

Khái Niệm Về 8 Mối Lo Toan Thế Tục Trong Phật Giáo



Hoàng Phong Dịch

---o0o---

Nguồn

<https://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 15-07-2017

Người thực hiện:

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

Nam Thiên - namthien@gmail.com

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

Mục Lục

**KHÁI NIỆM VỀ "TÁM MỐI LO TOAN THẾ TỤC"
Ý NGHĨA CỦA VIỆC ĂN CHAY TRONG PHẬT GIÁO**

1. Ăn chay dưới khía cạnh khoa học

2. Ăn chay theo Kinh sách nhà Phật và các Học phái Phật giáo
3. Lạm bàn về ý nghĩa của ăn chay
4. Ăn chay, môi sinh và sự sống
5. Lời kết

PHẬT GIÁO VÀ VẤN ĐỀ TÍNH DỤC

Lời giới thiệu của người dịch

1. Phía sau thân xác và giới tính là sự thèm khát...
2. Con đường xa lìa thế tục
3. Vị thế của Đại thừa giữa sự khắt khe và các hành vi phạm giới
4. Tan-tra thừa và tính dục

CÂU TRẢ LỜI ĐÃ CÓ SẴN TRONG CÂU HỎI

NGƯỜI PHẬT GIÁO NHÌN VẠN VẬT NHƯ THẾ NÀO

1. Tánh không và nguyên lý tương liên trên phương diện ngữ pháp
2. Sự thực quy ước và sự thực tuyệt đối
3. Kết luận

THẾ NÀO LÀ TU TẬP PHẬT GIÁO

1. Tu Giới (Shila)
2. Tu Định (Samatha)
3. Tu Tuệ

SỰ YÊN LẶNG CỦA PHẬT

1. Yên lặng trước những câu hỏi
2. Sự yên lặng của giác cảm
3. Công án và sự yên lặng của Thiền tông
4. Sự yên lặng của Huệ Khả
5. Sự yên lặng của một nhà sư Tây Tạng
6. Sự yên lặng của Như Lai và cái ồn ào của thế tục
7. Thay lời kết

---o0o---

VÀI NÉT VỀ DỊCH GIẢ



Nguyễn Đức Tiến

Bút hiệu : Hoang Phong

Sinh năm : 1939

Về hưu năm : 1999

Hội viên Hội Thiền Học Quốc tế AZI (Association Zen

Internationale)

Cựu Giảng sư Đại học Khoa Học Saigon

Cựu Địa chất gia và Kỹ sư tầm khảo công ty dầu khí TOTAL

Tiến sĩ Khoa học

Hiện đang sống tại Pháp Quốc

Chân thành cảm ơn dịch giả & Nhà sách VĂN THÀNH đã gửi tặng Thư Viện Hoa Sen quyển sách quý này.

Xin trân trọng giới thiệu đến quý độc giả.

Quý độc giả yêu quý sách in trên giấy có thể liên lạc với Nhà Sách Văn Thành tại số điện thoại và email nêu trên.

---o0o---

KHÁI NIỆM VỀ "TÁM MỐI LO TOAN THẾ TỤC"

Khái niệm về "*Tám mối lo toan thế tục*" tiếng Phạn là "*Astalokadharmā*", tương đối ít thấy đề cập trong Phật giáo Trung Hoa, Việt Nam, Triều Tiên và Nhật Bản, nhưng thường được triển khai trong Phật giáo Ấn Độ và Tây Tạng. Vậy "*Tám mối lo toan thế tục*" là gì ? Đó là những tình huống, những mối bận tâm và lo lắng làm xao lãng tâm thức và sự sinh hoạt của người tu tập. Những mối bận tâm đó được phân chia thành bốn cặp :

- *Mong ước được lợi lộc (labha) - lo sợ bị thua thiệt (alabha)*
- *Mong ước được lạc thú (sukha) - lo sợ khổ đau (dukkha)*
- *Mong ước được lừng danh, vinh quang (yasa) - lo sợ bị thất sủng, ghét bỏ (ayasa)*
- *Mong ước được ngợi khen (prasamsa) - lo sợ bị quở phạt (ninda)*

Tóm lại đây là tám mối bận tâm chi phối mọi sinh hoạt của con người trong xã hội, thể hiện bằng hai thái độ : ***mong ước*** và ***lo sợ***. Sự vận hành thật phức tạp của tâm thức tạo ra vô số tư duy và đủ loại xúc cảm, thế nhưng nếu phân tích kỹ lưỡng thì đơn giản chỉ có hai tâm trạng đối nghịch nhau : hoặc hân hoan, ước mơ, chờ đợi hoặc khổ đau, lo âu, sợ sệt... Cả hai tình huống này đều mang lại những xúc cảm ít nhiều bất loạn. Thế dạng trung hòa của tâm thức thật hết sức hiếm hoi. Có thể xem hai thể dạng trên đây tượng trưng cho hai thái cực của xúc cảm trong tâm thức, chúng vừa liên kết lại vừa đối nghịch với nhau.

Tâm thức thường xuyên vận hành dưới một trong hai thể dạng tương quan với hai tâm trạng *mong ước* và *lo sợ* phát sinh từ bản năng. Nếu một cá thể bị chi phối bởi tâm trạng *mong ước* những điều tốt đẹp thì tâm thức có vẻ như tích cực, ngược lại nếu cá thể rơi vào sự lo sợ triền miên của thua thiệt, khổ đau, ghét bỏ... tâm thức sẽ mang tính cách tiêu cực và bấn loạn nhiều hơn. Thật ra sự vận hành và sinh hoạt của tâm thức phức tạp hơn nhiều, rất khó phân định minh bạch và dứt khoát hai tâm trạng trên đây, lý do vì lục giác (gồm năm giác cảm và tri thức) luôn xen vào sự vận hành của tâm thức che lấp hai thể dạng trên đây. Hơn nữa còn có sự tham gia của nghiệp tác động vào sự cảm nhận của lục giác làm phát sinh những xung năng khác nhau. Dù chưa quen phân tích sự sinh hoạt của tâm thức chúng ta vẫn có thể hình dung ra hai xu hướng luôn chi phối mình là *mong ước* và *lo sợ*.

Hãy chọn một thí dụ đơn giản, chẳng hạn các mối lo toan như "*mong ước được lợi lộc và lo sợ bị mất mát*" thúc đẩy chúng ta "*mong ước*" thu góp và tích lũy của cải để trở thành sở hữu chủ và sau đó chúng ta "*lo sợ*" của cải ấy sẽ bị mất đi. Thí dụ ta mong ước có một chiếc xe đạp để đi làm. Thế nhưng khi đã có xe đạp thì ta lại mong ước tậu được xe gắn máy hay xe hơi, sự mong ước cứ thế tăng dần... Trong khi sử dụng xe đi làm hay đi mua sắm ta khóa xe cẩn thận hay gọi xe ở bên đường, thế nhưng ta vẫn cứ áy náy sợ mất. Trong sở ta phải làm việc, nơi cửa hàng ta mãi mê chọn lựa hàng hóa, thế nhưng sự lo sợ mất xe vẫn tiềm tàng trong trí, mặc dù ta không trực tiếp nghĩ đến... Trên đường về nhà ta thấy các chiếc xe đẹp hơn, to hơn, tuy phải chú tâm vào việc lái xe nhưng sự thèm muốn vẫn tác động trong tâm thức... Nếu suy luận rộng thêm ta sẽ nhận thấy vô số các mối lo toan liên quan đến tiền bạc, nhà cửa, hạnh phúc, danh vọng, sắc đẹp, người yêu, kẻ ghét, bệnh tật, ngợi khen, ganh tị ...thường xuyên nổi lên trong đầu, chúng dồn dập hiển hiện chi phối và đẩy đọa ta. Ý thức được *tám mối lo toan thế tục* có nghĩa là ý thức được tâm thức ta lúc nào cũng bị tràn ngập bởi những xúc cảm đủ loại, tu tập tức là làm lắng xuống những xúc cảm đó.

Vì những lý do trên đây nên Đức Phật khuyên người tu tập nên chọn lối sống khát thực. Thế nhưng trong cuộc sống dồn dập và xô bồ của xã hội tân tiến ngày nay, "*tám mối lo toan thế tục*" trở nên phức tạp và tinh vi gấp bội so với lối sống giản dị và đơn sơ của con người từ hàng nghìn năm trước. Việc khát thực và sống bên lề xã hội trở thành gần như không tưởng hay ít ra cũng mất đi ít nhiều tính cách lý tưởng và cao đẹp của nó. Thật vậy chẳng lẽ chúng ta lại chọn cuộc sống của những người ăn mày vô gia cư (clochard - tramp, homeless) tại các thành phố Tây phương ngày nay ? Đây là một tệ trạng không giải quyết được của các xã hội phương Tây. Ngược lại trên một

bình diện khác và một thái cực khác, hành vi vương mắc trong *tám mối lo toan thế tục* của một số người xuất gia cũng có thể làm cho chúng ta khiếp sợ không kém.

Thế nhưng may mắn thay, dường như Đức Phật lúc nào cũng có sẵn cho chúng ta những liều thuốc hóa giải. Thật vậy trong đời sống thường nhật rất khó cho chúng ta vượt khỏi *tám mối lo toan thế tục* vì những *ước mong* và *lo sợ* luôn ám ảnh chúng ta. Ta không thể làm gì khác hơn vì sự vận hành đó trong tâm thức là những gì thật tự nhiên, liên quan đến căn nghiệp và bản năng của chính mình, do đó ta đành phải chấp nhận tác động của những xúc cảm ấy nhưng hãy đảo ngược đối tượng của chúng. Thay vì *ước mong* lợi lộc, lạc thú, vinh quang và ngợi khen *cho riêng mình* thì ta hãy ước mong tất cả chúng sinh đạt được những điều tốt đẹp ấy. Thay vì *lo sợ* bị mất mát, khổ đau, ghét bỏ và quả phạt, ta quên mình và cầu mong *cho tất cả chúng* sinh tránh được những cảnh huống đọa đày này. Đây là lòng từ bi vô biên mà Đức Phật luôn nhắc nhở chúng ta hãy mang ra sử dụng như một liều thuốc hóa giải những vương mắc của ích kỷ và những lo toan của thế tục.

Để thay cho lời kết chúng ta hãy đọc một giai thoại về đại thi hào Tô Đông Pha (*Su Dongpo*, 1037 - 1101). Tên là Tô Thức, tự Tử Chiêm, bút hiệu Đông Pha cư sĩ, ông là một người tu hành uyên thâm, một thi nhân, họa sĩ và nhà thư pháp nổi danh thời nhà Tống. Ông có làm một bài thơ tán tụng Đức Phật rất nổi tiếng như sau :

*Khê thủ Thiên trung thiên,
Hào quang chiếu đại thiên.
Bát phong xuy bất động,
Đoan tọa tử kim liên.*

Tạm dịch như sau :

*Quyè lạy vị Trời ở giữa trời,
Hào quang chiếu rọi khắp muôn nơi.
"Tám gió" tung hoành không lay động,
Tòa sen vàng tía, lặng im ngời.*

Khê thủ là mọp đầu xuống đất, *Vị Trời ở giữa trời* ngụ ý là Đức Phật, "*tám ngọn gió*" tượng trưng cho "*tám mối lo toan thế tục*", *tử kim* có nghĩa là màu vàng sắc tím.

Tô Đông Pha làm bài thơ trên đây trong bối cảnh nào ? Ông làm quan dưới triều Tống Thần Tông, theo đạo Phật, rất từ bi và yêu thương dân chúng. Ông đứng về phe "bảo thủ" do Tư Mã Quang (*Sima Guang*) cầm đầu chống lại các biện pháp canh tân của thừa tướng Vương An Thạch (*Wang Anshi*), lý do ông nhận thấy các biện pháp cải cách của Vương An Thạch quá cực đoan làm nhân dân ta thán vì không theo kịp. Tô Đông Pha bị người nhà của Vương An Thạch dèm pha khiến ông bị giáng chức và đày đi Hàng Châu. Thời bấy giờ Hàng Châu mang tên là huyện Tây An, một thị trấn nhỏ bên bờ phía bắc của dòng Trường Giang mênh mông. Trong thời gian này ông kết thân với một vị đại thiền sư là Phật Ấn (*Foyin*) trụ trì ngôi chùa Kim Sơn (*Jinshan*) tọa lạc trên bờ phía nam. Hai ông thường cùng nhau du ngoạn trên sông đàm đạo Phật Pháp và thi phú. Tô Đông Pha làm bài thơ trên đây trong khoảng thời gian này. Ông rất tâm đắc khi làm xong bài thơ, vỗ đùi và ngâm đi ngâm lại suốt mấy hôm. Sau đó ông sai người nhà lấy thuyền đưa tên tiểu đồng vượt sang bên kia sông tìm đến chùa Kim Sơn đưa bài thơ cho thiền sư Phật Ấn xem. Sau khi tên tiểu đồng ra đi với bài thơ, bên này sông ông thấp thỏm đợi nó quay về với những lời ngợi khen của Phật Ấn.

Thế nhưng khi vừa xem xong bài thơ Phật Ấn lấy bút phê ngay bên dưới hai chữ : "*Fang pi* !", có nghĩa là "*Đồ đánh rắm* !". Các bản Việt dịch xưa nay luôn tránh né hai chữ "*fang pi*" và dịch trại ra là "*phóng thi*" hay "*lỡ trôn*". Nghĩ cũng lạ, chữ nào mà chẳng như nhau, dơ sạch là trong đầu của ta, chữ nghĩa nào có tội tình gì. Các tư liệu bằng ngôn ngữ Tây phương về giai thoại này dịch chữ "*pi*" rất từ chương và sát nghĩa (*pet - fart*). Dầu sao thì cũng xin tạ lỗi với người đọc vì đã nêu lên các chữ quá "thô tục" trên đây, không thích hợp với nội dung của bài viết. Tính cách bộc trực trên đây biết đâu cũng là những gì đặc thù nơi tính khí người Trung Hoa nói chung và Thiền học nói riêng, nhất là đối với học phái Lâm Tế. Các vị thầy thuộc học phái này đôi khi dùng những ngôn từ rất nặng nề, kể cả sử dụng roi gậy trong mục đích giúp người đệ tử thức tỉnh.

Trở lại với bài thơ của Tô Đông Pha. Ông thấp thỏm trông ngóng tên tiểu đồng từ bên kia sông trở về mang theo những lời tán dương của Phật Ấn. Thế nhưng khi mở tờ thư pháp ra và thấy bút tích của Phật Ấn phê hai chữ "*fang pi*" bên dưới bài thơ, Tô Đông Pha ùng ùng nổi giận, đích thân xuống thuyền căng buồm băng ngang sông để tìm Phật Ấn. Phật Ấn biết trước nên đóng cổng chùa và trốn biệt, vì dù sao ông cũng hiểu Tô Đông Pha là một vị quan có chút quyền uy. Tô Đông Pha mò lên chùa thấy vắng tanh, cửa cổng có viết dòng chữ như sau :

Tám ngọn gió không lay chuyển được mi

[Thế nhưng] một cái đánh rắm cũng đủ để thổi mi sang đến bờ bên này.

Áy thế, những người tu tập vẫn cứ tưởng mình đã siêu thoát, vậy mà trên thực tế *tám mối lo toan của thế tục* vẫn trói buộc mình thật chặt. Tô Đông Pha sau khi làm xong bài thơ thì rất đắc chí, *mong đợi sự vinh quang sẽ đến, lo âu và hồi hộp ước mong nhận được những lời khen thưởng* và sau đó thì *khổ đau và tức giận khi bị khinh miệt ...*

Dù sao Tô Đông Pha cũng là một người tu tập, cũng hiểu được Đạo Pháp là gì, vì thế ông đứng ngăn người trước cổng chùa Kim Sơn một lúc lâu và hiểu được bài thơ của ông chỉ là những gì phản ảnh *cái tôi của chính mình*, cái tâm trạng thua thiệt của một người bị thất sủng, muốn tìm một lý do để bào chữa sự mất mát ấy. Qua hình ảnh của Đức Phật ông tự cho mình là người khinh bỉ lợi danh, "*tám ngọn gió*" không lay chuyển được ông, thế nhưng lời phê của Phật Ấn đã xoáy sâu vào tâm thức giúp ông ý thức được *tám mối lo toan của thế tục* vẫn còn đang hoành hành trong tâm thức mình. Hóa ra cái rắm của thiền sư Phật Ấn đã khiến cho ông tỉnh ngộ.



Tô Đông Pha (1037-1101) Tổng Thần Tông (trị vì 1067-1085)



Tu Mã Quang (1019-1086) Vương An Thạch (1021-1086)

---o0o---

Ý NGHĨA CỦA VIỆC ĂN CHAY TRONG PHẬT GIÁO



Đã có rất nhiều sách vở, bài viết đề cập đến về vấn đề ăn chay. Mở lại chủ đề này có vẻ như đây một cánh cửa đã mở rộng, vì vậy bài viết ngắn này chỉ ước mong được đóng góp thêm vài ý kiến về ý nghĩa của việc ăn chay, giới hạn trong một vài quan điểm Phật giáo mà thôi.

Ăn chay thực sự không phải là một điểm đặc thù của đạo Phật vì nhiều tôn giáo khác cũng chủ trương ăn chay, thí dụ như trường hợp đạo Ja-in của Ấn Độ. Nhiều người không theo Phật giáo hoặc bất cứ một tôn giáo nào cả nhưng họ vẫn ăn chay rất nghiêm túc, trong số này có nhiều người Tây phương. Trái lại một số người Phật giáo thì lại ăn thịt cá. Như vậy ý nghĩa thực sự của việc ăn chay theo tinh thần Phật giáo là gì?

Phần thứ nhất của bài sẽ điếm qua vấn đề ăn chay dưới khía cạnh hiểu biết khoa học. Phần thứ hai nêu lên vài quan điểm đại cương về việc ăn chay theo kinh sách Phật giáo và các học phái Phật giáo khác nhau. Phần thứ ba sẽ làm bàn về vấn đề ăn chay một cách cởi mở hơn.

---o0o---

1. Ăn chay dưới khía cạnh khoa học

Con người là một sinh vật ăn chay hay ăn thịt? Khoa học cho biết một cách minh bạch rằng từ nguyên thủy con người là một sinh vật ăn hoa quả, rễ, lá, củ và thân thực vật. Bộ răng của con người không phải là răng dùng để ăn thịt, nghĩa là không có nanh nhọn và dài. So với kích thước của thân thể thì bộ ruột của con người quá dài, trung bình 18m. Đó là đặc tính của loài sinh vật ăn cỏ, vì ruột dài giúp hấp thụ các chất dinh dưỡng thấp trong thực vật hiệu quả hơn.

Tổ tiên loài người sống trên cây, sau đó thích ứng với đời sống dưới đất, và từ đó bắt đầu ăn thêm côn trùng bắt được dưới những tảng đá, trong cỏ hay hốc cây... Khoa học gọi lối ăn này là lối ăn tạp, có nghĩa là ăn bất kể thứ gì. Thích ứng với đời sống dưới đất thì phải canh chừng thú dữ chung quanh, vì thế mà tổ tiên con người phải tập đứng nhón trên hai chân để nhìn thấy xa hơn, và nếu muốn thoát thân thì phải chạy bằng hai chân, vì chạy bằng hai chân sẽ nhanh hơn bốn chân. Đó là một vài trong số rất nhiều lý do khác thúc đẩy sự tiến hoá của giống người.

Khi tổ tiên con người dần dần biết đứng trên hai chân thì vị trí của đầu đối với xương sống cũng thay đổi, giúp cho sự phát triển dễ dàng hơn về phía sau, tạo cho con người có bộ óc lớn hơn. Nhờ vào bộ óc phát triển lớn và hai tay được tự do nên con người biết sáng chế ra dụng cụ như đá đẽo, cung tên... dùng vào việc săn bắt những con thú lớn và khôn lanh hơn những loại côn trùng hay sinh vật nhỏ bé nấp dưới các tảng đá hay hốc cây. Từ đó lối ăn tạp cũng biến đổi đi và con người bắt đầu ăn thịt nhiều hơn.

Theo dòng tiến hoá, con người biết tạo ra những dụng cụ ngày càng tinh xảo, giết được các con thú to lớn và hung dữ. Trong số những dụng cụ tinh xảo đó phải kể đến súng đạn và bom hạt nhân ngày nay. Tiếc thay những khí cụ nguy hiểm này không còn dùng để săn bắn nữa, vì thú vật ngày càng trở nên quá ngây ngô và khờ khạo so với con người. Những vũ khí ấy lại được con người mang ra dùng để giết hại lẫn nhau với mục đích tranh giành và bảo vệ miếng ăn, mặc dù các nước hùng mạnh sản xuất được các khí giới ấy cũng đã có dư thừa thực phẩm.

Cũng nhờ vào bộ óc mà con người sáng chế ra ngôn ngữ. Ngôn ngữ gồm nhiều loại khác nhau và ngày càng trở nên phức tạp hơn. Con người biết suy nghĩ về những vấn đề rắc rối và trừu tượng hơn, biết dùng những hình ảnh và biểu tượng để diễn đạt suy tư của mình để rồi sáng tạo ra văn chương, thi phú, và cả... triết học. Con người biết tìm ra mọi thứ thức ăn và ăn không chừa một thứ gì, lại còn sáng chế ra thật nhiều món ăn thật cầu kỳ bằng da thịt của những sinh vật đủ loại.

Tuy nhiên thì những công trình nghiên cứu khoa học và thống kê y khoa, một sản phẩm khác của con người, đồng thời lại khẳng định là những người ăn chay có sức khoẻ tốt hơn, ít bệnh tật hơn, nhất là các bệnh về tim mạch và ung thư, và họ sống lâu hơn những người ăn thịt. Nhờ vào những hiểu biết khoa học, rất nhiều người Tây phương cũng đã ăn chay để tránh bớt ô nhiễm cho thân xác và hạn chế bớt sự tàn phá môi sinh, bớt đưa vào cơ thể những độc tố và lượng dinh dưỡng quá cao từ thịt và mỡ thú vật. Những bài viết về ăn chay theo chiều hướng này rất nhiều, lại được kèm thêm những chứng minh bằng thống kê, bằng những giải thích về y khoa, phân tích về sinh hoá, sinh lý học v.v...

---o0o---

2. Ăn chay theo Kinh sách nhà Phật và các Học phái Phật giáo

Tại sao phần lớn những người Phật giáo lại ăn chay? Đức Phật có bảo chúng ta phải ăn chay hay không? Những lời khuyên dạy đó được ghi chép trong kinh sách nào? Những kinh sách đó có đích thực hay không? Và thắc mắc cuối cùng mà một vài bài viết đã nêu lên là Đức Phật có...ăn chay hay không? Bất cứ một quan điểm khẳng định nào cũng đều có thể đưa đến những cuộc tranh luận bất tận, do đó phần trình bày dưới đây không có chủ đích trả lời trực tiếp các câu hỏi trên mà chỉ nêu lên và khai triển một vài khía cạnh của vấn đề mà thôi. Người đọc sẽ tự tìm lấy những câu giải đáp thích nghi cho mình, dù rằng câu giải đáp đó theo chiều hướng này hay chiều hướng khác.

Thật sự ra thì việc ăn chay do đạo Ja-in chủ trương đã có từ thế kỷ thứ VI trước Tây lịch tức là trước hoặc cùng một thời kỳ với Đức Phật. Ngoài ra khi Phật giáo Bắc tông được tái lập và bành trướng vững chắc vào thế kỷ thứ II sau Tây lịch và chủ trương một cách khẳng định việc ăn chay thì tập tục này cũng đã được phổ biến rộng rãi trong dân gian rất lâu trước đó ngay từ thế kỷ thứ III trước Tây lịch, bằng cố là hoàng đế A-Dục (Asoka, 304-232 trước TL) cũng đã ăn chay, cấm giết hại thú vật và khuyên dân chúng nên ăn chay.

Kinh sách nhà Phật thật phong phú, nhưng vấn đề khuyến cáo trực tiếp và chi tiết về việc ăn chay thì không hề thấy đề cập đến nhiều, có thể vì việc này là một điều quá đương nhiên đối với người tu Phật hay chăng? Kinh sách chỉ thường xuyên nhắc đến việc cấm sát sinh. Tuy nhiên nếu nhìn trên một bình diện khác, ta cũng không nên chờ đợi và căn cứ một cách đơn giản và duy nhất vào kinh sách để chọn một cách xử thế thích hợp cho ta và môi sinh chung quanh ta. Ta không thể và cũng không nên tự ghép mình theo kinh sách một cách từ chương. Kinh bảo thế nào thì làm thế ấy, còn nếu

không bảo thì tự do làm gì thì làm. Chúng ta cũng đã thấy cái tai hại của một vài truyền thống mà các tín đồ tự buộc chặt vào những giáo điều bất di dịch.

Theo thống kê thì có tất cả là 58 000 bộ kinh ghi chép những lời giảng huấn của Đức Phật. Con số khá lớn, dù cho Đức Phật đã thuyết giảng trong bốn mươi năm liền đi nữa. Đó là chưa kể đến số kinh sách bị mất mát, chẳng hạn như hàng triệu quyển kinh đã bị người Hồi giáo đốt sạch, thí dụ như trường hợp của thư viện Phật giáo tại Vườn Lộc Uyển (Sarnath) mà ngày nay chỉ còn sót lại một nền gạch mà thôi.

Có tất cả ba lần kết tập kinh điển chính, lần thứ nhất xảy ra tại thành Vương Xá (Rajagrha) một năm sau khi Đức Phật tịch diệt. Lần thứ hai được tổ chức tại Vệ-xá-li (Vesali), 110 năm sau khi Đức Phật tịch diệt. Trong lần kết tập thứ hai đã thấy có nhiều bất đồng chính kiến giữa các tăng đoàn, nói chung thì có hai hệ phái khác nhau đã được nêu lên trong dịp này. Lần kết tập thứ ba lại còn rắc rối hơn nữa. Theo kinh điển tiếng Pa-li (Nam tông) thì lần kết tập này diễn ra tại Hoa-thị-thành (Pataliputra) vào năm 137 sau khi Đức Phật tịch diệt. Theo kinh sách Bắc tông thì lần kết tập thứ ba được tổ chức chậm hơn, tức là vào năm 160 sau khi Đức Phật tịch diệt, và theo các tài liệu này thì địa điểm kết tập cũng không phải ở Vệ-sá-li mà ở Ja-lan-đa-ra (Jalandhara, thuộc vùng Cachemire ngày nay). Trong lần kết tập thứ ba, đã thấy xuất hiện 18 hệ phái và có bốn ngôn ngữ khác nhau được sử dụng để ghi nhớ những lời giảng huấn của Đức Phật. Vì tính cách phức tạp và phong phú của kinh sách và giáo lý cho nên trong lần kết tập thứ ba này có thể Tam tạng kinh gồm Kinh Luật, Kinh Tạng và Kinh Luận đã được ghi chép bằng chữ viết (?), tuy nhiên không có dấu tích gì hay bằng chứng cụ thể nào lưu lại. Theo các học giả Tây phương thì các kinh điển Nam Tông ghi chép bằng chữ viết chỉ bắt đầu xuất hiện từ thế kỷ thứ I trước Tây lịch cho đến giữa thế kỷ thứ I sau Tây lịch; kinh sách Bắc tông thì cũng được ghi chép vào giữa thế kỷ thứ I trước Tây lịch và tiếp tục kéo dài cho đến thế kỷ thứ VI đối với một số kinh sách xuất hiện muộn. Nói như thế để hiểu rằng trên phương diện kinh sách ghi chép bằng chữ viết thì không thể khẳng định giữa kinh sách Nam tông và Bắc tông thì kinh sách nào lâu đời hơn hay đích thực hơn. Trước đó, người xuất gia cũng như người cư sĩ tất cả đều phải học thuộc lòng kinh điển để truyền khẩu cho nhau, hết thế hệ này sang thế hệ khác, hàng trăm năm trước khi được ghi chép hẳn hoi trên lá bối. Lý do chính yếu là vào thời kỳ bấy giờ, những lời truyền khẩu được xem như mang tính cách sinh động, thiêng liêng và tôn kính, hơn hẳn những gì khô khan ghi chép bằng chữ viết. Do đó việc truyền khẩu cũng là một hình thức tu tập, vì người xuất gia trước hết phải học thuộc lòng kinh điển và người thế tục ít ra thì cũng phải trực tiếp nghe giảng và ghi nhớ.

Phương tiện truyền khẩu và sự xuất hiện muộn của kinh sách gián tiếp nhắc nhở chúng ta phải thận trọng và không nên căn cứ một cách từ chương và quá câu nệ vào kinh điển. Phật giáo Nam tông cho rằng không có giới luật nào trong Phật giáo ngăn cấm tín đồ không được ăn thịt. Trong số các kinh sách này thì có tập *Trung bộ kinh (Majjhima-Nikaya)*, một trong năm tập thuộc Kinh tạng trong Tam tạng kinh, có kể câu chuyện về Đề-bà-đạt-đa (Devadatta), em họ và cũng là đệ tử của Đức Phật tự đứng ra chủ trương lối tu khổ hạnh. Người này xin Đức Phật ban giới cấm bắt buộc hàng tỳ kheo tuyệt đối không được ăn thịt, Đức Phật không chấp thuận và dạy rằng : « *Ăn thịt có thể coi như trong sạch trong ba trường hợp, người ăn không thấy, không nghe, không có lòng hoài nghi con vật bị giết riêng cho mình* ». Tiêu sử về Đề-bà-đạt-đa do kinh sách ghi chép lại cũng khá rắc rối, đây là một người có vẻ khá cực đoan và đã nhiều lần muốn ám hại Đức Phật.

Như vậy thì ta phải hiểu thế nào về những luận cứ vừa kể trên đây? Ta biết rằng Đức Phật dạy ta phải giữ giới, và điều thứ nhất trong giới luật là cấm sát sinh. Khi còn tại thế thì Đức Phật cũng đã tổ chức cách sinh hoạt của tăng đoàn sao cho phù hợp với Đạo Pháp và môi sinh, chẳng hạn như việc *an cư kiết hạ*. Mùa mưa ở Ấn Độ là mùa hồi sinh của thiên nhiên và vạn vật, đây là mùa mà cây cỏ, côn trùng và muôn thú đều vươn lên sức sống, sinh sôi và phát triển. *An cư* để tránh không vô tình tàn phá thiên nhiên và dẫm đạp lên những sinh vật nhỏ bé dưới chân. Phật dạy phải *an cư*, chẳng lẽ Phật lại cho phép ăn thịt cá khi các đồ đệ của Ngài "*không thấy, không nghe, không có lòng hoài nghi con vật bị giết cho riêng mình*"?

Đức Phật thường nhắc đi nhắc lại câu sau đây trong kinh sách : "*Các con phải cẩn thận, phải cảnh giác và canh chừng tâm thức của các con. Tâm thức luôn luôn tìm cách đánh lừa các con...*". Tiếp tục ăn miếng thịt, khi *không thấy, không nghe, không hoài nghi* về nguồn gốc của miếng thịt, tức là cố tình mượn tâm thức của mình để tự đánh lừa mình đấy. Khái niệm về tương liên, tương tác và tương tạo của Đạo Pháp cho biết rằng mỗi hành động, mỗi tư duy trong tâm thức và mọi hiện tượng chung quanh ta đều liên hệ và tương tác với nhau một cách chặt chẽ. Sự kiện "*không biết, không nghe, không hoài nghi*" có thể tháo gỡ được quy luật tương liên của vạn vật hay chăng? Nếu như luật nhân quả cũng lỏng lẻo như thế thì còn có giá trị gì nữa?

Chẳng hạn khi ta ăn thịt heo, tuy rằng ta *không thấy, không nghe, không hoài nghi con vật bị giết cho ta và vì ta*, thì mỡ heo vẫn có thể làm nghẽn tim mạch của ta, và nếu con heo bị sán lãi thì ta cũng có thể bị sán lãi như thường. Nói chung là ta sẽ gánh chịu trực tiếp hậu quả từ việc ăn thịt. Xung năng thúc đẩy ta muốn ăn thịt, sự thèm khát đó chuyển thành hành

động cụ thể để mang lại nghiệp không tốt cho ta. Nghiệp nguyên nghĩa của nó là "hành động" và "hành động" ăn một miếng thịt bắt buộc phải có một sinh vật đứng ra gánh chịu sự đau đớn và cái chết, sự đau đớn và cái chết ấy là nguyên nhân và động lực mang lại nghiệp không tốt cho ta, nhưng chỉ vì vô tâm mà ta không hề hay biết mà thôi.

Tuy nhiên vấn đề ẩm thực của Phật giáo nguyên thủy, nếu giữ đúng theo ý nghĩa và nghi thức được ghi trong kinh sách Nam tông thì thật là tốt : chỉ ăn một lần trước Ngọ để giới hạn sự tham ăn và ăn quá nhiều ; khát thực và ăn bất cứ gì để tránh cho tâm thức không vương mắc và lo âu vì miếng ăn ; ăn nguội lạnh và lẫn lộn mọi thứ thức ăn của người thế tục cúng dường trong bình bát để không xem đó là một nguồn thích thú, không kích động sự thèm khát, kén chọn hay bám víu. Kinh sách thuật chuyện về một trong mười sáu vị La-hán là ngài Tân-đồ-la Bạt-la-ọa-xà (Pindola Bharadvaja) như sau : vị La-hán này đã bốc ăn một cách bình thản ngón tay cái của một người mắc bệnh cùi hiện dâng thực phẩm và đã vô tình đánh rớt ngón tay lở loét của mình trong bình bát. Nhưng tiếc thay, ngoại trừ trường hợp của những vùng nông thôn thuộc các quốc gia Nam tông ra thì việc khát thực không còn thích nghi với tổ chức xã hội nơi đô thị ngày nay nữa. Hầu hết các chùa chiền ngày nay đều có bếp núc để phục vụ tăng đoàn, chẳng lẽ các thầy khéo lại không hề hay biết chuyện ấy để "cố tình" không bao giờ ghé vào bếp để *không thấy, không nghe, không biết...*

Người Phật giáo Bắc tông ăn chay nghiêm túc hơn, nhưng lại ăn quá nhiều, ăn đến hai hoặc ba bữa và có khi ăn rất cầu kỳ, bắt chước gần như thật các món ăn bằng thịt cá của thế tục : nhìn giống như đực, kể cả mùi vị cũng giống. Đó cũng có thể là một cách đánh lừa tâm thức mình, nuôi nấng sự thèm khát và bám víu của mình. Vì thế người tu hành dù là người xuất gia hay thế tục đều phải thật cảnh giác trong từng hành động của chính mình. Ý nghĩa trong hành động ăn chay quan trọng hơn là thực phẩm dùng vào việc ăn chay. Trong trường hợp mà ta không còn cưỡng lại được trước một miếng thịt hay một miếng cá thì ta cũng nên nghĩ đến thân xác của một sinh vật phải gánh chịu sự đau đớn và cái chết để mang lại sự thích thú cho ta và nuôi dưỡng thân xác tứ đại của ta. Đồng thời khi đang nhai thịt của một sinh vật thì ta cũng nên ý thức rằng thân xác của ta cũng vô thường như thế đó.

Đến đây có lẽ người đọc cũng đã tự tìm thấy câu trả lời cho các câu hỏi được nêu lên trước khi khai triển phân đoạn thứ hai này. Tuy nhiên, câu hỏi "Đức Phật có ăn chay hay không?" được nêu lên trong một số bài viết thường thấy là một câu hỏi rất tế nhị đáng cho chúng ta phải suy nghĩ cẩn thận. Hỏi như thế tức là ta muốn so sánh hành vi của ta với hành vi của

Phật, so sánh sự hiểu biết nhị nguyên, công thức và quy ước của ta với sự hiểu biết siêu nhiên, nhất nguyên và vô phân biệt của Phật, so sánh tâm thức vương mắc của ta và Trí Tuệ thức tỉnh của Phật, so sánh tâm thức vương mắc của ta với Tâm thức Giác ngộ của Phật. Nêu lên câu hỏi đó tức là ta tự đồng hoá ta với Phật, tự so sánh ta và Phật. Vì thế, theo thiền ý, đây là một câu hỏi đặt sai và đã là một câu hỏi đặt sai thì không thể có một câu trả lời đúng được.

