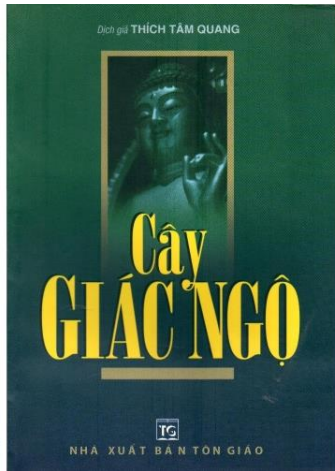


Cây Giác Ngộ



The Tree of Enlightenment.

Nguyên tác: Peter Della Santina, Ph.D.

Việt dịch: TT Thích Tâm Quang

---o0o---

Nguồn

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

Chuyển sang ebook 14-03-2016

Nguyễn Ngọc Thảo - thao_ksd@yahoo.com.vn

Tuyết Nhung - tuyetnhungbc1617@yahoo.com.vn

Dũng Trần - dungxtr2004@gmail.com

Nam Thiên - namthien@gmail.com

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

Mục Lục

LỜI NGƯỜI DỊCH

LỜI TÁC GIẢ

PHẦN 01: NỀN TẢNG CỦA ĐẠO PHẬT

CHƯƠNG 01: PHẬT GIÁO: MỘT NHÃN QUAN HIỆN ĐẠI

CHƯƠNG 02: BỐI CẢNH TRƯỚC KHI CÓ PHẬT GIÁO

CHƯƠNG 03: CUỘC ĐỜI ĐỨC PHẬT

CHƯƠNG 04: BỐN CHÂN LÝ CAO QUÝ

CHƯƠNG 05: GIỚI

CHƯƠNG 06: PHÁT TRIỂN TINH THẦN (ĐỊNH)

CHƯƠNG 07: TRÍ TUỆ (HUỆ)
CHƯƠNG 08: NGHIỆP
CHƯƠNG 09: TÁI SINH
CHƯƠNG 10: LÝ NHÂN DUYÊN (THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN)
CHƯƠNG 11: BA ĐẶC TÍNH PHỔ QUÁT (TAM TƯỚNG PHÁP)
CHƯƠNG 12: NĂM KHỐI TẬP HỢP (NGŨ UẨN)
CHƯƠNG 13: NGUYÊN TẮC CĂN BẢN TRONG VIỆC THỰC HÀNH

PHẦN 02: ĐẠI THỪA
CHƯƠNG 14: NGUỒN GỐC CỦA TRUYỀN THỐNG ĐẠI THỪA
CHƯƠNG 15: KINH PHÁP HOA
CHƯƠNG 16: TÂM KINH
CHƯƠNG 17: KINH LÃNG GIÀ TÂM ÁN
CHƯƠNG 18: TRIẾT LÝ CỦA TRUNG ĐẠO
CHƯƠNG 19: TRIẾT LÝ VỀ DUY TÂM
CHƯƠNG 20: SỰ PHÁT TRIỂN TRIẾT HỌC ĐẠI THỪA
CHƯƠNG 21: TU TẬP PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

PHẦN 03: KIM CANG THỪA
CHƯƠNG 22: NGUỒN GỐC KIM CANG THỪA
CHƯƠNG 23: NỀN TẢNG TRIẾT LÝ VÀ ĐẠO LÝ
CHƯƠNG 24: PHƯƠNG PHÁP HỌC
CHƯƠNG 25: THẦN THOẠI VÀ BIỂU TƯỢNG
CHƯƠNG 26: NHỮNG THỰC HÀNH SƠ BỘ
CHƯƠNG 27: TRUYỀN TÂM ÁN KIM CANG THỪA
CHƯƠNG 28: TU TẬP KIM CANG THỪA PHẬT GIÁO

PHẦN 04: VI DIỆU PHÁP
CHƯƠNG 29: NHẬP MÔN VỀ VI DIỆU PHÁP
CHƯƠNG 30: TRIẾT LÝ VÀ TÂM LÝ TRONG VI DIỆU PHÁP
CHƯƠNG 31: PHƯƠNG PHÁP HỌC
CHƯƠNG 32: PHÂN TÍCH VỀ THỨC
CHƯƠNG 33: CÔI SẮC VÀ CÔI VÔ SẮC
CHƯƠNG 34: THỨC SIÊU TRẦN
CHƯƠNG 35: PHÂN TÍCH TRẠNG THÁI TINH THẦN
CHƯƠNG 36: PHÂN TÍCH TIỀN TRÌNH TƯ TƯỞNG
CHƯƠNG 37: PHÂN TÍCH VỀ VẬT CHẤT
CHƯƠNG 38: PHÂN TÍCH VỀ TÍNH ĐIỀU KIỆN
CHƯƠNG 39: BA MƯƠI BẢY NHÂN TỔ GIÁC NGỘ (BA MƯƠI BẢY PHẨM TRỢ ĐẠO)
CHƯƠNG 40: VI DIỆU PHÁP TRONG ĐỜI SỐNG THƯỜNG NHẬT

VÀI NÉT VỀ TÁC GIẢ
VÀI NÉT VỀ THƯỢNG TỌA THÍCH TÂM QUANG

---o0o---

LỜI NGƯỜI DỊCH

Tiến Sĩ Peter Della Santina sinh trưởng tại Hoa Kỳ. Ông đã bỏ nhiều năm vào việc nghiên cứu Phật học và giảng dạy tại Á Châu. Ông đậu bằng Tiến Sĩ Phật Học của Viện Đại Học Delhi Ấn Độ năm 1979. Ông đã giảng dạy tại nhiều Đại Học Phật Giáo tại Âu Châu và Á Châu như Viện Đại Học Pisa tại Ý, Đại Học Quốc Gia tại Singapore và Viện Tibet House tại Delhi.

Ông cũng đã phát hành một số tác phẩm Phật Giáo nổi tiếng như "Bức Thư của Ngài Long Thọ Gửi Hoàng Đế Gautamiputra, xuất bản năm 1978 và " Trường Phái Trung Luận Tại Ấn" xuất bản năm 1986 và "Triết Lý Trung Luận và Tây Phương Hiện Đại", Triết Lý Đông và Tây, xuất bản năm 1986.

Cuốn The Tree Of Enlightenment (Cây Giác Ngộ) của ông là một bức tranh minh họa toàn thể giáo lý Phật Giáo. Bức tranh này không những nhấn mạnh vào phần cốt lõi của Đạo Phật mà còn bao quát được giáo lý thuần túy và xác thực về toàn bộ mô hình Phật Pháp từ Nguyên Thủy đến Đại Thừa, Kim Cang Thừa, Vi Diệu Pháp rất có giá trị về phương diện tư tưởng cũng như rất có hệ thống về phương pháp nghiên cứu.

Với nhiều dữ kiện dẫn chứng trung thực ông đã xây dựng được toàn bộ mô hình Phật Pháp bằng một lối văn trong sáng, ít dùng thuật ngữ, xen dẫn lịch sử, lý luận, giáo lý để phản ánh một nội dung thâm sâu theo nhãn quan Tây Phương hiện đại. Có thể coi đây là cuốn sách nhập môn Phật học hết sức tiện ích cho người mới bắt đầu tìm hiểu Đạo Phật, cả phương Đông lẫn phương Tây.

Tự biết khả năng còn nhiều hạn chế nhưng với tấm lòng nhiệt thành, chúng tôi cố gắng hoàn thành cuốn Phật Pháp song ngữ này, mong mang được ít nhiều lợi lạc cho người học Phật.

Chúng tôi xin chân thành cảm tạ chư Tôn Đức đã khích lệ và góp nhiều ý kiến bổ ích. Đặc biệt chúng tôi xin tri ân Đạo hữu Trần Quốc Cường đã bỏ nhiều công phu để hiệu đính sửa chữa những thiếu sót sai lầm, Tiến sĩ Bình Anson đã nhiệt tâm giúp đỡ, điều chỉnh, sắp xếp cách trình bày tác phẩm này. Chúng tôi cũng xin chân thành tri ân Đạo hữu Chơn Phổ Nguyễn Thị

Phương tại Miami, Florida đã phát tâm cúng dường ấn tống để hồi hướng công đức về cho Cửu huyền thất tổ, cha mẹ nhiều đời nhiều kiếp được siêu sinh miền Cực Lạc, cho thân nhân hiện tiền Nguyễn Công Hiền, Thiện Hiếu Nguyễn Công Phi Vũ thân xu khương thối mạng vị bình an, và tất cả pháp giới chúng sanh đều thành Phật đạo.

Sau cùng chúng tôi kính mong Chư Tôn Thiên Đức, các bậc thức giả cao minh, các bậc thiện trí thức, các bạn đạo ân nhân hoan hỷ bỏ chính những sai lầm thiếu sót để tác phẩm được hoàn chỉnh hơn trong kỳ tái bản.

*Phật Đản 2546, Dương Lịch 2002
Tỳ Kheo Thích Tâm Quang
Chùa Tam Bảo,
Fresno, California, Hoa Kỳ*

---o0o---

LỜI TÁC GIẢ

Từ năm 1983 đến năm 1985, khi ở Singapore (Tân Gia Ba) tham gia chương trình nghiên cứu Phật học tại Institute Curriculum Development (Viện Phát Triển Chương Trình Giảng Dạy), tôi được Chùa Phật Giáo Srilankaramaya và một số bạn hữu Phật Giáo mời tôi thuyết giảng bốn loạt bài giảng bao gồm một số những truyền thống căn bản về Phật Giáo. Những bài giảng rất đại chúng, và nhờ những cố gắng của Ông Yeo Eng Chen và một số bạn đạo, những bài giảng này được thu băng, ghi lại, ấn hành để phát miễn phí cho những học viên Phật Pháp. Từ những năm đó, những bài giảng này được in thành bốn cuốn sách khổ nhỏ thịnh hành trong đại chúng và đã tái bản nhiều lần. Cuối cùng tôi nhận thấy nên tập trung bốn loạt bài giảng này trong một tác phẩm, và sau khi hiệu đính cho thích hợp đem phát hành cho đại chúng tiện sử dụng.

Vẫn giữ những mục tiêu đầu tiên của những bài giảng, tác phẩm này càng ít chuyên môn càng tốt. Nó dành cho các độc giả bình thường không cần có sự ỹ thành thạo đặc biệt nào trong sự nghiên cứu Phật Giáo hay trong ngôn ngữ chuẩn Phật Giáo. Cho nên những từ ngữ nguyên thủy được hạn chế ở mức độ tối thiểu và tránh chú thích. Tên những bản kinh đôi khi để nguyên không chuyển ngữ, lý do vì chuyển sang tiếng Anh làm cho một số tiêu đề khó hiểu và làm cho chủ đề khó thông suốt. Nói tóm lại tôi muốn cuốn sách này sẽ được dùng cho các độc giả bước đầu học Phật và không phải là phần cuối.

Đây có thể là cuốn sách nhập môn tổng quát về những truyền thống căn bản của Phật Giáo, nhưng không có ý dám cho là đầy đủ và dứt khoát. Tôi thành thực xác nhận rằng không thể tránh khỏi những lầm lẫn nên tôi xin được xin lỗi trước về bất cứ lầm lẫn nào còn sót lại mặc dù tôi đã hết sức cố gắng.

Một số từ ngữ nguyên thủy và tên riêng nay đã được phổ biến trong Anh Văn như "Pháp", "Nghịệp", "Niết Bàn" và "Thích Ca Mâu Ni" đã được sử dụng trong toàn bộ cuốn sách dưới dạng tiếng Phạn. Về phần còn lại, từ ngữ Pali nguyên thủy, tựa đề kinh điển và tên riêng được sử dụng trong phần I và IV phần lớn dựa vào nguồn gốc tiếng Pali, trong khi thuật ngữ tiếng Phạn, tựa đề và tên riêng được sử dụng trong phần II và III căn cứ phần lớn theo nguồn gốc từ tiếng Phạn và Tây Tạng. Đôi khi qui tắc chung này được bỏ qua khi tên kinh sách và tên người được đề cập đến trong một đoạn nào đó lại xuất hiện trong một đoạn khác của ngôn ngữ kinh điển. Hầu hết các trường hợp dù là tiếng Pali hay tiếng Phạn đều giống nhau, tôi tin tưởng độ giả bình thường sẽ không gặp khó khăn gì với việc sắp xếp này.

Tôi tri ân một số đồng quý vị về việc thực hiện tác phẩm này. Trước tiên và trên hết, tôi cảm ơn Ngài Hòa Thượng Sakya Trizin, nếu không có sự quan tâm của Ngài thì Phật giáo tôi trình bày có lẽ vẫn còn hời hợt và chỉ có tính cách trí thức.

Kế tiếp tôi xin cảm ơn Ông Yeo Eng Chen và nhiều thành viên của Cộng Đồng Phật Giáo Singapore (Tân Gia Ba) nếu không có sự giúp đỡ và khuyến khích của quý vị thì những bài giảng của tôi không bao giờ có thể thực hiện được cũng như những ghi chép nguyên thủy mà tác phẩm này căn cứ vào. Rồi tôi cũng xin cảm ơn một số đồng bạn hữu và sinh viên ở Á Châu, Âu Châu và Mỹ Châu đã khích lệ tôi nghĩ rằng những bài giảng có thể rất hữu ích cho một số đồng đồng đạo giả. Cuối cùng, tôi xin cảm ơn tất cả những người tham gia soạn thảo tác phẩm này. Trong số những người này bao gồm những nhân viên của nhóm nghiên cứu Phật Pháp Chico, nhất là Jo và Jim Murphy, và Victoria Scott vì sự giúp đỡ của Cô về tập bản thảo, L. Jamsal vì sự giúp đỡ của ông về những thuật ngữ nguyên thủy, và Keishna Ghosh, vợ tôi đã bỏ ra nhiều thì giờ để duyệt xét bản thảo, và Siddharta Della Santana, con tôi về phác họa hình bìa và cách trình bày tác phẩm.

Tóm lại, tôi muốn nói thêm là hiến dâng tác phẩm này đến đại chúng, tổ chức nghiên cứu Phật Pháp Chico hy vọng khởi xướng một chương trình mà qua chương trình này tài liệu nghiên cứu Phật Giáo có thể tặng không

cho những học viên Phật Pháp qua các phương tiện truyền thông đại chúng. Hiện nay, tác phẩm này không chỉ có sẵn trong những bản in mà còn được phổ biến trên mạng internet. Trong tương lai, tổ chức nghiên cứu Phật Pháp Chico dự định sản xuất những tài liệu quan trọng trong những lãnh vực triết lý, thực hành, văn hóa dân gian Phật Giáo gồm cả những tài liệu cho trẻ em và thanh niên. Chúng tôi hoan nghênh bất cứ quý vị nào muốn đóng góp vào hoạt động giáo dục của tổ chức dưới bất cứ hình thức nào và chúng tôi kính mời quý vị tiếp xúc với chúng tôi cùng với những đề nghị của quý vị.

Peter Della Santina.
Ngày 7 Tháng 7, 1997,
Chico, California, USA

---o0o---

PHẦN 01: NỀN TẢNG CỦA ĐẠO PHẬT

CHƯƠNG 01: PHẬT GIÁO: MỘT NHÂN QUAN HIỆN ĐẠI

Trong Phần Một của tác phẩm này, ý định của tôi là trình bày những điều mà tôi muốn gọi là nền tảng của Đạo Phật, đó là những giáo lý cơ bản của Phật Giáo. Việc nghiên cứu này gồm có Cuộc Đời Đức Phật, Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo, Nghiệp, Tái Sanh, Lý Nhân Duyên, Tam Tướng Pháp, và giáo lý về Ngũ Uẩn. Trước khi đi vào những đề tài căn bản này, tôi muốn trình bày trước tiên khái niệm Phật Giáo trong phép phối cảnh, và đó là một nhân quan hiện đại. Có nhiều cách trong đó con người ở những thời điểm khác nhau, và văn hóa khác nhau hiểu Phật Giáo, nhưng tôi tin rằng đối chiếu thái độ hiện đại đối với Phật Giáo với thái độ truyền thống đối với Phật Giáo rất hữu ích. Cách suy xét so sánh này chứng tỏ là hữu ích vì cách nhìn một hiện tượng đặc biệt của những người ở thời điểm và văn hóa khác nhau có thể bắt đầu cho chúng ta thấy những giới hạn trong nhân quan của riêng chúng ta.

Phật Giáo đã gây được sự chú ý đáng kể ở Phương Tây, và có rất nhiều người có địa vị trong xã hội Tây Phương đã là Phật Tử hay có cảm tình với Phật Giáo. Tiêu biểu cho điều này một cách hết sức rõ ràng là nhận xét của Albert Einstein, nhà khoa học vĩ đại của thế kỷ thứ hai mươi rằng ông là người không tôn giáo nhưng nếu ông là người có tôn giáo thì ông phải là người Đạo Phật. Thoáng nhìn, điều này dường như lạ lùng vì một nhận xét như thế lại được tuyên bố bởi một người được coi như cha đẻ của khoa học hiện đại tây phương. Tuy nhiên nếu chúng ta nhìn kỹ hẳn vào xã hội tây

phương ngày nay, chúng ta thấy một nhà vật lý-thiên văn học ở Pháp là một Phật Tử, một nhà tâm lý học ở Ý là Phật Tử, và một vị chánh án tại Anh Quốc cũng là Phật Tử. Đương nhiên không phải hàm hồ mà nói rằng Phật Giáo đã nhanh chóng trở thành sự chọn lựa ưa thích của người tây phương thuộc thành phần tinh hoa trong những địa hạt khoa học và nghệ thuật. Tôi sẽ nhìn vào những lý do này ngay, nhưng trước khi thực hành, tôi muốn so sánh tình trạng này với những quốc gia và cộng đồng Phật Giáo. Hãy lấy thí dụ, tình trạng trong những cộng đồng truyền thống Phật Giáo ở Đông Nam Á.

Tại Âu Châu và Mỹ Châu, Phật Giáo thường được tin là có tư tưởng tiến bộ hơn, rất hữu lý và tinh vi. Tôi không có toan tính che dấu một thực tế đã làm tôi ngỡ ngàng khi lần đầu tiên tôi đến Đông Nam Á và thấy nhiều người coi Phật Giáo là cổ hủ, không hợp lý và đầy những dị đoan lỗi thời. Đây là một trong hai thái độ thịnh hành che lấp giá trị của Phật Giáo trong những cộng đồng truyền thống Phật Giáo này. Một quan niệm nhầm lẫn phổ biến khác gây tác hại Phật Giáo tại những cộng đồng Phật Giáo ấy là khái niệm Phật Giáo quá sâu xa và trừu tượng đến nỗi không ai có thể hiểu được. Có lẽ sự cao ngạo tri thức của Phương Tây đã cứu người Âu Châu và Mỹ Châu khỏi sự lầm lạc này. Tóm lại, khi tôi nhìn vào thái độ chung lan tràn ở Phương Tây và ở Phương Đông đối với Phật Giáo, tôi thấy một sự trái ngược căn bản. Điều này khiến tôi muốn bắt đầu sự quan sát Phật Giáo của chúng ta bằng nhãn quan cân nhắc khác.

Ở Phương Tây, Phật Giáo có một hình ảnh nào đó trong đầu óc bình dân trong khi trong những cộng đồng có truyền thống Phật Giáo, Phật Giáo lại có một hình ảnh khác hẳn. Thái độ không đúng này lan tràn tại những cộng đồng như thế phải được khắc phục trước đã thì người dân tại đây mới thực sự bắt đầu hiểu đúng giáo lý của Đức Phật. Bằng cách đó người dân ở mọi nơi có thể có được nhãn quan quân bình cần thiết để hiểu Phật Giáo mà không có thành kiến và định kiến. Do đó sự giới thiệu Phật Giáo này nhằm vào không những người dân Tây Phương mà cũng cho cả người dân trong cộng đồng truyền thống Phật Giáo, có lẽ đã trở thành xa lạ với Phật giáo vì nhiều loại lý do xã hội và văn hóa. Cũng phải nói là đương nhiên hình ảnh Phật Giáo ở Phương Tây có thể bị giới hạn trong cung cách riêng của mình, nhưng tôi hy vọng rằng, trong những chương sau đây, sự trình bày trong sáng và khách quan về truyền thống Phật Giáo, cuối cùng sẽ nổi bật lên.

Bây giờ, để quay lại về thái độ tây phương đối với Phật Giáo, một trong những nét nổi bật đầu tiên mà chúng có thể đánh giá cao một thực tế là Phật

Giáo không bị ràng buộc vào văn hóa, nói một cách khác, nó không bị hạn chế trước bất cứ xã hội, giống người đặc biệt nào hay một nhóm sắc tộc thiểu số nào. Có một số tôn giáo ràng buộc với văn hóa: Do Thái Giáo là một thí dụ, và Ấn Độ Giáo là một thí dụ khác. Tuy nhiên, Phật Giáo không bị ép buộc tương tự như vậy. Đó là về mặt lịch sử thì đó là lý do vì sao mà chúng ta có sự phát triển của Phật Giáo Ấn, Phật Giáo SriLankan, Phật Giáo Thái, Phật Giáo Miến, Phật Giáo Trung Hoa, Phật Giáo Nhật Bản, Phật Giáo Tây Tạng và vân vân... Trong một tương lai gần, tôi chắc chắn chúng ta sẽ chứng kiến sự xuất hiện của Phật Giáo Anh, Phật Giáo Pháp, Phật Giáo Ý, Phật Giáo Hoa Kỳ, và Phật Giáo tương tự như thế. Tất cả điều này đều có thể xảy ra vì Phật Giáo không ràng buộc vào văn hóa. Phật Giáo hội nhập dễ dàng từ một bối cảnh văn hóa này sang một bối cảnh văn hóa khác vì tầm quan trọng của nó là sự tu tập bên trong chứ không phải cung cách tôn giáo bên ngoài. Tầm quan trọng của nó là cách mà mỗi người thực hành phát triển tâm của mình chứ không phải người ấy ăn mặc ra sao, ăn loại thực phẩm gì, cách để tóc của người ấy ra sao và vân vân...

Điều thứ hai mà chúng tôi muốn lưu ý quý vị là tính thực dụng của Phật Giáo, phải nói là sự định hướng thực tiễn của nó. Phật Giáo nhắm vào vấn đề thực tiễn. Phật Giáo không lưu ý đến những vấn đề có tính cách học thuật hay những lý thuyết siêu hình học. Cách giải quyết của Phật giáo là nhận dạng vấn đề thực tế và giải quyết vấn đề theo cách thực tiễn. Mặt khác, thái độ này rất ăn khớp với quan niệm tây phương về thuyết vị lợi và giải quyết vấn đề một cách khoa học. Rất ngắn gọn, chúng tôi có thể nói cách giải quyết Phật Giáo được hội tụ trong châm ngôn, "Nếu nó tốt, hãy sử dụng nó". Thái độ này là một phần thiết yếu trong các hoạt động chính trị, kinh tế, khoa học hiện đại của Phương Tây.

Cách giải quyết thực dụng của Phật Giáo được bày tỏ rất rõ ràng trong kinh Chulamalunkya, một bài thuyết giảng, chính Đức Phật đã sử dụng câu chuyện ngụ ngôn về một người bị thương. Trong câu chuyện này, một người bị thương bởi mũi tên, muốn biết ai là người bắn mũi tên, mũi tên bắn từ phía nào, mũi tên làm bằng xương hay bằng thép, cái cung thuộc loại gỗ gì trước khi người ấy cho rút mũi tên ra. Thái độ này giống như những người muốn biết nguồn gốc của vũ trụ ì- vũ trụ bất diệt hay không bất diệt, không gian có tận cùng hay không và vân vân...trước khi những người ấy tu tập một tôn giáo. Những người như vậy sẽ chết trước khi họ chẳng bao giờ có được câu trả lời về những câu hỏi không thích đáng giống y như người trong câu chuyện ngụ ngôn sẽ chết trước khi người ấy có được những câu trả lời mà người ấy tìm kiếm về nguồn gốc và tính chất của mũi tên.

Câu chuyện này minh họa sự định hướng thực tiễn của Đức Phật và Phật Giáo. Nó đã cho chúng ta thấy toàn bộ câu hỏi về vấn đề cần ưu tiên và cách giải quyết vấn đề một cách khoa học. Chúng ta sẽ không có nhiều tiến bộ trong việc phát triển trí tuệ nếu chúng ta hỏi những câu hỏi sai. Thực chất đó là một vấn đề về ưu tiên. Cái ưu tiên thứ nhất của chúng ta là giảm thiểu và dẫn đến loại bỏ khổ đau. Đức Phật thấy rõ việc này vì thế Ngài vạch ra tính phù phiếm của cái ước đoán về nguồn gốc cũng như tính chất của vũ trụ, vì lẽ giống như con người trong câu chuyện ngụ ngôn, tất cả chúng ta đều bị mũi tên đâm vào, đó là mũi tên của khổ đau.

Bởi vậy chúng ta phải đặt câu hỏi trực tiếp đến việc gỡ mũi tên khỏi đau và không mất thì giờ quý báu vào những đòi hỏi không thích đáng. Ý niệm này có thể giải thích bằng một cách đơn giản. Chúng ta tất cả đều thấy, trong đời sống hàng ngày, chúng ta luôn luôn phải lựa chọn căn cứ vào sự ưu tiên. Chẳng hạn, giả sử bạn đang nấu thức ăn, và bạn quyết định trong khi chờ đợi nồi đậu sôi, bạn đi lau chùi bàn ghế hay lau sàn nhà. Nhưng trong khi đang làm các công việc đó dở dang, bỗng nhiên bạn ngửi thấy mùi khét: bạn phải chọn lựa cứ tiếp tục công việc lau chùi đồ đạc, lau nhà hay đi ngay đến lò bếp tắt lửa để cứu lấy bữa ăn chiều của bạn. Cũng giống như vậy, nếu chúng ta muốn tiến bộ đối với trí tuệ, chúng ta phải công nhận rõ ràng ưu tiên của chúng ta. Điểm này được mô tả rất hay trong câu chuyện ngụ ngôn của người bị thương.

Điểm thứ ba tôi muốn bàn thảo là giáo lý dạy về tầm quan trọng trong việc xác minh chân lý bằng những kinh nghiệm bản thân. Điểm này được Đức Phật chỉ dạy rõ ràng trong lời khuyên Những người Kalamas trong Kinh Kesaputtiya. Những người Kalama là một cộng đồng sống tại đô thị rất giống những người dân trong thế giới ngày nay, họ bộc lộ nhiều dị biệt và những lối giải thích mâu thuẫn với chân lý. Họ đến với Đức Phật và hỏi Ngài làm sao đánh giá chân lý vì có quá nhiều những mâu thuẫn tuyên bố bởi các đạo sư tôn giáo. Đức Phật bảo họ không chấp nhận nếu chỉ vì điều đó dựa trên cơ sở uy quyền, không chấp nhận nếu vì điều đó được viết trong kinh sách thiêng liêng, không chấp nhận nếu chỉ vì điều đó căn cứ trên ý kiến của nhiều người, không chấp nhận nếu chỉ vì điều đó có vẻ như hợp lý, không chấp nhận nếu chỉ vì điều đó tỏ lòng tôn kính vị sư phụ. Ngài còn đi xa hơn nữa là khuyên họ không nên chấp nhận giáo lý của cả chính Ngài mà không xác minh chân lý qua kinh nghiệm bản thân.

Đức Phật đề nghị những người Kalamas hãy thử nghiệm bất cứ điều gì họ nghe thấy dưới ánh sáng của kinh nghiệm bản thân. Chỉ khi nào họ biết

được những việc như thế có hại thì họ nên bỏ. Thay vào, khi họ biết được những điều đó có lợi ích đem đến yên ổn và an bình thì họ hãy tìm cách vun đắp chúng. Chúng ta, cũng vậy, phải xem xét chân lý của bất cứ điều gì ta được dạy bằng ánh sáng của chính kinh nghiệm bản thân.

Trong lời khuyên những người Kalamas của Đức Phật, tôi nghĩ rằng chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng học thuyết tự lực của Đức Phật trong việc thấu đạt kiến thức. Chúng ta phải sử dụng tâm chúng ta như một loại ống thử nghiệm riêng. Tự chúng ta có thể thấy khi tham và sân hiện hữu trong tâm chúng dẫn đến bất an và đau khổ. Cùng lẽ đó tự chúng ta thấy khi tham và sân vắng bóng trong tâm đưa đến kết quả an bình và hạnh phúc. Đó chỉ là một kinh nghiệm bản thân rất đơn giản mà tất cả chúng ta đều có thể làm được. Xác minh giá trị của giáo lý dưới ánh sáng của kinh nghiệm bản thân rất quan trọng. Vì điều mà Đức Phật dạy sẽ chỉ hiệu quả, sẽ chỉ thực sự thành công trong việc thay đổi đời sống của chúng ta, nếu chúng ta thực hiện loại kinh nghiệm bản thân này và biến giáo lý thành của chính chúng ta. Chỉ khi xác minh được chân lý trong giáo lý của Đức Phật bằng kinh nghiệm của bản thân chúng ta mới có thể chắc chắn là đã có tiến bộ trên con đường loại bỏ khổ đau.

Mặt khác chúng ta có thể sự tương đồng nổi bật giữa cách giải quyết của Đức Phật và cách giải quyết của Khoa học trong việc đi tìm kiến thức. Đức Phật nhấn mạnh đến sự quan trọng của quan sát khách quan về một ý nghĩa nào đó của phương pháp Phật Giáo để thấu đạt kiến thức. Chính sự quan sát khách quan sản xuất Đế Thứ Nhất của Tứ Diệu Đế, chân lý về khổ đau; cũng chính quan sát xác nhận sự thực hành chấm dứt hoàn toàn khổ đau. Cho nên ngay tại lúc đầu, lúc giữa và vào lúc cuối con đường Phật Giáo đi đến giải thoát, vai trò của quan sát là chính yếu.

Điều này không khác gì vai trò quan sát khách quan trong truyền thống khoa học phương tây. Truyền thống khoa học dạy khi chúng ta quan sát một vấn đề, chúng ta phải trước nhất hình thành một lý thuyết chung rồi mới đến một giả thiết đặc trưng. Cùng một thủ tục này được sử dụng trong trường hợp của Tứ Diệu Đế. Nơi đây lý thuyết tổng quát là tất cả mọi sự đều có nguyên nhân, trong khi giả thiết đặc trưng của nguyên nhân đau khổ là tham dục và vô minh (Đế Thứ Hai). Giả thiết này có thể xác minh bằng phương pháp thử nghiệm biểu hiện trong những bước của Bát Chánh Đạo. Bằng những bước trong Bát Chánh Đạo sự đứng đắn của Đế Thứ Hai được xác minh. Thêm vào, thực tế của Đế Thứ Ba, chấm dứt khổ, có thể xác minh, vì qua sự tu tập, tham dục và vô minh bị loại bỏ và hạnh phúc tối thượng niết

bàn sẽ đạt được. Tiến trình thử nghiệm này cứ lập đi lập lại, giống như thực hành khoa học: không chỉ Đức Phật chấm dứt khổ đau mà, chúng ta cũng có thể thấy trong lịch sử, tất cả những ai theo con đường này tới cùng cũng chấm dứt khổ đau.

Cho nên khi chúng ta nhìn kỹ lưỡng vào giáo lý của Đức Phật, chúng ta thấy cách giải quyết của Ngài có nhiều điều chung với cách giải quyết của khoa học. Điều này tự nhiên đã gây nên sự chú ý to lớn về Phật Giáo trong những người có tư tưởng hiện đại. Chúng ta có thể bắt đầu nhìn thấy tại sao Einstein đã có một nhận xét như thế nơi ông. Sự hòa hợp tổng quát giữa cách giải quyết Phật Giáo và cách giải quyết của khoa học hiện đại càng trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta khảo sát thái độ của Phật Giáo vì những kinh nghiệm thực tế giống như trong khoa học dùng phép phân tích.

Theo giáo lý của Đức Phật, dữ kiện kinh nghiệm được chia thành hai thành phần, phần khách quan và phần chủ quan; nói một cách khác, mọi sự mà chúng ta nhận thấy chung quanh chúng ta và, chính chúng ta, người nhận thức chủ quan. Phật giáo đã được ghi nhận từ lâu về cách phân tích trong lãnh vực triết lý và tâm lý. Điều đó có nghĩa là Đức Phật phân tích những dữ kiện kinh nghiệm thành những thành phần hay yếu tố khác nhau. Thành phần căn bản nhất của những thành phần này là năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Năm uẩn này có thể phân tích thành 18 thành phần và có thể phân tích tỉ mỉ hơn thành 72 yếu tố.

Thủ tục áp dụng nơi đây phân tích vì nó tách dữ kiện kinh nghiệm thành nhiều thành phần. Đức Phật không hài lòng với khái niệm mơ hồ về kinh nghiệm, đúng hơn là Ngài phân tích kinh nghiệm, điều tra cốt lõi của nó, và chia thành từng phần, giống như ta có thể tháo cái xe thành bánh xe, trục xe, sườn xe và vân vân... Mục tiêu của bài tập này là hiểu biết thêm về sự vận động của các hiện tượng. Chẳng hạn, khi chúng ta nhìn một bông hoa, nghe một bản nhạc, hay gặp một người bạn, tất cả những kinh nghiệm ấy nảy sinh lên do kết quả trực tiếp của sự phối hợp các phần tử hợp thành.

Điều này được gọi là cách phân tích Phật Giáo, hơn nữa nó hoàn toàn xa lạ với khoa học và triết lý hiện đại. Chúng ta thấy cách phân tích được áp dụng rộng lớn trong khoa học, trong khi cách phân tích triết học là đặc điểm về tư tưởng của nhiều triết gia Âu Châu, có lẽ rõ ràng và cận đại nhất là triết gia Bertrand Russell. Những cuộc nghiên cứu đã hoàn toàn thành công khi so sánh triết lý học theo phép phân tích của ông với Phật Giáo ở thời ban đầu.

Vì vậy, trong khoa học và triết lý tây phương, chúng ta thấy có một phương pháp phân tích rất gần với phương pháp phân tích được dạy trong truyền thống Phật Giáo. Đây là một trong những đặc điểm quen thuộc và dễ nhận thấy đã lôi cuốn những nhà trí thức và học giả tây phương hiện đại vào triết lý Phật Giáo. Các nhà tâm lý hiện đại cũng chú ý sâu xa đến cách phân tích của Phật Giáo về các yếu tố khác nhau về thức, thọ, tưởng và hành. Ngày càng nhiều người đến với giáo lý cổ xưa của Đức Phật để hiểu biết sâu sắc hơn ngành nghề của chính mình.

Sự chú ý gia tăng đến giáo lý của Đức Phật gây ra bởi nhiều lãnh vực quan hệ giữa tư tưởng Phật Giáo và những trào lưu chính về khoa học, triết lý, tâm lý hiện đại đã tiến tới đỉnh cao của nó ở thế kỷ thứ hai mươi bằng những đề xuất tiên bộ sừng sốt về thuyết tương đối và vật lý lượng tử, tiêu biểu cho sự phát triển mới nhất trong thí nghiệm và lý thuyết của khoa học. Ở đây, một lần nữa, hiển nhiên không những Đức Phật tiên liệu những phương pháp căn bản của khoa học (như quan sát, thử nghiệm và phân tích), mà còn ở một số những kết luận đặc trưng nhất về bản chất con người và vũ trụ, Phật Giáo và khoa học thực sự trùng khớp với nhau.

Thí dụ, tầm quan trọng về ý thức trong sự hình thành kinh nghiệm từ lâu đã không được để ý đến ở phương Tây, nay đã được công nhận. Cách đây không lâu, một vật lý gia nổi tiếng nhận xét vũ trụ thực sự chỉ là cái gì đó hết sức giống tư tưởng. Điều này rõ ràng theo bước chân của giáo lý Đức Phật giải thích trong kinh Pháp Cú, trong kinh này nói Tâm là chủ, tâm tạo tác mọi thứ. Giống như vậy, tính tương đối của vật chất và năng lượng- sự công nhận không có sự phân chia căn bản giữa tâm và vật bây giờ đã được xác nhận bởi sự phát triển mới nhất trong khoa học thí nghiệm hiện đại.

Tính chất trọng đại của toàn bộ điều này là trong bối cảnh văn hóa Tây Phương đương đại các khoa học gia, tâm lý gia, và triết gia đã tìm thấy trong Phật Giáo một truyền thống hòa hợp một số nguyên tắc căn bản nhất trong tư tưởng tây phương. Thêm vào, họ thấy Phật giáo hay lạ lùng vì, tuy những phương pháp và kết luận chính của truyền thống khoa học tây phương thường rất giống với những phương pháp và kết luận của Phật Giáo, nhưng khoa học tây phương cho đến nay không đề xuất được đường lối thực tiễn để đạt được việc thay đổi bên trong, trong khi ở Phật Giáo phương cách này đã được chỉ dẫn rõ ràng. Trong khi khoa học dạy chúng ta xây cất đô thị, xa lộ, nhà máy, nông trại tốt hơn, nhưng không dạy chúng ta xây dựng con người tốt hơn. Cho nên, người dân trong thế giới hiện tại, quay về với Phật Giáo, một triết lý cổ xưa có nhiều nét tương đồng với truyền thống khoa học tây

phương nhưng nó vượt qua chủ nghĩa vật chất của Phương Tây, vượt qua giới hạn của khoa học thực tiễn như đến nay chúng ta đã biết.

---o0o---

CHƯƠNG 02: BỐI CẢNH TRƯỚC KHI CÓ PHẬT GIÁO

Mặc dù nghiên cứu về Phật Giáo thường bắt đầu với đời sống Đức Phật, vị khai sáng tôn giáo này, tôi muốn trước tiên quan sát tình hình chiếm ưu thế tại Ấn Độ trước thời Đức Phật, tức là nói đến bối cảnh thời tiền Phật Giáo. Cá nhân tôi tin rằng sự quan sát này đặc biệt rất hữu ích vì nó giúp chúng ta hiểu được đời sống và giáo lý của Đức Phật trong quá trình lịch sử và văn hóa rộng lớn: Loại quan sát dĩ vãng này có thể giúp chúng ta hiểu rõ ràng hơn bản chất của Phật Giáo nói riêng, và có lẽ cả bản chất triết lý và tôn giáo Ấn nói chung.

Tôi muốn bắt đầu cuộc quan sát của chúng ta về nguồn gốc sự phát triển triết lý và tôn giáo Ấn theo phép loại suy về địa dư. Ở phía bắc tiểu lục địa Ấn, có hai con sông lớn, sông Hằng và sông Yamuna. Hai con sông lớn này do hai nguồn khác nhau từ đỉnh Hy Mã Lạp Sơn, và dòng chảy của chúng chảy riêng rẽ gần suốt chiều dài thiên lý của chúng. Dần dần hai con sông này gặp nhau và cuối cùng hợp nhất tại vùng đồng bằng Bắc Ấn, gần thị trấn gọi là Allahabad. Từ điểm hợp lưu này chúng chảy và đổ vào Vịnh Bengal.

Địa dư của hai sông lớn này minh họa nguồn gốc và sự phát triển của triết lý và tôn giáo Ấn Độ vì trong văn hóa Ấn cũng như theo địa dư Ấn, có hai luồng tư tưởng có nguồn gốc khác nhau và dị biệt về đặc tính. Từ nhiều thế kỷ, hai luồng tư tưởng này vẫn riêng rẽ và khác biệt, nhưng cuối cùng chúng tiến sát với nhau, hợp nhất và tiếp tục chảy chung dòng hầu như không phân biệt cho đến tận ngày nay. Có lẽ khi chúng ta tiến hành với sự quan sát văn hóa Ấn Độ trước thời Đức Phật, chúng ta có thể nhớ đến những con sông này tuy nguồn gốc khác nhau nhưng đến một điểm nào đó chúng đã hợp nhất để cùng chảy ra biển.

Khi chúng ta nhìn vào lịch sử Ấn lúc sơ khai, chúng ta thấy vào thiên niên kỷ thứ ba trước Công Nguyên, có một nền văn minh cực kỳ phát triển tại tiểu lục địa Ấn. Nền văn minh này rất lâu đời nên được gọi là cái nôi của văn hóa nhân loại, một nền văn minh Ai Cập và Babylon. Nền văn minh này thăng hoa vào khoảng năm 2800 đến 1800 trước Công Nguyên và được biết là nền văn minh Thung Lũng Indus hay nền văn minh Harappan. Nền văn

minh này được kéo dài từ phía tây Pakistan hiện nay và phía nam xuống đến tận gần Bombay và phía đông đến tận gần Shimla ở chân núi Hy Mã Lạp Sơn.

Khi bạn nhìn vào bản đồ Á Châu, bạn sẽ nhận thấy ngay địa dư phát triển của nền văn minh Thung Lũng Indus thật bao la. Không những nền văn minh này đã vững bền cả ngàn năm, mà nó cũng rất tiến bộ về cả vật chất lẫn tinh thần. Về vật chất, nền văn minh Thung Lũng Indus phát triển về trồng trọt và cho thấy một mức độ cao về tài dẫn thủy nhập điền và kiến thiết thành phố. Có bằng chứng cho thấy dân của nền văn minh này rất tiến bộ trong hệ thống toán học căn cứ vào kiểu nhị phân cùng một kiểu được dùng trong điện toán hiện đại. Nền văn minh Thung Lũng Indus có học thức và phát triển một bản chữ viết cho đến nay ta chưa đọc được. (nghĩa của hệ chữ Viết của Thung Lũng Indus là một trong những bí mật không giải thích được về khảo cổ ngôn ngữ học). Thêm vào, có nhiều bằng chứng cho thấy nền văn minh này có một nền văn hóa tinh thần cực kỳ phát triển. Những khám phá do khảo cổ tại hai địa điểm chính, Mohenjodaro và Harappa mang những chứng tích này.

Đời sống thanh bình trải rộng trên nền văn minh cổ vĩ đại này đã bị gián đoạn vào khoảng giữa năm 1800 đến 1500 trước Công Nguyên hoặc bởi thiên tai hoặc bởi nạn xâm lăng. Điều chắc chắn là cùng một lúc với sự sụp đổ của nền văn minh Thung Lũng Indus, tiểu lục địa bị xâm lăng từ phía tây bắc - cũng như vào những thế kỷ sau này, những người xâm lăng Hồi Giáo đến từ hướng này. Những người đi xâm lăng là những người Aryans. Thuật ngữ này để chỉ dân có nguồn gốc thuộc một vùng nào đó ở Đông Âu, có lẽ ở vùng thảo nguyên của Ba Lan và Ukraine hiện đại. Người Aryans rất khác biệt với người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus. Trong khi người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus là những người trồng trọt sống cố định thì người Aryans du mục sống nay đây mai đó. Họ không quen đời sống thành thị. Là một dân tộc hiếu chiến và bành trướng, họ sống phần lớn bằng chiến lợi phẩm đoạt được của những sắc dân bị chinh phục trên con đường di trú của họ. Khi những người Aryans đến Ấn Độ, không bao lâu họ trở thành nền văn minh thống trị, và vào khoảng giữa thiên niên kỷ thứ II trước Công Nguyên, xã hội Ấn Độ phần lớn bị thống trị bởi những chuẩn mực của người Aryans.

Chúng ta hãy nhìn vào thái độ tôn giáo của người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus và nền văn minh của người Aryans. Đây là một điểm đáng chú ý đối với chúng ta. Như tôi đã nói trước đây, nền văn minh

Thung Lũng Indus có chữ viết mà ta không đọc được. Tuy nhiên sự hiểu biết của chúng ta về nền văn minh này bắt nguồn từ hai nguồn gốc đáng tin cậy: Những khám phá khảo cổ tại Mohenjodaro và Harappa, và những tài liệu ghi chép của những người Aryans, mô tả những hoạt động tôn giáo và niềm tin của những dân họ thống trị.

Những khai quật khảo cổ cho thấy một số biểu tượng quan trọng đối với người dân của nền văn minh Thung Lũng Indus. Những biểu tượng này có ý nghĩa tôn giáo và cũng rất thiêng liêng đối với Phật Giáo. Chúng gồm có cây đa (sau này được gọi là cây bồ đề hay ficus religiosa) và những con vật như voi và nai. Có lẽ có ý nghĩa nhất là hình ảnh một người được tìm thấy đang ngồi khoanh chân chéo lên nhau, bàn tay để trên đầu gối và mắt khép hờ rõ ràng đúng như tư thế thiền định. Với sự giúp đỡ của những khám phá khảo cổ và những bằng chứng khác, những học giả nổi tiếng đã kết luận nguồn gốc tập luyện yoga và thiền định bắt nguồn từ nền văn minh Thung Lũng Indus. Hơn thế nữa khi chúng ta nghiên cứu sự mô tả tu tập tôn giáo của người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus, được ghi lại trong những tài liệu viết tay của người Aryans cổ, Kinh Vệ Đà, chúng ta thấy hình ảnh của các nhà tu khổ hạnh lang thang thường được nhắc đến. Những nhà tu khổ hạnh này được nói đến là đã tu tập phương pháp huấn luyện tâm, là những người không lập gia đình, lỏa thể hay mặc quần áo rất sơ sài, không có nơi ở nhất định, và được dạy cách vượt qua sinh tử.

Kết hợp bằng chứng thu thập được từ những khám phá của các nhà khảo cổ ở những địa điểm chính của nền văn minh Thung Lũng Indus và những bằng chứng tìm thấy trong các tài liệu cổ của người Aryans, bức tranh nổi bật về thái độ tôn giáo và tu tập của người dân nền văn minh Thung Lũng Indus, tuy sơ lược nhưng cũng đủ rõ ràng trong những yếu tố cần thiết. Tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus đương nhiên chứa đựng một số yếu tố quan trọng. Thứ nhất là thiền định, hay sự thực hành huấn luyện tâm, rõ ràng hiện hữu. Thứ hai, tu tập sự từ bỏ đó nghĩa là từ bỏ đời sống gia đình, sống cuộc đời khổ hạnh không nhà, hay khát thực - cũng rất phổ biến. Thứ ba, rõ ràng có một quan niệm nào đó về tái sinh hay luân hồi xảy ra trong quá trình vô số kiếp sống, và thứ tư là ý nghĩa về trách nhiệm tinh thần trải rộng vượt qua kiếp sống này, nói cách khác là, một dạng thức của khái niệm về nghiệp. Cuối cùng, có một mục tiêu tối cao trong đời sống tôn giáo gọi là mục tiêu về giải thoát, thoát khỏi cái chu trình vô tận của sanh và tử. Đây là những đặc điểm nổi bật về tôn giáo của nền văn minh sơ khai Ấn Độ.

Kế tiếp chúng ta hãy nhìn vào tôn giáo của người Aryans lúc sơ khai, tôn giáo của họ trái ngược hẳn với tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus. Đương nhiên, quả là khó khăn để phát hiện bước phát triển của hai tôn giáo căn bản khác hẳn nhau. Dựng một bức tranh đầy đủ về những khái niệm và thực tiễn tôn giáo của người Aryans sơ khai đơn giản hơn việc dựng một bức tranh cho người dân Thung Lũng Indus nhiều. Khi người Aryans đến Ấn, họ mang theo họ một tôn giáo có bản chất hoàn toàn thế tục. Như tôi đã nói, họ là một xã hội bành trướng, một xã hội tiên phong. Nguồn gốc gác của họ nằm ở Phía Đông Âu, và tôn giáo của họ có nhiều mặt giống người Hy Lạp thời cổ. Nếu bạn nhìn vào sự miêu tả các thần gồm trong điện thờ Bách Thần của người Hy Lạp, bạn sẽ không thể nào không thấy sự song hành của hai tôn giáo. Người Aryans thờ phượng một số thần được nhân cách hóa về các hiện tượng thiên nhiên, gồm có Indra (không giống thần Zeus) vị thần của sấm chớp; Agni, thần lửa, và Varuna, thần nước-(chỉ kể một số ít).

Trong tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus, nhà tu khổ hạnh là nhân vật tôn giáo ưu việt thì trong cơ chế tôn giáo của người Aryans, thầy tu là quan trọng nhất. Trong hệ thống giá trị tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus, sự từ bỏ là tối cao thì trong hệ thống giá trị của người Aryans sơ khai, địa vị có giá trị nhất là người có gia đình, hay chủ hộ. Trong văn hóa tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus, giá trị về dòng dõi gia tộc không quan trọng, với người Aryans sơ khai, dòng dõi gia tộc, nhất là con trai, là ưu tiên cao nhất. Tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus nhấn mạnh về việc tu tập thiền định, trong khi niềm tin của người Aryan căn cứ vào sự thực hành đức hy sinh, đó là phương cách chính trong việc truyền thông với các thần, bảo đảm thắng lợi trong chiến tranh, có con trai và của cải, và cuối cùng được lên thiên đàng. Trong khi tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus gồm các khái niệm về tái sinh và nghiệp, người Aryans sơ khai không có những khái niệm này. Khái niệm về trách nhiệm tinh thần kéo dài sau kiếp sống hiện tại không được người Aryans biết đến, với họ giá trị xã hội cao nhất là sự trung thành với nhóm, một đức hạnh được cho là đóng góp vào sức mạnh và đoàn kết của bộ lạc. Cuối cùng, mục tiêu tối thượng trong đời sống tôn giáo của người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus là sự giải thoát, một trạng thái vượt qua sanh tử, trong khi với người Aryans sơ khai, mục tiêu đơn giản là thiên đàng và thực tế là một thiên đàng rất giống bản phóng tác hoàn toàn về thế giới này.

Nói tóm lại, trong khi tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus nhấn mạnh đến từ bỏ, thiền định, tái sinh, nghiệp và mục tiêu cuối cùng là

giải thoát thì tôn giáo người Aryans nhấn mạnh đến đời sống này, sự hy sinh có tính nghi lễ, trung thành, của cải, dòng dõi, sức mạnh và thiên đàng. Bởi vậy, thật rõ ràng là tập hợp quan điểm tôn giáo và giá trị được bày tỏ bởi hai nền văn minh cổ của Ấn Độ hoàn toàn đối lập nhau. Và tuy thế, trên quá trình chung sống nhiều thế kỷ, hai truyền thống tôn giáo này đã hợp nhất và trong nhiều trường hợp trở nên, không phân biệt được về thực tế.

Trước khi kết luận quan điểm của chúng ta về những nét đặc thù của tôn giáo Thung Lũng Indus và tôn giáo của người Aryans lúc sơ khai, phải ghi nhận rằng đặc điểm văn hóa tôn giáo của người Aryans là còn có hai yếu tố chưa được nói đến và không thuộc về tôn giáo của người Thung Lũng Indus. Hai yếu tố này theo tôi là đẳng cấp, nói cách khác là sự phân chia xã hội thành các tầng lớp xã hội và niềm tin vào quyền thế và tính đứng đắn của thiên khải, nếu vậy những kinh cổ xưa được biết đến là Vệ Đà. Văn hóa tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus không chấp nhận khái niệm này, và họ vẫn còn những điều bất hòa không thay đổi chia rẽ hai truyền thống tôn giáo lớn của Ấn.

Lịch sử tôn giáo Ấn Độ từ năm 1500 đến thứ kỷ thứ sáu trước Công Nguyên (tức là thời Đức Phật) là lịch sử của sự phản ứng giữa hai truyền thống chống đối nhau từ lúc bắt đầu. Dân Aryans dần dà di chuyển xuống phía đông và phía nam, định cư và gieo rắc ảnh hưởng của họ hầu hết trên tiểu lục địa Ấn, họ áp dụng một loại hình thức sống định cư nhiều hơn. Dần dần, văn hóa tôn giáo đối lập của hai dân tộc bắt đầu phản ứng, ảnh hưởng và hợp nhất với nhau. Đúng là hiện tượng mà tôi nhớ trước khi tôi đề cập đến sự hợp nhất của hai con sông lớn của Ấn Độ, sông Hằng và sông Yamuna.

Vào thời Đức Phật, sự phát triển tôn giáo hỗn tạp lan tràn tại Ấn. Thật rõ ràng chỉ cần nhìn lướt qua về một số sự việc nổi bật về cuộc đời Đức Phật. Chẳng hạn, sau khi Ngài giáng sanh, hai loại người khác nhau tiên đoán về sự vĩ đại tương lai của Ngài. Sự tiên đoán thứ nhất do Asita (A Tu Đà), một vị thầy tu khổ hạnh và ân dật ở trên núi, mặc dù tiểu sử của Đức Phật nhấn mạnh Asita là một Bà La Môn, thuộc đẳng cấp tu sĩ của xã hội Aryan. Điều này tự nó là một bằng chứng rõ ràng và sự phản ứng của hai truyền thống tôn giáo cổ xưa vì nó cho thấy vào thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên, ngay cả người Bà La Môn cũng đã bắt đầu bỏ cuộc sống gia đình và áp dụng cuộc sống của nhà tu khổ hạnh lang thang không nhà, điều mà người ta không hề biết đến ở một nghìn năm trước. Ít lâu sau, chúng tôi được biết 108 vị Bà La Môn được mời đến để làm lễ đặt tên cho Đức Phật lúc còn

nhỏ. Nơi đây những người Bà La Môn này cũng tiên đoán sự vĩ đại tương lai của đứa trẻ này. Đương nhiên những người này là các thầy tu đã không từ bỏ cuộc sống gia đình và vì thế vẫn tượng trưng cho sự tu tập nguyên thủy chính thống đã được chấp nhận trong nhóm người Aryans.

Làm sao hai truyền thống tiên khởi có quá nhiều dị biệt như thế lại có thể hợp nhất? Tôi nghĩ rằng câu trả lời có thể tìm thấy trong những sự thay đổi đầy ấn tượng xảy ra trong đời sống người dân Ấn giữa khoảng giữa thiên niên kỷ thứ hai trước Công Nguyên và thời Đức Phật. Sự bành trướng của người Aryans chấm dứt khi người Aryans vươn tới những vùng đồng bằng Ấn. Sự chấm dứt bành trướng mang lại những thay đổi về xã hội, kinh tế và chính trị. Trước nhất lối sống bộ lạc, nay đây mai đó, và mục đồng của người Aryans đã thay đổi dần dần thành kiểu sống định cư, trồng trọt, và cuối cùng thành kiểu sống thành thị. Trước đó rất lâu, đa số dân chúng sống trong những khu định cư đô thị, nơi đây những người này đã loại bỏ được một chút sức mạnh tự nhiên được nhân cách hóa trong những vị thần của người Aryans sơ khai.

Thứ hai thương mại ngày càng quan trọng. Trong khi các thầy tu và các chiến binh là những nhân vật thống trị trong xã hội người Aryans sơ khai - các thầy tu là người truyền thông được với các thần, và các chiến binh là người phát động chiến tranh chống kẻ thù của bộ lạc mang về chiến lợi phẩm và bây giờ nhà buôn trở thành có uy thế từ thời Đức Phật trở đi, trào lưu này cho thấy các đệ tử nổi tiếng trong giới thương mại - Ông Cấp Cô Độc, một thí dụ.

Cuối cùng, tổ chức xã hội cùng với cách tiên hành bộ lạc dần dà trở nên lỗi thời lãnh thổ quốc gia bắt đầu tiến triển. Xã hội không còn tổ chức thành bộ lạc có sự trung thành cá nhân rất chặt chẽ. Tổ chức xã hội mô hình bộ lạc được thay thế bởi lãnh thổ quốc gia, trong đó nhiều người của nhiều bộ lạc khác nhau cùng chung sống. Vương Quốc Ma Kiệt Đà do Vua Bình Sa Vương trị vì, người bảo trợ và là đệ tử nổi tiếng của Đức Phật, là một thí dụ điển hình về việc hợp nhất lãnh thổ.

Những sự thay đổi xã hội, kinh tế, chính trị góp phần vào thiện ý ngày càng lớn mạnh do người dân Aryans chấp nhận và áp dụng lý tưởng tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus. Mặc dù về mặt vật chất người Aryans thống trị trước đây, nền văn minh bản xứ trên tiểu lục địa, nhưng hai nghìn năm kế tiếp cho thấy những người này càng ngày càng bị ảnh hưởng mạnh bởi quan niệm tôn giáo, sự tu tập và những giá trị được áp dụng theo tôn

giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus. Vì thế, vào lúc đầu công nguyên, sự phân biệt giữa truyền thống của người Aryans và truyền thống của nền văn minh Thung Lũng Indus ngày càng khó mà có thể nhận ra được. Thực ra, thực tế lịch sử này chịu trách nhiệm về quan niệm sai lầm giải thích cho rằng Phật Giáo chống lại hay là một chi nhánh của Ấn Độ Giáo.

Phật Giáo là một tôn giáo lấy ý tưởng từ sự phát triển tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus. Những yếu tố về từ bỏ, thiên định, tái sanh, nghiệp và giải thoát, là những bộ phận cấu thành quan trọng trong sự phát triển tôn giáo của người dân Thung Lũng Indus, cũng rất quan trọng trong Phật Giáo. Chính Đức Phật đã chỉ rõ những nguồn gốc tôn giáo của Ngài nằm trong nền văn minh Thung Lũng Indus khi Ngài nói con đường Ngài dạy là con đường cô, và mục tiêu hướng tới là mục tiêu cô. Phật Giáo vẫn giữ một truyền thống của sáu Đức Phật tiền sử được tin là đã thăng hoa trước Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Tất cả những điều này, tôi tin là, chỉ rõ sự tiếp tục giữa phát triển tôn giáo và những truyền thống của nền văn minh Thung Lũng Indus và giáo lý của Đức Phật.

Khi chúng ta khảo sát hai hiện tượng tôn giáo mà chúng ta gọi là Phật Giáo và Ấn Độ Giáo, chúng ta sẽ thấy một tỷ lệ nhiều hay ít hay đa số những thành phần thừa hưởng của một trong hai truyền thống tôn giáo Ấn cổ xưa. Trong Phật Giáo nhiều thành phần có ý nghĩa rõ ràng thừa hưởng từ nền văn minh Thung Lũng Indus, và một tỷ lệ khá nhỏ có thể truy nguyên từ tôn giáo của người Aryans sơ khai. Chắc chắn có những thành phần thừa hưởng từ tôn giáo của người Aryans cũng như sự hiện diện của những thần trong Kinh Vệ Đà, nhưng vai trò của những vị này chỉ là thứ yếu.

Ngược lại, nhiều trường phái Ấn Độ Giáo giữ một tỷ lệ lớn những thành phần của văn hóa tôn giáo thừa hưởng từ truyền thống Aryans và một tỷ lệ nhỏ hơn nhiều có thể truy nguyên từ tôn giáo Thung Lũng Indus. Nhiều trường phái của Ấn Độ Giáo hãy còn mạnh đẳng cấp, quyền khám phá theo kiểu Vệ Đà, và hiệu quả của sự tu tập về đức hy sinh. Tuy thế những yếu tố Aryans rõ ràng này, vẫn có chỗ trong Ấn Độ Giáo vì những yếu tố quan trọng trong văn hóa của nền văn minh Thung Lũng Indus như từ bỏ, thiên định, tái sanh, nghiệp và giải thoát.

---o0o---

CHƯƠNG 03: CUỘC ĐỜI ĐỨC PHẬT

Kế tiếp tôi muốn quay về cuộc đời của Đức Phật Thích Ca Mâu ni. Tôi không có ý định triển khai nhiều khía cạnh về đề tài này hay bao gồm phần lớn tiểu sử của Đức Thích Ca Mâu Ni. Những chuyên miêu tả về cuộc đời Đức Phật phần lớn là chuyện kể lại và đã được trình bày đâu đó bởi cả những tác giả cổ và hiện đại. Thay vào, tôi chỉ muốn suy xét ngắn gọn về cuộc đời Đức Phật lưu ý đến một số giá trị quan trọng nổi bật được minh họa trong những chuyện đời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Ở Chương 2, tôi có thảo luận nguồn gốc và bản chất của hai truyền thống cổ Ấn Độ, một bắt nguồn từ phát triển tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus và một gắn kết với nền văn minh Aryans. Thêm vào, tôi có trình bày, hai truyền thống cổ này, nguồn gốc khác biệt hẳn nhau, cuối cùng đã bắt đầu tương tác ảnh hưởng lẫn nhau, cho đến thiên niên kỷ thứ nhất trước công nguyên, trở thành không còn thể phân biệt được nữa. Có lẽ không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên mà khu vực trung tâm phía bắc sông Hằng và vùng Tarai thuộc Nepal, trở thành "quốc gia trung tâm" hay Madhyadesha, một trong những vùng mà hai truyền thống tiếp xúc tích cực thậm chí đến mâu thuẫn. Những thầy tu là những người gìn giữ truyền thống Aryan đã liên tưởng phong trào đông tiến của nền văn minh Aryan với sự đe dọa mất đi tính thuần túy của nền văn hóa Aryan và với sự phát triển của quan điểm và tu tập không chính thống.

Lịch sử về tôn giáo dạy rằng khi hai truyền thống hoàn toàn khác nhau như truyền thống của nền văn minh Thung Lũng Indus và nền văn minh của người Aryans va chạm và mâu thuẫn nhau, tạo thành một tiềm năng to lớn cho sự phát triển các quan niệm và mô hình mới về văn hóa tôn giáo. Cuộc đời và giáo lý của Đức Phật có thể được quan sát một cách có ích trong bối cảnh một hiện tượng lịch sử. Hơn nữa, như đã đề cập tại Chương 2, có những sự thay đổi về xã hội, kinh tế và chính trị đáng kể ảnh hưởng đến đời sống người dân trong vùng ở thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên. Những việc này tự nhiên đóng góp mạnh vào ý thức tôn giáo. Luôn luôn là như vậy vào những thời điểm thay đổi lớn về xã hội, kinh tế, và chính trị, người dân có khuynh hướng nhìn vào bên trong để tìm sự an toàn và yên ổn trong một thế giới nhiều bất trắc. Người dân theo bản năng tìm đến tôn giáo và những giá trị bề ngoài có vẻ không thay đổi kể cả trong niềm tin và tu tập tôn giáo vì sự bình an trong giữa cái bất trắc. Những thời điểm như vậy hầu như luôn luôn sản sinh những cuộc cách mạng lớn về tôn giáo và khôi phục đức tin. Hầu như chắc chắn là như vậy vào thế kỷ thứ sáu tại Ấn, cũng giống như ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ sáu, và cũng thế lúc đầu thời đại Cơ Đốc trong thế giới Địa Trung Hải.

Có ba giá trị hết sức quan trọng nổi bật trong cuộc đời Đức Phật: (1) từ bỏ trần tục, (2) từ bi, và (3) trí tuệ. Ba giá trị này nổi bật rất rõ ràng trong nhiều giai đoạn suốt cuộc đời Ngài. Không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên mà cả ba giá trị này, hợp lại cùng nhau, là những điều kiện thiết yếu để đạt niết bàn hay giác ngộ. Theo giáo lý của Đạo Phật, có ba tai ách khiến chúng ta tái sinh lập đi lập lại trong cái hoang dã của cuộc sống tuần hoàn, đó là luyến chấp, sân hận, và vô minh. Những tai họa này sẽ bị loại bỏ bằng sự sửa đổi của từ bỏ trần tục, từ bi và trí tuệ.

Do sự trau dồi những quan niệm này, người thực hành đạo thật có thể thoát khỏi những tai ách này và đạt giác ngộ. Vì thế không phải tình cờ mà những quan điểm này là những nét đặc thù trong cuộc đời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Chúng ta hãy suy từng quan điểm một, bắt đầu với quan điểm từ bỏ trần tục. Cũng như về trường hợp từ bi, những dấu hiệu đầu tiên về sự từ bỏ trần tục được thể hiện ngay về lúc thiếu thời của Đức Phật. Về căn bản, từ bỏ trần tục là sự thừa nhận đời là bể khổ. Khi bạn nhận thức được điều này thì nó có thể dẫn bạn đến cái mà chúng ta có thể gọi là bước ngoặt, đó là sự nhận thức tất cả mọi sự sống thông thường đều bị lan tràn khổ đau khiến chúng ta đi tìm một sự sống tốt đẹp hơn hay một điều gì khác biệt. Điều này cho thấy rõ ràng tại sao khổ đau đã được kể đến là Đệ Thứ Nhất của Tứ Diệu Đế, và tại sao sự công nhận rõ ràng sự thật và tính chất chung của khổ đau là cốt lõi của sự từ bỏ trần tục.

Ngẫu nhiên mà Thái Tử Tất Đạt Đa, đã tham dự buổi lễ hạ điền vào lúc tuổi còn non trẻ 7 tuổi. Vào lúc đó trong khi quan sát buổi lễ, vị thái tử trẻ tuổi này để ý thấy con giun bị xới lên đang bị con chim nuốt sống. Thấy cảnh này khiến Thái Tử suy ngẫm đến sự thực của cuộc đời - đến thực tế không tránh khỏi của tất cả chúng sinh giết lẫn nhau để sinh tồn, và chính đó là nguồn gốc của khổ đau. Ngay từ lúc thiếu thời, chúng ta thấy tiểu sử của Đức Phật bắt đầu bằng sự công nhận là đời sống mà chúng ta biết đều bị tràn ngập khổ đau.

Nếu chúng ta lại nhìn vào những chuyện kể về tiểu sử của Thái Tử Tất Đạt Đa lúc thiếu thời, chúng ta sẽ thấy tình tiết nổi tiếng về bốn cảnh tượng khiến Ngài từ bỏ cuộc đời trần tục và theo đuổi cuộc sống khổ hạnh để tìm chân lý. Nhìn thấy một người già, một người bệnh, và một xác chết khiến Ngài đặt câu hỏi tại sao lại như vậy. Ngài cảm thấy ray rứt bởi những cảnh tượng đó. Rõ ràng chính Ngài, cũng không tránh khỏi những hoàn cảnh này

và cũng sẽ bị chuỗi nối tiếp không tránh được của tuổi già, bệnh, và chết. Sự công nhận này dẫn vị hoàng tử đến sự phát triển một ý thức xa lìa những dục lạc phù phiếm của cuộc đời và thúc đẩy Ngài đi tìm chân lý tối hậu về cuộc sống qua từ bỏ trần tục.

Điều quan trọng là phải nhớ rằng ở giai đoạn này thái tử từ bỏ trần tục không phải là do sự thất vọng xảy ra trong đời sống thường nhật của Ngài. Ngài sống cuộc đời vương giả của thời đại Ngài, nhưng Ngài nhận thức cái đau khổ cố hữu gắn liền với cuộc sống của chúng hữu tình và hiểu rằng dù chúng ta có thỏa thích với những thú vui của các giác quan đến thế nào đi nữa, cuối cùng chúng ta cũng vẫn phải đối mặt với thực tế của tuổi già, bệnh và chết. Hiểu được điều này - và được khích lệ bởi cảnh tượng thứ tư, một nhà tu khổ hạnh - thái tử Tất Đạt Đa đã từ bỏ đời sống trần tục và tìm chân lý tối thượng vì lợi ích cho tất cả chúng sinh.

Tiếp theo chúng ta hãy nhìn vào quan điểm từ bi xuất hiện rất sớm trong cuộc đời Đức Phật. Thí dụ điển hình nhất là tình tiết con thiên nga bị thương. Câu chuyện tiểu sử kể rằng thái tử và người anh em họ là Đề Bà Đạt Đa đang dạo chơi trong vườn ngự uyển của hoàng cung khi Đề Bà Đạt Đa dùng cung và tên bắn rơi một con thiên nga. Cả hai đều vội vã đến chỗ con thiên nga rơi xuống, nhưng Tất Đạt Đa, chạy nhanh hơn, nên đã tới chỗ con thiên nga rơi trước. Vị thái tử trẻ tuổi này ôm con thiên nga bị thương trong tay và tìm cách làm cho con thiên nga bớt đau đớn. Đề Bà Đạt Đa phản ứng giận dữ, nhất định cho rằng con thiên nga là của ông vì chính là ông đã bắn trúng con chim. Hai thanh niên đem sự tranh chấp đến trước một nhà hiền triết của triều đình phân xử, vị này đã quyết định dựa vào lý do sinh mạng con chim thuộc về Tất Đạt Đa là người bảo vệ nó chứ không thuộc người đã giết nó.

Trong câu chuyện đơn giản này, chúng ta có được một thí dụ tuyệt vời về sự bộc lộ quan điểm từ bi, một quan niệm mà mục tiêu là trân quý hạnh phúc và làm dịu đau thương của người khác. Sau này, khi giác ngộ, Ngài không ngưng thể hiện quan điểm này trong nhiều phương diện thật xuất sắc. Chẳng hạn, trong một câu chuyện nổi tiếng chính Đức Phật đã chăm sóc thầy tỳ kheo Tissa bị bệnh. Bệnh tình của thầy này đã khiến tất cả tu sĩ trong Tăng Đoàn đều lánh xa. Thế mà chính Đức Phật đã làm gương tự tay làm sạch sẽ và săn sóc thân thể bệnh tật và chỗ loét của Tissa hầu làm giảm bớt sự đau đớn cho thầy này.

Sau cùng, chúng ta phải nhìn xa trông rộng phẩm hạnh trí tuệ, một phẩm hạnh quan trọng nhất trong ba phẩm hạnh, tương đương với chính sự giác ngộ. Chính trí tuệ cuối cùng mở cửa cho tự do, và trí tuệ xóa bỏ vô minh, nguyên nhân căn bản của khổ đau. Người ta nói rằng chặt hết cành cây hay thậm chí chặt cả thân cây nhưng không nhổ tận gốc rễ của nó, thì cây ấy vẫn mọc lại. Cùng một con đường tương tự, dù ta có thể loại bỏ luyện chấp bằng cách từ bỏ trần tục và sân hận bằng tâm từ bi, nhưng chừng nào mà vô minh chưa bị loại bỏ bằng trí tuệ, thì luyện chấp và sân hận vẫn có thể nảy sinh lại.

Thiền định là phương tiện chính trí tuệ có thể đạt được. Ngoài ra, có một sự kiện xảy ra vào lúc thiếu thời của Đức Phật, cho thấy khả năng tập trung tư tưởng sớm phát triển là hiển nhiên. Theo những chuyện kể về đời sống của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, ngay sau khi chứng kiến cảnh bất hạnh xảy ra cho con giun và con chim trong buổi lễ hạ điền, thái tử ngồi xuống một gốc cây doi gần đó, và nơi đây Ngài bắt đầu thiền định, đạt được sơ thiền bằng cách tập trung tư tưởng bằng phương pháp hít thở. Trong sự việc này, chúng ta có bằng chứng về kinh nghiệm thiền định rất sớm trong cuộc đời Đức Phật.

Sau này, khi Ngài từ bỏ trần tục và đi tìm chân lý tối thượng, một trong những giới luật đầu tiên mà Ngài phát triển là giới luật thiền định. Những câu chuyện cho chúng ta biết là nhà tu khổ hạnh Cồ Đàm (được biết Ngài đã phân đầu trong sáu năm để đạt giác ngộ), đã tu học thiền định với hai thiền sư nổi tiếng đương thời là Alara Kalama và Uddaka Ramaputta. Dưới sự hướng dẫn của những vị đạo sư này, Ngài tu tập và làm chủ được nhiều kỹ thuật về việc tập trung tư tưởng. Ở Chương 2, chúng tôi có đề cập đến bằng chứng cho thấy nguồn gốc về thiền định bắt đầu từ bình minh của nền văn minh Ấn Độ, từ thời vàng son của nền văn minh Thung Lũng Indus. Hẳn là hai vị đạo sư được kể đến trong những tiểu sử của Đức Phật là những người tiêu biểu cho truyền thống thiền định rất cổ xưa hay tập trung trí tuệ.

Và tuy nhà tu khổ hạnh Cồ Đàm đã bỏ hai vị đạo sư này vì Ngài thấy thiền định không thôi không thể vĩnh viễn chấm dứt được khổ đau dù rằng thiền định có thể tạm thời giảm bớt khổ đau. Sự kiện này rất quan trọng, vì mặc dù giáo lý của Đức Phật nhấn mạnh đến việc thực hành phát triển trí tuệ, cho nên rõ ràng trong truyền thống của nền Văn Minh Thung Lũng Indus, Đức Phật đã vượt qua mục tiêu hạn chế của thiền định thuần túy, và đã đưa ra một chiều hướng mới về kỹ năng tôn giáo. Nó phân biệt giáo lý

của Đức Phật với giáo lý của nhiều trường phái Ấn Độ, đặc biệt với những người, ở một dạng này hay dạng khác tu tập yoga hay thiền định.

Nói tóm lại, Phật Giáo khác với truyền thống tư duy của Ấn Độ Giáo và các tôn giáo khác vì Phật Giáo coi thiền định không thôi tự nó chưa đủ. Chúng ta có thể nói, với Phật Giáo, thiền định tựa như ta gọt bút chì. Chúng ta gọt bút chì với mục đích để viết. Tương tự như vậy, bằng thiền định chúng ta gọtũa tâm cho một mục đích nhất định - mục đích này là trí tuệ. Sự tương quan giữa thiền định và trí tuệ cũng có thể diễn tả bằng thí dụ ngọn đuốc. Ví như ta đốt đuốc để nhìn một tấm hình trên tường trong một phòng tối. Nếu ánh sáng của ngọn đuốc yếu quá, và ngọn lửa bị dao động bởi luồng gió, hay tay cầm ngọn đuốc không vững vàng, chúng ta không thể nhìn thấy bức hình rõ ràng. Tương tự như vậy, nếu chúng ta muốn thâm nhập vào bóng tối của vô minh và nhìn thấy bản chất thực sự của cuộc sống, chúng ta không thể thấy được nếu tâm chúng ta yếu, phóng dật, và không vững vàng do hậu quả của sự lười biếng cố hữu và các xáo trộn xúc cảm và tinh thần. Đức Phật đã thực hiện sự khám phá này trong đêm giác ngộ của Ngài. Rồi như chúng ta được biết, Ngài đã đạt đến nhất tâm, và thuần thực tâm bằng thiền định, hướng tâm vào sự hiểu biết bản chất của sự vật, và thấu hiểu chân lý. Cho nên, sự giác ngộ của Đức Phật là kết quả của sự phối hợp thiền định và trí tuệ.

Có những khía cạnh trí tuệ khác điển hình trong đời sống của Đức Phật. Một trong những khía cạnh này là sự hiểu biết về Trung Đạo. Quan niệm về Trung Đạo là trọng tâm trong Phật Giáo và có nhiều bậc ý nghĩa nhưng không thể xét tất cả ngay nơi đây. Tuy nhiên có thể nói ngay rằng: ý nghĩa căn bản nhất của Trung Đạo là tránh ham mê cực độ những dục lạc của giác quan hoặc hành hạ thân xác đến độ thái quá. Khía cạnh căn bản của Trung Đạo được thể hiện trong đời Đức Phật bằng chính sự nghiệp và kinh nghiệm của Ngài. Trước khi Ngài từ bỏ đời sống trần tục, Thái Tử Tất Đạt Đa đã sống một cuộc đời xa hoa và dục lạc. Sau này khi Ngài trở thành một nhà tu khổ hạnh đi tìm chân lý, Ngài đã tu tập trong sáu năm với tất cả phương pháp ép và hành xác. Cuối cùng, Ngài hiểu được cái phù phiếm của sự tu hành như vậy cũng như cái vô nghĩa của cuộc sống đam mê trước đây, Ngài đã khám phá ra con đường Trung Đạo tránh được cả hai cực đoan.

Đương nhiên trong cuộc đời Đức Phật có nhiều giai đoạn quan trọng đáng lưu ý và có giá trị để bàn luận, nhưng quan điểm của tôi là chỉ chọn lựa và tập trung vào một số ít những dữ kiện để chúng ta có thể nhìn vào cuộc đời Đức Phật như một bài học về đạo đức và khái niệm chứ không đơn giản

chỉ là một tiểu sử gồm có tên tuổi và địa danh. Rồi chúng ta có thể cảm niệm phẩm hạnh gương mẫu trong sự nghiệp của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Trong phương diện này, sự hiểu biết sâu sắc đích thực về ý nghĩa trong cuộc đời Đức Phật trở thành hợp lý.

---o0o---

CHƯƠNG 04: BỐN CHÂN LÝ CAO QUÝ

Với chương này, chúng ta đi vào trọng tâm giáo lý của Đức Phật. Tứ Diệu Đế là một hệ thống căn bản nhất trong những hệ thống do Đức Phật vạch ra. Trong nhiều chi tiết quan trọng, những chân lý này trùng hợp với toàn bộ học thuyết của Đức Thích Ca Mâu Ni. Sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế đồng nghĩa với sự đạt được mục tiêu của sự tu tập Phật Giáo. Chính Đức Phật đã chỉ dạy nhiều lần, Ngài nói vì sự thất bại không hiểu Bốn Chân Lý Cao Quý khiến chúng ta phải trôi lăn mãi mãi trong vòng sinh tử. Tầm quan trọng của Tứ Diệu Đế được biểu hiện trong bài pháp thuyết đầu tiên dạy cho năm thầy tu khổ hạnh tại vườn Lộc Uyển, gần Ba Lã Nại, kinh Dhammachakkappavattana, kinh này nói về Bốn Chân Lý Cao Quý và con đường Trung Đạo. Trong công thức của Tứ Diệu Đế - đó là chân lý về khổ, chân lý về nguồn gốc khổ, chân lý về việc chấm dứt khổ, và chân lý về Đạo - chúng ta có một bản tóm tắt giáo lý của Đức Phật trong lý thuyết và thực hành.

Trước khi đi vào việc xem xét từng để một trong Tứ Diệu Đế, tôi muốn lưu ý về một vài dữ kiện về công thức tổng quát. Trong bối cảnh đó, cũng nên nhớ lại rằng y khoa thời cổ tại Ấn Độ đã phát triển tới một mức nào đó vào thời Đức Phật. Một trong những công thức cơ bản do các thầy thuốc y khoa phát triển ở Ấn Độ Cổ Đại là bốn giai đoạn trong hệ thống điều trị: bệnh, chẩn bệnh, phương thuốc, và điều trị. Nếu bạn xem xét kỹ càng bốn giai đoạn này trong y khoa thực hành chữa bệnh, bạn sẽ thấy những giai đoạn ấy rất phù hợp với công thức của Tứ Diệu Đế: (1) chân lý về khổ rõ ràng tương ứng với phần thứ nhất về bệnh; (2) chân lý về nguồn gốc khổ rõ ràng tương ứng với phần chẩn bệnh; (3) chân lý về chấm dứt khổ tương ứng với phương thuốc,; và (4) chân lý về Đạo rõ ràng tương ứng với cách điều trị. (Có bệnh thì phải đi khám (1), được chẩn bệnh (2) thì mới biết mua thuốc gì (3) và có uống thì mới khỏi (4). Cũng vậy, thấy thế mới tìm cách thoát khổ (1), biết được nguyên nhân của khổ (2) thì mới biết cách chữa (3) và có thực hành trên con đường Đạo thì mới thoát khổ (4)).

Như đã nói về tính chất trị bệnh của công thức Tứ Diệu Đế và sự tương tự của nó với công thức do những thầy thuốc y khoa thực hành phát triển tại Ấn thời cổ, tôi cũng muốn nói tới một điểm khác tuy là khái niệm nhưng cũng rất quan trọng cho sự hiểu biết thật đúng về Tứ Diệu Đế. Khi Xá Lợi Phất, trở thành một trong những đại đệ tử xuất sắc của Đức Phật, gặp Ngài Assaji (A Nhã Kiều Trần Như), một trong năm thầy tu khổ hạnh thọ giáo lý của Đức Phật, ông đã hỏi Kiều Trần Như về Tứ Diệu Đế. A Nhã Kiều Trần Như trả lời Xá Lợi Phất rằng ông không thể nói nhiều về lời dạy của Đức Phật vì nó tương đối mới đối với ông. Tuy nhiên, A Nhã Kiều Trần Như đã tóm tắt giáo lý ấy như sau: " Mọi sự việc phát sanh đều do một nguyên nhân, nguyên nhân của chúng như Như Lai đã dạy và phải đến chỗ chấm dứt; Đó là lời dạy của nhà tu khổ hạnh vĩ đại". Xá Lợi Phất hết sức ngạc nhiên về mấy lời của Ngài A Nhã Kiều Trần Như. Ngài đã đi tìm người bạn Mục Kiền Liên, người cũng đang đi tìm chân lý và cả hai tìm đến Đức Phật và đã trở thành đệ tử của Đức Phật.

Tóm tắt sơ lược của A Nhã Kiều Trần Như về lời dạy của Đức Phật nói cho chúng ta biết quan điểm chính nằm đằng sau công thức của Tứ Diệu Đế: Nó cho thấy tầm quan trọng của sự quan hệ giữa nguyên nhân và hậu quả. Quan niệm nhân quả nằm tại chính trung tâm giáo lý của Đức Phật và nó cũng nằm chính tại trung tâm của công thức Tứ Diệu Đế. Trong phương diện nào? Công thức của Tứ Diệu Đế bắt đầu với một vấn đề gọi là chân lý thứ nhất của bốn chân lý cao quý, chân lý về khổ. Vấn đề khổ nảy sanh từ những nguyên nhân, nguyên nhân được bày tỏ trong chân lý thứ hai, chân lý về nguyên nhân khổ. Tương tự, có sự chấm dứt khổ diễn đạt trong chân lý thứ ba, chân lý về chấm dứt khổ, và nguyên nhân chấm dứt khổ, đó là Đạo. là chân lý cuối cùng của bốn chân lý. Trong chân lý thứ tư, nguyên nhân không có mặt, nói một cách khác, khi nguyên nhân của khổ được loại bỏ, không có những nguyên nhân như vậy là nguyên nhân của chấm dứt khổ.

Nếu bạn nhìn kỹ vào Tứ Diệu Đế, bạn sẽ thấy những chân lý này tự nhiên chia thành hai nhóm. Hai chân lý đầu, khổ và nguyên nhân của nó thuộc về lĩnh vực sinh và tử. Nói một cách tượng trưng, chúng có thể được hình dung bằng dạng vòng tròn, vì chúng hành hoạt theo vòng tròn. Những nguyên nhân về kho ả sản sinh ra khổ, và đến lượt khổ sản sinh ra nguyên nhân của khổ, và cứ thế lại sinh ra khổ. Đó là chu trình của sinh, tử, hay luân hồi.

Hai chân lý cuối, chân lý về chấm dứt khổ và chân lý về Đạo, không thuộc về lĩnh vực của sinh tử. Chúng có thể được miêu tả bằng hình ảnh của

một đường xoắn ốc, trong đó sự chuyển động không còn là vòng tròn mà là hướng lên trên, có thể nói, tiến về một bình diện của một trải nghiệm khác.

Trở lại một chút về quan niệm của nhân và quả trong bối cảnh của Tứ Diệu Đế, rõ ràng bốn chân lý ấy đứng trong mối quan hệ nhân quả, trong phạm vi của mỗi nhóm với nhau cho thấy: chân lý thứ nhất (chân lý về khổ) là kết quả của chân lý thứ hai (Chân lý về nguyên nhân), trong khi chân lý thứ ba (chân lý về chấm dứt khổ) là kết quả của chân lý cuối cùng (chân lý về Đạo).

Nếu chúng ta nhớ tầm quan trọng của sự tương quan giữa nhân và quả, khi xét về Tứ Diệu Đế, tôi tin là chúng ta sẽ dễ hiểu hơn. Cũng vậy, nếu chúng ta nhớ đến tầm quan trọng của nguyên lý nhân quả, nó sẽ giúp chúng ta rất nhiều khi tiến hành nghiên cứu giáo lý nền tảng của Đức Phật dù trong phạm vi nghiên cứu về nghiệp, tái sinh hay lý duyên sinh. Tóm lại, chúng ta sẽ thấy nguyên lý nhân và quả xuyên suốt toàn bộ giáo lý của Đức Phật.

Bây giờ chúng ta hãy đề ý đến Đế thứ nhất của Tứ Diệu Đế, chân lý về khổ. Nhiều người không phải là Phật Tử, và ngay cả một số Phật Tử thấy rằng chọn cái khổ là đế thứ nhất trong bốn chân lý là không ổn. Họ nói rằng sự chọn lựa này biểu lộ tính bi quan. Tôi thường được nghe nhiều người hỏi tại sao Phật Giáo lại quá bi quan. Tại sao lại chọn để bắt đầu bằng chân lý về khổ? Có nhiều cách để trả lời câu hỏi này. Chúng ta hãy suy xét một chút, về thái độ bi quan, lạc quan, và thực tế. Nói một cách thực tiễn, thí dụ một người nào đó bị bệnh nặng nhưng lại không công nhận sự thật ốm đau. Thái độ của người này có thể là lạc quan, nhưng chắc chắn là khờ dại vì nó cản trở việc thực hiện biện pháp trị bệnh. Thái độ như vậy, chẳng khác chi con đà điểu vùi đầu vào đồng cát và cho rằng không có nguy hiểm gì xảy ra. Nếu có khó khăn đường lối, hành động sáng suốt duy nhất là công nhận khó khăn đó, rồi làm bất cứ cái gì cần thiết để loại trừ nó.

Đức Phật nhấn mạnh sự cần thiết công nhận chân lý của khổ chẳng phải lạc quan hay bi quan: nó chỉ là thực tế. Ngoài ra nếu Đức Phật chỉ dạy chân lý của khổ rồi ngưng lại ở đó, thì có thể kết luận cho rằng giáo lý của Ngài bi quan. Tuy nhiên Đức Phật đã bắt đầu với chân lý về khổ. Ngài tiếp tục dạy chân lý về nguyên nhân khổ và quan trọng hơn nữa, chân lý về chấm dứt khổ và phương tiện để đi đến chấm dứt khổ.

Tôi chắc chắn rằng nếu chúng ta trung thực với chính mình, tất cả chúng ta sẽ thừa nhận có một vấn đề căn bản trong đời sống. Mọi sự không

đúng như chúng ta tưởng. Dù chúng ta tìm cách tránh né nó vào lúc này hay lúc khác, có khi vào lúc nửa đêm, có khi ở trong đám đông, có khi ngay trong lúc làm việc thường nhật, chúng ta phải đối đầu với thực tế về tình trạng của chúng ta. Chúng ta nhận ra có một điều gì sai khác ở nơi nào đó. Kinh nghiệm này là cái thúc đẩy mà người ta tìm những giải pháp về những vấn đề căn bản của bất hạnh và thất vọng. Đôi khi những giải pháp này chỉ là bề ngoài, tựa như cố gắng loại bỏ bất hạnh bằng cách gom góp tài sản nhiều hơn nữa. Tùy theo cách chọn lựa, người ta có thể tìm giải pháp trước những vấn đề căn bản của đời sống bằng nhiều dạng thức trị liệu khác nhau.

Trong Phật Giáo, chân lý khổ có thể chia ra làm hai loại. Hai loại này nói rộng ra là vật chất và tinh thần. Khổ về vật chất gồm có khổ về sinh, lão, bệnh và tử. Hãy nhớ lại tại Chương 3, chúng ta đã đề cập đến sự chạm trán với những sự việc, già, bệnh và chết của Thái Tử Tất Đạt Đa trước quang cảnh của một người già, một người bệnh và một xác chết. Nơi đây, có thêm một dạng khổ, khổ vì sinh. Sinh ra đời là khổ vì cái đau đón của đứa trẻ lúc sinh ra và vì những dạng thức khổ khác như già theo sau không tránh khỏi. Người ta có thể nói rằng sinh ra đời là cửa ngõ qua đó tất cả khổ đau tự nhiên đi theo. Tôi nghĩ rằng chúng ta cần dành nhiều thời gian nói về cái khổ của tuổi già, bệnh và chết. Chúng ta tất cả đều nhận thấy cái khổ của tuổi già, sự bất lực không hoạt động hữu hiệu, và suy nghĩ mạch lạc. Đa số chúng ta đều kinh qua cái khổ của bệnh tật, và cho dù chúng ta được may mắn lúc nào cũng khỏe mạnh, chúng ta vẫn nhìn thấy những người khác đau đớn vì bệnh tật. Hơn nữa tất cả chúng ta đều nhận thấy cái khổ của cái chết, cái đau đón và sợ hãi của một người sắp chết. Những cái khổ này là một phần không tránh khỏi của cuộc sống. Dù chúng ta hạnh phúc và thỏa mãn đến thế nào đi nữa, vào một lúc nào đó, chúng ta cũng không tránh khỏi những cái khổ của sinh, già bệnh, và chết.

Thêm vào những cái khổ vật chất, có những cái khổ về tinh thần: những cái khổ khi bị xa lìa những gì thân thương, khổ khi bị khinh miệt, và khổ về những ham muốn vỡ mộng. Thường thường trong dòng đời chúng ta phải xa lìa những người hay nơi chốn mà ta thân yêu. Hơn nữa, dòng đời cứ đưa chúng ta gặp người gặp cảnh mà chúng ta muốn tránh, chẳng hạn như một đồng nghiệp cấp trên tại nơi làm việc xung khắc với chúng ta. Tình huống như vậy khiến thời gian tại nơi chúng ta làm việc thành một sự thống khổ thật sự. Cái khổ khi chúng ta tiếp xúc với cái mà chúng ta coi thường cũng có nhiều dạng thức khác nghiệt, chẳng hạn như những kinh nghiệm về lụt lội, hỏa hoạn, nạn đói, ngược đãi, chiến tranh và những thảm họa do thiên tai hay do con người làm ra. Cuối cùng, hầu hết chúng ta, vào lúc này hay

lúc khác, trải nghiệm cái khổ của những ham muốn không đạt được. Chúng ta trải qua những sự vỡ mộng như thế chẳng hạn khi chúng ta không đạt được điều mong muốn, như việc làm, một chiếc xe, một cái nhà hay cả đến một người bạn đường.

Những cái khổ về vật chất và tinh thần thêu dệt thành cấu trúc cuộc sống con người. Nhưng về hạnh phúc thì sao? Không có tí hạnh phúc nào trong đời sống ư? Đương nhiên có, tuy nhiên, hạnh phúc mà ta kinh qua trong dòng đời lại không bền vững. Khi chúng ta vui hưởng tuổi trẻ và sức khỏe, chúng ta có thể tìm thấy hạnh phúc trong tình huống thoải mái, hay có người yêu kề bên, nhưng tất cả những kinh nghiệm hạnh phúc đó đều có điều kiện và không trường cửu. Chẳng chóng thì chầy chúng ta sẽ ném mùi đau khổ.

Bây giờ, nếu thực sự chúng ta muốn giải quyết vấn đề khổ đau, giảm thiểu và cuối cùng loại bỏ nó, chúng ta phải nhận dạng nguyên nhân của nó. Nếu không có ánh sáng và chúng ta muốn loại bỏ bóng tối, chúng ta phải nhận biết nguyên nhân của vấn đề. Phải chăng mạch điện bị đứt hay cầu chì bị nổ, hay luồng điện bị cắt? Tương tự như vậy, một khi chúng ta công nhận vấn đề khổ đau, chúng ta phải tìm nguyên nhân của nó. Chỉ bằng cách hiểu rõ nguyên nhân của khổ đau, chúng ta có thể làm được điều gì đó để giải quyết vấn đề.

Điều gì là nguyên nhân khổ đau theo Đức Phật? Đức Phật dạy rằng tham ái là nguyên nhân chính của khổ đau. Có nhiều loại tham: tham dục lạc, tham vật chất, tham sống vĩnh cửu, và tham có một cái chết bất diệt. Chúng ta tất cả đều muốn ăn ngon, nhạc hay, bè bạn cặp kè, và những điều tương tự. Vui thích những điều như vậy, chúng ta lại muốn có nhiều hơn nữa. Chúng ta cố gắng kéo dài những sự từng trải vui thú như vậy, và càng muốn có những thú vui ấy thường xuyên hơn nữa. Nhưng dù thế nào đi nữa chúng ta không bao giờ được hoàn toàn thỏa mãn. Chẳng hạn chúng ta thấy, chúng ta thích một món ăn đặc biệt nào đó, chúng ta cứ ăn đi ăn lại món này, chẳng bao lâu chúng ta cũng chán món ấy. Chúng ta lại thử một loại khác, chúng ta thích, nhưng rồi ít lâu sau, chúng ta cũng bắt đầu chán. Chúng ta lại đi tìm một thứ gì khác. Chúng ta chán cả bản nhạc mà chúng ta ưa thích. Chúng ta chán bạn bè. Chúng ta càng đi tìm. Đôi khi những cuộc săn đuổi lạc thú dẫn đến những loại xử sự hủy hoại nhân cách, như rượu chè và nghiện ma túy. Tất cả những thứ đó chỉ là khao khát hưởng thụ những nếm trải dục lạc. Người ta nói rằng cố gắng thỏa mãn khao khát dục lạc thì chẳng khác gì uống nước mặn khi khát chỉ làm cho khát tăng lên.

Không những chúng ta khao khát nếm trải dục lạc, chúng ta cũng khao khát vật chất. Chúng ta có thể thấy rõ ràng điều này ở trẻ em, mặc dù tất cả chúng ta đều đau khổ vì điều đó. Hãy mang một em nhỏ vào một tiệm đồ chơi. Nó sẽ muốn tất cả mọi thứ đồ chơi trong tiệm. Cuối cùng nghe theo lời cha mẹ, nó mua một món đồ chơi. Nhưng ngay sau đó ít lâu sau, nó đã quên món đồ chơi đó và bắt đầu không để ý gì đến món đồ chơi ấy nữa. Chắc chắn chỉ trong ít ngày sau nó đã liệng món đồ chơi đó vào góc phòng và muốn một đồ chơi khác. Nhưng thực sự chúng ta có khác biệt với những trẻ nít ấy không? Ngay sau khi chúng ta mua được một xe mới, chúng ta không muốn một xe khác, một xe tốt hơn sao? Khi chúng ta dọn vào một căn nhà tốt, phải chăng chúng ta thường nghĩ, "Căn nhà này được rồi, nhưng vẫn tốt hơn nếu chúng ta có thể có được một căn nhà lớn hơn, một căn nhà có vườn hay một căn nhà có hồ bơi? Và cứ thế nghĩ đến cái này cái khác dù đó là bộ đồ chơi xe lửa, một cái xe đạp, một máy khâu hình, hay một xe Mercedes Benz.

Người ta nói tham vọng giành cho được của cải và vật chất bao hàm ba vấn đề chính gây đau khổ. Vấn đề thứ nhất là làm sao có được chúng. Chúng ta phải làm việc cực nhọc, phải hà tiện và dành dụm để mua cái xe mới mà bạn muốn. Tiếp theo chúng ta phải săn sóc nó và gìn giữ nó. Bạn sẽ lo lắng ai đó sẽ làm hư hại xe bạn. Bạn sẽ lo lắng căn nhà mới của bạn có thể bị cháy hay hư hại bởi gió mưa. Cuối cùng bạn lo sợ mất những tài sản ấy vì trước sau chúng cũng sẽ tiêu tan hay chính bạn cũng sẽ chết.

Sống hay sống vĩnh cửu là một nguyên nhân của khổ đau. Chúng ta tất cả đều tham sống. Mặc dầu những đau khổ và thất bại chúng ta nếm trải, chúng ta tất cả đều tham sống và chính vì sự tham sống này khiến chúng ta tái sinh hoài. Rồi thì tham muốn sự không tồn tại, sự hủy diệt, điều mà ta gọi là tham muốn cái chết bất tử. Tham muốn chính nó được bày tỏ trong thuyết hư vô, tự vẫn hay tương tự. Tham sống là một cực đoan và tham không tồn tại là một cực đoan khác.

Tại điểm này bạn có thể tự hỏi, "Phải chăng tham không thôi cũng đủ là nguyên nhân của khổ đau? Phải chăng tham không thôi đủ để giải thích về khổ đau? Câu trả lời đơn giản là không. Có một điều gì đó sâu hơn tham, điều về một ý nghĩa nào đó là nền tảng, hay căn cứ của tham- gọi là vô minh (sự không biết/ngu dốt).

Vô minh là nhìn mọi sự không đúng như thực. Không hiểu sự thực về cuộc đời. Những ai tự nhận mình là có học hành có thể thấy như bị xúc

phạm vì bị cho là vô minh (không biết gì). Trong ý nghĩa nào chúng ta vô minh? Hãy nói như thế này: không có điều kiện đúng, không có sự huấn luyện đúng và những dụng cụ đúng, chúng ta không thể biết mọi sự thật sự như thế nào. Không một ai trong chúng ta có thể biết được làn sóng vô tuyến nếu không có máy thu thanh. Không một ai trong chúng ta có thể biết được vi khuẩn trong một giọt nước nếu không có kính hiển vi, hay sự tồn tại tiềm nguyên tử nếu không có những kỹ thuật mới nhất của kính hiển vi điện tử. Tất cả những thực tế về thế giới mà chúng ta sống được quan sát và biết chỉ vì những điều kiện đặc biệt, huấn luyện và dụng cụ.

Khi chúng ta nói vô minh là không nhìn thấy đúng sự vật chúng ta thế nào, ý chúng ta muốn nói là chừng nào chúng ta không phát triển tâm của chúng ta sự hiểu biết và do tâm chúng ta vẫn vô minh về bản chất đúng của sự vật. Chúng ta quen thuộc với sự sợ hãi mà ta ném trái khi chúng ta nhìn thấy một cái bóng không nhận dạng được trong bóng tối bên lề đường khi chúng ta đi về nhà một mình lúc đêm khuya. Cái bóng đó có thể là một thân cây, nhưng vì vô minh của chúng ta khiến chúng ta phải rảo cẳng. Có lẽ lòng bàn tay đổ mồ hôi; chúng ta có thể về đến nhà trong hốt hoảng. Nếu có một ngọn đèn thì có lẽ là đã không có sự sợ hãi hay đau khổ vì không còn có sự vô minh (không hiểu biết) về cái bóng trong đêm tối. Chúng ta có thể nhìn thấy đúng nó là cái thân cây.

Trong Phật Giáo, chúng ta đề cập tới vô minh về bản chất của cái ngã, linh hồn hay nhân cách. Cái vô minh như vậy có nghĩa là coi cái Ta là thật. Điều này là nguyên nhân chính của khổ đau. Chúng ta cho rằng xác thân, cảm giác hay ý tưởng là cái ngã, linh hồn hay nhân cách. Chúng ta cho chúng là thực, cái ngã riêng rẽ, giống như chúng ta cho cái thân cây là kẻ có thể tấn công ta. Nhưng một khi ta cho quan niệm này là cái Ta, tự nhiên sẽ nảy sinh quan niệm về một cái gì đó tách hẳn ra hoặc không phải là cái ngã của chúng ta. Và một khi cái quan niệm về một điều gì khác biệt nảy sinh từ cái ngã của bạn xảy ra, tự động bạn thấy nó ích lợi và hỗ trợ cho cái ngã của bạn hay không thân thiện với nó. Những yếu tố của sự thật mà bạn cho là đúng khác biệt với cái ngã của bạn thì hoặc là thích thú hoặc không thích thú hoặc là thêm muốn hay không thêm muốn.

Từ những quan niệm về cái Ta và khác với cái Ta, tham dục và sân hận tự nhiên nảy sinh. Một khi chúng ta tin vào sự hiện hữu thực sự của cái Ta, vào sự hiện hữu riêng rẽ của linh hồn hay nhân cách ở ngoài tất cả những đối tượng mà ta ném trái là thuộc về thế giới bên ngoài, rồi chúng ta muốn rằng những sự vật mang lợi ích cho chúng ta và xa lánh những sự vật không

mang lợi ích cho chúng ta hay có thể làm hại chúng ta. Vì thất bại không hiểu là trong xác thân này và tâm không có cái ngã riêng rẽ hay vĩnh cửu, luyến ái và sân hận chắc chắn phát triển mạnh. Từ gốc rễ của vô minh mọc lên cây tham dục, luyến chấp, tham lam, sân hận, thèm muốn, ganh ghét, và một số tính khác. Toàn bộ cái cây đau thương xúc cảm này mọc lên từ gốc rễ của vô minh và mang trái đau khổ. Vô minh là nguyên nhân cơ bản của khổ đau, trong khi tham dục, luyến chấp, sân hận, và phần còn lại là nguyên nhân phụ hay nguyên nhân trực tiếp của khổ đau.

