm cuối cùng. Bằng phương tiện ba yếu tố của một tam đoạn luận, ta chứng minh cái không thể có của tính khởi sinh từ cái ngã--cái mục đích tương tự được chứng minh bởi phái ‘lý luận cho đến khi vô lý’.

Thế là chúng ta có hai hình thức lý luận, lý luận giảm bớt và lý luận tam đoạn luận theo luật của lý luận chính thức. Buddhapalita và Chandrakirti



nổi tiếng nhờ sự trình bày và bênh vực mạnh mẽ của họ, đại diện phái ‘lý luận đến khi vô lý’, trong khi Bhavaviveka nổi tiếng nhờ sự giải thích và bênh vực mạnh mẽ của ông, đại diện phái lý luận độc lập, tức tam đoạn luận. Cả hai trường phái Đối pháp (Prasangika) và Độc lập (Svatantrika) đều được chú ý đáng kể ở Ấn Độ. Sức mạnh của trường phái Svatantrika phản ánh mối quan tâm việc tuân theo các tiêu chuẩn lý luận đã được chấp nhận. Một điều thông thường là, với những trường phái triết lý Ấn Độ đối nghịch nhau trong khi tham gia vào các cuộc tranh luận công cộng, khuynh hướng đòi hỏi là, những lời lập luận phải đáp ứng được các tiêu chuẩn đã được chấp nhận và có giá trị pháp lý. Điều này dần dần dẫn đến những đòi hỏi chính thức hơn nữa, đến độ ảnh hưởng đến các lý luận triết lý của trường phái Trung đạo. Sự yêu thích trường phái Lý luận Độc lập (Svatantrika) càng tăng. Khuynh hướng này cũng dẫn đến việc trường phái Lý luận Đối pháp (Prasangika) cải thiện và chính thức hóa thuyết ‘lý luận đến khi vô lý’. Trong vòng thời gian vài trăm năm, ta đã có một lối trình bày hoàn hảo, chính thức hơn về ‘lý không’.

Điều xảy ra cho trường phái Trung đạo cũng xảy ra cho trường phái Duy thức. Những luận sư Duy thức đáng kể ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ V là các luận sư Phật giáo Dinnaga và Dharmakirti, họ đã giữ một vai trò quan trọng trong việc phát triển triết lý Duy thức. Họ không chấp nhận yếu tố sắc trần của tâm thức--như sắc, thanh, v.v... hiện diện trong kinh nghiệm. Họ là những luận sư bác bỏ các biểu hiện của thức. Trong khi 2 anh em Vô Trước và Thế Thân xác quyết sự hiện hữu của trần cảnh đối với tâm thức thì Dinnaga và Dharmakirti lại cho rằng cái thực tướng của tâm thức là có, nhưng cái của sắc trần thì không.

Vào khoảng thế kỷ thứ 8 Tây lịch, ở Ấn Độ xuất hiện một học giả nổi tiếng đã có một đóng góp rất quan trọng vào sự hòa nhập hợp nhất giữa các khuynh hướng khác nhau trong triết lý Đại thừa. Tên ông là Shantarakshita. Ngoài tiếng tăm với các luận thuyết triết lý và kinh văn, Shantarakshita là người đầu tiên giới thiệu tư tưởng Phật giáo một cách có hệ thống cho Tây Tạng. Ông hình thành cái mà chúng ta gọi là triết lý tổng hợp. Nó kết hợp mạch lạc lý không với triết lý Duy Thức.

Chúng ta đã thảo luận sự quan trọng của tâm trong tư tưởng của các trường phái Trung đạo, cũng như sự tương cận, song hành giữa một bên là tục đế - chơn đế và bên kia là tính giả huyễn (biến kế sở chấp) - tính toàn hảo (viên thành thật). Chúng ta đã nói rõ tình trạng song hành của tâm, liên hệ hỗ tương, và tính tùy thuộc trong các trường phái Trung đạo và Duy Thức (xem Chương 19). Những gì chúng ta hiểu được tư tưởng của Shantarakshita là sự hòa nhập có hệ thống các giáo thuyết của các trường phái Trung đạo và Duy thức. Vì thế ‘lý không’ được thừa nhận là phù hợp với sự thật rất ráo

(chơn đế) và tính viên thành thật, trong khi tính chất sáng tạo của thức được thừa nhận là phù hợp với sự thật quy ước (tục đế) và tính giả huyền.

Ngoài sự hòa giải và sắp xếp có thứ lớp các giáo thuyết chính của hai trường phái này, triết lý của Shantarakshita hợp nhất các yếu tố của một lập luận hợp lý và xem xét một cách có hệ thống vai trò của tâm trong việc giải quyết cái sinh và diệt của đau khổ. Ta có thể nói triết lý tổng hợp này là đỉnh cao của sự phát triển triết lý Bắc truyền (Đại thừa) ở Ấn Độ, ở chỗ Shantarakshita liên hợp các tri kiến chánh của các vị thầy Đại thừa nổi tiếng như Long Thọ, Vô Trước, Thế Thân và tạo ra được một hệ thống triết lý tổng hợp mạch lạc và dễ hiểu.

Sự tổng hợp các giáo thuyết của lý không và Duy Thức đã có một tác động trực tiếp và quyết định vào hai tông phái chánh phát triển từ triết lý Bắc truyền: 1. Kim cương thừa (Vajrayana) có ảnh hưởng lớn nhất ở Tây Tạng và Mông cổ, và 2. Thiền Tông (Ch'an của Trung Hoa và Zen của Nhật Bản). Mặc dầu lối thực hành giữa hai tông phái này khác nhau đáng kể trong các nghi thức biểu lộ của họ, nhưng cả hai đều dựa một cách chặt chẽ vào giáo thuyết của lý không và Duy Thức trong vai trò hữu hiệu thực tế của họ.

Trong Kim cương thừa, chính triết lý tánh không cung ứng sự mở ngộ và sẵn sàng thay đổi, tạo điều kiện chuyển hóa các hiện tượng uế trước sang thuần chất. Nếu các thực thể có tính độc lập, không thay đổi và vì vậy không sẵn sàng mở rộng tánh không, chúng sẽ không thể nào chuyển biến kinh nghiệm uế trước đầy đau khổ thành kinh nghiệm thuần chất trọn vẹn hạnh phúc. Trong khi tánh không tạo cơ hội cho sự chuyển biến, thì tâm thức cung ứng các phương tiện hữu hiệu cho việc hoàn thành sự chuyển biến đó. Chính tâm thức hình thành và quyết định kinh nghiệm bản tánh của ta. Bằng cách kiểm soát, kỷ luật và khai dụng cái tâm, chúng ta có thể thay đổi một kinh nghiệm uế trước thành một kinh nghiệm thuần chất. Trong phần lý thuyết và thực hành của Kim cương thừa, 'tâm' và 'tánh không' không thể thay thế được: không có tánh không thì tâm không thể chuyển biến các sự vật được. Tâm là chìa khóa và là phương tiện cho sự hoàn thành các chuyển biến đó.

Trong Thiền tông, tánh không là hình ảnh miêu tả của thực tướng các sự vật. Chính nhờ nhận thức tánh không mà nó đem lại kết quả siêu việt của nhị nguyên và đạt được giác ngộ. Làm sao mà tánh không được nhận ra trong tông phái này? - Bằng cách nhìn vào cái tâm, bằng cách thiền định vào chính cái bản thể chơn tâm. Trong Kim cương thừa (Vajrajana), tánh không và tâm làm cùng một nhiệm vụ với nhau và không thể thay thế được. Tánh không là cơ sở của sự biến đổi, trong khi tâm hoàn thành sự biến đổi đó.

Không phải ngẫu nhiên Kim cương thừa lẫn Thiền tông tìm được sự hứng khởi từ các ý tưởng căn bản của Bắc truyền (Đại thừa) Ấn Độ. Theo

truyền thống các ngài Long Thọ và Vô Trước được xem là những người sáng lập Kim cương thừa; Long Thọ cũng là một trong những giáo trưởng đầu tiên của Thiên tông. Bồ Đề Đạt Ma, người giới thiệu Thiên tông vào Trung Hoa, được cho biết là đã thích Kinh Lăng Già hơn tất cả những bản kinh khác. Do vậy, các trường phái Trung đạo và Duy thức đã giữ một vai trò quan trọng trong việc phát triển các tông phái chính, đặc biệt là việc tu tập giáo pháp Bắc truyền (Đại thừa) trên toàn cõi Châu Á..

Chúng ta hãy bỏ thêm một chút thời gian xem phương pháp khám phá và kiểm tra đã phát triển ở Ấn Độ cùng với tri kiến của trường phái Trung đạo và Duy thức. Sự phân biệt kinh nghiệm căn bản thành ‘danh’ (hay chủ thể, nama) và ‘sắc’ (hay đối tượng, rupa) được tìm thấy trong hệ thống sắp đặt của ngũ uẩn và của Vi diệu pháp cũng hiện diện trong bối cảnh Bắc truyền. Chúng ta có thể xem xét lối điều tra về thực tế theo lối nhị phân, trước tiên là phần sắc (đối tượng) kế đến là danh (chủ thể).

Trong việc điều tra này, hai phương pháp được chúng ta dùng là phân tích và tổng hợp đối tượng (xem lại Chương 16). Đầu tiên, chúng ta dùng phương pháp phân tích, tức xét đến sự ‘chia chẻ cho đến tận cùng’ đối tượng đó. Chúng ta đã thảo luận sự quan trọng của việc ‘chia chẻ cho đến tận cùng’ trong khi hình thành triết lý Duy thức (xem lại Chương 19). Ở đây, chúng ta cũng bắt đầu với sự điều tra và tiết lộ về sự ‘chia chẻ vô cùng’ của vật chất. Phương pháp phân tích đối tượng kèm theo phương pháp tổng hợp đã cho thấy rằng đối tượng tùy thuộc vào chủ thể--có nghĩa là, tùy thuộc vào thức. Với lối phân tích và tổng hợp này, ta mới bác bỏ được ý niệm ‘một đối tượng độc lập’.

Thế rồi chúng ta đi lần đến sự điều tra phân tích và tổng hợp của chủ thể, tức chính cái tâm. Phân tích tâm ở đây là phân tích tướng trạng của nó. Cái mô hình cho việc làm này là ở trong Kinh Trí huệ Bát nhã. Kinh nói, ‘Hãy quán cái tâm: Nó dài hay ngắn? Nó trắng hay xanh hay cái gì khác?’ Một sự điều tra phân tích như vậy cho thấy rằng cái tâm vốn không thể nhận dạng ra được.

Phân tích chủ thể được theo sau bởi một phương pháp tổng hợp đã cho thấy rằng cái chủ thể (tâm) quả có tùy thuộc vào đối tượng. Shantideva, (tác giả quyển Bồ tát Hạnh, Thích Trí Siêu dịch) một trong những vị thầy nổi tiếng của trường phái Trung đạo đã nói rằng, nếu không có đối tượng, thức không được hiểu một cách dễ dàng và đầy đủ. Thức phải có một đối tượng để vận hành, để hiện hữu. Sự độc lập của thức đối với đối tượng là không thể có được. Các lối giải thích về sự thật của lời tuyên bố này đã có từ trước. Chẳng hạn, Luận tạng Vi diệu pháp đã nói rằng thức nổi lên tùy thuộc vào đối tượng.

Các cuộc điều tra phân tích và tổng hợp về đối tượng và chủ thể dẫn đến một sự thật không cất nghĩa bằng lời lẽ hay văn tự được: một thực tướng ở trên và ở ngoài của ‘có’ và ‘không’, của ‘chơn không’ nhưng ‘diệu hữu’. Trong truyền thống Bắc truyền, đây là cái nhận thức sau cùng: Thực tướng không thể nào được diễn tả với những từ ‘có’ và ‘không’. Nó tỏa sáng, trống không và thanh tịnh. Thực tướng là ở bờ bên kia của cái có, bởi vì tất cả cái có là tương đối và tùy thuộc nhau. Thực tướng cũng là ở bờ bên kia của cái không; dù rằng rỗng không và thoáng qua, nhưng thực tướng quả thực có xuất hiện và được chứng biết. Thực tướng chẳng phải không có.

Chắc bạn nhớ cách dùng chữ ‘thanh tịnh’ (thanh là nhẹ, tịnh là sạch) đồng nghĩa với Không. Ở đây ta có thêm chữ “tỏa sáng”. Đừng sợ lẫn lộn. Đây chỉ là sự lập lại trong Bát Nhã Tâm Kinh “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc”. Thực tướng không chỉ là Không mà còn là Sắc, còn là tỏa sáng, tỏa sáng với tiềm năng có thể biến hiện được. Tiềm năng biến hiện này biểu thị hoặc với tâm phiền não, uế trược, luân hồi, hoặc với tâm thanh tịnh, thuần nhất của các chư Phật và Bồ tát. Chính với tiềm năng tỏa sáng này mà chúng ta có hiện thân của các chư Phật Tiên Thánh và Bồ tát như Phật A Di Đà, Phật Bất Động, Bồ tát Quán Thế Âm, Bồ tát Văn Thù Sư Lợi, v.v... Các vị là hiện thân của thực tướng tỏa sáng, thanh tịnh, cái thực tướng đồng thời với Không và Sắc. Không và Sắc là các thực tướng do sự điều tra của Bắc truyền (Đại thừa) về đối tượng và chủ thể.

Tôi xin kết luận bằng cách mô tả một lối quán sát thực tiễn, giúp cho sự hiểu biết tiến bộ không ngừng và sau đó nhận chân được cái thực tướng mà văn tự không chuyển đạt được (bất lập văn tự). Kỹ thuật thiền định quán sát thực tiễn này bao gồm 4 giai đoạn.

Giai đoạn đầu liên hệ đến sự quán sát bản thể của kinh nghiệm dựa vào tâm thức. Ở giai đoạn này, chúng ta được yêu cầu xem tất cả kinh nghiệm giống như giấc mộng. Ta sẽ hiểu rõ thêm nếu dùng các thí dụ sau đây để chứng minh bản thể của kinh nghiệm dựa vào tâm thức: kinh nghiệm của chiêm bao, một điều gây ấn tượng mạnh nhất; kinh nghiệm của bệnh hoạn, khi ta tưởng loại ốc màu trắng là màu vàng (vì mắt ta bị bệnh màu vàng) và kinh nghiệm của tâm thức bị biến đổi do kết quả các chất ma túy gây ra ảo giác.

Giai đoạn hai, quán sát tất cả kinh nghiệm dưới hình thức một buổi trình diễn ảo thuật. Giống như kinh nghiệm trong chiêm bao, thí dụ này có từ cổ xưa và đáng kính trong văn chương Phật giáo, cả hai đều có trong các bài kinh Trí huệ Bát nhã và trong các bài viết của các tông phái Trung đạo và Duy thức. Đây là thí dụ có tính ảo tưởng ma thuật được dùng làm mô hình cho kinh nghiệm. Khi bộ máy sản xuất ảo thuật hiện diện, cái ảo tưởng ma thuật đó xuất hiện, nhưng khi cái máy vắng mặt, ảo tưởng ma thuật

không xuất hiện. Cũng như vậy, các thực thể chỉ xuất hiện khi gặp đúng nhân và duyên của chúng, ngược lại chúng không xuất hiện khi không gặp đúng nhân và duyên.

Chúng ta có thể cảm thấy là thí dụ về ảo thuật này không còn có lý trong thời này nữa. Điều này sẽ không đúng nếu chúng ta hiểu ảo thuật với một ý nghĩa rộng rãi hơn. Một vài bạn có thể biết đến máy chiếu ánh sáng cực mạnh (tia laser, la-de), cho hình ảnh 3 chiều của một vật. Hình ảnh này không thực sự tồn tại; nếu chúng ta vói tay lấy vật đó, một trái táo chẳng hạn, thì nó không có thật. Khi máy chiếu ra vật đó, ta thấy ảnh ảo 3 chiều của vật xuất hiện; khi vật không được chiếu, ảnh ảo cũng không. Giống như ảo thuật và máy chiếu, kinh nghiệm xuất hiện có liên quan với sự đúng duyên (và nhân) của nó. Các kinh nghiệm không xuất hiện khi không đúng nhân và không đúng duyên.

Giai đoạn ba, chúng ta được nhắc nhở hãy xem tất cả kinh nghiệm là tương quan, tương tác nhau. Điều này rất gần với việc xem xét tất cả kinh nghiệm như một trò ảo thuật. Tất cả kinh nghiệm xuất hiện tương quan với nhân và duyên. Các mầm có liên hệ với hạt giống, đất, ánh sáng mặt trời và không khí. Ngọn lửa trong một ngọn đèn dầu có liên hệ với bấc và dầu. Cũng vậy, tất cả các hiện tượng xuất hiện có liên hệ với nhân và duyên, và tất cả kinh nghiệm là tương tác nhau.

Giai đoạn thứ tư trong tiến trình nhận thức tiến bộ về bản thể rất ráo của sự vật là: xem kinh nghiệm là một việc không thể diễn tả ra được. Tính tương duyên của kinh nghiệm có nghĩa là kinh nghiệm không thể giải bày là có hiện hữu hay không hiện hữu, là giống hay khác v.v.... Có thể nói rằng thực thể và nhân duyên của chúng không giống mà cũng không khác. Chẳng hạn, không thể mô tả rỏ ráo mầm và hạt khác nhau hay giống nhau được. Kinh nghiệm nói chung không thể được diễn tả tận cùng, giống như bị thọt lét hoặc cái cảm tưởng làm tình. Cũng như vậy, tất cả các thực thể hiện hữu tùy thuộc vào nhân và duyên, không thể nói ra được là hiện hữu hay không hiện hữu. Vì thế giai đoạn sau cùng liên hệ đến sự quán sát tất cả các sự vật là ‘không diễn tả ra được’ và ‘không nói ra bằng lời được’.

Với tiến trình bốn giai đoạn (1. xem như một giấc mơ, 2. xem như trò ảo thuật, 3. tương quan tương duyên và 4. bất khả tư nghi) để quán sát tất cả kinh nghiệm khi dựa vào thức, ta có thể đi đến một vài kết luận về quan điểm thực tế của Bắc truyền (Đại thừa): một thực tướng rỗng không nhưng tỏa sáng, ở ngoài sắc và không, giống và khác, và trên tất cả những đối đãi của vọng tưởng.

## Chương 21

(Trang 187 - 196.)

### Thực hành Phật giáo Bắc truyền (Đại thừa) Mahayana Buddhism in Practice.

~~~~~

Chúng ta đã tìm hiểu các nguồn gốc của truyền thống Bắc truyền (Đại thừa) và ba kinh điển tiêu biểu thuộc thời kỳ thành hình các văn chương kinh điển quan trọng. Chúng ta cũng đã khảo cứu sự phát triển tư tưởng luận bình của Bắc truyền, đã tìm hiểu học thuyết chủ nghĩa lý không, đã tìm hiểu sự quan trọng chính yếu cái tâm của Phật thừa, và nhờ vậy biết được các triết lý của phái Trung đạo và Duy thức học như thế nào. Cuối cùng, chúng ta đã thảo luận sự phát triển hợp nhất của triết lý Đại thừa. Sau khi làm tất cả chuyện này, điều quan trọng là phải dành thời gian thực hành tu tập nó. Bắc truyền Đại thừa không chỉ là nền triết học và tâm lý học được phát triển siêu việt và sâu xa, mà nó còn là một chiếc xe chuyên chở năng động cho sự hoàn thành Phật tánh. Mặc dầu việc phát triển tôn giáo và triết học có thể là xương sống của nó, Phật giáo Bắc truyền vẫn là một con đường rất hấp dẫn và tươi sáng cho nhiều người thuộc các văn hóa khác nhau khắp Á châu và trong một số vùng của Tây phương.

Người ta nói rằng Phật giáo Bắc truyền bắt đầu với sự đánh thức tư tưởng giác ngộ (tâm bồ đề, bodichitta). Ngay việc đánh thức này cũng có một số điều kiện tiên quyết cần phải được gieo trồng nếu ta muốn khởi bước trên đường đi đến Phật quả. Xét được như thế thì ta sẽ thấy rõ ràng là Bắc truyền Đại thừa không phải là con đường khác với hay đứng riêng với con đường Phật thừa. Thực ra nó là sự đề cao con đường Phật thừa.

Một trong những điều tu tập đầu tiên là vun trồng đức tin hay tự tin: xin gọi chung là lòng tin tưởng. Giống như một hạt giống, lòng tin tưởng có trước tất cả các sự vật. Lòng tin tưởng giống như một gia tài bởi vì khi cần người ta có thể đến với nó; nó cũng giống như đôi tay và đôi chân bởi vì nó là một phương tiện để đạt được những gì ta muốn. Vì thế vun trồng lòng tin tưởng là sự bắt đầu thực tập theo con đường Bắc truyền Đại thừa. Tại sao nói lòng tin tưởng. Tôi chia lòng tin tưởng thành 3 cấp: 1. lòng tin thuần túy (tín): biết giá trị rõ ràng phẩm chất của Đức Phật, Pháp giới và Tăng già; 2. lòng tin có nguyện vọng (nguyện): sau khi biết giá trị rõ ràng phẩm chất của Tam Bảo, liền có nguyện vọng để hoàn thành các đức tính thiện lành, và 3. lòng tin có sự tự tin: có tín - nguyện - hạnh vững chắc, lòng tin của ta dần dần trở nên không bị lay chuyển. Qua 3 cấp độ của lòng tin tưởng trên, ta sẽ phát triển các tiến bộ và kết quả đến độ không thể đảo ngược được.

Đức tin đi kèm với việc tìm sự trú ẩn, nương tựa, qui y. Con đường đến giác ngộ và Phật quả là con đường dài, trên đó các chướng ngại thì nhiều và những thiếu sót của từng người thì vô số. Vì vậy, thật cần thiết là phải có sự hỗ trợ và một ảnh hưởng chắc chắn, đều đặn. Sự giúp đỡ này được cung cấp bởi việc thực tập tìm nơi nương tựa, qui y. Muốn vậy, ta cần có sự hướng dẫn, một con đường đạo, một cộng đồng, tất cả sẽ đóng góp vào tiến bộ của chúng ta trên con đường đó.

Vun trồng lòng tin và tìm nơi nương tựa, qui y, theo sau bởi việc quán sát sự quý giá khi được thành hình dạng người, có nghĩa là, những trường hợp hiếm quý khi sanh ra làm người (nhân thân nan đắc) và cơ hội thực hành giáo pháp (phật pháp nan văn). Bồ tát Long Thọ đã nói rằng, người nào dùng chén bằng vàng để đựng đồ nôn mửa và nước dãi thì rõ ràng là người điên; người nào dùng cái hình hài quý giá của mình để hành động bất thiện cũng điên khùng giống như vậy. Nếu chúng ta xét đến các nguyên nhân của việc được sanh ra làm người, sự hiếm quý của nó, cái khó khăn có được cơ hội để có thể thực hành giáo pháp, thì chắc chắn, sau khi bảo đảm được các điều kiện đó, chúng ta phải gấp rút mà lo tu học kéo không kịp. Để giúp ta làm được như thế và để nắm lấy tất cả các lỗi tu học, vun bón cho việc đạt được Phật quả, hãy quán sát sự hiếm quý của việc làm người và các duyên sinh tạo điều kiện cho ta thực hành giáo pháp.

Thiền quán về sự chết và vô thường là một lỗi tự động viên đề tu học; nó cũng là chìa khóa cho sự hiểu biết sự thật sau cùng (chơn đế). Vun trồng đức (tự) tin và trở về nương tựa hay qui y, bổ túc cho nhau như thế nào, thì khi quán tưởng sự hiếm quý được làm người và thiền định về sự chết về vô thường cũng bổ sung cho nhau như thế ấy.

Các đề tài quán tưởng này được theo sau bởi sự khảo sát tận tường về ‘khổ đế’ của chúng sanh trong 6 cõi, lần lượt được theo sau bởi sự quán tưởng về luật nhân quả.

Khởi đầu tu tập có nghĩa là chuyển biến thái độ của mình để sẵn sàng theo con đường Bắc truyền. Nó có hai mặt: 1. lòng nhiệt thành để đạt được mục tiêu thăng hoa tức mục tiêu Phật quả; 2. tháo gỡ hay từ bỏ tất cả sự ràng buộc, chấp thủ các sự vật cuộc đời này và vòng luân hồi nói chung. Với điểm này, Bình Thiên (tức Thái tử Santideva, người vùng Sri Nagara, Nam Ấn, con vua Surastra, sống vào khoảng thế kỷ thứ 7) nói trong quyển Con đường Bồ tát (Bodhicharyavatara): ‘Ta sẵn sàng đẩy lui sự vương mắc thế gian giống như một người tăng hăng rồi nhổ nước dãi bỏ đi vậy’.

Con đường Bắc truyền Đại thừa chỉ bắt đầu khi sự tháo gỡ khỏi thế gian được thực hiện với sự vững tin. Nếu xem Bắc truyền Đại thừa có tính cách trần tục, vật chất hơn Nam truyền Tiểu thừa thì đây là điều sai lầm. Khi sự từ bỏ được thực hiện, thế là ta bắt đầu vào con đường ấy rồi. Đây là sự

đánh thức tư tưởng giác ngộ được tất cả vị thầy Bắc truyền đồng ngợi khen. Rồi chúng ta sẽ thấy, sự đánh thức được tư tưởng giác ngộ (hay tâm bồ đề = bodichitta) cũng là sự chấm dứt con đường Đại thừa.

Tâm bồ đề (tư tưởng giác ngộ) được đánh thức qua sự vun trồng lòng đại từ và đại bi. Đó là lòng vị tha, muốn tất cả giống vật hữu tình được hạnh phúc và không còn bị đau khổ. Từ và bi theo sau sự hiểu biết tính bình đẳng của tất cả giống hữu tình. Ý thức về sự bình đẳng của chúng sanh là sự sống đại đồng của Bắc truyền Đại thừa và của Phật giáo nói chung. Mỗi một sinh vật đều đồng nhau trong việc muốn hạnh phúc và sợ đau khổ.

Sự hiểu biết về tính bình đẳng của tất cả các sinh vật không chỉ là điều căn bản của đạo đức Phật giáo mà nó cũng là căn bản của đại từ, đại bi và của bồ đề tâm (bodichitta). Đó là cái quyết tâm đạt được Phật quả vì lợi ích cho tất cả sinh vật. Chúng ta vun trồng lòng đại từ và đại bi bằng cách quán tưởng đến sự bình đẳng của tất cả giống hữu tình. Chúng ta mở rộng lòng từ bi này bằng cách quán sát các sự liên hệ, nối chúng ta với tất cả mạng sống khác.

Chúng ta nên nhớ rằng, lúc này hay lúc khác tất cả các vật hữu hình là những bà mẹ hiền đối với chúng ta. Nếu chúng ta nhớ đến tình thương của hiền mẫu thì chúng ta cũng phải nhớ cái nợ với người. Sẽ không là điều đúng khi bạn để người mẹ của bạn tiếp tục đau khổ. Cũng không là điều đúng khi tất cả các giống hữu tình, lúc này hay lúc khác là những người mẹ hiền, lại bị tiếp tục đau khổ trong luân hồi. Chính với ý nghĩa này mà cái mong muốn cho tất cả được hạnh phúc và không còn đau khổ là cái mong muốn đạt được Phật quả: mong muốn cho tất cả chúng sinh được hạnh phúc và hết đau khổ, ta không thể nào làm gì được cho họ hơn là tự tu tập đắc quả.

Không ai ngoài một đức Phật hoàn toàn giác ngộ có thể bảo đảm được mục tiêu hạnh phúc vĩnh cửu và không còn đau khổ cho tất cả chúng sinh. Dù chúng ta cố gắng bao nhiêu, có lòng đại từ, đại bi bao nhiêu nhưng nếu không hoàn thành được giác ngộ ba la mật, chúng ta sẽ không thể có được hạnh phúc chơn thực. Sự nhận ra tính bình đẳng của tất cả sinh vật; nhận ra món nợ với những bà mẹ hiền, lúc này hay lúc khác, của chúng ta; lòng mong muốn tất cả được hạnh phúc và không còn đau khổ; nhận ra việc chưa có khả năng ngay bây giờ để hoàn thành mục tiêu--tất cả những điều này dẫn đến việc đánh thức tâm bồ đề hay tư tưởng giác ngộ, đó là, sự quyết tâm đạt được Phật quả vì tất cả chúng sanh.

Chính lúc tỉnh thức giác ngộ (tâm bồ đề) này mà nó chuyển biến một người bất hạnh khổ khổ sống trong tù ngục thành một đệ tử của Phật. Tâm bồ đề (bodichitta) này được chia thành 2 loại: 1. tư tưởng giác ngộ qui ước hay giả lập và 2. ý thức giác ngộ vĩnh cửu. Tư tưởng giác ngộ giả lập là sự

quyết định hay quyết tâm đạt Phật quả vì ích lợi chúng sinh. Với tư tưởng giác ngộ qui ước đó, chúng ta vẫn nhận thức được các đối đãi chủ thể - đối tượng, luân hồi - niết bàn, vô minh - giác ngộ. Vì lòng quyết tâm đặc quã được căn cứ vào những ý niệm đối đãi nên nó được gọi là ‘qui ước, giả lập’. Còn ý thức giác ngộ vĩnh cửu, mà ta có thể gọi là ‘tâm Phật’, là một tình trạng mà các đối đãi không còn ý nghĩa gì cả.

Chúng ta hãy bàn thêm chút nữa về tư tưởng giác ngộ giả lập và các phương tiện chuyển biến nó thành tâm thức giác ngộ vĩnh cửu. Tư tưởng giác ngộ giả lập hay qui ước tự chia ra thành 2 loại: 1. tư tưởng giác ngộ ước nguyện, và 2. tư tưởng giác ngộ thực hiện. Cái trước là ước nguyện hoàn thành giác ngộ, vì tất cả giống hữu tình, tương tự với quyết định viễn du qua một miền khác. Cái sau là phân thực hiện các phương tiện hoàn thành Phật quả, tương tự với việc thực hiện hành trình cho chuyến viễn du đó.

Tư tưởng giác ngộ thực hiện kéo theo việc tu tập Lục Độ: Bồ thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tấn, Thiên định và Trí tuệ. Chính việc tu tập Lục Độ chuyển biến tư tưởng giác ngộ qui ước, giả lập (tiểu ngộ) thành tâm Phật (đại ngộ).

Điều quan trọng là phải nhớ vai trò đặc biệt của Thiên định và Trí tuệ trong việc tu tập Lục Độ. Các Đại sư Bắc truyền từ Long Thọ ở Ấn Độ đến Huệ Năng ở Trung Hoa đã nhấn mạnh rằng, Thiên định phải có Trí tuệ và Trí tuệ là phải do Thiên định. Điều này có nghĩa là, đối với các Phật tử, tâm đã định mà chưa thấy đúng là một sự chưa hoàn tất rất ráo. Chỉ khi nào định theo sau với huệ thì định ấy mới thực sự cho ta tâm tự tại. Có thể nói tâm chưa định thì chưa có trí tuệ bát nhã.

Trí tuệ là ngôi vương của Lục Độ. Chính Trí tuệ Bát Nhã Ba la mật (Trí tuệ Toàn hảo), tức sự hiểu biết và chứng đắc ‘tánh không’ đã chuyển hóa sự tu tập bồ thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiên định thành trí tuệ bát nhã. Chúng giúp ta vượt quá giới hạn hiểu biết thế gian. Không có trí tuệ bát nhã, năm chi tu tập kia sẽ không là ‘bát nhã’. Người ta đã nói rằng trí tuệ bát nhã giống như việc nung bình đất sét: nếu không nung, cái ‘bình’ của năm chi bát nhã kia sẽ dễ vỡ. Cũng cùng như vậy, nếu một Bồ tát không tu tập trí tuệ bát nhã, vị ấy có thể dễ dàng bị mất tỉnh giác. Người ta cũng so sánh cả năm chi bát nhã kia giống như người mù, không bao giờ tự mình đến đích nếu không có sự giúp đỡ của người hướng dẫn thầy đường đi. Cũng như vậy, nếu không có trí tuệ bát nhã, năm chi đã tu tập kia không thể nào đạt đến mục tiêu Phật quả.

Tại sao vai trò trí tuệ bát nhã lại đặc biệt trong Lục Độ? Chính với ánh sáng của trí tuệ bát nhã mà ta thấy được tánh không của chủ thể, đối tượng và hành động của năm chi phần bát nhã kia. Đây là ‘tam luân thanh tịnh’ (ba vòng nhẹ sạch) được nói đến trong kinh điển Đại thừa: thanh tịnh (hay lý

không) của chủ thể, đối tượng và hành động. Chẳng hạn, trong bố thí ba la mật (bát nhã), chính chủ thể của trí tuệ bát nhã giúp ta hiểu thấu lý không của người cho, lý không của người nhận và lý không của món quà.

Cũng như thế, trong trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định bát nhã, chính nhờ sự hiểu biết trí tuệ bát nhã mà ta thấu rõ được lý không của chủ thể, đối tượng và hành động. Trong mỗi chi tu tập cũng vậy, chính sự hiểu biết trí tuệ bát nhã giúp ta hoàn thành bố thí bát nhã, trì giới bát nhã v.v... Chính trong bối cảnh này mà chúng ta biết được giá trị độc đáo của trí tuệ bát nhã ba la mật.

Chúng ta đã đạt được cái quả tâm thức giác ngộ vĩnh cửu, tức tâm ngộ nhập của một vị Phật, với sự hiểu biết rõ ràng của tánh không. Đến đây ta có thể thắc mắc là liệu với cái tâm Phật đó có còn chỗ nào để cho ‘bi’ không, với ánh sáng ngộ nhập tánh không của chủ thể của bi, đối tượng của bi và hành động của bi. Câu trả lời là, ngay điểm này, tâm Phật đương nhiên có lòng thương xót tự phát với sự đau khổ của chúng sinh.

Chúng ta hãy xem thí dụ sau đây chứng minh sự tương hợp của trí và bi trong giai đoạn giác ngộ này. Giả thử bạn nằm mơ thấy đang bị kẹt trong một nhà đang bị cháy: bạn bị hiểm nguy, thống khổ. Giật mình thức dậy bạn mới nhận ra rằng cái nguy khổ trong giấc mơ là không có thật. Giả thử đêm hôm sau, người cùng phòng hay vị hôn phối của bạn giẫy đạp trên giường, la hoảng ‘nhà cháy, nhà cháy’ hoặc mớ thảng thốt gì đó. Thế thì bạn hiểu ngay là cái sợ sệt của người đó là vô căn cứ, là sợ ‘tiêu’, sợ ‘quảng’ và bạn cũng biết ngay là người ấy đang đau khổ thực sự dù trong giấc mơ. Biết cái đau khổ đó là không thực nhưng trí của bạn tự động kèm theo lòng bi ngay chỉ vì mong muốn cứu khổ người kia.

Việc nằm mơ (nhập chung thân xác mình với thể giới ảo tượng) và việc la hoảng (tự động liên kết mình với đau khổ không thật), cho ta thấy được nguyên tắc ‘Bốn Bát nhã thứ hai của Bạc Giác ngộ’ đó là: các phương tiện kỹ xảo, giải pháp, năng lực và giác biết:

1. các phương tiện thiện xảo bát nhã, giúp chư Phật, Bồ tát áp dụng vô số mưu lược kế hoạch hầu giúp chúng sinh giải thoát;
2. giải pháp bát nhã, giúp Chư Vị ấy hình thành các hoạt động áp dụng đặc biệt;
3. năng lực bát nhã, giúp Bạc Giác ngộ làm việc một cách tự phát và hiệu quả cho tha nhân được lợi lạc; và
4. kiến thức bát nhã, cung cấp tất cả kiến thức về nhân duyên và thái độ của chúng sinh cần thiết để giúp cho sự giải thoát của họ.

Bốn bát nhã thứ hai có thể được đặt tên là bát nhã vị tha. Đó là sự hoàn mãn tự động và tự phát của Bạc Giác ngộ. Tất cả các hoạt động do tâm thức giác ngộ được diễn đạt qua các phương tiện, giải pháp, năng lực và kiến

thức là phản ảnh tự phát của giác ngộ. Người ta nói rằng, giống như cái chuông gió tự phát đúng và chính xác các âm thanh lớn nhỏ tùy theo luồng gió mạnh nhẹ thổi vào nó; các bậc giác ngộ phản ứng tự phát đúng và chính xác tùy theo các giai đoạn tiến bộ nghiệp quả của chúng sanh với việc Chư Vị hoạt động tự động, không cần cố gắng, nhằm vào việc giải thoát tất cả.

Phật quả là giai đoạn kết thúc việc tu tập sáu bát nhã căn bản thứ nhất. Kết quả tu tập Lục độ hoàn thành phước đức và trí huệ. Bồ thí, trì giới và nhẫn nhục bát nhã tích lũy phước; thiền định, trí huệ bát nhã tích lũy huệ. Tinh tấn bát nhã cần thiết cho cả hai trường hợp trên. Phật quả có hai mặt:

1. sắc thân (rupakaya, form dimension),
2. pháp thân (dharmakaya, truth or transcendental dimension).

Sự tích lũy của phước qua việc tu tập bồ thí, trì giới, nhẫn nhục bát nhã được biểu lộ trong sắc thân. Sự tích lũy của huệ qua việc tu tập thiền định và trí huệ được biểu lộ trong pháp thân. Vì thế, khi tu tập Lục độ, ta có thể thấy được các nguyên nhân hay hạt giống của việc thành một vị Phật. Với lối tu tập này, ta cũng có thể thấy các hạt giống của sắc thân và pháp thân của các chư Phật. Còn việc tu tập bốn bát nhã phụ thứ hai, chúng ta có thể thấy các hạt giống của các hoạt động của chư Bồ tát hướng về sự giải thoát các giống vật hữu tình.

Việc chia Phật quả thành hai mặt sắc thân và hóa thân cũng đồng dạng với việc phân loại Phật quả thành ba mặt: trần thế, thần thánh và siêu nhiên. Sắc thân được chia ra (i) thành phần trần thế, và (ii) thành phần thần thánh, nhưng pháp thân không chia được gì cả vì nó không thể nhận thấy được, không thể diễn tả được. Pháp thân ở trên danh và sắc. Còn sắc thân thì có vô số danh và sắc. Chúng ta có thể gọi bộ phận trần thế là hiện kiếp của Phật quả bởi vì nó có thể tiếp xúc được đối với tất cả chúng ta vào mọi lúc, bất kể mức độ phát triển tâm linh của ta đến đâu. Ngược lại, cái kích thước thần thánh hay tán thán chỉ được biểu lộ qua đối với các bậc đạo cao đức trọng. Ba kích thước Phật quả này liên hợp nhau để giúp giải thoát các giống vật hữu tình tùy theo căn cơ của chúng. Kích thước trần thế được biểu hiện đặc biệt với sự xuất hiện của Phật Thích Ca Mâu Ni theo lịch sử ngày nay, với sự xuất hiện của các Chư Vị đã giác ngộ (những người bạn tâm linh) và những vật vô tri vô giác. Kích thước thần thánh được biểu hiện với sự xuất hiện của các chư Phật thần thánh từ cõi trời xuống như Phật A Di Đà và Phật Bất Động (Phật A Súc), các vị Bồ Tát Quán Thế Âm và Bồ tát Văn Thù Sư Lợi.

Tính chất ba chiều này của Phật quả phản ảnh sự hợp nhất về luân hồi và niết bàn, giác ngộ và vô minh, cái nhìn thanh tịnh và cái nhìn cấu uế về vũ trụ. Nó cũng phản ảnh cái tự do viên mãn của một vị Phật. Nó phản ảnh cái tự do ra khỏi vòng sanh và tử, tự do thực hành các ảnh hưởng của mình

với vô số cách không nhận ra được cho sự giải thoát các giống hữu tình. Đây là cái vĩ đại của ý niệm Phật quả Bắc truyền Đại thừa và là cái vĩ đại của mục tiêu con đường Bắc truyền Đại thừa.

---o0o---

Chương 22

(Trang 199 - 207.)

Nguồn gốc Kim Cương Thừa The Origins of the Vajrayana Tradition.

~~~~~

Chúng ta hãy bắt đầu khảo sát tông phái Kim cương thừa (Mật tông, Chơn ngôn tông, Du già tông) trong bối cảnh Bắc truyền (Đại thừa). Bắc truyền (Đại thừa) được chia thành 2 đường tu tập: đường Ba la mật thừa (Paramitayana) và đường Kim cương thừa (Vajrayana) hay còn gọi là Chơn ngôn tông, Thần chú tông (Mantrayana). Kim Cương thừa là một phần của Đại thừa. Thật ra, không có sự phân biệt giữa hai danh từ về điểm bắt đầu (tức kinh nghiệm đau khổ) và mục tiêu của chúng (Phật quả). Cái khác biệt độc nhất nằm trong hệ phương pháp của chúng là: trong khi hoàn thành Ba la mật thừa phải mất ba niên kỷ (giai-đoạn-dài-không-thể-tính-được) thì phương pháp của Kim cương thừa giúp hành giả tăng tốc độ tu tập và nhờ vậy tinh tấn rất mau.

Kim cương thừa được biết đến qua ba tên: Kim cương thừa, Chơn ngôn thừa (hay Thần chú thừa, Mantrayana) và Mật thừa (Tantrayana hay Tantrism). Kim cương thừa là con đường vững chắc, cứng bén như kim cương. Vajra là kim cương, loại đá quý thật cứng, cứng hơn bất cứ loại nào khác. Kim cương cũng là thần sấm sét hay quyền trượng được sử dụng bởi Indra, vua của các thần Bà la môn. Vì vậy kim cương là biểu hiện của tính không bị phá hủy, là sự kiểm soát, điều khiển vũ trụ.

Hình thức thần chú ngắn, có ba mục đích. Một, nó được dùng trợ sức cho sự tập trung. Ta sử dụng hơi thở, hình ảnh đức Phật, một cành hoa xanh, một ý tưởng đẹp làm đối tượng để tập trung trí óc của mình như thế nào thì khi sử dụng âm thanh thần chú cũng như thế ấy. Hai, nó được dùng trợ sức cho trí nhớ. Thí dụ khi tụng chú *Om mani padme hum*, ta không chỉ nhớ đến Bồ tát Quan Thế Âm mà còn nhớ cả phương tiện thiện xảo và trí tuệ cùng sự cần thiết của việc hợp nhất chúng lại. Ba, thần chú có sức mạnh tô điểm sự phát triển tâm linh con người, ở chỗ là việc liên tục dùng thần chú bởi các thiền sư qua nhiều thế kỷ đã tăng nạp thêm sức mạnh hiệu nghiệm đặc biệt cho những câu thần chú ấy. Chữ *mantra* bao gồm hai phần: *man* từ

chữ *manas*, nghĩa là *tâm*, và *tra* từ chữ *tranam* nghĩa là *hộ trì, bảo vệ*. Vì vậy *mantra* nghĩa là ‘cái hộ trì cái tâm’. Nói chung, nó cũng có nghĩa là bí truyền hay chiếc xe (thừa) đặc biệt.

*Tantra* là tri thức mở rộng hay liên tục. Nghĩa đen là sự liên tục của một sợi chỉ trong tấm vải; nghĩa bóng là sự tiếp nối liên tục của chuỗi kiến thức cho đến khi tổng hợp được tất cả kiến thức.

Cần phân biệt đúng đắn kinh văn Kim cương thừa với kinh văn Đại thừa. Đại thừa gồm kinh điển Ba la mật thừa và thần chú Kim cương thừa. Kinh điển và thần chú được mọi người tin rằng do đức Phật nói ra. Chúng tạo thành văn chương kinh điển của Đại thừa và Kim cương thừa. Có rất nhiều loại thần chú. Phần quan trọng hơn cả là Tuyển tập Mật chú (Guhyasamaja Tantra, The Collection of the Hidden of Secret meaning), Thần chú của Niềm Hạnh phúc Khó Thâm Nhập (adamantine) (Hevaira Tantra, the Tantra of Adamantine Bliss), và Thần chú của Bánh xe Thời gian (Kalachakra Tantra, The Tantra of The Wheel of Time). Ngoài những tập thần chú này, còn có một phần lớn văn chương chú giải mà Kim cương thừa thu nhận và cho là của Long Thọ, Chandrakirti và 84 vị đặc đạo (mahasiddhas).

Xin nói thêm một chút để tìm hiểu nguồn gốc thần chú, bởi vì ta thường được hỏi là chúng có thực do đức Phật dạy hay không. Ngay từ đầu, đức Phật thường giảng pháp trong nhiều trường hợp rất đặc biệt. Khi thì ngài dạy để đáp ứng lại lời yêu cầu của một vị thánh hay siêu nhân khác, lúc thì nói Vi diệu pháp (Abidharma) để chỉ dẫn mẹ mình (sau khi bà mất) đang ở trên Tầng Trời thứ Ba Mười Ba. Trong Bắc truyền Đại thừa, rất phổ biến việc các minh sư Đại thừa nhận sự hướng dẫn qua các phương tiện phi thường. Chẳng hạn, những kinh sách căn bản của trường phái Duy thức học được tin rằng Phật Di lặc vị lai đã dạy cho Vô Trước (Asanga) (xem lại Chương 19).

Các mật chú được truyền đạt cùng một lối như thế. Sự có mặt của mật chú hoàn toàn hữu lý nếu ta khảo cứu chúng một cách cẩn thận. Kinh văn của chúng không mâu thuẫn với các kinh điển Phật học khác (sẽ được thấy rõ ràng hơn trong các chương sau). Nếu đức Phật không dạy mật chú ngay từ đầu cho mọi người, đó là vì không phải ai cũng có khả năng hiểu hết ý nghĩa đích thực của chúng. Với các minh chứng này, chắc chắn Kim cương thừa là có thực.

Kim cương thừa là do kết quả của tiến trình ba dòng tư tưởng và đã có mặt ngay trong thời đức Phật còn tại thế. Đó là

1. dòng tư tưởng dân chủ,
2. dòng tư tưởng nghi thức và

3. dòng tư tưởng biểu tượng. Dòng tư tưởng dân chủ dành cho người thế tục sử dụng để đạt quả vị cao nhất của đời sống tôn giáo là giác ngộ. Một thí dụ thực tế là trong thời kỳ đầu tiên của Phật giáo, người cha của đức Phật là vua Tịnh Phạn (Shuddhodana) đã đạt được quả A la hán trong khi ông là người lương. Trong Bắc truyền Đại thừa, dòng tư tưởng dân chủ được đẩy mạnh và khai triển, nhờ vậy hình ảnh của người Bồ tát quen thuộc trong mỗi nhà trở thành mẫu điển hình.

Các thí dụ về dòng tư tưởng nghi thức có trong kinh điển Pali, trong đó đức Phật nghiêm túc tuyên bố công thức bảo vệ chống rắn cắn và sự nguy hiểm của việc sanh con. Theo lời kể lại, trong một lần tạo ra pháp thuật, đức Phật đã chuyển hình ảnh hoàng hậu Kshema, từ một thiếu nữ đáng yêu quý thành một bà già trong một khoảnh khắc, với sự chứng kiến tận mắt của chính hoàng hậu đó. Trong trường hợp này, đức Phật đã dùng những năng lực phi thường để tạo ra pháp thuật chứng minh sự thật của vô thường. Điều này xảy ra rất thường trong kinh văn Đại thừa, trong đó đức Phật đảm nhiệm nhiều hình thức khác nhau để giáo hóa chúng sanh. Trong Đại thừa, cũng có thêm việc dùng đà la ni (dharanis, lời bằng miệng, đọc trước các câu chú), dùng các nghi thức khác nhau trong thời kỳ Phật giáo nguyên thủy, đặc biệt các nghi thức thụ phong như cạo đầu và mặc áo vàng.