Đức Phật từ bỏ cung điện và mọi thứ cao lương mỹ vị để chọn một cuộc sống khổ hạnh và quyết tâm ấy nhất định không nhắm vào mục đích tìm kiếm miếng ăn ngon. Tu khổ hạnh thì nhiều khi chỉ được phép ăn một hạt mè mỗi ngày. Tuy rằng sau đó thì Đức Phật đã ý thức được lỗi luyện tập sai lầm ấy nhưng không phải vì thế mà Ngài quay ra tìm những món cao lương mỹ vị. Đức Phật sống còn để ban cho chúng ta Đạo Pháp cũng chỉ đơn giản nhờ vào một bát cơm do một người tớ gái trong một ngôi làng gần đó hiến dâng. Vì vậy thiền nghĩ ta không nên thắc mắc về việc Đức Phật đã dùng những thực phẩm gì mà trái lại ta nên tự hỏi rằng ta có đủ sức để hiểu được những lời giảng huấn của Đức Phật hay không.

Đại-bát niết-bàn kinh (Mahaparinibana-sutta) kể về bữa ăn cuối cùng của Đức Phật và một món ăn không biết rõ là gì : thịt heo hay nấm heo ? Nhiều người Tây phương đã bỏ công nghiên cứu và tìm hiểu ngôn ngữ thời bấy giờ để sau cùng đã quả quyết cho rằng đây là một loại nấm gọi là nấm heo. Nấm có tên gọi như thế vì người ta phải nhờ đến khứu giác bén nhạy của heo để tìm ra loại nấm này, giống như hiện nay người Âu châu vẫn dẫn heo và chó đánh hơi để đi tìm loại nấm gọi là truffe rất quý mà người ta thường gọi là "kim cương đen" vì rất đắt tiền. Có người lại nghiên cứu thẳng về các loại nấm trong vùng nơi Đức Phật tịch diệt để xem đích thực là loại nấm nào, kể cả việc tìm tòi các món ăn cổ truyền dùng đến nấm. Có người lại dựa vào các thổ ngữ xưa vùng Bắc Ấn Độ để quả quyết đây là một loại thịt heo khô xay nhỏ (?), có lẽ như loại thịt bông của ta (?)... Kết quả là ngày nay có nhiều bài viết xoay quanh vấn đề vừa kể. Đây là một thí dụ điển hình của sự *câu nệ*, buộc chặt ta vào kinh điển đã trải qua hàng nhiều trăm năm truyền khẩu, và cũng là một trường hợp tiêu biểu chứng minh sự *wương mắc rất thô thiển* của tâm thức ta mà thôi. Vương mắc vào một chữ không rõ nghĩa để nghiên cứu, tranh cãi... để rồi chính mình cũng có thể tự buộc vào tâm thức mình một chút hoài nghi vô ích, nếu không muốn nói là nguy hiểm.

Nhằm mục đích giải thích thêm quan điểm trên đây, chúng ta có thể nhìn vào một thí dụ như sau, mặc dù có thể không hoàn toàn đúng với những gì trong Đạo Pháp nhưng có tính cách cụ thể và dễ hiểu. Với sự hiểu biết thông

thường mang tính cách quy ước, công thức và nhị nguyên của ta thì ta gọi đây là một miếng thịt, đây là một cái nấm. Tuy nhiên đối với một người tu tập, dù ở cấp bậc thấp đi nữa thì cũng có thể sử dụng cách nhìn như sau : xem hai thứ ấy chỉ là những kết hợp từ những hạt nguyên tử do nhiều cơ duyên tạo ra. Nếu nhìn trên phương diện kết hợp nguyên tử thì miếng thịt hay cái nấm không khác gì nhau vì những hạt nguyên tử kết hợp để tạo ra hai thứ ấy đều tương tự như nhau, nghĩa là mỗi nguyên tử gồm có phần hạt nhân và những electron xoáy lộn trong một khoảng không gian trống rỗng mà thôi. Tóm lại với tư cách của một người tu tập thì ta phải chọn cho mình những loại thực phẩm nào bây giờ? Như đã được trình bày trên đây thì tất cả các loại thực phẩm đều giống nhau vì đây chỉ là những thứ "trống rỗng gồm các hạt nguyên tử kết lại với nhau", nếu phải chọn thì người tu tập chỉ nên chọn nếu có thể được những "cấu hợp nguyên tử" dưới những dạng thể nào không gây ra khổ đau cho các chúng sinh khác và không tạo thêm cơ duyên mang lại cho mình những nghiệp tiêu cực mới.

Tóm lại thì việc tu tập không nên dừng lại ở những vướng mắc nhỏ nhặt mà nên nhìn xa hơn, hướng tâm thức cao hơn, nhắm thẳng vào bản chất sâu kín của mọi hiện tượng, khai mở lòng Từ bi, phát huy Trí tuệ để mang lại sự Giác ngộ và Giải thoát, chứ đừng nghĩ đến miếng ăn một cách quá đáng, đừng thắc mắc là phải ăn cái gì và không nên ăn cái gì.

---o0o---

3. Lạm bàn về ý nghĩa của ăn chay

Phân đoạn này cũng xin được mở đầu bằng những câu hỏi. Người đọc có bao giờ ăn chay hay chưa ? Nếu có ăn chay, thì ăn chay từ bao giờ, ăn chay tùy hứng, theo định kỳ nhất định hay là ăn chay trường? Đối với trường hợp những người hoàn toàn không ăn chay bao giờ cả thì chủ đề bàn thảo và những gì được trình bày dưới đây sẽ có thể không phải là một mối quan tâm cho họ. Trái lại, đối với những người có ăn chay thì các câu hỏi sau đây rất quan trọng : Ta ăn chay trong trường hợp nào? Lý do gì đã khiến ta ăn chay?

Có khá nhiều người ăn chay và việc ăn chay của họ được thúc đẩy bởi nhiều nguyên nhân và mục đích khác hẳn nhau. Tuy nhiên chúng ta có thể tạm phân chia thành ba trường hợp như sau :

- **Trường hợp thứ nhất** : người ăn chay nhắm vào mục đích bảo tồn sức khỏe, muốn tránh mọi bệnh tật ngặt nghèo. Đó là lối ăn chay đã được trình bày trong phần một, có nghĩa là ăn chay dưới khía cạnh khoa học. Y khoa và khoa học đã nghiên cứu rất nhiều về vấn đề ăn chay. Có nhiều người Phật giáo là bác sĩ y khoa, dược sĩ, dinh dưỡng học, sinh lý học... đã từng trình

bày và khai triển chủ đề này. Các bài viết đó chứng minh sự lợi ích của việc ăn chay trên lãnh vực sức khoẻ. Nêu lên mục đích của việc ăn chay trong chiều hướng đó cũng tốt, nhưng thật ra thì không có gì gọi là Phật giáo cả. Đó chỉ là cách khuyến khích việc cố gắng bám víu vào xác thân tứ đại và vô thường của ta bằng cách ăn chay, và trên một khía cạnh khác thì đây cũng là một cách gián tiếp để củng cố thêm ảo giác của cái « ngã ».

Người tu Phật chỉ biết ăn chay mà thôi, không chờ đợi gì cả, hậu quả về sức khoẻ là một việc thứ yếu hoặc đương nhiên, dù sao thì sức khoẻ của ta còn tùy thuộc vào vô số nghiệp và cơ duyên khác nữa. Người ăn chay trường vẫn có thể bị ung thư hay bị nghẽn tim mạch như thường vì trong những trường hợp như thế, tuy rằng đã ăn chay nhưng việc ăn chay vẫn không đủ sức hoá giải những nghiệp khác quá mạnh. Ngoài ra cũng có nhiều người miễn cưỡng phải ăn chay vì truyền thống hay vì bị gia đình ép buộc, hoặc chỉ vì rơi vào một hoàn cảnh nào đó chẳng hạn như bệnh tật mà tự bắt buộc phải ăn chay... Bài viết này xin không bàn xa hơn về tất cả những trường hợp như vừa kể.

- Trường hợp thứ hai : người ăn chay được thúc đẩy bởi một điều gì đó sâu xa hơn. Xin kể ra trường hợp một nhà vô địch hạng nặng về nhu đạo của Pháp, đã nhiều lần đạt chức vô địch Âu châu, vô địch Thế vận hội và vô địch Thế giới. Một lần bị tai nạn xe mô-tô, bắp chân của ông bị rách toạc ra, ông thấy thịt mình đỏ lôm giông như một miếng thịt bít-tết, mùi máu rất tanh, và thế là từ đó ông không ăn thịt bít-tết nướng còn máu nữa. Một thí dụ tinh tế và sâu xa hơn là trường hợp của thi hào Pháp thuộc thế kỷ XIX tên là Alphonse de Lamartine. Ngày còn nhỏ, một lần theo mẹ đi ngang một lò sát sinh, ông thấy máu chảy lênh láng ra đến tận đường đi, mùi tử khí và mùi máu hôi tanh không chịu nổi. Khi về đến nhà thì ông xin mẹ được ăn chay.

Những câu chuyện vừa kể không có chút màu sắc Phật giáo nào cả, nhưng ta cũng thấy có một cái gì đó trong tâm thức của những người trong câu chuyện đã thúc đẩy và kích động họ một cách kín đáo. Điều ấy chưa hẳn là từ bi, nhưng có thể là một chút từ tâm nào đó đã hé lộ trong tâm thức họ, mặc dù còn rất mơ hồ. Đó là một thứ xúc cảm phát lộ khi tâm thức tiếp xúc và bị kích động trước cảnh khổ đau của chúng sinh hay đồng loại. Những trường hợp như thế xảy ra rất nhiều, biến dạng tùy theo hoàn cảnh và trường hợp. Nếu chú ý thì chúng ta cũng sẽ thấy những cảnh khổ đau ấy một cách dễ dàng trong cuộc sống hằng ngày chung quanh chúng ta, chẳng hạn như khi thấy cảnh thọc huyết heo, cắt cổ gà, thấy tai nạn xe cộ, hay một con vật bị cán chết trên đường cái. Đứng trước những cảnh tượng đó thì ta xúc động nhưng khi vừa rời khỏi nơi ấy thì ta lại quên ngay.

Chẳng qua hạt mầm của lòng từ tâm trong ta vẫn còn bị che lấp ít nhiều bởi "cái ngã" hay sự ích kỷ chỉ biết có ta mà thôi : con vật bị giết, bị xe cán bẹp hay một người bị thương máu me chảy ra đường không phải là ta. Những xúc động tích cực và từ bi vừa hé lộ ấy rất dễ đi vào quên lãng, nếu chúng ta không đủ sức để nhận biết đây chính là các hạt giống thật quý cần phải được chăm sóc và chúng ta có bốn phận phải vun xới giúp cho chúng vươn lên và lớn lên như những gốc cổ thụ, vì những hạt giống ấy là một chút gì đó tượng trưng cho Phật tính trong lòng chúng ta.

Có lẽ cũng không nên luận bàn xa hơn trong trường hợp "ăn chay" do những kích động "mơ hồ" nơi mỗi người. Những kích động như thế tuy rằng có thể đưa đến việc ăn chay, nhưng lại không có liên hệ mật thiết gì đến ý nghĩa ăn chay trong Đạo Phật.

- **Trường hợp thứ ba** : những người Phật giáo ăn chay và ý thức một cách rõ rệt quyết tâm ăn chay của mình. Đối với những người ấy thì ý nghĩa của hành động ăn chay là gì? Phần này sẽ được trình bày chi tiết hơn với một số thí dụ cụ thể cho mỗi trường hợp :

Thí dụ thứ nhất : Một số người chỉ ăn chay khi nào có nhu cầu mà thôi. Chẳng hạn như khi có con sắp đi thi thì người ấy cầu khẩn chư Phật một cách hết sức thành tâm và kính cẩn, xin cho con mình thi đậu và nguyện là nếu đứa con thi đậu thì họ sẽ ăn chay ba tháng. Sau đó đứa con thi đậu thật, và người này ăn chay ba tháng. Trong trường hợp này thì ý nghĩa của việc ăn chay nằm ở chỗ nào? Chẳng những hành động ấy không có một chút gì gọi là Đạo Pháp mà đúng hơn chỉ là một sự mua bán và mặc cả với chư Phật mà thôi. Người tu Phật phải hiểu rằng đứa nhỏ thi đậu hay thi rớt là do nơi trí thông minh và sự cố gắng của nó...tức là những gì liên hệ mật thiết và trước hết với nghiệp của chính nó, dù rằng xuyên qua hiện tượng tương liên thì nghiệp của nó cũng ít nhiều liên hệ với nghiệp của chính mình, nhưng đây chỉ là những hậu quả thứ yếu. Hành động quyết tâm ăn chay ba tháng của một người khác, tức là cha mẹ là một việc hoàn toàn không bắt buộc phải liên hệ trực tiếp với việc thi đậu của đứa con.

Câu chuyện nguyện ước trên đây còn có thể xoay chuyển tệ hại hơn. Trong trường hợp đứa nhỏ thi rớt thì người này lại có thể trách chư Phật đã bất lực và vô tình trước sự cầu khẩn chân thành của họ. Hoặc câu chuyện có thể lại biến chuyển theo một chiều hướng khác nữa. Chẳng hạn đứa nhỏ thi đậu và người nguyện ước bắt đầu ăn chay, nhưng chỉ sau một tháng thì chịu hết nổi, vừa ăn chay vừa đếm từng ngày chờ cho đủ ba tháng sẽ mua tất cả những gì mình thèm để ăn cho thoả thích. Vừa đếm từng ngày lại vừa hối tiếc đã ra giá quá cao với chư Phật, và nghĩ rằng con mình dù sao cũng học

giỏi, phải chi ra giá một tháng ăn chay thì nó cũng dư sức thi đậu! Hoặc cảnh huống cũng có thể biến chuyển tệ hại hơn như thế nữa tức là sau khi ăn chay được một tháng thì người này không còn chịu đựng được nữa, bèn thấp hương xin tạ lỗi với chư Phật để ngưng ăn chay, tự nhủ rằng dù sao đũa nhỏ cũng đã thi đậu rồi!

Qua những thí dụ trên đây thì việc ăn chay chẳng những không có gì gọi là Phật giáo cả mà lại còn là một cực hình. Chư Phật luôn thương xót chúng sinh và không bao giờ bày ra những thứ cực hình như thế. Đây là vô minh đã kích động ta và xúi dục ta tự chọn lấy sự đau khổ cho chính mình mà thôi.

Thật sự thì màn vô minh hiển hiện ở mọi thể dạng. Chẳng hạn như dù cho người ăn chay xem lời nguyện của mình là một việc phẩn khởi đi nữa thì họ sẽ ăn chay với lòng hân hoan để trả nợ chư Phật và để giữ trọn lời hứa của mình. Sau ba tháng người này thấy nhẹ nhõm và sung sướng. Cái nhẹ nhõm đó, cái sung sướng đó là do nơi tâm thức tạo ra để lừa phỉnh ta, đó là cái sung sướng phù du, vô nghĩa và sai lầm. Tóm lại và nói một cách khác thì tất cả những thứ *cảm thọ* ấy, dù đây là *khổ thọ* hay *lạc thọ*, thì cũng đều do vô minh tạo ra cho ta mà thôi, hoàn toàn không có ý nghĩa gì trên phương diện Đạo Pháp cả.

Thí dụ thứ 2 : Trường hợp xảy ra đối với hai người ăn chay đúng theo tinh thần Phật giáo, tức là ăn chay rất nghiêm túc mỗi tháng hai lần vào ngày rằm và ngày mùng một. Một người bán cá và một người đi chợ mua cá. Người bán cá ở chợ đang chặt đầu ếch lột da và ném vào một cái thau cạnh bên. Người mua bước đến chọn một con cá lóc. Người bán vẫn tiếp tục chặt đầu ếch và ra giá. Ngã giá xong, người bán cân cá và sau đó nắm lấy đầu cá, hai ngón tay luồn vào hai mang cá để giữ con cá cho thật chặt và sau đó lấy một khúc cây đập lên đầu cá nhiều lần thật mạnh, con cá gãy giữa, tiếp theo người bán cá vừa cầm dao gọt da và vây cá, vừa hàn huyên với người mua. Con cá chưa chết hẳn, khi gọt da, nó lại dẫy dụa, cơ quan xúc giác của cá tập trung vào hai đường dài dọc theo hai bên sườn của thân cá, khi lưỡi dao cắt vào đây sẽ làm đau đớn lắm. Vì con cá vẫn còn dẫy dụa, người bán cá không gọt vây được lại phải cầm khúc cây đập thêm vài cái nữa vào đầu nó. Gọt vây xong, người bán cá chặt bỏ hai mang cá, chặt đuôi, chặt vây, chặt mõm cá gần tới vị trí của hai mắt, lưỡi cá lòi ra khỏi miệng, sau đó bỏ cá vào một cái bao và đưa cho người mua. Trong khi chờ người mua đếm tiền thì người bán lại tiếp tục chặt đầu ếch. Trong thau, những con ếch mất đầu và bị lột da vẫn co giật vì hệ thống thần kinh của ếch không tập trung hết ở não mà còn phát triển dọc theo tủy xương sống để giúp vào việc điều hợp cử động của tứ chi được hiệu quả hơn.

Ăn chay để phát lộ lòng từ bi, nhưng trước cảnh những con vật đang bị hành hạ và chịu đau đớn mà cả người mua lẫn kẻ bán không hề tỏ lộ một chút xúc cảm nào cả. Chẳng qua cũng chỉ vì những hình ảnh đó đã trở nên quá quen thuộc trong cuộc sống hằng ngày khiến họ không còn nhìn thấy những đau đớn mà các sinh vật phải gánh chịu. Vì cuộc sống, nếu bắt buộc phải bán và phải mua, thì ít ra ta cũng giữ yên lặng để nhìn thấy cái khổ đau và chịu đựng của những sinh vật đang bị hành hạ trước mắt ta, đấy là thái độ tối thiểu của một người tu Phật. Ăn chay đối với hai người vừa kể trên đây không có một ảnh hưởng gì trong thái độ và hành vi của họ. Vô minh đã che lấp tâm thức họ mất rồi. Vô minh trong trường hợp này phát sinh từ thói quen, vô tâm và những hiểu biết quy ước không suy xét, từ giáo dục và lối sống trong xã hội mà họ đã hấp thụ từ nhỏ. Để phá vỡ thứ vô minh này ta phải tỉnh thức, quán xét và phân tích những hiện tượng chung quanh ta. Tóm lại hành vi ăn chay của hai người vừa kể trên đây, tuy rằng có phần nào chân thật, nhưng không có một ý nghĩa gì về Phật giáo, hay ít ra cũng không có một lợi ích gì cho họ cả. Có thể xem đây như là một thứ *cảm thọ* trung hoà, tức *xả thọ* hay *vô cảm*.

Thí dụ thứ 3 : Đây là trường hợp những người biết giữ giới, ăn chay trường theo tinh thần Phật giáo, chẳng hạn như tăng đoàn nơi chùa chiền và một số cư sĩ tại gia. Ăn chay đối với họ là một việc tự nhiên. Ăn chay trường giúp cho họ không suy nghĩ gì và không thắc mắc gì nữa về sự chọn lựa món ăn, không tìm cách ăn ngon, không lo nghĩ tìm kiếm nhà hàng nào có món ăn đặc biệt, các món đặc sản để thưởng thức... Kinh sách Bắc tông thường đưa ra hình ảnh sau đây : *một người Bồ-tát không thể nghĩ đến việc ăn thịt một sinh vật, cũng như một người mẹ không thể nào nghĩ đến việc ăn thịt đứa con do chính mình sinh ra.* Ý nghĩ ăn thịt thoát ra ngoài tâm thức của họ, nói một cách khác tâm thức của họ đã được giải thoát khỏi một phần nào đó những vướng mắc trùng trùng điệp điệp của thế gian này.

Những người ăn chay trong trường hợp thứ 3 trước hết có mục đích giữ giới, sau đó là vì lòng từ bi. Phải giữ giới vì Phật đã dạy như sau trong *Lăng già kinh (Lankavatara-sutra)* : *"Không đúng khi cho rằng hợp lý và có quyền ăn thịt một con vật không phải do chính ta [là một người tu hành] đứng ra giết nó, hay không phải do chính ta sai kẻ khác giết nó (...). Có thể rồi sau này cũng có người (...) dưới ảnh hưởng của sự ham thích ăn thịt sẽ dựng lên hàng loạt những luận chứng phức tạp để bào chữa cho hành vi ăn uống của mình (...), ăn thịt dù dưới hình thức nào, bằng cách thức nào hay bất cứ nơi nào, dứt khoát phải tuyệt đối cấm đoán, không có một ngoại lệ nào cả (...). Ta không cho phép bất cứ ai ăn thịt, Ta cấm hẳn việc ăn thịt, và Ta sẽ còn vĩnh viễn cấm việc ấy (...)"*. Những lời trên đây của Đức

Phật được trích dịch lại từ một quyển sách của Philip Kapleau, một thiền sư Phật giáo người Mỹ (*A buddhist case for vegetarianism*, Ed. Rider, London, 1983, tr. 29).

Lục tổ Huệ Năng, sau khi thừa kế tổ Hoàng Nhẫn phải bỏ trốn và sinh sống với những người thợ săn, đã kể chuyện lại như sau trong Kinh Pháp Bảo đàn : "*Khi nấu ăn, họ [tức những người thợ săn] nấu chung rau cải với thịt trong một nồi. Khi họ mời tôi ăn, tôi nói với họ rằng trong đĩa thức ăn tôi chỉ ăn rau mà thôi*". Việc cấm sát sinh được nhắc đi nhắc lại trong nhiều kinh điển Phật giáo chẳng hạn như trong *Luật tạng* (*Vinaya-Nikaya*), *Tăng nhất bộ kinh* (*Anguttara-Nikaya*), *Tương ưng bộ kinh* (*Samyuttara-Nikaya*), v.v...Giới luật là một thành phần của Đạo Pháp, Đạo Pháp vô Giới luật sẽ không còn phải là Đạo Pháp. Nếu Phật giáo không chủ trương ăn chay thì Phật giáo có thể sẽ không còn là Phật giáo nữa, và biết đâu Phật giáo cũng không còn tồn tại đến ngày nay.

Sự kiện ăn chay còn có ý nghĩa cao hơn là một hành động giữ giới. Phật giáo tập cho chúng ta nhận thức được sự khổ đau cùng khắp trong thế giới luân hồi. Ăn chay để làm giảm bớt đi những khổ đau đó cho chúng sinh, tập cho chúng ta trở thành những người "*bất bạo động*". Người ăn chay theo ý nghĩa của Phật giáo là một người "*thật can đảm*", "*bất hợp tác*", "*đứng ra ngoài cuộc*" để "*không tự trói mình*" trong chuỗi dài bất tận của thèm khát và giết chóc. Tuy nhiên chúng ta cũng cần chú ý rằng nếu người ăn chay cố chấp vào việc ăn chay của mình, câu nệ từng li từng tí, "*không đụng chén đụng đĩa với người ăn thịt*", thì đó cũng là một hình thức của sự *bám víu*, đi ngược với giáo lý nhà Phật.

Xin trở lại một điều đã nêu lên trong phần nhập đề, tức cái cảm giác đẩy một cánh cửa đã mở rộng khi nêu lên chủ đề ăn chay. Hầu hết những gì thường viết hay giảng về vấn đề ăn chay cũng đều giống như một cánh cửa đẩy ra phía bên ngoài, hướng tâm thức ta vào phần thân xác của riêng mình và sự sống của các sinh vật vật khác, hoặc phóng tâm thức ta xa hơn và rộng hơn vào môi sinh chung quanh : nói chung có nghĩa là ăn chay để giữ giới, bảo vệ cho thân xác được tinh khiết, thực thi lòng từ bi... Mặc dù cánh cửa đã được mở rộng như thế, nhưng thiết nghĩ ta cứ nên bạo dạn tiếp tục đẩy cánh cửa thêm nữa, nhưng hãy đẩy nó vào phía bên trong, mở thẳng nó vào tâm thức của chính mình để thử quán xét sự tương liên của tâm thức và hành động của chính mình về việc ăn chay xem sao?

Thật vậy, ăn chay không phải đơn giản chỉ để giữ giới, không phải để cầu mong cho thân xác được tinh khiết, hoặc cũng không phải là để cứu vớt một số chúng sinh khỏi chết...Dù ăn chay trường nhưng ta cũng không cứu vớt

được bao nhiêu sinh linh trước sự tàn phá của vô minh và bản năng tham ăn và thích ăn của con người. Nếu ý nghĩa ăn chay dừng ở mức độ như vừa kể trên đây thì thực sự là ta vẫn còn vướng trong sự trói buộc của *vô minh*. Việc ăn chay chắc chắn là phải có một ý nghĩa cao cả hơn và tích cực hơn như thế nữa.

Ăn chay là một phương thức tu tập hằng ngày của ta, luôn luôn nhắc nhở ta về lòng từ bi. Ăn chay là để cải thiện chính tâm thức ta, giúp cho tâm thức ta an bình hơn, từ bi hơn, một tâm thức trong sáng, rộng lớn và bén nhọn trước những khổ đau của chúng sinh. Khi lòng từ bi được phát huy đến cực độ thì sẽ đưa tâm thức đến Trí tuệ và Trí tuệ tức là Giác ngộ. Lòng từ bi như thế mới chính thực là Từ bi của Phật giáo. Ăn chay như thế mới gọi là ăn chay theo Phật giáo. Đó là một hành động *tích cực, cao cả, can trường và bất bạo động*. Thức ăn chay là thực phẩm nuôi dưỡng lòng Từ bi, và Từ bi là mảnh đất giúp cho Trí tuệ nảy mầm và phát triển. Một vị Bồ-tát tham thiền trong một hang động trên núi cao, chịu lạnh, chịu đói, không phải để cứu vớt một vài con vật trong lò sát sinh, nhưng để phát lộ và khai triển lòng Từ bi vô biên, trải rộng lòng Từ bi đó ra tám phương trời, mười phương Phật, để đến gần với từng sinh vật nhỏ bé trong bốn miền không gian.

Ăn chay phải tích cực và ta phải biết sử dụng việc ăn chay như một phương pháp tu tập để biến cải tâm thức. Ăn chay mà *vô cảm* hay *xả cảm* thì chỉ là một việc vô ích mà thôi. Từ điểm này chúng ta hãy thử làm bàn xa hơn nữa, cao hơn nữa, đưa tâm thức vượt lên trên mọi khái niệm nhị nguyên của ăn chay và không ăn chay, vượt lên trên mọi gò bó, bám víu, câu nệ của giới luật, của tích lũy đạo hạnh, của từ chương trong kinh sách và vượt lên trên tất cả những gì đã được trình bày trên đây. Chủ đề này khá rộng nên sẽ xin được trình bày trong một phân đoạn mới sau đây.

---o0o---

4. Ăn chay, môi sinh và sự sống

Dù có mở rộng cánh cửa ăn chay hướng vào phía trong để bước thẳng vào tâm thức mình, nhưng nếu ta vẫn còn phân biệt bên trong và bên ngoài, phân biệt tâm thức ta với ngoại cảnh, với môi sinh, phân biệt giữa sự sống của ta và của những sinh linh khác thì như thế tức là còn cảm nhận và bám víu vào ý tưởng về "sự sống của chính ta". Để nuôi dưỡng cho sự sống đó ta quyết định "*ăn hay không ăn*" sự sống của những sinh linh khác và phân biệt như thế tức là một cách bám chặt vào cái *ngã*. Như vậy thì đâu là vị trí và sự tương quan của thân xác, tâm thức và sự sống của chính mình đối với sự sống nói chung của tất cả chúng sinh trong cái thế giới ta bà này?

Một vài tác giả Phật giáo viết bài bênh vực chủ trương ăn thịt cá của mình bằng cách lý luận rằng những người ăn chay khi luộc rau cũng đã sát hại vô số sinh linh nhỏ bé trong rau cỏ và trong nước. Nhận xét này rất đúng, vì ta không thể hoàn toàn tránh hết mọi sự hung bạo và ngược đãi đối với tất cả chúng sinh, dù vô tình hay cố ý, dù chủ trương bất bạo động hay tu khổ hạnh cũng vậy. Từ hơn hai ngàn năm trăm năm trước, khi mà loài người chưa có kính hiển vi thì Đức Phật đã dạy rằng trong một giọt nước cũng có vô lượng chúng sinh. Khi uống một ngụm nước, khi tắm rửa... là ta đã đưa sự sống của ta va chạm và làm thiệt hại đến sự sống của những sinh linh khác. Nhưng ta cũng nên hiểu rằng, sự sống của những vi sinh vật ấy còn thô sơ lắm, chưa có những xúc cảm, chẳng hạn như lo sợ hay thương yêu, giống như những sinh linh có giác cảm tiến hoá hơn.

Như vậy thì chúng sinh và sự sống thật sự là gì? Kinh sách phân chia thế giới luân hồi thành ba lãnh vực hay cõi, gọi là *tam giới* (*tridhatu*): *dục giới*, *sắc giới* và *vô sắc giới*.

Cõi *dục giới* (*kamadhatu*) gồm có sáu loại chúng sinh phân bố theo sáu cấp bậc tiến hoá từ thấp lên cao : địa ngục, quỷ đói (*preta*), súc sinh, con người, chư thần (*asura*) và thiên nhân (hay chư thiên, *deva*). Tuy nhiên, riêng trong một cấp bậc con người cũng có thể xảy ra những cảnh địa ngục, chẳng hạn như bị tù tội, đọa đày, bệnh tật, rơi vào hoàn cảnh đói khổ, bị ngược đãi, hà hiếp và nô lệ, hoặc những trường hợp hung dữ, tham lam và nham hiểm giống như quỷ đói, hoặc đàn độn và khờ khạo như hàng thú vật, hoặc những trường hợp cao cả như chư thần, chư thánh hay thiên nhân. Đặc tính chung của những sinh linh có giác cảm như vừa kể trong cõi *dục giới* là *muốn ăn*, *muốn dâm* và *sợ chết*. Đó là những bản năng sâu kín và tiêu biểu nhất của chúng sinh nơi cõi luân hồi, và đó cũng là những động cơ mãnh liệt và khuấy động nhất buộc chặt chúng sinh trong chu kỳ bất tận của tái sinh và hiện hữu. Những bản năng đó là nguồn gốc của *vô minh nguyên thủy*. Ăn chay là một phương pháp góp phần để hoá giải bản năng *muốn ăn* và *sự bám víu mù quáng vào sự sinh tồn* của chính ta. *Muốn dâm* và *sợ chết* đòi hỏi các phương pháp hóa giải khác không thuộc vào chủ đề ăn chay.

Sinh linh trong cõi *dục giới* mang mười chín khả năng mà kinh sách xem chúng mang bản chất "ô nhiễm", đó là : a) sáu khả năng giác cảm (ngũ quan và tâm thức, Phật giáo xem tâm thức là giác cảm thứ sáu) ; b) khả năng sinh tồn (sự sống) ; c) hai khả năng dục tính (tính dục nam và nữ) ; d) năm khả năng tạo nghiệp gồm các khả năng mang đến sự *sảng khoái* (*sukhendriya*), *sự đau khổ* (*dukkhendriya*), *sự thích thú* (*saumanassyendriya*), những *khổ đau tinh thần* (*daurmanassyendriya*), và

sự vô tâm (*upeksendriya*) ; e) năm khả năng đưa đến đạo hạnh gồm có lòng tin (*sraddhendriya*), sự cần mẫn (*viriyendriya*), tinh tấn (*smrtindriya*), thiền định (*samadhindriya*), và sự hiểu biết minh bạch (*prajhendriya*).

Để giúp cho bảng phân loại trên đây được đầy đủ hơn, chúng ta có thể điếm qua thêm những đặc tính thuộc hai cõi khác của *tam giới*, ấy là các cõi *sắc giới* và cõi *vô sắc giới*. Cõi *Sắc giới* là cảnh giới của chư thần chư thánh, tức là những sinh linh còn mang hình tướng (đặc tính của vật chất), tuy nhiên những sinh linh này chỉ mang *mười lăm khả năng*, tức bớt được bốn khả năng so với mười chín khả năng của các sinh linh nơi cõi *dục giới*, bốn khả năng ấy là khả năng dâm tính và ba trong tổng số năm khả năng tạo nghiệp.

Cõi *vô sắc giới* là cảnh giới của những vị đại thiên, những sinh linh vượt ra khỏi hình tướng vật chất và chỉ còn giữ lại *tám khả năng* : bớt được bảy khả năng về hình tướng (năm khả năng giác cảm và hai khả năng dục tính, chỉ còn lại khả năng tâm thức), đồng thời cũng bớt thêm được bốn trong số năm khả năng tạo nghiệp.

Trên đây là những gì mà kinh sách đã mô tả và phân loại chúng sinh trong cõi ta-bà. Trên thực tế, trong cõi *dục giới*, ta nhận biết dễ dàng các loại sinh linh sống chung đụng và sát cánh với nhau trong nhiều cấp bậc, từ địa ngục của ngạ quỷ (những cảnh đọa đày), quỷ đói (những người nham hiểm và ác độc), súc sinh và những sinh linh đần độn và khù khờ (súc vật), trên đó là con người và trên nữa là những sinh linh tinh khiết và cao cả. Hai cõi *sắc giới* và *vô sắc giới* thì cao hơn và tinh tế hơn so với cõi *dục giới*, vượt ra khỏi sự nhận biết nhị nguyên và quy ước của chúng ta, kể cả khoa học. Những sinh linh trong hai cảnh giới này vẫn còn chung đụng với chúng ta trong thế giới luân hồi, nhưng chỉ có một số nhỏ trong chúng ta có tâm linh bén nhạy và vi tế nhờ vào sự tu tập lâu dài thì mới cảm nhận và tiếp xúc được với các sinh linh hiện hữu trong hai cảnh giới đó. Biết đâu trong giây phút này chúng ta đang "tiếp xúc" với những sinh linh tinh khiết và cao cả trong cõi *sắc giới* nhưng chúng ta không hề hay biết, họ là những « con người » thật từ bi và rộng lượng, ngay thật và nhân từ. Có thể là chúng ta đang đi bên cạnh họ hay đang sống chung với họ nhưng chúng ta không « nhìn thấy » được họ chỉ vì tâm thức bị vô minh che lấp khiến cho ta cứ tưởng họ tầm thường như những kẻ khác. Đối với các sinh linh trong cõi *vô sắc giới* hoàn toàn không còn mang các khả năng vật chất nữa (tức đã vượt khỏi năm giác cảm) chỉ còn giữ lại phần tâm thức mà thôi, thì sự nhận biết và tiếp xúc với những sinh linh ấy lại còn khó khăn cho chúng ta hơn nhiều vì cần phải có một tâm thức thật tinh khiết và bén nhạy.

Trên phương diện khoa học thì cõi *dục giới* của chúng ta được mô tả như thế nào? Khoa học chia cõi này thành ba giới : giới khoáng vật, giới thực vật và giới động vật. Giới khoáng vật nói chung là giới vật chất không hàm chứa sự sống. Tuy nhiên giới đó cũng biến động, thoái hoá và tạo tác không ngừng tùy thuộc vào các điều kiện vật lý. Chẳng hạn như nước dưới không độ C sẽ đông cứng, trên 100° C sẽ bốc thành hơi. Muối ăn hòa tan trong nước, ta không trông thấy muối, nhưng khi nước bốc hơi, độ đậm đặc trở nên cao hơn và muối sẽ kết thành tinh thể. Những biến dạng này khá đơn giản, lệ thuộc vào một vài điều kiện vật lý và khá dễ cho ta nhận thấy. Tuy nhiên, giới vật chất thật ra còn phức tạp và biến động một cách "tinh vi" hơn thế rất nhiều, khoa học cho thấy ranh giới giữa vật chất và năng lượng không thể phân biệt được một cách minh bạch, đối với thế giới cực vi (vật lý lượng tử) hay cực đại (thiên văn học) phải dùng những máy móc tối tân hoặc toán học để chứng minh hay phỏng đoán những gì không thể hiểu hay quan sát trực tiếp được, cũng như ánh sáng có thể xem là những hạt photon hay là những làn sóng. Tất cả những biến động đó, từ thô thiên đến vi tế của thế giới vật chất được Phật giáo gọi chung là sự tạo tác bằng điều kiện, vì thật sự không có một vật thể nào hay một hiện tượng nào, dù là vi tế hay thô thiên, tự nó có thể độc lập được, kể cả không gian và thời gian, tất cả đều tùy thuộc vào điều kiện. Một phần những vật thể biến động ấy tạo ra *tứ đại* của thân xác con người, hoặc nói rộng hơn là « thân xác » của tất mọi chúng sinh trong cõi luân hồi. Vì vậy tất cả mọi sinh linh, sự sống, tâm thức phát sinh từ sự sống, cho đến hành động, nghiệp báo..., đều phát xuất từ những *tạo tác bằng điều kiện*.