Vì nhận diện được nguyên nhân của khổ đau, chúng ta ở trong vị thế có thể giảm thiểu hay cuối cùng có thể loại trừ khổ đau. Giống như nhận diện được nguyên nhân của cái đau thể xác, đặt chúng ta vào vị thế có thể loại bỏ cái đau ấy bằng cách loại bỏ nguyên nhân của nó, cho nên khi chúng ta nhận diện được những nguyên nhân của cái đau tinh thần, chúng ta có thể giảm thiểu hay cuối cùng loại bỏ hết khổ đau bằng cách loại bỏ nguyên nhân của nó - vô minh, luyến chấp, sân hận, vân vân...Điều này mang chúng ta vào đế thứ ba của Tứ Diệu Đế, chân lý thứ ba về sự chấm dứt khổ đau.

Khi bắt đầu chúng ta nói về chấm dứt khổ đau, chương ngại thứ nhất chúng ta phải vượt qua, đó là sự nghi ngờ hiện hữu trong tâm phải chăng chấm dứt khổ đau có thể thực sự thực hiện được. Khổ đau có thể thực sự chấm dứt? Phải chăng có thể chữa khỏi được? Trong bối cảnh đó sự tin tưởng hay niềm tin, đóng một vai trò quan trọng. Khi chúng ta nói tin tưởng hay niềm tin trong Phật Giáo, không có nghĩa là chúng ta mù quáng chấp nhận bất cứ học thuyết hay tín ngưỡng riêng biệt nào đó. Đúng hơn là chúng ta nói về niềm tin theo ý nghĩa thừa nhận khả năng có thể đạt được mục tiêu chấm dứt khổ đau.

Trừ phi chúng ta tin là một bác sĩ có thể chữa khỏi cái đau đớn của thể xác, nếu không chúng ta sẽ chẳng bao giờ tìm lời khuyên của bác sĩ ấy, chẳng bao giờ chịu theo cách chữa trị thích đáng, và vì thế chúng ta sẽ chết vì chúng bệnh mà lẽ ra có thể chữa khỏi nếu ta có đủ lòng tin tưởng để tìm sự giúp đỡ. Tương tự như thế, tin tưởng vào khả năng có thể chữa khỏi đau khổ tinh thần là điều tiên quyết cần thiết để thực hành hữu hiệu. Nơi đây chúng ta có thể nói, "Làm sao tôi có thể tin tưởng vào khả năng có Niết Bàn - sự chấm dứt hoàn toàn khổ đau, hạnh phúc tối thượng -- nếu như tôi chưa bao giờ được nếm trải điều đó?" Như tôi đã nhận xét ở phần đầu chương này, không một ai trong chúng ta có thể nghe được làn sóng vô tuyến nếu không có sự phát minh ra máy thu thanh hoặc nhìn thấy sự sống li ti nếu không có sự phát minh ra kính hiển vi. Ngay cả hiện nay, hầu hết chúng ta

chưa bao giờ quan sát sự thực về tiềm nguyên tử, tuy chúng ta chấp nhận sự hiện hữu của nó, vì có những người trong chúng ta với sự huấn luyện đặc biệt và dụng cụ thích ứng để quan sát nó.

Trong trường hợp này, cũng vậy, khả năng đạt được sự chấm dứt hoàn toàn khổ đau gọi là niết bàn không thể bác bỏ được chỉ vì chính chúng ta chưa nếm trải điều đó. Các bạn có thể quen thuộc với câu chuyện cổ về con rùa và con cá. Một hôm con rùa rời khỏi hồ nước và phơi mình một vài giờ trên bờ hồ. Khi nó xuống nước trở lại, nó liền kể cho con cá nghe về những kinh nghiệm nó thấy trên đất khô ráo, nhưng con cá không tin con rùa. Con cá không chấp nhận đất khô ráo hiện hữu vì đất này hoàn toàn không giống như thực tế mà nó quen thuộc. Làm sao lại có thể có được một nơi mà các sinh vật lại có thể đi mà không bơi, thở không khí chứ không phải nước, và vân vân...? Có nhiều thí dụ lịch sử có khuynh hướng bác bỏ tin tức không phù hợp với cái đã quen thuộc và tin tưởng. Khi Marco Polo trở về Ý từ Phương Đông, ông bị bỏ tù vì những chuyện ông kể về những chuyến du hành của ông không chứng thực với cái đã được tin tưởng về bản chất của thế giới. Và khi Copernicus đưa ra lý thuyết mặt trời không quay chung quanh trái đất mà ngược lại, ông không được người ta tin tưởng mà còn bị chế nhạo.

Vậy chúng ta nên cẩn thận không nên bác bỏ khả năng chấm dứt hoàn toàn khổ đau (đạt niết bàn) chỉ vì chính chúng ta chưa chứng nghiệm nó. Một khi chúng ta chấp nhận có thể chấm dứt khổ đau, có thể chữa khỏi những bệnh hiện hữu, chúng ta có thể tiến hành những bước cần thiết để đạt được phép chữa bệnh đó. Nhưng trừ phi và cho đến khi chúng ta tin tưởng là việc chữa lành bệnh có thể thực hiện được, thì không còn vấn đề gì trong việc hoàn thành sự chữa trị cần thiết. Cho nên, để thực hiện tiến bộ trên con đường Đạo (chấm dứt khổ đau), từng bước một, và cuối cùng, chấm dứt hoàn toàn khổ đau, ít nhất chúng ta phải có lòng tin tưởng ban đầu vào khả năng cơ bản để đạt mục tiêu của chúng ta.

Khi chúng ta đề cập đến chân lý cao quý thứ ba, chân lý chấm dứt khổ đau, chúng ta nên nhớ mục tiêu này của Phật Đạo. Đức Phật có lần nói, giống như biển cả, tuy mênh mông, nhưng chỉ có một vị, vị mặn, cũng như vậy giáo lý của Ngài tuy có nhiều mặt và bao la như đại dương nhưng chỉ có một vị, vị niết bàn. Như các bạn sẽ thấy, có nhiều mặt trong giáo lý của Đạo Phật - Tứ Diệu Đế, ba phương cách hành trì, lý nhân duyên, tam tướng pháp vân vân... nhưng tất cả chỉ có một mục tiêu, và mục tiêu ấy là chấm dứt khổ

đau. Đó là mục tiêu bao gồm nhiều mặt giáo lý khác nhau mà ta tìm thấy trong Đạo Phật với mục đích và phương hướng của những mặt ấy.

Chấm dứt khổ đau là mục tiêu của việc thực hành Đạo Phật, nhưng chấm dứt khổ đau không chỉ là kinh nghiệm hiểu biết hay siêu trần. Vấn đề đang được bàn ở đây là một vấn đề rất hay. Nếu ta xét, chẳng hạn, mục tiêu cuối cùng của những tín ngưỡng khác, như Semitic, Cơ Đốc Giáo, Do Thái Giáo và Hồi Giáo, chúng ta thấy có hai mục tiêu. Một là có sự biểu lộ của nó trong cuộc đời này và thế giới này, bằng cách xây dựng một vương quốc của tình thương, thịnh vượng và công bằng ngay tại chỗ; mục tiêu kia cao hơn là đạt thiên đường sau khi chết. Trong Phật Giáo, trái lại, quan niệm về mục tiêu thực hành toàn diện hơn. Chấm dứt khổ đau mà Đức Phật nói đến rất rộng rãi trong phạm vi. Khi chúng tôi nói về chấm dứt khổ đau trong Phật Giáo, có nghĩa là (1) chấm dứt khổ đau ngay tại chỗ, tạm thời hay vĩnh viễn; (2) hạnh phúc và may mắn ở kiếp sau; và tự chứng nghiệm niết bàn.

Chúng ta hãy xem xét điều này có thể được giải thích chi tiết hơn không. Giả sử, chúng ta ngẫu nhiên ở trong nghèo khổ, thiếu thốn thực phẩm, chỗ ở, quần áo, thuốc men, giáo dục và vân vân... Những hoàn cảnh như vậy tạo thành khổ đau chắc chắn giống như khổ đau về sinh, già, bệnh, chết, chia lìa với những gì ta thương yêu, và vân vân... Khi chúng ta sửa đổi được tình thế ngay tại chỗ, nhờ phát đạt lớn lao và mức sống được cải tiến, khổ đau của chúng ta giảm thiểu. Phật Giáo dạy rằng hạnh phúc hay đau khổ riêng biệt mà ta nếm trải trong đời sống này là hậu quả của những hành động chúng ta làm trong quá khứ. Nói một cách khác, nếu chúng ta thấy chúng ta ở trong hoàn cảnh may mắn bây giờ, những thuận lợi này là kết quả của những hành động thiện trong quá khứ. Tương tự như vậy, những người thấy mình ở trong những hoàn cảnh kém may mắn đau khổ do hậu quả của những hành động bất thiện trong quá khứ.

Phật Giáo đề xuất gì trong cách chấm dứt khổ đau? Tu tập Phật Giáo trong một thời gian ngắn dẫn đến hạnh phúc tương đối trong đời sống này. Hạnh phúc này có thể có tính chất vật chất, trong ý nghĩa cải thiện hoàn cảnh vật chất; nó có thể có tính chất nội tâm, trong ý nghĩa an tâm hơn; hay nó có thể là cả hai. Tất cả điều này có thể đạt được ngay trong đời này, ngay tại chỗ. Điều này là một khía cạnh của sự chấm dứt khổ đau. Ở trong đời này, điều ấy có thể đại khái ngang bằng với Cơ Đốc Giáo gọi là " vương quốc của Thượng Đế trên trái đất".

Thêm vào, chấm dứt khổ đau trong Phật Giáo có nghĩa là hạnh phúc và may mắn ở kiếp sau. Điều này ngụ ý tái sinh trong những hoàn cảnh may mắn, nơi mà chúng ta vui hưởng hạnh phúc, thịnh vượng, sức khỏe, sung sướng và thành công dù là người trên trái đất hay là chúng sinh thiên giới ở thiên đường. Chúng ta có thể so sánh khía cạnh chấm dứt khổ đau này với thiên đường mà những tôn giáo độc thần nói đến. Sự khác biệt chỉ là, trong những tôn giáo ấy, thiên đường một khi đạt được thì là vĩnh hằng, nhưng trong Phật Giáo quyền hưởng hạnh phúc phải được giữ vững và tái tạo. Mục tiêu đưa ra bởi Phật Giáo trước hết có nghĩa là hạnh phúc và thịnh vượng trong kiếp này và kiếp sau. Ngoài ra nó cũng có nhiều ý nghĩa hơn và nơi đây nó dị biệt với những tôn giáo khác. Phật Giáo không chỉ hứa hẹn hạnh phúc và thịnh vượng trong kiếp này và kiếp sau, Phật Giáo cũng tiến dẫn giải thoát, niết bàn và giác ngộ. Đó là sự chấm dứt hoàn toàn khổ đau. Đó là mục tiêu tối hậu của Phật Giáo và mục tiêu này có thể đạt được ngay tại chỗ.

Khi chúng ta nói về niết bàn, chúng ta gặp phải một số khó khăn trong việc diễn đạt vì bản chất xác thực của một kinh nghiệm không thể truyền đạt bằng cách nói về nó, đúng hơn là niết bàn phải được chứng nghiệm trực tiếp. Điều này rất đúng với tất cả kinh nghiệm, dù đó là kinh nghiệm về vị của muối, đường hay sô cô la hay lần đầu tiên bơi ở đại dương. Tất cả những kinh nghiệm ấy không thể diễn tả cho đúng được. Để giải thích đầy đủ điểm này, thí dụ như tôi vừa tới Đông Nam Á, và tôi được biết có một trái cây địa phương rất được ưa chuộng gọi là trái sầu riêng. Tôi có thể hỏi người dân trong vùng thường ăn và thích trái sầu riêng, nhưng làm sao họ có thể diễn tả thật đúng cho tôi hiểu, ăn trái đó giống như ăn gì? Đơn giản là không có thể nào mô tả trung thực mùi vị của trái sầu riêng cho một người chưa bao giờ ăn trái đó. Chúng ta cố gắng so sánh, tùy theo sự lựa chọn, hoặc phủ nhận; chẳng hạn chúng ta có thể nói rằng trái sầu riêng có chất như kem hay nó ngọt và chua, và có thể nói thêm nó cũng giống như trái mít và chưa hết nó không giống như trái táo tí nào. Nhưng vẫn không thể nào truyền đạt bản chất xác thực về điều đã kinh qua khi ăn trái sầu riêng. Chúng ta thấy mình cũng đương đầu với một vấn đề tương tự khi chúng ta cố gắng mô tả niết bàn. Đức Phật và các đạo sư Phật Giáo qua nhiều thời đại cũng dùng một phương sách tương tự để diễn tả niết bàn gọi là so sánh, và phủ nhận.

Đức Phật nói rằng niết bàn là hạnh phúc, niềm an lạc tối thượng. Ngài nói niết bàn là bất tử, không có tạo tác, không hình tướng vượt ra ngoài đất nước gió lửa, mặt trời, mặt trăng, khó dò và không thể đo lường được. Nơi đây chúng ta có thể thấy một số phương sách mà Phật Giáo dùng để miêu tả niết bàn, loại niết bàn giống như ta ném trái trong thế giới này. Đôi khi

chúng ta đủ may mắn để nếm trải hạnh phúc to lớn kèm theo bởi niềm an lạc sâu xa trong tâm khảm, có thể tưởng tượng như chúng ta đang nếm trải một thoáng niết bàn. Nhưng trái mít không thực sự giống trái sầu riêng, và niết bàn thực sự không giống một thứ gì trong thế giới này. Nó không giống như bất kỳ kinh nghiệm nào hàng ngày, vượt qua tất cả hình tướng và danh xưng chúng ta sử dụng để chỉ cái mà ta kinh nghiệm trên thế gian này.

Vấn đề là để hiểu niết bàn thực sự như thế nào, bạn phải tự mình nếm trải, giống như muốn biết trái sầu riêng như thế nào, bạn phải ăn nó. Không có một bài tiểu luận hay mô tả thi văn nào về trái sầu riêng có thể giống kinh nghiệm ăn nó. Tương tự như vậy, chúng ta phải kinh qua việc chấm dứt khổ đau tự nơi chúng ta, đó là phương cách duy nhất để loại bỏ nguyên nhân của khổ đau - những tai họa của duyên chấp, sân hận, và vô minh. Khi chúng ta loại bỏ được những nguyên nhân của khổ đau, chúng ta sẽ chứng nghiệm niết bàn cho chính mình.

Làm thế nào chúng ta có thể loại bỏ được những nguyên nhân của khổ đau ấy? Bằng những phương cách nào chúng ta có thể loại bỏ được những tai họa nguyên nhân của khổ đau? Đó là con đường do Đức Phật dạy, con Đường Trung Đạo, con đường tiết chế điều độ. Các bạn sẽ nhớ ra rằng cuộc đời Đức Phật trước khi giác ngộ được chia thành hai thời kỳ khác biệt. Thời gian trước khi từ bỏ trần tục của Ngài là thời gian mà Ngài vui hưởng cực kỳ xa hoa; thí dụ, những chuyện kể Ngài có ba lầu đài, mỗi lầu đài cho mỗi mùa, tràn đầy những nguồn vui không thể tưởng tượng nổi ở thời đó. Thời gian vui hưởng này theo sau bởi sáu năm cực kỳ khổ hạnh và hành xác, khi ngài sống không tiện nghi căn bản của cuộc sống, màn trời chiếu đất, mặc quần áo thô sơ nhất, và nhịn ăn trong một thời gian dài. Thêm vào những sự thiếu thốn như vậy, Ngài hành hạ thân xác qua những sự tu tập như nằm ngủ trên giường gai và ngồi giữa lửa dưới cái nóng gay gắt của mặt trời lúc trưa hè.

Vì đã chứng nghiệm những xa hoa và thiếu thốn cực đoan này và vì đã tiến tới giới hạn của những cực đoan này, Đức Phật nhìn thấy sự phù phiếm của chúng và Ngài đã khám phá ra con đường Trung Đạo, tránh cả nuông chiều cực đoan những dục lạc của giác quan và cực đoan hành hạ thân xác. Nhờ có sự nhận thức bản chất của hai cực đoan này trong chính đời sống của Ngài mà Đức Phật đã có thể đi đến lý tưởng Trung Đạo, con đường tránh cả hai cực đoan. Chúng ta sẽ thấy ở những chương sau này, Trung Đạo có nhiều giải thích đầy ý nghĩa và sâu xa, nhưng căn bản nhất là điều hòa lối sống và thái độ đối với tất cả những sự vật.

Chúng ta có thể lấy thí dụ về ba sợi dây của một cây đàn để minh họa cho điều ta muốn nói về thái độ này. Đức Phật có một người đệ tử tên là Sona tu tập thiền định rất hăng say nhưng không có kết quả gì mà lại còn gặp nhiều trở ngại. Sona bắt đầu có ý không giữ lời thệ nguyện và muốn từ bỏ đời sống của một thầy tu. Đức Phật hiểu rõ vấn đề liền nói với Sona rằng, "Sona con, trước khi con trở thành nhà tu, con là một nhạc sĩ phải không?" Sona trả lời, "Thưa đúng ạ". Đức Phật hỏi tiếp, "Là một nhạc sĩ con biết cách phải làm sao cho dây đàn tạo ra âm thanh hay và du dương, dây đàn phải thật căng phải không?". "Thưa không", Sona trả lời, "dây căng quá sẽ tạo ra âm thanh không hay và sẽ bị đứt bất cứ lúc nào ". "Đức Phật tiếp, "Dây chùng quá thì sao? " Thưa không", Sona trả lời, "Dây chùng quá không tạo được âm thanh hay và du dương. Dây tạo được âm thanh hay và du dương phải không căng quá và cũng không chùng quá". Trong trường hợp này, sống buông thả và xa hoa thì quá phóng túng bừa bãi, vô kỷ luật hay không chuyên tâm, trái lại sống hành xác thì quá khắt khe, quá khắc nghiệt và căng thẳng có thể gây ra sự suy sụp của tâm và thân xác, giống như dây đàn quá căng có thể đứt bất cứ lúc nào.

Đặc biệt hơn nữa, con đường đi tới mục tiêu chấm dứt khổ đau trong Phật Giáo giống như một toa thuốc. Khi một vị bác sĩ giỏi chữa một bệnh nhân có bệnh nặng, toa thuốc của ông không chỉ chữa thể xác mà còn tâm lý. Nếu bạn đang đau đớn, chẳng hạn, về bệnh tim, bạn không những được cho thuốc men mà bạn còn được yêu cầu phải kiêng khem trong việc ăn uống và tránh tình trạng căng thẳng. Nơi đây cũng vậy, nếu bạn nhìn vào những chỉ dẫn đặc biệt để theo con đường chấm dứt khổ đau của Phật Giáo, chúng ta thấy chúng không chỉ đề cập thân xác - hành động và lời nói - mà còn đề cập đến tư tưởng. Nói một cách khác, Bát Chánh Đạo cao quý, con đường dẫn đến chấm dứt khổ đau, là một con đường toàn diện, một phương pháp chữa trị tổng hợp. Nó được đặt ra để chữa lành chúng bệnh về khổ đau bằng cách loại bỏ nguyên nhân của nó, và cũng chữa trị áp dụng không chỉ cho thân xác mà còn cho cả tinh thần.

Chánh kiến là bước đầu của Bát Chánh Đạo theo sau bởi Chánh Tư Duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm và Chánh Định. Tại sao chúng ta lại bắt đầu bằng Chánh Kiến? Chúng ta bắt đầu bằng Chánh Kiến vì muốn trèo lên một quả núi, chúng ta phải nhìn thấy rõ ràng đỉnh núi. Trong ý nghĩa ấy bước đầu cuộc hành trình tùy thuộc vào bước cuối. Chúng ta phải giữ mục tiêu rõ ràng trong tầm mắt nếu chúng ta đi trên một con đường chắc chắn dẫn chúng ta đến mục tiêu ấy.

Trong đường lối này, chánh kiến chỉ hướng đi và hướng dẫn các bước theo sau của con đường.

Chúng ta có thể nhìn thấy hai bước đầu của con đường, Chánh kiến và Chánh tư duy, liên quan tới tâm. Nhờ Chánh kiến và Chánh tư duy, vô minh, luyến chấp, và sân hận có thể bị loại bỏ. Nhưng chưa đủ để ngưng tại nơi đây vì, muốn đạt Chánh kiến và Chánh tư duy, chúng ta cũng cần phải trau dồi và thanh tịnh tâm và xác thân, và cách làm điều này là phải nhờ đến sáu bước khác của con đường. Chúng ta thanh tịnh thân xác vật chất để dễ dàng thanh tịnh tâm, và chúng ta thanh tịnh và phát triển tâm thì sẽ dễ dàng hơn đạt được chánh kiến.

Vì sự thuận lợi, Bát Chánh Đạo được chia thành ba lối tu tập: (1) Giới, hay hạnh kiểm, (2) Định hay phát triển tinh thần, và (3) Huệ hay trí tuệ. Tám bước của con đường được chia thành ba lối tu tập như sau: (1) Chánh ngữ, Chánh nghiệp, và Chánh mạng thuộc về giới hạnh; (2) Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định thuộc về phát triển tinh thần; và (3) Chánh kiến và Chánh tư duy thuộc về trí tuệ.

Vì cần phải thanh tịnh lời nói và hành động trước khi chúng ta có thể thanh tịnh tâm, chúng ta bắt đầu khai triển con đường với giới hạnh hay hạnh kiểm. Và vì lẽ Bát Chánh Đạo cao quý là những phương tiện để tiến tới mục tiêu của Phật Giáo, tôi sẽ dành cho Chương 5, 6 và 7 về ba đường lối tu tập này.

---o0o---

CHƯƠNG 05: GIỚI

Ở Chương 4, chúng ta bàn luận Tứ Diệu Đế, đề tài cuối cùng là chân lý thứ tư, chân lý này gồm có Bát Chánh Đạo để chấm dứt khổ đau. Chúng ta đã phân tích việc trèo núi, bước đầu tùy thuộc vào giữ đỉnh núi trong tầm mắt, trong khi bước cuối cùng tùy thuộc vào sự cẩn trọng để khỏi bị trượt chân. Nói một cách khác mỗi phần của con đường tùy thuộc lẫn nhau, nếu bất cứ một phần nào của con đường không hoàn tất được, chúng ta không thể tới ngọn núi được. Cũng giống như vậy, trong trường hợp Bát Chánh Đạo, tất cả các bước đều liên hệ và phụ thuộc lẫn nhau. Chúng ta không thể bỏ bất cứ một bước nào cả.

Tuy nhiên, như đã ghi tại cuối Chương 4, tám bước của con đường được chia thành ba lối tu tập: (1) giới, (2) phát triển tinh thần, và (3) trí tuệ.

Tuy nhiên nói về quan niệm và cách cấu trúc, bước thứ nhất của việc trèo núi tùy thuộc vào bước cuối cùng, và bước cuối cùng tùy thuộc vào bước thứ nhất, nói một cách thực tiễn, chúng ta trước nhất phải trèo từ sườn dốc thấp nhất. Chúng ta có thể bị lôi cuốn tới đỉnh núi nhưng để lên đó chúng ta phải trèo từ sườn dốc thấp nhất trước, rồi chúng ta mới có thể tiến tới những chỗ cao hơn. Vì lý do thực tiễn những bước của Bát Chánh Đạo đã được chia thành ba lối tu tập.

Lối thứ nhất trong ba lối thực hành này là giới. Giới hình thành nền móng của sự tiến triển sau này trên con đường Đạo, sự phát triển cá nhân sau này. Người ta nói rằng, đúng như trái đất là cơ sở cho tất cả động vật và thực vật, thì giới là căn bản của tất cả những đức tính tích cực. Khi chúng ta nhìn chung quanh, chúng ta có thể thấy mọi thứ đều nằm trên đất từ những tòa nhà, cầu công , súc vật cho đến con người. Đất hỗ trợ tất cả những thứ ấy, cũng vậy, giới là nền móng của tất cả những đức tính và phẩm hạnh, tất cả những kiến thức từ phạm tục đến siêu phạm, từ thành công và may mắn đến khả năng thiên định, đến trí tuệ và giác ngộ tối hậu. Bằng cách loại suy này, chúng ta có thể hiểu dễ dàng tầm quan trọng của giới hạnh như điều căn bản tiên quyết để theo Bát Chánh Đạo và hoàn tất có kết quả.

Tại sao chúng ta lại nhọc công nhấn mạnh tầm quan trọng về giới hạnh như là nền móng của sự tiến triển trên con đường Đạo? Lý do là có khuynh hướng nghĩ rằng giới hạnh khá là buồn chán. Thiên định có vẻ hứng thú và hấp dẫn nhiều hơn, triết lý và trí tuệ cũng quyến rũ. Có một sự cảm dỗ nguy hiểm do chênh lệch không lưu ý đến tầm quan trọng của giới và muốn đi thẳng ngay đến những phần hứng thú của con đường Đạo. Nếu chúng ta không tạo dựng nền móng của giới hạnh, chúng ta sẽ không thành công khi đi theo những bước kia của con đường Đạo.

Rất cần hiểu luật về đức hạnh hay giới luật được thiết lập trong Phật Giáo, vì có những mặt khác biệt trong đó luân lý và đạo lý được trình bày. Nếu bạn nhìn vào những lời dạy về luân lý của những tôn giáo lớn trên thế giới, bạn sẽ thấy mức đồng thuận đáng ngạc nhiên giữa những tôn giáo này. Nếu bạn nhìn vào, chẳng hạn, những lời dạy về luân lý của Đức Khổng Tử hay Lão Tử, của Đức Phật hay các đạo sư Ấn Giáo, và những lời dạy về luân lý của những người Do Thái, Cơ Đốc và Hồi Giáo, bạn sẽ thấy những luật căn bản về hạnh kiểm tốt hầu hết đều giống nhau. Tuy nhiên, mặc dù những luật lệ trong đa số trường hợp đều tương đồng, nhưng thái độ đối với những luật ấy và cách thức trình bày, được hiểu và giải thích khác nhau từ tín ngưỡng này đến tín ngưỡng kia.

Nói tổng quát, có hai cách đạo lý được thiết lập mà chúng ta có thể gọi là độc đoán và dân chủ. Một thí dụ điển hình về cách độc đoán là Thượng Đế trao Mười Điều Răn cho Moses trên núi. Trái lại trong Phật Giáo chúng ta có cái tôi nghĩ chúng ta có thể gọi là dân chủ, cách thiết lập luật lệ căn bản về giới hạnh. Các bạn có thể phân vân tại sao tôi nói như thế, khi, rốt cuộc chúng ta đã có những giới luật ghi trong kinh điển. Bạn có thể hỏi, "Thế nó có giống như Thượng Đế trao Mười Điều Răn cho Moses không?" Tôi nghĩ là không, vì nếu chúng ta nhìn kỹ vào ý nghĩa của kinh điển Phật Giáo, chúng ta có thể thấy ngay đằng sau luật về giới hạnh là những nguyên tắc về bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau.

Tôn trọng lẫn nhau có nghĩa là, nếu chúng ta không muốn bị lạm dụng, bị cướp bóc, bị thương hay bị giết, tất cả những chúng sinh khác cũng đều không muốn những việc như thế xảy ra cho họ. Chúng ta có thể đặt nguyên tắc tôn trọng lẫn nhau này bằng một câu đơn giản: "Đừng làm những gì cho người khác những gì mình không muốn người khác làm cho mình". Một khi chúng ta đã nhận thức được những nguyên tắc bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau này, thì ta sẽ không khó nhìn thấy những nguyên tắc này hình thành nền móng luật lệ về giới hạnh trong Phật Giáo.

Giờ đây chúng ta hãy nhìn cụ thể vào nội dung của giới hạnh trong Phật Giáo. Đường lối tu tập giới luật gồm có ba phần trong Bát Chánh Đạo: (a) chánh ngữ, (b) chánh nghiệp, và (c) chánh mạng.

Chánh ngữ là một khía cạnh cực kỳ quan trọng của Bát Chánh Đạo. Chúng ta thường đánh giá thấp sức mạnh của lời nói. Hậu quả, chúng ta đôi khi không lưu ý đến việc kiểm soát khả năng lời nói. Không nên làm như vậy. Tất cả chúng ta đều hết sức đau đớn bởi lời nói của một người nào đó vào một lúc nào đó trong cuộc đời, và cũng giống như vậy, đôi khi chúng ta được khuyến khích rất nhiều bởi những lời nói của một người nào đó. Trong lĩnh vực đời sống công cộng, chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng những người có khả năng truyền đạt hữu hiệu có thể ảnh hưởng người khác ghê gớm như thế nào tốt hơn hay xấu đi. Hitler, Churchill, Kennedy và Martin Luther King là những nhà hùng biện đã có thể tác động đến hàng triệu người với lời phát ngôn của họ. Người ta nói rằng một câu nói thô bạo có thể làm tổn thương hơn võ khí, một lời nói nhẹ nhàng có thể thay đổi trái tim và đầu óc của một kẻ phạm tội bừng bừng nhất. Chắc chắn hơn cả mọi thứ, năng lực ngôn ngữ phân biệt người và vật, cho nên chúng ta muốn tạo dựng một xã hội trong đó trao đổi, hợp tác, hòa hợp và phúc lợi là những mục tiêu cần đạt

được, chúng ta phải kiểm soát, tra dồi, và sử dụng lời nói trong đường lối hữu ích.

Tất cả những luật lệ về giới hạnh bao hàm sự tôn trọng những giá trị được thiết lập trên sự hiểu biết về những nguyên tắc bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau. Trong phạm vi này, chánh ngữ bao hàm sự tôn trọng chân lý và tôn trọng phúc lợi của người khác. Nếu chúng ta sử dụng khả năng ngôn ngữ với những giá trị ấy trong tâm, chúng ta sẽ tra dồi chánh ngữ, và do đó chúng ta sẽ đạt được sự hòa hợp vĩ đại hơn trong những mối tương quan với người khác. Theo truyền thống có bốn khía cạnh của chánh ngữ gọi là (a) tránh nói dối, (b) tránh nói xấu hay vu khống, (c) tránh nói lời hung dữ, và (d) tránh nói chuyện vô ích.

Chắc một số quý vị còn nhớ lời Đức Phật dạy La Hầu La về tầm quan trọng tránh nói dối. Ngài đã dùng thí dụ về một chậu nước. Chậu nước này chỉ còn một chút nước dưới đáy chậu. Ngài bảo La Hầu La hãy nhìn vào chậu nước rồi nói: "Đức hạnh và sự từ bỏ trần tục của những kẻ không biết hổ thẹn khi nói dối rất nhỏ nhoi chẳng khác gì chút nước trong chậu". Kế tiếp Ngài đổ nước đi và nói, "Kẻ không biết hổ thẹn khi nói dối, đổ đức hạnh đi, giống như ta vừa đổ nước đi vậy". Rồi Đức Phật đưa cho La Hầu La chậu không còn nước và nói, "Giống như đem đổ đức hạnh và từ bỏ trần tục của những kẻ thường nói dối".

Bằng cách đó, Đức Phật dùng cái chậu để giải thích là sự tu tập những hành động thiện, hạnh kiểm và tính nết tốt của chúng ta bị ảnh hưởng mật thiết bởi nói dối. Nếu chúng ta cho rằng chúng ta có thể làm một đấng và nói một nẻo, rồi chúng ta sẽ không ngần ngại hành động bất thiện, vì chúng ta tin rằng chúng ta có thể che dấu hành động tội lỗi bằng cách nói dối. Cho nên nói dối mở cửa cho tất cả các loại hành động bất thiện.

Nói lười hai chiều gây chia rẽ. Nó gây tranh chấp giữa bạn bè, và gây đau thương và bất hòa trong xã hội. Cho nên, cũng như chúng ta không muốn bạn bè chúng ta chống lại chúng ta bằng chuyện vu khống thì chúng ta cũng đừng vu khống người khác.

Tương tự như vậy, chúng ta không nên lăng mạ người khác bằng lời thô bạo. Trái lại, chúng ta phải dùng lời lịch sự với người khác, cũng như bạn muốn người ta nói lịch sự với bạn.

Khi chúng ta nói những chuyện thóc mách vô bổ, bạn có thể lấy làm lạ lùng tại sao bạn không thể tham gia vào những cuộc tán gẫu một chút.

Nhưng sự cảm đoán nói chuyện vu vơ không phải là tuyệt đối và hoàn toàn. Chuyện vu vơ nơi đây có nghĩa là ngồi lê đôi mách có ác ý, tức là để mua vui cho mình và người khác bằng cách soi mói những lỗi lầm và thất bại của người khác.

Nói tóm lại tại sao không hoàn toàn kiềm chế việc dùng khả năng ngôn ngữ - như ta thấy rất mãnh liệt như thế - vào đối trá, gây chia rẽ người khác, sỉ nhục người khác và lãng phí thì giờ chế diễu người? Thay vì tại sao không dùng nó một cách xây dựng- trao đổi một cách có ý nghĩa, đoàn kết, khuyến khích sự hiểu biết giữa bạn bè và xóm giềng, và chia sẻ lời khuyên hữu ích? Đức Phật có lần nói, " Lời nói dịu dàng ngọt ngào như mật, lời nói ngay thẳng đẹp như cánh hoa, và lời nói sai trái thì bất thiện, giống như rác bẩn." Vậy chúng ta hãy cố gắng vì lợi ích của mình và lợi ích của người khác, trau dồi chánh ngữ - tức là tôn trọng cả hai sự thật và hạnh phúc của người khác.

Phần kế tiếp của Bát Chánh Đạo được xếp vào phạm trù của giới là chánh nghiệp. Chánh nghiệp bao hàm (a) sự tôn trọng đời sống, (b) sự tôn trọng tài sản, và (c) tôn trọng quan hệ cá nhân. Bạn nhớ lại mới đây tôi có nói rằng đời sống thật quý báu đối với tất cả. Kinh Pháp Cú nói mọi người ai cũng run sợ trước hình phạt, sợ chết và tất cả chúng sinh đều muốn sống. Vậy thì hãy nhớ nguyên tắc bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau, chúng ta không nên giết hại chúng sinh. Chúng ta sẵn sàng chấp nhận điều này với con người, nhưng chúng ta lại bỏ quên những sinh vật khác. Tuy nhiên một vài tiến bộ trong những năm gần đây trong lãnh vực khoa học và kỹ thuật đã cho các nhà tự do tư tưởng hoài nghi nhất vấn đề đáng suy nghĩ. Chẳng hạn khi chúng ta tiêu diệt một loại côn trùng nào đó, phải chăng chúng ta chắc chắn đã đạt được một điều thiện vĩ đại và lâu dài cho tất cả, hay phải chăng thường đã không phải như thế nhiều hơn, và vô tình chúng ta đã góp phần vào sự tạo bất quân bình cho hệ thống sinh thái gây nhiều khó khăn trong tương lai?

Tôn trọng tài sản có nghĩa là không cướp đoạt, trộm cắp hay lừa bịp người khác. Điều này quan trọng vì lẽ những kẻ lấy của người bằng trộm cắp, lừa đảo hay sức mạnh đều phạm tội không giữ giới này. Chủ nhân không trả lương tương xứng với công lao của người làm, phạm tội lấy đi cái gì không được cho; người làm công lãnh lương mà trốn tránh nhiệm vụ cũng phạm tội không tôn trọng tài sản của người khác.

Sau cùng, tôn trọng quan hệ cá nhân có nghĩa, trước nhất là tránh ngoại tình. Đơn giản có nghĩa là tránh gian dâm. Ngoài ra, nó có nghĩa là tránh

những quan hệ tình dục với người có thể bị tác hại vì sự giao du như vậy. Tổng quát hơn nữa nó có nghĩa là tránh lạm dụng giác quan. Bạn có thể dễ dàng thấy dễ dàng những đường hướng dẫn này được tuân theo trong một cộng đồng, cộng đồng ấy sẽ là một nơi tốt đẹp hơn để sống như thế nào.

Chánh mạng là bước thứ ba của Bát Chánh Đạo bao gồm trong cách tu tập giới. Chánh mạng là sự mở rộng của luật về chánh nghiệp đối với vai trò sinh kế của ta trong xã hội. Chúng ta vừa lý giải điều đó, trường hợp chánh ngữ và chánh nghiệp, giá trị ẩn chứa là tôn trọng sự thật, tôn trọng phúc lợi của người khác, tôn trọng đời sống, tài sản và quan hệ cá nhân. Chánh mạng có nghĩa là mưu sinh ở mức không vi phạm những giá trị đạo đức căn bản.

Năm loại sinh kế mà người Phật Tử không nên làm là buôn bán súc vật để giết thịt, buôn bán nô lệ, buôn bán vũ khí, độc dược, và các chất say (ma túy và rượu). Năm loại buôn bán này không nên làm vì chúng góp phần vào việc làm cho xã hội băng hoại và vi phạm nguyên tắc tôn trọng sự sống và phúc lợi của người khác. Buôn bán súc vật để giết thịt vi phạm nguyên tắc tôn trọng sự sống. Buôn bán nô lệ vi phạm cả hai nguyên tắc tôn trọng sự sống và chánh nghiệp trong mối quan hệ cá nhân. Buôn bán vũ khí cũng vi phạm nguyên tắc tôn trọng sự sống, trong khi buôn bán độc dược hay chất say cũng không tôn trọng sự sống và phúc lợi của người khác. Tất cả những sự buôn bán này tạo nên bất an, bất hòa và khổ đau trên thế giới.

Tu tập giới hạnh hay luân lý như thế nào? Chúng tôi đã nói, trong phạm vi xã hội nói chung, giữ luật lệ của giới hạnh tạo một môi trường xã hội có đặc điểm là hòa hợp và an bình. Tất cả những mục tiêu xã hội có thể đạt được bằng những luật của giới hạnh dựa trên những nguyên tắc căn bản về bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau. Hơn nữa, mỗi người được lợi ích từ việc tu tập giới hạnh. Trong một bài thuyết giảng, Đức Phật nói ai tôn trọng đời sống và vân vân..., cảm thấy như hoàng đế chính thức đeo vương miện, và chinh phục được kẻ thù. Người như vậy cảm thấy an nhiên và tự tại.

Tu tập giới khiến cho nội tâm an bình, kiên định, an ổn và sức mạnh. Một khi bạn đã tạo được an tâm, bạn có thể đi một cách thành công các bước khác trên con đường Đạo. Bạn có thể trau dồi và kiện toàn những khía cạnh khác của sự phát triển tinh thần. Rồi bạn có thể đạt được trí tuệ, nhưng chỉ sau khi bạn đã tạo được nền móng của giới cả trong lẫn ngoài, cả trong bản thân và mối quan hệ với người khác.

Hết sức ngắn gọn, đây là nguồn gốc, nội dung, và mục tiêu của giới hạnh trong Phật Giáo. Còn một điểm nữa tôi muốn đưa ra trước khi đi đến kết thúc sự xét lại giới luật Phật giáo Khi người ta xét những luật lệ của giới hạnh họ thường nghĩ rằng, " Làm sao tôi có thể giữ giới được? " Đường như hết sức khó khăn để giữ những giới ấy. Chẳng hạn, ngay cả việc cấm sát sinh, giới căn bản nhất dường như hết sức khó để tuyệt đối thi hành. Hàng ngày, bạn phải chùi nhà bếp hay vườn, bạn phải giết một số côn trùng ngẫu nhiên trong lúc làm việc. Cũng dường như rất khó khăn để tránh nói dối trong tất cả những trường hợp. Làm sao ta có thể giải quyết vấn đề này, một vấn đề chính đáng?

Vấn đề không phải là liệu chúng ta có thể giữ giới luôn luôn hay không. Đúng hơn là những giới luật được thiết lập đúng (có nghĩa là nguyên tắc bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau đáng được tin tưởng, và giới luật là đường lối thích đáng để thi hành) thì bản phận của chúng ta là cố gắng giữ được càng nhiều chừng nào tốt chừng nấy. Điều này không phải là chúng ta sẽ phải tuyệt đối giữ giới mà là chúng ta chỉ hết sức cố gắng giữ giới luật như đã được qui định trong giới hạnh. Nếu chúng ta muốn sống yên ổn với chính mình và người khác, chúng ta phải tôn trọng đời sống và phúc lợi của người khác, tài sản của họ, và vân vân... Nếu một trạng huống nảy sinh khiến chúng ta không thể áp dụng được một luật lệ riêng biệt thì điều đó không phải là luật này sai, mà đơn giản chỉ là dấu hiệu của kẽ hở giữa sự thực hành giới của riêng chúng ta và sự thực hành lý tưởng của nó.

Ở thời cổ khi thủy thủ lái tàu qua đại dương nhờ vào các vì sao, họ không thể theo đúng được con đường chỉ dẫn bởi các thiên thể này. Tuy vậy các vì sao là các hướng dẫn của họ, lái theo sao chỉ gần đúng, nhưng các thủy thủ đã tới bến. Cũng giống như vậy, khi chúng ta giữ giới hạnh, chúng ta không thể cho là chúng ta có thể lúc nào cũng giữ được giới. Đây là lý do tại sao năm giới được gọi là "giới cho việc tu tập"; đó cũng là lý do tại sao chúng ta tiếp tục lập đi lập lại. Cái mà ta có được trong giới luật là cái khung từ đó chúng ta có thể cố gắng sống hòa hợp với hai nguyên tắc căn bản soi sáng giáo lý của Đức Phật: nguyên tắc bình đẳng cho tất cả chúng sinh, và nguyên tắc tôn trọng lẫn nhau

---o0o---

CHƯƠNG 06: PHÁT TRIỂN TINH THẦN (ĐỊNH)

Trong chương này chúng ta sẽ xét đến những bước Bát Chánh Đạo thuộc về nhóm gọi là phát triển tinh thần (Định). Chúng ta đã ghi nhận bản chất phụ thuộc lẫn nhau của các bước trong Bát Chánh Đạo, và trong phạm vi này đặc biệt quan trọng là hiểu vị trí của sự phát triển tinh thần (Định). Đứng ở giữa Giới và Huệ (Trí Tuệ), Định rất thích hợp và quan trọng cho hai phẩm hạnh này. Bạn có thể hỏi tại sao lại như vậy. Đương nhiên, có người đôi khi nghĩ rằng giữ giới luật là đủ để dẫn đến một cuộc đời thiện lành.

Có một vài câu trả lời cho câu hỏi này. Trước nhất, trong Phật Giáo không phải chỉ có một mục tiêu duy nhất trong đời sống tôn giáo. Ngoài mục tiêu về hạnh phúc và thịnh vượng, còn có mục tiêu về giải thoát. Nếu bạn muốn giải thoát, cách duy nhất là phải nhờ trí tuệ (huệ) và trí tuệ chỉ có thể đạt được bằng cách thanh lọc tinh thần được thực hiện nhờ thiền định. Dù đã thực hành tốt giới hạnh, phát triển tinh thần rất hữu ích nếu không nói là cần thiết. Tại sao? Vì lẽ tương đối dễ dàng để giữ giới luật khi mọi sự tốt đẹp. Nếu bạn có một công ăn việc làm tốt, sống ở trong một xã hội ổn định, và kiếm được đủ tiền cho mình và cho gia đình, việc giữ giới tương đối dễ. Nhưng khi bạn biết mình ở trong một tình trạng căng thẳng, bất an và bất trắc, chẳng hạn khi bạn mất việc, ở nơi có tình trạng hỗn loạn lan tràn, vân vân... sự giữ giới bị thử thách.

Trong những hoàn cảnh như vậy, chỉ có phát triển tinh thần mới cứu nguy được việc gìn giữ giới hạnh. Bằng cách phát triển mạnh khả năng của tâm, và bằng cách kiểm soát tâm, sự phát triển tinh thần phục vụ như một người bảo đảm cho việc giữ giới và đồng thời giúp hiểu mọi sự một cách khách quan thực sự. Phát triển tinh thần sửa soạn cho tâm đạt trí tuệ, trí tuệ mở cửa cho giải thoát và giác ngộ. Cho nên phát triển tinh thần đóng một vai trò quan trọng khác biệt trong việc tu tập Bát Chánh Đạo.

Nhấn mạnh tầm quan trọng của phát triển tinh thần trong Phật giáo không có gì đáng ngạc nhiên khi chúng ta nhớ lại tầm quan trọng của tâm trong quan niệm Phật Giáo về chứng nghiệm. Tâm là một yếu tố quan trọng trong việc tu tập Bát Chánh Đạo. Chính Đức Phật đã nói rõ việc này khi Ngài nói tâm là nguồn cội của mọi sự, và mọi sự đều do tâm tạo. Tương tự như vậy người ta nói rằng tâm là nguồn cội của tất cả đức hạnh và tất cả những đức tính có lợi khác.

Muốn có những đức hạnh và đức tính ấy, chúng ta phải rèn luyện tâm ý. Tâm ý là chìa khóa thay đổi bản chất kinh nghiệm. Người ta nói là nếu

chúng ta phải bao phủ bề mặt trái đất bằng một chất mềm co giãn để che chở chân chúng ta khỏi bị đau bởi chông gai sỏi đá, đương nhiên công việc ấy rất khó khăn. Nhưng chúng ta chỉ che chở bàn chân của chúng ta bằng giày, như vậy dường như tất cả mặt đất được bao phủ. Cũng giống như vậy, nếu chúng ta phải thanh tịnh hóa tất cả toàn bộ vũ trụ về luyện chấp, sân hận và vô minh, đương nhiên sẽ rất khó khăn, nhưng dễ dàng hơn chỉ thanh lọc tâm của mình khỏi ba tai ách ấy, coi như chúng ta đã thanh lọc toàn bộ thế giới khỏi những tai họa ấy. Đó là lý do tại sao, trong Phật Giáo, chúng ta nhắm vào tâm như cái chìa khóa để thay đổi cách mà ta trải nghiệm mọi sự và cách ta hiểu những người khác.

Sự quan trọng của tâm cũng đã được công nhận bởi các nhà khoa học, tâm lý học và cả đến các thầy thuốc. Chắc các bạn cũng biết một số kỹ thuật về điện tâm đồ được sử dụng bởi một số bác sĩ chuyên khoa Tây Phương. Các chuyên gia tâm thần học và các thầy thuốc dùng những phương pháp tương tự với kỹ thuật nổi tiếng về thiền định đã thành công giúp các bệnh nhân khỏi được những bệnh rối loạn tâm thần, những bệnh đau kinh niên. Phương pháp này nay đã được chấp nhận thực hành trong cộng đồng y khoa trị bệnh.

Tất cả chúng ta có thể đánh giá cao ảnh hưởng của tâm về hiện trạng của riêng con người chúng ta bằng cách nhìn vào các kinh nghiệm. Tất cả chúng ta đã nếm trải hạnh phúc, và biết nó ảnh hưởng có lợi như thế nào trong các hoạt động của chúng ta. Khi ở trong trạng vui vẻ, chúng ta làm việc tốt, có thể phản ứng thích đáng, và chúng ta có thể hoạt động ở mức tốt nhất. Vào những dịp khác, khi tâm chúng ta bị xáo trộn và phiền muộn, hay bị thâm nhập bởi những cảm xúc có hại, chúng ta thấy chúng ta không làm tròn được một nhiệm vụ rất thường dù cần trọng. Trong phương diện này, chúng ta hoàn toàn có thể thấy tâm quan trọng như thế nào trong bất cứ phạm vi nào của cuộc sống mà ta quan tâm xem xét.

Ba bước phát triển tinh thần trong Bát Chánh Đạo gồm: (a) chánh tinh tấn, (b) chánh niệm, và (c) chánh định. Cùng lúc ba phẩm hạnh này động viên và làm cho chúng ta có tự lực, chu đáo và điềm tĩnh.

Trong ý nghĩa tổng quát nhất, chánh tinh tấn có nghĩa là trau dồi thái độ tự tin đối với công việc. Chúng ta cũng có thể gọi chánh tinh tấn là "nhiệt tình". Chánh tinh tấn có nghĩa là đảm nhận và theo đuổi nhiệm vụ bằng nghị lực và ý chí thi hành nhiệm vụ ấy cho đến cùng. Người ta nói rằng chúng ta phải dẫn thân vào nhiệm vụ của chúng ta giống như con voi bước vào một

hồ nước mát khi bị khô vì nóng của buổi trưa hè. Với loại tinh tấn ấy, chúng ta có thể thành công trong bất cứ gì chúng ta dự định làm, dù là trong nghiên cứu học hỏi, nghề nghiệp, hay tu tập Phật Pháp.

Trong ý nghĩa này, chúng ta có thể nói rằng tinh tấn đó là sự nỗ lực thực tiễn của niềm tin. Nếu chúng ta thất bại không mang tinh tấn vào các dự án khác, chúng ta không hy vọng gì thành công. Nhưng tinh tấn phải được kiểm soát, phải được cân bằng, và ở đây chúng ta phải nhớ đến bản chất căn bản của Trung Đạo và thí dụ về những cái dây của cây đàn. Cho nên tinh tấn không nên bao giờ trở nên quá căng, quá cưỡng ép, và ngược lại nó cũng không được phép trở nên lỏng lẻo. Đó là điều mà chúng tôi giảng nghĩa về chánh tinh tấn - một quyết tâm có kiểm soát, bền bỉ và sôi nổi.

Chánh tinh tấn theo truyền thống được xác định có bốn lớp: (1) tinh tấn ngăn ngừa tư tưởng bất thiện nảy sinh, (2) tinh tấn loại bỏ những tư tưởng bất thiện khi chúng đã sinh, (3) tinh tấn trau dồi tư tưởng thiện, và (4) tinh tấn giữ các tư tưởng thiện đã sinh. Điều cuối cùng đặc biệt rất quan trọng, vì nó thường xảy ra, ngay cả khi chúng ta trau dồi thành công một số tư tưởng thiện, nhưng chỉ được một thời gian ngắn. Cả bốn khía cạnh của chánh tinh tấn nhằm vào năng lực của tâm về tình trạng tinh thần của chúng ta. Mục tiêu của chúng là giảm thiểu và cuối cùng loại bỏ tư tưởng bất thiện trong tâm, tăng cường và củng cố vững chắc tư tưởng thiện như một đặc tính tự nhiên và trọn vẹn thuộc trạng thái tinh thần của con người.

Chánh niệm là bước thứ nhì của Bát Chánh Đạo nằm trong nhóm phát triển tinh thần, và thiết yếu ngay cả trong đời sống hàng ngày. Giống như những lời dạy khác của Đức Phật, bước này được minh họa tốt nhất bằng thí dụ từ đời sống của chính nó hàng ngày. Đương nhiên, nếu bạn nhìn vào những bài thuyết giảng của Đức Phật, bạn sẽ thấy Ngài thường dùng những thí dụ rất quen thuộc với cử tọa. Bởi vậy chúng ta có thể cố gắng nhìn vào sự quan trọng của chánh niệm trong những hoạt động bình thường trần tục.

Chánh niệm là ý thức, hay chú ý, như vậy có nghĩa là tránh sự sao lãng hay tình trạng tâm bị vẩn đục. Sẽ có ít những tai nạn xảy ra tại nhà cũng như ngoài đường nếu người ta chú ý. Dù bạn đang lái xe hay băng qua một con đường có nhiều xe cộ, nấu bữa cơm chiều, hay đang làm sổ sách, các công việc ấy có thể làm một cách an toàn và hữu hiệu khi bạn chú ý và lưu tâm đến. Thực hành chánh niệm tăng hiệu quả và năng suất, đồng thời nó giảm thiểu tai nạn xảy ra do sự vô ý và thiếu chú ý.

Trong việc tu tập Phật Pháp, chánh niệm hành động như một dây cương kiểm soát tâm của chúng ta. Nếu chúng ta bỏ một lúc để xem tâm của chúng ta cư xử bình thường ra sao, chúng ta sẽ thấy rõ ràng chúng ta cần phải có loại dây cương nào đó, hay kiểm soát trong phạm vi này. Thí dụ bạn đang đọc sách, một cơn gió mạnh làm cánh cửa sổ nhà bạn đóng sầm lại. Tôi chắc chắn hầu hết các bạn đều để ý ngay đến âm thanh này, và ít nhất bạn cũng chú tâm vào việc đó một chút. Ít nhất vào lúc đó tâm của bạn bị sao lãng không tập trung vào trang sách. Giống như thế, hầu hết mọi lúc trong đời sống tâm thức của chúng ta, tâm của chúng ta đều chạy theo những đối tượng của giác quan. Tâm của chúng ta không bao giờ tập trung và đứng nguyên một chỗ cả. Những đối tượng của giác quan khiến chúng ta lưu ý đến có thể là cảnh tượng, âm thanh, hoặc ngay cả tư tưởng. Trong khi bạn đang lái xe trên đường phố, mắt và tâm bạn có thể bị thu hút vào một quảng cáo hấp dẫn, trong khi bạn đang đi bộ trên hè phố, bắt gặp mùi nước hoa của phụ nữ, sự chú ý của bạn có thể bị tạm thời lôi cuốn vào đó, và có lẽ vào người có mùi nước hoa ấy. Tất cả những đối tượng của giác quan ấy là nguyên nhân của lãng trí.

Cho nên, muốn chế ngự những hậu quả lãng trí như vậy của tâm, chúng ta cần phải canh phòng để tâm của chúng ta khỏi phải mắc vào những đối tượng của giác quan, với những trạng thái tâm thần bất thiện đôi khi có thể nảy sinh. Sự canh chừng này là chánh niệm. Đức Phật có lần nói câu chuyện về hai diễn viên nhào lộn, một thầy và một trò. Có một lần, thầy nói với trò, "Con bảo vệ cho ta và ta bảo vệ cho con trong lúc biểu diễn, như vậy chúng ta sẽ an toàn, và chúng ta sẽ kiếm được nhiều tiền". Nhưng trò đáp lại, "Không được đâu thầy, làm như vậy không được. Con tự bảo vệ con và thầy tự bảo vệ thầy". Cũng giống như vậy, mỗi người chúng ta phải tự canh chừng tâm của mình.

Một số người có thể nói như vậy có vẻ ích kỷ. Còn chung sức vào làm việc thì sao? Nhưng tôi nghĩ rằng những sự nghi ngờ như vậy là kết quả của một sự hiểu lầm căn bản. Một dây xích chỉ mạnh bằng mắt xích yếu nhất. Một nhóm người cũng chỉ hiệu quả bằng các cá nhân của nhóm. Một đội gồm những người đấng trí, không thể làm nên trò trống gì có hiệu quả, sẽ là một toán vô tích sự. Giống như vậy, muốn giữ một vai trò có hiệu quả liên quan với đồng loại, chúng ta phải canh chừng tâm của chúng ta. Thí dụ như bạn có một cái xe đẹp, bạn sẽ cẩn thận đậu vào một nơi mà xe bạn không bị xe khác làm hư hỏng. Ngay cả khi bạn làm việc ở nhà, bạn cũng đôi khi nhìn qua cửa sổ để xem xe bạn có sao không. Bạn sẽ thường rửa xe, và chắc chắn bạn sẽ mang xe đi bảo dưỡng đều đặn. Chắc chắn bạn sẽ bảo hiểm xe đó với

một số tiền lớn. Cùng phương thức, mỗi chúng ta đều có một thứ gì đó quý giá hơn mọi thứ khác, đó là tâm chúng ta.

Công nhận giá trị và sự quan trọng của tâm, chúng ta phải canh chừng tâm. Đó là chánh niệm. Khía cạnh phát triển tinh thần này có thể thực hành ở bất cứ chỗ nào và bất cứ lúc nào. Một số người nghĩ rằng thiền định rất khó tu tập. Thâm chí họ sợ tập thử. Thông thường, những người ấy nghĩ về thiền một cách câu nệ, hình thức là tập trung tâm trong khi ngồi thiền. Nhưng cho dù bạn chưa sẵn sàng tập những kỹ thuật về tập trung tinh thần, chắc chắn chánh tinh tấn và chánh niệm vẫn có thể thực hành và mọi người nên tập. Hai bước đầu tiên về phát triển tinh thần rất đơn giản: (1) Trau dồi một thái độ tin cậy của tâm, chú ý và tỉnh thức; và (2) kiểm soát thân và tâm và biết bạn đang làm gì vào mọi lúc.

Tôi viết lúc này bằng một vùng trong tâm tôi, tôi có thể trông nom tâm tôi. Tôi đang nghĩ gì? Tâm tôi có nhắm vào thông báo mà tôi định gửi đi không, hay tôi đang nghĩ về chuyện xảy ra sáng nay, hay tuần trước, hay về điều mà tôi dự định làm tối nay? Tôi từng nghe một vị thầy nhận xét, nếu bạn đang pha một tách trà, vào lúc đó, Phật Giáo có nghĩa là bạn phải làm tốt điều đó, chú ý vào đó để trà được ngon.

Điểm mấu chốt của sự phát triển tinh thần là tập trung tâm đúng vào cái mà bạn đang làm lúc đó, dù là bạn đang đi tới trường học, đang lau nhà, hay đang chuyện trò với bè bạn. Dù bạn đang làm gì bạn vẫn có thể thực hành được chánh niệm. Tu tập chánh niệm có thể áp dụng trong mọi trường hợp.

Theo truyền thống, thực hành chánh niệm đóng một vai trò quan trọng trong Phật Giáo. Đức Phật gọi chánh niệm là cách duy nhất để đạt được chấm dứt khổ đau. Tu tập chánh niệm cũng được soạn thảo tởm mỹ đối với bốn ứng dụng đặc biệt (i) chú tâm vào thân, (ii) chú tâm vào cảm nghĩ, (iii) chú tâm vào thức, (iv) chú tâm vào đối tượng của tâm. Bốn ứng dụng của chánh niệm tiếp tục đóng một vai trò quan trọng trong việc thiền tập Phật Giáo ngày nay.

Nhưng chúng ta hãy xem xét bước thứ ba của sự phát triển tinh thần, gọi là tập trung (chánh định) cũng đôi khi được gọi là tĩnh lự hay thiền đơn giản. Bạn sẽ nhớ lại chúng ta đã truy tìm nguồn gốc thiền đến tận thời nền văn minh Thung Lũng Indus. Thiền hay tập trung tư tưởng, không liên quan gì đến điên cuồng hay mê loạn, đến ít nhiều với nửa tỉnh nửa mê hay hôn mê. Tập trung chỉ là sự thực hành nhắm tâm vào một đối tượng. Đối tượng

này có thể là vật chất hay tinh thần. Khi hoàn toàn gom được tâm vào đối tượng, tâm trở nên hoàn toàn hòa nhập vào đối tượng loại bỏ được các hoạt động tinh thần - lãng trí, mê loạn, bối rối và dao động. Đó là mục tiêu thực hành chánh định: tập trung tâm vào một đối tượng. Hầu hết chúng ta đều có những trạng thái tâm như vậy trong cuộc sống hàng ngày. Đôi khi, một thứ gì gần với sự nhất tâm này xảy ra bất thần, khi chúng ta nghe nhạc hay ngắm trời ngắm biển. Vào những lúc đó bạn sẽ nếm trải trạng thái này khi tâm giữ được sự nhất tâm trụ yên vào đối tượng, âm thanh, hay hình thể.

Chánh định có thể tập bằng một số cách. Đối tượng của định có thể hữu hình (như ngọn lửa, một hình ảnh, một đóa hoa) hay cũng có thể là một ý nghĩ (như tình thương yêu và lòng trắc ẩn). Khi bạn thực hành định, bạn nhắm tâm vào đối tượng được chọn lựa nhiều lần. Dần dần, việc này dẫn đến khả năng trú tâm vào đối tượng mà không lãng trí. Khi việc này có thể giữ được trong một thời gian kéo dài, bạn đạt được nhất tâm.

Điểm quan trọng là cần chú ý đến khía cạnh phát triển tinh thần với cách tu tập tốt nhất là dưới sự hướng dẫn của một vị thầy có kinh nghiệm, vì một số yếu tố kỹ thuật có thể quyết định thành công hay thất bại. Những yếu tố này gồm có, thái độ, tư thế, thời gian và thời điểm tu tập thích hợp. Khó mà hiểu được tất cả những yếu tố đó đúng chỉ bằng cách đọc sách. Tuy nhiên, không cần thiết bạn phải trở thành một nhà tu hành để tu tập loại thiền định này. Bạn cũng không cần thiết phải ở trong rừng hay từ bỏ các hoạt động hàng ngày. Bạn có thể bắt đầu tập với một thời gian tương đối ngắn vào khoảng mười hay mười lăm phút mỗi ngày.

Sự thành thạo trong loại thiền này có hai cái lợi chính. Thứ nhất, thiền đem sự thoải mái về tinh thần và thể xác, thư thái, hân hoan, thanh thoát và tĩnh tại. Thứ nhì, thiền biến tâm thành một dụng cụ có thể nhìn thấy sự vật đúng là như thế. Bởi vậy thiền giúp cho tâm đạt trí tuệ.

Sự phát triển dần dần khả năng nhìn thực đúng mọi sự là nhờ sự hành thiền giống như sự phát triển những dụng cụ đặc biệt, nhờ những phương tiện này chúng ta có thể nhìn thấy thực sự tiềm nguyên tử và loại tương tự như vậy. Cũng giống như cách thức này, nếu chúng ta không phát triển tiềm năng của tâm do sự trau dồi chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định, thì sự hiểu biết về tình trạng thực sự của mọi sự may ra còn ở trong kiến thức trí thức. Muốn biến đổi sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế từ kiến thức trong sách vở thành kinh nghiệm hoàn toàn, chúng ta phải đạt được nhất tâm.

Về vấn đề này, sự phát triển tinh thần sẵn sàng hướng sự lưu ý của nó vào trí tuệ. Bây giờ chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng vai trò đặc biệt của thiền trong Phật Giáo. Tôi nói qua việc này khi tôi nói về quyết định của Đức Phật từ bỏ hai vị thiền sư, Alara Kalama và Uddaka Ramaputta, và sự phối hợp chánh định với trí tuệ vào đêm Ngài giác ngộ. Nơi đây nhất tâm tự nó cũng chưa đủ. Cũng như gọt một cây bút chì cho nhọn trước khi viết, hay mài một cái dùi cho sắc để cắt cây luyên chấp, sân hận, và vô minh. Khi chúng ta đạt được nhất tâm chúng ta cần phải sẵn sàng kết hợp định với trí tuệ để đạt được giác ngộ.

---o0o---

CHƯƠNG 07: TRÍ TUỆ (HUỆ)

Với chương này, chúng ta sẽ hoàn tất việc nghiên cứu các bước Bát Chánh Đạo. Tại Chương 5 và 6, chúng ta nhìn vào hai nhóm đầu, hay cách tu tập, những điều về giới hạnh và phát triển tinh thần. Ở đây chúng ta nhìn vào cách tu tập thứ ba, đó là trí tuệ (huệ). Tại điểm này chúng ta thấy mình đứng trước một điều nghịch lý: Trong danh sách tám bước của Bát Chánh Đạo, chánh kiến và chánh tư duy xuất hiện trước, nhưng trong phạm vi về ba cách tu tập, nhóm trí tuệ đến sau cùng. Tại sao lại như thế?

Trước đây, chúng ta sử dụng phép loại suy về việc trèo núi để giải thích sự tương quan giữa những bước của con đường. Khi bạn sửa soạn trèo núi, bạn phải thấy đỉnh núi trong tầm mắt. Chính quang cảnh đỉnh núi đã phân chia hướng đi thành từng bước. Vì lý do này, ngay từ lúc bắt đầu trèo, bạn phải để mắt nhìn vào đỉnh núi. Cho nên, chánh kiến được ghi ngay vào bước đầu của con đường. Nhưng trong phương diện thực hành, bạn phải bắt đầu trèo từ sườn thấp nhất, rồi kế tiếp những chỗ cao hơn trước khi đến đỉnh núi, đó là đạt được trí tuệ. Trong phương diện thực tiễn, trí tuệ đến sau cùng trong việc hành trì Bát Chánh Đạo.

Trí tuệ được mô tả là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, sự hiểu biết về Lý nhân duyên, và điều tương tự như vậy. Điều mà chúng tôi giải nghĩa khi chúng tôi nói đơn giản là đạt trí tuệ là sự biến đổi các thứ có tính chất học thuyết chỉ là đối tượng của tri thức trí tuệ thành kinh nghiệm cá nhân thực tế. Nói một cách khác, chúng tôi muốn thay đổi kiến thức về Tứ Diệu Đế và điều tương tự học trong sách vở thành chân lý hiện thực sinh động. Mục tiêu này đạt được trước tiên do sự trau dồi giới hạnh, và rồi nhất là do sự trau dồi việc phát triển tinh thần.

Bất cứ ai cũng có thể đọc trong sách ý nghĩa của Tứ Diệu Đế, Lý nhân duyên, vân vân..., nhưng không có nghĩa là người đó có thể đạt được trí tuệ. Chính Đức Phật nói do không hiểu Tứ Diệu Đế và Lý nhân duyên nên chúng ta cứ phải trôi lăn mãi trong vòng luân hồi sinh tử. Rõ ràng khi Ngài nói điều này, Ngài muốn ngụ ý điều gì sâu xa hơn là đơn thuần chỉ ra sự thất bại không tiếp thu giáo pháp về mặt trí tuệ các khoản học thuyết này.

Bởi vậy thuật ngữ "hiểu biết" phải được hiểu trong ý nghĩa của chánh kiến, đó là sự hiểu biết tức thì và trực tiếp. Nó có thể giống như một hành động nhận thức đơn giản (thọ)ĩ, giống như đang nhìn một màng màu xanh. Có lẽ đây là lý do tại sao cách nói của nhìn lại thường được sử dụng để mô tả sự đạt được trí tuệ. Chúng ta nói về trí tuệ bằng "thấy chân lý", hay "thấy mọi sự đúng thế" vì đạt trí tuệ không phải là một bài tập về trí tuệ hay học thuật. Đó là sự hiểu biết hay "thấy" trực tiếp những chân lý ấy. Khi loại hiểu biết trực tiếp về bản chất của thực tế đạt được, nó tương đương với sự đạt được giác ngộ. Việc này mở cửa cho giải thoát khỏi khổ đau và đạt niết bàn.

Hai bước trong Bát Chánh Đạo nằm trong nhóm Huệ (trí tuệ) là (1) chánh kiến và (2) chánh tư duy. Chánh kiến là thấy mọi sự đúng bản chất, hiểu biết chân lý thực sự của mọi sự, không phải nhìn thấy chúng có vẻ như thế. Trong phương diện thực tiễn điều này có ý nghĩa là tuệ giác, hiểu biết thâm sâu, hay nhìn thấy mặt dưới của sự việc. Nếu chúng ta muốn giải thích điều này bằng từ ngữ học thuyết, chúng ta phải nói đến Tứ Diệu Đế, Lý nhân duyên, vô thường, vô ngã vân vân... Nhưng lúc này, chúng ta hãy nói về những phương tiện đạt chánh kiến, và để lại nội dung về sự hiểu biết đó vào một dịp khác. Ở đây, một lần nữa, thái độ khoa học trong giáo lý của Đức Phật là hiển nhiên vì khi chúng ta khảo sát những phương tiện đạt chánh kiến, chúng ta thấy chúng ta bắt đầu bằng sự quan sát khách quan thế giới quanh chúng ta và chính chúng ta. Hơn thế nữa, sự quan sát khách quan kết hợp với điều tra, kiểm tra, và suy xét.

Trong tiến trình đạt chánh kiến, chúng ta thấy có hai loại hiểu biết: (i) hiểu biết do tự chúng ta đạt được, (ii) hiểu biết đạt được nhờ người khác. Hiểu biết nhờ người khác gồm có những sự thật được trình bày bởi người khác. Cuối cùng, hai loại hiểu biết ấy hòa nhập vì lý giải đến cùng, hiểu biết thực sự (hay nói là chánh kiến) phải là của chính chúng ta. Đồng thời, chúng ta có thể phân biệt sự hiểu biết đạt được do sự quan sát dữ kiện về kinh nghiệm hàng ngày với sự hiểu biết đạt được do sự nghiên cứu giáo lý.

Giống như vậy, trong hoàn cảnh cá nhân, chúng ta được khuyến khích quan sát khách quan những sự việc quanh ta và xét ý nghĩa của chúng, do đó khi chúng ta tiếp cận giáo lý của Đức Phật, chúng ta được khuyến khích trước nhất nghiên cứu và rồi xem xét và kiểm tra giáo lý ấy. Nhưng dù cho chúng ta có nói về quan sát và điều tra sự thật về kinh nghiệm bản thân hay về sự nghiên cứu và xem xét kinh điển thì bước thứ ba và cũng là bước cuối cùng trong tiến trình đạt kiến thức là thiền định. Ở thời điểm này trong tiến trình thu thập kiến thức mà tôi đề cập hai loại hiểu biết trên đây trở nên không thể phân biệt được.

Để tóm tắt, những phương cách đạt chánh kiến sẽ như sau: (1) ở giai đoạn thứ nhất, bạn phải quan sát và nghiên cứu, (2) ở giai đoạn hai, bạn phải khảo sát một cách trí tuệ cái mà bạn đã quan sát và nghiên cứu, và (3) ở giai đoạn ba, bạn phải tập trung tư duy về cái mà bạn đã khảo sát và quyết định về mặt trí tuệ trước đó. Hãy dùng một thí dụ thực tiễn. Chúng ta dự định đi đến một nơi nào đó. Để sửa soạn cho cuộc hành trình, chúng ta cần có một bản đồ chỉ đường mà ta phải theo để đến nơi đó. Trước nhất chúng ta nhìn vào các hướng trên bản đồ, rồi chúng ta phải xem lại cái mà ta đã quan sát, đọc kỹ bản đồ để chắc chắn là chúng ta hiểu được những điều chỉ dẫn. Chỉ như vậy bây giờ chúng ta mới có thể bắt đầu cuộc hành trình để đến nơi dự định. Bước cuối cùng trong tiến trình này là xúc tiến cuộc hành trình có thể so sánh với thiền định.

Thí dụ bạn phải mua một dụng cụ mới cho gia đình hay cho văn phòng của bạn. Bạn đọc từ đầu chí cuối một lần những lời chỉ dẫn cách sử dụng vẫn chưa đủ. Bạn phải đọc đi đọc lại và khảo sát kỹ lưỡng chắc chắn là bạn đã hiểu cặn kẽ những lời chỉ dẫn. Chỉ khi bạn chắc chắn đã hiểu rõ những lời chỉ dẫn rồi bạn mới có thể sử dụng được dụng cụ mới đó. Hoạt động sử dụng thành công dụng cụ tương tự với thiền định. Cùng một cách, muốn đạt trí tuệ, bạn phải tư duy về kiến thức thu thập được do quan sát hay nghiên cứu và xác minh thâm bằng kiểm tra. Ở giai đoạn ba của tiến trình đạt chánh kiến, kiến thức mà ta thu thập trước đây trở thành một phần kinh nghiệm sống của chúng ta.

Kế tiếp, chúng ta phải bỏ chút thì giờ cân nhắc thái độ tu dưỡng khi chúng ta tiếp cận giáo lý của Đức Phật. Người ta nói rằng muốn làm như vậy, chúng ta phải tránh ba sai lầm được giải thích với thí dụ về một cái bình. Trong bối cảnh này, chúng ta là cái bình, trong khi giáo lý là cái được đổ vào bình.

Bây giờ trước hết hãy giả dụ cái bình đó được đậy kín bằng một cái nắp, hiển nhiên là chúng ta sẽ không thể đổ nước vào bình được. Điều này tương tự như tình trạng của một người nghe giáo lý với một cái tâm đóng chặt, tức là nó đã đầy ắp. Trong những hoàn cảnh như vậy, Pháp không thể vào trong và làm đầy tâm của người ấy được.

Hơn nữa, thí dụ, chúng ta có một cái bình có một lỗ hổng ở dưới đáy bình: Nếu chúng ta cố gắng đổ sữa vào, sữa sẽ chảy ra ngoài. Điều này cũng tương tự như một người không giữ được những gì người ấy nghe, cho nên không một tác động giáo lý nào có thể sử dụng được.

Cuối cùng, thí dụ chúng ta đổ sữa tươi vào bình mà không xem bình có được sạch không và có một ít sữa hư từ hôm trước còn lại trong bình, sữa mới đổ vào trong bình đương nhiên cũng bị hư. Cũng vậy, nếu một người nghe giáo lý của Đức Phật với một tâm bất tịnh, giáo lý sẽ không mang được lợi ích gì. Thí dụ một người nào đó nghe Pháp vì mục đích ích kỷ, như thể vì háo danh và khoe khoang, thì cũng giống như cái bình bất tịnh.

Chúng ta phải cố tránh ba sai lầm trên đây khi chúng ta tiếp cận giáo lý của Đức Phật. Thái độ đứng đắn áp dụng khi nghe Pháp giống như một bệnh nhân để ý cẩn thận đến lời khuyên của thầy thuốc. Nơi đây Đức Phật như vị thầy thuốc, giáo lý là thuốc, chúng ta là bệnh nhân, và sự tu tập giáo lý là phương tiện mà chúng ta có thể chữa lành được bệnh của các tai họa như luyến ái, sân hận, và vô minh, chúng là nguyên nhân của khổ đau. Chúng ta chắc chắn sẽ đạt được một mức độ nào đó về chánh kiến nếu chúng ta tiếp cận sự nghiên cứu Phật Pháp bằng thái độ này.

Chánh kiến tự nó thường được chia thành hai khía cạnh hay hai mức độ: mức độ thường và mức độ cao. Trong chương 4, tôi có đề cập mục tiêu mà Phật Giáo đưa ra cũng thuộc hai mức độ: mục tiêu hạnh phúc và thịnh vượng thuộc kiếp này hay kiếp sau, trong khi mục tiêu giải thoát, hay niết bàn, là mục tiêu tối hậu của sự tu tập. Mức độ thường của chánh kiến tương ứng với mục tiêu đầu tiên trần tục của sự tu tập Phật Giáo, trong khi mức độ cao hơn của chánh kiến tương ứng với mục tiêu tối cao của sự tu tập Phật Giáo.

Khía cạnh thông thường đầu tiên của chánh kiến liên quan đến sự đánh giá chính xác mối quan hệ giữa nguyên nhân và hậu quả, và gắn liền với trách nhiệm đạo đức về hành vi của mình. Nói ngắn gọn, điều này có nghĩa là chẳng chóng thì chầy chúng ta sẽ nếm trải những hậu quả về những hành

động của chúng ta. Nếu chúng ta hành động thiện - gìn giữ giá trị về sự tôn trọng đời sống, tài sản, sự thật vân vân...- chúng ta sẽ nếm trải những kết quả hạnh phúc vì những hành động thiện: nói một cách khác, chúng ta sẽ vui hưởng hoàn cảnh hạnh phúc và may mắn ở kiếp này hay kiếp sau. Ngược lại, nếu chúng ta hành động bất thiện, chúng ta sẽ nếm trải hoàn cảnh bất hạnh, nghèo khổ, và không may mắn trong kiếp này và những kiếp sau.

Khía cạnh thứ nhì cao hơn của chánh kiến liên quan đến việc nhìn đúng bản chất sự vật và thuộc về mục tiêu tối hậu của giáo lý Đức Phật. Điều có nghĩa lý gì khi chúng ta nói " nhìn sự vật đúng sự thật "? Một lần nữa câu trả lời có tính chất học thuyết có thể như sau: Để nhìn sự vật đúng sự thật có nghĩa là nhìn sự vật là vô thường, duyên hợp, vô ngã và vân vân... Tất cả những câu trả lời ấy đều đúng. Tất cả đều có điều gì để nói về nhìn sự vật đúng sự thật. Nhưng muốn đến chỗ hiểu biết của bước thứ nhất và về một ý nghĩa nào đó, bước cuối của Bát Chánh Đạo, chúng ta phải tìm kiếm tất cả những biểu lộ học thuyết về chánh kiến này đều có một cái gì chung. Điều mà chúng ta tìm thấy là tất cả những miêu tả về ý nghĩa của chánh kiến là trái ngược với vô minh, sự trói buộc và vương mắc trong vòng sinh tử.

Đức Phật đạt được giác ngộ chủ yếu là kinh nghiệm về phá vỡ vô minh. Kinh nghiệm này thường được mô tả bởi chính Đức Phật nói về Tứ Diệu Đế và lý nhân duyên, cả hai chân lý này đều liên quan đến sự phá vỡ vô minh. Trong ý nghĩa này, vô minh là vấn đề trọng tâm của Phật Giáo. Quan niệm chính trong cả hai Tứ Diệu Đế và Lý nhân duyên là vô minh, hậu quả và loại trừ nó.

Chúng ta hãy nhìn lại một chút về công thức của Tứ Diệu Đế. Chìa khóa để biến đổi kinh nghiệm từ kinh nghiệm khổ đau thành chấm dứt khổ đau là hiểu biết chân lý cao quý thứ hai, chân lý về nguồn gốc khổ đau. Một khi chúng ta hiểu được nguồn gốc khổ đau, chúng ta có thể hành động để chấm dứt khổ đau. Như đã đề cập tại Chương 4, Tứ Diệu Đế được chia thành hai nhóm: nhóm thứ nhất gồm có chân lý khổ đau, và chân lý về nguồn gốc khổ đau, phải trừ bỏ; nhóm thứ nhì, gồm có chân lý về chấm dứt khổ đau và chân lý của con đường Đạo là phải đạt được.

Hiểu được nguồn gốc khổ đau khiến chúng ta có thể hoàn thành được việc này. Điều này có thể nhìn thấy rõ ràng trong miêu tả của chính Đức Phật về kinh nghiệm của Ngài trong đêm giác ngộ. Khi Đức Phật nhận định nguồn gốc của khổ đau - khi ngài thấu hiểu sự luyến ái, sân hận và vô minh là những nguyên nhân - việc này mở cửa cho giải thoát và giác ngộ cho

Ngài. Luyến ái, sân hận và vô minh là những nguyên nhân của khổ đau. Nếu chúng ta muốn giới hạn khảo sát của chúng ta vào bộ phận cấu thành thiết yếu nhất, chúng ta phải nhắm vào vô minh, vì lẽ do vô minh mà luyến ái và sân hận nảy sinh.

Vô minh là ý niệm về cái thường còn, cá tính độc lập hay cái ta. Do khái niệm về cái "Tôi", riêng rẽ và đối lập với người và vật chung quanh ta, đó là nguồn gốc căn bản của khổ đau. Một khi chúng ta có ý tưởng về cái "Tôi" như vậy, chúng ta có chiều hướng tự nhiên ngã vào những sự việc theo kinh nghiệm của chúng ta để duy trì và hỗ trợ cái "Tôi" này, và chiều hướng tự nhiên lánh xa những sự việc mà chúng ta tưởng tượng là chúng đe dọa cái "Tôi". Đó là khái niệm về một cái Ta độc lập (ngã sở), đó là nguồn gốc căn bản của khổ đau, gốc rễ của những cảm xúc có hại: luyến ái, sân hận, tham lam, giận dữ, thèm muốn và ganh ghét. Chính là vô minh của sự việc thực tế gọi là Tôi hay cái ngã chỉ là danh xưng thuận tiện cho một tập thể những yếu tố luôn luôn thay đổi, phụ thuộc và tùy thuộc lẫn nhau, những yếu tố này là đáy của tất cả những vương mắc cảm xúc như vậy.

Nhưng có cánh rừng nào tách rời khỏi cây cối? Chẳng qua cái "Tôi" hay cái ngã, chỉ là cái tên chung để gọi một tập hợp các tiến trình. Khi cái ngã được chấp nhận là thật và độc lập, nó là nguyên nhân của khổ đau và sợ hãi. Trong phạm vi này, tin tưởng vào một cái ngã độc lập, giống như lầm lẫn tưởng rằng cái dây là một con rắn trong bóng tối. Nếu chúng ta tình cờ thấy cái dây trong một phòng tối, chúng ta có thể cho rằng cái dây thật là một con rắn, và sự lầm lẫn này là một nguyên nhân của sợ hãi. Tương tự như vậy, vì bóng tối của vô minh, chúng ta cho những tiến trình tạm thời, vô ngã của cảm nghĩ, nhận thức (thọ) vân vân...là cái ngã thật, độc lập. Kết quả chúng ta phản ứng trước các tình thế bằng hy vọng và sợ hãi, khao khát một số sự việc và không thích một số sự việc khác, thích số người này và không thích số người khác.

Cho nên, vô minh là ý niệm lầm lẫn về một cái Ta vĩnh cửu, hay cái tôi thực sự. Giáo lý vô ngã này hay không có cái Ta, không mâu thuẫn với học thuyết về trách nhiệm tinh thần, nghiệp luật. Nói tóm lại, bạn sẽ nhớ lại lúc trước, chúng ta đã mô tả chánh kiến bằng hai khía cạnh - hiểu biết nghiệp luật, và nhìn đúng sự vật. Một khi khái niệm lầm lẫn của cái Ta - thuyết cho mình là trung tâm, bị chánh kiến đánh tan thì luyến ái, sân hận và những tai họa cảm xúc khác không nảy sinh được. Khi tất cả những điều này ngưng, chấm dứt khổ đau sẽ đạt được. Tôi không mong mỏi tất cả những điều này

đều sáng tỏ ngay. Đương nhiên, tôi cũng dành một số chương về khái niệm của vô minh trong Phật Giáo và về sự hiệu chỉnh của nó.

Lúc này chúng ta hãy tiếp tục với bước kế tiếp của Bát Chánh Đạo thuộc về nhóm trí tuệ (huệ) gọi là chánh tư duy. Nơi đây chúng ta bắt đầu thấy sự tái hội nhập hay tái áp dụng, về khía cạnh trí tuệ của Bát Chánh Đạo vào giới hạnh vì tư tưởng có một ảnh hưởng rất lớn đến tư cách đạo đức của chúng ta. Đức Phật nói nếu chúng ta hành động hay nói năng với tâm thanh tịnh, hạnh phúc sẽ theo ta như bóng với hình, nếu chúng ta hành động và nói năng với tâm bất tịnh, đau khổ sẽ theo ta như bánh xe theo lối chân bò kéo xe.

Chánh tư duy có nghĩa là tránh luyến ái và sân hận. Nguồn gốc khổ đau được biết đến là vô minh, luyến ái và sân hận. Trong khi chánh kiến loại bỏ vô minh, chánh tư duy loại bỏ luyến ái và sân hận; cho nên chánh kiến và chánh tư duy cùng nhau loại bỏ nguyên nhân khổ đau.

Muốn loại bỏ luyến ái và tham lam, chúng ta phải trau dồi buông bỏ, trong khi loại bỏ sân hận và giận dữ chúng ta phải trau dồi tình thương yêu và lòng trắc ẩn. Chúng ta phải làm thế nào để trau dồi thái độ buông bỏ và tình thương yêu và lòng trắc ẩn, giúp sửa chữa tính luyến ái và sân hận? Buông bỏ phát triển bằng cách suy ngẫm về bản chất bất toại nguyện của cuộc sống, đặc biệt là bản chất bất toại nguyện của lạc thú giác quan. Lạc thú giác quan giống như nước mặn. Một người khát nước uống nước mặn hy vọng hết khát nhưng chỉ làm cho cơn khát tăng thêm.

Đức Phật cũng ví những lạc thú giác quan như một trái cây rất hấp dẫn bên ngoài thơm và ngon nhưng rất độc khi ăn phải. Tương tự như vậy, lạc thú thì hấp dẫn và vui thích nhưng gây tai hại. Cho nên, muốn trau dồi sự buông bỏ, chúng ta phải xét đến những hậu quả không ai ưa của lạc thú giác quan.

Thêm vào chúng ta phải đánh giá cao thực tế, bản chất đặc biệt của luân hồi, chu trình sinh và tử là khổ đau. Dù chúng ta sinh ra ở đâu nhưng trong vòng sinh tử này, tình trạng của chúng ta cũng sẽ đầy rẫy khổ đau. Bản chất của luân hồi là khổ đau, giống như bản chất của lửa là sức nóng. Do hiểu biết bản chất bất toại nguyện của cuộc sống, và công nhận những hậu quả không ai ưa của lạc thú giác quan, chúng ta có thể trau dồi sự buông bỏ và không luyến chấp.

Tương tự như vậy, chúng ta có thể phát triển lòng thương yêu và lòng trắc ẩn do công nhận sự bình đẳng thiết yếu của tất cả chúng sinh. Giống như chúng ta, tất cả chúng sinh đều sợ chết và cũng run rẩy trước hình phạt. Hiểu thấu điều này chúng ta không nên giết hại chúng sinh khác hay làm cho chúng sinh khác bị giết. Giống như chúng ta, tất cả chúng sinh đều muốn sống và hạnh phúc. Hiểu thấu điều này, chúng ta không nên tự cho mình cao hơn người khác hay đánh giá mình với cách mà chúng ta đánh giá người khác.

Công nhận sự bình đẳng thiết yếu của tất cả chúng sinh là căn bản cho việc trau dồi lòng thương yêu và lòng trắc ẩn. Tất cả chúng sinh đều muốn hạnh phúc và sợ hãi đau đớn giống như chúng ta vậy. Công nhận điều này, chúng ta phải đối xử với tất cả bằng lòng thương yêu và trắc ẩn. Hơn thế nữa chúng ta phải tích cực vun trồng lòng mong ước là tất cả chúng sinh đều sống hạnh phúc và thoát khỏi khổ đau. Trên phương diện này, chúng ta tất cả có thể trau dồi thái độ hữu ích về buông bỏ, thương yêu và từ bi, thái độ này sửa chữa và cuối cùng loại bỏ luyện chấp và sân hận. Cuối cùng, bằng cách tu tập khía cạnh trí tuệ của Bát Chánh Đạo bao gồm không những chánh tư duy mà còn chánh kiến chúng ta có thể loại bỏ những tác hại của vô minh, luyện chấp, sân hận, đạt giải thoát và hạnh phúc tối thượng của niết bàn, đó là mục tiêu tối thượng của Bát Chánh Đạo Cao Quý.

---o0o---

CHƯƠNG 08: NGHIỆP

Với chương này, chúng ta bắt đầu xét đến hai khái niệm liên quan rất quen thuộc trong Phật Giáo: nghiệp và tái sinh. Những khái niệm này rất quan hệ mật thiết với nhau, nhưng vì đề tài này rất rộng, nên tôi có ý định dành hai chương cho vấn đề. Chương này và một chương sau.

Chúng ta đã biết những yếu tố giam cầm chúng ta trong luân hồi là những tai họa: vô minh, luyện chấp và sân hận. Chúng ta thảo luận về điều này khi chúng ta xem xét chân lý cao quý thứ hai, chân lý về nguyên nhân khổ đau (xem Chương 4 và 7). Những tai họa đó là điều mà mỗi chúng sinh trên thế gian này đều cùng phải chịu, dù là người vật hay chúng sanh ở cảnh giới khác mà ta thường không nhận thấy được.

Tất cả chúng sinh đều giống nhau khi bị chi phối bởi những tai họa, nhưng có nhiều dị biệt giữa những chúng sinh mà tất cả chúng ta đều biết. Chẳng hạn, một số người thì giàu có, trong khi một số lại nghèo khổ, một số

cường tráng và khỏe mạnh trong khi một số kia lại yếu đuối và bệnh tật, và vân vân... Có nhiều khác biệt giữa những con người, và có nhiều khác biệt lớn hơn nữa giữa con người và con vật. Những khác biệt này là kết quả của nghiệp. Vô minh, luyến chấp, và sân hận là thông thường ở tất cả con người, nhưng trong những hoàn cảnh đặc biệt mỗi con người lại thấy mình là kết quả của biệt nghiệp, nghiệp riêng biệt này quyết định tình trạng riêng biệt của người ấy.

Nghiệp giải thích tại sao một số người lại may mắn trong khi một số khác lại kém may mắn, tại sao một số hạnh phúc trong khi một số khác lại bất hạnh. Đức Phật rõ ràng nói nghiệp giải thích những khác biệt giữa chúng sinh. Chúng ta cũng nhớ lại một phần kinh nghiệm của Đức Phật trong đêm giác ngộ của Ngài bao gồm sự hiểu biết về nghiệp đã quyết định sự tái sinh của chúng sinh như thế nào, chúng sinh đã chuyển đổi từ hoàn cảnh hạnh phúc sang bất hạnh như thế nào, và ngược trở lại do hậu quả biệt nghiệp của họ. Cho nên, chỉ có nghiệp mới giải thích được những hoàn cảnh khác biệt mà cá nhân chúng sinh tự thấy.

Vì đã nói nhiều về chức năng của nghiệp, chúng ta hãy nhìn kỹ xem nghiệp là gì: nói một cách khác, để chúng ta định nghĩa nó. Có lẽ chúng ta nên bắt đầu bằng cách xác định xem cái gì không phải là nghiệp. Thường thường người ta hiểu lầm ý nghĩa của nghiệp. Điều này đặc biệt là sự thật hàng ngày khi thấy người ta ì sử dụng từ này. Bạn thường thấy có người nói một cách nhấn nhạ về tình trạng đặc biệt với ý nghĩ là do nghiệp nên phải cam chịu. Khi người ta nghĩ nghiệp theo cách đó, nghiệp trở thành lối thoát, và cho rằng hầu hết những đặc tính của tín ngưỡng là tiền định hay số mệnh. Nhưng điều này chắc chắn không phải ý nghĩa đúng của nghiệp. Có lẽ sự hiểu lầm này là do kết quả của ý niệm về số phận rất phổ thông trong nhiều nền văn hóa. Có lẽ vì niềm tin bình dân ấy mà khái niệm về nghiệp thường lẫn lộn và bị che lấp bởi khái niệm tiền định. Nhưng nghiệp chắc chắn không phải là số phận hay tiền định.

Nếu nghiệp không phải là số phận hay tiền định, vậy nghiệp là gì? Chúng ta hãy nhìn vào nghĩa của từ này. Nghiệp có nghĩa là "hành động", nghĩa là hành động làm cái này hay cái kia. Lập tức chúng ta có một biểu lộ rõ ràng nghĩa thực của nghiệp không phải là số mệnh, đúng hơn nghiệp là hành động, và đúng nghĩa là động lực. Nhưng nghiệp không chỉ là hành động vì nó không phải là một hành động máy móc, mà cũng chẳng phải là một hành động vô ý thức hay vô tình. Ngược lại nghiệp là một hành động có ý, có ý thức, có chủ tâm thúc đẩy bởi ý muốn hay ý chí.

Làm sao một hành động cố ý có thể quyết định tình trạng của chúng ta tốt lên hay xấu đi? Nó có thể làm được như vậy vì mỗi hành động đều có phản ứng hay hậu quả. Chân lý này đã được đề ra về vũ trụ vật lý bởi nhà vật lý học cổ điển vĩ đại Newton, người đã phát minh ra định luật khoa học xác định mỗi hành động phải có một phản ứng tương đương và ngược lại. Trong môi trường hành động có chú ý hay trách nhiệm tinh thần, có một bộ phận tương ứng với định luật về hành động và phản ứng ngự trị những biến chuyển trong vũ trụ vật lý - gọi là định luật hành động có chú ý phải có hậu quả. Vì lý do này người Phật Tử thường nói đến hành động có tác ý và hậu quả chín mùi của nó hay hành động có tác ý và tác động của nó. Bởi vậy, khi chúng ta muốn nói về hành động có chú ý cùng với hậu quả chín mùi của nó, hay tác động của nó, chúng ta dùng nhóm từ " nghiệp luật"

Ở mức căn bản nhất, nghiệp luật dạy những loại hành động đặc biệt không tránh khỏi dẫn đến kết quả tương thích. Hãy lấy một thí dụ đơn giản để minh họa điều này. Nếu ta trồng hạt xoài, cây lớn lên sẽ là cây xoài và cuối cùng cây đó mang trái xoài. Thay vào, nếu ta trồng hạt lựu, kết quả cây đó trở thành cây lựu, và trái của nó phải là trái lựu. "Gieo gì gặt nấy": theo tính chất hành động của chúng ta, chúng ta sẽ có quả tương ứng.

Cũng giống như vậy, theo nghiệp luật, nếu chúng ta thực thi hành động thiện, chẳng chóng thì chầy chúng ta sẽ có quả thiện, hay kết quả, nếu chúng ta thực thi hành động bất thiện, chúng ta sẽ không tránh được có kết quả bất thiện hay kết quả mà ta không muốn. Điều này có nghĩa là, chúng tôi nói trong Phật Giáo, nguyên nhân đặc biệt mang hậu quả đặc biệt cũng giống như tính chất của những nguyên nhân ấy. Điều này trở nên thật rõ ràng khi chúng ta xét những thí dụ đặc biệt về những hành động thiện và bất thiện cùng với những hậu quả tương ứng của chúng.

Hiểu theo nghĩa chung, một cách tóm tắt có hai loại: nghiệp thiện hay nghiệp tốt, nghiệp ác hay bất thiện. Để khỏi hiểu lầm về những từ ngữ này, chúng ta hãy nhìn vào các từ nguyên thủy của nó nói về cái gọi là thiện và ác nghiệp, kushala và akushala -- Để hiểu được những từ này được sử dụng như thế nào, cần biết nghĩa thực tế của nó, kushala có nghĩa là "thông minh" hay "khéo léo" trong khi akushala có nghĩa "không thông minh" hay "không khéo léo". Hiểu được nghĩa này, chúng ta có thể thấy những từ ngữ này sử dụng trong Phật Giáo không phải trong ý nghĩa thiện và ác mà trong ý nghĩa thông minh hay không thông minh, có tài hay bất tài, thiện và bất thiện.

Thế nào là những hành động thiện và bất thiện? Những hành động thiện có nghĩa là những hành động có lợi cho mình và cho người, và không bị thúc đẩy bởi vô minh, luyến chấp sân hận mà thúc đẩy bởi trí tuệ, buông bỏ, hay không luyến chấp và lòng thương yêu và từ bi.

Làm sao ta có thể biết được một hành động thiện sẽ sản sinh hạnh phúc, và một hành động bất thiện đem bất hạnh. Câu trả lời ngắn gọn là thời gian sẽ cho biết. Chính Đức Phật giải nghĩa rằng chừng nào mà hành động bất thiện chưa trở quả khổ đau thì kẻ khờ dại cho hành động đó là thiện, nhưng khi hành động bất thiện ấy trở quả khổ đau, kẻ đó sẽ nhận thức được hành động đó là bất thiện. Cũng giống như vậy, chừng nào mà hành động thiện chưa trở quả hạnh phúc, kẻ khờ dại có thể cho hành động đó là bất thiện, chỉ khi nó trở quả hạnh phúc kẻ đó mới nhận thức được hành động đó là thiện.

Bởi vậy chúng ta cần phải phán đoán hành động thiện hay bất thiện từ quan điểm về những hậu quả của chúng sau một thời gian dài. Rất đơn giản, sớm muộn, hành động thiện đem kết quả hạnh phúc cho chính mình và người khác, trong khi hành động bất thiện đem kết quả khổ đau cho chính mình và người khác.

Nhất là, hành động bất thiện cần phải tránh liên quan đến ba cái gọi là cửa hành động: thân, khẩu và ý. Có ba hành động bất thiện nơi thân, bốn nơi khẩu và ba nơi ý. Ba hành động bất thiện của thân là (1) giết, (2) trộm cướp, và (3) gian dâm; bốn hành động bất thiện của khẩu là (4) nói dối, (5) nói lời hung ác, (6) nói lưỡi hai chiều và (7) nói lời thêu dệt; và ba hành động bất thiện của ý là (8) tham, (9) sân và (10) si. Bằng cách tránh những hành động bất thiện ấy, chúng ta có thể tránh được những hậu quả của chúng.

Quả thông thường của những hành động bất thiện ấy là đau khổ, đau khổ có thể mang nhiều dạng thức. Quả chín của hành động bất thiện đưa đến tái sinh vào những cõi thấp, cõi thống khổ -- địa ngục, ngã quỷ và súc sinh. Nếu tội của những hành động bất thiện chưa đủ để đọa vào những cõi thấp hơn, kết quả vẫn phải ở trong bất hạnh dù đã sinh ra làm người.

Ở đây chúng ta có thể nhìn thấy hoạt động của nguyên tắc này đã được ám chỉ trước đây -- đó là do nguyên tắc về nguyên nhân đưa đến hậu quả tương xứng và thích đáng. Chẳng hạn, nếu chúng ta thường làm các hành động thúc đẩy bởi ác ý và sân hận, như cướp mạng sống của người khác, việc này sẽ đưa đến tái sinh vào địa ngục, nơi đây sẽ bị tra tấn và chết đi chết lại.

lại nhiều lần. Nếu hành động bất thiện giết chúng sinh khác không phải là thói quen và tiếp diễn nhiều lần, hành động như vậy cũng đưa đến kết quả chết yểu dù chúng ta đã sinh làm người. Nếu không, những hành động của loại này sẽ đưa đến xa lìa người thân, sợ hãi và thậm chí bị bệnh hoang tưởng. Trong trường hợp này, chúng ta nhìn thấy rõ ràng hậu quả của nó giống như tính chất của nguyên nhân như thế nào. Giết là làm đoạn mạng người khác khiến họ phải xa lìa người thân, vậy nên nếu chúng ta thích giết, chúng ta cũng phải gánh chịu những hậu quả như vậy.

Giống như vậy, trộm cướp bị thúc đẩy bởi những tai họa của luyến chấp và tham lam, có thể dẫn đến tái sinh vào loài ngựa quý đói khát, nơi mà hoàn toàn không có những thứ mà chúng ta muốn, không có đến cả những cái thiết yếu như cái ăn và chốn ở. Cho dù trộm cướp không đưa đến kết quả thành ngựa quý, trộm cướp cũng đưa đến kết quả nghèo khổ, phải nương nhờ người khác mới sống, vân vân... Về phần tà dâm sẽ đưa đến khó khăn trong hôn nhân.

Bởi vậy, hành động bất thiện sinh kết quả bất thiện dưới nhiều dạng khổ đau. trong khi hành động thiện sinh hậu quả thiện hay hạnh phúc. Chúng ta có thể giải thích hành động thiện bằng hai cách, tiêu cực hay tích cực: Chúng ta có thể coi những hành động thiện là những hành động tránh những cái bất thiện như (giết, trộm cướp, tà dâm) hay chúng ta có thể nghĩ rằng những hành động thiện có nghĩa là rộng lượng, thận trọng, thiên định, kính trọng, phục vụ người khác, hồi hướng công đức, hoan hỷ công đức của người khác, nghe Pháp, dạy Pháp, và sửa chữa quan niệm sai lầm của chính chúng ta.

Ở đây, một lần nữa, những hậu quả của hành động tương tự như những nguyên nhân của chúng. Chẳng hạn, rộng lượng kết quả khá giả, nghe Pháp kết quả trí tuệ, vân vân...Hành động thiện có kết quả tương tự tính chất nguyên nhân của chúng. Trong trường hợp này, thiện hay lợi ích -- giống như hành động bất thiện có hậu quả bất thiện, giống như chính các hành động đó.

Nghiệp dù thiện hay bất thiện có thể thay đổi bởi những điều kiện mà nó tích lũy. Nói một cách khác, một hành động thiện hay bất thiện nặng hay nhẹ tùy theo điều kiện hành động ấy được thực thi. Hoàn cảnh quyết định nghiệp nặng nhẹ có thể chia ra thành nghiệp liên quan đến chủ thể, hay người hành động liên quan đến khách thể hay chúng sinh phải gánh chịu

hành động hướng vào. Vậy thì, hoàn cảnh quyết định nghiệp lực áp dụng cho cả chủ thể lẫn khách thể của hành động.