Dòng tư tưởng thứ ba qua việc dùng biểu tượng cũng có mặt trong truyền thống Phật giáo từ thời kỳ đầu tiên. Chẳng hạn, biểu tượng bánh xe được dùng để chỉ Pháp Phật, và biểu tượng đàn luyt được dùng để cất nghĩa Trung đạo. Trong Đại thừa, việc dùng các biểu tượng này tiếp tục giữ một vai trò quan trọng. Trong ba dòng tư tưởng và hành động này--dân chủ, nghi thức và biểu tượng--chúng ta có ba hướng chuyển động chánh đóng góp vào sự lớn mạnh của truyền thống Kim cương thừa.

Hiện tượng mà ta nhận ra là Kim cương thừa đã khởi từ Ấn Độ giữa thế kỷ thứ III và thứ VII sau Tây lịch. Kim cương thừa nở hoa khắp Ấn Độ khoảng thế kỷ thứ VII. Long Thọ (Nagarjuna) và Vô Trước (Asanga) giữ vai trò chánh trong việc phát triển nó ngay từ đầu; sau đó, Kim cương thừa đã bị ảnh hưởng mạnh bởi 84 Đại sư đặc đạo (Mahasiddhas). Bạn có thể ngạc nhiên khi thấy tên của các vị Long Thọ và Vô Trước xuất hiện trong thời kỳ này, nhưng Kim cương thừa đều đồng ý trong việc nhận họ là những vị sáng lập nó. Chúng ta sẽ hiểu tại sao, đây là sự thật quan điểm căn bản khi khảo sát đến hậu cảnh triết học và tôn giáo của Kim cương thừa trong Chương 23. Riêng ở đây, chúng ta hãy xem tiểu sử của nhị vị Long Thọ và Vô Trước để giúp ta hiểu rõ hơn hoàn cảnh nào mà Kim cương thừa khởi sinh và phát triển.

Theo các tiểu sử truyền thống Tây Tạng, Bồ tát Long Thọ đã được cho biết là sẽ không sống quá 7 tuổi. Vì vậy, khi sinh nhứt thứ 7 của ông gần

đến, cha mẹ ông không sẵn lòng nhìn con mình chết, đã gửi ông đi xa trong một cuộc hành trình lâu dài với nhiều người bạn và đồ ăn thức uống đầy đủ. Những lời kể lại nói rằng Long Thọ hướng về phía Bắc và sau đó đã tới Đại học Nalanda. Ở đó Long Thọ đã gặp Saraha, một vị giáo sư tài ba. Khi Saraha nghe được lời tiên đoán là Long Thọ sẽ chết sớm, ông ta khuyên ngài trì chú Cuộc Đời Vô Hạn Phật (Aparamitayus). Nhờ trì chú suốt ngày đêm sinh nhật thứ bảy, Long Thọ đã thoát được cái chết đã được tiên đoán về ông.

Dù muốn hay không muốn tin chuyện tiểu sử này, ta vẫn có thể học được cái gì đó khá quan trọng cái thái độ chung đã chấp nhận chuyện tiểu sử này, đó là, tụng kinh trì chú được tin tưởng là đã có quyền (năng) ảnh hưởng thật (tướng).

Trong phần tiểu sử của Long Thọ, ta cũng biết được là trong một nạn đói, ông đã giữ được các tăng chúng trong tu viện bằng cách biến các kim loại tầm thường, kém giá trị thành vàng. Ở đây, ta lại có một thí dụ về biểu tượng của thuật chế kim. Chủ nghĩa biểu tượng rất quan trọng trong Kim cương thừa bởi vì, người thợ kim hoàn chuyên môn như thế nào thì người tinh thông Kim cương thừa cũng giỏi về việc chuyển biến các kinh nghiệm tạp chất, vẩn đục của một con người bình thường thành kinh nghiệm giác ngộ như thế ấy.

Trong phần tiểu sử của ngài Vô Trước, ta cũng thấy được rất nhiều điều. Theo đó, ông lui ẩn vào một hang động để thực hành thiền quán về Phật Di lạc vị lai, trong ba năm mà không thành công. Nản tâm, ông rời khỏi hang cuối năm thứ ba và gần như gặp ngay một người đang chà một thỏi sắt bằng lông chim. Được hỏi đang làm gì đó, người này nói mình đang chà sắt thành kim. Vô Trước tự nghĩ, một người có được kiên nhẫn ngay cả trong công việc tầm thường như thế, thì có thể ông quá vội khi bỏ việc tu tập của mình chẳng. Thế là ông trở lại hang động và tiếp tục thiền định.

Trong tất cả 12 năm, Vô Trước không được một kinh nghiệm lợi lạc trực tiếp nào của Di lạc. Một lần nữa, vào cuối năm thứ 12, ông rời hang. Lần này, ông gặp một con chó bệnh nằm bên đường, thân xác gầy lờ, mưng mủ đầy giòi bọ đang đục khoét. Nhờ quán tưởng Đức Di lạc trong 12 năm, phát triển được lòng đại bi nên ngài lập tức cầu nguyện sự bớt đau khổ cho con chó. Nghĩ đến việc bắt bỏ giòi bọ ra nhưng lo rằng nếu ông dùng bàn tay, chúng sẽ đau đớn. Để các giòi bọ không đau, đồng thời giúp giảm bớt sự đau đớn cho con chó, ông cúi xuống dùng lưỡi để bắt từng giòi bọ ra. Ngay khi làm thế, tức thì con chó biến thành một cầu vòng với ánh sáng đầy đủ màu sắc và Bồ tát Di lạc xuất hiện ngay trước mặt ngài.

Vô Trước hỏi, “Mấy năm qua ông ở đâu?” Di lạc trả lời, “Ta luôn luôn bên người, người không thấy được ta chỉ vì người không có khả năng

thấy ta thôi. Chỉ khi người phát lòng từ bi và thanh lọc cái tâm đầy đủ thì thấy được ta”. Để chứng minh sự thật này, ông bảo Vô Trước công ông trên vai và cùng vào làng. Không ai thấy cái gì trên vai Vô Trước trừ một cụ già, vị này hỏi ông, “Ông công con chó bệnh hoạn chi vậy?”

Trong phần tiểu sử của Vô Trước, chúng ta thấy một sự thật quan trọng là: muốn chứng nghiệm cái toàn thể của thực tướng, tất cả đều tùy thuộc vào tâm duyên.

Trong phần tiểu sử của hai vị sáng lập, chúng ta có thể thấy các thành phần khác nhau nhưng rất quan trọng, đó là yếu tố nghi thức, yếu tố chuyên biến và yếu tố pháp thuật, hay tự tính tâm duyên của thực tướng. Trong khi Long Thọ và Vô Trước được tin là cha đẻ sáng lập Kim cương thừa, 84 vị đại sư (Mahasiddhas) chắc chắn đã làm công việc phổ biến Kim cương thừa khắp xứ Ấn Độ. Những vị này là các thí dụ điển hình của một loại mới về cá tính riêng biệt tôn giáo. Không cần biết họ là tu sĩ Phật giáo chính thống hay Bà la môn cổ, tất cả những nhân vật này đều giữ vai trò chính yếu trong việc truyền bá Kim cương thừa; họ là người lương, bậc tu khổ hạnh, kẻ chèo đò, thợ đồ gốm hay các vị vua. Nếu xét đến các lời tường thuật về đời sống và thời đại của các vị anh hùng này, chúng ta sẽ hiểu được thái độ tâm linh chung trong thời kỳ phát triển phái Bắc truyền (Đại thừa) ở Ấn Độ. Sau đây ta thử xét đến tiểu sử hai trong 84 vị Đại sư này, Virupa và Naropa.

Virupa có trách nhiệm về nguồn gốc và sự truyền bá các lời giáo huấn Kim cương thừa. Ông là giảng sư triết học Đại học Nalanda. Thực hành Kim cương thừa suốt ngày đêm, năm này đến năm khác, trì hàng ngàn chú mà vẫn không thành công. Cuối cùng, ông chán nản và ném tràng hạt vào nhà xí. Đêm hôm sau, trong giấc ngủ, nữ thần Nairatmya tượng trưng Vô ngã xuất hiện và bảo rằng ông đã trì chú sai vị thần. Ngày hôm sau Virupa trở lại lần tràng hạt, thiền định và trì chú đúng vào vị nữ thần Nairatmya. Ông tu tập thành công và rời bỏ địa vị, lang bạt khắp Ấn Độ.

Có ba sự kiện quan trọng được nói về Virupa: ông đã làm ngưng dòng sông Hằng để ông có thể băng qua; ông đã uống rượu ba ngày liên tiếp; ông đã giữ ánh sáng mặt trời bất động trong một lúc. Những kỳ công này có ý nghĩa gì? - Làm ngưng nước chảy sông Hằng có nghĩa là chặn đứng các phiền não, phá tan vòng sanh tử. - Uống rượu ba ngày có nghĩa là hưởng hạnh phúc giải thoát tối thượng. - Giữ được ánh sáng mặt trời bất động trong bầu trời có nghĩa là giữ được ánh sáng của cái tâm muôn pháp về một

Trong tiểu sử Virupa, chúng ta thấy có một ẩn dụ quan trọng: Kim cương thừa đặt sự hiểu biết vào kinh nghiệm trực tiếp. Ông là giảng sư Đại học Nalanda, nhưng việc đó chưa đủ. Ngoài kiến thức đạt được qua nghiên cứu, ông phải đạt được tri kiến trực tiếp, lập tức cho chính mình qua việc nhận ra chơn lý.



Cùng một ẩn dụ cũng được thấy rõ trong tiểu sử Naropa, vị này cũng là giảng sư Đại học Nalanda. Một ngày nọ, trong khi ông đang ngồi tại phòng đọc sách với đầy sách chung quanh, một người đàn bà có tuổi xuất hiện và hỏi ông có hiểu những chữ trong các lời giáo huấn trong kinh sách không. Naropa trả lời rằng ông hiểu. Người đàn bà hoan hỷ và rồi hỏi tiếp là ông có hiểu cái tinh thần của chúng không. Naropa trả lời rằng mình cũng hiểu luôn cái tinh thần chúng nữa. Lần này người đàn bà bỗng trở nên giận dữ, nói rằng lần thứ nhất ông nói thật, nhưng lần thứ hai thì không. Người phụ nữ này chính là Vajravarahi, một vị nữ thần khác của Vô ngã. Sau khi biết được rằng mình đã không hiểu tinh thần của những gì mình đọc, Naropa từ bỏ địa vị và đi tìm chơn lý.

Chúng ta kết luận bằng cách xét đến một vài ý tưởng được cho là của các Đại Đạo sư. Trong các đoạn văn này, ta thấy được một loại cá tính tôn giáo điển hình mới. Chúng ta cũng thấy được việc dùng các biểu tượng khác nhau để nói lên cái quan trọng về tính siêu việt của đối đãi.

Đoạn văn đầu tiên như sau:

*Dombi, (một người đàn bà bị ruồng bỏ) ngồi lều của người nằm phía ngoài làng. Người bị bọn trọc đầu và bọn giai cấp Bà la môn làm hại. Ta là Kapalica, một người tu khổ hạnh không mang quần tẩm áo, mang vòng hoa sọ người. Ta không có thành kiến nào cả. Ta sẽ xem bà là người sống bên cạnh ta.*

Ở đây ‘Dombi’ tượng trưng cho vị nữ thần Vô ngã, tức Nairatmya.

“Ngồi lều của bà nằm phía ngoài làng” có nghĩa là, để thực sự hiểu nghĩa không, ta phải biết chuyên biến các giới hạn qui ước. Ý nghĩa phần còn lại của đoạn văn là, mặc dù nghĩa không có thể bị các vị sư Bà la môn làm hại, nhưng chỉ có người theo phái Du già, một nhân vật mới mẻ của tôn giáo, không thành kiến, mới có thể sống chung với nghĩa không được.

Thí dụ thứ hai như sau:

Người đàn bà bán rượu đang nấu rượu. Kẻ uống rượu thấy bảng bán rượu trên thềm cửa thứ mười, bèn bước vào

Ở đây “người đàn bà bán rượu” là nữ thần Vô ngã Nairatmya. “Rượu” chỉ sự không đối đãi (bất nhị), không bên này cũng không bên kia. “Bảng bán rượu trên thềm cửa thứ mười” là giai đoạn thứ 10 của Bồ tát đạo, ngưỡng cửa của Phật quả. Đoạn văn trên có nghĩa là: người nào uống rượu muốn đắc Phật quả phải qua nổi cửa bất nhị.

Nhờ việc đại chúng hóa các nghi thức và biểu tượng cũng như nhờ việc tập hợp sức mạnh các dòng tư tưởng dân chủ nên có kết quả tâm linh cao nhất cho tất cả các bậc thượng căn hạ trí, nhờ thế Kim cương thừa đã phổ biến vượt mức khắp cả Ấn Độ chỉ trong thời gian vài thế kỷ.

## Chương 23

(Trang 208 - 214.)

### Các Nền tảng Triết Học và Tôn Giáo Philosophical and Religious Foundations.

~~~~~

Tôi thiết nghĩ việc khảo cứu các nền tảng triết học và tôn giáo của Kim cương thừa để giúp ta hiểu thêm nó ăn khớp với Pháp Phật như thế nào là điều rất quan trọng. Nếu xét Kim cương thừa một cách chi tiết, ta thấy nó bao gồm một số các tư tưởng quan trọng Bắc truyền (Đại thừa). Có ba tư tưởng triết học và tôn giáo Bắc truyền nổi bật, giữ vai trò chính yếu trong Kim cương thừa. Đó là các tư tưởng 1. Tánh không, 2. Duy thức và 3. các phương tiện hữu ích hoặc thiện xảo.

Trong Chương 22, tôi đã nói đến việc tông phái ở Tây Tạng xem chư Bồ tát Luận sư Long Thọ (Nagarjuna) và Vô Trước (Asanga) là những vị sáng lập Kim cương thừa. Ngoài các yếu tố Kim cương thừa có trong tiểu sử (cũng có trong Chương 22), nhị vị Long Thọ và Vô Trước cũng có thể được xem là cha đẻ sáng lập--đó là vì họ ủng hộ và giải thích các tư tưởng về tánh không và tính ưu việt của thức (Duy thức). Một số tác phẩm Kim cương thừa trong kinh điển Tây Tạng được cho là của Long Thọ và Vô Trước, mặc dầu các học giả ngày nay muốn tranh luận về vấn đề này. Dù cả hai ngài có viết các tác phẩm đó hay không, nhưng rõ ràng là, nếu những ý tưởng đó không được đề xướng, Kim cương thừa sẽ khó được hiểu rõ, nếu không muốn nói là chúng sẽ không xuất hiện.

Trước hết ta hãy xét đến lý tánh không, đây là nét đặc thù của Long Thọ. Trong Chương 22, tôi có dẫn chứng một trường hợp, trong đó Long Thọ được cho là đã biến tạp kim thành vàng. Điều này có thể được xem là một ẩn dụ cho công việc chính của Kim cương thừa: biến cải kinh nghiệm thông thường thành kinh nghiệm giác ngộ. Nếu muốn biến cải thành công thì tạp kim không thể nào có tính nhất định, thường hằng riêng của nó. Chẳng hạn, nếu một mẫu than quả thực có giá trị thực chất, không thay đổi được, thì nó không bao giờ có thể biến thành bất cứ cái gì khác. Tất cả chúng ta đều biết rằng một mảnh than có thể biến thành kim cương với một vài điều kiện tinh chế.

Cái ý tưởng gốc “(đặc) tánh không thay đổi, độc lập” là do chữ Svabhava (Bắc Phạn). Nó có nghĩa là “tự tánh, tự ngã hay tự hiện hữu (own-being, self-existence). “Không có tự tánh” là Nihsvabhava, chữ này đồng nghĩa với ‘không tánh’. Không tánh không phải là Không Có Gì Cả

(Nothingness) mà đó là sự tràn khắp, ngay thẳng, chân thật, một tình trạng trong đó các hiện tượng xuất hiện tùy thuộc vào (nguyên) nhân và duyên (điều kiện).

Mặc dầu ý tưởng *tánh không* được cho là của Long Thọ và trường phái Trung đạo, là một trong những giáo thuyết quan trọng của Bắc truyền (Đại thừa), nhưng nó cũng hiện hữu trong Nam truyền (Tiểu thừa). Chẳng hạn, theo kinh điển Nam truyền, đức Phật xem tất cả các hiện tượng như ngọn lửa của cây đèn dầu: đèn cháy được cũng phải do dầu và tim đèn nữa. Tự ngọn lửa là không có. Cũng giống như vậy, tất cả các hiện tượng tùy thuộc vào nhân và duyên.

Trong Bắc truyền, ý tưởng này được nói rất rõ: tất cả các hiện tượng được so sánh với một ảo tưởng huyền hoặc. Một con voi giả chẳng hạn, nó xuất hiện có thể giống như một gò mối, khúc gỗ...được nhà ảo thuật dùng vài thủ thuật v.v...để biến thành nó. Vì thế, các sự xuất hiện giả huyền xảy ra tùy thuộc vào nhiều nguyên nhân và nhiều điều kiện. Giống như vậy, tất cả các hiện tượng hiện hữu là do nguyên nhân này, điều kiện nọ. Chính vì tánh “ăn theo” này, tức cái không tánh, ta mới thực hiện được sự biến cải.

Long Thọ nói rằng nếu thực sự có tự tánh (hay tự ngã, tự hiện hữu) thì sự biến cải bằng phương tiện của con đường giải thoát sẽ không thể nào xảy ra. Nói một cách khác, nếu thối than mà ta vừa nói có tánh không thay đổi được thì nó không thể nào trở thành hạt kim cương. Giống như vậy, nếu mỗi người trong chúng ta có một tự tánh riêng, một tự ngã thường hằng, một hiện hữu không thể thay đổi được thì dù tu tập Pháp Phật như thế nào chẳng nữa, chúng ta cũng không thể nào trở nên càng lúc càng tiến bộ, trong sáng hơn hay giác ngộ được. Đành rằng ta phải chịu ba món chướng là tham sân si, nhưng đó là tự tánh bình thường của các giống vật hữu tình. Nếu chịu thay thế si mê thành trí tuệ, tham cầu với không vướng mắc, sân nhuế thành từ và bi, chúng ta có thể thay đổi được các điều kiện trên. Bằng cách thay đổi chúng, ta có thể thay đổi tự tánh, tự ngã của mình để trở thành Tiên Phật. Vì thế *Không tánh* tuyệt đối cần thiết cho phép ta chuyển các điều kiện của luân hồi thành sự giải thoát đến niết bàn.

Bây giờ ta xét đến ý tưởng thứ hai, vai trò cái tâm trong kinh nghiệm. Ở đây, Vô Trước và người em là Thế Thân đưa ra hai điểm chính: a. đối tượng xuất hiện không có hình thức nhất định hay bền vững, và b. đối tượng xuất hiện ngay cả khi không có tác nhân kích thích bên ngoài.

Hai điểm chính này trong Đại thừa và Kim cương thừa cũng không vắng mặt trong truyền thống Tiểu thừa. Điểm đầu tiên được nói rõ trong một số kinh sách Phật giáo. Chẳng hạn, sự kiện liên hệ đến vị Trưởng Lão Tissa nổi tiếng trong giới Tiểu thừa: khi được hỏi ông có thấy người phụ nữ nào mới đi qua trên đường không, Tissa trả lời rằng ông không biết đó là nữ giới

hay nam giới mà chỉ thấy một đồng xương đi qua. Điều này chứng tỏ rằng các đối tượng không có một hình thức cố định; những gì xuất hiện hấp dẫn của một phụ nữ đối với người đàn ông này thì có thể là một đồng xương đối với người kia.

Truyền thống Đại thừa nói rất rõ ràng về việc này bằng cách mượn đến kinh nghiệm của một số ‘tâm sở biến hành’. Chẳng hạn, khi uống quá nhiều rượu, ta cảm thấy “đất say đất cũng lăn quay”, hoặc cảm thấy có năng lực to lớn. Giống như vậy với ảnh hưởng của các chất tạo ra ảo giác lâng lâng, con người nhận thức sự vật rất khác biệt. Trong quyển Hai Mươi Đoạn về Duy thức, Thế Thân (Vasubandhu) tổ thứ 21 dòng Thiền Ấn, chứng minh điều này với việc đối chiếu kinh nghiệm của con người trong 6 cõi (xem lại chương 19). Trong đó, ông giải thích rõ ràng là các đối tượng xuất hiện dưới nhiều cách khác nhau tùy thuộc vào các điều kiện chủ quan (tâm) của người nhận thức và đã kết luận rằng các đối vật xuất hiện dưới các hình thức và tướng trạng khác nhau tùy theo (tâm) các loài vật hữu tình khác nhau và tùy theo nghiệp duyên của họ.

Điểm thứ hai, các vật xuất hiện ngay cả khi không có một nhân tố kích thích bên ngoài, cũng được tìm thấy trong truyền thống Nam truyền Tiểu thừa. Trong đó, Buddhaghosa giải thích về 3 giai đoạn định (sơ định, nhị định và viên mãn), nhờ tu tập thiền quán mà sự vật đã trở thành đồng hóa vào giai đoạn gần như. Ví dụ, nếu một thiền giả, đầu tiên dùng một đĩa màu xanh, kế đó nhờ đĩa đó trở thành đồng hóa và ông ta bây giờ chỉ quán tưởng vào mô hình tinh thần của nó mà thôi. Tức là vào giai đoạn thứ nhất, vị ấy dùng một vật có thực làm đối tượng thiền định, đến giai đoạn thứ hai là quán tưởng, ông không còn cần ngoại vật đó nữa. Vật ấy bây giờ đối với ông không còn là một nhân tố kích thích cần thiết nữa. Chúng ta có thể hiểu được điều này qua các giấc chiêm bao, trong đó người nằm mơ thấy được các đối vật mà không cần vật kích thích bên ngoài.

Thế Thân lại thêm trường hợp của những người giám sát ở cõi địa ngục. Nếu những người này sanh trở lại các địa ngục đó do nghiệp riêng của họ thì họ cũng phải chịu các đau khổ ở đó. Nhưng, vì họ ở trong các địa ngục đó chỉ để làm công việc của họ, nên Thế Thân cho rằng họ chỉ là sản phẩm do tâm não của những loài ở địa ngục nghĩ tưởng tạo ra mà thôi. Nói cách khác, vì nghiệp không lành mạnh của mình mà các loài ở địa ngục phóng chiếu ra hình ảnh của những cai ngục tra tấn mình.

Trong tất cả trường hợp này--các kinh nghiệm về thiền định, chiêm bao và các loài ở địa ngục--các hình ảnh xuất hiện mà không cần đến nhân tố kích thích bên ngoài nào cả. Đây là lý do tại sao người ta nói rằng, giống hệt như trường hợp một họa sĩ vẽ tranh ma quỷ rồi trở nên sợ hãi vì bức tranh đó, các loài chưa được khai sáng vẽ ra hình ảnh 6 cõi trời luân hồi và rồi bị

khổ sở, kinh hãi vì chính hình ảnh đó. Qua năng lực của tâm não, chúng ta vẽ ra 6 cõi trời hiện hữu và rồi chạy vòng vòng theo chúng bất tận. Chúng ta có thể tạo ra 6 cõi trời này một cách chính xác vì sự không hiện hữu (hay không tự tánh, không tự ngã) của chúng.

Hai ý tưởng này--tánh không và vai trò cái tâm trong kinh nghiệm--đi cặp với nhau. Các đối vật không hiện hữu độc lập. Sự hiện hữu của chúng là tùy vào nhân và duyên, quan trọng nhất là các nhân duyên tinh thần như si ám, mắc mứu, sân nhuế, phần hận, tật đố, v.v... Vì những điều kiện này và vì hiện tượng tánh không, tâm thức hình thành và tạo ra kinh nghiệm dưới một hình thức đặc biệt, hình thức đau khổ của 6 cõi trời.

Cái tâm làm việc một cách tự động và không chủ ý, vì vậy tạo ra các kinh nghiệm đau khổ trong 6 cõi trời như thế nào, thì cái tâm cũng có thể được huấn luyện để làm việc một cách thông thả, thận trọng, có chủ ý để đem lại sự thay đổi cho các kinh nghiệm đó, đem lại kinh nghiệm khai sáng, giải thoát. Đây là điều rõ ràng trong kinh nghiệm thiền định mà chúng ta đã xét trước đây. Thường thì cái tâm làm việc một cách tự động và không chủ ý đối với kinh nghiệm. Cái phản ứng của ta đối với một đối tượng, thí dụ sắc vóc của một phụ nữ, là do theo thói quen phản xạ, theo thói quen tham muốn không đúng và không chịu tìm hiểu. Với thiền định, ta huấn luyện cái tâm một cách dứt khoát để giúp thay đổi kinh nghiệm của mình. Qua kinh nghiệm thiền định, ta có thể thay đổi nhận thức của mình về đối tượng, giống như Trưởng Lão Tissa đã thay đổi cái thấy của ông: sắc vóc của một phụ nữ chỉ là một đồng xương.

Thường chúng ta nhận thức các màu sắc khác nhau một cách tự động, không trực tiếp, không biện biệt. Nhờ thiền định, ta có thể theo ý muốn mình, hình dung, tạo ra và thay đổi tình trạng một mảng màu theo kinh nghiệm tinh thần riêng của mình. Tánh không và năng lực sáng tạo của tâm rõ ràng có mặt trong cơ cấu kỹ thuật thiền định Kim cương thừa (sẽ xét kỹ hơn trong Chương 29). Hợp chung nhau, chúng cho ta khả năng và phương pháp cần có để chuyên biến kinh nghiệm mình. Ta có thể thực hiện được vì không có cái gì có (đặc) tánh riêng của nó và cách chúng ta làm là dùng năng lực của tâm để tạo ra, quyết định đường lối mới khi nhận thức đối tượng.

Như đã được nói đến trong Chương 22, Kim cương thừa là một với Đại thừa về điểm bắt đầu và điểm mục tiêu của nó. Cái tư tưởng căn bản trong truyền thống Đại thừa là tâm bồ đề (bodichitta), tâm kiên quyết hoàn thành giác ngộ cho tất cả chúng sinh, và kết quả của quyết tâm này là sự đạt được Phật quả, với tầm vóc bình thường và siêu việt. Cái hiện tượng bình thường là sự biểu lộ của lòng đại bi của Phật, điều này tự biểu hiện trong các

phương tiện thiện xảo, tư tưởng nổi bật thứ ba trong Đại thừa và rất quan trọng trong Kim cương thừa.

Phương tiện thiện xảo là khả năng hiểu rõ tất cả giống vật hữu tình từng trình độ một. Trong nhiều kinh Đại thừa, điều này được giải rõ với sự giúp đỡ của các ví dụ, như câu chuyện ngụ ngôn về ba loại xe (xe dê cho hàng Thanh văn, xe hươu cho bậc Duyên giác và xe trâu cho vị Phật); về nước mưa và ánh sáng mặt trời, mặt trăng trong Kinh Liên hoa (xem lại Chương 15). Cái hình ảnh bình thường có tính cách hiện tượng của đức Phật xuất hiện dưới mắt các giống vật hữu tình là tùy theo nhu cầu và khả năng của họ. Nó tự biểu hiện dưới nhiều hình thức khác nhau trong một số hình thức, như hình thức của người thiếu nữ đẹp mà Phật đã cho xuất hiện vì Kshema (Xem Chương 22). Trong nhiều Kinh, Luận của Bắc truyền Đại thừa, tự đức Phật biểu hiện dưới hình thức người thường hoặc Thánh Thiên để giúp chúng sinh tiến bộ trên con đường giải thoát.

Chính cũng với cách này mà đức Phật đã tự biểu hiện dưới các hình thức đặc biệt như các vị thần trong các đền thờ, lăng tẩm Đại thừa tùy theo sự cần thiết và xu hướng của các giống hữu tình. Chẳng hạn, trong 5 trường hợp chư Phật trên cõi trời, đức Phật tự biểu hiện dưới 5 hình thức đặc biệt tương ứng với các thiên hướng nghiệp quả đặc biệt của các giống hữu tình. Ông là Phật Đại nhật (Tỳ Lô Già na, Vairochana) cho các giống hữu tình mà nỗi khổ chính của họ là vô minh; ông là Phật Bất động (Phật A súc, Akshobhya) dành cho những người có nỗi khổ chính yếu là sân nhuế (hờn giận đến mức mất sáng suốt) và Phật A di đà (Amitabha) cho những người mà nỗi khổ chính của họ là hay mắc mưu. Tự Đức Phật xuất hiện dưới các hình thức khác nhau để trợ lực một cách tốt đẹp nhất cho các giống hữu tình khác nhau vì nghiệp căn đặc biệt của họ.

Trang 214. Có các biểu hiện đặc biệt của đức Phật tương ứng với các giống hữu tình. Có loại tương duyên giữa sự xuất hiện của Phật (dưới hình thức Phật trên trời hoặc Thánh thần trong các đền thờ Kim cương thừa) với sự phát triển của các giống hữu tình qua trung gian tu tập thiền định. Để chứng minh điều này, tôi xin trở lại câu chuyện của Bồ tát Vô Trước và Phật Di lặc tương lai. Vô Trước đã thiền quán trong 12 năm trời trước khi ông có khả năng nhận thấy được Ngài. Phật Di lặc đã luôn luôn bên cạnh ông, nhưng Vô Trước phải cố gắng tăng trưởng cái nhìn của ông sao cho có thể tự mình chứng thấy Phật Di lặc một cách trực tiếp. Cũng như thế, đức Phật luôn ở bên ta, nhưng muốn nhận ra các vị đó một cách trực tiếp, chúng ta phải cố gắng tăng trưởng tâm thức qua thiền định, qua sự thanh lọc cẩn thận tâm thân mình. Sự việc tẩy lọc thân tâm có thể ví như việc mở máy truyền hình để nhận hình. Hình rõ ràng là luôn luôn có đó, nhưng nếu không vặn đúng băng tần, đúng luồng sóng thì hình ảnh không thể được thấy rõ.

Nếu chúng ta nhớ 3 nguyên tắc này:

1. nguyên tắc của tánh không,
2. nguyên tắc năng lực của cái tâm để quyết định bản thể của kinh nghiệm mình và
3. nguyên tắc các phương tiện thiện xảo, chúng ta sẽ có thể hiểu thế nào là con đường mà Kim cương thừa có thể được chứng nghiệm. Chúng ta cũng sẽ có thể hiểu sự đa dạng của các hình thức và những hình ảnh mà Kim cương thừa dùng để thúc đẩy tiến trình thay đổi biến hóa.

---o0o---

Chương 24

(Trang 215 - 223.)

Phương pháp luận (Kim cương thừa) Methodology

~~~~~

Như đã được biết ở các Chương 22 và 23, Kim cương thừa và Bắc truyền (Đại thừa) tương đồng trong quan điểm khởi đầu và chấm dứt của con đường đạo. Cái khác là ở phương pháp luận. Kim cương thừa đặc biệt cho rằng nó cung cấp một phương tiện khéo léo và mau chóng hơn trong việc đạt được mục tiêu Phật quả kể từ giai đoạn đầu của cái khổ. Vì vậy, khảo sát phương pháp luận là phần quan trọng cho sự hiểu biết tường tận thêm về Kim cương thừa.

Chúng ta hãy bắt đầu bằng cách thảo luận về cơ cấu của cái gọi là giai-đoạn-đầu-của-cái-khổ. Nguyên nhân căn bản của khổ thường được gọi là vô minh. Vô minh là sự phân hai (hay đối tánh, đối đãi) giữa chủ thể và đối tượng, giữa ta và người. Có nhiều cách để tháo gỡ các đối tác vô minh này. Kinh văn Vi diệu pháp (xem lại Chương 19) có nhấn mạnh đến việc tháo gỡ cái ngã ra từng mảnh. Bằng cách lấy đi cái ngã, tức là lấy đi một đầu của cái đối tánh (phân hai, đối đãi), cái chủ thể đã được tháo gỡ. Và việc tháo gỡ chủ thể cũng là ngụ ý sự tháo gỡ đối tượng của nó. Đây là lý do tại sao ta nhấn mạnh đến sự mổ xẻ, giải phẫu cái ngã. Đây là điểm chính của Vi diệu pháp, dù nó không phải là nội dung độc nhất, vì Luận tạng cũng có nói đến nó trong quyển Liên hệ Nhân Quả (Patthana), trong đó đối tượng cũng như chủ thể đều được tháo gỡ.

Bắc truyền (Đại thừa) và Kim cương thừa có đường hướng hơi khác ở chỗ là Kim cương thừa tấn công thành phần đối tượng với nhiều cách. Chẳng hạn, trong Chương 23 ta đã thấy rằng đối tượng xuất hiện không vững chắc, không ổn định, và rằng đối tượng có thể xuất hiện ngay cả khi

không có một nhân tố kích thích nào cả. Vì thế đối tượng được xem như xuất hiện trong một giấc mộng; nó không có thực.

Trang 216. Việc thấy được thành phần đối tượng là không thật nêu lên vấn đề chủ thể, tức cái ngã. Trong Bắc truyền (Đại thừa) hay Kim cương thừa, tiến trình tổng quát cho việc tháo gỡ cái đối tánh (phân hai, đối đãi) “chủ thể - đối tượng” hay “ta - người” được diễn ra sau đây: bắt đầu bằng cách xem đối tượng như giấc chiêm bao và không thực, thì khi áp dụng sự hiểu biết về tính tác động hỗ tương, ta được biết thêm rằng, nếu đối tượng không thực thì chủ thể cũng như giấc chiêm bao và không thực. Nếu hạt không có thực thì mầm không có thực. Điều này đem đến cho ta sự hiểu biết về tánh không của chủ thể và đối tượng. Tiến trình này được phản ánh qua cái nhìn của 2 trường phái Đại thừa, Duy thức (tập trung vào đặc tánh chiêm bao của kinh nghiệm) và trường phái Trung Đạo (chú trọng vào ý tưởng tương tác).

Ngoài cái đối tác căn bản này (chủ - khách, ta - người), có nhiều cái đối tác khác cần được tháo gỡ nếu chúng ta muốn hoàn thành giác ngộ. Cái đối tác chính yếu khác sinh ra đau khổ là luân hồi và niết bàn. Nói chung, đây là cái đối tác giữa những gì bị điều kiện hóa và những gì không bị điều kiện hóa. Luân hồi bị điều kiện hóa và niết bàn thì không. Điều này được phản ánh qua kỹ thuật mô tả các hiện tượng luân hồi: luân hồi là tướng trạng bị điều kiện hóa và niết bàn là thể tánh không bị điều kiện hóa. Luân hồi bị điều kiện hóa vì lý do có sanh thì có diệt trong khi niết bàn thì không, vì tự tánh không sanh thì không diệt.

Nhưng cái đối tác là thực hay chỉ là dàn dựng lên? Cái nhìn của Đại thừa và Kim cương thừa cho rằng cái đối tác giữa luân hồi và niết bàn là không thực. Nó do tâm tạo tác và vì thế giả tạo. Điều này được chứng minh bằng sự phân tích đặc tánh của luân hồi: có sanh thì có diệt.

Có nhiều cách khác nhau cho việc khảo sát ‘sinh - diệt’ trong Đại thừa và Kim cương thừa. Cách thứ nhất được tìm thấy trong việc khảo cứu rộng rãi về ‘sinh khởi’ của Long Thọ trong Trung đạo Căn bản Luận Chương của ông (Mulamadhyamakakarika). Ông nói đến bốn điều có thể xảy ra về ‘sinh khởi’

1. do cái ngã, cái chủ thể, cái ta, mà sinh khởi ra;
2. do đối tượng, cái kia, mà sinh khởi ra;
3. do cả hai;
4. không do nguyên nhân nào cả (xem lại Chương 18). Ở đây, chúng ta có thể tạm bằng lòng với dẫn dụ sau đây: nói rằng, nếu đối tượng xuất hiện giống như đối tượng được thấy trong chiêm bao, thì thực sự chẳng có sinh và chẳng có diệt.



Trong Kinh Tam muội Vương (Samadhiraja Sutra) có nói là nếu một thiếu nữ trinh trắng mơ được sinh con và trong cùng giấc mơ đó nàng thấy đứa trẻ chết đi, dĩ nhiên nàng sẽ cảm nghiệm được thế nào là cái hạnh phúc đầu tiên và thế nào là nỗi đau khổ. Chỉ khi sự tỉnh, nàng mới nhận ra thực sự không có chuyện sinh và tử đó. Cũng như vậy, tất cả các hiện tượng thực sự không có sinh và thực sự không có diệt. Nếu trong thực tế, tất cả mọi vật không có sinh và không có diệt thì các đặc tính của luân hồi thực sự không phải là đặc tính nữa. Sự phân biệt giữa luân hồi và niết bàn không còn nữa và chúng ta chỉ còn lại với các kết luận rằng, như Long Thọ đã nói trong Trung đạo Căn bản Luận (Mula-madhyama-kakari), ngay cả sự khác biệt nhỏ nhoi nhất giữa luân hồi và niết bàn cũng không có. Nếu không có sanh và không có diệt thì các đặc tính của luân hồi giống với các đặc tính của niết bàn, bởi vì niết bàn được biểu hiện do sự vắng mặt của sinh và diệt. Vì thế không có sự khác nhau của luân hồi và niết bàn.

Để tóm tắt, chúng ta đạt được cái thực tướng của luân hồi và niết bàn bằng cách tháo gỡ quan niệm luân hồi là xong. Chúng ta định nghĩa luân hồi là cái bị điều kiện hóa và nói rằng các đặc tính của những cái bị điều kiện hóa là sinh và diệt và thấy rằng không có sinh thực sự và không có diệt thực sự. Nếu luân hồi không có những đặc tính này, vậy thì cái đối tác của nó, tức niết bàn, cũng không có ý nghĩa. Với cách này, chúng ta đạt được cái thực tướng của luân hồi và niết bàn.

Cho tới nay, ba việc ta đã biết là:

1. cái không hiểu biết (vô minh) là nguyên nhân căn bản của đau khổ,
2. cái phân hai chủ thể và đối tượng, của luân hồi và niết bàn, và
3. cái tánh không của hai đầu đối đãi này. Ba cái này là sự thật trong Bắc truyền (Đại thừa) và Kim cương thừa. Có sự tương hợp hoàn toàn của 2 phái về sự phân biệt giữa tri thức trực tiếp và ktri thức gián tiếp.

Sự hiểu được sự thật qua 2 cách: hiểu phải qua suy nghĩ và hiểu không qua suy nghĩ, dĩ nhiên đã được thừa nhận xuyên suốt trong Phật giáo. Chẳng hạn, Nam truyền (Tiểu thừa) chấp nhận sự khác biệt giữa việc hiểu biết Tứ Diệu đế qua suy nghĩ và hiểu biết qua chứng nghiệm trực tiếp. Trong Bắc truyền (Đại thừa) và Kim cương thừa, cái chính của vấn đề là liệu cái tri thức của chúng ta về luân hồi và niết bàn là do kiến thức trong kinh sách hay trực tiếp chứng nghiệm.

Nếu theo các thủ tục được đặt ra trong giáo thuyết Trí huệ Bát nhã của các vị Bồ tát Long Thọ, Vô Trước và Thế Thân, chúng ta đạt được hiểu biết theo kinh sách và không trực tiếp về chủ thể và khách thể, luân hồi và niết bàn. Nhờ các phương pháp mau lẹ hơn, khéo léo hơn mà các sự hiểu biết lý thuyết trên được chuyển thành hiểu biết trực tiếp và đồng thời hiểu biết thực sự phương pháp luận Kim cương thừa.

Chìa khóa cho sự hiểu biết chính phương pháp luận Kim cương thừa là sự hiểu biết tánh không của mọi sự vật. Tất cả hiện tượng (pháp) tự chúng là không. Chúng chỉ là những gì do tâm tạo. Tôi xin dẫn chứng 2 thí dụ của Nam truyền (Tiểu thừa) để chứng minh điểm tánh không (hay trung tính) của tất cả các hiện tượng. Trong Kinh Rắn nước (The Discourse of the Water Snake, Alagaddupama Sutta), đức Phật ví tất cả các hiện tượng như rắn nước (rắn không hại) và cái bè. Ông nói rằng người nào bắt rắn nước giỏi có thể bắt nó được một cách dễ dàng. Còn người nào bắt không được thì sẽ buồn vì bắt không được. Ông cũng nói rằng các hiện tượng giống như chiếc bè, một khi đã qua sông ta không cần giữ nó nữa.

Bài thuyết giảng của đức Phật nói một cách rõ ràng, ngắn gọn, cô đọng về tánh không (trung tính) của các hiện tượng. Tất cả các hiện tượng không phải là cái này cũng không phải là cái kia. Chúng trung lập, tùy thuộc vào cách chúng ta bắt lấy hay sử dụng chúng. Không phải vì con rắn nước không hại mà gây đau khổ; đau khổ là do nghĩ đến phương cách bắt nó. Giống như vậy, con dao tự nó không gây hại, hại hay không là do người cầm lấy con dao. Nếu nắm con dao bằng lưỡi, đương nhiên ta đứt tay; cầm bằng cán thì không. Nếu dùng một chiếc bè để qua sông, ta dùng nó đúng; nhưng khi đã qua sông rồi ta lại mang nó lên vai thì đó là điều không hay. Cái hữu dụng hay không hữu dụng của một hiện tượng (pháp) không phải ở chính hiện tượng đó mà ở cái cách chúng ta dùng nó.

Đây cũng là điều đúng không chỉ cho các sự vật mà còn cho các tâm sở (tâm hành) như muốn và không muốn. Chẳng hạn, có một câu chuyện trong đó đức Phật chỉ dẫn cho người em họ của ông, ngài Nanda, người đã được khuyến khích gia nhập đoàn Tăng già trước ngày thành hôn. Sau khi được thụ phong, Nanda bắt đầu nhớ vị hôn thê của ông và tiếc rằng đã nhập vào Tăng đoàn. Đức Phật biết được tâm của Nanda nên dẫn ông đến các cõi trời để gặp các trinh nữ ở đó. Nanda bị mê hoặc tại chỗ. Khi ông được hỏi cảm thấy thế nào khi so sánh với vị hôn thê của mình, ông trả lời rằng, hôn thê của ông, nếu ở kề bên cạnh thì nàng giống như một bộ xương của một con khỉ. Đức Phật khuyên rằng, nếu ông muốn vui sống với những trinh nữ cõi trời trong cuộc đời sắp tới, cách hay nhất là ở lại trong Tăng đoàn và tu tập Pháp Phật.

Ngài Nanda trở về Đoàn với một nghị lực mới. Khi các vị tu sĩ khác hiểu ra tại sao ông thực hành rất siêng năng, họ chọc gheo ông. Nhận ra được động cơ thúc đẩy không thành thật của mình, ông tinh tấn tu tập thêm và trở thành A la hán nổi tiếng nhất trong những người có khả năng kiểm soát các giác quan. Đây là một thí dụ về tình trạng trung tính của dục vọng. Tại một thời điểm đặc biệt trong sự tu tập của ngài Nanda, đức Phật đã dùng dục vọng làm động cơ thúc đẩy giúp ông bình tâm và cần mẫn tu tập.

Ta có thể thấy rằng các đối tượng như rắn nước, chiếc bè, con dao, không chỉ trung tính, tùy thuộc vào cách chúng ta sử dụng chúng, mà những trạng thái tinh thần (tức tâm sở hay tâm hành, như buồn vui giận ghét...) cũng tùy thuộc vào cách chúng ta chuyển biến chúng, được tiến bộ hay lui sụt trong việc phát triển tâm linh. Đây là lý do tại sao đức Phật đã nói rằng ‘diệt sân thì có lợi’. Không thích thì không tốt cũng không xấu. Nếu không thích những hành động không lành mạnh, ta có thể đến được bờ giải thoát; nếu không thích làm việc thiện, điều này không dẫn đến việc tốt, chỉ giản dị có thể.

Xin nói lại, căn bản thì tất cả các hiện tượng đều trung tính, rỗng không. Chúng ảnh hưởng sự tiến bộ của ta như thế nào là tùy thuộc vào cách ta nhận lấy và sử dụng chúng. Đây là cái hiểu biết hay thái độ đã được phát triển trong Kim cương thừa và đã giúp Kim cương thừa dùng những phương pháp đặc biệt để sử dụng tất cả các hiện tượng vào việc giúp tâm linh tiến bộ. Đây là chìa khóa mà các phương pháp Kim cương thừa dùng để sử dụng cho sự tiến bộ tâm linh.

Chúng ta chỉ dùng một phần kinh nghiệm của mình để được tiến bộ trong mục tiêu giải thoát. Dĩ nhiên mức độ tiến bộ có chậm hơn. Hãy tự hỏi, bạn bỏ ra bao nhiêu thời giờ cho thiền định, tụng niệm? Hầu hết thì giờ ta bỏ ra là để cho cái ăn, ngủ, hay chuyện vãn với bạn bè. Chúng ta bỏ phí tất cả thì giờ và kinh nghiệm cho sự tiến bộ hướng về mục tiêu giác ngộ. Chính ở đây Kim cương thừa sử dụng ý tưởng về tính trung lập căn bản của tất cả các hiện tượng, bởi vì nếu tất cả các hiện tượng là rỗng không, tại sao ta không dùng chúng--như sắc tướng, thanh âm và tâm hành--cho sự tiến bộ tâm linh? Đây là lý do tại sao Kim cương thừa xem tất cả sắc tướng, thanh âm và tâm tánh (tâm hành, tâm sở) là thánh thần, chú niệm và các sự khó hiểu (tiên nghiệm, thần bí) của Phật quả. Mọi điều chúng ta thấy, nghe, và suy nghĩ thực sự là trung tính và rỗng không. Nếu ta xem các cảnh tượng đẹp, các loại âm thanh và những suy tư chỉ là những biểu hiện các vẻ đẹp thuần túy của khai sáng, giác ngộ, ta có thể dùng các thành phần kinh nghiệm này để đóng góp vào sự tiến bộ tâm linh con người. Tôi sẽ nói rõ trong các chương kế tiếp, tạm thời ở đây tôi xin đưa cho bạn một thí dụ. Cái tách mà tôi đang cầm là tổng hợp của vật chất, nó là biểu tượng của Phật Tỳ Lô Giá Na (Buddha Vairochana). Cái vật đó không chỉ là cái tách mà là hình tướng của Phật Tỳ Lô Giá Na. Đây chính là cái ý mà người ta muốn nói rằng, trong Kim cương thừa tất cả các sắc tướng là thần thánh, là những biểu tượng đặc biệt của một thực tướng thuần khiết. Một cách tương tự, bằng vào cái tâm, ta có thể xem tất cả âm thanh là các thần chú và các tâm tánh (tâm hành) là hình ảnh thần bí, tiên nghiệm của Phật quả.

Sự sử dụng cẩn thận các sắc tướng, thanh âm, và các tâm tánh (tâm hành) đặc biệt thấy rõ trong nghi thức thiền định Kim cương thừa. Trong bối cảnh này, việc thực hành thiền định Kim cương thừa có thể so sánh với chiếc bè, chiếc bè của sắc tướng, thanh âm và tâm tánh con người. Chẳng hạn trong nghi thức Kim cương thừa, có yếu tố sắc tướng, đó là sự nghĩ tưởng đến một vị thần của đền thờ nào đó; có yếu tố thanh âm, đó là sự tụng chú; và có yếu tố tâm linh, đó là sự hiểu biết tính bất nhị và tánh không.

Tôi sẽ nói tiếp trong các chương sau. Còn bây giờ, tôi muốn xin kết luận là: nghi thức thực hành thiền định Kim cương thừa lấy ba yếu tố hình ảnh, thanh âm và tâm hành để tạo thành “cái bè nghi thức”, sử dụng nó thành các hiện tượng và cung cấp một hình thức thiền định hiệu nghiệm.