Ngoài giới khoáng vật vừa được mô tả trên đây thì còn lại hai giới thực vật và động vật. Thông thường chúng ta chỉ nhìn thấy hai giới này ở thể dạng đa bào (nhiều tế bào kết hợp, chẳng hạn như những sinh vật khá lớn thấy được bằng mắt thường). Đối với thế giới của những sinh linh cực thô sơ như siêu trùng (virus), vi khuẩn kể cả thực vật và động vật đơn bào thì cần phải dùng các phương pháp và dụng cụ khoa học để quan sát, như kính hiển vi chẳng hạn. Vì chúng quá nhỏ nên chúng ta không nhìn thấy trực tiếp được chúng bằng mắt thường, nhưng thật sự ra thì chúng hiện diện ở khắp mọi nơi trong không gian, trong những môi sinh khắt khe nhất, trên thân xác ta, trong ngũ tạng của ta, trong miệng, trong mũi, trong nách, trong háng, trong hậu môn của ta... Chúng tạo ra lợi ích cũng có mà tai họa cũng có : chúng là thành phần cơ bản của thức ăn cho sinh vật đa bào, và cũng là nguồn gốc của bệnh tật, tai ương, truyền nhiễm và có thể giết hại vô số những sinh linh khác.

Các sinh vật đơn bào thuộc vào hai giới thực và động vật không khác nhau nhiều, các nhà sinh học cho biết ranh giới phân chia giữa hai giới này rất mong manh ở thể dạng đơn bào. Nhưng khi kết hợp để tạo ra những sinh vật đa bào thì khác, động vật có nhiều khả năng hơn. Kinh sách cho biết trong cõi *dục giới* của chúng ta, các sinh linh "hữu tình" (đúng hơn thì nên gọi là *sinh linh có giác cảm*) có 19 khả năng : giác cảm, sinh tồn, dục tính, tạo nghiệp v.v., như đã kể ra trong phần trên đây. Trong khi ấy, trong giới thực vật thì các khả năng trên đây không đầy đủ, hoặc tiềm năng tác động của chúng rất thấp. Chính là dựa vào điểm then chốt này mà người ăn chay chỉ ăn thực vật mà thôi. Tuy nhiên, trong giới thực vật, sự sống lắm khi cũng khá phức tạp. Chẳng hạn như cây mắc cỡ, còn gọi là cây xấu hổ hay gọi một cách văn hoa là cây trinh nữ, cũng biết cách tự vệ trước nguy hiểm bằng cách co rúm lá và cuống khi có một vật khác chạm vào chúng. Đây là những phản ứng thô sơ do sự teo nhỏ hay trương nở của các tế bào ở nách lá và cuống lá gây ra bởi hiện tượng rút thêm nước hay dồn nước sang các tế bào khác. Khám phá khoa học mới nhất và gần đây về thực vật cho biết rễ của vài loại cây có thể tiết ra một độc tố giết hại các cây khác chung quanh để tranh giành và bảo vệ môi trường sống riêng cho chúng. Có những thí nghiệm cho thấy khi trồng cây và đồng thời vận nhạc êm dịu thường trực thì cây cối sẽ xanh tốt và mau lớn, những hiện tượng này khoa học có thể ghi nhận nhưng không giải thích được. Trên đây là một vài thí dụ nhỏ cho thấy sự sống khá tinh tế của thực vật.

Sự sinh sản của cả hai phái thực và động vật ở thể đơn bào có thể xảy ra bằng cách chia cắt tế bào làm hai (vô tính), hoặc bằng cách phối hợp hai tế bào đực và cái (dục tính). Hoa đực và hoa cái là dục tính khá phức tạp của thực vật. Nhân giống vô tính (clonage) rất thông thường trong giới thực vật (giâm cây, chiết cây, cấy mầm... không cần đến hạt giống là sản phẩm của dục tính), ngày nay khoa học cũng có thể nhân giống động vật tiến hoá (trồng hợp con trừu Dolly).

Trước sự phức tạp đó của sự sống thì việc ăn chay đứng vào vị trí nào và phải được định nghĩa như thế nào? Nếu cố chấp vào việc ăn cái này là chay, ăn cái kia không phải là chay, thì nhất định ta sẽ gặp nhiều trường hợp bối rối. Tóm lại, ranh giới giữa động vật và thực vật không phải là tiêu chuẩn tuyệt đối, mà chỉ là tiêu chuẩn tốt nhất để định nghĩa việc ăn chay. Mặt khác như đã được trình bày trên đây nếu muốn nhận định vị trí và sự tương liên của ta đối với các sinh linh khác trong cõi *dục giới* nói riêng và toàn thể cõi *ta bà* hay *luân hồi* nói chung quả thật là khó. Tuy nhiên và đồng thời thì việc nhận định vị trí và mối tương liên của chúng ta giữa sự sống này dựa theo những tiêu chuẩn khoa học cũng không phải là

chuyện dễ : vì tất cả mọi hình thức của sự sống liên hệ với nhau, liên kết với nhau, hỗ trợ cho nhau và hủy hoại lẫn nhau. Trong bối cảnh tương liên như thế, xác định việc ăn chay cũng rất tế nhị. Ta có nên vượt lên trên sự gò bó của ăn chay, ăn cái này không ăn cái kia, để đạt đến một thể dạng hoàn toàn hội nhập với sự sống hay chăng? Sự hội nhập ấy biết đâu có thể là một lối thoát : quên cái *ngã* của ta và đem sự sống của riêng ta để hội nhập với sự sống của tất cả muôn loài chúng sinh? Khi ý thức và hình dung hành động ăn chay trên chiều hướng đó thì ta sẽ hiểu rằng ăn chay có nghĩa là kính trọng và yêu thương sự sống của muôn loài giống như yêu thương và kính trọng sự sống của chính mình. Thực sự ra thì trong sự sống của tất cả muôn loài có cả bóng dáng của sự hiện hữu của chính ta trong đó nữa, dù rằng trong sự sống đó sự hiện diện của ta chỉ tương trưng cho một phần rất nhỏ, có thể nói là vô nghĩa và rất khiêm nhường.

Ernst Haeckel (1834-1919), một nhà động vật học và phôi học nổi tiếng người Đức, khi nghiên cứu quá trình hình thành của bào thai (phôi) của một hải nhai chẳng hạn, đã nhận thấy rằng quá trình đó bắt đầu từ dạng thể đơn bào và sau đó là dạng thể kết hợp đa bào của một sinh vật thô sơ, tiếp theo là dạng thể cá của thai nhi trong một bọc nước với mang và đuôi, kế tiếp là đặc tính của ếch nhái, bò sát và sau cùng thai nhi mang các đặc tính tiến hoá của loài có vú. Sự hình thành của thai nhi *lập lại tất cả quá trình tiến hoá của giới động vật*. Ernest Haeckel đã đưa ra một câu tuyên bố nổi tiếng trong giới sinh học : "*Sự hình thành của phôi là cách tóm lược ngắn gọn từ sự hình thành của cả chủng loại*" (*L'ontogénèse est une courte récapitulation de la phylogénèse – Ontogenesis is a short recapitulation of phylogenesis*). Nếu đúng như thế thì một cá thể cũng liên hệ mật thiết với quá khứ và suốt quá trình tiến hoá của chủng loại kể cả sự sống nói chung. Quá trình tiến hoá đó kéo dài hàng tỷ năm, từ một vi sinh vật thô sơ cho đến những động vật phức tạp như giống người ngày nay trên địa cầu. Nhận xét của E. Haeckel cũng là một phản ảnh triết lý của khái niệm tương liên trong Phật giáo, sự tương liên này bao hàm cả quá khứ, hiện tại và tương lai của sự sống của tất cả mọi sinh linh.

Tóm lại, khi nhận định được những hiểu biết trên đây, ta sẽ hiểu rằng cách cư xử thân thiện, yêu thương, tránh mọi hung bạo một cách vô ích đối với tất cả mọi sinh linh, từ bỏ cái *ngã* của ta, hội nhập một cách hài hoà với tất cả mọi hình thức của sự sống chung quanh ta, từ một cánh hoa đến một cọng cỏ, từ con người đến thánh nhân, cho đến những côn trùng trong cỏ dại, kính trọng và yêu thương mọi dạng thể của sự sống trong quá khứ, trong hiện tại và trong tương lai, thì đây mới chính thực là cách cư xử của một người tu

Phật. Cách cư xử phóng khoáng và rộng lớn như thế sẽ vượt lên trên khái niệm đơn giản xoay quanh cách định nghĩa thông thường của việc ăn chay.

---o0o---

5. Lời kết

Việc ăn chay dựa vào những hiểu biết và các khám phá khoa học trong mục đích giúp cho thân xác ít bệnh tật hơn thì không có gì gọi là Phật giáo cả. Dù cho khoẻ mạnh đến đâu thì thân xác đó sớm muộn gì cũng gặp vấn đề, vì nó không thể tránh khỏi bệnh tật và cái chết. Xem ăn chay như một hình thức mua bán hay trao đổi với chư Phật là tự tạo cho mình một món nợ hay một cục hình và như thế chẳng những không phải là Phật giáo mà thật ra còn rất nguy hại cho thân xác và cả tâm thức. Ăn chay nhưng hoàn toàn vô tâm trước khổ đau của chúng sinh là một hành động vô ích. Ăn chay để phát lộ lòng Từ bi, kiến tạo một mảnh đất cho Trí tuệ mới đích thực là ăn chay trong tinh thần Phật giáo. Nếu ăn chay nhưng đồng thời vượt lên trên ý niệm của ăn chay và không ăn chay, để hội nhập một cách hài hoà giữa tâm thức và thân xác mình với tất cả những sinh linh khác dù nhỏ bé cách mấy, dù vô hình hay hữu hình, thuộc quá khứ hay vị lai, dù đàn độn và đáng thương, dù hung dữ như quỷ đói, hay hiền hoà và cao thượng như chư thiên và chư thánh trong ba cõi dục giới, sắc giới và vô sắc giới, thì như thế lại còn tốt hơn nữa.

Để góp thêm vào phần kết luận người viết xin được ghi lại một bài thơ. Những vần thơ này thật ra đã được viết từ lâu và chỉ xin ghép thêm vào bài viết này trong mục đích nêu lên hai chủ đề : Thứ nhất là khái niệm về sự tương liên, tương tác, tương tạo của mọi vật thể và mọi biến cố trong thế giới chung quanh chúng ta, và thứ hai là tính chất biến động, tạo tác và hủy hoại liên tục của mọi hiện tượng và sự sống nói riêng. Trong sự biến động liên tục đó chúng ta không thấy cái ngã của mình ở đâu cả. Kết luận của bài thơ là nụ cười của Phật, tượng trưng cho sự Giác ngộ.

Bức tượng gỗ

*Trên bệ, bức tượng Phật ngồi im,
Tôi nghe âm vang trong từng thớ gỗ,
Có tiếng chim trong rừng,
Cả tiếng rì rào của lá,
Thì thầm, tiếng hẹn hò của sâu.
Trên đường vân mặt gỗ,
Tôi thấy màu xanh trên cành,
Ứng ánh hồng màu mây.
Trên vết gân kẻ nứt, có nắng ấm mặt trời,*

Mạch tế bào hơi thở.
Trên hình thù nét mặt, có bóng hình người thợ.
Trong ánh mắt hiền hòa, có bàn tay người khắc.
Thắm trong từng mạch gỗ,
Dòng nhựa cây từ đất,
Mạch nước nguồn từ sông.
Trong hương thơm, Tượng ngồi im trên bệ.
Trong khói mê, tôi ngồi im trên chiếu.
Bỗng nhiên tôi nghe thấy tiếng gặm nhấm,
Của mối mọt trong cây ?
Của sâu bọ trong chiếu ?
Trong xác thân tôi, vì sinh vật nhiều như cát của sông Hằng,
Chúng cũng đang sống, sinh sôi và gặm nhấm.
Giật mình trong hốt hoảng,
Ngước nhìn lên qua làn khói mỏng,
Hiền hòa và nhân hậu,
Tượng mỉm cười trong hương.

Các nhà khoa học nói rằng trên mỗi phân vuông của thân thể ta có khoảng 200 000 vi sinh vật thuộc loài sâu bọ, loại ve (acarions), sinh sống nhờ hơi ẩm của mồ hôi, hơi ẩm của da thịt và nhờ lớp da chết đào thải dùng làm thức ăn. Trong miệng, mũi, tai, mắt, nách, háng, hậu môn, cơ quan sinh dục... có vô số vi sinh vật sinh sống. Trong ruột, bao tử,... hàng triệu vi trùng sống chung với ta, vừa ký sinh vừa giúp đỡ ta trong việc tiêu hóa, hấp thụ chất dinh dưỡng,... Nếu không có chúng thì thân xác ta có tồn tại được chăng? Chúng gắn liền với sự hiện hữu của xác thân này. Ngoài ra cũng còn có những con vi trùng khác đang chờ đợi hoặc đang âm ỉ tàn phá ta. Vậy thì xác thân này là nhà của ta hay là đất của chúng? Hay chỉ là mảnh đất chung mà thôi. Thương chúng tất thương ta, thương ta hóa ra là thương chúng.

Đang ngồi im trên chiếu, bỗng tôi giật mình và hoảng hốt, một luồng Chấn Động lan truyền khắp mạch máu và tế bào trong cơ thể tôi. Nhìn lên, trong cái bất động của Pho tượng gỗ, tôi thấy sức sống của cả vũ trụ này, liên đới và buộc chặt với sự tồn vong và hạnh phúc của từng vi sinh vật trong xác thân tôi, và trong cái sâu thẳm của yên lặng mệnh mông nơi gương mặt của Pho tượng gỗ, tôi chợt thấy một Nụ cười.

Tôi xin quỳ xuống và úp mặt lên chiếu, ước mong vạn vật bất cứ ở hình thức nào, từ hạt cát, cọng cỏ, cho đến những sinh vật bên trong và bên ngoài xác thân tôi, dù nhỏ nhoi cách mấy, hữu hình hay vô hình, trong lòng đất sâu, trên mặt địa cầu hay bên ngoài vũ trụ, ngạ quỷ hay thánh nhân, nơi a

tì hay thương giới, tất cả đều được an vui và hạnh phúc. Mong lắm thay, ước mơ lắm thay.

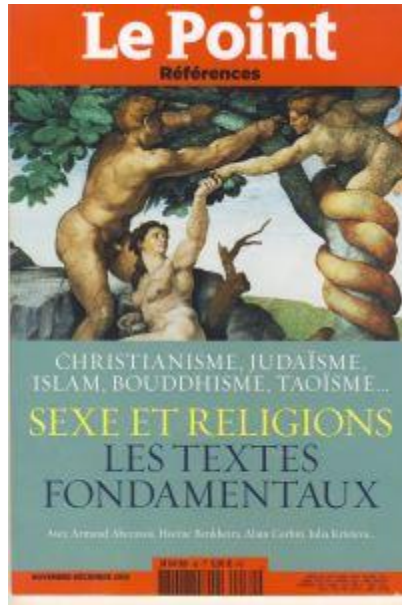
Tôi xin được ngàn năm úp mặt xuống chiếu để gần gũi với cái hạnh phúc của muôn loài sinh vật quanh tôi, trên thân thể tôi và trong xác thân tôi. Chúng tôi xin nhường nhịn nhau, chia sẻ với nhau từng hơi thở ấm áp cho đến những rung cảm mong manh phát sinh trên mảnh đất chung vô nghĩa và nhỏ nhoi này, và tôi chỉ dám ước mơ cầu xin được giữ lại cho tôi một nụ cười.

---o0o---

PHẬT GIÁO VÀ VẤN ĐỀ TÍNH DỤC

Lời giới thiệu của người dịch

Tạp chí Le Point của Pháp vừa phát hành một số đặc biệt tháng 11 và 12, năm 2010, đưa ra chủ đề TÍNH DỤC VÀ CÁC TÔN GIÁO, quy tụ một số học giả lỗi lạc của Pháp trình bày quan điểm của các tôn giáo lớn như Thiên chúa giáo, Do thái giáo, Hồi giáo, Ấn giáo, Phật giáo, Lão giáo, Khổng giáo... về vấn đề này. Phần trình bày về quan điểm của Phật giáo do một học giả Phật giáo lỗi lạc là Philippe Cornu đảm trách, ông là Giảng sư và đương kim Viện trưởng Viện Đại học Phật giáo Âu châu. Có tất cả bốn bài viết của ông : bài thứ nhất trình bày quan điểm chung của Phật giáo và 3 bài trình bày quan điểm của ba thừa Phật giáo là Nguyên thủy, Đại thừa và Tan-tra thừa. Ngoài ra một số đoạn văn tiêu biểu trích từ kinh sách cũng được trình bày thêm giúp người đọc tìm hiểu chi tiết hơn những gì được nêu lên trong các bài viết. Người dịch cũng mạn phép đưa ra một vài lời góp ý thay cho phần kết luận.



Sự sa ngã của người đàn ông và cảnh bị trục xuất ra khỏi thiên đường
Tranh của Michael Angelo, toà thánh Vatican, La-mã

**Phật giáo nhìn tính dục dưới khía cạnh của sự thèm khát và đau đớn :
đó là một mối hiểm nguy xô đẩy con người vào cảnh đọa đày của dục
vọng và khổ đau.**

---o0o---

1. Phía sau thân xác và giới tính là sự thèm khát...

Phật giáo không áp đặt một quy luật nào cho xã hội con người, không hề làm luật cũng không thiết đặt một nền luân lý mang tính cách tập thể nào cả. Phật giáo hướng vào cá nhân con người, khuyên con người nên chọn cho mình cách sống như thế nào và cách tu tập ra sao để diệt trừ khổ đau và tự giải thoát khỏi những trói buộc của sự hiện hữu. Vì thế những lời giáo huấn của Đức Phật (thế kỷ thứ V trước Giê-su) có nói đến tính dục, đây là những lời khuyên bảo mang tính cách cá nhân, tuyệt nhiên không phải những phán lệnh áp đặt cho toàn thể xã hội con người.

Theo giáo lý của Phật giáo cổ truyền (nguyên thủy), tính dục cũng như tất cả những gì liên hệ đến thân xác và lạc thú phát sinh từ giác cảm đều được nhìn dưới khía cạnh của sự thèm khát và bám víu phát sinh từ sự ham muốn, khổ đau sẽ phát sinh từ những thứ xúc cảm ấy không tránh khỏi được. Tính dục thường được nêu lên như là một mối nguy hiểm hoặc như mặt đất trơn trượt xô con người rơi vào sự đọa đày của dục vọng và khổ đau.

---o0o---

Quy luật vô thường

Đức Phật nêu lên khái niệm về Bốn Sự thật Cao quý (Tứ Diệu Đế) làm nền tảng cho giáo lý của Ngài, giáo lý đó nhấn mạnh trước hết đến bản chất của khổ đau bằng bạc khắp nơi và không thể nào tránh khỏi (sự thật thứ nhất). Sau đó Ngài giải thích nguồn gốc làm phát sinh ra khổ đau (sự thật thứ hai), đây là sự thèm khát, trong đó có sự ham muốn quá độ các lạc thú tính dục, mong muốn tìm được mãi những lạc thú ấy, kể cả sự ham muốn tìm thấy sự hủy-diệt và sự phi-hiện-hữu [tức mong muốn loại bỏ những gì mình không thích và những gì tệ hại có thể xảy ra]. Tại sao Phật giáo lại kết án sự thèm khát? Vì Phật giáo xem đó là sản phẩm của vô minh - có nghĩa là không hiểu mình và bản chất của sự hiện hữu của chính mình là gì. Tác động của vô minh mang lại một thứ cảm tính về một "cái ngã" tự tại, cảm tính đó được củng cố vững chắc thêm dựa vào các kỷ niệm, thói quen, những thứ tình cảm quen thuộc thường xảy ra trong tâm thức và nhất là sự bám víu vào thân xác của mình. Thế nhưng tất cả những thứ ấy thật phù du, vì thế để củng cố lại sự phù du ấy ta càng tìm cách củng cố thêm cảm tính về "cái tôi" trường tồn bằng cách gia tăng thêm các cảm nhận lạc thú và luôn phóng nhìn vào tương lai. Tiếc thay cách kéo dài và bảo vệ "cái tôi" ấy chỉ hoài công, bởi vì không thể nào tránh né được quy luật của vô thường. Già nua, bệnh tật và cái chết cho thấy vô thường lúc nào cũng hiển nhiên ra đó.

Tính dục liên hệ trực tiếp đến sự cảm nhận của thân xác. Thế nhưng thân xác lại là sản phẩm phát sinh từ *nghiệp* trong quá khứ, tức là hậu quả phát sinh từ các hành động của mình từ trước. Thân xác thường được ví như một cỗ xe quý giá, một phương tiện đưa đến giác ngộ, thế nhưng thân xác cũng được mô tả như một gánh nặng hay nguyên nhân làm phát sinh dâm dục và mọi thứ lo lắng khác, cản trở đời sống tâm linh của chính mình. Vậy hai cách hình dung ấy có mâu thuẫn với nhau hay không? Hoàn toàn không! Bởi vì mọi khó khăn đều phát sinh từ sự bám víu do chính mình tạo ra cho thân xác nhưng tuyệt nhiên không phải thân xác tự tạo ra những khó khăn ấy cho nó. Thân xác nhờ có ngũ giác nhận biết được sự tiếp xúc phát sinh từ sự cảm nhận, dù đây là sự cảm nhận thích thú, khó chịu hay trung hòa, vì thế tự nó thân xác chỉ đơn giản là một cửa ngõ tiếp nhận các thứ giác cảm. Trong số đó giác cảm tính dục là một trong những thứ giác cảm thích thú nhất mà thân xác có thể mang lại cho ta. Sự kiện cảm nhận thích thú không có gì tệ hại cả..., nếu như sự cảm nhận ấy không gây ra bám víu và thèm khát quá đáng: tức muốn được thích thú nhiều hơn nữa. Vì thế mọi thứ khó khăn xảy ra là do *phản ứng* của ta đối với sự thích thú, nhưng tuyệt nhiên không phải do chính sự thích thú, tóm lại sự *thèm khát* thích thú và *muốn tiếp tục được cảm nhận* sự thích thú mới chính là nguyên nhân của khổ đau. Sự thèm

khát và ham muốn đó làm phát sinh một loạt đủ mọi thứ dục vọng - chiếm giữ, ghen tuông, tức giận, oán hờn - chúng thay nhau hành hạ ta và khiến ta bị mù quáng. Đây là các thứ dục vọng gây ra tội lỗi. Thế nhưng tội lỗi phát sinh từ đâu ? Từ trong tâm thức của chính mình.

Điểm then chốt trong giáo lý Phật giáo là thân xác gánh chịu sự kiểm soát của tâm thức. Thân xác và lạc thú tính dục không giữ một vai trò chủ động nào cả. Chính sự bám víu của tâm thức là nguyên nhân làm bùng lên đủ mọi thứ dục vọng, và dục vọng là nguyên nhân của khổ đau. Sự thèm khát là động cơ chủ yếu tạo ra các phản ứng trong tâm thức. Dù cho chữ "*ham muốn*" (thèm khát, khát vọng, ước mong : *désir - desire*) trong ngôn ngữ Tây phương phản ánh khá trung thực ý nghĩa của chữ Phạn "*râga*", thế nhưng cũng cần phải hiểu đối với Phật giáo chữ "*râga*" (ham muốn, thèm khát) không hề mang sắc thái tích cực như trường hợp của chữ "*ham muốn*" (*désir - desire*) trong ngôn ngữ Tây phương. Kinh sách định nghĩa chữ "*râga*" như sau : "*Đây là sự ham-muốn-bám-víu, có nghĩa vừa là sự bám-víu cực mạnh vào sự hiện hữu và các vật thể chiếm hữu khác vừa là sự thèm-muốn do tất cả các thứ ấy tạo ra. Tác động của nó làm phát sinh mọi thứ khổ đau*". Cách định nghĩa trên đây cho thấy tính cách cảnh giác khía cạnh tiêu cực trong ý nghĩa của chữ ham-muốn. Thế nhưng trong tư tưởng Tây phương, ham-muốn (*désir - desire*) được hiểu như một trạng thái căng thẳng thúc đẩy con người hành động, trạng thái ấy trên một khía cạnh nào đó có thể mang lại sự sáng tạo và những phẩm tính thượng thặng, chẳng hạn như sự "*mong-muốn của Trời*" hay của người nghệ sĩ khi sáng tạo, nhưng đồng thời *ham-muốn* (*désir - desire*) cũng có nghĩa là một động lực xô ta vào khổ đau của dục vọng. Vì thế ý nghĩa của chữ *ham-muốn* trong ngôn ngữ Tây phương không được minh bạch, thí dụ như "*ham muốn tình yêu*" có thể hiểu như một sự khích lệ, dù rằng hậu quả do sự *ham-muốn* đó mang lại lắm khi chỉ là sự tàn phá. Giáo lý Phật giáo luôn chú trọng đến phương pháp phân tích và cho rằng *ham-muốn-bám-víu* chỉ là một thứ nọc độc của tâm thức, tuy nhiên Phật giáo rất cẩn thận và cũng nghĩ đến một trường hợp khác là *ham-muốn-khát-vọng* tức là một yếu tố tâm thần tương tự với ý nghĩa *ham-muốn-thúc-đẩy* của người Tây phương.

Tính dục tự nó không có gì để chê trách, chính tâm thức mới là những gì phải lên án khi nó bị lạc thú làm mù quáng và biến nó thành một mảnh đất thuận lợi giúp các thứ nọc độc tâm thần phát sinh. Tính dục là một thể dạng trao đổi giữa hai con người mang lại cơ hội thuận lợi giúp cho họ đón nhận nhau, chỉ khi nào có sự chiếm hữu, thèm khát quá đáng và ham muốn thỏa mãn xen vào thì khi đó tính dục mới trở thành ích kỷ và làm phát sinh ra khổ đau. Đây là thông điệp chính yếu của Phật giáo. Phật

giáo không quan tâm đến việc nối dõi tông đường hay hôn phối vì đây chỉ là các thể dạng trôi buộc trong cuộc sống, các mối tương giao giữa con người và sự không chế của sinh lý.

Dưới nhãn quan Phật giáo, hôn nhân không mang tính cách thiêng liêng, không cần đến các lễ nghi ban phép lành. Giáo lý nhà Phật chỉ đòi hỏi phải có sự tương kính, hy sinh cho nhau và tránh mọi hung bạo. Phật giáo không hề xem thân xác và thế giới này là những gì xấu xa, Đức Phật chủ trương con đường trung đạo bác bỏ mọi hình thức khổ hạnh và hành xác có nghĩa là giữ đúng vị thế giữa hai thái cực, một bên là đời sống thế tục một bên là sự khắc nghiệt của khổ hạnh, sự khắc nghiệt ấy chỉ đày đọa thêm cho thân xác nhưng không mang lại một sự giải thoát nào. Ý thức được bản phận của mình tức là cách giữ gìn đạo đức tính dục, hôn nhân không phải là một sự chiếm đoạt. Đối với những người chưa thấu triệt đạo lý, đời sống tính dục sẽ biến thành động cơ chính yếu thúc đẩy sự vận hành của khổ đau trong chu kỳ hiện hữu (thế giới ta-bà), đây là điều mà Phật giáo chủ trương phải ra thoát. Dựa trên quan điểm đó người Phật giáo tại gia phải biết kính trọng mình và người khác và người tu hành khi đã xa lánh cuộc sống thế tục phải tuyệt đối tránh các hành vi tính dục. Thế nhưng Phật giáo Đại thừa có vẻ cởi mở hơn so với sự khắt khe của Phật giáo Nguyên thủy (Nam tông). Trong học phái Tan-tra thừa tính dục được chuyển thành một hình thức tập luyện Du-già và được xem như một phương pháp mang lại Giác ngộ. Nói chung Phật giáo giữ một thái độ rất phóng khoáng đối với vấn đề tính dục.

---o0o---

2. Con đường xa lìa thế tục

Vai trò của Phật giáo đối với vấn đề tính dục tùy thuộc bối cảnh và trình độ hiểu biết Đạo Pháp của người Phật tử. Kỷ cương giới luật ghi chép trong kinh sách được xem như trực tiếp xuất phát từ những lời giáo huấn của Đức Phật, do đó thường được áp dụng chung cho tất cả các tông phái trừ một vài ngoại lệ đối với Phật giáo Nhật Bản. Tại quốc gia này sự giữ gìn giới luật quy định cho người xuất gia không mấy khi được tôn trọng và ngày nay một số nhà sư có gia đình, họ vừa là người xuất gia vừa là học giả. Trong *Luật Tạng (Vinaya)* có một phân đoạn mang tên là *Pratimoksha (Lời nguyện giải thoát mang tính cách cá nhân)* trình bày chi tiết các giới luật quy định chung cho cư sĩ, cho các sa-di, các tỳ-kheo, cả nam lẫn nữ. Phật tử tại gia có thể nguyện giữ năm giới luật, trong số này có ba giới luật liên quan đến thân xác : không tước đoạt sự sống, không tự ý chiếm giữ những gì không phải của mình, không thực thi những hành

động tính dục thiếu hạnh kiểm, nguyên văn giới luật thứ ba như sau : "*tôi nguyện giữ giới không thực thi hành vì sai lầm về lạc thú tính dục*"

---o0o---

Kính trọng mình và người khác

Bất cứ ai trong xã hội cũng không bị bắt buộc phải tuân thủ giới luật trên đây, thế nhưng khi đã nguyện giữ giới thì phải giữ một cách nghiêm chỉnh : hành động giữ giới mang tính cách cá nhân, một sự tự nguyện. Phật giáo không nêu lên một tác phong tính dục chính xác nào để cấm đoán, nếu có thì đây là những hành vi sai trái mang lại khổ đau cho người khác. Tại Á châu, giới luật liên quan đến tính dục được mô tả rõ ràng hơn các nơi khác, chẳng hạn như sự răn cấm ngoại tình, đầu sao đây cũng chỉ là cách giới hạn bớt tính cách quá rộng rãi của giới luật về tính dục vì giới luật này chỉ răn dạy sự kính trọng chính mình và người khác. Giới luật đó không hề ám chỉ sự đồng tính luyến ái, thật vậy đồng tính luyến ái được chấp nhận khá dễ dàng tại các quốc gia Đông nam Á.

Thế nhưng các hành động tính dục bị cấm đoán triệt để nơi chùa chiền, sự cấm đoán đó được quy định tùy thuộc vào hai giai đoạn tu tập : giai đoạn sa-di và giai đoạn tỳ-kheo đã thụ phong. Người sa-di cả nam lẫn nữ phải tuân thủ mười giới luật, trong số này có giới luật bắt buộc phải giữ gìn *sự trong trắng* ("đoạn dục" - tức không được thực thi các hành động dâm dục, tính dục hay dâm ô). Người xuất gia sau khi được thụ phong sẽ chính thức được xem như người đã "từ bỏ đời sống gia đình", người ta còn gọi họ là những người tỳ-kheo (*bhikkhu*) hay tỳ-kheo-ni (*bhikkhuni*) tức là các nam hay nữ tu sĩ, họ phải chọn một lối sống đơn giản và đạm bạc. Đó là con đường quyết tâm xa lìa thế tục, trên con đường đó người tu hành phải loại bỏ mọi hành vi tiêu cực và chọn cho mình một thể dạng tâm thức đạo hạnh, tập trung nghị lực vào việc tu học và thực thi Đạo Pháp (*Dharma* - còn gọi là *Con Đường*). Sự đoạn dục hoàn toàn là một trong bốn giới luật căn bản mà họ phải tuân thủ, nếu vi phạm vào đây sẽ bị khai trừ tức khắc và vĩnh viễn khỏi tập thể tăng đoàn. Tuy nhiên cũng có những giới luật kém triệt để hơn, chẳng hạn trong số này có mười ba giới cấm nghiêm trọng, nếu phạm vào đây sẽ bị khai trừ khỏi tăng đoàn nhưng chỉ tạm thời. Trong số mười ba giới cấm ấy có sự thủ dâm, cố ý phóng uế tinh dịch, đụng chạm thân xác hay sờ mó phụ nữ, nói những lời lăng lơ hoặc hàm ý dâm dục, xúi dục người phụ nữ bán dâm hay đứng ra làm mối lái. Tuy nhiên, sự ô nhiễm ban đêm xảy ra lúc đang ngủ không phải là một hành động lỗi lầm.

Một người tu hành nếu có những ý tưởng thèm muôn phụ nữ phải tức khắc thiền định về sự kinh tởm của thân xác (xem thêm các đoạn văn trích

dẫn trong phần đọc thêm). Nếu không kiềm chế được sự ham muốn phải xin hoãn lại các lời nguyện và hoàn tục trước khi xảy ra tình trạng không hàn gắn được [tức là bị khai trừ vĩnh viễn], xử sự như thế sẽ không có ai chê trách. Ngược lại, [trong chốn chùa chiền] nếu người tu hành không khắc phục được sự cám dỗ sẽ bị khai trừ ngay khỏi tăng đoàn đúng theo sự quy định của giới luật. Đối với người nữ tu giới luật cũng tương tự như thế không có nhiều khác biệt, tuy nhiên trong trường hợp một người nữ tu bị hãm hiếp tức ngoài sự ưng thuận của mình và không hề phát lộ sự thích thú, thì đây không phải là một sự vi phạm quan trọng và có thể tha thứ.

Mặc dù Phật giáo Nguyên thủy chủ trương sự cấm đoán khắt khe về tính dục, thế nhưng đời sống xã hội trong các quốc gia Đông nam Á theo Phật giáo Theravada (Nguyên thủy) lại không quá khắc nghiệt nếu các tác phong tính dục không mang tính cách hung bạo và ngoại tình gây ra khổ đau cho người khác, (**Philippe Cornu**).

---o0o---

Các đoạn văn đọc thêm

Sự xa lánh thế tục của vị Bồ-tát trước khi thành Phật

Trong khi nghe các nhạc công đàn hát để giải khuây, người Bồ-tát [tức là Đức Phật tương lai] ngủ thiếp đi. Cả đoàn hát cũng mệt lả và lăn ra ngủ. Bỗng nhiên người Bồ-tát giật mình thức giấc nhìn thấy các nữ nhạc công vẫn còn đây, họ tựa người vào nhau, quần áo xô lệch để lộ những thân hình tương tự như những bức tượng gỗ, nước mũi thò lò, hai mắt sưng lên như đang khóc, nước dãi lòng thòng chảy ra từ miệng, đàn và sáo vung vãi trên mặt đất. Người Bồ-tát bàng hoàng nhìn thấy toàn thể cung điện chẳng khác gì một nấm mồ và thốt lên ba lần : "Bất hạnh thay ! Bất hạnh thay! Ta phải rời bỏ chốn này ! Trước đây ta vẫn quyến luyến với cung điện nơi vua cha của ta đang trú ngụ, thế nhưng hôm nay nó lại hiện ra với ta như thế này đây!". Người Bồ-tát cảm thấy kinh tởm và thốt lên : "Bất hạnh thay !", và từ đáy sâu thẳm của lòng người Bồ-tát hiển hiện lên niềm khát vọng được từ bỏ tất cả.