Nếu chúng ta lấy thí dụ một vụ giết người, năm điều kiện phải hội đủ để hành động có sức mạnh đầy đủ hoàn toàn: (a) một chúng sinh, (b) ý thức về sự sống của một chúng sinh, (c) ý định giết người, (d) cố gắng, hay hành động giết người, và (e) cái chết của chúng sinh.

Ở đây chúng ta có thể nhìn thấy những điều kiện áp dụng cho cả chủ thể lẫn khách thể của hành động giết: điều kiện chủ quan là ý thức chúng sinh ấy đang sống, ý định giết, và hành động giết chúng sinh ấy, trong khi những điều kiện khách quan là sự có mặt của một chúng sinh và cái chết của chúng sinh ấy.

Giống như vậy, năm điều kiện luân phiên nhau thay đổi nghiệp lực: (i) ngoan cố hay sự tái diễn, (ii) chủ định, (iii) không hối hận, (iv) phẩm tính và (v) mang ơn. Thêm nữa, năm điều kiện này có thể phân chia thành loại chủ quan và khách quan. Điều kiện chủ quan là hành động được thực hiện với sự ngoan cố, hành động được thực hiện có chủ định và quyết tâm, và hành động được tiến hành và không hề hối tiếc hay lo âu. Nếu bạn thực hiện một hành động bất thiện hết lần này đến lần khác, với chủ định và không hề hối tiếc hay lo âu, nghiệp lực sẽ gia tăng.

Điều kiện khách quan là phẩm tính của đối tượng -- đó là chúng sinh mà hành động hướng tới -- và mang ơn, hay bản chất của sự quan hệ hiện có giữa đối tượng của hành động và chủ thể. Nói một cách khác, nếu chúng ta thực thi hành động thiện hay bất thiện đối với chúng sinh có những phẩm tính đặc biệt như A La Hán hay Đức Phật, hành động thiện hay bất thiện sẽ rất nặng. Cuối cùng, những hành động thiện hay bất thiện sẽ lớn hơn khi những hành động này được thực thi hướng về những người chúng ta mang ơn như cha mẹ, thầy giáo, và bạn bè đã đem lợi ích cho chúng ta trong quá khứ.

Những điều kiện chủ quan và khách quan cùng nhau quyết định nghiệp lực. Điều này rất quan trọng vì hiểu rõ điều này sẽ giúp chúng ta nhớ rằng nghiệp không đơn giản là một vấn đề đen và trắng hay tốt và xấu. Nghiệp, đương nhiên, là một hành động cố ý và trách nhiệm tinh thần, nhưng sự vận hành của nghiệp luật rất nhịp nhàng cân bằng để sắp xếp hậu quả phù hợp tự nhiên và công bằng với nguyên nhân. Nghiệp đánh giá tất cả những điều kiện chủ quan và khách quan ảnh hưởng đến bản chất chính xác của hành

động. Điều này bảo đảm hậu quả của một hành động phải tương tự và ngang bằng với nguyên nhân.

Những hậu quả của nghiệp có thể trở cả trong thời gian ngắn lẫn lâu dài. Theo truyền thống, nghiệp được chia thành ba loại quyết định bởi thời gian cần thiết để những hậu quả của nó tự hiển lộ: ngay trong kiếp này, kiếp sau, hay phải sau nhiều kiếp.

Khi những hậu quả của nghiệp hiển lộ ngay trong kiếp này, có thể thấy chúng trong khoảng thời gian tương đối ngắn. Những hậu quả của loại nghiệp này, bất cứ ai trong chúng ta cũng có thể trực tiếp nhận thấy. Chẳng hạn khi một người không chịu học hành, lại đam mê rượu chè, ma túy, hoặc bắt đầu trộm cắp để thỏa mãn tật xấu của mình, nghiệp quả đương nhiên sẽ trở trong thời gian ngắn. Những nghiệp quả này hiển lộ trong việc mất phương kế sinh nhai, bạn bè, bệnh hoạn và các loại tương tự.

Mặc dù chính chúng ta không nhìn thấy, nghiệp quả phát ra sau một thời gian dài nhưng Đức Phật và các đệ tử lỗi lạc của Ngài với tâm trí mở mang qua thiền tập, có thể thấy được. Thí dụ như khi Đức Mục Kiền Liên bị côn đồ đánh, máu chảy ròng ròng đến với Đức Phật, Đức Phật có thể nhìn thấy chuyện xảy ra là do hậu quả của Đức Mục Kiền Liên đã tạo trong kiếp trước. Tại kiếp này Ngài Mục Kiền Liên đã mang cha mẹ già vào trong rừng đánh cha mẹ đến chết và phao tin là côn đồ đã giết cha mẹ Ngài. Hậu quả của hành động bất thiện đã làm trong những quãng đời trước đây, tự nó chỉ hiển lộ trong kiếp sống của Đức Mục Kiền Liên.

Khi chết chúng ta phải bỏ lại mọi thứ -- tài sản, và cả những người thân yêu -- nhưng nghiệp theo ta như bóng với hình. Đức Phật nói dù là ở trên mặt đất hay trên thiên đường cũng không trốn thoát được nghiệp. Khi những điều kiện này hiện diện tùy thuộc vào tâm và thân, nghiệp quả sẽ tự hiển lộ, giống như tùy thuộc vào những điều kiện thích hợp, trái xoài xuất hiện trên cây xoài. Chúng ta có thể thấy điều đó, ngay cả trong thế giới thiên nhiên, một số hậu quả phải mất một thời gian để hiển lộ dài hơn các hậu quả khác. Nếu ta trồng những hạt dưa hấu, chúng ta sẽ có quả dưa hấu trong một thời gian ngắn hơn là nếu ta trồng hạt cây walnut (óc chó). Cũng giống như vậy, nghiệp quả tự chúng trở ra trong thời ngắn hay trong thời gian vừa phải đến thời gian dài, tùy thuộc vào tính chất của hành động.

Thêm vào hai loại nghiệp chính, thiện và ác nghiệp, chúng ta nên ghi nhận loại nghiệp trung tính hay vô hiệu quả nghiệp. Nghiệp trung tính là

hành động không mang trách nhiệm tinh thần vì tính chất đặc biệt của hành động không có ý nghĩa đạo đức, hay vì hành động được thực thi vô tình và không cố ý. Thí dụ về loại nghiệp này gồm có đi bộ, ăn uống, ngủ, hít thở, làm đồ thủ công vân vân... Tương tự như vậy, hành động được thực thi không cố ý tạo thành vô hiệu quả nghiệp, vì yếu tố ý chí hết sức quan trọng không hiện diện. Chẳng hạn nếu bạn đâm phải một con côn trùng khi bạn hoàn toàn không ý thức sự hiện hữu của nó, một hành động như vậy được coi như trung tính hay vô hiệu quả nghiệp.

Lợi ích việc hiểu thấu nghiệp luật rất rõ ràng. Trước tiên, sự hiểu biết như vậy làm chúng ta nản lòng thực hiện các hành động bất thiện mang lại khổ đau là quả không tránh được. Một khi chúng ta hiểu điều đó, suốt cả cuộc đời chúng ta, mỗi một hành động có chủ ý sẽ sinh ra một phản ứng tương tự và ngang bằng -- Một khi chúng ta hiểu điều đó, trước sau, chúng ta sẽ phải chứng nghiệm những hậu quả của hành động thiện hay bất thiện của chúng ta.- Chúng ta sẽ kiềm chế không thực hiện các hành vi bất thiện, vì chúng ta không muốn chứng nghiệm kết quả đau đớn của những hành động ấy. Tương tự như vậy, biết những hành động thiện mang quả hạnh phúc, chúng ta sẽ cố gắng trau dồi những hành động thiện như vậy.

Phản ảnh về nghiệp luật, về hành động và phản ứng trong phạm vi hoạt động ý thức, khuyến khích chúng ta từ bỏ hành động bất thiện và thực hành hành động thiện. Chúng ta nhìn kỹ hơn vào những hậu quả đặc biệt của nghiệp trong kiếp sau, và chính xác là nó quyết định bản chất của tái sinh như thế nào vào chương tới.

---o0o---

CHƯƠNG 09: TÁI SINH

Trong chương này, tôi sẽ nhìn vào những hậu quả của nghiệp trong kiếp sau, hay, đặt nó vào một cách khác, mô tả chi tiết về khái niệm tái sinh. Nhưng trước khi bắt đầu nói chuyện đặc biệt về giáo lý tái sinh của Đức Phật, chúng ta nên bỏ chút thì giờ về quan niệm tái sinh nói chung.

Tái sinh là một quan niệm mà nhiều người cho là khó khăn. Điều này rất đúng vào thế kỷ trước khi chúng ta càng ngày càng có điều kiện hóa nhiều hơn tin tưởng vào cái gọi là điều kiện khoa học, tức là điều kiện mà nhiều người chất phác cho là khoa học. Thái độ này đã khiến nhiều người bác bỏ khái niệm về tái sinh coi là sặc mùi mê tín dị đoan và thuộc về cách nhìn thế giới cổ hủ lỗi thời lạc hậu. Vì lý do này tôi nghĩ rằng chúng ta cần

thiết phải khôi phục lại thế quân bình bằng cách tạo ra một tâm tư cởi mở về quan niệm tái sinh trong những điều kiện chung trước khi chúng ta bắt đầu xét đến giáo lý Phật Giáo về đề tài này.

Có một số phương cách chúng ta có thể áp dụng chứng tỏ về sự thật của tái sinh. Một lập luận là nhớ lại hầu hết các nền văn hóa lớn trên thế giới vào một thời gian nào đó, đã có một niềm tin mạnh mẽ rất phổ thông vào tái sinh. Điều này rất đúng tại Ấn Độ, nơi mà khái niệm tái sinh được truy nguyên từ giai đoạn đầu của nền văn hóa Ấn. Tại Ấn, tất cả những tôn giáo lớn, hữu thần hay vô thần, trường phái Ấn Giáo hay học thuyết không chính thống như Jainism- đều chấp nhận chân lý về tái sinh. Trong nhiều văn hóa khác, niềm tin vào tái sinh cũng rất phổ thông. Chỉ lấy một thí dụ, trong thế giới thuộc Địa Trung Hải, niềm tin vào sự thực về tái sinh lan tràn trước và trong những thế kỷ đầu công nguyên. Ngay cả bây giờ, niềm tin này vẫn còn dai dẳng trong những người Druze, một giáo phái Hồi Giáo ở Trung Đông. Do đó, niềm tin vào sự thực về tái sinh là một phần quan trọng trong cách nghĩ của con người về thế giới và chỗ của chúng ta trong thế giới này.

Rồi có bằng chứng của các giới chức có thẩm quyền thuộc nhiều truyền thống tôn giáo. Trong Phật Giáo chính Đức Phật dạy chân lý về tái sinh. Chúng ta được biết, vào đêm giác ngộ, Đức Phật đạt được ba minh (loại hiểu biết), minh thứ nhất là biết căn rễ đời sống của Ngài ở những kiếp trước. Ngài nhớ lại những hoàn cảnh ra đời của Ngài trong quá khứ, Ngài nhớ cả tên, nghề nghiệp trong nhiều kiếp quá khứ của Ngài. Ngoài lời chứng của Đức Phật, chúng ta biết những đại đệ tử của Ngài cũng nhớ được tiền kiếp. Chẳng hạn Ngài A Nan có khả năng nhớ lại đời quá khứ, ngay sau khi Ngài được thọ giới tỳ kheo Phật Giáo. Tương tự như vậy suốt lịch sử truyền thống Phật Giáo, những người đạt đạo đều có thể nhớ tiền kiếp của mình.

Tuy nhiên không một cách nào trong hai lập luận trên có thể thuyết phục được môi trường lý trí và khoa học mà chúng ta đang sống, vậy nên có lẽ chúng ta phải nhìn kỹ một chút vào chính chúng ta, có thể nói như vậy. Ở đây chúng ta nhận được sự giúp đỡ từ một nguồn tin không ngờ. Chắc một số quý vị biết đến sự kiện trong ba thập niên vừa qua có nhiều cuộc điều tra về câu hỏi tái sinh. Việc nghiên cứu này phụ trách bởi những nhà tâm lý học và cận-tâm-ly học. Qua sự tìm tòi của họ, dần dần chúng ta đã thiết lập được một trường hợp rất đáng tin cậy về sự thực của tái sinh, một trường hợp được khai thác theo cách khoa học. Nhiều cuốn sách đã được phát hành trong đó những chi tiết của những cuộc điều tra này được miêu tả và bàn luận.

Một học giả rất tích cực trong lãnh vực này trong những năm gần đây là Giáo Sư Ian Stevenson của Viện Đại Học Virginia tại Hoa Kỳ. Ông đã công bố những khám phá của ông về khoảng hai mươi trường hợp tái sinh. Một trường hợp đã được dư luận chú ý nhiều là trường hợp một người phụ nữ đã nhớ được tiền kiếp của mình trước đây hơn một trăm năm ở một xứ lạ, dưới cái tên là Bridey Murphy -- một xứ mà bà chưa từng đến thăm bao giờ ở hiện kiếp. Tôi không đi vào chi tiết nơi đây về những trường hợp này, vì nếu ai muốn có bằng chứng khoa học về tái sinh thì xin tự đọc để tìm hiểu. Tuy nhiên, tôi nghĩ rằng chúng ta hiện nay đã tới điểm mà cả đến người hoài nghi nhất trong chúng ta cũng phải chấp nhận có nhiều bằng chứng tường tận về sự thật của tái sinh.

Tuy nhiên, xây dựng một trường hợp về sự thật của tái sinh, chúng ta có thể nhìn vào chính mình - vào kinh nghiệm của bản thân. Chúng ta chỉ cần nhớ và khảo sát kinh nghiệm đó theo đúng cách Phật Giáo đề nghị chúng ta có thể rút ra được những kết luận nào. Tất cả chúng ta đều có những khả năng riêng biệt, sở thích và chán ghét riêng biệt, và tôi nghĩ rằng lấy công bằng mà hỏi liệu tất cả những thứ ấy có thực sự là kết quả của may mắn và thân phận xã hội ở quãng đời niên thiếu. Chẳng hạn, có một số có khả năng thể thao hơn người khác. Có một số có tài về toán học, có một số có tài về âm nhạc. Có người thích bơi lội, trong khi lại có những người rất sợ nước. Phải chăng tất cả những sự khác biệt như vậy về khả năng và thái độ là do may mắn và thân phận?

Thường có những khúc ngoặt bi thảm và bất ngờ trong lúc phát triển cá nhân. Xin hãy lấy trường hợp của chính tôi. Tôi sinh trưởng trong một gia đình Thiên Chúa Giáo La Mã tại Hoa Kỳ. Tuyệt đối không có gì trong tiểu sử của tôi lúc thiếu thời cho thấy tôi du hành qua Ấn Độ vào lúc hai mươi tuổi, và tôi đã sống hai thập niên rưỡi kế tiếp cuộc đời của tôi chỉ ở Á Châu, nơi mà tôi dần thân sâu xa vào việc nghiên cứu Phật Giáo.

Rồi cũng có những tình thế đôi khi chúng ta cảm thấy chúng ta đã ở một nơi nào đó trước đây, mặc dù chúng ta chưa bao giờ thăm viếng nơi này trong đời sống hiện tại. Ở những dịp khác chúng ta cảm thấy chúng ta đã gặp một người nào đó trước đây: chúng ta mới chỉ gặp người này lần đầu, thế mà chỉ trong một khoảnh khắc, chúng ta cảm thấy chúng ta biết tất cả cuộc đời người đó. Ngược lại, chúng ta biết người đó đã nhiều năm, nhưng chúng ta vẫn cảm thấy thực sự không biết người đó. Những kinh nghiệm như thế, khi chúng ta cảm thấy chúng ta ở một tình trạng đặc biệt trước đây, rất thông thường và phổ quát, cả đến văn hóa đương thời của Pháp, văn hóa này

không biết chút gì về tái sinh cả, thế mà có một câu nổi tiếng - thành ngữ "dejà vu" ù có nghĩa là "đã nhìn thấy".

Nếu chúng ta không võ đoán, khi chúng ta tổng kết tất cả những dấu hiệu và những ý kiến ấy, niềm tin về tái sinh trong nhiều văn hóa và qua thời đại suốt lịch sử văn hóa của con người, lời chứng của Đức Phật cùng các đại đệ tử của Ngài, bằng chứng cung cấp bởi công cuộc nghiên cứu khoa học, và những điều thâm kín trong nội tâm chúng ta đã ở đây trước kia -- tôi nghĩ là chúng ta sẽ phải thú nhận ít nhất cũng có một khả năng mạnh là tái sinh trên thực tế là một sự thật.

Trong Phật Giáo, tái sinh là bộ phận khăng khít của tiến trình thay đổi liên tục. Đương nhiên chúng ta không chỉ chết rồi mới tái sinh, chúng ta tái sinh vào bất cứ lúc nào. Điều này, giống như những giáo lý quan trọng khác trong Phật Giáo, rất dễ kiểm chứng bằng cách tham khảo kinh nghiệm bản thân cùng với những học thuyết của khoa học. Thí dụ, đa số các tế bào trong thân thể của chúng ta đã chết đi và được thay thế rất nhiều lần bằng những tế bào mới trong suốt đời người. Cả đến một số ít tế bào sống suốt đời cũng phải chịu sự thay đổi liên tục bên trong. Đó là một phần của tiến trình sinh, tử và tái sinh. Khi chúng ta nhìn vào tâm, chúng ta thấy những trạng thái tinh thần (như lo âu, vui vẻ hay những loại tương tự) hiện ra và mất đi mỗi lúc. Chúng chết đi và được thay thế bằng những trạng thái mới và khác biệt. Cho nên, dù chúng ta nhìn vào thân hay tâm, thì những gì ta trải qua đều được biểu thị đặc điểm bởi sinh, tử và tái sinh không ngừng.

Phật Giáo dạy có nhiều cảnh giới, cõi, hay phương diện sống. Một số kinh điển liệt kê 31 cảnh giới (cõi) hay bình diện sống, nhưng chúng tôi chỉ sử dụng một hệ thống giản lược đề cập đến sáu cõi.

Sáu cõi này có thể chia làm hai nhóm, một nhóm tương đối may mắn (thiện đạo) và nhóm kia bất hạnh (ác đạo). Nhóm thứ nhất gồm có cõi Trời, Thần (A Tu La) và người. Tái sinh vào cõi may mắn là kết quả của thiện nghiệp. Nhóm thứ hai gồm có các cõi súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục. Tái sinh vào những cõi này là kết quả của ác nghiệp.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào mỗi cõi bắt đầu từ cõi thấp nhất. Có một ít địa ngục trong Phật Giáo, gồm có tám địa ngục nóng và tám địa ngục lạnh. Trong địa ngục, chúng sinh khổ không kể xiết và đau đớn không tả nổi. Người ta nói rằng sự đau đớn của một người trên trần thế bị đâm ba trăm ngọn giáo đâm trong một ngày chỉ bằng sự đau đớn trong khoảnh khắc ngắn

ngủ của cư dân trong địa ngục. Nguyên nhân phải tái sinh vào địa ngục là do nhiều lần hành động hung bạo, thói quen giết hại, tàn ác và những việc tương tự.

Những hành động như vậysin ra do sân hận, những chúng sinh phạm tội phải chịu khổ tại địa ngục cho đến khi nào trả xong ác nghiệp mà họ gây ra. Điểm cuối cùng này rất quan trọng, vì điều này cho chúng ta cơ hội để ghi nhớ rằng trong Phật Giáo không ai bị trừng phạt mãi mãi. Khi ác nghiệp hết, cư dân trong địa ngục tái sinh vào cảnh giới may mắn hơn.

Cõi kế tiếp là cõi Ngạ quỷ. Thế sống tại cõi này hết sức đau khổ chủ yếu vì đói và khát, nóng và lạnh. Chúng hoàn toàn bị tước bỏ những thứ mà chúng ưa thích. Người ta nói rằng ngạ quỷ nhìn thấy một núi gạo hay một con sông có nước trong, nhưng khi chạy đến đấy, chúng thấy núi gạo kia chỉ là một đồng sỏi đá và con sông nước trong kia chỉ là một dải đá xanh. Tương tự người ta nói đối với chúng, ngay cả mùa hè mặt trăng vẫn nóng và mùa đông thậm chí là mặt trời vẫn lạnh.

Nguyên nhân chính phải tái sinh làm ngạ quỷ là do tham lam, bủn xỉn sinh ra từ luyến chấp và tham ăn tục uống. Cũng như cư dân của địa ngục, những thế sống trong cõi này không phải chịu đầy đọa vĩnh viễn làm quỷ đói, vì khi ác nghiệp hết, chúng sẽ được tái sinh vào một cõi may mắn hơn.

Cõi kế tiếp là cõi của súc sinh, những vật sống trong cõi này chịu khổ sở từ nhiều hoàn cảnh bất hạnh. Chúng khổ vì sợ hãi và đau đớn do kết quả của sự sát hại và ăn thịt lẫn nhau không ngừng. Chúng đau khổ vì con người giết chúng để lấy thịt, lấy da, lấy ngọc và răng của chúng. Cả khi không bị giết, những con vật nuôi cũng buộc phải làm việc cho con người, bị xiềng xích và roi vọt. Tất cả những thứ này là nguồn gốc của khổ đau.

Nguyên nhân chính phải tái sinh làm súc sinh là vô minh. Kẻ mù quáng, vô ý chạy theo những tham dục của súc sinh, chỉ lo ăn uống, ngủ nghỉ, và thỏa mãn tình dục, không quan tâm đến việc mở mang trí tuệ và tu tập đức hạnh -- tất cả những thứ này dẫn đến phải tái sinh làm súc sinh.

Bây giờ, khi chúng ta nói sân hận là nguyên nhân phải tái sinh vào địa ngục, luyến chấp là nguyên nhân phải tái sinh làm ngạ quỷ, và vô minh là nguyên nhân phải tái sinh vào cõi súc sinh, không có nghĩa là một hành động đơn thuần bị thúc đẩy bởi sân hận, luyến chấp, và vô minh sẽ dẫn đến tái sinh vào các các loại thế sống tương ứng. Điều đó có nghĩa là có một sự tương quan nhất định giữa sân hận, hay hận thù và tái sinh vào địa ngục,

cũng như một sự tương quan giữa luyến chấp và tham lam và tái sinh làm ngã quý, và giữa vô minh và tái sinh làm súc sinh. Nếu không bị ngăn trở bằng những hành động đạo đức bù lại, nếu cứ quen hành động thúc đẩy bởi những thái độ bất thiện như vậy, chắc chắn sẽ dẫn đến tái sinh vào ba trạng thái thống khổ này.

Tôi tạm bỏ qua cõi người vào lúc này để bước tới cõi của các vị thần. (A Tu La). Các vị thần này mạnh hơn và thông minh hơn con người, tuy nhiên họ đau khổ vì ghen tuông và thích đánh nhau. Theo thần thoại cổ Ấn Độ, A Tu La và chư thiên chia sẻ một cây trên thiên giới. Trong khi chư thiên vui hưởng trái của cây này, thì A Tu La phải canh giữ gốc cây. Vì thế chúng ghen tức với chư thiên và không ngừng muốn lấy trái cây của chư thiên. Chúng xung đột với chư thiên nhưng bị thua và kết quả chúng bị đau khổ rất nhiều. Vì lẽ lúc nào cũng ghen tỵ và xung đột, tái sinh làm A Tu La bất hạnh và vô phước.

Như trường hợp của các cõi khác, có nguyên nhân phải tái sinh vào cõi A Tu La này. Về mặt tích cực, nguyên nhân là rộng lượng, trong khi về mặt tiêu cực, nguyên nhân là ganh ghét và ganh tỵ.

Cõi của chư thiên là cõi hạnh phúc nhất trong sáu cõi. Do kết quả làm việc thiện trong quá khứ, giữ giới luật và tu tập thiền định, chúng sinh được tái sinh vào hàng chư thiên, nơi đây chúng sanh ấy được hưởng nhiều dục lạc, hạnh phúc tinh thần, và tịnh tại cao nhất, tùy theo tầng trời cao thấp mà họ tái sinh vào. Tuy nhiên cõi chư thiên không hẳn là điều mong muốn vì hạnh phúc của chư thiên không trường cửu. Dù được hưởng đến mức độ nào đi nữa trong cuộc sống, khi nghiệp lực thiện đã hết, những tác động của giới hạnh và việc tu tập thiền định đã cạn, chư thiên cũng phải đọa, từ bỏ cõi trời và tái sinh vào cõi khác. Vào lúc này người ta nói rằng chư thiên phải chịu nhiều đau khổ về mặt tinh thần hơn là cái đau đớn về thể xác của các chúng sinh ở cõi khác.

Chư thiên được tái sinh vào thiên giới do kết quả của việc gìn giữ giới hạnh và tu tập thiền định, nhưng cũng có một yếu tố tiêu cực liên quan đến việc tái sinh vào thiên giới và đó là lòng kiêu mạn.

Như các bạn thấy, chúng ta có nỗi khổ hay ô trược liên quan đến một trong năm cõi -- chúng sinh địa ngục, ngã quý, súc sinh, a tu la và chư thiên -- những ô trược ấy tương ứng là sân hận, luyến chấp, vô minh, ganh ghét và kiêu mạn. Sinh vào cõi nào cũng không phải là điều mong muốn. Ba cõi thấp

không phải là điều mong muốn vì những lý do rõ ràng -- cả vì lẽ ì đau khổ triền miên trong đó và vì ngu si tội bực của các chúng sinh ở trong các cõi đó. Cả đến tái sinh vào cõi A Tu La và Chư Thiên cũng là điều không mong muốn, dù được hưởng một mức độ vui sướng nào đó và sức mạnh, cuộc sống vẫn không trường cửu. Ngoài ra những trò tiêu khiển và dục lạc trong những cõi ấy khiến chúng sinh không bao giờ tìm đường thoát ra khỏi vòng sinh tử. Điều này cho thấy tại sao người ta nói trong sáu cõi, cõi may mắn, thuận lợi nhất là cõi người. Đây cũng là lý do tại sao tôi đã đề việc bàn luận về cõi người sau chót.

Cõi người là cõi thuận lợi nhất trong sáu cõi vì, là con người, ta có động cơ thúc đẩy và cơ hội tu tập giáo Pháp và đạt giác ngộ. Ta có động cơ thúc đẩy và cơ hội này vì hoàn cảnh dẫn đến việc tu tập ở ngay hiện tại. Trong cõi người, ta chứng nghiệm cả hạnh phúc lẫn khổ đau. Nỗi khổ đau trong cõi này, tuy ghê gớm, nhưng cũng không bằng cái khổ ghê gớm trong ba cõi ác. Dục lạc và hạnh phúc được hưởng tại cõi người không to lớn như dục lạc và hạnh phúc cực kỳ được hưởng bởi chư thiên nơi cõi trời, và con người cũng chẳng phải chịu đựng cái khổ không thể chịu nổi của những chúng sinh trong địa ngục. Và không giống như súc sinh, con người có đủ trí thông minh để nhận ra sự cần thiết tìm phương cách để chấm dứt hoàn toàn khổ đau.

Theo một số nhận định, được sinh ra làm người rất khó khăn. Trước tiên khó từ quan điểm về nguyên nhân của chính nó. Giới hạnh là nguyên nhân chính để tái sinh làm người, nhưng giới hạnh đích thực rất hiếm có. Thứ nhì sinh được làm người rất khó từ quan điểm về con số, vì con người chỉ là một số rất nhỏ trong hàng ha sa số những chúng sinh sống trong sáu cõi. Thứ ba, không phải chỉ đơn giản được sinh ra làm người là đủ vì có không biết bao nhiêu người không có cơ hội tu tập giáo Pháp. Cho nên không những cần được sinh làm người mà cũng còn phải có cơ hội để tu tập giáo Pháp, trau dồi đức hạnh, phát triển tinh thần và trí tuệ.

Đức Phật đã dùng một so sánh để minh họa cho sự hiếm có và tính chất quý báu về cơ hội được sinh ra làm người. Giả dụ cả thế giới này là một đại dương mênh mông và trên mặt đại dương có một cái phao bành bồng trôi theo chiều gió. Giả sử dưới đáy đại dương có một con rùa mù cứ một trăm năm mới nổi lên trên mặt nước một lần. Đức Phật nói thật là khó khăn biết bao nhiêu ta mới có cơ hội sinh làm người giống như con rùa kia có thể chui đầu vào cái phao trên mặt biển. Một thí dụ khác, người ta nói được sinh làm người lại có cơ hội tu tập giáo Pháp cũng rất hiếm có giống như ném một

nắm đậu khô vào vách đá mà chỉ có một hạt đậu được dính trên bức vách này.

Bởi vậy thật là thiếu khôn ngoan phí phạm đời sống làm người trong những hoàn cảnh may mắn trong xã hội tự do khiến chúng ta có cơ hội thực hành Phật Pháp. Điều hết sức quan trọng là, khi chúng ta có cơ hội, chúng ta phải sử dụng nó. Nếu chúng ta không thực hành Phật Pháp trong đời này, chúng ta không biết phải sinh vào cõi nào trong sáu cõi, và khi nào chúng ta mới lại có cơ hội may mắn này. Chúng ta phải phấn đấu để giải thoát chính chúng ta ra khỏi vòng tái sinh nếu không chúng ta sẽ phải trôi lăn mãi mãi trong sáu cõi này. Khi nghiệp thiện hay nghiệp bất thiện khiến chúng ta phải tái sinh vào bất cứ một cõi nào trong sáu cõi đã hết, tái sinh tiếp diễn, và chúng ta lại thấy mình ở trong một cõi khác.

Người ta nói rằng tất cả chúng ta đều trôi lăn trong sáu cõi này từ vô thủy. Người ta cũng nói nếu xương của chúng ta chất thành đồng qua các kiếp sống thì những đồng xương này ắt phải cao hơn Núi Tu Di, và nếu sữa mẹ mà chúng ta uống qua nhiều kiếp sống không kể xiết đem gom lại thì sữa này sẽ nhiều hơn nước trong tất cả các đại dương. Bây giờ chúng ta có cơ hội thực hành Phật Pháp, chúng ta phải thực hành ngay đừng có chần chừ.

Trong mấy năm gần đây, người ta có khuynh hướng dùng từ ngữ tâm lý học để diễn tả sáu cõi. Một số giáo sư cho rằng có thể chứng nghiệm sáu cõi ngay trong hiện kiếp. Điều này là đúng ở chừng mực nào đó. Đạn ông, đàn bà, bị tù tội, tra tấn, bị giết vân vân...thì có khác gì hoàn cảnh của các chúng sinh trong địa ngục. Những kẻ đầu óc keo kiệt và bủn xỉn có khác gì ngựa quý; những kẻ có đầu óc giống như súc sinh thì khác gì súc sinh; những kẻ có đầu óc hay gây gỗ, thêm khát quyền thế, ganh ghét thì có khác gì A Tu La; và những người có đầu óc thanh tịnh, tự tại, thanh thản thì có khác gì chư thiên.

Và tuy những chứng nghiệm về sáu cõi là điều có thật ở một mức độ nào đó đối với chúng ta trong cuộc sống loài người này, nhưng tôi nghĩ rằng sẽ là một lầm lẫn cho rằng hay tin rằng năm cõi kia không thực có, các cõi này cũng thật như cõi của loài người. Cõi địa ngục, cõi ngựa quý, súc sinh, A Tu La, và chư thiên đều thực có như cõi người của chúng ta. Bạn nhớ lại tâm là vị sáng tạo mọi sự. Những hành động được làm bằng tâm thanh tịnh (được thúc đẩy bởi lòng bao dung, thương yêu vân vân...) dẫn đến hạnh phúc, hay trạng thái tương tự trong cõi người và chư thiên. Nhưng những hành động được làm bằng tâm bất tịnh (bị thúc đẩy bởi luyến chấp, sân hận, và những

cái tương tự) dẫn đến bất hạnh giống những chúng sinh cõi nạ quý và địa ngục.

Cuối cùng tôi muốn phân biệt tái sinh và đầu thai. Quý vị có thể không biết, trong Phật Giáo thường nói tái sinh chứ không nói đầu thai. Sở dĩ như thế vì chúng ta không tin vào một thực thể trường tồn hay vật chất đi đầu thai. Chúng ta không tin tưởng cái ta đi tái sinh. Cho nên tại sao, khi chúng ta giải thích tái sinh, chúng ta dùng những thí dụ không cần đến sự chuyển sinh của một thực chất hay một thực thể.

Thí dụ, khi một cái mầm được sinh ra từ một hạt giống, không có chất nào chuyển sinh. Hạt giống và cái mầm không giống nhau. Tương tự như vậy, khi chúng ta châm một cây nến từ một cây nến khác, không có chất nào di chuyển từ cái này đến cái kia, dù rằng cái đầu là nguyên nhân của cái thứ hai. Khi trái bi-a đánh vào nhau, có một sự tiếp diễn, sức đẩy và phương hướng của trái thứ nhất truyền đến trái thứ hai. Trái thứ nhất là nguyên nhân của trái thứ hai di động theo một phương riêng và với tốc độ riêng, nhưng không phải là cùng một trái bi-a. Khi ta bước hai lần vào một dòng sông, nó không phải là cùng một dòng sông ấy, ø tuy nhiên nó có sự tiếp diễn, sự tiếp diễn của nguyên nhân và hậu quả.

Vậy thì có tái sinh, nhưng không có đầu thai. Trách nhiệm tinh thần tồn tại, nhưng không phải là cái ta độc lập và vĩnh cửu. Sự tiếp diễn của nguyên nhân và hậu quả tồn tại, nhưng không vĩnh cửu. Tôi muốn chấm dứt vấn đề này vì chúng ta sẽ xét đến thí dụ về hạt giống và cái mầm, và thí dụ ngọn lửa của cái đèn dầu, ở Chương 10, khi chúng ta bàn luận về Lý nhân duyên. Sau này chúng ta sẽ hiểu rõ hơn Lý nhân duyên tạo ra trách nhiệm tinh thần và cái vô ngã tương hợp như thế nào.

---o0o---

CHƯƠNG 10: LÝ NHÂN DUYÊN (THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN)

Trong chương này, tôi đề cập đến một chủ đề vô cùng quan trọng khi nghiên cứu Phật học: giáo lý về Lý nhân duyên. Tôi biết một thực tế có nhiều người tin rằng Lý nhân duyên là một đề tài rất khó và tôi phải nói là niềm tin ấy không phải là không đúng. Khi Ngài A Nan có lần nhận xét, mặc dù Lý nhân duyên bề ngoài có vẻ khó, giáo lý của Lý nhân duyên thật ra rất đơn giản. Đức Phật đã quả Ngài nói rằng thật ra giáo lý này rất thâm sâu.

Giáo lý về Lý nhân duyên chắc chắn là một giáo lý quan trọng nhất và thâm sâu nhất trong những giáo lý Phật Giáo. Vì vậy, tôi cảm thấy nếu sợ rằng không hiểu được Lý nhân duyên thì không có lý do xác đáng ở một mức độ nào đó. Để bắt đầu, không có gì đặc biệt khó khăn về từ ngữ này. Rút cuộc chúng ta đều biết "sự phụ thuộc lẫn nhau" (nhân) nghĩa là gì, "sự ra đời" (sanh), "sự khởi nguyên" (duyên), "sự phát sinh" là gì. Chỉ khi chúng ta bắt đầu quan sát chức năng và nội dung của Lý nhân duyên, chúng ta mới công nhận sự thực nó là một giáo lý thâm sâu và có nghĩa lý.

Một số dấu hiệu về việc này có thể lấy được từ lời tuyên bố của Đức Phật. Ngài thường bày tỏ rằng Ngài giác ngộ bằng một trong hai cách: hoặc hiểu rõ Tứ Diệu Đế hay am tường Lý nhân duyên. Ngược lại Ngài thường nói rằng muốn đạt được giác ngộ ta phải hiểu rõ những chân lý ấy.

Trên cơ sở về những lời tuyên bố của Đức Phật, chúng ta có thể thấy sự tương quan mật thiết giữa Tứ Diệu Đế và Lý nhân duyên. Hai công thức này có điều gì chung? Nguyên tắc mà cả hai có cái chung là nguyên tắc về nhân quả -- định luật nhân và quả, hành động và hậu quả. Trong Chương 4 và 7, tôi có nói đến là Tứ Diệu Đế được chia thành hai nhóm -- Hai Đế thứ nhất (khổ và nguyên nhân của khổ) và hai đế sau (chấm dứt khổ và con đường đi đến chấm dứt khổ). Trong cả hai nhóm này, luật nhân quả chi phối sự tương quan của hai nhóm. Nói một cách khác, khổ là hậu quả của nguyên nhân khổ và chấm dứt khổ là hậu quả của con đường chấm dứt khổ.

Nơi đây, cũng vậy, với Lý nhân duyên, nguyên tắc căn bản vận hành là nguyên tắc về nhân và quả. Trong Lý nhân duyên, chúng ta có biết chi tiết hơn về cái gì diễn ra trong tiến trình nhân quả. Chúng ta hãy lấy một vài thí dụ để minh họa tính chất của Lý nhân duyên được sử dụng bởi chính Đức Phật. Đức Phật dạy ngọn lửa trong đèn dầu cháy do dầu và bấc đèn: khi dầu và bấc đèn còn, ngọn lửa cháy, nhưng nếu không có một trong hai thứ, ngọn lửa tắt. Cũng vậy chúng ta lấy thí dụ về cái mầm: tùy thuộc vào hạt giống, đất, nước, không khí và ánh sáng mặt trời, sự nảy mầm phát sinh.

Thật ra có rất nhiều thí dụ về Lý nhân duyên vì không có một hiện tượng nào lại không phải là kết quả của Lý nhân duyên. Tất cả những hiện tượng ấy nảy sinh tùy thuộc vào một số yếu tố nguyên nhân. Rất đơn giản, đây là nguyên tắc của Lý nhân duyên.

Đương nhiên chúng ta chú trọng đặc biệt đến nguyên tắc của Lý nhân duyên ở mức nó liên quan đến vấn đề khổ và tái sinh. Chúng ta chú trọng

đến cách Lý nhân duyên giải thích tình trạng mà ta thấy chính chúng ta hiện ở đây. Trong ý nghĩa này, điều rất quan trọng là phải nhớ rằng Lý nhân duyên là một giáo lý cần thiết và chủ yếu liên quan đến vấn đề khổ đau và cách giải thoát chúng ta khỏi khổ đau, và không phải là sự mô tả về tiến hóa của vũ trụ.

Tôi xin liệt kê mười hai thành phần, hay mối liên kết (nhân-duyên) tạo thành Lý nhân duyên.: (1) vô minh (không hiểu biết gì), (2) hành (ý muốn), (3) thức (ý thức), (4) danh sắc (tên và hình thức), (5) lục nhập (6 lĩnh vực giác quan) (6) xúc (tiếp xúc), (7) thọ (cảm nhận), (8) ái (thèm muốn), (9) thủ (đính mắc), (10) hữu (sự biến đổi), (11) sinh (sự ra đời), (12) lão tử (già và chết).

Chúng ta có thể hiểu mười hai thành phần cấu tạo này bằng hai cách. Một là hiểu chúng theo thứ tự, trong ba kiếp -- quá khứ, hiện tại và vị lai. Trong trường hợp này, vô minh và hành thuộc về quá khứ. Chúng là kết quả của những điều kiện chịu trách nhiệm về kiếp sống này. Tám bộ phận cấu thành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu thuộc về kiếp sống này. Tóm lại tám thành phần này tạo thành tiến trình tiến hóa cho kiếp hiện tại này. Hai bộ phận cuối, sinh và lão tử thuộc về kiếp vị lai.

Với sự giúp đỡ của hệ thống đầu tiên này, chúng ta có thể nhìn thấy mười hai bộ phận của Lý nhân duyên được phân phối trên ba kiếp ra sao -- cách hai bộ phận đầu vô minh và hành đưa đến sự xuất hiện kiếp sống này cùng với cá tính tâm vật lý từ quá khứ, và đến lượt cách những hành động trong kiếp này đưa đến tái sinh trong kiếp vị lai. Đó là cách làm sáng tỏ phổ thông và có thể căn cứ về mười hai bộ phận của Lý nhân duyên.

Sự giải thích khác về những mối quan hệ giữa mười hai bộ phận của Lý nhân duyên cũng rất tin cậy và có sự tán đồng của các bậc thầy tổ và các bậc đức thánh quả của Phật Giáo. Lối giải thích này có thể gọi là lối giải thích tuần hoàn vì nó không phân phối 12 bộ phận trên ba kiếp. Đúng hơn là nó chia mười hai bộ phận cấu thành ba loại: (1) tai ách (ô trược), (2) hành động (nghiệp), (3) khổ đau.

Trong hệ thống thứ hai, ba bộ phận, vô minh, ái và thủ, được coi như thuộc về nhóm ô trược; hành và hữu thuộc về nhóm nghiệp (hành động), và số bảy thành phần còn lại, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sinh và lão tử thuộc về nhóm khổ đau. Bằng cách giải thích này, chúng ta có thể nhìn thấy cả hai giáo lý về Tứ Diệu Đế -- nhất là chân lý thứ hai, nguyên nhân của khổ

đau -- kết hợp ra sao với giáo lý về nghiệp và tái sinh, và hai giáo lý quan trọng này giải thích một đường cách trọn vẹn hơn, tiến trình của tái sinh và nguồn gốc của khổ đau như thế nào.

Bạn có thể nhớ lại, trong phạm vi thảo luận về Tứ Diệu Đế, chúng ta có nói, vô minh, luyến chấp, và sân hận là những nguyên nhân của khổ đau. Bây giờ nếu chúng ta nhìn ba bộ phận của của Lý nhân duyên trong nhóm ô trược, chúng ta thấy vô minh, ái và thủ. Nơi đây, cũng vậy, vô minh là căn bản nhất. Do vô minh mà chúng ta tham dục lạc giác quan, để được tồn tại và không tồn tại. Tương tự như thế, do vô minh mà ta bám níu vào lạc thú giác quan, vào hưởng thụ, vào những ý tưởng, nhất là ý tưởng về cái ta độc lập và thường còn. Bởi vậy, vô minh, ái và thủ là nguyên nhân của nghiệp (hành động).

Hai thành phần của Lý nhân duyên trong nhóm nghiệp (hành động) là hành và hữu. Hành bao hàm những dấu ấn, hay thói quen mà chúng ta hình thành trong dòng tâm thức, hay sự tiếp diễn không ngừng của thức. Những dấu ấn ấy được tạo thành bởi những hành động lập đi lập lại. Chúng ta có thể minh họa điều này với một thí dụ từ địa lý. Chúng ta biết một con sông hình thành nguồn của nó bằng tiến trình xói mòn tiếp diễn. Khi mưa rơi trên sườn đồi, nước mưa đọng trong ngòi nhỏ, dần dà, ngòi này tạo thành một mạch nước cho chính nó rồi trở thành con suối. Cuối cùng, khi dòng suối càng sâu lên và rộng ra bởi sự tiếp diễn của các luồng nước, con suối trở thành con sông có bờ và lưu vực rõ rệt.

Cũng giống như vậy, những hành động của chúng ta trở thành thói quen. Những thói quen này trở thành một phần của cá tính chúng ta, và chúng ta mang theo những thói quen này từ đời này đến đời khác dưới dạng thức mà ta gọi là hành, sự cấu tạo tinh thần hay "nguồn thói quen". Những hành động của chúng ta trong kiếp này được tạo ra bằng những thói quen mà chúng ta đã tạo thành từ vô lượng kiếp trước.

Trở lại sự phân tích dòng nước và nước, chúng ta có thể nói rằng hành là dòng nước và những hành động mà ta tạo tác trong kiếp sống hiện tại là nước mới chảy qua dòng nước đã được các hành động trước đây xói mòn. Những hành động mà ta tạo tác trong kiếp sống này được gọi là hữu. Cho nên chúng ta đã có những thói quen mà ta phát triển từ vô lượng kiếp trước cùng với những hành động tạo tác trong kiếp này, và cả hai việc này cùng nhau dẫn đến tái sinh và khổ đau.

Tóm lại, chúng ta có những ô trược, được mô tả như những bất tịnh của tâm -- tức vô minh, ái và thủ. Tâm bất tịnh này tạo hành động, cả những hành động tạo tác trong những kiếp trước, đưa đến sự hình thành nguồn thói quen, hay hành, cùng với những hành động tạo tác trong kiếp sống này, tương ứng với thành phần gọi là hữu liên đới phù hợp với những mô hình đã được củng cố ở tiền kiếp.

Những bất tịnh của tâm cùng với những hành động ấy đưa đến tái sinh. Nói một cách khác, chúng trở quả trong thức, trong danh và sắc, trong lục nhập (trong sự tiếp chạm giữa sáu căn (sáu giác quan) và sáu trần (sáu đối tượng giác quan), trong xúc, trong thọ (nảy sanh từ tiếp xúc) trong sinh và trong lão tử. Theo cách diễn tả này thì năm thành phần của Lý nhân duyên được đưa vào hai nhóm ô trược và hành động -- vô minh, ái, thủ, hành và hữu là nguyên nhân của tái sinh và đau khổ. Bảy thành phần khác: thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sinh, lão tử là quả của tâm ô trược và hành động. Cả hai phần ô trược và hành động giải thích nguyên nhân của khổ đau và mỗi hoàn cảnh mà chúng ta biết mình và được sinh ra. Quý vị có thể nhớ lại trong Chương 8, tôi có đề cập đến một thực tế trong khi chúng sinh thường có nhiều ô trược, nghiệp của từng người lại chẳng ai giống ai. Nói một cách khác, mặc dù những ô trược giải thích một thực tế là chúng ta đều bị giam hãm trong vòng luân hồi, thì hành động (nghiệp) lại giải thích một thực tế là có kẻ sinh làm người, có kẻ được sinh làm chư thiên, và có kẻ bị đọa làm súc sinh. Trong ý nghĩa này, thập nhị nhân duyên trình bày một bức tranh của luân hồi với đủ nhân và quả.

Vẽ bức tranh luân hồi này sẽ chẳng có mục đích gì nếu chúng ta không sử dụng nó để thay đổi thân phận của chúng ta, để thoát ra khỏi vòng sinh tử. Xác định được vòng luân hồi, sự vận hành của Lý nhân duyên, là bước đầu của sự giải thoát. Sao lại như vậy? Ngay khi chúng ta thấy được những ô trược và hành động hiện hữu, tái sinh và đau khổ sẽ xảy ra. Khi chúng ta thấy được vô minh, ái thủ, và hành động đưa đến tái sinh và khổ đau, chúng ta sẽ nhận thức được sự cấp thiết phá vỡ cái vòng xấu xa này.

Hãy lấy một thí dụ cụ thể. Chẳng hạn bạn đang kiếm nhà một người quen mà bạn chưa bao giờ đến đó cả. Bạn đã mất hơn nửa tiếng lái xe chạy tới chạy lui mà không tìm thấy nhà người bạn, nhưng rồi bỗng nhiên bạn nhận ra được cái mốc rõ ràng bạn đã nhìn thấy cách đây nửa giờ. Lúc đó, óc bạn lóe lên ý nghĩ là mình đã chạy vòng vòng và bạn đã ngừng lại để xem bản đồ chỉ dẫn, hay hỏi thăm một người bộ hành nào đó, ngưng không chạy vòng vòng nữa để tới được nơi đến.

Vì vậy tại sao Đức Phật nói ai thấy được Lý nhân duyên, người ấy thấy được Pháp và thấy được Phật. Điều này cũng là lý do tại sao Ngài nói hiểu được Lý nhân duyên là chìa khóa đi đến giải thoát. Một khi chúng ta biết sự vận hành của Lý nhân duyên, chúng ta có thể phá vỡ cái vòng xấu xa của nó. Chúng ta có thể làm được điều này bằng cách gột bỏ những bất tịnh của tâm -- vô minh, ái và thủ. Một khi những bất tịnh này bị loại bỏ, sẽ không còn hành động, và nguồn thói quen cũng không sanh khởi. Một khi những hành động ngưng thì tái sinh và khổ đau cũng ngưng. Tôi muốn bỏ chút thì giờ để xét về một ý nghĩa quan trọng khác của Lý nhân duyên nhằm giải thích về Trung Đạo. Trong những Chương 3 và 4, chúng ta có dịp đề cập đến Trung Đạo, nhưng chúng ta chỉ giới hạn vào ý nghĩa căn bản nhất của từ ngữ ấy mà thôi. Chúng ta nói Trung Đạo có nghĩa là tránh cực đoan trong hưởng thụ khoái lạc của giác quan và cái cực đoan tự hành xác. Trong phạm vi ấy, Trung Đạo đồng nghĩa với điều độ.

Trong phạm vi của Lý nhân duyên, Trung Đạo có một ý nghĩa khác liên quan tới ý nghĩa căn bản nhất của nó nhưng sâu xa hơn. Trong phạm vi này Trung Đạo có nghĩa là tránh cái cực đoan của chủ nghĩa bất diệt và hư vô. Sao lại như vậy? Ngọn lửa trong đèn dầu cháy được tùy thuộc vào dầu và bắc đèn. Một trong hai thứ đó không có ngọn lửa sẽ tắt. Cho nên ngọn lửa chẳng phải là vĩnh cửu mà cũng chẳng phải độc lập. Tương tự như thế, cá tính này của chúng ta tùy thuộc vào sự phối hợp của ô trược và nghiệp. Nó chẳng vĩnh viễn mà cũng chẳng độc lập.

Thừa nhận tính chất duyên hợp cá tính của chúng ta, chúng ta tránh được cái cực đoan của chủ nghĩa bất diệt tức là tránh cái cực đoan xác nhận cái ta độc lập và vĩnh cửu. Thừa nhận được cá tính này, ta thấy cuộc đời này không phải ngẫu nhiên hay may mắn mà có, mà được quyết định bởi những nguyên nhân tương ứng, chúng ta tránh cái cực đoan của chủ nghĩa hư vô, đó là cực đoan phủ nhận sự liên hệ giữa những hành động và hậu quả của chúng.

Mặc dù chủ nghĩa hư vô là nguyên nhân chính dẫn đến tái sinh vào những trạng thái thống khổ cần phải được loại bỏ, chủ nghĩa bất diệt cũng không dẫn đến giải thoát. Ai bám níu vào chủ nghĩa bất diệt, sẽ tạo tác các hành động thiện tái sinh vào những nơi sung sướng như người hay chư thiên, nhưng sẽ không bao giờ đạt được giải thoát. Tránh hai cực đoan này, hiểu biết Trung Đạo -- có thể đạt được hạnh phúc ngay trong đời này và trong các kiếp vị lai bằng cách làm các điều thiện, tránh các điều dữ, và cuối cùng, đạt giải thoát.

Đức Phật đã soạn thảo giáo lý của Ngài với vô vàn thận trọng. Đương nhiên, đường lối của Ngài dạy đôi khi giống như cách đối xử của hồ mẹ với con. Khi hồ mẹ lấy răng ngoạm con để mang đi, nó hết sức thận trọng làm sao cho miếng ngoạm chẳng chặt quá mà cũng chẳng lỏng quá. Nếu ngoạm quá chặt nó sẽ làm con nó bị thương hay chết; nếu nó ngoạm lỏng quá, con nó sẽ bị rơi và bị thương. Cũng vậy, Đức Phật rất thận trọng dạy chúng ta tránh những cực đoan của chủ nghĩa bất diệt và chủ nghĩa hư vô.

Vì lẽ Ngài thấy bám níu vào cái cực đoan của chủ nghĩa bất diệt sẽ cột chúng ta vào luân hồi, Đức Phật thận trọng dạy chúng ta tránh niềm tin vào cái ta độc lập và vĩnh cửu; vì hiểu rằng triển vọng về tự do có thể bị hủy hoại bởi hàm răng sắc của niềm tin vào cái Ta, cho nên Ngài muốn chúng ta tránh cái cực đoan của chủ nghĩa bất diệt. Vì hiểu rằng bám níu vào cái cực đoan của chủ nghĩa hư vô sẽ dẫn đến thảm họa và tái sinh vào những cõi thống khổ, Đức Phật thận trọng dạy chúng ta tính thực của luật nhân quả, hay tinh thần trách nhiệm; vì thấy chúng ta có thể rơi vào cái thống khổ của những cõi thấp nếu chúng ta chối bỏ định luật này, cho nên Ngài dạy chúng ta tránh cái cực đoan của chủ nghĩa hư vô. Mục tiêu hai mặt có thể thành tựu tốt đẹp nhờ giáo lý về Lý nhân duyên, giúp chúng ta không những bảo vệ được sự hiểu biết về tính chất lệ thuộc và tạm thời của cá tính, mà còn giữ vững sự hiểu biết về tính thực của luật nhân quả.

Trong phạm vi của Lý nhân duyên, chúng ta đã xác minh được bản chất lệ thuộc và tạm thời của cá tính hay cái Ta, bằng cách trình bày bản chất lệ thuộc của nó. Trong chương kế tiếp, chúng ta sẽ đi vào sự vô thường và sự thiếu cá tính con người của cái ngã (vô ngã) qua việc khảo sát tính hợp chất và qua việc phân tách những thành phần cấu tạo của nó. Theo phương cách này, chúng ta có thể làm sáng tỏ chân lý vô ngã, chân lý mở cửa đến giác ngộ.

---o0o---

CHƯƠNG 11: BA ĐẶC TÍNH PHỔ QUÁT (TAM TƯỞNG PHÁP)

Đề tài của chương này là ba đặc tính phổ quát (Tam Tướng Pháp) về sự tồn tại. Ba đặc tính này là một phần quan trọng trong giáo lý của Đức Phật. Giống như Tứ Diệu Đế, Nghiệp, Lý nhân duyên, Năm uẩn, giáo lý về ba đặc tính này là một phần của cái mà ta gọi là nội dung học thuyết về trí tuệ. Nói một cách khác, khi nói về kiến thức, và sự hiểu biết là đã ngụ ý nói đến trí tuệ, chúng ta cũng có giáo lý này trong tâm chúng ta.

Trước khi khảo sát từng đặc tính một, hãy giải thích xem chúng nghĩa lý gì và chúng có lợi ích ở phương diện nào. Trước hết, đặc tính là gì và cái gì không phải là một đặc tính? Đặc tính là cái có liên quan thiết yếu với nó. Vì đặc tính nhất thiết liên quan với cái gì đó, nó có thể cho ta biết tính chất của cái đó. Hãy lấy một thí dụ. Nhiệt là đặc tính của lửa nhưng không phải của nước. Nhiệt là đặc tính của lửa vì bao giờ nó cũng liên hệ với lửa. Trong khi đó nhiệt của nước tùy thuộc các yếu tố bên ngoài như bếp điện, sức nóng của mặt trời vân vân... Nhưng nhiệt là tính chất tự nhiên của lửa.

Trong ý nghĩa này, Đức Phật dùng từ "đặc tính" để nói đến những sự việc có thật về bản chất của sự sống, nó luôn luôn liên quan đến sự sống, và luôn luôn được tìm thấy trong sự sống. Đặc tính của nhiệt bao giờ cũng liên can đến lửa. Cho nên chúng ta có thể hiểu được cái gì đó về tính chất của lửa từ nhiệt. Chúng ta biết lửa rất nóng và vì thế tiềm tàng nguy hiểm, và nó có thể thiêu cháy chúng ta, tài sản của chúng ta nếu không kiểm soát được nó. Tuy nhiên chúng ta biết dùng lửa để nấu ăn, để sưởi vân vân ... Đặc tính của nhiệt cho chúng ta biết cái gì đó về lửa, lửa là gì và làm gì với lửa.

Nếu ta cho rằng đặc tính của nhiệt liên hệ với nước, chúng ta không thể sử dụng nước được vì lẽ nhiệt không bao giờ liên hệ với nước. Nước không thể thiêu cháy ta hoặc tài sản của ta. Chúng ta không thể nấu thức ăn hay sưởi bằng nước được. Cho nên khi Ngài nói có ba đặc tính của cuộc sống, Ngài muốn nói rằng ba đặc tính này lúc nào cũng hiện diện trong sự sống, và giúp chúng ta hiểu phải làm gì với sự sống

Ba đặc tính về sự sống có trong tâm là (1) vô thường, (2) khổ đau, và (3) vô ngã. Ba đặc tính trên lúc nào cũng hiện diện và liên hệ với sự sống, và chúng cho chúng ta biết tính chất của cuộc sống. Chúng giúp ta biết phải làm gì với cuộc sống. Do sự hiểu biết về ba đặc tính này, chúng ta học hỏi đức tính buông bỏ, hay không luyến chấp. Một khi chúng ta hiểu được đặc trưng của cuộc sống là vô thường, khổ đau, và vô ngã, chúng ta không còn bị ràng buộc vào cuộc sống. Và một khi chúng ta loại bỏ được sự ràng buộc vào cuộc sống, chúng ta đến ngưỡng cửa Niết Bàn.

Đó là mục đích của sự hiểu biết về ba đặc tính này. Nó loại bỏ sự luyến chấp bằng cách loại bỏ ảo tưởng - hiểu lầm rằng cuộc sống là vĩnh cửu, là vui thú và cần cho cái Ta. Đó là tại sao ba đặc tính này là một phần của nội dung trí tuệ.

Chúng ta hãy nhìn vào đặc tính thứ nhất của sự sống, đặc tính vô thường. Sự thật về vô thường không những chỉ được tư tưởng Phật Giáo thừa nhận, mà lịch sử tư tưởng nơi nơi cũng thừa nhận. Nhà triết học thời cổ Hy Lạp, Heraclitus nhận định ta không thể bước xuống hai lần cùng một dòng sông. Nhận định này ngụ ý bản chất thay đổi và tạm bợ của mọi sự vật là một nhận định đặc biệt của Phật Giáo. Trong kinh Phật Giáo, người ta thường nói thế giới này tạm bợ như mây mùa thu, sanh tử bập bênh, và mạng sống con người như ánh chớp hay thác nước. Tất cả những hình ảnh hấp dẫn về vô thường này giúp chúng ta hiểu được mọi sự vật đều bị chi phối bởi vô thường.

Nếu chúng ta nhìn vào chính bản thân của chúng ta, chúng ta sẽ thấy rằng thân của chúng ta cũng vô thường và thay đổi không ngừng. Chúng ta trở nên gầy gò. Chúng ta trở nên già nua và cần cỗi- răng long, tóc rụng. Nếu cần đến bất cứ một bằng chứng nào về cái vô thường của thân xác, chúng ta chỉ cần nhìn đến tấm hình của chúng ta trên bằng lái xe hay trên tấm hộ chiếu chụp từ mấy năm qua. Tương tự, trạng thái tinh thần của chúng ta cũng vô thường. Có lúc chúng ta vui vẻ, có lúc chúng ta buồn rầu. Khi còn nhỏ chúng ta chưa biết gì; khi trưởng thành lúc vào đời chúng ta hiểu thêm nhiều hơn.; về già, chúng ta mất sức mạnh về khả năng trí tuệ và trở nên như trẻ con.

Điều này rất đúng với tất cả mọi vật chung quanh ta. Không một vật nào ta nhìn thấy có thể trường tồn: nhà cửa, chùa chiền, sông ngòi, hòn đảo, dãy núi, hay biển cả. Chúng ta biết rõ tất cả những hiện tượng thiên nhiên ấy, cả đến những thứ có vẻ trường tồn nhất như thái dương hệ, một ngày nào đó sẽ suy tàn và không còn tồn tại.

Tiến trình thay đổi không ngừng của mọi sự vật -- riêng hay chung, bên trong hay bên ngoài, đang tiếp diễn không ngừng mà ta không thấy, ảnh hưởng mật thiết tới chúng ta hàng ngày. Sự quan hệ với những người khác cũng bị chi phối bởi đặc tính vô thường và thay đổi. Bạn trở thành thù; thù trở thành bạn. Thậm chí thù trở thành người thân và người thân trở thành kẻ thù. Nếu nhìn kỹ vào cuộc đời chúng ta, chúng ta thấy vô thường đã ảnh hưởng đến mọi liên hệ giữa chúng ta với người khác như thế nào. Của cải của chúng ta cũng vô thường. Tất cả những thứ mà ta ưa thích như nhà cửa, xe cộ, quần áo, đều vô thường. Tất cả những thứ đó sẽ suy tàn và cuối cùng hủy hoại. Cho nên trong mọi khía cạnh của cuộc đời, dù là tinh thần hay vật chất, dù là việc giao tế với người khác, dù là của cải, vô thường là một thực tế được kiểm chứng bằng quan sát trực tiếp.

Hiểu vô thường không những quan trọng cho chúng ta trong việc thực hành Giáo Pháp mà còn rất quan trọng cho đời sống hàng ngày của chúng ta. Có phải tình bạn hữu thường xấu đi và chấm dứt vì một trong hai người không chú ý đến thái độ hay quyền lợi của bạn họ đã thay đổi? Có phải hôn nhân thường tan vỡ vì một bên hay cả hai bên đều không lưu ý đến sự thay đổi của người phối ngẫu?

Sở dĩ như vậy vì chúng ta bị kẹt trong ý nghĩ ngẫu nhiên, không thay đổi về tính nết và nhân cách của bạn bè và thân hữu nên chúng ta thất bại trong việc phát triển mối quan hệ với họ một cách thích đáng, cho nên chúng ta thiếu sự hiểu biết lẫn nhau. Cũng vậy, trong công việc làm ăn, hay trong đời sống xã hội, chúng ta không hy vọng thành công nếu chúng ta không bắt kịp sự thay đổi của tình hình, chẳng hạn như chiều hướng mới của nghề nghiệp hay phương pháp. Dù trong cuộc sống riêng hay chung, hiểu biết vô thường rất cần thiết nếu chúng ta muốn có hiệu quả và sáng tạo trong cách chúng ta giải quyết những công việc riêng tư hay nghề nghiệp.

Mặc dù hiểu thấu vô thường mang lại lợi ích trực tiếp và ngay tại chỗ, sự hiểu biết này còn là một phương tiện hữu hiệu đặc biệt giúp chúng ta trong việc thực hành Giáo Pháp. Hiểu biết vô thường là thuốc giải độc luyến chấp và sân hận. Nó cũng là sự khích lệ chúng ta tu tập Giáo Pháp. Và cuối cùng, nó là cái chìa khóa để hiểu được bản chất chủ yếu của sự vật và tình trạng thực sự của chúng.

Hãy nhớ rằng cái chết được coi như người bạn, người thầy cho những ai muốn tu tập Giáo Pháp. Nhớ đến cái chết làm cho chúng ta nhứt chí không luyến chấp và sân hận quá mức. Đã bao lần cãi cọ, bất đồng nhỏ nhặt hay những tham vọng và hận thù suốt đời đã bị phai mờ và trở nên vô nghĩa nhờ ý thức được cái chết không tránh khỏi này? Qua nhiều thế kỷ, các vị thầy trong Đạo Phật đã khuyến khích những người chân thành tu tập Giáo Pháp nên nhớ đến cái chết, nhớ đến cái vô thường về tính chất của con người.

Mấy năm trước đây, tôi có một người bạn đi Ấn Độ để nghiên cứu thiền định. Ông ta đã gặp một vị thầy nổi tiếng để học phương pháp tu thiền. Vị thầy này không muốn dạy ông ta vì nhận thấy ông thiếu thành thật. Người bạn tôi năn nỉ nhiều lần. Cuối cùng, vị thầy này bảo bạn tôi hôm sau đến. Trần đầy hy vọng, ông ta đến gặp vị thầy theo lời dặn. Vị thầy đã chỉ nói với người bạn tôi: "Ông sẽ chết, hãy quán về cái chết".

Quán về cái chết hết sức lợi ích. Tất cả chúng ta cần phải nhớ rằng cái chết là điều chắc chắn. Từ lúc sinh ra, chúng ta tiến thẳng đến cái chết. Nhớ đến cái này - nhớ đến cái kia, vào lúc chết, của cải, gia đình, danh vọng không còn lợi ích gì cho chúng ta nữa -- chúng ta hãy hướng tâm vào tu tập Giáo Pháp. Chúng ta biết rõ chết là điều tuyệt đối chắc chắn. Không có một thể sống nào thoát khỏi cái chết. Tuy cái chết là điều chắc chắn nhưng thời điểm chết lại không chắc chắn. Chúng ta có thể chết bất cứ lúc nào. Đời sống ví như ngọn đèn trước gió hay bong bóng nước: nó có thể vụt tắt bất cứ lúc nào, tan vỡ bất cứ lúc nào. Vì hiểu rằng cái chết có thể xảy đến bất cứ lúc nào, và chúng ta đang có điều kiện và cơ hội thực hành Giáo Pháp, chúng ta phải gấp rút tu tập ngay để không bỏ phí cơ hội và đời sống quý báu của con người.

Cuối cùng, hiểu được vô thường giúp chúng ta hiểu được bản chất tối hậu của mọi sự. Vì thấy mọi sự vật sẽ tàn lụi, thay đổi từng giây phút, chúng ta bắt đầu ý thức rằng mọi sự không tồn tại -- rằng trong chúng ta và trong mọi vật chung quanh ta không có gì là cái Ta và không có gì là thực chất. Cho nên trong ý nghĩa này, vô thường trực tiếp liên quan đến đặc tính thứ ba, đặc tính của vô ngã. Hiểu được vô thường là chìa khóa để hiểu được vô ngã. Chúng ta sẽ nói nhiều hơn về vô ngã sau này, bây giờ chúng ta hãy đi đến đặc tính thứ hai, đặc tính của khổ đau.

Đức Phật nói rằng bất cứ cái gì vô thường là khổ đau, và bất cứ cái gì vô thường và khổ đau cũng là vô ngã. Bất cứ gì vô thường là khổ đau vì vô thường tạo cơ hội cho khổ đau. Vô thường là cơ hội của khổ đau chứ không phải là nguyên nhân của khổ đau khi vô minh, ái, thủ vẫn còn.

Vậy là thế nào? Vì không hiểu bản chất đích thực của mọi sự, chúng ta tham đắm và bám níu vào những đối tượng với hy vọng hão huyền là chúng sẽ thường còn, và chúng sẽ mang lại hạnh phúc vĩnh viễn. Không biết tuổi xuân, sức khỏe và đời sống tự nó cũng vô thường nên chúng ta tham đắm và bám níu vào chúng. Chúng ta khao khát giữ lại tuổi thanh xuân, kéo dài đời sống, nhưng vì chúng có bản chất vô thường, chúng tuột khỏi tay chúng ta. Khi việc này xảy đến, vô thường là cơ hội của khổ đau. Cũng vậy, chúng ta không ý thức được tính chất vô thường của của cải, quyền lực, và uy thế, cho nên chúng ta tham đắm và bám níu vào chúng. Khi của cải quyền lực không còn, vô thường là một cơ hội cho khổ đau.

Tính vô thường hiện diện ở hoàn cảnh trong luân hồi là một cơ hội đặc biệt cho khổ đau khi nó xảy đến trong cái gọi là những cõi lạnh. Người ta

nói cái khổ của chư thiên còn to lớn hơn cái khổ của chúng sinh sống trong những cảnh giới thấp hơn khi chư thiên biết mình sắp sửa bị rơi khỏi cõi trời xuống cõi thấp hơn. Cả chư thiên cũng run sợ khi Đức Phật nhắc nhở họ về vô thường. Vì những kinh nghiệm vui thích mà chúng ta bám níu vào đều vô thường, cho nên vô thường tạo cơ hội cho khổ đau và bất cứ cái gì vô thường cũng đều khổ đau.

Bây giờ chúng ta nói đến đặc tính chung thứ ba của sự sống: đặc tính vô ngã, hay vô nhân tính, hay sự không có thực chất. Đó là một trong những nét đặc thù nổi bật trong tư tưởng Phật Giáo và trong những lời dạy của Đức Phật. Trong dòng phát triển tôn giáo và triết học của Ấn Độ sau này, một số trường phái Ấn Độ Giáo đã gia tăng việc giảng dạy về kỹ thuật thiền định và ý tưởng triết lý tương tự như giáo lý của Đức Phật. Cho nên các vị tổ của Phật Giáo thấy cần nêu rõ một nét đặc thù rất xít xao trong sự khác biệt giữa Phật Giáo và Ấn Giáo. Nét đặc thù này là giáo lý về vô ngã.

Đôi khi giáo lý vô ngã gây bối rối khó xử vì chúng ta làm sao có thể chối bỏ được cái Ta. Rốt cuộc chúng ta nói , "Tôi đang nói", hay "Tôi đang đi" , "Tôi tên là vân vân... và vân vân..." hay " Tôi là cha (hay con) của một người nào đó vân vân...". Như vậy làm sao có thể chối bỏ thực tế của cái Ta?

Để làm sáng tỏ việc này, chúng tôi nghĩ rằng điều quan trọng là nên nhớ rằng nhà Phật chối bỏ cái "Ta", không phải là chối bỏ việc gọi tên "Tôi" cho thuận tiện. Đúng hơn đó là chối bỏ một ý niệm cho rằng "Tôi" là một thực thể thường còn và không thay đổi. Khi Đức Phật dạy năm yếu tố (ngũ uẩn) trong kinh nghiệm bản thân không phải là cái Ta, và cái Ta cũng không thấy có trong năm yếu tố ấy, Ngài nói rằng dựa vào phân tích danh xưng này hay từ ngữ "Ta" không phù hợp với bất cứ thực chất hay thực thể nào.

Đức Phật đã dùng thí dụ cái xe bò và cánh rừng để giải nghĩa sự tương quan giữa danh xưng hay thuật ngữ "Tôi" và những bộ phận cấu thành của kinh nghiệm bản thân. Ngài giải thích từ "cái xe" chỉ là tên gọi của một tập hợp các bộ phận được ráp lại theo một cách nào đó. Bánh xe không phải là cái xe, trục xe, sườn xe, vân vân... cũng chẳng phải là cái xe. Cũng vậy, một cây không phải là rừng, và nhiều cây cũng chẳng phải là rừng. Tuy nhiên không có rừng nào mà không có cây, cho nên từ "rừng" chỉ là tên gọi thuận tiện cho một tập hợp cây cối.

Đây là điểm chính trong việc Đức Phật phủ nhận cái Ta. Sự phủ nhận của Đức Phật có nghĩa là sự phủ nhận niềm tin có một thực thể có thật, độc

lập và thường còn được tượng trưng bằng từ "Tôi" . Một thực thể thường còn như vậy ắt phải độc lập, phải có chủ quyền như một ông vua là chủ tể của các quân thần chung quanh. Nó phải thường còn, không biến đổi, không hoán chuyển, nhưng một thực thể thường còn và một cái Ta như thế không thể tìm thấy ở đâu được.

Đức Phật đã dùng cách phân tích thân tâm như sau để cho thấy rằng cái "Ta" chẳng có thể tìm thấy được ở thân hay trong tâm: (1) Thân không phải là cái "Ta" , nếu thân là cái Ta, thì cái Ta phải thường còn, không thay đổi, không tàn tạ không hư hoại và không chết, cho nên thân không thể là cái Ta. (2) Cái Ta không có cái thân theo nghĩa khi nói Ta có một xe hơi hay cái máy vô tuyến truyền hình vì cái Ta không kiểm soát được cái thân. Thân đau yếu, mệt mỏi, già nua ngược lại những điều mình mong muốn. Hình hài của cái thân nhiều khi không phù hợp với điều ta mong muốn. Cho nên không thể nào cho rằng cái Ta có cái thân. (3) Cái Ta không ở trong thân. Nếu ta tìm kiếm từ đầu đến chân, chúng ta cũng không thể tìm ra chỗ nào là cái Ta. Cái Ta không ở trong xương, trong máu, trong tủy, trong tóc và trong nước bọt. Cái Ta không thể tìm thấy ở một nơi nào trong thân. (4) Thân không ở trong cái Ta. Nếu thân ở trong cái Ta, cái Ta phải được tìm thấy riêng rẽ với thân và tâm, nhưng cái Ta chẳng được tìm thấy ở đâu cả.

Giống như vậy , (1) tâm không phải là cái Ta, vì lẽ giống như thân, tâm thay đổi không ngừng và luôn luôn lăng xăng như con vượn. Tâm lúc vui lúc buồn. Cho nên tâm không phải là cái Ta vì nó luôn luôn thay đổi. (2) Cái Ta không sở hữu cái tâm vì tâm trở nên hứng thú hay thất vọng trái với những điều chúng ta mong muốn. Mặc dù chúng ta biết có một số tư tưởng là thiện và một số tư tưởng là bất thiện, nhưng tâm cứ chạy theo các tư tưởng bất thiện và dửng dưng đối với những tư tưởng thiện. Cho nên cái Ta không sở hữu tâm vì tâm hành động hoàn toàn độc lập và không dính líu gì đến cái Ta. (3) Cái Ta không ở trong tâm. Dù chúng ta cẩn thận tìm kiếm trong tâm, dù chúng ta hết sức cố gắng tìm trong tình cảm, tư tưởng và sở thích, chúng ta cũng không tìm đâu thấy cái Ta ở trong tâm hay trong những trạng thái tinh thần. (4) Tâm cũng không hiện hữu ở trong cái Ta vì một lần nữa cái Ta nếu nó hiện hữu nó hiện hữu riêng rẽ với tâm và thân, nhưng cái Ta như thế chẳng thấy nó ở chỗ nào.

Có một bài tập rất đơn giản mà ai cũng có thể làm được. Chúng ta hãy ngồi yên lặng một lúc và nhìn kỹ vào thân tâm của chúng ta, nhất định chúng ta không thể tìm thấy cái Ta ở chỗ nào trong đó. Cái kết luận duy nhất có thể được là cái Ta chỉ là tên gọi thuận tiện cho một tập hợp các yếu tố. Không có

cái Ta, không có linh hồn, không có tinh chất, không có điểm trung tâm của kinh nghiệm cá nhân tách rời khỏi những yếu tố kinh nghiệm cá nhân luôn luôn thay đổi, phụ thuộc lẫn nhau, và vô thường về thể xác và tinh thần như những cảm giác, tư tưởng, thói quen và thái độ của chúng ta.

Tại sao chúng ta cần phải chối bỏ ý niệm về cái Ta? Chúng ta lợi gì khi chối bỏ cái Ta? Thứ nhất, trong đời sống thế gian hàng ngày của chúng ta, chúng ta trở nên sáng tạo hơn, thoải mái hơn và cởi mở hơn. Chừng nào còn gắn bó với cái Ta, chừng ấy chúng ta còn phải bảo vệ mình, bảo vệ của cải, tài sản, uy tín, lập trường và ngay cả đến lời nói của mình. Nhưng một khi vất bỏ được lòng tin vào cái Ta độc lập và thường còn, chúng ta có thể tiếp xúc với mọi người, mọi hoàn cảnh khác mà không thấy nghi ngại. Chúng ta có thể tiếp xúc một cách tự do, hồn nhiên và sáng tạo. Cho nên thấu triệt được vô ngã là một phương tiện sống.

Thứ nhì, và quan trọng hơn, hiểu được vô ngã là chìa khóa mở cửa giác ngộ. Tin vào cái Ta là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là điều kiện sơ đẳng nhất của tam độc (tham, sân và si). Một khi nhận biết, hình dung hay quan niệm chúng ta là một thực thể, ngay lập tức chúng ta tạo ra ly gián, một sự phân chia giữa ta và người và sự vật chung quanh chúng ta. Một khi có ý niệm về cái Ta, chúng ta phản ứng với người và vật chung quanh ta bằng cảm tình hay ác cảm. Trong ý nghĩa này, cái Ta thật sự là một tên vô lại.

Nhận thức rằng cái Ta là nguồn gốc và nguyên nhân của tất cả khổ đau, chối bỏ cái Ta sẽ là sự nghiệp chấm dứt khổ đau, tại sao chúng ta lại không cố gắng để bác bỏ và loại bỏ ý niệm về cái Ta, chú không phải là cố gắng chống đỡ, bảo vệ và gìn giữ nó? Tại sao không nhìn nhận kinh nghiệm cá nhân này chỉ là một cây chuối hay củ hành -- rồi khi chúng ta lột từng bẹ một rồi quan sát, phê bình và phân tách, chúng ta thấy rằng nó trống rỗng không có nhân hay một cái lõi thực chất nào, rằng thực nó chẳng hề có cái Ta?

Do nghiên cứu, suy xét và tập trung suy ngẫm, chúng ta hiểu rằng mọi sự vật đều vô thường, đều khổ đau và không phải là cái Ta, và khi chúng ta hiểu rằng những chân lý này không chỉ là kiến thức hay lý luận mà nó trở ngay thành một phần kinh nghiệm trực tiếp, rồi sự hiểu biết về ba đặc tính phổ quát sẽ giải thoát chúng ta khỏi những lầm lẫn căn bản đã giam hãm chúng ta trong vòng sinh tử - những sai lầm khi thấy sự vật là thường còn vui thú và phải có cái Ta. Khi những ảo tưởng được nhổ bỏ, trí tuệ phát sinh,

giống như khi bóng tối không còn, ánh sáng phát hiện ra. Và khi trí tuệ phát sinh, chúng ta chứng nghiệm bình an và tự do của Niết Bàn

Trong chương này chúng ta chỉ mới nói về kinh nghiệm cá nhân trong phạm vi thân tâm. Trong chương tới, chúng ta sẽ đi sâu hơn vào cách lý giải Phật Giáo về kinh nghiệm cá nhân bằng những yếu tố trong vũ trụ vật chất và tinh thần của chúng ta.

---o0o---

CHƯƠNG 12: NĂM KHỐI TẬP HỢP (NGŨ UẨN)

Trong chương này, chúng ta sẽ nhìn vào lời dạy về năm uẩn -- sắc (hình dáng), thọ (cảm giác), tưởng (nhận thức), hành (ý muốn) và thức (ý thức). Nói một cách khác, chúng ta nhìn vào sự lý giải kinh nghiệm cá nhân của Phật Giáo hay sự phân tích về cá tính.

Trong những chương trước, tôi đã đôi lần lưu ý là học thuyết của Phật Giáo được xem như rất phù hợp với đời sống và tư tưởng hiện đại trong lãnh vực khoa học, tâm lý vân vân... Đây cũng là trường hợp phân tích kinh nghiệm cá nhân bằng năm uẩn. Nhiều nhà tâm thần học, tâm lý học hiện đại, đặc biệt chú ý đến việc phân tích này. Thậm chí người ta giả thiết là trong sự phân tích kinh nghiệm cá nhân bằng năm uẩn, chúng ta thấy có sự tương đồng về mặt tâm lý với một số yếu tố mà khoa học đã phát hiện -- đó là việc kiểm kê và đánh giá kỹ lưỡng những yếu tố kinh nghiệm của chúng ta.

Căn bản là bây giờ chúng ta đi vào phần mở rộng và gạn lọc việc phân tích trong đoạn cuối của Chương 11. Qua nghiên cứu giáo lý về vô ngã, chúng ta đã nói qua cách lý giải kinh nghiệm cá nhân về cả hai mặt thân và tâm. Quý vị nhớ lại chúng ta quan sát thân và tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái Ta ở đâu, và chúng ta thấy cái Ta chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Chúng ta kết luận cái Ta chỉ là tên gọi thuận tiện cho một tập hợp những yếu tố thể chất và tinh thần; cũng giống như vậy, "rừng" là để chỉ một tập hợp của nhiều cây. Trong chương này, chúng ta đi xa hơn trong phần lý giải. Thay vì chỉ nhìn vào kinh nghiệm cá nhân một cách đơn giản bằng thân tâm, chúng ta lý giải nó bằng năm uẩn.

Trước hết chúng ta hãy xét đến sắc uẩn (khối kết hợp vật chất hoặc hữu hình). Sắc tương ứng với cái mà chúng ta gọi là những yếu tố vật chất hay thể chất về kinh nghiệm. Nó gồm có không những xác thân của chúng ta mà tất cả những vật thể vật chất chung quanh chúng ta như, đất, cây cối, nhà cửa

và những vật thể đối tượng hàng ngày của đời sống. Đặc biệt sắc uẩn gồm năm giác quan thể chất và năm đối tượng tương ứng: mắt và đối tượng nhìn thấy, tai và đối tượng nghe thấy, mũi và đối tượng ngửi thấy, lưỡi và đối tượng nếm thấy, và da và đối tượng sờ mó thấy.

Nhưng những yếu tố thể chất tự nó không đủ tạo kinh nghiệm. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay tai và đối tượng nghe thấy không đem đến kinh nghiệm. Mắt cùng với đối tượng nhìn thấy chẳng bao giờ tạo ra kinh nghiệm; tai có thể tiếp xúc mãi với tiếng động cũng không thể tạo ra kinh nghiệm. Chỉ khi nào con mắt, đối tượng nhìn thấy, và ý thức cùng nhau hoạt động thì kinh nghiệm về đối tượng của mắt mới tạo nên được. Cho nên ý thức là một yếu tố cần thiết trong việc tạo ra kinh nghiệm.

Trước khi chúng ta tiếp tục xem xét những yếu tố tinh thần của kinh nghiệm cá nhân, tôi muốn nói qua đến sự hiện hữu của một cơ quan và đối tượng của nó, đó là giác quan thứ sáu, tâm. Giác quan này thêm vào năm giác quan đã biết: mắt, tai, mũi, lưỡi và da. Cũng như năm giác quan vật chất đều có đối tượng vật chất tương ứng, tâm có đối tượng của nó là ý nghĩ hay Pháp trần. Cũng như trường hợp năm giác quan, thức phải có mặt để phối hợp tâm và đối tượng để tạo nên kinh nghiệm.

Chúng ta hãy xét những yếu tố tinh thần của kinh nghiệm để xem chúng ta có thể hiểu được ý thức có thể biến đổi những yếu tố vật chất của cuộc sống thành kinh nghiệm ý thức cá nhân ra sao. Trước hết chúng ta phải nhớ rằng ý thức chỉ là sự nhận biết hay sự nhạy cảm trước đối tượng. Khi những yếu tố thể chất trong kinh nghiệm -- thí dụ như mắt và đối tượng nhìn thấy -- tiếp xúc với nhau, và khi ý thức cũng liên kết với những yếu tố vật chất, ý thức thị giác nảy sinh. Đó chỉ là sự nhận biết về một đối tượng nhìn thấy được, không giống cái mà chúng ta thường gọi là kinh nghiệm cá nhân. Kinh nghiệm cá nhân hàng ngày được tạo ra do sự hoạt động của ba yếu tố tinh thần chính: thọ uẩn, tưởng uẩn và hành uẩn hay tâm hành. Ba uẩn này hoạt động để biến sự nhận biết về đối tượng thành kinh nghiệm cá nhân.

Thọ uẩn, hay cảm giác có ba loại: thích thú, không thích thú và bàng quan. Khi một đối tượng được biết đến, hiểu biết này chọn một trong những cảm thọ có sắc thái trên, hoặc thích thú, hoặc không thích thú, hay dừng đọng.

Kế tiếp chúng ta hãy nhìn vào tướng uẩn. Uẩn này là uẩn mà nhiều người cho là khó hiểu. Khi nói đến tướng, chúng ta từng quên đây là hoạt động thừa nhận, hay nhận dạng. Về một ý nghĩa nào đó, chúng ta gán một cái tên cho đối tượng của kinh nghiệm. Chức năng của tướng là biến đổi tướng của kinh nghiệm không rõ ràng thành kinh nghiệm có thể nhận dạng và xác nhận được. Đến đây chúng ta nói đến một công thức về một ý niệm hay một khái niệm của một đối tượng đặc biệt. Giống như cảm giác, chúng ta có yếu tố xúc cảm ở dạng thích thú, không thích thú, hay bàng quan, với sự nhận thức tướng uẩn chúng ta có yếu tố khái niệm bắt đầu làm quen với một khái niệm rõ ràng và nhất định về đối tượng của kinh nghiệm.

Cuối cùng là hành uẩn, hay tâm hành, được mô tả như là có đáp ứng điều kiện trước đối tượng của kinh nghiệm. Trong nghĩa này, nó cùng nghĩa với thói quen. Chúng ta đã thảo luận về hành (ý muốn) ở Chương 10, khi chúng ta xét đến mười hai thành phần của Lý nhân duyên. Quý vị nhớ lúc đó, chúng ta mô tả hành là những ấn tượng được tạo ra bởi các hành động trước đây, sinh lực của thói quen đã tàng trữ từ vô số kiếp trước tạo nên. Ở đây cũng vậy, là một trong năm uẩn, hành uẩn cũng giữ một vai trò tương tự. Nhưng nó không những có giá trị tĩnh mà còn có giá trị động vì những hành động hiện nay của chúng ta được quyết định bởi những hành động quá khứ, cho nên sự đáp ứng của chúng ta hiện giờ được thúc đẩy và chỉ huy bởi hành uẩn theo một cung cách riêng. Cho nên hành uẩn có phương diện đạo đức, giống như thọ uẩn có phương diện khái niệm, và tướng uẩn có phương diện xúc cảm.

Quý vị nhận thấy tôi sử dụng các từ "hành uẩn" và "tâm hành" cùng một lúc. Lý do là một trong hai từ đó tượng trưng cho một nửa nghĩa của từ gốc luân hồi; tâm hành tượng trưng cho nửa trong quá khứ, và hành uẩn tượng trưng cho nửa hoạt động trong hiện tại. Tâm hành và hành uẩn cùng nhau hành hoạt quyết định những phản ứng của chúng ta trước các đối tượng của kinh nghiệm cá nhân, và những phản ứng này tạo những hậu quả đạo đức ở dạng hậu quả thiện, bất thiện hay trung tính.

Bây giờ chúng ta có thể thấy việc phối hợp giữa những yếu tố thể chất và tinh thần tạo thành kinh nghiệm cá nhân. Muốn rõ hơn, thí dụ bạn định tản bộ trong vườn. Khi đi bộ, mắt của bạn tiếp xúc với một vật thể. Khi bạn chú ý đến vật đó, thức của bạn biết đối tượng nhưng chưa quyết định. Tướng uẩn (sự nhận thức) nhận diện vật ấy, thí dụ cho là một con rắn. Khi việc này xảy ra, bạn sẽ phản ứng với đối tượng bằng thọ uẩn (cảm giác) -- cảm giác

không thích thú. Cuối cùng bạn phản ứng với đối tượng nhìn thấy này bằng hành uẩn (ý muốn) với ý định bỏ chạy hay lượm một hòn đá.

Trong tất cả những hoạt động hàng ngày, chúng ta có thể thấy năm uẩn cùng nhau hoạt động như thế nào để kinh nghiệm cá nhân. Chẳng hạn, ngay lúc này, có sự tiếp xúc giữa hai yếu tố của uẩn --chữ trên trang giấy và mắt bạn. Ý thức của bạn nhận biết những chữ trên trang. Tưởng uẩn nhận diện lời viết ở đây. Thọ uẩn sinh ra phản ứng xúc cảm -- thích thú, không thích thú hay bàng quan. Hành uẩn đáp lại bằng phản ứng có điều kiện như ngồi chăm chú, mơ mộng hay ngáp. Chúng ta có thể phân tách tất cả kinh nghiệm cá nhân của chúng ta qua năm uẩn.

Tuy nhiên, có một điểm cần phải nhớ về tính chất của năm uẩn là mỗi một uẩn trong năm uẩn đều thay đổi không ngừng. Những yếu tố cấu thành sắc uẩn vô thường và đều ở trong trạng thái luôn luôn thay đổi. Chúng ta đã thảo luận điều này ở Chương 11, khi chúng ta nhận thấy thân xác sẽ già, yếu, bệnh tật, và những sự vật chung quanh ta cũng vô thường và thay đổi không ngừng. Cảm nghĩ của chúng ta cũng luôn luôn thay đổi. Hôm nay chúng ta phản ứng một hoàn cảnh đặc biệt nào đó với cảm nghĩ thích thú, nhưng ngày mai lại với cảm nghĩ không thích thú. Hôm nay, chúng ta nhận thức một đối tượng theo một cách riêng biệt; sau này trong những hoàn cảnh khác, cảm nhận của chúng ta lại thay đổi. Trong lúc tranh tối tranh sáng, chúng ta thấy sợi dây là một con rắn, khi ánh sáng của ngọn đuốc rọi vào nó, chúng ta nhận ra là sợi dây.

Thọ của chúng ta, giống như những cảm nghĩ và giống như các đối tượng vật chất về kinh nghiệm của chúng ta, luôn luôn thay đổi và vô thường; cho nên, những phản ứng của hành uẩn cũng vậy. Chúng ta thay đổi thói quen. Chúng ta có thể học hỏi để trở nên tốt bụng và từ bi. Chúng ta có thể đạt được những đức tính buông bỏ, thanh thản vân vân... Ý thức cũng vô thường và luôn luôn thay đổi. Ý thức phát sinh dựa vào đối tượng và giác quan. Nó không thể tồn tại độc lập. Như chúng ta đã thấy, tất cả những yếu tố thể chất và tinh thần trong kinh nghiệm của chúng ta như xác thân, các sự vật chung quanh chúng ta, tâm và ý tưởng của chúng ta đều vô thường và thay đổi không ngừng. Tất cả những uẩn ấy đều thay đổi không ngừng và vô thường. Chúng là những tiến trình, không phải là bất biến. Chúng động chứ không tĩnh.

Lý giải kinh nghiệm cá nhân qua năm uẩn để làm gì? Biến đổi tính thống nhất rõ ràng của kinh nghiệm cá nhân thành năm uẩn (sắc, thọ, tưởng,

hành, thức) để làm gì? Mục đích là để tạo sự hiểu biết về vô ngã. Điều ta muốn đạt đến là cách chúng nghiệm thế giới này không được xây dựng trên hay chung quanh khái niệm về cái Ta. Chúng ta muốn nhìn thấy kinh nghiệm cá nhân bằng những tiến trình -- bằng những chức năng khách quan chứ không bằng cái Ta và những gì ảnh hưởng đến cái Ta vì điều này tạo thái độ bình thân giúp chúng ta khắc phục được những xúc cảm trong những ước vọng và sợ hãi về mọi sự trên thế gian này.

Chúng ta mong muốn hạnh phúc, chúng ta sợ đau đớn. Chúng ta mong được tán thưởng, chúng ta sợ bị quở mắng. Chúng ta mong được, chúng ta sợ mất. Chúng ta mong được danh thơm, chúng ta sợ mang tiếng xấu. Chúng ta sống giữa tình trạng ước mong và sợ hãi. Chúng ta trải nghiệm những ước mong và sợ hãi đó, vì chúng ta biết hạnh phúc, khổ đau và vân vân... bằng cái Ta: chúng ta hiểu chúng vì hạnh phúc cá nhân, đau khổ cá nhân, khen hay chê cá nhân vân vân... Nhưng một khi chúng ta hiểu chúng bằng những tiến trình khách quan, và một khi chúng ta đã thông suốt và loại bỏ khái niệm về cái Ta, chúng ta sẽ vượt qua được ước vọng và sợ hãi. Chúng ta có thể coi xét hạnh phúc và khổ đau, khen và chê, và tất cả những điều còn lại khác bằng sự bình thân tinh thần. Chỉ lúc ấy, chúng ta sẽ không còn bị lệ thuộc vào sự chao đảo giữa ước mong và sợ hãi.

---o0o---

CHƯƠNG 13: NGUYÊN TẮC CĂN BẢN TRONG VIỆC THỰC HÀNH

Để kết luận, tôi muốn phản ánh những gì chúng ta đã thảo luận về diễn biến của những chương trước đây và gắn nó với những gì mà chúng ta có thể làm gì được cho đời sống cá nhân của chúng ta cả ngay bây giờ lẫn tương lai.

Giáo lý của Đức Phật thật bao la và thật thâm sâu. Thật ra cho đến nay chúng ta mới chỉ nhắm vào việc nghiên cứu một số ít giáo lý căn bản của Đức Phật, và đó mới chỉ là bề mặt. Quý vị có thể cảm thấy chúng ta đã đề cập khá nhiều, và quý vị cũng cảm thấy không thể thực hành được tất cả những gì đã được thảo luận. Thật vậy, người ta nói rằng, ngay một nhà sư sống ẩn dật nơi hẻo lánh cũng khó tu tập nổi những giáo lý căn bản của Đức Phật: một số ít lo lắng rằng sẽ rất khó khăn đối với những nam nữ cư sĩ giống như chúng ta còn bận rộn việc đời nên không thể chu toàn được. Tuy nhiên nếu chúng ta chân thành traу dò và tu tập một số giáo lý của Đức

Phật, chúng ta sẽ thành công trong việc làm cho đời sống này có ý nghĩa hơn. Hơn nữa chúng ta sẽ tin chắc rằng chúng ta sẽ gặp được nhiều hoàn cảnh thuận lợi để thực hành Giáo Pháp, và cuối cùng đạt được giải thoát.

Bất cứ ai cũng có thể đạt được mục tiêu cao nhất của Phật Giáo, dù là cư sĩ hay tu sĩ. Điều cần thiết là thành khẩn tu tập Bát Chánh Đạo. Được biết rằng những người hiểu được chân lý, như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và những Đại Đệ Tử của Ngài, không phải do vô tình mà đạt được. Họ không phải là những người từ trên trời rơi xuống như nước mưa, mà cũng chẳng phải như những hạt giống ở dưới đất mọc lên. Đức Phật và các đệ tử của Ngài cũng là những phàm phu như quý vị và tôi. Họ cũng bị đau khổ bởi những bất tịnh của tâm -- luyến chấp, sân hận và vô minh. Do sự tiếp xúc với Giáo Pháp, do sự gạn đục khơi trong lời nói và việc làm, do sự mở mang tâm trí, và do sự đạt được trí tuệ, họ đã giải thoát, trở thành những đấng cao cả có thể dạy bảo và giúp đỡ người khác hiểu được chân lý. Vì vậy không nghi ngờ gì nếu chúng ta sử dụng giáo lý của Đức Phật, chắc chắn chúng ta cũng có thể đạt được mục tiêu tối hậu của Đạo Phật. Chúng ta cũng có thể thành Phật hay giống như các Đại Đệ Tử của Ngài.

Không ích lợi gì nếu chúng ta chỉ nghe Pháp, hay đọc kinh, hay chỉ viết Pháp, hay thuyết Pháp mà không thực hành. Được biết một số trong chúng ta tự gọi mình là Phật Tử để có thể được lời như thỉnh thoảng mua cỗ phần may rủi. Nếu chúng ta nhận thấy việc thực hành giáo lý của Đức Phật trong những năm vừa qua, có ít nhiều thay đổi về chất lượng kinh nghiệm của chúng ta -- dù chỉ một ít thay đổi -- thì chúng ta cũng biết giáo lý đã có hiệu quả một phần nào.

Nếu tất cả chúng ta đều thực hành giáo lý của Đức Phật, chắc chắn chúng ta sẽ hiểu ra lợi ích của chúng. Nếu chúng ta tránh làm hại người khác, nếu chúng ta hết mình giúp đỡ người khác trong bất cứ lúc nào, nếu chúng ta học cách trau dồi chánh niệm, nếu chúng ta học hỏi để mở mang khả năng tập trung tâm ý, trau dồi trí tuệ bằng học tập, suy xét và thiền định, chắc chắn Giáo Pháp sẽ mang lợi ích cho chúng ta. Trước hết Giáo Pháp dẫn chúng ta đến hạnh phúc và thịnh vượng trong đời này và đời sau. Cuối cùng, Giáo Pháp dẫn chúng ta đến mục tiêu tối hậu là giải thoát, hạnh phúc tối thượng của Niết Bàn.

---o0o---

PHẦN 02: ĐẠI THỪA

CHƯƠNG 14: NGUỒN GỐC CỦA TRUYỀN THỐNG ĐẠI THỪA

Phải nói ngay từ đầu rằng, vì tính chất rộng lớn của truyền thống Đại Thừa, chúng ta không thể hy vọng gì nhiều hơn là giới thiệu khuynh hướng chính của truyền thống này trong khoảng một vài chương. Tuy nhiên, bất chấp đến những khuynh hướng cá nhân hay sự ràng buộc đối với bất kỳ một truyền thống nào trong những truyền thống Phật Giáo, chúng ta phải công nhận một thực tế là Đại Thừa đã đóng góp rất nhiều vào tư tưởng và văn hóa Phật Giáo. Nó đã sản sinh ra nền văn chương rộng lớn, nhiều công trình mỹ thuật, và nhiều kỹ thuật khác biệt cho việc phát triển cá nhân. Nhiều nước khắp Á Châu chịu ảnh hưởng của Đại Thừa, và mặc dù truyền thống này không được chú ý bởi những học giả hiện đại so sánh với truyền thống Nguyên Thủy, nhưng hiện có sự quan tâm to lớn đến văn hóa, triết lý Đại Thừa và Bồ Tát Đạo. Cho nên chúng ta nên dành tám chương để nhìn vào nguồn gốc và sự phát triển truyền thống Đại Thừa.

Tôi đã chọn cách bắt đầu bằng việc xem xét nguồn gốc của Đại Thừa vì tôi tin là nếu tôi không hiểu hay đánh giá đúng những lý do tại sao truyền thống này phát sinh -- hạt giống của nó, có thể nói như vậy, trong mảnh đất nguyên thủy của truyền thống Phật Giáo -- thì sẽ là điều khó khăn cho chúng ta nhìn Đại Thừa từ một cái nhìn khách quan. Trước tiên tôi muốn xét đến thời kỳ ban sơ trong việc thiết lập truyền thống Phật Giáo, tức là cuộc đời của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni dạy Pháp trong bốn mươi lăm năm tại nhiều nơi ở miền đông bắc miền trung Ấn Độ. Ngài đã dạy cho không biết bao nhiêu chúng sinh. Những chúng sinh này không chỉ là những người từ mọi tầng lớp xã hội, mà còn là động vật và những người siêu hình như chư thiên trên các tầng trời và địa ngục. Tất cả những truyền thống Phật Giáo đều thừa nhận Đức Phật đã thi triển nhiều phép lạ không thể tưởng tượng được để giúp chúng sinh giác ngộ. Đức Phật chẳng phải là người và cũng chẳng phải là ông trời như Ngài thường thừa nhận. Nhưng giả sử Ngài không phải là ông trời, chắc chắn Ngài là đáng thiêng liêng, cao cả và siêu phàm, vì Ngài đã tiến tu qua vô số kiếp kiếp sống. Đương nhiên, tất cả Phật Tử đều tin rằng Đức Phật vĩ đại hơn bất cứ vị trời nào những đức tính và những hoạt động của Ngài có lợi và minh mông hơn. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là tấm gương bởi sự nghiệp của chính Ngài để con người noi theo. Mục tiêu sự nghiệp của Ngài là Giác Ngộ và Phật quả và con đường của

Ngài là Bồ Tát Đạo. Đức Phật nói về mục đích của giác ngộ và Phật quả cũng như về mục đích của Niết Bàn. Chính Ngài đã giảng dạy con đường đạt Phật quả bằng việc thực hành về sự hoàn hảo của Bồ Tát Đạo trong nhiều truyện thuộc tiền kiếp của Ngài.

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni cho phép đệ tử của Ngài được chấp nhận và áp dụng giáo lý của Ngài theo khả năng và hoài bão riêng của họ. Trong khi không bao giờ bỏ những đức hạnh về luân lý và trí tuệ chủ yếu, Đức Phật cho phép phát huy sự diễn đạt cá nhân. Ngài khuyến khích tự do tìm hiểu giữa những người thế tục và dân chủ trong cộng đồng tu viện. Việc này thật rõ rệt ở nhiều chỗ trong giáo lý của Ngài. Thí dụ học thuyết nổi tiếng mà Ngài khuyến dạy người Kalamas khi Ngài nói ta không nên tin vào những phương tiện thứ yếu để kiểm chứng những tuyên bố khẳng định về tính chất của sự vật, mà hãy thử nghiệm những khẳng định ấy bằng ánh sáng kinh nghiệm bản thân của mình và chỉ lúc ấy mới chấp nhận chúng là đúng.