Những người nào trong các bạn thực hành thiền thờ hay các loại thiền khác sẽ biết được giá trị việc này. Nếu bạn đang cố gắng thiền thờ, một lúc nào đó cái tâm của bạn trở nên mệt mỏi vì quá cố gắng tập trung vào hơi thở và bắt đầu nghĩ lan man. Nếu đang xướng tụng, tâm bạn trở nên mệt mỏi vì các chữ của bài xướng. Nếu bạn đang thiền minh sát tuệ, tâm bạn có thể mệt mỏi vì sự phân tích sâu sắc các hiện tượng. Nhờ vào đặc tính nhiều mặt để thực hành thiền định Kim cương thừa, nên khi cái tâm trở nên mệt mỏi, khó chịu và không còn khả năng để tập trung vào hình ảnh thánh thần nữa, nó có thể tập trung vào chú niệm; khi tâm mệt mỏi vào lời chú niệm, nó có thể tập trung vào tánh không; và khi tâm trở nên mệt mỏi vì tánh không, nó có thể đi ngược lại với hình ảnh thánh thần.

Quả thật, nghi thức Kim cương thừa hiệu nghiệm hơn vì nó dùng phương tiện thiền định với đặc tính nhiều mặt: thay vì đối đầu với các khuynh hướng của một cái tâm dễ bị xao lãng, nó lại sử dụng chính khuynh hướng đó. Thiền định Kim cương thừa thực sự cho phép cái tâm đi đây đi đó, mặc dầu nó chỉ cho phép đi đó đi đây trong một phạm vi đặc biệt có ý nghĩa tôn giáo hay tinh thần. Cái tâm, dù dựa vào thần thánh, thần chú hay tánh không, nó đều nương vào cái gì đó có quyền năng về tâm linh.

Hơn thế nữa, nghi thức Kim cương thừa giống như chiếc bè với ý nghĩa là nó không có cái gì để bám lấy. Nó là một phương tiện, phương pháp mà không có gì khác hơn. Nghi thức này cũng không giới hạn vào những phiên ngồi thiền chính thức mà nó còn có thể áp dụng cho tất cả các hoạt động ngoài các giờ thiền. Trong những phiên thiền định khô khan, chúng ta hình dung, mừng tụng đến hình sắc của thần thánh, đọc chú, vun trồng sự hiểu biết tánh không của hình sắc đó. Sau đó, ta nói rộng ra khỏi các giới hạn chật hẹp của thiền, bao trùm tất cả các hoạt động hằng ngày của ta.

Dù ở chỗ nào hay làm gì, toàn thể các kinh nghiệm của chúng ta là một phần của ‘cái bè cho sự tu tập thiền định’, nó giúp ta có thể kết hợp và sử dụng tất cả năng lượng cho sự thực hành của mình. Trong sinh hoạt

thường ngày, chúng ta nhận thức cảnh sắc, âm thanh và các tâm hành bằng lối chuyển biến đặc biệt này. Nói một cách khác, chúng ta vận dụng toàn thể thành phần kinh nghiệm của mình bằng cái cán, không phải bằng cái lưỡi. Qua kỹ thuật thiền định Kim cương thừa, ta học sử dụng các cảnh sắc, âm thanh, và tâm hành một cách có kỹ năng, để sao cho không thất bại, rủi ro. Chúng ta học sử dụng các cảnh sắc để thấy, âm thanh để nghe, và các tâm hành để kinh nghiệm, thay vì bị mắc bẫy bởi chính những kinh nghiệm này, thì ta có thể biến chúng thành sự phát triển tinh thần và tiến bộ cho sự khai sáng giác ngộ của mình.

---o0o---

## Chương 25

(Trang 225 - 233.)

### Thần-thoại và Biểu-tượng Myth and Symbolism

~~~~~

Trong Chương 24 chúng ta đã nói về Kim cương thừa khi bàn về việc dùng toàn thể kinh nghiệm để hoàn thành tri kiến bất nhị một cách trực tiếp. Trong việc chuyển toàn thể kinh nghiệm vào nỗ lực tinh thần này, điều quan trọng là chúng ta biết chọn lựa các yếu tố kinh nghiệm mạnh mẽ và có ý nghĩa đặc biệt. Nói như vậy không có nghĩa là bỏ ra ngoài các kinh nghiệm khác. Nói rõ hơn là đầu tiên chúng ta tập trung vào các loại kinh nghiệm đặc biệt mạnh mẽ, có ý nghĩa, dùng chúng làm thành các khối xây dựng cho cái nhìn đã được chuyển biến của mình. Rồi thì, ta nói rộng kinh nghiệm chuyển biến đó để bao gồm tất cả các kinh nghiệm, ngay cả những cái mà từ đầu ít có ý nghĩa.

Đầu tiên, ta chọn các thành phần kinh nghiệm đặc biệt có hiệu nghiệm và mạnh mẽ. Trong tiến trình này, vài thành phần điển hình được tách rời ra. Chúng là những kinh nghiệm được sắp xếp nằm rất sâu trong tâm thức cá nhân và tâm thức tập thể (tức tổng số các tâm thức của tất cả cá nhân).

Chúng ta hãy xét một vài thí dụ đặc biệt về kinh nghiệm điển hình này. Loại đầu thuộc phạm vi thần thoại. Đặc điểm nổi bật nhất của thần thoại là sự chiến đấu giữa cái thiện và cái ác. Đây có thể là đề tài sơ khởi, căn bản có vẻ có tính cách huyền thoại, đã được dựng lên từ thời kỳ nguyên thủy cho đến nay. Chẳng hạn, điểm chính của cuộc đua tài giữa Rama và Ravana trong truyện Ramayana là sự tranh đấu giữa các lực lượng của thiện và của ác. Điều này tiếp tục là đề tài nổi bật trong các thần thoại phổ thông nhất.

Cách đây không lâu, ta đã thấy sự tranh đấu giữa thiện và ác được thần thoại hóa trong phim khoa học giả tưởng 'Star Wars' được ưa chuộng.

Chúng ta cũng thấy đề tài này trong thái độ và lối sử dụng ngôn ngữ gây ấn tượng của các chính trị gia và các nhà lãnh đạo trên thế giới. Chẳng hạn, khi Tổng Thống Hoa Kỳ Ronald Reagan gọi Liên bang Xô Viết là 'Đế quốc Tội ác', ông đã mượn một câu từ phim 'Star Wars' để nói lên lòng tin mạnh mẽ của mình về sự tranh đấu giữa thế giới dân chủ và thế giới cộng sản là sự tranh đấu giữa cái thiện phải thắng cái ác. Đây là một đề tài rất quan trọng trong văn hóa con người. Khi ta gọi đề tài này là đề tài thần thoại không có nghĩa là ta làm giảm giá trị nó. Nếu có, việc này chỉ làm tăng giá trị nó mà thôi bởi vì nó cho đề tài này một tầm vóc siêu nhân, một ý nghĩa đại chúng. Gọi đề tài là thần bí không làm nó không thực, ngược lại còn làm cho có ý nghĩa thêm nữa.

Thiện và ác dĩ nhiên là nhị nguyên (như chủ thể - khách thể, ngã - kỹ, luân hồi - niết bàn v.v...). Sự vượt ngoài tầm hiểu biết bình thường của con người đối với thiện - ác, việc cái thiện làm chủ và đồng hóa cái ác, được biểu tượng bằng sự xuất hiện của các thần thánh trong lăng đền Kim cương thừa. Trong Chương 24, chúng ta đã nói về cách có thể chuyển đổi các thành phần của kinh nghiệm và sử dụng chúng cho sự tiến bộ tâm linh mình. Những gì chúng ta có ở đây là tính ưu thế của cái thiện đối với những cái mà ta thường nghĩ là ác, nghĩa là, sự đồng hóa và chuyển biến toàn thể cái ác có tính tách thần thoại dưới hình thức các thành phần đặc biệt của các vị thần Kim cương thừa.

Điều này cắt nghĩa sự xuất hiện tổng quát của các thần thánh trong Kim cương thừa. Những người nào trong các bạn đã thấy tranh vẽ và các bức điêu khắc cổ thư, rất có thể tự hỏi tại sao các thần thánh mang vòng kiềng của các đầu người bị cắt rời, đồ trang sức bằng xương, da thú vật, các bộ xương người, khí giới v.v.... Tại sao trong tranh hay tượng thánh của Kim cương thừa lại có quá nhiều chuyện có vẻ ma quỷ rùng rợn như vậy.

Câu trả lời là các đồ trang sức bằng xương người hay thú, khí giới... tất cả chỉ là đồ trang bị cho lực lượng của cái ác mà chúng được hình dung trong tâm thức tập thể của chúng ta. Sự kiện chúng được mặc và sử dụng bởi các thần thánh Kim cương thừa là biểu tượng cho:

1. tượng trưng cho sự chiến thắng của thiện đối với ác;
2. tượng trưng cho sức mạnh của cái ác dùng vào mục đích thiện; và quan trọng nhất,
3. tượng trưng sự hiệp nhất và tính siêu việt của các đối đãi thiện - ác, niết bàn - luân hồi.

Trên bình diện thần thoại thì ta nên hiểu đặc tính sự xuất hiện của các thần thánh Kim cương thừa như sau: đó là tính ưu thế và chuyển biến cái ác, và đó là tính siêu việt của cái thiện và ác.

Kim cương thừa cũng đề xướng mạnh mẽ sự bình đẳng của các đối tượng về tham và sân. Sự bình đẳng này hàm ý tính siêu việt của các cặp đối đãi như thích - ghét, thiện - ác. Trong hình thức biểu tượng của Kim cương thừa, ta thấy các đối tượng của 'thích - ghét' rất gần nhau. Chẳng hạn, chúng ta thấy nữ trang và thủ cấp; thân hình phụ nữ dễ coi và xác người; hoa sen, mặt trời, mặt trăng và máu, thịt, xương ở cạnh nhau trong cùng một bức tranh. Tất cả những vật này xảy ra bên cạnh nhau là tượng trưng cho cái siêu việt của các đối đãi thiện - ác, dễ coi - khó coi, thanh - trọc v.v....

Chúng ta hãy xét với những từ ngữ cụ thể hơn, các hình thức đặc biệt của vài biểu tượng điển hình được tìm ra trong Kim cương thừa. Rất nhiều biểu tượng có liên hệ đến tính siêu việt của đối đãi. Đầu tiên chúng ta hãy xét đến biểu tượng hợp nhất của nam và nữ, là điều nổi bật nhất trong Kim cương thừa. Đây là biểu tượng điển hình với ý nghĩa là, nó luôn luôn là phần căn bản của kinh nghiệm của các sinh vật. Nó là thành phần nằm sâu trong tâm thức cá nhân và tập thể của các sinh vật. Sự hợp nhất của nam và nữ là biểu tượng của sự hợp nhất các sự đối nghịch--thường là biểu tượng cho sự hợp nhất của trời và đất--trong nghệ thuật, thi ca và văn chương của hầu hết các nền văn hóa thời này hay thời khác.

Trong Kim cương thừa, chúng ta thấy được rằng giá trị nổi bật của yếu tố kinh nghiệm là rất mạnh mẽ và đầy ý nghĩa. Nó vẽ ra sự hiệp nhất giữa chơn không và sắc tướng, niết bàn và luân hồi, trí huệ và từ bi. Nữ tính tượng trưng cho tánh không, niết bàn và trí tuệ (ta đã thấy trong Chương 22, 'vô ngã' được biểu tượng dưới hình thức các vị nữ thần Nairatmya và Vajravarahi. Nam tính tượng trưng cho sắc tướng, luân hồi và từ bi. Nữ cũng tượng trưng cho tánh không và nam cho sự sáng suốt v.v...

Thêm một biểu tượng phổ biến được dùng trong tranh hay tượng thánh Kim cương thừa là cái cây, nó là biểu tượng của đời sống, của trưởng thành và phát triển. Trong một xuất thiền Kim cương thừa, hành giả thường qui phục về hình ảnh nơi một cái cây. Giống như sự hợp nhất của nam và nữ, cây là biểu tượng gốc, tượng trưng cho sự hợp nhất giữa các nền văn hóa.

Tôi ngạc nhiên thấy rằng cái cây là vật biểu tượng trong các tôn giáo và văn hóa trên thế giới. Trong Thiên Chúa giáo, chúng ta thấy 'cây kiến thức' trong Vườn Địa đàng. Trong Phật giáo, cây là biểu tượng lý tưởng: 'cây trú ẩn' có thể được nhận ra là 'cây bồ đề'. Nhưng 'cây giác ngộ' đi ngược thời gian Lịch sử Văn minh Ấn Độ trước thời kỳ của Đức Phật Thích

Ca Mâu Ni. Nó cũng quan trọng cho con người của nền Văn minh Thung lũng Indus, một nền văn minh phát triển mạnh cách đây 5000 năm.

Nếu xét thêm về tranh hay tượng thánh Kim cương thừa, chúng ta thường thấy một vị thánh được đặt lên trên một cái ngai của một cái cây. Ngài là biểu tượng gốc của hoàng gia, của chủ quyền và sự tài giỏi (vương miện và quyền trượng). Bạn có thể nhớ lại trong Chương 22, chúng ta đã nói rằng Kim cương thừa lấy tên từ chữ kim cương (vajra), là cái quyền trượng của Indra, là biểu tượng của tinh thông và điều khiển (mastery). Không nghi ngờ gì đó là những biểu tượng quan trọng trong tâm thức cá nhân và tập thể. Ngay trong các xã hội cộng hòa, chế độ hoàng gia cũng hấp dẫn. Người Huê kỳ có thể đọc nhiều về gia đình hoàng gia Anh hơn là người Anh. Có thể có nhiều tư liệu truyền hình về gia đình hoàng gia Anh quốc ở Mỹ hơn là ở Anh. Ngay cả định chế của chức vị tổng thống cũng có nhiều liên hệ với tất cả các loại biểu tượng chủ quyền hoàng gia.

Giống như biểu tượng về cây cối, biểu tượng hoàng gia được tìm thấy trong hầu hết các tôn giáo chính. Chúa Ki tô đã nói về vương quốc Chúa Trời và được gọi là vua của những người Do thái. Đức Phật đã được gọi là vua của Pháp (Phật) và của các vật lý gia. Bài giảng pháp nổi tiếng đầu tiên đức Phật nói cho đại chúng là ‘Kinh Chuyển Pháp luân’ (Dhammachakkappavattana Sutta), thực ra có tên là ‘Kinh Nền tảng cho Vương quốc của Pháp Phật’.

Giống như cây, ánh sáng và nước chiếm những chỗ dễ thấy nhưt trong các biểu tượng của Bắc truyền (Đại thừa). Lửa thường vây chung quanh thần thánh. Ánh sáng là phương tiện quan trọng cho việc nhận diện giữa thiền giả và các hình tướng thấy được của thần thánh. Lửa, ánh sáng là các yếu tố rất quan trọng và có ý nghĩa về kinh nghiệm của con người chúng ta. Có thể nhờ sự khám phá của lửa mà con người trở nên văn minh. Tất cả các điều này rất rõ ràng cho đến ngày hôm nay, vì không lẽ chúng ta không thích đốt lửa lên, ngắm nhìn và sử dụng nó? Trong Kim cương thừa, lửa tượng trưng cho ngọn lửa thiêu đốt và tiêu diệt vô minh.

Nước cần thiết cho sự hiện hữu của chúng ta hơn là đồ ăn và dĩ nhiên cần thiết cho sự tươi tốt của đất. Không ngạc nhiên là nước cũng giữ vai trò quan trọng trong Kim cương thừa, trong đó nó là biểu tượng của sự bí truyền từ nghi thức mật giáo, nó kích thích hạt giống tiềm năng tâm linh. Giống như việc tưới nước cho đất thì hạt giống sẽ nảy mầm, nhờ được rắc rải trong nghi thức bí truyền, hạt giống của tiềm năng tâm linh con người được nảy mầm và kể đó tượng hình tròn vẹn và chuyển biến thành hình hài khác: cái thực tướng của Phật quả.

Biểu tượng hoa sen không phải chỉ có đặc biệt trong Kim cương thừa mà còn hiện hữu trong tất cả các tranh hay tượng thánh Phật giáo. Biểu

tượng này đặc biệt có tính cách văn hóa hơn những biểu tượng khác mà ta đã xét đến từ trước đến nay. Hoa sen có thể là vật gắn gũi nhứt trong tâm thức văn hóa Ấn Độ, đó là một biểu tượng mạnh mẽ cho sự trưởng thành và chuyển biến tâm linh. Vì lý do này, nó xuất hiện trong Kim cương thừa như là một biểu tượng của sự phát triển tâm linh biến hóa siêu việt.

Trong Kim cương thừa, cũng có việc dùng các chữ cái, mục từ và thân chú rất đặc biệt. Một lần nữa, đây là thí dụ điển hình nói về yếu tố mạnh mẽ nằm trong tâm thức cá nhân và tập thể. Đối với người đời xưa cũng như người thời nay, tên của một vật có quyền năng rất mạnh. Những dân tộc thời xưa thành công trong sự làm chủ các lực lượng tự nhiên bằng cách đặt tên cho các lực lượng ấy. Chẳng hạn, bằng cách gọi thần sấm là ‘Indra’, những người Bà la môn thời xưa đã thiết lập một cơ chế và mức độ nào đó để kiểm soát được nó.

Điều này rõ ràng phản ảnh kinh nghiệm riêng của chúng ta. Nếu một người nào đó ‘cọ quẹt’ xe bạn trong chỗ đậu xe, bạn không có cái quyền nào với người ta nếu bạn không biết tên người đó. Nếu biết tên, bạn có thể đòi bồi thường thiệt hại. Vì thế, các tên gọi có quyền năng riêng của nó. Trong một nghĩa nào đó, cái tên tạo ra được thực tướng của vật đó. Chẳng hạn, khi tôi nói chữ ‘kim cương’, với một nghĩa nào đó cái thực tướng của vật đó được tạo ra cho tất cả chúng ta. Nhận ra được quyền năng của các chữ cái, tên gọi, và các chữ, Kim cương thừa sử dụng chúng dưới hình thức các câu chú để đem lại một thực tướng nào đó.

Trong Kim cương thừa, ý nghĩa giản dị của quyền năng dính liền với tên gọi, một đặc tính của con người cổ đại, được thay thế bằng sự hiểu biết nghiêm túc ý nghĩa các tên và chữ để tạo ra một giá trị đặc biệt. Cái ý nghĩa được diễn biến ra đó là qua ý chí của tâm. Chính ý chí của cái tâm làm cho các chữ cái, chữ, tên và thân chú có được một giá trị sáng tạo đặc biệt.

Vì thế, chúng ta tìm thấy trong chủ nghĩa biểu tượng Kim cương thừa, việc dùng các biểu tượng bằng lời nói một cách tự do nhưng hữu ý là phương tiện cho việc tập trung ý chí của cái tâm để tạo ra sự chuyển biến. Chẳng hạn, chúng ta tượng trưng hóa cái tâm bằng tiếng Phạn ‘HUM’, và dùng biểu tượng đó như là chiếc xe tượng trưng cho cái tâm hữu hình, làm hạt giống cho các thần thánh khác trong lăng đền Kim cương thừa. Đây là vai trò lý tưởng sâu sắc của các chữ cái, chữ và tên gọi đối với tâm thức cá nhân và tập thể. Kim cương thừa dùng sức mạnh lý tưởng này trong chủ nghĩa biểu tượng để mô tả cái tâm và tạo điều kiện cho việc khống chế và chuyển biến kinh nghiệm.

Nghệ thuật tranh hay tượng thánh Kim cương thừa cũng thừa nhận sự quan trọng và ý nghĩa của màu sắc như là các biểu tượng của một vài khuynh hướng và quan điểm khác. Đây cũng là những gì mà các nhà tâm lý

ngày nay thừa nhận. Giữa thập niên 1930, một tâm lý gia Huê kỳ đã khuyến khích một công ty thuốc lá nổi tiếng thay đổi màu sắc trên gói thuốc từ xanh qua đỏ; qua một đêm, lượng bán ra tăng từ 50 đến 60 phần trăm. Khi đợt màu đỏ được bán hết, nhà sản xuất in trở lại màu xanh và lượng bán giảm xuống thấy rõ. Khi được thay đổi đỏ lần nữa, độ bán lại tăng lên như trước. Kể từ đó, các nhà quảng cáo và vẽ kiêu đã rất chú ý về tầm ảnh hưởng của màu sắc đối với người tiêu thụ.

Điều này cũng được thừa nhận trong truyền thống Kim cương thừa. Màu sắc có vai trò và cách dùng đặc biệt. Màu trắng, chẳng hạn, là một biểu tượng của trong sạch, một ý nghĩa phổ thông khắp nơi. Nhưng màu trắng cũng là một biểu tượng của tính không rõ ràng, vô minh, và cũng là một biểu tượng cho kiến thức của Pháp giới (Dharmadhatu). Điều sau cùng này giải nghĩa tại sao, trong giới đàn (mandala) của 5 chư thánh cõi trời, Phật Tỳ lô giá na (Vairochana) có màu trắng và tại sao trong lăng đền Kim cương thừa, Bồ tát Phổ Hiền (Vajrasattva) cũng có màu trắng để chỉ cho sự quan trọng của ông ta trong việc xoá lỗi, rửa tội.

Màu xanh hay màu đen là biểu tượng của tính bất di bất dịch. Đen, không giống bất cứ màu nào khác, không thể được thay đổi. Xanh vừa là màu tượng trưng sự ghét bỏ cũng vừa là màu tượng trưng cái kiến thức phản ánh tất cả các hiện tượng mà không bóp méo chúng (như màu xanh của nước phản ánh vô số đối tượng một cách không thiên vị). Vì thế, màu xanh là màu của kiến thức như thực.

Màu đỏ là màu của lửa, là một biểu tượng của dục vọng và tượng trưng cho kiến thức phân biệt.

Các màu này được dùng để mang những thông điệp tượng trưng không chỉ dính liền với 5 chư Phật trên cõi trời, mà còn với các thần thánh Mật giáo khác. Những thông điệp này thường có ý nghĩa ở mức độ vô thức hay tiềm thức, nhưng ý nghĩa đặc biệt của chúng nảy lên một số cảm tính hay phản ứng (thường trên mức độ tiềm thức). Một thí dụ cho việc này là sự kiện về những người hút thuốc lá đã mua thuốc với nhãn hiệu đỏ thay vì xanh tuy rằng họ không biết tại sao mình lại làm như vậy.

Bây giờ chúng ta hãy xét đến một vài vật đặc biệt hơn, được tìm thấy trong nghệ thuật vẽ tranh và tượng thánh Kim cương thừa và xem các ý nghĩa đặc biệt của chúng như các vật phụ trợ, các vật mà chư vị cầm giữ trong tay họ, và các đồ trang sức bao quanh họ. Thánh Vajrakilaya chẳng hạn, giẫm lên 2 vị thánh khác của Ấn Độ giáo là Shiva và Parvati. Đầu tiên, ta có thể nghĩ rằng đây chỉ là một loại nghệ thuật ca ngợi chiến thắng cho các Phật tử, nhưng thực ra ý nghĩa của nó quan trọng hơn nhiều. Shiva và Parvati tượng trưng cho hai thuyết cực đoan là thuyết vĩnh cửu và thuyết hư vô. Vật phụ trợ mà thánh Vajrakilaya dùng là một biểu tượng của sự chuyển

biến vượt trội để tránh 2 cực đoan này. Một lần nữa, chúng ta thấy thánh Mahakala đứng lên trên một tử thi. Tử thi đại diện cái ngã, cái tôi, cái vật chất; việc Mahakala giẫm lên nó tượng trưng cho sự chiến thắng của ông đối với cái ý tưởng của ngã hay vật chất.

Nhiều vị thánh Kim cương thừa cầm dao trong tay. Điều này được cho rằng trong nghệ thuật tượng tranh thánh Đại thừa, ta thấy thánh Đại trí Văn thù sư lợi (Manjushri) cầm cây kiếm trí tuệ cắt ngang lưới vô minh. Trong tay của các thánh Kim cương thừa cũng vậy, dao là những dụng cụ tượng trưng trí tuệ mà họ dùng để cắt ngang lưới vô minh và ảo tưởng.

Trong nghệ thuật tượng tranh thánh Kim cương thừa, chúng ta cũng thấy các thần thánh uống máu từ những tách hình sọ người, tượng trưng cho các phiền não. Bởi uống máu này, các thánh cho thấy khả năng của họ đồng hóa và trung hòa các phiền não.

Chúng ta thấy các thánh Kim cương thừa thường cầm hột kim cương với cái chuông. Kim cương là biểu tượng cho phương tiện thiện xảo, cái chuông biểu tượng cho trí huệ. Kim cương và chuông linh tượng trưng cho sự hợp nhất các phương tiện thiện xảo và trí huệ, hình tướng và chơn không, luân hồi và niết bàn.

Nhiều thánh Kim cương thừa cũng có các vương miện của 5 sọ người trên đầu của họ. Năm sọ người này tượng trưng cho 5 kiến thức siêu việt, tức trí huệ, thuộc về 5 chữ Phật cõi trời:

1. kiến thức Pháp giới (Dharmadhatu),
2. kiến thức như thật (giống như kiếng),
3. kiến thức bình đẳng,
4. kiến thức biện biệt, và

5. kiến thức toàn bích. Thân thể của họ được trang sức với 6 hình thức bằng xương như kiềng tay, chân, thắt lưng-v.v... Sáu đồ trang trí này tượng trưng cho Lục độ (Bố thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tấn, Thiền định, và Trí tuệ).

Việc chúng ta thấy các vật ấy nổi bật trong nghệ thuật tranh tượng thánh không phải để chứng tỏ sự kỳ dị và rùng rợn cho hấp dẫn. Thực ra, những vật này liên hệ rất gần gũi với nhiều mức độ:

1. mức độ vô thức sâu sắc,
2. mức độ có tính cách văn hóa, và
3. mức độ có sự liên hệ rất đặc biệt và chính xác với các yếu tố đặc biệt của Phật thừa.

Toàn bộ, chúng ta đã giải quyết ở đây các đối đãi lớn và có ảnh hưởng sâu rộng: các đề tài huyền thoại, thiện và ác, các mẫu điển hình của nam và nữ, v.v... Đặc biệt, chúng ta đã giải quyết các mẫu có quyền năng và ý nghĩa đặc biệt cho các sinh vật--các mẫu cây cối, gai vàng, lửa, v.v...; các cực

đoan của thuyết vĩnh cửu và thuyết hư vô; giá trị của các phương tiện thiện xảo và trí huệ. Đặc biệt hơn nữa, ta đã xét đến các vật tượng trưng liên hệ đến các phái đặc biệt của học thuyết Phật giáo, như 5 kiến thức siêu việt và Lục độ.

Trong chương này tôi đã vẽ ra các huyền thoại và biểu tượng tác động nhau, và vẽ ra ý nghĩa các biểu hiện và hình ảnh khác nhau mà chúng ta thấy trong nghệ thuật về tượng hay tranh thánh Kim cương thừa. Sẽ là một điều lầm lỗi nếu xem chúng là những sản phẩm tùy hứng, tình cờ hay hoàn toàn chỉ để gây xúc động cực mạnh, giật gân, gây sự tò mò. Thực sự, Kim cương thừa sử dụng cẩn thận các huyền thoại và biểu tượng một cách có ý thức và có chủ ý cho mục tiêu đặc biệt là đẩy mạnh sự tiến bộ của hành giả trên con đường đi đến Phật quả.

---o0o---

Chương 26

(Trang 234 - 242.)

Tâm lý học, Sinh lý học và Vũ trụ học
Psychology, Physiology, and Cosmology.

~~~~~

Trong Kim cương thừa, tâm lý học, sinh lý học và vũ trụ học liên hệ rất chặt chẽ với nhau. Tôi xin chứng minh chúng liên hệ chặt chẽ như thế nào và nói tổng quát về các lợi ích của việc liên hệ này.

Chúng ta bắt đầu bằng cách nói lại quan niệm tương duyên và tương nhập. Tương duyên có cái nghĩa của tương đối hay tánh không. Nó là một trong hai cột trụ của Bắc truyền (Đại thừa). Trong trường hợp đặc biệt này, tương duyên có ý nghĩa đặc biệt là sự tương nhập. Như ta biết, từng sự vật, vì sự hiện hữu và bản thể của nó, đều phải tùy thuộc vào các sự vật khác. Vì thế mọi vật đều có giữ cái mầm, (nguyên) nhân và duyên (tức điều kiện) của các vật khác. Ta có thể hiểu việc này dễ hơn bằng cách áp dụng ý tưởng tương duyên giữa cái toàn thể và các phần riêng của nó. Bản thể của cái tổng hợp tùy thuộc vào bản thể của từng phần riêng, và bản thể của từng phần riêng tùy thuộc vào bản thể của cái tổng hợp. Đây là tính tương duyên của chúng.

Theo truyền thống Bắc truyền, chúng ta thấy ý tưởng này được nói rõ trong truyện ‘mạng lưới của Đế Thích’ (Indra hay Nhân đà la). Trong truyện này, mỗi phần của lưới, vì sự tồn tại và đặc tính của nó, nên phải tùy thuộc vào các phần lưới khác, và mỗi phần nhỏ của lưới tự nó chứa đựng hết thảy cái đặc tính của toàn bộ mạng lưới. Ý tưởng tương duyên hay tương nhập

giữa cái từng phần và cái tổng hợp cũng rất quan trọng ở Trung Hoa, nơi mà tư tưởng quan trọng độc nhất là triết lý Hua-yen, nên triết lý của sự tổng hợp.

Ý tưởng tương nhập cũng có thể được tìm thấy trong Kim cương thừa, ở đó ta có thể thấy nó qua chữ ‘khung cửi’ (tantra) . Bạn có thể nhớ rằng ‘tantra’ nghĩa đen là kiểu dệt của một miếng vải (xin xem lại chương 22). Việc dùng phép ẩn dụ về miếng vải cho ta hiểu được sự tương nhập giữa cái toàn bộ và các bộ phận của nó. Ta thấy rằng một phần nhỏ của miếng vải cũng là cái mẫu toàn bộ của tấm vải.

Kế đến, tư tưởng tương nhập trên được áp dụng vào sự tương nhập giữa từng cá nhân (đại diện cho từng bộ phận vi mô) với vũ trụ (đại diện cho cái toàn bộ vĩ mô). Ý niệm tương nhập về con người với vũ trụ là điều đầu tiên tôi muốn xét đến trong sự đề tâm đặc biệt hơn về tâm lý học, sinh lý học và vũ trụ học trong Kim cương thừa.

Để hiểu được vai trò năng động của tâm lý học, sinh lý học và vũ trụ học, chúng ta cần nhớ lại ý tưởng căn bản thứ hai của Kim cương thừa, đó là tính biến thái của kinh nghiệm. Điều này được diễn tả trong kinh nghiệm của Vô Trước (Asanga). Đầu tiên, ngài không thấy được Phật Di lặc, sau đó, ngài thấy được dưới hình thức của con chó bệnh và cuối cùng thấy rõ hơn với kinh nghiệm của một vị thánh đã được chuyển biến. Ý tưởng này cũng được diễn tả là, chúng sinh ở trong 6 cõi giới khác nhau, có kinh nghiệm với các hiện tượng một cách khác nhau: đây là tính biến thái của kinh nghiệm tùy thuộc vào trạng thái tinh thần. Vì thế, thực tướng tùy thuộc vào điều kiện tâm thức con người: tâm ô nhiễm nhận thức và kinh nghiệm thực tướng theo một cách; trong khi tâm chuyển biến và được thanh lọc, sẽ kinh nghiệm nó theo một cách khác.

Quan trọng là ta phải giữ cả hai tính tương nhập và tính biến thái của tâm. Có thế, ta mới biết được sự liên hệ giữa cá nhân và vũ trụ trong tâm lý học, sinh lý học, và vũ trụ học Kim cương thừa và ta mới biết sự liên hệ này vận hành một cách năng động như thế nào để đem lại kết quả cho sự chuyển biến đó. Đây là mục tiêu của việc thực hành Kim cương thừa.

Đầu tiên, chúng ta hãy xét đến tâm lý học trong Kim cương thừa. Từ đầu đến giờ tôi đã cho thấy rằng Kim cương thừa là một sự phát triển tự nhiên và hợp lý của Phật thừa nói chung, điều này ta cũng tìm thấy trong Nam truyền (Tiểu thừa) và Bắc truyền (Đại thừa). Với sự kiện này, ta không ngạc nhiên là các thành phần xây dựng căn bản của tâm lý học Kim cương thừa lại thuộc hệ thống trung tâm của tâm lý học Phật giáo.

Các khối xây dựng này là ngũ uẩn hay ngũ âm (5 khối hòa hợp kết tập thành thân tâm con người. Xin xem lại chương 12). Năm khối hòa hợp này (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) là những thành phần căn bản của tâm lý học

Kim cương thừa. Trong tình trạng tâm thức uế trước, tình trạng bình thường của tất cả chúng ta trước khi được chuyển biến kinh nghiệm, 5 ngũ âm này có liên hệ với 5 phiền não (ô nhiễm): tham, sân, si, mạn nghi, tật đố. Bạn chắc hẳn đã để ý đến sự hiện diện của 3 phiền não căn bản là nguyên nhân kinh nghiệm của đau khổ và thêm vào chúng là các đau khổ của mạn nghi và tật đố.

Chúng ta cũng có thể thấy 5 phiền não này liên hệ với 5 cõi giới không giúp ta giải thoát được. Đó là, tham với cõi quỷ, sân với cõi ngục, si với cõi thú, mạn nghi với cõi thần thánh, tật đố với cõi á thánh. Một điều đáng chú ý là ngũ uẩn cũng tạo nhân sanh vào 5 cõi giới không thuận lợi trên.

Đây là bức tranh thực tế cho cái nhìn về các sinh vật chưa được chuyển biến, chưa được trong sạch mà đây là điển hình cho kinh nghiệm của chúng ta, cũng là điển hình cho kinh nghiệm của ngài Vô Trước (Asanga) khi ông không thấy được Phật Di lạc (Maitreya). Ngay trong văn chương Trí huệ Bát nhã, ta cũng thấy những lời là, trong khi một Bồ tát đang tiến về hướng Phật quả, ngũ uẩn của người trở nên thanh tịnh tuyệt đối. Trong Kim cương thừa, lời phát biểu này được cho là tích cực và đặc biệt đến nỗi, trong tâm lý học Kim cương thừa, ngũ uẩn được chuyển biến và xuất hiện dưới hình thức của 5 chư Phật trên cõi trời. Tâm của các chư Phật ấy đã trong sạch hoàn toàn nhờ gieo duyên thiện lành. Vì thế, với hình hài đã được chuyển biến, ngũ uẩn đã trở thành 5 chư Phật trên cõi trời: uẩn sắc, sau khi được thanh lọc, xuất hiện dưới hình thức Phật Tỳ lô giá Na (Vairochana); uẩn thọ, hình thức Phật Bảo sinh (Ratnasambhava); uẩn tưởng, hình thức Phật A di đà (Amitabha); uẩn hành, hình thức Phật Bất không thành tựu (Amogasiddhi); và uẩn thức, hình thức Phật Bất động (Phật A súc, Akshobhya).

Chắc bạn có thể đã thấy 5 chư Phật cõi trời này được vẽ dưới hình thức tượng thánh trong nghệ thuật giới đàn (mandala), gồm nhiều vòng tròn huyền bí thiêng liêng. Đây là các biểu tượng của vũ trụ đã được chuyển biến trở nên thanh tịnh. Những gì 5 chư Phật cõi trời đại diện là 5 thành phần chúng sinh đã được chuyển biến trở nên thanh tịnh về phương diện tâm sinh lý. Năm chư Phật cõi trời tượng trưng cho sự chuyển biến kinh nghiệm ô nhiễm của chúng ta thành các hình hài đã được giác ngộ.

Năm chư Phật cõi trời này được cho biết là chư Thánh của Năm Gia đình: đức Phật (Hiện kiếp), Ratna (Bảo vật), Padma (Liên hoa), Karma (Tác nghiệp) và Vajra (Kim cương). Đây là những biểu tượng của ngũ uẩn dưới hình thái đã được biến cải.

Ở mức độ chưa chuyển biến và còn uế trước, ngũ uẩn bị gắn liền với 5 phiền não; ở mức độ được chuyển biến, hết ô nhiễm, 5 chư Phật cõi trời

tương đương với 5 loại tri thức siêu việt (trí huệ bát nhã). Tri thức siêu việt đầu tiên là tri thức Pháp giới (Dharmadhatu), tương đương với Phật Tỳ lô giá na (Vairochana). Tri thức Pháp giới là tri thức về thực tướng các sự vật và về sự tinh túy của chúng. Nói một cách khác, Pháp giới (Dharmadhatu) là đặc tính cần thiết của tất cả các hiện tượng, đó là, tánh không và tính bất nhị của chúng sự. Vì thế, uẩn sắc được biến đổi là Phật Tỳ Lô Giá Na, và sự biến đổi này là sự biến đổi cái phiền não của vô minh thành tri thức siêu việt cho cái thực tánh của tất cả các sự vật, tức tánh không.

Thứ hai, với Phật Bảo Sinh (Buddha Ratnasambhava), vị Phật biểu tượng cho thọ uẩn. Đây là sự chuyển biến của lòng tự hào thành tri thức bình đẳng siêu việt. Đây là tri thức xem tất cả mọi vật bằng nhau. Trong Bát nhã Tâm kinh, người ta nói rằng ‘Trí tuệ bát nhã’ đã chuyển sự không bình đẳng thành bình đẳng. Trong trường hợp của Phật Bảo Vật, chúng ta có loại tri thức xem các sự vật là bình đẳng. Hơn bất cứ mọi thứ, tri thức bình đẳng không thấy một sự phân biệt nào giữa luân hồi và niết bàn. Tri thức bình đẳng siêu việt không thấy khác nhau giữa luân hồi và niết bàn và cho phép chư Phật và chư Bồ tát hoạt động một cách tự do trong thế giới này.

Thứ ba, trong trường hợp của tướng uẩn, nó đã được chuyển biến và thanh lọc để thành Phật A Di Đà. Ở đây, ta có sự chuyển biến tham muốn thành phân biệt. Đây là tri thức có thể thấy tất cả các sự vật theo đặc tính cá biệt của chúng. Trong một ý nghĩa nào đó, điều này tương đương với tri thức Pháp giới (Dharmadhata) đây là tri thức về cái đặc tính tinh túy và phổ quát của tất cả các sự vật, đó là tánh không. Là một điều bổ túc cho tri thức Pháp giới (Dharmadhata), chúng ta có tri thức phân biệt, đó là tri thức các đặc tính cá biệt của tất cả các sự vật.

Thứ tư, trong trường hợp hành uẩn, nó được thanh tịnh thành hình thức Phật Bất-không-thành-tự (Buddha Amogasiddhi), chúng ta có được sự chuyển biến lòng đố kỵ thành tri thức toàn bích. Tri thức này là cái khả năng biết chính xác thực trạng tất cả giống hữu tình để sao cho có thể được giúp họ hoàn thành tốt đẹp nhất trên đường hướng về Phật quả.

Cuối cùng, trong trường hợp thức uẩn, nó được thanh lọc thành hình thức Phật Bất Động (Phật A xúc, Buddha Akshobhya). Ta có được sự chuyển biến mỗi ác kiến thành một kiến thức giống như cái gương, có khả năng phản ảnh tất cả sự vật. Cái gương phản chiếu chính xác, không thiếu không thêm bất cứ vật gì đứng trước nó.

Vậy là, bạn đã có thể thấy được sự sắp xếp đối xứng các thành phần tâm sinh lý, với ngũ uẩn bị ô nhiễm tương đương với 5 chư Phật trong cõi giới không còn ô nhiễm. Cũng như thế, có sự đối xứng giữa 5 phiền não khi chưa chuyển biến, còn uế trước, tương đương với 5 tri thức đã được chuyển biến và không còn uế trước.

Sự sắp xếp đối xứng giữa kinh nghiệm bất tịnh và thanh tịnh cũng được chuyển thành khối vật chất. Ở cấp thanh tịnh, 5 thành phần của thế giới này--đất, nước, lửa, gió và không gian (ngũ đại) lấy hình thức của 5 thiên nữ. Những vị này là vợ của 5 chư Thánh cõi trời. Thành phần của không gian, tương đương với sắc uẩn, được chuyển biến không còn ô nhiễm, thành một nữ thánh, vị này là vợ của Phật tỳ lô giá na (Vairochana). Các thành phần vật chất 'đất, nước, gió, lửa' tương đương với các uẩn 'thọ, tưởng, hành, thức', theo thứ tự, được chuyển biến thanh tịnh thành các nữ thánh, là vợ của Phật Bảo Vật, Phật Vô lượng Quang (hay A di Đà), Phật Bất Không Thành Tựu và Phật Bất Động (Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi và Akshobhya).

Trong Tâm lý học Kim cương thừa, vì thế, chúng ta có các uẩn âm, phiền não và các yếu tố tầm thường, bất tịnh đã được chuyển biến thanh tịnh thành 5 vị thánh trên cõi trời, 5 kiến thức siêu nhiên và 5 vị nữ thánh vợ của 5 chư Phật cõi trời. Chúng ta cũng có 2 cấp độ kinh nghiệm đối xứng nhau, cấp một là tiêu chuẩn của các hình tướng bất tịnh, cấp kia là tiêu chuẩn của các hình tướng đã được thanh tịnh. Đây là hệ thống tổ chức căn bản của tâm lý học Kim cương thừa.

Trong hệ thống Kim cương thừa, 5 vị thánh ở cõi trời, cùng với 5 phối ngẫu, được tìm thấy chính trong thân thể của cá nhân từng người. Họ hiện diện tại 5 trung tâm năng lực tâm linh, còn được gọi là luân xa (chakras), được tìm thấy trong thân thể của mỗi người. Năm trung tâm năng lực tâm linh nằm trên đỉnh đầu, cổ họng, trái tim, lỗ rún và bộ sinh dục. Tại mỗi nơi, có một trong 5 vị Phật trên cõi trời với phối ngẫu được nằm trên một ngai vàng hoa sen: Phật Tỳ lô giá Na (Vairochana) tượng trưng cho uẩn sắc đã được thanh tịnh, nằm trên đỉnh đầu; Phật Vô lượng quang (tức A Di Đà) biểu hiện cho uẩn tưởng đã được thanh tịnh, nằm ở cổ họng; Phật Bất Động (Akshobhya), biểu tượng cho uẩn thức đã được trong sạch, ở trái tim; Phật Bảo Vật (Ratnasambhava) tượng trưng cho uẩn thọ đã được thanh tịnh, ở tại lỗ rún; và Phật Bất không thành tựu (Amoghasiddhi), biểu tượng cho uẩn hành đã được thanh tịnh, nằm tại bộ sinh dục.

Có một số kinh mạch của luân xa, được gọi là NADIS, nối liền các trung tâm luân xa (năng lực tâm linh) với nhau. Dầu có rất nhiều, nhưng có 3 kinh mạch chính: kinh mạch trung tâm (avadhuti), chạy thẳng từ trên đỉnh đầu đến bộ sinh dục và nối 5 luân xa; và 2 kinh mạch bên phải và trái của kinh mạch trung tâm (rasana và lalana). Ở trình độ thực hành Kim cương thừa cao cấp, hành giả có thể khai dụng và điều khiển dòng mạch của năng lực tâm linh, tức năng lượng của cái tâm, qua các kinh mạch tâm linh này. Điều này giúp bạn hợp nhất lại được các kinh nghiệm tâm sinh lý mâu thuẫn nhau có trong mỗi người và trong vũ trụ. Nhờ vậy, bạn nhận ra được qua



thiền định, sự hợp nhất tuyệt đối của tất cả các đối nghịch, sự tiêu diệt tất cả các đối đãi. Đây là mục tiêu của việc hành trì mật giáo.

Qua việc thể hiện ngắn ngủi này về sinh lý học Kim cương thừa, bạn có thể thấy các khối xây dựng căn bản của kinh nghiệm trong tâm sinh lý học, được thấy từ cấp bất tịnh hay cấp thanh tịnh, được phản ánh như thế nào trong việc hình thành nên tư chất con người về phương diện sinh lý học.

Qua việc hợp nhất được các mâu thuẫn trong phạm vi kinh nghiệm tâm sinh lý cho một cá nhân, người thành thạo về Kim cương thừa có khả năng chuyển biến cái nhìn của mình cho một vũ trụ nhất thống. Người này có khả năng làm được như vậy bởi vì thân xác của ông là một đại diện thu nhỏ của vũ trụ này. Trong vũ trụ học Kim cương thừa, các đặc điểm của một vũ trụ nhất thống hiện diện trong kinh nghiệm tâm sinh lý của mỗi một người. Núi Sumeru, ngọn núi trung tâm của vũ trụ theo vũ trụ học Phật giáo, được nằm trong một vòng thân xác của hành giả, giống như mặt trời và mặt trăng, các dòng sông thiêng liêng của Ấn Độ và những nơi hành hương được tìm thấy trong vòng thân xác thu nhỏ lại này.

Những đặc điểm của vũ trụ không chỉ nằm trong thân xác con người mà nó còn là những đặc điểm nguyên thủy của kinh nghiệm đã được chuyển biến trở nên thanh tịnh. Chúng ta đã thấy là 5 vị thánh trên cõi trời được tìm thấy trong 5 trung tâm luân xa (năng lực tâm linh) thân thể con người. Cũng vậy, chúng ta thấy rằng kinh nghiệm riêng mỗi người thực sự chẳng có gì khác hơn là kinh nghiệm của vũ trụ đã trở nên thanh tịnh, vì vậy thân xác thực ra là lầu đài thần thánh của chư Phật siêu phàm. Vì thế, trong tâm lý học, sinh lý học và vũ trụ học Kim cương thừa, chúng ta thấy được ý nghĩa thực của thành ngữ ‘thân xác là một ngôi đền’. Một ngôi đền gồm các chư Thánh trên cõi trời, những người này không khác gì hơn là những hình hài hiện hữu đã được chuyển biến từ những mẫu hiện hữu bình thường của các thành phần kết hợp tâm sinh lý.

Bạn thấy trong Kim cương thừa có sự tương đương chặt chẽ giữa kinh nghiệm bình thường và kinh nghiệm đã trở nên thanh tịnh. Sự tương đương này được thiết lập qua ý tưởng vi mô và vĩ mô.

Đặc biệt, Kim cương thừa cung ứng một kế hoạch tâm lý và sinh lý đặc biệt cho các thành phần kinh nghiệm: chúng bị khuấy phục bởi sự khai dụng trực tiếp và hữu hiệu của cái tâm. Kế hoạch này dùng các trung tâm năng lực tâm linh và các kinh mạch mà năng lực tâm linh đi qua.

Những gì tôi cố gắng thực hiện trong chương này là để cho thấy rằng, trong hệ thống tâm lý học, sinh lý học và vũ trụ học Kim cương thừa cũng như trong huyền thoại và biểu tượng Kim cương thừa, chúng ta không có sự mô tả gì bí ẩn hay kỳ dị trong các hình thức ngẫu nhiên hay tùy tiện. Ngược lại, chúng ta có một hệ thống được vẽ ra rất cẩn thận, hợp với các nguyên tắc

căn bản của con đường Phật giáo giải thoát. Những gì chúng ta có, thực sự chỉ là sự phát triển đặc biệt phong phú và đầy màu sắc của các ý kiến chúng ta đã thấy trong các tông phái Phật giáo cổ đại, trong tâm lý Vi diệu pháp. Tất cả các ý kiến này có một nội dung rất dứt khoát. Kim cương thừa cung ứng được các cách thức đầy màu sắc, trong sáng và hấp dẫn với những thành phần khác nhau của kinh nghiệm tâm sinh lý học. Kim cương thừa cũng mô tả cách chuyển biến và hoàn tất như thế nào qua sự thanh lọc dần dần mô thức hiện hữu của con người.

---o0o---

## Chương 27

(Trang 243 - 252.)