Trích trong *Luật Tạng của học phái Mahisasaka* (một học phái Phật giáo xưa, thành lập vào thế kỷ thứ II trước Tây lịch) do André BAREAU trích dẫn trong quyển *En Suivant Bouddha* (Theo vết chân Phật), NXB Philippe Le Beau, 2000.

---o0o---

Suy tư về tính cách ghê tởm của thân xác

Thây ma thật ghê tởm : thân xác của người sống cũng chẳng hơn gì ! Người du-già nên xem thân xác là những gì kinh khiếp và phải luôn nhớ đến điều ấy. Có ba mươi hai thứ ghê tởm thuộc màu sắc, hình tướng, mùi hôi, vị trí và sự phân bố [các đối tượng nhận biết của giác cảm]. Vật chất đào thải từ thân xác thật ghê tởm và nhơ nhớp. Các thành phần chống đỡ thân xác cũng thế. Giống như một con giòi sinh ra từ một đồng ứ ế tấp, thân xác được hình thành từ sự dơ bẩn. Bên trong thân xác chất chứa những thứ ô ứ ế tương tự như một hố phân. Chất ô ứ ế thẩm ra ngoài giống như dầu thẩm qua một cái bình bằng đất. Thân xác là một ổ sâu bọ, không khác gì một đồng rác. Thân xác giống như một mụn nhọt, một căn bệnh hay một vết lở loét không chữa lành được, ghê tởm và bực nhược chẳng khác gì một xác chết.

ASUBHANUPASSANA [phép Quán bất tịnh : một phép tu tập của Phật giáo cổ truyền (nguyên thủy) hướng vào sự suy tư về 32 thành phần ô tấp của thân xác] do **Philippe Cornu** trích dẫn và dịch từ bản gốc.

---o0o---

Một vài giới luật về tính dục dành cho người xuất gia

Parajika thứ nhất [kinh sách tiếng Hán dịch chữ Parajika là Đại giới có nghĩa là các giới cấm quan trọng nhất] : Không được giao hợp tính dục.

Nếu một tỳ-kheo đưa cơ quan sinh dục của mình vào một cơ quan sinh dục, vào hậu môn hay vào miệng của một người khác dù là đàn ông hay đàn bà, hoặc đưa cơ quan sinh dục [của người khác] vào miệng mình hay hậu môn của mình, [hoặc đưa cơ quan sinh dục của mình vào cơ quan sinh dục, hậu môn hay miệng] của một con thú hay một thây ma, dù chỉ sâu bằng chiều dài của một hạt mè, người tỳ-kheo ấy sẽ mất hết cương vị của người tu hành.

Dù cho người tỳ-kheo quấn cơ quan sinh dục của mình bằng băng vải, trong một cái bao, ăn mặc theo người thế tục, hoặc trần truồng, dù không cảm nhận một sự thích thú nào, cũng đều mất hết cương vị của người tu hành.

Mười trường hợp sau đây không phạm tội trọng đại : khi người tỳ-kheo đang ngủ và hoàn toàn không ý thức là mình đang giao hợp khi chuyện đó xảy ra ; khi mình không đồng lõa ; khi mình bị bất tỉnh hay điên rồ ; trong trường hợp bị ma quỷ ám ảnh và không chủ động được mình [...]; hoặc trước khi thệ nguyện giữ giới có phạm vào các hành động ấy.

Sanghadisesa thứ nhất [Sanghadisesa là các lỗi lầm phải đưa ra trước hội đồng tăng đoàn để xét xử và bị tạm thời khai trừ] : Không được cố tình phóng thải tinh dịch.

Nếu người tỳ-kheo thủ dâm hay nhờ người khác thủ dâm để phóng thải tinh dịch, phải đưa ra hội đồng tăng đoàn. Người tỳ kheo không được cố tình trêu chọc cơ quan sinh dục của mình, không được sử dụng nó như một công cụ, hoặc để lòng thông. Nếu phóng thải tinh dịch dù thật vô nghĩa chỉ đủ cho con ruồi uống một ngụm [...] cũng phạm vào lỗi lầm sanghadisesa.

Thế nhưng, xuất tinh khi đang ngủ và đang nằm mơ, không có lỗi lầm gì. Nếu trong khi đại tiện tinh dịch sớt ra ngoài ý muốn của mình, không có lỗi lầm gì. Khi giữ vệ sinh cơ quan sinh dục hoặc khi bôi thuốc, một chút tinh dịch nhả ra và mình không cảm nhận sự thích thú, không có lỗi lầm gì.

Sanghadisesa thứ tư : Không được đề nghị làm tình với một người phụ nữ.

Nếu người tu hành nghĩ đến dâm dục và đề nghị với một người đàn bà một cách sỗ sàng hành động giao cấu - với mình hay với một người khác - sẽ bị đưa ra hội đồng tăng đoàn. Nếu người tu hành nói với một phụ nữ là các cô gái nào muốn tái sinh trong các điều kiện thuận lợi phải hiến thân cho mình sẽ phạm vào lỗi lầm sanghadisesa thứ tư.

THE MANUAL OF THE BHIKKHU (TẬP SÁCH GIÁO KHOA CỦA NGƯỜI TỖ-KHEO), Ven. DHAMMA SAMI, 2002, Philippe Cornu dịch từ bản gốc tiếng Anh.

---o0o---

3. Vị thế của Đại thừa giữa sự khát khe và các hành vi phạm giới

Các giới luật nêu lên trong Phật giáo Nguyên thủy vẫn tiếp tục được các tông phái Đại thừa tôn trọng. Người xuất gia phải tuân thủ giới luật ghi chép trong *Luật tạng (Vinaya)* và người Phật tử thế tục phải noi theo năm giới luật. Thế nhưng đối với người bồ-tát (*bodhisattva*) tức là một "sinh linh Giác ngộ" hành động trong tinh thần từ bi vì lợi ích của người khác [người bồ-tát là một khái niệm đặc thù của Phật giáo Đại thừa], nền đạo đức dành cho họ vượt lên trên khuôn khổ quy định cho người xuất gia nơi chùa chiền [tức là các giới luật quy định bởi Phật giáo Nguyên thủy], và nền đạo đức đó cũng được áp dụng cho người Phật tử tại gia. Kỷ cương đạo đức đó liên hệ mật thiết đến động cơ thúc đẩy từ bên trong hành động hơn là được áp đặt từ bên ngoài, vì thế nó mang tính cách phóng khoáng hơn tuy rằng vẫn được quy định bởi một số quy tắc rõ rệt nào đó. Tính cách phóng khoáng của giới luật trong một số trường hợp có thể giúp người bồ-tát hành động hữu hiệu hơn vì lợi ích của chúng sinh. Vì thế các quy tắc của *Luật Tạng (Vinaya)* cũng trở nên rộng rãi hơn đối với họ.

---o0o---

Tánh không của tính dục

Nói chung thì các điều khoản liên quan đến tính dục quy định cho người xuất gia được trước tác và ghi chép trong kinh sách Đại thừa đều nhất thiết dựa vào *Luật Tạng* [của Phật giáo Nguyên thủy] tiếp tục tôn trọng lý tưởng cao đẹp của lối sống xa rời thế tục. Thánh thiên (Shantideva) trong tập *Nhập bồ đề hành luận* (*Bodhicaryavatara*) bài bác quyết liệt thể dạng quyền rũ trên thân xác người phụ nữ, ông so sánh thân xác người phụ nữ với một cái bọc chất chứa những thứ nhơ nhớp và ứ đọng (đối với một nữ tu sĩ thì thân xác của một người đàn ông cũng thế).

Đạo đức dành riêng cho người bò-tát mang tính cách phóng khoáng và tự do tuy vẫn quy định bởi một số quy tắc rõ rệt, sự tự do đó đôi khi cần đến trong một số trường hợp nào đó để mang lại lợi ích cho chúng sinh.

Tại Trung quốc, trong tập kinh *Lưới Trời Bhrama* [tức là kinh *Bhramajalasutra - Kinh Phạm võng*] có ghi chép giới luật bắt buộc người bò-tát phải đoạn dục, thế nhưng nếu vi phạm sẽ không bị khai trừ khỏi tăng đoàn mà chỉ cần thú nhận và hối cải thành thực. *Kinh về sự Tự do Siêu việt* [tức kinh *Vimalakirtidesasutra - Duy-ma-cật sở thuyết kinh*] của Duy-ma-cật kể chuyện một vị bò-tát thế tục [không phải là người xuất gia] nêu lên hai tác phong khác nhau đối với thân xác : tránh không bám víu vào thân xác ảo giác nhưng cũng có thể sử dụng nó như một phương tiện giúp người khác nhìn thấy con đường Đạo Pháp, nếu cần có thể lợi dụng cả tính dục trong mục đích đó. Một phân đoạn khác thuật lại một câu chuyện khá lý thú về một vị nữ thần thuyết giảng cho một vị đệ tử của Đức Phật là Xá-lợi-Phất (Shariputra) thế nào là Tánh không của giới tính (xem phần trích dẫn các đoạn văn đọc thêm). Tánh không toàn diện giúp người bò-tát vượt lên trên khuôn khổ giới tính của thân xác, với điều kiện người bò-tát phải thực hiện được các kết quả tâm linh đích thực, không phải chỉ là những khái niệm đơn thuần, và nhất là người bò-tát phải loại bỏ được mọi bám víu vào ảo giác của hiện thực.

Truyền thuyết thuật lại nhiều giai thoại về các nhà sư "điên rồ" vượt qua ranh giới của các giới luật quy định cho họ

Phật giáo truyền sang Trung quốc vào thế kỷ thứ I thoáng cho thấy một khúc quanh mới, nhất là trong Thiền học (Chan). Thiền nhắm vào việc tu tập thực hiện bản chất không thực của dục vọng thay vì chỉ biết dựa vào các giới luật cứng nhắc. Tuy nhiên đây không có nghĩa là gạt bỏ *Luật Tạng* (*Vinaya*) mà chỉ muốn nêu lên sự vận hành của tâm thức quan trọng hơn sự gò bó của chữ nghĩa. Truyền thuyết kể lại nhiều giai thoại về các nhà sư "điên rồ" vượt qua ranh giới của các giới luật quy định cho họ. Xin kể ra trường

hợp của nhà sư Jigong (khoảng 1127-1209), tên ông có nghĩa là "con người đích thực" (*zhenren*), người đương thời xem ông là một nhà sư thích say sưa và dâm dăng. Một nhà sư khác người Triều Tiên là Whonhyo (617-686) là một học giả uyên thâm, trước tác rất nhiều tập luận và bình giải kinh điển sutra, thế nhưng ông không giữ được giới luật và lui tới các khu "ăn chơi", về sau ông hoàn tục cưới một công chúa và sinh được một đứa con trai. Cuối đời ông lang thang rày đây mai đó và truyền bá Phật giáo Tịnh độ của Đức Phật A-Di-Đà. Tại Nhật Bản, các điều khoản trong *Luật Tạng* (*Vinaya*) quy định cho người xuất gia không mấy khi được hoàn toàn tôn trọng. Vào thế kỷ thứ IX đại sư Tối Trừng (Saichô, 767-822) người sáng lập ra tông phái Thiên Thai (Tendai) thay thế các điều khoản trong *Luật Tạng* quy định cho người xuất gia bằng các lời nguyện của người bồ-tát. Và từ đó các nhà sư trong tông phái này không còn tôn trọng chặt chẽ các giới luật trong *Luật Tạng* nữa. Trong Thiền học Zen, một hình thức của Thiền học Chan Trung Hoa, Đạo Nguyên (Dogen, thế kỷ XIII) khuyến nên đơn giản hóa mười giới luật quy định cho người xuất gia nhưng tuyệt đối phải giữ giới luật đoạn dục như một kỷ cương nơi chùa chiền. Thế nhưng điều khoản ấy không cấm được nhà sư Nhất Hưu (Ikkyu, 1394-1481) hoàn tục, ông là một vị thiền sư rất phóng khoáng, trước tác nhiều bài thơ hài hước mang tính cách dâm dăng đả kích sự kiện đồng tính luyến ái trong các tu viện [dù chỉ là một chi tiết và cũng chẳng làm thay đổi gì nhiều thế nhưng cũng xin nói rõ thêm là Nhất Hưu thuộc học phái Lâm Tế, không thuộc học phái Tào Động của Đạo Nguyên - ghi chú thêm của người dịch]. Trong tông phái Tịnh độ, Pháp Nhiên (Honen, 1133-1212) là một nhà sư chân chính nhưng đệ tử của ông là Thân Loan (Shinran, 1173-1263) lại là người có gia đình và lập ra một học phái mới là Tịnh độ chân tông (Jodoshin) và các nhà sư trong học phái này đều có gia đình, [có thể xem đây là các cư sĩ có gia đình đúng hơn là các nhà sư lập gia đình, ghi chú thêm của người dịch]. Sau cùng dưới triều đại Meiji (1868-1912), các nhà sư bắt buộc phải chọn cuộc sống cố định, do đó họ phải lập gia đình để có người nối dõi gìn giữ chùa chiền do dòng họ xây dựng, (**Philippe Cornu**).

---o0o---

Các đoản văn đọc thêm

"Người bồ-tát câu bằng miếng mồi của sự thèm khát"

Khổ đau của dâm ô

Bạn tìm kiếm lạc thú dâm dục và thụ hưởng như một thứ hạnh phúc, bệnh dâm ô theo đó sẽ trở nên trầm trọng hơn. Bạn tìm kiếm những gì bên ngoài [có nghĩa là thân xác] của người đàn bà, thế nhưng càng tìm kiếm khổ

đau càng trở nên nặng nề hơn cho bạn. Tương tự như một người bị bệnh ghẻ ngứa : người này hơ tay gần ngọn lửa, hay gãi cho đỡ ngứa [thế nhưng] đây chỉ là cách làm cho tay thêm nóng bỏng. Trong lúc đó [lúc gãi hay đưa tay gần lửa] có thể tìm thấy một chút thích thú [nhẹ nhõm, đỡ ngứa], thế nhưng về lâu dài, cái đau ăn sâu thêm [vào da]. Lạc thú nhỏ nhoi ấy [của sự dâm dục] cũng thế, cũng chỉ là nguyên nhân của một thứ bệnh [ghẻ ngứa ăn sâu thêm vào da] : đây không phải là hạnh phúc thật sự cũng không phải là cách xóa bỏ bệnh tật. Bất cứ ai trông thấy một người bị bệnh ghẻ ngứa chữa chạy theo phương cách đó đều thương xót họ. Một người biết từ bỏ lạc thú cũng sẽ phản ứng như thế đối với sự dâm ô : khi người này trông thấy một tên điên rồ đang bị sự thèm khát nung nấu sẽ thương hại hẳn, vì càng chạy theo lạc thú hẳn càng khổ đau nhiều hơn. Căn cứ vào những lý do vừa nêu lên, phải hiểu rằng thân xác mang bản chất của khổ đau và cũng là nguồn gốc của khổ đau.

Long Thụ (Nagarjuna), trích trong TẬP LUẬN ĐẠI PHẨM HẠNH CỦA TRÍ TUỆ, quyển III, dịch giả Étienne LAMOTTE, Institut Orientaliste [Viện Đông phương học Louvain - nước Bỉ], 1970.

---o0o---

Tâm thức không có giới tính

Xá-lợi-phát hỏi vị nữ thần như sau :

- Nay nữ Thần tại sao không đổi giới tính đi, [vì] bà chỉ là một người nữ ?
- Từ mười hai năm nay ta ra sức tìm kiếm các thuộc tính của một người đàn bà thế nhưng ta chưa nhìn thấy chúng một cách minh bạch. Vậy thì ta phải thay đổi cái gì đây ? Thí dụ như một ảo thuật gia tạo ra một người đàn bà ảo giác và hỏi người đàn bà này sao không thay đổi giới tính, thế thì sự đòi hỏi ấy đúng hay sai ?

Xá-lợi-phát đáp lại :

- Quả là sai. Một sáng tạo ảo thuật không mang những thuộc tính được xác định rõ rệt giúp nó có thể biến đổi thật sự.

Vị nữ thần liền cất lời như sau :

- Chính như thế, tất cả mọi hiện tượng đều không có thuộc tính xác định rõ rệt. Vậy tại sao người lại hỏi ta sao không thay đổi thân xác ?

Tức khắc vị nữ thần sử dụng uy lực của mình chuyên đổi hình tướng của mình sang cho Xá-lợi-phát và đồng thời biến mình thành hình tướng của Xá-lợi-phát, sau đó cất lời hỏi Xá-lợi-phát đang mang hình tướng của mình như sau :

- Này sao không thay đổi giới tính đi ?

Xá-lợi-phất nhìn thấy hình dáng lồ lãng của mình liền thét lên :

- Không biết sự thay đổi có thật sự xảy ra hay không, thế nhưng trước mắt ta đang hóa thành một người đàn bà đây này !

Vị nữ thần đáp lại :

- Này Xá-lợi-phất, nếu người có khả năng thay đổi được giới tính, thì tất cả đàn bà cũng làm được việc ấy. Này Xá-lợi-phất nếu người không phải là đàn bà nhưng chỉ mang hình tướng bên ngoài của người đàn bà, thì tất cả đàn bà cũng thế thôi [chỉ mang hình tướng bên ngoài của người đàn ông]. Vì thế mà Đức Phật bảo rằng tất cả mọi hiện tượng đều không mang giới tính đực hay cái.

Sau đó vị nữ thần lại dùng uy lực của mình trả lại hình tướng cho Xá-lợi-phất và cất lời hỏi :

- Thế vẻ duyên dáng của người phụ nữ của người đâu rồi ?

- Nào tôi có cái vẻ duyên dáng phụ nữ nào đâu, nó cũng chẳng có ở bất cứ nơi nào khác ?

- Đối với tất cả mọi hiện tượng cũng tương tự như thế : chúng chẳng có ở bất cứ nơi nào và cũng chẳng nơi nào có chúng. Đây là những gì Đức Phật giảng dạy.

KINH VỀ SỰ TỰ DO SIÊU VIỆT [tức là kinh *Vimalakirtidesasutra* - *Duy-ma-cật Sở thuyết Kinh*] theo bản dịch tiếng Pháp của **Patrick CARRÉ, Fayard, 2000.**

---o0o---

Người Bò-tát

Người bò-tát rất nhạy cảm trước các đối tượng của giác quan. Thế nhưng người bò-tát cũng vô cùng thành thạo trong nghệ thuật tập trung tâm thức :

Nhờ thế mà người bò-tát làm cho bọn Ma vương(Mara) phải lúng túng, Ngăn chặn không cho chúng tác oai tác quái.

Thật tuyệt vời khi

Làm cho hoa sen mọc lên trong lửa đỏ.

Thế nhưng lại còn tuyệt vời hơn nữa

Khi tập trung được tâm thức trước sự bủa vây của thèm khát.

Đối với một số người, vị bồ-tát hiển hiện như một cô gái điếm,
Chỉ vì vị ấy muốn quyến rũ những ai bị thu hút bởi dâm dục.
Người bồ-tát lôi cuốn những người ấy bằng miếng mồi của sự thèm khát,
Trước khi đưa họ trở về với trí tuệ của chư Phật.
Trích dẫn như trên đây, *id.*

---o0o---

4. Tan-tra thừa và tính dục

Từ lâu nay đã có không biết bao nhiêu sự hiểu lầm và thành kiến đối với Tan-tra thừa. Trước hết là người Tây phương quá hấp tấp khi xem Tan-tra thừa đơn thuần như là một thứ kỹ thuật áp dụng trên đường tu tập. Thật ra thì Tan-tra thừa Phật giáo còn gọi là Kim cương thừa xuất phát trực tiếp từ Đại thừa, là một con đường toàn vẹn mang lại thể dạng của Phật. Tan-tra thừa hoàn toàn không đơn giản như một thứ kỹ thuật giúp giải thoát khỏi tính dục. Biểu tượng của tính dục nêu lên trong Tan-tra thừa mang mục đích trình bày sự kết hợp bất khả phân giữa các *cực đối nghịch* (polarités - polarities) trong tâm thức, trong vũ trụ và trong thực tế. Do đó các thần linh nam tính trong Tan-tra thừa tượng trưng cho các phương tiện thiện xảo (*upaya*) trên đường tu tập và các thần linh nữ tính *mang tính cách đối nghịch* tượng trưng cho trí tuệ (*prajna*) hay là sự hiểu biết Tánh không, giữ vai trò chứng nhận kết quả do phương pháp (*upaya*) mang lại. Trong lãnh vực tâm linh tính chất phân cực tính dục cho thấy phương pháp (nam tính) nếu không hướng vào một sự mở rộng (nữ tính) sẽ trở nên vô cùng nguy hiểm. Cũng tương tự như thế, các hiện tượng trong vũ trụ (phân cực nam tính) chỉ có thể triển khai được trong môi trường không gian mở rộng (phân cực nữ tính) làm nền tảng (*matrice* - matrix) tiếp nhận hiện tượng.



Cakrasamvara (Hộ thân Hung tợn) và Vajravarahi (Nữ thân tượng trung cho trí tuệ) tranh Tây Tạng (chi tiết) thế kỷ XVI

---o0o---

Tinh khiết hóa các hậu quả

Tâm thức mang bản chất giác ngộ tức là không gian mở rộng (thể dạng nữ tính) đón nhận và phối hợp với sự sáng tỏ (thể dạng nam tính). Các biểu tượng chủ yếu của Kim cương thừa gồm có *vajra* một *cây gậy kim cương* [kim cương chùy] tượng trưng cho nam tính và *ghanta* một cái chuông nhỏ tượng trưng cho nữ tính hay phân cực vũ trụ. Các biểu tượng của chư Phật được trình bày bằng sự kết hợp nam và nữ tính không hề hàm chứa tính cách truy hoan dù cho cố tình gán thêm cho chúng tính cách thiêng liêng !

Vậy đối với vấn đề tính dục xác thịt thì sao ? Tại Nhật Bản, các học phái Chân ngôn tông (Shingon) và Thiên thai tông (Tendai) chính thống [Chân ngôn tông và Thiên thai tông là các tông phái xuất phát từ Tantra thừa] hoàn toàn loại bỏ các kinh sách tan-tra mang các biểu tượng có tính cách diễn đạt cụ thể. Trong các tông Chân ngôn và Thiên thai các biểu tượng tính dục được trình bày thật kín đáo, thần linh thuộc hai phái tính được xếp bên cạnh nhau và các biểu tượng đó được sử dụng như một kỹ thuật tinh khiết hóa các tác động của hậu quả và các cảm nhận ô nhiễm về hiện thực. Thế nhưng vào thế kỷ XII cũng có một chi phái Chân ngôn tông mang tính cách lệch lạc gọi là Tachikawa-ryu. Chi phái này chủ trương sử dụng thể dạng phúc hạnh của sự phối hợp tính dục trong mục đích mang lại sự giác ngộ. Thật ra Lão giáo chịu ảnh hưởng nặng nề hơn hết

trước các dị giáo diễn đạt lệch lạc về Tan-tra thừa. Nhờ vào các ảnh hưởng lệch lạc đó Lão giáo thu hút được nhiều tín đồ và phát triển rất mạnh. Các nhà sư Phật giáo thuộc nhiều tông phái khác nhau phản đối tính cách "dị giáo" đó trong Lão giáo khiến Lão giáo bị cấm đoán ở Nhật vào thế kỷ XIV và các kinh sách Lão giáo bị đốt sạch.

Tại Ấn Độ và Tây Tạng kỹ thuật tu tập Tan-tra mang tính cách hoàn toàn nội tâm, do đó các biểu tượng tính dục thường được trình bày lộ liễu hơn. Tuy nhiên sự kết hợp với người phối ngẫu (*mudra*) chỉ có thể được xem là một phép tu tập giác ngộ khi nào người du-già đã đạt được một cấp bậc thật cao, phải có căn bản vững chắc về sự hiểu biết Tánh không, phát huy được lòng từ bi, chủ động được sự quán tưởng và các phép tụng niệm man-tra, cũng như các phương pháp luyện tập du-già về khí lực. Nếu xem cách sử dụng tính dục là một kỹ thuật loại bỏ sự bám víu vào thế tục thì hoàn toàn không hiểu gì cả về sự tu tập Tan-tra. Do đó cũng không nên ngạc nhiên khi thấy tính dục được sử dụng như một phương tiện biến cải: Tan-tra thừa là con đường chủ trương cách tu tập dựa trên sự biến cải giúp người tu tập biến đổi các thứ nọc độc tâm thần thành trí tuệ nhờ vào các phương pháp cực mạnh của du-già. Trong khi tính dục tầm thường của thế tục biểu hiện sự thèm-khát-bám-víu và lạc thú, thì Tan-tra biến thể dạng ấy trở thành thiêng liêng và xem đó là cơ hội giúp cảm nhận thể dạng phúc hạnh, xóa bỏ hoàn toàn thể dạng tâm thức thô thiển để thay vào đó bằng thể dạng tâm thức tinh khiết của ánh sáng trong suốt. Thông thường ánh sáng trong suốt chỉ thể hiện khi chết, thế nhưng khi chủ động được sự phối hợp tính dục sẽ tạo ra một thể dạng tương tự như thể dạng tâm thức khi rời bỏ thân xác. Nhờ vào du-già "cái chết ngăn ngừa" và "u tối" của khoái lạc sẽ nhường chỗ cho các tia sáng rạng đông của ánh sáng trong suốt, khi thực hiện được thể dạng đó người du-già và người phối ngẫu đạt được sự tỉnh thức phát sinh trong lúc chết. Đây là một trong nhiều thí dụ nêu lên xung năng dục tính (*eros*) đi đôi với xung năng của cái chết (*thanatos*)..., **(Philippe Cornu)**.

---o0o---

Vài lời góp ý của người dịch

Phật giáo sử dụng phương pháp phân giải để tiếp cận với hiện thực. Sự phân giải đó hướng vào hai chiều khác nhau, một chiều sử dụng sự phân cắt các hiện tượng đến cùng cực, đến chỗ không còn lại gì cả tức là tánh không của chúng. Chiều thứ hai hướng vào cách nhìn thật rộng lớn bao gồm tất cả mọi hiện tượng giúp quán thấy bản chất và các quy luật toàn cầu chi phối sự vận hành của chúng, chẳng hạn như nguyên lý tương liên giữa

các hiện tượng (lý duyên khởi), nguyên lý vô thường, quy luật nguyên nhân hậu quả... Các bài viết trên đây đưa ra một số kết quả rút tĩa từ các phương pháp phân giải và cho thấy Phật giáo không tìm cách trực tiếp "xử lý" những tác động tai hại của tính dục, cũng không quy lỗi cho thân xác như là cơ sở làm phát sinh ra dâm dục. Trái lại Phật giáo phân tích xa hơn để chứng minh cho thấy mọi thứ khổ đau và thác loạn là hậu quả phát sinh từ sự bám víu trong tâm thức.

Phật giáo Nguyên thủy tìm cách ngăn chặn các tác động tai hại của tính dục bằng các giới luật khắt khe và các liệu thuốc hóa giải. Phật giáo Đại thừa cũng sử dụng giới luật để hạn chế tác động của tính dục nhưng đồng thời cũng tìm cách vượt lên trên tính dục để mang lại một chút phóng khoáng trong kỷ cương đạo đức của người bồ-tát xuất gia hay tại gia giúp họ hành động hữu hiệu hơn. Phật giáo Tan-tra dựa vào một cách tiếp cận khác hẳn, đó là cách trực tiếp lợi dụng xung năng của tính dục hướng thẳng vào sự giác ngộ.

Ngày nay nhờ vào khoa học, triết học, xã hội học... chúng ta được thừa hưởng một sự hiểu biết phong phú hơn, vậy những hiểu biết đó có góp phần gì thêm cho Phật giáo trong mục đích hướng dẫn chúng ta tìm hiểu sâu xa hơn về tính dục và những tác động của nó hầu giới hạn những hậu quả tai hại và thác loạn do nó gây ra trong xã hội và cho mỗi con người chúng ta hay không ? Để trả lời cho câu hỏi trên chúng ta thử phân tích nguyên nhân của xung động tính dục dưới một khía cạnh khác, xa hơn cấp bậc thân xác và tâm thức bằng cách dựa vào khái niệm về *bản năng* xem sao.

Thật vậy chúng ta thường xuyên bị thúc đẩy bởi bản năng đủ loại. Trong số đó có ba thứ bản năng gây ra tác động mạnh nhất đó là *muốn ăn*, *muốn dâm* và *sợ chết*. Muốn ăn là biểu hiện của *bản năng sinh tồn* làm phát sinh ra sự bảo vệ miếng ăn, ngân hàng, tiền bạc, của cải, tranh dành, biền lận, tham lam, keo kiệt, sủng đạn, chiến tranh, cướp giật, giàu sang, nghèo đói, dư thừa... Muốn dâm là *bản năng dục tính* hay *truyền giống*, đó là bản năng làm phát sinh sự ghen tuông, si mê, thất tình, "hạnh phúc", buồn khổ, mặc cảm, dâm chém, tự tử, tù tội..., bản năng đó biểu hiện dưới muôn ngàn thể dạng như phấn son, quần áo, nước hoa, thi phú ướt át, nhạc trữ tình, phim ảnh dâm ô, tiểu thuyết tình cảm... Sợ chết là *bản năng tự vệ* hay *bảo tồn sự sống* của chính mình, làm phát sinh ra triết học, tôn giáo đủ loại, y khoa, thuốc men, phù phép, luyện đan bất tử, sáng chế ra mọi cảnh giới cực lạc... với mục đích được sống mãi dưới bất cứ hình thức nào.

Tóm lại thế giới của hiện tượng vô cùng phức tạp, thế nhưng nếu suy ngược về nguyên nhân làm phát sinh ra các hiện tượng thì cõi ta-bà đầy biến

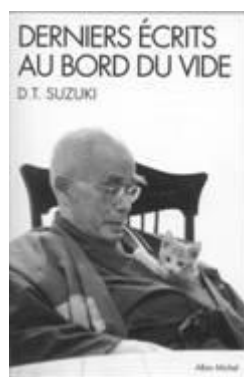
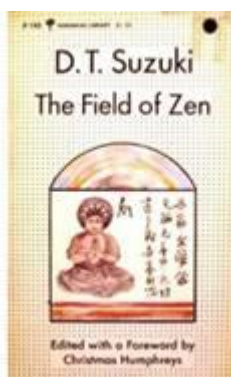
động này cũng không phải là phức tạp lắm. Bản năng *muốn ăn, muốn dâm* và *sợ chết* tác động, khống chế và điều khiển tất cả mọi sinh vật từ con người, muôn thú cho đến côn trùng và các sinh vật nhỏ bé, một cách vắn tắt là tất cả chúng sinh. Tác động của bản năng tạo ra sự bám víu và trôi buộc mang lại khổ đau. Bản năng đó do đâu mà ra ? Do *vô minh căn bản* còn gọi là *vô minh nguyên thủy* buộc chặt chúng sinh vào chu kỳ hiện hữu. Sinh ra làm người, chúng ta mang bản năng của con người, sinh ra dưới thể dạng một con thú, chúng ta mang bản năng của một con thú. Nghiệp cá nhân tác động thêm vào đó tạo ra sự đa dạng của tất cả chúng sinh.

Khi ý thức được bản năng đang điều khiển và khống chế chúng ta, đương nhiên chúng ta phải tìm cách giới hạn tác động của chúng để tìm lấy tự do và giải thoát cho mình. Một cách đơn giản, nếu đủ ăn thì không cần phải tham lam, cướp giết, gây ra chiến tranh để bảo vệ của cải hay làm giàu thêm, nếu muốn truyền giống thì hãy nhìn vào gân bầy tử người đang đau khổ trên hành tinh này, nếu sợ chết thì thật là hoài công vì không thể tránh khỏi.

Riêng đối với bản năng tính dục thì giáo lý Phật giáo đã dự trù trước các giới luật ngăn chặn và các phương thuốc hóa giải. Giới luật trong Phật giáo Nguyên thủy nêu lên trường hợp cố ý hay vô tình phóng thải tinh dịch chẳng hạn, đây chỉ là tình trạng lạc vào chi tiết hay ít ra cũng chỉ là một hình thức câu nệ và bám víu. Phật giáo Đại thừa tỏ ra phóng khoáng hơn đối với người bồ-tát, thế nhưng muốn được hưởng tính cách phóng khoáng trong giới luật thì phải là một người bồ-tát trước đã. Sự bành trướng của tông phái Tan-tra thật giới hạn so với các tông phái khác, số người tu tập cao thâm có thể lợi dụng được sức mạnh của tính dục trên đường giác ngộ quả thật vô cùng hiếm hoi. Người tu tập có thể nhìn vào tấm gương của Đức Đạt-lai Lạt-ma, Ngài là một người tu tập theo Phật giáo Tan-tra thế nhưng Ngài là một nhà sư hoàn toàn đoạn dục.

---o0o---

CÂU TRẢ LỜI ĐÃ CÓ SẴN TRONG CÂU HỎI



Sau khi D.T. Suzuki qua đời, hội Phật giáo Hoa kỳ góp nhặt các bài viết cuối cùng của ông để in thành sách với tựa đề "*Lãnh vực của Thiên học Zen*" (*The Field*

of Zen, 1969) và bốn mươi năm sau quyển sách này được dịch sang tiếng Pháp với tựa đề "*Những bài viết cuối cùng bên bờ của cõi trống không*" (*Derniers Écrits au bord du Vide*, 2010). Dưới đây là một trong số các bài được tuyển chọn trong quyển sách này.

D.T. Suzuki là một trong những người đã có công mang Phật giáo nói chung và Thiền học nói riêng đến với thế giới Tây phương. Thường thì người ta vẫn nghĩ rằng phương Tây chịu ảnh hưởng nặng nề của một nền văn hóa duy lý và hệ thống logic của Aristote và thế giới Đông phương thì lại thiên nhiều hơn vào trực giác và chiều sâu của tư tưởng. Như vậy thì D.T. Suzuki đã "lý luận" như thế nào để mang hai thế giới ấy đến gần nhau ? Mặt khác khi tìm hiểu và đi sâu vào Tịnh độ, Phật giáo Tây Tạng, Thiền học Zen... chẳng hạn, có thể chúng ta cũng có cảm giác lạc vào những thế giới hoàn toàn khác biệt nhau vì tính cách đa dạng của các học phái ấy. Vậy các học phái ấy có thể dung hòa với nhau hay không ? Bài chuyên ngữ dưới đây cho thấy D.T. Suzuki đã "lý luận" như thế nào để vượt lên trên sự "lý luận" hầu mang tất cả chúng ta trở về với hiện thực, dù chúng ta đang ở phương đông hay phương tây, và dù đang bị chi phối bởi cách lý luận nào. **(Hoang Phong)**

Người ta thường nói có sự khác biệt giữa hai cách suy nghĩ của phương Đông và phương Tây. Tuy nhiên với cương vị con người biết suy tư thì dù sinh ra ở phương đông hay phương tây, chúng ta không thể nào tránh khỏi không lý luận. Chẳng hạn người ta nói như sau : "May quá trời Luân Đôn hôm nay không mưa, nếu mưa thì mặt đất ướt át, mặt đất ướt thì đôi giày cũng sẽ ngấm nước" (*D.T. Suzuki thuyết giảng bài này tại thành phố Luân đôn*). Nếu như đôi giày ngấm nước thì ta tất sẽ bị lạnh hay bị xáo trộn cơ thể. Đây là con đường của sự lý luận - mưa, ẩm ướt, mưa vì mây kéo đến và chuyển thành mưa. Nơi nào cũng thế, dù là phương Đông hay phương Tây, lý luận theo phương cách ấy đều có thể kiểm nghiệm được, và khi nào mà sự lý luận được mang ra áp dụng thì giữa Đông phương và Tây phương không có gì khác biệt nhau ; nhất là không thể nói người Tây phương có xu hướng lý luận và trong lãnh vực này thì người Đông phương khác hơn, hoặc cũng không thể nói là *mondo (vấn-đáp)* trong thiền học zen sẽ dễ hiểu hơn cho người phương Đông so với người phương Tây. Quả không đúng thế. Chính người phương Đông cũng nhận thấy là *mondo zen (vấn đáp trong thiền học zen)* thật khó để thấu triệt.