Trong kiểu cách tương tự, Ngài nói ta nên thử nghiệm sự thật của những tuyên bố khẳng định dưới ánh sáng của tiêu chuẩn quan sát, lý luận, và tính trước sau như một của bản thân mình, như cách người khôn ngoan thử vàng bằng cách cắt, dũa và nấu chảy vàng. Cũng vậy vào cuối sự nghiệp, Đức Phật dặn dò các đệ tử hãy thấp đuốc lên mà đi, chiếu sáng con đường của riêng mình bằng lý luận của chính mình. Lời dặn cuối cùng của Ngài: "Tất cả sự vật duyên hợp đều phải thay đổi; các con hãy chuyên cần để đạt giải thoát"

Đức Phật cũng khuyến khích lòng tự tin trong những huấn thị của Ngài cho cộng đồng tăng già về nội qui kỷ luật tu viện. Do đó Ngài dặn A Nan, sau khi Ngài nhập diệt, những thành viên của Đoàn Thể Tăng Già được tự do hủy bỏ những giới khinh (ít quan trọng) nếu thấy thích hợp. Đương nhiên, điều có ý nghĩa là Đức Phật đã từ chối chỉ định người kế thừa để điều khiển cộng đồng Phật Giáo sau khi Ngài nhập diệt. Tất cả những sự việc này cho thấy không khí trong cộng đồng Phật Giáo lúc sơ khai -- là không khí tìm hiểu tự do, dân chủ và độc lập.

Sau khi Đức Phật nhập diệt, giáo lý của Ngài được gìn giữ truyền khẩu từ thế hệ này đến thế hệ kia, giữ vững trong trí nhớ tập thể. Biết chữ là đặc quyền của giới ưu tú tại Ấn vào thời điểm này, và đó là một dấu hiệu nữa cho thấy dân chủ được coi trọng trong truyền thống Phật Giáo đến mức cách trình bày giáo pháp có tính cách văn chương bị sao lãng quá lâu. Nhiều người không biết chữ, cho nên truyền khẩu là phương tiện phổ thông để gìn

giữ và phổ biến giáo Pháp. Trong khoảng năm trăm năm khi giáo lý được gìn giữ bằng truyền khẩu, một số đại hội đồng được triệu tập để tổ chức, hệ thống hóa và quyết định những điều đã được đồng thuận về giáo lý học thuyết và về kỷ luật tu viện, hay Giới Luật. Chắc chắn có ba và có thể có hơn sáu đại hội đồng được triệu tập trong khoảng thời gian này tại nhiều nơi khắp Ấn Độ. Kết quả là sự xuất hiện của nhiều trường phái lớn có học thuyết và giới luật đã thay đổi ở mức độ ít nhiều .

Đại hội lần thứ nhất được triệu tập ngay sau khi Đức Phật nhập diệt tại thành Vương Xá, kinh đô nước Ma Kiệt Đà. Trong Đại Hội này câu hỏi được nêu lên là có nên hủy bỏ những giới khinh (ít quan trọng) như Đức Phật đã dạy Ngài A Nan. Đoàn Thể Tăng Già có thể làm việc đó nếu thấy phù hợp. Đáng tiếc là Ngài A Nan đã sao lãng không hỏi Đức Phật xem giới nào là những giới khinh. Tình trạng không rõ ràng này đã khiến vị trưởng lão chủ tịch, Ma Ha Ca Diếp đề nghị đại hội giữ nguyên tất cả những giới luật mà không sửa chữa. Sự kiện này rất có ý nghĩa vì nó cho thấy câu hỏi về giới luật đã được thảo luận tại Đại Hội lần thứ nhất. Câu hỏi này đã được nêu lên tại Đại Hội lần thứ hai và là một vấn đề chính tại đại hội này.

Hơn nữa, tư liệu về Đại Hội lần thứ nhất cho chúng ta biết câu chuyện về một thầy tu tên là Purana đến thành Vương Xá vào lúc Đại Hội đã đi đến phần kết thúc. Vị thầy tu này được những người tổ chức mời tham gia vào giai đoạn bế mạc đại hội, nhưng vị này đã khước từ nói rằng ông thích nhớ lại lời dạy của Đức Phật như ông đã từng nghe từ chính Đức Phật... Sự kiện này rất có ý nghĩa vì nó cho thấy đã có người thích gìn giữ truyền thống độc lập, nhớ Giáo Pháp do chính họ nghe từ Đức Phật. Cả hai tình tiết cho thấy mức độ tự do tư tưởng đã hiện hữu từ thời ban sơ của cộng đồng Phật Giáo.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào tư liệu Đại Hội lần thứ nhì được triệu tập vào khoảng một trăm năm sau. Tại đại hội này, vấn đề chính được đem ra thảo luận là giới luật. Việc tu tập của một số thầy tu bị các thầy tu cao tuổi cho rằng đã vi phạm giới luật. Có mười điều như vậy, gồm có mang muối trong cái sừng rỗng bị coi như phạm giới cầm tồn trữ thực phẩm; làm rồi mới xin phép; nhận vàng bạc coi như phạm giới cầm tích trữ của cải. Những thầy tu vi phạm giới bị coi như đã không tôn trọng giới luật chính thống và đã bị khiển trách tùy theo lỗi lầm. Hơn nữa lập trường bảo thủ của Maha Ca Diếp chấp thuận bởi các vị trưởng lão của Đại Hội, và đương nhiên những luật lệ tu hành hầu như được giữ nguyên không thay đổi qua nhiều thế kỷ mặc dù nhiều thay đổi trong thực hành.

Mặc dầu bề ngoài việc giải quyết vụ tranh cãi về giới luật có vẻ dễ dàng, nhưng những năm sau Đại Hội lần thứ nhì đã xuất hiện và sinh sôi nảy nở nhiều trường phái khác biệt như Maha Sanghista được coi như ông tổ của Đại Thừa, Vatsiputriya và nhiều người khác. Vì thế Đại Hội lần thứ ba được triệu tập vào thời Hoàng Đế A Dục ở thế kỷ thứ ba trước Công Nguyên, đã có ít nhất là mười tám trường phái, mỗi trường phái đều có học thuyết và giới luật riêng.

Có hai trường phái chiếm ưu thế trong các cuộc tranh luận tại Đại Hội lần thứ ba, một trường phái luận giải gọi là Vibhajyavadins, và một trường phái hiện thực đa nguyên gọi là Sarvativadins. Đại Hội quyết định theo lập trường của trường phái luận giải và chính quan điểm của trường phái này được truyền sang Sri Lanka bởi những nhà truyền giáo của Vua A Dục, cầm đầu bởi con của vị vua này tên Mahendra. Tại đó, trường phái này được biết là Nguyên Thủy. Những người ủng hộ trường phái Sarvativada hầu hết di cư đến Kashmir miền Tây Bắc Ấn Độ nơi đây trường phái này trở nên nổi tiếng do sự phổ cập viên mãn Bồ Tát Đạo.

Tuy nhiên tại một Đại Hội khác triệu tập dưới triều đại Hoàng Đế Kanishka vào thế kỷ thứ nhất sau Công Nguyên, hai trường phái quan trọng nữa đã xuất hiện -- trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ (Vaibhashikas) và trường phái Kinh Lượng Bộ (Sautrantikas). Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Vaibhashikas cho rằng Vi Diệu Pháp được dạy bởi chính Đức Phật, trong khi trường phái Sautrantikas cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật dạy.

Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu tập để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa được cho là rất nhiều kinh sách. Ở phía bắc và phía tây nam Ấn Độ cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn của Đại Thừa liên quan đến Đức Di Lạc, Vị Phật tương lai và những Bồ Tát trên trời hoặc được giữ trong đám thần rắn của cõi âm cho đến khi những bậc thầy tổ Đại Thừa như Ngài Long Thọ khám phá. Sự xuất hiện của những trường phái này với mỗi trường phái có cách giải thích riêng của mình về giáo lý Đức Phật rằng minh họa tính đa dạng hết sức biểu thị đặc điểm của truyền thống Phật Giáo vào đầu Công Nguyên. Mặc dù có nhiều chi tiết khác biệt về vấn đề tính xác thực của kinh điển và giáo lý, các trường phái Phật Giáo tiếp tục thừa nhận tính đồng nhất chung là Phật Tử. Chỉ có một trường hợp ngoại lệ đối với luật lệ này là trường phái

Vatsiputriyas vì họ theo khái niệm cá tính thiết yếu, trường phái này bị gán cho là dị giáo bởi tất cả các trường phái khác.

Sự hình thành bản văn kinh sách bởi các trường phái tại Ấn và tại Sri Lanka, nói chung được chấp nhận bởi các học giả vào một thời gian tương đối chậm. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác, kể cả Nguyên Thủy, bắt đầu xuất hiện dưới hình thức viết hơn năm trăm năm sau thời Đức Phật. Chúng ta biết chắc chắn những kinh điển Nguyên Thủy -- được ghi lại bằng tiếng Pali, một thổ ngữ của người Ấn sơ khai -- lần đầu được biên soạn vào khoảng giữa thế kỷ thứ nhất trước Công Nguyên. Những kinh Đại Thừa sớm nhất, như Kinh Pháp Hoa và Kinh Bát Nhã (Tuyệt mỹ về trí tuệ) được biết thường được phổ biến không sau thế kỷ đầu Công Nguyên. Cho nên, những kinh điển được viết bởi Nguyên Thủy và truyền thống

Đại Thừa có niên đại gần như cùng một thời gian.

Sau khi Đức Phật nhập diệt, quan điểm của các vị trưởng lão chiếm ưu thế trong đời sống đạo lý Phật Giáo, nhưng vào thế kỷ đầu Công Nguyên, sự bất mãn với lý tưởng về mục tiêu của bậc A La Hán là giải thoát cho chính mình đã nảy nở nhiều trong tu viện và cộng đồng cư sĩ. Những tín đồ của Đức Phật có thể chọn một trong hai lý tưởng về đời sống đạo lý -- A La Hán và Bồ Tát Đạo.

Trong khi ước vọng của A La Hán (Thỉnh Văn) là đạt giải thoát cho chính mình, Bồ Tát hay Phật sẽ thành lại muốn đạt giác ngộ để cứu tất cả chúng sinh.

Cốt lõi của quan niệm đạo giáo Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sinh. Đương nhiên, trong phạm vi này, chúng ta phải hiểu tính đại chúng ngày càng tăng của Đại Thừa. Chẳng có gì đáng ngạc nhiên nếu nhiều Phật Tử thuần thành đi theo tấm gương của Đức Phật, người mà từ bi và trí tuệ vô bờ bến không phải như các đại đệ tử của Ngài, các trưởng lão và A La Hán phần đông có vẻ khắc khổ và cách biệt. Nói tóm lại, Đại Thừa với triết lý thâm sâu, lòng từ bi phổ quát, và sử dụng nhiều phương tiện khéo léo, nhanh chóng lôi cuốn những người sôi nổi đi theo không những tại Ấn Độ mà còn tại nhiều mảnh đất mới ở Trung Á.

Tôi muốn kết luận chương này bằng cách dành ít phút vào việc so sánh ngắn gọn một vài ý tưởng từ kinh điển truyền thống Nguyên Thủy và một số nét nổi bật của Đại Thừa xuất hiện một cách dễ thấy trong kinh sách Đại Thừa như Pháp Hoa, Giải Thâm Mật Kinh và Kinh Lăng Già. Người ta

thường quên rằng không chỉ có nhiều luận văn giống nhau thuộc cả hai loại kinh điển, mà còn có những dấu vết trong Kinh Điển Nguyên Thủy về một số chủ đề đặc trưng của Đại Thừa -- như tính chất siêu phàm của Đức Phật, học thuyết về tính không, và tính chất sáng tạo và minh bạch của tâm.

Chẳng hạn, như trong kinh điển Nguyên Thủy, chúng ta thấy Đức Phật thường nhắc đến chính Ngài không bằng tên mà chỉ là Như Lai, một người giống như vậy, hay thực tế. Tuy nhiên, Đức Phật được công nhận là có thần thông tạo ra thần lực mở mang trí tuệ chúng sinh. Những đoạn này trong kinh điển Nguyên Thủy, gợi ý tính chất siêu việt, siêu phàm, và phi thường của Đức Phật, một khái niệm rất quan trọng trong Đại Thừa. Hơn nữa theo kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật ca tụng tính không bằng lời lẽ cao nhất, gọi tính không là thâm sâu xuất thế gian. Ngài nói, sắc, thọ và những điều tương tự chỉ là huyễn như bọt nước. Hiện tượng tự chúng chẳng là gì cả. Hiện tượng là những điều làm cho người ta lầm lẫn, không thật. Đó là chủ đề được đề cập và soạn thảo kỹ lưỡng trong văn học Đại Thừa về Viên Mãn Trí Tuệ.

Hơn nữa trong kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật nói vô minh và tưởng tượng chịu trách nhiệm về sự xuất hiện thế giới. Ngài nhắc đến truyện ngụ ngôn về á thần Vepachitta sắp sửa được giải thoát theo bản chất tư tưởng của mình để minh chứng điểm này. Tuy nhiên tính chất nguyên thủy của thức sáng như hạt ngọc, thực chất thanh tịnh và không tỳ vết. Những khái niệm này được triển khai trong kinh điển Đại Thừa như Kinh Lăng Già. Những khái niệm này là nền móng chính trong quan điểm Đại Thừa về bản chất của tâm.

Bởi vậy nguồn gốc truyền thống Đại Thừa có thể tìm thấy trong những giai đoạn đầu của truyền thống Phật Giáo và trong sự nghiệp của chính Đức Phật. Năm trăm năm sau khi Đức Phật nhập diệt đã mục kích sự phát xuất của nhiều truyền thống lý giải dị biệt, dù tâm quan trọng ra sao, tất cả đều nhìn vào nguồn cội giáo lý thâm sâu, muôn màu muôn vẻ của Đức Phật. Vào thế kỷ đầu Công Nguyên, sự hình thành Đại Thừa thực sự hoàn tất và tất cả những bộ kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn tồn tại. Chúng ta sẽ thảo luận ba trong số những bộ kinh này vào những chương tới.

---o0o---

CHƯƠNG 15: KINH PHÁP HOA

Thời gian giữa Đại Hội lần thứ nhì và thế kỷ thứ nhất trước Công Nguyên đã chứng kiến sự phát triển văn hóa Đại Thừa tại Ấn Độ, và sự phổ biến một số kinh điển quan trọng. Những tác phẩm đầu tiên xuất hiện qua độ chuyển tiếp như Kinh Lalitavistara và Mahavastu thuộc trường phái Mahasanghikas phát sinh mô tả sự nghiệp của Đức Phật bằng những từ ngữ cao cả siêu phàm. Theo sau những kinh này là hàng trăm kinh Đại Thừa rõ ràng, giống như kinh trước đây, soạn thảo bằng tiếng Sanskrit và lai Sanskrit.

Hầu hết những kinh sách này rất bao quát như Kinh Pháp Hoa, Bát Nhã Tâm Kinh có tám nghìn dòng chữ, Giải Thâm Mật Kinh, và Kinh Lăng Già. Những kinh sách này sử dụng rộng rãi những ngụ ngôn và thí dụ và đưa ra những chủ đề truyền thống Đại Thừa theo lối giáo huấn mô phạm, phóng khoáng. Những khái niệm này được tán đồng ít lâu sau đó bởi những luận cứ có hệ thống trong văn chương bình luận và có tính cách giải thích, được gọi là luận được soạn thảo bởi những gương mặt nổi tiếng như Long Thọ, Vô Trước và Thế Thân.

Trong số nhiều kinh Đại Thừa sẵn có cho chúng ta hiện nay, tôi sẽ dành chương này và hai chương sau minh họa ba chủ đề và giai đoạn quan trọng trong sự phát triển của Đại Thừa Phật Giáo: (1) Kinh Pháp Hoa (Diệu Pháp Liên Hoa Kinh), (2) Tâm Kinh (Bát Nhã Tâm Kinh) , và (3) Kinh Lăng Già.

Trong nhiều phương diện, Kinh Pháp Hoa là kinh căn bản của truyền thống Đại Thừa. Kinh này ảnh hưởng rất lớn đến thế giới Phật Tử Đại Thừa, không những chỉ ở Ấn Độ mà còn ở tại Trung Hoa, Nhật Bản, nơi kinh này được ưa chuộng trong các Trường Phái Tiên Tài và Nichiren. Hơn nữa vì nó dẫn giải con đường từ bi vô lượng, Kinh Pháp Hoa trình bày cốt lõi hướng đi căn bản của truyền thống Đại Thừa, đó là tâm đại từ bi.

Chúng ta hãy khảo sát một số chủ đề trong Kinh Pháp Hoa mà tôi cảm thấy thật đặc biệt quan trọng để tìm hiểu truyền thống Đại Thừa. Trước hết chúng ta hãy nhìn vào điều mà kinh này nói về Đức Phật. Trong Chương 14, tôi đã đề cập đến một số ý kiến trong kinh điển Nguyên Thủy nhắm vào tính chất siêu phàm và tiên nghiệm của Đức Phật. Chủ đề này được soạn thảo tở mỷ trong những Kinh sách có tính cách ở giai đoạn chuyển tiếp như Mahavastu và Lalitavistara (Hai Kinh này nói về tiểu sử Đức Phật). Trong kinh Pháp Hoa, tính chất siêu trần, trường cửu và luôn luôn tích cực của Đức Phật được giải thích rất rõ ràng bằng nhiều chi tiết. Lời nhấn nhủ là hình tướng của Đức Phật được nhận thức bởi đại chúng ở thế kỷ thứ sáu trước

Công Nguyên đơn giản chỉ là sự thị hiện của một Đức Phật tiên nghiệm xuống trần với mục đích giác ngộ chúng hữu tình. Mặc dù thế giới nhận thức đản sinh của Thái Tử Tất Đạt Đa trong tộc Thích Ca, biến cố về sự từ bỏ trần tục vĩ đại, những năm phấn đấu để giác ngộ, việc đạt giác ngộ dưới cội bồ đề, bốn mươi lăm năm hoàng pháp, và sự nhập diệt của Ngài vào lúc tám mươi tuổi, tất cả những thứ này thật ra chỉ là nhằm giác ngộ chúng hữu tình

Những sự việc ủng hộ ý tưởng trên đây được đề xuất trong Kinh Pháp Hoa với sự tán trợ của truyện ngụ ngôn về một lương y trong phẩm mười sáu của kinh này. Trong truyện ngụ ngôn này, vị lương y tài giỏi và nổi tiếng xa nhà lâu ngày trở về nhà và thấy những đứa con mình uống phải thuốc độc và bệnh nặng. Ông liền sửa soạn một liều thuốc tuyệt hảo cho chúng theo kiến thức y khoa của ông. Một số các con ông đã uống thuốc này và khỏi bệnh.

Tuy nhiên những đứa con khác, mặc dù mong mỏi sự trở về và sự giúp đỡ của người cha, lại không uống thuốc vì chúng đã bị nhiễm độc quá nặng. Chúng không cảm nhận thuốc hay của người cha và tiếp tục bệnh nặng. Thấy vậy người cha liền tìm cách thuyết phục chúng: ông nói với chúng nay ta đã già, cái chết cũng gần kề, và ta lại phải đi qua một nước khác. Ông bỏ đi và báo tin cho chúng biết là ông đã chết. Được tin người cha chết và thất vọng nghĩ rằng bây giờ không còn ai săn sóc và chữa cho khỏi bệnh -- những đứa con bèn uống thuốc và khỏi bệnh. Nghe tin các con khỏi bệnh, người cha trở về nhà sung sướng đoàn tụ với các con.

Qua truyện ngụ ngôn này, chúng ta hiểu được rằng sự thị hiện của Đức Phật trên thế gian này giống như sự trở về của vị lương y đi du hành ở nước láng giềng. Ngay khi trở về, Ngài thấy các con ngài, dân chúng trên thế giới, bị nhiễm bởi độc được tham sân si, bị phiền não, bệnh tật và đau khổ. Ngài sáng chế ra thuốc chữa lành đau khổ cho họ, thuốc đó là Pháp, con đường đi đến giải thoát. Mặc dầu có một số người trên thế giới theo con đường của Ngài và đạt giải thoát, nhưng một số người khác vẫn hết sức đau khổ bởi độc được tham sân và si nên không theo con đường này, con đường này tốt ở tất cả chặng đường, chặng đầu, chặng giữa và chặng cuối. Kết quả, một kế hoạch đã được sử dụng để thuyết phục và khuyến khích những người đó uống thuốc, đi theo con đường này và đạt giải thoát. Kế hoạch đó là sự nhập diệt của Đức Phật -- Ngài nhập Niết Bàn. Tuy vậy theo truyện ngụ ngôn này, Đức Phật lịch sử không bao giờ thực sự sống và cũng chẳng bao giờ chết, mà chỉ đơn giản là một trong nhiều thị hiện của Đức Phật siêu phàm, tiên nghiệm.

Kinh nhấn mạnh điểm này trong phẩm mười một, sự thị hiện của một Đức Phật trước đây, Đức Phật Thích Ca Đa Bảo đã trở thành một Như Lai, một đấng giác ngộ, vào thời quá khứ cách nay thật lâu xa. Trong khi Đức Thích Ca Mâu Ni bắt đầu thuyết giảng Kinh Pháp Hoa (như được mô tả trong chính kinh này), Đức Thích Ca Đa Bảo xuất hiện trước một số vô lượng cử tọa nhìn thấy Ngài trong Tháp báu, thân hình vẫn còn nguyên vẹn. Đây là một dấu hiệu khác cho thấy rằng Đức Phật Thích Ca Mâu Ni chưa đi vào nhập diệt cuối cùng, cũng như Đức Phật trước Ngài đã không làm như vậy.

Theo Kinh Pháp Hoa, các Đức Phật đều có tính chất vô cùng tận siêu phàm và tiên nghiệm, các Ngài đáp ứng và phục vụ cho những nhu cầu của chúng hữu tình tùy theo khả năng cá nhân của họ. Ở phẩm thứ năm của kinh này, Đức Phật dùng sự so sánh của mưa và ánh sáng để minh họa điểm này. Ngài nói giống như mưa rơi xuống tất cả thực vật -- cây, bụi cây, dược thảo, cỏ -- không phân biệt, tùy theo bản chất và khả năng mỗi thứ đều được nuôi dưỡng từ mưa, cũng như vậy, sự thị hiện của các Ngài và Pháp trên cõi đời này là để nuôi dưỡng chúng hữu tình, mỗi chúng hữu tình tùy theo sức được nuôi dưỡng -- dù lớn như cây cao, dù trung bình, hay như những cây nhỏ như cây bụi, hay thấp như cỏ. Giống như mỗi cây đều được lợi lạc từ mưa tùy theo sức của nó, mỗi chúng hữu tình cũng được lợi lạc tùy theo sức của mình từ sự thị hiện của Đức Phật. Cũng giống như ánh sáng mặt trời, mặt trăng chiếu sáng trên tất cả đồi núi, thung lũng và các cánh đồng, soi sáng mỗi thứ tùy theo vị trí, phương cách và thời điểm, cũng vậy, Đức Phật soi sáng cho tất cả chúng hữu tình -- dù cao, vừa phải, hay thấp - tùy theo vị trí cá nhân và khả năng của họ. Theo ý nghĩa này, Đức Phật siêu phàm vô lượng vô biên thị hiện trong nhiều hình thức không kể xiết để đem lợi lạc cho chúng hữu tình: dưới hình thức của một A La Hán, một Bồ Tát, một người bạn đức hạnh, và cả đến hình thức của một chúng hữu tình bình thường chưa giác ngộ.

Chúng ta biết rằng khó mà hiểu được tính chất cơ bản của thực tế, chân lý: sự thật sự vật chúng đúng như thế nào không thể kiểm nghiệm bằng lời. Đó là lý do tại sao Đức Phật đã im lặng khi được hỏi về thế giới này tận cùng hay không tận cùng, cả hai hay không cả hai, và Như Lai hiện hữu hay không hiện hữu sau khi nhập diệt, cả hai hay không cả hai. Tính chất cơ bản của sự thật phải do mình tự hiểu lấy. Điều này phản ánh sự khác biệt giữa Giáo Pháp mà người ta trở nên quen thuộc một cách gián tiếp nhờ sự giúp đỡ của người khác, và Giáo Pháp mà người ta tự hiểu được. Nhưng nhận thức chân lý không phải là dễ dàng. Sự nhận thức này phải do chính mình

đạt được, và nó phải là kết quả của một sự nhận thức trực tiếp của tuệ giác. Vì vậy, thúc đẩy bởi tâm đại từ bi, Đức Phật thị hiện trên thế gian này để dạy và giúp đỡ chúng hữu tình nhận thức được tính chất chủ yếu của thực tế vào từng giai đoạn. Chư Phật làm điều này nhờ những phương tiện thiện xảo, tùy theo khả năng và khuynh hướng của chúng hữu tình.

Ý niệm về khả năng và khuynh hướng khác biệt của chúng hữu tình không chỉ riêng biệt đối với truyền thống Đại Thừa. Trong kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật cũng so sánh khả năng khác biệt của chúng hữu tình với những vị trí khác nhau của hoa sen trong hồ - có hoa ngập nước, có hoa một phần ngập nước, có hoa vươn lên khỏi mặt nước và nở trong không khí trong sạch và ánh sáng mặt trời. Tương tự như vậy, chúng sinh có người có khả năng thấp, người có khả năng trung bình, và người có khả năng cao. Truyền thống Nguyên Thủy cũng có ý niệm về những phương tiện thiện xảo của Đức Phật như đã được thí dụ bằng nhiều cách dạy khác nhau như trực tiếp và gián tiếp. Ý niệm này cũng phản ánh sự khác biệt giữa sự thật thông thường và chủ yếu. Khái niệm về phương tiện thiện xảo được khai triển và gạn lọc trong truyền thống Đại Thừa và là chủ đề cực kỳ quan trọng trong Kinh Pháp Hoa.

Vì lẽ tính chất chủ yếu của sự thật rất khó nhận thức và vì chúng sinh có khả năng và khuynh hướng khác nhau, Đức Phật đã dùng đến những phương tiện thiện xảo để dẫn dắt mỗi một chúng hữu tình đến mục tiêu giác ngộ cuối cùng theo phương cách và khuynh hướng riêng của chính mỗi người. Phẩm thứ ba của Kinh Pháp Hoa sử dụng một truyện ngụ ngôn hấp dẫn để giải thích về những phương tiện thiện xảo. Câu chuyện như sau: một ông trưởng giả cư ngụ trong một cái nhà cũ và có rất nhiều con. Một hôm căn nhà đó bất ngờ bị cháy. Người cha thấy không lâu lửa sẽ thiêu đốt tất cả bèn gọi những đứa con bảo chúng ra khỏi nhà lửa nhưng những đứa con mãi mê chơi và không chú ý đến lời khuyên của người cha. Biết rõ sở thích của các con, người cha liền nghĩ ra một phương tiện thiện xảo để thuyết phục chúng rời khỏi nhà lửa. Biết những đứa con rất thích đồ chơi, ông bèn bảo chúng các con hãy ra khỏi nhà lửa vì cha đã mua những xe đồ chơi đủ loại cho các con. Nghe thấy vậy những đứa con bèn bỏ chơi chạy ra ngoài để lấy những xe đồ chơi. Khi chúng ra khỏi ngôi nhà đang cháy được an toàn, người cha liền cho mỗi đứa con một cái xe tuyệt đẹp, xe của Đức Phật.

Rất dễ thấy trong truyện ngụ ngôn này ngôi nhà là thế giới, lửa chính là lửa của những nỗi khổ, người cha là Đức Phật, và những đứa con là người trên thế gian này. Xe đồ chơi là những xe của Bồ Tát, Bích Chi Phật và các

đệ tử. Đây đó trong Kinh Pháp Hoa, Đức Phật giải thích là Ngài dạy con đường Tiểu Thừa cho những người tin tưởng vào sự hiện hữu của thế giới, và Ngài dạy Đại Thừa cho những người có công lao viên mãn. Nếu dạy Tiểu Thừa không thôi sẽ là keo kiệt, mà nếu Ngài dạy Đại Thừa không thôi, nhiều người sẽ thất bại trong việc đạt mục tiêu giác ngộ và sẽ không đi vào con đường đạo. Bởi vậy, Tiểu Thừa và Đại Thừa là những phương tiện có lợi bày ra cho con người trên thế gian hầu phù hợp với những khả năng và sở thích khác biệt của họ.

Đức Phật cũng nói trong kinh này những A La Hán như Xá Lợi Phất và La Hầu La cuối cùng đắc Phật quả. Ngài cũng so sánh niết bàn của các A La Hán với một đô thị tưởng tượng không thật có mà người dẫn đường khôn ngoan gọi ra chỉ để dẫn toán người du hành đến một kho báu lớn. Trên đường đi những người du hành ngày càng lo lắng và mệt mỏi. Họ sợ không tới được mục tiêu, cho nên người dẫn đường gọi lên hình ảnh của một đô thị có tất cả những thú vui cần thiết để họ nghỉ ngơi và lấy lại sức. Sau đó họ có thể tiếp tục cuộc hành trình cho đến lúc đến được kho báu. Trong truyện ngụ ngôn này, người dẫn đường là Đức Phật, người du hành là những người trên thế gian này, và đô thị tưởng tượng là niết bàn của các A La Hán.

Lời nhắn nhủ của những phương tiện thiện xảo được giải thích thêm trong Kinh Pháp Hoa bằng những truyện ngụ ngôn và so sánh khác. Chẳng hạn, trong phẩm số bốn có một truyện ngụ ngôn về một người con bỏ người cha đi từ lúc con nhỏ và đã sống hầu hết cả cuộc đời trong bản hàn và khổ đau không biết tông tích của mình. Người cha, mong mỏi được gặp lại người con để giao lại cho người con gia tài to lớn của ông, rất buồn bã vì không tìm ra được chỗ ở của người con. Một hôm, người con tình cờ đến nhà của người cha. Nhìn thấy sự lộng lẫy của căn nhà và sự cung kính của những người hầu hạ đối với chủ nhân của tòa nhà, và ý thức thân phận hèn kém của mình, anh ta toan chạy trốn, nhưng người cha nhận ra anh này chính là con mình nên sai người bắt anh trở lại. Không nhận ra cha mình, người con sợ chết khiếp và quả quyết là mình vô tội. Nhìn thấy tình trạng này, người cha liền bảo gia nhân tha cho hắn.

Ít lâu sau đó, ông trưởng giả sai gia nhân ăn mặc xoàng xĩnh tìm đến người con và đề nghị cho hắn một công việc là quét phân bò trong nhà. Đứa con chấp nhận công việc hèn mọn này và làm một thời gian. Dần dần, người cha tăng lương cho hắn. Trong khi đó, người con không ngờ người chủ chính là cha mình, và người cha vẫn giữ kín trong lòng vì sợ nói ra đứa con

sẽ buồn rầu hay sợ hãi. Cuối cùng người cha thăng chức cho hắn làm quản lý.

Chỉ khi người con mở rộng tâm nhìn và khát vọng, lúc bấy giờ người cha mới cho con biết tông tích và trao gia tài cho đứa con. Lúc này, người con nhận thức được dòng dõi quý phái của mình và vui mừng đạt được thành quả này.

Cùng một cách, Kinh Pháp Hoa nói tất cả chúng ta đều là con Phật, và tất cả chúng ta đều có thể giành được gia tài Phật quả. Nhưng vì lẽ những hoài bão và khát vọng của chúng ta quá nhỏ mọn, Đức Phật đã đưa ra cho chúng ta cách tu tập để chúng ta có thể dần dần mở mang và phát triển tâm nhìn cho đến khi chúng ta nhận thức được bản chất và mối quan hệ thân thuộc và sẵn sàng nhận gia tài Phật Quả.

Vấn đề trọng tâm của Kinh Pháp Hoa là sử dụng những phương tiện thiện xảo vì đại bi tâm. Vì đại bi tâm, Đức Phật thị hiện ra đời này. Vì đại bi tâm, Ngài sử dụng phương tiện thiện xảo trong nhiều cách không kể xiết, qua nhiều dạng thức, phương chúc, thực hành và phương tiện truyền bá. Tất cả những điều đó được tính toán phù hợp với những khả năng và khuynh hướng dị biệt của chúng hữu tình, do đó mỗi người đều có thể bằng cách thức và thời gian của chính mình, tiến tới và đạt được hoàn toàn giác ngộ viên mãn, sự giác ngộ của Đức Phật. Chính là vì bức thông điệp này -- có tính phổ quát, lạc quan và khích lệ cho tất cả -- mà truyền thống Đại Thừa đã có khả năng dành được tính quần chúng phi thường không những chỉ tại Ấn Độ mà còn ở tại Trung và Đông Á Châu.

---o0o---

CHƯƠNG 16: TÂM KINH

Trong chương này chúng ta sẽ thảo luận một bài học rất quan trọng trong tài liệu Đại Thừa liên quan đến sự viên mãn trí tuệ (trí tuệ bát nhã). Nhưng trước khi nhìn vào chính những kinh sách này, có thể rất hữu ích nếu khảo sát ý nghĩa của từ trí tuệ bát nhã (prajnaparamita) và lịch sử của những bài giảng về viên mãn trí tuệ. Từ prajna thường được dịch là "trí tuệ" hay "tuệ giác" gồm có tiếp đầu ngữ pra và gốc jna có nghĩa là kiến thức. Pra thêm vào gốc jna có ý nghĩa tính tự phát, thâm nhập, siêu việt. Cho nên ta có thể phiên dịch prajna chính xác hơn là thâm nhập hoặc kiến thức đặc biệt hay trí tuệ. Từ paramita thường được dịch là "viên mãn", những cách dịch phổ biến khác gồm có "qua bờ bên kia", "siêu việt", và cả đến "trí tuệ tối

thượng". Chúng ta sẽ hiểu từ ngữ này chính xác hơn nữa nếu ta nhận thấy sự tương đồng của nó với tiếng Anh "giới hạn" và "thước", cả hai chữ này đều liên quan đến đo lường hay giới hạn. Cho nên trong paramita, chúng ta thấy "vượt qua giới hạn".

Bởi vậy toàn bộ từ Prajnaparamita phải được hiểu với nghĩa "thâm nhập trí tuệ hay tuệ giác vượt qua giới hạn". Nếu ta hiểu như thế chúng ta sẽ tránh được nguy cơ nghĩ về trí tuệ viên mãn là cái gì đó tĩnh hay cố định. Không thể tránh được điều này xảy ra vì chữ "viên mãn" gợi lên hình ảnh về một tình trạng không thay đổi, hoàn hảo. Tuy nhiên trong trí tuệ viên mãn, chúng ta có một ý niệm năng động -- ý niệm về trí tuệ thâm nhập hay tuệ giác vượt qua giới hạn, đó là siêu việt. Trí tuệ viên mãn là một trong sáu sự viên mãn trong truyền thống Đại Thừa. Đó cũng là tên của một số lớn kinh điển Đại Thừa được gọi chung là Trí Tuệ Viên Mãn hay Bát Nhã Tâm Kinh.

Loại kinh điển này gồm những bài giảng như Kinh Kim Cang, Kinh Bát Nhã có tám ngàn dòng và Bát Nhã Tâm Kinh có hai mươi lăm ngàn dòng dài và Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh với hơn một trang. Nói chung mỗi một kinh ấy đều là một sự mở rộng hay sự cô đọng của kinh căn bản về những bài giảng của Kinh Bát Nhã được trình bày với nhiều lối diễn tả dài cho thích hợp với sở thích của những người đọc khác nhau.

Nói chung các học giả hiện đại thừa nhận rằng, những bài giảng của Kinh Bát Nhã được phổ biến từ lúc bắt đầu công nguyên, và những kinh sách này được phiên dịch đầu tiên ra tiếng Trung Hoa trong thế kỷ thứ hai sau Công Nguyên. Trên cơ sở đó, cộng thêm bằng chứng từ Ấn Độ, chúng ta có thể tin tưởng là tài liệu Bát Nhã thuộc loại kinh cổ nhất cho chúng ta từ bất cứ truyền thống Phật Giáo nào. Thí dụ đặc biệt mà chúng ta sẽ thảo luận nơi đây là Bát Nhã Tâm Kinh hay Tâm Kinh cho ngắn gọn, là một thí dụ tuyệt hảo về cốt lõi của giáo lý Bát Nhã. Ba gương mặt xuất chúng tham gia vào cuộc thảo luận trong kinh này -- Đức Phật, Bồ Tát Quán Thế Âm và Ngài Xá Lợi Phất, đệ tử của Đức Phật. Sự có mặt của Xá Lợi Phất là một dấu hiệu khác về sự tiếp tục của truyền thống Phật Giáo vì lẽ, giống như Xá Lợi Phất là gương mặt xuất chúng trong Vi Diệu Pháp, cho nên Ngài cũng là gương mặt chính trong Kinh Bát Nhã.

Một sự thật quan trọng khác là cuộc đối thoại giữa Xá Lợi Phất và Quán Thế Âm, được thực hiện là do thần lực của Đức Phật ngay từ lúc bắt đầu cuộc đối thoại, Ngài dự thính nhưng chìm đắm trong một suy tư sâu xa.

Chỉ đến lúc cuối cuộc đối thoại, Ngài mới bước vào cuộc đối thoại và khen ngợi Đức Bồ Tát Quán Thế Âm về sự trình bày. Đây là một dấu hiệu khác về thần lực phi thường và không thể nhận thức được của Đức Phật -- một sự phản ánh của tầm nhìn Đại Thừa về bản chất siêu phàm của Đức Phật mà chúng ta đã xét đến trong cuộc thảo luận về Kinh Pháp Hoa ở Chương 15.

Tâm Kinh, giống như những bài giảng khác về trí tuệ viên mãn, trình bày để hoàn thành một nhiệm vụ quan trọng: dẫn giải và khuyến khích sự biến đổi trí tuệ thành trí tuệ viên mãn. Nó trình bày để bổ túc cho trí tuệ có tính phân tích (thuộc về chính trí tuệ) với trí tuệ liên hệ (thuộc về trí tuệ viên mãn). Những phương pháp phân tích và liên quan được sử dụng trong tư liệu Vi Diệu Pháp, trong quyển thứ nhất và quyển thứ bảy luận tạng A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma Pitaka). Chúng ta có thể minh họa tính chất của hai phương pháp này bằng phương tiện loại suy: Qua phương pháp phân tích, cái xe không phải là một đơn vị tổng thể thuần nhất, nhưng đúng hơn là nó gồm có những bộ phận riêng rẽ. Sự hiểu biết về tính chất phức tạp của cái xe là kết quả của trí tuệ phân tích. Tuy nhiên qua phương pháp liên quan, cả đến những bộ phận riêng rẽ của cái xe cũng được coi như không hiện hữu một cách cơ bản. Dưới ánh sáng của trí tuệ viên mãn, bây giờ chúng được coi như phụ thuộc, tùy thuộc, tương đối.

Đi từ trí tuệ đến trí tuệ viên mãn là đi từ một cái nhìn thực tế có đặc điểm là sự nhận thức và chấp nhận những thành phần cá thể của thực tế đến một cái nhìn có đặc điểm là sự nhận thức về cái trống rỗng (huyễn), hay tính không (shunyata) cả đến những thành phần cá thể. Điểm này rất rõ ràng trong Tâm Kinh có liên quan đến năm uẩn và mười tám thành phần, kết quả trong phương pháp phân tích của Phật Giáo về việc điều tra thực tế. Trong Tâm Kinh, Đức Bồ Tát Quán Thế Âm nói, sắc, thọ, tưởng, hành, thức, chính bản thân nó là trống rỗng -- tức là bản chất của năm uẩn cũng huyễn (không) trong sự tồn tại độc lập. Và vì năm uẩn đều không, mười tám thành phần nằm trong kinh nghiệm cá nhân cũng huyễn (không).

Phân tích cho thấy ba yếu tố liên quan đến từng căn về kinh nghiệm cá nhân (năm giác quan cộng với Tâm). Thí dụ, hoạt động của cái nhìn có thể phân tích thành: (1) yếu tố về sắc, đó là đối tượng nhìn thấy, (2) yếu tố về mắt, đó là khả năng nhìn, và (3) yếu tố về thức thị giác, đó là yếu tố tinh thần. Tương tự như vậy, trong mỗi một hoạt động về nghe, ngửi, nếm, đụng chạm hay suy nghĩ, có (1) yếu tố bên ngoài hay thành phần khách quan, (2) khả năng cảm giác chủ quan bên trong và (3) thức nảy sinh đồng thời với đối tượng bên ngoài và khả năng cảm giác. Vậy thì có ba thành phần cấu tạo cho

mỗi một hoạt động trong sáu hoạt động, tổng cộng là mười tám thành phần do sự điều tra bằng phép phân tích kinh nghiệm cá nhân. Theo Đức Quán Thế Âm, mười tám thành phần này không thực sự hiện hữu; giống như năm uẩn chúng là hư huyễn hay là không.

Tuy nhiên, huyễn (không) không phải là một thực thể siêu hình. Theo giáo lý về trí tuệ bát nhã và các thầy tổ Đại Thừa, huyễn đồng nghĩa với cả lý nhân duyên lẫn Trung Đạo. Nó đồng nghĩa với lý nhân duyên vì tất cả những gì hiện hữu đều có điều kiện, và có liên quan với những yếu tố khác, huyễn (không) về sự tồn tại độc lập. Huyền đồng nghĩa với Trung Đạo vì hiểu được huyễn giúp ta vượt qua sự chọn lựa một trong hai khả năng hay tính hai mặt về sự hiện hữu hay không hiện hữu, sự đồng nhất và khác biệt vân vân...

Huyễn (không) không phải là một quan điểm. Điều này đã được minh họa bằng những tác phẩm viết trong một thời gian dài của Ngài Long Thọ, người sáng lập ra trường Phái Trung Đạo, bên vực về huyễn. Huyền chính nó là tương đối và hoàn toàn không có sự tồn tại độc lập. Đây là lý do tại sao Haribhadra, trong phần bình luận của Ngài về A Tỳ Đạt Ma Tập Luận, cuốn kinh soạn thảo tỳ mỷ về bức thông điệp trong tư liệu trí tuệ bát nhã, liệt kê nhiều loại huyễn, "huyễn của cái huyễn", huyễn cũng tương đối và trống rỗng.

Thực ra huyễn là một phương sách chữa bệnh. Nó là một khái niệm làm thay đổi cách nhìn có tính chất phân tích riêng biệt dù chúng ta vẫn còn tin vào sự tồn tại thực sự về các yếu tố kinh nghiệm. Huyền là một phương sách khiến chúng ta có thể vượt qua niềm tin đa nguyên về sự tồn tại độc lập của mọi sự. Vì lý do đó, huyễn được ví như một thứ thuốc chữa khỏi căn bệnh tin vào sự tồn tại độc lập của các thành phần. Huyền cũng giống như muối làm cho thực phẩm ngon. Giống như thuốc và muối, hiểu huyễn một cách thái quá, hay không đúng lúc, đúng chỗ, có thể bị nguy hiểm và không ngon. Cho nên chúng ta không nên theo hay bám níu vào huyễn. Giống như thuốc, huyễn được thiết trí để chữa lành bệnh nhận thức về sự tồn tại độc lập của mọi sự. Một khi bệnh đó được chữa khỏi, ta nên ngưng sự chữa trị, không nên uống thuốc nữa. Tương tự như thế, huyễn là muối làm kinh nghiệm "ngon", nhưng chính muối thì không ngon, cho nên huyễn tự nó là một chế độ ăn uống kiêng khem không ngon.

Đó là vì huyễn bộc lộ và bày tỏ tính tương đối của tất cả các hiện tượng, nó trở thành điều chủ yếu của tính không có hai mặt rất trí tuệ. Chúng

ta có thể thấy sự công nhận tính tương đối ra sao -- và theo sau là tính siêu việt - của những cái đối lập ngang với nhận thức về tính không-hai, hay không-khác biệt như thế nào. Tại điểm này, chúng ta đi vào trọng tâm của học thuyết Đại Thừa về tính không-hai, hay không-khác biệt về luân hồi và niết bàn. Điều này được thấy trong Tâm Kinh khi Quán Thế Âm Bồ Tát nói sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc. Các uẩn khác cũng chẳng khác không và không cũng chẳng khác các uẩn. Bởi vậy, luân hồi và niết bàn, các uẩn và tính không, các hiện tượng và những cái vô điều kiện, có điều kiện và siêu đẳng, tất cả đều là những khả năng xen lẫn nhau, chúng đều tương đối với nhau, chúng đều không hiện hữu độc lập. Đương nhiên vì chúng tương đối với nhau, nên mỗi một thứ chủ yếu là không thật và huyền. Cho nên tính hai mặt của luân hồi và niết bàn bị hủy bỏ trong cái nhìn của huyền. Huyền là con đường ra khỏi tất cả các thái cực, ngay cả những thái cực về luân hồi và niết bàn.

Đương nhiên, giống như sự phân biệt giữa luân hồi và niết bàn chỉ là tương đối -- là sự phân biệt chủ quan thuộc về cách nhận thức của chúng ta và không thuộc về chính luân hồi và niết bàn - vậy nên, trong huyền, không có các lựa chọn khác, vắng bóng những đặc điểm về nguồn gốc và tịch diệt, chúng chỉ tương đối với nhau và không thật. Theo Tâm Kinh, vô minh, lão, và tử cũng là không thật: phá vỡ vô minh, lão, và tử cũng là hão huyền; Tứ Diệu Đế, đạt được và không đạt được chỉ là tưởng tượng. Giống như những cái xà nhà, không một quan niệm nào không tùy thuộc lẫn nhau; lại tồn tại hiện hữu độc lập.

Tâm Kinh dạy nhờ vào trí tuệ bát nhã mà đối tượng của nó là huyền, tất cả những Như Lai trong quá khứ đã đạt được giác ngộ viên mãn tối thượng. Vì lý do này, qua trí tuệ bát nhã mà huyền được biết đến, và được gọi là "mẹ của Như Lai" -- nói một cách khác từ đó mà Như Lai xuất hiện. Trí tuệ bát nhã cũng giống như một hướng dẫn viên mắt sáng hướng dẫn một đám người mù đi tới mục tiêu. Những viên mãn khác (về rộng lượng, đạo lý, kiên nhẫn, năng lực và tập trung) tự chúng cũng mù. Chúng không thể tìm ra đường đi tới mục tiêu Phật Quả. Nhưng với sự giúp đỡ của con mắt trí tuệ bát nhã, họ có thể đến mục tiêu ấy.

Hơn nữa, trí tuệ bát nhã được ví với việc nung một cái bình gốm chống vỡ trong lúc đi tới Phật Quả; cũng vậy khi một Bồ Tát được huấn luyện và bước vào trí tuệ bát nhã, vị Bồ Tát này trở nên bền vững rất khó vỡ.

Nỗ lực tóm lược giáo lý Bộ Kinh Bát Nhã lớn thành chỉ dẫn cốt tủy của Tâm Kinh phản ảnh thêm sự nổi bật của thể thức miêng và lời chú mà chúng ta tìm thấy trong truyền thống Đại Thừa. Trong số những nỗ lực đó là những cô đọng về những ý tưởng tỳ mỷ dùng để phụ giúp trí nhớ cũng như cho thiền định. Trong Tâm Kinh chúng ta thấy lời chú về trí tuệ bát nhã mà kinh dạy làm cho những cái không bình đẳng thành bình đẳng. Chúng ta có thể thấy tại sao lại như vậy nếu chúng ta nhớ lại rằng trong huyền, tất cả những cái trái ngược, tất cả các khả năng, tất cả những thái cực, tất cả những đặc tính đều không hiện hữu. Lời chú trí tuệ bát nhã cũng được nói là để dẹp tất cả khổ đau. Điều này cũng rất rõ ràng từ sự hiểu biết rằng trong huyền, chẳng có chúng sinh mà cũng chẳng có khổ đau hiện hữu.

Chúng ta có thể thấy cốt lõi của trí tuệ bát nhã được bày tỏ bằng vài hàng trong câu chú " Huyền, huyền, toàn huyền, không huyền, cũng vẫn huyền. Vượt hết huyền là tới cứu cánh niết bàn (" Vì vậy, om, qua khỏi, qua khỏi, vượt qua khỏi, vượt qua khỏi, tới giác ngộ"). Đó là sự siêu việt tất cả những khả năng, tất cả những quan điểm, tất cả tính đối ngẫu biểu thị lối vào giác ngộ nhờ sự vượt qua tất cả các giới hạn, tính đối ngẫu và giáo điều.

Phát xuất từ sự thâm nhập sâu xa vào thiền định trong cuộc đối thoại giữa Quán Thế Âm Bồ Tát và Xá Lợi Phất trong Tâm Kinh, Đức Phật ngợi khen Đức Quán Thế Âm về sự trình bày của Ngài về trí tuệ bát nhã, sự trình bày phản ảnh quan điểm tối hậu không phải thông thường. Tóm lại, quan điểm tối hậu là quan điểm mà các chúng sinh, các đối tượng và nghiệp không có chỗ trong đó, trong khi quan điểm thông thường phù hợp với sự sử dụng quen thuộc trên thế gian, trong đó các chúng sinh, các đối tượng và nghiệp được coi như hiện hữu thực sự. Kinh trí tuệ bát nhã phản ảnh quan điểm tối hậu, sinh ra bởi kinh nghiệm niết bàn. Cả đến theo kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật nói ở trong tình trạng đó (niết bàn) chẳng phải đất mà cũng chẳng phải nước, chẳng phải lửa mà cũng chẳng phải không khí, vô thủy vô chung, hiện hữu trong đó, và cũng chẳng thể mô tả bằng hiện hữu, không hiện hữu, cả hai hay chẳng phải cả hai.

Tài liệu trí tuệ bát nhã gợi ý chúng ta có thể nhìn thấy tất cả những vật tượng trưng về huyền trong kinh nghiệm bản thân -- các vì sao, làm lẫn của thị giác, đèn, ảo tưởng phép thuật, giọt sương, bóng nước, giác mộng, ánh chớp, mây và những thứ tương tự. Tất cả những hiện tượng như vậy là những biểu lộ có thể nhìn thấy hay những biểu hiện của huyền. Trong bản chất có điều kiện, lệ thuộc và không thực chất của những hiện tượng này,

chúng ta thấy những dấu hiệu tiềm ẩn của huyền được khám phá trong trí tuệ bát nhã

---o0o---

CHƯƠNG 17: KINH LĂNG GIÀ TÂM ÁN

Kinh Lăng Già Tâm Án tượng trưng một phần lớn tài liệu đặc biệt quan trọng để hiểu về truyền thống Đại Thừa. Giống như Tâm Kinh và kinh Trí Tuệ Bát Nhã, Lăng Già Tâm Án là một tác phẩm gồm nhiều tập. Nó phức tạp về cả hai mặt ý tưởng và kết cấu văn chương. Các học giả cho rằng tác phẩm này được viết vào cuối thế kỷ thứ tư sau Công Nguyên. Mặc dù điều này có liên quan đến nguyên tắc về mặt văn chương là có thể chấp nhận được, nhưng sự khảo sát kinh này cho thấy một số những khái niệm phi thai được hệ thống hóa và soạn thảo tỹ mỹ bởi các thầy tổ Đại Thừa như Vô Trước và Thế Thân. Nếu chúng ta nhớ cả hai vị tổ này sống vào thế kỷ thứ tư sau Công Nguyên, chúng ta sẽ phải xếp cách trình bày học thuyết trong Kinh Lăng Già Tâm Án vào trước thời gian này.

Việc này phù hợp với điều mà tôi nói trước đây về nguồn gốc và tính xác thực của các tài liệu về Đại Thừa nói chung. Dù sao, chúng ta cũng thấy nhiều khái niệm ban đầu của truyền thống Đại Thừa được tìm thấy trong kinh điển Nguyên Thủy (xem Chương 14). Kinh Lăng Già Tâm Án đại diện cho tài liệu kinh điển, nền móng của trường phái Đại Thừa nổi tiếng như Trường Phái Yogachara (xác nhận sự kết hợp thiền định và hành động), Trường Phái Vijnavada (xác nhận thức), và Trường phái Chittamatra (xác nhận Tâm). Cũng như tài liệu trí tuệ bát nhã nói chung hình thành nền móng kinh điển cho con đường Trung Đạo hay Madhyamaka, Kinh Lăng Già Tâm Án và một số bài giảng hình thành nền móng kinh điển cho trường phái Yogochara hay Vijnavada, rõ ràng những thành phần của trường phái này có thể tìm thấy trong học thuyết của trường phái kia và ngược lại.

Học thuyết mà Kinh Lăng Già Tâm Án nổi tiếng là học thuyết về tính ưu việt của thức. Học thuyết này đôi khi còn được gọi là học thuyết "Duy Tâm" hay sự thực duy nhất của thức. Kinh nói trong từ ngữ rõ rệt là ba thế giới hay phạm vi -- phạm vi của dục lạc cảm giác, phạm vi của sắc, và phạm vi vô sắc - chỉ chính là tâm. Nói một cách khác, tất cả những vật thể nhiều vẻ trên thế giới, những cái tên và các dạng thức chỉ là sự biểu hiện của tâm. Kinh Lăng Già Tâm Án nói chúng ta bắt lực không tự giải thoát khỏi sự phân biệt đối xử giữa quan niệm chủ quan và khách quan chính là nguyên

nhân mà chúng ta tái sinh trong vòng sinh tử. Chùng nào mà chúng ta không thể tự giải thoát được khỏi sự phân biệt đối xử, chúng ta tiếp tục tái sinh trong luân hồi. Cho nên khả năng để tự giải thoát khỏi quan niệm nhị nguyên về chủ quan và khách quan là chìa khóa của giác ngộ.

Nhưng "Duy Tâm" mà Kinh Lăng Già Tâm Ấn nói là thế nào? Có phải là cái tâm theo lối kinh nghiệm, cái tâm tham gia vào hoạt động của sáu thức không? Rõ ràng không phải là cái tâm đó. Cái tâm mà kinh nói là cái tâm siêu việt, hủy diệt những quan niệm nhị nguyên về hiện hữu và không hiện hữu, đồng nhất và khác biệt, thường còn và vô thường. Nó vượt qua những quan niệm về cái ngã, thực chất và nghiệp. Nó vượt qua cả quan niệm về nhân quả. Theo kinh này tất cả những quan niệm đó là sản phẩm của tưởng tượng sai lầm hay tư tưởng xét đoán. Cái tâm mà kinh này nói không tham dự vào những quan niệm nhị nguyên. Từ đó, rõ ràng tâm mà Kinh Lăng Già Tâm Ấn nói là huyền (không) mà tài liệu Trí Tuệ Bát Nhã đã nói đến.

Nếu tâm mà Kinh Lăng Già Tâm Ấn nói đến vượt qua quan niệm nhị nguyên về hiện hữu hay không hiện hữu, đồng nhất hay khác biệt, vân vân...thế thì thực tế của tâm vô nhị hiện hình ra sao về những vật trên thế giới? Kinh Lăng Già Tâm Ấn -- đương nhiên là trường phái Duy Tâm -- dẫn giải một hệ thống của tám loại thức. Tám loại thức này gồm có sáu thức rất quen thuộc với truyền thống Phật Giáo nói chung (tức, năm thức nảy sinh cùng với năm căn, và thức thứ sáu nảy sinh cùng với khả năng của tâm). Hai loại thức thêm nữa là kho chứa thức (Tàng Thức) Alayavijnana và Klishtamanas (Thức Mạt Na). Tám thức này hình thành căn bản của triết lý Yogochara hoặc Vjnanavada.

Kinh dùng sự so sánh để mô tả quá trình bất đồng tôn giáo đem chúng ta từ trạng thái tốt cùng của tâm vô nhị đến trạng thái tâm bị chia xẻ, có đặc điểm kinh nghiệm của sáu thức mà ta kinh qua hàng ngày. Sự so sánh này là so sánh với biển cả, gió và sóng. Biển sâu tĩnh lặng Tàng Thức cũng tĩnh lặng. Bị gió thổi, mặt biển sẽ gợn lên thành sóng, và sóng xô hết lớp này đến lớp khác. Tương tự như vậy, chiều sâu tĩnh lặng của Tàng Thức bị xáo động bởi gió nhận thức phân biệt gây ra những sóng tương tự như sự hành hoạt của sáu thức theo lối kinh nghiệm.

Kẻ chịu trách nhiệm về chuyện rắc rối là khổ tâm -- gió nhận thức phân biệt -- vì khổ tâm mà nhận thức phân biệt xảy ra. Khổ tâm có vai trò trung gian dàn xếp giữa một bên là Tàng Thức và một bên là sáu thức theo kinh nghiệm. Chúng ta có thể gọi cái khổ tâm này là nguyên tác cái tôi, nguyên

tắc cá nhân hay nhận thức phân biệt. Tàng thức đóng một vai trò quan trọng đặc biệt vì nó không những hiện hữu khi biển sâu tĩnh lặng mà còn hoạt động như kho lưu trữ. Đó là lý do tại sao nó được gọi là Tàng Thức -- vì nó thâm nhập những hạt giống, ấn tượng và hành động giác quan. Cho nên chúng ta có thể hiểu rõ cách sắp xếp tám thức trong Kinh Lăng Già nếu chúng ta vẽ chúng trong một vòng tròn, giống như chúng ta vẽ các thành phần cấu tạo của lý nhân duyên. Theo ý nghĩa đó chúng ta trải qua sự tiến triển từ Tàng thức trong bản chất vô nhị của chính nó, qua hoạt động nhận thức phân biệt tâm khổ và đi vào sáu thức theo lối kinh nghiệm đến lượt sáu thức cung cấp ấn tượng của hành động hoặc nghiệp của Tàng Thức. Bởi vậy chúng ta trải qua một chu trình trong đó tàng thức phát triển qua nhận thức thành sáu thức theo lối kinh nghiệm, đến phiên chúng gieo hạt giống hành động vị lai trong mảnh đất phì nhiêu của Tàng thức.

Tàng thức quan trọng đặc biệt với Kinh Lăng Già, và đương nhiên quan trọng cho toàn bộ giai đoạn Phật Giáo Đại Thừa. Nó rất có ý nghĩa nên trong bản phiên dịch Tây Tạng, chúng ta thấy tàng thức được gọi là "thức căn bản" -- thức cơ sở của tất cả. Điều này ngụ ý là trong chính nó có tiềm năng về cả luân hồi lẫn niết bàn, cả thế giới hiện tượng lẫn giác ngộ. Và chính do nhận thức phân biệt mà tàng thức tiến triển thành sáu thức theo lối kinh nghiệm, vậy nên, nhờ loại bỏ nhận thức phân biệt mà tàng thức trở thành hạt giống của Niết bàn.

Rất quan trọng nhìn kỹ vào sự tương quan giữa tàng thức và khái niệm về bản chất Đức Phật (như lai tàng, theo nghĩa đen là nơi thai nghén như lai quả), bạn sẽ nhận thức sự liên hệ tự nhiên giữa hai cái mà tôi vừa nói về tiềm năng niết bàn của tàng thức. Kinh Lăng Già mô tả tâm, hay thức, có bản chất nguồn gốc bên trong là tinh khiết. Từ "tinh khiết" là gì? Sự khảo sát kỹ Kinh Lăng Già và các tài liệu kinh điển và luận tạng cho thấy nó có nghĩa tâm là trống rỗng (huyễn). Cho nên, "sự tinh khiết nguồn gốc của tâm" có nghĩa là thực chất bên trong và nguồn gốc của tâm là không pha trộn với tính hai mặt về hiện hữu hay không hiện hữu, đồng dạng hay khác biệt, và vân vân... Sự tinh khiết của nó tương đương với huyễn. Tính tinh khiết này, hay huyễn, là cốt lõi thực sự bản chất về Phật, về tiềm năng niết bàn của tàng thức.

Trong phạm vi này, bản chất Phật được ví như vàng, đá quý hay đồ phục sức không chút nhơ bẩn. Tính tinh khiết thực chất hay huyễn của tâm tìm thấy sự diễn đạt tiềm năng của nó trong việc thực hành để đắc Phật quả khi tính bất tịnh của nhận thức phân biệt bị loại bỏ. Cũng như sự sáng chói của vàng, của đá quý, hay của đồ phục sức, như bản biểu lộ qua sự phát triển

tinh tế làm tẩy sạch hết những bất tịnh, vậy nên người ta bộc lộ bản chất thực bên trong có nguồn gốc trống rỗng (huyền) và thanh tịnh của tâm qua việc tự tẩy rửa khỏi thói quen nhận thức phân biệt giữa chủ quan và khách quan bằng cách áp dụng các giới luật của Bồ Tát Đạo.

Bản chất Phật là bản chất huyền và thanh tịnh của tâm. Vì cái huyền thiết yếu và tính thanh tịnh của tâm, tất cả chúng hữu tình đều có tiềm năng đạt Phật quả.

Giống như một miếng đồng có thể làm thành cái bô, một cái bình đựng nước cúng trên bàn thờ, tượng Phật, tính huyền của tâm có thể, tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện, xuất hiện dưới hình thức chúng sinh bình thường, Bồ Tát, hay Phật. Bản chất Phật không phải là cái ngã hay một linh hồn. Nó không phải là một thực thể tĩnh. Nó được ví như một dòng suối vì nó luôn thay đổi, nhiều vẻ và năng động. Do lý do này, trong một bộ kinh nổi tiếng khác, Giải Thâm Mật Kinh, Đức Phật nói Tàng thức rất thâm sâu và huyền ảo, chuyển động như một dòng suối với tất cả những hạt giống của ấn tượng giác quan. Đức Phật nói Ngài không dạy khái niệm Tàng thức cho những người đại khờ vì e rằng những người này sẽ lầm lẫn thức này với cái ngã. Thật thú vị khi nhận thấy rằng Tàng thức căn bản tương tự với quan niệm Nguyên Thủy trong Vi Diệu Pháp, về yếu tố liên tục của tiềm thức mang hạt giống của những hành động trước. Quan niệm này được khai triển và soạn thảo tỷ mỉ trong Kinh Lăng Già và trong triết lý của trường phái Yogachara.

Kinh Lăng Già đề xuất một học thuyết quan trọng khác của Đại Thừa dưới dạng phối thai: học thuyết ba phần, hay cảnh giới về Phật Quả -- cảnh giới siêu việt, cảnh giới của trời, và cảnh giới trần gian hay cảnh giới biến đổi. Ba cảnh giới này phản ánh trong phương diện chung, ba đẳng cấp về thực tế giác ngộ: (1) cảnh giới siêu việt đồng nghĩa với đẳng cấp cùng tột về giác ngộ, vượt qua danh xưng và sắc thái, (2) Cảnh trời là sự biểu lộ cảnh giới tượng trưng trung nguyên mẫu về Phật quả, chỉ tinh thần mở mang mới vào được, và (3) cảnh giới trần gian là cảnh giới Phật quả mà tất cả chúng ta trong hoàn cảnh chưa giác ngộ có quyền vào và nó tham gia vào thế giới của các hiện tượng trần tục. Chính trong cảnh giới trần gian xuất hiện thiên hình vạn trạng các dạng thức để giáo dưỡng và giải thoát chúng hữu tình.

Nơi đây bạn có thể nhớ lại cốt lõi truyền thống Đại Thừa là đại từ bi. Những phương tiện tinh xảo sinh ra trực tiếp từ tâm đại bi tự chúng biểu hiện không những trong sự sáng chế ra nhiều sự rèn luyện khác nhau hay các

cỗ xe (thừa), mà còn biểu hiện bằng rất nhiều dạng thức không kể xiết về cảnh giới trần gian thuộc về Phật Quả. Theo kinh Lăng Già và các kinh Đại Thừa khác, cảnh giới Phật quả ở thế gian có thể mang bất cứ dạng thức nào, và bất cứ con số dạng thức nào. Nó có thể mang không những một dạng thức đặc biệt dễ nhận ra như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni mà tất cả chúng ta đều quen thuộc mà còn mang dạng thức của một người say, một người cờ bạc hoặc đại loại như vậy nhằm đem lợi ích và giải thoát chúng sinh. Nếu một người say hay cờ bạc đặc biệt nào đó không bị ảnh hưởng bởi lời thuyết giảng của các bài Pháp cao cả, và cũng chẳng bị ảnh hưởng bởi những gương về tính thanh tịnh tinh thần được ủng hộ trong cách chỉ đạo của một vị Bồ Tát thì một vị Phật hay một Bồ Tát sẽ mang dạng thức của người đi cùng, và nhờ sử dụng các việc phương tiện tinh xảo cố gắng mang lại sự giải phóng cho người ấy. Thêm vào việc mang dạng thức của động vật, Bồ Tát có thể cũng mang dạng thức thực vật, như thực phẩm, quần áo, thuốc men, cầu, đường, vân vân ... Việc này đã được trình bày tuyệt vời bởi Shantideva trong cuốn sách của Ngài, việc thực hành Bồ Tát Đạo, Kinh Bồ Đề Hành Ngài cầu nguyện trở thành thực phẩm cho người đói, thành thuốc cho người bệnh, và nhà cửa cho người không nhà. Bởi vậy, nhờ phương tiện tinh xảo bắt nguồn từ tâm đại từ bi, Đức Phật và các vị Bồ Tát xuất hiện trong hàng hà sa số các dạng thức không thể nhận biết, để giải thoát tất cả chúng sinh, tùy theo nhu cầu và khả năng của mỗi cá nhân.

---o0o---

CHƯƠNG 18: TRIẾT LÝ CỦA TRUNG ĐẠO

Triết lý của Trung Đạo, hay triết lý của Phái Trung Quán, đôi khi được gọi là triết lý chính yếu của truyền thống Đại Thừa. Triết lý này cũng được xem là triết lý chủ yếu của Phật Giáo nói chung. Điều này không thôi cũng đủ cho chúng ta thấy ý niệm về tầm quan trọng của nó. Triết Lý Trung Quán cũng được gọi là học thuyết về tính không (huyễn) và học thuyết về sự hiện hữu vô ngã hay tính không có thực chất của mọi sự.

Người sáng lập ra triết lý này là con người thánh thiện vĩ đại, nhà học giả Long Thọ sống vào khoảng giữa cuối thế kỷ thứ nhất và đầu của thế kỷ thứ hai Công Nguyên. Ngài sinh tại miền Nam Ấn Độ, dòng dõi Bà La Môn. Tuy nhiên những nhà viết tiểu sử nói cho chúng ta biết Ngài đã sớm cải đạo sang Phật Giáo. Ngài Long Thọ là người chú giải hơn là người tiến hành đổi mới. Ngài lấy một số cảm hứng và am hiểu từ kinh sách và Vi Diệu Pháp, giải thích và trình bày lại bằng một đường lối đặc biệt rõ ràng và thẳng thắn.

Ngài nổi tiếng vì những tác phẩm văn học có giá trị gồm có không chỉ những tác phẩm triết lý như những bài kệ cơ bản về Trung Đạo "Foundation Stanzas of the Middle Way" (Mudamadhyamakalarika, Trung Quán Luận) và "Seventy Stanzas on Emptiness" (Bảy Mươi Bài Kệ về Tính Không) mà còn có những tác phẩm về cách lập luận, tu tập Bồ Tát Đạo, nền tảng của Phật Giáo, thậm chí cả những tác phẩm về tính mộ đạo, như bốn tác phẩm tán dương những ưu điểm của đức tính tốt như trí tuệ bát nhã. Những cố gắng của Ngài Long Thọ trong việc đẩy mạnh và xiển dương những khái niệm chủ yếu của Đại Thừa khiến Ngài được công nhận như vị Bồ Tát không những chỉ ở Ấn Độ mà còn ở Tây Tạng, Trung Hoa và Nhật Bản. Ngài nổi bật một cách xuất chúng trong số những người đầu tiên sáng lập ra truyền thống Phật Giáo Tây Tạng, Ch'an và Zen (Thiền).

Tác phẩm của Ngài Long Thọ -- thực sự là, giáo lý về triết lý Trung Quán -- không nên được coi là hoàn toàn rời khỏi phương hướng chung và sự phát triển tư tưởng Phật Giáo nói chung. Những tác phẩm này có nguồn gốc rõ ràng trong giáo lý của Đức Phật và truyền thống Phật Giáo lúc ban đầu, nhất là Vi Diệu Pháp. Trong kinh điển Nguyên Thủy, có một văn bản ghi những lời trình bày của Đức Phật về tầm quan trọng của tính không (huyễn), và cũng có một văn bản nổi tiếng về "Mười Bốn Câu Hỏi Không Diễn Tả Được Hay Không Trả Lời Được". Hơn nữa, chúng ta thấy một dấu hiệu báo trước rất rõ ràng về triết lý Trung Quán trong tài liệu Trí Tuệ Bát Nhã, nơi chủ đề chính là tính không. Đó chính là chủ đề được Ngài Long Thọ soạn thảo tỳ mỷ trong tác phẩm Mulamadhyamalakakarika (Bộ Trung Quán Luận). Trong tạng Vi Diệu Pháp, trong cuốn về Tương Quan Nguyên Nhân (Patthana), chúng ta cũng có thể thấy sự đề phòng của triết lý Trung Quán trong sự nhấn mạnh về sự khảo sát các mối tương quan. Tất cả những điều này là những dấu hiệu rõ ràng về nguồn gốc rất sớm và xác thực của triết lý Trung Quán .

Giống như nội dung triết lý của Phái Trung quán không có gì triệt để là mới, phương pháp của Trung Quán cũng không có gì triệt để là mới, nhưng nó có thể được tìm thấy trong giai đoạn sớm nhất của truyền thống Phật Giáo. Phương pháp đặc trưng của Phái Trung Quán là lý giải -- phân tách hiện tượng và những mối tương quan. Ta cũng có thể nói rằng phương pháp đặc trưng của nó không chỉ là phân tích mà còn là biện chứng phê bình. Tất cả phương pháp luận này là - từ phân tích đến phê bình và biện chứng -- giống như thực chất của Trung Quán, cho thấy cả hai trong phương pháp thuyết giảng của Đức Phật, và trong phương pháp truyền thống Vi Diệu Pháp, mà chúng ta có thể tìm thấy nhiều sự chọn lựa riêng biệt và những

phương pháp trả lời các câu hỏi được làm sáng tỏ. Điều này đủ cho thấy nguồn gốc và phương pháp của triết lý Trung Quán quay về lịch sử tư tưởng Phật Giáo.

Về thông điệp cơ bản trong những tác phẩm của Ngài Long Thọ, điều quan trọng trước nhất là nhận thức đối tượng mà sự phê bình hướng vào -- ấy là khái niệm về tồn tại độc lập hay tự hiện hữu. Thực tế là học thuyết của Ngài được đặt tên là học thuyết về tính không thực chất (nihsvabhavavada), nghĩa đen là "học thuyết bác bỏ sự hiện hữu" nhấn mạnh sự bác bỏ đặc trưng về khái niệm tự hiện hữu của Ngài Long Thọ.

Ngài Long Thọ bác bỏ tự hiện hữu bằng cách khảo sát tính tương đối hay nguồn gốc tùy thuộc lẫn nhau, theo phương pháp biện chứng phê bình, bắt đầu bằng khái niệm tự hiện hữu, tiến tới khái niệm tính tương đối hay không có tự hiện hữu, và chấm dứt bằng khái niệm tính không (huyễn). Ba bước này -- từ tự hiện hữu đến không tự hiện hữu, và cuối cùng tới tính không -- được khai triển qua ba loại điều tra nghiên cứu: (1) điều tra nghiên cứu về nguyên nhân, (2) điều tra nghiên cứu về quan niệm và (3) điều tra nghiên cứu về kiến thức. Qua sự điều tra nghiên cứu về ba loại hiện tượng, Ngài Long Thọ và hệ thống Trung Quán đưa chúng ta từ niềm tin ngây thơ hàng ngày về khái niệm tự hiện hữu, trong tính thực tế độc lập của các hiện tượng, đến sự hiểu biết trí tuệ về tính không.

Chúng ta hãy nhìn vào sự phê bình về nhân quả của phái Trung Quán. Triết lý Trung Quán đi tới tính không thực chất và tính tương đối của tất cả hiện tượng qua khảo sát nguồn gốc tùy thuộc lẫn nhau. Trong phạm vi này, nó chứng tỏ rằng, khi mọi sự hiện hữu phụ thuộc vào sự kết hợp của nguyên nhân và điều kiện thì chúng không có tự hiện hữu độc lập, cho nên chúng trống rỗng (huyễn). Thí dụ kinh điển là cái mầm hiện hữu tùy thuộc vào hạt giống, đất, nước, không khí và ánh sáng mặt trời. Cái mầm tùy thuộc vào những yếu tố này đã sống hiện hữu, nó không có sự tự hiện hữu, cho nên nó không tự hiện hữu. Vì không tự hiện hữu, nó trống rỗng (huyễn). Đó là sự điều tra nghiên cứu đơn giản nhất và trực tiếp nhất về nhân quả của phái Trung Quán, và nó dẫn thẳng chúng ta đến khái niệm tính không (huyễn).

Đối với Phái Trung Quán, tính không (huyễn) cũng có nghĩa là không nguồn gốc, không sinh ra. Trong tài liệu Trí Tuệ Bát Nhã, như chúng ta thấy trong Tâm Kinh, khái niệm không nguồn gốc, không tịch diệt thường được nói đến. Nơi đây cũng vậy, trong Triết Lý Trung Quán, tính không (huyễn) có nghĩa là không duyên khởi -- cái không nảy sinh trong tính thực tế của tất

cả các hiện tượng. Ngài Long Thọ giải thích tầm quan trọng đặc biệt của tính không bằng phương pháp biện chứng. Nơi đây chúng ta lại thấy cách lý giải biện chứng gấp bốn, những điều này đã xuất hiện trong mười bốn câu hỏi không thể diễn tả mà Đức Phật bác bỏ.

Có bốn khả năng về nguồn gốc của các hiện tượng, hay sự tương quan giữa nguyên nhân và hậu quả: (a) nhân và quả đồng dạng, (b) nhân và quả khác biệt, (c) nhân và quả vừa đồng dạng vừa khác biệt, và (d) hiện tượng nảy sinh không có nguyên nhân. Bốn khả năng căn bản này được thấy trong câu kệ đầu tiên của Bộ Kinh Mulamadhyamakarikā (Trung Luận Quán), câu kệ này nói, "Không có thực thể nào phát sinh vào bất cứ lúc nào, ở đâu, hay bằng phương cách nào từ chính nó, từ những cái khác, cả hai, hay không có nguyên nhân". Đó là sự phê bình căn bản về nguyên nhân của Phái Trung Quán.

Thật thú vị khi lưu ý rằng bốn khả năng này được tìm thấy trong phân tích. Nếu không, ta có thể băn khoăn làm sao chúng ta chỉ tách ra có bốn khả năng này. Phái Trung Quán tách ra bốn khả năng này bằng cách sau: Nếu các hiện tượng phát khởi, chúng sẽ phát khởi hoặc có nguyên nhân hoặc không có nguyên nhân. Ở đây chúng ta đã có hai khả năng chủ yếu: các hiện tượng khởi nguồn có hoặc không có nguyên nhân. Quan điểm sau được trình bày trong khả năng thứ tư, theo điều này có các hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân. Bây giờ, nếu chúng ta chấp nhận hiện tượng duyên khởi có nguyên nhân thì hậu quả và nguyên nhân sẽ hoặc là đồng dạng hoặc là khác biệt. Trên phương diện đó, chúng ta tách ra hai khả năng đầu trong số bốn khả năng này: tính đồng nhất của nhân và quả, và sự khác biệt của nhân và quả. Khả năng thứ ba -- cả hai nhân và quả vừa đồng dạng vừa khác biệt -- chỉ là sự phối hợp của hai khả năng đầu. Trên phương diện này, chúng ta đi đến lý giải bốn khả năng này, mỗi một khả năng lần lượt đều bị bác bỏ.

Mỗi một cách trong bốn cách giải thích này về bản chất nhân quả được trình bày bởi một trường phái triết lý cùng thời với Phái Trung Quán. Lập trường xác nhận nhân quả đồng dạng được hệ thống Sankhya tán thành, Sankhya là một trong những hệ thống cổ điển của triết học Ấn Độ. Lập trường nhân quả khác biệt được đề xuất bởi trường phái Tiểu Thừa Phật Giáo, Phái Vaibhashika và Sautrantikas, và một số trường phái Bà La Môn. Lập trường cho rằng hiện tượng duyên khởi từ nguyên nhân cả hai vừa đồng dạng và vừa khác biệt được xác nhận bởi những nhà triết học Jaina. Khả năng thứ tư cho rằng hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân, được xác nhận bởi những nhà duy vật thời cổ Ấn Độ.

Phái Trung Quán bác bỏ bốn sự giải thích về duyên khởi bằng phương pháp đặc thù là Trung Quán thu hút sự chú ý của nhiều học giả ở Đông Phương và Tây Phương. Phương pháp này gọi là phương pháp *reductio ad absurdum* (phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh rằng, nếu lý giải chính xác từng chữ, nó sẽ dẫn đến một kết quả vô lý), và đó là một loại biện chứng phủ định trình bày những mâu thuẫn cố hữu và vô lý trong lập trường đối nghịch. Chúng ta hãy thử làm sáng tỏ phương pháp luận chứng này hoạt động như thế nào. Hãy lấy khả năng thứ nhất xác nhận sự đồng dạng của nhân và quả. Phái Trung Quán cho rằng, nếu thực tế nguyên nhân và hậu quả đồng dạng, như thế là mua hạt giống cây bông nhưng phải trả với giá quần áo, thì chắc là ta mặc quần áo với cái giá đó. Khái niệm về nguyên nhân và hậu quả đồng dạng dẫn đến vô lý. Nếu nguyên nhân và hậu quả đồng dạng thì không có sự khác biệt giữa cha và con, và cũng không khác biệt giữa đồ ăn và phân.

Về khả năng thứ hai -- nguyên nhân và hậu quả khác biệt -- Cái gì cũng có thể bắt nguồn từ bất cứ cái gì khác, vì tất cả hiện tượng đều khác nhau. Vậy thì thân cây lúa bắt nguồn từ một miếng than đá cũng dễ như từ một hạt gạo, vì không có sự liên hệ giữa thân cây lúa và hạt gạo, và miếng than đá và một hạt gạo cùng có mối liên hệ về sự khác biệt đối với thân cây lúa. Bởi vậy, khái niệm nguyên nhân và hậu quả tuyệt đối khác biệt, thực chất là khái niệm vô lý.

Khả năng thứ ba -- nguyên nhân và hậu quả vừa đồng dạng vừa khác biệt -- lại càng không thể chấp nhận được từ hai điều sai: thứ nhất, cả hai lập luận bác bỏ sự đồng dạng của nguyên nhân và hậu quả và lập luận bác bỏ sự khác biệt của nguyên nhân và hậu quả đều có thể áp dụng trong khả năng thứ ba này. Lập luận bác bỏ sự đồng dạng của nguyên nhân và hậu quả được áp dụng trong chừng mực mà nguyên nhân và hậu quả là đồng dạng, và lập luận bác bỏ sự khác biệt được áp dụng trong chừng mực nào mà nguyên nhân và hậu quả là khác biệt. Thực ra chúng ta không có đề xuất gì mới trong trường hợp khả năng thứ ba. Thứ nhì, khả năng thứ ba này là sai lầm vì luật mâu thuẫn: không có một hiện tượng nào có thể có những đặc điểm mâu thuẫn. Một thực thể không thể nào vừa hiện hữu đồng thời vừa không hiện hữu, cũng giống như một thực thể không thể vừa đỏ vừa không đỏ cùng một lúc.

Cuối cùng, khả năng thứ tư -- khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân -- bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung. Chẳng hạn nếu chúng ta để một siêu nước trên một lò lửa, nước sẽ sôi, nhưng nếu chúng ta để siêu

này trên một tảng băng, nó không sôi. Bởi vậy triết lý Trung Quán kết luận nhân quả theo bất cứ một trong bốn khả năng -- từ chính nó, từ cái khác, cả hai, và không nguyên nhân -- đều không thể được. Đó là sự phê bình về nhân quả của Phái Trung Quán.

Cũng có sự phê bình về khái niệm của Phái Trung Quán -- khái niệm đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu, và vân vân... Tất cả những khái niệm ấy đều tương đối và tùy thuộc lẫn nhau. Chúng ta hãy lấy khái niệm ngắn và dài làm ví dụ. Khái niệm ngắn và dài chỉ là tương đối với nhau. Chúng ta nói A ngắn hơn B hay B dài hơn C, vậy nên khái niệm ngắn dài là tương đối. Nếu tôi để hai ngón tay cạnh nhau, chúng ta có thể nói ngón này dài hơn ngón kia, nhưng ta chỉ để một ngón tay, không liên hệ gì đến một vật nào khác, chúng ta không thể nói ngón tay này dài hay ngắn. Đó là một loại khác về sự tùy thuộc lẫn nhau. Giống như chúng ta có sự lệ thuộc vật chất ở nguồn gốc của cái mầm, cái mầm tùy thuộc vào hạt giống, đất, ánh sáng mặt trời và vân vân ... , nơi đây chúng ta có sự lệ thuộc vào khái niệm, sự lệ thuộc của một khái niệm này vào khái niệm khác.

Và cũng như ngắn và dài tùy thuộc lẫn nhau, nên đồng dạng và khác biệt tùy thuộc và tương đối với nhau. Đồng dạng chỉ có nghĩa trong tương quan với khác biệt, và khác biệt chỉ có ý nghĩa trong tương quan với đồng dạng. Cũng đúng như vậy về hiện hữu và không hiện hữu. Không có khái niệm hiện hữu thì không hiện hữu không có ý nghĩa, và không có không hiện hữu thì hiện hữu cũng không có nghĩa gì. Điều này cũng rất đúng về sự phân chia thời gian -- quá khứ, hiện tại, và vị lai. Tùy thuộc vào quá khứ, khái niệm về hiện tại và vị lai được quan niệm; tùy thuộc vào quá khứ và vị lai, chúng ta nói về hiện tại; và tùy thuộc vào hiện tại và quá khứ, chúng ta nói về vị lai. Ba khoảng thời gian này -- giống như ngắn và dài, đồng dạng và khác biệt, và hiện hữu hay không hiện hữu -- các khái niệm đều tùy thuộc lẫn nhau, tương đối và trống rỗng (huyễn) .

Cuối cùng, lý giải về tương đối được áp dụng cho kiến thức, hay cho những phương tiện để đạt kiến thức. Đó là sự áp dụng quan trọng của Phái Trung Quán trong việc phê bình vì thông thường chúng ta chấp nhận thực tế của các hiện tượng trên cơ sở nhận thức. Thí dụ, chúng ta nói cái ly trước mặt tôi chắc chắn hiện hữu vì tôi nhận thức nó -- Tôi nhìn thấy nó và sờ thấy nó. Chúng ta có kiến thức về sự vật nhờ những phương tiện của kiến thức. Theo truyền thống, ở Ấn Độ, có bốn phương cách về kiến thức: (i) nhận thức, (ii) suy luận, (iii) bằng chứng, và (iv) so sánh.

Để cho đơn giản, chúng ta hãy lấy trường hợp nhận thức làm ví dụ. Giả sử một thứ gì đó được thiết lập bởi nhận thức, chính là do nhận thức chúng ta chấp nhận sự hiện hữu của cái ly. Cái gì chứng minh sự hiện hữu (hay sự thật) của chính nhận thức (có nghĩa là những phương cách của chính kiến thức)? Ta có thể nói nhận thức được chứng minh bởi chính nó. Trong trường hợp này nó không cần phải bằng chứng, nhưng cái gì có thể chấp nhận được mà không cần có bằng chứng không?

Nói cách khác là người ta có thể cho rằng nhận thức được thiết lập hay chứng minh bởi phương cách khác của kiến thức, nhưng trường hợp đó chúng ta sẽ bị giạt lùi vô cùng tận, như truyện cổ của một triết gia, khi được hỏi quả đất đứng trên cái gì, ông ta trả lời quả đất đứng trên một con rùa vĩ đại, và khi được hỏi con rùa vĩ đại đứng trên cái gì, ông trả lời nó đứng trên bốn con voi vĩ đại vân vân và vân vân... Chẳng có nơi đâu chúng ta có thể tìm ra nền móng vững chắc cho nhận thức nếu nhận thức được chứng minh bằng các phương tiện khác của kiến thức.

Rốt cuộc, nếu nhận thức được thiết lập bởi đối tượng của nhận thức, thì nhận thức và đối tượng của nó được thiết lập qua lại lẫn nhau và tùy thuộc lẫn nhau. Thực tế đúng là như vậy: chủ thể và khách thể của nhận thức đều phụ thuộc lẫn nhau. Chúng tác động lẫn nhau. Cho nên nhận thức không ở trong vị thế nào có thể chứng minh sự hiện hữu của đối tượng, và đối tượng cũng không ở trong một vị trí nào có thể chứng minh sự hiện hữu của nhận thức, vì chúng tùy thuộc lẫn nhau. Vì vậy kiến thức -- giống như nguyên nhân và hậu quả và các khái niệm liên hệ lẫn nhau -- tùy thuộc lẫn nhau. Nó không có sự tự hiện hữu, cho nên nó trống rỗng (huyền). Ngài Long Thọ trước tác một bộ luận rất hay gọi là Vīgrahavyāvartan (Quay mặt đi trước sự phản đối) bàn luận về điểm này.

Bây giờ chúng ta hãy xét một số những áp dụng trị bệnh thực tiễn hơn của triết lý Trung Quán. Phái Trung Quán sử dụng phương pháp phê bình và biện chứng để bác bỏ khái niệm nhân và quả, các khái niệm liên hệ lẫn nhau, và chủ quan và khách quan của kiến thức vì những khái niệm này là sản phẩm của tưởng tượng, hay tư tưởng phân biệt. Phái Trung Quán quan tâm việc xua tan những sản phẩm của tư tưởng phân biệt này vì chúng là nguyên nhân của khổ đau. Đó là kết quả của sự phân biệt những khái niệm về nhân và quả, đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu vân vân ... mà chúng ta bị giam cầm trong luân hồi. Tư tưởng phân biệt có hạt giống trong tâm, là nguyên nhân căn bản của khổ đau.

Ngài Long Thọ nói, giống như người họa sĩ, hoàn thành bức tranh một hung thân, rồi chính người họa sĩ đó khiếp đảm bởi bức tranh, người ngu si cũng vậy, do tư tưởng phân biệt, tạo ra chu trình của sáu cảnh giới và hậu quả khổ đau. Bởi vậy, tâm đau khổ bởi vô minh do chức năng của sự tư tưởng phân biệt, tạo ra thế giới mà ta biết, hay luân hồi, nơi mà các khái niệm về nhân quả, duyên khởi, tịch diệt, và cái còn lại có nghĩa như vậy. Đó là nguồn gốc của khổ đau. Và nếu luân hồi là sản phẩm của nhận thức phân biệt -- nếu nhân và quả, đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu quả thật là tương đối và trống rỗng (huyễn) -- thì không có sự khác biệt khách quan giữa luân hồi và niết bàn.

Điều mà học thuyết nổi tiếng về sự khác biệt của luân hồi và niết bàn của Đại Thừa và Trung Quán có nghĩa là sự khác biệt giữa luân hồi và niết bàn là sự khác biệt chủ quan, sự khác biệt trong tâm của riêng ta. Nó không phải là sự khác biệt trong bất cứ thứ gì khách quan và có thực. Luân hồi và niết bàn cùng là một sự việc nhìn từ hai quan điểm khác nhau: từ quan điểm về vô minh (về nhân quả, đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu) thực tế xem ra là luân hồi; tuy nhiên từ quan điểm về tính không thực chất, tính tương đối và tính không, thực tế xem ra là niết bàn.

Bởi vậy luân hồi và niết bàn không phụ thuộc vào bất cứ cái gì "ngoài kia" cả: Đúng hơn chúng tùy thuộc vào quan điểm. Chính trong phạm vi này bức tranh mô tả về niết bàn nhấn mạnh đến sự thật nó ở ngoài tầm hiện hữu và không hiện hữu, ngoài tầm duyên khởi và tịch diệt, ngoài tầm tất cả những khái niệm và cách diễn đạt. Đương nhiên nếu niết bàn không tùy thuộc, nó phải vượt qua những khái niệm tương đối này. Hai quan điểm -- quan điểm về nhận thức phân biệt và vô minh, và quan điểm về không có thực chất, tương đối, và tính không (huyễn) - được phản ánh trong học thuyết về hai chân lý, qui ước (Tục Đế) và tối thượng (Đệ Nhất Nghĩa Đế). Chân lý qui ước có giá trị trên thế gian này trong đó vô minh chiếm ưu thế, trong đó chúng ta sống bằng cách chấp nhận -- và cho là điều tất nhiên -- khái niệm về nhân và quả, đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu, và những thứ tương tự. Chân lý tối thượng có giá trị trên thế gian này được nhìn dưới ánh sáng của tính không thực chất, tính tương đối, và tính trống rỗng (huyễn). Giống như luân hồi và niết bàn, chân lý qui ước và chân lý tối thượng không mâu thuẫn mà bổ sung cho nhau. Chúng liên quan đến hai thái độ -- thái độ thông thường đau khổ bị che khuất bởi vô minh, và thái độ của những người giác ngộ.

Ngài Long Thọ nói, không dựa vào chân lý qui ước, chân lý tối thượng không được dạy, và không đi tới chân lý tối thượng, không đạt được niết bàn. Trong một đôi lời này, chúng ta có thể hiểu được mối quan hệ bổ sung cần thiết giữa hai chân lý. Chúng ta phải dựa vào chân lý qui ước để truyền thông và hoạt động trên thế gian này, tuy nhiên, nếu không đi đến hiểu biết về chân lý tối thượng, hay tính không (huyễn), sẽ không đạt được niết bàn. Bởi vậy, chúng ta có thể thấy một số người theo thuyết hư vô đối lập với phái Trung Quán đã có những lời cáo buộc vô căn cứ đến như thế nào. Huyền không phải là không có gì. Phái Trung Quán không dạy cái không hiện hữu tuyệt đối của nguyên nhân và hậu quả, hay nghiệp (hành động thiện hay bất thiện và hậu quả của chúng). Tất cả những điều này hiện hữu ở tầm mức qui ước. Chúng hiện hữu với điều kiện là chúng được hỗ trợ bởi tư tưởng phân biệt và vô minh. Không dựa vào khái niệm nhân quả, hay học thuyết về nghiệp, chân lý tối thượng không được dạy; tuy nhiên nếu không siêu việt nhân quả, nghiệp, các khái niệm và diễn đạt, không đạt được niết bàn.

Ngài Long Thọ khẳng định lý nhân duyên, tính không, và con đường Trung Đạo đều có cùng ý nghĩa. Rút ra từ quan điểm vô minh, lý nhân duyên giải thích, xác nhận, và chính là cốt lõi của luân hồi. Nhưng lý nhân duyên cũng trống rỗng, vì mọi sự hiện hữu đều tùy thuộc vào cái khác thực sự không hiện hữu -- nó không tồn tại độc lập và không hiện hữu bởi chính nó. Cho nên, nó trống rỗng (huyễn) . Tất cả những gì là lý nhân duyên cũng đều trống rỗng (huyễn) . Tránh sự lựa chọn về đồng dạng và khác biệt, hiện hữu hay không hiện hữu, bất diệt hay hư vô lý nhân duyên đó cũng là con đường Trung Đạo do Đức Phật dạy. Bởi vậy, hệ thống được sáng lập bởi Ngài Long Thọ và được tán đồng bởi đệ tử của Ngài và những người kế tục được biết là triết học Trung Đạo hay Trung Quán.

---o0o---

CHƯƠNG 19: TRIẾT LÝ VỀ DUY TÂM

Trường phái Duy Tâm và trường phái Trung Đạo là xương sống triết lý của truyền thống Đại Thừa. Qua một số tên mà Trường Phái Duy Tâm được biết đến, ba trường phái phổ thông nhất là Chittamatra (trường phái xác nhận Tâm là duy nhất) Vijanavada (trường phái xác nhận thức), và Yogochara (trường phái xác nhận tính thống nhất thiên và hành động). Yogochara nói đến sự thống nhất của hành thiền Du Gia ø(yoga) và tư cách đạo đức

(achara). Trường phái Duy Tâm xuất phát là một truyền thống triết lý độc lập và đồng nhất vào thế kỷ thứ tư Công Nguyên.

Hai anh em Ngài Vô Trước và Thế Thân, đóng một vai trò chính trong việc hình thành và phổ biến triết lý của trường phái này. Hai Ngài sinh ra tại Tây Bắc Ấn, bây giờ là Pakistan. Qua những tác phẩm và tài ba bậc thầy và hùng biện của mình, hai Ngài quảng bá rộng rãi triết lý về tâm trong một thời gian tương đối ngắn. Cả hai khởi đầu là những người theo thuyết đa nguyên hiện thực, ngoài các tác phẩm triết lý Duy tâm, Ngài Thế Thân nổi tiếng bởi bộ Abhidharmakosha (A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận), tác phẩm triết lý Vi Diệu Pháp, viết theo lập trường của phái Vaibashik.

Hai nhà học giả vĩ đại này cải đạo sang Đại Thừa và cùng nhau trước tác nhiều tác phẩm, định tính chất, phân loại và trình bày triết lý Duy tâm. Ngài Vô Trước nổi tiếng về tác phẩm Những Giai Đoạn Bồ Tát Đạo (Bodhisattvabhumi), Vi Diệu Pháp Toát Yếu (Abhidharmasamuchchaya) viết theo quan điểm Đại Thừa hay Duy Tâm, với nhiều bình luận về những tác phẩm chính của Trường Phái Duy Tâm. Ngài Thế Thân nổi tiếng với các luận thuyết ngắn về Nhận Thức là Duy Nhất và một luận thuyết giải thích ba tính chất của triết lý Duy Tâm.

Những bình luận của Ngài Vô Trước về một số kinh sách của Trường Phái Duy Tâm được coi là theo truyền thống Đại Thừa đối với Đức Di Lạc. Mặc dù các học giả hiện đại đã cố gắng hình dung lý lịch Đức Di Lạc với tính cách lịch sử nhưng theo truyền thống Đại Thừa, chắc chắn Đức Di Lạc sẽ là vị Phật tương lai, hiện nay đang ở cung trời Đâu Xuất. Những tác phẩm chính của Trường Phái Duy Tâm do Ngài Vô Trước trước tác gồm có Madhyantavibhaga (Phân biệt Trung Đạo với cực đoan), và Mahayanasutralankara (Nét Đẹp của Đại Thừa). Người ta nói rằng những tác phẩm này được truyền thừa từ Đức Di Lạc đến Ngài Vô Trước; Ngài Vô Trước đã ghi chép lại và thêm những lời bình luận. Theo ý nghĩa này, một phần lớn nền tảng nguyên bản về triết lý Duy Tâm được viết về Đức Phật tương lai Di Lạc.

Giống như triết lý Trung Đạo, triết lý Duy Tâm bắt nguồn từ truyền thống Phật Giáo lúc phôi thai. Thí dụ, theo kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật tuyên bố rằng tâm tạo tác ra mọi thứ và hướng tới bản chất minh bạch và thanh tịnh của thức. Phần lớn kinh Đại Thừa gồm có nhiều bài giảng, như Kinh Lăng Già Tâm Ấn, đề cập rất nhiều đến những nguyên tắc căn bản về triết lý Duy Tâm. Truyền thống giữ nguyên văn có từ lâu đời và có ảnh

hưởng lớn đã xuất hiện trước sự nổi bật của truyền thống Duy Tâm với tư cách là một trường phái triết lý độc lập.

Thêm vào những kỳ vọng giữ nguyên văn trong kinh điển của truyền thống Tiểu Thừa và Đại Thừa, chúng ta thấy lai lịch khái niệm của triết lý Duy Tâm trong dòng phát triển tư tưởng Phật Giáo. Chúng ta tất cả đều biết tâm cực kỳ quan trọng trong Phật Giáo ngay từ khởi thủy. Chúng ta chỉ cần nhớ lại sự xác nhận của Đức Phật về vai trò sáng tạo của tâm để nhận thức tâm có vị trí trọng tâm như thế nào trong tư tưởng Phật Giáo, hoặc nhìn vào ba mươi bảy yếu tố dẫn đến giác ngộ phải chú ý có bao nhiêu yếu tố cần liên hệ với tâm.

Trọng tâm quan trọng của tâm tiếp tục trong trường phái Vaibhashika và Sautrantika, hai trường phái đa nguyên và hiện thực đã thăng hoa trước khi có sự nổi bật của trường phái Trung Đạo và Duy Tâm. Phái Vaibhashika lấy danh xưng từ những lời bình luận được biên soạn trong Đại Hội Kiết Tập Lần Thứ Tư vào thế kỷ đầu Công Nguyên. Có lẽ trường phái này là trường phái theo thuyết nguyên tử, hiện thực và đa nguyên nhất trong các trường phái tại Ấn, và trường phái này thậm chí còn đa nguyên và hiện thực hơn cả trường phái Nguyên Thủy tại Sri Lanka. Người Vaibhashikas soạn thảo tỳ mỷ học thuyết về hai tính chất của các yếu tố (pháp) -- tính chất hiện tượng và tính chất vĩnh hằng. Tính chất vĩnh hằng đôi khi giống học thuyết về tư tưởng của Plato trong triết học Hy Lạp.

Phái Sautrantika lấy danh xưng xuất phát từ sự việc phái này muốn quay về với giáo lý nguyên thủy của Đức Phật trong kinh sách. Vì trường phái bác bỏ tính xác thực của Vi Diệu Pháp, người Sautrantikas chú trọng đến triết lý vì họ nhấn mạnh vào vai trò của sự hình thành khái niệm, hay nhận thức phân biệt. Họ bác bỏ thực tế độc lập khách quan của nhiều yếu tố mà phái Vaibhashikas chấp nhận, gán cho những pháp này là hoạt động nhận thức phân biệt hay tưởng tượng. Bằng một cách nào đó việc này đi vào quan điểm của trường phái Duy Tâm, cuối cùng là bác bỏ thực tế khách quan của tất cả những đối tượng và xác nhận thực tế duy nhất của tâm.

Hơn nữa, người Sautrantikas hình thành một lý thuyết rất đáng lưu ý về nhận thức. Họ tin rằng chúng ta chẳng bao giờ thực sự biết trực tiếp những đối tượng bên ngoài và cái mà ta nhận thức -- là cái chúng ta cho là đối tượng bên ngoài (thí dụ, một cái ly trước mặt tôi) -- là sự phản ảnh tinh thần, hay sự tượng trưng của đối tượng ấy, cho nên tiến trình của nhận thức là một tiến trình nhận thức những phản ảnh tinh thần về những đối tượng bên ngoài.

Người Sautrantikas cho rằng sự tượng trưng tinh thần này là những hậu quả của những đối tượng bên ngoài. Do đó họ cho rằng chúng ta biết sự hiện hữu của những đối tượng bên ngoài bằng suy luận. Hình ảnh tinh thần hay phản ảnh của những đối tượng bên ngoài là bằng chứng của sự hiện hữu của đối tượng đó, mặc dầu chúng ta không biết nó trực tiếp.

Học thuyết này rất giống với lý thuyết tượng trưng về nhận thức của John Locke. Điều tôi thấy quan trọng về quan điểm này là nếu nó được chấp nhận, nó sẽ để lại tình trạng của thế giới bên ngoài trong một vị trí rất không ổn định, vì chúng ta không bao giờ biết chính các đối tượng mà chỉ biết nội dung khách quan của thức chúng ta. Bởi vậy, nhấn mạnh vai trò của sự hình thành khái niệm hoặc sự tưởng tượng, sự phát triển triết lý của người Sautrantikas xuất hiện trước khi có triết lý tinh thần đầy đủ của trường phái Duy Tâm, cho rằng những đối tượng có vẻ như thật của thế giới không phải là cái gì khác mà là tâm.