Chuẩn bị hành trì

The preliminary practices.

~~~~~

Từ Chương 22 đến Chương 26, tôi đã cố gắng phác họa cái vũ trụ theo kinh nghiệm Kim cương thừa. Đó là lý do tại sao tôi bắt đầu khảo sát về thái độ văn hóa và trí thức trong thời kỳ mà Kim cương thừa xuất hiện đầu tiên, kể đó xét đến bối cảnh tôn giáo và triết học, phương pháp luận, huyền thoại và biểu tượng, tâm lý học, sinh lý học và vũ trụ học. Từ Chương 27 đến Chương 29, tôi sẽ xem xét các giai đoạn hành trì theo con đường Kim cương thừa. Nói chung, có 3 giai đoạn: 1. chuẩn bị, 2. hành nhập và 3. hành trì thực sự. Tôi phân chia giai đoạn chuẩn bị thành 2 phần: tổng quát và chuyên biệt.

Như đã nói trong Chương 22, Bắc truyền (Đại thừa) và Kim cương thừa thực sự là 2 thành phần trong một tín ngưỡng độc nhất. Điểm bắt đầu và mục tiêu của chúng là giống nhau; chỉ khác nhau là phương pháp sử dụng để đạt được từ điểm bắt đầu đến điểm mục tiêu. Về giai đoạn chuẩn bị, nói chung cả hai có rất nhiều điểm tương đồng.

Chúng ta cần nói rõ hơn một chút cho phần chuẩn bị này để nhấn mạnh là, các giai đoạn hành trì Kim cương thừa không phải là các nghi thức hành trì mà không có sự sửa soạn chu đáo thích đáng. Thực vậy, các sự chuẩn bị tổng quát cho việc hành trì Kim cương thừa cũng là những nghi thức được đòi hỏi cho toàn bộ con đường Đại thừa. Trong phần chuẩn bị tổng quát, chúng ta có

1. qui ngưỡng,
2. quán tưởng đau khổ,
3. luật nghiệp quả,

4. cái chết và sự vô thường,
5. thân người khó được,
6. vun trồng từ và bi,
7. khởi sinh tư tưởng giác ngộ,
8. vun trồng ‘định’ (nhất tâm) và ‘huệ’ (hiểu biết sâu sắc). Tất cả các điều trên được xem là những điều kiện tiên quyết tổng quát cho việc hành trì Kim cương thừa Mật giáo.

Trừ một vài ngoại lệ, còn thì nói chung các lỗi chuẩn bị của Kim cương thừa tương tự với lỗi của Bắc truyền (Đại thừa). Một trong những ngoại lệ là cách thực tập việc qui ngưỡng. Trong Bắc truyền có ba nơi qui ngưỡng--một là đấng đã Giác Ngộ tức Phật, hai là giáo pháp của ngài và ba là Tăng đoàn không thể bỏ được của các vị Bồ tát, hoặc chư Bồ tát đã đắc giai đoạn thứ bảy của Bồ tát giới (khởi trở lại thế gian); trong Kim cương thừa Mật giáo có thêm nơi qui ngưỡng thứ tư, đó là người thầy (preceptor, guru or lama). Trong một vài phái phụ của Kim cương thừa, có đến 6 nơi qui ngưỡng, cộng thêm 2 nữa là các vị thần hộ trì và Đồ cát ni (Dakinis, quỷ cái uống máu người). Các vị thần hộ trì là những hình tượng đặc biệt của các vị Phật huyền bí. Bất cứ vị thần chính yếu nào của Mật giáo như Thần Hevajra (Không trí kim cương), Chakrasamvara v.v... nếu được thiên quán, đều là con đường trọn vẹn để đi đến giác ngộ. Đồ cát ni (dakinis) là các thần nữ tượng trưng cho sự không vững chắc (vô ngã). Trong đền miếu Kim cương thừa Mật giáo, các thần nữ Đồ cát ni được xem tương tự như Tăng đoàn, đó là những hình tượng đặc biệt của Tăng đoàn Kim cương thừa Mật giáo. Thực sự chúng ta có nhiều dẫn chứng về 6 nơi qui ngưỡng này trong một số tông phái với một số các sự kiện, nhưng phổ biến nhất vẫn là Tứ bảo, đó là người thầy và Tam Bảo.

Vai trò người thầy rất quan trọng trong Kim cương thừa Mật giáo. Cho tôi dẫn chứng 2 ý tưởng chứng minh vai trò và sự quan trọng của người thầy trong Kim cương thừa. Đầu tiên, người thầy thi hành một chức năng tương tự như chức năng của kính phóng đại. Chúng ta biết rằng mặt trời rất nóng và có khả năng to tát; tuy vậy, nếu không có một dụng cụ như kính phóng đại, ta không thể khai thác sức nóng của nó để biến thành ngọn lửa. Cũng vậy, tuy đức Phật và những lời giáo huấn của ông rất mạnh và vững, nhưng nếu không có người thầy thì đức Phật và Pháp Phật không thể biến thành ngọn lửa trí tuệ cho đệ tử Phật. Người thầy giữ nhiệm vụ làm phương tiện tập trung và khai thác năng lực của Phật, Pháp và Tăng sao cho năng lực ấy được hiệu nghiệm và được sử dụng ngay cho các yêu cầu riêng của đệ tử. Nhận thức được vai trò người thầy là điều quan trọng đầu tiên. Chúng ta sẽ hiểu việc này nhiều hơn nếu chúng ta nghe câu chuyện của Marpa, một trong những người Tây Tạng nổi tiếng nhất, đã vào Ấn Độ để thu nhận giáo lý

Kim cương thừa từ Naropa. Marpa bỏ ra 3 cuộc hành trình vào Ấn Độ để học tập lâu dài với Naropa. Người ta nói rằng có một lần, khi có sự xuất hiện của một vị thần giám hộ, Marpa đã phạm lỗi lầm là cúi đầu trước vị thần thay vì trước người thầy Naropa của mình. Cái nghiệp quả của sự sai sót này là Marpa sau đó đã mất các người con trong các tai nạn và không có con cháu để ông có thể bí truyền các lời giáo huấn mà ông đã học được. Đây là một trong số các câu chuyện chứng tỏ sự cần thiết của người thầy trong Kim cương thừa Mật giáo.

Trong Chương 29, tôi sẽ chứng minh 2 thành phần sau cùng trong giai đoạn chuẩn bị, đó là ‘định’ (nhất điểm tụ) và ‘huệ’ (hiểu biết sâu sắc) phải được vun trồng như thế nào trong việc hành trì thiền định Mật giáo. Riêng bây giờ, tôi xin lập lại là phần chuẩn bị tổng quát này là những điều kiện tiên quyết không thể không có cho việc hành trì nghiêm túc Kim cương thừa. Không có một tông phái nào trong Phật giáo Tây Tạng khuyến khích việc bắt đầu hành trì Kim cương thừa mà không bỏ ra một số thời gian lớn lao để chuẩn bị. Tất cả các môn phái Kim cương thừa Tây Tạng đều có phần khẩu truyền và phần văn viết cho việc tu tập trong giai đoạn chuẩn bị này. Mặc dù đôi khi đã xảy ra việc có hành giả thực hành Kim cương thừa mà không bỏ ra một số thời gian thích đáng để theo các điều căn bản đã chỉ dạy, họ làm như vậy thì họ phải chịu thiệt thòi. Tôi không có ý nói để dọa. Những gì tôi muốn nói là, nếu muốn tiếp tục lên đại học mà bạn bằng cách này hay cách khác, xoay sở không chịu trang bị cho giai đoạn huấn luyện tiền đại học, bạn sẽ gặp nhiều khó khăn trong sự nghiệp sau này.

Tôi muốn xin xét thêm một lần nữa trước khi nói về các sự chuẩn bị hành trì riêng biệt, nhất là trong Kim cương thừa. Tôi đã bỏ ra khá nhiều thì giờ, đưa ra đặc tính đồng nhất của Phật giáo Nam truyền (Tiểu thừa), Bắc truyền (Đại thừa) và Kim cương thừa Mật giáo. Tôi cũng đã cho thấy rằng Mật giáo tượng trưng cho sự nở rộ tự nhiên các yếu tố được tìm thấy trong các tông phái Phật giáo khác. Vì thế, tôi xin các bạn quan tâm vào 2 bước chính trong các bước hành trì chuẩn bị đặc biệt này: việc trở về qui ngưỡng và việc đánh thức tư tưởng giác ngộ (hay sự chấp nhận hành hạnh Bồ tát). Tôi muốn xin gợi ý rằng điều này có thể giống như những lễ điểm đạo. Một lối hành trì khác có thể được xem tương tự với lễ điểm đạo là thời kỳ đầu của người mới tu (tức gia nhập vào Tăng đoàn).

Tất cả 3 bước hành trì này có thể được xem như là các bước khác nhau của lễ điểm đạo. Tất cả đều liên hệ đến việc nhập vào một cộng đồng với một số lễ lối đặc biệt trong việc hành trì: trong trường hợp qui ngưỡng thì buổi lễ này tượng trưng cho sự nhập vào cộng đồng Phật giáo; trong trường hợp của người mới tu, nó tượng trưng cho sự gia nhập vào cộng đồng tu sĩ; và trong trường hợp hành hạnh Bồ tát là sự nhập vào gia đình Phật tử.

Ba lễ này là các lễ điểm đạo liên hệ đến việc phải chịu một vài ràng buộc: việc qui ngưỡng kèm theo sự cam kết cố gắng tuân theo các giới luật của một người lương; việc nhập Tăng đoàn kèm theo sự cam kết tuân theo các giới hạnh của một người mới tu; và việc hành hạnh Bồ tát đem lại sự cam kết của người Bồ tát. Cũng có một số hành trì kèm theo với sự qui ngưỡng, người mới tu và Bồ tát hạnh giống với các thành phần quan trọng trong lễ điểm đạo của Mật giáo.

Chúng ta hãy tiếp tục xét đến các sự hành trì Kim cương thừa Mật giáo với sự chuẩn bị đặc biệt của nó. Không phải là một điều đòi hỏi bắt buộc và cũng không phải là một mệnh lệnh mà người ta phải hoàn tất các sự chuẩn bị trước khi bắt đầu thực hành Kim cương thừa. Tuy nhiên, người ta phải hoàn tất chúng trước khi không còn hoạt động thế tục nữa để ẩn cư cầu nguyện và suy ngẫm vào một trong những nơi có thần thánh giám hộ. Vì phải thực hành Kim cương thừa nghiêm túc nên mới có sự đòi hỏi chuẩn bị đặc biệt như vậy.

Từ ngữ cho sự chuẩn bị này là NGON-DRO, có nghĩa là đi trước (going before). Các sự hành trì này ‘đi trước’ việc thực hành nghiêm túc. Có 4 lỗi thực hành chuẩn bị cho tất cả các tông phái Mật giáo:

1. qui ngưỡng,
2. thú tội,
3. người thầy Du già, và
4. cúng dường giới đàn. Mỗi giai đoạn phải được hành xử 100.000 lần. Ngoài 4 giai đoạn này, một vài tông phái đòi hỏi hành động nằm úp xuống tỏ sự qui phục. Một số tông phái khác đòi hỏi các nghi thức khác.

Qui ngưỡng: Như đã nói ở trên, trong Kim cương thừa, người ta qui ngưỡng nơi 4 ‘đối tượng’: Phật, Pháp, Tăng và người thầy. Qui ngưỡng có liên hệ đến việc hình dung đến các vật trú ẩn riêng hay chung:

(a) ta có thể hình dung người thầy, đức Phật, kinh sách và Tăng đoàn một cách riêng biệt, hoặc

(b) người ta có thể hình dung 4 đối tượng qui ngưỡng hợp nhất thành một nhân vật đơn độc là vị thần giám hộ. Có thể bạn đã thấy sự hình dung này được mô tả trong các cuộn sách cổ, trong đó các vật được vẽ ra trên cây, trên một ngai trang hoàng, trên một bông sen hay trên đĩa mặt trời hay mặt trăng (muốn biết thêm về một vài những biểu tượng này, xin xem Chương 25). Với sự hình dung của 4 vật qui ngưỡng, chúng ta đọc lên công thức đó 100.000 lần.

Thú tội: Để cho tiện, tôi gọi lần hành trì có tính cách chuẩn bị đặc biệt này là ‘thú tội’ bởi vì nó thường được dẫn chứng bởi từ ngữ này. Tuy nhiên, điều quan trọng phải nhớ ở đây là chúng ta không xem thú tội là một phương tiện của tha thứ. Chúng ta không dùng từ ngữ này với nghĩa được dùng trong

Thiên Chúa giáo: thú tội được theo sau bởi tha thứ từ một quyền lực bên ngoài. Trong Phật giáo nói chung, Kim cương thừa nói riêng, thú tội ám chỉ sự thừa nhận riêng của chúng ta cho các hành động bất thiện đã làm trong quá khứ và cái quyết tâm của ta không lặp lại chúng. Đặc biệt quan trọng trong việc thú tội các hành động bất thiện này là Đại Hạnh Phổ Hiền Bồ tát (Vajrasattva), một hình thức đặc biệt của một vị Phật tương tự với Phật của Năm Gia đình. Bồ tát Phổ Hiền là hình thức đức Phật thể hiện sự giác ngộ cho mục đích đặc biệt của sự thú tội và thanh tịnh các hành động bất thiện.

Đại Hạnh Phổ Hiền Bồ tát (Vajrasattva) cũng xuất hiện trong lăng đền Đại thừa. Việc thú tội về các hành động bất thiện là một trong những sự chuẩn bị được thi hành bởi tất cả những người đi trên con đường Bồ tát. Phổ Hiền Bồ tát có màu trắng. Ông có một mặt và 2 cánh tay, giữ một hạt kim cương và một cái chuông, tượng trưng cho các phương tiện thiện xảo và trí huệ. Trong sự thực hành thú tội, chúng ta quán tưởng Bồ tát Phổ Hiền (Vajrasattva) và tụng thần chú 100 vần của Bồ tát Phổ Hiền 100.000 lần.

Người ta nói rằng 4 quyền năng đó là kết quả bắt nguồn từ việc thú tội và thanh tịnh các hành động bất thiện. Quyền năng thứ nhất là ‘quyền năng của sự thờ cúng’, tức nói đến quyền năng của Bồ tát Phổ Hiền là tượng trưng cho sự thanh tịnh. Quyền năng đặc biệt này cũng là kết quả bắt nguồn từ sự hình dung đến hình ảnh Phổ Hiền Bồ tát. Đây là quyền năng tượng trưng, giống như loại quyền năng thế gian như quốc kỳ một nước chẳng hạn. Quốc kỳ có một quyền lực biểu tượng; cũng vậy, trong bối cảnh thiêng liêng của thiên định, hình ảnh Bồ tát Phổ Hiền có một quyền năng biểu tượng nào đó. Cái thứ hai của 4 quyền năng là ‘quyền năng siêu việt’, của sự ‘vượt ra ngoài sự hiểu biết tầm thường’. Điều này muốn nói đến sự chân thành từ bỏ các hành động bất thiện. Nói một cách khác, qua con đường thiên định, các hành động bất thiện buổi đầu được cải thiện và lần lên cái học chọn lý rất ráo.

Sức mạnh thứ ba có kết quả từ việc thực hành này là ‘sức mạnh của một loại thuốc giải độc các thói quen’ hay là quyền năng sửa sai bền bỉ, liên tục, nó dẫn đến sự quyết tâm thành thực không lặp lại những hành động bất thiện mà người ta đã làm trong quá khứ. Đây là cái quyền năng tự chế không làm những hành động bất thiện một lần nữa trong tương lai.

Cái quyền năng thứ tư là ‘quyền năng phục hồi’. Điều này dẫn đến sự kiện là, một khi đã đạt đến bậc nào đó thì các hành động bất thiện đã được điều kiện hóa và chúng thực sự không thâm nhập nổi vào cái lõi chọn tánh riêng của người đó, đó là cái tâm Phật, hay đặc tính của tánh không hay chọn không. Những hành động bất thiện là, trong thực tế, không dự tính trước. Chúng giống như chất dơ làm bẩn miếng vải trắng, hay đám mây đen làm tối bầu trời xanh. Nhờ thiên định dựa vào Kim cương thừa, kết quả ta có là quyền năng phục hồi, đó là sự nhận ra ‘bản thể thanh tịnh’ của mình.

Vị minh sư Du già (Yoga). Sự chuẩn bị thứ ba được gọi là vị minh sư. Minh sư (guru) hay Lạt ma (lama) là một vị thầy toàn bích có thể ban các lễ thụ giáo và các sự chứng đắc tâm linh đặc biệt. Thường những người không quen thuộc với truyền thống Tây Tạng nghĩ đến bất cứ vị sư Tây Tạng nào cũng là một Lạt ma, nhưng thật ra nó chỉ dành cho các vị thầy có đủ tiêu chuẩn, trong khi các vị sư bình thường được nói đến chỉ là tỳ kheo (gelong, bhikshu). Chữ Du già (Yoga) nghĩa là ‘nối liền’ hoặc ‘nhận ra’.

Mục đích của vị minh sư là để thiết lập mối dây liên kết giữa môn đồ với người thầy. Một lần nữa, chúng ta có thể thấy cái quan trọng của người thầy trong Kim cương thừa. Sự thực hành này có thể diễn ra dưới nhiều hình thức có chút ít khác nhau. Tuy nhiên, nói chung nó có liên quan đến việc đọc tụng 100.000 lần một công thức diễn tả lòng thành kính của môn đồ đối với và hướng về đạo hạnh của người thầy.

Tôi muốn xin nói rộng ra những gì tôi đã nói trước đây về sự quan trọng của vị minh sư trong Kim cương thừa là tại sao nó phải như thế. Kim cương thừa, trước hết và chủ yếu là tông phái khẩu truyền, bí truyền từ thầy qua trò. Sự bí truyền từ thầy qua trò đặc biệt rất quan trọng. Sự bí truyền này dẫn đến việc thành hình các dòng thiền. Dĩ nhiên dòng thiền quan trọng không chỉ trong Kim cương thừa mà còn trong Phật thừa, đặc biệt khi nó đến từ lễ thụ chức tu sĩ. Nếu bạn xem lại lịch sử về lối sống của các tu sĩ ở Tích lan hay Thái lan, bạn hẳn sẽ chú ý sự quan trọng đó. Vì sự gián đoạn của dòng thụ chức tu sĩ, các viên đặc sứ phải được gửi từ một quốc gia Nam truyền (Tiểu thừa) đến một quốc gia khác trong một số trường hợp chỉ là để tiếp tục lại cái dòng đó.

Dòng thiền giống như một dòng điện. Khi dòng thiền bị đứt đoạn, lễ thụ chức của các tân tông đồ không thể diễn ra được. Điều này cũng đã xảy ra trong lịch sử tu sĩ của Tây Tạng khi, Phật giáo bị ngược đãi dưới triều vua Lan-dar-ma, dòng thiền của lễ thụ chức tu sĩ đã phải được tái thiết lập với sự giúp đỡ của các tu sĩ Trung Hoa. Vì thế, dòng thiền cực kỳ quan trọng. Nó quan trọng vì đó là sợi dây nối kết không đứt đoạn giữa thầy và trò mà giáo lý Kim cương thừa Mật giáo được truyền thừa từ thế hệ này đến thế hệ khác. Nói về dòng thiền là nói đến từng mắt xích của dòng đó, tức từng thành viên một. Kết quả là, người trò được người thầy điểm đạo, bảo đảm được tánh danh giữa thầy với trò cùng vị thân giám hộ. Sau đó, người trò tạo dựng được khối liên kết và phát triển cái nhân tánh riêng của mình với người thầy và rồi với vị thần giám hộ.

Sự thành lập dòng thiền, được thể hiện qua nhân vật người thầy, vượt thời gian và không gian. Nó nối liền hồ ngấn cách chia rẽ chúng ta, một bên là ngay hiện tại bây giờ và ở đây, với một bên là thời gian và không gian và thực thể của đức Phật. Đây là lý do tại sao, trong lễ điểm đạo Kim cương

thừa Mật giáo và thực hành thiền định, người thầy được nhận dạng là vị thánh giám hộ, và sau đó là hành giả được nhận dạng với vị thánh qua người thầy. Sự thực hành hợp nhất với người thầy là điều quan trọng cho sự thiết lập nền móng liên hệ đặc biệt giữa hành giả và người thầy.

Lễ giới đàn (Mandala offering). Lần thực hành chuẩn bị thứ tư là lễ giới đàn. Nói chung, giới đàn là một vòng biểu tượng, thiêng liêng, bí thuật. Trong bối cảnh nghi thức lễ vật, vòng giới đàn biểu thị hình thức tượng trưng toàn thể vũ trụ thể gian tâm thường này, như đã được vẽ ra trong vũ trụ học Phật giáo. Theo truyền thống, vũ trụ được nói đến là Núi Sumeru là trung tâm, 4 lục địa chính và một số lục địa phụ chung quanh Núi Sumeru v.v.... Giới đàn là biểu hiện tượng trưng cho vũ trụ học truyền thống này.

Trong phần thực hành lễ vật giới đàn, hành giả cúng dâng cho 4 đối tượng qui ngưỡng (Phật, Pháp, Tăng và người thầy) tất cả công đức của mình, có được là do các hành động thiện lành dưới hình thức biểu tượng của vũ trụ. Người đó hiến tất cả hành động thiện lành của mình cho 4 đối tượng này, đó là tất cả các phẩm hạnh toàn bích, nhằm hướng tới sự giác ngộ của tất cả giống hữu tình. Lễ vật này được thực hiện 100.000 lần. Cùng với sự đọc tụng, hành giả trình bày một nghi thức dùng một đĩa kim loại đựng đá, cây, gạo, lúa mì, cát. Qua phương tiện này, người đó tạo ra các đặc điểm vũ trụ đầy biểu tượng nổi bật của môn vũ trụ học truyền thống.

Việc thực hành lễ vật giới đàn là hữu hiệu vì đây là hình thức trung thực nhất của nghiệp quả. Có 5 điều kiện chuyển đổi làm tăng cường nghiệp lực: 3 chủ quan và 2 khách quan. Ba điều kiện chủ quan là:

1. sự kiên trì bền bỉ hay sự lặp đi lặp lại của một hành động,
2. quyết tâm,
3. không tiếc nuối.

Các điều kiện khách quan là 4. phẩm chất và 5. sự mang ơn người mà hành động được hướng tới (xem Chương 8).

Trong việc dâng lễ giới đàn, chúng ta có tất cả điều kiện tốt đẹp làm tăng thêm nghiệp lực thiện lành. Chúng ta có sự kiên trì do sự dâng lễ được 100.000 lần. Chúng ta có sự quyết tâm của hành giả dâng tặng tất cả công đức của ông dưới hình thức tượng trưng cho những người được giác ngộ. Chúng ta cũng có sự không tiếc nuối. Nếu dâng cúng vật chất, ta có thể có vài cảm giác tiếc nuối. Chẳng hạn, nếu tôi cúng dường một khoản tài chính nào đó cho một tu viện, có thể sau đó tôi nghĩ rằng đã cho quá nhiều. Nhưng với sự hiến dâng theo lễ giới đàn này, không có lý do gì cho loại cảm giác này nổi lên, vì thế nghiệp thiện được sinh ra mà không bị cản trở. Cuối cùng, còn ai là người xứng đáng được cúng dường hơn là chư vị đã giác ngộ. những người xứng đáng nhất và đã làm lợi lạc cho chúng ta, vì chính họ là những người giúp đắc quả giác ngộ? Vì thế, sự thực hành lễ giới đàn tạo ra

được công đức cần thiết để giúp tiến bộ nhanh hơn trên con đường Kim cương thừa Mật giáo.

Nói tóm lại, 4 giai đoạn thực hành chuẩn bị chuyên biệt có một phần đóng góp đặc biệt trong việc sửa soạn cho việc thực hành Kim cương thừa. Việc đọc tụng các công thức qui y tạo ra một nơi nương tựa vững chắc bảo vệ con người khỏi sự chán nản và xao lãng. Việc hành trì của người thầy thiết lập sự liên hệ giữa hành giả với người thầy, sự liên hệ cho sự tiến bộ trên đường tu tập Kim cương thừa. Cuối cùng, sự hành trì cúng dâng theo giới đàn tạo ra tiềm năng tích cực, năng lượng lành mạnh mà con người cần có trong việc tạo ra những bước tiến bộ lâu dài và hữu hiệu.

---o0o---

Chương 28

(Trang 253 - 261.)

Lễ Điểm đạo Kim cương thừa The Vajrayana Initiation.

~~~~~

Với chương này, ta có một đề tài quan trọng hơn bất cứ đề tài nào trên con đường tu tập Kim cương thừa Mật giáo. Hơn nữa thế kỷ qua, Mật giáo đã được phương Tây và thế giới nói chung biết đến, nó đã chịu trách nhiệm rất nhiều cho các lời giải thích và hiểu biết sai lầm trước đây. Cái yếu tố có thể là nguyên nhân cho việc hiểu lầm lớn nhất là tục lệ nghi thức điểm đạo (bí truyền). Nhiều người đã phản đối lễ điểm đạo trong tín ngưỡng Phật giáo.

Như đã được nói qua trong Chương 27, thực sự lễ điểm đạo (bí truyền) Kim cương thừa Mật giáo không khác gì với các nghi thức chính thức giữ vai trò quan trọng trong Phật giáo. Thật khó hiểu tại sao người ta có thể chấp nhận lễ qui y và lễ truyền thụ cho tu sĩ nhưng lại khó khăn với ý tưởng ‘lễ điểm đạo’ Mật giáo! Tôi hy vọng rằng, với sự trình bày rõ ràng về nội dung của lễ điểm đạo cùng vai trò và nhiệm vụ của nó trong môn phái này, một vài điều sai lầm về những giải thích và hiểu biết sẽ được sáng tỏ hơn.

Trước hết chúng ta hãy xem nghĩa của chữ gốc Sanscrit ‘abhishekha’, được dịch là ‘truyền thụ, kết nạp, trao quyền’. Không có chữ nào có nghĩa đen từ nghĩa gốc của nó. Thực sự nó có nghĩa là ‘tưới nước’, đặc biệt là tưới nước trên một vùng đất rộng, thí dụ như trên một cánh đồng.

Chúng ta hãy bắt đầu tìm hiểu thêm một chút về tính chất của lễ điểm đạo Kim cương thừa Mật giáo, xét xem tại sao chữ ‘abhishekha’ được dùng

cho nghi thức này. Lễ này có mục đích là làm sống động hoặc đẩy mạnh tiến trình tinh tấn giác ngộ của môn đồ. Cũng giống như ta tưới nước trên cánh đồng có các hạt giống đã được gieo, lễ điểm đạo ‘tưới nước’ nuôi dưỡng cho mau chóng phát triển cái hạt giống tiềm năng tâm linh của người trò.

Các ý niệm như trên đã được phát triển nhuần nhuyễn trong Bắc truyền (Đại thừa)--đó là, ý niệm Phật tính hay tiềm năng giác ngộ mà tất cả sinh vật đều có. Tiến trình của sự phát triển và hoàn thành của tiềm năng tâm linh này được tăng trưởng bởi việc ‘tưới’ hay ‘xức dầu thánh’, một dấu hiệu rõ ràng trong lễ điểm đạo đó. Mặc dù không hay lắm khi dịch là ‘tưới nước’ hay ‘xức dầu thánh’, nhưng điều quan trọng ta phải nhớ là từ ngữ này muốn nói đến một tiến trình khác với những gì chúng ta tưởng tượng khi xem nó là một loại điểm đạo bí truyền của một hội bí mật.

Tôi xin mở rộng lý nghĩa của điểm đạo có tính cách văn tự nhưng rất căn bản này. Lễ điểm đạo Mật giáo có nghĩa là giới thiệu môn đồ vào trong giới đàn (mandala), một giới linh thiêng, huyền diệu, thuộc một trong những vị thánh giám hộ của lăng đền Kim cương thừa Mật giáo, các vị thánh có những hình tướng nội tại đặc biệt của đức Phật, thiên định vào những vị này có thể đem lại giác ngộ. Trong Chương 27, chúng ta đã thấy rằng giới đàn là một biểu hiện tượng trưng của vũ trụ. Trong bối cảnh lễ điểm đạo, nó tượng trưng không phải là cái vũ trụ như chúng ta thấy từ quan điểm chưa giác ngộ, mà là cái vũ trụ thiêng liêng thuần nhất mà ta phải hoàn thành với trình độ giác ngộ, với cái nhìn không còn các khuynh hướng bất thiện. Trong Chương 26 đã có rất nhiều phần nói về sự chuyển biến 5 uẩn thành 5 chư Phật trên cõi trời, áp dụng cho ý niệm về một vũ trụ đã được chuyển biến thanh tịnh này. Vì thế khi chúng ta nói rằng lễ điểm đạo là để giới thiệu môn đồ vào giới đàn (mandala) của một trong những vị thánh giám hộ mật tông, tức ta muốn nói là lễ đó giới thiệu vị này vào vũ trụ thanh tịnh của một trong những vị thánh giám hộ này.

Các vị thánh giám hộ Kim cương thừa có thể được chia thành 4 bậc quyền năng thăng hoa có hiệu quả trong việc đem lại sự chuyển hóa từ một hình thức hiện hữu chưa giác ngộ thành một hình thức hiện hữu đã giác ngộ và linh thiêng: 1. bậc Kriya, 2. bậc Charya, 3. bậc Yoga, và 4. bậc Anuttarayoga. Lễ điểm đạo là sự giới thiệu môn đồ vào vũ trụ linh thiêng của vị thần giám hộ của một trong những bậc cổ thư mật tông này. Bậc Kriya thuộc nhóm các vị thánh giám hộ mà các sự hành trì chủ yếu có liên hệ với các nghi thức ngoại giới. Kriya nghĩa là ‘hành động, lễ nghi’. Các vị thánh giám hộ này nói chung hành trì các nghi thức bên ngoài. Các sự hành trì của bậc Kriya mật tông thường liên hệ với những người ăn chay, tắm thường trực, tắm trong nghi thức và cúng lễ.

Ngược lại, các vị thánh giám hộ bậc Charya cổ thư mật tông được đồng hóa với những sự hành trì có liên quan chủ yếu với các thái độ, tư tưởng và chủ ý bên trong của hành giả. Trong khi lạt ma nhóm Kriya hành trì các hình thức bên ngoài thì lạt ma Charya hướng về bên trong. Các hành giả bậc Charya thường trình bày các hình thức xã hội ít hơn nhiều so với hạng Kriya.

Hàng thứ ba, bậc lạt ma Yoga phối hợp các sự hành trì thuộc 2 bậc vừa nói. Lạt ma nhóm Yoga muốn tìm được một sự cân bằng giữa bên ngoài và bên trong. Cái cân bằng hợp nhất này được phản ánh qua chữ Yoga, có nghĩa là ‘tổng hợp’.

Trong trường hợp thứ tư với các vị thánh giám hộ Anuttarayoga, các sự hành trì vượt qua khỏi hay phá bỏ các hàng rào của 3 bậc trên (ngoại, nội và hợp nhất). Anuttarayoga nghĩa là ‘siêu việt, vượt qua khỏi’ các sự hành trì bên ngoài cũng như bên trong. Vì thế lạt ma anuttarayoga thuộc các vị thánh giám hộ mà các sự hành trì của họ được phát triển cao nhất trong phái Kim cương thừa. Chính ở đẳng cấp này mà chúng ta hoàn tất sự hợp nhất các kinh nghiệm khi đi vào con đường Kim cương thừa, một sự hợp nhất dẫn đến sự chuyên hóa thành một thực thể tự phát, không gò bó. Đây là cái lý tưởng tôi đã dẫn chứng trong Chương 24, khi thảo luận về mục đích của phương pháp luận Kim cương thừa--tức là, hoàn tất sự hợp nhất các kinh nghiệm vào con đường Đạo.

Có 3 loại lễ điểm đạo. Đầu tiên là lễ điểm đạo chính yếu, một loại lễ có giá trị cho tất cả. Có thể ví một buổi lễ điểm đạo chính yếu giống như bằng lái xe cho phép bạn lái tất cả các loại xe hơi, hoặc tất cả quyền hành mà một chính phủ cho quyền một đặc sứ toàn quyền quyết định đối với một số vấn đề. Lễ truyền thụ này là một loại trao quyền trọn vẹn thường phải mất 2 ngày. Ngày đầu tiên dành cho các sự hành trì chuẩn bị, nói chung có liên hệ đến sự thanh tịnh của người trò. Ngày thứ hai dành cho việc giới thiệu thực sự người trò vào giới đàn của vị thánh đặc biệt có liên hệ.

Loại truyền thụ thứ hai là thứ yếu, nó có thể giống như một giấy phép cho phép bạn sử dụng các lối hành trì chuyên môn, đặc biệt. Tuy vậy, chúng rất quan trọng và đem lại kết quả cao.

Loại thứ ba lại giới hạn hơn nữa. Nó gồm các lễ điểm đạo giản dị, thường diễn ra trong thời gian ngắn nhằm giúp cho hành giả tham gia vào các sự hành trì tương đối giản dị cùng với các vị thánh thứ yếu có đồng thành viên. Lễ này đôi khi được đặt tên là ‘lễ thụ giáo phụ thuộc’, vì chúng được diễn ra sau những buổi lễ chính thức và thứ yếu.

Các vị thánh Kim cương thừa cũng được chia ra thành từng nhóm gia đình (không liên hệ gì với 4 bậc thần thánh giám hộ đã được nói trên) có liên hệ với chư Phật của Năm Nhóm Gia Đình: Phật Tỳ lô giá na (Vairochana),

Phật Bảo Vật phương Nam (Ratnasambhava), Phật A Di Đà phương Tây (Amitabha), Phật Bất Không Thành Tựu phương Bắc (Amoghasiddhi), và Phật Bất Động phương Đông (Phật A súc, Akshobhya). Chẳng hạn, Thánh giám hộ Hevajra liên hệ với gia đình Kim cương đứng đầu bởi Phật A Súc, trong khi Thánh Chakrasamvara có liên hệ với gia đình Phật Thích Ca thuộc Phật Tỳ Lô Giá Na.

Một lễ điếm đạo giáo chính yếu có thể so sánh như việc mua một vé trọn mùa (như xem thể thao) cho toàn thể các cuộc thi đấu. Vé trọn mùa cho phép bạn tham dự bất cứ các cuộc thi đấu, mỗi khi đi xem bạn chỉ cần trình vé và được đóng dấu. Giống như vậy, lễ điếm đạo cho phép bạn nhận thêm một loạt các lễ điếm đạo phụ thuộc ít quan trọng hơn, dù rằng, khi nhận lễ, bạn vẫn sẽ phải tham dự các nghi thức cần thiết.

Theo truyền thống, chính nhờ lễ điếm đạo chính thức mà nó giúp cho môn đồ có thể tiếp cận với các vị thánh và hành trì Mật giáo. Tuy nhiên, trong những năm vừa qua, vì sự đòi hỏi càng ngày càng tăng trong các lễ truyền thụ cổ thư Mật giáo, nên các vị thầy Kim cương thừa đôi khi chọn làm lễ trước một trong những lễ điếm đạo phụ thuộc, ít quan trọng và giản dị hơn. Điều này đôi khi hữu ích, ở chỗ nó cung ứng một thứ phương tiện để thử thách cho sự hành trì Kim cương thừa, giống như người ta được cấp bằng lái xe gắn máy trước khi được bằng lái các loại xe hơi đa dụng khác. Tất cả những lễ điếm đạo này phải được hành lễ bởi một người thầy Kim cương thừa có khả năng. Có 2 loại chứng khả năng mà người thầy có thể có. Trường hợp thứ nhất, người thầy sau khi hoàn thành một đẳng cấp rất cao về phát triển tâm linh, nhận được quyền trực tiếp từ vị thánh liên hệ. Loại chứng này điển hình là các trường hợp của chư vị đã được chứng đắc thành Đại sư (Mahasiddhas) ở Ấn Độ hơn là ở Tây Tạng.

Loại chứng có khả năng thứ hai thì phổ thông hơn. Trong trường hợp này người thầy nhận được quyền của vị thánh từ một người thầy khác có đủ điều kiện. Vị này phải cử hành các lễ theo sự đòi hỏi, thí dụ như thời gian ẩn cư v.v...theo như qui định bởi truyền thống, để bảo đảm một sự liên kết gần gũi với vị thánh làm trung gian giới thiệu người vào giới đàn của vị thánh liên hệ. Điều quan trọng là lễ điếm đạo Kim cương thừa được nhận từ một người thầy ít nhất phải có điều kiện thứ hai.

Trong lễ điếm đạo này, người học trò xem người thầy như vị thân giám hộ linh thiêng. Người trò xem môi trường, đặc tính của lễ điếm đạo như cái cõi linh của vị thánh giám hộ đó. Người trò được giới thiệu vào và nhận diện cả hai với vị thánh giám hộ (dưới hình thức người thầy trong lễ điếm đạo) và với cõi linh mà nó được biểu tượng hóa trong buổi lễ.

Tiến trình điếm đạo và nhận diện này được diễn ra qua việc dùng các biểu tượng. Những biểu tượng khá đặc thù và tổng quát này được trình bày

tốt đẹp nhất bằng một số nghi thức khác nhau. Các đối tượng của nghi thức này được liên kết với, và tượng trưng cho các thành phần (hay “diễn viên”) tham dự trong “vở kịch” thiêng liêng này, là những vị ngự trị trong cõi linh. Trong các bài thảo luận trong chương 25 và 26 về các biểu tượng Mật giáo và của 5 chư Phật đại diện Năm Gia đình, chúng ta đã nói đến một số biểu tượng với ý nghĩa đặc biệt của chúng. Chúng ta đã nói đến 5 gia đình Phật được biểu tượng hóa như kim cương, vương miện, linh chuông v.v... Trong lễ điểm đạo, những vật này có nhiệm vụ như những biểu tượng đặc biệt, làm phương tiện cho người học trò có thể được giới thiệu vào cõi linh và rồi tự nhận diện ra mình trong cõi linh đó, nhận ra kinh nghiệm thuần nhất của một hình thức hiện hữu đã giác ngộ. Trong lễ điểm đạo, người học trò được cho một hạt kim cương và linh chuông để cầm lấy, một vương miện để đội, v.v... Các hành động tượng trưng này có tác dụng đem lại kết quả:

1. giới thiệu người học trò này vào cõi linh, và
2. một dạng tánh cá biệt riêng của người trò với cõi linh đó.

Ngoài những vật tượng trưng đặc biệt này cũng có những biểu tượng năng động và tổng quát hơn. Thí dụ biểu tượng ánh sáng và nước mà chúng ta cũng đã nói trong chương 25 về Biểu tượng luận Kim cương thừa. Trong lễ điểm đạo, ánh sáng và nước được dùng để nhận diện người học trò với vị thánh giám hộ và với cõi linh. Ánh sáng được dùng như là một phương tiện cho sự nhận diện người học trò với người thầy, người mà trong bối cảnh của lễ điểm đạo, giống như vị thánh giám hộ. Giống như vậy, nước được dùng làm biểu tượng cho việc nhận diện người học trò với các trình độ hiểu biết khác nhau của cõi linh. Trong lễ điểm đạo, ánh sáng và nước lập thành một cây cầu nối liền người trò với người thầy dưới hình thức cõi linh và kinh nghiệm của người trò với kinh nghiệm của cõi linh--được biến hóa sao cho thành một. Người trò được yêu cầu tham dự tiến trình này bằng cách hình dung ánh sáng và nước như là phương tiện cho sự hòa nhập với cõi giới đã được thanh lọc và được vẽ ra trong lễ điểm đạo Kim cương thừa.

Lễ điểm đạo là chiếc xe chuyển hóa hay nói một cách khác là sự tái sanh hay tái sản xuất. Trong lễ điểm đạo, người trò được cho một tên mới, giống như khi ta trở thành Phật tử trong lễ qui y hay lễ thụ chức vậy. Sự đặt tên mới tượng trưng cho sự tái sinh của người học trò với đức hạnh và nhân tánh trong hai hình thức của vị thánh giám hộ và cõi linh.

Lễ điểm đạo không chỉ quan trọng vì sự gia nhập vào cõi linh, mà nó còn cung cấp cho người học trò phương pháp hay chìa khóa, nhờ đó người này có thể sau đó tái hợp nhất chính mình với cõi giới linh thiêng. Những phương pháp hay chìa khóa này là

1. hướng nhìn của người trò, trong đó với bối cảnh của lễ điễm đạo, người trò được thấy lần đầu tiên hình thức biểu tượng của cõi giới linh thiêng,

2. bài thần chú liên hệ với vị thánh giám hộ trong lễ điễm đạo.

Nhờ hướng nhìn và bài chú này, người học trò có thể tái tạo cái nhìn linh thiêng và tự tái giới thiệu mình vào cõi giới kinh nghiệm linh thiêng cũng như tự tái nhận dạng mình với cõi linh đó. Việc này sẽ xảy ra sau lễ điễm đạo, với sự hành trì thiên định liên hệ với vị thánh giám hộ đặc biệt đó. Trong bối cảnh thiên định, hành giả sẽ dùng chìa khóa trong lễ điễm đạo-- tức hướng đi và bài chú-- để tái tạo và tái nhận dạng mình với kinh nghiệm trong cõi linh đó. Kế đến, vị này không còn cần sự hỗ trợ và môi trường bên ngoài của lễ điễm đạo. Trái lại, người này có khả năng tái tạo và tái nhận dạng mình với kinh nghiệm thuần chất được trình bày trong lễ điễm đạo trước đây cho mình. Đây là vai trò và nhiệm vụ căn bản của lễ điễm đạo Kim cương thừa.

Giống như các buổi lễ khác, lễ điễm đạo Kim cương thừa có một vài ràng buộc phải được tôn trọng và hành trì. Giống như những trường hợp thế gian như việc được cấp bằng lái xe hay xem mạch cho thuốc cũng phải có một số ràng buộc kèm theo. Trong tín ngưỡng Phật giáo nói chung, các nghi thức như qui y và truyền thụ vào hội tăng già, tu sĩ cũng có một vài ràng buộc mà họ phải hoàn thành.

Nói chung, có 3 lời nguyện: lời nguyện dành cho sự giải thoát cá nhân (tức Tỳ kheo giới); lời nguyện dành cho sự quyết tâm giải thoát tất cả giống hữu tình (Bồ tát giới); và lời nguyện dành cho sự hành trì Kim cương thừa (Mật giáo giới). Đức hạnh cần thiết của các lời nguyện dành cho sự giải thoát cá nhân là tránh làm thương tổn kẻ khác; đức hạnh cần thiết của các lời nguyện dành cho chư Bồ tát là làm lợi cho kẻ khác; và đức hạnh cần thiết của các lời nguyện dành cho hành giả Kim cương thừa là xem tất cả chúng sinh là một phần của thế giới thuần chất, thí dụ như các vị thánh trong cõi linh mà người trò đã đặc biệt được điễm đạo qua lễ Kim cương thừa.

---o0o---

## Chương 29

(Trang 262 - 268.)