Chẳng hạn như có một đệ tử hỏi thầy mình cốt tủy của thiền học zen là gì thì người thầy trả lời như sau : "Ta sẽ giảng cho nghe nếu như người chỉ cần một ngụm là uống cạn con sông Thames này", (*Thames là con sông chảy ngang Luân Đôn*). Điều đó trái ngược với cách suy nghĩ thông thường, và nếu như chúng ta gọi đây là một cách nói ẩn ngữ thì đối với người Đông

phương hay Tây phương cách nói ấy cũng ẩn ngữ khó hiểu như nhau. Vì thế thử hỏi là có chính đáng hay không khi bảo rằng tâm tính người Tây phương thiên về lý luận còn tâm tính người Á đông thì thiên về trực giác và sự hiểu biết mang tính cách tự nhiên hơn về mọi sự vật. Thật vô cùng khó khăn để có thể khẳng định được điều đó.

Tuy nhiên và trước hết có lẽ tôi nên giải thích thế nào là bản chất của trí năng (*intellect*). Trí năng cắt đứt hiện thực ra làm hai : chủ thể và đối tượng ; đây là cách vận hành căn bản của nó. Khi nào chúng ta còn tự buộc chặt vào sự phân tách đó : tức chủ thể và đối tượng, thì luôn luôn xảy ra một sự đối nghịch trong lãnh vực lôgic. Khi lớn lên và đến một lứa tuổi nào đó thì ta thường tự hỏi từ đâu ta đến đây. Người theo Thiên chúa giáo bảo là Trời sáng tạo ra chúng ta. Đây là cách lý luận thường thấy, bởi vì đối với trí năng chẳng có gì có thể tự nó mà có được ; vật này phải sinh ra từ vật khác, và vật khác lại cũng phải phát sinh từ một vật khác nữa, và cứ thế, v.v... Lý luận kéo nhau thành một chuỗi dài. Nếu như Trời sáng tạo ra chúng ta, thì ai sáng tạo ra Trời ? Câu hỏi đó hết sức tự nhiên, để trả lời cho câu hỏi đó thông thường chúng ta bảo rằng Trời tự sáng tạo ra Trời. Không có vị Sáng Tạo nào khác sáng tạo ra Trời, chúng ta không thể nào đi ngược lên cao hơn là Trời. Vậy trong trường hợp một chủng loại tại sao ta không thể dừng lại ở cái ngã hay một cá thể đâu cần phải đi ngược lên đến Trời ? Tại sao phải đi ngược lên và dừng lại ở cấp bậc Trời ? Nếu Trời sáng tạo ra thế giới và nếu Trời không do ai khác sáng tạo ra cả, Trời tự sáng tạo ra mình, Trời là vị Sáng Tạo ra Trời ; thế thì Trời đã nghĩ gì trong tâm trí khi sáng tạo ra thế giới ? Mục đích của thế giới này là gì ?

Trong cuộc sống thường nhật, dù làm việc gì thì ta luôn nhận thấy có sự hoàn tất của một cái gì đó, chẳng hạn như một vật thể ; do đó nhất định hành động của ta là một hành động chủ đích (*téléologique - teleologic*) tức chủ tâm (*coûté - duy ý*), và như thế chúng ta bắt buộc phải đặt Trời vào sự hữu lý. Như vậy thì với mục đích nào Trời đã sáng tạo ra thế giới ? Vì không phải là Trời nên chúng ta không thể trả lời thỏa đáng cho câu hỏi ấy. Trời có một ý đồ (*visée - aim*) riêng mà chúng ta không biết, tuy không biết thế nhưng thật hết sức lạ lùng mỗi khi nghĩ đến Trời thì ta cũng *suy nghĩ thay cho* Trời. Khi tôi nói Trời có một mục đích riêng cần phải thực hiện, thế nhưng chúng ta lại chỉ là người nên không thể biết được cái mục đích ấy là gì, chỉ cần nêu lên điều đó cũng đủ hiểu rằng có một cái gì đấy trong dự án thiêng liêng của Trời. Nếu chúng ta hoàn toàn không hiểu gì hết về chủ đề Trời, ý chí của Trời, sự sáng tạo của Trời, thì chúng ta cũng không thể nói đến bất cứ gì về Trời, về tác phẩm của Trời, về mục đích của Trời. Khi chúng ta nói đến Trời và công trình của Trời thì tất phải có một cái gì đó

bên trong ta khiến cho ta nghĩ đến Trời, nếu không thế thì phải dựa vào một sự phỏng đoán thật táo bạo mới dám nói là Trời có hay không theo đuổi một mục đích. Chuyện ấy vượt khỏi khả năng chúng ta, tuy thế chúng ta vẫn cứ nói đến nó và xem thắc mắc là một thứ gì thật tự nhiên.

Đến đây nếu chúng ta đề cập đến mục đích của Trời khi sáng tạo ra thế giới thì chúng ta cũng có thể cho rằng đây là một cách : "thiết lập cõi thiên đường trên địa cầu". Nếu đúng là Trời có ý định ấy khi sáng tạo ra thế giới và nếu thực sự có cõi thiên đường trên địa cầu thì chúng ta đáng lý phải hoàn thiện hơn thế này nhiều chứ ? Nếu mọi việc suông sẻ thì không có chiến tranh, không có kinh hoàng, chúng ta đang sống trong thiên đường hạ giới. Thế nhưng các bạn có tin rằng chúng ta đều được hạnh phúc hay không ? Hạnh phúc đòi hỏi phải có một cái gì khác không nhất thiết đưa đến hạnh phúc, hoặc hạnh phúc hiện đến nhưng còn kéo theo với nó cả khổ đau. Hạnh phúc thật tương đối. Ta thêm khát hạnh phúc, nhưng mỗi khi đạt được nó ta lại không thỏa mãn, thứ hạnh phúc ấy thật ra cũng không sung sướng gì cho lắm, và rồi ta lại nghĩ đến một cái gì đó sung sướng hơn. Cứ như thế nó điều khiển ta triền miên. Vậy nếu như thiên đường được thiết lập (*trên địa cầu này*) thì chúng ta cũng chẳng biết phải làm gì. Khổ sở vì buồn chán, chúng ta chỉ muốn xuống địa ngục ! Địa ngục có vẻ thú vị hơn, lúc nào ta cũng cảm thấy một sự kích thích nào đó, vì càng khổ đau ta càng ước mơ được thoát ra. Nếu tất cả mọi sự xảy ra một cách suông sẻ thì sự sống còn có thú vị gì nữa ? Sự sống là một sự kích thích ; khổ đau là một nhu cầu cần thiết cho sự sống. Người ta thường nói đến hòa bình, sự tự do tuyệt đối, thế nhưng nếu đạt được sự tuyệt đối của tự do thì chúng ta lại đòi hỏi nó phải được giới hạn. Chúng ta không thể nào sống được dưới quy chế của sự tự do tuyệt đối. Khi nào còn sống chúng ta còn phải gặp một thứ gì đó đối nghịch lại nguyên tắc của sự sống - sự sống và sự hình thành là như thế, thế giới này là như thế.

Trí năng (*intellect*) bước theo con đường đó, và khi chúng ta đã đi đến đoạn cuối cùng của con đường thì hình như trí năng không còn đủ sức thỏa mãn chúng ta được nữa. Trời đứng vào vị trí khởi nguyên của thế giới nhưng trí năng lại cứ muốn đi xa hơn cái vị trí đó. Chúng ta không thể nào dừng lại với một sự khởi nguyên duy nhất, sự khởi nguyên đó đòi hỏi một sự khởi nguyên khác, v.v. Chúng ta bắt buộc phải suy nghĩ với kích thước thời gian (sự suy nghĩ bao giờ cũng vận hành trong ý niệm của thời gian - *đây là lời giải thích của D.T. Suzuki trong nguyên bản*) và tư duy (*pensée - thought*) là trí năng. Chúng ta không bao giờ tìm thấy sự thỏa mãn theo con đường đó, có nghĩa là trí năng không bao giờ mang lại một sự thỏa mãn tối hậu khi nào chúng ta vẫn còn phải sống với thời gian, bởi vì thiếu thời gian chúng ta sẽ không sống được. Sống đòi hỏi phải có thời gian.

Vậy thì không gian là gì ? Các nhà khoa học nói đến hàng triệu và hàng triệu năm ánh sáng, điều đó vượt khỏi lý trí của chúng ta quá xa. Chúng ta tự cho là hiểu được các con số thiên văn khổng lồ ấy, nhưng thật ra đây chỉ là những dấu hiệu mang tính cách quy ước. Trí năng không đủ sức nắm bắt được chúng. Dù có nói đến hàng triệu năm ánh sáng thì chúng ta vẫn cho khoảng không gian ấy còn bị giới hạn. Chúng ta vẫn nghĩ rằng không gian còn xa hơn như thế, vẫn tiếp tục trải rộng phía sau cái khoảng không gian hạn hẹp đó. Trực cảm của chúng ta về không gian không bao giờ bị giới hạn. Vậy có phải thời gian mang tính chất phi-thời-gian (*intemporel - timeless*), và không gian không hàm chứa bản chất của không-gian-tính (*spacialité - spacial, spaciality*).

Người ta thường nhắc đến một quy luật rất căn bản trong Phật giáo là quy luật nguyên nhân hậu quả - tất cả mọi hiện tượng đều là nguyên nhân và hậu quả. Nếu ta phải chịu khổ sở vì một thứ gì đó xảy ra từ một nguyên nhân từ trước gọi là nghiệp, thì nguyên nhân trước ấy lại cũng có một nguyên nhân khác trước đó đã chi phối nó, v.v... Tuy nhiên đối với trường hợp thời gian, nếu cứ truy ngược lên ngày càng xa hơn ta sẽ không tìm thấy nguyên nhân đầu tiên nào cả. Nếu chúng ta bảo rằng nguyên nhân không có nguyên nhân thì hệ thống logic của chúng ta sẽ bị phá bỏ. Chúng ta thử chọn một nguyên nhân rồi truy ngược lên càng lúc càng xa hơn, đến một lúc nào đó nguyên nhân ấy không còn nguyên nhân nào khác sinh ra nó. Nếu nguyên nhân không còn nguyên nhân nữa, thì tại sao ta lại không thể bảo là sự sống mà ta đang sống không có nguyên nhân ? Tại sao lại không thể dừng lại ở đó, thế nhưng khái niệm về nguyên nhân lại cứ bắt chúng ta phải truy kích nó cho đến vô tận.

Khái niệm của chúng ta về thời gian, không gian và quy luật nguyên nhân hậu quả thuộc vào phạm trù của trí năng, và khi nào ta còn dùng đến trí năng thì nó cũng sẽ không đủ sức để trả lời cho những câu hỏi mà chính nó nêu lên. Trí năng buộc ta phải nêu lên đủ mọi thứ câu hỏi nhưng nó lại không trả lời được các câu hỏi ấy, vậy chỉ còn cách là nó phải tự chôn mình ! Tuy nhiên chúng ta sẽ không bao giờ thấy chuyện ấy xảy ra. Trí năng vẫn hữu ích trong một lãnh vực giới hạn nào đó : khi trời mưa thì ta bị ướt - nguyên nhân và hậu quả. Khi phải đi ngược lên mỗi lúc mỗi cao hoặc tụt xuống thật sâu đến tận đáy thì quy luật nguyên nhân hậu quả không còn áp dụng được nữa. Đây là tôi muốn nói đến trường hợp khi ta cho rằng bất cứ gì cũng có một sự khởi đầu, thế nhưng trên thực tế thì không có sự khởi đầu nào cả. Tương tự như vậy thế giới không có sự chấm dứt. Nó không chấm dứt vì nó không khởi đầu và chúng ta sống trong thời gian không khởi thủy cũng không chấm dứt. Khi nào ta còn duy trì trong tâm trí khái niệm về thời

gian, thì khi đó ta vẫn còn phải đối đầu với quy luật nhân quả, khi nào thời gian mất hết ý nghĩa thì thời gian mang tính cách nhân quả cũng theo đó mà mất đi ý nghĩa của nó. Trí năng vận hành bên trong một số giới hạn. Vượt ra ngoài các giới hạn ấy, trí năng sẽ trở nên vô nghĩa. Nói đến thời gian và không gian là một thứ gì hoàn toàn phi lý.

Tuy nhiên cách diễn đạt trên đây vẫn chưa làm cho chúng ta hài lòng. Nếu nói thế giới không khởi thủy cũng không chấm dứt thì chúng ta cũng chưa vừa ý và vẫn cứ muốn vượt xa hơn ranh giới đó. Chúng ta phải thường xuyên đối đầu với những thứ mâu thuẫn như thế cho nên chúng ta chẳng bao giờ vừa ý. Còn chạy theo trí năng chúng ta còn chui vào cái ngõ cụt ấy. Chúng ta không thể đi xa hơn, cao hơn, thấp hơn, hay tránh sang một hướng khác. **Quả thật hết sức lạ lùng, chúng ta phải dừng lại nơi mà mình đang đứng.**

Tại sao chúng ta lại cứ phải đặt ra những câu hỏi mà trí năng không trả lời được ? Nếu tiếp tục nêu lên câu hỏi theo chiều hướng đó thì chúng ta sẽ thấy trí năng thật phù phiếm. Nó chỉ hữu ích khi đem áp dụng vào điện khí, vật chất, năng lượng, khối lượng, tốc độ, v.v... Nó giúp chúng ta xây dựng nhà cửa. Luân Đôn cũng đã thành hình từ các khái niệm về thời gian, không gian, nguyên nhân hậu quả, v.v... Nếu nghĩ rằng có thể sử dụng trí năng để ngự trị cả địa cầu, vô số hành tinh và thái dương hệ thì thật là chuyện hão huyền. Nếu trí năng tỏ ra kiêu căng thì phải loại bỏ nó ngay. Không bao giờ có thể đẩy lý luận đi quá xa ; chúng ta có thói quen dừng lại, tự giam mình trong bốn bức tường và không ngừng đầu lên, chỉ loay hoay tìm cách đi xuyên ngang bức tường mà thôi. Thật hết sức lạ lùng!

Vì thế nên nhiều người bảo rằng cần phải có đức tin (*foi - faith*) vì lý luận (*raison - reason*) không có một giá trị nào cả. Tuy nhiên chúng ta lại đề cập đến đức tin một cách thật vô cùng phi lý... Nếu đúng là đức tin phi lý và đi ngược với lý trí thì đức tin không thể nào tồn tại được ; thế nhưng kinh nghiệm của người xưa lại cho thấy dù cho đức tin có phi lý đến đâu thì nó vẫn cần thiết. Thế là chúng ta lại bị dòn vào chỗ phải nghĩ rằng đức tin không phi lý. Một khi đạt đến giới hạn tột cùng của lý trí thì sẽ có đức tin ; khi lý luận (*raison - reason*) đạt đến mức cuối cùng của nó, thì chính mức cuối cùng ấy là đức tin. Chúng ta không thể đi xa hơn Trời, xa hơn Thần thánh, khởi thủy không có điểm phát xuất, chấm dứt không hề có giai đoạn cuối cùng ; khi đạt được chỗ tột cùng thì đây là đức tin, người Phật giáo gọi đức tin ấy là "trực giác" hay *prajna* (*Bát-nhã*).

Khi nào chúng ta còn lý luận, thì lúc đó lý trí vẫn còn bị giới hạn. Vượt khỏi các giới hạn đó thì mới hết dậm chân tại chỗ ; thực hiện được sự vượt thoát

đó là nhờ vào trực giác, tức là *prajna* hay đức tin. Đức tin không phải là sự tin tưởng vào một số đối tượng nào đó. Chúng ta thường có thói quen mỗi khi nói đến đức tin thì tìm cách phóng hiện ra trước mặt một cái gì đó và tin vào đấy, rồi gọi đấy là đức tin, tuy nhiên theo tôi đức tin thật sự phải là thứ đức tin không có đối tượng, có nghĩa là tin vào một thứ gì đó không bị đối tượng hóa, vì nó đã vượt thoát khỏi mọi giới hạn. Khi nào còn có đối tượng thì còn có giới hạn, khi vượt thoát giới hạn thì đối tượng cũng không còn. Khi đã vượt thoát giới hạn mà vẫn còn hình dung ra được một đối tượng nào đó thì có nghĩa là ta vẫn chưa hề đạt đến giới hạn. Tiếp xúc với giới hạn có nghĩa là thực hiện được vô biên. Điều đó thật mâu thuẫn đối với trí năng nhưng lại là một sự kiện hiển nhiên đối với trực giác và chính đây mới là những gì quan trọng hơn cả. Khi nào thực hiện được thể dạng đó thì nên gạt bỏ hy vọng và trí năng, đấy là những gì chúng ta chất chứa từ một sự khởi thủy quá lâu đời.

Một người đệ tử mang hai cành hoa dâng lên Đức Phật. Đức Phật nói : "Hãy ném nó đi". Người đệ tử hiểu là phải ném bỏ hai cành hoa, bèn vứt bỏ ngay. Đức Phật lại nói thêm : "Ném nó đi thật xa", người đệ tử hoang mang không biết phải ném cái gì bây giờ. Đức Phật nói tiếp : "Hãy ném cái tôi của con đi thật xa !" Làm thế nào người đệ tử có thể tự ném mình đi nơi khác khi nghĩ mình vẫn còn sờ sờ ra đó ? Bởi vì nếu người đệ tử nghĩ rằng mình không còn ở đó thì lấy bàn tay của ai để ném ? Khi người đệ tử nói đến "bàn tay" thì tự nhiên ta nghĩ đến có một cái gì đó, vì nếu ta không thừa nhận bất cứ thứ gì thì các cành hoa văng đi đâu và Đức Phật đi về đâu ? (*một cách lý luận lẫn lộn do trí năng điều khiển*). Tuy nhiên tất cả những thứ ấy đều do tác động của trí năng thúc đẩy mà có. Dù cho chúng ta có thể tự hỏi không biết các dân tộc Đông phương có chịu ảnh hưởng của lý trí và trí năng hay không nhưng khi đi đến điểm dừng lại thì họ cũng sẽ không biết phải làm gì, và lúc không còn biết phải làm gì thì chính lại là lúc đạt được sự hoàn thiện trọng đại nhất.

Tất cả các tôn giáo đều xuất phát từ điểm đó. Nói đến đức tin là một cách tự đặt mình vào lãnh vực lạm dụng sự lý luận (*ratiocination*) khiến chúng ta nghĩ ngay đến một đối tượng nào đó để đức tin bám vào. Nếu diễn đạt trên phương diện siêu hình thì có thể bảo rằng toàn thể thế giới này chỉ là một sự tạo dựng của trí năng. Khi nêu lên điều ấy thì chúng ta có thể nghĩ rằng đấy là một thứ gì vô cùng tối nghĩa, nhưng thật ra thì không đúng thế. Một thiền sư Zen có nói như sau : "Chúng ta không thực sự nhìn thấy một cành hoa, chúng ta chỉ nhìn thấy cành hoa xuyên qua một giấc mơ. Chúng ta nhìn nhau, người này nhìn người kia, tương tự như nhìn thấy nhau trong

một giấc mơ". Tốt nhất là không nhìn thấy một cái gì hết. Khi nào không nhìn thấy bất cứ gì cá biệt thì đấy là cách mà ta nhìn thấy tất cả.

Đến đây chúng ta sẽ đề cập đến một điểm khá khó. Trên đây tôi có nói đến "sự tạo dựng của trí năng". Khi Đức Phật đạt được giác ngộ thì Ngài đứng trên cương vị của người nêu lên câu hỏi để cùng với câu hỏi hòa nhập vào nhau. Trước khi thực hiện được việc đó, Đức Phật từng nêu lên câu hỏi là phải làm thế nào để thoát ra khỏi chu kỳ sinh tử, câu hỏi vượt ra khỏi Ngài. Ngài nắm lấy nó như là một thứ gì ở bên ngoài sẵn sàng tiếp nhận một giải pháp do trí năng mang lại. Dù gắng sức bằng đủ mọi cách Ngài vẫn không đạt được giác ngộ. Ngài tuyệt vọng đến cùng cực. Khi sự bất lực đạt đến tột đỉnh, không sao tìm ra được giải pháp Đức Phật không tìm cách vượt ra ngoài tâm thức nữa: với cương vị người đặt câu hỏi Ngài và câu hỏi đã đồng nhất để trở thành "một". Vì thế không còn có câu hỏi nào vượt khỏi Ngài để hiện ra như một thứ gì đó với mục đích đón chờ một giải pháp. Trước đây Đức Phật đi sai đường khi đặt câu hỏi ra bên ngoài Ngài. Nếu câu hỏi ở bên ngoài Ngài, thì giải pháp cũng phải đến từ bên ngoài, thế nhưng khi **câu hỏi và người hỏi đã trở thành một** thì giải pháp lại hiện ra từ bên trong Ngài. Câu hỏi trước đây khiến Ngài phải lo lắng, thế nhưng khi câu hỏi không còn làm cho Ngài ray rứt như một thứ gì đó trước mặt, hiện ra một cách khách quan, và khi mà câu hỏi đến với tôi và tôi đến với nó, đây không phải là một sự chuyển động vật lý trong không gian mà chỉ là một thể dạng siêu hình, và sự đồng nhất hóa sẽ xảy ra, đây là thiền học Zen. Xuyên qua trí năng chúng ta có thể thắc mắc : "Làm thế nào chuyện ấy lại có thể xảy ra được ?" Thật là phi lý. Thế nhưng khi có nó là có nó, và *sau đấy* ta mới có thể lý luận được. Đây là con đường tiếp cận của một thiền sư. Khi một người đệ tử hỏi : "Tôi là ai ? ", vị thiền sư chẳng những không giải thích một lời nào mà còn đánh người đệ tử, bởi vì đối với sự giác ngộ đặt câu hỏi là một thứ gì ngu xuẩn nhất, và tên ngu đần nào mà lại chẳng đáng đánh đòn.

Có một trường hợp khá lý thú về một phụ nữ người Mỹ tên là Helen Keller, bà vừa mù, vừa điếc, lại vừa câm, thế nhưng người ta cứ cố gắng dạy cho bà ta hiểu là bất cứ thứ gì cũng có một tên gọi (*đối với một người mù, điếc và câm thì tên gọi không mang một ý nghĩa gì cả*). Khi con chó được một miếng thịt, nó biết rằng đây là thịt, nếu không còn miếng thịt nào thì nó cũng không thể nói đến thịt, vì muốn chỉ định "thịt" bằng một tên gọi thì trước đó con chó phải có sẵn một khái niệm, vậy bắt buộc nó phải là người (*chỉ có con người mới biết tạo ra khái niệm*). Khi miếng thịt không còn, nó cũng không hề có một khái niệm nào về thịt; chỉ định một thứ gì bằng tên gọi là một chuyện đại sự. **Khi chúng ta chỉ định thế giới bằng tên gọi thì thế giới sẽ trở thành hiện hữu.**

Khi ta tìm ra một từ nào đó, thì đấy là điểm khởi đầu của tri thức. Tri thức chính là khả năng tự tách rời ra khỏi cái ngã. Đức Phật tự tách rời với mình khi Ngài nêu lên câu hỏi, người hỏi và câu hỏi vượt ra khỏi Ngài. Khi thực hiện được sự giác ngộ câu hỏi trở về với người hỏi. Thế nhưng nếu câu hỏi không thoát ra từ người hỏi, thì làm thế nào nó có thể trở về với người hỏi. Sự kiện quay trở về ấy thật cần thiết.

Đấy là cả một sự huyền bí : tại sao phải cần nêu lên câu hỏi khi mà câu hỏi phải quay trở về để mang theo câu trả lời cho chính nó ? Nếu như ta cho rằng không hề có chuyện hỏi hay trả lời nào cả thì đấy chỉ là phản ứng của trí năng. Trên thực tế chúng ta hỏi, chúng ta nhận được câu trả lời và chúng ta hài lòng. Vốn vẹn có thế. Và mọi sự sẽ xuất phát từ đấy.

Vì thế khi tôi nói câu hỏi trở thành **một** với câu trả lời thì cũng tương tự như nói Trời suy nghĩ thì thế giới hiện ra. Thế giới là tư duy (*pensée - thought*) của Trời, một vài nhà thần học gọi đấy là "ý chí của Trời". Cái ý chí ấy phát động bên trong Ông ta và ý chí ấy là sự sáng tạo thế giới. Ý chí của Trời là hoạt động sáng tạo và ý chí tức là tư duy. Nêu lên câu hỏi tức là tự tách rời khỏi chính mình. Sự kiện **muốn** chỉ có thể xảy ra khi nào có một cái gì đó để **muốn**, vì thế Đức Phật phải tự phân tách mình để nêu lên câu hỏi. Khi sự phân tách xảy ra thì có tư duy ; và cũng như thế, **muốn** tức là suy tư, suy tư tức là muốn.

Chúng ta có thể nói rằng đối với Trời không có sự phân biệt giữa **muốn**, **suy tư** và **hành động**. Chúng chỉ là một. Cũng thế nếu ta là **một** với Trời thì ta cũng là **một** với ta. Vì thế tất cả chúng ta đều là Trời. Các người Thiên chúa giáo cho rằng đồng hóa thân xác xương thịt này với Trời (nghĩ rằng ta là thân xác vật chất tức là tự giới hạn mình trong lãnh vực trí năng - *giải thích của D.T. Suzuki trong nguyên bản*) là một điều phạm thánh bởi vì chỉ có Chúa (*Christ*) mới có thể là Trời được mà thôi, thế nhưng khi ta gán tính cách thiêng liêng cho Chúa và cho Trời thì phải có một cái gì đó mang tính cách thánh thiện trong ta thì ta mới có thể phát biểu như thế. Nếu chẳng có gì thánh thiện trong ta thì chẳng bao giờ ta có thể nói đến sự thánh thiện.

Đủ sức nêu lên một câu hỏi tức có nghĩa là câu trả lời đã có sẵn trong ta, nếu không thì chẳng có một câu hỏi nào có thể thốt lên được. Cũng thế, nói đến Trời có nghĩa là ta có một chút gì đó của Trời trong ta. Khi nắm vững được điều ấy thì đấy là *Shin shu (tu Tâm)* hay cõi Tịnh độ. A-di-đà không phải là một người nào đó sống cách nay đã nhiều năm và sử dụng *prajna (Bát-nhã)* để cứu độ tất cả chúng sinh : chính ta là A-di-đà. Đạt được điều đó là thực hiện được đức tin *Shin (Tâm)*. *Prajna (Bát nhã)* phát sinh từ cái ngã của chính mình. Khi nào vượt ra khỏi giới hạn trí năng của

cái ngã hạn hẹp, trói buộc trong điều kiện, thì cái vô ấy sẽ vỡ tung và ta sẽ tìm thấy thực thể của chính mình và một cái gì đó vượt lên trên cái vô tự ngã ấy. Vào lúc đó và từ cái thực thể ấy, từ cái thể dạng siêu nhiên ấy, từ sự xuyên thấu ấy, *prajna dharma* (đạo-pháp bát-nhã) vô tận sẽ phát hiện để cứu độ tất cả chúng sinh. Chúng ta không bao giờ có thể tự cứu lấy mình được nếu chúng ta chưa cứu được mình một cách toàn vẹn như là một **nhất thể**, không phải một nhất thể mang tính cách cá nhân hạn hẹp mà tất cả các nhất thể cá nhân kết hợp lại thành một **tổng thể**; để rồi từ đó lòng từ bi đích thực sẽ hiển lộ.

---o0o---

NGƯỜI PHẬT GIÁO NHÌN VẠN VẬT NHƯ THỂ NÀO

Phật giáo giảng rằng mọi vật thể và mọi biến cố, tức mọi hiện tượng trong thế giới này là «ảo giác», «bản thể tối hậu» của chúng chỉ là «trống không». Bản chất của tất cả những gì xảy ra chung quanh ta, trong đó kể cả bản thân và tâm thức của ta nữa, đều «không thật», tức «không hàm chứa bất cứ một sự hiện hữu tự tại hay nội tại nào cả».

Vậy thế giới này đây, tức môi trường trong đó chúng ta đang sinh sống, thật sự là gì? Chúng ta là ai? Mọi sự vật và biến cố, tức mọi hiện tượng do đâu mà có, nguồn gốc của chúng là gì?

Để giải đáp cho những câu hỏi trên đây, Phật giáo đã đưa ra hai khái niệm then chốt là «Tánh không» (Sunyata) của mọi vật thể và mọi biến cố và khái niệm về sự «tương liên, tương kết và tương tạo» của chúng. Tiếng Phạn gọi khái niệm tương liên là Pratiya samutpada, kinh sách gốc Hán dịch là nhân duyên sinh, duyên sinh, duyên khởi. Hai khái niệm nêu lên trên đây, Tánh không và nguyên lý tương liên, là những gì thật đặc thù và độc đáo của Phật giáo, bao hàm và liên kết cả hai lãnh vực hiểu biết: Khoa học và Triết học. Các học giả và triết gia Hy Lạp, đồng thời hoặc sau Đức Phật một vài trăm năm, hình như đã chịu ít nhiều ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo. Tiêu biểu nhất là Héraclite (Hérakleitos), khoảng 540-480 trước Tây lịch, chủ trương sự biến đổi không ngừng của mọi vật thể, những gì sống là đang chết, những gì chết sẽ trở thành sống, không có ai tắm hai lần trong cùng một dòng nước... Những phát biểu của Héraclite tuy gần với cái nhìn của Phật giáo về bản thể của thế giới này, nhưng chưa đủ để so sánh với những gì thật bao quát và thâm sâu của khái niệm về vô thường trong Đạo Phật.

Nếu không quan tâm đến một vài tương đồng thứ yếu giữa nền triết học cổ đại phương Tây và Phật giáo như vừa kể trên đây, và nếu chấp nhận hai nền Triết học Đông phương và Tây phương phát triển song hành và cách

biệt nhau, thì cũng có thể nói là chưa có một học phái nào hay một triết gia Tây phương nào «nhìn thấy» được «bản chất trống không» và «nguyên lý tương liên» của mọi hiện tượng do Đức Phật chủ trương từ hơn hai ngàn năm trăm năm trước. «Nguyên lý tương liên» và khái niệm về «Tánh không» chẳng những có thể giải thích được cách thức hiện hữu của mọi hiện tượng trong vũ trụ này trên phương diện Triết học siêu hình mà cả trên phương diện Khoa học nữa.

Những khái niệm trên đây làm trụ cột cho căn nhà Đạo Pháp và cũng là những gì khó nắm bắt và khó thấu triệt nhất trong nền Triết học Phật giáo. Có thể nói là cửa ải cam go nhất mà những người tu tập phải vượt qua. Nếu chưa vượt được cửa ải ấy, ít nhất là trên phương diện lý thuyết, thì có thể nói là người tu tập chưa lọt được vào cảnh giới của Đạo Pháp.

---o0o---

1. Tánh không và nguyên lý tương liên trên phương diện ngữ pháp

Tánh không tiếng Phạn gọi là Sunyata, chỉ định đặc tính hay bản chất trống không của mọi hiện tượng. Sunyata diễn đạt bằng ngôn từ Tây phương là «Vacuité» hay «Emptiness». Tuy cách dịch này không gây ra khó khăn nào trên phương diện ngữ pháp, nhưng việc tìm hiểu ý nghĩa thâm sâu và vai trò then chốt của Tánh không trong việc tu tập để đạt đến Giác ngộ và Giải thoát vẫn là một vấn đề thật gay go và tế nhị. Dù sao, quả thật hết sức quan trọng phải phân biệt Tánh không với hai thái cực của nó là chủ nghĩa Hư vô, còn gọi là Đoạn kiến (Néantisme, Nihilism) và chủ nghĩa Trường tồn hay Thường kiến, còn gọi là chủ nghĩa Tuyệt đối (Absolutisme, Eternalism). Một số triết gia và các nền tư tưởng phương Tây thường rơi vào một trong hai thái cực vừa kể.

Nếu như Tánh không hay Sunyata không đặt thành vấn đề trên phương diện ngữ pháp, thì nguyên lý về hiện tượng tương liên cần phải được định nghĩa và minh chứng rõ ràng hơn. Tiếng Phạn chỉ định khái niệm về sự tương liên của vạn vật là pratitya-samutpada. Các kinh sách gốc Hán dịch chữ này là : duyên khởi, duyên sinh, sinh duyên, sinh khởi, nhân duyên sinh.... Cách chuyển ngữ như thế không được chính xác lắm, có thể vì lý do ấy nên một vài kinh sách gốc Hán thường lẫn lộn khái niệm này với Mười hai nhân duyên (Thập nhị nhân duyên) mà tiếng Phạn gọi là Dvadasanidana hay Dvadasanga-pratityasamutpada. Nguyên lý tương liên chỉ định đặc tính hay bản chất của vạn vật, trong khi đó Mười hai nhân duyên chỉ định những mối liên hệ thúc đẩy và nối tiếp nhau từ vô minh đến cái chết, tức là quá trình của chu kỳ luân hồi.

Hiện tượng tương liên được dịch sang các ngôn ngữ Tây phương bằng chữ Interdependance, có nghĩa là «lệ thuộc lẫn nhau», chữ này chỉ định thật rõ ràng khái niệm về sự lệ thuộc, tương kết và tương tạo giữa mọi vật thể và mọi biến cố. Mười hai nhân duyên được dịch sang ngôn ngữ Tây phương là Mười hai mối dây liên kết, hay tương kết, dịch như thế có vẻ sát nghĩa hơn. Tóm lại, hiện tượng tương liên mang đặc tính «không gian», tức «trải rộng theo chiều ngang», trong khi đó Mười hai mối dây liên kết, tức thập nhị nhân duyên chỉ định sự liên kết của một chuỗi hiện tượng tiếp nối nhau từ vô minh đến cái chết, hàm chứa «đặc tính thời gian» nhiều hơn, «tức phân bố theo chiều dọc» của «trục thời gian».

---o0o---

Tính cách kỳ diệu và lạ lùng của Tánh không

Trong một bài báo (Tạp chí Nouvel Observateur của Pháp, số đặc biệt về Phật giáo, tháng tư-tháng sáu 2003), ông Patrik Carré, một trong những học giả hàng đầu về Phật giáo của Pháp đã ghi lại lời phát biểu của một triết gia có tiếng, một chuyên gia về văn minh Phạn ngữ, là ông Guy Bugault, vào dịp viếng thăm nước Pháp lần đầu tiên của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma như sau :

« Trong lần viếng thăm nước Pháp lần đầu của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, và đây cũng chính là dịp mà khái niệm về Tánh không [được nêu lên và] đã kích thích sự tò mò của tất cả các nhà báo : quả thật là kỳ diệu, và cũng có thể nói là khá lo âu, vì dù sao đây cũng là một chứng ngại mà sự hiểu biết có thể vấp phải ».

Tiếp theo đó, để bình luận cho câu phát biểu trên đây, ông Patrick Carré đã viết như sau :

« Tánh không kích thích sự tò mò của các nhà báo Tây phương, quả thật là một điều đáng mừng. Nhưng tôi cũng tự hỏi tại sao Tánh không vẫn chưa lôi kéo được sự lưu tâm của các triết gia chúng ta, họ là những chuyên gia về bản thể con người, và chỉ biết nghiên cứu về hư vô. Chẳng qua họ chưa hề được biết thế nào là Tánh không đây thôi.

« Quả thật là một khái niệm kỳ lạ, nếu như thế giới này và chính cái tôi, những thực thể đầy màu sắc đó, đang hiện diện, đang hiện hữu một cách không chối cãi được, nhưng thật ra là không có, chỉ là hư không : thì phải điên rồ một cách thật tàn bạo mới dám chủ trương một sự phi lý đến như vậy! Nhất định cái khái niệm đáng lo ngại ấy, cái chủ thuyết hư vô ấy của phương Đông, chắc chắn chỉ là «một trào lưu» mang tánh cách tạm thời trên xứ sở chúng ta mà thôi, vì nó đang tự vạch ra [cho nó] một lối đi trong

khu rùng gồm toàn là những khái niệm rỗng tuếch [của chúng ta] để tìm ra một vị thế rõ rệt thiết lập trên một sự xác thực hoàn toàn mới mẽ !».