Có một số đường lối mà triết lý Duy Tâm phát triển học thuyết về sự ưu việt của thức. Những người ủng hộ học thuyết này tin rằng những đối tượng tùy thuộc vào tâm vì tính chất và sự tồn tại của nó. Trước tiên, trường phái đề xuất quan niệm là mỗi một đối tượng xuất hiện một cách khác nhau trước những chúng sinh khác nhau. Luận cứ này diễn tiến ứng với sáu cảnh giới. Thí dụ, một ly sữa xuất hiện với chúng ta là sữa, nhưng đối với các vị trời là rượu tiên, là sất nấu chảy với các người tại địa ngục, và là mủ hay máu với những quỷ đói. Mỗi một đối tượng đơn thuần xuất hiện một cách khác biệt trước những chúng sinh khác biệt trong luân hồi tùy theo nghiệp của họ. Nói một cách khác, một đối tượng xuất hiện trong nhiều hình thái khác nhau tùy theo trạng thái chủ quan và có điều kiện của tâm. Chúng ta có thể nhìn thấy điều này mà không phải liên tưởng đến sáu cảnh giới. Thí dụ, một người phụ nữ có thể xuất hiện là một đối tượng hấp dẫn đối với một người đàn ông, một đồng thịt đối với một con chó sói, và một bộ xương đối với một vị A La Hán. Đây là lập luận thứ nhất mà trường Phái Duy Tâm dùng để hỗ trợ quan điểm chủ quan về kinh nghiệm.

Thứ nhì, trường phái Duy Tâm sử dụng nhiều phép loại suy về giấc mộng lập luận rằng trong những giấc mơ tâm tạo tác một thế giới, với tất cả ý định và mục đích, nó trải nghiệm như thật khi tình trạng mộng mị chiếm ưu thế. Nếu chúng ta nhìn vào hai mươi bài kệ của Ngài Thế Thân về Duy Thức chúng ta có thể thấy cách Ngài bác bỏ một vài phản đối lập luận này bằng phép loại suy. Thí dụ, phía chống đối quan điểm này nói kinh nghiệm mộng mị không thể trùng với cách lúc tỉnh kinh nghiệm, Ngài Thế Thân bác

lại là chúng ta kinh qua những sự kiện phổ biến cùng với những bộ mặt khác trong một giấc mộng. Phía chống đối nói kinh nghiệm mộng mị không hiệu quả và không có sức mạnh đem hiệu quả đích thực, Ngài Thế Thân chứng minh, bằng cách sử dụng thí dụ về sự xuất tinh ban đêm, điều đó không phải như vậy. Nói tóm lại, nếu chúng ta nhìn kỹ vào kinh nghiệm mộng mị, chúng ta buộc lòng phải thừa nhận rằng chừng nào mà chúng ta ở trong trạng thái mộng mị thì không có những căn cứ hợp lý để chúng ta có thể phân biệt nó với kinh nghiệm tỉnh thức.

Thật thú vị khi lưu ý rằng phép loại suy này nhận được một số tán đồng trong những năm vừa qua dựa vào những bằng chứng thử nghiệm trong lãnh vực mất cảm giác. Những cuộc thử nghiệm này đặt những người xung phong vào tình trạng cô lập với tác nhân kích thích cảm giác; rồi thì một số đối tượng bắt đầu tạo ra ngoài tâm của chính họ, cả một vũ trụ ba chiều. Có thể hiểu là luận cứ của Duy Tâm phát triển trên phép loại suy về kinh nghiệm mộng mị có nhiều sức thuyết phục.

Thứ ba, trường phái Duy Tâm bác bỏ sự hiện hữu độc lập của các đối tượng bằng cách trình bày tính phân chia vô cùng tận của vật chất. Đây là một kết luận thuộc về khái niệm có từ rất sớm của truyền thống Phật Giáo gần đây được xác nhận bởi những khám phá khoa học. Những triết gia Duy Tâm lập luận rằng, khái niệm về nguyên tử -- một đơn vị vật chất không thể làm nhỏ hơn được nữa -- là không thể được. Họ lập luận về điều đó dựa vào qui luật tất yếu về sự kết hợp hay sự tập hợp của các nguyên tử để tạo thành một khối, một đối tượng vật chất mở rộng.

Nguyên tử được cho là một đơn vị nhỏ nhất và không thể phân chia được nữa, cho nên được coi là không có các bộ phận, tuy vậy nó cũng được cho là các đồ vật (như cái ly hay cái bàn) là sự tập hợp các nguyên tử, sự tập hợp này hình thành các vật thể. Các vật thể thành khối do sự tập hợp của hằng hà sa số nguyên tử tập hợp lại. Nếu nguyên tử không thể phân chia được nữa và không có các bộ phận, thì nó sẽ không thể tập hợp với nhau được. Tuy nhiên nếu nguyên tử tập hợp lại như chúng phải tập hợp để hình thành vật thể, thì mỗi nguyên tử phải có ít nhất sáu bộ phận có thể phân biệt: bộ phận trên, bộ phận dưới, bộ phận đông, tây nam, bắc.

Bằng cách lập luận này, Ngài Thế Thân và những triết gia phái Duy Tâm thiết lập khái niệm phân chia vô cùng tận của nguyên tử. Kết luận này đã được xác minh bởi những nhà vật lý học hiện đại, và một lần nữa chúng ta lại có khái niệm phân tích được xác minh bằng thử nghiệm bởi những

khám phá của khoa học hiện đại. Nguyên tử cũng như những bộ phận cấu thành của nó đã được chứng minh là có thể phân chia thành những bộ phận nhỏ hơn nữa, và cuối cùng chúng ta đi tới vấn đề đúng lúc khi có chút ít bằng chứng quý báu về bất cứ một yếu tố chủ yếu nào của vật chất.

Do những luận cứ bác bỏ sự hiện hữu của các đối tượng vật chất, những triết gia Duy Tâm thiết lập tính tương đối của chủ quan và khách quan, tính đồng nhất của những đối tượng của thức với bản thân thức. Chúng bộc lộ điều mà chúng ta có thể gọi là tính không có hai mặt về chủ quan và khách quan của thức -- về thức và nội dung của nó.

Tôi muốn đề cập đến quan niệm trong Kinh Lăng Già Tâm Ấn mà Ngài Thế Thân đã hết lòng trong một tác phẩm nổi tiếng của Ngài, luận về Ba Tính Chất. Đó là học thuyết rất quan trọng của triết lý Duy Tâm, gọi là học thuyết Tam Tính Luận, hay các mức độ về thực tế: (1) tính chất ảo tưởng hay tính chất áp đặt (Biến Kế Sở Chấp Tính), (2) Tính chất tùy thuộc tánh hay tính chất tương đối (Y Tha Khởi Tính), và (3) viên mãn tính, hay hoàn tất tính (Viên Thành Thật Tính).

Ba tính này giống như: (a) niềm tin sai lầm là nước tồn tại trong ảo ảnh; (b) chính sự xuất hiện của ảo ảnh, tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện khí tượng, và (c) tính chất trống rỗng của ảo ảnh vì nó tùy thuộc, tương đối và lệ thuộc vào những nguyên nhân và điều kiện. Niềm tin nước tồn tại trong ảo ảnh hoàn toàn sai và tương tự như tính chất ảo tưởng. Sự xuất hiện đơn giản của ảo ảnh liên quan với nguyên nhân và điều kiện tương tự như tính chất tùy thuộc. Đặc tính trống rỗng của ảo ảnh, vì nó có điều kiện và tùy thuộc, tương tự như tính chất hoàn hảo.

Chú tâm đặc biệt vào tính chất thứ hai của ba tính chất là rất cần thiết, tính chất tùy thuộc (Y tha khởi tính), vì chính tính chất này là trọng tâm của triết lý Duy Tâm, liên quan với giải thoát và giải phóng. Tính chất tùy thuộc (Y tha khởi tính) giống hệt với tâm, và đặc biệt với tàng thức mà chúng ta đã thảo luận khi nghiên cứu Kinh Lăng Già Tâm Ấn (xem Chương 17). Nó có ý nghĩa gì trong tính chất tùy thuộc, một mặt nó là tiềm lực sản xuất ra ảo tưởng giam cầm của luân hồi, và một mặt nó là tiềm lực giải thoát của niết bàn..

Tôi có nói là Tàng thức (thức A Lại Gia) được người Tây Tạng gọi là "thức căn bản" và trong ý nghĩa ấy nó là cái gốc rễ của luân hồi và niết bàn. Nơi đây cũng vậy, một mặt chúng ta có thể thấy tính chất tùy thuộc nếu

được thể hiện khách quan bởi khả năng phân biệt đối tượng bên ngoài, đưa đến việc tâm bịa đặt ra một thế giới bên ngoài như thế nào, đó là luân hồi. Nếu tâm phân biệt một đối tượng bên ngoài - chia tính chất tùy thuộc thành hai nhánh chủ quan và khách quan -- rồi thì chúng ta tạo ra tính chất ảo tưởng, tức là áp đặt những ý niệm sai lầm (như ý niệm về sự hiện hữu của nước trong ảo ảnh, hay của cái ngã và cái khác): bằng một từ, chúng ta bị luân hồi.

Mặt khác, nếu tính chất tùy thuộc này, tương tự với Thức A Lại Gia, tây bỏ được tư tưởng phân biệt và hiểu ra được tính không của chủ quan và khách quan. được nhận thức, thì thức A Lại Gia dẫn đến kết quả Viên Thành Thật Tính; sẽ đưa đến tự do. Cho nên tính chất tùy thuộc là tính chất trung tâm của ba tính chất. Nếu nó bị khả năng phân biệt lợi dụng, nó trở thành ảo tưởng, luân hồi; nếu nó được sử dụng bởi kiến thức về từ bỏ nhị nguyên, nó trở thành niết bàn.

Rất thú vị khi nhận thấy tính chất tùy thuộc cũng là nguồn hoạt động thị hiện của chúng sinh giác ngộ. Nói một cách khác, tính chất tùy thuộc hay Thức A Lại Gia, cung cấp tiềm lực cho sự phát ra tất cả các hình thể, các dạng thức của cảnh giới thế tục và những dạng thức của thiên giới ... các vị bồ tát trên thiên cảnh như Đức Văn Thù và Quán Thế Âm giúp cho tất cả chúng sinh giác ngộ.

Quý vị sẽ nhớ lại trong thí dụ về ảo ảnh, khái niệm về sự hiện hữu của nước thuộc về tính chất ảo tưởng; sự xuất hiện của ảo ảnh là hiện tượng thuần túy có điều kiện thuộc về tính chất tùy thuộc. Chúng ta có thể giải thích điều này bằng kinh nghiệm -- đó là kinh nghiệm chủ quan và khách quan khác nhau. Khái niệm đối tượng bên ngoài hiện hữu độc lập với thức, hay tâm, thuộc lĩnh vực của tính chất ảo tưởng, trong khi sự xuất hiện của các hiện tượng không có những khái niệm sai về tính khách quan và độc lập thuộc về tính chất tùy thuộc.

Bởi vậy tính chất tùy thuộc thực chất là thanh tịnh và hoạt động chức năng đem lợi ích cho sự giải thoát của những người khác. Trong ý nghĩa này ba tính chất của hệ Duy Tâm tương ứng với ba cảnh giới của Phật quả: tính chất ảo tưởng tương ứng với cảnh giới trần thế, tính chất tùy thuộc tương ứng với thiên giới, và tính chất hoàn hảo (viên thành thật tính) tương ứng với cảnh giới siêu trần. Cho nên chư Phật xuất hiện như những nhân vật lịch sử khách quan, thì đây là sự xuất của tính chất tùy thuộc -- dưới chiêu bài của hai mặt chủ quan - khách quan -- trong phạm vi của tính chất ảo tưởng. Khi

Đức Phật xuất hiện ra khỏi tính hai mặt khách quan và chủ quan, trong dạng thức lý tưởng của Bồ Tát trên thiên giới như Ngài Văn Thù và Quán Âm, đó là sự xuất hiện của thiên giới, về tính chất tùy thuộc thoát khỏi ảo tưởng về tính hai mặt chủ quan - khách quan.

Tôi muốn kết luận bằng cách nhấn mạnh điều mà tôi tin tưởng là có sự tương đồng rất gần gũi giữa triết lý của hệ Duy Tâm và Trung Đạo. Quý vị hãy nhớ lại những quan niệm về luân hồi và niết bàn trong triết lý Trung Đạo, giống như trong toàn bộ tư tưởng Phật Giáo. Hơn nữa, chúng ta có hai khái niệm giáo dục -- khái niệm về chân lý qui ước (Tục đế) và chân lý tối thượng (Đệ Nhất Nghĩa đế) tương ứng với luân hồi và niết bàn.

Trong triết lý Trung Đạo cái gì đứng trung gian giữa chân lý qui ước và chân lý tối thượng, giữa luân hồi và niết bàn? Thế nào là sự đồng nhất, hay không phân biệt, về luân hồi và niết bàn, dạy bởi trường phái Trung Đạo? Nếu ta nhìn vào triết lý Trung Đạo, chúng ta thấy lý nhân duyên là nguyên lý hợp nhất chân lý qui ước và chân lý tối thượng, luân hồi và niết bàn. Trong bộ luận Mulamadhyamakakarika, Ngài Long Thọ nói nếu ta lấy lý nhân duyên làm mối quan hệ giữa nhân và quả, chúng ta có luân hồi, nhưng nếu chúng ta lấy lý nhân duyên làm không nguyên nhân - làm trống rỗng (huyễn) -- chúng ta có niết bàn. Sự liên kết giữa nguyên nhân và hậu quả, giữa nghiệp và các hậu quả của nó, là sự quan niệm hóa hay tưởng tượng. Ngài Long Thọ nói rõ rằng tưởng tượng chịu trách nhiệm về sự tiếp nối giữa nhân và quả. Nói chung, đó là một hệ thống mà chúng ta tìm thấy trong trường phái Trung Đạo.

Khi chúng ta nhìn vào triết lý Duy Tâm, chúng ta thấy nó chạy song song với triết lý Trung Đạo. Chân lý qui ước trong triết lý Trung Đạo tương tự với tính chất ảo tưởng của triết lý Duy Tâm, và trong cả hai hệ thống, chân lý ấy tương đồng với nguyên nhân và hậu quả, với luân hồi. Chân lý tối thượng trong triết lý Trung Đạo tương tự như viên thành thật tính của triết lý Duy Tâm, và trong cả hai hệ thống, chân lý ấy tương đồng với trống rỗng (huyễn), tính không có hai mặt, không duyên khởi, và niết bàn. Những gì trong Trung Đạo là lý nhân duyên -- sự liên kết giữa luân hồi và niết bàn -- là tính chất tùy thuộc trong trường phái Duy Tâm.

Tâm có tầm quan trọng tột bậc đối với cả hai lý nhân duyên và tính chất tùy thuộc. Tâm là cốt lõi của cả hai. Trong cả hai hệ thống, một mặt chúng ta có thực tế ảo vọng, qui ước, luân hồi, và một mặt chúng ta có thực tế viên thành, tối thượng, niết bàn, đứng trung gian giữa hai là hệ thống nguyên lý

về tính tương đối, nguyên lý tùy thuộc, đó là cốt lõi của tâm. Trong Chương 20 chúng ta sẽ đi xa hơn trong việc khảo sát sự tương tự giữa triết lý Trung Đạo và triết lý Duy Tâm. Chúng ta sẽ cố gắng áp dụng cách nhìn kết hợp của những triết lý này để tu tập con đường Đại Thừa.

---o0o---

CHƯƠNG 20: SỰ PHÁT TRIỂN TRIẾT HỌC ĐẠI THỪA

Trong chương này tôi muốn xem xét sự phát triển mới trong triết lý Đại Thừa ở Ấn Độ, sự tương quan giữa triết lý Trung Đạo và triết lý Duy Tâm, và hai triết lý này đã ảnh hưởng đến truyền thống đạo lý và thực hành của Phật Giáo như thế nào. Chúng ta đã thảo luận triết lý Trung Đạo và Duy Tâm trong những Chương 18 và 19, nhưng chúng ta chỉ phác họa đại cương triết lý Đại Thừa. Triết lý Trung Đạo, như Ngài Long Thọ trình bày, và triết lý Duy Tâm, như Ngài Vô Trước và Thế Thân trình bày, là hai phần căn bản của truyền thống Đại Thừa, hình thành nền móng chung khi đã phát triển vào bốn thế kỷ đầu Công Nguyên.

Sau thời kỳ này là tám trăm năm phát triển triết lý của truyền thống Đại Thừa tại Ấn, không kể đến sự tiếp tục phát triển tại những nước Á Châu mà Phật Giáo du nhập -- Trung Hoa, Đại Hàn, Nhật Bản, Tây Tạng và Mông Cổ. Để có một bức tranh bao quát về sự phát triển này tại Ấn, tôi muốn lần ra sự tương tác giữa hai trường Phái Trung Đạo và Duy Tâm từ thế kỷ thứ tư sau Công Nguyên đến hết thiên niên kỷ thứ nhất. Trước tiên chúng ta hãy nhìn vào những gì xảy ra trong trường phái Trung Đạo. Những nguyên tắc do Ngài Long Thọ nêu ra được soạn thảo kỹ lưỡng bởi những đệ tử và những người nối nghiệp của Ngài bắt đầu với Aryadeva (Đề Bà). Trong khi mối quan tâm hàng đầu của Ngài Long Thọ là phải thiết lập tính xác thực của triết lý tính trống rỗng (không) đối lập với những trường phái triết lý Phật Giáo lúc sơ khai thì Ngài Aryadeva lại chứng minh triết lý tính trống rỗng (không) có giá trị ngang bằng trong những trường phái Bà La Môn và Vệ Đà không phải Phật Giáo.

Những tác phẩm của Ngài Long Thọ và Aryadeva (Đề Bà) đến vào thời kỳ hình thành căn bản của triết lý Trung Đạo. Thời gian sau Ngài Long Thọ có hai phân nhánh Trung Đạo xuất hiện, phái Prasangka và Svatantrika. Sự chia rẽ giữa hai phái này căn cứ vào sự trình bày triết lý về tính không như thế nào.

Khi chúng ta thảo luận triết về tính không ở Chương 18, chúng ta nói về phương pháp lập luận tiêu biểu *reductio of absurdum* (phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh rằng, nếu lý giải chính xác theo từng chữ, nó sẽ dẫn đến một kết quả vô lý) mà những nhà triết lý Trung Đạo dùng để bác bỏ lập trường tiền tiến của những người đối lập. Dạng thức lập luận này trong Phạn ngữ được gọi là *prasanga*, và Trường Phái *Prasangika* đã lấy danh xưng từ thuật ngữ ấy. Những lập luận *ad absurdum* được nghĩ ra để trình bày những mâu thuẫn và vô lý trong lập trường của những người đối lập. Thí dụ, lý thuyết về tự-sản sinh (tức là các thực thể phát sinh từ các vật hiện có) được ủng hộ bởi đối thủ của người *Prasangikas*, trường phái triết lý *Sankhya*. Tự sản sinh có thể bị phản luận bởi luận cứ là nếu các thực thể phát sinh từ chính chúng, thì chúng sẽ tiếp tục phát sinh vô hạn định và chúng ta sẽ có hàng loạt hàng loạt quá trình sản sinh bất tận từ cùng những thực thể đang tồn tại. Nói cách khác, chẳng có gì mới lạ trên thế gian này. Lập luận của phái *Prasanga* là các thực thể không thể phát sinh từ chính chúng, vì lẽ chúng đã hiện hữu rồi, và phát sinh của một cái gì đã hiện hữu thì hoàn toàn vô lý. Ngoài ra, nếu những thực thể đang tồn tại mà phát sinh, thì chúng sẽ tự tiếp tục quá trình sản sinh bất tận.

Tùy theo cách chọn lựa, ta có thể bác bỏ lý thuyết của phái *Sankhya* về tự sản sinh bằng tam đoạn luận. Hình thái lập luận này gọi là lập luận độc lập và do thuật ngữ này trường phái *Svatantrika* lấy danh xưng. Ta có thể minh họa phương pháp lập luận này bằng cách nói rằng, "Các thực thể không phát sinh từ chính chúng". Điều này có thể là một đề xuất, cái gọi là bộ phận đầu tiên của một lập luận độc lập. Rồi ta có thể nói, "Đó là vì chúng hiện hữu", có thể là một bộ phận thứ hai, cái lý của tam đoạn luận. Kế tiếp ta có thể nói, "chúng hiện hữu như một cái vai hiện hữu", có thể là một thí dụ, và là bộ phận thứ ba, bộ phận cuối cùng. Bằng ba bộ phận của tam đoạn luận, ta có thể chứng minh sự không thể phát sinh từ chính nó -- cùng một mục tiêu được chứng minh bởi lập luận *ad absurdum*.

Cho nên chúng ta có hai hình thái lập luận, một rút gọn và tam đoạn luận phù hợp với những qui tắc của sự hợp lý (logic) hình thức. *Buddhapalita* và *Chandrakirti* nổi tiếng về những trình bày của họ bảo vệ the *reductio ad absurdum* trong khi *Bhavaviveka* nổi tiếng về bảo vệ tam đoạn luận, lập luận độc lập hình thức. Cả hai trường phái *Prasangika* và *Svatantrika* rất phổ thông và được mến chuộng tại Ấn. Sức mạnh của trường phái *Svatantrika* phản ảnh sự quan tâm tăng trưởng phù hợp với những tiêu chuẩn đã được chấp nhận về sự hợp lý. Những trường phái triết lý đối nghịch Ấn thường tham gia vào những cuộc tranh luận công khai, những

tranh luận này thường đòi hỏi có lập luận đáp ứng được những tiêu chuẩn đã được chấp nhận về giá trị. Điều này dần dần dẫn đến những đòi hỏi tranh luận chính thức hơn nữa và đã ảnh hưởng đến những lập luận triết lý của trường phái Trung Đạo, đóng góp vào tính quần chúng của chi phái Svatantrika tán thành việc sử dụng lập luận độc lập. Trào lưu này cũng dẫn chi phái Prasangika dần dần gạt bỏ và hình thành lập luận ad absurdum của nó, cho nên trong vòng vài trăm năm, sự trình bày hình thức hơn nhiều về triết lý tính không đã nổi lên.

Điều này cũng xảy ra trong trường phái Trung Đạo, những sự phát triển mới cũng xảy ra trong trường phái Duy Tâm. Những triết gia tên tuổi kế tiếp của trường phái Duy Tâm ở vào thế kỷ thứ năm là những nhà logic học Dinnaga và Dharmakirti; họ đóng một vai trò đáng kể trong việc phát triển triết lý Duy Tâm. Họ bác bỏ sự hiện hữu của những đối tượng của thức - của sắc, âm thanh, và vân vân..- hiện có trong kinh nghiệm và họ được biết đến với tư cách là những triết gia bác bỏ những đại diện của thức. Trong khi cả hai Ngài Vô Trước và Thế Thân xác nhận sự hiện hữu của những đối tượng của thức, ở mức mà những đối tượng này tham gia vào thực tế của tâm, Dinnaga và Dharmakirti vẫn cho rằng dù thực tế về thức là rõ ràng, nhưng thực tế về các hình thái, hay đối tượng của thức lại không rõ ràng.

Vào khoảng thế kỷ thứ tám sau Công Nguyên, một gương mặt nổi tiếng, một học giả đã đóng góp rất quan trọng trong việc hợp nhất những khuynh hướng khác biệt trong triết lý Đại Thừa. Tên Ngài là Shantarakshita. Thêm vào sự nổi tiếng mà Ngài đạt được vì tác phẩm triết học và văn chương của mình, Ngài Shantarakshita là người đầu tiên giới thiệu hệ thống tư tưởng Phật Giáo cho Tây Tạng. Ngài đề ra cái mà bây giờ chúng ta gọi là triết lý kết hợp hay tổng hợp, nó hợp nhất trong một đường lối có hệ thống về triết lý tính không và triết lý Duy Tâm.

Chúng ta đã thảo luận về tầm quan trọng của tâm trong tư tưởng của trường phái Trung Đạo. và sự song hành giữa một bên là chân lý qui ước và chân lý tối thượng và một bên là tính chất ảo tưởng, viên thành thật tính. Chúng ta đã nói qua về địa vị tương tự của tâm, sự tùy thuộc lẫn nhau, và tính chất tùy thuộc của Trường Phái Trung Đạo và Duy Tâm (xem Chương 19). Điều mà chúng ta có trong tư tưởng của Ngài Shantarakshita là sự hợp nhất có hệ thống những giáo lý chính của trường phái Trung Đạo và Duy Tâm, cho nên tính không (trống rỗng) được thừa nhận là phù hợp với chân lý tối thượng và viên thành thật tính, trong khi tính chất sáng tạo của thức được thừa nhận phù hợp với chân lý qui ước và tính chất ảo tưởng.

Thêm vào sự hòa giải và sự phân tầng trong nguyên tắc giáo lý của hai trường phái này, triết lý của Ngài Shantarakshita đã hợp nhất những yếu tố lập luận hợp lý và giải quyết một cách có hệ thống vai trò tâm trong duyên khởi và diệt khổ. Trong triết lý hỗn hợp của Ngài, mà chúng ta có thể gọi đó là đỉnh cao của sự phát triển triết học tại Ấn Độ, trong đó Ngài Shantarakshita thấy có mối tương quan và tổng hợp lại một hệ thống triết lý mạch lạc, những hiểu biết sâu sắc chính (tuệ giác) của các vị tổ xuất chúng như Long Thọ, Vô Trước và Thế Thân.

Sự tổng hợp của giáo lý về tính không và Duy Tâm có một tác động trực tiếp và quyết định trên hai truyền thống chính đã phát triển thành triết lý Đại Thừa: (1) Vajrayana (Kim Cang Thừa), bành trướng mạnh ở Tây Tạng và Mông Cổ, và (2) truyền thống thiên chiếm ưu thế tại Trung Hoa và Nhật Bản. Mặc dù hai truyền thống này khác nhau rõ rệt trong sự hành trì dưới hình thức trình bày đạo lý, nhưng cả hai đều dựa nhiều vào giáo lý tính không và Duy Tâm để hành hoạt và có hiệu quả.

Trong Kim Cang Thừa, chính triết lý tính không đáp ứng được tính không thành kiến và tính linh động, hai tính chất này cho phép sự biến đổi các hiện tượng từ trạng thái bất tịnh thành trạng thái thanh tịnh. Nếu thực thể có tính chất độc lập và không thay đổi do đó không trống rỗng, thì nó không thể nào biến đổi trải nghiệm bất tịnh đầy rẫy khổ đau thành trải nghiệm thanh tịnh tràn ngập hạnh phúc tối thượng. Trong khi tính không cung cấp nền móng cho sự biến đổi có thể xảy ra, thì tâm tiếp vận những phương tiện hữu hiệu để đạt được sự thay đổi ấy, vì chính tâm hình thành và quyết định bản chất kinh nghiệm của chúng ta. Bằng cách kiểm soát, rèn tập kỷ luật và lôi kéo tâm, chúng ta có thể thay đổi trải nghiệm của chúng ta từ một trải nghiệm bất tịnh thành một trải nghiệm thanh tịnh. Trong lý thuyết và thực hành truyền thống Kim Cang Thừa, tính không và tâm rất cần thiết - cả hai cần thiết, vì không có tính không thì sự biến đổi sự vật không thể xảy ra được, và vì tâm là chìa khóa và là phương tiện để đạt sự biến đổi ấy.

Trong truyền thống Thiên, chính tính không mô tả trạng thái thực của sự vật. Do sự nhận thức được tính không dẫn đến vượt qua được nhị nguyên và giác ngộ. Tính không được nhận thức như thế nào trong truyền thống này? Bằng cách nhìn vào tâm -- bằng cách tham thiền về chính bản chất của tâm. Nơi đây, như trong Kim Cang Thừa, tính không và tâm thi hành chức năng giống nhau và rất cần thiết. Tính không là nền tảng của sự biến đổi, trong khi tâm hoàn tất sự biến đổi.

Như vậy không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên mà truyền thống Kim Cang Thừa và Thiền chú ý đến những khái niệm căn bản của Đại Thừa Ấn Độ để tìm cảm hứng. Các Ngài Long Thọ và Vô Trước theo truyền thống được coi như những nhà khai sáng ra truyền thống Kim Cang Thừa; Ngài Long Thọ cũng là giáo trưởng lúc ban đầu của truyền thống Thiền. Ngài Bồ Đề Đạt Ma, người đưa Thiền vào Trung Hoa thích Kinh Lăng Già Tâm Ấn hơn tất cả các kinh khác. Bằng con đường này, trường phái Trung Đạo và Duy Tâm đóng một vai trò rất quan trọng trong việc phát triển truyền thống chính về sự tu tập Đại Thừa khắp Á Châu.

Chúng ta hãy bỏ chút thì giờ nhìn vào phương pháp điều tra nghiên cứu phát triển tại Ấn Độ phù hợp với nhận thức thấu đáo của trường phái Trung Đạo và Duy Tâm. Sự phân chia căn bản kinh nghiệm thành chủ thể và khách thể trong hệ thống năm uẩn và trong nhiều hệ thống lý giải của Vi Diệu Pháp, cũng có mặt trong khung cảnh Đại Thừa. Chúng ta có thể thấy cuộc điều tra nghiên cứu thực tại mở ra bằng phương pháp kép trước nhất về khách thể và rồi thì đến chủ thể.

Trong việc điều tra nghiên cứu khách thể và chủ thể, hai phương pháp được sử dụng mà chúng ta gặp trong những truyền thống Phật Giáo khác -- cũng gọi là phương pháp phân tích và phương pháp tương quan (xem Chương 16) . Bắt đầu với khách thể, chúng ta tìm thấy trước nhất sự điều tra nghiên cứu phân tích về khách thể được áp dụng. Điều này có nghĩa là trong phạm vi Đại Thừa, một sự nghiên cứu về sự phân chia vô cùng tận của một đối tượng khách thể. Chúng ta đã thảo luận về tầm quan trọng về tính phân chia vô tận của vật chất trong hệ thống triết lý Duy Tâm (xem Chương 19). Nơi đây cũng vậy, chúng ta bắt đầu bằng sự điều tra nghiên cứu và khám phá của tính phân chia vô tận của vật thể. Tiếp theo cuộc điều tra phân tích về đối tượng khách thể là cuộc điều tra tương quan về đối tượng khách thể cho thấy khách thể tùy thuộc chủ thể -- đó là thức. Bằng cách đó, chúng ta đi đến việc bác bỏ khái niệm đối tượng khách thể độc lập cả bằng phân tích lẫn tương quan.

Rồi chúng ta tiến hành điều tra phân tích và điều tra tương quan về chủ thể, chính là tâm. Khi chúng ta điều tra tâm bằng phân tích, chúng ta cũng làm như vậy về những đặc điểm của nó. Mô hình cho việc này ở trong tài liệu Trí Tuệ Viên Mãn nói rằng: "Khảo sát tâm, xem nó dài hay ngắn? tròn hay vuông? trắng, xanh hay thể nào? Việc điều tra phân tích như vậy cho thấy tâm vốn không thể nhận dạng được.

Kế theo cuộc điều tra phân tích điều tra về chủ thể là cuộc điều tra tương quan cho thấy chủ thể (tâm) tùy thuộc tương quan vào khách thể. Shantideva, một trong những đại đạo sư nổi tiếng của trường phái Trung Đạo nói rằng không có đối tượng khách thể, thức không thể hiểu được. Thức phải có đối tượng khách thể để hành hoạt, để hiện hữu. Thức không phụ thuộc vào đối tượng khách thể là không thể được. Những giải thích về chân lý của lời tuyên bố này đã có từ lâu. Thí dụ, trong tài liệu Vi Diệu Pháp người ta nói rằng thức nảy sinh tùy thuộc vào đối tượng khách thể.

Những cuộc điều tra phân tích và tương quan về khách thể và chủ thể, dẫn đến một sự hiểu biết thực tại không thể tả được -- vượt quá hiện hữu và không hiện hữu, như trống rỗng và rõ ràng. Trong truyền thống Đại Thừa, đây là sự nhận thức chủ yếu: Thực tại không thể mô tả bằng hiện hữu và không hiện hữu. Nó trống rỗng, sáng chói, và thanh tịnh. Thực tại vượt quá hiện hữu vì tất cả hiện hữu đều tương đối và tùy thuộc. Nó vượt quá không hiện hữu vì mặc dù sự trống rỗng và tính chất tạm thời, thực tại xuất hiện và được chứng nghiệm. Cho nên thực tại không cùng nhau không hiện hữu.

Quý vị có thể nhớ lại chúng ta sử dụng chữ "thanh tịnh" như đồng nghĩa với trống rỗng (huyễn). Nơi đây chúng ta dùng một chữ khác, "sáng chói". Chúng ta đừng sợ nhầm lẫn bởi việc này. Nó chỉ là việc trình bày cùng một sự việc được nêu ra trong Tâm Kinh khẳng định rằng "Sắc tức thị không, không tức thị sắc". Thực tại không chỉ là trống rỗng: nó cũng là sắc, nó cũng sáng chói, sáng lạn với khả năng xuất hiện. Cái sáng chói này -- tiềm năng gắn liền với tình trạng thực sự của sự vật - thị hiện trước cái thức bất tịnh, khổ đau thành luân hồi, nhưng thị hiện cái thanh tịnh thức thành vũ trụ thanh tịnh của các Đức Phật và Bồ Tát cao quý. Chính trong phạm vi của cái sáng chói này, sự thị hiện tiềm tàng của thực tại này, chúng ta có sự biểu hiện của các chư Phật và chư Bồ Tát trên thiên giới như Đức Phật A Di Đà, A Súc Phật, Quán Thế Âm, Văn Thù Bồ Tát, vân vân... Các vị Phật và Bồ Tát này sáng chói, thanh tịnh là sự biểu hiện sáng lạn của thực tại -- thực tại này vừa trống rỗng vừa sáng chói, vừa trống rỗng vừa thanh tịnh. Trống rỗng và sáng chói là những đặc điểm của thực tại nổi lên từ sự điều tra của Đại Thừa về chủ thể và khách thể của kinh nghiệm.

Xin cho tôi kết luận bằng cách vạch ra một phương thức trầm tư mặc tưởng phản ảnh sự tiến triển của hiểu biết sâu sắc (tuệ giác), mà cuối cùng nó bộc lộ đặc tính không thể diễn tả được về những cái có thật. Kỹ thuật suy tưởng này của thiền gồm bốn giai đoạn.

Giai đoạn thứ nhất đòi hỏi phải suy tưởng về tính chất tùy thuộc của tâm về tất cả kinh nghiệm. Ở giai đoạn này chúng ta phải coi tất cả những kinh nghiệm giống như một giấc mộng. Để củng cố việc này cần phải có thí dụ minh họa tính chất tùy thuộc của tâm về kinh nghiệm: không chỉ kinh nghiệm về mộng, có lẽ là ấn tượng mạnh nhất, mà còn kinh nghiệm về bệnh, khi ta nhận thức cái tù và trắng là vàng vì cách nhìn lệch lạc thành kiến, và kinh nghiệm về sự nhận thức thay đổi vì hấp thụ chất gây ảo giác.

Ở giai đoạn thứ hai, chúng ta suy tưởng tất cả kinh nghiệm giống như một màn ảo thuật. Giống như mộng, thí dụ này là một câu chuyện cổ và được kính trọng trong tài liệu Phật Giáo, cả hai các bài giảng về Trí Tuệ Bát Nhã và trong những bài luận của truyền thống Trung Đạo và Duy Tâm. Đây là thí dụ về ảo tưởng pháp thuật được sử dụng làm mẫu cho kinh nghiệm. Khi một bộ máy cần phải có để đem lại ảo tưởng pháp thuật hiện diện, ảo tưởng pháp thuật xuất hiện, nhưng khi bộ máy vắng mặt, ảo tưởng pháp thuật không xuất hiện. Cũng giống như vậy, các thực thể xuất hiện chỉ khi những nguyên nhân và điều kiện thích hợp hiện diện, và không xuất hiện khi những nguyên nhân và điều kiện thích hợp vắng mặt.

Ngày nay chúng ta có thể cảm thấy thí dụ về ảo tưởng pháp thuật không còn thích đáng, nhưng không phải là đúng nếu chúng ta hiểu ảo tưởng pháp thuật theo nghĩa rộng. Một số quý vị có thể quen thuộc với phương pháp dùng tia laser để tạo ảnh ba chiều của một đối tượng. Hình ảnh không thực sự tồn tại, nếu chúng ta không có đối tượng -- một trái táo, thí dụ ì- không có ở đây. Khi bộ máy chụp laser hiện diện, ảo tưởng về ba chiều của đối tượng xuất hiện, nhưng khi nó không có đây, ảo tưởng không xuất hiện. Giống như ảo tưởng pháp thuật và một hình ảnh chụp laser, tất cả những kinh nghiệm xuất hiện tương quan tới sự hiện diện của một số nguyên nhân và điều kiện, và không xuất hiện khi những nguyên nhân và điều kiện thích hợp không hiện diện.

Ở giai đoạn thứ ba, chúng ta được khuyến khích để suy tưởng về tất cả kinh nghiệm với tính cách tương đối và tùy thuộc lẫn nhau. Việc này rất gần gũi với việc xét tất cả các kinh nghiệm giống như ảo tưởng pháp thuật. Tất cả kinh nghiệm xuất hiện có liên quan tới nguyên nhân và điều kiện. Cái mầm xuất hiện liên quan với hạt giống, đất, nước, ánh sáng mặt trời và không khí. Ngọn lửa của cái đèn dầu tồn tại liên quan đến bác đèn và dầu. Trong phương diện đó, tất cả các hiện tượng xuất hiện liên quan tới nguyên nhân và điều kiện, và tất cả kinh nghiệm đều tùy thuộc lẫn nhau.

Giai đoạn thứ tư trong tiến trình tiến tới nhận thức về bản chất chủ yếu của sự vật là việc suy ngẫm về tính không thể diễn đạt được kinh nghiệm. Sự tùy thuộc lẫn nhau về kinh nghiệm có nghĩa là kinh nghiệm không thể diễn đạt bằng hiện hữu hay không hiện hữu, đồng dạng và khác biệt, và vân vân... Thực thể và những nguyên nhân của chúng có thể nói là không đồng dạng mà cũng chẳng khác biệt. Thí dụ, liệu cái mầm và hạt giống giống nhau hay khác biệt là không thể diễn đạt được: chúng không thể mô tả là đồng dạng hay khác biệt. Thông thường kinh nghiệm thực chất là không thể miêu tả được, giống như cảm giác bị cù. Tương tự như vậy, tất cả những thực thể hiện hữu tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện không thể giải thích được bằng hiện hữu hay không hiện hữu tuyệt đối. Vậy nên, giai đoạn cuối cùng đòi hỏi đến sự suy tưởng về mọi sự là không thể giải thích và nói ra được. Bằng tiến trình bốn giai đoạn suy tưởng về tất cả những kinh nghiệm như tâm tùy thuộc -- như giấc mơ, như ảo tưởng pháp thuật, tùy thuộc lẫn nhau, và cuối cùng, không thể diễn tả nổi -- chúng ta có thể đi tới một số hiểu biết về quan niệm về thực tại của Đại Thừa. Đối với truyền thống Đại Thừa, thực tại là huyền, sáng chói vượt qua hiện hữu và không hiện hữu, đồng dạng và khác biệt, và tất cả những sự đối lập khác của tư tưởng phân biệt

---o0o---

CHƯƠNG 21: TU TẬP PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Chúng ta đã xem xét nguồn gốc của truyền thống Đại Thừa và ba bộ kinh tiêu biểu thuộc thời gian hình thành về tài liệu kinh điển. Chúng ta cũng đã nghiên cứu sự phát triển về tư tưởng có tính cách giải thích của Đại Thừa, học thuyết tính không, tầm quan trọng chính yếu của tâm trong truyền thống Phật Giáo, và nhìn vào những triết lý của các trường phái Trung Đạo và Duy Tâm.

Cuối cùng, chúng ta cũng đã thảo luận về sự phát triển hỗn tạp tiếp theo triết lý Đại Thừa. Vì đã làm xong những việc ấy, điều quan trọng là chúng ta dành một số thì giờ vào việc tu tập con đường Đại Thừa. Đại Thừa không những là một triết lý và tâm lý phát triển cao độ và thâm sâu, nó cũng là một cỗ xe năng động có thể đạt Phật Quả. Mặc dù những phát triển đạo lý và triết lý có thể là trụ cột của nó, song Đại Thừa cũng rất hấp dẫn và là con đường đầy khí lực cho những dân tộc có văn hóa khác nhau khắp Á Châu và ở nhiều nơi thế giới Phương Tây.

Người ta nói rằng con đường Đại Thừa bắt đầu với sự tỉnh thức về tư tưởng giác ngộ. Nhưng thậm chí trước khi tỉnh thức về giác ngộ, có một số chuẩn bị sơ bộ quan trọng cần phải được trau dồi nếu ai muốn dẫn thân vào con đường tới Phật Quả. Khi chúng ta khảo sát ngắn gọn những lối tu tập sơ khởi này, rõ ràng con đường Đại Thừa không phải là một con đường nào khác biệt hoặc tách biệt với toàn thể con đường Phật Giáo. Đúng hơn nó là một sự nâng cao con đường Phật Giáo nói chung.

Điều đầu tiên trong việc thực hành sơ bộ là sự trau dồi niềm tin hay lòng tin. Cũng như hạt giống, niềm tin phải đi trước mọi thứ. Niềm tin như một kho báu vì ta có thể gọi nó khi cần thiết, người ta nói nó cũng giống như tay chân vì nó là phương tiện cho ta đạt được cái ta muốn. Vậy thì sự trau dồi niềm tin là sự bắt đầu của con đường Đại Thừa. Trong phạm vi này chúng ta có thể chia niềm tin thành ba mức độ: (1) Niềm tin trong sáng gồm có sự đánh giá cao một cách trong sáng những phẩm tính của Phật, Pháp và Tăng; (2) niềm tin đầy khao khát, có nghĩa là, đã đánh giá cao rõ ràng về những phẩm tính của Tam Bảo, ta mong mỏi đạt được những phẩm tính đó cho chính mình; và (3) tin tưởng vào niềm tin có nghĩa là niềm tin rõ ràng và niềm tin đầy khao khát đã được thiết lập vững vàng, niềm tin đó dần dần trở thành không thể lay chuyển được. Qua ba mức độ niềm tin -- từ sự đánh giá cao tới mong muốn niềm tin vững chắc - niềm tin của ta có thể phát triển tới chỗ mà sự tiến bộ và hiệu quả không thể đảo ngược được nữa.

Sự trau dồi niềm tin kết hợp với tìm nơi nương tựa tinh thần (Qui y) . Con đường dẫn đến giác ngộ và Phật Quả là một con đường dài có rất nhiều chướng ngại và vô số thiếu sót của chính mình, cho nên rất cần phải có sự hỗ trợ, một ảnh hưởng ổn định vững vàng. Sự hỗ trợ này có được bởi qui y. Nhờ qui y, chúng ta có được sự hướng dẫn, con đường đi, và một cộng đồng, tất cả những thứ đó đóng góp vào sự tiến bộ của chúng ta trên con đường đạo.

Kế tiếp sau sự trau dồi niềm tin và qui y là sự suy tư bản về tính chất quý báu của hình thái con người, tức là dịp may hiếm có được sinh làm người và có cơ hội thực hành Giáo Pháp. Ngài Long Thọ nói rằng kẻ sử dụng bình vàng nạm ngọc để nôn mửa và để nhỏ vào thì chắc chắn là xuẩn ngốc; tương tự như kẻ xuẩn ngốc đem thân quý báu con người đi làm những việc bất thiện. Nếu chúng ta xét đến nguyên nhân được sinh làm người, đến sự hiếm có được sinh làm người, và sự khó khăn để bảo đảm được cho chúng ta thực hành Giáo Pháp, rồi thì chắc chắn là khi có tất cả những điều kiện thích hợp này, chúng ta phải tu tập ngay Giáo Pháp. Để động viên mình

làm như vậy, và để tham gia tất cả những thực hành nhằm tiến tới đạt được Phật Quả, chúng ta hãy suy tư về sự hiếm có và quý báu được sinh làm người và những hoàn cảnh dẫn đến việc tu tập Giáo Pháp.

Sau suy tưởng này là suy ngẫm (thiền) về cái chết và vô thường. Thiền là sự khích lệ tu tập; nó cũng là chìa khóa cho sự hiểu biết chân lý tối thượng. Giống như trau dồi niềm tin và qui y bổ túc lẫn nhau, cho nên sự suy tư về tính chất quý báu được sinh làm người và suy ngẫm (thiền) về cái chết và vô thường bổ túc lẫn nhau.

Sau những sự suy tưởng này là việc xem xét cẩn thận về sự thật của cái khổ rất phổ thông ở sáu cảnh giới, kèm theo sự suy tư về Nghiệp luật. Những tu tập sơ bộ có nghĩa là biến đổi thái độ của ta đến mức ta sẵn sàng bắt đầu tu tập con đường Đại Thừa. Kết quả của sự tu tập sơ bộ có hai phần: (1) hăng hái tiến tới mục tiêu cao quý, mục tiêu Phật Quả; và (2) thoát khỏi hay từ bỏ tất cả những ràng buộc của mọi sự trên cõi đời này và vòng luân hồi. Về điểm này, như Ngài Shantideva đã nói trong phần dẫn nhập về con Đường Bồ Tát Đạo, ta phải sẵn sàng tống khứ đi những ràng buộc với thế giới này giống như ta phải khạc đờm rãi ra.

Con đường Đại Thừa chỉ bắt đầu khi thoát khỏi sự ràng buộc vào thế giới bằng niềm tin vững chắc. Điều này cho thấy tại sao lại là lầm lẫn khi coi Đại Thừa về bản chất là thực tế hơn, chẳng hạn con đường Nguyên Thủy. Khi đã bỏ thế tục, chúng ta tự đi vào sự bắt đầu của con đường đạo, đó là sự tỉnh thức của tư tưởng giác ngộ được tán dương bởi tất cả những vị sư tổ Đại Thừa. Ở một mức độ nào đó như chúng ta thấy, sự tỉnh thức về Bồ Tát Đạo cũng là mục đích của con đường Đại Thừa.

Tư tưởng giác ngộ được thức tỉnh do sự trau dồi lòng thương yêu to lớn và lòng đại bi. Lòng thương yêu to lớn và lòng đại bi là những ước mong vị tha cho tất cả chúng sinh đều sung sướng và thoát khỏi khổ đau. Có được lòng thương yêu và lòng từ bi và do dựa vào sự hiểu biết về sự bình đẳng của tất cả chúng sinh. Tỉnh thức về tính giống nhau của tất cả sự sống là tính phổ thông vĩ đại của truyền thống Đại Thừa và của Phật Giáo nói chung. Mỗi một chúng sinh đều giống nhau ở chỗ muốn hạnh phúc và sợ khổ đau.

Tỉnh thức về tính bình đẳng của tất cả chúng sinh không chỉ là nền tảng của luân lý Phật Giáo, mà còn là nền tảng của sự thương yêu vĩ đại và lòng đại bi và nền tảng của bồ tát đạo, quyết định đạt Phật Quả vì lợi ích của tất cả chúng sinh. Chúng ta trau dồi lòng thương yêu vĩ đại và tâm đại bi bằng

cách suy ngẫm về tính giống nhau của tất cả chúng sinh. Chúng ta trải rộng cảm nghĩ thương yêu và từ bi bằng cách xem xét mối quan hệ trói buộc chúng ta với tất cả sự sống. Trong phạm vi này, chúng ta nên nhớ rằng ở thời điểm này hay thời điểm khác, tất cả chúng sinh đã là những bà mẹ hiền đối với chúng ta. Nếu chúng ta nhớ tới lòng tốt của mẹ ruột chúng ta, thì chúng ta cũng phải nhớ đến món nợ mà chúng ta thiếu các mẹ. Sẽ là không đúng nếu để mẹ của bạn tiếp tục đau khổ, do đó cũng không đúng nếu để cho tất cả chúng sinh đau khổ, những chúng sinh này lúc này hoặc lúc khác đã là mẹ hiền của bạn phải tiếp tục khổ đau trong luân hồi. Theo ý nghĩa này, mong ước cho tất cả đều được sung sướng và thoát khỏi khổ đau ngụ ý mong muốn đạt Phật Quả - vì mặc dầu chúng ta vun đắp mong ước tất cả chúng sinh được sung sướng và thoát khỏi khổ đau, nhưng chúng ta hiện tại không làm được gì cho họ cả.

Không ai khác ngoài Đức Phật đã hoàn toàn giác ngộ mới có thể bảo đảm mục tiêu hạnh phúc tối thượng và thoát khỏi khổ đau cho tất cả chúng sinh. Dù chúng ta có cố gắng làm đến thế nào đi nữa, dù chúng ta cảm thấy tình thương yêu vĩ đại và tâm đại bi đối với chúng sinh đến thế nào đi nữa, trừ phi và cho đến khi chính chúng ta đạt được giác ngộ tối thượng viên mãn, nếu không chúng ta sẽ không thể bảo đảm hạnh phúc thực sự của chúng sinh. Công nhận tính giống nhau của tất cả chúng sinh, công nhận món nợ mà chúng ta có đối với tất cả chúng sinh một lúc nào đó đã là bà mẹ hiền của chúng ta; sự mong ước cho tất cả được sung sướng và thoát khỏi khổ đau; và công nhận sự bất lực hiện tại của chúng ta để đạt được mục tiêu này -- tất cả những điều cuối cùng sẽ dẫn đến việc tỉnh thức tư tưởng giác ngộ, đó là quyết tâm đạt Phật Quả để cứu độ tất cả chúng sinh.

Đúng vào lúc ý thức giác ngộ sẽ biến đổi người bất hạnh sống trong ngục tù thành người con của Đức Phật. Bồ đề tâm, hay ý thức giác ngộ chia ra thành hai hạng: (1) tư tưởng giác ngộ tương đối hay qui ước, và (2) ý thức giác ngộ chủ yếu. Tư tưởng giác ngộ qui ước là sự quyết tâm hay kiên quyết đạt Phật Quả vì lợi ích cho chúng sinh. Trong tư tưởng giác ngộ qui ước, chúng ta vẫn còn nhận thức hai mặt (nhị nguyên) chủ thể và khách thể, luân hồi và niết bàn, vô minh và giác ngộ. Vì kiên quyết đạt Phật Quả dựa vào quan niệm nhị nguyên, do đó được gọi là "qui ước". Ý thức giác ngộ chủ yếu mà chúng ta có thể gọi bằng một cách ẩn dụ "tâm Phật" là một trạng thái trong đó những cái có tính hai mặt (nhị nguyên) không còn ý nghĩa gì nữa. Chúng ta hãy nhìn kỹ hơn chút nữa vào tư tưởng giác ngộ qui ước và những phương tiện biến đổi nó thành ý thức giác ngộ chủ yếu. Tư tưởng giác ngộ qui ước tự chia thành hai hạng: (a) khao khát tư tưởng giác ngộ, và (b)

tư tưởng giác ngộ ứng dụng. Hạng thứ nhất chỉ là sự mong ước, hay khao khát đạt giác ngộ để cứu độ tất cả chúng sinh và nó cũng giống như quyết định du hành tới miền xa. Hạng thứ hai là thực hiện các biện pháp để đạt Phật Quả, giống như làm một chuyến đi như vậy.

Đặc biệt, tư tưởng giác ngộ ứng dụng đòi hỏi tu hành sáu đức hạnh viên mãn: rộng lượng (bố thí), trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, và trí tuệ. Do sự thực hành sáu đức hạnh viên mãn này biến đổi quyết tâm đạt giác ngộ đơn thuần (hay tư tưởng giác ngộ qui ước) thành tâm Phật (hay ý thức giác ngộ chủ yếu.)

Điều quan trọng là phải ghi nhớ vai trò đặc biệt của thiền định và trí tuệ trong sự tu tập sáu đức hạnh viên mãn. Các vị tổ Đại Thừa từ Ngài Long Thọ vĩ đại ở Ấn Độ cho đến Lục Tổ Huệ Năng ở Trung Hoa đều nhấn mạnh rằng không thể có thiền mà không có trí tuệ và không thể có trí tuệ mà không có thiền. Điều này có nghĩa là, đối với người Phật Tử, tâm tập trung mà không có tuệ giác thì chỉ là sự thành tựu vụn vặt không kết quả. Chỉ khi tâm ấy đi đôi với trí tuệ thì thiền định mới tạo ra sự giải thoát thực sự. Tương tự như vậy, không có tâm tập trung thì tuệ giác không thể đạt được. Trí tuệ là cái đỉnh cao nhất của sáu Đức Hạnh viên mãn. Đó là trí tuệ viên mãn -- sự hiểu biết trực tiếp sâu sắc về tính không -- biến đổi việc thực hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ thành viên mãn. Nó làm cho các đức hạnh tiên nghiệm. Không có trí tuệ viên mãn thì năm đức hạnh kia không thể viên mãn. Đó là lý do tại sao người ta nói kiện toàn trí tuệ giống như nung một cái bình bằng đất sét, còn có chỗ không được nung thì "cái bình" năm đức tính viên mãn kia rất dễ dàng bị tan vỡ. Tương tự như vậy, nếu một vị Bồ Tát không tu hành trí tuệ viên mãn, người đó rất dễ dàng bị đánh bại. Người ta cũng nói năm đức hạnh viên mãn kia giống như người mù không bao giờ tự mình có thể đi đến mục tiêu, nhưng có thể đi đến nơi với sự giúp đỡ của người mắt sáng. Tương tự như vậy, nếu không có trí tuệ viên mãn, năm đức hạnh viên mãn kia không thể dẫn tới mục tiêu của Quả Vị Bồ Tát.

Tại sao vai trò của trí tuệ viên mãn lại độc đáo trong sáu đức hạnh viên mãn? Dưới ánh sáng của trí tuệ viên mãn chúng ta thấy tính không của chủ thể, khách thể, và hành động của năm đức hạnh kia. Có ba "quỹ đạo thanh tịnh" trong tài liệu Đại Thừa: thanh tịnh, hay tính không, của chủ thể, khách thể và hành động. Trong hạnh bố thí chẳng hạn, chính trí tuệ viên mãn khiến cho chúng ta hiểu được tính không của người cho (chủ thể của hành động

cho), tính không của người nhận (đối tượng khách thể của sự cho) và tính không của tặng vật.

Tương tự như vậy, trong đức hạnh viên mãn của trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định, chính là do sự hiểu biết trí tuệ viên mãn mà ta có thể hiểu được sự thanh tịnh hay tính không của chủ thể, khách thể và hành động hiện diện trong từng phạm vi hành động. Khi tu tập cũng vậy, chính hiểu biết trí tuệ viên mãn giúp ta hành động hoàn hảo để đạt bồ thí viên mãn, trì giới viên mãn, và vân vân... Chính trong phạm vi này chúng ta cần phải đánh giá cao vai trò độc đáo của trí tuệ viên mãn.

Chúng ta đã tới chỗ có kiến thức về thức giác ngộ chủ yếu hay tâm giác ngộ của Đức Phật, với sự hiểu biết thấu đáo về tính không. Tại điểm này chúng ta bản khoản liệu tâm Phật còn có chỗ nào cho từ bi không, dưới ánh sáng của sự hiểu biết tính không về đối tượng của từ bi (chúng sinh), chủ thể của từ bi (người hành trì), và hoạt động của từ bi. Câu trả lời là tại điểm này, tâm Phật kinh qua sự liên kết tự phát hoặc tự ý với khổ đau.

Chúng ta hãy nhìn vào một thí dụ minh họa tính tương hợp của trí tuệ và từ bi trong giai đoạn giác ngộ. Giả dụ bạn mơ thấy mình bị mắc kẹt trong một nhà cháy. Tự nhiên bạn thất vọng. Cứ cho là cuối cùng bạn tỉnh giấc, và nhận ra rằng khổ đau mà bạn chịu đựng chỉ là giấc mộng và không phải là thực. Cũng vậy, thí dụ, tối hôm sau, bạn quan sát thấy người chung phòng với bạn hay người bạn đời của bạn đập vào giường, miệng kêu " Cháy! Cháy!", hay thứ gì tương tự. Bạn biết, trong trạng thái tỉnh thức, sự sợ hãi và lo lắng của người bạn là vô căn cứ, thế mà với người kinh qua nó trong giấc mộng, sự khổ đau là thật. Dù bạn có kiến thức về tính không của khổ đau ấy, trí tuệ của bạn tự động được kèm theo sau bởi từ bi, bởi sự mong muốn làm bớt khổ đau của người bạn.

Chính trong việc hội nhập lại với thế giới ảo tưởng, sự tái liên kết một cách tự nguyện với khổ đau tưởng tượng, để tìm ra sự biểu lộ của nó trong cái gọi là "bốn đức hạnh viên mãn phát sinh của bậc giác ngộ" -- gọi là những phương tiện thiện xảo, kiên quyết, thần thông. và kiến thức: (1) Sự hoàn hảo về phương tiện thiện xảo giúp Đức Phật và Bồ Tát thực hiện nhiều phương kế không kể xiết để giải thoát chúng sinh; (2) Đức hạnh kiên quyết giúp các Ngài ấy có thể mang tất cả những hình tướng đặc biệt trong những hoạt động mà các Ngài sử dụng; (3) thần thông giúp cho những bậc giác ngộ làm việc tự động và hữu hiệu vì lợi ích của những người khác; (4) kiến thức

viên mãn giúp cho các ngài có tất cả kiến thức cần biết về những hoàn cảnh và quan điểm của chúng sinh để đem lại sự giải thoát cho họ.

Bốn đức hạnh phát sinh có thể gọi là các đức hạnh cứu độ hay vị tha. Chúng là đại nguyện của những bậc giác ngộ muốn giải thoát chúng sinh. Tất cả những hoạt động của thức giác ngộ biểu lộ trong phương tiện thiện xảo, kiên quyết, thần thông, và kiến thức là phản ảnh tự sinh của trạng thái giác ngộ. Người ta nói giống như cái chuông, gió tự phát ra âm thanh đúng khi có luồng không khí thổi vào nó, cho nên những bậc giác ngộ đáp ứng một cách tự phát và thích hợp với từng luồng nghiệp lực phát ra từ những chúng sinh bằng loại hoạt động tự động, không cần dùng sức nhắm vào sự giải thoát cho tất cả.

Trạng thái Phật Quả là sự tiến tới đỉnh cao trong việc hành trì sáu đức hạnh viên mãn căn bản. Hành trì sáu đức hạnh viên mãn đưa đến việc thủ đắc được công đức và kiến thức. Đức hạnh bố thí viên mãn, trì giới và nhẫn nhục dẫn đến thu thập được công đức, trong khi thiền định và trí tuệ dẫn đến tích lũy kiến thức; đức hạnh tinh tấn viên mãn cần thiết cho cả hai trường hợp. Hai sự thủ đắc được này dẫn đến hai cảnh giới Phật Quả - (a) sắc giới, và (b) chân lý hay cảnh giới siêu trần (vô sắc giới).

Sự tích lũy công đức do hành trì những đức hạnh viên mãn về bố thí, trì giới, nhẫn nhục được biểu hiện trong sắc giới. Tích lũy kiến thức do hành trì những đức hạnh viên mãn thiền định và trí tuệ được biểu hiện trong cảnh giới chân lý (vô sắc). Cho nên chúng ta có thể thấy, trong việc hành trì sáu đức hạnh viên mãn, những nguyên nhân và mầm mống để trở thành Phật. Trong việc hành trì sáu đức hạnh viên mãn cơ bản chúng ta có thể thấy những mầm mống của hai cảnh giới Phật, sắc giới và chân lý (vô sắc giới). Trong việc hành trì bốn đức hạnh viên mãn phát sinh, chúng ta có thể thấy những mầm mống của những hoạt động của Phật hướng vào giải thoát tất cả chúng sinh.

Sự phân chia Phật Quả thành hai cảnh giới sắc và vô sắc phù hợp với việc sắp ba thân Phật: báo thân, pháp thân và ứng thân. Sắc giới có thể chia thành: (i) báo thân, và (ii) pháp thân, nhưng vô sắc giới không có sự phân chia vì không thể nhận thấy được, không thể diễn tả được, vượt qua danh xưng và sắc của mọi thứ. Sắc giới, tuy nhiên, có nhiều danh xưng và sắc thái. Chúng ta có thể gọi là báo thân, sự biểu hiện có thể hiểu được của Phật Quả vì tất cả chúng ta bất cứ lúc nào cũng có thể vào được, dù tình trạng

phát triển tinh thần ra sao. Trái lại, thiên giới hay cảnh giới cao quý chỉ được biểu hiện cho các bậc tinh thần cao thâm.

Ba thân này hay những cảnh giới Phật Quả hành hoạt cùng nhau đem lại sự giải thoát cho chúng sinh theo bản chất và khả năng của họ. Cảnh giới trần thế biểu hiện đặc biệt trong sự thị hiện của Đức Phật Lịch Sử Thích Ca Mâu Ni, và cũng trong sự xuất hiện của những chúng sinh giác ngộ (bạn tinh thần) và những sự vật vô tri vô giác. Thiên giới tự nó biểu hiện trong sự xuất hiện của những Đức Phật thiên đường như Đức Phật A Di Đà, A Súc Phật, và trong những Bồ Tát cao cả như Đức Quán Thế Âm và Văn Thù Sư Lợi.

Bản chất ba cảnh giới của Phật Quả phản ánh sự thống nhất về luân hồi và niết bàn, về giác ngộ và vô minh, về một viễn tượng thanh tịnh của vũ trụ và một viễn tượng bất tịnh của vũ trụ ấy. Nó cũng phản ánh sự tự do đầy đủ và hoàn toàn của một Đức Phật. Nó cũng phản ánh sự thoát khỏi vòng sinh tử, sự tự do để sử dụng ảnh hưởng giác ngộ của mình bằng vô vàn cách thức không thể nhận thấy được để giải thoát chúng sinh. Đó là cái vĩ đại nhất của quan niệm Đại Thừa về Phật Quả, sự vĩ đại nhất về mục tiêu của con đường Đại Thừa.

---o0o---

PHẦN 03: KIM CANG THỪA

CHƯƠNG 22: NGUỒN GỐC KIM CANG THỪA

Chúng ta hãy bắt đầu bằng cách nhìn vào truyền thống Kim Cang Thừa một cách ngắn gọn trong phạm vi Đại Thừa. Truyền thống Đại Thừa được chia thành hai con đường, hành trì Trí Tuệ Bát Nhã và hành trì Kim Cang Thừa. Kim Cang Thừa là một phần của truyền thống Đại Thừa. Không có gì phân biệt giữa hai con đường này về khởi điểm (kinh nghiệm khổ đau) và mục tiêu là Phật Quả. Sự khác biệt duy nhất là trong phương pháp: trong khi hoàn thành con đường Trí Tuệ Bát Nhã đòi hỏi ba kỷ hà, những phương pháp của Kim Cang Thừa có thể giúp ta xúc tiến nhanh sự phát triển và do đó tiến bộ đạt được nhanh hơn nhiều trên con đường viên mãn.

Có ba danh xưng mà truyền thống Kim Cang nổi tiếng là Vajrayana (Kim Cang), Mantrayana (Đàn Tràng), và Tantrayana (Mật Điển). Kim Cang là con đường của sự cứng rắn, hay kim cương. Vajra có nghĩa là kim cương, loại chất bền bỉ hơn các chất khác. Kim cương cũng là tiếng sét hay quyền trượng được sử dụng bởi Indra (Đế Thích), Vua của các Phạm Thiên Vương.

Cho nên kim cương là biểu tượng của tính chất không thể bị phá vỡ và cũng là chủ thể của vũ trụ.

Chú (mantra) là một công thức ngắn thường có ba mục đích. Thứ nhất nó dùng để giúp cho việc tập trung tư tưởng. Giống như ta có thể dùng hơi thở của mình, hình ảnh Đức Phật, hay một khái niệm làm đối tượng mà ta có thể tập trung tâm vào, hay ta có thể dùng âm thanh của câu chú. Thứ hai, nó phụ giúp trí nhớ. Khi ta đọc câu chú, Án Ma Ni Bát Nhã Hồng, chẳng hạn, ta không những nhớ Đức Quán Thế Âm Bồ Tát mà cũng nhớ đến những phương tiện thiện xảo và trí tuệ, và sự cần thiết hợp nhất chúng. Thứ ba, câu chú có thần lực nâng cao sự mở mang tinh thần của ta, trong đó cách lập đi lập lại các câu chú của các vị thiên tổ qua nhiều thế kỷ đã khiến những câu chú này có sức thuyết phục đặc biệt. Chữ mantra gồm có hai phần, man lấy từ chữ manas có nghĩa là "tâm", và tra từ chữ tranam, có nghĩa là "che chở". Cho nên mantra có nghĩa là "thứ gì đó che chở tâm". Nói chung nó có nghĩa là một phương tiện bí truyền hoặc bí mật. Tantra có nghĩa là sự mở rộng hay tính liên tục về kiến thức. Nghĩa đen tantra lấy từ sự liên tục của một sợi chỉ trên một miếng vải; ẩn ý, nó có nghĩa là theo sợi chỉ kiến thức một cách liên tục cho nên mở rộng kiến thức bao trùm tất cả kiến thức.

Một sự phân biệt có thể rút ra được giữa tài liệu của Kim Cang và tài liệu của chính Đại Thừa. Giống như truyền thống Đại Thừa gồm có Trí Tuệ Bát Nhã và Kim Cang, vậy tài liệu Đại Thừa gồm có những kinh và mật điển (tantras). Cả hai kinh và mật điển được tin là do Đức Phật nói ra và những lời Ngài nói hình thành tài liệu kinh điển Đại Thừa và Kim Cang Thừa. Có một số lớn mật điển; một số mật điển quan trọng hơn là mật điển Guhyasamja (Tuyển tập về Ẩn ý hay mật nghĩa), mật điển Hevajra (Mật Điển về Hạnh phúc huy hoàng), và mật điển Kalachakra (Mật điển về bánh xe thời gian). Ngoài những mật điển ra, truyền thống Kim Cang Thừa công nhận một số lớn các bộ luận của Ngài Long Thọ và Chandrakirti và của tám mươi bốn vị đắc quả hay Mahasiddhas.

Xin dành một chút thời gian nói về nguồn gốc của mật điển, vì mật điển thường được hỏi là có phải do Đức Phật dạy không. Ngay từ lúc khởi thủy truyền thống Phật Giáo, Đức Phật hay giảng dạy trong tất cả các loại hoàn cảnh bất thường. Đôi khi Ngài giảng dạy để đáp ứng lời yêu cầu của một vị thần hay của một chúng sinh siêu trần, và cả đến vi diệu pháp cũng được giảng dạy cho mẹ Đức Phật sau khi mẹ Ngài chết, khi mẹ Ngài đang ở cung trời thứ Ba Mươi Ba. Trong truyền thống Đại Thừa, nói chung người ta thừa nhận các vị tổ Đại Thừa có thể nhận được huấn thị bằng các cách lạ thường.

Thí dụ, các kinh căn bản của trường phái Duy Tâm, được biết là do Đức Phật tương lai, Ngài Di Lặc dạy Ngài Vô Trước (xem Chương 19). Người ta nói mật điển cũng được truyền thừa một cách tương tự. Mật điển không phải là vô lý nếu chúng ta khảo sát cẩn thận. Mật điển không mâu thuẫn với ý nghĩa của những kinh điển Phật Giáo và chúng ta sẽ thấy rõ trong chương sau. Nếu Đức Phật không dạy mật điển ngay cho mỗi người, chắc chắn là vì không phải ai cũng đánh giá cao tầm quan trọng thực của chúng. Dưới ánh sáng của những sự xem xét này, không có lý do gì nghi ngờ là tài liệu Kim Cang Thừa không trung thực.

Kim Cang Thừa xuất hiện do kết quả tiến hóa của ba luồng tư tưởng -- những luồng tư tưởng này đã hiện diện trước cả khi Đức Phật còn tại thế. Chúng là (1) luồng tư tưởng dân chủ, (2) luồng tư tưởng thần thông và lễ nghi, và (3) luồng tư tưởng tượng trưng. Luồng tư tưởng dân chủ tìm cho cư sĩ có thể có được thành quả cao nhất của đời sống đạo lý, như giác ngộ. Một thí dụ của luồng tư tưởng dân chủ áp dụng trong thời kỳ đầu của truyền thống Phật Giáo là sự đắc quả A La Hán của người cha Đức Phật, Shuddhodana trong khi vẫn còn là một cư sĩ. Trong truyền thống Đại Thừa, luồng tư tưởng này phát triển nhanh chóng và mở rộng, do đó hình ảnh một vị Bồ Tát trở thành tiêu chuẩn.

Những thí dụ về luồng tư tưởng thần thông và lễ nghi được thấy những câu chuyện trong kinh điển tiếng Pali. Chúng ta thấy Đức Phật đọc công thức để bảo vệ chống lại rắn cắn và những nguy hiểm sinh đẻ. Cũng có một câu chuyện, Đức Phật đã biến một trinh nữ trẻ đẹp thành một bà già lụ khụ để hoàng hậu Kshema này nhìn thấy trong khoảnh khắc. Trong trường hợp này, Đức Phật sử dụng thần thông dị thường để tạo ra sự xuất hiện nhằm dạy chân lý vô thường. Trong tài liệu Đại Thừa chúng ta thường thấy Đức Phật biến thành nhiều hình tướng để giảng dạy. Trong Đại Thừa, cũng có sự sử dụng gia tăng Đà La Ni (những công thức sử dụng lời là những tiền thân của các câu chú) , cũng như sự tiếp tục của nhiều nghi thức trong thời kỳ phôi thai Phật Giáo nhất là trong nghi thức truyền giới như xuống tóc và mặc y vàng.

Việc sử dụng biểu tượng cũng được thấy trong truyền thống Phật Giáo ngay từ buổi đầu. Thí dụ, biểu tượng bánh xe được sử dụng để chỉ Pháp, và biểu tượng cây đàn "luýt" được sử dụng để giải thích con đường Trung Đạo. Trong Đại Thừa, việc sử dụng các biểu tượng này tiếp tục đóng một vai trò quan trọng. Trong cả ba luồng tư tưởng và hành động này -- dân chủ, thần

thông hay lễ nghi, và biểu tượng -- chúng ta thấy đây là những xu hướng chính đóng góp vào sự phát triển của truyền thống Kim Cang Thừa.

Hiện tượng mà hiện nay chúng ta nhận ra là truyền thống Kim Cang bắt nguồn tại Ấn Độ giữa thế kỷ thứ ba và thế kỷ thứ bảy sau Công Nguyên. Vào thế kỷ thứ bảy, Kim Cang Thừa thăng hoa khắp cả Ấn Độ. Ngài Long Thọ và Vô Trước đóng vai trò chính trong việc phát triển truyền thống này vào lúc bắt đầu; sau này truyền thống Kim Cang chịu ảnh hưởng lớn bởi tám mươi bốn vị Mahasiddhas. Quý vị có thể ngạc nhiên thấy tên của Ngài Long Thọ và Vô Trước xuất hiện trong phạm vi này, nhưng truyền thống Kim Cang Thừa đồng thanh gọi hai Ngài là những người sáng lập. Chúng ta sẽ hiểu tại sao điều này lại đúng từ một quan điểm khái niệm khi chúng ta khảo sát bối cảnh triết lý và đạo lý của Kim Cang Thừa trong Chương 23. Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào tiểu sử theo truyền thống của Ngài Long Thọ và Vô Trước, nó sẽ giúp chúng ta hiểu được môi trường trong đó Kim Cang Thừa bắt nguồn và phát triển.

Theo tiểu sử truyền thống của người Tây Tạng về Ngài Long Thọ, Ngài được tiên đoán là không sống được qua bảy tuổi. Tiểu sử cho biết khi cậu bé này gần đến ngày sinh nhật bảy tuổi, cha mẹ Ngài không muốn nhìn Ngài chết nên đã cho Ngài đi du hành cùng với một số bạn hữu và thực phẩm đem theo. Chuyện kể rằng Ngài đi về phía Bắc và cuối cùng tới được Viện Đại Học Nalanda. Nơi đây Ngài Long Thọ gặp một giáo sư uyên bác tên là Saraha. Khi nghe thấy lời tiên đoán về cái chết non của Ngài Long Thọ, Saraha liền khuyên Ngài Long Thọ tụng chú Aparamitayus (Vô Lượng Thọ), của Đức Phật Vô Lượng Thọ. Sau khi tụng chú này suốt đêm ngày sinh nhật bảy tuổi, Ngài Long Thọ không chết, trái với lời tiên đoán cho Ngài.

Dù muốn hay không, chúng ta cũng coi câu chuyện này là lịch sử, nhưng điều quan trọng hơn là người ta chấp nhận đây là tiểu sử trong xu hướng này - những câu chú được tin là có thần thông để ảnh hưởng đến thực tế.

Trong tiểu sử của Ngài Long Thọ, chúng ta cũng biết trong nạn đói, Ngài đã giúp các đồng nghiệp trong tu viện biến những vật tầm thường thành vàng. Nơi đây chúng ta lại có một thí dụ về biểu tượng của thuật chế kim. Biểu tượng này trở nên quan trọng trong truyền thống Kim Cang vì giống như người chế kim biến các vật tầm thường thành vàng, cho nên Kim Cang Thừa biến đổi chúng nghiệm bất tịnh và ô trược của chúng sinh bình thường thành chứng nghiệm của giác ngộ.

Nếu ta nhìn vào tiểu sử của Ngài Vô Trước, chúng ta cũng khám phá ra những câu chuyện bộc lộ rõ ràng. Theo những kinh điển này, Ngài Vô Trước ẩn trú trong hang động để thiền định về Đức Phật Tương Lai, Đức Di Lặc, Ngài đã hành trì ba năm nhưng không kết quả. Thất vọng, Ngài bỏ hang động vào cuối năm thứ ba và ngay lúc đó Ngài gặp một người đang mài sắt bằng lông chim. Ngài Vô Trước liền hỏi ông đang làm gì vậy, thì người này cho Ngài biết ông đang muốn làm một cây kim. Ngài Vô Trước bèn nghĩ rằng nếu có những người nhẫn nại đến như vậy trong công việc trần thế, thì có lẽ Ngài đã quá vội vàng bỏ việc hành trì, nghĩ như vậy Ngài quay về động và tiếp tục hành thiền.

Ngài đã hành thiền trong suốt cả thảy là mười hai năm nhưng không có một chứng nghiệm trực tiếp nào với Đức Di Lặc. Vào cuối năm thứ mười hai, Ngài lại bỏ hang động. Vào lúc đó Ngài gặp một con chó bệnh nằm ở bên đường, toàn thân con chó này đầy những thương tích mưng mủ với những con giòi đang ăn mủ. Vì đã hành thiền suốt mười hai năm về Đức Di Lặc, nhờ thế Ngài đã phát triển lòng đại bi, Ngài Vô Trước liền khởi tâm mong muốn làm cho con chó bớt đau khổ. Ngài nghĩ phải lấy những con giòi ấy đi, nhưng muốn làm vậy thì phải dùng tay. mà nếu dùng tay thì sẽ làm con giòi bị thương. Để khỏi làm cho các con giòi đau, và để cứu con chó, Ngài cúi xuống dùng lưỡi Ngài để lấy những con giòi đi. Vào lúc Ngài làm như vậy, con chó biến vào một vòng sáng cầu vồng màu sắc và Đức Bồ Tát Di Lặc hiện ra trước mặt Ngài.

Vô Trước liền hỏi , " Ngài ở đâu trong suốt những năm qua?", Đức Di Lặc trả lời , " Tôi lúc nào cũng ở cạnh ông -- chỉ vì ông không thể nhìn thấy tôi mà thôi. Chỉ khi ông phát tâm từ bi và thanh tịnh hóa đủ tâm ông, thì ông mới có thể nhìn thấy tôi". Để chứng minh điều này là thật, Đức Di Lặc bảo Vô Trước kiệu Ngài trên vai và đi vào làng. Không ai nhìn thấy gì trên vai Vô Trước cả ngoại trừ một bà già, bà này hỏi Vô Trước , " Ông đang làm gì mà lại mang trên vai con chó bệnh thế?".

Bởi vậy, trong tiểu sử Ngài Vô Trước, chúng ta thấy chân lý quan trọng khác: bất cứ gì chúng ta trải nghiệm -- toàn bộ thực tế -- tùy thuộc vào điều kiện của tâm chúng ta.

Trong tiểu sử của hai người cha khai sáng, chúng ta thấy nhiều yếu tố quan trọng của truyền thống Kim Cang: yếu tố thần thông hoặc nghi lễ, yếu tố thuật chế kim, và yếu tố của bản chất thực tế xuất hiện hay tâm tùy thuộc.

Trong khi các Ngài Long Thọ và Vô Trước được coi là ông tổ Kim Cang Thừa, tám mươi tư vị đạo sĩ giác ngộ, hay Mahasiddhas, chắc chắn đã hoàng pháp Kim Cang khắp Ấn Độ. Những người này là thí dụ điển hình về loại cá tính đạo ly mới. Không nhất thiết phải là các nhà sư thuộc Phật Giáo chính thống hay các thầy tu của Bà La Môn Giáo cổ, những bộ mặt đóng vai trò chính trong việc truyền bá Kim Cang Thừa là cư sĩ, những nhà tu ẩn dật lửa thể, lái đò, thợ gốm và vua chúa. Nếu chúng ta nhìn kỹ vào những câu chuyện về đời sống và thời đại của những vị anh hùng mới này, chúng ta sẽ hiểu không khí tinh thần hiện hữu tại Ấn trong khí thế dâng lên của truyền thống Kim Cang. Chúng ta hãy nhìn vào tiểu sử của hai trong số những đạo sĩ Mahasiddhas này là Virupa và Naropa.

Virupa chịu trách nhiệm về nguồn gốc và sự truyền thừa nhiều giáo lý quan trọng của Kim Cang Thừa. Ông là giáo sư của trường Đại Học Na Lan Đà, ông dạy triết lý suốt ngày và hành trì Kim Cang suốt đêm. Ông đã hành trì nhiều năm và tụng hàng ngàn câu chú mà không kết quả. Cuối cùng ông chán ngấy và vất chuỗi tràng hạt của ông vào nhà cầu. Đêm hôm sau, trong khi Virupa đang ngủ, ông nhìn thấy nữ thần của tính không thực chất Nairatmya hiện ra trước mặt ông và nói ông đã tụng chú của một vị thần sai. Hôm sau ông đã đi tìm lại chuỗi tràng hạt ở nhà cầu và trở lại hành trì Kim Cang, tụng niệm và hành thiền về Nữ thần Nairatmya. Ông đã thành công trong việc tu tập này và đã bỏ nghề giáo sư, và đi vân du như một thiền sư lửa thể khắp Ấn Độ.

Ba việc quan trọng được nói đến về Virupa: Người ta nói ông đã ngăn được dòng sông Hằng để ông có thể qua được; ông đã uống rượu ba ngày liên tiếp không ngưng nghỉ trong một quán rượu.; và ông đã giữ được mặt trời không chuyển động trên bầu trời bất cứ lúc nào. Những kỳ công này có nghĩa lý gì? Ngăn được dòng sông Hằng có nghĩa là ngăn con sông của khổ đau, phá vỡ vòng sinh tử. Uống rượu ba ngày liên tiếp có nghĩa là vui hưởng hạnh phúc tối thượng của sự giải thoát. Giữ mặt trời không chuyển động trên bầu trời có nghĩa là giữ ánh sáng của tâm trên bầu trời toàn trí toàn thức.

Trong tiểu sử của Virupa, chúng ta thấy có dấu hiệu về giá trị mà Kim Cang đặt vào kiến thức kinh nghiệm hay trực tiếp. Virupa là một giáo sư tại Đại Học Na Lan Đà nhưng điều đó chưa đủ. Thêm vào kiến thức ông đạt được do nghiên cứu, ông phải đạt được kiến thức trực tiếp và tức thì để có thể nhận thức được chân lý cho chính mình.

Rõ ràng là cùng một đề tài trong tiểu sử Naropa, Naropa cũng là một giáo sư tại trường Đại Học Na Lan Đà. Một hôm ông đang ngồi trong phòng đầy sách chung quanh, một phụ nữ già xuất hiện và hỏi ông liệu ông có hiểu được chữ nghĩa của giáo lý chứa đựng trong tất cả những sách của ông. Naropa trả lời ông hiểu. Bà già này rất vui và hỏi liệu ông có hiểu được tinh thần của giáo lý. Naropa nghĩ rằng vì bà đã rất hài lòng với câu trả lời đầu, nên ông trả lời ông hiểu được tinh thần giáo lý chứa đựng trong sách. Nhưng bà ta lần này trở nên giận dữ, và nói mặc dù lần đầu ông nói đúng nhưng lần thứ hai ông nói dối. Bà già này là Vajravarahi, một nữ thần khác của tính không thực chất. Hóa ra là ông không hiểu tinh thần của những gì ông đọc, Naropa, cũng bỏ nghề dạy học và đi tìm chân lý.

Chúng ta hãy kết luận bằng cách nhìn vào một số khái niệm từ những câu kệ được cho là của đạo sĩ Mahasiddhas. Trong những câu kệ này chúng ta thấy loại cá tính đạo lý mới được minh họa làm ví dụ.. Chúng ta cũng thấy nhiều biểu tượng nói về tầm quan trọng của tính siêu việt của nhị nguyên.

Câu kệ thứ nhất như sau:

Dombi, (tên một phụ nữ bị ruồng bỏ) cái lều của người nằm bên ngoài làng, Người được biết đến bởi các nhà sư và những người Bà La Môn rất có ý thức về giai cấp Ta là Kapalika lỏa thể, một nhà tu khổ hạnh mang chuỗi sọ người. Ta không có thành kiến -- ta sẽ dùng người làm kẻ hầu hạ ta.

Nơi đây, "Dombi" là một biểu tượng của Nairatmya, một nữ thần của tính không thực chất.

"Cái lều của người nằm bên ngoài làng" có nghĩa là để thực sự hiểu được tính không, ta phải vượt qua giới hạn qui ước. Phần còn lại của câu kệ có nghĩa là mặc dầu tính không có thể được biết đến bởi những người Bà La Môn và các nhà sư, nhưng chỉ có người theo thuyết du già -- một kiểu nhân vật tôn giáo mới không có thành kiến -- có thể biến tính không thành người hầu của mình, tức là đồng nhất với tính không.

Thí dụ thứ hai như sau:

"Người đàn bà rượu cất rượu của mình. Người uống rượu nhìn thấy bảng hiệu ở trên cổng thứ mười của tiệm rượu và đi vào.

Nơi đây, "người đàn bà rượu" là biểu tượng của Nairatmya, "Rượu" là rượu không nhị nguyên, của sự vượt qua cái này cái kia. "Tấm bảng trên cửa

thứ mười" có nghĩa là giai đoạn thứ mười của Bồ Tát Đạo, ngưỡng cửa của Phật Quả. Bởi vậy câu kệ có nghĩa là người uống rượu vào cửa Phật quả do tồn tại trong cái không nhị nguyên.

Với tính phổ biến gia tăng về thần thông, nghi lễ, và biểu tượng, và tập hợp sức mạnh của trào lưu dân chủ hứa hẹn thành quả cao nhất về tôn giáo cho tất cả mọi hạng người, Kim Cang Thừa thịnh hành khắp Ấn Độ trong khoảng vài thế kỷ.

---o0o---

CHƯƠNG 23: NỀN TẢNG TRIẾT LÝ VÀ ĐẠO LÝ

Khảo sát nền tảng triết lý và đạo lý của Kim Cang Thừa có một tầm quan trọng để có thể hiểu rõ hơn làm sao truyền thống này phù hợp với truyền thống Phật Giáo như một tổng thể. Khi chúng ta đã nhìn vào truyền thống Kim Cang chi tiết hơn, chúng ta sẽ thấy sự hợp nhất của nó với một số khái niệm quan trọng của Đại Thừa. Ba khái niệm đạo lý và triết lý thịnh hành trong Đại Thừa đóng một vai trò quan trọng trong Kim Cang Thừa. Ba khái niệm đó là: (1) tính không, (2) Duy Tâm, và (3) Thủ pháp hay phương tiện thiện xảo.

Trong Chương 22, tôi có dịp tham chiếu đến việc truyền thống Tây Tạng coi Ngài Long Thọ và Vô Trước là những người sáng lập ra Kim Cang Thừa. Thêm vào những yếu tố Kim Cang chứa đựng trong tiểu sử của các Ngài như đã thảo luận tại Chương 22, có một phương diện cũng thấy ý nghĩa là các Ngài Long Thọ và Vô Trước có thể được coi như cha đẻ ra Kim Cang Thừa -- gọi như vậy là vì các Ngài ủng hộ và giải thích về khái niệm tính không và tính ưu việt của thức (hay Duy Tâm) . Một số tác phẩm Kim Cang Thừa trong kinh điển Tây Tạng được coi là của Long Thọ và Vô Trước, dù có sự tranh luận về việc này bởi các học giả hiện đại. Liệu có đúng là Long Thọ và Vô Trước đã trước tác riêng một số tác phẩm Kim Cang hay không, nhưng rõ ràng là không có những khái niệm của các Ngài đề ra, Kim Cang Thừa sẽ không thể hiểu được và cũng như không thể có được.

Trước hết chúng ta hãy nhìn vào khái niệm tính không hết sức đặc trưng trong những bài viết của Ngài Long Thọ ở Chương 22, tôi tham chiếu hoàn cảnh mà người ta nói về việc Ngài Long Thọ đã biến những vật liệu tầm thường thành vàng. Việc này được nhìn nhận như một ẩn dụ về công trình chính mà Kim Cang Thừa quan tâm: biến kinh nghiệm thường thành kinh nghiệm giác ngộ. Nếu ta nhìn vào tính cách giống nhau về thuật chế

kim, chúng ta thấy rằng, để có thể biến đổi chính các vật tầm thường không có thể tánh thật và thường còn nào, chẳng hạn, nếu một cục than có một tính nội tại không thay đổi, nó sẽ không bao giờ thay đổi thành cái gì khác được. Tuy nhiên, chúng ta biết một cục than, dưới một số điều kiện, có thể trở thành kim cương.

Khái niệm về đặc tính không thay đổi, độc lập được giải thích bằng tiếng Phạn bởi chữ swabhava có nghĩa là "tự tồn tại" hay "tự hiện hữu". Sự vắng mặt của tự tồn tại là nihsvabhava đồng nghĩa với trống rỗng (huyễn hay tính không). Đương nhiên tính không không phải là tình trạng không tồn tại. Đúng hơn nó là một loại tình trạng mở, một tình trạng trong đó các hiện tượng hiện hữu tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện.

Mặc dầu khái niệm về tính không thường được liên tưởng đến Ngài Long Thọ và trường phái Trung Đạo, giống như những học thuyết quan trọng khác của Đại Thừa, nó cũng tồn tại trong truyền thống Nguyên Thủy. Thí dụ, theo kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật xem tất cả hiện tượng giống như ngọn lửa của một cây đèn dầu, ngọn lửa tồn tại tùy thuộc vào dầu và bấc. Ngọn lửa chính nó chẳng là gì cả. Tương tự như vậy, tất cả hiện tượng tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện.

Trong Đại Thừa, khái niệm này được thảo luận đầy đủ chi tiết, tất cả hiện tượng giống như ảo thuật. Một con voi ảo tưởng, chẳng hạn, xuất hiện tùy thuộc vào một cơ sở nào đó, giống như một ngọn đồi đất hay một mảnh gỗ đi vào tồn tại bởi một ảo thuật gia dùng sức hấp dẫn ma thuật và vân vân... Bởi vậy những xuất hiện ảo tưởng xảy đến tùy thuộc vào một số nguyên nhân và điều kiện. Tương tự như vậy, tất cả hiện tượng hiện hữu tùy thuộc vào một số nguyên nhân và điều kiện. Chính vì sự tùy thuộc này, tính không này, sự biến đổi có thể xảy ra.

Ngài Long Thọ nói nếu có bất cứ sự tồn tại nào, thì sự biến đổi bằng con đường giải thoát đều không thể xảy ra. Nói một cách khác, nếu một cục than mà ta tham chiếu đến lúc này có bản chất không thay đổi, nó không bao giờ có thể trở thành kim cương được. Tương tự như vậy, nếu mỗi một người chúng ta có sự tự tồn tại hay cuộc sống thường còn như những chúng sinh đau khổ bình thường -- nếu đây là đặc tính của chúng ta -- thì dù ta có hành trì giáo Pháp đến như thế nào đi nữa, chúng ta cũng chẳng bao giờ có thể trở thành giác ngộ được. Chính vì chúng ta lệ thuộc vào những khổ đau (vô minh, luyến chấp, và sân hận) mà chúng ta có tính chất của những chúng sinh bình thường. Nhưng nếu chúng thay thế vô minh bằng trí tuệ, luyến

chấp bằng buông bỏ, và sân hận bằng thương yêu và từ bi, chúng ta có thể thay đổi những điều kiện này. Bằng cách thay đổi những điều kiện này, chúng ta có thể thay đổi tính chất tồn tại của chúng ta và trở thành Phật. Cho nên tính không tuyệt đối cần thiết cho phép sự biến đổi từ điều kiện luân hồi thành giải thoát niết bàn.

Bây giờ hãy nhìn vào khái niệm thứ hai, vai trò của tâm trong kinh nghiệm. Nơi đây Vô Trước và người em của Ngài Thế Thân đưa ra hai điểm chung: (a) những vật thể không có dạng xuất hiện ổn định hay nhất định, và (b) những vật thể xuất hiện thậm chí không có sự tác động kích thích bên ngoài.

Giống như những giáo lý chính khác của Đại Thừa và Kim Cang Thừa, hai điểm này không thiếu vắng ở truyền thống Nguyên Thủy. Điểm đầu tiên rành rành trong một số kinh điển Phật Giáo. Thí dụ như việc xảy ra liên quan đến Trưởng Lão Tissa, nổi tiếng trong giới Nguyên Thủy: khi được hỏi liệu ông có nhìn thấy người đàn bà trên đường không, Tissa trả lời ông không biết người ấy là đàn ông hay đàn bà mà chỉ nhìn thấy một đống xương đi trên đường. Việc này chứng tỏ đối tượng không có dạng thức xuất hiện ổn định hay nhất định, cái xuất hiện là một phụ nữ hấp dẫn đối với người này lại chỉ là một đống xương đối với người kia.

Truyền thống Đại Thừa thảo luận kỹ lưỡng về việc này bằng cách nhờ vào kinh nghiệm của một số tình trạng biến đổi của thức. Thí dụ, ta cảm thấy trái đất chuyển động hay người có sức mạnh ghê gớm khi uống quá nhiều rượu. Tương tự như vậy, dưới ảnh hưởng của chất ma túy, nhận thức về đối tượng sẽ khác hẳn. Trong hai mươi bài kệ về Duy Thức, Ngài Thế Thân minh họa việc này đề cập đến kinh nghiệm của những chúng sinh trong sáu cảnh giới (xem Chương 19) . Tại đây, Ngài giải thích rõ các vật xuất hiện theo nhiều cách tùy theo những điều kiện chủ quan của người nhận thức, Ngài kết luận các đối tượng xuất hiện trong nhiều hình thức và sắc thái khác nhau đối với các chúng sinh khác nhau tùy theo điều kiện về nghiệp của họ.

Điểm thứ hai, những vật thể xuất hiện thậm chí không có sự tác động kích thích bên ngoài, cũng thấy trong truyền thống Nguyên Thủy lúc phôi thai. Thí dụ như trong phân dẫn giải của Buddhaghosa về ba giai đoạn của sự tập trung (tiên khởi, đạt tới, và điều luyện) , hình ảnh của thiền định được tiếp thu tại giai đoạn đạt tới. Nếu thiền giả sử dụng cái đĩa xanh ở giai đoạn đầu tiên, thì ở giai đoạn thứ hai cái đĩa đó được đồng hóa, và bây giờ hành giả thiền định về hình ảnh tinh thần của nó. Do vậy, trong khi hành giả sử

dụng một đồ vật ở giai đoạn đầu làm đối tượng cho thiền, vào giai đoạn thứ hai của sự tập trung, hành giả không cần đến sự hỗ trợ bên ngoài. Đồ vật đó hiện ra với hành giả không cần đến tác động kích thích bên ngoài. Chúng ta cũng có thể thấy việc này trong các giấc mộng, người nằm mơ chứng nghiệm các vật thể mà không cần một tác động kích thích nào bên ngoài.

Ngài Thế Thân thêm việc này vào trường hợp của những người cai ngục ở cảnh giới địa ngục. Nếu những người cai ngục này tái sinh vào địa ngục vì nghiệp riêng của họ, họ cũng phải chịu đau khổ ở đó. Nhưng vì những người cai ngục ở địa ngục chỉ là để hành hạ những người trong địa ngục, Ngài Thế Thân ngụ ý rằng họ chỉ là những sáng tạo từ tâm của chính những người trong địa ngục. Nói một cách khác, vì nghiệp bất thiện của họ, những chúng sinh trong địa ngục tưởng đến hình ảnh những cai ngục hành hạ họ.

Trong tất cả những trường hợp này -- những kinh nghiệm của thiền, của giấc mộng, và của những chúng sinh trong địa ngục -- các vật thể xuất hiện không có một tác động kích thích bên ngoài nào cả. Đây là lý do người ta nói, giống như họa sĩ vẽ bức tranh một hung thần, rồi chính họa sĩ đó khiếp sợ bởi bức tranh, cho nên chúng sinh không giác ngộ vẽ bức tranh về sáu cảnh giới luân hồi rồi bị hành hạ và khiếp sợ bởi bức tranh ấy. Do sức mạnh của tâm, chúng ta tạo ra sáu cảnh giới rồi trôi lăn bất tận trong chúng. Chúng ta có thể tạo ra sáu cảnh giới ấy một cách chính xác vì không có sự tự tồn tại.

Hai khái niệm đầu -- khái niệm về tính không và khái niệm về vai trò của tâm trong việc tạo ra kinh nghiệm -- đi đôi cùng nhau. Các vật thể không có sự tồn tại độc lập. Sự tồn tại của chúng liên quan đến nguyên nhân và điều kiện -- quan trọng nhất là những nguyên nhân tinh thần và những điều kiện về vô minh, luyến chấp, ác cảm, tham, sân, si và những loại như vậy. Vì những điều kiện tinh thần này, và vì thực tế là các hiện tượng đều trống rỗng, tâm xây dựng và tạo kinh nghiệm dưới một hình thái đặc biệt, hình thái khổ đau trong sáu cảnh giới.

Giống như tâm có thể hoạt động một cách vô ý thức, và tự động tạo ra kinh nghiệm khổ đau trong sáu cảnh giới, cho nên người ta có thể khiến cho tâm hoạt động có chủ ý và có ý thức để mang lại sự thay đổi trong kinh nghiệm ấy, mang lại kinh nghiệm giải thoát. Điều này thật rõ ràng trong thí dụ về kinh nghiệm thiền định mà ta xét lúc nãy. Bình thường, tâm hoạt động vô ý thức và tự động tạo kinh nghiệm. Chúng ta phản ứng trước đối tượng,

chẳng hạn như hình dáng một phụ nữ, vì thói quen điều kiện, vì chúng ta lệ thuộc vào dục vọng và vô minh. Khi hành thiền, chúng ta huấn luyện tâm hoạt động bằng một phương pháp đã chọn lựa, dứt khoát nhằm thay đổi kinh nghiệm. Do kinh nghiệm của thiền định, chúng ta có thể thay đổi nhận thức của chúng ta về đối tượng giống như Trưởng Lão Tissa thay đổi nhận thức cho nên Ngài có thể thấy hình dáng của một phụ nữ chỉ là một đồng xương.

Hơn nữa, chúng ta thường nhận thức những màu sắc khác nhau một cách tự động, bằng đường lối gián tiếp và không rõ ràng. Nhờ hành thiền, chúng ta có thể thay đổi tình trạng đó nên chúng ta có thể, tùy thích, hình dung và tạo ra mảng màu riêng trong phạm vi kinh nghiệm tinh thần của chúng ta. Khái niệm về tính không và khái niệm về sức mạnh sáng tạo của tâm rõ ràng hiện diện trong cấu trúc kỹ thuật thiền định của Kim Cang Thừa, chúng ta sẽ xem chi tiết hơn về những kỹ thuật này trong Chương 29. Cả tính không và sức mạnh sáng tạo của tâm cùng cho chúng ta khả năng và phương pháp cần thiết để biến đổi kinh nghiệm. Chúng ta có thể biến đổi kinh nghiệm vì không cái gì có tự tánh cả và cách mà chúng ta biến đổi là nhờ sử dụng sức mạnh của tâm chúng ta nhằm tạo ra và quyết định phương cách mà chúng ta trải nghiệm các đối tượng.

Như đã được đề cập tại Chương 22, Kim Cang Thừa với Đại Thừa là một, cả hai về điểm khởi thủy cũng như về mục tiêu. Khái niệm căn bản của truyền thống Đại Thừa là tư tưởng giác ngộ hay tâm (Bồ Đề kiên quyết đạt giác ngộ để cứu độ tất cả chúng sinh), và quả của việc quyết tâm này là đạt Phật quả với cảnh giới siêu trần và cảnh giới hiện tượng của nó. Cảnh giới hiện tượng là biểu hiện lòng đại từ bi của Đức Phật, lòng đại bi này tự biểu hiện trong những phương tiện thiện xảo -- khái niệm thứ ba thịnh hành trong Đại Thừa và cũng rất quan trọng đối với Kim Cang Thừa.

Những phương tiện thiện xảo là khả năng đi tới tất cả chúng sinh theo mức độ của họ. Trong nhiều kinh Đại Thừa, việc này được giải nghĩa bằng phép loại suy, như chuyện ngụ ngôn về ba cỗ xe và chuyện mưa rào, ánh sáng của mặt trời và mặt trăng trong Kinh Pháp Hoa (Xem Chương 15). Cảnh giới hiện tượng của Đức Phật xuất hiện cho tất cả chúng sinh theo nhu cầu và khả năng đặc biệt của họ. Nó tự biểu hiện trong nhiều hình tướng như người trinh nữ đẹp mà Đức Phật cho xuất hiện ra để cứu độ Kshema (xem Chương 22). Trong nhiều bài giảng và luận Đại Thừa, Đức Phật tự thị hiện trong dạng thân người bình thường hay các vị thần để giúp đỡ chúng sinh trên con đường giải thoát.

Cũng bằng cách đó, Đức Phật đã tự thị hiện bằng các hình tướng đặc biệt của các vị thần trên điện thờ Kim Cang theo nhu cầu và thiên hướng của chúng sinh. Chẳng hạn, trường hợp của năm Vị Phật trên thiên giới, Đức Phật hiển hiện năm tướng pháp đặc biệt tương ứng với thiên hướng nghiệp của chúng sanh. Bởi vậy Ngài biến thành Đức Phật Tỳ Lô Giá Na cho những chúng sinh bị khổ đau bởi vô minh, thành Đức Phật A Súc cho những chúng sinh bị đau khổ bởi ác ý, và thành Đức Phật A Di Đà cho những chúng sinh bị đau khổ bởi luyến chấp. Đức Phật biến ra nhiều tướng pháp khác nhau để giúp đỡ hữu hiệu những chúng sinh khác nhau với nghiệp riêng của họ.