Hành trì Phật giáo Kim cương thừa (Mật giáo)  
Vajrayana Buddhism in Practice.

~~~~~

Trong chương cuối của 8 chương nói về Kim cương thừa này (xin xem lại từ chương 22 đến 28), tôi xin xét đến sự hành trì thiền định đặc biệt theo lối Kim cương thừa có tên là Sadhana (một lối hành trì của Mật tông bao gồm các nghi thức như hình dung, khấn cầu và đọc tụng thần chú). Từ ngữ Sadhana nghĩa là ‘hoàn thành, đạt được, thiết lập’. Sadhana là phương tiện nhờ đó người ta có thể hoàn thành, đắc quả hay thiết lập cái kinh nghiệm của cõi giới linh thiêng hay kinh nghiệm giác ngộ. Người tham gia vào việc hành trì theo lối sadhana được gọi là Sadhaka. Việc đạt được kết quả cho việc hành trì này là Siddhi (tất đàn) và người đạt được nó là Siddha. Tôi đề cập đến nó là vì trong Chương 22, chúng ta đã biết qua về những bậc Đại Giác (Mahasiddhas) đã chứng đắc kinh nghiệm giác ngộ qua sự hành trì thiền định Mật giáo.

Trong Chương 28 chúng ta đã nói rằng, trong lễ điểm đạo Kim cương thừa, hành giả dùng phương pháp hay chìa khóa để nhập vào và kinh nghiệm với cõi linh. Nói chung, chìa khóa được cho là cái hướng nhìn về vị thánh giám hộ và công thức truyền khẩu đặc biệt, hay bài thần chú liên hệ với vị thánh giám hộ. Những việc này tạo thành những thành phần quan trọng trong thiền định Mật giáo, mục đích của nó là việc tái tạo và thiết lập cõi giới linh thiêng. Nếu muốn hiểu cách hành trì thiền định Mật giáo giúp cho hành giả đạt được kinh nghiệm giác ngộ ra sao, ta cần xét đến hình thức và nội dung tổng quát của thiền định Mật giáo.

Để cắt nghĩa việc hành trì thiền định Mật giáo, tôi sẽ dùng một cấu trúc không phổ biến lắm. Bạn sẽ đối đầu với một số hành trì không giống với mẫu đặc biệt mà tôi dùng ở đây: các thành phần không theo thứ tự, đôi khi lại được trình bày có hơi khác nữa. Tuy vậy nói chung, các thành phần cấu trúc này hiện diện trong hầu hết tất cả các hình thức thiền định Mật giáo. Và sự giải thích cặn kẽ mà tôi nói ở đây được căn cứ vào những điều chính thức có trong Tạng luận của phái Mật tông.

Một điểm khác nữa tôi muốn xin nhấn mạnh là thiền định Kim cương thừa có ý nghĩa cả 2 mặt, đó là phương pháp (con đường) và mục tiêu (kết quả). Tôi nói phương pháp là, nhờ vào sự thực hành thiền định Kim cương thừa, người ta có thể đạt được kinh nghiệm giác ngộ. Tinh tấn trong việc thực hành thiền định là ta đã hoàn thiện phương pháp đó, tức là nhờ phương pháp đó mà ta đạt được mục tiêu. Vì thế một mặt thì thiền định Kim cương thừa là phương pháp, nhưng khi hành giả thành thạo rồi, thiền định trở nên mục tiêu. Nó chỉ là phương pháp chứ chưa thành mục tiêu đối với những người chưa thấy tiến bộ.

Tôi xin cắt nghĩa việc này bằng cách đưa ra lời giải thích tổng quát về thiền định Kim cương thừa: thiền định Kim cương thừa là sự bất chước, là một bản sao của các chư Bồ tát và chư Phật. Hạnh nghiệp của chư Phật và

chư Bồ tát gồm phương pháp và mục tiêu. Trong khi Bồ tát hành hạnh Bồ tát thì con đường đang đi là phương pháp. Một khi hoàn thành Phật quả thì con đường Bồ tát và hạnh nghiệp của một vị Phật trở thành mục tiêu cho người, dù rằng, đối với các sinh vật khác, chúng vẫn là phương pháp. Chẳng hạn như chúng ta thấy trong Chương 15, trong bối cảnh của Bắc truyền (Đại thừa), hạnh nghiệp của đức Phật như: ngày sanh, ngày từ bỏ cuộc sống gia đình, thời gian tu khổ hạnh, thời kỳ giáo hóa chúng sinh và cuối cùng đắc quả...chỉ là một vở kịch được diễn ra cho sự giác ngộ của một trong các giống hữu tình.

Trong tiến trình đạt được tiến bộ trên con đường đạo, phương pháp và mục tiêu trở nên khó phân biệt được. Sự tu tập để đạt được mục tiêu cho một hành giả vẫn có khi chỉ là phương pháp cho các người khác, những người vẫn cần phải được hướng dẫn tới Phật quả. Vì thế, xem thiền định Kim cương thừa là phương pháp hay mục tiêu là tùy theo chỗ đứng, trình độ hiểu biết và mức độ tinh tấn của người đó trên con đường đạo.

Chúng ta hãy chia thiền định Kim cương thừa thành hai phần, mỗi phần lại được chia thành 2 phần phụ nữa. Để đắc quả Phật, ta phải hoàn thành công đức (phước) và tri kiến (huệ), đó là 2 điều kiện tiên quyết không có gì thay thế được. Hoàn thành Bát nhã Ba la mật về bố thí, trì giới, nhẫn nhục cho ta công đức, chu tất Bát nhã Ba la mật về thiền định và trí tuệ cho ta tri kiến. Còn tinh tấn thì đều cần cho phần công đức và phần tri kiến.

Phân nửa đầu của việc tu theo Kim cương thừa là sự mô phỏng, bắt chước có tính cách tiếp thu cho khả năng vô thức và tư duy của con người đi vào con đường Bồ tát, nhờ đó công đức và tri kiến Phật được hoàn thành. Thiền định Kim cương thừa bắt đầu bằng việc qui y. Nó tiếp tục đánh thức tư tưởng giác ngộ và phản ảnh các sự hành trì của Lục độ và Tứ Vô lượng tâm Từ Bi Hỷ Xả. Tất cả các sự hành trì này biểu hiện sự tiếp thu, thiền định cho phân tích lũy công đức của Bồ tát.

Để xét thêm nội dung ‘Thiền Kim cương thừa’ (Sadhana), chúng ta nói tiếp về thiền định của tánh không. Nó chẳng có gì khác hơn là sự biểu hiện cho việc được tiếp thu và hoàn thành tri kiến của Bồ tát. Bồ tát hoàn thành tri kiến qua định và tuệ. Ở đây, ta có thiền định về tánh không, nó là sự hợp nhất của (thiền) định và (trí) tuệ.

Ta đã xét cái phân nửa đầu của thiền định Kim cương thừa, tương ứng với hạnh nghiệp của Bồ tát cho đến khi đạt được Phật quả, với 2 loại hoàn thành công đức và tri kiến. Điều này được biểu hiện bằng cách trở về với việc: đánh thức tư tưởng giác ngộ, thực hành Tứ Vô lượng tâm và thiền quán về tánh không.

Sau khi giác ngộ và đắc quả Phật, các sự hoàn thành về công đức và tri kiến cho ta 2 thứ bậc. Hai thứ bậc này là 2 tầm vóc của Phật quả: tầm vóc

hình sắc và tầm vóc siêu việt. Trong cái nửa thứ hai của Thiền Kim cương thừa (Sadhana), ta có toàn bộ các biểu hiện có tính cách mô phỏng, tư duy về cái thực tướng Phật quả của 2 tầm vóc này. Việc này được biểu hiện trong Thiền Kim cương thừa (Sadhana) qua 2 tiến trình:

1. tiến trình tạo duyên, và
2. tiến trình hoàn tất. Hai tiến trình này tương đương với 2 tầm vóc hình sắc và siêu việt như đã nói trên.

Bằng cách nào mà 2 tiến trình tạo duyên và hoàn tất lại được phản ánh dưới hình thức kinh nghiệm tư duy trong bối cảnh Thiền Kim cương thừa? Khi đạt được biểu tượng Phật quả, ta hình dung đến sắc tướng vị thần giám hộ, tức là tạo duyên cho cái biểu tượng của Phật quả dưới hình thức vị thần giám hộ đặc biệt đó. Hành giả tạo ra sự mô phỏng tâm thức thuộc tầm vóc hiện tượng của Phật quả dưới hình thức vị thần giám hộ liên hệ. Ngoài ra, còn có việc đọc tụng thần chú về vị thần ấy. Việc đọc tụng này là sự mô phỏng biểu tượng, tiếp thu, tư duy của Pháp Phật. Hai yếu tố sáng tạo sắc tướng của vị thần giám hộ và đọc tụng thần chú, tạo ra tiến trình sáng tạo. Chúng tương tự với tầm vóc sắc tướng của Phật quả và cũng là sự bắt chước các hoạt động có tính cách hiện tượng của đức Phật.

Sau phần hành trì sáng tạo về sắc tướng của vị thần và việc đọc tụng thần chú là đến phần ‘hòa tan’ sắc tướng của vị thần trở thành tánh không và không còn đọc tụng thần chú nữa. Việc hòa tan và không đọc tụng nữa là mô hình thu nhỏ của tầm vóc tư duy siêu việt của Phật quả.

Trong phần phân nửa thứ hai của Thiền Kim cương thừa, ta có sự bắt chước các hạnh nghiệp của đức Phật, với tầm vóc hiện tượng và siêu việt của Phật quả. Sự mô phỏng này được hoàn thành qua việc dùng 2 ý niệm ‘tạo duyên và hoàn tất’. Tiến trình tạo duyên cho ta hình dung được vị thần và đọc tụng thần chú, đó là mô hình về tầm vóc hiện tượng của đức Phật: các hoạt động hồng pháp và giáo pháp của ông. Tiến trình hoàn tất tạo ra sự “hòa tan” vị thần (thành tánh không) và sau đó không đọc tụng thần chú nữa. Đó là mô hình của tầm vóc siêu việt của đức Phật.

Nói tóm lại, trong Thiền Kim cương thừa (sadhana), ta có một mô hình toàn bộ hạnh nghiệp của chư Phật và chư Bồ tát. Phần thứ nhất là mô hình thu nhỏ các sự hoàn thành công đức và tri kiến của Bồ tát. Phần thứ hai là mô hình thu nhỏ các tầm vóc hiện tượng và siêu việt của Phật.

Tôi xin trở lại thiền định và trí huệ. Điểm này nhấn mạnh đến sự hợp nhất hoàn toàn của Phật giáo. Đây là đặc tính tuyệt đối của tất cả các tông phái Phật giáo khi đòi hỏi sự hòa nhập giữa định (chú tâm) và huệ (hiểu biết), một sự hợp nhất của sự yên bình và sự hiểu biết sâu xa (trí huệ). Trong bối cảnh Thiền Kim cương thừa, sự hợp nhất này là điều cần thiết. Trong khi hành giả thiền quán về tánh không bằng cách hoàn thành tri kiến của Bồ tát,

vị này phải hợp nhất ‘định’ với ‘huệ’. Trong trường hợp này, khả năng chú tâm vào đối tượng được áp dụng cho sự hiểu biết về tánh không. Trong khi trước đây, vị này gieo trồng khả năng chú tâm với sự giúp đỡ bên ngoài, thí dụ như một cái đĩa màu xanh, thì bây giờ trong bối cảnh Thiên Kim cương thừa, vị này chú tâm vào sự hiểu biết tánh không. Nhờ thiền quán vào tánh không, vị này bắt chước để hoàn thành tri kiến Bồ tát qua sự gieo trồng thiền định và trí huệ ba la mật.

Cũng có sự hợp nhất ‘định’ và ‘huệ’ trong bối cảnh hình dung vị thần giám hộ và đọc tụng thần chú. Ở đây các đối tượng để chú tâm là hình tướng của vị thần giám hộ và âm thanh của thần chú, nhưng hành giả phải hợp nhất cái hiểu biết tánh không của mình với sự chú tâm về hình tướng của vị thần giám hộ và âm thanh của thần chú để cho, trong khi hình dung và đọc tụng, vị này xem sự hình dung và âm thanh của thần chú là mẫu của hiện tượng tánh không, là sự phản hồi, là một ảo tưởng huyền bí, là một tiếng dội. Điều này quả đúng như vậy, vì sự phản hồi hay tiếng dội liên hệ tương đối với nhân và duyên như thế nào, thì sự hình dung vị thần giám hộ và âm thanh của thần chú sanh khởi và tồn tại cũng liên hệ tương đối với nhân và duyên như thế ấy.

Trong bối cảnh Thiên Kim cương thừa, sự hình dung và đọc tụng cũng giống như các hiện tượng khởi sinh độc lập và tánh không. Trong Thiên Kim cương thừa cũng như trong các tông phái Phật giáo phát triển tâm linh khác, sự hợp nhất thiền định và trí huệ là tuyệt đối cần thiết. Đây là lý do tại sao Bồ tát Long Thọ nói trong Bức Thư Gửi Bạn (Sukrillekha) rằng nếu không có định thì không có huệ, và không có huệ sẽ không có định. Đối với hành giả đặt thiền định và trí huệ chung với nhau, bề luân hồi có thể bị cạn khô, giống như nước đọng trong dấu in của móng guốc bò trong bùn bị cạn khô vì cái nắng mặt trời ở giữa trưa vậy.

Bằng cách đặt thiền định và trí huệ trong bối cảnh Thiên Kim cương thừa, người ta có thể hoàn thành cái kinh nghiệm của cõi giới linh thiêng, cái kinh nghiệm của Phật quả. Điều này được hoàn thành dần dần qua việc làm quen và để riêng của cõi giới linh thiêng được vẽ ra trong Thiên Kim cương thừa. Đây là một thế giới thiền định thu nhỏ đã được tiếp thụ qua hạnh nghiệp của chư Bồ tát và chư Phật. Bằng cách này, người ta có thể hoàn thành mục tiêu Phật quả. Và cũng nhờ thế, kinh nghiệm giác ngộ của một người sẽ trở thành phương tiện dẫn dắt các giống hữu tình khác đến cùng một cõi giới linh thiêng, cùng một mục tiêu.

---o0o---

Chương 30

(Trang 271 - 275.)

Vi diệu pháp nhập môn

An Introduction to the Abhidharma.

~~~~~

Trong 12 chương, từ chương 30 suốt đến chương 41, tôi sẽ thảo luận các khía cạnh triết học và tâm lý học của Phật giáo được trình bày trong 7 quyển kinh sách của Luận Tạng Vi diệu pháp (Abhidharma Pitaka) thuộc kinh điển Pali Nam truyền (Tiểu thừa).

Tôi sẽ không xét chi tiết về các Pháp (factor, dharma), được tìm thấy trong nhiều quyển sách có giá trị về Vi Diệu pháp. Thay vào đó, mục tiêu của tôi ở đây là: 1. phác họa, mô tả các phương pháp chính cùng các đặc điểm của Vi diệu pháp, 2. liên hệ Vi diệu pháp với những gì chúng ta đã biết qua các lời dạy của Phật, và 3. gắn liền triết học Vi diệu pháp với tình trạng cư sĩ của chúng ta.

Trong suốt lịch sử Phật giáo, Vi diệu pháp (Abhidharma) rất được quý trọng. Trong kinh điển Pali Nam truyền, Vi diệu pháp được nói đến bằng sự tán dương và tôn kính đặc biệt. Vi diệu pháp là lãnh vực đặc biệt của các vị sư trưởng lão; ngay những người mới tu cũng được yêu cầu không được ngắt lời các Trưởng Lão khi họ đang tham gia thảo luận Vi diệu pháp. Chúng ta cũng thấy là Vi diệu pháp chỉ được giới thiệu cho những người học hỏi một cách thành thực để hiểu mục tiêu của việc hành trì Phật giáo, và rằng tri kiến về Vi diệu pháp chỉ được đề nghị cho các vị thầy dạy Pháp Phật.

Sự tôn quý Vi diệu pháp (Abhidharma) không những được thấy trong Nam truyền (Tiểu thừa) mà còn thấy trong các môn phái chánh thức khác của Phật giáo. Chẳng hạn, Ngài Cưu Ma La Thập (Kumarajiva), vị đại dịch giả Trung Á nổi tiếng nhờ dịch các tác phẩm Trung luận thuyết ra tiếng Trung Hoa, đã tin tưởng mạnh mẽ rằng ông phải giới thiệu Vi diệu pháp cho người Trung Hoa nếu ông muốn dạy họ triết học Phật giáo. Trong truyền thống Tây Tạng, Vi diệu pháp cũng là một phần quan trọng của việc huấn luyện tu sĩ.

Tại sao Vi diệu pháp được xem trọng như vậy? Lý do chính là, tri kiến về Vi diệu pháp (Abhidharma), với sự hiểu biết giáo lý cơ bản tổng quát của nó, là điều cần thiết tuyệt đối để hoàn thành trí huệ, và sau đó cần thiết cho việc hoàn thành tự do, giải thoát. Dù thiên định rớt ráo hay sống một cuộc sống đạo hạnh, nếu không đủ hiểu biết thực tướng của sự vật, người ấy không thể nào hoàn thành tự do, giải thoát.

Một kiến thức về Vi diệu pháp là điều cần thiết để áp dụng sự hiểu biết thành 'vô thường, vô ngã và không thật' những điều mà ta đọc được trong Kinh Tạng (Sutra Pitaka) với từng kinh nghiệm trong cuộc sống hằng ngày. Tất cả mọi người có thể biết qua 3 điều trên qua việc đọc Kinh Tạng,

nhưng việc áp dụng kiến thức đó thành sự thực trong đời sống hằng ngày của mình thử hỏi được bao nhiêu? Hệ thống giáo lý Vi diệu pháp cung cấp phương pháp, cơ chế để làm chuyện đó. Vì vậy, nghiên cứu Vi diệu pháp cực kỳ ích lợi cho việc hành trì của chúng ta.

Chúng ta hãy xét đến nguồn gốc và tính chất xác thực của Vi diệu pháp (Abhidharma). Nam truyền (Tiểu thừa) cho rằng đức Phật là điểm bắt đầu của triết học Vi diệu pháp và chính ông là người thầy đầu tiên của Vi diệu pháp vì vào đêm giác ngộ của ông, ông đã nhìn thấu bản chất của Vi diệu pháp. Theo lời kể lại, đức Phật đã bỏ ra đến tuần thứ tư sau lần giác ngộ để thiền định về Vi diệu pháp. Đây là tuần lễ được đặt tên là ‘Nhà Cao Quý’. Sau đó trong hạnh nghiệp của ngài, người ta nói rằng đức Phật đã đi thăm cõi trời thứ 33, nơi mẹ ông ở đó, và dạy Vi diệu pháp cho mẹ và các thánh. Người ta nói rằng khi trở về trái đất, ông truyền những điều cốt lõi của những gì mà ông đã dạy cho ngài Xá Lợi Phất (Sariputta). Đây không phải là ngẫu nhiên, vì Xá Lợi Phất là vị môn đồ giỏi nhất, nổi tiếng trí huệ.

Vì thế người ta cho rằng chính đức Phật là người mà chúng ta nợ qua nguồn cảm hứng giáo lý Vi diệu pháp. Nguồn cảm hứng giáo lý này được truyền cho những người có thiên tài về triết như Xá Lợi Phất, và nhờ sự cố gắng của các thiên tài này mà sự phác thảo chính thức cùng các nội dung của triết học Vi diệu pháp được thiết lập.

Chúng ta hãy tiếp tục xét đến cái nghĩa của chữ abhidharma. Nếu đọc kỹ Kinh Tạng, ta sẽ thấy từ này rất thường, với nghĩa tổng quát ‘quán tưởng Pháp’, ‘chỉ dẫn Pháp’, hay ‘thảo luận Pháp’. Ở một nghĩa đặc biệt hơn, abhidharma là ‘Pháp đặc biệt’, ‘Pháp cao hơn’, ‘Pháp bổ túc’. Dĩ nhiên, ở đây chúng ta dùng Pháp với nghĩa học thuyết hay giáo lý, chứ không phải nghĩa ‘pháp hiện tượng’ hay ‘pháp kinh nghiệm’ (trong trường hợp này nó không được viết hoa).

Một nghĩa kỹ thuật khác là từ abhidharma được dùng trong Kinh Tạng, và trong bối cảnh này dharma không còn có nghĩa ‘học thuyết’ nữa, mà có nghĩa là ‘hiện tượng’. Cách dùng kỹ thuật này được liên kết với một nhiệm vụ khác để cho dễ phân biệt. Theo cách dùng kỹ thuật này thì từ abhidharma có 5 nghĩa:

1. để định nghĩa các pháp;
2. để xác minh sự liên hệ giữa các pháp;
3. để phân tích các pháp;
4. để phân loại các pháp, và
5. để sắp xếp các pháp theo số thứ tự.

Kinh điển Phật giáo được chia thành 3 tạng: Kinh Tạng, Luật Tạng và Luận Tạng (Sutra Pitaka, Vinaya Pitaka, Abhidharma Pitaka). Kinh Tạng được đặt tên thông thường là tạng của các kinh, Luật Tạng chứa đựng các

luật lệ dành cho cộng đồng tu sĩ, và Luận Tạng thường được nói đến là các kinh sách triết học và tâm lý học Phật giáo. Ở đây tôi muốn xét đến sự liên hệ giữa Luận tạng và Kinh tạng. Có rất nhiều tài liệu Luận tạng trong Kinh tạng. Xin nhớ lại định nghĩa kỹ thuật của abhidharma mà ta vừa mới nói trên đây. Xin nhớ rằng, chúng ta tìm thấy trong Kinh tạng một số kinh có đặc tính Luận tạng: Tăng chi bộ Kinh (Anguttara Nikaya) đưa ra một số các điều dạy được sắp xếp theo số thứ tự; trong Kinh Sangiti và Kinh Dasuttara ngài Xá lợi Phất trình bày chi tiết về các điều dạy được sắp xếp theo số thứ tự; và Kinh Bất sinh (Anupada Sutta), trong đó cũng ngài Xá lợi Phất phân tích kinh nghiệm thiền định theo lối nói Luận tạng.

Làm sao ta phân biệt được Vi diệu pháp với các kinh khác? Để làm được việc này, ta cần xét đến nghĩa thứ hai của từ abhidharma, đó là, cách dùng nó với nghĩa ‘học thuyết cao hơn’. Trong kinh, đức Phật thường nói theo 2 quan điểm. Đầu tiên, ông nói về bên ngoài tức các thực thể, sự vật, phẩm chất của chúng, sở hữu của thực thể, thế giới v.v...thí dụ, ông nói ‘*Chính ta sẽ đi Uruvela*’. Kế đến, đức Phật công bố với loại ngôn ngữ xác quyết là không có cái ‘tôi’ và rằng tất cả sự vật không có cái ngã, vô tướng, vô tánh.

Rõ ràng 2 quan điểm này một bên là quy ước ( tục đế, vohara) và một bên là tuyệt đối (chơn đế, paramattha). Chúng ta có ngôn ngữ hằng ngày như ‘anh’ và ‘tôi’, và chúng ta cũng có ngôn ngữ triết học không thừa nhận cá tính, sự vật, v.v... Đây là sự khác nhau giữa nội dung Kinh tạng và nội dung Luận tạng trong các lời giáo huấn của đức Phật. Nói chung, các Kinh dùng quan điểm quy ước, trong khi Vi diệu pháp (Luận) dùng quan điểm tuyệt đối. Tuy thế, có những đoạn trong các Kinh mô tả sự vô thường, vô ngã, không thật, yếu tố, âm uẩn..., và đó là quan điểm tuyệt đối. Trong bối cảnh này, có việc chia các kinh sách thành nghĩa *hiển* pháp, rõ ràng, đầy đủ, trực tiếp với nghĩa *mật* pháp, hiểu ngầm, gián tiếp.

Tại sao đức Phật lại chọn 2 quan điểm quy ước tục đế và tuyệt đối chơn đế này? Muốn tìm câu trả lời, chúng ta cần nhìn vào sở trường của ông là người thầy cùng cái kỹ năng chọn phương pháp dạy. Nếu đức Phật nói với tất cả những người nghe ông toàn những danh từ vô thường, vô ngã, không thật, yếu tố, âm uẩn... thì tôi không nghĩ cộng đồng Phật giáo lại có thể được lớn mạnh mau như vậy trong thế kỷ thứ VI trước Tây lịch. Đồng thời, đức Phật biết rằng quan điểm chơn đế tuyệt đối cần thiết, không thể thiếu cho một sự hiểu biết sâu sắc về Phật Pháp, nên các lời dạy của ông quả thực chứa đựng ngôn ngữ đặc biệt để diễn tả quan điểm rất ráo đó.

## Chương 31

(Trang 276 - 283.)

### Triết học và Tâm lý học trong Vi diệu pháp Philosophy and Psychology in the Abhidharma

~~~~~

Một trong những nhiệm vụ của Vi diệu pháp (Abhidharma) là định nghĩa. Định nghĩa quan trọng vì muốn thông hiểu rõ ràng một ngành học khá chuyên môn, chúng ta phải biết chính xác nghĩa của các từ. Vì thế tôi xin xét đến một số từ được dùng thường xuyên và phổ thông trong tư tưởng Phật giáo. Tôi muốn được hiểu rõ các định nghĩa của những từ này và kể đó nối kết chúng với các điều giáo huấn của Phật.

Phật giáo thường được gọi là một tôn giáo, một môn triết học và trong những năm gần đây, tâm lý học. ‘Tôn giáo’ nói đến lòng tin hay sự chấp nhận một quyền năng vô hình kiểm soát quá trình vũ trụ. Tôn giáo còn có yếu tố đạo đức, tình cảm và có liên quan với các nghi thức và sự thờ phượng. Vì Phật giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một quyền năng như thế và không đặt nặng vấn đề nghi thức và thờ phượng, nên khó cho rằng Phật giáo nói chung và Vi diệu pháp nói riêng là một tôn giáo.

Với nghĩa gốc, ‘triết học’ là ‘lòng yêu thích trí tuệ và tri kiến’. Tổng quát hơn, nó có nghĩa là ‘nghiên cứu bản chất của các qui luật (hay nguyên nhân) của các thực tại. Định nghĩa này có thể áp dụng cho Phật giáo trừ 2 nghĩa khá mơ hồ là ‘bản thể’ và ‘thực tại’. Điều này dẫn đến hai phương cách suy nghĩ triết học, đó là siêu hình học và hiện tượng học. Siêu hình học là ngành nghiên cứu các nguyên tắc tuyệt đối (hay khởi đầu). Đôi khi nó cũng được gọi là bản thể học, một môn học nghiên cứu bản thể hay, giản dị hơn, môn học về chính các sự vật. Trái lại, hiện tượng học là môn học mô tả các sự vật mà chúng được kinh nghiệm bởi mỗi cá nhân; nó là khoa học về nhận thức luận (epistemology), về các sự vật mà chúng được biết tới hoặc chúng hiện hiện trước mắt chúng ta. Nếu xem Phật giáo là một ngành triết học thì nó liên hệ chủ yếu với hiện tượng học hơn. (Từ điển Macquarie: ‘epistemology’ là ngành triết học nghiên cứu nguồn gốc, tính chất, các phương pháp và sự giới hạn của kiến thức con người. Thích Tâm Thiện trong ‘Tâm lý học Phật giáo’ dịch ‘epistemology’ là hệ thống nhận thức luận).

‘Tâm lý học’ là môn học về cái tâm và tâm sở (hay tâm trạng: mental states). Cũng như triết học, nó có hai lãnh vực:

1. tâm lý học thuần túy, một môn học tổng quát về các hiện tượng tâm lý, và

2. tâm lý trị liệu hay tâm lý ứng dụng, một môn học ứng dụng các hiện tượng tâm lý vào bệnh tật, sự xáo trộn, điều chỉnh và chữa bệnh. Chúng ta có thể cắt nghĩa sự khác nhau giữa tâm lý thuần túy và tâm lý trị liệu bằng phương pháp so sánh. Tưởng tượng có một người leo lên một đỉnh đồi, quan sát đầy đủ các cảnh trí như đồi, rừng, sông, suối chung quanh mà không có ý định hay phân biệt gì cả. Nếu trong đầu anh có mục đích nào đó, chẳng hạn có ý định leo qua đỉnh đồi kế bên, thế là anh sẽ cố gắng hướng tầm nhìn về hướng đó để xem phải leo như thế nào hay có gì cản trở mình trên đường qua đó. Khi nói đến tâm lý trị liệu hay ứng dụng chúng ta có ý nói đến môn học về cái tâm và tâm sở chú trọng đến các phương tiện giúp đỡ hoặc ngăn cản tiến trình đạt đến hạnh phúc tinh thần.

Sau khi hiểu rõ các định nghĩa về tôn giáo, triết học và tâm lý học, chúng ta có thể bắt đầu thấy được sự liên hệ mật thiết giữa mặt hiện tượng của triết học và mặt trị liệu của tâm lý học và nhờ thế hiểu biết sâu sắc hơn lý nghĩa Phật pháp.

Vi diệu pháp (Abhidharma), cũng như tư tưởng Phật giáo nói chung, rất hợp lý và biện luận đúng đắn. Nếu xét kỹ các phương pháp trình bày và lý luận trong Vi diệu pháp, chúng ta sẽ hiểu được điểm khởi đầu của phép biện chứng, một khoa của môn tranh luận và cũng là điểm khởi đầu của môn lý luận và phân tích hợp lý. Điều này rất rõ ràng trong việc phân loại bốn mặt về bản chất của các câu hỏi. Người ta nói rằng việc phải làm quen với nó và khả năng sử dụng nó là không thể thiếu được cho bất cứ ai muốn tham gia một cách hữu ích trong việc thảo luận và tranh luận về Pháp Phật, bởi vì muốn trả lời một câu hỏi cho đúng, ta phải hiểu bản chất của câu hỏi đó.

Loại câu hỏi đầu tiên là trực tiếp nhất. Nó liên quan đến những câu hỏi có thể trả lời trực tiếp và dứt khoát, như câu ‘Có phải tất cả mọi sinh vật đều chết?’. Câu trả lời là ‘Đúng, tất cả sinh vật đều chết.’

Loại thứ hai chỉ có thể được trả lời với sự dè dặt, chẳng hạn, ‘Có phải tất cả các sinh vật sẽ được tái sinh?’ Loại câu hỏi này không thể được trả lời trực tiếp và dứt khoát vì nó có thể có 2 lối giải thích. Nó phải được phân tích và trả lời tùy từng trường hợp một: “Những sinh vật nào không thoát khỏi các phiền não sẽ tái sanh, còn những người không bị phiền não nữa, như các vị A la hán thì vô sanh.”

Loại câu hỏi thứ ba phải được trả lời với các câu hỏi ngược lại, chẳng hạn, ‘Có phải con người có quyền lực?’. Điểm chánh của câu hỏi phải được xác quyết trước khi câu hỏi được trả lời. Nói một cách khác, con người có quyền lực đối với thượng đế hay với thú vật? Nếu là thượng đế thì con người không có; đối với thú vật thì con người có. Mục đích của câu hỏi ngược lại là để xác quyết điểm đối chiếu mà người đặt câu hỏi có trong đầu.

Loại câu hỏi thứ tư là những câu chúng ta đang muốn nói ở đây. Đây là những câu hỏi không đáng có câu trả lời. Những câu nói nổi tiếng không thể nói ra mà Phật giữ yên lặng thuộc vào loại này. Theo truyền thống, có 14 câu hỏi không thể trả lời. Chúng ta tìm thấy chúng trong Kinh Chumalunkya. Mười bốn câu hỏi này được chia thành 3 nhóm:

Nhóm thứ nhất gồm tám câu hỏi liên hệ đến bản thể tuyệt đối về thế giới này: Thế giới này 1. có vĩnh cửu, 2. không vĩnh cửu, 3. có cả hai, hay 4. không có cả hai; 5. có hữu hạn, 6. không hữu hạn, 7. có cả hai, 8. không có cả hai? Bạn có thể thấy rằng loại này bao gồm 2 loạt câu hỏi, cả hai đều nói đến thế giới. Loạt thứ nhất nói về thời gian và loạt thứ hai về không gian.

Nhóm thứ hai gồm 4 câu hỏi: Như Lai 1. có hiện hữu, 2. không hiện hữu sau khi chết, 3. có cả hai, 4. không có cả hai? Các câu hỏi này nói đến bản chất của niết bàn, hay chơn đế.

Nhóm thứ ba gồm 2 câu hỏi:

1. cái ngã giống với thân mạng,
2. khác với thân mạng? Trong khi nhóm câu hỏi thứ nhất nói đến thế giới, nhóm thứ nhì nói về bên ngoài thế giới thì nhóm cuối cùng liên hệ đến kinh nghiệm cá nhân. Chúng ta chết cùng với thể xác của ta hay cá tánh của ta hoàn toàn khác biệt và độc lập với thể xác?

Phật giữ yên lặng khi được hỏi 14 câu hỏi này. Ông đã mô tả chúng như là cái lưới buộc ràng và từ chối bị kéo vào lưới của lý thuyết, suy đoán và giáo điều. Ông nói rằng chính vì nhờ thoát khỏi ràng buộc tất cả lý thuyết và giáo điều đó mà ông đạt được giải thoát. Những suy đoán như thế, ông nói, là do sự kích động, băn khoăn, bối rối và đau khổ. Bằng cách tự mình ra khỏi chúng thì ta mới có thể giải thoát được.

Chúng ta hãy xét 14 câu hỏi xem ta có thể hiểu tại sao đức Phật giữ lập trường như vậy. Nói chung, 14 câu hỏi trên nói lên hai quan điểm quan trọng đối với thế giới này. Trong bài nói chuyện với Maha Kachchayana, Phật nói rằng có hai quan điểm quan trọng: quan điểm về hiện hữu và quan điểm phi hiện hữu. Ông nói rằng con người thường hay nghĩ theo 2 lối trên và rằng ngày nào họ còn mắc kẹt vào các quan điểm này thì ngày đó họ sẽ không đạt được giải thoát. Các giả thuyết cho rằng thế giới là vĩnh cửu, thế giới là vô hạn, rằng Như Lai hiện hữu sau khi chết, và rằng cái ngã là độc lập với thân xác phản ảnh quan điểm về hiện hữu. Các giả thuyết cho rằng thế giới là không vĩnh cửu, thế giới là hữu hạn, rằng Như Lai không hiện hữu sau khi chết, và rằng cái ngã là không giống với thân xác phản ảnh quan điểm sự phi hiện hữu.

Hai quan điểm này được công khai thừa nhận bởi các vị thầy của các trường phái khác trong thời đức Phật. Quan điểm về hiện hữu nói chung là quan điểm của những người Bà la môn giáo; quan điểm phi hiện hữu thường

là của các nhà duy vật và những người theo chủ nghĩa khoái lạc. Khi đức Phật không để bị lôi kéo vào cái lưới của các quan điểm giáo điều về hiện hữu và phi hiện hữu, tôi nghĩ ông có 2 ý nghĩ trong đầu:

1. các hậu quả về đạo đức của hai quan điểm này, và quan trọng hơn,
2. nói về quan điểm hiện hữu và phi hiện hữu tuyệt đối thì không phù hợp tương ứng đúng với thực tướng của chúng.

Chẳng hạn, những người cho rằng thế giới vĩnh cửu thì thấy cái ngã là thường hằng và không thay đổi. Khi thân xác chết đi, cái ngã này sẽ không chết vì cái ngã tự nó không thay đổi. Nếu đúng như vậy thì thân xác này không ảnh hưởng gì cả: các hành động của thân này làm sẽ không ảnh hưởng gì với cái định mạng của cái ngã. Quan điểm này không tương ứng với trách nhiệm đạo đức bởi vì nếu cái ngã là vĩnh cửu và không thay đổi, nó sẽ không bị ảnh hưởng bởi các hành động lành mạnh hay không lành mạnh. Giống như vậy, nếu cái ngã giống với thân xác và cái ngã chết theo với cái thân xác, vậy thì cái xác thân cũng không thành vấn đề gì cả. Nếu bạn tin rằng sự hiện hữu chấm dứt ngay khi chết thì sẽ không có sự bó buộc gì về hành động. Nhưng trong một tình trạng mà các sự vật hiện hữu qua thuyết duyên khởi thì sự hiện hữu và phi hiện hữu tuyệt đối không thể có.

Một thí dụ nữa được rút ra từ ‘14 câu hỏi không thể trả lời’ xác quyết được cũng cho thấy các giả thuyết không tương ứng đúng với thực tướng của chúng. Hãy lấy thí dụ về thế giới. Thế giới này không hiện hữu tuyệt đối theo thời gian. Nó hiện hữu tùy thuộc vào các nguyên nhân (nhân) và điều kiện (duyên): vô minh, ái dục và bám thủ. Khi vô minh, ái dục và bám thủ hiện diện thì thế giới hiện hữu; khi chúng không hiện diện, thế giới hết hiện hữu. Vì thế câu hỏi về thế giới này có hiện hữu hay không thì tuyệt đối không thể trả lời được.

Ta cũng có thể nói như vậy cho các nhóm câu hỏi trên. Hiện hữu hay không hiện hữu, giả dụ là những ý tưởng tuyệt đối, không áp dụng cho các sự vật theo đúng thực tướng của chúng. Đây là lý do tại sao Phật không đồng ý với những lời tuyên bố tuyệt đối về bản chất của các sự vật. Ông đã thấy rằng các nhóm tuyệt đối về siêu hình học không áp dụng cho những sự vật theo đúng thực tướng của chúng.

Còn về thái độ của Phật đối với tâm lý học, một cách chắc chắn là ông đã đặt nặng vai trò của tâm. Chúng ta đã quen thuộc với những câu văn nổi tiếng trong Kinh Pháp Cú (Dharmapada) nơi mà Phật nói đến cái tâm như là một người mở đường cho các tâm sở. Kinh nói rằng hạnh phúc và đau khổ là do ‘nói hoặc làm với tâm thanh tịnh hay tâm phiền não’. Chúng ta cũng thấy trong 5 uẩn, hết 4 là thuộc về tinh thần; 37 yếu tố giác ngộ (phẩm trợ đạo), đa số thuộc về tinh thần. Không cần nhìn ở đâu, chúng ta đều cảm thấy sự quan trọng của tâm trong các lời dạy của Phật.

Các tôn giáo và triết học đều có những điểm khởi đầu riêng của chúng. Các tôn giáo hữu thần bắt đầu bằng Thượng đế. Các điều dạy đạo đức như trong Khổng giáo bắt đầu với con người là một thực thể xã hội. Phật giáo bắt đầu với cái tâm. Vì thế không ngạc nhiên là chúng ta thường mô tả giáo lý nhà Phật vừa có tính cách tâm lý lại vừa là tâm lý trị liệu, vì các biểu hiện của bệnh tật và chữa bệnh hiển hiện rõ ràng trong giáo lý của Phật. Tứ Diệu Đế là biểu hiện của hệ thống cổ đại về bệnh tật, chẩn bệnh, chữa bệnh và trị lành bệnh được sử dụng trong nền khoa học y khoa cổ xưa. Chắc chúng ta cũng có thể nhớ lại rằng Phật đã được gọi là vua các vị y sĩ. Đức Phật quan tâm về sự chữa bệnh hơn là về các loại nhóm siêu hình học. Chúng ta thấy ông dùng những kỹ thuật khác nhau để chữa bệnh trong khắp các bài giảng của Kinh tạng. Lấy thí dụ lời dạy về cái ngã. Trong Kinh Pháp Cú, Phật đã dạy rằng người trí có thể đạt được hạnh phúc bằng cách tự kỷ luật mình (tự chủ), và trong các bài giảng khác, chúng ta thấy Phật trình bày chi tiết giáo lý ‘vô ngã’, điều mà không có nơi nào trong các thành phần tâm sinh lý của kinh nghiệm lại có một cái ngã thường hằng.

Để giải thích mâu thuẫn này, chúng ta cần xét đến cuộc đối thoại của Phật với Bà Sa Cù Đà (Vachchgotta). Ông đã hỏi đức Phật là có cái ngã hay không. Phật không trả lời. Sau khi Vachchgotta rời khỏi, Ananda hỏi Phật sao ông không trả lời. Phật cắt nghĩa rằng nếu ông trả lời rằng có cái ngã tức là ông đã đứng về phe với những người thuộc giai cấp Bà la môn. Những người này tin vào sự hiện hữu của cái ngã. Ngược lại, nếu ông trả lời là không có cái ngã, điều đó sẽ làm cho Vachchgotta nghĩ lầm rằng: “Trước đây ta có cái ngã, nhưng bây giờ ta không còn có cái ngã nữa”. Phật đã chọn bằng cách giữ yên lặng vì ông đoán biết được sự khó khăn của Vachchgotta lúng túng không biết phải chọn cái nào. Cũng như vậy, khi đối đầu với những người không tin vào tái sinh, ông dạy có cái ngã. Còn những người tin vào nghiệp quả, dưới hình thức của những hành động tốt và xấu, ông dạy giáo lý vô ngã. Đây là cái khéo léo của Phật trong phương tiện chỉ dạy.

Chúng ta có thể thấy điều này phù hợp với sự từ chối trả lời của Phật về các nhóm câu hỏi tuyệt đối nếu chúng ta xét đến cách dùng lối ẩn dụ về con rắn nước của ông. Phật nói rằng các yếu tố của kinh nghiệm tương đương với con rắn nước. Khi một người có khả năng điều khiển rắn nước và biết phương pháp bắt rắn, người ấy sẽ thành công. Nhưng khi một người không quen bắt rắn và không biết cách bắt rắn, cuối cùng là người ấy sẽ bị rắn cắn. Cũng như vậy, các hiện tượng, hay các yếu tố của kinh nghiệm, tự chúng không là gì cả. Chúng không tuyệt đối có cũng không tuyệt đối không có, không tuyệt đối tốt hay không tuyệt đối xấu. Đúng hơn là chúng chỉ tương đối. Việc chúng cho ta kết quả sung sướng hay đau khổ, tinh tấn hay

lui sụt tùy thuộc không phải vào chính hiện tượng mà là vào cách chúng ta ứng xử tùy trường hợp.

Nếu các sự việc được ứng xử đúng cách, qua sự điều chỉnh có ý thức và chủ động của tâm, các hiện tượng có thể được dùng cho sự tiến bộ trong sự hành xử. Thí dụ một con dao, dù thật hay giả, nếu ta nắm lấy đằng đầu lưỡi thì chắc chắn đó là sai lầm. Khi ta nói đến các hiện tượng có tính cách tham muốn, ác ý hay vô minh, chúng sẽ gây đau khổ. Khi ta ứng xử ngược lại, chúng cho ta hạnh phúc.

Đề kết thúc, chúng ta có thể dùng những từ như ‘triết học’ và ‘tâm lý học’ để nói về Phật giáo miễn là phải nhớ rằng chúng ta đang bàn cãi đến triết học không phải thuộc về bản chất và các nhóm tuyệt đối mà là sự mô tả các hiện tượng. Cũng phải nhớ rằng khi chúng ta bàn cãi đến tâm lý học là chỉ nói đến tâm lý trị liệu.

Các giá trị về triết học và tâm lý học của Vi diệu pháp (Abhidharma) thật độc đáo trong lịch sử tư tưởng loài người. Không có một nơi nào khác trong thế giới cổ đại hay hiện tại, cả Á lẫn Âu, lại có một môn hiện tượng học và tâm lý trị liệu như vậy.

Cái độc nhất vô nhị của hiện tượng học và tâm lý trị liệu của Phật giáo chính là ở sự khước từ cái ý tưởng của một cái ngã thường hằng và sự xác quyết của việc có thể có sự giải thoát. Trong tất cả các hệ thống khác, ngay cả trong ngành hiện tượng học triết lý và tâm lý trị liệu phương tây, chúng ta không tìm thấy sự chối bỏ của một cái ngã thường hằng. Và cũng không có ngành tâm lý học đương đại nào mà ta có thể tìm được một sự tự do tuyệt đối và rõ ràng mà lại là trọng tâm của giáo lý Phật giáo.

---o0o---

Chương 32

(Trang 276 - 283.)

Phương pháp luận
Methodology.

~~~~~

Trong chương này tôi sẽ thảo luận các phương pháp qua đó Vi diệu pháp tìm ra sự thật các cá tánh của chúng ta và sự liên hệ con người với thế giới chung quanh mình.

Có hai cách mô tả con người và sự liên hệ của con người với thế giới chung quanh, đó là diễn dịch (từ chung sang riêng) và qui nạp (từ riêng sang chung). Phương pháp suy diễn (hay lý trí) bắt đầu với ý tưởng trừu tượng và áp dụng ý tưởng đó vào kinh nghiệm riêng cho mình. Phương pháp qui nạp

(hay thực nghiệm) bắt đầu với các kinh nghiệm. Bằng cách quan sát, phân tích, giải thích và hiểu biết các sự kiện này, chúng ta dựng lên một hình ảnh về chúng ta và thế giới chung quanh mình. Nói ngắn gọn, phương pháp lý trí bắt đầu với cái trừu tượng và cố gắng đưa vào cụ thể; trong khi phương pháp thực nghiệm bắt đầu với cái cụ thể và dựng lên dần dần một hình ảnh thực tế.

Hệ thống Vi diệu pháp (Abhidharma) dùng phương pháp qui nạp, khá gần với phương pháp của khoa học, chỉ khác là khoa học hướng ra phía ngoài và Vi diệu pháp nhắm vào bên trong và vào cái tâm. Đây là lý do tại sao phương pháp mà Vi diệu pháp dùng, đôi khi được gọi là ‘hồi tưởng’, ‘phản bôn’ hay ‘quán chiếu’ (introspection). Nếu muốn dùng thuật ngữ thì ta gọi là ‘thiền định’.

Nói rằng phương pháp của Vi diệu pháp (Abhidharma) là thực nghiệm, thực tế, là ý muốn nói về kinh nghiệm tâm linh. Đôi khi chúng ta nói rằng thiền định giống như kính hiển vi dùng để nhìn cái tinh thần ở bên trong. Nó điều tra kỹ lưỡng các sự kiện về kinh nghiệm. Phương pháp ‘hồi tưởng’ của Vi diệu pháp có được các kết quả vì nhờ thiền quán, nó giúp các tiến trình tâm linh hội tụ lại một điểm, từ đó chúng ta có thể thấy và hiểu đúng các kết quả đó. Về mặt này, có sự song hành đáng chú ý giữa Vi diệu pháp (Abhidharma) và khoa học. Trong khoa học, khi muốn tìm hiểu một sự thay đổi đã xảy ra như thế nào thì chúng ta giảm hoặc tăng tốc độ nó lên. Trong thiền định Vi diệu pháp, chúng ta cũng giảm hoặc tăng tốc độ các tiến trình tâm linh hầu giúp ta có thể thấy những gì thực sự đang xảy ra. Nếu chúng ta có khả năng thấy được một đời người chỉ trong thời gian năm phút, nó sẽ cho chúng ta một sự hiểu biết to lớn vào sự sống của vũ trụ. Tuy nhiên, vì việc này thường khó có thể có được, nên chúng ta phải làm cho chậm lại. Đây là căn bản của thiền định Vi diệu pháp.

Đọc trong các kinh sách của Vi diệu pháp (Abhidharma) nói về các yếu tố tinh thần và những điều tương tự có thể là nhạt nhẽo vì chỉ tuyên lý luận, nhưng thực sự chúng là những dữ kiện được nghiên cứu từ kinh nghiệm được viết ra một cách rất cẩn thận. Hoàn toàn không dựa vào thuần lý luận, kinh Vi diệu pháp là kết quả của sự phân tích kinh nghiệm cẩn thận và hồi tưởng chặt chẽ. Các kinh sách đó đã nói rằng, nếu bạn có nghi ngờ chút nào về cách nghiên cứu của Vi diệu pháp thì tốt hơn hết là bạn nên ngồi thiền để đạt được kinh nghiệm thực tế cho chính bạn. Đây là một sự thực, vì trong các lời dạy của Phật giáo, việc hiểu biết trực tiếp hay gián tiếp là điều cần thiết.

Với cái nhìn Vi diệu pháp, chắc chắn hiệu quả sẽ nhiều hơn nếu hình ảnh ta đạt được là cái hình ảnh trực tiếp do chính chúng ta hoàn thành qua thiền quán. Nhưng dù cho đó là hình ảnh gián tiếp qua việc nghiên cứu, nó

vẫn có ích cho chúng ta, bởi vì khi chúng ta tọa thiền hẳn chúng ta đã hiểu biết chút ít về tâm linh với hình ảnh tổng quát mà ta cố gắng chú tâm vào. Trong ý nghĩa này việc nghiên cứu Vi diệu pháp vẫn hữu ích trong việc đem lại kết quả hiểu biết gián tiếp về chính chúng ta và thế giới chung quanh theo cái nhìn Vi diệu pháp.

Có hai cách nghiên cứu Vi diệu pháp: 1. phân tích và 2. tổng hợp (hay liên kết). Căn bản cho 2 phương pháp này nằm trong các kinh sách đầu và cuối của Luận Tạng (Abhidharma Pitaka), quyển Phân Loại Pháp (Dhammasangani, Classification of Factors) và quyển Luận Nhân Quả (Patthana, Book of Causal Relations). Đây là 2 quyển quan trọng nhất của Vi diệu pháp. Chính qua phương pháp phân tích và tổng hợp mà Vi diệu pháp đã cho ta một sự hiểu biết căn bản về vô ngã và tánh không.

Trước hết ta hãy xét phương pháp phân tích, rồi đến phương pháp tổng hợp và sau cùng kết hợp cả hai mới hiểu hết sự lợi ích toàn bộ phương pháp điều tra của Vi diệu pháp. Trong Kinh ‘Các Câu hỏi của vua Mi lan đà’ (Milinda Panha), người ta nói rằng Phật đã hoàn thành một công việc rất khó khăn: Đức Na Tiên (Nagasena) trả lời với vua Mi lan đà rằng: ‘‘Nếu một người đi tàu ra biển, lấy một nhúm nước biển và phải nói với bạn nước nào là nước sông Hằng, nước nào là nước sông Yamuna, nước nào là nước ở các sông khác, điều này chắc chắn sẽ rất khó làm. Cũng như vậy, Phật đã lấy một kinh nghiệm sắc tướng, phân tích kinh nghiệm tâm thức đơn lẻ ấy thành từng phần khác nhau: sắc, thọ, tưởng, hành, thức.

Phân tích là sự mổ xẻ tỉ mỉ một toàn thể, tưởng như có vẻ đồng nhất, thành từng phần cấu tạo nó. Sự phân tích này không chỉ áp dụng cho cái ngã, như chúng ta thấy trong khi phân tích kinh nghiệm riêng tư, mà còn cho các ngoại vật: giống như ta đập vỡ ra các hiện tượng phía ngoài thành các bộ phận cấu tạo ra chúng. Chẳng hạn, chúng ta phá cái bàn ra thành chân bàn, mặt bàn, v.v... và đi xa hơn nữa, thành những phân tử và nguyên tử của các thành tố khác nhau để hợp lại thành cái bàn.

Mục đích của sự phân tích tỉ mỉ một toàn thể là để xói lên sự dính mắc vào các hiện tượng nội vi và ngoại lai. Một khi chúng ta nhận ra được rằng cái ngã trông có vẻ nhất thể, thực sự chỉ là một tập hợp của các thành phần, sự dính mắc của chúng ta vào ý niệm cái ngã đó sẽ trở nên yếu đi; tương tự như vậy, một khi chúng ta nhận ra rằng các hiện tượng bên ngoài chỉ là những tập hợp của từng thành phần riêng rẽ nhỏ hơn, thế là sự dính dáng với chúng sẽ yếu dần. Ta được cái gì từ tiến trình phân tích trên? Về phương diện nội tại, đây là những dịp cho tâm thức ta làm việc; về phương diện ngoại lai, chúng ta chỉ còn với các nguyên tử. Nếu kết hợp được 2 cách này với nhau, chúng ta còn lại các pháp của kinh nghiệm.

Các pháp của kinh nghiệm dù thuộc về vật chất hay tinh thần tự chúng không đem lại cho chúng ta sự hiểu biết sâu cùng của thực tướng, bởi vì chúng ta chỉ còn lại những ‘khoảnh’ tâm thức và các nguyên tử vật chất--tức các pháp của kinh nghiệm. Những pháp này không còn có thể giảm bớt được nữa cho dù chúng ta còn ở trong tiến trình mổ xẻ tỉ mỉ lâu mau hay nhiều ít. Mặc dầu chúng ta đạt được những phần nhỏ hơn và nhỏ hơn nữa, chúng ta chỉ còn lại với một hình ảnh thực tướng được làm vỡ ra thành những mảnh vụn nhỏ do kết quả của việc phân tích tỉ mỉ. Điều này tự nó không phải là một hình ảnh thực tướng hoàn toàn và chính xác.

Để đạt được hình ảnh thực tướng sâu cùng, chúng ta cần cặp đôi phương pháp phân tích với phương pháp tổng hợp hay liên hệ. Đó là lý do tại sao một đại học giả Phật tử mà cũng là một vị thánh, tức Bồ tát Long Thọ, có lần đã bày tỏ sự tôn kính đức Phật như là ‘vị thầy của lý duyên khởi’. Mục đích của lý duyên khởi là thanh tịnh hóa sự vọng động của tư tưởng. Đây là chỉ dấu cho sự quan trọng của phương pháp tổng hợp, tương tác nhau trong việc muốn hiểu tính chất thực sự của các sự vật. Đây cũng là lý do tại sao các học giả đã chú tâm vào quyển ‘Liên hệ Nhân Quả’. Nó cung cấp cái phân nửa còn lại của phương pháp điều tra Vi diệu pháp.