Sau đó ông Patrik Carré đã lưu ý là theo sự hiểu biết của chính ông từ kinh sách và trên thực tế, ông chưa hề thấy trên đất nước Ấn Độ, Trung quốc, Tây Tạng hay bất cứ một quốc gia Phật giáo nào, khi có một vị thầy thuyết giảng về Tánh không, lại không tức thời cảnh giác người đọc hay cử tọa rằng « Tánh không chẳng có một chút gì liên quan đến hư vô ». Thật vậy, Tánh không chỉ là một ngôn từ, một cách nói ẩn dụ, chỉ định một ý niệm thật «phóng khoáng, và tự do», một «sự thực tuyệt đối», thoát khỏi những khái niệm về hiện hữu và phi hiện hữu, vượt lên trên hiện-thực và phi-hiện-thực.

Dù sao, những lời trích dẫn trên đây đã cho thấy học thuyết về Tánh không và quy luật về hiện tượng tương liên của Phật giáo đã làm kinh ngạc một số học giả Tây phương, và đồng thời cũng làm cho họ cảm thấy lo âu trước những khái niệm vô cùng bao dạn, vượt lên trên những hiểu biết công thức và quy ước của chính họ, phá bỏ cách nhìn «cứng nhắc» của nền triết học và khoa học Tây phương về bản thể của vũ trụ này.

---o0o---

2. Sự thực quy ước và sự thực tuyệt đối

Trong một bối cảnh mà tất cả đều trống không, con người sẽ mất hết định hướng, không có gì để nương tựa, để chống đỡ, để trao đổi và giao tiếp. Vì thế con người cần phải có một sự thực hay một thế giới tương đối để sống, để tồn tại, để xây dựng, để trao đổi, để giao tiếp, để hiểu ngầm với nhau... có nghĩa là giúp cho mỗi cá nhân con người «cảm thấy» đang «hiện hữu». Sự hiện hữu đó dựa trên những quy ước về lịch sử, địa lý, xã hội, ngôn ngữ, giáo dục..., và trong một lãnh vực giới hạn hơn, sự hiện hữu đó đã dựa vào những cảm nhận từ các giác cảm hạn hẹp của ta về thời gian, không gian và mọi vật thể cũng như mọi biến cố đang phát sinh và xảy ra trong môi trường chung quanh. Những sự thực quy ước đó, cái thế giới tương đối đó là những gì cần thiết để duy trì sự vận hành của chu kỳ luân hồi hay quá trình vận chuyển của sự sinh và cái chết, tức thế giới Ta-bà (Samsara). Người Phật giáo nhìn xa hơn và cao hơn cái thế giới tương đối và những sự thực quy ước như vừa kể.

Sự cần thiết phải có những công thức, những quy ước, những hiểu biết tương đối và tạm thời trong mục đích trao đổi, phát biểu, giao tiếp với nhau trong thế giới này đã đẩy con người vào một trạng thái u mê, thiếu hiểu

biết, hay hiểu biết sai lệch về bản thể đích thực của hiện thực. Sự mê và hiểu biết lầm lẫn đó Phật giáo gọi là Vô minh (Avidya). Nói một cách khác là sự hiểu biết dựa vào những cảm nhận của giác quan, vào các công thức và quy ước đều mang tính cách lừa phỉnh, ngăn cản không cho ta nhìn thấy sự thực tuyệt đối của hiện thực, tức sự thực tối thượng của mọi vật thể và mọi hiện tượng. Hiện tượng tương liên - tương tác cho thấy mọi vật thể và biến cố chỉ có tính cách nhất thời (vô thường), chỉ hiện hữu bằng điều kiện, chúng hoàn toàn không hiện hữu một cách độc lập, trường tồn, bất biến và nội tại. Trong tập luận «Bảy mươi tiết về Tánh không» (Sunyatasaptati), Long thọ đã viết như sau : «[Bất cứ] một thứ gì hiển hiện ra bằng cách lệ thuộc vào cái này và cái kia lại có thể phát sinh để tạo ra một thực thể mang tính cách độc lập ».

Do đó, sự thực tuyệt đối, còn gọi là sự thực tối hậu hay tối thượng trong Phật giáo là một sự thực vượt lên trên những quy ước xử dụng trong việc trao đổi và giao tiếp, sự thực đó thoát khỏi mọi điều kiện tương liên, tương kết và tương tạo của thực tại. Sự thực tuyệt đối ấy chính là bản chất đích thực của mọi hiện tượng, là Tánh không của vạn vật trong thế giới này.

Vậy cách nhìn của người Phật giáo về vạn vật trong vũ trụ chính là sự quán thấy tính cách vô thường, biến động và bản chất không thật của mọi vật thể và biến cố, chúng bắt buộc phải dựa vào các hiện tượng tương liên và tương tạo để hiện hữu. Nhìn thấy bản chất tương liên và lệ thuộc ấy của mọi hiện tượng tức là quán nhận được Tánh không của chúng : chúng không « độc lập » và không phải là những thực thể tuyệt đối, vì luôn luôn phải liên kết với những hiện tượng khác làm điều kiện tất yếu để hiện hữu, thiếu những hiện tượng khác làm điều kiện chúng sẽ biến mất.

Phật giáo còn gọi Tánh không như vừa mô tả trên đây là sự Tinh khiết, và tất cả những gì đối nghịch với sự Tinh khiết thì gọi là Ô nhiễm, tức là những gì mang tính cách cấu hợp, biến động và phân hủy. Quán nhận được sự Tinh khiết hay Tánh không của mọi hiện tượng gọi là Giác ngộ. Nói cách khác, Giác ngộ chính là cách nhìn trực tiếp vào bản chất đích thực của vạn vật.

---o0o---

3. Kết luận

Trên đây là những gì mang tính cách lý thuyết liên quan đến cách nhìn vạn vật theo quan điểm Phật giáo. Nhưng tu tập để đạt được cách nhìn đúng đắn trước những biến động của vạn vật để làm gì ? Khi nhận thấy bản chất vô thường và không thật của mọi vật thể và biến cố, ta sẽ hoá giải được tất cả mọi lo âu, thắc mắc về thế giới này, tránh khỏi những tham

lam và bám víu vào những gì luôn luôn biến động, vô thường và không thật. Sự quán thấy ấy sẽ đem đến cho ta hạnh phúc, an bình, sự trong sáng và phẳng lặng trong tâm thức, và hậu quả đương nhiên của thể dạng ấy trong tâm thức là lòng từ bi vô biên sẽ phát sinh trong ta khi ta nhìn thấy các chúng sinh khác còn đang bám víu vào những ảo giác của vạn vật và xem đây là những thực thể vững bền. Cách nhìn sai lầm về thực thể của vạn vật, xem chúng là những thực thể vững bền để bám víu, chính là nguồn gốc của khổ đau và nguyên nhân đưa đến sự vướng mắc trong thế giới luân hồi. Một đại sư Tây Tạng là ngài Kunzang Palden (1870-1940) trong một tập luận về Văn-thù Sư-lị, có viết như sau : «Khi nhận biết được thực thể của mọi hiện tượng, ta không thể nào không cảm nhận được lòng từ bi trời dậy trong ta trước cảnh chúng sinh có giác cảm đang vướng mắc trong thế giới Ta-bà, bởi vì những chúng sinh ấy tin vào sự hiện thực của mọi hiện tượng». Tu tập để quán thấy bản chất vô thường của hiện thực để phát lộ lòng từ bi vô biên chính là con đường của người Bồ-tát, con đường thanh thang của sự Giải thoát.

---o0o---

THẾ NÀO LÀ TU TẬP PHẬT GIÁO

«Bất cứ một hậu quả nào đều nhất thiết phải được phát sinh từ một hành vi, nhưng không thể chỉ đơn giản bằng ước vọng»

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma

«Bệnh tật không thể tự tan biến đi được ! Bệnh nhân dù tụng niệm không ngừng tên của vị thuốc cũng chẳng ích lợi gì, mà cần phải cầm lấy chính bát thuốc để uống »

Adi Shankara - Hiền triết Ấn Độ (thế kỷ thứ VIII)

Kinh sách và Đạo Pháp của Phật không phải giúp để góp nhặt sự hiểu biết mà phải dùng để tự biến cải lấy chính ta. Ngón tay tượng trưng cho kinh sách, cho lời giảng của Phật, mặt trăng tượng trưng cho chân lý, tức kinh nghiệm trực tiếp và sự thực hiện Giác ngộ. Nếu ta làm lẫn ngón tay với mặt trăng, ta sẽ chẳng bao giờ nhìn thấy mặt trăng. Cũng thế, nếu đến chùa ta chỉ thấy các Thầy nhưng không thấy Phật, hoặc nhận ra Phật mà không nghe thấy những lời giảng của Phật, hoặc chỉ nghe thấy những lời giảng của Phật mà không thấy ngược về những hành vi và tâm ý của chính ta để tự xét đoán và tu tập, cũng giống như ta chỉ thấy ngón tay mà thôi.

Tất cả những gì ta thấy ở chùa, từ chuông mõ cho đến nghi lễ, lắm khi chỉ là hình thức và màu mè. Lời giảng của các vị Thầy có thể chỉ là một vài câu lỏm bõm trong kinh sách đem ra tán rộng. Nhìn vào kinh sách thì như rừng, có những bộ kinh hàng trăm ngàn trang. Nhìn vào các tông phái và học phái thì không biết đâu để phân biệt. Vậy Đạo Phật thật ra là gì ? Đi tìm Đạo Pháp ở đâu ? Phải tu tập như thế nào ?

Phóng tâm thức ra bên ngoài, chờ đợi từ bên ngoài là hoàn toàn đi ngược với Phật giáo và Đạo Pháp. Đạo Pháp hay Phật giáo là một «*khoa học nội tâm*», và đối tượng của nền khoa học đó là «*tâm thức*». Nỗ lực thực hiện trực tiếp những kinh nghiệm do nền khoa học ấy đem đến tức là *Tu tập*.

Nhưng tu tập cái gì ? Tu tập có nghĩa là *khắc phục, biến cải* và *phát huy tâm thức*. Tại sao lại phải khắc phục, biến cải và phát huy tâm thức ? Vì chính tâm thức là nguồn gốc của mọi xúc cảm bấn loạn, của mọi tư duy lệch lạc và méo mó, của mọi thứ khổ đau, nhưng đồng thời tâm thức cũng là cội nguồn của phúc hạnh, của mọi đức tính tích cực và cao cả nhất. Tu tập còn có nghĩa là làm cho tâm thức lắng xuống, quan sát, phân tích, tìm hiểu sự vận hành của tâm thức để ý thức được bản chất thật sự của nó. Cái bản chất ấy thường xuyên bị che lấp bởi *vô minh*, tức sự hiểu biết sai lạc về thực thể của vạn vật. Tâm thức liên tục bị khống chế bởi làm lẫn, bởi ảo giác, bởi bản năng thú tính và những xúc cảm đủ loại, giống như nó đang bị một chủ nhân ông điều khiển, và vị chủ nhân ông ấy chẳng qua chính là «*cái ngã*» hay «*cái tôi*» mà người ta thường lầm tưởng là một thứ gì trường tồn và bất biến.

Tu tập gồm có ba cấp bậc hay ba khía cạnh khác nhau : *tu giới* (shila), *tu định* (samatha) và *tu tuệ* (prajna) :

a) Tu giới còn gọi là tu hạnh, tức tự nguyện tuân theo một số giới luật trong mục đích *đơn giản hoá* sự sống của ta, giúp *điều hoà* và *chủ động* những hành vi của ta. Ngoài mục đích căn bản đó, tu giới còn hàm chứa những ý nghĩa cao cả hơn : hướng sự sống vào lý tưởng bất bạo động, tạo ra một cuộc sống hài hoà, an vui, hội nhập với những người chung quanh và tất cả chúng sinh. Tóm lại tu hạnh hay giữ giới là tôn trọng và yêu thương sự sống, gần gũi, hoà đồng và hội nhập với sự sống.

b) Tu định còn gọi là thiền định (samatha) là cách giúp ta sống thật sự và trọn vẹn, sống trực tiếp với những giây phút đang xảy ra với tâm thức và thân xác. Tu định giúp ta loại trừ những chướng ngại cản trở tâm thức, chẳng hạn như : xao lãng, lo âu, đờ đẫn, bồn chồn, lo âu, sợ hãi, giận dữ, hận thù...tóm lại là tránh những xúc cảm bấn loạn, tái lập sự an bình và vắng lặng cho tâm thức. Từ sự an bình và vắng lặng đó, tâm thức sẽ nhận ra bản

thể đích thực của chính nó và tự nó sẽ làm gia tăng sức mạnh cảm nhận giúp cho ta suy luận và quán thấy thực tính của vạn vật chung quanh.

c) Phân tích, suy luận để quán thấy thực thể của của mọi vật và mọi biến cố gọi là *tu tuệ*. Sự quán thấy tối thượng hay trí tuệ (prajna) là sự hiểu biết vượt lên trên những biểu hiện trong tâm thức, vì những biểu hiện trong tâm thức chỉ là những giác cảm như những giác cảm khác, không phải là sự hiểu biết. Tu tuệ để quán thấy bản chất vô thường của mọi hiện tượng, để nhận thức được thực tính vô ngã của chúng, để hiểu rằng mọi hiện tượng, tức mọi vật thể và biến cố, trong đó có «*cái ta*», chúng không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại hay tự tại nào cả.

Ba phép tu như vừa kể có thể xem như ba cấp bậc khác nhau, chẳng hạn như việc học vấn ở trường : từ tiểu học đến trung học, rồi đại học. Nhưng thật ra, ba cấp bậc tu tập có phần uyển chuyển hơn, do đó ta có thể thực hiện song hành với nhau. Dù sao cũng cần hiểu rằng : nếu không có một thân xác tinh khiết, một ngôn từ ngay thật, một tâm thức lương thiện thì không thể nào tu định được ; nếu không có một tâm thức an bình loại bỏ được mọi xúc cảm bấn loạn thì không thể nào phát huy được trí tuệ.

Sau hết, sự tu tập còn cần đến một sức mạnh để thúc đẩy và nuôi dưỡng. Nguồn sinh lực đem đến sức mạnh cần thiết cho việc tu tập chính là lòng từ bi. Từ bi luôn luôn là động lực cho từng cử chỉ, ngôn từ và tư duy của ta, là sức sống thiêng liêng nhất và cần thiết nhất để liên kết, thống nhất mọi hành vi trong chủ đích đem đến kết quả cho việc tu tập.

Ba phép tu tập trên đây thật ra là một cách trình bày đơn giản hoá và tóm lược của *Bát chính đạo* (*chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh, chính tinh tấn, chính niệm, chính định, chính tư duy và chính kiến*) và *Lục Ba-la-mật* (*bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ*). Bản tóm lược dưới đây trình bày sự liên hệ giữa ba phép tu tập với *Bát chính đạo* và *Lục Ba-la-mật* :

CÁC PHÉP TU	BÁT CHÍNH ĐẠO	LỤC BA-LA-MẬT
<i>Tu Giới</i> (<i>shila</i>)	<i>Chính ngữ</i> <i>Chính nghiệp</i> <i>Chính mệnh</i>	<i>Bố thí</i> <i>Trì giới</i> <i>Nhẫn nhục</i>
<i>Tu Định</i>	<i>Chính tinh tấn</i>	<i>Tinh tấn</i>

<i>(samadhi)</i>	<i>Chính niệm</i> <i>Chính định</i>	<i>Thiền định</i>
<i>Tu tuệ</i> <i>(prajna)</i> <i>Chính tư duy</i>	Chính kiến	Trí tuệ

---o0o---

1. Tu Giới (Shila)

Giữ giới là cách điều hoà cuộc sống, tiết chế một số hành vi trên thân xác, kiểm soát ngôn từ và chủ động tư duy, làm phát lộ một phong thái an bình và thư giãn. Kẻ khác khi nhìn vào một người tu giới sẽ thấy ngay cái phong cách thư thái, thân thiện của người này. Giữ giới không phải là tìm cách đè nén xung năng, kềm hãm những thúc đẩy bản năng liên hệ đến thân xác và tâm thần, nhưng chính là phải tự đặt mình vào những xúc cảm tích cực, chẳng hạn như yêu thương, chăm lo đến kẻ khác, không làm thiệt hại đến bất cứ một chúng sinh nào.

Người xuất gia phải chọn một lối sống kỷ cương : độc thân, không lưu lại lâu dài ở một nơi nào cả, chọn sự đơn sơ và đạm bạc. Ngoài những khuôn phép đó còn có hàng trăm giới khác được ghi trong kinh sách mà người xuất gia phải noi theo, giới luật không phải để trói buộc họ nhưng để giúp họ tự giải thoát khỏi mọi ràng buộc của cuộc sống vương mắc và bon chen của thế tục và nhất là tránh cho họ những bán loạn trong tâm thức. Về phần người thế tục, ít nhất phải giữ năm giới căn bản : không sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, dùng những chất độc hại làm cho say sưa và nghiện ngập, đồng thời phải cố gắng giữ thêm các giới khác nữa.

Giữ giới là một sự tự nguyện, một hành vi tự nhiên, nhẹ nhàng và êm ả, nhưng đồng thời giữ giới cũng là một quyết tâm, đòi hỏi nhiều nghị lực để từ bỏ những thói quen độc hại, ích kỷ, nham hiểm, chúng là nguồn gốc của những xúc cảm bán loạn và khổ đau. Tu hạnh hay giữ giới là cách tập cho quen dần với lối sống đạo hạnh, bất bạo lực, ý thức được trách nhiệm đối với xã hội và môi sinh, biết trút bỏ những ràng buộc thường tình để chọn sự trong sáng và nhẹ nhàng cho tâm thức. Người biết giữ giới sẽ tạo ra một bầu không khí an bình chung quanh họ. Nhà hiền triết Ấn Độ Ramana Maharshi (1879-1950) có nói một câu như sau : «*Tự sửa đổi chính ta tức là sửa đổi cả thế giới. Mặt trời chiếu sáng một cách tự nhiên. Nó không tìm cách sửa đổi ai cả. Vì nó rạng ngời, cho nên cả thế giới này chan hoà ánh*

sáng. Tự sửa đổi lấy ta là một phương cách đem đến ánh sáng cho thế giới này». Như vậy, tự giữ giới không phải vì ta mà vì những người chung quanh, khi hiểu được như thế việc giữ giới sẽ trở thành một hành vi của từ bi, của yêu thương và rộng lượng, một hành vi vị tha, tự nhiên như hơi ta thở, như dòng máu đỏ đang tuần lưu trong huyết quản của ta.

Giữ giới gồm có hai khía cạnh, vừa thụ động lại vừa tích cực : thụ động là tránh không làm những việc độc hại, tích cực là cố gắng thực thi những điều lợi ích. Có mười hành vi tiêu cực phải tránh và mười hành vi tích cực nên làm. Các hành vi ấy thuộc về thân xác, ngôn từ và tâm thức, và được phân bố như sau :

MƯỜI HÀNH VI TIÊU CỰC PHẢI TRÁNH

THÂN XÁC	NGÔN TỪ	TÂM THỨC
1. sát sinh 2. trộm cắp 3. có đời sống tình dục gây ra sự khổ đau (chẳng hạn tà dâm, hãm hiếp trẻ con, dùng uy quyền, tiền bạc, áp lực, lường gạt để mua chuộc tình dục với kẻ khác...)	4. nói dối 5. dèm pha gây ra sự bất hoà và hận thù, nguyên rủa và ăn nói thô lỗ. 6. ăn nói làm tổn thương kẻ khác, loan truyền những lời đồn đại, chỉ trích những người chung quanh. 7. ăn nói tào lao vô bổ.	8. dòm ngó của cải người khác 9. có ý đồ nham hiểm 10. nuôi dưỡng những quan điểm sai lầm(chẳng hạn như không chấp nhận quy luật nguyên nhân và hậu quả tức là nghiệp báo, hay là chấp nhận có linh hồn, tức sự hiện hữu của cái ngã hay cái tôi)

MƯỜI HÀNH VI TÍCH CỰC PHẢI THỰC THI

THÂN XÁC	NGÔN TỪ	TÂM THỨC
1. quý trọng sự sống	4. ăn nói ngay thật	8. hân hoan trước sự

2. bố thí 3. có đời sống tình dục ý thức và trách nhiệm, thanh cao, loại bỏ mọi ích kỷ. Người xuất gia (tỳ kheo và tỳ kheo ni) phải sống tiết dục.	5. nói những lời hoà giải, tạo ra môi trường thân thiện và ôn hoà với kẻ khác 6. ăn nói êm ái và nhẹ nhàng 7. tụng niệm kinh điển	an vui của kẻ khác 9. vun xới lòng vị tha và nhân từ 10. am hiểu tường tận và duy trì những quan điểm đúng đắn.
---	---	---

Thiền tông đưa ra mười giới luật có vài nét khác biệt nhỏ với những gì vừa trình bày trên đây :

THÂN XÁC	NGÔN TỪ	TÂM THỨC
1. không sát sinh 2. không trộm cắp không có đời sống tình dục gây ra khổ đau, không dùng, cũng không cho kẻ khác những chất độc hại (rượu, ma túy...)	3. không nói dối 4. không nêu lên những lỗi lầm của kẻ khác 5. không tự khoe, cũng không hạ thấp kẻ khác 6. không tiếc lời giảng huấn cho kẻ khác	7. không được nổi giận 8. không có ý gièm pha, chê bai Tam bảo (Phật, Đạo Pháp và Tăng đoàn)

Giữ giới bằng cách tôn trọng những hành vi cấm đoán tương đối dễ dàng, nhờ vào bản tính tự nhiên biết phân biệt điều phải với điều trái, hoặc nhờ vào sự sợ hãi phải mang nghiệp tiêu cực vào thân. Tuy nhiên, giữ giới còn có một cấp bậc tinh tế hơn như thế khi ý thức được ý nghĩa sâu xa của các giới luật. Chẳng hạn ta không sát sinh, nhưng ta còn phải biết yêu thương sự sống, thấy sự sống của muôn loài là hạnh phúc của ta. Không được dòm ngó của cải của kẻ khác, nhưng ta phải biết hân hoan với sự giàu sang của kẻ khác, với sự no ấm của kẻ khác, khi càng hân hoan với hạnh phúc của kẻ giàu sang, ta lại càng xót thương và giúp đỡ kẻ bần hàn.

Giữ giới bằng mười điều tích cực khó hơn vì phải cần đến lòng nhiệt tâm, vị tha và nhân ái, đòi hỏi ta phải ý thức và cố gắng trong từng hành vi của thân xác, trong từng lời nói và trong mỗi tư duy của ta. Thể dạng tinh tế của giới

luật sẽ trực tiếp đưa đến những hành vi tích cực, chẳng hạn không sát sinh giúp ta nhìn thấy cái hạnh phúc của muôn loài, không trộm cắp giúp ta biết yêu thương kẻ cơ hàn, không tà dâm để biết yêu thương kẻ nghèo đói phải bán thân cho kẻ khác, để không lường gạt và lợi dụng kẻ khờ khạo và yếu đuối. Thể dạng tinh tế của mười điều tích cực chính là lòng thương người, nhìn xa hơn nữa là tình yêu nhân loại, và cao hơn nữa chính là lòng từ bi vô biên đối với tất cả chúng sinh.

---o0o---

2. Tu Định (Samatha)

Khía cạnh thuật ngữ

Tu định tức là thiền định, đây là phép tu tập mà nhiều người hiểu sai hoặc rất mơ hồ. Vì thế cần phải định nghĩa cho rõ thế nào là thiền định. Nhiều người chưa bao giờ ngồi thiền nhưng lại muốn biết thiền cái là gì, nhiều người ngồi thiền nhưng muốn biết ngồi thiền để làm cái gì ? Ngay trên phương diện thuật ngữ đã có nhiều chữ không chính xác, *thiền* theo nghĩa rộng tiếng Phạn gọi là *bhavana*, có nghĩa là *luyện tập cho quen dần*. Nhưng người ta thường lầm lẫn và xem *thiền* đồng nghĩa với chữ *dhyana*, *dhyana* có nghĩa là nhất tâm, tập trung tâm thức. Người ta còn lầm lẫn chữ *thiền* với chữ *samatha*, *samatha* có nghĩa là định, hay đúng hơn là bình lặng, thăng bằng trong tâm thức. Cũng xin chú ý là hai chữ *dhyana* và *samatha* cũng thường được dùng một cách lẫn lộn, nhưng đây lại là một vấn đề khác. Tóm lại tu định là luyện tập cho tâm thức được an bình và thăng bằng.

Chữ *thiền* được các ngôn ngữ Tây phương dịch là *meditation*, nếu hiểu theo nghĩa thông thường của chữ này là suy tư, suy ngẫm là sai. Nhưng nếu tìm hiểu gốc của chữ này trong tiếng La tinh thì ta sẽ thấy chữ *meditation* do chữ *medeor* mà ra, chữ *medeor* có nghĩa là *chăm sóc*, từ chữ *medeor* lại cho ra chữ *medico*, chữ này có nghĩa là *chữa trị*, nếu hiểu *thiền* hay *tu định* là sự *chữa trị cho tâm thức* thì không đến nỗi sai lắm.

---o0o---

Ý nghĩa của tu thiền

Thiền nói chung hay tu định nói riêng không phải là cách thức tu tập để đạt đến một thể dạng tâm thức ly gián với ngoại cảnh, với môi trường chung quanh, với thực thể bên ngoài. Sự bất động của thân xác và nói lỏng căng thẳng bên trong không có nghĩa là làm cho tâm thức tê liệt. Thiền cũng không có nghĩa là lắng vào một thể dạng vô thức (vô tâm, vô ý thức), một thể dạng thôi miên, u mê tâm thần, làm mất sự suy nghĩ và sáng

suốt. Thiền cũng không phải là hành vi tréo chân ngồi xuống để gây chiến với những tư duy đủ loại, những xúc cảm bấn loạn hiển hiện trong tâm thức.

Vậy tu thiền hay tu định là gì ? Đó là một *phương tiện* giúp ta cảm nhận một cách đúng đắn và chính xác những giác cảm của ta, những tư duy trong tâm thức, và mối liên hệ của chúng với môi trường chung quanh. Nên hiểu rằng Phật giáo xem tâm thức là một cơ quan giác cảm ngang hàng với những cơ quan giác cảm khác, tư duy là những cảm nhận phát sinh từ cơ quan giác cảm gọi là tâm thức. Trên phương diện tổng quát, thiền hay thiền định là tập sống với những kinh nghiệm, những cảm nhận về thể dạng tự nhiên của tâm thức và thân xác, thoát khỏi mọi phiền toái và ảnh hưởng phụ họa hay bấn loạn. Tập như thế tức là tìm cách *đơn giản hoá* hoạt động của tâm thức và mọi cảm nhận : ý thức nhưng không chờ đợi, không chủ đích, không tính toán. Nếu hiểu được như thế, ta sẽ thấy rằng thiền khi ngồi im hay thiền khi đang sinh hoạt sẽ không khác nhau bao nhiêu : mục đích là *đơn giản hoá* mọi hoạt động và tư duy.

Nhưng *đơn giản hoá* là gì ? Trong kinh A-hàm (Agama), Phật có giảng như sau :

« Trong mỗi người có năm tên giặc cướp lôi cuốn họ vào một cuộc sống tội tệ.

Năm tên giặc cướp ấy là gì ?

- 1- Hình tướng
- 2- Giác cảm
- 3- Sự cảm nhận
- 4- Sự tạo tác
- 5- Tri thức

Con người lúc nào cũng bận tâm suy nghĩ đến năm thứ giặc cảm đó »

Hình tướng (gồm những hiện tượng thuộc ngoại cảnh và tư duy thuộc tâm thức) được các *giác cảm* nhận biết hay *cảm nhận*, từ cảm nhận sinh ra *tạo tác*, tạo tác biến thành *tri thức*, tâm thức bám víu vào những tạo tác hay *tri thức* ấy và cho đây là «cái ta» hay «cái ngã», cái ta hay cái ngã là nguồn gốc sinh ra mọi bấn loạn. Vậy *đơn giản hoá* tức là không cho quá trình trên đây hoàn tất chu kỳ lôi cuốn của nó, chặn đứng không cho các tên cướp tung hoành và khuấy động. Một cách cụ thể, khi ta ngồi thiền, ta nghe có tiếng động chung quanh, ta nhận biết là có tiếng động, và giản dị chỉ có vậy, nhưng không cho tiếng động (có thể là tiếng ho của một người nào đó, tiếng xe chạy, tiếng đàn hát...) sinh ra *tạo tác*, tức tiếng động không làm cho

ta bực bội hay ưa thích. Khi có người nói chuyện, ta nghe tiếng nói, nhưng không phân biệt xem tiếng nói êm ái hay cộc cằn, ý nghĩa của câu nói là gì, họ nói chuyện với ai, khen ngợi hay châm biếm ai..., không phân biệt tức là ta không diễn đạt, không cho phép tiếng nói *tạo tác*. Khi một tư duy hiển hiện ra trong tâm thức, dù tư duy đó hướng về quá khứ hay phóng nhìn vào tương lai, dù tư duy đó bám vào bất cứ một sự kiện nào hay một hình tướng nào, ta cũng không cho phép nó *tạo tác* để đưa đến những xúc cảm như ưa thích, ghét bỏ, hối tiếc, nóng giận, yêu thương, oán hờn, vui sướng, thích thú, hy vọng, tính toán, hoạch định v.v. và v.v..., tóm lại là những xúc cảm bấn loạn. Hãy «nhìn», quan sát và theo dõi tư duy ấy hiển hiện ra sao, nó phát triển như thế nào rồi biến mất như thế nào, sau đó một tư duy khác lại tiếp tục hiển hiện ra sao...và cứ liên tục như thế. Khi ta nhận ra những tư duy ấy xuất phát bằng sự cảm nhận của giác quan tâm thức, không phải là những gì có sẵn và tự tại trong ta, chúng giống như những tên giặc cướp ẩn nấp sẵn sàng lôi kéo ta vào những xúc cảm bấn loạn, và khi đã thực hiện được như thế tức là ta đã đạt được kết quả của tu định (samatha), tức là thể dạng thẳng bằng và phẳng lặng của tâm thức : có nghĩa là tiếp nhận một cách đơn giản mọi cảm nhận nhưng không bám víu gì cả.

Trong kinh A-hàm, Phật có giảng như thế này :

« Khi tâm thức được kiểm soát, nó sẽ giống như một khối đá nằm phơi ra bốn hướng : khối đá nằm giữa sân, dù mưa có rơi cũng không làm cho nó tan ra được, dù mặt trời nung nóng cũng không làm cho nó chảy ra được, dù gió có thổi cũng không nhấc bổng nó lên được.

Một tâm thức được kiểm soát sẽ giống như khối đá ấy »

Thiền sư Hương Hải (1627-1715) đời nhà Lê, có viết một bài thơ như sau :

Nhận quá trường không

Ánh trầm hàn thủy

Nhận vô di tích chi ý

Thủy vô lưu ảnh chi tâm

Xin thoát dịch như sau :

Cánh nhận đường mây bầu trời rộng,

Ao thu đáy nước thoảng bay ngang.

Cánh chim nào nhớ đường bay mỗi,

Đáy ao đâu níu một đường mây.

Tư thế ngồi thiền

Một cách thực tế, muốn tu định phải làm như thế nào ? Trước hết phải ngồi xuống để thiền, sau đó khi đã quen thì ta có thể thiền bất cứ lúc nào : khi đi, khi đứng, khi ăn, khi làm việc... Tư thế ngồi thiền thật quan trọng vì đó là kinh nghiệm hàng ngàn năm lưu lại, tư thế ngồi thiền giúp ta giữ cho thân xác bất động thật lâu nhưng không cần cố gắng nhiều. Tại sao lại giữ cho thân xác bất động ? Vì thân xác tương đối dễ cho ta giữ yên, nhưng nếu ta không chủ động được thân xác, thì đối với tâm thức luôn luôn bay nhảy và biến động, làm thế nào để nắm bắt được nó. Thân xác và tâm thức liên hệ mật thiết với nhau, giữ bất động và thẳng bằng cho thân xác sẽ giúp khắc phục tâm thức và đem đến sự an bình dễ dàng hơn. Tư thế ngồi thiền được tóm tắt trong bảy điểm như sau :

1. Ngồi trên một cái gối gọi là tọa cụ, hai chân chéo vào nhau theo tư thế *kiết già* : mu bàn chân này gác lên đùi của bàn chân kia. Nếu không làm được như thế thì ngồi *bán già* : mu của một bàn chân gác lên đùi của chân kia. Cần nhất phải thoải mái, nếu thấy mỏi hay tê buốt có thể đổi bên.
2. Xương sống thật thẳng, phần xương sống ngang thắt lưng có thể hơi uốn ra phía trước một tí, giúp cho phần bụng không bị ép, đồng thời giúp màng ngăn nội tạng giữa bụng và ngực căng thẳng. Xương sống hơi uốn ra ở vị trí ngang thắt lưng cũng giúp cho hai vai được thoải mái.
3. Hai vai dang thẳng ra để mở rộng lồng ngực, giữ hai vai tự nhiên, không co rút cũng không buông xệ.
4. Hai tay để trước bụng, đặt lên hai chân, mu bàn tay phải đặt lên lòng bàn tay trái, hai ngón tay cái chạm nhẹ vào nhau. Đối với thiền tông Zen, có thể đặt tay phải bên dưới và tay trái bên trên, hai ngón cái chạm vào nhau, hơi cong lên hợp chung với ngón trỏ bên dưới tạo thành một vòng tròn. (Đức Đạt-Lai Lạt-Ma khuyên nên đặt bàn tay trái bên dưới hiệu quả hơn).
5. Đầu hơi cúi xuống cho gáy được thẳng.
6. Miệng, hàm và lưỡi để tự nhiên, lưỡi dán lên nóc họng, đầu lưỡi chạm vào răng.
7. Mắt hé mở nhìn ra phía trước, hơi ngó xuống, nhìn vào một khoảng cách trước mặt xa độ 3m trên mặt đất, nhưng chỉ nhìn một cách mờ ảo không chú tâm vào các vật thể bên ngoài, phải nhìn vào bên trong để theo dõi những biến động của tâm thức. Nếu như hai mi mắt tự

động sụp xuống, có thể giữ yên như thế, không cần cố gắng giữ cho mắt hé mở hay mở to.

Khi ngồi thiền phải thật tĩnh thức, quan sát hơi thở và các tư duy đang tiếp nối nhau hiển hiện và biến động trong tâm thức, luôn luôn cảnh giác để giữ tư thế ngồi cho thật đúng, không khòm lưng, xệ vai, hoặc quên khuấy để cho hai ngón tay cái rơi xẹp xuống... và nhất là không ngủ gục. Mông và hai đầu gối chổng xuống mặt đất, vững chắc như một quả núi, trọng tâm ăn sâu vào lòng đất. Xương sống thẳng, vươn lên để hội nhập với không gian, đồng thời chú tâm vào hơi thở để hội nhập với sự sống. Hai chân treo lại với nhau để chứng tỏ quyết tâm ngồi im và phát huy sức mạnh của bất bạo động.

Ngồi như thế để tạo cho tâm thức sự an bình, cởi mở và không vướng mắc. Nhưng đạt thể dạng ấy để làm gì? Tu định không phải là một đặc thù của Phật giáo, một vài truyền thống ngoài Phật giáo cũng tập thiền như thế, nhưng cách tu tập của các truyền thống ấy chỉ cốt tạo ra sự cân bằng và trong sáng cho cho tâm thức, và dừng lại ở đó. Người Phật giáo phải nhìn xa hơn như thế, tu thiền trong Phật giáo không phải ngồi xuống để tìm lấy sự thăng bằng và an vui cho ta, nhưng ta ngồi xuống vì sự an lành của chúng sinh. Tạo sự an bình và trong sáng cho tâm thức để quán thấy thực thể của vạn vật, nhìn thấy bản chất rỗng ráo và tối thượng của hiện thực chung quanh để tự Giác ngộ, trong mục đích giúp đỡ và hướng dẫn tất cả chúng sinh một cách hữu hiệu hơn. Trong tập 1 của bộ *Quảng thích Bồ đề tâm luận* (Bhavanakrama) của ngài Liên hoa Giới (Kamalasila), thế kỷ thứ VIII, có viết như sau: « *Khi đã buộc được tâm thức vào một đối tượng thiền định, ta sẽ có thể khảo sát đối tượng ấy nhờ vào sự quán xét sâu xa. Và chính từ đó sẽ bùng lên sự hiểu biết trong sáng và rời hạt mầm của vô minh sẽ bị loại bỏ. Nhưng nếu không thực hiện được như thế, thì việc tập luyện thiền định một cách đơn giản, theo lối của những người ngoài Phật giáo sẽ không thể nào loại trừ được những ô nhiễm* ».