Các tướng pháp của Đức Phật tương tác qua lại với những chúng sinh mang lại sự giải thoát cho họ. Hầu như có sự tùy thuộc lẫn nhau giữa các tướng pháp của Đức Phật (trong hình tướng của những Đức Phật nơi thiên giới và những vị thần trên Điện thờ Kim Cang) và sự phát triển của những chúng sinh do sự hành thiền. Để minh họa điều này, xin quay lại câu chuyện của Ngài Vô Trước và Đức Phật tương lai Di Lạc. Ngài Vô Trước tham thiền suốt 12 năm mà không nhận thức được Đức Di Lạc. Đức Di Lạc lúc nào cũng ở bên cạnh Ngài Vô Trước, nhưng Ngài Vô Trước phải phát triển quán tưởng của mình mới có thể chứng nghiệm được Đức Di Lạc. Cũng giống như vậy, các pháp tướng của Đức Phật lúc nào cũng ở chung quanh chúng ta, nhưng muốn trực tiếp nhận thấy được Đức Phật, chúng ta phải phát triển tâm của chúng ta qua hành thiền, qua sự thanh tịnh hóa bản thân chúng ta. Sự thanh tịnh hóa tâm giống như tiến trình chỉnh máy truyền hình để nhận chương trình truyền đặc biệt. Chương trình truyền hình lúc nào cũng ở đây, nhưng trừ phi và cho đến khi máy thu hình được điều chỉnh đúng tần số để nhận thì mới có thể thấy hình ảnh.

Nếu chúng ta nhớ lại ba nguyên tắc này -- nguyên tắc về tính không, nguyên tắc về sức mạnh của tâm để quyết định bản chất kinh nghiệm của chúng ta, và nguyên tắc về những phương tiện thiện xảo, chúng ta sẽ hiểu được con đường Kim Cang Thừa hành hoạt ra sao. Chúng ta cũng sẽ hiểu được nhiều hình thái và ý niệm mà Kim Cang Thừa sử dụng để xúc tiến tiến trình biến đổi.

---o0o---

CHƯƠNG 24: PHƯƠNG PHÁP HỌC

Như đã lưu ý tại Chương 22 và 23, Kim Cang Thừa và Đại Thừa giống nhau trong quan điểm về lúc bắt đầu cũng như lúc kết thúc của con đường.

Chỗ mà hai truyền thống khác nhau là ở phương pháp. Kim Cang Thừa cho rằng nó cung cấp những phương tiện thiện xảo và nhanh chóng hơn ngay từ lúc bắt đầu (tình trạng khổ đau ban đầu) cho đến lúc cuối (mục tiêu Phật Quả) . Cho nên việc nhìn vào phương pháp học đặc biệt quan trọng cho sự hiểu biết Kim Cang Thừa.

Hãy bắt đầu bằng cách thảo luận cơ cấu về tình trạng khổ đau ban đầu. Nguyên nhân căn bản của khổ đau theo truyền thống được gọi là vô minh. Nhưng vô minh có nghĩa sự đối đãi hay tính hai mặt giữa chủ thể và khách thể giữa ta và người khác. Có nhiều cách khác nhau để diệt hay triệt phá tính hai mặt này, cơ sở của vô minh. Trong tài liệu Vi Diệu Pháp (xem Chương 19), sự nhấn mạnh là triệt phá cái ta. Phá cái ta - một cái cột của tính hai mặt -- chủ thể bị triệt phá. Rốt cuộc là triệt phá chủ thể ngụ ý cũng bao hàm triệt phá khách thể. Đó là lý do tại sao mà việc nhấn mạnh được đặt vào sự mổ xẻ phân tích về cái ta. Đây là điểm chính của truyền thống Vi Diệu Pháp, mặc dù không phải là nội dung riêng biệt, vì Tạng Vi Diệu Pháp cũng có Thiên Quan Hệ Nhân Quả trong đó khách thể và chủ thể đều bị triệt phá.

Trong truyền thống Đại Thừa và Kim Cang Thừa, cách giải quyết của hai truyền thống này hơi khác nhau bắt đầu bằng cách tấn công khách thể theo nhiều cách. Chẳng hạn trong Chương 23 chúng ta khám phá ra khách thể không ổn định trong cách xuất hiện của nó, và đối tượng đó có thể xuất hiện không có một tác động kích thích bên ngoài nào cả. Bởi vậy đối tượng ấy giống như đối tượng nhìn thấy trong mộng, nó không thật.

Khám phá ra đối tượng không thật nêu lên câu hỏi về địa vị của cái ta hay chủ thể. Trong Đại Thừa và Kim Cang, phương thức chung để triệt phá tính hai mặt chủ thể - khách thể, ta và người như sau: Chúng ta bắt đầu bằng cách chứng tỏ đối tượng chỉ là giống giấc mộng không thật, và rồi áp dụng sự hiểu biết về sự tùy thuộc lẫn nhau để khám phá ra nếu đối tượng không thật thì chủ thể tùy thuộc vào đối tượng cũng chỉ là giống giấc mộng không thật. Nếu hạt giống không thật thì mầm của nó cũng không thật. Điều này mang cho chúng ta sự hiểu biết về tính không của chủ thể và khách thể. Ở một mức độ, phương thức này phản ánh quan điểm của hai trường phái, Đại Thừa chính -trường phái Duy Tâm, nhắm vào tính chất giống như mộng của kinh nghiệm, và trường phái Trung Đạo nhắm vào khái niệm tùy thuộc lẫn nhau.

Thêm vào tính hai mặt căn bản -- tính hai mặt chủ thể-khách thể hay ta và người -- còn có nhiều thứ khác mà ta phải loại bỏ nếu chúng ta muốn đi

đến đạt được giác ngộ. Tính hai mặt quan trọng khác, cái sản sinh đau khổ mà Đại Thừa và Kim Cang nhắm vào là tính hai mặt giữa luân hồi và niết bàn. Nói chung, đây là tính hai mặt giữa cái có điều kiện và cái không có điều kiện. Luân hồi có điều kiện và niết bàn không có điều kiện. Điều này phản ánh ở mô tả kỹ thuật về hiện tượng luân hồi là hiện tượng có điều kiện và niết bàn là thực tế không có điều kiện. Luân hồi có điều kiện vì nó là đặc điểm của sinh và diệt, của sống chết, trong khi niết bàn không có điều kiện vì nó là đặc điểm của bất sinh và bất diệt.

Nhưng tính hai mặt này là thật hay chỉ là được đề ra? Lập trường của Đại Thừa và Kim Cang là tính hai mặt giữa luân hồi và niết bàn là không thật. Nó được tạo thành bởi ảo tưởng của tâm. Điều này được chứng minh bởi sự phân tích đặc tính của luân hồi -- đó là sự phân tích về sinh và diệt.

Có nhiều cách khảo sát sinh và diệt trong truyền thống Đại Thừa và Kim Cang. Một cách được tìm thấy trong cuộc khảo sát rộng lớn về sự phát sinh trong bộ Mulamadhyamakakarika của Ngài Long Thọ, (Foundation Stanzas of the Middle Way, Những bài kệ cơ sở về Trung Đạo). Tại đây Ngài Long Thọ xem xét bốn khả năng phát sinh: (i) từ bản thân, (ii) từ cái khác, (iii) từ cả hai, và (iv) không có nguyên nhân (xem Chương 18). Nhưng ở đây chúng ta có thể tự bằng lòng với sự khảo sát theo phép loại suy về sự phát sinh, trong đó người ta nói rằng nếu đối tượng giống như đối tượng được nhìn thấy trong mộng, thì chẳng có sự phát sinh thực sự mà cũng chẳng có diệt thực sự.

Trong kinh Samadhiraja, có ghi là nếu một phụ nữ trẻ còn trinh trắng nằm mộng sinh một đứa con, và cũng trong mộng cô thấy đứa con chết (đương nhiên) trước hết cô thấy vui và sau thấy buồn trong giấc mộng. Nhưng khi cô tỉnh dậy, cô nhận ra rằng không có sự thực về đứa con sinh ra và chết đi. Tương tự như vậy, tất cả hiện tượng đều không có sự phát sinh thực sự và không có diệt thực sự. Nếu, trong thực tế tất cả mọi sự đều không có sự phát sinh thực sự và không có diệt thực sự, thì đặc tính của luân hồi không còn đúng là đặc tính thực sự. Sự phân biệt giữa luân hồi và niết bàn không còn đúng vững và chúng ta được để lại với kết luận của Ngài Long Thọ trong bộ Trung Luận, không có cả đến một chút khác biệt nào giữa luân hồi và niết bàn. Nếu không có sinh và diệt, thì đặc tính của luân hồi cũng giống như đặc tính của niết bàn, vì niết bàn có đặc điểm là sự vắng bóng sinh và diệt. Cho nên, không có sự khác nhau giữa luân hồi và niết bàn.

Để tóm lược chúng ta đi đến nhận biết luân hồi và niết bàn trước hết qua sự hủy bỏ quan niệm của chúng ta về luân hồi. Chúng ta định nghĩa luân hồi là có điều kiện. Chúng ta nói đặc tính của những cái có điều kiện là sự phát sinh và diệt, nhưng lại thấy không có sự phát sinh thực sự và diệt thực sự. Nếu luân hồi không có những đặc tính này, thì cái đối lập của nó, niết bàn, không có nghĩa. Ở phương diện này chúng ta đi đến nhận biết luân hồi và niết bàn.

Mọi thứ tôi đã nói đến về vô minh là nguyên nhân căn bản của khổ đau, về tính hai mặt của chủ thể và khách thể, và về luân hồi và niết bàn, và về tính không của mỗi một thái cực của tính hai mặt -- tất cả những điều này đều được giữ đúng trong truyền thống Đại Thừa cũng như Kim Cang. Có một sự đồng thuận hoàn toàn giữa hai trường phái này về điểm này. Cũng có một sự đồng thuận hoàn toàn về sự phân biệt giữa kiến thức gián tiếp và trực tiếp.

Sự phân biệt giữa hiểu chân lý bằng trí tuệ và nhìn trực tiếp chân lý, đương nhiên được thừa nhận trong suốt truyền thống Phật Giáo. Thí dụ, trong truyền thống Nguyên Thủy, có sự thừa nhận sự phân biệt giữa hiểu thấu Tứ Diệu Đế bằng trí tuệ và thấy trực tiếp chúng. Trong truyền thống Đại Thừa và Kim Cang, điểm then chốt của vấn đề là liệu kiến thức nhận biết luân hồi và niết bàn của chúng ta là trí tuệ hay trực tiếp và thể nghiệm.

Nếu chúng ta theo phương thức được đề ra bởi tài liệu Trí Tuệ Viên Mãn - những lập luận được giải thích rõ bởi các Ngài Long Thọ, Vô Trước, Thế Thân -- chúng ta đi đến sự hiểu biết trí tuệ gián tiếp về tính không phân biệt chủ thể và khách thể, luân hồi và niết bàn. Chính bằng phương pháp khéo léo hơn, nhanh hơn mà sự hiểu biết trí tuệ, gián tiếp biến thành sự hiểu biết biến đổi và trực tiếp mà phương pháp học của Kim Cang sử dụng.

Chìa khóa đi đến sự hiểu biết phương pháp học Kim Cang tự nó là sự hiểu biết về tính không của tất cả mọi sự vật. Tất cả các hiện tượng (pháp) tự chúng không là gì cả. Chúng là cái gì thì lại phụ thuộc vào tâm thức. Xin đề cho tôi nhắc đến hai thí dụ của truyền thống Nguyên Thủy để minh họa điểm này về tính không, hay trung tính của mọi sự. Trong bài giảng về con rắn nước trong kinh Algaddupama, Đức Phật so sánh tất cả các hiện tượng với con rắn nước và cái bè. Ngài nói người khéo léo có thể cầm con rắn nước thì có thể bắt nó và điều khiển nó mà không sợ tai họa, nhưng ai không khéo léo sẽ bị tai họa khi cố gắng bắt nó. Ngài cũng nói các hiện tượng giống như cái

bè, chúng ta không cần phải bám níu vào chúng giống như ta không cần bám níu vào cái bè khi ta đã sang được sông.

Bài giảng của Đức Phật diễn đạt một cách tài tình và cô đọng tính không và trung tính của hiện tượng. Tất cả các hiện tượng chẳng phải cái này mà cũng chẳng phải cái kia. Chúng trung tính, tùy thuộc vào cách mà ta lấy hay dùng chúng. Không phải tính chất của con rắn gây tai họa; đúng hơn là tai họa tùy thuộc vào cách mà con rắn nước bị bắt. Tương tự như vậy, con dao cũng chẳng thật cũng chẳng giả, nhưng ta cầm nó bằng lưỡi chắc chắn là sự lầm lẫn. Nếu chúng ta cầm dao bằng lưỡi, chúng ta tự làm mình đau; nhưng nếu chúng ta cầm dao bằng chuôi, chúng ta có thể sử dụng nó. Nếu chúng ta dùng bè để sang sông, chúng ta dùng nó đúng cách; nhưng chúng ta mang nó trên vai sau khi đã sang sông, chúng ta lầm lẫn. Cái lợi hay không có lợi của hiện tượng không nằm trong chính những hiện tượng mà nằm trong cách chúng ta sử dụng chúng.

Vấn đề này quả là đúng không những về các vật thể mà cũng đúng cả về tình trạng tinh thần như ham thích và ác cảm. Thí dụ, câu chuyện về hướng dẫn của Đức Phật cho người em họ Nan Đà được gia nhập Tăng Đoàn vào ngày Nan Đà định cưới vợ. Sau khi được truyền giới, Nan Đà bắt đầu nhớ nhưng người vợ chưa cưới và hối hận là đã gia nhập tăng đoàn. Đức Phật biết được tâm trạng của Nan Đà nên Ngài đã mang Nan Đà đi lên thiên đường để Nan Đà thấy những tiên nữ đẹp tuyệt vời tại đây. Nan Đà quá say mê những tiên nữ trên thiên đường đến nỗi khi được hỏi là hãy so sánh tiên nữ này với người vợ chưa cưới thì thấy thế nào, Nan Đà trả lời, nếu bên cạnh những tiên nữ này thì người vợ chưa cưới của ông trông giống như một bộ xương của con khỉ cái. Đức Phật khuyên Nan Đà nếu muốn vui hưởng những tiên nữ trên thiên đường ở kiếp sau, thì con đường tốt nhất là ở lại trong tăng đoàn và hành trì Phật Pháp.

Nan Đà đã trở lại tăng đoàn với một lòng nhiệt tâm đổi mới. Khi các thầy tu khác thấy Nan Đà tu tập quá siêng năng cần mẫn liền chế nhạo Nan Đà. Cuối cùng Nan Đà nhận thức được sự hư dối về động cơ thúc đẩy ông, ông đã trở thành vị A La Hán đứng đầu trong số những người có thể kiểm soát được cảm giác. Đó là thí dụ về sự trung tính của tâm trạng ham thích. Điểm đặc biệt trong tiến bộ của Nan Đà là Đức Phật đã sử dụng lòng ham thích như một động cơ để Nan Đà yên tâm và tu tập siêng năng.

Bởi vậy chúng ta có thể nhìn thấy không những các đối tượng như con rắn nước, cái bè và con dao trung tính và tùy thuộc vào cách chúng ta lấy và

sử dụng chúng, mà còn lấy ngay cả tình trạng tinh thần cũng chẳng là cái gì: chúng tùy thuộc vào cách chúng ta sử dụng chúng dù để cho tinh thần tiến bộ hay tinh thần chậm tiến. Đó là lý do tại sao Đức Phật nói, "nóng giận quá mức chỉ làm lợi cho kẻ giết người" Ác cảm chẳng tốt mà cũng chẳng xấu. Nếu ta ác cảm với những hành động bất thiện, việc này sẽ dẫn đến mục tiêu giải thoát, nhưng nếu ta ác cảm với những hành động thiện, việc này sẽ không dẫn đến điều tốt lành .

Nhắc lại, tất cả các hiện tượng cơ bản là trung tính hay trống rỗng. Chúng ảnh hưởng đến sự tiến bộ của chúng ta như thế nào tùy thuộc vào cách lấy chúng và làm gì với chúng. Đây là tuệ giác hay quan điểm đã được phát triển trong Kim Cang Thừa và đã giúp cho Kim Cang Thừa sử dụng những phương pháp đặc biệt để tận dụng các hiện tượng cho sự tiến bộ tinh thần. Đây là chìa khóa của sự tăng tốc mà những phương pháp Kim Cang hướng tới tiến bộ tinh thần.

Ở mức độ này, chúng ta chỉ dùng một phần kinh nghiệm của chúng ta để tiến tới mục tiêu giải thoát, sự tiến bộ của chúng ta không tránh khỏi bị chậm lại. Chẳng hạn, chúng ta đã bỏ ra bao nhiêu thì giờ để thiền định hay tụng kinh? Hầu hết thì giờ của chúng ta đã dùng vào việc ăn uống, ngủ nghỉ, hay trò chuyện với bạn hữu. Chúng ta đã phí phạm những thì giờ ấy và tất cả những kinh nghiệm đó không được dùng để tiến tới mục tiêu giác ngộ. Chính chỗ này, Kim Cang sử dụng khái niệm trung tính căn bản trung tính của tất cả hiện tượng, vì nếu tất cả hiện tượng đều trống rỗng, tại sao ta không đem sử dụng chúng -- tất cả những cảnh tượng, âm thanh và tâm trạng-- cho sự tiến bộ tinh thần?

Đó là lý do tại sao mà người ta nói là Kim Cang được coi tất cả những cảnh tượng, âm thanh, tình trạng tinh thần là các vị thần, những câu chú và cảnh giới siêu việt của Phật Quả. Mọi thứ mà chúng ta nhìn thấy, nghe thấy và nghĩ đến đều trung tính và trống rỗng. Nếu chúng ta lấy những cảnh tượng này, những âm thanh, những tư tưởng là biểu hiện của cái nhìn thuần túy về giác ngộ, thì chúng ta có thể dùng những yếu tố kinh nghiệm này đóng góp vào sự tiến bộ hướng tới giác ngộ. Tôi sẽ giải thích việc này chi tiết hơn vào chương tới, nhưng tôi xin đưa ra một thí dụ về điểm này. Cái ly mà tôi đang cầm đây thuộc về sắc uẩn, đó là sự biểu hiện của Đức Phật Tỳ Lô Giá Na trên thiên giới. Vật thể này thuộc về sắc uẩn, cho nên không đơn thuần chỉ là một cái ly mà là một cảnh giới của Đức Phật Tỳ Lô Giá Na. Đây là điều được nói đến khi người ta nói rằng trong Kim Cang người ta coi tất cả những cảnh tượng là các vị thần, là những biểu hiện đặc biệt của thực tế

đã được tẩy uế. Bằng hành động đặc biệt của tâm, chúng ta cũng có thể coi tất cả âm thanh là chú và tất cả tình trạng tinh thần là cảnh giới siêu việt của Phật Quả.

Việc sử dụng cân trọng những cảnh tượng, âm thanh, và tình trạng tinh thần đặc biệt rõ ràng trong hình thức lễ nghi của Kim Cang về thiền định. Trong phạm vi này, hành trì thiền định của Kim Cang xem giống như cái bè -- cái bè gồm có những cảnh tượng, âm thanh và tình trạng tinh thần. Trong nghi lễ Kim Cang, chẳng hạn, có một thành phần thuộc thị giác, đó là sự quán thấy bất cứ một vị nào trong những vị thần của điện thờ; một thành phần thuộc về thính giác, đó là việc tụng chú, và một thành phần tinh thần, đó là sự đồng dạng của thiền giả với đối tượng thiền và sự trau dồi hiểu biết về tính không có hai mặt và tính không (huyền).

Vấn đề này sẽ trở nên rõ ràng hơn trong những chương sau. Giờ đây, tôi muốn kết luận bằng cách quan sát việc hành trì nghi lễ thiền định Kim Cang dùng ba thành phần -- thị giác, thính giác, và tinh thần -- để tạo ra một cái "bè lễ nghi" sử dụng hàng loạt hiện tượng, và cung cấp một hình thức đặc biệt hữu hiệu về thiền định.

Những ai trong số quý vị đã hành thiền bằng hơi thở hay những hình thức thiền khác sẽ đánh giá cao lẽ phải của việc này. Nếu quý vị hành thiền chỉ bằng hơi thở, ở một điểm nào đó, tâm quý vị sẽ trở nên mệt mỏi vì phải chú tâm vào hơi thở và bắt đầu sao lãng. Nếu quý vị tụng kinh, tâm quý vị sẽ trở nên mệt mỏi vì những lời kinh. Nếu quý vị đang hành thiền để tìm hiểu mọi sự (minh sát), tâm quý vị có thể mệt mỏi vì phân tích sâu các hiện tượng. Vì đặc tính muôn mặt của việc hành thiền Kim Cang, khi tâm trở nên mệt mỏi và bứt rứt và không còn có thể tập trung vào quán tưởng về thân thánh, thì nó có thể tập trung vào câu chú, khi tâm mệt mỏi vì tập trung vào câu chú, thì nó có thể tập trung vào tính không, và khi mệt mỏi vì việc đó thì có thể trở lại quán tưởng về thân thánh.

Quả thực nghi lễ Kim Cang hữu hiệu hơn với tư cách là phương tiện thiền chính xác là vì đặc tính nhiều chiều của nó: đúng hơn là chuẩn bị sự đối đầu khi tâm có khuynh hướng sao lãng, nghi lễ sử dụng khuynh hướng này. Bởi vậy Kim Cang thiền đề cho tâm lang thang, mặc dù nó chỉ được phép lang thang trong phạm vi riêng biệt của ý nghĩa tinh thần hay đạo lý, cho dù tâm trụ vào đâu -- dù quán tưởng về thân thánh, vào câu chú, sự đồng nhất của thiền giả với hình thức thân thánh, hay cả đến tính không

(huyền) của hình thức đó -- nó có thể trụ vào cái gì đó có sức mạnh tinh thần.

Nghi lễ Kim Cang cũng giống như cái bè, theo nghĩa này nó không phải là cái gì có thể nắm bắt được. Nó là một phương tiện, hay phương pháp và không là gì nữa. Người ta không cho nghi lễ này giới hạn ở trong các khóa thiền nghi thức mà còn trải rộng đến tất cả những hoạt động trong hay ngoài các khóa thiền. Trong khi trong khóa thiền, chúng ta quán tưởng đến hình dạng thần thánh, tụng chú, traу đòi sự hiểu biết cả về sự đồng nhất với hình dáng của thần thánh và sự hiểu biết về tính không của hình thức ấy. Sau đó, quan niệm này được mở rộng vượt qua giới hạn của các khóa thiền để bao trùm tất cả những hoạt động của chúng ta.

Dù ta ở đâu và làm gì, toàn bộ kinh nghiệm của chúng ta làm thành một phần của cái "bè hành thiền " để chúng ta có thể kết hợp và sử dụng tất cả năng lực và kinh nghiệm vào sự tu tập của chúng ta. Khi chúng ta đi theo dòng hoạt động hàng ngày, chúng ta nhận thức những cảnh tượng, âm thanh, và tình trạng tinh thần theo cách đặc biệt, biến đổi này. Nói một cách khác, chúng ta nắm lấy những yếu tố của toàn bộ kinh nghiệm bằng chuỗi chứ không phải bằng lưới. Nhờ những kỹ thuật của Kim Cang thiền, chúng ta học cách ứng xử trước những cảnh tượng, âm thanh và tình trạng tinh thần một cách khéo léo, để chúng ta không gặp tai họa. Chúng ta học cách ứng xử với những cảnh tượng mà ta nhìn thấy, âm thanh mà ta nghe thấy, tình trạng tinh thần mà ta trải nghiệm, để mà, thay vì bị mắc bẫy bởi những kinh nghiệm này, chúng ta có thể sử dụng chúng cho việc phát triển tinh thần và tiến tới giác ngộ.

---o0o---

CHƯƠNG 25: THẦN THOẠI VÀ BIỂU TƯỢNG

Trong Chương 24 chúng ta đã nói về đặc điểm riêng của Kim Cang Thừa trong việc sử dụng tất cả kinh nghiệm để đạt kiến thức trực tiếp hay gián tiếp về tính không có hai mặt. Việc đưa toàn bộ kinh nghiệm vào năng lực sử dụng nỗ lực tinh thần hay đạo lý, thì điều quan trọng là chúng ta chọn những yếu tố kinh nghiệm có nhiều sức mạnh và ý nghĩa lù. Điều này không loại trừ sử dụng tất cả kinh nghiệm cho tiến bộ tinh thần. Đúng hơn nó có nghĩa là trước hết chúng ta tập trung vào loại kinh nghiệm đặc biệt có sức mạnh và có ý nghĩa, sử dụng chúng làm khối xây dựng nhãn quan đã được biến đổi của chúng ta. Rồi chúng ta mở rộng kinh nghiệm đã biến đổi này để

cuối cùng bao trùm tất cả kinh nghiệm thậm chí những kinh nghiệm có ít ý nghĩa về mặt nguồn gốc.

Trước tiên, chúng ta chọn những yếu tố kinh nghiệm đặc biệt có tiềm năng và sức mạnh. Trong quá trình này một số yếu tố nguyên mẫu bị tách ra. Yếu tố nguyên mẫu trong kinh nghiệm là những yếu tố có kiểu tồn tại thâm căn cố đế trong cả thức cá nhân và thức tập thể (tức là toàn bộ tất cả thức cá nhân).

Hãy nhìn vào vài thí dụ đặc biệt về kinh nghiệm nguyên mẫu. Thí dụ thứ nhất thuộc về địa hạt thần thoại. Nét đặc thù nhất của thần thoại là sự tranh đấu giữa thiện và ác. Điều này có lẽ là chủ đề tiên khởi căn bản về thần thoại, đã được hình thành trong thần thoại từ thuở sơ khai đến ngày nay. Chẳng hạn, điểm then chốt trong việc tranh giành giữa Rama và Ravana trong Ramayana là sự tranh đấu giữa lực lượng mạnh của cái thiện và lực lượng mạnh của cái ác, và việc này tiếp tục là một chủ đề ưu thế trong hầu hết thần thoại đại chúng. Cách đây không lâu, chúng ta đã xem chủ đề tranh đấu giữa thiện và ác được thần thoại hóa trong bộ phim khoa học viễn tưởng "Chiến Tranh Giữa Các Vì Sao".

Chúng ta cũng thấy chủ đề này trong thái độ và thuật hùng biện của những chính trị gia và những nhà lãnh đạo quốc gia. Chẳng hạn như khi Tổng Thống Hoa Kỳ Ronald Reagan gọi Liên Bang xô Viết là "Đế Quốc Ác Độc", Ông đã mượn cách nói trong Chiến Tranh giữa Các Vì Sao để biểu lộ sự buộc tội của ông, cuộc chiến đấu giữa thế giới dân chủ và thế giới cộng sản là cuộc chiến đấu của thiện chống ác. Đó là một chủ đề rất quan trọng trong văn hóa nhân loại. Khi chúng ta gọi chủ đề này là một chủ đề thần thoại, nó không làm mất giá trị của nó. Nếu có bất cứ điều gì, thì nó chỉ tăng giá trị, vì nó cho chủ đề này một chiều hướng siêu nhân, một ý nghĩa tổng quát. Gọi một chủ đề là thần thoại không làm cho nó thành hão huyền -- thật ra, nó làm cho điều đó thật hơn.

Đương nhiên, thiện và ác là tính hai mặt (chủ thể và khách thể, ta và người khác, luân hồi và niết bàn vân vân...). Sự siêu nghiệm của tính hai mặt về thiện và ác, ưu thế và sự đồng hóa cái ác bởi cái thiện, được tượng trưng tiêu biểu trong sự xuất hiện của các vị thần trên điện thờ Kim Cang. Trong Chương 24 chúng ta có nói về biến đổi những yếu tố kinh nghiệm và dùng chúng vì tiến bộ tinh thần. Điều mà chúng ta bày tỏ nơi đây là sự ưu thế của cái mà chúng ta thường nghĩ là cái ác bằng cái thiện -- đó là sự đồng hóa và

biến đổi toàn bộ huyền thoại về cái ác thành hình dạng của những thành phần đặc biệt trên điện thờ Kim Cang.

Điều này giải thích sự xuất hiện thông thường của các vị thần trên Điện Thờ Kim Cang. Những ai trong số quý vị đã nhìn thấy những bức tranh mặt điển và những công trình điêu khắc có thể bản khoản tại sao những vị thần lại mang chuỗi đầu người và đồ trang sức bằng xương, và vân vân..., và cũng thấy phổ biến là da thú, xương xẩu, khí giới và những thứ tương tự. Tại sao, trong mô tả bằng tranh tượng Kim Cang, có quá nhiều tranh tượng rùng rợn?

Câu trả lời là những đồ trang sức bằng xương, những bộ phận của người và vật, khí giới và vân vân..., tất cả đều là công cụ linh tinh của lực lượng ác được nhận thức trong thức tập thể của chúng ta. Những công cụ hiện được mang và sử dụng bởi các thần Kim Cang tượng trưng một số việc: (1) nó tượng trưng sự chiến thắng cái ác bởi cái thiện; (2) nó cho thấy việc sử dụng sức mạnh của cái ác vì mục đích của cái thiện; và quan trọng nhất là (3) nó tượng trưng sự thống nhất và siêu nghiệm của tính hai mặt về thiện và ác, niết bàn và luân hồi.

Trên phạm vi thần thoại, đây là cách chúng ta phải hiểu bản chất đặc biệt về sự xuất hiện của các thần Kim Cang -- là sự biểu lộ ưu thế và biến đổi của cái ác, và là sự biểu lộ sự siêu nghiệm về cái thiện và cái ác.

Kim Cang Thừa cũng xúc tiến sự bình đẳng của các đối tượng về ham muốn và ác cảm. Sự bình đẳng này ngụ ý sự siêu nghiệm của những cái đối lập về ham muốn và ác cảm, thiện và ác. Trong biểu tượng của Kim Cang Thừa, chúng ta thấy những đối tượng về ham muốn và ác cảm trong trạng thái gần gũi. Chẳng hạn, chúng ta thấy đồ châu báu và những đầu lâu, một hình dáng phụ nữ khêu gợi và tử thi, hoa sen, mặt trời, mặt trăng và máu, xương và thịt, sát cạnh nhau trong cùng một chân dung. Tất cả những vật này xuất hiện cạnh nhau là để biểu hiện của sự siêu nghiệm về tính hai mặt thiện và ác, khêu gợi và khó chịu, thanh tịnh và ô uế và những cái tương tự.

Hãy khảo sát một cách cụ thể hơn, những hình dạng đặc biệt của số các biểu tượng nguyên mẫu chúng ta thấy trong Kim Cang Thừa, đa số các biểu tượng này đều liên quan đến sự siêu nghiệm của tính hai mặt. Trước nhất hãy xét đến biểu tượng hợp nhất của nam và nữ, thường thấy nhiều trong truyền thống Kim Cang. Đó là biểu tượng nguyên mẫu theo ý nghĩa này bao giờ nó cũng là phần căn bản kinh nghiệm của chúng sinh. Nó là một thành

phần thâm căn cố đế trong thức cá nhân và tập thể của chúng sinh. Sự hợp nhất nam và nữ đã được sử dụng như một biểu tượng của sự hợp nhất những cái đối nghịch -- thường là biểu tượng của sự hợp nhất trời và đất - trong nghệ thuật, thi văn, của hầu hết các nền văn hóa ở thời này hay thời khác.

Trong Kim Cang Thừa, chúng ta thấy sự sử dụng thịnh hành yếu tố kinh nghiệm mạnh mẽ và có ý nghĩa để mô tả hay tượng trưng cho sự thông nhất của huyền và sắc, niết bàn và luân hồi, trí tuệ và từ bi. Vóc dáng phụ nữ đại diện cho huyền, niết bàn, và trí tuệ như chúng ta thấy ở Chương 22, tính không thực chất được tượng trưng bằng dạng các nữ thần Nairatmya và Vajtavarahi. Vóc dáng nam nhân tượng trưng cho sắc (sự xuất hiện hiện tượng), luân hồi, và từ bi (phương tiện thiện xảo) . Phái nữ cũng được tượng trưng bởi huyền và phái nam được tượng trưng bởi tính sáng, và vân vân...

Một biểu tượng thịnh hành khác được sử dụng trong việc mô tả tượng hình trong Kim Cang là cây, cây là biểu tượng của cuộc sống, sự lớn mạnh và phát triển. Khi tìm nơi nương tựa vào lúc đầu của khóa thiền Kim Cang, thiền giả thường tưởng tượng những chỗ nương tựa vào cây. Giống như sự hợp nhất của nam và nữ, cây là biểu tượng nguyên mẫu có ý nghĩa giữa các nền văn hóa.

Tôi đã rất ngạc nhiên thấy cây xuất hiện trên biểu tượng của hầu hết tất cả những truyền thống tôn giáo lớn và văn hóa khắp hoàn cầu. Trong truyền thống cơ đốc Giáo, chúng ta thấy cây kiến thức trong Vườn Địa Đàng. Trong truyền thống Phật Giáo cũng vậy, cây là một biểu tượng nguyên mẫu quan trọng. Đặc biệt, cây để nương tựa có thể được nhận dạng là cây đa hay cây bồ đề. Nhưng cây giác ngộ quay lại một thời kỳ lịch sử Ấn Độ trước thời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Cây đường như cũng rất quan trọng đối với người dân của nền văn minh Thung Lũng Indus, thăng hoa vào thiên niên kỷ thứ ba trước Công Nguyên.

Nếu chúng ta nhìn xa hơn nữa về sự mô tả bằng tượng hình của Kim Cang , chúng ta thường thấy một vị thần ngồi trên ngai trên một cái cây. Cái ngai là biểu tượng nguyên mẫu của hoàng gia, của quyền lực tối cao và chủ quyền, cũng như vương miện và quyền trượng. Quý vị có thể nhớ lại ở Chương 22 chúng ta có nói về Kim Cang lấy tên từ Kim Cương, quyền trượng của Indra (Vua Đế Thích) là biểu tượng về chủ quyền. Chắc chắn những biểu tượng này quan trọng trong thức cá nhân và tập thể của chúng ta. Cả đến những xã hội cộng hòa, có một sự mê hoặc to lớn với bảo hoàng. Người Mỹ chắc là đọc nhiều về Hoàng Gia Anh hơn là người Anh Quốc.

Chắc là có tài liệu nhiều truyền hình và chuyện giạt gân về Hoàng Gia Anh được sản xuất tại Mỹ nhiều hơn tại Anh. Cả đèn thể chế về chều độ tổng thống cũng liên kết với tất cả những biểu tượng về chủ quyền.

Giống như biểu tượng cây, biểu tượng bảo hoàng được thấy trong hầu hết các truyền thống tôn giáo chính. Jesus nói về vương quốc của Thượng Đế và được gọi là Hoàng Đế của người Do Thái. Đức Phật được gọi là Vua của Pháp và vua của lương y. Bài thuyết pháp đầu tiên của Đức Phật rất phổ thông được gọi là Chuyển Pháp Luân (Kinh Chuyển Pháp Luân) hiện nay được mang tên là Bài Giảng về sự thành lập Vương Quốc Pháp.

Giống như cây, ánh sáng và nước chiếm một địa vị nổi bật trong biểu tượng Kim Cang. Lửa thường bao quanh các vị thần. Ánh sáng là trung gian quan trọng để nhận dạng giữa thiên giả và những dạng thức được quán tưởng về các vị thần. Lửa và ánh sáng là những yếu tố rất quan trọng và có ý nghĩa cho kinh nghiệm của con người. Chắc là do sự khám phá ra lửa mà con người trở thành văn minh. Ngày nay tất cả điều đó vẫn còn rất rõ ràng và hiển nhiên. Có phải vì tất cả chúng ta không thích nhóm lửa, trông nom và điều khiển lửa? Trong truyền thống Kim Cang, lửa tượng trưng những ngọn lửa thiêu đốt và diệt vô minh.

Nước còn cốt yếu cho cuộc sống hơn thực phẩm, và dĩ nhiên nước cần thiết để làm cho đất màu mỡ. Không ngạc nhiên gì, nước đóng một vai trò quan trọng trong Kim Cang, Nó là biểu tượng của lễ kết nạp (truyền tâm ấn) -- nghi lễ mật điển kích động hạt giống tiềm năng tinh thần. Giống như tưới nước vào đất, hạt giống đi vào sự sống, vậy nên bằng cách phun nước trong lễ kết nạp, hạt giống tiềm năng tinh thần của một người nảy mầm, nó có thể nảy nở thành kiêu tôn tại hoàn toàn hiểu biết và thay đổi, thực tế của Phật Quả.

Biểu tượng hoa sen không chỉ riêng biệt cho Kim Cang mà hiện hữu trong tất cả miêu tả bằng tượng hình của Phật Giáo. Hoa sen có tính cách văn hóa đặc biệt hơn tất cả những biểu tượng khác mà ta đã xét đến từ trước đến nay. Hoa sen có lẽ liên quan chặt chẽ với ý thức văn hóa Ấn Độ, nó là một biểu tượng mạnh mẽ về sự tăng trưởng tinh thần và biến đổi. Vì lý do đó, hoa sen xuất hiện trong Kim Cang như một biểu tượng của sự tăng trưởng tinh thần, siêu việt và biến đổi.

Trong Kim Cang cũng có sự sử dụng đặc biệt về chữ, lời nói và chú. Hơn nữa đây là nguyên mẫu, theo ý nghĩa đó chính là yếu tố mạnh mẽ sâu

xa trong thức cá nhân và tập thể. Với người "tiền sử" và người "hiện đại", cái tên của sự vật là nguồn gốc của sức mạnh trên sự vật đó. Người cổ giành được quyền lực trên những lượng thiên nhiên, đặt tên cho những lực lượng ấy. Chẳng hạn gọi sấm sét bão tố là "Indra", người Bà La Môn cổ xưa thiết lập một cơ cấu và mức độ kiểm soát trên nó.

Việc này cũng được phản ánh rõ ràng trong những kinh nghiệm của chúng ta. Nếu người nào đó đã quệt vào xe bạn ở bãi đậu xe, bạn không có quyền lực gì đối với người này nếu bạn không biết tên họ, nhưng nếu bạn biết tên người chịu trách nhiệm, bạn có thể đòi bồi thường thiệt hại. Cho nên tên là quyền lực. Trong một ý nghĩa nào đó, các tên tạo ra thực tế về mặt vật thể mà nó đại diện. Chẳng hạn, khi tôi nói từ "kim cương" trong ý nghĩa nào đó thực tế về sự vật này đã được tạo ra cho tất cả chúng ta. Xác nhận sức mạnh của chữ, danh xưng, và lời nói, Kim Cang sử dụng chúng trong dạng thức chú để mang lại một loại thực tế nào đó .

Trong Kim Cang, giả định chân thật về quyền lực gắn liền với những cái tên là đặc tính của cuộc sống nhân loại lúc phôi thai được thay thế bằng sự hiểu biết phê phán về cái cách mà những cái tên và lời nói để tạo ra một thực tế riêng biệt. Cái cách mà chúng tác động nhờ sức mạnh của tâm. Chính sức mạnh của tâm khiến cho chữ, lời, tên và chú có một loại thực tế sáng tạo riêng biệt.

Bởi vậy chúng ta thấy trong biểu tượng Kim Cang, việc sử dụng tự do có chủ ý những biểu tượng bằng lời là những phương tiện nhằm tập trung sức mạnh của tâm để sáng tạo và thay đổi. Chẳng hạn, chúng ta tượng trưng tâm bằng âm tiết "Hum" trong tiếng Phạn, và sử dụng biểu tượng này làm phương tiện tượng trưng cho tâm nhìn bề ngoài như là màn mỏng của những vị thần trong Điện Thờ Kim Cang. Vai trò nguyên mẫu rất sâu xa trong chữ, lời, và tên trong ý thức cá nhân và tập thể. Kim Cang Thừa dùng sức mạnh nguyên mẫu trong biểu tượng của nó, để miêu tả tâm và làm thuận tiện trong việc điều khiển và biến đổi kinh nghiệm.

Mô tả hình tượng của Kim Cang cũng công nhận tầm quan trọng và ý nghĩa của màu sắc như biểu tượng của một số khuynh hướng và quan điểm. Đó là một điều đã được thừa nhận bởi các tâm lý gia hiện đại. Vào khoảng giữa thập niên 30, một tâm lý gia nổi tiếng của Mỹ Quốc, đoán quyết với một hãng thuốc lá bình dân là hãy thay đổi hình vẽ trên bao thuốc từ màu xanh thành màu đỏ; bất ngờ số lượng bán ra tăng lên tới 50 , 60 phần trăm. Khi đợt hàng có màu đỏ đã bán hết, nhà sản xuất lại đổi lại từ màu đỏ trở lại

màu xanh thì số lượng bán giảm cùng một số lượng. Khi biểu tượng được đổi lại thành đỏ, số lượng bán lại tăng lại. Từ đó những nhà quảng cáo và những người thiết kế đã lưu ý nhiều đến hiệu quả của màu sắc đối với người mua.

Việc này cũng được công nhận trong truyền thống Kim Cang. Có những vai trò riêng biệt và cách sử dụng cho những màu sắc riêng biệt. Chẳng hạn, màu trắng là biểu tượng của sự thanh tịnh -- một ý nghĩa thông thường, tổng quát, và rõ ràng. Nhưng màu trắng cũng là biểu tượng của sự mờ đục, vô minh, và tùy theo lựa chọn, là một biểu tượng về kiến thức của Pháp Giới. Việc cuối này giải thích tại sao, trong mạn đà la của năm vị Phật trong thiên cảnh, Đức Tỳ Lô Giá Na được vẽ với màu trắng, và tại sao trong điện thờ Kim Cang, Kim Cang thần được vẽ với màu trắng để biểu thị quan trọng về sự tẩy uế các tội lỗi.

Xanh và đen là biểu tượng của tính không biến đổi. Đen, không giống như các màu khác, không thể thay đổi được. Một mặt xanh là biểu tượng sân hận, và mặt khác là kiến thức phản ánh tất cả hiện tượng mà không bóp méo chúng (Giống như màu xanh của nước phản ánh vô số kẻ vật thể một cách vô tư) . Cho nên màu xanh là màu được gọi là tấm gương phản chiếu kiến thức.

Đỏ là màu của lửa, biểu tượng của ham thích và cũng tượng trưng cho kiến thức biết phân biệt.

Những màu sắc này được sử dụng để mang thông điệp tượng trưng không chỉ liên hệ với năm vị Phật ở thiên giới mà còn liên hệ với những vị thần mặt đất khác. Những thông điệp này thường hành hoạt ở độ vô thức hay tiềm thức, nhưng ý nghĩa đặc biệt của chúng lại gây ra một số xúc cảm hay phản ứng (hơn nữa, thường ở mức độ tiềm thức) . Một thí dụ về việc này là sự việc một số người hút thuốc mua thuốc có biểu tượng đỏ thay vì màu xanh mà không hiểu tại sao họ lại thay đổi như vậy.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào những vật thể đặc biệt mà chúng ta tìm thấy trong nghệ thuật tượng hình Kim Cang, và những ý nghĩa đặc biệt của chúng -- những đồ vật như hỗ trợ, hoặc cơ bản của những vị thần Kim Cang, những đồ vật mà những thần Kim Cang cầm ở tay, và những đồ trang sức tô điểm thân hình họ. Chẳng hạn như thần Kim Cang, giẫm lên hai vị thần Ấn Giáo là Shiva và Parvati. Đầu tiên ta có thể nghĩ đây chỉ là loại chiến thắng về phần những người Phật Tử, nhưng ý nghĩa của nó thực tế là quan trọng

hơn nhiều. Shiva và Parvati tượng trưng cho những cực đoan của bất diệt và hư vô. Đứng trên nền tảng đó mà thần Kim Cang là biểu tượng của sự siêu việt, hay tránh, hai cực đoan này. Hơn nữa chúng ta thấy thần Kim Cang Mahakala đứng trên một tử thi. Tử thi này tượng trưng cho ngã, cái tôi, và vật chất; Mahaka giẫm chân lên tử thi tượng trưng sự chiến thắng khái niệm về cái ngã hay vật chất.

Nhiều thần Kim Cang cầm dao trong tay. Việc này cho thấy trong việc mô tả tượng hình của Đại Thừa, chúng ta thấy Ngài Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát cầm một thanh gươm trí tuệ với lưỡi gươm này Ngài cắt cái lưới của vô minh. Trong tay những thần Kim Cang, những con dao cũng là những dụng cụ tượng trưng trí tuệ dùng để cắt vô minh và ảo tưởng.

Trong mô tả tượng hình Kim Cang, chúng ta cũng thấy những vị thần đang uống máu từ những ly bằng sọ người tượng trưng cho khổ não. Bằng việc uống máu này, các vị thần chứng tỏ khả năng có thể hội nhập và làm mất tác dụng khổ đau.

Chúng ta thấy những vị thần Kim Cang thường cầm hạt kim cương và cái chuông. Kim cương tượng trưng phương tiện thiện xảo, và cái chuông tượng trưng trí tuệ. Cầm hạt kim cương và cái chuông tượng trưng sự hợp nhất phương tiện thiện xảo và trí tuệ, bề ngoài và tính không, luân hồi và niết bàn.

Nhiều thần Kim Cang đội vương miện năm đầu lâu trên đầu. Năm đầu lâu này tượng trưng cho năm kiến thức siêu việt, hay trí tuệ, thuộc năm Đức Phật trên thiên giới: (a) kiến thức của Pháp Giới, (b) kiến thức như gương, (c) kiến thức về bình đẳng, (d) kiến thức biết phân biệt, và (e) kiến thức về thành quả. Thân hình các vị thần được trang điểm với sáu đồ trang sức bằng xương -- vòng tay, vòng chân, thắt lưng, vân vân...Sáu đồ trang sức này tượng trưng cho sáu đức hạnh viên mãn: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ.

Sự thật mà chúng ta thấy những đồ vật như vậy thịnh hành trong mô tả tượng hình Kim Cang không phải chỉ là một loại làm say mê với cái lạ lùng và kinh khủng. Đúng hơn những đồ vật này kiên kết chặt với một số mức ý nghĩa: (i) mức ý nghĩa vô thức sâu xa (hay tiềm thức), (ii) mức ý nghĩa liên quan đến nguyên mẫu văn hóa, và (iii) mức ý nghĩa liên quan đặc biệt và chính xác đến những thành phần riêng biệt của con đường Phật Đạo.

Trên mức độ rộng nhất, chúng ta đã giải quyết tính hai mặt chung, quan trọng: chủ đề thần thoại, chủ đề thiện và ác, nguyên mẫu của nam nữ, và vân vân... Đặc biệt hơn nữa, chúng ta đã giải quyết vấn đề nguyên mẫu có sức mạnh đặc biệt và ý nghĩa cho chúng sinh -- những nguyên mẫu của cây, ngai vàng, lửa và vân vân...; những thái cực của chủ nghĩa bất diệt và hư vô, những giá trị của những phương tiện thiện xảo, và trí tuệ. Trên mức độ thậm chí đặc biệt hơn nữa, chúng ta đã nhìn vào những đồ vật tiêu biểu liên quan đến những khoản đặc biệt trong học thuyết Phật Giáo, như năm kiến thức siêu việt và sáu đức hạnh viên mãn.

Điều mà tôi cố gắng làm trong chương này là đưa ra một số chỉ dẫn về cách thức thần thoại Kim Cang và biểu tượng Kim Cang tạo ra và ý nghĩa những chân dung và hình ảnh mà chúng ta tìm thấy trong tượng hình Kim Cang. Sẽ là một sự lầm lẫn nếu coi hình ảnh và biểu tượng Kim Cang bằng một cách nào đó tùy hứng, ngẫu nhiên, hay thường là gây xúc cảm. Trái lại, truyền thống Kim Cang sử dụng thần thoại và biểu tượng một cách có ý thức và tính toán cẩn thận cho mục đích riêng biệt giúp cho hành giả tiến mau tới Phật quả.

---o0o---

CHƯƠNG 26: NHỮNG THỰC HÀNH SƠ BỘ

Trong những Chương từ 22 đến 26, tôi cố gắng phác họa đại cương điều mà chúng ta có thể gọi là vũ trụ kinh nghiệm của Kim Cang. Đó là lý do tại sao tôi bắt đầu bằng việc xem xét môi trường văn hóa và trí thức trong đó Kim Cang xuất hiện, rồi tiếp tục xét đến bối cảnh tôn giáo và triết lý, phương pháp học, thần thoại và biểu tượng. Trong những chương từ 27 đến 29, tôi sẽ nhìn vào những giai đoạn thực tế trong sự tu tập theo con đường Kim Cang. Nói chung có ba giai đoạn: (1) giai đoạn sơ bộ hay chuẩn bị, (2) giai đoạn nhập học, và (3) giai đoạn thực hành thực tế. Tôi đã chia giai đoạn sơ bộ thành hai loại: thường và đặc biệt.

Như đã ghi trong Chương 22, Đại Thừa và Kim Cang thực ra là hai thành phần cấu tạo của một truyền thống. Điểm khởi thủy cũng như mục tiêu cuối cùng đều giống nhau; những truyền thống này chỉ khác biệt trong phương pháp sử dụng đi từ lúc khởi thủy đến mục tiêu. Từ đó chúng ta có thể hiểu được rằng, bằng những chuẩn bị sơ bộ chung, có một sự tương đồng lớn giữa cái cần đến trong tu tập Đại Thừa và cái cần đến trong tu tập Kim Cang.

Chúng ta đề cập đến những chuẩn bị sơ bộ ngắn gọn để nhấn mạnh lại rằng sự tu tập Kim Cang không phải là sự thực hành có thể thực thi mà không cần đến loại chuẩn bị thích hợp. Thực ra, những sự chuẩn bị chung cần cho sự tu tập Kim Cang là những chuẩn bị cần cho toàn bộ con đường Đại Thừa. Trong loại thực hành sơ bộ chung này, chúng ta có (1) quy y kế theo sau là (2) suy ngẫm về khổ đau, (3) nghiệp luật, (4) cái chết và vô thường, và (5) tính chất đúng lúc và may mắn của hoàn cảnh được làm người, (6) trau dồi tình thương yêu và từ bi, và (7) sản sinh tư tưởng giác ngộ. Chúng ta kết thúc bằng (8) trau dồi nhất tâm, hay tập trung, và thâm nhập tuệ giác. Tất cả những điều trên đây là điều kiện tiên quyết chung cho sự tu tập Kim Cang Thừa.

Với một vài ngoại lệ, thực hành sơ bộ chung của Kim Cang Thừa giống như của Đại Thừa. Một ngoại lệ là cách thực hành quy y. Trong khi trong truyền thống Đại Thừa có ba đối tượng để quy y - Đấng Giác Ngộ, Pháp của Ngài và Hội Đồng Cao Quý của Bồ Tát Không Thối chuyển, hay các Bồ Tát đã đạt được giai đoạn thứ bảy của Bồ Tát Đạo cho nên không còn bị trở lại (thế gian), trong Kim Cang Thừa còn có nơi nương tựa thứ tư - sư phụ (trưởng giáo hay Lạt ma). Trong một vài truyền thống trong nhóm Kim Cang, có thể có đến sáu đối tượng để quy y, hai đối tượng thêm vào là thần hộ mệnh và nữ thần dakinis (không thực chất). Thần hộ mệnh là hình tượng tối mật của Phật trong số các vị thần mật điển quan trọng - Hevajra, Chakrasamvara, và những thần tương tự - thiên về những vị này là con đường đầy đủ để giác ngộ. Dakinis là những nữ thần biểu tượng hay tượng trưng cho tính không thực chất. Trong điện thờ Kim Cang, nữ thần dakinis ở vị trí tương đồng với Hội Đồng Cao Quý, là dạng thức mật điển đặc biệt hay dạng thức Kim Cương của Tăng Đoàn. Mặc dầu trong một số truyền thống và phạm vi, chúng ta có nhắc đến sáu đối tượng để nương tựa, nhưng thông thường hơn là tìm bốn đối tượng để nương tựa tức là sư phụ, và Tam Bảo.

Sư phụ đặc biệt quan trọng trong truyền thống Kim Cang. Xin nhắc đến hai khái niệm minh họa vai trò và sự quan trọng của sư phụ trong truyền thống Kim Cang. Thứ nhất, sư phụ thi hành chức năng giống như một cái kính lúp. Chúng ta biết mặt trời rất nóng và có sức mạnh vĩ đại, tuy vậy nếu không có kính lúp chúng ta không thể khai thác sức nóng của mặt trời để nhen lên ngọn lửa. Tương tự như vậy, mặc dù Đức Phật và giáo lý của Ngài rất mạnh, nhưng nếu không có sư phụ không thể nhen nhóm ngọn lửa trí tuệ nơi người đệ tử. Sư phụ làm phương tiện tập trung và khai thác sức mạnh của Đức Phật, Pháp và Tăng Già theo cách thức như vậy, làm cho sức mạnh trở thành hữu hiệu và áp dụng ngay được cho nhu cầu của chính người đệ tử.

Xác nhận vai trò của sư phụ bao giờ cũng có tầm quan trọng lớn nhất. Chúng ta sẽ hiểu rõ hơn nếu chúng ta xem xét câu chuyện của Marpa, một trong những nhà tu nổi tiếng của Tây Tạng du hành qua Ấn Độ để tiếp nhận Giáo Lý Kim Cang từ Ngài Naropa. Marpa du hành ba lần sang Ấn Độ và nghiên cứu tỉ mỉ cùng với Naropa. Được biết một lần khi thần hộ mệnh xuất hiện trước mặt, Marpa làm lần đánh lễ thần này mà không đánh lễ sư phụ, Naropa. Nghiệp quả của sự sơ sót này khiến sau này Marpa đã mất những người con trong tai nạn và không có ai kế thừa để truyền thừa giáo lý đã nhận được. Đây là một trong nhiều chuyện cho thấy sự cần thiết xác nhận tầm quan trọng của sư phụ trong truyền thống Kim Cang. Trong Chương 29, tôi sẽ trình bày hai bộ phận cấu thành cuối cùng trong những chuẩn bị sơ bộ nói chung này - trau dồi nhất tâm và thâm nhập tuệ giác - được áp dụng cho người tu tập trong phạm vi thiền Kim Cang. Bây giờ, tôi xin nhắc lại những chuẩn bị sơ bộ này là những điều kiện tiên quyết không thể thiếu được cho việc tu tập nghiêm chỉnh Kim Cang. Không có một truyền thống nào trong Phật Giáo Tây Tạng khuyến khích khởi tu tập Kim Cang mà lại không thực sự dành thời giờ vào việc thực hành sơ bộ này. Tất cả những truyền thống Kim Cang Tây Tạng có nhiều tài liệu truyền khẩu và thành văn về sự trau dồi và tu tập những chuẩn bị sơ bộ này. Mặc dù đôi khi cũng có người tu tập Kim Cang đã không dành một số thì giờ thích đáng vào việc chuẩn bị sơ bộ, nhưng những người này phải tự mình chịu rủi ro. Tuy nhiên tôi không có ý thỏa thích dọa dẫm như con buôn. Ý tôi muốn nói là nếu quý vị muốn bằng cách nào đó để vào đại học mà không có các lớp dự bị đại học, thì bạn sẽ có nhiều thời gian khó khăn hơn ở đại học.

Tôi muốn có một nhận xét nữa trước khi đi vào sự tu tập sơ bộ riêng biệt rất đặc biệt trong Kim Cang. Tôi đã đi đến chỗ trình bày bản chất hợp nhất của ba truyền thống Phật Giáo chính, Nguyên Thủy, Đại Thừa và Kim Cang Thừa, và đã cố gắng trình bày Kim Cang tượng trưng cho sự mở rộng tự nhiên của những thành phần được tìm thấy trong các truyền thống khác của Phật Giáo. Cho nên tôi muốn lưu ý quý vị về hai bước trong việc tu tập sơ bộ thông thường: quy y, và thức tỉnh về tư tưởng giác ngộ hay chấp nhận lời phát nguyện Bồ Tát. Tôi muốn gợi ý là những điều này có thể được coi như truyền tâm ấn. Một sự tu tập khác có thể được coi như tương đương với truyền tâm ấn là truyền giới hay gia nhập Tăng Đoàn.

Tất cả ba thứ thực hành này có thể được nghĩ là những loại kết nạp khác nhau. Tất cả liên quan đến việc gia nhập vào một cộng đồng có sự tu tập đặc biệt: trong trường hợp quy y, nghi lễ tượng trưng cho sự tham gia vào cộng đồng Phật Giáo; trong trường hợp truyền giới nó tượng trưng cho

sự gia nhập cộng đồng tu viện; và trong trường hợp phát nguyện Bồ tát nó tượng trưng cho sự gia nhập vào dòng dõi hay gia đình Đức Phật. Ba nghi lễ này trong ý nghĩa nào đó là lễ kết nạp liên quan đến chấp nhận một số cam kết: quy y với cam kết cố gắng giữ giới luật của người cư sĩ; gia nhập tu viện với cam kết giữ giới luật sa di; và phát nguyện Bồ Tát là giữ lời cam kết của Bồ Tát. Có những khía cạnh thể chế về quy y, truyền giới sa di và phát nguyện Bồ Tát tương tự với những yếu tố quan trọng của truyền tâm ấn trong Kim Cang Thừa.

Chúng ta tiếp tục nhìn vào những thực hành sơ bộ đặc biệt thường cần cho sự tu tập Kim Cang. Không bắt buộc là ta phải hoàn tất những chuẩn bị sơ bộ trước khi bắt đầu bất cứ một loại tu tập nào của Kim Cang. Cũng không bắt buộc phải hoàn tất những chuẩn bị sơ bộ trước khi nhận truyền tâm ấn Kim Cang. Tuy nhiên bắt buộc là ta phải hoàn tất chúng trước khi đi vào thiền ấn về một trong những thần hộ mệnh chính của Kim Cang. Để tu tập thực sự nghiêm chỉnh Kim Cang, những sự chuẩn bị sơ bộ đặc biệt cần phải có.

Thuật ngữ chỉ sự chuẩn bị sơ bộ trong tiếng Tây Tạng gọi là ngon-dro nghĩa đen là "đi trước". Bởi vậy sự thực hành đi trước sự tu tập nghiêm chỉnh. Có bốn sự thực hành sơ bộ thông thường phổ biến trong tất cả những truyền thống Kim Cang: (1) quy y, (2) sám hối, (3) sư phụ Du Già, và (4) cúng dường Mạn Đà La. Mỗi thực hành phải thực thi trăm ngàn lần. Thêm vào bốn thực hành này, một số truyền thống đòi hỏi thực hiện lễ lạy và những truyền thống khác lại đòi hỏi những lễ nghi khác.

Quy Y - Như đã được nói đến, trong truyền thống Kim Cang, ta quy y trong bốn "đối tượng" - Đức Phật, Pháp, Tăng Già, và sư phụ hay trưởng giáo. Quy y liên quan đến sự quán tưởng những đối tượng quy y một cách riêng rẽ hay cùng nhau: (a) ta có thể quán tưởng sư phụ của mình, Đức Phật, Kinh Sách, và Hội Đồng Cao Quý một cách riêng rẽ, hay (b) ta có thể quán tưởng cả bốn đối tượng hợp nhất lại, hay gom lại trong hình ảnh thần hộ mệnh. Một số quý vị có thể thấy sự quán tưởng này được miêu tả trong những cuộn hình, với những đối tượng quy y được vẽ trên cây, trên ngai vàng, trên hoa sen, và mặt trời hay vành trăng (nhiều biểu tượng hơn ở Chương 25). Sử dụng quán tưởng về bốn đối tượng quy y, chúng ta tụng câu chú quy y một trăm ngàn lần.

Sám Hối - Để tiện dụng, tôi đã gọi việc thực hành sơ bộ đặc biệt thứ hai là "sám hối" vì thông thường nó được nhắc đến bằng tên này. Tuy nhiên

quan trọng là phải nhớ rằng chúng ta không quan tâm đến sám hối như một phương tiện để củng cố sự tha thứ. Chúng ta không dùng thuật ngữ này trong cùng một ý nghĩa nó thường được dùng trong Cơ Đốc Giáo, nơi đây thú nhận các tội lỗi được theo sau bằng tha thứ từ một sức mạnh bên ngoài. Trong phạm vi này, sám hối chỉ ngụ ý xác nhận những hành động bất thiện của chính chúng ta trong quá khứ và quyết tâm không tái diễn chúng. Đặc biệt quan trọng trong việc thực hành sám hối về những hành động bất thiện là Đức Phật Vajrasattva, một hình thức đặc biệt nữa của Đức Phật giống như những Đức Phật (Tỳ Lô Giá Na Phật, Nam Phật, A Di Đà Phật, Bất Không Phật và A Súc Phật). Vajrasattva là hình tượng nguyên mẫu của Đức Phật biểu hiện tình trạng giác ngộ cho mục đích đặc biệt về sám hối và thanh tịnh hóa những hành động bất thiện.

Vajrasattva cũng xuất hiện trên điện thờ Đại Thừa, và thực hành sám hối các hành động bất thiện là một trong những chuẩn bị sơ bộ được thi hành bởi tất cả những ai dẫn thân vào Bồ Tát Đạo. Đức Vajrasattva màu trắng. Ngài có một bộ mặt và hai tay cầm một hạt kim cương và một cái chuông, tượng trưng cho phương tiện thiện xảo và trí tuệ. Trong thực hành sơ bộ riêng về sám hối, chúng ta thiền quán đức Vajrasattva và tụng âm tiết chú về Đức Vajrasattva một trăm ngàn lần.

Được biết bốn khả năng phát ra do thực hành sám hối và thanh tịnh hóa những hành động bất thiện. Khả năng thứ nhất là "sức mạnh thánh địa" liên quan đến thần thông của Đức Vajrasattva như một biểu tượng của sự thanh tịnh. Có một số khả năng phát ra từ việc quán tưởng đến hình tượng của Đức Vajrasattva. Đây là sức mạnh biểu tượng giống như loại sức mạnh phát ra trong phạm vi trần gian, từ một biểu tượng như lá cờ quốc gia. Lá cờ quốc gia có sức mạnh biểu tượng, tương tự trong phạm vi thiêng liêng của thiền định, hình ảnh của Đức Vajrasattva có một thần thông nào đó, thần thông của biểu tượng.

Khả năng thứ hai trong bốn khả năng là "sức mạnh siêu việt" về sự vượt qua. Điều này liên quan đến viênĩ thành thật từ bỏ các hành động bất thiện. Nói một cách khác, trong khi thiền, những hành động bất thiện được vượt qua.

Khả năng thứ ba được phát ra từ sự tu tập này là "sức mạnh trừ tà đều đặn" hay sức mạnh tu sửa bên bỉ liên quan đến quyết tâm thẳng thắn không tái diễn những hành động bất thiện đã làm trong quá khứ. Đó là sức mạnh đề ngăn chặn không lặp lại những hành động bất thiện trong tương lai.

Khả năng thứ tư là "sức mạnh hoàn lưu". Việc này liên quan đến các hành động bất thiện thuộc thực tế có điều kiện, chúng không thực sự thâm nhập vào tâm tâm con người, tâm Phật, hay bản chất của tính không. Những hành động bất thiện thực ra là ngẫu nhiên. Chúng giống như bụi làm bẩn vải trắng, hay khói hoặc mây làm tối bầu trời. Vì vậy, thiền về Đức Vajrasattva dẫn đến sức mạnh hoàn lưu, đó là sự hoàn tất cái thanh tịnh nội tại của chúng ta.

Sư Phụ Du Già - Thực hành sơ bộ thứ ba gọi là sư phụ Du Già. Sư Phụ (trưởng giáo hay Lạt Ma) là vị sư trưởng, người truyền tâm ấn mật điển hay những kiến thức tinh thần đặc biệt. Mặc dù khá là thông thường đối với những ai không quen thuộc truyền thống Tây Tạng coi tất cả nhà sư Tây Tạng là Lạt Ma, trong truyền thống Tây Tạng, thuật ngữ này chỉ dành cho các vị sư trưởng có đủ tư cách, trong khi các nhà sư thường được gọi là gelong (bhikshu). Thuật ngữ Du Già có nghĩa là "ràng buộc vào nhau", liên kết hay đồng nhất.

Mục đích của sư phụ du già là thiết lập một sự ràng buộc mật thiết giữa trò và thầy. Nơi đây một lần nữa, chúng ta có thể thấy tầm quan trọng của vị thầy dạy trong truyền thống Kim Cang. Sự tu tập này có thể có những dạng thức khác biệt, nhưng chỉ khác nhau chút ít. Tuy nhiên, nói chung nó liên quan đến việc tụng niệm, tụng một trăm ngàn lần một câu kệ này tỏ sự hết lòng của người đệ tử và kính ngưỡng những đức tính của sư phụ.

Tôi muốn mở rộng về điều mà tôi nói trước đây về tầm quan trọng của vị thầy dạy trong truyền thống Kim Cang - tại sao lại như vậy và phải như vậy. Truyền thống Kim Cang trước nhất và trên hết là truyền thống truyền khẩu, từ sư phụ đến đệ tử. Mọi liên hệ hay liên kết giữa thầy và trò đặc biệt rất quan trọng. Sự liên kết này dẫn đến sự hình thành dòng dõi. Dòng dõi không những chỉ quan trọng trong Kim Cang Thừa mà còn cho cả truyền thống Phật Giáo nói chung, đặc biệt khi có lễ thụ phong trong tu viện. Nếu quý vị nhìn vào lịch sử chế độ tu viện ở Sri Lanka hay Thái Lan, quý vị sẽ để ý đến tầm quan trọng của dòng dõi. Vì có sự đứt quãng dòng dõi thụ phong trong tu viện, một đặc phái viên được phái đi hết quốc gia Nguyên Thủy này đến quốc gia Nguyên Thủy kia chỉ để nói lại dòng dõi.

Dòng dõi giống như một mạch điện. Khi dòng dõi bị đứt, lễ thụ phong cho đệ tử mới không thể thi hành được. Việc này cũng xảy ra trong lịch sử tu viện của Tây Tạng, sau sự ngược đãi Phật Giáo của Vua Lan-dar-ma, dòng dõi thụ phong trong tu viện đã được tái thiết lại với sự giúp đỡ của các nhà

Sư Trung Hoa. Bởi vậy dòng dõi cực kỳ quan trọng. Nó quan trọng trong truyền thống Kim Cang Thừa vì nó là dòng dõi - dây xích không bị đứt liên kết thầy và trò - đó là giáo lý Kim Cang Thừa được truyền thừa từ thế hệ này đến thế hệ kế tiếp.

Khái niệm về dòng dõi ngụ ý tính đồng nhất của mỗi mắt xích trong dây xích, mỗi thành viên của dòng dõi. Vì vậy, hình ảnh của sư phụ bảo đảm tính đồng nhất giữa thầy trò và thân hộ mệnh. Sau này, chính người đệ tử tạo dựng sợi dây xích này khi phát triển ý thức đồng nhất của mình với thầy và với vị thân hộ mệnh.

Cơ cấu dòng dõi, vì nó hiện thân trong hình ảnh của vị thầy, vượt qua thời gian và không gian. Nó bắc cầu qua hố sâu ngăn cách chúng ta, với thời gian và địa điểm cùng với lối sống của Đức Phật. Đó là lý do tại sao trong truyền thống Kim Cang và trong thiền hành, sư phụ đồng nhất với thân hộ mệnh, và nhiệm vụ của hành giả là phải gắn bó chặt chẽ với thân hộ mệnh qua sư phụ. Tu tập hợp nhất với vị trưởng giáo rất quan trọng để tạo nên móng cho mối quan hệ đặc biệt giữa hành giả và sư phụ.

Cúng Dường Mạn Đà La - Thực hành sơ bộ thứ tư là cúng dường Mạn Đà La. Nói chung, Mạn Đà La là một vòng tròn biểu tượng thiêng liêng (hay vi diệu). Trong phạm vi lễ nghi cúng dường Mạn Đà La tượng trưng hình dạng tiêu biểu của toàn thể vũ trụ trần tục như nó được vẽ trong vũ trụ học Phật Giáo truyền thống. Theo truyền thống, được biết là vũ trụ có Núi Tu Di ở chính giữa, bốn châu ở mỗi phía Núi, bốn châu giữa và vân vân.... Mạn Đà La là sự tượng trưng tiêu biểu cho vũ trụ truyền thống này.

Trong việc thực hành cúng dường Mạn Đà La, hành giả cúng dường cho bốn đối tượng quy y (Đức Phật, Pháp, Tăng Già, và sư phụ) tất cả công đức của mình tạo được từ những hành động thiện, trong dạng tượng trưng về vũ trụ. Hành giả cúng dường tất cả những hành động thiện cho bốn đối tượng này là những kho chứa tất cả những phẩm tính tốt đẹp vì sự lợi ích giác ngộ cho tất cả chúng sinh. Sự cúng dường này được thực thi một trăm ngàn lần. Cùng với việc tụng niệm, hành giả thực hiện một nghi lễ bằng một đĩa bằng kim khí, đá hay gỗ và những hạt gạo, lúa mì hay cát tạo những nét đặc thù tiêu biểu cho vũ trụ học về vũ trụ truyền thống.

Sự thực hành cúng dường Mạn Đà La rất hữu hiệu vì nó là một dạng thức tốt nhất về nghiệp. Có năm điều kiện thay đổi nghiệp lực - ba chủ quan và hai khách quan. Ba điều kiện chủ quan là (a) ngoan cố hay tái diễn một

hành động, (b) cố ý, và (c) không hối hận. Điều kiện khách quan là (d) đức tính và (e) hành động hướng đến người mà mình chịu ơn (xem Chương 8).

Trong việc cúng dường Mạn Đà La, chúng ta có tất cả những điều kiện dẫn đến nâng cao ảnh hưởng của nghiệp thiện. Chúng ta biểu lộ kiên trì bằng cúng dường một trăm ngàn lần. Chúng ta biểu lộ ý muốn của hành giả cúng dường tất cả công đức trong hình thức tượng trưng này đến những vị giác ngộ. Chúng ta hoàn toàn không có sự hối hận. Nếu chúng ta phải cúng dường những phẩm vật, chúng ta có thể có cảm nghĩ hối hận. Thí dụ, tôi cúng dường tịnh tài cho một tu viện, sau đó tôi có thể nghĩ là tôi cúng quá nhiều. Nhưng với sự cúng dường tượng trưng kiểu này, không thể có nguyên do nào để cảm nghĩ hối hận nảy sinh, cho nên nghiệp thiện phát sinh không bị chống lại. Sau cùng, ai là người đáng được cúng dường hơn các vị giác ngộ, ai là người đáng giá cao nhất và đem lợi ích nhiều nhất cho chúng ta, từ khi chính các vị này đã làm sự giác ngộ có thể đạt được? Bởi vậy thực hành cúng dường Mạn Đà La tạo công đức để có tiến bộ nhanh trên con đường Kim Cang Thừa.

Tóm lại, bốn việc thực hành sơ bộ đặc biệt đóng góp rất nhiều vào việc chuẩn bị tu tập Kim Cang Thừa một cách nghiêm túc. Việc tụng chú quy y khiến hành giả quyết tâm trên con đường đạo, tạo một nơi trú ẩn bảo đảm che chở ta khỏi chán nản và sao lãng. Thực hành sám hối thanh tịnh hóa những hành động bất thiện. Thực hành sự phụ Du Già đồng nhất hành giả với sư phụ, thiết lập mối tương quan rất chủ yếu cho sự tiến bộ của ta trên con đường Kim Cang Thừa. Cuối cùng, thực hành cúng dường Mạn Đà La tạo ra khả năng tích cực, năng lực thiện mà ta cần có những tiến bộ nhanh chóng và hữu hiệu.

---o0o---

CHƯƠNG 27: TRUYỀN TÂM ÁN KIM CANG THỪA

Với chương này, chúng ta đi vào một đề tài quan trọng trong bất cứ một sự dẫn nhập nào vào con đường Kim Cang Thừa. Khoảng hơn nửa thế kỷ Kim Cang Thừa đã được biết đến ở Phương Tây và khắp thế giới, có nhiều khả năng nó bị giải thích sai lầm và hiểu lầm.

Như đã đề cập tại Chương 27, không có gì khác biệt về hình thức trong lễ truyền tâm ấn được thiết lập riêng ngoài những nghi lễ thông qua đóng một vai trò quan trọng trong truyền thống Phật Giáo. Khó mà hiểu tại sao người ta lại chấp thuận lễ quy y và nghi lễ truyền giới trong tu viện

nhưng lại thấy khó hiểu với khái niệm lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa. Tôi hy vọng rằng bằng cách trình bày nội dung của lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa và vai trò cũng như chức năng của nó trong phạm vi truyền thống, một số giải thích lầm và hiểu lầm sẽ tiêu tan.

Trước hết hãy nhìn vào nghĩa của thuật ngữ abhishekha trong tiếng Phạn, được phiên dịch là "lễ kết nạp", "lễ thụ phong", và cả "lễ trao quyền". Không một nghĩa nào trong đó dịch đúng theo nghĩa đen của thuật ngữ gốc này, thực ra có nghĩa là "phun nước" hay "tưới nước" - đặc biệt là tưới nước trên một khu đất, như một cánh đồng.

Chúng ta bắt đầu biết một ít về tính chất của lễ truyền tâm ấn Kim Cang nếu ta xét tại sao thuật ngữ abhisheka được chọn cho lễ nghi này. Câu trả lời là mục đích của nghi lễ là làm cho người đệ tử phấn chấn và tiến mau tới giác ngộ. Giống như ta phải tưới nước trên cánh đồng khi hạt giống đã được gieo, và việc tưới nước này làm hạt giống nở mạnh và nhanh, do đó trong lễ truyền tâm ấn Kim Cang chúng ta làm phấn chấn và làm hạt giống khả năng tinh thần của người đệ tử phấn chấn và phát triển nhanh.

Chúng ta có nơi đây sự ám chỉ đến khái niệm đã được triển khai trong truyền thống Đại Thừa- ấy là khái niệm về tánh Phật, hay tiềm năng giác ngộ mà mọi người đều có. Tiến trình phát triển và thành quả của tiềm năng tinh thần này được đẩy mạnh bởi abhisheka hay "tưới nước" - một dấu hiệu rõ ràng của chức năng tưới nước hay lễ truyền tâm ấn. Mặc dầu không thuận tiện để dịch abhisheka là "tưới nước" hay "phun nước", nhưng quan trọng là phải nhớ rằng thuật ngữ nói đến một tiến trình phần nào khác về mục đích và ý đồ với cái mà chúng ta có thể nghĩ là nếu chúng ta thừa nhận ở giá trị bề ngoài của nó, coi nó như một loại truyền tâm ấn vào một hội kín hay tương tự.

Xin được mở rộng định nghĩa căn bản và có tính cách ngôn ngữ về truyền tâm ấn trong truyền thống Kim Cang Thừa. Lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa có nghĩa là giới thiệu đệ tử vào Mạn Đà La, giới thần thánh hay có phép thần thông của một trong những thần hộ mệnh trên điện thờ Kim Cang - những vị thần có những hình tướng đặc biệt bí truyền của Đức Phật, thiên định về các ngài có thể mang đến giác ngộ. Trong Chương 27, chúng ta biết Mạn Đà La là miêu tả tượng trưng về vũ trụ. Trong phạm vi truyền tâm ấn, nó không tượng trưng cho vũ trụ như chúng ta biết, từ một quan điểm không giác ngộ, mà là vũ trụ thiêng liêng và thanh tịnh mà chúng ta đạt được trên mức độ giác ngộ, khi nhãn quan của chúng ta gột rửa được những

khuyh hướng bất tịnh. Nhiều điều mà tôi đã nói trong Chương 26 về sự biến đổi năm uẩn thành năm Đức Phật trên thiên giới được áp dụng vào ý niệm về vũ trụ đã thanh tịnh hoặc đã biến đổi. Cho nên, khi chúng ta nói rằng lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa giới thiệu một đệ tử vào Mạn Đà La của một trong những thần hộ mệnh mật điển, ý mà chúng ta muốn nói là giới thiệu người ấy tới vũ trụ thanh tịnh của một trong những thần ấy.

Những vị thần hộ mệnh Kim Cang có thể được chia thành bốn hạng theo thứ tự thần thông hay hiệu lực mang lại sự biến đổi từ lối sống không giác ngộ thành lối sống giác ngộ và thần thánh: (1) hạng kriya, (2) hạng charya, (3) hạng du già, và (4) hạng anuttarayoga. Lễ truyền tâm ấn là giới thiệu một đệ tử vào vũ trụ thần thánh của thần hộ mệnh thuộc một trong những hạng mật điển. Hạng kriya nói về một nhóm thần hộ mệnh và sự tu tập tiên khởi liên quan đến những nghi thức và tu tập ngoại biên. Kriya có nghĩa là "hành động", "nghi thức", "lễ". Những vị thần hộ mệnh thuộc hạng này kết hợp với những sự tu tập nói chung là bên ngoài và lễ nghi. Những sự tu tập kết hợp với mật điển kriya thường kéo theo thuyết ăn chay, tắm thường xuyên và cúng dường theo nghi thức.

Trái lại, những thần hộ mệnh thuộc hạng mật điển Charya liên quan đến sự tu tập phải thực thi chủ yếu với những thái độ, ý muốn và quan niệm bên trong của hành giả. Trong khi sự tu tập mật điển kriya ở bên ngoài, thì sự tu tập liên quan đến Charya thường ở bên trong, ngoại trừ những sự tu tập bên ngoài. Hành giả của Charya thường ít giao du hơn những hành giả của hạng Kriya.

Hạng thứ ba, hạng du già của thần hộ mệnh, liên quan đến sự kết hợp tu tập thuộc cả hai hạng kriya và charya. Sự tu tập liên quan đến hạng du già tìm cách đi đến sự quân bình giữa sự tu tập bên ngoài và bên trong. Sự quân bình này, hay hợp nhất, giữa sự tu tập bên trong và bên ngoài, phản ảnh trong thuật ngữ yoga (du già) có nghĩa là "kết hợp" hay "hợp nhất".

Trong trường hợp những thần hộ mệnh anuttarayoga, chúng ta có sự siêu việt hay sự hủy bỏ những chướng ngại nhận định ba hạng tu tập đầu (bên ngoài, bên trong và sự kết hợp của cả hai). Anuttara có nghĩa là "siêu việt", trong trường hợp này, vượt qua sự tu tập bên ngoài cũng như bên trong. Bởi vậy thần hộ mệnh hạng anuttara là hạng phát triển cao nhất trong truyền thống Kim Cang Thừa. Chính ở mức độ này, chúng ta đạt được, trong ý nghĩa đầy đủ nhất, sự hội nhập hoàn toàn kinh nghiệm vào con đường Kim Cang, sự hội nhập tự phát dẫn đến sự thay đổi bản thân. Đó là lý tưởng mà

tôi đề cập trong Chương 24 khi bàn thảo về mục đích của phương pháp học trong Kim Cang - gọi là sự hội nhập hoàn toàn kinh nghiệm vào con đường này.

Lễ truyền tâm ấn tự nó có thể có ba loại. Loại thứ nhất là đại lễ truyền tâm ấn hầu như có chức năng toàn diện và bao trùm tất cả. Sử dụng so sánh khá thông thường, đại lễ truyền tâm ấn có lẽ giống như giấy phép lái xe cho bạn quyền được lái mọi loại xe cộ, hay quyền lực rộng rãi mà chính phủ trao cho một đặc phái viên có quyền quyết định một loạt những vấn đề đặc biệt. Đại lễ truyền tâm ấn hầu như là trao quyền hoàn toàn thường cần phải hai ngày. Ngày thứ nhất dành cho công việc chuẩn bị thường liên quan đến việc trai giới của người đệ tử. Ngày thứ hai dành để dẫn nhập người đệ tử vào Mạn Đà La của vị thần hộ mệnh liên quan.

Loại truyền tâm ấn thứ hai là loại truyền tâm ấn phụ giống như bằng lái xe cho phép quý vị xử lý loại công việc ít có và đặc biệt về tu tập, tuy thế mà quan trọng và rất hữu hiệu.

Loại thứ ba thậm chí nhiều lúc bị giới hạn nhiều hơn, gồm có lễ truyền tâm ấn khá đơn giản, thường chỉ cần thời gian rất ngắn để ban cho họ khả năng tham gia những công việc tương đối đơn giản liên quan đến những vị thần phụ thuộc một gia đình đông đã được giới thiệu bằng lễ truyền tâm ấn thích ứng. Những loại này đôi khi thường được gọi là ‘hậu lễ’ vì theo truyền thống chúng được theo sau đại lễ hoặc lễ truyền tâm ấn phụ.

Những vị thần Kim Cang Thừa cũng được chia thành những gia đình (không liên quan gì đến bốn hạng thần hộ mệnh vừa được đề cập) liên quan với những Đức Phật của năm gia đình - Tỳ lô Giá Na Phật, Nam Phật, A Di Đà Phật, Bất Không Phật, và A Súc Phật. Thí dụ như thần hộ mệnh Hevajra liên quan đến gia đình Vajra cầm đầu bởi A Súc Phật, trong khi thần Chakrasamvara liên quan với gia đình của Tỳ Lô Giá Na Phật.

Đại lễ truyền tâm ấn cũng giống như mua vé suốt mùa cho tất cả những trận đấu. Vé suốt mùa cho phép bạn tham dự bất cứ trận đấu nào hay tất cả những trận đấu, dù bạn muốn xem thì bạn cũng phải trình vé và vé phải được đóng dấu. Tương tự như vậy, đại lễ truyền tâm ấn cho phép bạn nhận tất cả các loạt lễ truyền tâm ấn ít quan trọng hơn, khi bạn nhận mỗi một lễ truyền tâm ấn, bạn vẫn phải tham dự nghi thức thích hợp.

Theo truyền thống, chính đại lễ truyền tâm ấn cho phép người đệ tử đi vào toàn bộ phạm vi của các thần Kim Cang và tu tập. Tuy nhiên trong

những năm gần đây, vì nhu cầu lớn mạnh về truyền tâm ấn mật điển, các đại sư Kim Cang đôi khi làm hậu lễ truyền tâm ấn trước vì công việc liên quan với lễ này đơn giản hơn. Việc này đôi khi thấy rất hữu ích, vì nó được dùng làm thử thách trong việc thực hành Kim Cang Thừa, giống như ta được cấp bằng lái xe hai bánh trước khi được cấp bằng lái xe lái tất cả các loại xe.

Tất cả những lễ truyền tâm ấn này phải được cử hành bởi một vị thầy Kim Cang đủ tư cách. Có hai loại phẩm chất cho vị thầy phải có. Trường hợp thứ nhất, vị thầy đã đạt được mức phát triển tinh thần rất cao, được trao quyền trực tiếp từ các thần liên hệ. Loại phẩm chất này là điển hình của những vị đạt đạo, hay Mahasiddhas tại Ấn và một số ít tại Tây Tạng.

Loại phẩm chất thứ hai thường thấy nhiều hơn. Trong trường hợp này, vị thầy được trao quyền của vị thần từ một thầy tổ đủ tư cách. Vị thầy ấy cũng phải thi hành những sự tu tập về thiền định - ấn tu vân vân... - quy định bởi truyền thống, cũng như bảo đảm sự liên kết đủ thân thiết với vị thần để làm trung gian với thế lực này để giới thiệu những người khác đến Mạn Đà La của vị thần liên hệ. Rất quan trọng là lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa phải được nhận từ một vị thầy phải ít nhất có phẩm chất thứ hai.

Trong lúc lễ truyền tâm ấn Kim Cang, người đệ tử coi người thầy là đồng nhất với vị thần hộ mệnh mà người đệ tử được giới thiệu vào giới thần thánh. Tương tự như vậy, người đệ tử coi môi trường, tình trạng của cuộc lễ, đồng nhất với vũ trụ thiêng liêng của vị thần hộ mệnh ấy. Trong khi làm lễ, người đệ tử được giới thiệu và đồng nhất với vị thần hộ mệnh (trong hình dạng của vị thầy trong cuộc lễ) và với vũ trụ thiêng liêng được tượng trưng bởi tình trạng của chính lễ truyền tâm ấn.

Cách thức giới thiệu và đồng nhất được tiến hành qua việc sử dụng các biểu tượng. Những biểu tượng này vừa đặc biệt vừa thông thường. Những biểu tượng đặc biệt được tượng trưng bằng nhiều đồ vật lễ nghi. Những đồ vật lễ nghi này liên quan đến, và đại diện cho những thành phần, hay những diễn viên tham gia trong tấn kịch thiêng liêng những người sống trong vũ trụ thiêng liêng này. Trong những cuộc thảo luận của chúng ta về những biểu tượng của Kim Cang Thừa và năm Đức Phật nguyên mẫu của năm gia đình, chúng ta nói về một số biểu tượng có những ý nghĩa đặc biệt (Xem các Chương 25 và 26). Chúng ta nói về năm gia đình Đức Phật được tượng trưng bằng những biểu tượng kim cương, vương miện, chuông vân vân... Trong lễ truyền tâm ấn Kim Cang, những đồ vật này là biểu tượng đặc trưng, bằng những vật này, người đệ tử có thể được giới thiệu vào vũ trụ thiêng liêng và

rồi tự đồng nhất với vũ trụ thiêng liêng đó, chiêm nghiệm thuần túy về lối sống giác ngộ. Trong lễ truyền tâm ấn, người ta đưa cho người đệ tử kim cương và chuông để cầm, một vương miện để đội và vân vân... Những hành động tượng trưng này được làm để (a) tiến dẫn người đệ tử vào vũ trụ thiêng liêng, và (b) đồng nhất người đệ tử với vũ trụ thiêng liêng đó.

Ngoài những đồ vật tượng trưng đặc biệt này, còn có những biểu tượng đồng nhất thông thường và năng động hơn. Đó là những biểu tượng về ánh sáng và nước, cũng đã được nói đến trong các cuộc thảo luận về biểu tượng Kim Cang Thừa (xem Chương 25). Trong cuộc lễ, ánh sáng và nước được sử dụng làm phương cách đồng nhất người đệ tử với vị thần hộ mệnh và với vũ trụ thiêng liêng. Ánh sáng được sử dụng làm trung gian để đồng nhất người đệ tử với vị thầy, mà trong phạm vi cuộc lễ là vị thần hộ mệnh. Tương tự như vậy, nước dùng làm biểu tượng để đồng nhất người đệ tử với nhiều mức độ hiểu biết về vũ trụ thiêng liêng. Trong cuộc lễ, ánh sáng và nước hình thành loại cầu nối giữa hai lối sống lúc đầu khác nhau - ấy là sự phân biệt giữa người đệ tử và thầy trong hình thái của vị thần hộ mệnh, và sự phân biệt giữa kinh nghiệm của người đệ tử và kinh nghiệm của vũ trụ thiêng liêng. - được đồng nhất và làm thành một. Người đệ tử được yêu cầu tham gia vào tiến trình quán tưởng lấy ánh sáng và nước làm trung gian đồng nhất với vũ trụ thanh tịnh được hình dung trong lễ truyền tâm ấn Kim Cang.

Lễ truyền tâm ấn là một phương tiện để biến đổi hay gọi nó một cách thô thiển hơn, để tái sinh, hay phục hưng. Thực tế cho thấy là trong đại lễ truyền tâm ấn, người đệ tử được đặt tên mới, giống như tên mới được đặt cho người Phật tử lúc quy y hay khi được truyền giới. Ban tặng tên mới tượng trưng cho sự phục hưng của người đệ tử trong một hình thức mới, vì sự tiến dẫn và sự đồng nhất của người đệ tử với cả hình thức của thần hộ mệnh và kinh nghiệm của vũ trụ thiêng liêng.

Lễ truyền tâm ấn quan trọng không những vì tự nó là sự tiến dẫn và đồng nhất với vũ trụ thiêng liêng, mà còn cung cấp cho người đệ tử những phương pháp, hay những điều chủ yếu mà sau này người ấy có thể tái tiến dẫn, tái đồng nhất, và tự mình hội nhập với vũ trụ thiêng liêng đã gặp gỡ lần đầu tiên trong cuộc lễ. Những phương pháp hay những điều chủ yếu là (i) quán tưởng với những gì được cung cấp trong phạm vi truyền tâm ấn, khi người ấy nhìn thấy lần đầu tiên vũ trụ thiêng liêng và thanh tịnh dưới hình thức biểu tượng, và (ii) câu chú thích hợp với vị thần hộ mệnh được truyền trao trong tiến trình cuộc lễ.

Bằng sự quán tưởng và câu chú này, người đệ tử có thể tái tạo sự quán tưởng thiêng liêng, tự mình khai tâm đến kinh nghiệm thiêng liêng và tự tái đồng nhất với vũ trụ thiêng liêng. Việc này sẽ xảy ra sau, trong khi hành thiền thích hợp với vị thần hộ mệnh riêng biệt, vị này truyền tâm ấn cho đệ tử. Trong phạm vi thiền định này, người đệ tử sẽ dùng những điều chủ yếu nhận được trong cuộc lễ - quán tưởng và câu chú - để tự mình tái tạo, tái tiến dẫn, và tái đồng nhất chính mình với kinh nghiệm thiêng liêng. Người ấy không còn cần đến sự hỗ trợ môi trường bên ngoài của cuộc lễ. Đúng hơn, người ấy có thể tái tạo, tái tiến dẫn, và tái đồng nhất chính mình bằng kinh nghiệm thuần túy tượng trưng bởi những phương tiện của những thành phần mà người ấy nhận được tại đây. Đó là vai trò và chức năng đầu tiên của lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa.

Giống như những lễ truyền tâm ấn khác, truyền tâm ấn Kim Cang đưa ra một số ràng buộc mà người đệ tử phải tôn trọng và gìn giữ. Những việc bình thường như có bằng lái xe hay hành nghề y, cũng có cam kết phải tuân theo một số quy tắc hay luật lệ về hành động và mục đích. Tương tự như vậy, trong truyền thống Phật Giáo nói chung, những nghi thức như quy y và truyền giới trong dòng tu viện có một số cam kết mà người đệ tử phải chu toàn.

Trong những điều kiện thông thường, có ba bộ cam kết trong truyền thống Phật Giáo - những cam kết thích ứng cho giải thoát cá nhân (nguyện Ba La Đề Mộc Xoa), những cam kết thích ứng cho quyết tâm giải thoát tất cả chúng sinh (nguyện Bồ Tát), và những cam kết thích ứng cho việc tu tập Kim Cang Thừa (nguyện Kim Cang). Tóm lại, đặc tính cốt yếu của những cam kết thích ứng cho giải thoát cá nhân là tránh làm thương tổn người khác, đặc tính cốt yếu của cam kết Bồ Tát là để đem lợi ích cho người khác, và đặc tính cốt yếu của cam kết Kim Cang là coi tất cả chúng sinh là một phần của sự quán tưởng thuần túy, là những vị thần của vũ trụ thiêng liêng mà người đệ tử đã tư hữu được do lễ truyền tâm ấn Kim Cang.

---o0o---

CHƯƠNG 28: TU TẬP KIM CANG THỪA PHẬT GIÁO

Trong chương cuối cùng của bảy chương về con đường Kim Cang Thừa, tôi muốn xét đến việc thiền hành đặc biệt được biết là Sadhana Kim Cang Thừa. Chữ Sadhana có nghĩa là "đạt được", "chứng đắc", hay "chứng minh". Sadhana Kim Cang Thừa là những phương tiện nhờ nó ta có thể đạt

được, chứng đắc hay thiết lập kinh nghiệm về vũ trụ thiêng liêng, kinh nghiệm về giác ngộ. Người dẫn thân vào tu tập sadhana được gọi là sadhaka. Chứng đắc tự nó được gọi là siddhi và người chứng đắc gọi là siddha. Tôi nhắc đến việc này vì trong Chương 22 tôi có nói đến các vị đạt đạo hay Mahasiddhas, những người đã đạt được kinh nghiệm về giác ngộ do sự tu tập thiền định Kim Cang Thừa, hay sadhana.

Trong Chương 28 chúng ta có nói rằng trong lễ truyền tâm ấn Kim Cang, hành giả được cho những điều chủ yếu để đi vào chứng nghiệm vũ trụ thiêng liêng. Nói chung, những điều chủ yếu này được truyền trao là sự quán tưởng về thân hộ mệnh và những câu kệ miệng đặc biệt hay câu chú, liên quan đến vị thân hộ mệnh. Những việc này hình thành những yếu tố quan trọng trong thiền Kim Cang mà mục đích là tái tạo và thiết lập vũ trụ thiêng liêng. Nhưng nếu chúng ta định tìm hiểu làm thế nào thiền hành Kim Cang có thể giúp cho hành giả đạt kinh nghiệm giác ngộ, thì chúng ta cần phải xét đến sắc thái chung và nội dung thiền Kim Cang Thừa.

Trong khi giải thích thiền hành Kim Cang Thừa, tôi sẽ dùng một cấu trúc tuyệt đối không phổ thông. Quý vị sẽ gặp một số thực tiễn không phù hợp trong từng chi tiết với kiểu mà tôi sẽ dùng nơi đây: chúng có thể khác biệt trong thứ tự về thành phần của chúng, hay có thể được trình bày một cách hơi khác. Tuy nhiên nói rộng ra, những thành phần của cấu trúc này hiện diện trong tất cả những dạng thức thực sự của thiền Kim Cang Thừa. Hơn nữa, sự giải thích mà tôi soạn thảo tở mỷ đưa vào những trình bày có thẩm quyền trong luận tạng của truyền thống Kim Cang Thừa.

Một điểm nói chung khác mà tôi muốn nhấn mạnh là thiền Kim Cang Thừa là cả phương pháp (con đường) lẫn mục tiêu (hay kết quả). Điều mà tôi muốn nói về phương pháp là bằng cách thiền hành Kim Cang Thừa, ta có thể đạt chứng nghiệm giác ngộ. Trong ý nghĩa ấy, thiền hành Kim Cang Thừa là một phương pháp. Nhưng khi ta tiến hành việc hành thiền, khi ta kiện toàn phương pháp, phương pháp trở thành mục tiêu. Bởi vậy, ở cùng một mức độ thiền Kim Cang Thừa là một phương pháp, nhưng khi hành giả kiện toàn phương pháp, thiền trở thành mục tiêu. Thiền vẫn là phương pháp liên quan đến những cá nhân kém phát triển khác. Để tôi thử giải thích việc này bằng cách giới thiệu sự giải thích chung về thiền Kim Cang Thừa mà tôi đề nghị áp dụng - gọi thiền Kim Cang Thừa là mẫu hình, sự tái thiết, sự noi gương hay bản sao sự nghiệp của Bồ Tát và Đức Phật. Sự nghiệp của Bồ Tát và Đức Phật vừa là phương pháp vừa là mục tiêu. Khi Bồ Tát tiến trên Bồ Tát Đạo, con đường là phương pháp. Một khi vị Bồ Tát đạt Phật quả, Bồ Tát

Đạo và sự nghiệp Đức Phật trở thành mục tiêu, dù liên quan với những chúng sinh khác, chúng vẫn là phương pháp. Thí dụ, như chúng ta thấy tại Chương 15, trong phạm vi Đại Thừa, sự nghiệp của Đức Phật - sự ra đời, từ bỏ cuộc đời trần tục, tu khổ hạnh, và đạt Phật quả - chỉ là một tấn kịch được trình diễn vì sự giác ngộ của chúng sinh.

Khi ta tiến bộ trên con đường đạo, phương pháp và mục tiêu trở thành không thể phân biệt. Sự hành trì trở thành mục tiêu cho hành giả, tuy nó vẫn là phương pháp cho những người khác cần phải dẫn đến Phật quả. Cho nên thiền Kim Cang Thừa vừa là phương pháp vừa là mục tiêu - tùy thuộc vào vị trí trên con đường, vào mức độ về hiểu biết và chứng đắc.

Chúng ta hãy chia thiền Kim Cang Thừa thành hai phần, mỗi phần có thể chia thành hai phần phụ. Muốn đạt Phật quả, ta phải hoàn thiện việc thành tựu công đức và kiến thức, hai điều kiện tiên quyết này cần thiết cho việc đạt Phật quả. Thực hành viên mãn về bố thí, trì giới, và nhẫn nhục dẫn đến thành tựu công đức, trong khi viên mãn thiền định và trí tuệ dẫn đến thành tựu kiến thức. Tinh tấn, viên mãn thứ tư, cần thiết cho cả hai thành tựu này.

Phần thứ nhất của thiền hành Kim Cang Thừa là noi gương - biểu lộ tượng trưng tiếp thu, và suy tư Bồ Tát Đạo, qua đó công đức và kiến thức được hoàn hảo. Thiền Kim Cang Thừa bắt đầu với việc quy y. Trong hầu hết các trường hợp nó tiếp tục, với sự tỉnh thức về tư tưởng giác ngộ và nhớ lại việc thực hành lục độ viên mãn và tứ vô lượng tâm (từ, bi, hỷ và xả). Tất cả những sự thực hành này là biểu lộ tượng trưng, tiếp thu, suy tư, về sự tích lũy công đức của Bồ Tát.

Khi chúng ta xét kỹ nội dung của Sadhana Kim Cang Thừa, chúng ta hầu như đi đến thiền về tính không. Đây chính là biểu lộ tượng trưng tiếp thu về sự đạt kiến thức của Bồ Tát. Bồ Tát đạt kiến thức do thiền viên mãn và trí tuệ viên mãn. Nơi đây chúng ta có thiền về tính không, một sự hợp nhất thiền và trí tuệ. Cho đến bây giờ, chúng ta mới xét đến phần đầu của thiền Kim Cang, phần này tương ứng với sự nghiệp của Bồ Tát cho đến đạt được Phật quả với sự đạt được công đức và kiến thức. Những điều này được tượng trưng tiêu biểu bởi quy y, tỉnh thức về tư tưởng giác ngộ, tu tập tứ vô lượng tâm, và thiền về tính không.

Sau khi chúng đắc giác ngộ, một khi Phật quả đạt được, thành tựu công đức và kiến thức dẫn đến hai thành quả. Hai thành quả này là hai cõi của

Phật quả - cõi sắc và cõi vô sắc. Những cảnh giới này nảy sinh trực tiếp từ thành tựu công đức và trí tuệ. Trong phần thứ hai của thiền Sadhana Kim Cang Thừa, chúng ta có sự biểu lộ tượng trưng, trầm tư mặc tưởng, mẫu hình, hay bản sao về cái thực tế Phật quả gồm có hai cõi này. Điều này được tượng trưng trong Sadhana do sử dụng khái niệm về hai tiến trình: (1) tiến trình sáng tạo, nguồn gốc, hay sự sinh ra, và (2) tiến trình hoàn tất, hay viên mãn. Hai tiến trình này tương ứng với hình thái và hai cõi Phật quả siêu việt.

Trên phương diện nào hai tiến trình sáng tạo và viên mãn được phản ánh một cách biểu tượng- tái tạo trong kinh nghiệm thiền định - trong phạm vi của thiền Kim Cang Thừa? Theo sau biểu tượng đạt Phật quả, chúng ta quán tưởng về dạng thức của thần hộ mệnh, nói một cách khác, tạo cõi hiện tượng của Phật quả trong hình bóng của vị thần hộ mệnh riêng biệt mà thiền định liên quan tới. Hành giả tạo một mô phỏng có ý thức về cõi Phật quả có tính chất hiện tượng dưới hình thức thần hộ mệnh đang được nói đến. Thêm vào, chúng ta tụng câu chú của thần ấy. Tụng chú này là một biểu tượng tiếp thu gương thiền định về giáo lý Đức Phật, về Pháp. Hai bộ phận cấu thành này - tạo hình dạng của thần hộ mệnh và tụng chú - và tạo thành tiến trình sáng tạo. Chúng tương ứng với cõi sắc của Phật quả, và là sự mô phỏng những hoạt động huệ tượng của Đức Phật.