Qua phân tích, chúng ta biết được ‘tính không cơ sở’ (hay không thật) của cá tính và hiện tượng (bởi vì chúng ta hiểu được rằng chúng là do các thành phần hợp lại với nhau). Vì thế, qua tiến trình điều tra liên hệ tổng hợp, chúng ta đạt được cái không của cá tính và cái không của hiện tượng (bởi vì chúng ta thấy rằng các thành phần cấu tạo đều phải ăn chịu và tương duyên với nhau). Chúng ta hiểu được ‘tính không cơ sở’ và tánh không bằng cách nhắm vào việc dạy và học lý duyên khởi.

Nếu xét một sự vật, chúng ta có thể thấy là một cá tính hay một ngoại vật là do các thành phần cấu tạo chúng tùy thuộc vào nhau cho sự hiện hữu của chúng. Chẳng hạn, một hiện tượng đơn độc, như cái bàn, trông có vẻ là một nhưng thật ra gồm nhiều thành phần cấu tạo (chân bàn, mặt bàn, v.v...) chung hợp với nhau cho sự hiện hữu của ‘cái bàn’. Giống như vậy, cái bàn tùy thuộc vào các ‘nhân’ có trước (cây, sắt, người thợ làm cái bàn...) và các ‘duyên’ theo sau (như cái sàn mà cái bàn nằm ở đó).

Chúng ta cũng có thể khảo sát tỉ mỉ cái ý tưởng tương hợp trong ba yếu tố: thời gian, không gian và nghiệp. Chẳng hạn, cái bàn tùy thuộc vào thời gian ở chỗ trước khi có cái bàn, một số các diễn biến đã xảy ra--việc cắt gỗ, hành động ráp cái bàn, v.v...Chuỗi diễn biến này dẫn đến việc xuất hiện cái bàn. Cũng giống như vậy, cái bàn có ý nghĩa về phương diện không gian ở chỗ là nó nằm ở trên sàn, v.v...Cái yếu tố thứ ba của tính tương duyên nằm ra ngoài thời gian và không gian. Nó được giải thích bằng nghiệp. Nghiệp có kết quả dựa vào thời gian và không gian, tuy thế nó không hiện thẳng vào

thời gian và không gian. Qua nghiệp, một hành động được làm ở một thời điểm trong thời gian và không gian có thể có kết quả của nó ở đây và bây giờ. Sự ăn chịu với nhau vì thế không chỉ thuộc về thời gian và không gian mà nó còn có một ý nghĩa nghiệp quả nữa.

Chúng ta hãy lấy hai thí dụ để thiết lập một cách chắc chắn hơn những gì chúng ta muốn nói bằng phương pháp phân tích và tổng hợp. Hãy lấy chiếc xe ngựa chiến đấu thời cổ, đó là một hiện tượng, một thực thể có thể nhận ra được. Chúng ta áp dụng phương pháp phân tích vào chiếc xe bằng cách vỡ toan ra thành các thành phần cấu tạo nhỏ: bánh xe, trục, thân, cày, v.v... Sự áp dụng phương pháp tổng hợp nhìn vào cùng một chiếc xe về phương diện các món đồ thừa vụn vặt, hành động của những người làm xe xây dựng nó v.v.. Một cách khác, chúng ta có thể lấy những thí dụ cổ điển về ngọn lửa của một cây đèn, nó tùy thuộc vào dầu đốt và tiêm môi. Còn về trường hợp một cái mầm thì tùy thuộc vào hạt giống, đất, ánh sáng, v.v...

Các phương pháp phân tích và tổng hợp cho ta một hình ảnh tuyệt đối về các sự vật đúng như thực tướng của chúng. Đó là nhờ Vi diệu pháp phân tích và điều tra cẩn thận tỉ mỉ. Chúng ta dùng phương pháp phân tích để làm vỡ ra thành từng phần cấu tạo của một vật mà ta tưởng là đã hoàn chỉnh, không phân ra được. Chúng ta tiếp tục dùng phương pháp tổng hợp để chứng tỏ các thành phần cấu tạo không hiện hữu độc lập và tách rời nhau mà là tùy thuộc vào những yếu tố khác để hiện hữu.

Có nhiều chỗ trong giáo lý nhà Phật mà các phương pháp điều tra đã được dùng một cách đơn lẻ và kế đó tổng hợp lại. Chẳng hạn, chúng ta áp dụng chánh niệm đầu tiên đối với các hiện tượng nội tại, kế đến là các hiện tượng ngoại lai, và cuối cùng cả hai. Bằng cách phân tích và liên hệ với nhau, chúng ta khắc phục được nhiều vấn đề. Chúng ta không những khắc phục được cái ý tưởng về cái ngã, vật chất và cá tính mà chúng ta còn khắc phục được các vấn đề đó xảy ra, nếu chúng ta tin vào sự hiện hữu độc lập của các yếu tố tách rời và những ý tưởng như hiện hữu - phi hiện hữu, giống nhau - khác nhau.

Các phương pháp phân tích và tổng hợp thực sự phản ảnh trong quá trình biến đổi của bộ óc. Các nhà chuyên khoa về thần kinh học đã khám phá rằng bộ óc được chia ra thành 2 bán cầu, phân nửa vận hành theo lối phân tích và phân nửa kia là tổng hợp. Nếu hai nhiệm vụ này không hòa hợp, không cân bằng thì cá tính và các xáo trộn sẽ xảy ra. Người nào quá phân tích sẽ có khuynh hướng bỏ qua khía cạnh trực giác, năng động, dễ thay đổi của cuộc đời; còn người nào quá tổng hợp sẽ có khuynh hướng thiếu sự chính xác, rõ ràng và chú tâm. Vì thế ngay trong các cuộc sống riêng tư, chúng ta cần kết hợp 2 lối suy nghĩ phân tích và tổng hợp.

Các khía cạnh tâm lý và não bộ của hai phương pháp này cũng hiện diện trong việc phát triển triết học và khoa học Tây phương. Phương pháp phân tích trong triết học đã để lại cho ta các hệ thống thực tế, đa nguyên và cực nhỏ như triết lý của Bertrand Russell. Cũng như vậy, với phát triển mới nhất của khoa học, như thuyết lượng tử nói về thực tại, một quan điểm tổng hợp hơn đã chiếm phần ưu thế. Khi chúng ta xét đến lịch sử triết học và khoa học của Tây phương, chúng ta có thể thấy rằng một trong hai phương pháp điều nghiên này đã thắng thế hoặc lúc này hay lúc khác.

Có thể chúng ta đang đến một thời điểm có thể kết hợp cả hai phương pháp ngay trong khoa học và triết học Tây phương. Có thể chúng ta đã đạt được một quan điểm thực tại không quá khác với cái của Vi diệu pháp qua tiến trình quán tưởng nội tâm--một quan điểm thực tại có cả hai phần phân tích (ở chỗ là nó không chấp nhận cái toàn thể thuần nhất) và tổng hợp (ở chỗ là nó không chấp nhận ý tưởng tách rời của các phân tử nhỏ). Chúng ta sẽ có một quan điểm thực tại uyển chuyển và ‘đề ngộ’, trong đó các kinh nghiệm đau khổ có thể chuyển biến năng động thành kinh nghiệm không còn đau khổ nữa.

---o0o---

### Chương 33

(Trang 291 - 297.)

Phân tích (Tâm) Thức  
Analysis of Consciousness.

~~~~~

Vì tầm quan trọng của bài này, tôi xin dành 3 chương phân tích (tâm) thức trong ngành triết học Vi diệu pháp (Abhidharma). Riêng chương này, tôi xét đến vài hệ thống phân loại (tâm) thức và đặc biệt xét đến thức thuộc dục giới.

Để hiểu tại sao chúng ta bắt đầu việc phân tích kinh nghiệm Vi diệu pháp với thức, tôi xin nhắc lại, mối quan tâm hàng đầu của triết học Phật giáo nói chung và của Vi diệu pháp nói riêng là việc chữa bệnh. Điểm bắt đầu của tư tưởng Phật giáo là sự có mặt của đau khổ. Đau khổ là vấn đề của (tâm) thức; có thức mới có đau khổ. Thức lệ thuộc vào đau khổ bởi vì vô minh, hay sự không biết, nó chia thức thành chủ thể - đối tượng, ta - người (tức là các đối tượng và những người khác ở chung quanh ta).

Trong Phật giáo, vô minh được định nghĩa là quan niệm thường hằng, độc lập của một cái tôi và của các đối tượng. Một khi chúng ta có sự phân chia (tâm) thức này thành cái tôi và cái-khác-tôi là chúng ta có đau khổ, bởi

vì sự căng thẳng được tạo ra giữa 2 cái đó. Ta cũng có tham ái khi cái-khác-tôi hỗ trợ cái tôi và giận buồn khi cái-khác-tôi không giúp cái tôi.

Sự phân biệt giữa cái tôi (chủ thể) và cái-khác-tôi (đối tượng) là căn bản của nguyên nhân đau khổ. Một sự phân biệt như vậy có thể là do vô minh--lòng tin vào một cái ngã có thực, độc lập và tin vào sự đối lập với cái-khác-tôi. Vì thế không ngạc nhiên là đầu tiên Vi diệu pháp lại quay qua việc phân tích phạm vi chủ thể và phạm vi đối tượng. Thực vậy, khi xét đến điều dạy về ngũ uẩn (5 sự hợp thành làm người), ta thấy rằng sắc (rupa) là yếu tố đối tượng, trong khi danh (nama), thức và các uẩn tinh thần khác là thọ, tưởng, hành, là yếu tố chủ thể.

Trước khi xét đến việc phân chia này ảnh hưởng như thế nào với việc phân tích thức, ta phải hiểu rõ những gì nó muốn nói. Trong Phật giáo, việc phân chia này không có nghĩa là cặp nhị nguyên tinh thần - vật chất không giảm thiểu được. Phật giáo không quan tâm đến tinh thần - vật chất là những sự kiện siêu hình tuyệt đối mà xem chúng là những gì được kinh nghiệm. Tinh thần - vật chất là những hình thức của kinh nghiệm chứ không phải là bản thể. Đây là lý do tại sao Phật giáo là một triết học hiện tượng học hơn là một triết học bản thể học và tại sao sự phân chia tinh thần - vật chất trong Phật giáo là một sự phân chia có tính cách hiện tượng.

Có hai hệ thống phân loại thức trong Vi diệu pháp: khách quan và chủ quan. Phân loại khách quan nói đến các đối tượng của thức, phân loại chủ quan nói đến bản thể của thức.

Phân loại khách quan chủ yếu xem cái hướng mà thức đi tới. Hệ thống khách quan chia ra 4 loại thức:

1. thức dục giới: thuộc phạm vi giác quan, hướng về thế giới hưởng thụ của giác quan (kamavachara);
2. thức hướng về cõi sắc giới: thuộc phạm vi sắc tướng (rupavachara);
3. thức hướng về cõi vô sắc giới (arupavachara); và
4. thức hướng về niết bàn (lokuttara).

Ba loại thức đầu là thức thế gian (lokiya) và liên quan đến cõi giới của các sự vật có điều kiện hay tương duyên với nhau. Loại thứ tư là thức siêu thế gian (alokiya chitta), nói đến hướng siêu việt của thức (lokuttara) và là cái thức của Bốn Quả Thánh: Tu đà hoàn (do âm Nam Phạn là Sotàpanna, Nhất lưu, The stream-winner), Tư đà hàm (Sakadàgàmi, Trở lại làm người một lần, Once-Returner), A na hàm (Anàgàmi, Không trở lại làm người, Non-Returner) và A la hán (Arahant, Vô sanh, Vị giải thoát, The Liberated or Worthy One) (xem thêm ở chương 35).

Đối tượng của giác quan thuộc cõi dục. Nó là vật chất và hữu hạn; đối tượng của cõi sắc thì không thuộc vật chất nhưng vẫn hữu hạn; đối tượng của cõi vô sắc thì không thuộc vật chất và không hữu hạn. Tất cả ba loại

thức này đều hướng tới các đối tượng thuộc thể gian. Có sự hợp nhất và thuần nhất trong một đối tượng của mỗi thức. Đối tượng của thức thuộc phạm vi lạc thú giác quan thì sinh sôi nảy nở và phân biệt nhất, còn những loại thức thuộc về sắc và vô sắc thì ít tăng nhanh hơn. Loại thức thứ tư thì hướng về loại đối tượng siêu việt.

Bây giờ chúng ta hãy xét đến thức được phân loại theo chủ quan. Các thức này chính là bản thể của chính cái thức chủ quan và cũng được chia thành 4 loại: thức thiện (kusala), thức bất thiện (akusala), thức dị thực (vipaka), và thức không gây quả báo hay chỉ vận hành thôi (kiriya).

Các loại thức thiện và bất thiện là những loại thức năng động và có tiềm năng gây nghiệp quả. Các loại thức dị thực và thức vận hành thì không năng động, không gây nghiệp quả. Loại thức dị thực không cần đem lại kết quả vì chính nó là kết quả, trong khi loại vận hành không gây quả báo vì tự nó cạn kiệt trong chính hành động của nó.

Vì thế chúng ta có thể xếp các loại hành động thiện và bất thiện là loại thức năng động tạo nghiệp quả, và 2 loại còn lại là loại thức thụ động, không có tiềm năng gây nghiệp quả.

Ta thử xét thêm ý nghĩa và sau đó là định nghĩa các loại thức thiện và thức bất thiện. ‘Thiện’ có nghĩa là ‘những gì hướng về sự chữa lành bệnh’ hay ‘những gì hướng đến các kết quả như ý’. Ở đây một lần nữa ta lại được nhắc nhở về mối quan tâm chữa bệnh của triết học Phật giáo. ‘Bất thiện’ có nghĩa là ‘những gì hướng về các kết quả không như ý’ hay ‘những gì hướng về đau khổ mãi mãi’. ‘Thiện, Bất thiện’ cũng liên hệ đến các thức ‘khéo, không khéo’, ‘thông minh, không thông minh’.

Để cho tiện, đôi khi ta cũng nói thiện-bất thiện là tốt-xấu, đạo đức-không đạo đức. Thiện có thể xem như là ba nguyên nhân gốc của ‘không tham, không sân, không si’ và bất thiện là ‘tham, sân, si’. Tham, sân, si là những hình thức của vô minh gốc. Nó là quan niệm sai lầm của một cái ngã đối lập với cái vô ngã. Vô minh có thể ví như rễ cây mà tham sân si là cành lá của nó.

Thức bất thiện gây nghiệp quả bất thiện vì bị ảnh hưởng bởi một trong ba nguyên nhân bất thiện. Thức thiện gây nghiệp quả thiện vì được ảnh hưởng bởi một trong ba nguyên nhân thiện. Các loại thức thiện và bất thiện thì năng động, gây ra nghiệp quả và chúng được theo sau bởi loại thức thứ 3 gây kết quả do kết quả chín mùi của các hành động thiện và bất thiện đó. Loại thứ 4 không năng động hay chỉ vận hành thôi thì nói đến những hành động không gây ra thêm nghiệp quả, đó là các hành động của những bậc đã giác ngộ--như chư Phật và A la hán--và những việc làm có tính cách bàng quan và trung tính.

Ngoài hai hệ thống tổng quát để phân loại thức--khách quan, tức phân loại thức theo đối tượng, phương hướng, và chủ quan, tức phân loại thức theo bản thể của nó-- chúng ta có một hệ thống thứ ba mà thức được phân biệt theo cảm thọ, kiến thức và hành uẩn.

Nói về phân loại theo cảm thọ, mỗi thức dự phần vào một trong những cảm tính sau: tán thành, không tán thành và bàng quan. Tư tưởng tán thành có hai mặt: vật chất và tinh thần; loại không tán thành cũng có hai mặt vật chất và tinh thần. Riêng thức bàng quan, chủ yếu thuộc về mặt tinh thần, không có mặt vật chất.

Nói về phân loại theo kiến thức, ta có ba phần: phần thức kèm theo kiến giải về bản thể của đối tượng, phần thức không kèm theo kiến giải về bản thể của đối tượng và phần thức kèm theo kiến giải sai lầm về bản thể của đối tượng.

Cuối cùng, nói về phân loại theo hành uẩn, ta có hai mặt: loại một là những lúc mà thức có chủ ý và loại hai là những lúc mà thức bị động.

Bây giờ chúng ta hãy xét các thức thuộc phạm vi giác quan (kamavachara). Có 54 loại thức thuộc nhóm này, lần lượt được chia ra 3 nhóm:

Nhóm 1 bao gồm 12 yếu tố năng động gây nghiệp quả và có khả năng gây nghiệp quả không lành mạnh. Mười hai yếu tố này bị ảnh hưởng bởi 1 trong 3 điều kiện bất thiện là tham, sân, si.

Nhóm 2 gồm 18 thức phản ứng thụ động. Chúng có thể được chia ra thành loại thức dị thực và loại không quả báo. 15 trong số 18 thức này là có gây kết quả (dị thực), ám chỉ sự tán thành hay không tán thành, kết quả của những yếu tố thiện và bất thiện kinh nghiệm qua ngũ quan và giác quan tâm linh thứ sáu (tức ý thức). Ba thức còn lại không gây quả báo, không gây hậu quả từ các thức năng động thiện hay bất thiện mà chỉ vận hành thực dụng thôi.

Loại thứ ba bao gồm 24 thức thiện có tính cách năng động theo nghiệp quả, có khả năng gây nghiệp quả và bị ảnh hưởng bởi tính 'không tham, không sân và không si'.

Vì thế, trong nhóm thức thuộc phạm vi giác quan, chúng ta có 54 loại thức có thể phân tích theo chủ động và thụ động, thiện và bất thiện, gây kết quả (dị thực), không gây quả báo (thực dụng) và theo cảm thọ, kiến thức hay hành uẩn.

Trước khi kết luận tôi muốn bổ thêm chút thời giờ nói về tính chất đa nghĩa của các từ trong Vi diệu pháp nói riêng và trong Phật giáo nói chung. Các thành phần của thức được kê ra trong Vi diệu pháp, các từ ngữ được dùng để mô tả chúng đều có giá trị, ý nghĩa và nhiệm vụ riêng. Không hiểu

được việc này sẽ dẫn đến sự mơ hồ, mập mờ về sự phân loại của Vi diệu pháp.

Vào những năm đầu tiên của Vi diệu pháp, đã có những nhà phê bình không hiểu được rằng các thành phần của thức được phân loại theo ý nghĩa thực dụng, không gây quả báo chứ không có tính cách bản thể. Nó có nghĩa là, nếu quan sát các thành phần của thức được nói đến trong Vi diệu pháp, bạn sẽ tìm thấy cùng một thành phần xảy ra dù được phân loại khác nhau. Cái kết luận đầu tiên là có sự lặp lại nhiều lần trong tài liệu Vi diệu pháp, nhưng đây không phải là ý chính. Việc có cùng một thành phần trong nhiều loại khác nhau là do sự vận hành khác nhau trong từng loại đó.

Một số người phản bác tập “Phân Loại các Pháp” (Dhammasangani) về việc lập đi lập lại các thức. Câu trả lời cho sự phản bác đó là: một vị vua thu thuế dân không căn cứ vào cá nhân mà vào lợi tức của họ. (Điều này đúng cho trường hợp thế giới ngày nay, khi dân chúng trả thuế tính trên căn bản là một sở hữu chủ bất động sản hay là công nhân đi làm lãnh lương hoặc là người kiếm được tiền từ các cổ phần.) Cũng vậy, các thức trong Vi diệu pháp hiện diện trong các loại khác nhau là tùy trường hợp. Vai trò của nó mới là quan trọng chứ không phải là bản thể của nó.

Đây cũng là điều đúng cho các từ ngữ. Ta cần hiểu các từ ngữ trong phạm vi bối cảnh--tức cách chúng được dùng--chứ không phải do các định nghĩa cứng nhắc, có tính cách bản thể. Lấy thí dụ chữ đau khổ (dukkha) và hạnh phúc (sukha). Trong khi phân tích các thức, chúng có nghĩa là đau khổ về vật chất và hạnh phúc về vật chất. Tuy thế, khi chúng ta nói về dukkha trong bối cảnh của tập đế, nó không chỉ bao gồm 4 đau khổ về vật chất mà có cả 4 đau khổ về tinh thần. Cũng vậy, sankhara có nghĩa là ‘hành’ cho một bối cảnh nào đó mà còn có nghĩa là cho ‘tất cả những vật ức chế chung quanh nó’ nữa.

Vì thế khi nghiên cứu Vi diệu pháp, ta cần hiểu các từ ngữ trong bối cảnh. Nếu luôn nhớ được điều này, chúng ta sẽ chấp nhận được tinh thần hiện tượng học của triết lý Phật giáo và sẽ thấy nó dễ dàng hơn khi tiếp cận với những gì đã được nói. Nếu không, chúng ta sẽ bị trói buộc vào các định nghĩa cứng nhắc, không hữu hiệu của các từ ngữ cũng như vào các ý tưởng cứng nhắc, không giúp ích gì cho các thành phần trong kinh nghiệm.

---o0o---

Chương 34

(Trang 298 - 305)

Sắc giới và Vô sắc giới

The form and formless spheres.

~~~~~

Trong chương 33, tôi đã đưa ra một số phương thức để phân loại đề tài là một đề tài khó hiểu, đặc biệt cho những người mới học nghiên cứu Vi diệu pháp. Vì thế tôi muốn bổ túc 2 điểm nữa trước khi tiến hành cuộc thảo luận.

Đầu tiên, để đạt được sự hiểu biết, người ta cần:

1. tâm (tìm, nghiên cứu),
2. sát (xét, nghĩ) và 3. (thiền) định. Chỉ ‘tâm’ (tức nghe và đọc) thì không đủ để phân loại các thức: ta cần ‘sát’ một cách chính xác cách thức chúng vận hành, xét nghĩ ý nghĩa của chúng là gì. Theo kinh nghiệm cá nhân tôi, các kế hoạch phân loại này không có ý nghĩa gì cả nếu ta không bỏ thì giờ ra cho chúng chạy tới chạy lui trong đầu chúng ta. Sau cùng, sau khi tìm và xét, ta mới có thể dùng chúng trong giai đoạn thiền định của mình.

Thứ hai, muốn hiểu rõ hơn các lối phân loại này, ta phải xét đến một khuôn mẫu cụ thể và gần gũi hơn. Giả dụ bạn muốn biết bao nhiêu người xem truyền hình ban ngày ở Singapore. Bạn có thể chia số dân thành dân đi làm và dân thất nghiệp; thêm nữa, bạn có thể chia nhóm thất nghiệp thành nhóm nói tiếng Anh và nhóm nói tiếng Hoa, vì thế bạn biết bao nhiêu người xem chương trình tiếng Anh so sánh với tiếng Hoa. Rồi bạn có thể chia dân số thành nam và nữ, hay thành nhóm đi học và không đi học, và nhóm đi học thành những người học trường tiếng Anh và những người học trường tiếng Hoa. Sau khi được một số dữ kiện, ta sẽ có nhiều cách để phân loại chúng tùy thuộc vào những gì bạn muốn tìm ra.

Đây cũng là cách mà Vi diệu pháp dùng để phân loại về thức: với các loại thức được chia thành từng nhóm, ta sẽ phân loại chúng nhiều cách khác nhau tùy theo những gì chúng ta muốn tìm ra. Nếu chúng ta luôn nhớ 2 điều chung này:

1. tại sao và bằng cách nào ta phân loại các thành phần của thức,
2. suy nghĩ tới lui nhiều lần các lối phân loại đó, thế thì chắc chắn ta sẽ hiểu biết chúng sâu sắc hơn.

Bây giờ ta sẽ xét đến các thức sắc giới (rapavachara) và thức vô sắc giới (arupavachara, xem chương 33). Ở đây chúng ta chỉ xét đến việc phân tích loại thức có được do thiền na, chú tâm, hay định (tiếng Nam Phạn Pàli là jhàna, tiếng Bắc Phạn Sanscrit là dhyàna). Trong quyển sách đầu tiên của Vi diệu pháp, Xá lợi Phất (Sariputta) giữ một vai trò quan trọng trong việc phân tích các thức đầu tiên của Vi diệu pháp. Kinh Anupada đã nhận xét rằng, sau khi hoàn thành các tình trạng khác nhau của thiền na (dhyàna), Xá Lợi Phất đã áp dụng một lối phân tích Vi diệu pháp bằng cách liệt kê, phân loại và nhận diện các loại thức mà ông đã kinh nghiệm qua.

Khá nhiều sự nhấn mạnh được phân tích ngay trong thời kỳ đầu tiên của lịch sử Phật giáo, bởi vì kinh nghiệm của tình trạng thiền na đặc biệt có thể được giải thích sai sự thật một cách dễ dàng. Trong các tông phái ngoại đạo (ngoại đạo đây không có nghĩa là tà đạo mà chỉ là các tông phái đạo giáo khác với Phật giáo chính thống), các tình trạng ấy được liên tục giải thích sai lầm là bằng chứng của một thực thể siêu việt, siêu nhiên hay là của một linh hồn bất tử.

Bằng cách nói rõ rằng các tình trạng thiền na, giống như kinh nghiệm nói chung, là vô thường, phù du và vô ngã, sự phân tích tránh được 3 điều ô trược:

1. đam mê hay dính mắc đến những tình trạng tâm thức siêu nhiên và lạ thường, đạt được qua thiền na;

2. những quan điểm không đúng, thí dụ như, giải thích sai lầm về các tình trạng thiền na, xem chúng là bằng chứng của việc có một thực thể siêu việt hay linh hồn vĩnh cửu; và 3. đánh lừa, do có ý niệm cho rằng đã đắc được các tình trạng thiền na đặc biệt.

Sự tu tập thiền na (dhyana) và đắc được các giai đoạn định là một phần rất quan trọng trong việc hành trì Phật giáo bởi vì nó là cái đích của sự phát triển tâm linh. Đây là một trong ba ngành học chánh là giới-định-huệ của Phật giáo Để hoàn thành các giai đoạn định này, ta cần tạo căn bản giới hạnh và bớt tham gia vào các hoạt động thế gian. Sau khi tạo được các điều kiện tiên khởi này rồi, ta mới tiến tới việc trau dồi từng giai đoạn định qua các phương pháp khác nhau.

Tóm lại, ta tiến hành bằng phương tiện của khoảng 40 đối tượng thiền định truyền thống, bao gồm 10 trợ lực (kasina). Những đối tượng này được liên hợp với khí chất, căn cơ của thiền giả. Nói cách khác, những đối tượng thiền định đặc biệt được qui định cho một số căn cơ. Nói chung, ta bắt đầu với một trợ lực bên ngoài, dần dần trợ lực đó được nội tại hóa và trở thành ý niệm. Cuối cùng trợ lực đó được xả bỏ đi và thiền giả đi vào trạng thái thiền định đúng nghĩa.

Năm pháp định (jhananga) chủ chốt cho việc phát triển các trạng thái thiền định đem kết quả cho thức sắc giới và vô sắc giới là:

1. tầm hay tìm (vitakka),
2. sát hay xét (vichara),
3. hỉ (piti),
4. lạc (sukha),
5. tịnh (ekaggata) (Phụ chú: Xin so sánh với 7 giai đoạn của sơ thiền là ‘tầm, sát, hỉ lạc, tịnh, định, xả’ trong quyển ‘Chơn lý’ của Hệ phái Khất sĩ Minh Đăng Quang trang 72. Cũng xin so sánh với Thất giác chi trong Ba mươi bảy phẩm trợ đạo là ‘niệm, trạch, tấn, hỉ, khinh, định, xả’). Năm yếu tố

vitakka, vichara, piti, sukha và ekaggata này có trong hầu hết các loại thức, bao gồm thức dục giới và thức của vài loại thú thông minh.

Lấy thí dụ ‘tịnh’. Mỗi thức đều có mức độ ‘tịnh’ nào đó. Tâm tịnh này giúp ta chú tâm vào đối tượng của kinh nghiệm thức của mình. Nếu không thực sự tịnh tâm được, chúng ta không thể rút ra một đối tượng rõ rệt nào của thức từ một số đối tượng để chọn. Năm pháp định giữ vai trò đặc biệt trong việc phát triển các thức thiền định ở chỗ là chúng nâng các thức dục giới lên sắc giới và tăng cường độ lên vô sắc giới. Sự tăng cường độ này là sự cải thiện và phát triển sức mạnh của các phân hành đặc biệt của thức.

Sự tăng cường độ của 2 pháp định đầu tiên (tầm - sát) dẫn đến sự phát triển trí tuệ và tăng sự sáng suốt lên. Giống như vậy, sự tăng cường độ giai đoạn thứ năm dẫn đến sự phát triển pháp định ‘tịnh’ (hoàn toàn tập trung). Sự tăng cường độ tất cả 5 pháp định lần lượt dẫn đến quả đặc các quyền lực siêu phàm.

Năm pháp định cũng giúp nâng cao tâm thức con người từ cõi dục qua cõi sắc và sang cõi vô sắc bằng cách tháo gỡ 5 trở ngại trói buộc (nivarana): ‘tầm’ chuyển biến sự lười biếng, lơ đãng; ‘sát’ biến đổi sự nghi hoặc; ‘hỉ’ cải biến sự không thân thiện; ‘lạc’ làm tiêu tan bồn chồn, lo lắng; và ‘tịnh’ điều chỉnh lòng ái dục.

Chúng ta hãy xét kỹ 5 pháp định để thấy chúng chuyển biến như thế nào về các thức tập trung. Đầu tiên ta xét chi tiết về cái nghĩa của nó. Trong bối cảnh của thiền quán, ‘vitakka’ nên được đặt tên là ‘tầm’ hay ‘tìm’, vì nó có nghĩa là ‘đặt lên’. ‘Vitakka’ đặt cái tâm lên đối tượng thiền định; ‘vichara’ là ‘sát’ hay ‘xét’ hay duy trì cái tâm vào đối tượng ấy. Yếu tố ‘piti’ (hỉ) làm ta vui, hứng khởi theo đuổi hoạt động thiền quán một cách cần mẫn. Kế đến ta thử đối chiếu ‘hỉ, piti’ với ‘lạc, sukha’ để hiểu thêm sự liên hệ giữa chúng. Hỉ và lạc thuộc về hai hạng kinh nghiệm khác nhau: hỉ thuộc về hành (sankhara) và lạc thuộc thọ (vedana). Một mặt, ‘hỉ’ là sự tham dự tích cực và nhiệt tình; còn ‘lạc’ là một cảm giác thỏa mãn hay vui sướng. Xin đọc thêm dẫn dụ sau đây để hiểu thêm sự liên hệ giữa 2 từ đó. Giả thử một người đang ở trong sa mạc, được cho biết rằng có một hồ nước ngọt ở bìa làng gần đó. Sau khi biết được, anh liền có một cảm giác hỉ (piti, interest) và được thúc đẩy để khuyến khích đi tìm. Khi thực sự tới được hồ nước và thỏa mãn cơn khát, anh có cái lạc (sukha, bliss). Chính cái ‘hỉ, piti’ khuyến khích ta hướng về thức được tập trung, trong khi ‘lạc, sukha’ là kinh nghiệm thực sự của hạnh phúc tinh thần do kết quả từ thức tập trung.

Tịnh (hay Nhất điểm tụ, ekaggata) là sự tập hợp, không tản mạn của tâm, tập trung cái tâm không dao động với đề tài thiền quán. Nó giống như ngọn lửa của cây đèn không bị dao động trong một căn phòng không có gió lùa.

Khi tất cả 5 pháp định có mặt, ta đắc được thức định đầu tiên của sắc giới (sơ thiền). Khi các pháp định bị loại bỏ từng phần một, chúng ta tiến đến bậc thứ năm của sắc giới. Nói một cách khác, khi ta loại được ‘tì, vitakka’, ta có nhị thiền của sắc giới; khi ‘xét, vichara’ được bỏ đi, ta có tam thiền của sắc giới; khi ‘hỉ, piti’ được loại đi, ta có tứ thiền của sắc giới; và khi ‘lạc, sukha’ biến đi, ta có ngũ thiền của sắc giới.

Có năm loại thức chủ động gây nghiệp quả, tức là các loại thức thiện. Ngoài ra, có 5 loại thức gây kết quả và 5 loại thức thực dụng không gây kết quả. Năm cái đầu là hoạt động do nghiệp lực hiện có trong đời này. Năm cái thứ hai là kết quả của 5 cái đầu: đây là đầu mối của định thuộc cõi sắc gây kết quả tái sinh vào cõi sắc. Năm cái thứ ba là 5 định thức thuộc sắc giới được thực hành bởi những vị đã được giải thoát (A la hán), những người đã phá vỡ được các sự ràng buộc của hành động và phản hành động; vì thế các định thuộc sắc giới được xem như không gây quả khi phải thực hành chúng. Nói tóm, có 15 loại định sắc giới: 5 thiện lành - hành động; và vì hành động nên gây 5 quả; 5 không gây quả.

Khi đã đạt được định thứ năm của sắc giới mà ta vẫn không thấy bằng lòng với sự hữu hạn của nó thì ta tiến lên thiền định vô sắc giới, cũng bằng phương tiện của một đối vật thiền định, thông thường đó là một trong mười trợ lực (kasina). Người ta hoàn thành sự chuyển tiếp này bằng cách nói rộng trợ lực cho đến khi nó bao trùm cái vô biên của không gian (vô biên xứ), kể đến từ bỏ cái trợ lực đó và thiền quán về cái vô biên đó, nhờ vậy hoàn thành định đầu tiên của các định thức của vô sắc giới.

Khi hoàn thành được rồi, ta tiến lên định thức thứ hai của vô sắc giới, tức thức vô biên xứ. Nghĩa là thay vì chú tâm vào đối tượng của định (tức không vô biên xứ), ta chú tâm vào chủ thể (tức thức vô biên xứ).

Định thức ba của vô sắc giới trụ vào sự không hiện hữu của thức vô biên xứ trước đó. Nói một cách khác, cái định thức ba của vô sắc giới là không trụ vào đâu cả (tức vô sở hữu xứ).

Cuối cùng, cái định thức tư của vô sắc giới là không trụ vào cõi tướng cũng như cõi không tướng, một điều kiện mà thức này rất tinh tế đến độ nó không thể được mô tả là hiện hữu hay không hiện hữu.

Cũng như với các định trong sắc giới, ta có 3 bộ thức vô sắc giới (nhưng với 4 thay vì 5 loại cho mỗi bộ). Bốn loại thức vô sắc giới thuộc về loại thiện lành-hành động; bốn thuộc loại kết quả-phản ứng, có nghĩa là tái sinh trong cõi vô sắc; và 4 thuộc loại bất động hay thực dụng, các định vô sắc giới được thực hành bởi các vị A la hán. Tóm lại, có 12 loại thức vô sắc giới: 4 thiện lành-chủ động, 4 gây kết quả và 4 bất động.

Nếu xét đến tiến trình các định của vô sắc giới, ta thấy một sự thống nhất dần dần và tinh vi của thức: cái định vô biên xứ của đối tượng tức



‘không vô biên xứ định’, rồi đến cái định vô biên xứ của chủ thể tức ‘thức vô biên xứ định’, theo sau là cái định trong tánh không tức ‘vô sở hữu xứ định’, và cuối cùng cái định không ở trong tướng cũng không ở trong không tướng tức ‘phi tướng phi phi tướng xứ định’. Bạn hãy nhớ rằng, khi ta nói về thức và đối tượng trong cõi dục giới, tức loại kinh nghiệm nhỏ nhất, thức và đối tượng của nó vỡ ra thành nhiều pháp định. Trong khi tiến qua sắc giới và vô sắc giới, dần dần ta có sự thống nhất về chủ thể và sự thống nhất về đối tượng, để khi đạt đến cái định thứ tư vô sắc giới (tức phi tướng phi phi tướng xứ định), ta đã đạt đến cực điểm của kinh nghiệm thế gian.

Điều đáng quan tâm là các định thuộc sắc giới và vô sắc giới đã được biết đến bởi các nhà tu phái Du già trước thời đức Phật và được thực hành bởi các hành giả thời đức Phật. Ta có lý do để tin rằng 2 vị thầy mà Đức Phật theo học trước khi giác ngộ là những hành giả của các lối thiền định này. Các thức định vô sắc giới là mức độ cao nhất của sự phát triển tâm linh mà con người muốn đạt được trước thời đức Phật, vào đêm giác ngộ của ông, chứng tỏ rằng định phải phối hợp với huệ để trở thành thực sự siêu thế gian.

Đây là lý do tại sao người ta nói rằng, dù ta hoàn thành mức phát triển cao nhất trong thiền định và được tái sinh vào đỉnh cao nhất của vô sắc giới, nhưng khi sức mạnh của thức thiền định đó yếu đi (vì tính vô thường của nó), ta lại sẽ được tái sinh xuống cõi thấp hơn. Vì lý do này, ta cần phải tiến lên nữa đến mức độ phát triển tinh vi và cao cấp của thức thiền định. Cần phải song hành các loại thiền định với trí huệ thì ta mới có thể vượt lên trên các loại thức thế gian để đến với các loại thức siêu thế gian (siêu thức).

---o0o---

## Chương 35

(Trang 306 - 312)

Siêu thức

Supramundane consciousness.

~~~~~

Dựa vào tập sách Luận Tạng đầu tiên ‘Phân loại các Pháp’ (Dhammasangani), trong chương kết thúc này, tôi xin phân tích các loại thức thuộc về ‘siêu thức’ (alokiya chitta). Đây là cách phân loại cuối cùng của 4 cách phân loại các thức (xin xem từ đầu Chương 32).

Có hai cách phân biệt các loại thức siêu thế gian với các loại thức thế gian (dục giới, sắc giới và vô sắc giới). Hướng phân biệt đầu tiên là dựa vào sự quyết định và phương hướng. Thức thế gian thì đã bị định nghiệp, không

định hướng, thuộc vào nghiệp lực và cơ duyên, trong khi siêu thức có tính cách đang được quyết định, có thể hướng về một mục tiêu và không tùy thuộc vào các lực bên ngoài nó. Siêu thức là đang được định hướng, chính yếu là ở trí huệ chứ không phải ở định nghiệp.

Cách phân biệt thứ hai: trong khi đối tượng của các loại thức thế gian là những hiện tượng đã bị tác động, thì các đối tượng của các loại thức siêu thế gian là những hiện tượng không bị ảnh hưởng gì cả, đó là niết bàn. Đức Phật nói đến niết bàn là một tình trạng vô sanh và vô tác. Một tình trạng như vậy là điều cần thiết để thoát ra khỏi thế giới đau khổ và bị tác động. Với ý nghĩa này, đối tượng của siêu thức là vô tác và không còn bị ảnh hưởng nữa.

Một cách tổng quát, chúng ta có thể chia ra các loại thức siêu thế gian thành 4 loại chủ động và 4 loại thụ động. Thường thì các loại thức hoặc chủ động hoặc thụ động. Loại thụ động có thể gây ra kết quả (reactive, resultant) hoặc bất động hay thực dụng (inactive, functional). Trong siêu thức không có các loại thức bất động bởi vì ở đây các loại thức là ‘đang được quyết định’ chứ không phải là ‘đã bị định sẵn’.

Tám loại căn bản siêu thức này, 4 chủ động và 4 thụ động, tương đương với Tứ Thánh Quả: Tu đà hoàn (Sotapanna), Tu đà hàm (Sakadagami), A na hàm (Anagami), và A la hán (Arhat, Vô sanh). Ở đây tôi phải phân biệt rõ thêm giữa thức thế gian và thức siêu thế gian. Trong thức thế gian, các loại chủ động, gây kết quả có thể bị gián đoạn qua một thời gian tương đối dài: nó phải đợi đến một thời gian khá lâu sau đó trong hiện tại và có thể cả kiếp sau mới có thể gây ra quả. Chẳng hạn, trong trường hợp của thức sắc giới và vô sắc giới, phải đợi đến một đời sau đó, thức kết quả mới xảy ra. Còn trong các loại thức siêu thế gian, thức kết quả (hay thành tựu) theo ngay sau thức chủ động (hay con đường đạo) ngay sau đó.

Tám loại thức siêu thế gian có thể trở thành 40 bằng cách kết hợp từng cái một trong 8 cái với từng cái một trong Ngũ Định sắc giới. Bốn loại siêu thức chủ động (tức các thức tu cho quả Tu đà hoàn, v.v...) kết hợp cùng với thức thuộc định đầu tiên..., nhờ thế có 20 loại siêu thức chủ động cùng với quả Tứ thánh và 5 định sắc giới. Cũng vậy, 4 loại siêu thức gây kết quả (thức quả của Tu đà hoàn...) kết hợp với thức thuộc về định đầu tiên..., nhờ thế có 20 loại siêu thức gây kết quả và tất cả là 40.

Điều này xảy ra như sau: dựa vào định đầu tiên của sắc giới, con đường đạo và thành quả thức của các vị Tu đà hoàn xuất hiện. Cũng vậy, căn cứ vào các định thứ hai, thứ ba, thứ tư và thứ năm, con đường đạo và thành quả thức của các vị Tu đà hàm, A na hàm và A la hán xuất hiện. Vì vậy thức thuộc về thức siêu thế gian được phát triển dựa vào các định khác nhau.

Chúng ta hãy tiếp tục định nghĩa thêm 4 giai đoạn giác ngộ Sơ quả Tu đà hoàn, Nhất Lai Tu đà hàm, Bất Lai A na hàm và Vô sanh A la hán. Sự

tiến bộ của một bậc thánh qua bốn giai đoạn giác ngộ được đánh dấu bởi khả năng khắc phục một số kiết sử (kiết là trói buộc, sử là sai khiến; fetters) của người ấy. Có tất cả 10 kiết sử (samyojana.P) ‘trói buộc sai khiến’ ta vào thế giới này. Ta cần phải đoạn diệt để có thể hoàn thành giải thoát.

Đặc Sơ quả đánh dấu việc trừ được 3 trói buộc sai khiến (kiết sử). Cái trói buộc sai khiến ta đầu tiên là sự tin vào một cái ta hiện hữu độc lập, thường hằng (sakkaya ditthi) tức là, lấy sắc và tâm (thọ tướng hành thức) của cái ta làm cái ngã. Vì thế không phải là ngẫu nhiên khi nói rằng các loại thức thế gian bị ảnh hưởng bởi 5 uẩn, trong khi các loại siêu thức lại không bị. Khắc phục được kiết sử thứ nhất đánh dấu con đường đi của một người từ tình trạng người trần tục lên quả vị thánh.

Kiết sử thứ hai được khắc phục bởi Vị Tu Đà Hoàn là nghi hoặc (vichikichcha). Chủ yếu là nghi hoặc Phật, Pháp, Tăng, nghi cả về giới luật và thuyết duyên khởi.

Kiết sử thứ ba là tin về luật lệ và nghi thức (silabbataparamasa,P., Giới thủ kiến). Kiết sử này thường bị hiểu lầm, đặc biệt nói đến các sự hành trì của những người ngoại đạo; họ tin rằng chỉ cần gắn bó vào các qui tắc của giới luật và các nghi thức khổ hạnh cũng đủ dẫn họ đến giải thoát.

Khi ba điều trói buộc sai khiến này được khắc phục, ta bước vào dòng thánh (nhập lưu) và sẽ hoàn thành giải thoát không quá bảy kiếp người. Con người sẽ không bị tái sinh vào các hoàn cảnh khổ sở, bất hạnh (tức các cõi địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh), và được bảo đảm lòng tin tuyệt đối vào Phật, Pháp và Tăng.

Sau khi hoàn thành giai đoạn giác ngộ đầu tiên, bậc này tiếp tục làm yếu đi 2 kiết sử nữa, đó là tình dục và không thân thiện, nhờ vậy đạt được quả vị Nhất Lưu Tu đà hàm. Các kiết sử này rất mạnh, vì vậy nên ngay cả giai đoạn này, chúng chỉ được làm yếu đi, chứ không dứt bỏ được. Nhục dục và tính không thân thiện có thể vẫn thỉnh thoảng nổi lên, mặc dầu không khởi lên dưới hình thức thô tục mà ta thường thấy nơi những người trần tục.

Khi hai kiết sử này được diệt trừ, ta đạt được giai đoạn Bất Lưu A na hàm. Ở giai đoạn ba này người ta không còn tái sinh trong vòng sinh tử luân hồi mà chỉ ở các nơi sinh sống dành cho các vị Bất Lưu và A la hán.

Khi năm ràng buộc sai khiến còn lại được diệt trừ, người ta hoàn thành được đỉnh cao của các loại thức siêu thế gian, cái quả của siêu thức cho A la hán. Năm kiết sử đó là sự vướng mắc vào cõi sắc (rupa raga), vướng mắc vào cõi vô sắc (arupa raga), lừa dối (mana), kích động (uddahachcha), và vô minh (avijja).

Bốn giai đoạn này có thể được chia ra thành 2 nhóm: nhóm 1 gồm 3 giai đoạn đầu là của người đang được huấn luyện, và nhóm 2 tức giai đoạn cuối là của người không còn cần được huấn luyện. Vì lý do này, ta có thể ví

quả vị A la hán là một tiến trình của sự tốt nghiệp, giống như trong chương trình của các môn học trên đại học. Vào mỗi giai đoạn người ta khắc phục một vài hàng rào vô minh và vì thế tốt nghiệp lên một giai đoạn cao hơn trong tiến trình huấn luyện.

Vào thời điểm này, có một sự tiến bộ về phẩm: từ một hoàn cảnh không định hướng và đã bị định nghiệp tăng lên một hoàn cảnh có định hướng và đang được quyết định. Làm sao mà người ta tạo được niết bàn từ một vật của thức, nhờ chuyên hóa một thức thể gian mà vật đó đã bị điều kiện hóa, thành một thức siêu thể gian mà vật đó lại không bị điều kiện hóa? Làm sao mà người ta nhận ra được niết bàn? Điều này được hoàn thành qua sự hiểu biết đang được phát triển, hay trí tuệ (panna,P; prajna,S).

Để phát triển mức hiểu biết bát nhã ba la mật, chúng ta áp dụng hai phương pháp phân tích và tổng hợp của Vi diệu pháp (xem Chương 32). Chúng ta áp dụng phương pháp phân tích trong việc khảo sát thức và các đối tượng của nó, tức tâm và sắc. Qua sự phân tích này, chúng ta đi đến việc thừa nhận rằng những gì chúng ta trước đây xem nó là một hiện tượng đồng nhất, có nhiều thành phần thì thực ra nó bao gồm các yếu tố cá nhân, tất cả những cái này là vô thường và trong một tình trạng thay đổi liên tục. Điều này đúng sự thật cho cả tâm và sắc.

Cũng giống như vậy, chúng ta áp dụng phương pháp tổng hợp bằng cách xem xét các nhân và duyên tạo ra sự hiện hữu của mình. Ta liên hệ với những yếu tố nào để thành một thực thể tâm sinh lý? Sự xem xét này cho ta thấy rằng cá tính hiện hữu được là tùy thuộc vào 5 yếu tố: vô minh, ái, thủ, nghiệp và sự ăn uống dinh dưỡng.

Mức hiểu biết bát nhã ba la mật nói chung được phát triển qua việc áp dụng hai phương pháp phân tích nội tại và ngoại vi của Vi diệu pháp (Abhidharma), các hiện tượng tinh thần, vật chất và xem xét chúng liên hệ đến các nhân và duyên của chúng. Các sự điều tra phân tích và liên hệ cho thấy 3 đặc tính hiện hữu hỗ tương và phổ biến: vô thường, đau khổ và vô ngã. Bất cứ cái gì vô thường là đau khổ, vì khi ta thấy những yếu tố của kinh nghiệm tan rã ra thì sự phân hủy và sự vô thường của chúng là một cơ hội cho đau khổ. Ngoài ra, bất cứ cái gì vô thường và đau khổ thì không thể nào có cái ngã, bởi vì ngã không thể vừa là nhất thời vừa là đau khổ.

Hiểu thấu được 3 đặc tính này dẫn đến sự dừng cảm, sự tự do ra khỏi thế giới bị điều kiện hóa. Qua sự hiểu biết đặc tính này, người ta nhận thấy rằng 3 cõi thế gian giống như một cây chuối tức không có bản thể. Nó dẫn đến lòng dừng cảm, hay sự thoát ra khỏi cõi bị điều kiện hóa, và giúp cái thức hướng thẳng tới một đối tượng không bị điều kiện hóa, tức niết bàn.

Bất cứ một trong ba đặc tính đều có thể phục vụ như là chìa khóa cho việc chuyển hướng này. Bất cứ một trong ba đặc tính có thể được xem là

một vật để quán tưởng hầu phát triển sự hiểu biết con người. Chúng ta có thể thấy điều này trong các tiểu sử kể lại của các Đại Đệ tử của Phật. Khema, chẳng hạn, đã hoàn thành giải thoát qua việc quán tưởng vô thường (xem Chương 22).

Một khi ta đã phát triển sự hiểu biết bát nhã ba la mật thành một trong ba đặc tính phổ biến này, ta có thể chứng nghiệm trong thoáng qua hình ảnh của niết bàn. Sự làm quen đầu tiên về niết bàn có thể được xem giống như một lần chớp còn lại trong một thời gian lâu vào tâm thức của ta, và có thể giúp ta tiếp tục trên con đường mà ta biết rằng mình đang đi đúng hướng.

Cái nhìn lướt qua về niết bàn được hoàn thành bởi vị Tu đà hoàn có tác dụng như sự định hướng, nhờ đó ông hướng sự tiến bộ của mình về phía niết bàn. Người ta có thể nói nó giống như sự phát triển sự hiểu biết dần dần để đạt được một kỹ năng. Sau khi điều khiển xe đạp chạy được vài chục thước mà không ngã, ta có thể tốn thêm một thời gian nữa trước khi thành một tay chuyên nghiệp trong việc lái xe đạp. Sau khi lái thành công không ngã trong vài chục thước đầu tiên, người ta không bao giờ quên cái kinh nghiệm ấy và có thể tự tin tiến đến mục tiêu của mình.

Chính trong ý nghĩa này mà sự quán tưởng 3 đặc tính dẫn đến 3 cửa giải thoát: cửa không dấu hiệu, cửa không mong cầu, và cửa không. Quán đặc tính của vô thường dẫn đến cửa không dấu hiệu; quán đau khổ dẫn đến cửa không mong cầu hay không tham dục; và quán vô ngã dẫn đến cửa không. Ba cửa giải thoát này là sự kết thúc của việc quán tưởng vào 3 đặc tính phổ biến trên.

Vì thế người ta dần dần tiến lên qua 4 giai đoạn của giác ngộ và sau đó hoàn thành quả vị A la hán, giai đoạn chiến thắng các phiền não trong đó các gốc rễ bất thiện như tham, sân, si hoàn toàn được tẩy trừ. Sau khi diệt phiền não, A la hán thoát khỏi vòng sanh tử và không còn tái sinh.

Mặc dầu có vài mưu toan muốn làm hoen ố quả vị A la hán với sự kết tội là ích kỷ, nhưng mục tiêu của quả vị A la hán là một mục tiêu có lợi lạc và từ bi. Người ta chỉ cần xem xét những lời chỉ dạy của Phật cho các đệ tử A la hán xuất chúng và nhìn vào các sự nghiệp của các đệ tử này, ta thấy rằng trong thời của đức Phật, quả vị A la hán không phải là một tình trạng thụ động và ích kỷ. Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên và những vị khác đã tham gia tích cực vào việc hoằng pháp cho cả hai giới cư sĩ và tăng sĩ trong Giáo hội Phật giáo. Chính Phật cô vũ các đệ tử A la hán đi làm lợi ích cho chúng sanh. Mục tiêu của A la hán là mục tiêu huy hoàng và xứng đáng mà chúng ta không được coi thường dưới bất cứ cách nào vì rằng tín ngưỡng Phật giáo cũng thừa nhận mục tiêu Phật riêng tư hay cá nhân (tức Phật Độc giác, Phật Duyên giác, Phật Bích chi, Pachchekabuddha) và mục tiêu của quả vị Phật.

---o0o---

Chương 36

(Trang 313 - 319)

Phân Tích các Tâm Hành
Analysis of Mental States.