Sự hiểu biết trong sáng và quán thấy tối thượng là Trí tuệ. Trí tuệ đưa đến Giác ngộ, và Giác ngộ đưa đến Giải thoát. Vậy tu định tức chuẩn bị cho tâm thức đạt được sự hiểu biết siêu nhiên.

---o0o---

3. Tu Tuệ

Tuệ có nghĩa là *Trí tuệ* hay *Tuệ giác*, tiếng Phạn gọi là Prajna, tức là sự hiểu biết tối thượng. Tu tập để đạt đến sự hiểu biết tối thượng gồm có ba giai đoạn:

- nghe giảng hay nghiên cứu những lời giảng huấn trong kinh sách

- suy tư, quán xét, phân tích ý nghĩa sâu xa của những lời giảng huấn hay những lời ghi chép trong kinh sách, (chẳng hạn suy tư về *tứ diệu đế*, *vô thường*, *duyên sinh– duyên khởi*, *vô ngã*, *tánh không*....)

- thiền định để quán thấy và cảm nhận trực tiếp sự hiểu biết tối thượng, vượt khỏi mọi quá trình lý luận và phán đoán.

Ba giai đoạn tu tập trên đây không nhằm mục đích tích lũy sự hiểu biết thông thường, nhưng hướng vào sự quán thấy bản thể đích thực của ta và thực thể của thế giới chung quanh, sự quán thấy này còn gọi là thiền Vipasana, một thể dạng tâm thức linh động và tích cực hơn thể dạng định (samatha). Giống như ba cấp bậc tu tập, ba giai đoạn hiểu biết trên đây liên đới và hỗ trợ cho nhau để phát huy sự hiểu biết tối thượng. Hai giai đoạn đầu dựa vào sự hiểu biết quy ước, nhưng giai đoạn thứ ba phải vượt khỏi mọi hiểu biết công thức và những tạo dựng nhị nguyên của tri thức thông thường. Giai đoạn thứ ba căn cứ vào trực giác, vào sự tĩnh lặng của tâm thức do thiền định đem đến, để quán thấy thực thể của ta và bản thể của vũ trụ. Một số người có sức tập trung cao độ, có thể bước thẳng từ tu định đến sự quán thấy trực tiếp về bản thể của vạn vật, không cần đến hai giai đoạn đầu. Đây cũng là cách tu tập của Thiền tông nói chung và của học phái Zen nói riêng, nhưng dù sao thực hiện được điều này rất khó, tốt hơn hết nên dựa vào nghiên cứu và suy luận để hỗ trợ cho sự quán thấy. Nhiều người muốn đạt đến sự quán thấy trực tiếp bằng thiền quán không cần học hỏi và suy luận, thông thường dễ bị hoang mang và bỏ dở việc tu tập.

---o0o---

Sự hiểu biết quy ước và sự hiểu biết tối thượng

Phần trên đây có đề cập đến sự hiểu biết quy ước và sự hiểu biết vượt lên trên những tạo dựng nhị nguyên của tri thức, vậy những khái niệm ấy có nghĩa là gì ? Trong đời sống thường nhật, ta phát biểu, đối thoại, suy xét, lý luận, suy nghĩ...kể cả trên phương diện khoa học, triết học v.v. bằng cách dựa vào những quy ước. Nếu không có quy ước thì không thể có ngôn ngữ và cũng không có sự hiểu biết. Thí dụ, nếu có hai người thuộc hai quốc tịch khác nhau và xử dụng hai ngôn ngữ khác nhau, họ sẽ không thể đối thoại để hiểu nhau được, vì mỗi người căn cứ vào những quy ước riêng của mỗi ngôn ngữ. Tóm lại tất cả những hiểu biết thu đạt được đều dựa trên quy ước, sự hiểu biết đó tạo dựng một *sự thực quy ước*, một thế giới *thiết lập bằng các quy ước*. Mọi hiện tượng, tức mọi vật thể và biến cố chung quanh ta, chỉ có thể đứng vững dựa vào quy ước, chúng không có tính cách tuyệt đối, rốt ráo và tối thượng. Người ta còn gọi sự hiểu biết ấy là *sự hiểu biết nhị nguyên* hay « đối nghịch », chẳng hạn khi ta

nói *trắng* đương nhiên phải hiểu có *đen*, vì nếu chưa hề có *đen* thì không thể phân biệt được *trắng*, và như thế *trắng* cũng không có ; ngược lại, quá trình lý luận đối với *đen* cũng vậy. *Vô minh* và *hiểu biết* có cùng bản chất với nhau nhưng mang đặc tính nhị nguyên, hỗ trợ cho nhau và đối đãi với nhau : nếu không có *vô minh* thì *hiểu biết* không có nghĩa gì cả, và ngược lại. Phân biệt một bên là *chủ thể nhận biết* và một bên là *đối tượng được nhận biết* cũng gọi là một sự hiểu biết mang tính cách nhị nguyên. Tóm lại sự hiểu biết nhị nguyên và quy ước là sự hiểu biết tương đối, dùng để xác định và tạo dựng một *sự thực tương đối*. Tuy nhiên sự hiểu biết quy ước bằng tri thức cũng cần thiết để phân tích hiện thực, chẳng hạn như để cảm nhận một cách mạch lạc và minh bạch về nguyên nhân của khổ đau và con đường đưa đến chấm dứt khổ đau chẳng hạn.

Sự hiểu biết vượt lên trên mọi quy ước và khái niệm về nhị nguyên gọi là *sự hiểu biết tối thượng* (prajna), nó không phải là một thể dạng hiểu biết của tri thức thông thường. Sự hiểu biết tối thượng còn gọi là *sự hiểu biết tuyệt đối*, và sự hiểu biết ấy chỉ có thể đạt được xuyên qua trực giác và bằng cách tu tập thiền định. Sự hiểu biết tuyệt đối dùng để cảm nhận và « nắm bắt » *sự thực tuyệt đối*, tức thực thể của mọi hiện tượng.

---oOo---

Đối tượng của sự hiểu biết tuyệt đối

Vậy tu tuệ tức là cách tu tập để đạt được sự hiểu biết tối thượng và tuyệt đối, một *sự hiểu biết siêu nhiên* gọi là *Trí tuệ Ba-la-mật* (Prajnaparamita). Giai đoạn cuối cùng, trong ba giai đoạn tu tuệ, giúp đạt được Trí tuệ Ba-la-mật, và Trí tuệ Ba-la-mật dùng để quán thấy *sự thực tuyệt đối của mọi hiện tượng*. Khi đã nắm bắt bằng trực giác một cách hoàn hảo, rõ ràng và tối thượng bản chất của mọi vật thể và mọi biến cố nhờ vào Trí tuệ Ba-la-mật có nghĩa là đã *Giác ngộ*. Bản chất của hiện tượng mang nhiều sắc thái như *Duyên khởi*, *Vô thường*, *Vô ngã* và *tánh Không*. Tính chất vô thường và duyên khởi của vạn vật có thể cảm nhận được bằng sự học hỏi và lý luận thuộc vào hai giai đoạn đầu của tu tuệ, nhưng vô ngã và tánh Không đòi hỏi sự quán thấy sâu xa hơn. Sau đây là những định nghĩa sơ lược về duyên khởi, vô thường, vô ngã và Tánh không :

a) Duyên khởi

Duyên sinh hay duyên khởi tức là sự tương liên, tương kết và tương tạo của mọi vật thể và mọi biến cố. Tất cả mọi hiện tượng chỉ có thể hiện hữu bằng sự kết hợp của nhiều điều kiện, tức nhiều cơ duyên, để tạo ra chúng, không có một vật thể hay một biến cố nào có thể tự nó hiện hữu một cách độc lập. Từ những ảo ảnh cho đến những cơn ác mộng trong giấc mơ,

từ những tư duy trong tâm thức cho đến các vật thể và biến cố trong vũ trụ, tất cả đều liên đới với nhau, chúng tạo ra những điều kiện tác động với nhau, để cùng nhau hiện hữu.

Lý duyên khởi hay sự tương liên và tương tạo của vũ trụ được Phật tóm lược bằng khái niệm *nhân quả* và cụ thể hoá bằng bánh xe quay tròn gồm 12 nan hoa tượng trưng cho mười hai mối dây tương liên gọi là *Thập nhị nhân duyên*.

Trong Kinh *Majjuhima-Nikaya* (phẩm III, trang 63), ghi lại lời giảng của Phật như sau :

Imasmin sati idam hoti

Imassuppàdà idam uppajajati

Imasmin asati idam na hoti

Imassa nirodhà idam nirajjhati

Dịch nguyên nghĩa :

Khi cái này có, cái kia có

Cái này hiển hiện, cái kia hiển hiện

Khi này không có, cái kia không có

Cái này chấm dứt, cái kia chấm dứt

Dịch một cách dễ hiểu hơn :

Cái này có, cái kia hình thành

Cái này hiển hiện, cái kia sinh ra

Cái này không có, cái kia không hiển hiện

Cái này chấm dứt, cái kia không sinh ra

Câu trên đây là một trong những câu đơn giản nhất và đồng thời cũng thâm sâu nhất trong số các lời giảng huấn của Phật, tuy hết sức đơn giản nhưng câu ấy đã giải thích trọn vẹn bản chất của vũ trụ này. Các nhà khoa học và các triết gia Tây phương đều vô cùng khâm phục ý nghĩa sâu xa hàm chứa trong câu nói đơn giản trên đây của Phật.

b) Vô thường

Lý duyên khởi hay tương liên cho thấy mọi vật thể và biến cố đều liên đới với nhau để hiển hiện hay tự hủy hoại. Nếu nhìn kỹ hơn ta sẽ thấy rằng những điều kiện hay cơ duyên tạo ra sự liên đới giữa mọi hiện tượng đều luôn luôn biến động và đổi thay. Hậu quả đưa đến là mọi vật thể và biến

cổ cũng đều biến động và đổi thay không ngừng, từ những tư duy và xúc cảm trong tâm thức cho đến tất cả mọi hiện tượng trên thân xác và chung quanh ta : chẳng hạn như hàng triệu tế bào trên thân xác được sinh ra và chết đi trong từng giây phút một, những đổi thay đó cũng đang tác động trên từng cọng cỏ đang ngã nghiêng trong gió trước sân, cho đến muôn vàn tinh tú đang tuần lưu trong vũ trụ.

Không có bất cứ gì đứng yên và bất động và không biến đổi. Những chuyển động luân lưu nhất là sự vận hành « phi vật chất » của tư duy và những xúc cảm trong tâm thức. Có những chuyển động đột ngột như khi ta bẻ gãy một cành cây, một bong bóng bị nổ hay một tia chớp trên trời. Có những chuyển động chậm hơn như quá trình của hiện tượng động đất chẳng hạn. Ta có cảm giác như mặt đất đứng yên, nhưng thật ra các mảng lục địa trôi nổi trên nền đá chảy lỏng trong lòng đất sâu. Các mảng lục địa bị nứt, gãy, trôi giạt, chồm lên nhau, dồn ép vào nhau, hoặc tách xa nhau, mặt biển thu nhỏ hay mở rộng... Tất cả những chuyển động đó rất chậm, tốc độ xê dịch chỉ trung bình vài phân trong một năm, nhưng khi hai mảng lục địa ép vào nhau hoặc chồm lên nhau, đến một lúc nào đó bất thần bị gãy, và động đất xảy ra. Tóm lại mặt đất luôn luôn đổi thay, nhưng con người phân chia và tranh giành lãnh thổ trên những mảng lục địa đang thay hình đổi dạng ấy để gây chiến với nhau. Nhìn xa hơn, ta sẽ thấy vũ trụ giống như một đám lốc xoáy lộn và cuốn tung những hạt bụi thiên thể, nhưng con người vẫn cố đi tìm một thứ gì trường tồn và bất biến trong đó và nhìn bầu trời như bất động.

Tóm lại, mọi hiện tượng không bao giờ giữ nguyên như thế mà luôn luôn đổi thay và biến mất trong từng giây phút một. Tính cách biến động và nhất thời của mọi hiện tượng là nguồn gốc của khổ đau, chúng tạo ra sự lo âu thường xuyên trong sự sống, và cái chết là một trong những mối lo âu khiếp đảm nhất. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma có nói như sau : « *Tất cả đều vô thường. Chính cái lẽ vô thường đã tác động trên chu kỳ của mọi sự hiện hữu* ». Chu kỳ của mọi sự hiện hữu chính là thế giới của luân hồi.

c) Vô ngã

« *Cái tôi* » là một tổng hợp của nhiều nguyên nhân và điều kiện, vì thế cái tôi không phải là một thứ gì trường tồn và bất biến, sự hiện hữu của nó lệ thuộc vào nhiều cơ duyên và điều kiện. Khi những cơ duyên và điều kiện tạo ra « *cái tôi* » không còn hội đủ, thì « *cái tôi* » cũng sẽ biến mất. Khái niệm về « *cái tôi* » hay « *cái ngã* » đúng hơn chỉ là một ảo giác. Ta không thể xác định, hình dung hay tưởng tượng ra được *cái gì làm chủ thể của tư duy*, ta cũng không tìm thấy *cái gì làm chủ thể nhận biết những nhận biết*, chẳng

qua vì cái chủ thể ấy là kết quả nhất thời của một sự tổng hợp từ nhiều điều kiện, và tự nó, nó không hàm chứa một thực thể nào cả.

Xin nhắc lại trong phần mô tả về tu định trên đây có đề cập đến năm tên giác cướp là : hình tướng, giác cảm, sự cảm nhận, sự tạo tác và tri thức. Khi thuyết giảng cho năm đệ tử trong khu vườn hươ ở Ba-la-nại, Phật có nói đến những bản loạn ấy như sau « *Những thứ ấy không thuộc về cái tôi, cái tôi cũng không phải là những thứ ấy, những thứ ấy không phải là cái ngã của ta* ». Kinh sách gốc Hán gọi năm thứ ấy là ngũ uẩn : sắc, thụ, tưởng, hành và thức, chúng tạo ra cái ảo giác của « cái ta », hay « cái ngã » của ta.

d) Tánh Không

Trong kinh Kim cương Phật có nói như sau :

« Như những vì sao trên trời, như đám ruồi đang bay lượn, hay đóm lửa của ngọn đèn,

Như một ảo giác ma thuật, một giọt sương mai, hay một bọt bong bóng,

Như một giấc mơ, một tia chớp, hay một đám mây,

Hãy xem những hiện tượng phát sinh bằng điều kiện cũng giống như thế »

Phật giảng rằng tất cả mọi hiện tượng mà ta cảm nhận được không hàm chứa một thực thể nào cả, chúng chỉ hiện hữu trong khuôn khổ một của một thứ hiện thực mà ta đem gán cho chúng và ta xem cái hiện thực ấy là « khách quan ». Mọi vật thể và biến cố, kể cả « cái ta » hay « cái tôi », không hàm chứa một sự hiện hữu khách quan, nội tại hay tự tại nào cả. Tự nơi chúng, chúng không hiện hữu, chúng chỉ hiện hữu nhờ vào quá trình của quy luật nguyên nhân và hậu quả, quá trình đó nằm trong mạng lưới bao quát của hiện tượng tương liên, tương kết và tương tạo. Mọi hiện tượng không mang một đặc tính cá thể nào, cũng không hàm chứa một tự tính nào, không có một quy chế độ lập nào cả. Chúng luôn luôn lệ thuộc vào những điều kiện khác để hiện hữu. Bản chất đích thực của chúng chỉ là ảo giác, không thật, chỉ đơn giản là những danh xưng mà ta gán cho chúng, hay nói một cách khác chúng là những tạo dựng của tâm thức. Phật có nói như sau :

« Hình tướng và tất cả những vật thể được chỉ định chỉ là danh xưng. Những danh xưng đó chính là bản chất của chúng » (Lời Phật trong kinh Bát nhã Ba-la-mật)

« Nay Tu-bồ-đề, Như Lai bảo rằng các hạt bụi không phải thật, chúng chỉ đơn giản được gọi là những hạt bụi mà thôi. Như Lai bảo rằng vũ

trụ không phải thật, nhưng nó chỉ đơn giản được gọi là vũ trụ mà thôi » (Lời Phật trong kinh Kim cương).

Tóm lại mọi hiện tượng trên bình diện tối hậu đều không thật, không mang một thực thể bất biến và trường tồn nào cả, chúng chỉ hiện hữu trên phương diện sự thực tương đối, tức một sự thực chỉ dựa vào sự hiểu biết nhị nguyên và quy ước. Trên phương diện sự thực tuyệt đối, chúng là *tánh Không* (Shunyata). Khái niệm về tánh Không áp dụng cho mọi hiện tượng (dharmashunyata) và kể cả con người (pudgalashunyata). Long Thọ có nói như sau : « *Các cấu hợp không phải là cái ngã, cấu hợp không nằm trong cái ngã. Cái ngã không có trong các cấu hợp, nhưng cái ngã cũng không có nếu không có những cấu hợp* ». Thiền sư Tăng Xán (thế kỷ thứ VI), vị tổ thứ ba của Thiền tông Trung quốc, cũng có nói như sau : « *Các vật thể là các vật thể chẳng qua vì [đấy là] tâm thức. Tâm thức là tâm thức chẳng qua vì [đấy là] vật thể. Nếu ta muốn phân biệt chúng là cái này hay cái kia, thì từ nguyên thủy chúng chỉ là trống không* ».

Tánh Không là một khái niệm đặc thù của Phật giáo, ngoài Phật giáo không có một nền triết học hay khoa học nào nhìn thấy và nêu lên chân lý đó của hiện thực. Sau đây là một vài trích dẫn các câu phát biểu có ít nhiều liên quan đến tánh Không của các khoa học gia danh tiếng : « *Chúng ta không quan sát chính thiên nhiên, nhưng quan sát thiên nhiên xuyên qua phương pháp tìm hiểu của ta* » (Werner Heisenberg, 1901-1976, giải Nobel 1932 về Vật lý lượng tử), câu này có nghĩa là sự thực quan sát lệ thuộc vào phương pháp, tức sự hiểu biết chủ quan và quy ước của ta, cái sự thực đó không phải là thực thể của thiên nhiên. « *Một thực thể độc lập không thể đem gán cho bất cứ một hiện tượng nào, cũng như cho bất cứ một sự bố trí quan sát nào* » (Niels Bohr, 1885-1962, giải Nobel 1922 về Vật lý lượng tử), ý nghĩa câu này còn đi xa hơn nữa : mọi hiện tượng kể cả những phương pháp và kết quả đo đạc từ máy móc khoa học cũng không hàm chứa một thực thể nào cả.

Sau cùng, cũng nên minh sát rằng các khái niệm như tương liên (duyên khởi), vô thường, vô ngã và tánh Không, không phải là những khái niệm độc lập, đó chỉ là những dạng thể hay những đặc tính cá biệt của hiện thực. Một hiện tượng tương liên vì gánh chịu quy luật của nhân quả nên luôn luôn biến động và vô thường, vì vô thường nên nó không thật, bản chất tối hậu của nó là vô ngã, vô ngã tức là tánh Không.

Khái niệm về tánh Không không phải là một cách nhìn cá biệt của tâm thức, và nhất định không phải là một lý tưởng cao cả mà người tu học phải đạt được. Đó chỉ là một *phương tiện* giúp tâm thức phát huy sự hiểu biết để quán

thấy bản chất tối hậu của hiện thực, hay nói cách khác để *nhìn thấy* cái thực thể đích thực của mọi hiện tượng. Sự quán thấy ấy gọi là Trí tuệ hay sự Giải thoát. Tuy nhiên, kinh sách có nói là chỉ có Phật mới nhìn thấy một cách trực tiếp và đồng loạt hai sự thực : tương đối và tuyệt đối. Sự quán thấy của ta vẫn còn ít nhiều vướng mắc trong phân tích, lý luận và nhị nguyên, vì thế sự tu tập phải kiên trì và lâu dài, suốt trong ba thời gian vô tận.

---o0o---

Kết luận

Bài viết này chỉ có mục đích trình bày sơ lược về các giai đoạn tu tập Phật giáo và đưa ra một vài định nghĩa, nếu muốn đi xa hơn tức là tu tập thật sự thì phải tự học hỏi trong kinh sách hoặc với các vị thầy giỏi và chân chính, nhất là phải đem ra thực hành những điều đã học được. Về tu giới, có thể tìm hiểu thêm trong *Bát chánh đạo, Lục Ba-la-mật...* Muốn tu định cần phải tu tập lâu dài về thiền định. Muốn tu tuệ cần có một số vốn hiểu biết vững chắc về những lời giảng huấn của Phật, một tâm thức bình lặng, nhất là sức mạnh của suy luận và trực giác của quán thấy.

Phật giáo là một tín ngưỡng tích cực, điều ấy có nghĩa là phải tu tập, và sự tu tập có tính cách cá nhân. Chư Phật không ban cho ta bất cứ một cái gì sẵn có, chính ta phải tự tìm lấy sự giải thoát cho ta. Tu tập giúp đạt được ba khả năng quý báu nhất : lòng từ bi, sự trong sáng và trí tuệ. Hoàn thiện tu giới đưa đến lòng từ bi vô biên ; hoàn thiện tu định đem đến sự trong sáng cho tâm thức ; hoàn thiện tu tuệ đưa đến sự hiểu biết siêu nhiên và sự Giải thoát.

Dù ta đậu bằng tiến sĩ triết học Phật học cũng không có nghĩa là ta đã xoá bỏ được vô minh, mà thật ra ta chỉ gom góp thêm một mớ kiến thức nhị nguyên, công thức và quy ước mà thôi. Dù ta có tụng kinh trong nhiều chục năm cũng không có nghĩa là ta đã đạt được tỉnh thức và giác ngộ. Dù ta có khổ công cầu an, cầu siêu cho vô số người cũng không có nghĩa là ta đã đạt được sự giải thoát cho chính ta. Đối với Phật giáo, việc tu tập để biến cải chính tâm thức ta mới thật là một điều chính yếu và cần thiết.

Giữ giới không phải vì ta mà vì hạnh phúc của những người chung quanh ; ngồi xuống để thiền định không phải vì ta mà vì sự an bình của thế giới này; tìm kiếm và quán thấy thực tính của vũ trụ không phải vì ta mà vì sự Giác ngộ cho tất cả chúng sinh. Lòng từ bi luôn luôn là động lực chính, là sức mạnh thúc đẩy việc tu tập. Kinh sách nói rằng muốn đạt được Giác ngộ phải tu tập qua ba thời gian vô biên và vô tận. Vậy muốn vượt qua ba thời gian vô biên và vô tận để giác ngộ, phải cần đến sức mạnh tương

xứng phát sinh từ lòng từ bi, có nghĩa là lòng từ bi cũng phải vô biên và vô tận như những thời gian mênh mông.

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma có nói : « Một vị Thầy chỉ nên nói những gì mà ông ta biết, có nghĩa là những kinh nghiệm của ông ta. Nếu những gì thuyết giảng chỉ là lý thuyết đối với ông ta, tốt hơn quý vị nên lật sách ra mà tra cứu, như thế đỡ mất thì giờ hơn ». Ngoài một chút thiện tâm và nhiệt tình, tôi không tự cho là đã đạt được một kinh nghiệm nào cả, những gì trình bày trong bài viết này chẳng qua là những góp nhặt trong sách vở, thu gọn cho dễ hiểu kèm thêm vài lời trích dẫn mà tôi tự cho phép xem như những món ngon vật lạ để hiến dâng cho người đọc, trân trọng như một mâm cơm dọn sẵn mà thôi.

Xin được chấm dứt bài viết này bằng một câu nói của Thiền sư Đạo Nguyên (1200-1252) :

« Có viên đá quý nào tự nhiên trở nên rạng rỡ ? Có kẻ nào tự nhiên thành công khi vừa mới nảy ra trong đầu một ý định ? Viên đá phải được mài bóng. Con người cần phải tập luyện. Hãy cố giữ lấy sự khiêm tốn và đừng bao giờ nói lỏng sự tu tập »

---o0o---

SỰ YÊN LẶNG CỦA PHẬT

Tên gọi của Đức Phật là « Thích-ca Mâu-ni » có nghĩa là « Bạc Tịch tĩnh trong họ Thích-ca », « Trí giả trầm lặng trong họ Thích-ca », chữ Phạn mauni có nghĩa là yên lặng. Phật còn có tên là « Mahamuni » : Maha là lớn, « Mahamuni » là « Bạc yên lặng Lớn lao » hay vị « Đại Thánh nhân của Yên lặng ». Thật vậy, Phật là một vị Tịch Tĩnh, một Trí giả trầm lặng và những lời Phật dạy đều nhắm vào mục đích dẫn dắt chúng sinh đến cõi an vui và êm ả, an bình và phẳng lặng. Tất cả mọi ngôn từ đều già nua và tan biến, đều sinh và tử, chỉ có yên lặng là trường tồn và sinh động : cái yên lặng của Phật từ hơn hai ngàn năm trăm trước vẫn còn nguyên trong lòng chúng ta hôm nay, nếu chúng ta biết nhìn thấy nó và lắng nghe được dư âm của nó trong ta.

Sự yên lặng đó được chứng minh qua cách sinh sống của Phật, hiển lộ trong từng hành vi của Phật, bàng bạc trong những lời giảng huấn của Phật. Sự yên lặng ấy mênh mông như không gian và vô tận như thời gian. Ta hãy thử cố gắng tìm hiểu một phần nào ý nghĩa của sự yên lặng lớn lao đó qua Đạo Pháp của Phật, vì biết đâu sự yên lặng vô biên ấy chính là sự giải thoát.

1. Yên lặng trước những câu hỏi

Có một số câu hỏi đã được nêu lên để hỏi Đức Phật, nhưng Ngài không trả lời vì đó là những câu hỏi đặt sai và vô ích. Bám víu vào những câu hỏi ấy bằng những biện luận thuần lý sẽ rơi vào cạm bẫy của sự hiểu biết quy ước, công thức và nhị nguyên. Cạm bẫy ấy sẽ đưa đến tranh luận vô tận và thắc mắc tiếp nối nhau, đánh lạc hướng sự tu tập. Nhiều vị thầy sống đồng thời với Đức Phật, tức là vào thế kỷ thứ VI trước Tây lịch, đã từng chủ xướng nhiều chủ thuyết trong lãnh vực triết học siêu hình. Nhưng Đức Phật đã che chở cho các đệ tử của Ngài tránh khỏi những cạm bẫy ấy, không phải bằng cách cấm đoán, bằng biện luận hay giải thích, nhưng bằng sự yên lặng. Có tất cả 14 câu hỏi đại loại như sau mà Phật không giải đáp :

- 1- Vũ trụ có trường tồn bất diệt hay không ?
- 2- Vũ trụ không trường tồn bất diệt ?
- 3- Vũ trụ đồng thời vừa trường tồn bất diệt, vừa không-trường-tồn-bất-diệt ?
- 4- Vũ trụ đồng thời vừa không-trường-tồn-bất-diệt cũng không phải là không-trường- tồn-bất-diệt ?
- 5- Vũ trụ có biên giới hay không ?
- 6- Vũ trụ có vô biên hay không ?
- 7- Vũ trụ đồng thời vừa có giới hạn lại vừa vô biên ?
- 8- Vũ trụ đồng thời không phải là có giới hạn, nhưng cũng không phải là không có giới hạn ?
- 9- Sự sống và thân xác là một thứ như nhau ?
- 10- Sự sống và thân xác có phải là hai thứ khác nhau ?
- 11- Một sinh linh được giải thoát có hiện hữu sau khi chết hay không ?
- 12- Một sinh linh được giải thoát không còn hiện hữu sau khi chết ?
- 13- Một sinh linh được giải thoát hiện hữu nhưng đồng thời cũng không hiện hữu sau khi chết ?
- 14- Một sinh linh được giải thoát, đồng thời không hiện hữu cũng không phải là không-hiện-hữu sau khi chết ?

Trên đây là những gì Kinh Cula-Malunkya-sutta đã ghi chép lại, bộ kinh này trình bày « Những câu hỏi vô ích » do một đệ tử của Phật tên là

Malunkyaputta nêu lên để hỏi Đức Phật. Ngài không trả lời trực tiếp những câu hỏi ấy, nhưng hướng những thắc mắc của Malunkyaputta vào những gì thiết thực hơn : những khổ đau đang diễn ra trước mặt và những gì đang làm cho Malunkyaputta phải bấn loạn trong tâm thức :

«Này Malunkyaputta, mặc dù có một quan điểm theo đó vũ trụ vô tận và có một quan điểm [khác] theo đó vũ trụ không vô tận, nhưng trước nhất phải hiểu rằng có sinh, có già, có chết, có khổ, có than khóc, có đờn đau, xót xa và tuyệt vọng. [Đối với] Ta, Ta [chỉ] giảng [cho con] về sự chấm dứt những thứ ấy trong thế giới này, trong chính sự sống này. Vì thế, này Malunkuyaputta, hãy giữ lấy trong tâm những gì Ta giảng, đúng như Ta đã giảng, và những gì Ta không giảng, đúng như Ta không giảng...»
(trích kinh Cula-Malunkya-sutta, bản dịch tiếng Pháp của Mohan Wijayaratna).

Kinh sách có chép câu chuyện như sau : một người bị tên tẩm thuốc độc, nhưng không chịu nhổ mũi tên và băng bó, chỉ thắc mắc về người bắn mũi tên và dây cung làm bằng loại gì, việc bào chế thuốc độc ra sao..., nếu tiếp tục thắc mắc như thế, người này sẽ chết trước khi tìm được giải đáp cho các thắc mắc ấy. Đức Phật không phải là một giáo chủ áp đặt những giáo điều, cũng không phải là một triết gia hay khoa học gia để đưa ra những lời giải thích về vụ trụ hay những biện luận siêu hình, Đức Phật là một vị Thầy tâm linh chỉ dẫn cho ta nhìn thấy bản chất sự hiện hữu của chính ta, đồng thời Đức Phật cũng là một vị Lương y chữa chạy cho ta thoát khỏi khổ đau để tìm thấy sự an vui đích thực và lâu bền. Sau đây là một đoạn khác trong kinh Cula-Malunkya-sutta nhắc lại tính cách vô bổ của những biện luận siêu hình và thuần lý :

« Sự hiểu biết những thứ ấy không giúp cho sự thăng tiến trên đường tu tập, vì nó chẳng lợi ích gì cho sự an bình và giác ngộ. Những gì lợi ích cho sự an bình và giác ngộ mà Đức Phật thuyết giảng cho các đệ tử của Ngài là những điều sau đây : sự thật về khổ đau, nguồn gốc của khổ đau, sự loại bỏ khổ đau, con đường đưa đến sự loại bỏ khổ đau »

(trích kinh Cula-Malunkya-sutta, bản dịch của Etienne Lamotte)

Thay vì Đức Phật tham dự vào những biện luận vô tận của nhị nguyên và quy ước, Ngài đã lôi Malunkyaputta trở về thực tế để nhìn thẳng vào bản chất thực sự của thực tại. Phật đã trao cho người đồ đệ Malunkyaputta và cho cả chúng ta hôm nay một viên thuốc thật màu nhiệm, nhưng Phật không hề đề cập gì đến kích thước của vũ trụ. Khi viên thuốc của Đạo Pháp đã ngấm vào tâm thức ta, làm tan biến những độc

tổ của vô minh, bản thể vũ trụ sẽ hiện ra với ta một cách minh bạch, không cần phải hỏi Phật cái vũ trụ đó có bất diệt hay không.

Yên lặng là một cánh cửa mở rộng, là không gian vô tận, thắc mắc thuần lý là một hành vi khép lại, một thể dạng của nhị nguyên và trôi buộc. Nếu suy ngẫm kỹ lưỡng ta sẽ nhận thấy đặc tính thật tinh tế trong cách trình bày cũng như các lời giảng của Phật trong kinh sách. Chẳng hạn như cách trình bày các câu hỏi trong kinh Cula-Malunkya-putta-sutta trên đây, mỗi thắc mắc được nêu lên tuân tự bằng bốn câu hỏi :

- vũ trụ bất diệt ?
- vũ trụ không bất diệt ?
- vũ trụ vừa bất diệt vừa không bất diệt ?
- vũ trụ vừa không bất diệt cũng không phải là không bất diệt ?

Nếu chỉ đặt một câu hỏi duy nhất : vũ trụ có bất diệt hay không ? Câu hỏi sẽ « thiếu sót », tính cách phiến diện sẽ đưa đến sự tranh cãi triền miên. Phần thứ hai của câu hỏi ; vũ trụ có phải là không bất diệt hay không ? Hai cách trình bày của câu hỏi nêu lên tính cách đối nghịch của nhị nguyên : có và không. Phần thứ ba và thứ tư của câu hỏi : vũ trụ vừa bất diệt lại vừa không bất diệt, vừa không bất diệt cũng không phải là không bất diệt, là cách hoá giải toàn bộ cho câu hỏi, sự thắc mắc trở nên vô nghĩa. Tóm lại một câu hỏi nếu « đầy đủ » sẽ có sẵn câu trả lời là như vậy, sự yên lặng của Phật thật vô cùng sâu sắc.

Ta hãy nhìn vấn đề trên đây dưới một khía cạnh khác. Khi hỏi Phật về vũ trụ có bất diệt hay không, thì chính Malunkya-putta đã vô tình vướng mắc vào các lầm lỗi như sau :

- xem vũ trụ là một tổng thể rõ rệt, trong khi đó vũ trụ chỉ là một sự cấu hợp hỗn tạp.
- xem vũ trụ đang hiện hữu một cách vững chắc, nhưng vũ trụ chỉ là sản phẩm của vô thường.
- xem vũ trụ là một thực thể bên ngoài tâm thức, nhưng thật ra vũ trụ chỉ là một phóng ảnh của tâm thức.

Những lỗi lầm thô thiển như thế cho thấy câu hỏi của Malunkya-putta là một câu hỏi đặt sai. Tuy nhiên, như vừa trình bày trên đây, phần thứ ba và thứ tư của câu hỏi liên quan đến thắc mắc về vũ trụ có phải vừa là bất diệt lại cũng vừa không bất diệt đã gián tiếp hoá giải có và không, hiện hữu và không hiện hữu, tức những lạm dụng của ngôn từ nhị nguyên.

Câu hỏi của Malunkyaputta có vẻ như hữu lý, nhưng thật ra vô nghĩa, vô nghĩa vì dựa vào cách diễn đạt quy ước, công thức và đối nghịch. Cũng xin minh chứng thêm với các nhà khoa học và các triết gia là những người Phật giáo đi tìm sự thật tuyệt đối, một sự thật đúng thật của thực tại, thoát khỏi bản chất ảo giác, vô thường và biến động, sự thực ấy người Phật giáo gọi là sự thực tuyệt đối của hiện thực. Họ không đi tìm sự thực mang tính cách tương đối, xác định bởi sự quan sát, mô tả, đo đạc, những lập luận dựa trên toán học hay các giả thuyết của người làm khoa học, và đồng thời cũng không dựa vào những biện luận duy lý của các triết gia.

Tóm lại sự yên lặng của Phật là một phương pháp cắt đứt quá trình tư duy thuần lý, phá bỏ tính cách quy ước và công thức của ngôn từ, kể cả sự hiểu biết tương đối của khoa học và sự hiểu biết thuần lý của các triết gia. Sự hiểu biết trong Phật giáo là một sự hiểu biết trực nhận bằng kinh nghiệm, phát hiện bằng tu tập và bằng cách biến cải tâm linh, một sự hiểu biết siêu nhiên, trong sáng và tuyệt đối. Sự hiểu biết ấy gọi là Trí tuệ.