Kế theo việc tạo ra hình dạng thần hộ mệnh và tụng chú là sự tan biến hình dạng của thần hộ mệnh thành huyễn (tính không), và sự ngưng tụng chú. Sự tan biến và ngưng lại này là mô hình biểu tượng, trầm tư về cõi siêu việt của Phật quả.

Tuy nhiên trong phần hai của thiền Kim Cang Thừa, chúng ta có sự mô phỏng những hoạt động và sự nghiệp của Đức Phật, với các cõi Phật quả hiện tượng và siêu việt. Sự mô phỏng này được thực hiện qua việc sử dụng quan niệm tiến trình sáng tạo và viên mãn. Tiến trình sáng tạo cấu thành quán tưởng về vị thần hộ mệnh và việc tụng chú, những việc này là mô hình cõi hiện tượng của Phật - tương ứng với hoạt động và Giáo Pháp của Ngài. Tiến trình hoàn tất cấu thành sự tan biến của thần hộ mệnh và sự ngưng tụng chú, là mô hình về cõi siêu việt của Đức Phật. Tóm lại trong thiền Kim Cang thừa, chúng ta có một mô hình đầy đủ hay sự mô phỏng sự nghiệp của chư Bồ Tát và chư Phật. Phần thiền đầu tiên là mô hình thành tựu của Bồ Tát về công đức và kiến thức. Phần hai là mô hình về cõi hiện tượng và siêu việt của Đức Phật.

Tôi muốn trở lại về khái niệm thiền định và trí tuệ. Điểm này đủ để nhấn mạnh tính trọn vẹn hoàn toàn của Phật Giáo, vì đó là đặc tính tuyệt đối của tất cả truyền thống Phật Giáo khẳng định việc kết hợp của tập trung và tuệ giác, sự thống nhất của tịch tịnh và quán tưởng sâu sắc hay trí tuệ. Cũng trong phạm vi của thiền Kim Cang Thừa, sự hợp nhất này rất thiết yếu. Khi hành giả thiền về tính không trong phạm vi mô phỏng thành tựu kiến thức của Bồ Tát, người đó phải hợp nhất thiền định và trí tuệ. Trong trường hợp này, khả năng tập trung tâm vào đối tượng được áp dụng để hiểu biết về tính không. Còn trước đây hành giả trau dồi khả năng tập trung tâm với sự hỗ trợ bên ngoài, chẳng hạn như cái đĩa xanh, ở đây trong phạm vi thiền Kim Cang, người đó có thể tập trung thẳng vào sự hiểu biết về tính không. Bằng cách đó, qua thiền định về tính không, hành giả mô phỏng thành tựu kiến thức của Bồ Tát qua sự trau dồi viên mãn thiền định và trí tuệ.

Cũng phải có sự hợp nhất thiền và trí tuệ trong phạm vi quán tưởng thân hộ mệnh và tụng chú. Ở đây đối tượng của tập trung là hình dạng quán tưởng về thân hộ mệnh và âm thanh của câu chú, để trong lúc quán tưởng và tụng chú, hành giả coi sự quán tưởng và âm thanh là mẫu mực của hiện tượng trống rỗng - giống ảnh phản xạ, ảo tưởng thân diệu, tiếng vọng. Đúng là như thế vì, giống như xạ ảnh hay tiếng vọng xảy ra liên quan đến nguyên nhân và điều kiện, vậy quán tưởng về thân hộ mệnh và âm thanh tụng chú phát sinh và tồn tại liên quan đến nguyên nhân và điều kiện.

Trong phạm vi thiền Kim Cang Thừa, sự quán tưởng và việc tụng chú cũng là mô hình về hiện tượng duyên khởi tùy thuộc lẫn nhau và về tính không. Trong thiền Kim Cang Thừa, cũng như trong các truyền thống Phật Giáo khác về sự phát triển tinh thần, sự hợp nhất thiền và trí tuệ tuyệt đối cần thiết. Đó là lý do tại sao Ngài Long Thọ trong "Lá thư gửi bạn" (Suhriklekhya) nói là không có thiền thì không có trí tuệ, và không có trí tuệ thì không có thiền. Nhưng đối với hành giả kết hợp thiền và trí tuệ, thì toàn thể đại dương luân hồi có thể bị khô cạn giống như nước đọng ở vết chân bò trong bùn sẽ bị khô cạn bởi ánh nắng mặt trời ban trưa. Bằng cách kết hợp thiền và trí tuệ trong phạm vi thiền Kim Cang Thừa, ta có thể đạt được chứng nghiệm về vũ trụ thiêng liêng, chứng nghiệm về Phật quả. Việc này được hoàn tất dần dần do sự làm quen và chiêm dụng vũ trụ thiêng liêng được miêu tả trong thiền sadhana, đó là thế giới vi mô trầm tư được tiếp thu về sự nghiệp của chư Bồ Tát và của các chư Phật. Bằng cách này, ta có thể đạt được mục tiêu Phật quả. Do đó, kinh nghiệm giác ngộ của ta trở thành phương tiện dẫn dắt chúng sinh tới cùng một vũ trụ thiêng liêng, cùng một mục tiêu.

PHẦN 04: VI DIỆU PHÁP

CHƯƠNG 29: NHẬP MÔN VỀ VI DIỆU PHÁP

Từ Chương 30 đến Chương 40, tôi sẽ bàn luận những phương diện triết lý và tâm lý của Phật Giáo đã được trình bày trong bảy cuốn sách về Tạng Vi Diệu Pháp (Luận) trong kinh điển tiếng Pali.

Tôi không nhìn chi tiết vào những bảng liệt kê các yếu tố hay Pháp, có trong nhiều sách có thẩm quyền về Vi Diệu Pháp. Thay vào đó, tôi có ba mục tiêu: (1) phác họa đại cương và mô tả những phương pháp chính và những đặc tính của Vi Diệu Pháp, (2) liên hệ Vi Diệu Pháp với điều mà chúng ta thường biết về giáo lý của Đức Phật, và (3) liên hệ triết lý Vi Diệu Pháp với tình trạng của chúng ta là người cư sĩ Phật Tử.

Trong suốt lịch sử Phật Giáo, Vi Diệu Pháp đã được gìn giữ trong niềm kính trọng rất cao. Chẳng hạn, trong những cuốn sách kinh điển Pali, Vi Diệu Pháp được nói đến bằng sự tán dương và coi trọng đặc biệt. Ở đây Vi Diệu Pháp là một lãnh vực đặc biệt cho những tu sĩ trưởng lão; hạng sa di không được ngắt lời các trưởng lão khi những vị này đang thảo luận về Vi Diệu Pháp. Chúng ta cũng thấy Vi Diệu Pháp được dặn bảo chỉ để cho những ai thành thật cố gắng nhận thức mục tiêu tu tập Phật Giáo, và kiến thức đó được phó thác cho các vị thầy dạy Pháp.

Sự quan tâm truyền thống đối với Vi Diệu Pháp không những thấy có trong truyền thống Nguyên Thủy mà còn thấy trong tất cả những truyền thống Phật Giáo lớn. Chẳng hạn, Ngài Cưu Ma La Thập, nhà dịch giả lớn tại Trung Á nổi tiếng về phiên dịch những tác phẩm Trung Luận ra tiếng Trung Hoa, được biết là Ngài vững tin rằng phải giới thiệu Vi Diệu Pháp cho người Trung Hoa nếu Ngài muốn dạy họ triết lý Phật Giáo. Trong truyền thống Tây Tạng, Vi Diệu Pháp cũng là một phần quan trọng trong việc huấn luyện của tu viện.

Tại sao Vi Diệu Pháp được coi trọng cao như thế? Lý do căn bản là kiến thức về Vi Diệu Pháp, theo nghĩa chung về sự hiểu biết giáo lý chủ yếu, tuyệt đối cần thiết để đạt trí tuệ, rồi trí tuệ trở thành cần thiết cho việc đạt được giải thoát. Dù thiên bao lâu như thế nào hay dù sống cuộc đời đức hạnh như thế nào, nếu không có tuệ giác về bản chất thực sự của mọi sự, ta không thể đạt được giải thoát.

Kiến thức về Vi Diệu Pháp là cần thiết nhằm hiểu thấu bản chất vô thường, vô nhân tính, và tính bất thực mà ta có được từ việc tụng đọc Tạng Kinh đối với từng kinh nghiệm trong đời sống hàng ngày. Tất cả chúng ta đều thoáng thấy vô thường, vô nhân tính và tính bất thực do tụng đọc Kinh Tạng nhưng chúng ta có hay áp dụng chân lý trí tuệ thoáng qua này vào cuộc sống hàng ngày của chúng ta không? Phương pháp giáo lý Vi Diệu Pháp cung cấp một cơ chế để làm như vậy. Cho nên sự nghiên cứu Vi Diệu Pháp cực kỳ hữu ích cho việc tu tập của chúng ta.

Chúng ta hãy xét đến nguồn gốc và tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường Phái Nguyên Thủy cho rằng Đức Phật là nguồn gốc của triết lý Vi Diệu Pháp và chính Đức Phật là vị tổ đầu tiên của Vi Diệu Pháp vì vào đêm giác ngộ, Ngài thâm nhập cốt lõi của Vi Diệu Pháp. Theo sự mô tả truyền thống, Đức Phật đã dành tuần thứ tư sau khi giác ngộ để thiền về Vi Diệu Pháp. Đó là tuần lễ được gọi là "Ngọc Viện". Sau này trong sự nghiệp của Ngài, người ta nói rằng Đức Phật đi thăm Tầng Trời Thứ Ba Mười Ba khi mẹ Ngài ở đó và Ngài đã dạy Vi Diệu Pháp cho mẹ Ngài và chư thiên. Được biết khi trở về trái đất, Ngài đã truyền trao cho Ngài Xá Lợi Phất những điều thiết yếu mà Ngài đã dạy- hầu như không phải là trùng hợp ngẫu nhiên vì Xá Lợi Phất là vị đại đệ tử của Ngài nổi tiếng về trí tuệ.

Bởi vậy, nói chung chính Đức Phật là người mà chúng ta mang ơn về nguồn cảm hứng của giáo lý Vi Diệu Pháp. Nguồn cảm hứng này được truyền thừa cho các đệ tử của Ngài là những người thông thái như Xá Lợi Phất, và bởi những cố gắng của các đệ tử có tài này mà những nét đại cương và nội dung triết lý Vi Diệu Pháp được thiết lập.

Chúng ta tiếp tục xem xét nghĩa của thuật ngữ Vi Diệu Pháp. Nếu chúng ta nhìn kỹ vào Tạng Kinh, chúng ta thấy thuật ngữ này thường xuất hiện theo nghĩa thông thường "thiền về Pháp", "chỉ dẫn về Pháp" hay "luận về Pháp". Theo ý nghĩa đặc biệt hơn, Vi Diệu Pháp có nghĩa "Pháp Đặc Biệt", "Thượng Pháp" hay "Viễn Pháp". Nơi đây, đương nhiên chúng ta dùng Pháp theo học thuyết hay giáo lý, không theo nghĩa hiện tượng hay nhân tố kinh nghiệm (trong trường hợp nó không được viết hoa).

Có một ý nghĩa kỹ thuật hơn, trong đó thuật ngữ vi diệu pháp được sử dụng trong Tạng Kinh và trong phạm vi pháp không còn ý nghĩa học thuyết nói chung mà đúng hơn là hiện tượng. Cách dùng kỹ thuật này liên quan đến một chức năng khác tức là tạo khác biệt. Cách dùng thuật ngữ vi diệu pháp kỹ thuật nhất có năm khía cạnh hay ý nghĩa: (a) để định nghĩa pháp; (b) để

xác nhận sự tương quan giữa pháp; (c) để lý giải pháp; (d) để sắp xếp pháp; và (e) để xếp pháp theo thứ tự.

Kinh điển Phật Giáo được chia thành ba tạng (theo nghĩa đen là "những cái giỏ"): Kinh Tạng, Luật Tạng, và Luận Tạng (Vi Diệu Pháp Tạng). Kinh Tạng thường là những bài thuyết giảng, Luật Tạng chứa đựng những phép tắc cho cộng đồng Tăng Đoàn, và Luận Tạng thường được nói đến là những sách về triết lý và tâm lý Phật Giáo. Nơi đây tôi muốn nhìn vào một quan hệ giữa Luận Tạng (Vi Diệu Pháp) và Kinh Tạng. Có một số lớn tài liệu của Luận Tạng trong Kinh Tạng. Hãy nhớ lại định nghĩa kỹ thuật về Vi Diệu Pháp mà ta vừa xét lúc nãy. Đừng quên rằng, chúng ta tìm thấy trong Kinh Tạng một số các bài thuyết giảng có đặc tính là luận: Tăng Nhứt Tập Kinh trình bày sự giải thích giáo lý được sắp xếp theo thứ tự; Kinh Sangiti và Kinh Dasuttara được Xá Lợi Phất dẫn giải các mục của giáo lý được sắp xếp theo thứ tự; và Kinh Anupada, một bài giảng mà Ngài Xá Lợi Phất phân tích kinh nghiệm thiền định của Ngài trong ngôn ngữ Vi Diệu Pháp.

Rồi làm sao ta có thể đi tới chỗ phân biệt giữa Vi Diệu Pháp và Kinh? Muốn làm việc này, chúng ta phải nhìn vào nghĩa thứ hai của Vi Diệu Pháp, ấy là dùng nghĩa của "Thượng Pháp" Trong các Kinh, Đức Phật nói từ hai quan điểm. Quan điểm thứ nhất, Ngài nói về các sinh thể, đối tượng, các thuộc tính và những sự thụ đắc của các sinh thể, thế giới và những thứ tương tự, và thường thấy Ngài tuyên bố là "Chính tự ta sẽ đi Urevela". Quan điểm thứ hai Ngài tuyên bố rõ ràng là không có cái "Tôi" và tất cả mọi sự đều trống rỗng không có cá tính, thực chất, và vân vân...

Hiển nhiên hai quan điểm đang hoạt động ở đây là quan điểm qui ước (vohara) và quan điểm tối thượng (paramattha). Chúng ta có ngôn ngữ hàng ngày như "anh" và "tôi" và chúng ta cũng có ngôn ngữ triết lý chuyên môn không thừa nhận cá tính, đối tượng vân vân... Đó là sự khác biệt giữa nội dung kinh và nội dung luận (vi diệu pháp) về giáo lý của Đức Phật. Nói chung, kinh sử dụng quan điểm qui ước trong khi luận (vi diệu pháp) sử dụng quan điểm tối thượng (đệ nhất nghĩa đế). Tuy thế có những đoạn kinh mô tả vô thường, vô nhân tính hay không thực chất, các thành phần và uẩn, và vì thế phản ảnh quan điểm tối thượng. Trong phạm vi này, cũng có sự phân chia những kinh điển thành những kinh có ý nghĩa dứt khoát rõ ràng và trực tiếp, và những kinh có ý nghĩa ẩn tàng và không trực tiếp.

Tại sao Đức Phật lại dùng đến hai quan điểm, qui ước và tối thượng? Để trả lời chúng ta cần phải nhìn vào phẩm tính tuyệt vời của Ngài với tư

cách là một đạo sư và kỹ năng của Ngài trong việc chọn các phương pháp để dạy. Nếu Đức Phật chỉ nói với tất cả những thánh giả của Ngài về vô thường, không thực chất, các thành phần, và uẩn, tôi không nghĩ rằng cộng đồng Phật giáo có thể phát triển nhanh trong thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên. Cũng vào thời gian này, Đức Phật biết quan điểm tối thượng rất cần thiết có một sự hiểu biết sâu xa về Pháp, vậy nên giáo lý của Ngài chứa đựng ngôn ngữ đặc biệt để diễn tả quan điểm tối thượng

---o0o---

CHƯƠNG 30: TRIẾT LÝ VÀ TÂM LÝ TRONG VI DIỆU PHÁP

Một trong những chức năng của Vi Diệu Pháp là định nghĩa. Định nghĩa rất quan trọng vì muốn truyền thông đạt kết quả về một chủ đề khá chuyên môn, chúng ta phải hiểu các thuật ngữ có nghĩa gì. Bởi vậy tôi muốn nhìn vào một số thuật ngữ thường được dùng và phổ thông nói về tư tưởng Phật Giáo. Tôi muốn đi đến sự hiểu biết về những định nghĩa của những thuật ngữ ấy và rồi liên hệ chúng với bản chất của giáo lý Đức Phật.

Đạo Phật thường được gọi là một tôn giáo, một triết lý, và những năm gần đây, một tâm lý học. "Tôn Giáo" đề cập đến niềm tin, hay xác nhận, một đáng cao cả vô hình kiểm soát tiến trình của vũ trụ. Hơn thế nữa, tôn giáo có một bộ phận cảm xúc và luân lý, và liên quan đến nghi thức và thờ cúng. Vì Phật Giáo không công nhận sự hiện hữu của một đáng như vậy và không nặng về những nghi thức và thờ cúng, cho nên rất khó để có thể sắp xếp Phật Giáo nói chung - và đặc biệt là Vi Diệu Pháp - như một tôn giáo.

Theo nghĩa gốc của nó, "triết lý" có nghĩa là "thích trí tuệ và kiến thức". Thông thường hơn, nó có nghĩa là điều tra nghiên cứu về bản chất của những định luật hay những nguyên nhân của tất cả sự sống. Định nghĩa này có thể áp dụng với Phật Giáo ngoại trừ nó vẫn còn mơ hồ một chút do nhiều nghĩa của từ "bản chất" và "sự sống". Điều này dẫn đến hai phương pháp trong tư duy triết lý, gọi là siêu hình học và hiện tượng học. Siêu hình học là sự nghiên cứu về nguyên tắc tuyệt đối hay nguyên tắc đầu tiên. Nó cũng đôi khi được gọi là khoa học về bản thể học nghĩa là nghiên cứu các đặc tính, hay nói đơn giản là nghiên cứu mọi sự trong chính chúng. Trái lại hiện tượng học là sự miêu tả sự vật khi chúng được chứng nghiệm bởi cá nhân; đó là khoa học về căn bản kiến thức nhân loại, sự nghiên cứu về sự vật như chúng được biết, như chúng xuất hiện trước chúng ta. Nếu coi Phật Giáo là triết lý ừ thì nó liên quan trước tiên với hiện tượng học.

"Tâm lý học" là sự nghiên cứu về tâm và trạng thái tinh thần. Giống như triết lý, nó có hai khía cạnh - tâm lý học thuần túy là sự nghiên cứu chung về hiện tượng tinh thần, và tâm lý trị liệu hay tâm lý học ứng dụng là áp dụng sự nghiên cứu hiện tượng tinh thần vào vấn đề bệnh và trị bệnh, rối loạn và điều chỉnh. Chúng ta có thể giải thích sự khác biệt giữa tâm lý thuần túy và tâm lý ứng dụng bằng phép loại suy. Hình dung một người trèo lên đỉnh đồi và nhìn bao quát xuống cánh đồng mà không một mục đích đặc biệt gì trong tâm. Sự quan sát của người ấy đi vào từng chi tiết - đồi, rừng, sông và suối - không phân biệt. Nhưng nếu người ấy có mục đích trong tâm - chẳng hạn, nếu người ấy muốn tới một đỉnh đồi khác cách xa - thì sự quan sát sẽ nhắm vào những nét đặc biệt giúp người ấy hay cản trở người ấy tiến tới mục tiêu. Khi chúng ta nói về tâm lý học ứng dụng hay tâm lý trị liệu, chúng ta muốn nói về sự nghiên cứu tâm và trạng thái tinh thần nhắm vào các hiện tượng giúp đỡ hay cản trở tiến bộ hướng tới hạnh phúc tinh thần.

Vì đã nhìn sơ lược vào định nghĩa về tôn giáo, triết lý và tâm lý, chúng ta có thể bắt đầu nhìn thấy khía cạnh hiện tượng học của triết lý và khía cạnh chữa trị của tâm lý học liên quan nhiều nhất tới sự hiểu biết về giáo lý của Đức Phật.

Vi Diệu Pháp, giống như tư tưởng Phật Giáo nói chung, rất hữu lý và hợp lý. Nếu ta nhìn kỹ vào phương pháp trình bày và lập luận trong Vi Diệu Pháp, chúng ta thấy điểm xuất phát của biện chứng, biện chứng này là khoa học về nghị luận, và cũng là sự khởi đầu của lập luận và phân tích hợp lý. Điều nào đặc biệt rõ rệt trong bốn phân loại về tính chất của câu hỏi. Được biết rằng sự hiểu biết rõ và khả năng sử dụng phân loại này rất cần thiết cho bất cứ ai muốn dẫn thân vào việc bàn thảo và nghị luận về Pháp vì muốn trả lời đúng một câu hỏi, ta phải hiểu tính chất của câu hỏi.

Loại câu hỏi thứ nhất trực tiếp nhất và liên quan đến những câu hỏi có thể trả lời trực tiếp và khẳng định như "Tất cả chúng sinh đều chết phải không?". Để trả lời câu hỏi này "Phải, tất cả chúng sinh đều chết".

Loại câu hỏi thứ hai chỉ có thể trả lời với sự dè dặt, chẳng hạn, "Tất cả chúng sinh sẽ tái sinh phải không?". Loại câu hỏi này không thể trả lời trực tiếp và khẳng định vì có thể có hai lối giải thích. Bởi vậy câu hỏi đó phải được phân tích và trả lời từng cá nhân, đem cho mỗi người những nghĩa có thể:

"Những chúng sinh không thoát khỏi những ô trược sẽ phải tái sinh, nhưng những ai thoát khỏi ô trược, như các vị A La Hán, không tái sinh".

Loại câu hỏi thứ ba phải được trả lời bằng cách vặn lại câu hỏi chẳng hạn như: "Con người có mạnh không?". Ở đây điểm tham khảo về câu hỏi phải được quyết định trước khi trả lời: nói một cách khác con người mạnh so với thần thánh hay súc vật? Nếu so với thần thánh, con người không mạnh, nhưng so với súc vật con người mạnh. Mục đích của phần câu hỏi là để quyết định điểm tham khảo mà người hỏi có trong đầu.

Loại câu hỏi thứ tư là loại mà chúng ta đặc biệt chú trọng đến ở đây. Những câu hỏi này không đáng để trả lời; lời xác nhận không thể diễn tả nổi tiếng là Đức Phật giữ im lặng thuộc về loại này. Theo truyền thống có mười bốn câu hỏi không trả lời được. Chúng ta thấy những câu này trong Kinh Chulamalunkya. Mười bốn câu hỏi gom lại thành ba loại.

Loại thứ nhất gồm có tám câu liên quan đến bản chất tuyệt đối hay bản chất tận cùng của thế giới: thế giới bất diệt hay không bất diệt, cả hai hay không cả hai; hữu hạn hay vô hạn, cả hai hay không cả hai? Quý vị thấy loại này gồm có hai nhóm câu hỏi và cả hai đều liên quan đến thế giới. Nhóm câu hỏi thứ nhất liên quan đến sự tồn tại của thế giới trong thời gian, và nhóm thứ hai liên quan đến sự tồn tại của thế giới trong không gian.

Loại thứ hai gồm có bốn câu hỏi: Như Lai tồn tại hay không tồn tại sau khi chết, cả hai hay không cả hai? Những câu hỏi này liên quan đến bản chất niết bàn hay thực tế tối thượng.

Loại thứ ba gồm có hai câu: Cái ngã đồng nhất hay khác biệt với xác thân? Trong khi loại thứ nhất liên đến thế gian này và loại thứ hai liên quan đến xuất thế gian, loại chót này liên quan đến kinh nghiệm bản thân. Phải chăng chúng ta chết cùng với xác thân hay những cá tính của chúng ta hoàn toàn khác biệt và độc lập với xác thân?

Đức Phật im lặng khi được hỏi mười bốn câu hỏi này. Ngài mô tả những câu hỏi này như một cái lưới và không muốn bị kéo vào cái bẫy lý thuyết, ức đoán và giáo điều như thế. Ngài nói đó là vì Ngài không bị ràng buộc vào tất cả những lý thuyết và giáo điều nên Ngài đã được giải thoát. Ngài nói những ức đoán như thế đem đến bòn chòn, lo lắng, hoang mang, và đau khổ, và chính là bằng cách tự giải thoát ra khỏi những thứ đó mà ta có thể đạt giải thoát.

Chúng ta hãy nhìn vào mười bốn câu hỏi nói chung để xem liệu chúng ta có thể hiểu được tại sao Đức Phật có lập trường này. Nhìn chung, mười bốn câu hỏi này ngụ ý hai thái độ căn bản đối với thế giới này.

Đức Phật nói về hai thái độ này trong cuộc đối thoại với Maha Kachchayana, khi Ngài nói có hai quan điểm căn bản, quan điểm sự tồn tại và quan điểm về sự không tồn tại. Ngài nói người ta thường quen nghĩ về những điều này và chừng nào người ta còn vướng mắc vào hai quan điểm này chừng đó không đạt được giải thoát. Cho rằng thế giới bất diệt, thế giới vô tận, Như Lai tồn tại sau khi chết, và cái ngã độc lập khỏi xác thân, phản ánh quan điểm tồn tại. Cho rằng thế giới không bất diệt, thế giới hữu hạn, Như Lai không tồn tại sau khi chết và cái ngã đồng nhất với xác thân, phản ánh quan điểm không tồn tại.

Hai quan điểm này được giảng dạy bởi các đạo sư của các trường phái khác trong thời Đức Phật. Quan điểm tồn tại thường là quan điểm của những người Bà La Môn, quan điểm không tồn tại thường là quan điểm của những nhà duy vật và những người theo chủ nghĩa khoái lạc. Khi Đức Phật không muốn bị kéo vào cái bẫy của quan điểm giáo điều về tồn tại và không tồn tại, tôi nghĩ rằng Ngài có hai điều ở trong tâm: (1) hậu quả đạo đức của hai quan điểm này và quan trọng hơn nữa, (2) thực tế là những quan điểm này về tuyệt đối tồn tại hay không tồn tại không đúng với cung cách, chiều hướng thực sự của các sự vật.

Thí dụ, những người theo chủ nghĩa bất diệt thấy cái ngã thường còn và không thay đổi. Khi xác thân chết, cái ngã không chết vì cái ngã có bản chất không thay đổi. Nếu trường hợp này là đúng, dù xác thân làm gì: hành động của xác thân không ảnh hưởng đến số phận cái ngã. Quan điểm này không tương hợp với trách nhiệm tinh thần vì nếu cái ngã bất diệt và không thay đổi, nó sẽ không bị ảnh hưởng bởi hành động thiện hay bất thiện. Tương tự như vậy, nếu cái ngã đồng nhất với xác thân, và cái ngã chết khi xác thân chết, thì không có gì quan niệm về việc xác thân làm gì. Nếu bạn tin rằng sự tồn tại chấm dứt vào lúc chết, thì sẽ không có sự hạn chế nào về hành động. Nhưng trong tình trạng sự vật tồn tại do nguyên gốc phụ thuộc lẫn nhau, tuyệt đối tồn tại và không tồn tại đều không thể xảy ra.

Một thí dụ khác lấy từ mười bốn câu hỏi không thể trả lời cũng cho thấy những lời xác nhận này không đúng với cung cách, chiều hướng thực sự của sự vật. Hãy lấy thí dụ về thế giới. Thế giới tồn tại tuyệt đối hay không tồn tại tuyệt đối trong thời gian. Thế giới tồn tại tùy thuộc vào nguyên nhân

và điều kiện - vô minh, tham và luyến chấp. Khi vô minh, tham và luyến chấp hiện diện, thế giới tồn tại; khi chúng không hiện diện, thế giới ngừng tồn tại. Bởi vậy câu hỏi về tuyệt đối tồn tại và không tồn tại về thế giới không thể trả lời được.

Cũng giống như vậy có thể được nói về loại câu hỏi khác tạo thành mười bốn câu không trả lời được. Tồn tại hay không tồn tại được xem như khái niệm tuyệt đối, không áp dụng cho những sự vật thực sự như thế. Đó là lý do tại sao Đức Phật từ chối không đồng ý với những lời tuyên bố tuyệt đối về bản chất của sự vật. Ngài nhìn thấy những loại siêu hình tuyệt đối không thể áp dụng đối với những sự vật như thế.

Về thái độ của Đức Phật đối với tâm lý học, chắc chắn Ngài nhấn mạnh rất nhiều vào vai trò của tâm. Chúng ta quen thuộc với những câu kệ nổi tiếng trong kinh Pháp Cú, Đức Phật nói tâm là tiền thân của tất cả các trạng thái tinh thần. Kinh nói hạnh phúc hay khổ đau là kết quả của hành động với tâm thanh tịnh hay tâm bất tịnh. Chúng ta chỉ cần nhìn vào những đoạn kinh điển để xác nhận tầm quan trọng của tâm trong giáo lý Phật Giáo. Ở đây chúng ta thấy năm uẩn, bốn trong năm uẩn là tinh thần và ba mươi bảy nhân tố giác ngộ, đa số những nhân tố này thuộc tinh thần. Dù chúng ta nhìn vào đâu thì chúng ta cũng phải chú ý đến tầm quan trọng của tâm trong giáo lý của Đức Phật.

Nhiều tôn giáo và triết lý có những điểm khởi đầu riêng biệt. Những tôn giáo hữu thần bắt đầu bằng Thượng Đế. Giáo huấn luân lý như Đạo Khổng bắt đầu bằng con người với tư cách là một thực thể xã hội. Phật Giáo bắt đầu bằng tâm. Cho nên không thật ngạc nhiên khi chúng ta thường chọn cách mô tả giáo lý của Đức Phật là tâm lý học và chúng ta cũng mô tả là biện pháp trị liệu vì biểu tượng về bệnh và trị bệnh nổi bật trong giáo lý của Đức Phật. Tứ Diệu Đế là giản đồ cổ phản ánh về bệnh, chẩn bệnh, chữa lành bệnh, và các phương pháp điều trị trong y khoa lúc phôi thai, và chúng ta cũng nhớ rằng Đức Phật được gọi là vua của các thầy thuốc (Y Vương).

Đức Phật chú ý đến việc chữa lành bệnh, không phải trong phạm trù siêu hình. Chúng ta thấy Ngài dùng nhiều kỹ thuật trong việc chữa lành bệnh qua nhiều bài thuyết giảng trong Tạng Kinh. Chẳng hạn Đức Phật giảng về cái ngã. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy rằng người khôn ngoan đạt hạnh phúc bằng tự kỷ, và ở những đoạn khác trong các bài giảng, chúng ta thấy Đức Phật trình bày tỷ mỹ học thuyết vô ngã, một khái niệm cho thấy

không có chỗ nào trong các bộ phận cấu thành kinh nghiệm tâm-vật lý là cái ngã thường còn.

Để giải thích sự mâu thuẫn bề ngoài này, chúng ta cần nhìn vào cuộc đối thoại của Đức Phật với Vachchagotta khi hỏi Ngài liệu cái ngã hiện hữu hay không hiện hữu. Đức Phật im lặng và sau một lúc Vachchagotta bỏ đi. Ngài A Nan, lúc đó đứng bên cạnh biết việc gì xảy ra, liền hỏi Đức Phật tại sao Ngài không trả lời. Đức Phật giải thích nếu ta nói cái ngã hiện hữu, ông ấy sẽ theo phe những người Bà La Môn tin tưởng vào sự hiện hữu tuyệt đối của cái ngã, nếu ta nói với Vachchagotta là cái ngã không hiện hữu, sẽ làm cho Vachchagotta bối rối nghĩ rằng "Trước đây tôi có cái ngã, nhưng bây giờ tôi lại không có cái ngã". Đức Phật chọn cách im lặng vì Đức Phật biết tình trạng khó khăn của Vachchagotta. Tương tự như vậy, khi gặp phải những người không tin tưởng vào tái sinh, Ngài dạy sự hiện hữu của cái ngã, trong khi đối với những người tin tưởng vào thực tế của Nghiệp, vào quả của hành động thiện và bất thiện, Ngài dạy thuyết vô ngã. Đó là sự khéo léo của Đức Phật trong cách truyền thụ kiến thức.

Chúng ta có thể thấy việc này có liên quan như thế nào với việc Đức Phật bác bỏ về các phạm trù tuyệt đối khi chúng ta nhìn vào cách sử dụng biểu tượng con rắn nước. Nơi đây chúng ta thấy Đức Phật nói các nhân tố của kinh nghiệm giống như con rắn nước. Khi một người có khả năng điều khiển được con rắn nước hay có kiến thức trong việc bắt rắn, muốn bắt một con rắn, người ấy làm được. Nhưng khi một người không quen điều khiển rắn nước và không biết cách bắt rắn, người ấy muốn bắt rắn thì việc làm này sẽ đưa kết quả là than khóc và đau đớn. Tương tự như vậy, hiện tượng - những nhân tố về kinh nghiệm - tự chúng chẳng là gì cả. Chúng không tuyệt đối hiện hữu hay tuyệt đối không hiện hữu, không tuyệt đối thiện mà cũng chẳng tuyệt đối bất thiện; đúng hơn chúng tương đối. Dù chúng dẫn đến hạnh phúc hay đau khổ, tiến lên trên đường đi hay giạt lùi, tùy thuộc không phải vào chính hiện tượng mà vào cách chúng ta điều hành chúng.

Nếu mọi sự vật được giải quyết đúng cách do sự điều chỉnh có ý thức và có cân nhắc kỹ lưỡng của tâm, hiện tượng có thể được sử dụng cho sự tiến bộ của ta trên đường đi. Con dao chẳng hạn, nó chẳng đúng mà cũng chẳng sai, tuy nhiên nếu ai nắm nó bằng lưỡi chắc chắn là một lỗi lầm. Khi chúng ta đề cập đến những hiện tượng về tham, ác ý và vô minh, nó dẫn đến đau khổ. Khi chúng ta làm ngược lại, nó dẫn đến hạnh phúc.

Để tóm lại, chúng ta có thể sử dụng thuật ngữ "triết lý" và "tâm lý" liên quan đến truyền thống Phật Giáo miễn là chúng ta nhớ rằng chúng ta chú ý đến triết lý không phải là về bản chất hay phạm trù tuyệt đối mà là một sự miêu tả hiện tượng, và ta chú ý vào tâm lý trong chừng mực như nó liên quan đến tâm lý trị liệu. Những đặc tính này về triết lý và tâm lý của Vi Diệu Pháp thật độc đáo trong lịch sử tư tưởng loài người. Không có nơi nào trên thế giới cổ hay hiện đại ở Á Châu hay ở Phương Tây, lại có hiện tượng học và tâm lý trị liệu pháp tiến hóa như vậy.

Điều độc đáo về hiện tượng học và tâm lý trị liệu Phật Giáo là sự bác bỏ khái niệm về một cái ngã thường còn và sự khẳng định về khả năng giải thoát. Trong tất cả những hệ thống khác, những hệ thống về hiện tượng học hợp với triết lý học và tâm lý trị liệu phương tây, chúng ta thấy sự bất lực không bác bỏ nội khái niệm về một cái ngã thường còn - sự bác bỏ hết sức đặc trưng trong giáo lý của Đức Phật và Vi Diệu Pháp. Và không có nơi đâu trong tâm lý học hiện đại chúng ta tìm thấy khả năng tự do tối đa và tuyệt đối lại hết sức quan trọng như trong giáo lý của Phật Giáo.

---o0o---

CHƯƠNG 31: PHƯƠNG PHÁP HỌC

Trong chương này tôi sẽ bàn luận những phương pháp mà Vi Diệu Pháp điều tra nghiên cứu cá tính và mối quan hệ của chúng ta với thế giới quanh ta.

Có hai cách miêu tả một người và mối quan hệ của người ấy với thế giới chung quanh người ấy: suy diễn và quy nạp. Phương pháp hợp lý hay suy diễn bắt đầu bằng khái niệm trừu tượng và đem áp dụng khái niệm ấy vào kinh nghiệm của một người. Phương pháp theo kinh nghiệm hay quy nạp bắt đầu bằng những sự việc mà chúng ta gặp trong kinh nghiệm; do quan sát và phân tích, giải thích và hiểu những sự kiện ấy, chúng ta xây dựng một bức tranh của chính chúng ta và thế giới quanh ta. Tóm lại phương pháp lý trí với trừu tượng và cố gắng áp dụng vào cụ thể, trong khi phương pháp quy nạp bắt đầu bằng cụ thể và xây dựng bức tranh thực tế tiến triển từng bước một.

Phương pháp quy nạp là một phương pháp dùng trong hệ thống Vi Diệu Pháp, khá gần với phương pháp khoa học, ngoại trừ trong khoa học, trọng tâm của quá trình quy nạp ở bên ngoài và trong hệ thống Vi Diệu Pháp trọng tâm ở bên trong, ở tâm. Đó là lý do tại sao phương pháp Vi Diệu Pháp

đôi khi được gọi là sự tự xem xét nội quan, hay sử dụng thuật ngữ truyền thống, thiền quán.

Khi nói Vi Diệu Pháp là theo kinh nghiệm và quy nạp, chúng ta muốn nói là phương pháp ấy liên quan trước tiên đến kinh nghiệm tinh thần. Đôi khi chúng ta nói thiền giống như nội quan hay soi tinh thần bằng kính hiển vi: chính là cách điều tra nghiên cứu rất sát những dữ kiện của kinh nghiệm. Phương pháp nội quan Vi Diệu Pháp mang lại kết quả vì nó điều hành qua thiền để làm chậm lại tiến trình tinh thần tới điểm chúng ta có thể nhìn và hiểu chúng. Trong phương diện này, có một sự tương đương khác thường giữa phương pháp Vi Diệu Pháp và phương pháp khoa học. Trong khoa học, chúng ta muốn tìm ra sự biến đổi xảy ra như thế nào, chúng ta làm tiến trình này chậm lại hay nhanh lên. Trong thiền Vi Diệu Pháp chúng ta cũng làm chậm lại tiến trình tinh thần để chúng ta có thể nhìn cái gì thực sự đang xảy ra, hay chúng ta có thể tăng tốc lên. Nếu chúng ta có thể thấy được đời sống con người của chúng ta, từ lúc sinh ra đến lúc chết đi, trong khoảng năm phút, thì nó có thể cho chúng ta tuệ giác đặc biệt nhìn vào bản chất của đời sống. Tuy nhiên vì việc làm này thường không thể làm được, cho nên chúng ta phải chậm lại. Đó là cơ sở của thiền Vi Diệu Pháp.

Bản liệt kê các nhân tố tinh thần và những điều tương tự trong các cuốn Vi Diệu Pháp dường như nhạt nhẽo và ức đoán khi mới nhìn vào, nhưng thực ra những bản liệt kê này chỉ là dạng dữ kiện trên giấy tờ mà chúng ta tìm thấy trong việc điều tra nghiên cứu cẩn trọng về kinh nghiệm. Không phải là ức đoán, Vi Diệu Pháp là kết quả của sự phân tích nội quan thận trọng và kỹ lưỡng về kinh nghiệm. Tuy vậy bạn có thể nghi ngờ tính hữu ích của việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp vì nghĩ rằng ngồi thiền và tái tạo kinh nghiệm Vi Diệu Pháp về thực tế bằng thiền quán của chính mình chắc chắn còn hữu dụng hơn. Điều này thật đúng tới mức trong tất cả khía cạnh của giáo lý Phật Giáo, trực tiếp cũng như gián tiếp, sự hiểu biết là yêu cầu bắt buộc.

Bằng cách nhìn các thành phần của Vi Diệu Pháp, bức tranh mà chúng ta có khi phân tích kinh nghiệm chắc chắn hiệu quả hơn nhiều nếu đó là bức tranh trực tiếp đạt được do thiền quán của chính mình. Nhưng cho dù đó là bức tranh gián tiếp đạt được do nghiên cứu, nó cũng vẫn hữu dụng cho chúng ta vì khi chúng ta ngồi xuống và thiền chúng ta đã sẵn sàng có một sự hiểu biết tri thức với sự phác họa đại cương về bức tranh mà chúng ta cố gắng đem vào tiêu điểm. Trong ý nghĩa này, nghiên cứu Vi Diệu Pháp có thể

là hữu dụng mang lại sự hiểu biết gián tiếp về chính chúng ta và thế giới quanh ta bằng Vi Diệu Pháp.

Có hai cách điều tra nghiên cứu Vi Diệu Pháp có kết quả: (1) qua phân tích, (2) qua sự tổng hợp hay mối quan hệ. Cấu trúc căn bản của hai phương pháp này được nói đến trong cuốn đầu và cuốn cuối của Tạng Luận (Vi Diệu Pháp), cuốn Dhammasangani (Phân Loại Các Nhân Tố) và cuốn Patthana (Các Mối Quan Hệ Nhân Quả). Đây là hai cuốn quan trọng nhất trong Vi Diệu Pháp. Chính do phương pháp phân tích và phương pháp tổng hợp hay quan hệ mà Vi Diệu Pháp đi tới chỗ hiểu biết căn bản về vô ngã và tính không.

Trước hết chúng ta hãy nhìn vào phương pháp phân tích và cuối cùng vào phương pháp quan hệ, chúng ta sẽ kết hợp hai phương pháp này khi đương nhiên chúng ta phải kết hợp để gặt hái được lợi ích đầy đủ trong phương pháp điều tra nghiên cứu Vi Diệu Pháp. Trong cuốn "Những câu hỏi của Hoàng Đế Milinda" (Milinda Panha), được biết Đức Phật đã hoàn thành một nhiệm vụ cực kỳ khó khăn: "Na Tiên trả lời Hoàng Đế Ma Linh Đà, nếu một người phải vớt một con thuyền từ biển lên, và người ấy phải lấy một ít nước biển thì người ấy có thể nói với Ngài số lượng nước như vậy phải lấy từ sông Hằng, từ sông Yamua, và từ tất cả những sông lớn tại Ấn Độ, thì quả là khó khăn có thể hoàn thành nhiệm vụ. Bằng cách ấy, Đức Phật đã phân tích một thời điểm kinh nghiệm có ý thức, chẳng hạn như kinh qua việc nhìn thấy một hình dạng - thành những bộ phận cấu thành khác nhau: sắc, thọ, tưởng, hành và thức".

Phân tích là mổ xẻ một đơn vị hiển nhiên, một tổng thể thuần nhất thành những phần cấu thành. Cách lý giải này không những có thể áp dụng với cái ngã, như chúng ta thấy trong ĩ phân tích kinh nghiệm bản thân, mà còn với đối tượng bên ngoài: giống như chúng ta có thể chia nhỏ cá tính thành năm uẩn, cho nên chúng ta cũng có thể chia nhỏ hiện tượng bên ngoài thành những phần cấu trúc. Thí dụ, như chúng ta có thể chia nhỏ cái bàn thành chân bàn, mặt bàn, vân vân..., và xa hơn nữa thành phân tử, và nguyên tử của những thành phần khác tạo nên cái bàn.

Mục đích việc mổ xẻ một tập hợp hiển nhiên là nhỏ bật cái gốc luyên chấp vào hiện bên trong và bên ngoài. Một khi chúng ta xác nhận được cái ngã dường như thuần nhất thực chỉ là một tập hợp của những thành tố, niềm tin vào khái niệm cái ta sẽ yếu đi; tương tự như vậy, một khi chúng ta nhận thức được hiện tượng bên ngoài chỉ là một tập hợp của những thành tố nhỏ

hơn, niềm tin của chúng ta vào những đối tượng bên ngoài sẽ yếu đi. Chúng ta có kết quả gì sau tiến trình phân tích? Bên trong, chúng ta bị để lại những ý thức; bên ngoài, chúng ta được để lại với những nguyên tử. Nếu chúng ta xét hai thứ cùng nhau, chúng ta bị để lại với những thành phần, hay các nhân tố kinh nghiệm.

Những yếu tố tinh thần và thể chất của kinh nghiệm tự chúng không thể mang lại cho chúng ta tới sự hiểu biết tối hậu về thực tế vì chúng ta bị để lại với những ý thức và những nguyên tử vật chất - những yếu tố kinh nghiệm. Những yếu tố này vẫn giữ nguyên không thể giản đơn hơn dù chúng ta đi sâu vào tiến trình mổ xẻ bao lâu hay đến đâu. Mặc dù chúng ta tiến tới những bộ phận càng ngày càng nhỏ hơn, nhưng chúng ta bị để lại một bức tranh thực tế tan nát thành từng mảnh, kết của sự mổ xẻ. Tự nó không phải là một bức tranh trung thực và đầy đủ về thực tế.

Đề đi tới bức tranh tối hậu về thực tế, chúng ta cần phải ghép phương pháp phân tích với phương pháp tổng hợp hay phương pháp quan hệ. Đó là lý do tại sao nhà học giả Phật Giáo vĩ đại và cũng là bậc thánh, Long Thọ, đã có lần tỏ lòng tôn kính Đức Phật như "vị thầy của lý nhân duyên". Chân lý của lý nhân duyên làm yên ổn và dịu đi sự bối rối về cấu trúc tư tưởng. Đây là một dấu hiệu về tầm quan trọng của mối quan hệ, sự tùy thuộc lẫn nhau, hay tính điều kiện trong việc hiểu biết bản chất thật sự của mọi sự. Cũng chính là lý do tại sao các học giả đã nhắm vào cuốn Những Mối Quan Hệ Nhân Quả; nó cung cấp một nửa về phương pháp điều tra nghiên cứu của Vi Diệu Pháp.

Đồng thời, qua phân tích, chúng ta tiến tới cái không có thực chất của cá tính và hiện tượng (vì chúng ta thấy chúng được cấu tạo của những thành tố). Cho nên, qua tiến trình điều tra nghiên cứu liên quan, chúng ta tiến tới tính không của cá tính và hiện tượng (Vì chúng ta thấy những phần hợp thành chúng tất cả đều chịu tác động bởi các điều kiện và sự liên quan với nhau). Chúng ta tiến tới tính không thực chất và tính không này bằng cách tập trung vào giáo lý về lý nhân duyên.

Chúng ta có thể thấy, trong phạm vi một sự việc nhất định - ở thuộc tính hay ở đối tượng bên ngoài - những thành tố tùy thuộc lẫn nhau để tồn tại như thế nào. Chẳng hạn, trong phạm vi một hiện tượng, như cái bàn có một vài bộ phận hợp thành (chân bàn, mặt bàn vân vân...) chúng tùy thuộc lẫn nhau để tồn tại vì là một phần của cái bàn. Tương tự như vậy, cái bàn tùy thuộc vào những nguyên nhân trước của nó (gỗ, sắt, và hành động của người

thợ thủ công khéo léo ráp nó lại) và cũng lệ thuộc vào những điều kiện gần nhất (như cái sàn nhà mà nó được đặt lên).

Chúng ta cũng có thể khảo sát ý niệm về sự tùy thuộc lẫn nhau trong mối quan hệ ba chiều:

Thời gian, không gian và nghiệp. Chẳng hạn, cái bàn tùy thuộc về phương diện thời gian theo nghĩa đen là trước khi có cái bàn - hàng loạt biến chuyển đã xảy ra - đẵn gỗ, làm bàn vân vân... Những biến chuyển nối tiếp dẫn đến sự nảy sinh cái bàn. Tương tự như vậy, cái bàn tùy thuộc về phương diện không gian theo nghĩa đen là đứng trên sàn nhà vân vân...Chiều thứ ba là điều kiện hoạt động vượt qua thời gian và không gian. Chiều này được giải thích bằng nghiệp vì tác động của nghiệp tùy thuộc vào vào thời gian và không gian, tuy nó không rõ ràng trực tiếp trong thời gian và không gian. Vì nghiệp, một hành động xảy ra ở một điểm thời gian và không gian xa xăm cũng vẫn có thể có tác động. Cho nên tính điều kiện không chỉ là thời gian và không gian, mà còn có phương diện nghiệp.

Chúng ta hãy lấy hai thí dụ để thiết lập một cách chắc chắn hơn điều chúng ta muốn nói là bằng phương pháp phân tích và phương pháp liên quan. Hãy lấy thí dụ một cái xe bò, đó là một hiện tượng, một thực thể có thể nhận biết. Chúng ta áp dụng phương pháp phân tích vào cái xe bằng cách tháo rời ra thành những thành tố: bánh xe, trục xe, thân xe, cày xe và vân vân. Áp dụng phương pháp tổng hợp nhìn vào cái xe đó trong phương diện gỗ, hành động của những người ráp nó lại và vân vân... Chúng ta cũng có thể chọn lấy thí dụ cổ điển về ngọn lửa của đèn dầu, ngọn lửa hiện hữu tùy thuộc vào dầu và bắc đèn, và cái mầm tùy thuộc vào hạt giống, đất, ánh sáng mặt trời vân vân...

Phương pháp phân tích và liên quan cùng nhau mang lại bức tranh cơ bản về sự vật như chúng thực sự tồn tại. Các phương pháp này sản sinh bức tranh cơ bản do sự điều tra nghiên cứu kỹ lưỡng. Chúng ta sử dụng phương pháp phân tích để chia sự vật thành những thành tố của cái dường như là toàn thể; rồi chúng ta sử dụng pháp liên quan để trình bày những thành tố ấy không tồn tại độc lập và riêng rẽ mà tùy thuộc vào những nhân tố khác để tồn tại.

Có nhiều chỗ trong giáo lý Đức Phật phương pháp điều tra nghiên cứu được sử dụng đơn lẻ và có chỗ kết hợp cả hai. Thí dụ, chúng ta áp dụng sự chú tâm trước hết vào hiện tượng bên trong, rồi hiện tượng bên ngoài, và

cuối cùng cả hiện tượng bên trong lẫn bên ngoài. Bằng cách sử dụng phân tích và liên quan cùng nhau, chúng ta khắc phục được nhiều khó khăn. Không những chúng ta khắc phục được ý niệm về cái Ta, thực thể, cá tính, chúng ta còn khắc phục được những khó khăn xảy ra nếu chúng ta tin vào sự tồn tại độc lập của những nhân tố và ý niệm riêng rẽ như tồn tại và không tồn tại, đồng nhất và khác biệt.

Các phương pháp phân tích và tổng hợp thực sự được phản ánh trong môn hóa về não bộ. Các chuyên gia thần kinh học đã khám phá ra bộ não được chia thành hai bán cầu, một có chức năng phân tích và một có chức năng tổng hợp. Nếu hai chức năng này không hòa hợp, và không cân bằng, rối loạn cá tính sẽ xảy ra. Một số người phân tích thái quá có khuynh hướng bỏ qua những khía cạnh trực giác, năng động và hay thay đổi hơn trong cuộc sống trong khi một số người lại quá tương đối có khuynh hướng thiếu tính chính xác, tính trong sáng và mất tập trung. Bởi vậy trong ngay cuộc sống riêng tư của chúng ta, chúng ta cần phối hợp tư duy phân tích và tư duy tương quan.

Những phương diện tâm lý và thần kinh của hai phương pháp này cũng rất rõ ràng trong sự phát triển triết học và khoa học tây phương. Triết học với phương pháp phân tích chiếm ưu thế để lại cho chúng ta những hệ thống thực tế, đa nguyên và thuộc thuyết nguyên tử như triết học của Bertrand Russell. Cùng một lẽ đó, trong sự phát triển mới nhất của khoa học, như thuyết lượng tử, chúng ta thấy cách nhìn thực tế tương đối hơn ngày càng được chấp nhận. Khi nhìn vào lịch sử triết học và khoa học của Phương Tây, chúng ta có thể thấy trong hai phương pháp điều tra nghiên cứu, lúc cái này chiếm ưu thế, lúc cái kia chiếm ưu thế.

Có lẽ chúng ta tiến tới điểm chúng ta có thể phối hợp cả hai ngay cả trong triết học và khoa học tây phương. Có lẽ chúng ta tới cách nhìn thực tế không có nhiều khác biệt với cách nhìn mà Vi Diệu Pháp đạt được qua kinh nghiệm về thiên nội tâm - một cách nhìn thực tế vừa phân tích (bác bỏ ý niệm về một tổng thể đồng nhất) và tương quan (bác bỏ ý niệm về sự tồn tại độc lập, riêng rẽ của các sự vật trong thực tế) Rồi chúng ta sẽ có một cách nhìn thực tế cởi mở, để thay đổi trong đó kinh nghiệm đầy khổ đau có thể biến đổi mạnh mẽ thành kinh nghiệm giải thoát khỏi tất cả khổ đau.

---o0o---

CHƯƠNG 32: PHÂN TÍCH VỀ THỨC

Vì sự quan trọng và tầm rộng của nó, tôi sẽ dành ba chương để phân tích về thức trong triết lý Vi Diệu Pháp. Trong chương này tôi nhắm vào một số hệ thống để phân loại thức và đặc biệt là thức trong phạm vi giác quan.

Để hiểu tại sao chúng ta bắt đầu phân tích kinh nghiệm nơi thức bằng Vi Diệu Pháp, thì điều quan trọng là phải nhớ mối quan tâm về trị bệnh của triết học Phật Giáo nói chung và của Vi Diệu Pháp nói riêng. Điểm bắt đầu của tư tưởng Phật Giáo là chân lý về khổ đau. Khổ đau là một vấn đề của thức; chỉ có thức mới có thể khổ. Thức bị lệ thuộc vào khổ vì vô minh hay không có hiểu biết căn bản, chia thức thành chủ quan và khách quan, thành cái ngã và cái không phải là ngã (tức khách thể và người chung quanh cái ngã).

Trong Phật Giáo, vô minh được định nghĩa rõ là khái niệm về cái ngã vĩnh cửu, độc lập và đối tượng của nó. Một khi chúng ta chia thức thành cái ngã và cái không phải là ngã, chúng ta sẽ bị khổ đau, vì tác động khác nhau sinh ra giữa hai cái đó. Chúng ta cũng tham ái và sân hận, vì chúng ta muốn những sự việc hỗ trợ cái ngã và ghét những sự việc không có lợi cho cái ngã.

Sự phân chia hay sự phân biệt giữa cái ngã (chủ thể) hay cái không phải là ngã (hay khách thể) là nguyên nhân căn bản của khổ đau. Sự phân chia như vậy là có thể chấp nhận được vì vô minh - tin vào cái ngã thực sự hiện hữu độc lập và trái ngược với cái không phải là cái ngã. Bởi vậy không có gì ngạc nhiên Vi Diệu Pháp hướng ngay vào sự phân tích về tính chủ quan và tính khách quan. Đương nhiên khi chúng ta khảo sát lời dạy về năm uẩn, chúng ta thấy sắc là một thành tố khách quan, trong khi danh, thức và những uẩn tinh thần hành, thọ, và tưởng là những thành tố chủ quan.

Trước khi nhìn vào sự phân chia tác động đến sự phân tích về thức của Vi Diệu Pháp ra sao, chúng ta phải đã thông cái nghĩa của nó. Trong Phật Giáo, sự phân chia này không có nghĩa là chúng ta có tính nhị nguyên thiết yếu và tối giản về tâm và vật. Phật Giáo không đề cập đến tâm và vật là những thực tế tối hậu siêu hình mà đề cập đến tâm và vật như chúng trải nghiệm. Tâm và vật là hình thái của kinh nghiệm, không phải là thực chất. Đây là lý do tại sao Phật Giáo là triết học hiện tượng không phải là triết học bản thể, và tại sao sự phân chia về tâm và vật 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. Sự phân loại khách quan nói đến những đối tượng của thức, trong khi sự phân loại chủ quan nói đến bản chất của thức.

Sự phân loại khách quan trước hết lưu ý tới phương hướng mà thức định hướng. Trong cách sắp xếp khách quan này, có sự phân chia thành bốn loại thức: (1) thức trong phạm vi giác quan (kamavachara), hay thức hướng vào thế giới của ham thích cảm giác (kamavachara), (2) thức hướng vào cõi sắc (rupavachara), (3) thức hướng vào cõi vô sắc (arupavachara), và (4) thức hướng vào niết bàn (lokuttara).

Ba loại thức đầu thuộc trần cảnh và liên quan với thế giới của những sự vật có điều kiện. Loại thứ tư được biết là thức siêu trần nói đến chiều hướng siêu trần của thức, và là thức của bốn loại thức cao quý (Tứ quả thanh văn) - Nhập lưu (Tu Đà Hoàn), Nhất lai (Tu Đà Hoàn) quay trở về một lần, Bất lai (A Na Hàm) không quay trở về, và Bất sanh (A La Hán) giải thoát (xem Chương 35).

Đối tượng của cõi dục thuộc vật chất và bị giới hạn; đối tượng của cõi sắc không phải là vật chất nhưng vẫn bị giới hạn; và đối tượng của cõi vô sắc không phải là vật chất và không bị giới hạn. Nếu chúng ta nhìn vào ba loại thức này theo thứ tự, chúng ta thấy (a) đối tượng vật chất và bị giới hạn, (b) đối tượng không phải là vật chất nhưng vẫn còn bị giới hạn, và (c) đối tượng không phải là vật chất và không bị giới hạn. Tất cả ba kiểu thức này đều hướng về đối tượng trần cảnh. Có một sự thống nhất và thuần nhất phát triển không ngừng trong đối tượng của mỗi thức. Đối tượng của thức về cõi dục tăng trưởng nhanh và khác biệt nhất, những đối tượng của kiểu thức cõi sắc và vô sắc tăng ngày càng ít tăng trưởng. Loại thức thứ tư hướng về kiểu đối tượng siêu trần.

Chúng ta hãy nhìn vào sự phân loại chủ quan về thức. Loại thức này liên quan tới bản chất của chính thức chủ quan và cũng được chia thành bốn loại: thức thiện (kusala), thức bất thiện (akusala), thức kết quả (vipaka), và thức không có chức năng hay thức chức năng (kiriya).

Các loại thiện và bất thiện là những loại thức có tác động về mặt nghiệp; nói một cách khác, chúng có tiềm năng về nghiệp. Những loại thức kết quả và chức năng không chủ động về mặt nghiệp và không có tiềm năng về nghiệp. Loại kết quả không thể mang lại kết quả vì chính nó là kết quả,

trong khi loại chức năng cũng không mang kết quả vì tiềm năng của nó đã cạn trong chính hành động.

Bởi vậy chúng ta có thể sắp loại thiện và bất thiện trong loại thức có tác động về nghiệp thông thường hơn, và loại kết quả và chức năng vào loại thức bị động không có tiềm năng về nghiệp.

Có thể là hữu ích khi xem xét ý nghĩa của những thuật ngữ "thiện" và "bất thiện", và rồi phân định nghĩa về những loại thiện và bất thiện của thức chủ quan. "Thiện" có nghĩa là "cái hướng về trị bệnh" hay "cái hướng về kết quả mong muốn". Nơi đây một lần nữa chúng ta nhớ lại mối quan tâm trị bệnh của triết lý Phật Giáo. "Bất Thiện" có nghĩa "cái hướng về kết quả không mong muốn" hay "cái hướng về sự tồn tại vĩnh viễn của khổ đau". Những thuật ngữ "thiện" và "bất thiện" cũng liên quan tới khéo léo và không khéo léo hay thông minh và không thông minh, những chấp tư tưởng.

Tuy nhiên, để tiện dụng, người ta vẫn thường dùng thức thiện hay bất thiện là tốt và xấu, đạo đức hay vô luân. "Thiện" và "bất thiện" cũng có thể được định rõ liên quan tới ba nguyên nhân gốc rễ thiện và bất thiện (không tham, không sân hận, không si mê, và tham, sân và si). Tham, sân và si là những hình thái bắt nguồn từ vô minh căn bản, đó là khái niệm nhầm lẫn về cái ngã trái ngược lại với cái không phải là ngã. Vô minh theo nghĩa căn bản có lẽ giống như cái rễ cây, và tham sân si là cành của nó.

Tiềm năng nghiệp của một chấp tư tưởng được quyết định bởi bất cứ một trong ba nguyên nhân bất thiện là bất thiện, trong khi tiềm năng của một chấp tư tưởng được quyết định bởi bất cứ một trong ba nguyên nhân thiện là thiện. Những loại thức thiện và bất thiện có tác động về mặt nghiệp, và kể theo chúng là loại kết quả - nói một cách khác, là những hành động thiện và bất thiện đã kết quả chín muồi. Loại không có tác động hay chức năng liên quan tới những hành động không tạo thêm nghiệp và cũng không phải là do nghiệp thiện hay bất thiện, chẳng hạn như những hành động của các bậc giác ngộ - Chư Phật và Chư A La Hán - và những hành vi bao chứa nghiệp trung lập hay trung tính.

Thêm vào hai hệ thống chung về phân loại thức - thức khách quan sắp loại thức theo đối tượng và phương hướng, và thức chủ quan sắp loại thức theo bản chất - chúng ta có hệ thống thứ ba trong đó thức được phân biệt theo cảm nghĩ, kiến thức và ý muốn.

Trong cách phân loại theo cảm nghĩ, từng nhân tố thức đều có đặc tính xúc cảm: dễ chịu, khó chịu, hay trung tính. Ba đặc tính này có thể mở rộng thành năm bằng cách chia loại dễ chịu thành dễ chịu tinh thần và dễ chịu vật chất. Không có loại thức trung tính về vật chất vì sự trung tính trước hết là đặc tính tinh thần.

Trong cách phân loại về kiến thức, một lần nữa chúng ta có sự phân chia ba phần: những nhân tố kèm theo kiến thức về bản chất của đối tượng, những nhân tố thức không đi kèm kiến thức về bản chất đối tượng và các nhân tố thức kèm theo quan điểm quyết định sai lầm rõ ràng về bản chất của đối tượng. Những nhân tố này cũng có thể được gọi là sự ảnh hưởng của kiến thức đúng, sự không có kiến thức đúng, và ảnh hưởng của kiến thức sai lầm.

Cuối cùng, trong cách phân loại theo ý muốn, có sự phân chia hai phần thành thức tự động và thức ý chí - nói cách khác, những chấp tư tưởng có bản chất tự động trong bản chất, và trong những chấp tư tưởng có nhân tố có ý.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào thức trong phạm vi giác quan (kamavachara). Có 54 loại thức trong phạm trù này, chúng chia thành ba nhóm:

Nhóm thứ nhất gồm có 12 nhân tố có tác động về nghiệp và có tiềm năng nghiệp bất thiện. Mười hai nhân tố này có thể phân chia thành những nhân tố tùy thuộc vào một trong ba điều kiện bất thiện của tham, sân và si.

Nhóm thứ hai gồm có 18 nhân tố tác động trở lại hay thụ động, chúng có thể chia thành thức kết quả và thức có chức năng. 15 trong số 18 là kết quả, và thường nói về kinh nghiệm thoải mái hay khó chịu, kết quả của các nhân tố thiện hay bất thiện chứng nghiệm qua năm giác quan vật chất và giác quan tinh thần thứ sáu (tâm). Ba nhân tố còn lại là chức năng, không có tiềm lực về nghiệp và không phải là hậu quả của những nhân tố thiện hay bất thiện có tác động về nghiệp.

Phạm trù thứ ba gồm có 24 nhân tố thức thiện có tác động về nghiệp, bởi vậy, tiềm lực nghiệp tùy thuộc vào không tham, không sân và không si.

Tuy vậy trong loại thức thuộc phạm vi giác quan, chúng ta có 54 loại thức có thể phân tích bằng tác động hay thụ động, thiện và bất thiện, kết quả hay chức năng, và cả bằng cảm nghĩ, kiến thức và ý chí.

Tôi muốn kết luận bằng cách dành ít phút về tính chất giá trị đầy ý nghĩa, hấp dẫn bằng Vi Diệu Pháp nói riêng và của Phật Giáo nói chung. Những nhân tố của thức ghi trong Vi Diệu Pháp và những thuật ngữ được dùng để mô tả chúng, có những giá trị và ý nghĩa khác nhau theo những chức năng chúng thi hành.

Thất bại không hiểu việc ấy dẫn đến bối rối về cách phân loại Vi Diệu Pháp.

Ngay cả đền những năm đầu của Vi Diệu Pháp, có những lời chỉ trích đã không hiểu là những nhân tố trong đó được sắp loại theo chức năng, không phải theo bản thể học. Có nghĩa là nếu bạn khảo sát những nhân tố của thức ghi trong tài liệu Vi Diệu Pháp, bạn sẽ thấy cùng một nhân tố xuất hiện trong những phạm trù khác nhau. Kết luận bước đầu có thể là có nhiều điều nhắc lại trong tài liệu Vi Diệu pháp, nhưng điều đó không phải là vấn đề. Sự hiện diện của cùng một nhân tố trong những phạm trù khác nhau là do sự vận hành khác nhau trong từng phạm trù.

Bình luận về Dhamasangani (Cách phân loại các nhân tố) ghi ý kiến phản đối về sự lặp lại do đối phương nêu lên. Trả lời bằng phép loại suy là khi vua thu thuế của người dân, ông làm như vậy không phải là trên cơ sở cách sống của những cá nhân mà là chức năng kiếm tiền của các thực thể. (Ngày nay điều đó vẫn đúng, khi ta đóng thuế trên cơ sở là sở hữu chủ, một người làm công có lương bổng, về tiền kiếm được do cổ phần và trái phiếu, và vân vân...) Cũng giống như vậy, những nhân tố kể ra trong Vi Diệu Pháp xuất hiện trong nhiều nhiều phạm trù khác nhau vì trong mỗi trường hợp chính chức năng của nhân tố đó được kể đến chứ không phải thực chất của nó.

Điều đó cũng đúng với các thuật ngữ. Chúng ta cần hiểu thuật ngữ trong bối cảnh - cách chúng được sử dụng - chứ không phải là những định nghĩa cứng nhắc, thiết yếu và tự nhiên. Hãy lấy thí dụ, "khổ đau và "hạnh phúc". Trong lý giải về những nhân tố của thức, những thuật ngữ ấy có nghĩa là khổ đau và hạnh phúc thể chất. Tuy nhiên khi chúng ta nói về khổ đau trong phạm vi của chân lý cao quý thứ nhất, nó bao gồm không những bốn khổ đau thể chất mà còn bốn khổ đau tinh thần. Tương tự như vậy, sankhara có nghĩa đơn giản là "ý chí" trong phạm vi này nhưng cũng là "tất cả mọi sự đã kết hợp lại" trong phạm vi khác.

Bởi vậy khi chúng ta nghiên cứu Vi Diệu Pháp, chúng ta cần hiểu chữ trong bối cảnh. Nếu ta nhớ nó trong tâm, chúng ta sẽ tiếp nhận tinh thần hiện tượng của triết lý Phật Giáo và chúng ta sẽ thấy dễ dàng hơn để tiếp cận được ý nghĩa của điều đang được nói đến. Nếu không, chúng ta sẽ thấy chính chúng ta sa vào những định nghĩa cứng nhắc, không thể làm được về từ ngữ, và những ý niệm cứng nhắc vô bổ về những nhân tố của kinh nghiệm.

---o0o---

CHƯƠNG 33: CỠ SẮC VÀ CỠ VÔ SẮC

Trong Chương 33, tôi có trình bày một số hệ thống phân loại thức có thể là rất khó để nắm được, nhất là đối với những người mới nghiên cứu Vi Diệu Pháp. Bởi vậy có hai điểm nữa mà tôi muốn nêu lên trong tiến trình bàn thảo của chúng ta.

Trước hết, muốn đạt được sự hiểu biết, ta cần phải trau dồi (1) nghiên cứu, (2) suy xét, và (3) thiền định. Chỉ nghe và đọc về sự phân loại thức thì không đủ, ta cần phải xem xét chính xác chúng hành hoạt ra sao, tầm quan trọng của chúng là gì. Từ kinh nghiệm của riêng tôi, những hệ thống phân loại này sẽ không có ý nghĩa gì cho đến khi ta bỏ thì giờ vào việc suy đi ngẫm lại trong tâm. Cuối cùng, sau khi nghiên cứu và suy xét, ta có thể dùng chúng trong thiền định.

Thứ nhì, muốn hiểu được những cách phân loại này, tốt hơn là xem xét một kiểu mẫu cụ thể hơn và sử dụng được. Thí dụ như bạn muốn biết bao nhiêu người ở Singapore xem truyền hình ban ngày. Bạn phải phân loại dân chúng thành hai loại có việc làm và thất nghiệp; lại nữa bạn phải phân loại những người thất nghiệp thành hai nhóm, nhóm nói tiếng Anh và nhóm nói tiếng Trung Hoa, như vậy bạn có thể biết bao nhiêu người xem chương trình tiếng Anh so với chương trình tiếng Trung Hoa. Bạn cũng có thể chia số dân thành đàn ông và đàn bà, hay đi học và không đi học, và nhóm đi học thành nhóm học Trường Anh Văn và nhóm học Trường tiếng Trung Hoa. Căn cứ vào một nhóm yếu tố nhất định - trong trường hợp này, cá nhân làm thành dân số - có nhiều cách để phân loại chúng tùy thuộc vào cái mà bạn muốn khám phá ra.

Cũng một cách này, với sự phân loại thức của Vi Diệu Pháp, chúng ta có một tập hợp các loại thức, và chúng ta phân loại chúng bằng nhiều cách khác nhau tùy theo cái mà chúng muốn khám phá ra. Nếu chúng ta nhớ luật

lệ chung về tại sao và thế nào chúng ta phân loại nhân tố thức, rồi chúng ta suy ngẫm tới lui trong tâm chúng ta, chúng sẽ bắt đầu có nhiều ý nghĩa hơn.

Trong chương này chúng ta sẽ nhìn vào thức cõi sắc (rupavachara) và thức cõi vô sắc (arapavachara; xem Chương 33). Nơi đây chúng ta quan tâm trước nhất đến sự phân tích những loại thức phát sinh từ thiền, tập trung hay nhập định. Vì ngay trong sự hình thành Vi Diệu Pháp, Ngài Xá Lợi Phất đã đóng một vai trò trọng yếu trong việc khởi đầu phân tích về thức trong Vi Diệu Pháp. Trong Kinh Anupada có ghi chép là sau khi đạt được nhiều trạng thái thiền, Ngài Xá Lợi Phất đã áp dụng phép phân tích Vi Diệu Pháp bằng cách kể ra, phân loại và nhận dạng những loại thức mà Ngài chứng nghiệm.

Phép phân tích hết sức được nhấn mạnh ngay trong thời kỳ phôi thai của lịch sử Phật Giáo, vì chứng nghiệm những trạng thái lạ thường về thiền có thể dễ bị hiểu sai. Trong những truyền thống không phải là Phật Giáo, những trạng thái như vậy luôn luôn bị giải thích lầm lẫn là bằng chứng về một chúng sinh siêu nghiệm siêu nhiên, hay một linh hồn bất diệt.

Bằng cách vạch rõ những trạng thái của thiền, giống như kinh nghiệm nói chung, có đặc điểm là vô thường, tính chất nhất thời, và không thực chất, việc phân tích phòng ngừa ba sự ô nhiễm: (a) tham đắm hay luyến chấp vào trạng thái thức siêu nhiên và lạ thường đạt được do thiền định; (b) tà kiến, đó là sự giải thích sai lầm về những trạng thái thiền này là bằng chứng về sự hiện hữu của một chúng sinh siêu việt hay một linh hồn bất diệt; và (c) tính tự phụ nảy sinh từ khái niệm là ta đã đạt được trạng thái thiền khác thường.

Sự trau dồi trạng thái thiền và đạt được sự nhận định là một phần rất quan trọng của sự tu hành Phật Giáo vì nó là mục tiêu của sự phát triển tinh thần, một trong ba phần chính của con Đường Phật Giáo (tức giới, định và huệ). Muốn đạt được trạng thái thiền định này, ta cần phải tạo nên móng của giới và phải ở một mức độ nào đó rút khỏi sự tham gia vào những hoạt động trần tục. Đạt được những điều kiện tiên khởi này, ta tiến đến việc trau dồi những trạng thái thiền qua nhiều phương pháp.

Ngắn gọn là ta tiến hành bằng khoảng bốn mươi đối tượng thiền truyền thống gồm cả mười đối tượng hỗ trợ (kasina). Những đối tượng này kết hợp với tính khí của người hành thiền. Nói một cách khác, những đối tượng riêng biệt về thiền được dành cho một số loại tính khí nhất định. Nói chung ta bắt đầu với sự hỗ trợ bên ngoài, dần dần sự hỗ trợ bên ngoài được tiếp thu và

nhận thức, và cuối cùng sự hỗ trợ này được dẹp bỏ và ta có thể đi vào trạng thái thiền thích hơn.

Năm nhân tố nhập định quyết định việc phát triển trạng thái thiền đưa đến loại thức thuộc cõi sắc và cõi vô sắc: (i) sơ thiền (vitakka), (ii) trợ thiền (vichara)õ, (iii), chú tâm, say mê, hay trạng thái hỷ lạc (piti), (iv) sung sướng hay hạnh phúc (sukha), và (v) nhất tâm (ekaggata). Năm nhân tố này cũng là bằng chứng trong hầu hết tất cả loại thức, bao gồm thức phạm vi cõi dục, thậm chí thức của một số súc vật phát triển.

Lấy điểm nhất tâm làm ví dụ. Mỗi chập tư tưởng tham gia vào điểm nhất tâm ở một mức độ nào đó. Điểm nhất tâm này giúp chúng ta nhắm vào một đối tượng riêng biệt theo kinh nghiệm thức của chúng ta. Nếu không phải vì điểm nhất tâm, chúng ta không thể nào chọn một đối tượng của thức trong dòng đối tượng của thức. Năm nhân tố nhập định đóng vai trò riêng biệt trong việc phát triển những thức thiền định trong đó chúng nâng thức từ cõi dục lên cõi sắc, và rồi lên cõi vô sắc, do sự tăng cường. Sự tăng cường ngụ ý nâng cao và phát triển sức mạnh của những chức năng riêng biệt của thức.

Sự tăng cường của hai nhân tố đầu, sơ thiền và trợ thiền, dẫn đến sự phát triển trí tuệ có thể dùng để phát triển tuệ giác. Tương tự như vậy, sự tăng cường của nhân tố thứ năm, điểm nhất tâm, dẫn đến sự phát triển đầy đủ thức tập trung hay nhập định. Sự tăng cường của năm nhân tố dẫn đến đạt được thân thông siêu nhiên.

Năm nhân tố cũng giúp nâng thức của ta từ cõi dục tới cõi sắc và vô sắc bằng cách loại bỏ năm chướng ngại: sơ thiền sửa chữa lười biếng và hôn trầm; trợ thiền sửa chữa ngò vục; hoan hỷ sửa chữa sân hận; hạnh phúc sửa chữa bồn chồn và lo lắng; và điểm nhất tâm sửa chữa dục lạc.

Chúng ta hãy nhìn kỹ hơn vào năm nhân tố của nhập định để thấy chúng sản sinh thức tập trung ra sao. Muốn làm được việc này, chúng ta cần nhìn thật chi tiết vào ý nghĩa của chúng. Trong phạm vi phát triển thức thiền định, sơ thiền được gọi là "tư duy ứng dụng", vì nó có nghĩa là "chợt nghĩ ra", "ngộ", hay "khởi quán". Sơ thiền sắp đặt tâm, để tâm vào một đối tượng thiền; trợ thiền giữ tâm trụ nơi đối tượng, giữ vững chỗ trụ của tâm. Nhân tố thứ ba của nhập định - hoan hỷ, chú tâm, hoặc trạng thái hỷ lạc - thúc đẩy ta chuyên cần theo đuổi hoạt động thiền.

Có thể là hữu ích khi đối chiếu chú tâm và hạnh phúc để hiểu sự quan hệ giữa hai điều này. Chú tâm và hạnh phúc thuộc hai loại kinh nghiệm khác nhau: chú tâm thuộc loại hành, và hạnh phúc thuộc loại tướng. Một mặt, chú tâm là một sự mong muốn và hoan hỉ chủ động, mặt khác, hạnh phúc là cảm giác thỏa mãn hay sung sướng. Những chú giải đã đưa ra những thí dụ dưới đây để minh họa quan hệ giữa hai thuật ngữ này. Thí dụ một người đang ở trong sa mạc được cho biết có một hồ nước mát ven một làng gần đây. Ngay khi nghe tin này người ấy trải nghiệm một cảm giác chú tâm mãnh liệt và được thúc đẩy và khích lệ bởi tin tức này. Nhưng khi người ấy tới được cái hồ và chấm dứt được cơn khát, người ấy chứng nghiệm hạnh phúc. Bởi vậy chính chú tâm hay hoan hỉ đã khích lệ chúng ta tiến hành thức tập trung trong khi hạnh phúc hay sung sướng là kinh nghiệm thực sự của hạnh phúc tinh thần do thức tập trung mà có.

Nhất điểm tâm là sự tập hợp, tâm không bị xao lãng, tập trung tâm, không lay chuyển về đối tượng thiền. Nó giống như ngọn lửa của cây đèn không chao đảo trong căn phòng không gió.

Khi tất cả năm yếu tố của nhập định hiện diện, chúng ta có đệ nhất thức cõi sắc hay nhập định. Khi những nhân tố nhập định bị loại bỏ từng cái một, chúng ta từng bước tiến tới đệ ngũ thức cõi sắc. Nói một cách khác, khi chúng ta loại bỏ sơ thiền, chúng ta có đệ nhị nhập định cõi sắc; khi trợ thiền bị loại bỏ, chúng ta có đệ tam nhập định cõi sắc; khi chú tâm được loại bỏ, chúng ta có đệ tứ nhập định cõi sắc; và khi hạnh phúc được loại bỏ, chúng ta có đệ ngũ nhập định cõi sắc.

Năm loại thức này do nghiệp tác động, là những loại thức thiện. Thêm vào, có năm loại thức phản ứng, năm loại kết quả và năm loại thức không hoạt động hay có chức năng. Năm loại đầu do nghiệp tác động và hiện diện trong đời này. Năm loại sau (kết quả) là kết quả của năm loại đầu; nói một cách khác trau dồi nhập định về cõi sắc mang lại tái sinh trong cõi sắc. Năm loại thứ ba (không hoạt động hay có chức năng) là loại nhập định cõi sắc được hành trì bởi các bậc đã giải thoát (A La Hán), những vị này đã phá vỡ những ràng buộc của hành động và tác động; bởi vậy năm nhập định cõi sắc được coi như không hoạt động khi thực hành bởi họ. Như vậy có mười lăm loại thức cõi sắc: năm thức tác động thiện, năm thức kết quả, và năm thức không hoạt động.

Khi ta đạt được đệ ngũ thức cõi sắc, ta chứng nghiệm sự không hài lòng đối với bản chất giới hạn của nhập định cõi sắc. Rồi ta sẽ tiến hành tới thiền

cõi vô sắc, một lần nữa bằng đối tượng thiền, thường là một trong mười đối tượng hỗ trợ. Ta hoàn tất giai đoạn quá độ bằng cách mở rộng sự hỗ trợ cho tới khi nó bao trùm cái vô tận của không gian, rồi thì bỏ sự hỗ trợ và thiền về cái vô tận của không gian, bằng cách ấy đạt đệ nhất nhập định cõi vô sắc (Không Vô Biên Xứ).

Khi việc này đạt được, ta tiến hành tới đệ nhị nhập định cõi vô sắc (Thức Vô Biên Xứ), ngụ trên cái vô tận của thức. Ở giai đoạn này thay vì nhắm vào đối tượng của thức thiền định (tức là cái vô tận của không gian) ta nhắm vào cái chủ thể của thức thiền định (tức là nó tràn ngập vô tận không gian vô tận hay thức vô tận)

Đệ tam nhập định cõi vô sắc (Vô Sở Hữu Xứ) ngụ tại sự không tồn tại hiện thời của thức vô tận trước đây đã tràn ngập vô tận. Nói một cách khác đệ tam nhập định cõi vô sắc không ngụ tại cái gì cả, hư không, hay trống rỗng.

Cuối cùng đệ tứ nhập định cõi vô sắc (Phi Tướng Phi Phi Tướng Xứ) ngụ trên cảnh giới chẳng phải nhận thức mà cũng chẳng phải không nhận thức, một hoàn cảnh mà thức quá ư huyền ảo không có thể miêu tả là hiện hữu hay không hiện hữu.

Với những nhập định của cõi sắc có ba cách sắp xếp thức cõi vô sắc (nhưng có bốn thay vì năm loại cho mỗi thức). Bốn loại thức cõi vô sắc thuộc phạm trù tác động thiện; bốn loại thuộc hạng kết quả do phản ứng, đó là, tái sinh trong cõi vô sắc, và bốn thuộc phạm trù không hoạt động hay có chức năng, những nhập định cõi vô sắc được hành trì bởi các Bạc A La Hán. Nói tóm lại, có mười hai loại thức cõi vô sắc: bốn loại tác động thiện, bốn kết quả, và bốn không hoạt động.

Nếu ta nhìn vào tiến triển của những nhập định cõi vô sắc, chúng ta thấy một sự thống nhất từ từ và trạng thái riêng biệt của thức - nhập định trong cái vô tận của khách thể (không gian), rồi đến nhập định trong cái vô tận của chủ thể (thức) theo sau là nhập định trong hư không, và cuối cùng nhập định chẳng phải nhận thức và cũng chẳng phải không nhận thức. Quý vị nên nhớ rằng khi chúng ta nói về thức và khách thể của nó như là cấu trúc căn bản, mầm mống của kinh nghiệm, trong thức cõi dục chúng ta có kiểu kinh nghiệm chấp vá nhất, nơi mà thức và khách thể của nó bị mổ xẻ thành nhiều yếu tố. Khi chúng ta tiến hành qua cõi sắc và vô sắc, dần dà chúng ta có sự thống nhất về chủ thể và sự thống nhất về khách thể, cho nên chúng ta

tiến tới đệ tứ nhập định cõi vô sắc, chúng ta tiến tới đỉnh cao của kinh nghiệm trần thế.

Điều đáng lưu ý là nhập định cõi sắc và cõi vô sắc đã được những người theo phái Du già biết đến trước thời Đức Phật, và được hành trì bởi những người đương thời Đức Phật. Chúng ta có lý do để tin rằng hai vị đạo sư mà Đức Phật Cổ Đàm học trước khi giác ngộ là những người hành trì các pháp thiền này. Nhập định cõi vô sắc là mức độ cao nhất trong sự phát triển tinh thần mà con người mong ước trước Đức Phật, vào đêm giác ngộ của Ngài, cho thấy nhập định phải phối hợp với trí tuệ để trở nên thực sự vượt phàm trần. Đây là lý do tại sao người ta nói dù ta đạt được sự phát triển cao nhất có thể có về thiền và tái sinh ở đỉnh cao của cõi vô sắc, khi thần thông của nhập định thiền - rút cục vẫn là vô thường - tàn tạ, ta sẽ phải tái sinh vào cõi thấp hơn. Vì lý do này, ta phải vượt qua cả những mức độ phát triển rất hiếm hoi và cao về thức thiền định. Ta phải kết hợp thức tập trung và thống nhất của nhập định với trí tuệ; chỉ như vậy ta mới có thể tiến hành vượt qua những loại thức trần tục để tiến tới những loại thức siêu trần.

---o0o---

CHƯƠNG 34: THỨC SIÊU TRẦN

Trong chương này chúng ta kết thúc việc điem lại sự phân tích thức đưa chúng ta tới phần cuối của cuốn sách đầu tiên về Tạng Vi Diệu Pháp, Dhammasangani (Phân Loại Các Yếu Tố). Ở đây tôi sẽ nói về phân loại cuối cùng trong bốn phân loại khách quan về thức được đề cập đại cương trong Chương 32 gọi là thức siêu trần.

Có hai cách phân biệt loại thức siêu trần với loại thức trần tục (thức của cõi dục, cõi sắc, và cõi vô sắc). Sự khác biệt thứ nhất là ở phương diện quyết định và phương hướng. Thức trần tục bị định đoạt không có phương hướng, và lệ thuộc vào nghiệp và điều kiện, trong khi thức siêu trần thì quyết định, hướng đến một mục tiêu, và không còn bị lệ thuộc vào những thế lực vượt qua sự kiểm soát của nó. Thức siêu trần quyết định do ưu thế không phải của nghiệp mà là của trí tuệ.

Sự phân biệt thứ hai là những loại thức trần tục có khi khách thể của chúng là có hiện tượng điều kiện, trong khi những loại thức siêu trần có khi khách thể của chúng là hiện tượng vô điều kiện - gọi là niết bàn. Đức Phật nói về niết bàn là một trạng thái bất sinh và bất tạo. Một trạng thái như thế là cần thiết cốt để có cách ra khỏi thế giới khổ đau được tạo nên bởi các điều

kiện. Trong ý nghĩa này, khách thể của loại thức siêu trần không được tạo ra và cũng không hình thành bởi các điều kiện.

Chúng ta thường có thể chia những loại thức siêu trần thành bốn loại tích cực và bốn loại tiêu cực. Thông thường, các loại thức có thể tích cực hay tiêu cực, và những loại tiêu cực có thể phản ứng (kết quả) hay không hoạt động (chức năng). Tuy nhiên, không có loại thức có chức năng hay không hoạt động trong phạm trù này vì nơi đây các loại thức là quyết định và không phải bị quyết định.

Tám loại thức siêu trần căn bản này, bốn tích cực và bốn tiêu cực, mỗi loại tương ứng với một con đường và quả của bốn loại thức cao quý (tứ quả thanh văn) - nhập lưu (sotapana, Tu Đà Hoàn), nhất lai (sakadagami, Tư Đà Hoàn) phải quay trở về một lần, bất lai (anagami, A Na Hàm) không phải quay trở về, và các A La Hán. Nơi đây tôi phải vạch rõ một sự khác biệt nữa giữa thức siêu trần và trần tục. Trong loại thức trần tục, những loại thức tác động và kết quả có thể tách rời một thời gian tương đối dài: nói cách khác, một nhân tố tác động, ý thức không thể sinh ra nhân tố kết quả của nó lúc cuối của cuộc đời này hoặc cả đến kiếp vị lai. Thí dụ, trong trường hợp về thức của những cõi sắc và vô sắc, thức kết quả không nảy sinh cho đến kiếp sau. Tuy nhiên trong những loại thức siêu trần, thức kết quả (hay quả) kèm theo ngay tức thì thức tác động (hay con đường).

Tám loại thức siêu trần có thể mở rộng thành bốn mươi bằng cách phối hợp một trong tám loại với một trong năm nhập định cõi sắc. Bốn loại thức siêu trần tác động (thức con đường của nhập lưu và vân vân...) phối hợp với thức thuộc đệ nhất nhập định và vân vân... cho nên có hai mươi loại thức siêu trần tác động liên kết với bốn loại người cao quý (tứ quả thanh văn) và năm nhập định cõi sắc. Tương tự như vậy, bốn loại thức siêu trần kết quả (thức quả của nhập lưu vân vân...) phối hợp với thức thuộc đệ nhất nhập định và vân vân..., cho nên có hai mươi loại thức siêu trần kết quả, và cả thảy là bốn mươi.

Điều này nảy sinh bằng cách sau. Dựa vào đệ nhất nhập định cõi sắc, thức con đường và quả thức của nhập lưu nảy sinh. Tương tự như vậy, dựa vào đệ nhị, đệ tam và đệ tứ nhập định cõi sắc, con đường và quả thức của nhất lai, bất lai, và A La Hán nảy sinh. Cho nên thức thuộc thức siêu trần phát triển dựa vào những sự nhập định khác nhau.

Chúng ta hãy đi vào định nghĩa của bốn giai đoạn giác ngộ: nhập lưu (sotopanna, tu đà hoàn); nhất lai (sakadagami, tư đà hoàn), quay trở lại một lần; bất lai (anagami, a na hàm) không còn phải quay trở về; và A La Hán. Sự tiến triển của người hạnh ngộ qua bốn giai đoạn giác ngộ được chứng tỏ bởi khả năng của người hành trì vượt qua một số câu thúc ở mỗi giai đoạn. Mười câu thúc ràng buộc chúng ta vào vũ trụ có điều kiện được loại bỏ dần dần cho tới khi chúng ta có thể đạt được giải thoát.

Đi vào nhập lưu được chứng tỏ bằng loại bỏ ba câu thúc. Câu thúc thứ nhất là tin vào sự tồn tại độc lập và vĩnh viễn của một cá nhân - ấy là lấy những nhân tố tinh thần và thể xác của cá nhân (sắc, tướng, hành, thọ và thức) làm cái ngã. Cho nên không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên mà ta nói rằng những loại thức trần tục do uẩn quyết định, trong khi những loại thức siêu trần không do uẩn quyết định. Vượt được câu thúc thứ nhất chứng tỏ sự đi qua từ một địa vị người trần tục bình thường đến địa vị của người cao quý (bậc thánh).

Câu thúc thứ hai được vượt qua bởi bậc nhập lưu là nghi ngờ. Trước tiên nghi ngờ về Đức Phật, Giáo Pháp, và Tăng già, mà lại còn nghi ngờ về giới luật và lý nhân duyên.

Câu thúc thứ ba là tin tưởng vào luật lệ và nghi lễ. Câu thúc này thường bị hiểu lầm, nhưng cũng nói đến sự hành trì của những người không phải là Phật tử tin là tuân thủ giới luật và nghi lễ khổ hạnh không thôi có thể dẫn họ đến giải thoát.

Khi ba câu thúc này được vượt qua, ta sẽ nhập lưu và sẽ đạt được giải thoát trong phạm vi không quá bảy kiếp. Ta sẽ không phải tái sinh vào những trạng thái thống khổ (cảnh giới của những chúng sinh địa ngục, ngạ quỷ, và súc sinh) và được bảo đảm có niềm tin hoàn toàn vào Phật, Pháp, và Tăng.

Vì đã hoàn thành được giai đoạn giác ngộ thứ nhất, bậc cao quý (thánh) tiến tới làm suy yếu hai câu thúc nữa, dục lạc và sân hận, như vậy đạt được quả vị nhất lai. Những câu thúc này rất mạnh, cho nên tại sao ngay cả trong giai đoạn này, chúng chỉ bị yếu đi, không bị loại bỏ. Dục lạc và sân hận có thể đôi khi phát sinh, tuy rằng không phát sinh ở dạng thô thiển quen thuộc với người trần thế.

Khi hai câu thúc này, cuối cùng bị loại bỏ, ta đạt được giai đoạn của bắt lại. Trong giai đoạn thứ ba này, ta không còn phải tái sinh trong vòng sinh tử mà chỉ ở những nơi thanh tịnh dành cho những bậc bắt lại và A La Hán.

Khi năm câu thúc còn lại bị loại bỏ - luyến chấp vào cõi sắc, luyến chấp vào cõi vô sắc, tính cao ngạo, dao động và vô minh - ta đạt đỉnh cao của những loại thức siêu trần, quả thức của A La Hán.

Bốn giai đoạn này được phân chia thành hai nhóm: giai đoạn đầu được gọi là giai đoạn tu tập, và giai đoạn thứ tư là giai đoạn mà ta không còn ở trong sự huấn luyện. Vì lý do này, có thể hữu ích khi nghĩ về tiến trình tới quả vị A La Hán là một tiến trình bằng cấp, giống như trong chương trình nghiên cứu học thuật. Ở mỗi giai đoạn, ta phải vượt qua một số chướng ngại của vô minh và sau đó tốt nghiệp để tiến tới giai đoạn tu tập cao hơn.

Tại điểm này, một sự thay đổi phẩm chất phát sinh, từ một hoàn cảnh không có hướng dẫn và bị quyết định thành một hoàn cảnh có hướng dẫn và quyết định. Đối tượng thức của ta làm thành niết bàn như thế nào, bằng cách nào biến đổi thức trần tục mà đối tượng có điều kiện thành thức siêu trần mà đối tượng không có điều kiện? Làm sao ta có thể nhận thức niết bàn? Điều này chỉ được giải quyết qua phát triển tuệ giác hay trí tuệ.

Để phát triển tuệ giác, chúng ta áp dụng hai phương pháp Vi Diệu Pháp về phân tích và tổng hợp (xem Chương 32). Chúng ta áp dụng phương pháp phân tích trong cuộc khảo sát thức và đối tượng của nó - nói cách khác, tâm và vật. Do sự phân tích này, chúng ta đi tới nhận thức điều mà ta trước đây cho là hiện tượng thuần nhất, nhất thể, và thực chất thực ra gồm có nhiều thành phần cá biệt, tất cả những thứ đó đều vô thường và luôn luôn ở trong tình trạng thay đổi liên tục. Điều này đúng với cả tâm và vật.

Tương tự như vậy, chúng ta áp dụng phương pháp tổng hợp bằng cách xem xét nguyên nhân và điều kiện cuộc sống cá nhân của chúng ta. Liên quan với những nhân tố nào mà chúng ta tồn tại như một thực thể tâm-vật lý? Sự khảo sát này cho thấy cá tính hiện hữu tùy thuộc vào năm yếu tố - vô minh, tham, bám níu, nghiệp, và vật chất nuôi dưỡng sự sống (gọi là chất dinh dưỡng).

Tuệ giác thường phát triển do áp dụng hai phương pháp Vi Diệu Pháp bằng cách mổ xẻ các hiện tượng bên trong và bên ngoài, tinh thần và thể xác, và quan sát chúng liên hệ tới những nguyên nhân và điều kiện. Những sự điều tra phân tích và tương quan này cho thấy ba đặc tính liên hệ lẫn nhau

và phổ quát của cuộc sống: (1) vô thường, (2) khổ đau, và (3) vô ngã. Bất cứ gì vô thường đều khổ đau, vì khi chúng ta thấy những yếu tố kinh nghiệm tan rã, sự tan rã và vô thường của chúng là cơ hội cho khổ đau. Hơn thế nữa, bất cứ gì vô thường và khổ đau không thể là cái ngã, vì cái ngã chẳng phải là phù du và cũng không thể bị đau đớn.

Thâm nhập ba đặc tính này dẫn đến từ bỏ trần tục, đến giải thoát khỏi vũ trụ có điều kiện. Do hiểu biết ba đặc tính này, ta có thể nhận thức được ba cõi trần tục giống như cây chuối - không có lõi. Sự nhận thức này dẫn đến buông bỏ, đến giải thoát khỏi cõi được tạo thành bởi điều kiện và khiến cho thức hướng chính nó vào đối tượng không có điều kiện, niết bàn.

Bất cứ một trong ba đặc tính này có thể dùng làm chìa khóa cho định hướng mới này. Bất cứ một trong ba đặc tính này có thể dùng làm đối tượng để tư duy hầu phát triển tuệ giác của mình. Chúng ta có thể thấy việc này trong những câu chuyện tiểu sử của những đại đệ tử của Đức Phật. Chẳng hạn như Khema, đạt giải thoát do tư duy về vô thường (xem Chương 22).

Một khi ta đã phát triển tuệ giác vào một trong ba đặc tính phổ quát, ta có thể kinh qua quán tưởng ngăn ngại về niết bàn. Ta làm quen lần đầu với niết bàn có lẽ giống như một ánh đèn chớp chiếu sáng con đường của ta trong cái tối tăm của ban đêm. Sự sáng tỏ của ánh chớp này vẫn còn một ấn tượng lâu trong tâm ta, và giúp ta tiếp tục con đường mà ta biết là đang đi đúng hướng.

Cái thoáng nhìn đầu tiên về niết bàn đạt được bởi nhập lưu được dùng làm hướng đi mà ta hướng tiến bộ tới niết bàn. Hầu như ta có thể so sánh sự phát triển dần dần tuệ giác với việc đạt được kỹ xảo. Sau khi lần đầu tiên đi xe đạp được vài thước mà không bị ngã, cần phải có một thời gian ta mới có thể thành một người đi xe đạp thành thạo. Nhưng sau khi thành công đi được một vài thước, ta không bao giờ quên kinh nghiệm ấy, và có thể tin tưởng tiến tới mục tiêu của mình.

Chính trong ý nghĩa này mà tư duy về ba đặc tính dẫn đến ba cửa của giải thoát: cửa không dấu hiệu, cửa không mong ước, và cửa trống rỗng. Tư duy về đặc tính vô thường dẫn đến cửa không dấu hiệu, tư duy về khổ đau dẫn đến cửa không mong muốn hay giải thoát khỏi dục lạc, và tư duy về vô ngã dẫn đến cửa trống rỗng. Ba cửa của giải thoát là đỉnh cao của thiên định về ba đặc tính phổ quát.

Bởi vậy ta dần dần tiến tới bốn giai đoạn giác ngộ và cuối cùng đạt A La Hán quả, giai đoạn thắng những ô trược trong đó những gốc rễ bất thiện của tham, sân hận và si mê hoàn toàn bị loại bỏ. Vì đã bật gốc được những ô trược, A La Hán thoát khỏi vòng sinh tử và sẽ không còn phải tái sinh nữa.

Bất chấp một số toan tính muốn làm lu mờ điều này bằng lời buộc tội về tính ích kỷ, nhưng mục tiêu của A La Hán là lối sống có ích và từ bi. Ta chỉ cần nhìn vào những lời dạy của Đức Phật cho những đệ tử A La Hán của Ngài, và sự nghiệp của những đệ tử này, để thấy rằng trong thời Đức Phật, A La Hán không phải là một trạng thái sống tiêu cực hay ích kỷ. Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên và nhiều vị khác đã tích cực dấn thân vào việc dạy dỗ cả cư sĩ lẫn những thành viên của Tăng Già. Đức Phật khuyến khích các Đệ Tử A La Hán của Ngài tiến lên vì lợi ích cho nhiều người. Mục tiêu A La Hán là một mục tiêu huy hoàng và đáng giá ta không nên coi thường trong bất cứ phương diện nào bởi thực tế là truyền thống Phật Giáo cũng thừa nhận mục tiêu của Bích Chi Phật, và mục đích của Phật quả.

---o0o---

CHƯƠNG 35: PHÂN TÍCH TRẠNG THÁI TINH THẦN

Trong Vi Diệu Pháp, trạng thái tinh thần được định nghĩa là những yếu tố liên hệ với thức, chúng phát sinh và mất đi với thức, và chúng có cùng một đối tượng và cơ sở như thức. Điều này cho thấy ngay sự liên hệ rất mật thiết giữa thức và trạng thái tinh thần. Một trong những phép so sánh hay nhất để mô tả quan hệ của chúng là so sánh cái khung của một tòa nhà và vật liệu của tòa nhà, hay bộ xương và thịt bao phủ bộ xương. Nơi đây những các thức là bộ xương, trong khi trạng thái tinh thần là thịt xây dựng kinh nghiệm thức.

Nhớ lấy điều này rất hữu ích khi xét đến những loại thức được nêu lên trong lý giải Vi Diệu Pháp về các trạng thái tinh thần mà chúng liên hệ. Cách lý giải riêng của mình không nhất thiết tương ứng đúng với cách lý giải trong kinh. Nhưng tới chừng mực mà một số trạng thái tinh thần xuất hiện một cách tự nhiên do những loại thức riêng biệt, chúng ta sẽ đi đến hiểu biết làm sao một số trạng thái tinh thần và các loại thức lại đi cùng nhau. Điều này quan trọng hơn là nhớ bản liệt kê những trạng thái tinh thần.

Có ba hạng trạng thái tinh thần thông thường: thiện, bất thiện và không phân biệt rõ. Những trạng thái tinh thần không phân biệt rõ không thiện mà cũng không bất thiện, nhưng bắt đầu có tính chất của trạng thái tinh thần

khác mà chúng liên hệ với. Những trạng thái tinh thần không phân biệt rõ này đóng vai trò chính trong xây dựng kinh nghiệm thức, giống hệt như xi măng, không có xi măng thì việc xây dựng kinh nghiệm không thể gắn kết với nhau.

Có hai nhóm trạng thái tinh thần không phân biệt rõ: phổ thông (hay chính) và riêng biệt (hay phụ). Những trạng thái tinh thần phổ thông hiện diện trong tất cả loại thức không trừ một loại nào cả, trong khi trạng thái tinh thần riêng biệt chỉ phát sinh trong một số loại thức.

Có bảy trạng thái tinh thần không phân biệt rõ phổ thông: (1) xúc, (2) tưởng, (3) thọ, (4) hành, (5) nhất tâm, (6) chú ý, và (7) sinh khí.