~~~~~

Trong Vi diệu pháp, các tâm hành được định nghĩa là ‘các yếu tố đi với thức, sinh diệt cùng với thức, có cùng đối tượng và các căn bản như thức’. Điều này chứng tỏ sự liên hệ rất gần giữa thức (chitta) và tâm hành (chetasika). Một trong những so sánh để mô tả sự liên hệ của chúng là cái sườn nhà và các vật liệu cất nhà, hoặc bộ xương và bắp thịt của ta. Ở đây các loại thức là bộ xương, các tâm hành là bắp thịt, tạo ra toàn thể kinh nghiệm thức là thân thể.

Với các ý niệm đó trong tâm, ta thử xem xét các loại thức được liệt kê và được phân tích trong Vi diệu pháp (Abhidharma) mà chúng cùng đi chung với nhau. Sự phân tích riêng biệt của ta sẽ không hẳn tương hợp một cách chính xác với sự phân tích trong kinh sách. Nhưng với một chừng mực nào đó, một vài tâm hành tự nhiên xảy ra cùng với các loại thức đặc biệt nào đó, chúng ta sẽ hiểu được tại sao chúng đi chung với nhau. Điều này quan trọng hơn là ta phải thuộc và nhớ cả một danh sách tên các tâm hành.

Có 3 loại tâm hành tổng quát: thiện (lành), bất thiện (dữ) và vô ký. Riêng các tâm hành vô ký không lành không dữ thì kết hợp với các tâm hành khác. Các tâm hành vô ký này giữ một vai trò chánh trong việc tạo dựng kinh nghiệm tâm thức, giống như việc không có xi măng thì các ‘kinh nghiệm’ được xây lên không thể dính với nhau được.

Trang 314. Có hai nhóm tâm hành vô ký: phổ biến (hay chủ yếu) và đặc biệt (hay thứ yếu). Các tâm hành phổ biến hiện diện trong tất cả các loại thức trong khi các tâm hành đặc biệt chỉ xảy ra trong một số loại thức.

Có 7 tâm hành vô ký phổ biến (các sách gọi là ‘biến hành’): xúc, thọ, tưởng, hành, nhất điểm tụ, tác ý và sức sống (sinh khí).

Xúc là sự kết hợp của thức (bên trong) với vật (bên ngoài). Đây là sự cộng hữu của chủ thể và đối tượng. Đó là nền tảng của tất cả kinh nghiệm thức.

Thọ là phẩm chất thuộc về cảm tính của một kinh nghiệm: vui, buồn hay không vui không buồn.

Tưởng là sự nhận biết (thuộc dục giới) của một khả năng để cho một cảm quan nào đó thuộc nhãn thức, nhĩ thức, v.v...

Hành, trong bài này, không có nghĩa tự do mà nó là một phản ứng hành động theo bản năng.

Nhất điểm tự không có nghĩa là định mà nó có nghĩa là sự giới hạn thức vào một đối tượng đặc biệt. Như đã được nêu trong Chương 34, nhất điểm tự xảy ra ngay cả trong các loại thức bình thường và không thiền định. Nhất điểm tự là một tâm hành cần thiết cho tất cả các loại thức bởi vì chính nhờ nhất điểm tự mà nó chú tâm riêng vào một đối tượng ra khỏi nhiều đối tượng khác.

Tác ý có thể được xem là có liên hệ đến nhất điểm tự. Nhất điểm tự và tác ý là 2 mặt tiêu cực và tích cực của cùng một phần hành. Nhất điểm tự giới hạn kinh nghiệm của ta vào một đối tượng đặc biệt trong khi tác ý hướng dẫn sự chú ý của ta vào một đối tượng đặc biệt. Nhất điểm tự và tác ý vận hành chung với nhau để cô lập và tạo thành thức của một đối tượng đặc biệt.

Sức sống (sinh khí) ý nói đến cái lực kết hợp 6 tình trạng tâm thức kia lại với nhau.

Có 6 tâm hành vô ký đặc biệt: tầm (tìm), từ (sát hay xét), quyết tâm (thắng giải), tật đố, hi và dục. Chúng ta đã nói một vài điều trên trong bài nói về các pháp định. Tâm sở đặc biệt thứ ba, thường được dịch là ‘quyết tâm’ (adhimokkha), là một tâm hành rất quan trọng, nó có nhiệm vụ quyết định đặc biệt cho thức này. Nghĩa đen của từ gốc là ‘giải thoát’ có nghĩa là ‘thoát khỏi sự nghi ngờ’. Tâm hành thứ sáu, ‘dục’ (chhanda), có thể tạm dịch như thế với điều kiện là chúng ta phải nhớ rằng ‘dục’ thuộc về xác thịt (kamachhanda) là tiêu cực và phá hoại, trong khi ‘dục’ thuộc về giải thoát (dhammachhanda) là tích cực và xây dựng. Vì thế dục có cả 2 đặc tính thiện và bất thiện, tùy vào đối tượng của dục và vào những tâm hành khác mà dục liên kết với chúng.

Chúng ta hãy tiếp tục xét các tâm hành thiện. Có tất cả 14, và liên kết với 12 loại thức bất thiện (xem Chương 33) qua 5 cách, được phân ra thành 5 nhóm. Ba nhóm đầu lấy đặc tính cho chúng từ 3 căn bất thiện: si (moha), tham (lobha) và sân (dosa). Nhóm thứ tư bao gồm lười biếng (thina) và giải đãi (middha), nhóm thứ năm thuộc nghi ngờ (vichikichchha).

Chúng hãy xét đến nhóm bắt đầu bằng si. Nhóm này hiện diện khắp nơi trong tất cả các loại thức bất thiện và nó bao gồm bốn yếu tố: si, vô tầm (không xấu hổ), vô quý (không cả thẹn, làm càn) và trạo cử (không yên). Cả hai vô tầm và vô quý dụ về đạo đức và luân lý, bên trong lẫn bên ngoài.

Khi nói về không xấu hổ (vô tầm), ta muốn nói đến việc không có khả năng tự chế mình không làm điều bậy, không có khả năng ứng dụng đạo đức cá nhân vào hành động của mình. Khi nói đến không cả thẹn hay làm càn (vô quý) ta muốn nói là việc không có khả năng áp dụng các tiêu chuẩn đạo

đức xã hội cho hành động của mình. Hai từ này có ngụ ý là: tiêu chuẩn đạo đức phải có ở hai hướng: nội tại, liên hệ đến mình, và ngoại tại, liên hệ đến người khác.

Đặc biệt trong những trường hợp của thức si (mê lầm), ta có ý nói về hành động hay cử chỉ. Khi thức của con người bị chi phối bởi si, người ấy không thể áp dụng các tiêu chuẩn đạo đức cho riêng mình và vì vậy hành động theo hướng bất thiện. Cũng như vậy, khi không áp dụng các tiêu chuẩn đạo đức xã hội, ta thường hành động sai trái. Việc không có khả năng áp dụng các phẩm cách đạo đức cho các hành động của mình cũng như cho bên ngoài tạo nên tính không yên, nóng ruột (trạo cừ), đây là yếu tố thứ tư trong nhóm bị thức ‘si’ chi phối.

Nhóm thứ hai trong năm nhóm tâm hành bất thiện là nhóm bị thức ‘tham’ chi phối: tham đi kèm theo sự tin tưởng sai lầm và tính tự cao tự đại. Về cá nhân thì thức tham bị chi phối thành một khuynh hướng tự nâng cao địa vị, tích lũy, phô trương kiến thức, thường xuyên có lòng tự hào, tính vị kỷ và tự cao tự đại.

Nhóm thứ ba của các tâm hành bất thiện là nhóm bị ‘sân’ chi phối. Tính sân kèm theo tính ganh ghét (tật đố), tính tham lam và buồn phiền (não).

Nhóm thứ tư bao gồm lười biếng, giải đãi, đặc biệt liên hệ đến các loại thức không gây ra hành.

Nhóm thứ năm bao gồm nghi ngờ (bất tín), áp dụng trong tất cả trường hợp mà sự quyết định không có mặt, thí dụ, quyết tâm (thắng giải) là một trong sáu tâm hành vô ký đặc thù (các sách gọi là biệt cảnh)

Có 19 tâm hành chung cho tất cả các loại thức thiện lành. Một số các yếu tố dẫn đến giác ngộ (bodhipakkhiya dharma) giữ một vai trò quan trọng trong việc hun đúc và phát triển tiềm năng tâm linh của con người. Danh sách bắt đầu với ‘lòng tin, nhớ biết (niệm), biết xấu hổ (tàm), biết thẹn (quí), vô tham, vô sân, bình tâm, tĩnh lặng, nhẹ nhàng, linh động, thích nghi, thành thạo và chính trực. Chúng thuộc về các yếu tố tâm linh. Xin chú ý đến sự hiện diện của tàm (biết xấu hổ) và quí (biết thẹn) đối nghịch với vô tàm và vô quí.

Mười chín tâm hành thiện lành thỉnh thoảng kèm theo 6 tâm hành khác: 3 giới điều (chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng); 2 vô lượng tâm (bi và hi); và lý trí hay trí tuệ. Khi 6 cái hợp lại chung với nhau, có tất cả 25 tâm hành thiện lành.

Trí tuệ chiếm một vị trí trong các tâm hành thiện tương đương với vị trí dục trong các tâm hành vô ký. Cũng như dục có thể bất thiện hay thiện tùy theo đối tượng của nó, trí tuệ cũng có thể là thế gian hay siêu thế gian



tùy theo đối tượng của nó là kiến thức thông thường hay thực tướng siêu thường.

Để củng cố những gì tôi đã nói về sự liên hệ rất gần giữa các loại thức và các tâm hành, tôi xin dẫn chứng đến sự phân loại chủ quan của thức đã được đề cập trong chương 33. Ở đó, chúng ta đã nói đến các loại thức tùy theo giá trị nghiệp báo của chúng--thiện, bất thiện, gây kết quả hay thực dụng. Đặc biệt trong phạm vi dục giới, chúng ta đã nói đến thêm một loại thức về mặt thọ, tưởng và hành.

Kết hợp với nhau, chúng ta có trong phạm vi dục giới một loại thức chủ quan bốn mặt tùy theo giá trị nghiệp báo, cảm xúc, tri thức và hành--nói một cách khác, 1. nói theo cái thiện, bất thiện hay trung tính; 2. nói theo cái vui, cái buồn hay bình thản; 3. nói theo việc hợp với kiến thức hay không hợp với kiến thức và 4. nói theo việc được thúc đẩy hay không được thúc đẩy.

Với 4 mặt này, ta có thể thấy các loại thức được quyết định như thế nào do sự hiện diện của các tâm hành. Chẳng hạn, trong loại giá trị nghiệp báo, các loại thức thiện được quyết định bởi các tâm hành thiện. Trong loại giá trị cảm xúc, các loại thức được quyết định bởi sự hiện diện của các tình trạng thuộc về nhóm thọ (vui thú tinh thần, đau khổ tinh thần, vui thú vật chất, đau khổ vật chất và bình thản). Trong loại giá trị tri thức, sự hiện diện hay vắng mặt của si quyết định hoặc là một loại thức biệt cảnh được đồng hóa với kiến thức, không đồng hóa với kiến thức, hay đồng hóa với sự tin tưởng sai lầm. Và trong loại giá trị hành, sự hiện diện hay vắng mặt sự nghi ngờ và quyết tâm hoặc là một loại thức biệt cảnh được thúc đẩy hay không thúc đẩy, tự phát hay không tự phát.

Vì thế bốn loại thức chủ quan làm sáng tỏ các loại thức khác nhau được quyết định như thế nào bởi sự hiện diện của các tâm hành liên hệ--thiện, bất thiện, liên hệ với kiến thức, v.v...

Cuối cùng, tôi xin xét đến cách các tâm hành vận hành trong việc đối phó với mỗi loại thức. Đây là điều đáng quan tâm bởi vì sự phân tích của Vi diệu pháp về thức đôi khi được so sánh với sự phân tích của Bảng Tuần hoàn sắp xếp các nguyên tố (theo trọng lượng nguyên tử hóa học của Mendêlêep) theo các giá trị nguyên tử liên hệ. Ta không thể nào không bị ảnh hưởng bởi các thuộc tính hóa học của các tâm hành: thí dụ như trong hóa học, một chất thí dụ như kiềm có thể trung hòa hay kết hợp với một axit để tạo nên muối, và ngược lại. Vì thế trong sự phân tích các thức, một tâm hành thường đương đầu với các tâm hành nào đó, và ngược lại.

Chẳng hạn, trong các pháp định (xem chương 34), 5 tâm hành đương đầu với 5 chướng ngại ('tâm' đương đầu với 'lười biếng, giải đãi'; 'sát' đối phó với 'nghi ngờ'; 'hi' với 'sân'; 'lạc' với 'bồn chồn' (trạo cử) và 'lo lắng');

‘tịnh’ với ‘ái dục’). Nếu không có sự liên hệ một đối một thì các nhóm của pháp thiện đương đầu với từng pháp bất thiện hoặc đương đầu với nhóm của pháp bất thiện (‘tín’ đương đầu với ‘nghi ngờ’ và ‘si’, ‘bình tâm’ và ‘tĩnh lặng’ với ‘ngờ’ và ‘lo’; ‘nhẹ nhàng, linh động, thích nghi, tâm thành thạo và các yếu tố tâm linh’ đối đầu với ‘lười biếng và giải đãi’; v.v...). Một lần nữa, khi tính quyết tâm có mặt, lòng nghi ngờ vắng mặt.

Bằng cách ấy, các tâm hành thiện lành đương đầu và chống lại các thức bất thiện. Sự có mặt của các tâm hành nào đó diệt trừ các tâm thức chống đối và nhờ vậy dọn chỗ cho các tâm hành thích nghi. Qua sự hiểu biết sự liên hệ giữa thức và các tâm hành và qua sự vun trồng các tâm hành thiện lành này, chúng ta có thể dần dần thay đổi và cải thiện tướng trạng của kinh nghiệm tâm thức chúng ta.

---o0o---

## Chương 37

(Trang 320 - 327)

### Phân tích các Quá trình Tư tưởng Analysis of Thought-Processes.

~~~~~

Trong chương này chúng ta sẽ bắt đầu xem xét đặc biệt và trực tiếp hơn, cách phân tích tâm thức và các tâm hành để có thể thực sự đóng góp cho phần trí tuệ sáng suốt. Cũng với sự phân tích như thế, nó có thể giúp giải thích và thay đổi sự hiểu biết của ta trong đời sống hàng ngày.

Tại sao lại phải phân tích các quá trình tư tưởng? Để trả lời câu hỏi này, chúng ta cần nhớ lại mục đích chánh của Vi diệu pháp (Abhidharma), đó là tạo sự dễ dàng cho sự hiểu biết đặc tính cơ bản của các sự vật với 3 tính chất phổ biến, đó là vô thường, đau khổ và vô ngã. Trong khi phân tích các quá trình tư tưởng, chúng ta có thể thấy tính vô thường và vô ngã được phô bày một cách rõ ràng, giống như 2 dẫn dụ từ những bài giảng của Phật sau đây.

Đức Phật so sánh quãng đời của một sinh vật bằng một điểm đơn độc: bánh xe (của một chiếc xe chiến mã). Ông nói một cách nghiêm túc rằng, một sinh vật chỉ chịu đựng từ lúc một tư tưởng nổi lên và tắt đi, giống như bánh xe chiến mã, hoặc quay hoặc ngừng, tiếp xúc với mặt đất ở tại một điểm. Với ý nghĩa này, quá khứ tuy đã có, nhưng ngay bây giờ thì không còn nữa, nó cũng không có trong tương lai; ngay lúc hiện tại này thì có sự hiện hữu nhưng nó đã không có sự hiện hữu trong quá khứ, cũng không hiện hữu

trong tương lai; và thời điểm tương lai, dù nó sẽ hiện hữu trong tương lai, vẫn không hiện hữu ngay bây giờ, cũng không hiện hữu trong quá khứ.

Phật đưa ra thêm trường hợp của một vị vua. Ông chưa từng bao giờ nghe được âm thanh của cây đàn luyt. Khi được nghe, ông đã hỏi các quan đó nó là cái gì mà thú vị và mê ly quá. Các quan trả lời rằng đó là âm thanh của cây đàn luyt. Vua liền đòi cho được cây đàn luyt. Khi các quan đem cây đàn tới, vua hỏi âm thanh mê hoặc đó ở đâu. Khi các quan trả lời rằng âm thanh đó được phát ra bởi một sự phối hợp của các yếu tố khác nhau, vua đã nói rằng cây đàn luyt quả thật là một nhạc khí tồi, bèn đập bể cây đàn và bảo đem đốt nó thành tro. Những gì mà các quan gọi là âm thanh của cây đàn luyt thì ông vua chẳng tìm đâu được hết. Cũng giống như vậy, không có chỗ nào trong số các yếu tố của kinh nghiệm về vật chất và tinh thần-- các yếu tố của sắc, thọ, tưởng, hành, thức--mà ta tìm ra được một cái ngã. Quá trình tư tưởng cũng giống như âm thanh của cây đàn luyt, đó là cái không của cái ngã.

Sự phân tích các quá trình tư tưởng có tác dụng rất đặc biệt trong lãnh vực phát triển tinh thần, trong việc làm chủ và kiểm soát được các đối tượng của các giác quan. Bạn có thể nhớ lại rằng chúng ta đã nói trước đây về cái nhạy cảm của cái tâm về các đối tượng của các giác quan, và nói rằng cái tâm luôn thay đổi qua 'sắc, thanh, hương, vị, xúc'. Chính Phật đã tuyên bố rằng con người, hoặc bị chinh phục bởi các đối tượng giác quan hoặc chinh phục lại chúng: nói một cách khác, con người hoặc bị kiểm soát và tùy thuộc vào sự kích thích của các giác quan hoặc giải quyết và chinh phục lại chúng. Đây là lý do tại sao Bồ tát Long Thọ đã từng nói rằng ngay cả một con thú cũng có thể chiến thắng trong cuộc đấu, trong khi đó người nào có khả năng chinh phục các đối tượng xảy ra trong chốc lát và luôn luôn thay đổi của các giác quan mới thực là anh hùng.

Khi người nào không chế, làm chủ và kiểm soát được các đối tượng của các giác quan, người ấy là người không còn buông lung. Tính không buông lung giống như tính lưu tâm, nhớ biết hay tỉnh giác tức 'niệm', điều mà Phật đã nói là con đường một chiều đi tới tự do. Buông lung là nguồn gốc của cái chết và của sự giam cầm trong luân hồi, trong khi đó tính không buông lung là nguồn gốc của vô tử hay niết bàn. Những người nào mà trước đây buông lung và sau đó không buông lung, như Nanda và Angulimala, đều có thể hoàn thành mục tiêu của tự do.

Bằng cách phân tích và hiểu biết các đối tượng của các giác quan được nhận thức và đồng hóa như thế nào bởi tâm thức, chúng ta có thể dọn đường cho chánh kiến nói theo vô thường và vô ngã, đồng thời hướng sự kiểm soát về các đối tượng giác quan hay thay đổi bất thường. Cuối cùng, chúng ta có thể hoàn thành tính không buông lung, nó là chìa khóa cho việc

thay đổi sự hiện hữu của chúng ta từ một vật bị khống chế bởi các phiền não thành một vật được thanh tịnh và trở nên cao quý.

Chúng ta có thể bắt đầu việc phân tích các quá trình tư tưởng của mình bằng cách xem xét vị trí của chúng trong kinh nghiệm của chúng ta. Thử so sánh cuộc đời như là một con sông, với nơi phát nguyên và cửa sông của nó. Giữa sanh và tử, giữa nguồn sông và cửa sông, có sự tiệm tiến nhưng không có tương trạng. Nói theo Vi diệu pháp, chết và sống là yếu tố ‘kết hợp’ (patisandhi), suốt cả cuộc đời là một ‘tiềm thức tiệm tiến’ (bhavanga-- xin xem lại thêm ở trang 154), và chết là ‘bỏ đi’ (chuti). Ba yếu tố này có chung một điểm: đối tượng của chúng là tâm thức cuối cùng của cuộc đời trước đó. Đối tượng này quyết định chúng thành những yếu tố cho kết quả thiện hay bất thiện của tâm thức.

Trong đoạn văn này, một điều quan trọng phải nhớ rằng dòng nước tiềm thức của cuộc đời (bhavanga) chảy cùng với nghiệp quả của một cuộc sống nào đó, đã cho nó các đặc tính tổng quát và kéo dài nó cho đến khi nó bị gián đoạn và cạn kiệt. Vì thế quá khứ, hiện tại và tương lai của cuộc đời một cá nhân được hợp lại không chỉ có tính cách tâm thức (tức sự kéo dài mãi không dứt của patisandhi, bhavanga và chuti), mà cả tiềm thức nữa (tức chỉ một mình bhavanga thôi). Yếu tố tiềm thức trong cuộc đời miên viễn duy trì sự liên tục và kéo dài cuộc sống ngay cả khi không có các quá trình tư tưởng hữu thức, thí dụ như trong giấc ngủ không có giấc mơ và những lúc vô ý thức như hôn mê. Giữa các quá trình tư tưởng hữu thức, tiềm thức bhavanga tự xác định cho nó và duy trì sự kéo dài của cuộc sống.

Để tóm tắt, cuộc đời của chúng ta bắt đầu với yếu tố kết hợp hay nối liền có ý thức (patisandhi). Nó nối cuộc đời trước đây với cuộc đời này. Nó kéo dài suốt cuộc đời bằng yếu tố tiềm thức của cuộc đời miên viễn (bhavanga) và nó chấm dứt với sự rời bỏ đi (chuti) và một lần nữa nó lại kết hợp (dưới hình thức patisandhi) với cuộc đời sau đó.

Tâm thức, đối lại với tiềm thức (bhavanga), sinh ra như là một hiện tượng đề kháng và “đề quậy” (cho xung động). Nói một cách khác, bhavanga tiếp tục là tiềm thức cho đến khi nó bị gián đoạn hay ngăn trở bởi một vật khác, như khi chúng ta ngăn một cái đập ngang qua sông và thấy rằng dòng sông bị ngăn chận lại, hay tùy thuộc một dòng điện đề kháng và có hiện tượng ánh sáng sinh ra. Sự tiếp xúc giữa bhavanga và vật đó cho ra một kết quả đề kháng, và sự đề kháng này gây sự xung động, nó lần lượt cho kết quả là một quá trình tư tưởng có ý thức.

Các quá trình tư tưởng sinh ra do kết quả của sự gián đoạn đó là: 1. các quá trình tư tưởng vật chất điều hành qua 5 cửa giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân), 2. các quá trình tư tưởng tinh thần điều hành qua ý, cơ quan thứ sáu. Các quá trình tư tưởng vật chất được quyết định bởi cường độ, hay

tác động của sự vật đem lại sự gián đoạn của dòng đời miên viễn. Với nghĩa này, sự ngăn trở lớn nhất sẽ gây ra quá trình tư tưởng dài nhất, và sự ngăn trở nhỏ nhất sẽ gây ra quá trình tư tưởng ngắn nhất.

Có 4 loại quá trình tư tưởng vật chất, từ một quá trình có 17 thoáng tư tưởng đến một quá trình không đạt được điểm quyết tâm hay nhận ra đối tượng. Có 2 loại quá trình tư tưởng tinh thần: một, có tên là ‘rõ ràng’, nó có khả năng nhớ mọi chuyện, từ giai đoạn đầu cho đến giai đoạn cuối của quá trình tư tưởng đó; hai, có tên là ‘tối tăm’, nó chấm dứt trước giai đoạn khả năng nhớ mọi chuyện. Tùy thuộc vào cường độ của sự ngăn chặn đoạn tiềm thức của dòng đời miên viễn mà chúng ta có một quá trình tư tưởng mạnh hơn, dài hơn hoặc yếu hơn, ngắn hơn.

Chúng ta hãy xét đến 17 thoáng tư tưởng mà đây là tiên trình dài nhất trong số tất cả các quá trình tư tưởng, cả về vật chất lẫn tinh thần. Xin nhớ rằng mỗi thoáng trong 17 thoáng tư tưởng này kéo dài dưới một phần tỷ thời gian so với cái nháy mắt. Vì thế khi đức Phật nói rằng một sinh vật chỉ chịu đựng một độ dài bằng một thoáng của tư tưởng, ý muốn nói là một đoạn thời gian cực kỳ ngắn.

Cái đầu tiên của 17-thoáng-tư-tưởng hay 17-thoáng-nghĩ trong một ý tưởng là ‘nhập’ (entry) nói đến một vật có tác động đến dòng đời không ngừng nghĩ, giống như việc ngăn đập vào ‘dòng sông cuộc đời’.

Thoáng thứ hai có tên là ‘rung động’ (vibrating) vì sự nhập vào dòng đời miên viễn tạo nên một dao động.

Thoáng thứ ba là thoáng ‘ngăn chặn lại’ (arresting) vì tại điểm này vật cản làm gián đoạn hay ngăn chặn dòng đời miên viễn.

Tới đây ta có thể hỏi làm sao mà dòng đời miên viễn (bhavanga), cùng với đối tượng riêng trước đó đã kết hợp (patisandhi) và yếu tố mục nát (chuti), lại có một đối tượng thứ hai dưới hình thức của một đối tượng vật chất có các giác quan. Điều này được cắt nghĩa bằng một thí dụ. Buddhaghosa đã nói rằng, việc một hạt đường trong số nhiều hạt đường trên mặt trống bị rung động gây ảnh hưởng một con ruồi đậu trên một hạt đường khác cũng giống như các loại vật chất gây cho 5 giác quan và tác động ảnh hưởng đến bhavanga.

Một khi 3 thoáng tư tưởng này xảy ra, vật ấy nhập vào phạm vi tâm thức. Nó diễn ra qua thoáng tư tưởng thứ tư, đó là thoáng của ‘thức chuyển sự chú ý’. Trong trường hợp của các quá trình tư tưởng vật chất, thức này có thể là một trong năm căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân.

Việc diễn ra này được theo sau bởi thoáng thứ năm, ‘thức tưởng’, mà nó có thể là một trong năm thức: nhãn thức, nhĩ thức, v.v....

Lần lượt nó được theo sau bởi thoáng thứ sáu, ‘thức thọ’; thoáng thứ bảy ‘thức quán’, thức thứ tám ‘thức quyết định’. Chính thức quyết định này nhận diện và thừa nhận đối tượng.

Thức quyết định này theo sau bởi 7 thoáng ‘thức thúc giục’ (javana) nó có nhiệm vụ chạy suốt qua sự vật, nhờ vậy đồng hóa hoàn toàn đối tượng thành (tâm) thức.

Hai thoáng cho kết quả sau cùng thuộc thức nhớ toàn bộ. Bảy thoáng ‘thức thúc giục’ thuộc thức chủ động gây nghiệp lực vừa thiện vừa bất thiện. Riêng các thoáng thức gây kết quả hay nhớ toàn bộ cũng vừa thiện vừa bất thiện.

Vì mục đích thực tập, ta nên nhớ một điều quan trọng là: tại mỗi điểm trong 17 thoáng tư tưởng này, ta có thể hành động tự do, cái quả có thể tốt hơn cũng có thể xấu hơn. Ba thoáng thức bhavanga (tiềm thức) thuộc thức gây kết quả. Thức chuyển sự chú ý và thức quyết định là bất động. Thức tưởng thuộc thức gây kết quả. Vì thế 7 thoáng thức thúc giục (javana) là những thoáng tư tưởng chủ động gây nghiệp lực. Cái đầu tiên của 7 thoáng này quyết định 6 thoáng kế tiếp, vì thế nếu nó thiện, những cái còn lại là thiện; nếu nó bất thiện, những cái còn lại là bất thiện.

Chính tại điểm này mà khi thức quyết định được theo sau bởi ‘7 thoáng thức giục’ mà các tình trạng gây kết quả và bất động nhường chỗ cho các tình trạng chủ động. Đây là điểm rất quan trọng trong cả quá trình tư tưởng, bởi vì người ta không thể thay đổi đặc tính của các tình trạng gây kết quả hay bất động nhưng có thể thay đổi đặc tính của các tình trạng chủ động, chúng có tiềm năng nghiệp quả thiện hoặc bất thiện. Ngay khi các thoáng ‘thức thúc giục’ bắt đầu, có hay không có sự khôn khéo chú ý là điều rất quan trọng. Nếu có thì khả năng của các thức thúc giục lớn hơn; nếu không có, các thức thúc giục bất thiện có cơ chiếm ưu thế hơn.

Sự thực thì đối tượng của 17 thoáng tư tưởng không quan trọng lắm vì đối tượng này, dù tốt hay không tốt, cũng không quyết định được 7 thoáng thức giục thiện hay bất thiện. Bạn có thể nhớ lại trường hợp của Elder Tissa (xem Chương 23): tình cờ, người con dâu của một gia đình nào đó, sau khi cãi nhau với chồng, mặc quần áo và nữ trang đẹp nhất sửa soạn trở về nhà cha mẹ ruột. Khi nàng đi ngang qua nhà Vị Trưởng Lão Tissa, với một bản chất bất kính, nàng buộc ra một tràng cười lớn. Thấy được răng lợi của cô ta, Tissa phản ứng theo cái ý tưởng của sự hôi thối của thân thể, và nhờ sức mạnh của thức tưởng này mà ngài đã đắc quả A la hán ngay tại chỗ. Khi người chồng tìm đến hỏi ngài có thấy người đàn bà nào đi ngang qua đây không, vị A la hán đã trả lời rằng ông không biết đó là đàn ông hay đàn bà mà chỉ biết rằng ông đã thấy một đống xương biết đi.

Câu chuyện này cho biết rằng dù bản chất của ‘thức quyết định’ (tức thoáng thứ 8) thế nào đi chăng nữa, 7 thoáng ‘thức thức giục’ có thể là một cơ hội để đắc được quả A la hán hoặc tích lũy thêm để tiêu trừ các thoáng thức đã bị nghiệp bất thiện trong tiền kiếp. Đối với một người đàn ông không phải là Tissa, cái tiếng cười của một phụ nữ có thể làm nảy sinh các xung động có cội rễ thâm dục hơn là những xung động dẫn đến việc thực hiện được quả A la hán. Vì sự có khôn khéo chú ý hay không khôn khéo chú ý quyết định được giá trị nghiệp quả của các thoáng thức giục, nên chúng ta cần áp dụng triệt để hầu làm giảm bớt các cơ hội xung động (hay thức giục) bất thiện nổi lên và tăng lên các cơ hội thiện lành của thức thức giục.

Tôi xin kết luận bằng cách dẫn dụ một câu chuyện phổ biến của Buddhaghosa trong Con đường Thanh Tịnh (Visuddhi Magga) để chứng minh 17 thoáng thức trong một quá trình tư tưởng. Giả dụ một người đang ngủ ở dưới cội cây xoài đầy trái chín. Một trái xoài rớt xuống đất. Tiếng rơi của quả xoài rớt vào tai. Người ấy thức dậy, mở mắt và thấy trái xoài chín trong tầm với của mình. Anh ta vói lấy, bóp bóp trái xoài, ngửi nó và ăn.

Cái quá trình toàn bộ này chứng minh 17 thoáng thức khi phân biệt về một vật. Âm thanh của trái xoài rơi có tác động đến tai của người giống như 3 thoáng của bhavanga--nhập, xung động và ngăn chặn lại (hay gián đoạn). Khi anh dùng mắt mình và định chỗ được trái xoài, nó giống như các thoáng thức chuyển sự chú ý và phân biệt; khi anh vói tay lấy quả xoài cho đến lúc cầm lấy; khi anh bóp bóp trái xoài và xem xét; khi anh ngửi nó, cho đến lúc quyết định; khi anh ăn nó và biết ngon, cho đến lúc 7 thoáng của thức thức giục; và ta có thể thêm rằng (dù Buddhaghosa không nói) khi trái xoài đang được tiêu hóa, nó giống như 2 thoáng ‘thức nhớ toàn bộ’ của kết quả có được.

Nếu được phân tích các quá trình tư tưởng một cách cẩn thận và thành thạo qua sự chú tâm, việc này có thể cho ta kết quả để hiểu biết thật sâu sắc về bản chất tuyệt đối của sự vật là vô thường và vô ngã. Sự phân tích này cũng có thể dẫn đến sự hiểu biết rõ ràng về các đối tượng của các giác quan, cái kết quả của nó là sự vô tư, an lạc và tự do. Vì thế, chúng ta nên áp dụng kiến thức đạt được về tính nhất thời, luôn bị ảnh hưởng của các quá trình tư tưởng và phân biệt vào cuộc sống hằng ngày của mình. Mục đích là để tìm ra một sự hiểu biết và sự chú ý một cách khôn khéo hầu giúp chúng ta tăng thêm các cơ hội cho tiềm năng nghiệp thiện và giảm thiểu các dịp phát triển nghiệp bất thiện. Nếu làm được chuyện này là ta đã đi được một bước thật quan trọng trong việc nói rộng việc nghiên cứu Vi diệu pháp (Abhidharma) từ một phạm vi đơn thuần tri thức qua một phạm vi thực hành cho kinh nghiệm.

---o0o---

Chương 38

(Trang 328 - 332)

Phân tích về Sắc (pháp)

Analysis of Matter.

~~~~~

Nói đến Vi diệu pháp (Abhidharma) thì người ta cho là phải giải quyết 4 thành phần độc lập cơ bản: thức (chitta, consciousness), tâm hành (chetasika), sắc (rupa) và niết bàn. Sắc (pháp) chia xẻ với thức và tâm hành cái bản thể của một thực tướng đã bị điều kiện hóa, trong khi niết bàn là một thực tướng chưa bị điều kiện hóa. Trong việc xét 3 thực tế đã bị điều kiện hóa trên, chúng ta có thể đồng thời xét lại vấn đề ngũ uẩn của phần tâm sinh lý.

Điều này quay trở lại vấn đề chúng ta đã nói trong chương 33 về sự liên hệ giữa chủ thể và đối tượng, tâm và sắc. Nói một cách khác, ta còn 2 yếu tố: chủ thể (tinh thần) và đối tượng (vật chất). Một mặt chúng ta có tâm (mind) và tâm hành (tức tho, tướng, hành, thức), mặt khác chúng ta có đối tượng, tức sắc (form hay matter).

Trong bối cảnh Vi diệu pháp, điều quan trọng phải nhớ là, sắc không phải là một cái gì tách rời khỏi tâm (thức). Thực ra, tâm và sắc có thể được gọi là những hình thức kinh nghiệm chủ thể và đối tượng. Chúng ta sẽ thấy chính xác và đúng đắn hơn khi hiểu tứ đại (đất, nước, lửa, gió) là phẩm chất hơn là bản chất của sắc. Phật giáo, đúng ra là Phật học (Buddhology), có một đường lối thực tế theo hiện tượng học, nên sắc chỉ quan trọng vì nó là một đối tượng của kinh nghiệm ảnh hưởng thực thể tâm lý của chúng ta. Trong khi một vài hệ thống khác xác nhận một nhị nguyên cấp tiến tuyệt đối, một sự mỗ xẻ tâm và thân. Trong Phật học chúng ta chỉ có những hình thức kinh nghiệm chủ thể và đối tượng.

Trong việc phân loại và liệt kê sắc trong Vi diệu pháp, sắc được chia ra thành 28 yếu tố. Bốn yếu tố chánh, hay bốn cốt lõi của sắc, được gọi là đất, nước, lửa, gió. Tuy vậy, tốt hơn nên gọi đất là 'qui luật mở rộng hay đối kháng', nước là 'qui luật kết chặt', lửa 'qui luật của nhiệt' và gió là 'qui luật chuyển động'. Đây là 4 chất xây dựng chính yếu của sắc. Từ chúng, sinh ra 5 giác quan thuộc vật chất cùng đối tượng của chúng.

Trong bài này cũng như trong bài nói về ngũ uẩn, sắc không những chỉ cho thân thể ta, mà còn chỉ cho các pháp đối tượng kinh nghiệm bên ngoài. Ngoài các giác quan và các pháp của chúng, sắc cũng hiện diện trong giống đực và giống cái, trong tim hay nguyên tắc của sự sống và trong dinh



dưỡng. Còn có 6 yếu tố sắc nữa, đó là: qui luật không gian, hai qui luật thông tin (thân và khẩu), ánh sáng, sự mềm mại và thích ứng. Cuối cùng, có 4 yếu tố được gọi là ‘các đặc tính’: thành (sinh), trụ (bền), hoại (hủy) và diệt (đoạn).

Vì thế có tất cả 28 thành phần (kinh nghiệm) vật chất (tức sắc): tứ đại, ngũ quan và các pháp tương ứng, nhị phái tính, sinh khí, dinh dưỡng, không gian, hai hình thức thông tin, ánh sáng, mềm mại, thích ứng và 4 đặc tính thành trụ hoại diệt.

Chúng ta hãy xét kỹ hơn về Tứ đại theo nghĩa thực tế của chúng, tức các phẩm chất của giác quan. Xin nhớ là, khi nói đến sắc, ta không nói đến chính đất, nước, lửa gió mà nói đến ý nghĩa phẩm chất đất nước lửa gió của các giác quan--các phẩm chất mà ta có thể cảm thấy và sinh ra kinh nghiệm của sắc. Thí dụ khi nói đến các phẩm chất cứng và mềm của giác quan thì ta muốn nói đến qui luật mở rộng; ấm áp và lạnh lẽo, thuộc về qui luật sức nóng. Chúng ta không bàn đến bản thể mà chỉ bàn đến phẩm chất.

Điều này có nghĩa là chúng ta bàn đến vấn đề sắc hoàn toàn có tính cách hiện tượng học, trong đó các phẩm chất giác quan tạo thành các thành phần độc lập cơ bản. Nói một cách khác, nó không phải là cái bản này hay thân xác của tôi mà chính là các phẩm chất cứng và mềm của chúng sản sinh ra kinh nghiệm của sắc. Trong bài này, các pháp của kinh nghiệm (như cái bản này và thân xác của tôi) là những thực thể có tính cách qui ước, trong khi các phẩm chất giác quan của tính cứng và mềm, v.v...sản sinh ra kinh nghiệm của sắc là những thành phần độc lập cơ bản.

Điều này được gọi trong triết học là ‘quan điểm cách thức’, một quan điểm nhắm vào các phẩm chất của kinh nghiệm hơn là bản thể của nó. Đi tìm cái bản thể của sắc là đi vào thế giới của suy đoán, đi ra ngoài kinh nghiệm thực nghiệm của chúng ta; còn bàn đến các phẩm chất của sắc là ta giới hạn mình vào hiện tượng và kinh nghiệm mà thôi. Điều đáng quan tâm là ‘quan điểm cách thức’ của sắc được chia xẻ bởi một số triết gia đương thời mà Bertrand Russell có thể là người nổi tiếng nhất trong số đó. Các khoa học gia đã thừa nhận sắc là một hiện tượng, là không thể đạt được bản thể của sắc, và điều này đã được chứng minh bởi việc khám phá ra ‘khả năng có thể chia chẻ một cách vô tận’ của nguyên tử.

‘Quan điểm cách thức’ của một thực tướng có một ý nghĩa quan trọng khác nữa: đối với thực tướng của một vấn đề, một khi chúng ta giới hạn cái nhìn thuần hiện tượng học và thực nghiệm thì vấn đề của thế giới bên ngoài, tức bên ngoài cái giới hạn kinh nghiệm của mình, sẽ không xảy ra. Một khi thế giới ngoại vi xảy ra cho kinh nghiệm về sắc, thì nó chỉ thuộc phạm vi khách quan và vật chất của kinh nghiệm của ta, chứ không phải là một thực thể độc lập tự nó có.

Ở cấp đẳng riêng tư, sự hiện hữu tâm sinh lý của ta được tạo nên bởi 2 thành phần: tinh thần (tâm) và vật chất (thân). Tâm và thân khác nhau về tính chất ở một mức độ nào đó: tâm thì thích nghi và thay đổi được hơn là thân. Phật đã có lần nói rằng chúng ta có thể đứng nếu xem thân là cái ngã hơn là cái tâm, vì cái thân ít nhất duy trì được những đặc điểm có thể nhận ra trong một thời gian dài hơn.

Chúng ta có thể chứng minh sự thật này qua kinh nghiệm riêng của từng người. Đầu óc ta thay đổi mau hơn thể xác. Chẳng hạn, tôi có thể quyết định tự chế không ăn thức ăn bột và dầu, nhưng sẽ phải tốn một thời gian đáng kể để phản ảnh điều đó lên trên thân thể tôi. Thân thể kháng sự thay đổi hơn tâm, và điều này tương ứng với đặc tính của đất, được đại diện trong qui tắc đề kháng. Thân là sản phẩm của nghiệp quá khứ, thức quá khứ, và cũng là căn bản của thức hiện tại. Điều này nằm ngay ở chính sự bần khoản lo lắng mà nhiều bậc trí thức đã cảm thấy về thân. Một triết gia nổi tiếng, Plotinus, đã từng nhận xét rằng ông ta cảm thấy như một tù nhân trong cái thân xác của mình, cái thân xác mà ông xem giống như nắm mờ.

Đôi khi chúng ta thích ngồi thiền lâu hơn nếu không vì sự khó chịu của thân thể. Đôi khi chúng ta muốn làm việc lâu hơn một chút để thức xem một chương trình truyền hình đặc biệt nhưng không thể làm được vì sự mệt mỏi của cơ thể. Có một sự dằn co giữa tâm và thân vì sự kiện: thân là cái hình thức vật chất hóa của nghiệp quá khứ, và vì đặc tính của thân là đề kháng nên nó phản ứng chậm đối với những hành động không bị ép buộc hơn là tâm. Vì thế, thân xác, với một ý nghĩa nào đó, là vật chướng ngại làm cản trở sự phát triển tinh thần.

Chúng ta có thể thấy điều này rõ ràng trong trường hợp của những người đã được giải thoát. Trong 'Câu hỏi của vua Milinda', vua hỏi Na Tiên Tỳ kheo (Nagasena) là các vị A la hán có chịu đựng đau đớn được hay không. Nagasena trả lời rằng dù A la hán không còn phải chịu đau khổ về tinh thần, họ vẫn phải chịu đau khổ về thể xác. Họ không còn khổ về tâm vì các cơ sở căn bản về tham sân si không còn hiện diện, nhưng họ vẫn bị đau khổ về thân ngay nào cái căn bản của thân còn hiện hữu. Chỉ khi nào một vị A la hán nhập niết bàn, 'niết bàn vô lậu', tức không còn các cá tính tâm sinh lý--thì vị ấy không còn đau khổ về thân xác. Đây là lý do tại sao, trong các lời kể lại về cuộc đời của Phật và của các vị đệ tử của ngài, có nhiều lần họ phải chịu đau khổ về thân xác.

Thân xác có một vị trí trung gian đặc biệt, ở chỗ nó là sản phẩm của tâm thức quá khứ và cơ bản của tâm thức hiện tại. Vị trí trung gian này cũng phản ảnh sự kiện là một vài phần thuộc về thân thể là có ý thức và có thể được kiểm soát bởi hành động của ý chí, trong khi một số khác không có ý thức và phản xạ tự động. Thí dụ tôi có thể quyết định ăn thêm một đĩa đồ ăn

nữa, nhưng chính là phần thân thể không ý thức mới tiêu hóa hay không tiêu hóa được bữa ăn: tôi không thể bắt buộc thân xác tôi tiêu hóa nó được.

Thở cũng là một điển hình của vị trí trung gian của thân thể, bởi vì thở có thể vừa là phần không ý thức lại vừa là phần có ý thức, nếu được thực tập điều chỉnh cho mục đích thân được an tâm được lạc. Trong việc hài hòa hỗn hợp thân và tâm, ta cần nhớ một điều là tâm biểu hiện cho nguyên tắc năng động, có thể biến đổi và tự ý quyết định, trong khi thân xác đại diện qui luật đề kháng. Chính vì vậy, thân xác không thể nào thay đổi mau lẹ như cái tâm trong tiến trình phát triển và giải thoát.

---o0o---

## Chương 39

(Trang 333 - 340)

Phân Tích tính Tương hợp  
Analysis of Conditionality.

~~~~~

Việc phân tích tính tương hợp (hay tương duyên hoặc phụ thuộc nhau) cũng quan trọng như việc phân tích (tâm) thức và các lãnh vực thuộc kinh nghiệm tâm sinh lý mà chúng ta đã xét trong một vài chương sau cùng. Việc làm này thường bị xao lãng trong khi nghiên cứu Vi diệu pháp (Abhidharma). Đây là chuyện nghịch lý nếu bạn nhớ rằng, trong số bảy bộ sách Luận tạng thuộc phái Thượng Toạ bộ (xin xem 'Duy thức học' của Thích Quảng Liên, trang 25), quyển Các Liên Hệ Nhân Quả (Patthana: Phát thú Luận), đề cập đến tính tương hợp, là một trong những quyển đầy đủ nhất. Chỉ có cách dành đủ thời giờ chú tâm cho việc phân tích tính tương hợp này thì chúng ta mới có thể tránh được cái bẫy của khuynh hướng phân tích quá mức. Tôi đã nói về việc này trong Chương 32, khi dành một số thời gian xem xét và so sánh các phương pháp điều tra theo lối phân tích và tương hợp, chúng cùng nhau tạo thành một phương pháp toàn diện cho triết lý Vi diệu pháp.

Có thể lối phân tích của Vi diệu pháp đã nhận được sự chú ý nhiều hơn là lối tương hợp, nên ta mới thấy triết lý Vi diệu pháp được phân loại là 'đa nguyên thực tế' bởi một số học giả. Sự phân loại như thế đánh thức tất cả các hiệp hội trong phong trào triết học tây phương hiện đại, như phong trào triết lý thực chứng (positivism) và việc làm của Bertrand Russell. Điều đó ngụ ý rằng, kết quả của việc phân tích Phật giáo là một vũ trụ trong đó các thực thể cá nhân, vừa tách rời vừa tự tồn tại trong chính chúng một cách tuyệt đối. Tuy điều này có thể chỉ là quan niệm của vài trường phái Phật

giáo nguyên thủy ở Ấn Độ, nhưng chắc chắn nó không phải là quan niệm chánh của Phật giáo, dù Nam truyền hay Bắc truyền.

Cách độc nhất chúng ta có thể tránh được khuynh hướng đa nguyên nhưng tản mạn này là, đúng ra phải nói đến phương cách tương hợp được phác họa trong quyển ‘Nói về Nhân Quả’ (Patthana) và cũng được phát triển trong ‘Tập Trích yếu về tính Tổng hợp’ (tức Thắng pháp luận-Abhidhammattha Sangaha). Làm được việc này, chúng ta sẽ hoàn thành được một quan điểm đứng đắn và cân bằng về triết học Phật giáo, một quan niệm về kinh nghiệm tĩn và phân tích cũng như động và tương hợp.

Sự quan trọng trong việc hiểu biết tính tương hợp (hay tương duyên hoặc phụ thuộc nhau) rõ ràng được nói đến trong chính lời giảng của Phật. Vào một số dịp, Phật đặc biệt kết hợp sự hiểu biết của tính tương hợp (hay thuyết duyên khởi) với việc đắc quả giải thoát. Ông nói rằng chính vì không hiểu được thuyết duyên khởi mà chúng ta mới còn phải lang thang trong vòng tái sanh liên tục.

Việc giác ngộ của đức Phật thường được mô tả là bao gồm sự thâm nhuần kiến thức thuyết Duyên khởi. Việc không hiểu biết sự liên hệ chặt chẽ và rít ráo giữa thuyết Duyên khởi với giác ngộ, được dẫn chứng thêm trong Kinh Tạng và Luận Tạng, là do không hiểu biết (vô minh) về Tứ Diệu Đế hoặc thuyết Duyên khởi. Đề tài làm cơ sở cho thuyết Tứ Diệu Đế và thuyết Duyên khởi là tính tương duyên hay thuyết nhân quả, là sự liên hệ tương hợp giữa nhân và quả. Vì thế kiến thức về tính tương duyên cũng có nghĩa là không còn mê lầm gì nữa (tức vô minh bị triệt tiêu) và đạt được giác ngộ.

Sự phân tích tính tương hợp trong Vi diệu pháp (Abidharma) được diễn ra dưới 2 tiêu đề: 1. phân tích thuyết duyên khởi, và 2. phân tích 24 duyên. Chúng ta sẽ xét chúng riêng lẻ, sau đó chung hợp nhau, để thấy chúng tương tác, hỗ trợ và thông đạt với nhau như thế nào.

Tôi sẽ không giải nghĩa từng cái một trong 12 thành phần của thuyết duyên khởi ở đây, vì chúng đã được nói rõ trong Chương 10. Tuy nhiên, tôi xin lưu ý ngắn gọn 3 phương thức căn bản trong việc giải thích thập nhị nhân duyên này:

1. cách phân chia 12 thành phần qua 3 cuộc đời--quá khứ, hiện tại và vị lai;

2. cách phân chia các thành phần theo phiền não, hành động và đau khổ; và

3. cách phân chia các thành phần thành các loại chủ động (nhân) và phản hồi (quả). Trong phương thức thứ ba, vô minh, hành (tập khí huân tập từ đời quá khứ), ái, thủ, hữu thuộc loại nhân và có thể thuộc về đời quá khứ hay hiện tại; trong khi thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sanh, lão và tử

thuộc loại quả và có thể thuộc về đời hiện tại và vị lai. Đây là sự phân tích nhân và quả, hay tính tương duyên, trong công thức của thuyết duyên khởi.

Hai mươi bốn duyên không có ý nghĩa độc lập từng cái một. mà phần lớn đều có thể gói lên nhau và nhận được ra nhau. Mặc dầu không muốn bỏ sót một mối nào đó trong tính tương duyên hay phụ thuộc nhau này, nhưng lòng mong muốn của tôi là chúng ta không nên quên tính toàn bộ tuyệt đối của nó.

Chúng ta hãy xét lần lượt từng cái một trong 24 điều kiện (duyên): nhân, điều kiện (duyên) khách quan, ưu thế, tiếp giáp, sinh khởi đồng thời, nhân nhượng lẫn nhau, hỗ trợ, hỗ trợ quyết định, tiền hiện hữu, hậu hiện hữu, sự lập lại, nghiệp, quả, thức ăn bổ dưỡng, kiểm soát, thâm thấu, con đường, kết hợp, tách rời, hiện diện, vắng mặt, tách riêng và không tách riêng.

Cần phải phân biệt nhân (hay nhân gốc, tức căn đê) với duyên. Trong Luận tạng và Kinh tạng, hai từ này được dùng hoán đổi nhau thường xuyên. Nói chung, ta có thể phân biệt chúng bằng cách dùng thí dụ lấy từ thế giới vật chất: trong khi hạt giống là nhân của mầm thì những yếu tố như nước, đất và ánh sáng là những điều kiện (duyên) của mầm đó.

Theo cách giải thích của Vi diệu pháp về tính tương duyên, ‘nhân’ điều hành trong phạm vi tinh thần và nói đến 6 căn gốc thiện và bất thiện: vô tham, vô sân, vô si và những đối tác của chúng là tham, sân, si.

‘Điều kiện khách quan’ ám chỉ đến đối vật (pháp) tạo ra kinh nghiệm. Chẳng hạn, sắc trần là điều kiện khách quan (duyên) của nhãn thức. ‘Ưu thế’ dụ đến 4 loại hoạt động tinh thần hay các hoạt động tự nguyện--mong cầu, tư tưởng, cố gắng và lý lẽ. Chúng ảnh hưởng vào các yếu tố kinh nghiệm hơn tất cả.

‘Sự tiếp giáp’ và ‘gần gũi’ gần như đồng nghĩa với nhau và dụ đến sự tác động của một ‘thoáng tư tưởng’ này vào một ‘thoáng tư tưởng’ có trước đó. Sự tiếp giáp và gần gũi cũng dụ đến sự tương duyên của một tâm trạng hay tướng trạng vào một tâm trạng hay tướng trạng có trước đó. Chúng ta có thể hiểu điều này rõ hơn nếu nghĩ đến sự tiếp giáp và gần gũi tương đương với ý nghĩa về thời gian và không gian.

Tính ‘sinh khởi đồng thời’ có thể được xét trong trường hợp của các uẩn ‘thọ, tưởng, hành, thức’ và trong trường hợp của tứ đại đất, nước, gió, lửa. ‘Tương nhượng’ dụ đến sự tùy thuộc hỗ tương và tương duyên với nhau. ‘Hỗ trợ’ là điều căn bản cho bất cứ yếu tố đặc biệt nào, tỷ như đất giúp sức hỗ trợ cho cây phát triển, khung vại dùng làm khung hỗ trợ cho một bức vẽ. Nhưng khi sự hỗ trợ giản dị trở nên có tính cách quyết định tức ‘hỗ trợ quyết định’, ta nên hiểu đó là sự tác động với một chiều hướng đặc biệt. Ta

sẽ hiểu rõ ràng hơn khi xét đến 24 phương thức của tính tác động vận hành như thế nào đối với thập nhị nhân duyên.

‘Tiền hiện hữu’ nói đến các yếu tố đã có mặt trước đó vẫn được tiếp tục hiện hữu. Thí dụ: các giác quan và đối tượng của chúng là tiền hiện hữu (tức căn và trần), chúng tiếp tục hiện hữu và nhờ thế quyết định kinh nghiệm về tinh thần và vật chất theo sau đó. ‘Hậu hiện hữu’ bổ túc tiền hiện hữu và dụ đến sự hiện hữu của các yếu tố theo sau, như kinh nghiệm tinh thần và vật chất. Sau đó, chúng tác động ngược lại các yếu tố tiền hiện hữu (tức căn trần).

‘Lặp lại’ là điều quan trọng trong cuộc sống tinh thần và dẫn đến kỹ năng hành động theo thói quen. Điều này đã được thấy rõ trong 7 thoáng của thức thúc giục (xem lại chương 37). ‘Lặp lại’ đặc biệt rất quan trọng trong hành động thiện và bất thiện vì nó làm tăng thêm sức mạnh của các thoáng tư tưởng thiện và bất thiện.

‘Nghiệp quả’ là ‘hành động không do ép buộc’ (huân tập, tập khí) của loại thiện và bất thiện. ‘Quả’ là kết quả của nghiệp tiền kiếp, nó ảnh hưởng và tác động các hiện tượng cùng hiện hữu với nhau. Một điều đáng quan tâm là ‘quả’ cũng có tác dụng ngang như nhân, duyên. Điều này sẽ rõ ràng hơn nếu chúng ta nhớ rằng chúng ta đang xét đến ý nghĩa thực dụng hơn là bản chất của các yếu tố đó.

‘Thức ăn bổ dưỡng’ không những dụ đến thức ăn vật chất, là một trong những điều kiện (duyên) cho thân xác, mà còn là thức ăn tinh thần, như các ấn tượng. Chúng là những thức ăn tinh thần cho ‘thọ’ (trong ‘sắc thọ tướng hành thức’). ‘Kiểm soát’ dụ đến tự tin, chú tâm (tĩnh thức), v.v...chúng làm chủ và kiểm soát các nghịch duyên hay nghịch khảo. Sự chú tâm hay ‘Định’ không những chỉ sự ‘chú tâm’ trong thiền định mà nó có ý nghĩa tổng quát hơn, cả thiện lẫn bất thiện. Bạn có thể nhớ rằng các yếu tố của ‘định’ (jhananga) không hẳn là hoàn toàn thiện như ‘định’ trong thiền định mà còn là một cái duyên tổng quát cho việc tăng cường tâm thức, dù đó là thiện hay bất thiện. (Xem Chương 34).

‘Con đường’ dụ đến con đường dẫn đến các tình trạng không vui bao gồm việc thấy sai, cố gắng sai, v.v...và cũng là Con Đường Tám Bước (Bát Chánh Đạo). ‘Hòa hợp’ có nghĩa là sự tác động hòa hợp nhau của một yếu tố với một yếu tố tương tự; ‘không hòa hợp’ là sự ảnh hưởng hòa hợp nhau của hai yếu tố không tương tự, như ngọt và đắng, sáng và tối duyên với nhau. Vì thế tính tác động không phải chỉ có tích cực mà còn tiêu cực nữa. Nói một cách khác, một yếu tố kinh nghiệm đặc biệt chịu tùy thuộc không chỉ bởi các yếu tố giống nhau mà còn bởi các yếu tố không giống nhau.

‘Hiện diện’ ám chỉ sự hiện hữu cần thiết của một số điều kiện (duyên) nào đó để các hiện tượng khác xảy ra. Chẳng hạn, ánh sáng phải hiện diện

cho một vật để phát sinh kinh nghiệm. ‘Vắng mặt’, ngược lại là một hình thức tiêu cực của tính tác động. Chẳng hạn, sự biến mất ánh sáng là điều kiện cho sự hiện hữu của bóng tối. ‘Tách rời’ và ‘không tách rời’ giống với không kết hợp và kết hợp.

Hai mươi bốn mô thức của tính tác động ảnh hưởng thập nhị nhân duyên như sau. Chẳng hạn, ‘vô minh’ duyên ‘hành’, tương đương với hai mô thức của tính tương duyên: ‘điều kiện khách quan’ và ‘hỗ trợ quyết định’.

Điều này có thể hiểu như sau: ‘Hành’ có thể đáng khen hoặc không đáng khen, và ‘vô minh’ vận hành như là sự ‘hỗ trợ quyết định’ cho cả hai. ‘Vô minh’ vận hành như là sự ‘hỗ trợ quyết định’ ảnh hưởng ‘hành’ đáng khen nếu nó do thiên định mà ra, ở chỗ là lòng mong muốn giải thoát khỏi vô minh khiến bạn thực hành thiên định v.v... Ngược lại, nếu một tâm trạng bất thiện, như tham (sanh ra từ vô minh) thành đối tượng của định thì ‘vô minh’ là sự hỗ trợ quyết định cho ‘hành’ không đáng khen. Nếu bạn làm một hành động bất thiện (thí dụ lấy cắp một cái bánh), đây là vì vô minh vận hành như là một cái duyên ‘hỗ trợ quyết định’ khiến cho bạn tạo ra ‘hành’ bất thiện dựa vào hành động bất thiện. ‘Vô minh’ cũng có thể duyên ‘hành’ qua ‘tính tiếp giáp’, ‘sự lặp lại’, v.v...

‘Hành’ tạo điều kiện (duyên) ‘thức tái sanh’ qua ngã ‘nghiệp’ và ‘hỗ trợ quyết định’, trong khi ‘thức’ duyên ‘danh sắc’ qua ngã ‘tương nhượng’ và ‘hỗ trợ’. Vì thế mỗi một chi của thập nhị nhân duyên quyết định chi đứng sau đó trong cùng một cách giống như 24 duyên sanh. Ta có thể kể ra thêm nhiều thí dụ, nhưng chúng cũng chỉ lặp lại cái cách mà 24 mô thức của tính tác động ảnh hưởng 12 nhân duyên của thuyết duyên khởi.

Mục đích chánh của thuyết duyên khởi và thuyết tương hợp là để tránh 2 cực đoan sai lầm về đoạn và diệt. Đức Phật nói rằng: thấy một người làm ra một hành động và người nhận cái quả của hành động đó là giống nhau thì đó là một cực đoan; thấy chúng khác nhau cũng là một cực đoan khác. Để tránh 2 cực đoan đó, ông đã dạy thuyết Trung đạo do sự hiểu biết thuyết duyên khởi và tính tác động.

Nếu chúng ta xét thập nhị nhân duyên dưới ánh sáng của 24 mô thức của tính tác động, chúng ta thấy rằng tất cả 12 yếu tố đó là ‘không’ có ngã, mà chỉ là những tiến trình bị duyên bởi những tiến trình khác, mà trong thực tánh của chúng là ‘không’ ngã và ‘không’ tướng (vô thường). Việc hiểu biết cái ‘không’ của ngã và cái ‘không’ của tướng này được hoàn thành qua sự hiểu biết ‘thuyết duyên khởi’ hay ‘thuyết tương hợp’ hoặc ‘phụ thuộc nhau’. Với ý nghĩa này, (tâm) thức của cuộc đời này và (tâm) thức của cuộc đời sắp tới không giống nhau mà cũng không khác nhau. Khi ta hiểu được sự liên hệ giữa cuộc đời này và cuộc đời kế tiếp--giữa một người làm một hành động

và người nhận hành động đó--là một việc không thể mô tả theo tính giống nhau hay khác nhau: ta đã đạt được một sự hiểu biết về thuyết Trung đạo.

Sự liên hệ giữa cuộc đời này và cuộc đời sau là sự liên hệ giữa nhân và quả, và sự liên hệ nhân quả là sự liên hệ không giống nhau cũng không khác nhau. Qua đó, chúng ta có thể tránh được cả hai cực đoan: cực đoan cho rằng có một cái ngã vĩnh cửu và cực đoan bác bỏ luật pháp và trách nhiệm đạo đức (hay nghiệp thức).

Chúng ta có thể hiểu sự liên hệ tùy thuộc nhau giữa nhân và quả rõ ràng hơn bằng các thí dụ trong đời sống hàng ngày. Lấy trường hợp của hạt giống và mầm. Cái mầm có được từ hạt giống, nhưng hạt giống và mầm không giống cũng không khác. Chúng hiển nhiên là không giống, nhưng đồng thời chúng cũng không khác nhau. Cũng như vậy, khi một âm thanh cho ra một tiếng dội, cả hai không giống nhau nhưng cả hai cũng không phải là khác nhau. Một thí dụ nữa, cuộc đời này và cuộc đời kế không giống nhưng cũng không khác. Đúng hơn, cuộc đời kế được sinh ra tùy vào cuộc đời này, (tức hành và vô minh).

Trong tiến trình tùy thuộc nhau, không có cái ngã tồn tại, thường hằng và giống nhau, nhưng cũng không có sự đoạn diệt của tính tương tục trong tiến trình nhân và quả. Nếu chúng ta hiểu rõ sự liên hệ giữa nhân, duyên và quả là một sự liên hệ tổng hợp không thể cắt nghĩa theo tính giống nhau hay khác nhau, thường hằng hay đoạn diệt thì chúng ta sẽ hiểu rõ lý ‘tánh không’, thuyết Trung đạo và cũng sẽ hiểu rõ cái vô ngã và vô thường tương hợp như thế nào với trách nhiệm đạo đức (đời này) và sự tái sanh (đời sau).

---o0o---

Chương 40

(Trang 341 - 348)

Ba Mươi Bảy Pháp Giác Ngộ

Ba Mươi Bảy Phẩm Trợ Đạo

The Thirty- Seven Factors of Enlightenment.

~~~~~

Ba mươi bảy pháp dẫn đến giác ngộ (bodhipakkhiya dhamma) quan trọng vì 2 lý do. Thứ nhất, theo truyền thống, chúng được đức Phật trước khi nhập Đại Niết bàn, ca ngợi là phương tiện chính để được giác ngộ. Thứ hai, các yếu tố này hình thành phần cơ sở căn bản của Vi diệu pháp (Abhidharma), ở chỗ là chúng thuộc vào loại giáo lý, giống như giáo lý về ngũ uẩn, bao gồm các nội dung Vi diệu pháp của Kinh Tạng.



Trong chương 30, chúng ta đã nói về các đặc tính của Vi diệu pháp và sự liên hệ giữa Luận tạng Vi diệu pháp và các nội dung thuộc về Kinh tạng. Các phẩm trợ đạo dẫn đến giác ngộ thuộc về Luận tạng Vi diệu pháp nhưng lại tìm thấy trong các kinh giảng. Vì thế chúng thuộc về giai đoạn nguyên thủy của triết học Vi diệu pháp.

Ba mươi bảy phẩm trợ đạo chắc chắn thuộc về Vi diệu pháp (Abhidharma). Tất cả 5 đặc tính của tài liệu Vi diệu pháp đều áp dụng vào các phẩm trợ đạo:

1. định nghĩa từng phẩm,
2. sự liên hệ các phẩm với nhau,
3. phân tích các phẩm,
4. phân loại các phẩm, và
5. sắp xếp chúng theo số thứ tự (xem Chương 30).

Ba mươi bảy phẩm trợ đạo được xếp loại theo 7 nhóm: Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ như ý túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất giác chi, Bát chánh đạo (4,4,4,5,5,6,7). Vì chúng ta đã xét pháp Tứ chánh cần và thuyết Bát chánh đạo trong các chương 5, 6, 7, nên tôi chỉ tập trung vào 5 nhóm còn lại.

Đức Phật đã gọi ‘niệm’ (mindfulness) là cách diệt trừ tất cả các phiền não. Phật cũng đã nói rằng cái tâm (mind) là gốc rễ của tất cả đức hạnh. Vì thế, sự tu tập quan trọng nhất là rèn luyện cái tâm (niệm). Người ta có thể hiểu sự quan trọng của ‘tâm niệm’ là do nó xuất hiện 5 lần trong 7 nhóm của 37 phẩm trợ đạo. Đặc biệt, nhóm thứ nhất Tứ Niệm Xứ (Satipatthana Sutta) đều sử dụng 4 loại niệm. Tất cả điều này chứng tỏ sự quan trọng của ‘tâm niệm’.

Trong những năm vừa qua, pháp Tứ Niệm Xứ của Nam truyền đã có sự hồi sinh lớn lao, đặc biệt ở Miến điện, và Bắc truyền, nơi mà sự quan trọng của nó là việc thực tập thiền định hiện nay đã được đánh giá rất cao. Một trong những lý do pháp Tứ Niệm Xứ đã chiếm một vị trí quan trọng như vậy trong thiền định Phật giáo là vì chúng giúp ta nhận ra được 3 đặc tính phổ biến là vô thường, khổ não, vô ngã. Muốn biết Pháp này hiệu quả và rõ ràng như thế nào thì ta nên xét kỹ từng chặng sau đây: 1. niệm thân, 2. niệm thọ, 3. niệm tâm, 4. niệm pháp.

Loại niệm thân toàn diện hơn cả loại 40 thiền định hỗ trợ, loại xảy ra một trong 10 lần nhớ lại nhưng chỉ giới hạn vào thân thể. Niệm thân của Tứ niệm xứ không chỉ chú tâm vào thân mà còn chú tâm về hít vào, thở ra, vào các thành phần của sắc, thân thể tan rã, v.v...

Niệm thọ dụ cho các cảm tính của kinh nghiệm cá nhân, các cảm giác vui thú, không vui thú và bình thản.

Niệm thức (các kinh Việt gọi là niệm tâm), hay đúng hơn là niệm về tư tưởng, nói đến sự quán tưởng việc sinh và diệt của tư tưởng.

Niệm pháp (đối tượng tinh thần) dụ cho các nội dung của tâm thức, đặc biệt các quan niệm như vô thường và những đại loại khác.

Với thân, ta hết lòng quán tưởng mặt vật chất của kinh nghiệm cá nhân (sắc), và với ba chặng niệm còn lại, ta hết lòng quán tưởng ba mặt tinh thần của kinh nghiệm cá nhân (thọ, tưởng, hành, thức). Sự áp dụng đầy đủ về niệm sẽ đem đến kết quả là bỏ hẳn được 3 quan điểm sai lầm: thường, vui sướng và ngã, tức đạt được sự hiểu biết của 3 đặc tính phổ biến: vô thường, khổ não, vô ngã. Tùy theo các tông phái khác nhau của thiền định Phật giáo mà ta có các lối giải thích khác nhau nhưng nói chung, các lối giải thích đó nên được chúng ta chấp nhận.

Chúng ta hãy xét ‘bốn con đường dẫn đến quyền năng’ (tứ như ý túc, iddhipada):

1. muốn hay dục (lòng muốn được thân thông),
2. năng lượng hay tinh tấn (lòng thệ nguyện tu rất ráo)
3. tâm hay tư tưởng (giữ gìn tư tưởng tinh tấn) và
4. lý giải (tham cứu đạo lý, tư duy như ý túc). Bốn pháp này cũng được tìm thấy trong 24 mô thức của tính tương hợp (xem chương 39), ở đó chúng được gọi là ‘các điều kiện ưu thế’ (adhipati). Cả hai ‘con đường dẫn đến quyền năng’ và các ‘điều kiện ưu thế’ rõ ràng ngụ ý đến sức mạnh của tâm thức đối với kinh nghiệm.

Một thí dụ giản dị là khả năng kiểm soát các cử chỉ và lời ăn tiếng nói của mình. Điều này cũng đúng nếu áp dụng cho việc phát triển đầy đủ về tâm (thức), dục vọng, năng lực và lý trí để kiểm soát được các hiện tượng vật chất. Khi các ‘pháp ưu thế’ được tăng cường để vun trồng 5 yếu tố định (tâm, sát, hỷ, lạc, tịnh) đặc biệt là tịnh, lúc đạt được giai đoạn thứ năm của các định sắc giới--chúng trở thành ‘con đường dẫn đến quyền năng’ (tứ như ý túc).

Nhờ tăng cường, các ‘pháp ưu thế’ dẫn đến các loại kiến thức cao cấp thế gian và kiến thức siêu thế gian. Có 5 loại kiến thức cao cấp thế gian: khả năng lơ lửng trên không gian, đi bộ trên nước, độn thổ, đọc tư tưởng của người khác, và nhớ lại các cuộc đời trước đây của mình. Kiến thức siêu thế gian là kiến thức tiêu diệt được các nhiễm ô (asava), vô minh, v.v...Đó là lý do 4 ‘nhân duyên ưu thế’ có thể là thế gian hay siêu thế. Nếu là thế gian thì ta có 5 loại kiến thức cao cấp thế gian, nếu là siêu thế, hay niết bàn, kết quả là ta thấm nhuần lý Tứ Diệu Đế và tiêu diệt được các món hữu lậu.

Giống như nhóm Tứ Như Ý Túc, nhóm 5 Khả năng Kiểm soát (tức Ngũ Căn Pháp) (indriya)--tín, tấn, niệm, định, huệ--cũng được tìm thấy trong 24 mô thức của tính tương duyên. Trong quyển Các Liên Hệ Nhân Quả (Patthana), Ngũ Căn Pháp được định nghĩa là những ‘pháp vượt trội’. Có một sự rất gần gũi giữa nhóm Ngũ Căn Pháp và nhóm Tứ Như Ý Túc, đó

là sự có mặt hỗ tương của chúng trong tính tương duyên và sự tương đồng của chúng về phương diện kiểm soát, chi phối hay làm chủ.

Ngũ Căn Pháp được gọi là ‘kiểm soát, điều chỉnh, kiểm tra’ vì chúng được cho là kiểm soát hay khống chế các đối nghịch: ‘tín’ khống chế nghi hoặc; ‘tán’ kiểm soát giải đãi; ‘niệm’ (nhớ biết, chú tâm) chi phối phóng dật; ‘định’ làm chủ sự tán tâm; và ‘huệ’ điều chỉnh mê lầm. Giống như Tứ Như Ý Túc, Ngũ Căn Pháp chỉ có thể thực sự điều chỉnh các đối nghịch của chúng khi chúng được tăng cường bởi các yếu tố ‘định’ (absorption). Chẳng hạn, tín (niềm tin) chỉ hiệu quả khi có sự hiện diện của các yếu tố định ‘hỉ, lạc, tịnh’; và ‘huệ’ chỉ có thể vận hành hiệu quả khi nó được tăng cường 3 yếu tố định ‘tâm, sát, tịnh’. Nhóm ‘Năm yếu tố định’ củng cố và tăng cường nhóm Ngũ Căn Pháp để cho nhóm sau hoạt động hiệu quả, chuyển hướng về sự giác ngộ (chuyển thức thành trí). Một cách hỗ tương, Ngũ Căn Pháp cũng củng cố 5 yếu tố định. Chẳng hạn, ‘định’ củng cố ‘hỉ, lạc’. Nói chung sự liên hệ giữa 2 nhóm này có tính cách hỗ trợ và tăng cường tương tác nhau.

Một mặt Ngũ Căn Pháp không thể thiếu được trong việc đem lại kết quả chuyển hóa các tâm thức ‘nghi ngờ, thần thờ, buông lung, tán tâm và si độn’ thành những tâm thức sáng suốt hơn, mặt khác chúng phải được điều chỉnh sao cho cân bằng. Điều đó có nghĩa là chính trong 5 yếu tố đó phải được phân chia đều với nhau. Chẳng hạn, lòng tin và trí huệ là cặp tương đối tương tác: nếu lòng tin mạnh hơn trí huệ, điều này sẽ làm tệ hơn khả năng phân tích và các mặt tìm hiểu tri thức; và nếu trí huệ mạnh hơn lòng tin, nó sẽ làm giảm đi sự tự tin đến độ không biết chắc chắn và thiếu sự sốt sắng cần thiết để thực hành. Giống như vậy, nếu năng lượng (tinh tấn) mạnh hơn định tâm, nó sẽ dẫn đến sự loạn động, và nếu định tâm mạnh hơn năng lượng, nó sẽ dẫn đến sự uể oải và giải đãi.

Vì thế, ‘tín, tán, định, huệ’ phải được phát triển và duy trì thật cân bằng, và cái giúp ta làm được chuyện này là ‘niệm’ (sati, mindfulness). Niệm là chi canh gác báo động bảo đảm sự liên hệ cân bằng thích đáng hỗ tương giữa tín và huệ, tán và định.

Nhóm kế tiếp của các phẩm trợ đạo là Ngũ Lực (bala): tín, tán, niệm, định, huệ, giống với Ngũ Căn cả về số lẫn về chữ. Năm yếu tố này được gọi là lực (sức mạnh) vì ở giai đoạn này ‘tín tán niệm định huệ’ trở nên vững chắc, đều đặn và mạnh mẽ hơn.

Phật đã cho biết rằng Ngũ Căn và Ngũ Lực là hai mặt của một vật, giống như một hòn đảo ở giữa sông dẫn ta đến được bến bờ phía đông và bờ phía tây, dù rằng 2 phần của con sông là một và giống nhau. Ngũ Căn là những khả năng tiềm ẩn phải được tăng cường và phát triển qua sự kết hợp của chúng với Năm yếu tố Định. Khi chúng trở nên vững chắc và đều đặn nhờ sự tăng cường, chúng mới có thể được gọi là lực (Căn + Định= Lực).

Chúng ta có thể thêm rằng Ngũ Lực trở nên không thối chuyển một cách tuyệt đối chỉ trong trường hợp Tứ thánh (xem chương 35). Khi trở thành Tu đà hoàn, chẳng hạn, tín trở nên một sức mạnh không thể lay chuyển được vì cái cùm nghi ngờ được tháo gỡ.

Mặc dầu chỉ có Ngũ Căn và Ngũ Lực được liệt kê trong 37 phẩm trợ đạo, nhưng trong cách phân loại của Vi diệu pháp mở rộng về Ngũ Căn và Ngũ Lực, ta có thêm ba khả năng ‘tâm thức, hi lạc và sinh lực’ được thêm vào 5 khả năng đã kể, và thêm 2 khả năng nữa ‘xấu hổ về đạo đức (tàm), và khiếp sợ về đạo đức (quí), mà chúng có tên chung là ‘những người bảo vệ thế gian’ (thần hộ mệnh). Xấu hổ về mặt đạo đức và khiếp sợ về mặt đạo đức được cắt nghĩa là sự ngay thẳng chính trực và nỗi sợ hãi bị khiển trách riêng của mỗi người trong chúng ta. Chúng được gọi là ‘những người bảo vệ thế gian’ vì, khi được phát triển đến một mức độ tài năng (lực), chúng trở thành những kẻ bảo vệ cho các hành động thiện lành.

Nhóm cuối cùng chúng ta xét ở đây là Thất Giác Chi (bojjhanga hay samhodhyanga): ‘niệm, trạch, tấn, hi, khinh, định, xả’.

Niệm lại xuất hiện một lần nữa. Nó là một trong những nhân tố chánh và dẫn đầu toàn nhóm, vì chính với niệm mà con đường dẫn đến giác ngộ bắt đầu. Qua sự nhận biết tình trạng tiến bộ của mình mà con đường đạo được bắt đầu. Sự tiến bộ này được hỗ trợ qua việc ‘điều tra rõ ràng các pháp’ (Trạch pháp).

Tinh tấn (năng lượng, nghị lực) có ở đây, như đã có trong ‘Bốn con đường dẫn đến quyền năng’ (Tứ Như Ý Túc), ‘Năm khả năng điều khiển’ (Ngũ Điều Căn) và ‘Năm sức mạnh’ (Ngũ Lực). ‘Tấn’ cần thiết để hỗ trợ cho sự tiến bộ khi ta đang trên con đường tâm linh. Thường thì các cố gắng của ta rời rạc không đều đặn; ta tỏ ra rất cố gắng một thời gian ngắn rồi lại rơi vào tình trạng cũ và lần này dài hơn. Nếu muốn sự tiến bộ không bị gãy đổ thì nó phải đều đặn. ‘Tấn’ phải đóng góp vào sự tiến bộ đều đặn đó một cách liên tục trên con đường đang theo.

Nhân tố thứ tư cũng là một trong năm nhân tố của định, đó là ‘hi’. Nó là niềm hạnh phúc dâng tràn, tuy đúng ra nó có thể được hiểu chỉ là ‘quan tâm, sở thích’ hơn là ‘hân hoan’ hay nỗi ‘sung sướng vô ngần’.

Khinh (nhẹ và sạch) là sự thanh tịnh của tâm, có được là do việc diệt trừ các phiền não vô minh, ác cảm và vương mắc (si, sân và tham).

Định đồng nghĩa với nhất điểm tụ, là một trong Ngũ Định.

Xả (bình tâm) là sự diệt trừ khuynh hướng của cái tâm thô thân, lang thang. Giống như trong nhiều từ ngữ của Vi diệu pháp, ‘xả’ có giá trị với một số trình độ. Ở trình độ cảm thọ, nó có thể là vô ký. Ở trình độ tu tập thiền Tứ Vô Lượng Tâm tức Từ Bi Hỷ Xả (brahmavihara), xả là tính điềm đạm đối với các giống hữu tình: không vương mắc với người thân, không ác

cảm với kẻ thù. Với sự phân tích kinh nghiệm cá nhân theo thuyết ngũ uẩn, xả là sự vô tư, trung lập với 8 điều kiện thế gian (tức Bát Phong: lạc-khổ, lợi-suy, xung-cơ, dự-hủy; sướng-khổ, được-mất, khen-chê, vinh-nhục. Xin xem lại Chương 12, đoạn cuối). Ở đây, trong nội dung của Thất Giác Chi, xả là cái tâm hợp nhất và không lay chuyển được. Cái tâm đó hoàn toàn không còn khuynh hướng theo thói quen “tâm viên ý mã” nữa.

Ba Mươi Bảy Phẩm Trợ Đạo được hệ thống hóa, duy trì và được dạy bởi nhiều thế hệ minh sư chỉ với một lý do: người ta thấy chúng hữu ích và lợi lạc cho việc phát triển cái tâm của con người và đặc biệt giúp ta tinh tấn trên con đường đi đến chánh giác. Dù bạn chọn cách tu tập Thiền Tứ niệm xứ hay pháp Tứ chánh cần, Tứ như ý túc hay Ngũ điều căn, Ngũ lực hay Thất giác chi hoặc Bát chánh đạo (Con đường Tám bước), việc làm quen với 37 Pháp Giác ngộ hay 37 Phẩm Trợ đạo đều được sự giúp đỡ một cách thực tế và tức khắc cho sự tiến bộ của bạn đối với mục tiêu đã chọn.

---o0o---

## Chương 41

(Trang 349 - 353)

### Vi Diệu Pháp trong Đời sống Hằng ngày Abhidharma in Daily Life.

~~~~~

Trong chương cuối cùng này, tôi xin chú trọng một vài quan điểm đã được xét đến trong các chương 30 và 40, áp dụng chúng vào đời sống hằng ngày cũng như vào việc thực tập giáo lý Phật. Tôi đã thảo luận Vi diệu pháp rất nhiều, trong đó một vài tài liệu có phần khá chuyên biệt khó hiểu. Mặc dù không thể nào sử dụng toàn bộ những gì chúng ta đã nghiên cứu và học hỏi, tôi hy vọng nó sẽ chiếm một góc trong tâm của bạn, và bạn sẽ có khả năng trở lại với nó và dùng nó theo dòng thời gian.

Tôi muốn bắt đầu bằng cách xin bạn chú ý đến hướng đi căn bản của đức Phật và Phật giáo đối với câu hỏi toàn bộ về sự tiến bộ tâm linh. Bạn hãy nhớ lại rằng hầu hết trong số 37 pháp dẫn đến giác ngộ (xem Chương 40) đều có liên hệ đến cái tâm và tính cố gắng. Sự nhấn mạnh trong Phật giáo luôn luôn đặt trên 2 khía cạnh này. Nó tương phản rõ rệt với các tín ngưỡng khác, nơi mà các câu trả lời thông thường nhất cho câu hỏi về tiến bộ tâm linh là định mệnh hay ân huệ do một vài quyền lực ở ngoài chúng ta, có thể là một quyền lực siêu nhân, vô hình, quyết định số mệnh mình, định đoạt sự tiến bộ cho ta; hay là một quyền lực cá nhân ban ân phát huệ, như Thượng đế. Định mệnh và ân huệ là những câu trả lời điển hình được các tôn

giáo khác trong thời của Phật cho biết, và những câu trả lời đó vẫn còn đến ngày hôm nay. Chúng có chung một đặc tính: tùy thuộc vào một cái gì đó ngoài chúng ta mà chúng ta không có hay có rất ít khả năng kiểm soát hay điều khiển.

Phật đã dạy rằng chính cái tâm và tính cố gắng riêng của bạn quyết định sự tiến bộ và số mệnh của bạn. Cái tâm và tính cố gắng là chìa khóa cho sự tự phát triển, như đã được phản ánh rõ rệt trong 37 pháp dẫn đến giác ngộ. Đây là lý do tại sao người ta thường nói rằng cái tâm là một vật quý giá nhất mà chúng ta có được. Cái tâm thường được so sánh như một viên ngọc làm thỏa mãn các sự mong cầu, ở chỗ là nó có thể giúp ta tái sinh vào những hoàn cảnh may mắn cũng như không may mắn. Chính trên căn bản của cái tâm mà người ta bước qua ngưỡng cửa của sự hiện hữu đã bị định sẵn để nhập vào tình trạng siêu thế gian của các vị thánh. Nó là cái tâm quyết định, và nó làm như vậy qua sự chủ động để đạt kết quả cho mình trong những hoàn cảnh đặc biệt.

Chúng ta cũng có thể thấy sự quan trọng của tâm được phản ánh trong pháp ‘Tứ như ý túc’ (xem trang 40), nó là các nhân tố tinh thần có thể ảnh hưởng và kiểm soát vật chất. Những gì chúng ta cần làm là tăng cường, vun trồng và nâng cao cái tâm. Chúng ta có thể thấy điều này rõ ràng khi nhớ lại ‘Năm yếu tố định’ (jhananga) và ‘Ngũ chương’ (nivarana), tức hai mặt của thức thế gian thông thường (xem chương 34). ‘Ngũ chương’ là điển hình cho tâm thức ở mức độ thấp nhất, như thức của thú vật, đầy đầy với các yếu tố chương ngại. Sự hiện diện của những chương ngại này có nghĩa là tâm con người hoàn toàn bị duyên theo và bị khai dụng bởi những kích thích khác nhau.

Đối lại với ‘Ngũ chương’ là ‘Ngũ định’, cũng có trong thức của thú vật. ‘Ngũ chương’ đối mặt và sau đó diệt trừ ‘Ngũ chương’. Chúng ta có thể giảm thiểu nghiệp lực của các chương ngại đến một mức nào đó để có thể từ đó vun trồng các pháp định.

Giả thử chúng ta đang đứng tại ngã tư đường. Tất cả mười yếu tố chương ngại và pháp định đều hiện diện trong tâm của chúng ta. Vấn đề là ta cho phép các chương ngại chi phối ta hay ta phát triển các nhân tố tăng cường của định? Đây là một trận chiến rất quan trọng vì phút giây nào mà các chương ngại còn khống chế ta thì chắc chắn ta sẽ thấy kết quả trong cuộc đời này và trong cuộc đời kế tiếp, dưới hình thức tái sinh trong các tình trạng bất lợi hay khốn khổ hơn. Nếu tâm ta được nâng cao bằng cách vun trồng ‘Năm yếu tố định’, chúng ta sẽ đạt được sự phát triển ở đẳng cấp cao trong cuộc đời này và cuộc đời sau.

Một lần nữa chúng đã tăng cường và nâng cao sức mạnh của tâm bằng cách phát triển ‘Ngũ định’, chúng ta có thể điều động và hướng dẫn tâm ta

theo hướng đi mong muốn. Điều này được thực hiện qua ‘Ngũ Điều Căn’: tín, tấn, niệm, định, huệ (xem trang 40). Người ta nói rằng, muốn hành trì Phật pháp, có hai việc cần yếu: lòng tin và trí tuệ. Trí tuệ là việc chính, trong khi lòng tin là điều kiện tiên quyết. Trong vài tín ngưỡng không phải Phật giáo, lòng tin có nghĩa là sự gắn bó mù quáng. Với Phật giáo, lòng tin có nghĩa là sự tự tin có thể thành công. Nói cách khác, nếu không tin là thành công, ta sẽ không có cơ hội hoàn tất sự thành công ấy cho dù ta cố gắng mấy đi chăng nữa. Với ý này, nếu không có lòng tin thì việc tu tập tâm linh giống như một hạt giống đã bị ‘lép’. Nó sẽ không bao giờ đâm chồi tiến bộ, cho dù đất tốt bao nhiêu hay công chăm bón cẩn thận thế nào đi chăng nữa.

Tín và huệ là chi đầu tiên và chi cuối cùng trong ‘Ngũ Điều Căn’. Ba chi còn lại là ‘tấn, niệm, định’ lại xuất hiện trong nhóm ‘Bát chính đạo’ (Chương 5, 6 và 7). ‘Tấn, niệm và định’ tương ứng với ‘chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định’ của nhóm ‘Bát chính đạo’ (Con đường tám bước).

Lòng tin (Tín) liên hệ với nhóm đạo đức (tức Giới) của ‘Bát chính đạo’ vì chính nhờ lòng tin mà nó bắt buộc ta để ý sâu sắc đến các giới luật về đức hạnh và tin tưởng vào luật nhân quả ngay từ đầu cho việc hành trì của mình. Nếu ta chưa hoàn thành được trình độ siêu thường của tâm thức (như Phật và các đại đệ tử của ông, những người có khả năng nhận thức trực tiếp sự hiệu quả của các hành động thiện và bất thiện), chúng ta phải dựa vào lòng tin để tạo ra nền tảng cho việc thực tập đạo đức.

Chi ‘huệ’, một hình thức phôi thai trong Ngũ điều căn, tương ứng với nhóm ‘huệ’ (gồm ‘chánh kiến’ và ‘chánh tư duy’) của Bát chính đạo.

Để kết luận, để hướng đến mục tiêu giác ngộ, ta cần phải tăng cường, thúc đẩy và nâng cao tâm thức của mình. Cách làm là: 1. Tập ‘Ngũ định’ để giảm bớt ảnh hưởng ‘Ngũ chướng’, 2. phát triển ‘Ngũ Điều Căn’ và nối kết chúng với việc hành trì ‘Bát chính đạo’. Khi đã vững ‘Ngũ Điều Căn’ thì chúng tự phát triển thành ‘Ngũ Lực’ (xem chương 40). ‘Ngũ Lực’ sẽ đem lại cho ta các tình trạng siêu thế gian của các vị thánh.

Trí huệ, nhóm cuối cùng của Bát chánh đạo, đặc biệt liên hệ đến môn học Vi diệu pháp. Trí huệ là sự hiểu biết về sự thật tuyệt đối (chơn đế) và Vi diệu pháp chuyên về phần trình bày chơn đế. Khi nói đến trí huệ, ta có hai thành phần chính: 1. vô ngã và 2. tánh không.

Chúng ta đã thảo luận về các phương pháp phân tích và tổng hợp cho việc phân tích kinh nghiệm cá nhân trong thuyết vô ngã và thuyết duyên khởi. Khi xét đến vô ngã, chúng ta cần nghĩ đến cái ngã có liên hệ đến ngũ uẩn. Cũng giống như ý nghĩ sai lầm về con rắn tùy thuộc và có liên hệ đến sợi dây và bóng tối, khi ta xét cái ngã có liên hệ đến ngũ uẩn, ta thấy rằng nó không hiện hữu chút nào cả. Cái ngã không thể nào tìm thấy trong 5 uẩn

thức, thọ, tướng, hành và sắc. Cái ngã không thể làm chủ các uẩn cũng như chúng ta với chiếc xe. Cái ngã không điều khiển các uẩn. Nó không điều khiển cái tâm cũng không kiểm soát cái thân. Cái ngã không có cách nào xác minh được ở trong cũng như ở ngoài các uẩn được.

Sau khi đạt được sự hiểu biết về vô ngã, ta có thể xét thêm một chút về ‘các nhân tố tích tập lại để hợp thành người’ gọi gọn lại là ‘uẩn’. Từ điểm này, ta chuyển từ việc phân tích kinh nghiệm cá nhân xét theo ‘ngũ uẩn’ qua việc phân tích ‘ngũ uẩn’ xét theo ‘thuyết duyên khởi’. Ngũ uẩn không khởi đầu một cách tình cờ cũng không phải khởi đầu mà không có nguyên nhân. Sự khởi đầu của chúng có tính cách tùy thuộc--tùy thuộc vào vô minh, ái, thủ và vào nghiệp, hành và hữu (xem thêm chương 10).

Người ta nói rằng thuyết duyên khởi là gia tài lớn nhất trong giáo lý của Phật. Hiểu được thuyết duyên khởi là chìa khóa tháo gỡ cái moi đã giữ riết ta quá lâu trong kiếp luân hồi. Chính Phật đã nói rằng ai thấy được thuyết duyên khởi tức thấy Pháp, và ai thấy Pháp tức thấy Phật. Đây là một nhận xét rất khích lệ, vì nếu ta có thể bắt đầu thấy được kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta theo thuyết duyên khởi--tức tính chất bị điều kiện hóa, tương đối và không tánh trong các yếu tố kinh nghiệm--thì ta sẽ thấy được Pháp; và qua việc thấy Pháp, ta sẽ thấy Phật. Đến lúc đó thì bạn không thể nào nói được rằng bạn không thấy Phật, rằng Phật không hiện diện ‘bây giờ và ở đây’.

Tôi hy vọng rằng bài nghiên cứu Vi diệu pháp này không phải chỉ là bài tập kiến thức mà nó sẽ được áp dụng vào đời sống hằng ngày của chúng ta, cho dù ở mức độ không đáng kể. Mặc dầu nó có thể khó áp dụng cho tất cả 12 chương sau cùng, nhưng tôi nghĩ tất cả chúng ta, những người đã nghiên cứu Vi diệu pháp sẽ không còn làm lần khi nghĩ đến cái thực tại là cái ngã thuần nhất, độc lập và thường hằng và các vật cần thiết, trọng yếu chung quanh ta. Nếu được vậy là ta đã chuyển được về một hướng mới, đó là sự hiểu biết thực tướng theo các nhân tố và các phần hành có tính cách tương đối và tương tác nhau. Chúng ta đã hướng tầm nhìn của mình để thấy Pháp và thấy Phật.

---oOo---

HẾT