Xúc là sự liên kết của thức với đối tượng. Đó là sự chung sống của chủ thể và khách thể, nền móng của mọi kinh nghiệm có ý thức.

Tưởng là đặc tính cảm xúc của kinh nghiệm - thích, không thích và trung lập.

Thọ ngụ ý công nhận về khả năng trong phạm vi giác quan, mà ấn tượng của giác quan nào đó liên quan tới, nghĩa là trong phạm vi của nhãn thức, nhĩ thức vân vân...

Hành trong phạm vi này, không có nghĩa là ý chí tự do mà là hành động phản ứng theo bản năng.

Nhất tâm phát sinh không có nghĩa là một yếu tố của nhập định, mà có nghĩa là sự giới hạn của thức trước một đối tượng riêng biệt. Như đã được đề cập tại Chương 34, nhất tâm phát sinh ngay cả trong những loại thức bình thường, không phải là thiền. Nhất tâm là một trạng thái tinh thần cần thiết trong tất cả các loại thức vì chính nhất tâm tách một đối tượng nhất định ra khỏi dòng đối tượng không phân biệt được.

Chú ý có thể nhìn nhận có quan hệ với nhất tâm. Nhất tâm và chú ý là những khía cạnh tiêu cực và tích cực của cùng một chức năng. Nhất tâm hạn chế kinh nghiệm của mình trước một đối tượng riêng biệt trong khi chú ý hướng sự tỉnh thức của mình vào đối tượng riêng biệt. Nhất tâm và chú ý cùng nhau hành hoạt để tách biệt và tạo thành một kinh nghiệm thức về một đối tượng riêng biệt.

Sinh khí nói đến sức mạnh ràng buộc với sáu trạng thái của thức.

Có sáu trạng thái tinh thần không phân biệt rõ: (1) bước đầu chuyên tâm, (2) chuyên tâm, (3) quyết đoán, (4) thêm muốn, (5) quan tâm, và (6) dục vọng. Chúng ta đã gặp một số loại này trong phạm vi nói về những nhân tố của nhập định. Trạng thái tinh thần riêng biệt thứ ba thường được dịch là "quyết đoán", là một trạng thái rất quan trọng chỉ chức năng quyết đoán riêng biệt của thức. Nghĩa đen của chữ gốc là "giải thoát", ở đây có nghĩa là "thoát khỏi ngờ vực".

Trạng thái tinh thần thứ sáu "dục vọng" có thể được dịch như vậy miễn là chúng ta nhớ lại là dục vọng về lạc thú nhục dục là tiêu cực và phá hoại. Cho nên, dục vọng có cả hai chức năng thiện và bất thiện, tùy thuộc vào cả đối tượng của dục vọng và vào cả những trạng thái tinh thần khác mà dục vọng liên quan tới.

Chúng ta tiếp tục nhìn vào trạng thái tinh thần bất thiện. Có tất cả mười bốn trạng thái tinh thần bất thiện, chúng liên quan đến mười hai loại thức bất thiện (xem Chương 33) theo năm cách, phân biệt thành năm nhóm. Ba nhóm đầu có đặc tính từ ba gốc rễ bất thiện: si mê, tham và sân hận. Nhóm thứ tư gồm có lười biếng và hôn trầm; nhóm thứ năm có nghi ngờ.

Chúng ta hãy nhìn vào nhóm có si mê đứng đầu. Nhóm này thường hiện diện trong tất cả những loại thức bất thiện, và nó gồm bốn yếu tố: si mê, vô liêm sỉ, vô lương tâm hay tà, và bồn chồn. Cả hai vô liêm sỉ và vô lương tâm đều có nghĩa rộng về luân lý và đạo đức, hành hoạt bên trong và bên ngoài.

Ở đây khi chúng ta nói vô liêm sỉ, là điều mà chúng ta muốn nói đến sự bất lực nội tâm không kiểm chế được mình khỏi những hành động bất thiện do không có khả năng áp dụng những tiêu chuẩn cá nhân đối với hành động của mình. Và khi chúng ta nói về vô lương tâm hay không kính sợ, có nghĩa là thiếu khả năng để công nhận việc áp dụng những tiêu chuẩn luân lý xã hội đối với hành vi của mình. Với hai phương diện này, dấu hiệu mà chúng ta biểu lộ là những tiêu chuẩn luân lý đi cả vào bên trong, liên quan với chính mình, và bên ngoài liên quan với những người khác.

Đặc biệt là trong những trường hợp thức bị lừa dối, chúng ta thấy một kiểu ứng xử kỳ dị. Khi thức lẩn át bởi si mê, ta không thể áp dụng tiêu chuẩn luân lý nội tâm, nên hành động bất thiện. Tương tự như vậy, khi không thể áp dụng tiêu chuẩn luân lý xã hội, ta không chú ý đến những hành động của mình. Thiếu khả năng áp dụng tiêu chuẩn luân lý bên trong cũng như bên

ngoài đối với hành động của mình tạo ra bồn chồn, nhân tố thứ tư trong nhóm si mê thống trị.

Nhóm thứ hai trong năm nhóm trạng thái tinh thần bất thiện là nhóm tham thống trị: ở đây tham kèm theo bởi niềm tin sai lầm và tính cao ngạo. Sự mở rộng cá nhân và thực tiễn của thức do tham thống trị là một khuynh hướng tiến tới nâng cao cái ngã, sự tích lũy và phô bày kiến thức, và sự phát sinh tính tự phụ, ích kỷ và cao ngạo.

Nhóm thứ ba về trạng thái tinh thần bất thiện là trạng thái bị chi phối bởi sân hận. Sân hận kèm theo thèm muốn, tham lam và lo lắng.

Nhóm thứ tư gồm có lười biếng và sợ hãi, những thứ này đặc biệt thích hợp trong phạm trù của thức do ý chí xui khiến.

Nhóm thứ năm có nghi ngờ, áp dụng trong tất cả những trường hợp mà tính quyết đoán không hiện diện - ấy là tính quyết đoán (hay sự thoát khỏi nghi ngờ) là một trong sáu trạng thái tinh thần không phân biệt rõ.

Có mười chín trạng thái tinh thần chung đối với tất cả những loại thức thiện. Một số trạng thái là nhân tố dẫn đến giác ngộ, và bởi vậy chúng đóng vai trò quan trọng trong việc trau dồi và phát triển tiềm lực tinh thần. Bản liệt kê bắt đầu với niềm tin và gồm có chú tâm, xấu hổ, sợ hãi, không tham, không sân, bình tĩnh, thanh thản, vui vẻ, mềm dẻo, khả năng thích ứng, và thành thạo và chính trực về những yếu tố tâm linh và về tâm. Chú ý đến sự hiện diện của xấu hổ và sợ hãi, nhưng cái trái ngược trực tiếp với trạng thái tinh thần bất thiện của vô liêm sỉ và vô lương tâm.

Mười chín trạng thái tinh thần thiện đôi khi đi kèm theo sáu trạng thái thêm vào: ba tiết chế (chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng); hai trạng thái vô giới hạn hay bao la (từ bi và khinh an); và lý trí hay trí tuệ. Khi gộp cả sáu trạng thái này, tổng cộng có hai mươi lăm trạng thái tinh thần thiện.

Trí tuệ chiếm một vị trí trong những trạng thái tinh thần thiện tương tự vị trí của lạc thú trong những trạng thái không phân biệt rõ. Giống như lạc thú có thể bất thiện hay thiện tùy thuộc vào đối tượng của nó, vì vậy trí tuệ có thể trần tục hay siêu trần tùy thuộc vào đối tượng của nó là kiến thức thông thường hay thực tế tối thượng.

Để nhấn mạnh điều tôi đã nói về sự quan hệ mật thiết giữa những loại thức và trạng thái tinh thần, tôi muốn nhắc qua về sự phân loại chủ quan của

thức nói đến ở Chương 33. Ở đây chúng ta nói về tất cả những loại thức theo giá trị nghiệp - thiện, bất thiện, kết quả, và có chức năng. Đặc biệt là trong phạm vi cõi dục, chúng ta có nói đến phân loại thức về cảm nghĩ, kiến thức và ý chí.

Phối hợp những thứ này, trong cõi dục chúng ta có sự phân loại chủ quan bốn phần về thức theo nghiệp, xúc cảm, trí thức, và giá trị ý chí - nói một cách khác, (1) về thiện, bất thiện, hay trung tính, (2) về thích, không thích, hay dửng dưng, (3) liên quan với kiến thức, tách khỏi kiến thức, hay liên quan với niềm tin sai lầm, và (4) bị thúc đẩy hay không bị thúc đẩy.

Với hệ thống bốn phần này, chúng ta có thể thấy các loại thức được quyết định như thế nào bởi sự hiện diện của các trạng thái tinh thần. Thí dụ, trong phạm trù giá trị nghiệp, các loại thức thiện được quyết định bởi trạng thái tinh thần thiện. Trong phạm trù giá trị xúc cảm, các loại thức được quyết định bởi sự hiện diện của các trạng thái thuộc về nhóm cảm giác (lạc thú tinh thần, đau đớn tinh thần, lạc thú thể xác, đau đớn thể xác, và bàng quan). Trong phạm trù giá trị trí thức, sự có mặt hay vắng bóng của si mê quyết định liệu một loại thức riêng biệt có liên quan đến kiến thức, tách khỏi kiến thức, hay liên quan đến niềm tin sai lầm hay không. Và trong phạm trù giá trị ý chí, sự có mặt hay vắng bóng của nghi ngờ và sự quyết đoán quyết định một loại thức riêng biệt có bị thúc đẩy hay không bị thúc đẩy, tự phát hay không tự phát.

Bởi vậy, bốn nhóm thức chủ quan làm sáng tỏ các loại thức khác nhau được quyết định như thế nào bởi sự hiện diện của những trạng thái tinh thần thích ứng - thiện, bất thiện, liên quan đến kiến thức và vân vân...

Cuối cùng tôi muốn khảo sát những trạng thái tinh thần hoạt động như thế nào trong việc phản ứng lại với mỗi loại thức. Việc này rất lý thú vì sự phân tích Vi Diệu Pháp về thức đôi khi giống như phân tích các nguyên tố trong bảng phân tích tuần hoàn nguyên tố (Periodic Table) về những trị số nguyên tử tương ứng của chúng. Ta không thể không bị ấn tượng bởi tính chất hóa học của trạng thái tinh thần: giống như trong hóa học, bazơ trung hòa axit, và ngược lại, vậy trong việc phân tích thức, trạng thái tinh thần này phản ứng lại một số trạng thái tinh thần khác, và ngược lại.

Thí dụ, trong những nhân tố của nhập định (xem Chương 34) năm trạng thái tinh thần phản ứng lại năm chướng ngại (sơ thiền phản ứng lại lười biếng và sợ hãi; trợ thiền phản ứng lại nghi ngờ; chú tâm phản ứng lại sân

hận; hạnh phúc phản ứng lại bồn chồn và lo lắng; và nhất tâm phản ứng lại dục lạc). Chỗ này không có quan hệ một một, thì các nhóm nhân tố thiện phản ứng lại một nhân tố bất thiện hay một nhóm các nhân tố bất thiện (niềm tin phản ứng lại nghi ngờ và si mê, bình tĩnh và thanh thản phản ứng lại nghi ngờ và lo lắng; vui vẻ, mềm dẻo, thích ứng và thành thạo về tâm trí và những thành phần tâm linh phản ứng lại lười biếng và sợ hãi; vân vân...) Hơn nữa, khi tính quyết đoán có mặt, nghi ngờ không có mặt.

Trên phương diện này, các trạng thái tinh thần thiện phản công và chống lại các trạng thái tinh thần bất thiện. Sự có mặt của một số trạng thái tinh thần nào đó loại bỏ một số trạng thái chống lại chúng và bởi vậy có chỗ cho những trạng thái hòa hợp với chúng. Qua hiểu biết quan hệ giữa thức và trạng thái tinh thần, và qua trau dồi trạng thái tinh thần thiện, chúng ta có thể dần dần thay đổi và cải thiện đặc tính thuộc về thức.

---o0o---

CHƯƠNG 36: PHÂN TÍCH TIẾN TRÌNH TƯ TƯỞNG

Trong chương này, chúng ta bắt đầu xem xét, trong một phương diện đặc biệt hơn và trực tiếp hơn, sự phân tích thức và phân tích trạng thái tinh thần có thể thực sự đóng góp vào sự tỉnh thức tuệ giác như thế nào, và trong cuộc sống thường nhật sự phân tích như thế cũng có thể được giải thích để thay đổi sự hiểu biết về tình trạng của chúng ta ra sao.

Tại sao lại phân tích tiến trình tư tưởng hay tiến trình thọ (sự nhận thức - tri giác)? Muốn trả lời câu này, chúng ta cần tự mình nhớ lại mục đích chung của Vi Diệu Pháp - ấy là, để dễ dàng hiểu biết về bản chất căn bản của mọi sự có ba đặc tính phổ quát là vô thường, khổ đau và vô ngã. Trong việc phân tích tiến trình tư tưởng, chúng ta có thể thấy vô thường và vô ngã bộc lộ rõ ràng như hai sự so sánh trong những bài thuyết giảng của Đức Phật.

Đức Phật so sánh tuổi thọ của một chúng sinh với một điểm trên bánh xe bò. Ngài dạy, nói cho đúng, một chúng sinh chỉ tồn tại vào lúc một tư tưởng phát sinh và mất đi, giống như bánh xe bò, dù đang quay hay ngừng nghỉ thì cũng chỉ có một điểm của bánh xe tiếp xúc với mặt đất. Trong phạm vi này, thời điểm quá khứ đã hiện hữu nhưng lúc này không hiện hữu, nó cũng chẳng hiện hữu trong tương lai; thời điểm hiện tại đang hiện hữu nhưng đã không tồn tại trong quá khứ, cũng không tồn tại trong tương lai; và thời điểm vị lai, mặc dù sẽ hiện hữu trong tương lai nhưng không hiện hữu ngay bây giờ và nó cũng chẳng hiện hữu trong quá khứ.

Đức Phật cũng nhắc đến trường hợp một hoàng đế chưa bao giờ nghe thấy tiếng sáo. Khi nghe thấy tiếng sáo, vị vua này liền hỏi quần thần cái gì mà hay và thú vị như vậy. Quần thần đáp lại đó là tiếng sáo. Vị vua liền đòi cái sáo, khi quần thần mang lại cho nhà vua cái sáo, vị vua liền hỏi tiếng sáo ở đâu. Khi quần thần giải thích tiếng sáo phát sinh bởi sự phối hợp của nhiều yếu tố các loại, nhà vua nói đương nhiên cái sáo là một vật tầm thường rồi lấy tay bẻ gãy cái sáo và đốt thành tro bay tứ tung. Điều mà quần thần gọi là tiếng sáo, nhà vua nói, không tìm thấy ở đâu cả. Tương tự như vậy, giữa những yếu tố kinh nghiệm vật chất và tinh thần - giữa những yếu tố của sắc, tưởng, thọ, hành và thức - chẳng đâu có cái ngã mà tìm. Tiến trình tư tưởng giống như tiếng sáo, cũng trống rỗng không có ngã.

Phân tích tiến trình tư tưởng cũng được áp dụng rất chi tiết trong lãnh vực phát triển tinh thần, làm chủ và kiểm soát những đối tượng của giác quan. Quý vị có thể còn nhớ chúng ta có nói trước đây về sự nhạy cảm của tâm với những đối tượng của giác quan và tâm bị lệ thuộc không ngừng vào những xao lãng phát sinh vì tiếp xúc với cảnh tượng, âm thanh, hương, vị và những cảm giác thuộc xúc giác. Chính Đức Phật đã tuyên bố, người ta hoặc bị đối tượng giác quan đánh bại hoặc chinh phục chúng, nói một cách khác, ta hoặc là bị kiềm chế hay lệ thuộc vào tác nhân kích thích giác quan, hoặc ta thống trị hay chế ngự tác nhân kích thích giác quan. Đó là lý do tại sao Ngài Long Thọ có lần nói ngay cả một con vật cũng có thể chiến thắng trên chiến trường, trong khi người có khả năng chinh phục những đối tượng giác quan nhất thời luôn luôn thay đổi là một anh hùng thực sự.

Khi một người khuất phục, chế ngự và kiểm soát được đối tượng của giác quan, chúng ta gọi người ấy chú tâm. Chú tâm có liên quan với chánh niệm mà Đức Phật nói là đường đi đến giải thoát. Không chú tâm là nguồn gốc của cái chết và của sự cấu trúc trong luân hồi, trong khi chú tâm là nguồn gốc của bất tử hay niết bàn. Những ai trước đây không chú tâm và sau trở thành chú tâm, như Nan Đà và Angulimala, vẫn có thể đạt mục tiêu giải thoát.

Bằng cách phân tích và hiểu những đối tượng của giác quan được nhận thức và hấp thụ bởi thức như thế nào, chúng ta có thể mở đường cho chánh kiến về vô thường và vô ngã, và tiến tới kiểm soát được những đối tượng nhất thời của giác quan. Cuối cùng, chúng ta có thể đạt được chú tâm, chú tâm là bí quyết thay đổi cuộc sống từ bị thống trị bởi ô trược thành một cuộc sống thanh tịnh và cao quý.

Chúng ta có thể bắt đầu phân tích tiến trình tư tưởng bằng cách khảo sát chỗ đứng của nó trong kinh nghiệm của chúng ta. Hãy so sánh đời sống với con sông, có ngọn nguồn và một cửa sông. Giữa sinh và tử, giữa nguồn của con sông và cửa sông, có một sự tiếp diễn nhưng không đồng nhất. Trong thuật ngữ Vi Diệu Pháp, sinh hay tái sinh là nhân tố "hợp nhất" hay "liên kết", sự tiềm tiến là nhân tố "tiềm thức", và tử là nhân tố "rời bỏ". Ba nhân tố đó đều có một cái chung: đối tượng của chúng là nhân tố thức cuối cùng của kiếp trước. Đối tượng này quyết định chúng là nhân tố kết quả của thức thiện hay bất thiện.

Trong phạm vi này, điều quan trọng là phải nhớ rằng tiềm thức vận hành đồng thời với nghiệp tái sinh đem lại cho một sự sống riêng biệt nhưng đặc tính chung của nó và duy trì nó cho đến khi bị gián đoạn hay cạn kiệt. Bởi vậy, quá khứ, hiện tại và vị lai của một đời sống cá nhân hội tụ không chỉ về thức, bởi một chuỗi liên tiếp của các nhân tố hợp nhất, liên kết, tiềm thức và "rời bỏ", mà còn bởi tiềm thức, bởi một mình tiềm thức. Nhân tố tiềm thức trong chuỗi sống liên tiếp bảo tồn tính liên tục và duy trì sự sống ngay cả khi không có tiến trình tư tưởng thức, như trong giấc ngủ không mộng và những lúc vô thức giống như hôn mê. Trong giữa những tiến trình tư tưởng thức khác nhau, tiềm thức tự tái xác nhận và bảo tồn sự liên tục của đời sống.

Để tóm lược, đời sống của chúng ta bắt đầu bằng sự hợp nhất hay liên kết nhân tố thức nối kiếp trước với kiếp này. Nó được duy trì suốt cuộc đời này bởi nhân tố tiềm thức trong chuỗi sống liên tiếp và chấm dứt bằng "rời bỏ" rồi lại kiếp sau trước khi có sự hợp nhất (trong dạng liên kết).

Thức, tương phản với tiềm thức nảy sinh như một hiện tượng đề kháng và xung động. Nói một cách khác, tiềm thức vẫn là tiềm thức cho đến khi nó bị gián đoạn hay ngăn trở bởi một đối tượng như khi chúng ta xây đập chắn ngang sông và thấy dòng sông bị ngăn trở, hay lệ thuộc vào một sức đề kháng của dòng điện và thấy hiện tượng ánh sáng phát sinh. Sự tiếp xúc giữa tiềm thức và đối tượng dẫn đến sức đề kháng, và sức đề kháng này dẫn đến động, xung động này lần lượt xảy đến tiến trình tư tưởng thức.

Tiến trình tư tưởng nảy sinh do kết quả của sự gián đoạn hoặc là (1) tiến trình tư tưởng thể chất hành hoạt qua năm cửa giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân) hoặc (2) tiến trình tư tưởng tinh thần hành hoạt qua tâm, giác quan thứ sáu. Tiến trình tư tưởng thể chất được quyết định bởi cường độ hay tác động của đối tượng dẫn đến sự gián đoạn của sự sống tiềm tiến. Trong ý

nghĩa này, chương ngại lớn nhất sẽ tạo ra tiến trình tư tưởng dài nhất, và chương ngại nhỏ nhất sẽ tạo ra tiến trình tư tưởng ngắn nhất.

Có bốn loại tiến trình tư tưởng thể chất, từ loại điều hành mười bảy chấp tư tưởng đến loại không thể tiến tới điểm quyết định hay nhận dạng đối tượng. Có hai loại tiến trình tư tưởng tinh thần: (1) một loại gọi là "trong sáng", nó điều hành qua trí nhớ, giai đoạn cuối cùng của tiến trình tư tưởng, và (2) một loại được gọi là "tối tăm", nó chấm dứt trước giai đoạn trí nhớ. Tùy thuộc vào cường độ bế tắc trong dòng tiềm thức của sự sống tiềm tiến, chúng ta có tiến trình tư tưởng mạnh hơn và dài hơn hay yếu hơn và ngắn hơn.

Chúng ta hãy nhìn vào mười bảy chấp tư tưởng tạo thành tiến trình dài nhất trong bất cứ tiến trình tư tưởng nào vật chất hay tinh thần. Hãy nhớ rằng mỗi một chấp tư tưởng này được nói đến chỉ kéo dài không bằng một phần tỷ lần cái nháy mắt. Bởi vậy khi Đức Phật nói một chúng sinh chỉ tồn tại trong một chấp tư tưởng, tức là Ngài nói về khoảng thời gian cực kỳ ngắn ngủi.

Chấp tư tưởng đầu trong mười bảy chấp tư tưởng được gọi là "nhập" và đề cập đến một đối tượng tác động đến dòng sự sống tiếp diễn, hay đặt một đối tượng cản trở vào con sông đời.

Chấp tư tưởng thứ hai được gọi là "xung động" vì một đối tượng vào đi vào dòng suối đời tiếp diễn gây ra xung động.

Chấp thứ ba là chấp "hãm lại" vì tại điểm này sự trợ ngại làm gián đoạn hay hãm lại dòng suối đời tiếp diễn.

Tại đây chúng ta có thể hỏi làm sao mà dòng suối đời tiếp diễn có đối tượng riêng của nó lại hình thành căn cứ có nhân tố hợp nhất và nhân tố tàn lụi (rời bỏ), trở thành có một đối tượng thứ hai dưới hình thức của một đối tượng vật chất của giác quan. Điều này được giải thích bằng phép loại suy. Buddhagosa nói, giống như đập nhẹ một hạt đường giữa nhiều hạt đường rải rác trên một mặt trống rung động tác động đến con ruồi đậu trên một hạt đường khác trên mặt trống, vậy đối tượng vật chất của năm giác quan vật chất tác động đến và gây ra rung động tác động đến nhân tố tiềm thức (bhavanga).

Một khi ba chấp này - nhập, xung động và gián đoạn hay hãm lại - xảy ra, đối tượng nhập vào cõi thức. Nó tạo ra việc này qua chấp tư tưởng thứ tư,

đó là chập của "thức chú ý". Trong trường hợp tiến trình tư tưởng vật chất, thức chú ý có thể là có năm loại - mắt, tai, mũi, lưỡi và thân.

Tiếp nối là chập thứ năm, "thức nhận biết", nó có thể của năm loại - nhãn thức, nhĩ thức và vân vân...

Theo sau là chập thứ sáu, "thức tiếp nhận"; chập thứ bảy, "thức điều tra"; và chập thứ tám, "thức quyết định". Chính thức quyết định nhận dạng và thừa nhận đối tượng của thọ.

Thức quyết định này được theo sau bởi bảy chập của "thức xung lực", những thức này có chức năng lướt qua đối tượng, do đó hấp thụ toàn bộ đối tượng vào thức.

Kế theo những chập tư tưởng thứ chín đến thứ mười lăm là hai chập của thức kết quả, thức ghi nhớ cả thấy là mười bảy chập tư tưởng. Những bảy chập thức xung lực có tác động nghiệp và có thể là thiện hay bất thiện. Những chập của thức kết quả, ghi nhớ chẳng thiện hay bất thiện.

Vì mục đích hành đạo, điều quan trọng là phải biết ở điểm nào trong số mười bảy chập tư tưởng, ta có thể hành động tự do, tốt hơn hay xấu đi. Ba chập của nhân tố tiềm thức là kết quả. Thức chú ý và thức quyết định là chức năng. Thức nhận biết là kết quả. Bởi vậy, bảy chập thức xung lực là những chập tư tưởng tác động nghiệp đầu tiên. Chập đầu của bảy chập này quyết định sáu chập kế tiếp, cho nên nếu nó là thiện, phần còn lại cũng là thiện, và nếu nó là bất thiện thì phần còn lại cũng là bất thiện.

Chính tại điểm này khi thức quyết định được theo sau bởi bảy chập xung lực mà trạng thái kết quả hay chức năng nhường bước trạng thái tích cực. Đó là điểm hết sức quan trọng trong tiến trình tư tưởng, vì ta không thể biến đổi đặc tính của trạng thái kết quả hay chức năng nhưng có thể biến đổi đặc tính của trạng thái tích cực, những trạng thái này có một tiềm năng nghiệp thiện hay bất thiện. Vào lúc này khi những chập xung lực bắt đầu, có hay không có sự chú ý sáng suốt rất là quan trọng. Nếu có sự chú ý sáng suốt, có khả năng xung lực thiện mạnh hơn, nếu không xung lực bất thiện chiếm ưu thế.

Đối tượng thực tế của mười bảy chập tư tưởng có ít tầm quan trọng nơi tự nó dù muốn hay không, không quyết định những chập xung lực là thiện hay bất thiện. Quý vị có thể nhớ lại trường hợp Trưởng Lão Tissa (xem Chương 23). Việc xảy ra là có một cô con dâu trong gia đình họ, cãi nhau

với chồng, đã mặc những đồ đẹp nhất với các đồ nữ trang bỏ về nhà cha mình. Khi gặp Trưởng lão Tissa, người phụ nữ này với bản chất bất kính, phá lên cười. Nhìn thấy răng cô ta, Tissa đã phản ứng bằng nhận thức (thọ) về tình trạng nhơ bẩn của thân xác, và do sức mạnh của nhận thức này Ngài đắc quả A La Hán ngay tại chỗ. Khi người chồng phụ nữ nọ đến và hỏi Tissa rằng Ngài có nhìn thấy người phụ nữ nào đi trên đường này không, Vị A La Hán này trả lời là Ngài không biết đó là người đàn ông hay người phụ nữ mà Ngài chỉ nhìn thấy một bộ xương đi trên đường.

Câu chuyện này cho thấy bất kể đến bản chất của thức quyết định, bấy chập của thức xung lực có thể là dịp đạt được quả A La Hán hoặc tích lũy thêm những chập thức có giá trị nghiệp bất thiện. Với một người thường không phải là Tissa, cảnh tượng một người phụ nữ cười như vậy ắt đưa đến những thúc đẩy bắt nguồn từ ham muốn nhục dục hơn là những thúc đẩy dẫn đến đắc quả A La Hán. Chú ý sáng suốt hay thiếu chú ý sáng suốt quyết định giá trị những chập xung lực nghiệp theo sau, chúng ta cần áp dụng sự chú ý sáng suốt để giảm thiểu những cơ hội của những thúc đẩy bất thiện nảy sinh và gia tăng cơ hội của những chập thức xung lực thiện. Tôi muốn kết luận bằng cách nói đến sự so sánh rất phổ biến của Ngài Buddhaghosa trong cuốn Thanh Tịnh Đạo của Ngài để minh họa mười bảy chập của thức trong tiến trình tư tưởng. Thí dụ một người ngủ ở dưới gốc một cây xoài đầy quả chín. Một quả xoài chín rơi từ trên cành cây xuống mặt đất. Tiếng trái xoài rơi xuống đất kích thích vào tai người đang ngủ, người này tỉnh giấc, mở mắt và nhìn thấy trái xoài nằm dưới đất không mấy xa chỗ người ấy nằm. Người ấy vươn tay ra và cầm lấy trái xoài. Người ấy nắn trái xoài, người rồi ăn trái xoài ấy.

Toàn bộ tiến trình này minh họa mười bảy chập nhận thức (thọ) một đối tượng vật chất. Tiếng trái xoài rơi tác động vào tai người ấy giống như ba chập của nhân tố tiềm thức - nhập, sóng rung động và gián đoạn. Khi người ấy dùng mắt và phát hiện trái xoài tương tự những chập chú ý tới và nhận biết (thọ); khi người ấy vươn tay ra lấy trái xoài là chập tiếp nhận; khi người ấy nắn trái xoài là chập điều tra; khi người ấy ngủi là chập quyết định; khi người ấy ăn và thích thú là bảy chập của thức xung lực; và (mặc dù rõ ràng là Buddhaghosa so sánh điều này) ta có thể thêm vào là khi người ấy tiêu hóa cũng giống như hai chập kết quả về ghi nhớ. Nếu chúng ta phân tích kỹ lưỡng tiến trình tư tưởng, và nếu thông qua sự chú ý, chúng ta chế ngự chúng, điều này sẽ dẫn đến hiểu biết sâu xa bản chất tối hậu của mọi thứ là vô thường và vô ngã. Sự phân tích này cũng có thể dẫn đến làm chủ được những đối tượng của giác quan, và kết quả là thanh thân, vui vẻ, và tự do.

Cho nên chúng ta nên áp dụng kiến thức mà ta đạt được về tính chất nhất thời có điều kiện, và chóng tàn của tiến trình tư tưởng và nhận thức đối với kinh nghiệm hàng ngày của chúng ta, cốt tìm ra sự hiểu biết và sự chú ý khôn ngoan khiến chúng ta tăng thêm lên những chấp niệm năng nghiệp thiện và giảm thiểu những chấp niệm năng nghiệp bất thiện. Nếu chúng ta làm được như vậy, chúng ta sẽ có được một bước đi quan trọng trong việc mở rộng sự nghiên cứu về Vi Diệu Pháp từ phạm vi đơn thuần là trí thức tới phạm vi thực tiễn và kinh nghiệm.

---o0o---

CHƯƠNG 37: PHÂN TÍCH VỀ VẬT CHẤT

Vi Diệu Pháp có nhiệm vụ giải quyết với bốn thực tế chủ yếu - thức, trạng thái tinh thần, vật chất (danh sắc) và niết bàn. Vật chất cùng với thức, trạng thái tinh thần có đặc tính là một thực tế có điều kiện, trong khi niết bàn là một thực tế vô điều kiện. Xét ba thực tế có điều kiện, chúng ta có thể đồng thời nghiên cứu năm uẩn thuộc sự sống tâm-vật lý.

Quay trở lại điều mà chúng ta đã nói ở Chương 33 về sự quan hệ giữa chủ thể và khách thể, tâm và vật chất. Cả hai hệ thống này có thể rút gọn thành hai thành phần, thành phần chủ quan hay tinh thần, và thành phần khách quan hay vật chất. Một mặt chúng ta có tâm và trạng thái tinh thần - thức, hành, thọ, tưởng - và một mặt chúng ta có đối tượng - sắc hay vật chất.

Trong phạm vi Vi Diệu Pháp, điều quan trọng là nhớ rằng vật chất không phải là điều gì đó tách rời khỏi thức. Thực ra, tâm và vật chất có thể đơn giản được gọi là những hình thái kinh nghiệm chủ quan và khách quan. Chúng ta sẽ thấy chuẩn xác hơn tại sao điều này lại đúng khi chúng ta coi bốn yếu tố thiết yếu (tứ đại) của vật chất (đất, nước, gió, ù lửa) là những đặc tính của vật hơn là bản chất của vật chất. Vì Phật Giáo có lối tiếp cận sự sống có ý thức, vật chất chỉ quan trọng trong chừng mực nó là đối tượng của kinh nghiệm ảnh hưởng đến bản chất tâm lý của chúng ta. Trong khi một số hệ thống khẳng định thuyết nhị nguyên triệt để và tuyệt đối, sự tách biệt giữa thân và tâm trong Phật Giáo, chúng ta đơn giản chỉ có hình thức kinh nghiệm chủ quan và khách quan.

Trong cách phân loại và liệt kê của Vi Diệu Pháp, vật chất được chia thành hai mươi tám yếu tố. Bốn nguyên tố đầu hay bốn yếu tố thiết yếu của vật chất thường được gọi là đất, nước, gió lửa. Tuy nhiên, đất có thể gọi đúng hơn là "nguyên lý về mở rộng hay đề kháng"; nước, "nguyên lý về có

kết"; lửa, nguyên lý về nhiệt"; và gió, "nguyên lý về chuyển động hay dao động". Đây là bốn yếu tố xây dựng đầu tiên của vật chất. Năm giác quan và đối tượng của chúng có nguồn từ bốn yếu tố này.

Trong phạm vi này, cũng như trong phạm vi của năm uẩn, vật chất không những liên hệ tới thân xác mà còn liên hệ tới những đối tượng vật chất của kinh nghiệm thuộc về thế giới bên ngoài. Ngoài các cơ quan và những đối tượng của nó ra, vật chất cũng hiện diện trong giống đực và giống cái, trong tim, hay nguyên lý về sức sống và trong chất dinh dưỡng. Cũng có sáu yếu tố vật chất, chúng là: nguyên lý về giới hạn hay không gian, hai nguyên lý về truyền thông (truyền thông bằng thể xác và bằng lời), vui vẻ, mềm mỏng, và thích ứng. Cuối cùng có bốn yếu tố được gọi là "đặc tính": sản sinh, thời gian, phá hủy, và vô thường (sinh, trụ, hoại, diệt).

Bởi vậy có cả thảy hai mươi tám thành phần cấu tạo vật chất hay, chính xác hơn về kinh nghiệm vật chất: bốn yếu tố thiết yếu (tứ đại), năm giác quan và năm đối tượng tương ứng của chúng, hai khía cạnh về giống, sức sống, chất dinh dưỡng, không gian, hai dạng thức truyền thông, vui vẻ, mềm dẻo, thích ứng và bốn đặc tính.

Chúng ta hãy nhìn kỹ lưỡng vào bốn yếu tố thiết yếu bằng thực tế của chúng như những đặc tính giác quan. Điều quan trọng là phải nhớ rằng khi chúng ta nói về bốn yếu tố đầu tiên của vật chất, chúng ta không quan tâm đến chính đất, nước, gió, lửa mà quan tâm đến những đặc tính giác quan của những yếu tố ấy - những đặc tính giác quan mà ta cảm thấy và đưa tới kinh nghiệm về vật chất. Bởi vậy chúng ta quan tâm đến đặc tính giác quan như cứng và mềm, chúng thuộc nguyên lý về sự mở rộng, nóng và lạnh thuộc nguyên lý về nhiệt. Chúng ta không bàn luận đến cốt lõi. Đúng hơn là chúng ta bàn luận đến những đặc tính đã được biết đến.

Lần lượt điều này có nghĩa là, chúng ta bàn luận đến cách đối xử hoàn toàn có ý thức về vật chất, trong đó những đặc tính giác quan hành hoạt như là những đặc tính quyết định của vật chất. Chính những đặc tính giác quan cấu thành thực tế căn bản. Nói một cách khác, chẳng phải là cái bàn, chẳng phải là xác thân tôi, mà là những đặc tính giác quan về cứng và mềm thuộc về cả cái bàn lẫn thân xác tôi, nảy sinh kinh nghiệm về vật chất. Trong phạm vi này, những đối tượng kinh nghiệm của tôi (như cái bàn và thân xác tôi) là những thực tế qui ước, trong khi những đặc tính giác quan về cứng, mềm và vân vân... nảy sinh kinh nghiệm về vật chất là những thực tế căn bản.

Trong triết lý đây là cái được gọi là "quan điểm tình thái", một quan điểm tập trung vào những đặc tính của kinh nghiệm chứ không phải cốt lõi của kinh nghiệm. Muốn tìm cốt lõi của vật chất, thì phải đi vào thế giới của suy đoán, muốn vượt qua kinh nghiệm thực tiễn, muốn giải quyết vấn đề đặc tính của vật chất thì phải hạn chế chính mình trước hiện tượng để kinh nghiệm. Thật lý thú để lưu ý rằng quan điểm tình thái về vật chất cũng được chia sẻ bởi một số các triết gia hiện đại, Bertrand Russell là người nổi tiếng trong những triết gia này. Chính quan điểm tình thái về thực tế thẩm nhuần trong nhiều tư tưởng hiện đại hơn về vật chất. Các nhà khoa học cũng đi đến thừa nhận vật chất là hiện tượng, thừa nhận không thể đi đến cốt lõi của vật chất, và việc này đã được chứng minh bởi khám phá sự phân chia vô cùng tận của nguyên tử.

Quan điểm tình thái này có một ngụ ý quan trọng khác: Trong chừng mực chúng ta có quan điểm hoàn toàn hiện tượng và kinh nghiệm về thực tế, về sự sống, câu hỏi về thế giới bên ngoài - trong ý nghĩ về một thực tế hiện hữu ở đâu đó "ngoài kia" vượt quá giới hạn kinh nghiệm của chúng ta - không nảy sinh. Trong chừng mực thế giới bên ngoài làm nảy sinh kinh nghiệm vật chất, đó chỉ là khía cạnh khách quan vật chất về kinh nghiệm của chúng ta, không phải là một thực tế độc lập tự hiện hữu.

Ở mức cá nhân, chúng ta thấy cuộc sống tâm lý-thể chất của chúng ta được hình thành bởi hai thành tố: thành phần tinh thần, hay tâm, và phần vật chất hay thân. Tâm và thân khác nhau một chút theo bản chất của chúng - đầu tiên trong sự khác biệt ấy là tâm mềm dẻo và thay đổi nhiều hơn thân. Đức Phật có lần nói chúng ta có thể chứng minh thân là ngã hơn là tâm, vì thân ít ra cũng giữ những nét đặc thù có thể nhận được trong một thời gian dài.

Chúng ta có thể kiểm chứng việc này bằng kinh nghiệm của chính chúng ta. Tâm chúng ta thay đổi nhanh hơn thân nhiều. Thí dụ, tôi có thể có một quyết tâm tinh thần không ăn các thực phẩm có tinh bột và chất béo, nhưng phải một thời gian đáng kể thì sự thay đổi tinh thần này mới phản ảnh chính nó trong hình dáng thân tôi. Thân chống lại thay đổi nhiều hơn tâm, và việc này đúng với những đặc điểm của đất, như đã được trình bày trong nguyên lý đề kháng. Thân là sản phẩm của nghiệp quá khứ, thức quá khứ, và cũng đồng thời là cơ sở của thức hiện tại. Điều này nằm trong tâm trạng không thoải mái mà nhiều nhà trí thức cảm nhận về thân. Một triết gia nổi tiếng, Plotinus, có lần nhận định rằng ông cảm thấy ông như một người bị tù tội trong chính thân của ông, thân của ông được ông coi như một nấm mồ.

Đôi khi chúng ta muốn ngồi thiền lâu hơn nếu không phải là vì thể xác không thoải mái mà ta kinh qua do xác thân. Đôi khi ta chúng ta muốn làm việc lâu hơn (hay muốn thức khuya để xem một chương trình truyền hình đặc biệt) nhưng không được vì sự mệt mỏi của thân. Có một sự căng thẳng giữa tâm và thân do việc thân là dạng hình hài vật chất của nghiệp dĩ vãng, và vì đặc tính đề kháng của thân, nó đáp ứng chậm với những hành động ý chí hơn tâm đáp ứng rất nhiều. Bởi vậy, về một ý nghĩa nào đó, thân là một chướng ngại cản trở phát triển tinh thần.

Chúng ta có thể thấy điều này rõ ràng trong những trường hợp của những chúng sinh giải thoát. Trong những câu hỏi của Hoàng Đế Malinda, nhà vua hỏi Ngài Nagasena (Na Tiên) là các vị A La Hán có trải nghiệm đau đớn hay không. Ngài Na Tiên trả lời mặc dù các vị A La Hán không còn trải nghiệm cái đau đớn tinh thần, nhưng các ngài vẫn phải trải nghiệm cái đau thể chất. Các A La Hán, không còn trải nghiệm cái đau tinh thần vì những căn cứ của cái đau tinh thần (sân hận, ác ý và ganh ghét) không còn hiện diện, nhưng các ngài vẫn phải trải nghiệm cái đau thể xác chừng nào mà căn cứ của cái đau thể xác (thân) vẫn còn. Cho đến khi A La Hán vào được niết bàn cuối cùng - "vô dư niết bàn", không còn cá tính tâm-vật ly ù- khả năng đau thể xác vẫn còn. Đây là lý do tại sao trong những chuyện về đời Đức Phật và các đại đệ tử của Ngài, có những lúc họ phải trải nghiệm cái đau thể xác.

Thân có một vị trí riêng biệt trung gian, trong vị trí ấy, nó là sản phẩm của thức quá khứ và là cơ sở của thức hiện tại. Vị trí trung gian cũng được phản ánh trong việc một số hoạt động của thân thì có ý thức và có thể kiểm soát được bởi hành động của ý chí, trong khi những chức năng khác thì vô ý thức và tiến hành tự động. Tôi có thể quyết định ăn một đĩa đồ ăn khác, nhưng chính chức năng vô thức của thân tiêu hóa hay không tiêu hóa bữa ăn; tôi không thể muốn thân tôi tiêu hóa nó.

Hơi thở cũng vậy, đại diện cho vị trí trung gian của thân vì hơi thở có thể hoặc là chức năng vô thức hoặc có thể được nâng cao thành chức năng ý chí và thức cho mục đích tập trung và làm trầm tĩnh thân và tâm. Ứng phó với cuộc sống bằng một hỗn hợp của tâm và thân, chúng ta cần nhớ rằng tâm tượng trưng nguyên lý năng động, dễ thay đổi và có ý chí, trong khi thân tượng trưng cho nguyên lý đề kháng. Vì điều này, không thể làm cho thân thay đổi nhanh chóng như tâm trong tiến trình phát triển và giải thoát.

CHƯƠNG 38: PHÂN TÍCH VỀ TÍNH ĐIỀU KIỆN

Phân tích về những mối quan hệ, hay tính điều kiện, cũng quan trọng như phân tích về thức và những khía cạnh khác của kinh nghiệm tâm-vật lý mà chúng ta đã xem xét trong một số chương vừa qua. Sự phân tích này thường bị lơ là trong việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp, điều đó là nghịch lý nếu quý vị nhớ lại, trong bảy cuốn sách về Vi Diệu Pháp, cuốn Quan Hệ Nhân Quả nói về tính điều kiện là cuốn dày nhất. Chính chỉ có tận tâm lưu ý đủ vào việc phân tích tính điều kiện mà ta có thể tránh một số cạm bẫy trong cách nhìn nhận phân tích quá mức về thực tế. Tôi ám chỉ việc này trong Chương 32 khi tôi dành một số thì giờ trong việc khảo sát và so sánh về những phương pháp phân tích và tương quan trong điều tra nghiên cứu, cả hai phương pháp này hình thành cách giải quyết vấn đề triết lý toàn diện trong Vi Diệu Pháp.

Có lẽ vì phương pháp phân tích của Vi Diệu Pháp nhận được nhiều chú ý hơn phương pháp tương quan, chúng ta thấy triết lý Vi Diệu Pháp được phân loại như "thuyết đa nguyên duy thực" bởi một số học giả. Kiểu phân loại này giúp nhận ra tất cả những kiểu liên kết với những phong trào triết lý tây phương hiện đại, như chủ nghĩa thực chứng và công trình của Bertrand Russell. Nó ngụ ý rằng kết quả phân tích Phật Giáo là một vũ trụ trong đó nhiều thực thể cá nhân, riêng rẽ, và tự tồn tại, hiện hữu trong quyền hạn riêng của chúng một cách cơ bản. Trong khi việc này có thể đã là quan điểm của một số trường phái Phật Giáo lúc đầu tại Ấn, nó nhất định không phải là quan điểm của dòng Phật Giáo chính dù là Nguyên Thủy hay Đại Thừa.

Cách duy nhất chúng ta có thể tránh được quan điểm thuyết đa nguyên chấp vả này về thực tế bằng cách chú ý đến cách tương quan được phác thảo trong cuốn Patthana và cũng được triển khai trong Bản Trích Yếu Quan Hệ Luận (Abhidhammattha Sangaha). Bằng cách làm như vậy, chúng ta sẽ đạt được một quan điểm triết lý Phật Giáo chính xác và quân bình, một quan điểm lưu ý tới khía cạnh thống kê và phân tích về kinh nghiệm cũng như về khía cạnh năng động và tương quan.

Ý nghĩa quan trọng của hiểu biết mối tương quan hay tính điều kiện được biểu lộ rõ ràng trong những lời của chính Đức Phật. Vào một số dịp, Đức Phật đặc biệt gắn kết sự hiểu biết về tính điều kiện, hay lý nhân duyên, với sự đạt được giải thoát. Ngài nói do thất bại không hiểu lý nhân duyên nên chúng ta phải trôi lăn quá lâu trong vòng tái sinh.

Sự giác ngộ của Đức Phật thường được mô tả gồm có sự thâm nhập kiến thức về lý nhân duyên. Sự liên quan mật thiết giữa kiến thức về lý nhân duyên và giác ngộ được minh họa trên bằng việc vô minh hầu như thường được định nghĩa trong cả kinh điển và trong Vi Diệu Pháp, là vô minh không hiểu Tứ Diệu Đế hoặc vô minh không hiểu lý nhân duyên. Bây giờ, chủ đề này cắt nghĩa cả Tứ Diệu Đế và lý nhân duyên là tính điều kiện hay nguyên lý nhân quả, sự liên hệ giữa nguyên nhân và hậu quả. Bởi vậy, kiến thức về tính điều kiện tương ứng với sự phá vỡ vô minh và đạt giác ngộ.

Phân tích tính điều kiện trong truyền thống Vi Diệu Pháp được nghiên cứu dưới hai tiêu đề: (1) phân tích về lý nhân duyên, và (2) phân tích về hai mươi bốn điều kiện. Chúng ta sẽ nhìn riêng từng cái, và rồi cùng nhau xem chúng phản ứng, hỗ trợ và truyền cho nhau như thế nào.

Tôi sẽ không giải thích từng phần trong mười hai thành tố của lý nhân duyên nơi đây vì chúng đã được mô tả tại Chương 10. Tuy nhiên tôi muốn sơ lược ba hệ thống căn bản trong việc giải thích về mười hai thành tố:

(a) cách sắp đặt phân chia và phân phối mười hai thành tố trên ba dòng đời - quá khứ, hiện tại và vị lai; (b) cách sắp đặt phân chia những thành tố thành ra ô trược, hành động, và khổ đau; và (c) cách sắp đặt phân chia thành tố thành phạm trù tác động (hay nguyên nhân) và phản ứng (hay kết quả). Trong cách sắp đặt thứ ba, vô minh, sự hình thành tinh thần hay ý chí (hành), thèm muốn (ái), dính mắc (thủ) và trở thành (hữu) thuộc về phạm trù nguyên nhân và có thể thuộc về kiếp trước hoặc kiếp này, trong khi thức, danh và sắc, sáu giác quan (lục căn, xúc, tưởng), sinh, lão và tử thuộc phạm trù hiệu quả có thể thuộc kiếp này hoặc kiếp sau. Bởi vậy có sự phân tích về nguyên nhân và hậu quả hay tính điều kiện, trong công thức của lý nhân duyên.

Hai mươi bốn điều kiện không loại trừ lẫn nhau. Nhiều trong số những điều kiện này một phần hay toàn thể có thể đồng nhất lẫn nhau. Sự giải thích duy nhất về một số trường hợp trong hầu hết (nếu không phải là hoàn toàn) những nhân tố đồng dạng là sự mong muốn giải thích tuyệt đối toàn diện của tác giả, hầu tránh khả năng sao lãng nhỏ nhặt về cách thức của tính điều kiện.

Chúng ta hãy lần lượt nhìn vào tính điều kiện trong hai mươi bốn điều kiện: (1) nguyên nhân, (2) điều kiện khách quan, (3) tính ưu thế, (4) tính liên tưởng, (5) tính cấp thiết, (6) duyên khởi đồng thời, (7) sự trao đổi lẫn

nhau, (8) hỗ trợ, (9) hỗ trợ dứt khoát, (10) sự hiện tồn trước, (11) sự hiện tồn sau, (12) tái diễn, (13) nghiệp, (14) hậu quả, (15) chất dinh dưỡng, (16) kiểm soát, (17) sự miệt mài, (18) con đường, (19) liên kết, (20) tách rời, (21) có mặt, (22) vắng mặt, (23) chia lìa, (24) không chia lìa.

Sự phân biệt phải được thể hiện giữa nguyên nhân hay nguyên nhân gốc rễ và điều kiện. Chúng ta cần nhìn vào tài liệu Vi Diệu Pháp nếu chúng ta muốn phân biệt nguyên nhân với điều kiện, vì trong tài liệu kinh điển, hai từ này dường như được sử dụng thay thế cho nhau. Thông thường chúng ta có thể hiểu sự phân biệt bằng cách dựa vào sự giống nhau lấy từ thế giới vật chất: trong khi hạt giống là nguyên nhân của cái mầm, những yếu tố như nước, đất, ánh sáng mặt trời là những điều kiện cho cái mầm. Trong cách giải quyết của Vi Diệu Pháp về tính điều kiện, nguyên nhân hoạt động trong phạm vi tinh thần và liên quan đến sáu nguồn gốc thiện hay bất thiện - không tham, không sân, không si, và những điều ngược lại, tham, sân và si.

Điều kiện khách quan thường nói đến mà đối tượng là đối tượng của kinh nghiệm. Thí dụ, một vật nhìn thấy bằng mắt là điều kiện khách quan của thức thị giác. Tính ưu thế nói đến bốn phạm trù hoạt động tinh thần hay tác ý - mong cầu, suy nghĩ, cố gắng, và lý trí - những thứ này có ảnh hưởng nhiều hơn cả đối với những yếu tố của kinh nghiệm.

Tính liên tưởng và tính cấp thiết hầu như đồng nghĩa và nói đến sự quyết định một chấp tư tưởng bởi chấp tư tưởng đứng ngay trước. Tính liên tưởng và tính cấp thiết cũng nói đến sự quyết định một trạng thái tâm nhất định hay vật chất bởi trạng thái tâm hay vật chất đứng ngay trước. Có lẽ chúng ta có thể hiểu rõ hơn nếu chúng ta nghĩ về tính liên tưởng và tính cấp thiết theo nghĩa gần trực tiếp tương ứng về không gian và thời gian.

Duyên khởi đồng thời có thể được thấy trong trường hợp của những uẩn tinh thần, thức, hành, thọ, tưởng và cũng trong trường hợp tứ đại vật chất (đất, nước, lửa, và gió). Trao đổi lẫn nhau hay tính qua lại nói đến sự phụ thuộc và hỗ trợ lẫn nhau của những yếu tố như trong trường hợp những cái chân của kiềng ba chân, chúng tùy thuộc và hỗ trợ lẫn nhau. Hỗ trợ có nghĩa là căn cứ của bất cứ một yếu tố riêng biệt nào đó, giống cách đất hỗ trợ cây, hay vải căng để vẽ hỗ trợ bức tranh. Nhưng khi hỗ trợ đơn giản trở thành hỗ trợ dứt khoát, nó phải được hiểu theo nghĩa xui khiến trong một hướng riêng biệt. Điều này trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta khảo sát hai mươi bốn cách thức của tính điều kiện hành hoạt như thế nào liên quan với mười hai thành tố của lý nhân duyên.

Sự hiện tồn từ trước hay quá khứ nói đến sự hiện hữu có trước của những yếu tố tiếp tục hiện hữu sau khi những yếu tố tiếp theo hình thành. Điều này được minh họa bởi sự hiện hữu trước của các cơ quan cảm giác và những đối tượng của giác quan, chúng tiếp tục hiện hữu và do đó quyết định kinh nghiệm thể xác và tinh thần sau này. Sự hiện hữu sau bổ sung hiện hữu có trước và nói đến sự hiện hữu của những yếu tố sau này như kinh nghiệm tinh thần và thể xác các quyết định những yếu tố có trước giống như những cơ quan cảm giác và những đối tượng.

Sự tái diễn có ảnh hưởng trong phạm vi đời sống tinh thần và dẫn đến kỹ xảo hay tính quen thuộc. Điều này được thí dụ trong bầy chập của thức thức đẩy (xem Chương 37). Tái diễn đặc biệt quan trọng trong phạm vi hành động thiện hay bất thiện vì nó gia tăng sức mạnh của những chập tư tưởng thiện hay bất thiện.

Nghiệp là một hành động có ý chí của nhiều thứ thiện hay bất thiện. Hậu quả hay kết quả cho thấy mặt phản ứng của nghiệp trước có ảnh hưởng và dùng để quyết định các hiện tượng chung sống. Thật lý thú để lưu ý rằng ngay cả hậu quả cũng hoạt động, tới một mức độ giới hạn, như điều kiện hay nguyên nhân. Điều này trở nên rõ ràng nếu chúng ta nhớ là chúng ta đang xét đến các định nghĩa về những nhân tố như thế về mặt chức năng chứ không phải thực chất.

Chất dinh dưỡng không những thực phẩm vật chất nói đến là một trong những điều kiện của xác thân vật chất, mà còn nói đến món ăn tinh thần, như ấn tượng, món ăn tinh thần của uẩn tượng. Kiểm soát nói đến tin tưởng, chánh niệm, và vân vân.... nó làm chủ hay kiểm soát những cái đối nghịch. Miệt mài không những nói đến thiên định miệt mài mà còn là miệt mài trong ý nghĩa thông thường hơn bao gồm cả miệt mài thiện và bất thiện. Quý vị có thể nhớ rằng những yếu tố của miệt mài không nhất thiết là thiện và không chỉ gắn liền với các trạng thái miệt mài thiên định mà còn nói về điều kiện chung của sự tăng cường thức, dù thiện hay bất thiện (xem Chương 34).

Con đường nói đến con đường dẫn đến trạng thái bất hạnh bao gồm tà kiến, tinh tấn sai lầm vân vân... và cũng nói đến Bát Chánh Đạo cao quý. Liên kết nói đến điều kiện của một yếu tố bởi một yếu tố tương tự, trong khi tách rời là điều kiện của một yếu tố tách rời, như cách ngọt ngào và cay đắng, sáng và tối quyết định lẫn nhau. Nói một cách khác, một yếu tố kinh nghiệm riêng biệt là điều kiện không chỉ của những yếu tố tương tự mà còn của những yếu tố khác.

Sự có mặt nói đến sự hiện hữu cần thiết của một số điều kiện để hiện tượng khác phát sinh. Chẳng hạn, ánh sáng phải có mặt cho kinh nghiệm về dạng có thể nhìn thấy phát sinh. Vắng mặt giống như tách rời, dạng tiêu cực của tính điều kiện. Thí dụ, mất ánh sáng là một điều kiện cho bóng tối phát sinh. Chia lìa và không chia lìa giống như tách rời và liên kết.

Hai mươi bốn cách thức của tính điều kiện hành hoạt cùng với mười hai thành tố của lý nhân duyên. Thí dụ, vô minh, thành phần đầu của mười hai thành phần, là điều kiện của hành, thành tố thứ hai, qua hai cách thức của tính điều kiện: điều kiện khách quan và sự hỗ trợ dứt khoát.

Điều này có thể được hiểu như sau: Hành có thể có công đức hay không có công đức, và vô minh thực hiện chức năng như hỗ trợ dứt khoát cho cả hai. Vô minh thực hiện chức năng hỗ trợ dứt khoát là điều kiện của hành công đức nếu nó làm đối tượng cho thiện hành của bạn, trong đó lòng mong ước giải thoát mình khỏi vô minh khiến bạn tập thiện vân vân... Ngược lại, nếu trạng thái tâm bất thiện, như tham lam (sinh ra từ vô minh), trở thành đối tượng của nhập định, thì vô minh thực hiện chức năng hỗ trợ dứt khoát của hành không có công đức. Rồi nếu bạn phạm một hành động bất thiện (lấy ăn cắp bánh quy làm ví dụ), chính là vì vô minh đã thực hiện chức năng làm điều kiện hỗ trợ dứt khoát xui khiến bạn tạo ý muốn (hành) bất thiện mà hành động bất thiện dựa vào. Vô minh cũng có thể là điều kiện của hành qua liên tưởng, tái tiếp diễn, và vân vân...

Hành (thành tố thứ hai trong lý nhân duyên) là điều kiện thức tái sinh (thành phần thứ ba) bởi nghiệp và hỗ trợ dứt khoát, trong khi thức là điều kiện của danh và sắc (thành tố thứ tư) qua trao đổi lẫn nhau, và cũng bởi hỗ trợ. Bởi vậy mỗi một thành tố trong mười hai thành tố là điều của thành tố theo sau, theo cách riêng có thể nhận biết bằng hai mươi bốn điều kiện. Chúng ta có thể kể ra nhiều thí dụ nữa, nhưng chúng chỉ lập lại hai mươi bốn phương thức về tính điều kiện quyết định mười hai thành tố của lý nhân duyên.

Khái niệm ở trung tâm của giáo lý về lý nhân duyên và giáo lý về tính điều kiện là tránh hai cực đoan, quan điểm sai lầm về bất diệt và hư vô. Đức Phật nói nhìn một người hành động, và nếu trái kết quả của hành động ấy giống như một cực đoan, trong khi nhìn chúng là khác biệt là một cực đoan khác. Ngài dạy tránh hai cực đoan này khi Ngài dạy con đường Trung Đạo, Trung Đạo nổi bật từ sự hiểu rõ lý nhân duyên và tính điều kiện.

Nếu chúng ta khảo sát mười hai thành tố của lý nhân duyên dưới ánh sáng của hai mươi bốn phương thức của tính điều kiện, chúng ta thấy trong tất cả mười hai thành tố không có cái ngã, mà chỉ có tiến trình này chịu điều kiện của tiến trình kia - những tiến trình, trong bản chất thực sự của chúng, không có cái ngã và thực chất. Hiểu rõ tính trống rỗng của cái ngã và thực chất đạt được do hiểu biết tính điều kiện.

Chính trong ý nghĩa này mà thức thuộc về kiếp này và thức thuộc về kiếp sau chẳng giống nhau và cũng chẳng khác nhau. Khi chúng ta hiểu sự quan hệ giữa kiếp này và kiếp sau - giữa người làm hành động và người trải nghiệm hành động - là kiếp sống không thể mô tả bằng sự đồng dạng hay khác biệt, chúng ta tiến tới hiểu biết về Trung Đạo.

Mối quan hệ giữa kiếp này và kiếp sau là mối quan hệ nguyên nhân và kết quả, và quan hệ nhân và quả là quan hệ chẳng đồng dạng mà cũng chẳng khác biệt. Bằng cách này, chúng ta có thể tránh được cả hai cực đoan về niềm tin vào cái ngã bất diệt và cực đoan về bác bỏ định luật trách nhiệm tinh thần, hay nghiệp.

Có lẽ chúng ta có thể làm cho mối quan hệ điều kiện giữa nguyên nhân và hậu quả sáng tỏ hơn bằng cách nhìn vào những thí dụ từ cuộc sống thường nhật. Hãy lấy trường hợp của hạt giống và cái mầm làm thí dụ. Cái mầm khởi nguồn lệ thuộc vào hạt giống, nhưng cái mầm và hạt giống chẳng giống nhau và cũng chẳng khác nhau. Chúng hiển nhiên không giống nhau, nhưng vì thế chúng cũng không khác nhau hoàn toàn. Tương tự như vậy, khi âm thanh sinh ra tiếng vọng, cả hai không giống nhau nhưng chúng cũng không khác nhau hoàn toàn. Cũng trong một đường lối như vậy, kiếp này và kiếp sau chẳng giống nhau mà cũng chẳng khác nhau, đúng hơn là kiếp sau phát sinh tùy thuộc vào kiếp này, hành và vô minh.

Trong tiến trình phát sinh có điều kiện, không có cái ngã liên tục, vĩnh cửu, và giống nhau, mà cũng không có sự hủy diệt hoàn toàn tính tiếp diễn trong tiến trình nhân quả. Nếu chúng ta hiểu quan hệ giữa nguyên nhân (hay điều kiện) và hậu quả (hay kết quả) là mối quan hệ không thể miêu tả bằng từ đồng dạng và khác biệt, thường còn và hủy diệt, chúng ta sẽ hiểu tính không, Trung Đạo, và cái cách mà vô ngã và vô thực chất tương hợp với trách nhiệm tinh thần và tái sinh.

CHƯƠNG 39: BA MƯƠI BẢY NHÂN TỐ GIÁC NGỘ (BA MƯƠI BẢY PHẨM TRỢ ĐẠO)

Ba mươi bảy nhân tố dẫn đến giác ngộ quan trọng vì hai lý do. Thứ nhất, theo truyền thống, những nhân tố này được Đức Phật khuyến nhủ ít lâu trước khi Ngài nhập niết bàn, là những phương tiện chính để đạt giác ngộ. Thứ hai, những nhân tố này hình thành phần căn bản của nền móng Vi Diệu Pháp (Luận Tạng), trong đó những nhân tố này thuộc phạm trù giáo lý giống như giáo lý về năm uẩn bao gồm chủ đề của Vi Diệu Pháp về Tạng Kinh.

Trong Chương 30, chúng ta có nói về những đặc điểm của Vi Diệu Pháp và sự quan hệ giữa tài liệu Vi Diệu Pháp và nội dung của những bài thuyết giảng hay kinh. Những nhân tố dẫn đến giác ngộ thuộc phạm trù tài liệu này là bản chất Vi Diệu Pháp và hơn nữa thấy có trong các bài thuyết giảng. Bởi vậy chúng thuộc về thời kỳ đầu của triết lý Vi Diệu Pháp (A Tỳ Đạt Ma Pháp).

Ba mươi bảy nhân tố giác ngộ chắc chắn là bản chất Vi Diệu Pháp. Tất cả năm đặc tính của tài liệu Vi Diệu Pháp áp dụng với chúng: (1) định nghĩa về các nhân tố, (2) quan hệ của các nhân tố với nhau, (3) phân tích các nhân tố, (4) phân loại các nhân tố, và (5) sắp xếp theo số thứ tự (xem Chương 30).

Ba mươi bảy nhân tố được phân loại thành bảy nhóm: (a) tứ niệm xứ (bốn bậc chú tâm-satipatthana), (b) tứ chánh cần (bốn nỗ lực đúng - sammappadana), (c) tứ như ý túc (bốn con đường tới sức mạnh - iddhipada), (d) năm căn (năm lực kiểm soát - indriya), (e) năm lực (năm thần thông - bala), (f) thất bồ đề phần (bảy nhánh giác ngộ - bojjhanga), và (g) Bát Chánh Đạo Cao Quý (atthagika magga). Vì chúng ta đã xét tứ chánh cần và Bát Chánh Đạo Cao Quý trong các Chương 5, 6 và 7, tôi sẽ bỏ qua hai nhóm này và chỉ tập trung vào năm nhóm kia.

Đức Phật gọi chánh niệm là cách duy nhất để loại bỏ ô trược. Đức Phật cũng nói tâm là gốc rễ của mọi đức hạnh. Do đó hành trì quan trọng nhất là rèn luyện tâm. Ta cũng có thể hiểu tầm quan trọng của chánh niệm từ thực tế là chánh niệm phát sinh trong năm nhóm thuộc bảy nhóm tạo thành ba mươi bảy nhân tố dẫn đến giác ngộ, và nhóm đầu của những nhóm này dành riêng cho tứ niệm xứ. Chánh niệm cũng được dạy trong Kinh Satipatthana (Thuyết pháp về các nền tảng chánh niệm), xuất hiện hai lần trong kinh Phật. Tất cả những điều này cho thấy tầm quan trọng của chánh niệm.

Trong những năm gần đây, có một sự hồi sinh lớn chú trọng vào tứ niệm xứ cả ở truyền thống Nguyên Thủy, nhất là tại Miến Điện, và cả ở truyền thống Đại Thừa, nơi tầm quan trọng của tứ niệm xứ là một phần của hành thiền, nay đã được đánh giá cao. Một trong những lý do tứ niệm xứ này chiếm một vị trí quan trọng trong thiền Phật Giáo là vì chúng dẫn đến sự nhận thức về ba đặc tính phổ quát (vô thường, khổ đau và vô ngã). Chính xác là điều này vận hành ra sao sẽ trở nên rõ ràng một khi chúng ta kể đến tứ niệm xứ: (i) chú tâm đến thân xác, (ii) chú tâm đến cảm nghĩ (tưởng), (iii) chú tâm đến thức, và (iv) chú tâm đến đối tượng tinh thần.

Chú tâm đến thân xác (thân) nơi đây rộng hơn nó ở trong phạm vi bốn mươi thứ hỗ trợ thiền truyền thống, nơi nó phát sinh như một trong mười ký ức nhưng chỉ giới hạn đối với thân. Nơi đây nó áp dụng không chỉ cho chú tâm về thân mà còn chú tâm đến tiến trình hít thở, những yếu tố vật chất, thân xác mục rữa vân vân...

Chú tâm về cảm giác (thọ) nói đến những thứ cảm xúc của kinh nghiệm bản thân, đến những cảm giác thích, không thích hay trung lập.

Chú tâm về thức (tâm) - hay đúng hơn, chú tâm về tư tưởng - ngụ ý quan sát sự sinh diệt của ý nghĩ.

Chú tâm về những đối tượng tinh thần (pháp), nói đến những cái thuộc về thức, đặc biệt những quan niệm như vô thường và loại giống như vậy.

Bằng tứ niệm xứ đầu tiên chúng ta bàn hết mọi khía cạnh vật chất của kinh nghiệm cá nhân, và bằng ba tứ niệm xứ sau chúng ta bàn hết mọi khía cạnh tinh thần của kinh nghiệm cá nhân (tức là những thức uẩn, hành uẩn, thọ uẩn ã và tưởng uẩn). Sự áp dụng trọn vẹn chánh niệm dẫn đến việc từ bỏ ba quan điểm sai lầm (thường còn, hạnh phúc, và cái ngã) và đạt được tuệ giác về ba đặc tính phổ quát (vô thường, khổ đau và vô ngã). Giải thích về đối tượng của tứ niệm xứ thay đổi theo những truyền thống về thiền Phật Giáo. Tuy nhiên, nói chung, sự giải thích nơi đây có thể chấp nhận được đối với hầu hết các truyền thống.

Chúng ta hãy nhìn vào tứ như ý túc: (i) mong muốn hay ham thích, (ii) nghị lực (tân), (iii) tâm hay tư tưởng, và (iv) lý trí. Bốn yếu tố này cũng thấy có trong hai mươi bốn phương thức về tính điều kiện (xem Chương 39), nơi mà chúng được gọi là "điều kiện trội". Cả hai tứ như ý túc và "điều kiện trội" rõ ràng gợi ý sức mạnh của tâm ảnh hưởng đến kinh nghiệm.

Một thí dụ đơn giản là sức mạnh này sẽ tới một điểm nào đó kiềm chế những cử động của thân và việc sử dụng lời nói. Điều này đúng là trường hợp sức mạnh của tâm, khao khát, nghị lực (tấn), và lý trí chưa phát triển đầy đủ để kiểm soát hiện tượng vật lý. Khi những nhân tố trội này được tăng cường bởi trau dồi năm yếu tố về nhập định (sơ thiền, nhị thiền, chú tâm, hỉ lạc và nhất tâm) - đặc biệt là sự tăng cường về nhất tâm, xuất hiện ngay khi đạt giai đoạn thứ năm của nhập định cõi sắc - chúng trở thành đường tới thần thông.

Do sự tăng cường, những nhân tố trội dẫn đến cái gọi là những loại siêu kiến thức về trần cảnh và kiến thức siêu trần. Có năm loại siêu kiến thức trần cảnh (thần thông): khả năng ngồi bất chân chữ ngũ bay được trên trời, đi trên mặt nước, đi xuyên qua đất, đọc được tư tưởng của người khác, và nhớ lại tiền kiếp của mình. Kiến thức siêu trần là kiến thức phá hủy những ô trược, vô minh vân vân... Có lẽ điều này là lý do tại sao đôi khi người ta nói bốn điều kiện trội có thể là trần cảnh hoặc siêu trần. Nếu chúng hướng tới cõi trần, chúng dẫn đến năm loại về siêu kiến thức trần cảnh, trong khi nếu chúng hướng về cõi siêu trần, hay niết bàn, chúng dẫn đến thâm nhập Tứ Diệu Đế và phá hủy những ô trược.

Giống như tứ như ý túc, năm căn - (i) tín (niềm tin), (ii) tấn (nghị lực), (iii) niệm (chú tâm), (iv) định (tập trung), và (v) huệ (trí tuệ) - cũng được tìm thấy trong hai mươi bốn phương thức của tính điều kiện. Trong cuốn Quan Hệ Nguyên Quả, năm căn được định nghĩa là những yếu tố trội. Có một sự liên quan rất mật thiết giữa năm căn và tứ như ý túc, được biểu lộ bởi sự hiện diện chung trong những phương thức của tính điều kiện và sự tương đồng của chúng theo nghĩa kiểm soát, chế ngự, hay làm chủ.

Năm căn được gọi là "kiểm soát" vì người ta cho rằng chúng kiểm soát hay kiềm chế những đối nghịch của chúng: tín (hay lòng tin) kiểm soát sự thiếu niềm tin (hay nghi ngờ); tấn kiểm soát lười biếng, niệm kiểm soát không chú tâm; định kiểm soát quẩn trí và huệ kiểm soát vô minh. Giống như tứ như ý túc, năm căn chỉ thực sự kiểm soát được những đối nghịch của chúng khi chúng được tăng cường bởi những nhân tố nhập định. Chẳng hạn, tín chỉ có thể thực hiện khả năng kiểm soát khi nó được củng cố bởi sự hiện diện của ba yếu tố nhập định về chú tâm, hỉ lạc và nhất tâm; và huệ chỉ thực hiện chức năng hữu hiệu khi nó được củng cố bởi sơ thiền, trợ thiền, và nhất tâm. Khi năm yếu tố về nhập định củng cố và tăng cường năm căn do đó năm căn có thể thực hiện chức năng hữu hiệu để tiến tới giác ngộ. Tương tự như vậy, năm căn củng cố năm yếu tố của nhập định. Chẳng hạn, định củng

cố sức mạnh chú tâm và hỉ lạc. Bởi vậy sự quan hệ giữa hai tập hợp nhân tố là một trong những hỗ trợ và tăng cường lẫn nhau.

Mặc dù năm căn rất cần thiết nhằm mang lại sự biến đổi lối sống nghi ngờ, thờ ơ, không chú ý, quẫn trí và vô minh của một chúng sinh thành lối sống giác ngộ nhưng chúng phải được trau dồi trong một đường lối hài hòa. Điều này có nghĩa là trong phạm vi năm căn có những nhân tố cân bằng lẫn nhau. Chẳng hạn như tín và huệ là một cặp thay đổi cho nhau: nếu để tín lấn át huệ, kết quả là làm yếu đi khả năng (căn) chủ yếu của ta, khả năng phân tích và điều tra trí huệ; và nếu huệ lấn át tín, nó làm giảm lòng tin tới mức không chắc chắn và thiếu ràng buộc bước đầu để tu tập. Tương tự như vậy, nếu để tấn lấn át định dẫn đến dao động, và nếu để định lấn át tấn dẫn đến uể oải và kinh sợ.

Bởi vậy, tín, tấn, định và huệ phải được phát triển và duy trì trong một phương cách quân bình, và năng lực có thể giúp ta làm việc ấy là chánh niệm. Chánh niệm là người bảo vệ bảo đảm mỗi quan hệ qua lại thích ứng, quân bình giữa tín và huệ, và giữa tấn và định.

Nhóm nhân tố giác ngộ kế tiếp là năm năng lực (bala) - (i) tín, (ii) tấn, (iii) niệm, (iv) định, và (v) huệ - về số lượng và thuật ngữ giống như năm căn. Năm nhân tố này được gọi là năng lực vì ở giai đoạn này tín, tấn, niệm, định và huệ trở thành kiên quyết, vững vàng và hùng mạnh.

Đức Phật cho thấy năm căn và năm năng lực là hai mặt của cùng một sự vật, giống như hòn đảo ở giữa sông có thể khiến người ta gọi một phía sông là bên đông và phía kia là bên tây, mặc dù hai phía của con sông là một và như nhau. Tương tự như vậy, năm căn và năm năng lực là một và như nhau. Năm căn là tiềm lực phải được làm mạnh thêm và phát triển qua sự phối hợp với năm nhân tố nhập định. Khi chúng trở thành kiên định và vững vàng, do sự tăng cường này, chúng có thể được gọi là năng lực.

Chúng ta có thể nói thêm là năm năng lực trở nên tuyệt đối không lay chuyển nổi chỉ trong trường hợp các bậc thánh (xem Chương 35). Khi đã vào được dòng thánh, chẳng hạn, niềm tin sẽ trở thành một năng lực không lay chuyển nổi vì sự cấu trúc của nghi ngờ đã bị loại bỏ.

Mặc dù chỉ năm căn và năm năng lực được liệt kê trong ba mươi bảy nhân tố, trong phân loại mở rộng của Vi Diệu Pháp về kiểm soát căn và năng lực, có thêm ba căn nữa ngoài năm đã có (tâm, hỉ, và sinh khí), và thêm hai năng lực (xấu hổ tinh thần và kinh hãi tinh thần được gọi chung là "người

bảo vệ thế giới", xấu hổ tinh thần và sợ hãi tinh thần được giải thích là giác quan trực tính của mình và sự sợ hãi về phê phán hay khiển trách. Chúng được gọi là người bảo vệ thế giới vì, khi phát triển đến tầm mức trở thành năng lực, chúng trở thành người bảo vệ hành động thiện.

Nhóm cuối cùng mà chúng ta sẽ xét nơi đây là thất bồ đề phần của giác ngộ: (i) niệm, (ii) điều tra, (iii) tấn, (iv) chú tâm, (v) trầm tĩnh, (vi) định và (vii) khinh an. Niệm cũng lại xuất hiện như một trong những nhân tố, và lại dẫn đầu nhóm, vì chính là bằng chánh niệm mà con đường giải thoát bắt đầu.

Bởi vậy chính do sự tỉnh thức về tình trạng của ta mà sự tiến bộ trên con đường đạo bắt đầu. Sự tiến bộ này giữ vững được do điều tra nghiên cứu - trong trường hợp này, sự điều tra nghiên cứu về những nhân tố.

Tấn phát sinh tại đây như nó phát sinh trong tứ như ý túc, năm căn và năm năng lực. Tấn hết sức cần để giữ vững tiến bộ đạt được trên con đường tinh thần của ta. Thông thường, những cố gắng của chúng ta chỉ xảy ra từng chập; chúng ta hết sức cố gắng trong một thời gian ngắn và rồi lại không cố gắng trong một thời gian dài hơn nhiều. Nếu tiến bộ được giữ vững, nó cần phải đều đặn, và tấn góp phần vào việc tiến bộ vững vàng, kiên định theo con đường đạo.

Nhân tố thứ tư, chú tâm, cũng là một trong năm nhân tố của nhập định, tràn ngập hỷ lạc, mặc dù nhân này tố có thể được hiểu tốt đúng nhất là chú tâm nhiều hơn là hỷ hay trạng thái mê ly (xem Chương 34).

Trầm tĩnh trong phạm vi này là trầm tĩnh của tâm do loại bỏ những ô trược của vô minh, ác ý, và luyến chấp.

Định đồng nghĩa với nhất tâm là một trong năm nhân tố của nhập định.

Khinh an (Thanh thân) là sự loại bỏ khuynh hướng suy nghĩ lan man của tâm. Giống như rất nhiều thuật ngữ Vi Diệu Pháp, khinh an hành hoạt ở một số tầm mức. Ở tầm mức của tưởng, nó có thể là tính trung lập. Ở mức độ trau dồi tứ thiên vô biên xứ (brahmavihara), khinh an là tính điềm tĩnh đối với chúng sinh - không quyến luyến người thân thuộc, và không sân hận đối với kẻ thù. Theo sự phân tích kinh nghiệm cá nhân trong giáo lý về năm uẩn, khinh an là sự làm mất tác dụng của tám điều kiện trần thế (hỷ lạc và đau đớn, được và mất, khen và chê, danh thơm và ô nhục) Nơi đây trong phạm vi thất bồ đề phần của giác ngộ, khinh an là trạng thái tâm vững vàng

không lay chuyển hoàn toàn thoát khỏi khuynh hướng quen thói suy nghĩ lan man của tâm.

Ba mươi bảy yếu tố này được hệ thống hóa, gìn giữ và được dạy bởi các thầy tổ qua nhiều thế hệ vì một lý do duy nhất: chúng rất hữu ích và lợi lạc trong việc phát triển tâm và đặc biệt là trợ giúp cho sự tiến tới giác ngộ. Dù chúng ta quyết định tập trung vào tứ niệm xứ, tứ chánh cần, tứ như ý túc, năm căn, năm lực, thất bồ đề phần, hay Bát Chánh Đạo Cao Quý, hiểu biết rõ những nhân tố giác ngộ này rõ ràng và ngay tức thì có thể trợ giúp sự tiến tới mục tiêu (giác ngộ) ấy của chúng ta.

---o0o---

CHƯƠNG 40: VI DIỆU PHÁP TRONG ĐỜI SỐNG THƯỜNG NHẬT

Trong chương này tôi muốn nhấn vào một số khái niệm đã được xem xét từ Chương 30 đến Chương 40, gắn kết chúng với đời sống thường nhật và sự tu tập giáo lý của Đức Phật. Tôi đã bàn thảo Vi Diệu Pháp một cách kỹ lưỡng, và một số tài liệu khá chuyên môn. Mặc dầu có lẽ không thể đem sử dụng đầy đủ điều mà chúng ta đã học, tôi hy vọng nó sẽ vẫn còn được giữ nơi tâm trí bạn, và bạn có thể quay về sử dụng nó khi thời gian qua đi.

Tôi muốn bắt đầu bằng cách lưu ý quý bạn về định hướng căn bản của Đức Phật và Phật Giáo đối với toàn bộ vấn đề phát triển tinh thần. Quý bạn sẽ nhớ lại phần lớn trong số ba mươi bảy nhân tố dẫn đến giác ngộ (xem Chương 40) nói đến sự nỗ lực và tâm. Phật Giáo bao giờ cũng nhấn mạnh ở hai khía cạnh này, tương phản rõ ràng đối với các truyền thống tôn giáo khác, nơi mà câu trả lời thông thường nhất về vấn đề tiến bộ tinh thần liên quan đến định mệnh hay ân huệ - nói một cách khác, quyền năng nào đó bên ngoài chúng ta (dù là một quyền năng không ám chỉ riêng ai, không nhìn thấy, giống như số phận, hay quyền năng cá nhân như Thượng Đế), những quyền năng đó quyết định sự tiến bộ và định mệnh của chúng ta. Số phận và ân huệ là những câu trả lời tiêu biểu được tuyên bố bởi những truyền thống khác trong thời Đức Phật và vẫn còn lưu lại cho đến ngày nay. Những cách giải quyết ấy có một điều chung: Chúng ỷ vào một thứ gì đó ngoài chúng ta, mà chúng ta hầu như không hay không có quyền.

Tuy nhiên Đức Phật dạy rằng chính tâm và nỗ lực của chính ta quyết định sự tiến bộ và định mệnh của ta. Tâm và nỗ lực là những bí quyết cho sự tự phát triển như đã được rõ ràng phản ánh trong ba mươi bảy yếu tố giác

ngộ. Đó là lý do tại sao tâm thường được nói đến là thứ quý giá nhất mà chúng ta có. Tâm đôi khi giống như một hạt ngọc thực hiện được điều mong ước, trong đó nó có thể cho tái sinh vào tình trạng may mắn hay không may mắn. Chính là trên cơ sở của tâm mà ta bước qua ngưỡng cửa cuộc sống có điều kiện và nhập vào cõi siêu trần của các bậc thánh. Chính là tâm quyết định việc này và tâm làm như vậy do hành động cố ý, hay nghiệp - ý chí của tâm được biểu lộ dẫn đến những hoàn cảnh riêng biệt trong đó chúng ta thấy chính mình.

Chúng ta cũng có thể thấy tầm quan trọng của tâm được phản ánh trong tứ như ý túc (xem Chương 40), tứ như ý túc là những nhân tố tinh thần có thể ảnh hưởng và điều chỉnh vật chất. Điều chúng ta cần làm là tăng cường, trau dồi, và nâng cao tâm. Chúng ta có thấy điều này rõ ràng khi chúng ta nhìn vào năm nhân tố nhập định hay tăng cường và năm chướng ngại, hai khía cạnh của thức thông thường trần cảnh (xem Chương 34). Năm chướng ngại tiêu biểu cho mức phát triển thức rất thấp như thức của súc vật, đầy rẫy những nhân tố ấy. Sự hiện diện của năm chướng ngại có nghĩa tâm ta hoàn toàn bị tùy thuộc điều kiện và bị thao túng bởi những tác nhân kích thích khác nhau.

Đối lập với năm chướng ngại là năm nhân tố nhập định, những nhân tố này cũng hiện diện cả trong thức của súc vật. Năm nhân tố nhập định phản công lại và cuối cùng loại bỏ năm chướng ngại. Bởi vậy chúng ta có thể giảm thiểu sức mạnh kiềm chế của những chướng ngại dù ở mức độ nào đi nữa chúng ta vẫn có thể trau dồi nhập định.

Về một ý nghĩa nào đó, chúng ta đang đứng ở bước quyết định. Tất cả mười nhân tố, chướng ngại và nhập định đều hiện diện trong tâm chúng ta, và đó chính là câu hỏi liệu chúng ta có để cho những chướng ngại lấn át, hay phát triển những nhân tố tăng cường để chúng bắt đầu chiếm ưu thế trong tâm chúng ta. Đó là một trận chiến quan trọng vì chừng nào mà những chướng ngại còn chiếm ưu thế chúng ta rất có khả năng thấy kết quả trong kiếp này và kiếp sau, dưới dạng tái sinh vào cõi bất thuận lợi hay thống khổ. Nhưng nếu tâm ta được nâng cao bởi sự trau dồi năm nhân tố của nhập định, chúng ta tiến tới tầm phát triển cao hơn cả trong kiếp này lẫn kiếp sau.

Một khi chúng ta tăng cường và nâng cao sức mạnh của tâm bằng cách phát triển năm nhân tố nhập định, chúng ta có thể thúc đẩy và hướng tâm vào một hướng riêng biệt. Việc này làm được do sự kiềm chế năm căn: tín, tấn, niệm, định và huệ (xem Chương 40). Ta đã được biết là muốn hành trì

Phật Pháp, hai điều thiết yếu là: (1) tín, và (2) huệ. Huệ là vấn đề chính trong khi tín là điều kiện tiên quyết. Trong một số truyền thống không phải là Phật Giáo, tín có nghĩa là sự gắn bó mù quáng, nhưng trong truyền thống Phật Giáo, tín có nghĩa tin tưởng vào khả năng thành công. Nói một cách khác, nếu chúng ta không tin chúng ta có thể thành công, sẽ không có cơ hội đạt được thành công dù chúng ta cố gắng đến thế nào đi nữa. Với ý nghĩa đó hành trì tinh thần mà không có tín giống như hạt giống cháy không bao giờ có thể mọc thành cây tiến bộ tinh thần dù đất có phì nhiêu ra sao hay chúng ta chăm sóc cẩn thận thế nào đi nữa.

Tín và huệ là căn đầu và căn cuối trong năm căn. Cùng nhau với ba căn còn lại, tấn, niệm, và định, chúng hiện diện trong Bát Chánh Đạo Cao Quý (xem Chương 5, 6.và 7). Tấn, niệm và định tương ứng với chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định trong nhóm phát triển tinh thần của Bát Chánh Đạo.

Tín liên quan tới nhóm giới luật của Bát Chánh Đạo vì rốt cuộc tín bắt chúng ta phải giữ những luật lệ của giới hạnh và tin vào nghiệp luật vào lúc chúng ta bắt đầu tu tập. Trừ phi và cho đến khi chúng ta đạt được tầm mức thức siêu đẳng (như Đức Phật và các đại đệ tử của Ngài có thể trực tiếp nhận thức được những hậu quả của những hành động thiện và bất thiện), chúng ta phải dựa vào tín để tạo ra nền móng tu tập về giới.

Huệ tương ứng đúng với nhóm huệ của Bát Chánh Đạo. Cho nên trong năm căn dưới dạng thức phôi thai, chúng ta có tám bước của Bát Chánh Đạo Cao Quý.

Tóm lược, muốn tiến tới mục tiêu giác ngộ, chúng ta cần tăng cường, nâng cao và thúc đẩy tâm chúng ta. Phương cách mà chúng ta có thể làm được việc này là (1) trau dồi năm nhân tố nhập định để giảm thiểu ảnh hưởng của năm chướng ngại, và rồi (2) phát triển năm căn và đưa chúng vào việc thực hành Bát Chánh Đạo.

Khi năm căn trở nên không lay chuyển, những căn ấy phát triển thành năm thần thông (xem Chương 40) sinh ra cùng với chúng những trạng thái siêu trần của các bậc thánh.

Huệ, là nhóm cuối cùng trong việc tu tập Bát Chánh Đạo, đặc biệt thích hợp cho sự nghiên cứu Vi Diệu Pháp mà ta đã thực hiện vì huệ là sự hiểu biết về thực tế tối hậu. Khi chúng ta nói về huệ, chúng ta có hai thành tố trong tâm: (1) Vô ngã và (2) tính Không.

Chúng ta đã bàn thảo về phương pháp phân tích và tương quan đối với sự phân tích về kinh nghiệm cá nhân trong giáo lý về vô ngã và giáo lý về lý nhân duyên. Khi chúng ta xét vô ngã, chúng ta cần nghĩ về cái ngã trong quan hệ với năm uẩn. Giống như khái niệm làm lẫn về con rắn hiện hữu tùy thuộc vào và liên quan đến cái dây trong bóng tối, vậy khi chúng ta nhìn vào cái ngã liên quan với năm uẩn, chúng ta thấy nó không hiện hữu trong bất cứ cách nào. Cái ngã không thể tìm thấy trong bất cứ uẩn nào, thức, tưởng, thọ, hành và sắc. Ngã không kiểm soát uẩn. Nó không kiểm soát tâm mà cũng không kiểm soát thân. Không có cách nào xác minh cái ngã ở trong hay ở ngoài uẩn.

Vì đã đi tới hiểu biết về vô ngã, chúng ta có thể nhìn vào các uẩn một chút. Ở vấn đề này, chúng ta chuyển sự phân tích kinh nghiệm cá nhân bằng năm uẩn sang sự phân tích năm uẩn bằng lý nhân duyên. Năm uẩn không ngẫu nhiên phát sinh và cũng không bắt đầu không có nguyên nhân. Chúng hình thành một cách lệ thuộc - tùy thuộc vào những ô trước (vô minh, tham lam và luyến chấp) và vào nghiệp, hành (ý muốn) và hữu (bắt đầu trở thành).

Người ta nói rằng lý nhân duyên là một kho báu vĩ đại trong giáo lý của Đức Phật. Hiểu được lý nhân duyên là chìa khóa để mở cái nút giam hãm chúng ta quá lâu trong luân hồi. Chính Đức Phật nói ai thấy lý nhân duyên tức thấy Pháp, và ai thấy Pháp tức thấy Đức Phật. Đó là một nhận xét rất khích lệ, vì nếu chúng ta bắt đầu thấy kinh nghiệm thường nhật bằng lý nhân duyên - bằng bản chất có điều kiện, tương quan và trống rỗng của những nhân tố kinh nghiệm - chúng ta sẽ thấy Pháp, và do thấy Pháp, chúng ta sẽ thấy Phật. Và không còn đứng để nói rằng chúng ta là không thể nhìn thấy Phật, Đức Phật không hiện diện ngay đây.

Tôi hy vọng rằng việc nghiên cứu về Vi Diệu Pháp sẽ không còn là sự rèn luyện trí tuệ, mà đem áp dụng vào đời sống thường nhật dù ít oi. Mặc dù có thể là rất khó khăn áp dụng mọi thứ trong suốt mười hai chương sau cùng, tôi nghĩ rằng tất cả chúng ta đã nghiên cứu Vi Diệu Pháp sẽ không còn làm lẫn suy nghĩ về thực tế bằng một cái ngã nhất thể, độc lập và thường còn và những đối tượng thiết yếu thực chất chung quanh chúng ta. Tới lúc chúng ta đã hướng tới một cách mới để hiểu biết thực tế bằng những nhân tố và chức năng là tùy thuộc và tương quan, chúng ta đã hướng tới cách thấy Pháp và Đức Phật.

VÀI NÉT VỀ TÁC GIẢ

Tiến sĩ Peter Della Santina sinh trưởng tại Hoa Kỳ. Ông đã bỏ nhiều năm nghiên cứu và dạy tại Đông Nam Á Châu. Ông đậu cử nhân về tôn giáo tại Đại Học Wesleyan, Middletown, Connecticut năm 1972 và thạc sĩ về triết học tại Đại Học New Delhi hai năm sau. Ông đậu tiến sĩ về Phật Học cũng tại Đại Học New Delhi, Ấn Độ năm 1979.

Ông làm việc ba năm tại Viện Nghiên Cứu Cấp Cao về Tôn Giáo Thế Giới, Fort Lee, New Jersey với tư cách là một học giả nghiên cứu phiên dịch những kinh điển triết học Phật Giáo Tây Tạng thế kỷ thứ Tám. Ông dạy tại một số trường Đại Học và Trung Tâm Phật Giáo tại Âu Châu, và Á Châu, như Đại Học Pisa tại Ý, Đại Học Quốc Gia tại Singapore và Viện Tibet House ở Delhi Ấn Độ. Ông là phối hợp viên của chương trình Phật Học tại Viện Phát Triển Chương Trình Giảng Dạy tại Singapore, thuộc Bộ Giáo Dục từ năm 1983 tới năm 1985.

Mới đây ông là thành viên cao cấp tại Viện Nghiên Cứu Cấp Cao Simla, Ấn Độ và dạy triết tại Hàn Lâm Viện Fo Kuang Shan về Phật Giáo Trung Hoa tại Kaoh-shiung, Đài Loan.

Trong hai mươi lăm năm, ông là học trò của Đức Sakya Trizin, nhà lãnh đạo dòng tu Sakya của Phật Giáo Tây Tạng, một dòng tu nổi tiếng của truyền thống Sakya. Ông đã tu tập hành thiền và đã hoàn tất một số nhập thất.

Ông đã xuất bản một số sách và những bài viết có tính cách học thuật gồm có "Thư của Nagarjuna (Long Thọ) gửi Hoàng Đế Gautamiputra", tại Delhi năm 1978 và 1982, và "Các Trường Phái Madhyamaka tại Ấn Độ" tại Delhi năm 1986, "Madhyamaka và Triết Lý Tây Phương Hiện Đại", nhà xuất bản Triết Lý Đông và Tây, Hawaii, năm 1986.

---o0o---

VÀI NÉT VỀ THƯỢNG TỌA THÍCH TÂM QUANG

THÂN THỂ

Thượng tọa có thể danh là Nguyễn Hữu Vũ, pháp danh Minh Phát, và pháp tự là Thích Tâm Quang, thuộc dòng Lâm Tế Chánh Tông thứ 45. Thầy sinh năm Giáp Tý (1924), nguyên quán ở Quận Hoàn Long, Hà Nội, là con trai trưởng trong một gia đình có sáu anh chị em, gồm ba trai ba gái.

Sinh trưởng trong một gia đình nề nếp theo đạo Phật, ngay từ thuở bé đã theo bố mẹ đi chùa lễ bái cúng Phật thường xuyên vào những ngày Rằm và mùng Một mỗi tháng. Lớn lên, Thầy theo học chương trình Pháp văn nên rất thông thạo tiếng Pháp.



Thầy cùng gia đình di cư vào miền Nam năm 1955; tham gia quân đội, phục vụ Cục Mãi Dịch và là sĩ quan đại diện Phật Giáo của Cục này. Năm 1965, giải ngũ với cấp bậc Đại Úy. Sau đó, Thầy làm việc cho một cơ quan Hoa Kỳ tại Sài Gòn. Nhờ đó, Thầy được trau dồi thêm khả năng phiên dịch Anh ngữ.

Năm 1975, Thầy cùng gia đình sang định cư tại Hoa Kỳ, ở Quận hạt Fresno, Tiểu bang California. Vừa đến Fresno là Thầy được nhận vào làm việc với cơ quan tài chánh quận này cho đến ngày về hưu trí năm 1987.

Nhờ duyên lành, Thầy được gặp Hòa thượng Thích Đức Niệm năm 1979, và được Hòa thượng dìu dắt học Phật và làm Phật sự tại đây. Sau thời gian tu tập và làm Phật sự gần một năm, Hòa thượng Thích Đức Niệm nhận thấy Thầy đã có cơ duyên với Phật Pháp nên hướng dẫn cho quy y Tam Bảo, với pháp danh là Minh Phát.

CÔNG TÁC PHẬT SỰ

Nhờ có tâm thành với Phật Pháp, lại được sự dìu dắt ân cần của Hòa thượng Bổn Sư, nên Thầy đã cùng với một số Phật tử tại quận hạt Fresno mua được một ngôi nhà cũ nhỏ để cải gia vi tự với tên là Chùa Tam Bảo. Khi còn là Phật tử tại gia, Thầy rất cần mẫn và nhiệt thành với Phật sự trong cương vị Hội Trưởng Hội Phật Giáo Việt Nam vùng Central Valley, California. Vì không có trụ trì nên ban ngày thì đi làm, tối về ngủ luôn tại chùa, lo kinh kệ và hương đèn sớm hôm cúng Phật như một vị hộ tự. Người Việt định cư tại đây đều mến mộ. Nhờ đó, ngôi chùa Tam Bảo ngày càng vững mạnh thêm.

Sau khi nghỉ hưu, Thầy đích thân đến Phật Học Viện Quốc Tế, đánh lễ Hòa thượng Bốn Sư và xin được xuất gia đầu Phật. Tháng Sáu năm 1988, bốn sư nhận thấy có khả năng kham lãnh giới pháp nên cho phép đăng đàn thọ giới Cụ túc và Bồ Tát giới cùng một lần. Hòa thượng Thích Đức Niệm làm Đàn Đầu truyền giới, Hòa thượng Thích Trí Chơn làm Yết Ma A xa lê sư, và Thượng tọa Thích Tín Nghĩa làm Giáo Thọ A xa lê sư. Sau khi đắc giới, bốn sư cho trở lại Chùa Tam Bảo, vừa để trông coi ngôi già lam vừa cắm túc ba tháng tụng kinh và lạy Hồng Danh Bảo Sám. Mãn hạ, lại trở lại Phật Học Viện để đánh lễ Bốn Sư và Đại Chúng là đã làm tròn bốn phận một phần nào trong sự bái sám theo sự chỉ dẫn của bốn sư.

Kể từ khi phát tâm xuất gia, cầu thọ giới pháp, Thầy không lúc nào là không để tâm cho Phật Pháp, từ những việc của Chùa Tam Bảo, Fresno, cho đến những đóng góp khiêm tốn theo hạnh nguyện của Thầy với Giáo Hội.



Đầu năm 1995, Thầy phát động xây cất chùa mới. Ngôi chùa Tam Bảo thật sự đã hình thành. Chùa Tam Bảo mới này được xây cất tuy không to lớn đồ sộ nguy nga, nhưng khang trang và đẹp đẽ, hợp pháp nơi xứ người, với những nét đặc thù văn hóa Việt Nam và Phật Giáo. Trong khuôn viên chùa, còn có Ngôi Bảo Tháp bảy tầng để thờ xá lợi Phật và Đài Quán Thế Âm lộ thiên.

Ngôi già lam này không những chỉ đáp ứng cho nhu cầu Phật Sự tại địa phương mà còn là một di tích lịch sử quý giá về việc hoằng pháp lợi sanh trong tương lai cho đàn hậu tấn ở xứ người. Đây là một thành quả đáng kể và xứng đáng với hạnh nguyện xuất gia của Thượng tọa Tâm Quang.

HOẠT ĐỘNG VĂN HÓA

Song song với công tác Phật Sự, như lo xây cất Ngôi Bảo Điện, Tháp thờ Xá Lợi, Đài Quán Âm Lộ Thiên, v.v..., Thượng tọa còn dần thân vào công tác Phật Sự của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất tại Hoa Kỳ. Ngoài nhiệm vụ Phụ Tá Đặc Biệt của Hòa thượng Thích Đức Niệm, Chánh Văn Phòng Hội Đồng Đại Diện, Thượng tọa Tâm Quang còn dành ra một số thời gian rất lớn cho các hoạt động văn hóa, nhất là về mặt dịch thuật kinh sách. Thầy chú tâm vào công tác dịch thuật những tác phẩm nổi tiếng của

các bậc cao tăng chơn tu. Đa phần những dịch phẩm đều có dạng song ngữ Anh-Việt.

Phần chuyển ngữ từ Anh Văn sang Việt Văn:

- * Ba Ngàn Năm Một Kiếp Luân Hồi
- * Những Chuyên Luân Hồi Hiện Đại
- * Người Chết Vẫn Sống

Phần Song Ngữ Anh-Việt:

- * Nền Tảng Của Đạo Phật
- * Hạnh Phúc Lửa Đồi
- * Làm Sao Khỏi Sợ Hãi và Lo Lắng
- * Đạo Phật và Đời Sống Hiện Đại
- * Làm Sao Thực Hành Lời Phật Dạy
- * Chúng Ta Phải Làm Gì Trước Những Tệ Nạn Xã Hội
- * Chết Có Thật Đáng Sợ Không
- * Vì Sao Tin Phật, 3 tập
- * Khoa Học Dưới Lăng Kính Phật Giáo
- * Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, 3 tập
- * Cây Giác Ngộ, 3 tập
- * Nghệ Thuật Tạo Hạnh Phúc, 2 tập.

Với hạnh nguyện, sự tu tập hành trì giới luật, và công tác Phật sự đã và đang đóng góp, vào tháng 9 năm 1998, Thầy được bốn sư tán phong lên hàng Thượng Tọa trong Đại Hội Thường Niên Năm Thứ Hai, nhiệm Kỳ Hai, tại Tổ Đình Từ Đàm Hải Ngoại. Thượng tọa đã được chư tôn giáo phẩm tán dương và hoan hỷ. Theo lời của Thượng tọa Thích Tín Nghĩa:

-- "Thượng tọa Thích Tâm Quang, xứng đáng có một chỗ đứng trong hàng ngũ Tăng Già tại Hải ngoại, đặc biệt là phần kiến tạo Ngôi Già Lam Tam Bảo tại Quận Hạt Fresno, Tiểu Bang California cũng như phần đóng góp tích cực về Văn Hóa Phật Giáo qua những dịch phẩm vô cùng quý giá để lại cho đời và đạo.

Tôi, Tỳ Kheo Thích Tín Nghĩa, đã từng hướng dẫn Thượng tọa trong thời gian chưa xuất gia khi còn là một cư sĩ thuần cần trong cương vị Hội Trưởng Hội Phật Giáo Việt Nam Vùng Central Valley California và Chùa Tam Bảo, xin có đôi lời chúc mừng và tán dương Thượng tọa Thích Tâm Quang."

*Bình Anson ghi chép,
Perth, Western Australia
Tháng 3-2003*

---o0o---

HẾT