---o0o---

2. Sự yên lặng của giác cảm

Có một khái niệm vô cùng quan trọng trong Phật giáo nhưng tương đối ít người chú ý tìm hiểu sâu xa: đó là khái niệm về lục căn (ayatana). Phật giáo xem não bộ là một giác quan như những giác quan khác, thí dụ tai thì nghe được tiếng động, não bộ thì cảm nhận được tư duy và xúc cảm. Vậy lục căn là gì :

- nhãn căn : thị giác, mắt
- Nhĩ căn : thính giác, tai
- Tỷ căn : khứu giác, mũi
- Thiệt căn : vị giác, lưỡi
- Thân căn : xúc giác, thân
- Ý căn : tư duy và xúc cảm, tri giác (não bộ).

Cách phân loại và định nghĩa trên đây là một đặc thù của Phật giáo. Khái niệm lục căn làm nòng cốt và đồng thời cũng là đối tượng cho việc tu tập vì chúng là nguồn gốc phát xuất tất cả mọi sai lầm và bấn loạn. Cách phân loại thông thường gồm có lục căn, nhưng nếu đi vào chi tiết sẽ thấy kinh sách phân biệt thành mười hai loại (dvadasa ayatana) : một bên là sáu cơ quan cảm nhận và một bên là sáu loại vật thể hay đối tượng được cảm nhận, gọi chung là mười hai thể giới hay lãnh vực thuộc tri thức cảm nhận.

Sáu cơ quan giác cảm được gọi là sáu nguồn gốc bên trong của sự nhận biết (grahaka), gồm có : nguồn gốc từ mắt (caksurayatana), nguồn gốc từ tai (srotrayatana), từ mũi (ghranayatana), từ lưỡi (jihvayatana), từ thân (kayavatana), từ tâm thần (mana-ayatana). Sáu đối tượng bên ngoài (grahya) của sự cảm nhận là : hình tướng (rupayatana), âm thanh (sabdayatana), mùi (gandhayatana), vị (rasayatana), cấu trúc (cứng, mềm, nóng, lạnh...) (sprastavyayatana), tâm ý (dharmayatana). Sở dĩ gọi là nguồn gốc vì chúng giữ vai trò làm phát sinh ra sự phân biệt nhị nguyên « chủ thể - đối tượng » (grahya-grahaka), và làm trung gian giữa chủ thể bên trong và đối tượng bên ngoài.

Tuy nhiên trên một phương diện khác, kinh sách lại phân loại sáu nguồn gốc bên trong và sáu nguồn gốc bên ngoài trên đây thành ba nhóm :

- nhóm thứ nhất gồm năm nguồn gốc bên trong : mắt, tai, mũi, lưỡi, thân.
- nhóm thứ hai gồm năm nguồn gốc bên ngoài : hình tướng (nhìn được bằng mắt), âm thanh, mùi, vị, vật thể sờ mó (nhận biết) được bằng sự đụng chạm.
- nhóm thứ ba là nguồn gốc tri thức bên trong và nguồn gốc các đối tượng của nó (tức những hiện tượng tâm thần).

Sự vận hành của não bộ và các đối tượng tâm thần mang những đặc tính khá đặc biệt và phức tạp, nên đã được kinh sách xếp vào một nhóm riêng như bảng phân loại trên đây. Những đối tượng của sinh hoạt não bộ thường được hiểu lầm là cái tôi, cái của tôi, cái ta, cái ngã (atman)... Sự sinh hoạt não bộ được nuôi dưỡng bởi các nguồn gốc thuộc hai nhóm thứ nhất và thứ hai (mắt, tai, mũi, lưỡi..., hình tướng, âm thanh, mùi, vị...)

Kê lễ đông dài như trên đây có phải là lạc đề hay chăng ? Thừa không, vì mười hai nguồn gốc cảm nhận trên đây là mười hai nguồn gốc đem đến ô nhiễm, tức là những nhiễu âm, những tiếng ồn ào khuấy động tâm thức, đánh mất sự yên lặng của tâm thức. Hiểu rõ sự vận hành của lục căn sẽ quán nhận dễ dàng hơn ý nghĩa của sự yên lặng trong Đạo Pháp của Đức Phật.

Ta hãy lấy thí dụ trường hợp của nhĩ căn (tai) và âm thanh. Âm thanh là đối tượng nhận thức của tai. Tai ghi nhận được âm thanh, tín hiệu phát xuất từ tai do âm thanh kích động truyền lên não bộ, não bộ cảm nhận được các tín hiệu ấy và nhận biết hay « hiểu » đó là « âm thanh ». Âm thanh là những làn sóng gồm nhiều tầng số từ thấp lên cao, tai chỉ cảm nhận được một giai tầng nào đó của âm thanh mà thôi. Người lãng tai không nghe thấy những âm thanh quá yếu và người điếc thì không nhận biết được âm thanh, người điếc bẩm sinh thì hoàn toàn không có một kinh nghiệm gì về âm thanh. Người

đang xao lãng, dù cho âm thanh kích động tai và tai truyền tín hiệu lên não hẳn hoi, nhưng ý căn không cảm nhận được vì bị sự xao lãng che lấp.

Khi não bộ cảm nhận được tín hiệu từ tai và « hiểu » đó là âm thanh, thì sự hiểu biết ấy là sự diễn đạt sơ khởi nhất phát sinh từ ý căn hay tri giác. Sự diễn đạt của não bộ, hay tri giác, hay nói một cách tổng quát hơn là tâm thức, không dừng lại đó. Tại sao ? Tại vì có những âm thanh thuần túy là tiếng động, có những âm thanh là tiếng chửi rủa, tiếng cười, tiếng kêu khóc, tiếng hát, tiếng đàn, tiếng ngợi khen, tiếng chê bai trách móc, tiếng êm ái dịu dàng, tiếng đâm chém, súng nổ, tiếng bom đạn... Sự nhận biết và ý nghĩa của những âm thanh ấy là do ý căn diễn đạt. Sự diễn đạt cũng không phải chỉ dừng ở các dạng thể hiệu biết vừa kể, vì tự động xúc cảm sẽ phát sinh liên đới với cách diễn đạt các tín hiệu : chẳng hạn như vui buồn, thích thú, sân hận, thèm muốn, hy vọng, lo âu, sợ hãi, kinh hoàng v.v..., những xúc cảm này lại tiếp tục gây ra ít hay nhiều bất loạn trong tâm thức, kế tiếp là những bất loạn hay giao động sẽ chuyển thành những phản ứng trên thân xác và sinh ra hành vi.

Sự yên lặng của tâm thức hay ý căn là một thể dạng loại bỏ được tất cả các cấp bậc diễn đạt như vừa kể trên đây. Một tâm thức tiếp nhận thể giới bên ngoài xuyên qua lục căn nhưng không diễn đạt gì cả là một tâm thức an bình, phẳng lặng, một tâm thức hoàn toàntịch tĩnh. Những xúc cảm do ý căn diễn đạt sẽ đưa đến bám víu hay ghét bỏ, từ bám víu hay ghét bỏ sẽ đưa đến ý đồ, từ ý đồ biến thành những hành vi duy ý. Tứ thập nhị chương kinh có ghi lại lời của Đức Phật Ca-Diếp (một vị Phật quá khứ) qua lời giảng của Đức Phật Thích-Ca như sau :

Dục sanh u như ý

Ý dĩ tư tưởng sanh

Nhị tâm các tịch tĩnh

Phi sắc diệt phi hành

(trích trong Phật học Từ điển của cụ Đoàn Trung Còn)

Tạm dịch nghĩa như sau:

[Tham] dục (bám víu, ghét bỏ) sinh ra từ ý (ý đồ)

Ý [đồ] phát sinh từ tư tưởng (sự diễn đạt)

[Nếu] cả hai (ý và tư tưởng) [trở nên] phẳng lặng (yên lặng)

[Sẽ] không có sắc (tham dục) cũng không có hành vi (duy ý)

Các câu kệ trên đây tóm lược quá trình lôi kéo của sự diễn đạt phát sinh từ giác quan thứ sáu, tức là ý căn hay tâm thức.

---o0o---

Sự yên lặng của Thiền định

Một trong những mục đích của thiền là làm phát lộ một tâm thức phẳng lặng và an bình (samatha), vậy dạng thể an bình và phẳng lặng của tâm thức liên quan như thế nào với sự vận hành của lục căn ? Tu thiền hay Zen là phương pháp luyện tập giúp «tâm thức lắng xuống» hoặc nói một cách khác là « không suy nghĩ », xin hiểu không suy nghĩ trong trường hợp này là không để tâm thức bị chi phối bởi mọi thứ tư duy và xúc cảm liên tiếp lôi kéo nhau để sinh khởi và hiển hiện. Vậy, thể dạng « tâm thức lắng xuống » và « không suy nghĩ » chính là sự « yên lặng ».

Sự yên lặng của tâm thức theo Thiền tông là một thể dạng « nguyên thủy » hay « tinh khiết » trước khi bị khuấy động bởi tâm ý (ý đồ), bởi sự suy xét và các khái niệm, có nghĩa là mọi sự diễn đạt. Thể dạng tâm thức không bị khuấy động bởi bất cứ một sự diễn đạt nào là một thể dạng thật thẳng băng, yên lặng và trong sáng. Thể dạng ấy biểu hiện cho « sự chận đứng » quá trình lôi kéo sau đây : cảm nhận – diễn đạt – tư duy – xúc cảm – ý đồ – ngôn từ và hành vi duy ý. Sự yên lặng của một tâm thức không bị khuấy động có thể thực hiện được nhờ « tư thế ngồi thiền » và các cách tu tập khác nhau tùy theo các học phái. Ngồi im, chỉ còn lại sự chuyển động duy nhất của hơi thở, sẽ giúp cho tâm thức lắng xuống.

Ta thử lấy một thí dụ thực tiễn như sau. Ta đang ngồi im để thiền định, đang quan sát sự vận hành của tâm thức, cố gắng theo dõi và làm lắng xuống mọi tư duy và xúc cảm. Nhưng bỗng nhiên có một người nào đó ngoài cửa hay phòng bên cạnh xì xầm, nói xấu hay bình phẩm không tốt về ta. Ta chú tâm lắng nghe, mặt ta có thể bừng nóng và rất có thể ta sẽ đứng lên tìm người này để đối thoại, cải chính hoặc hơn thua. Hoặc khi đang ngồi thiền, ta nghe hai người hàng xóm cãi vã nhau trước sân nhà, càng lúc họ cãi nhau càng hăng, văng ra những lời thô tục, có vẻ như sắp đánh nhau hay đâm chém nhau. Trường hợp này tuy không liên quan gì đến ta, nhưng rất có thể ta cũng sẽ đứng lên để chạy ra xem. Tất cả những phản ứng trên đây, tức những hành vi duy ý, là do sự diễn đạt sinh ra. Âm thanh là làn sóng thuộc nguồn gốc bên ngoài kích động nguồn gốc bên trong tức là tai (nhĩ căn), từ tai sinh ra tín hiệu truyền lên não bộ, não bộ tiếp nhận, phối kiểm dựa vào trí nhớ tức sự hiểu biết và kinh nghiệm nhị nguyên, công thức và quy ước tích lũy từ trước, não bộ (ý căn) diễn đạt những tín hiệu ấy thành tiếng nói và

tiếng gậy gõ. Sự diễn đạt tiếp tục được đẩy xa hơn : tiếng nói là nói xấu ta, tiếng gậy gõ cho thấy sắp đưa đến xung đột..., những diễn đạt ấy đưa đến xúc cảm : tức giận vì bị nói xấu, tò mò vì sắp được xem hai người choảng nhau. Những xúc cảm như tức giận, tò mò chuyển thành hành vi duy ý làm cho ta bỏ tư thế ngồi thiền và đứng bật dậy. Tại sao phải xác định rõ ràng hành vi trên đây là một hành vi duy ý, vì chung mọi hành vi duy ý sẽ tạo ra nghiệp, nghiệp (karma) có nghĩa là hành động. Có những hành vi không chủ tâm hay duy ý, chẳng hạn như tiêu hoá, ợ, khạc, khép mở mi mắt, duỗi tay chân...những hành vi này gọi là trung hoà. Tuy gọi là trung hoà nhưng thật ra vẫn kích động để tạo ra nghiệp, nhưng nghiệp phát sinh thật nhỏ gần như không đáng kể. Tất cả mọi chuyển động đều sinh ra hậu quả... chỉ trừ có sự yên lặng toàn diện, một thể dạng bất bạo động tuyệt đối từ thân xác đến tâm thức, mới không làm phát sinh ra nghiệp mà thôi.

Vậy một người đang hành thiền phải làm thế nào để tránh không bị ngoại cảnh kích động và đứng lên ? Họ phải chặn đứng quá trình diễn đạt phát xuất từ ý căn. Ta không thể nào chặn đứng các làn sóng âm thanh, cũng không thể cầm cản tai tiếp nhận những làn sóng đó, cũng không thể ngăn chặn não bộ tiếp nhận các tín hiệu. Ta có thể ứng dụng thí dụ này đối với các giác quan khác như thị giác, khứu giác v.v... Tóm lại sự vận hành của lục căn liên đới với ngoại cảnh vẫn giữ nguyên trong tình trạng vận hành bình thường, nhưng sự diễn đạt không xảy ra, người hành thiền vẫn ý thức một cách minh bạch sự tiếp xúc của tâm thức với thế giới bên ngoài, nhưng xúc cảm và ý đồ không hiển hiện.

Khi đã ý thức và chủ động được lục căn, người hành thiền có thể giữ cho tâm thức thăng bằng và phẳng lặng bất cứ trong hoàn cảnh nào, trong khi sinh hoạt bình thường, tức không cần phải ngồi im. Người này có thể đang làm việc, đang đi giữa chợ, ngoài đường phố, giữa sự ồn ào và biến động của ngoại cảnh, nhưng tâm thức vẫn yên lặng, thanh thản, giống như đang làm việc hay đang bước đi trong một cảnh giới thật êm ả, thanh thoát, an bình và rạng rỡ. Cũng cần phải minh định là dạng thể ấy không phải là một dạng thể vô thức và tê liệt của giác cảm, trái lại là một dạng thể mở rộng và bén nhạy của lục căn, một trạng thái thật tinh thức, khác với tình trạng sao lãng, vô cảm, chẳng hạn như bị điếc, mù, hôn mê bất tỉnh... Hôn mê hay các giác quan bị tổn thương không ghi nhận được tín hiệu là một thể dạng yên lặng của cái chết không phải là sự yên lặng của một tâm linh tinh thức.

---o0o---

3. Công án và sự yên lặng của Thiền tông

Thiền là một phương pháp tu tập trong yên lặng, thực thi triệt để sự yên lặng, giới hạn tối đa ngôn từ quy ước và nhị nguyên. Ngoài số kinh điển căn bản của Phật giáo Đại thừa được sử dụng trong Thiền tông, các « kinh điển » (roku) đặc thù của học phái này chỉ gồm các giai thoại, các mẫu đối thoại ngắn (mondo) và nhất là những công án (koan). Gốc tiếng Hán của công án là gong'an, tiếng Triều Tiên là kongan, tiếng Nhật là koan, nhưng chữ công án không thấy ghi chép trong kinh sách cổ điển bằng tiếng Phạn hay tiếng Pa-li. Công án là một ứng dụng mới mẻ về những lời Phật dạy khi Thiền tông phát triển rộng rãi ở Trung quốc, tức vào thế kỷ thứ VI, nhất là từ thế kỷ thứ X cho đến ngày nay. Công án gồm hàng ngàn mẫu chuyện hay câu phát biểu ngắn và những lời trích dẫn từ kinh sách, tất cả được gom lại trong nhiều tập như Bích nham lục, Vô môn quan, Thong dong lục, Lâm tế lục... Các kinh sách của Thiền tông ghi chép tổng cộng 1700 công án, ngày nay độ một phần ba trong số đó vẫn được thường xuyên sử dụng trong việc tu tập, mặt khác các vị thiền sư hiện đại vẫn tiếp tục sáng chế thêm các công án mới. Mỗi thiền sinh khi quy y thường được người thầy ban cho một công án. Vậy công án là gì?

Nghĩa từ chương của công án là một « án lệnh », một « tài liệu ghi nhận các sự kiện công khai ». Đối với Thiền tông, công án là một phương thức dùng vào việc tu tập tâm linh. Vị thầy ban cho người đệ tử một công án và người đệ tử tự do tìm hiểu, suy tư và tự tìm lấy lời giải đáp. Có thể xem công án là một hình thức đối thoại giữa thầy và trò, nhưng thật ra chủ đích của công án không dùng để đối thoại vì ý nghĩa của công án thường mang tính cách phi lý, vô nghĩa, bất ngờ, ngớ ngẩn... nói chung là vượt ra khỏi mọi lý luận, mọi hiểu biết quy ước và quá trình suy luận thông thường. Công án cũng có thể đơn giản là sự yên lặng, có thể là một chữ duy nhất, một câu độc ác hay một cử chỉ rất thô bạo của người thầy, có thể là đánh đập, mục đích giúp cho người đệ tử thức tỉnh. Sau đây là vài thí dụ về công án :

- « Con chó có Phật tính hay không ? » : công án của thiền sư Triệu Châu.
- « Tiếng vỗ của một bàn tay » : công án của thiền sư Bạch Ẩn.
- « Gương mặt nguyên thủy của anh như thế nào, trước khi anh được sinh ra trong kiếp sống này ? » : công án của lục tổ Huệ Năng.
- « Phật là gì ? » - « Ba cân hạt gai » : công án của thiền sư Động Sơn.
- « Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ » (phùng Phật sát Phật, phùng Tổ sát Tổ) : công án của thiền sư Lâm Tế.

- Nếu có ai đặt bất cứ một câu hỏi nào với thiền sư Câu Chi, ông cũng chỉ đưa một ngón tay lên thay cho câu trả lời. Một hôm có một Phật tử hỏi chú tiểu, đệ tử của sư, rằng sư đã dạy gì cho chú, chú đưa ngay một ngón tay lên để trả lời. Sư nghe được chuyện này liền cho gọi chú vào và bắt thần chop lấy bàn tay của chú rồi lấy dao chặt luôn ngón trở. Người đệ tử sợ quá ôm bàn tay đầy máu me mà chạy. Sư cầm dao đuổi theo, bắt thần trợn mắt hét lên một tiếng, người đệ tử quay lại, sư đưa một ngón tay lên. Người đệ tử giật mình dù có muốn bắt chước cũng không còn ngón tay để đưa lên, liền bắt thần đạt được giác ngộ.

Tính cách bất ngờ, đột biến và phi lý của công án nhằm vào mục đích chặn đứng sự diễn đạt quy ước của tâm thức. Tình trạng hoang mang và phi lý khi đối đầu với một công án sẽ đưa tâm thức rơi vào sự yên lặng, lọt ra khỏi mọi tiêu chuẩn bám víu. Nếu một thiền sinh cố tình tiếp tục bám vào sự suy diễn thuần lý hay cách lý luận công thức, thì công án sẽ chẳng có hiệu quả gì cả. Đối với Thiền tông, ngôn từ không có ý nghĩa, không thể dùng để giải đáp các công án, đại loại các câu hỏi như « con chó có Phật tính hay không ? », « tiếng vỗ của một bàn tay », « gương mặt nguyên thủy trước khi sinh »,... không có câu trả lời thích nghi. « Phật là gì ? » - « Ba cân hạt gai ! », tính cách bất ngờ và phi lý giữa câu hỏi và câu trả lời cắt đứt mọi phản ứng của lý trí, mọi chờ đợi mang tính cách thuần lý sẵn có trong tâm thức. Hỏi đáp như thế là một xảo thuật của ngôn từ giúp tâm thức trút bỏ mọi biện luận để trở lại sự an bình, bản thể nguyên thủy của tâm thức. Câu « gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ » của thiền sư Lâm Tế trong tập Vô Môn quan là một loại công án giúp thiền sinh hoảng sợ trút bỏ mọi bám víu, dù đó là Phật hay Đạo Pháp cũng thế.

Ngón tay của thiền sư Câu Chi đưa lên thay cho câu trả lời, ám chỉ sự dứt bỏ mọi ý niệm, mọi biện luận duy lý, vượt khỏi tính cách vô nghĩa của ngôn từ, đưa người hỏi trở lại sự yên lặng. Tuy nhiên ngón tay vẫn còn là một cách diễn đạt, một cơ sở để bám víu. Chú tiểu bị chặt mất ngón tay không còn gì để bám víu nữa, khi chú ngoảnh lại thấy thầy mình cầm dao đang đuổi theo và hét lên một tiếng đồng thời lại đưa một ngón tay lên, chú hoảng sợ, bất chợt chực nhận được sự vô nghĩa và trống không của mọi biện luận thuần lý và diễn đạt quy ước, giống như ngón tay của chú đã bị chặt mất. Cũng nên ghi thêm ra đây là chú tiểu sau này đã trở thành một thiền sư nổi tiếng.

Ta hãy trở lại thí dụ một người đang hành thiền trong phân đoạn nêu lên trước đây, liên quan đến khái niệm chặn đứng « sự suy nghĩ » quy ước, nhị nguyên và thuần lý, không cho phép ý căn « diễn đạt ». Nếu khái niệm về sự chặn đứng mọi suy nghĩ mang tính cách khá lý thuyết, thì cách sử dụng

công án nhất định là một phương pháp thực hành, giúp cho ý căn không diễn đạt, đưa ý căn hay tâm thức trở lại thể dạng tinh khiết, an bình và phẳng lặng. Hành giả đang ngồi thiền nêu lên trong thí dụ trước đây, tuy không bị những biến động bên ngoài, chẳng hạn như nghe người khác nói xấu mình hoặc nghe hai người gây gổ, tạo ra xúc cảm bấn loạn để không đứng bật dậy, nhưng người này vẫn có thể phản ứng bằng hai thái độ khác nhau.

Thái độ thứ nhất là giữ tâm thức phẳng lặng và an bình mặc dù nghe thấy người khác nói xấu mình với ác ý và sai lầm, hoặc nghe hai người hàng xóm đang gây gổ với nhau. Nếu giữ được tâm thức trong sáng, phẳng lặng, ý căn cảm nhận âm thanh hay tiếng nói nhưng không diễn đạt, sự yên lặng trong tâm thức vẫn tuyệt đối và vô biên, ấy là « phản ứng » của một vị A-la-hán. Thái độ thứ hai là người hành thiền phát lộ lòng xót thương và từ bi vô biên đối với kẻ nói xấu mình với ác ý, thương họ đang vướng mắc vào nghiệp tiêu cực, đối với những người đang cãi nhau thì xót thương cho họ vì họ đang là con mồi của những xúc cảm bấn loạn, họ đang run lên vì sân hận và sẵn sàng đâm chém nhau. Những xúc cảm ấy tuy mang tính cách tích cực của lòng từ bi, nhưng bản chất vẫn là những xúc cảm và xúc cảm sẽ tiếp tục trói buộc người hành thiền trong thế giới luân hồi. Trường hợp phát lộ lòng từ bi như vừa kể là « phản ứng » của một vị Bồ-tát.

« *Không nói chính là lời nói của Phật* »

« Nhập Lăng-già kinh » là một bộ kinh quan trọng của Đại thừa Phật giáo, trình bày về Phật tính và sự Giác ngộ vượt lên trên mọi khái niệm nhị nguyên của ngôn từ. Trong bộ kinh này có ghi thật minh bạch như sau : « Từ khi giác ngộ cho đến ngày tịch diệt, Đức Phật chưa hề nói một lời nào cả, và cũng sẽ không thốt lên một lời nào, bởi vì không nói chính là lời nói của Phật ». Câu ấy có nghĩa là gì ? Có nghĩa là tất cả Đạo Pháp mà Phật thuyết giảng đều dựa vào ngôn từ nhị nguyên và quy ước, bản chất tối hậu của hiện thực không thể nói lên hay mô tả bằng lời. Thế giới Ta-bà hay Niết-bàn cũng chỉ là những danh xưng, là một cách diễn đạt công thức, không hàm chứa một giá trị tuyệt đối nào. Nếu không có thế giới Niết-bàn làm đối nghịch thì thế giới Ta-bà hay luân hồi không có nghĩa gì cả, ngược lại nếu không có thế giới Ta-bà, chỉ toàn là Niết-bàn, thì Niết-bàn cũng chẳng có ý nghĩa gì. Trắng và đen, có và không, tốt và xấu, chủ thể và đối tượng...đối nghịch với nhau từng cặp, đó là đặc tính nhị nguyên của tất cả sự hiểu biết quy ước của chúng ta. Khi đem ngôn từ nhị nguyên để chuyên chở và diễn đạt sự hiểu biết thì sự hiểu biết đó không còn là sự hiểu biết nữa, vì nó không thể nào mô tả một cách thích đáng Chân như hay bản thể đích thực và tối thượng của hiện thực. Chỉ có tu tập, sự yên lặng của thiền định và trực giác tinh khiết của tâm linh, thoát khỏi vô minh mới có thể quán

nhận được sự thực tuyệt đối hay bản thể đích thực của mọi hiện tượng, tức mọi vật thể và biến cố đang bị chi phối bởi quy luật nhân duyên và vô thường, chúng đang biến động không ngừng chung quanh ta.

Trên đây là những gì tìm thấy trong Đạo Pháp của Phật, nhưng trên thực tế Đức Phật cũng đã từng thuyết pháp trực tiếp bằng sự yên lặng. Một lần trên núi Linh thú, trước cử tọa đông đảo đang yên lặng nhìn vào Đức Phật để chờ nghe giảng, nhưng Đức Phật chỉ cầm một cánh hoa đưa lên và không nói gì cả. Tất cả mọi người đều ngơ ngác, chỉ riêng có một người đệ tử là ngài Ma-ha Ca-diếp gương mặt bỗng nhiên bừng sáng và mỉm cười. Khi nhìn thấy cánh hoa và sự yên lặng của Phật, Ma-ha Ca-diếp bừng tỉnh và đạt được giác ngộ. Sau đó Đức Phật đã nói với Ma-ha Ca-diếp như sau : « Ta cất giữ Con mắt của Kho tàng Đạo Pháp, sự quán thấy tinh tế về Niết-bàn, sự thông suốt ấy chính là cánh cửa để quán thấy thế giới vô hình tướng, nó không còn lệ thuộc vào chữ viết cũng như ngôn từ, nó được truyền thụ bên trên mọi tín điều. Cái Kho tàng ấy, Ta trao lại cho Ma-ha Ca-diếp ». Sự tích trên đây gọi là « Niêm hoa vi tiếu » (cầm hoa mỉm cười) dùng để chỉ sự truyền Pháp vượt thoát mọi ngôn từ quy ước, trực tiếp từ tâm thức đến tâm thức (dĩ tâm truyền tâm). Cũng cần minh chứng Niết-bàn là một khái niệm trong Phật giáo được diễn đạt và định nghĩa khác nhau tùy theo trường hợp. Sau đây là định nghĩa Niết-bàn theo bản dịch sang tiếng Hán vào thời Đường của bộ kinh Lăng-già : « Niết-bàn có nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính, đúng thật với thực tính ». Đối với Thiên tông, thấy suốt vào trú xứ của thực tính chính là thể dạng của Trí tuệ Ba-la-mật. Cái Trí tuệ đó được Quán Thế Âm tiếp nhận trực tiếp từ sự yên lặng của Phật đang ngồi thiền định bên cạnh để giảng lại cho ngài Xá-lợi-Phất trong « Bát-nhã Ba-la Mật-đa Tâm kinh ».

Trong các phân đoạn trước, ta thấy rằng sự thật tuyệt đối của mọi hiện tượng, tức bản chất tối hậu của hiện thực chỉ có thể quán thấy bằng tu tập, bằng yên lặng và bằng trực giác của tâm linh, nhưng qua câu chuyện trên đây ta lại nhận ra thêm một khía cạnh khác nữa là bản chất tối hậu ấy của hiện thực chỉ có thể truyền thụ bằng sự yên lặng, giữa tâm thức với tâm thức, chẳng hạn như bằng sự tiếp nhận trực tiếp giữa tâm thức Giác ngộ của Phật và tâm thức tỉnh thức của Ma-ha Ca-diếp.

Sau khi Phật nhập diệt, Ma-ha Ca-diếp được xem như người đứng đầu hướng dẫn Tăng đoàn và đồng thời cũng được xem là vị Tổ thứ nhất của Thiên tông Ấn Độ. Sự truyền thụ y bát tiếp nối đến vị tổ thứ 28 là Bồ-đề Đạt-ma (470-573). Vào năm 520, Bồ-đề Đạt-ma dùng đường biển đến Quảng Châu để truyền giáo tại Trung quốc, sư yết kiến Lương Vũ đế tại thủ phủ Nam Kinh, nhưng không thuyết phục được vị đế vương này, sư lại dùng

thuyền vượt sông Dương Tử đến Lạc dương và ẩn cư trong chùa Thiếu Lâm trên dãy Tung Sơn. Sau chín năm yên lặng, không nói một lời nào, chỉ quay mặt vào tường để thiên định cho đến ngày Huệ Khả đến xin gặp sư và xin làm đệ tử. Bồ-đề Đạt-ma trở thành vị tổ thứ nhất của Thiền tông Trung quốc, và sau này Huệ Khả được truyền thụ và trở thành vị tổ thứ hai.

---o0o---

4. Sự yên lặng của Huệ Khả

Trong thời gian truyền bá Phật Pháp tại Trung Quốc, Bồ-đề Đạt-ma có quay trở về Ấn Độ một lần, và trước khi lên đường có gọi các đồ đệ lại để khảo sát kiến thức của họ. Mỗi người đứng lên trình bày những hiểu biết của mình về Đạo Pháp, và mỗi lần Bồ-đề Đạt-ma đều khen là người này đã « đạt được phần da, phần thịt hay phần xương của ông ». Đến lượt Huệ Khả đứng lên, nhưng chỉ nghiêng mình rồi đứng yên, Bồ-đề Đạt-ma liền thốt lên : « Người đã đạt được phần tủy của ta rồi ». Thật vậy Đạo Pháp hay sự chứng ngộ không giải thích được bằng ngôn từ.

Ngôn từ trong Đạo Pháp chỉ là một cách thích ứng với xu hướng, tánh khí, khả năng và trình độ hiểu biết của mỗi cá nhân, gián tiếp dùng để diễn đạt một cái gì cao thâm hơn, một khía cạnh nào đó của hiện thực, giúp mỗi cá nhân tránh khỏi thể dạng hoang mang, dầy đặc và u mê của tâm thần. Thể dạng vượt thoát mọi định kiến và công thức sẵn có là thể dạng « không bị nhốt » vào một khuôn phép có sẵn, không bị ràng buộc trong sự kiểm toa và thao túng của sự suy diễn và biện luận thuần lý. Quá trình suy diễn hay biện luận thuần lý nếu hướng vào nội tâm sẽ đưa đến hoang mang và bế tắc, nếu hướng vào sự tranh biện bên ngoài sẽ đưa đến cãi vã vô bổ hoặc ăn nói ba hoa bất tận mà thôi. Nếu quán nhận được sự yên lặng của Phật, mọi lo âu, thắc mắc do sự hiểu biết thôi thúc sẽ tan biến hết. Chính cái ngã đã làm cho ta thêm khát, dù rằng đây là sự thêm khát hiểu biết. Dù mang tính cách cao cả nhưng sự thêm khát hiểu biết vẫn đưa đến bám víu và sợ hãi, sợ hãi trước cái u mê của ta, một thứ sợ hãi đã làm cho Malunkyaputta ngưng thiền định để tìm Đức Phật mà hỏi : không biết vũ trụ có bất diệt hay không ? Nếu quán nhận được ý nghĩa trong sự yên lặng của Phật, ta sẽ cảm thấy thật an tâm, hình như ta đang ngồi bên cạnh Phật, trong sự yên lặng của Phật.

Sự kiện không diễn đạt của tâm thức không phải là một sự bế tắc, yên lặng không phải là một ngõ bí, nhưng đúng hơn là một cánh cửa mở ra một thế giới khác, một thế giới của nhất nguyên, không đối nghịch, không chủ thể và đối tượng. Trong thế giới đó không có biện luận, tranh cãi, không có nội tâm và ngoại cảnh. Trong thế giới đó ta có thể nói chuyện với hoa,

nghe thấy tiếng côn trùng trong cỏ dại, tiếng cựa mình của một hạt cát trong sa mạc, cả tiếng trò chuyện giữa trăng sao. Ta sẽ quán nhận được quy luật tương liên trong dạng thể thâm sâu nhất : một cánh hoa, một vì sao trên trời hay một hạt cát trong sa mạc cũng không khác gì với ta, chúng ở trong ta và ta đang ở trong chúng, tất cả đều hội nhập và hài hoà với nhau.

Xin lược dịch một bài thơ trong tập « Mài bóng mặt trăng và kéo cày trên thửa ruộng mây » của Đạo Nguyên (1200-1253), một đại thiền sư Nhật Bản, như sau :

Trong gió xuân hiền hoà,
Những cánh hoa rơi rụng.
Những lời ta vừa tụng,
Có mấy ai nghe được,
Là tiếng hát của hoa ?

---o0o---

5. Sự yên lặng của một nhà sư Tây Tạng

Trong một quyển sách mới nhất của học giả người Pháp Alain Grosrey, dày hơn 900 trang, tựa là Quyển sách lớn về Phật giáo (Le Grand livre du Bouddhisme, nhà xuất bản Albin Michel), phát hành vào cuối năm 2007, có thuật lại một cuộc tranh biện giữa một thiền sư Hàn quốc và một đại sư Tây Tạng như sau :

Cuộc gặp gỡ được tổ chức vào thập niên 1970 tại Hoa kỳ giữa thiền sư Hàn quốc Seung Shan và nhà sư Tây Tạng Kalou Rinpoché. Các chuyên gia về Phật giáo và các Phật tử Hoa kỳ tham dự rất chú tâm và chờ đợi sự diễn biến của cuộc tranh luận giữa hai vị thầy uyên thâm về Phật giáo trên đây. Mỗi vị thầy đều được một số đông đệ tử của phe mình tháp tùng, hai bên trang phục đúng theo học phái của họ. Buổi họp bắt đầu rất trang nghiêm và trịnh trọng.

Thiền sư Hàn quốc khởi sự trước, có lẽ ông muốn dùng kỹ thuật hỏi đáp của thiền học để thử sức nhà sư Tây Tạng. Ông móc một quả cam cắt sẵn trong tay áo rồi đưa lên hỏi nhà sư Kalou Rinpoché : « Cái này là cái gì ? ». Cử tọa nhìn vào quả cam rồi nhìn chằm chằm vào nhà sư Tây Tạng để chờ câu trả lời, nhưng nhà sư Kalou Rinpoché vẫn ngồi thật im trong tư thế thiền định, không nói một lời nào và cũng không tỏ lộ một dấu hiệu gì cả. Nhà sư Hàn quốc đứng lên dí quả cam vào mặt nhà sư Tây Tạng và nói thật to : « Cái này là cái gì ? ». Nhà sư Tây Tạng vẫn yên lặng và một lúc sau mới từ tốn ghé vào tai người thông dịch ngồi bên cạnh, hai người to nhỏ vài lời. Nhà sư Tây Tạng lại tiếp tục ngồi im. Người thông dịch cất lời với cử

tọa : « Ông Rinpoché nói rằng : thế thì vấn đề ở đâu ? Trên đất Tây Tạng không có cam ».

Buổi gặp gỡ chấm dứt một cách đột ngột và bất ngờ như thế. Tác giả Alain Grosrey thuật lại câu chuyện trên đây để kết thúc một phân đoạn trình bày về các công án của Thiền tông. Đúng vậy, câu chuyện xứng đáng là một công án thật thâm thúy. Tuy nhiên ta có thể mở rộng sự tìm hiểu trên vài khía cạnh khác của câu chuyện :

- Cuộc tranh biện tuy ngắn ngủi nhưng thật thâm sâu và phong phú.
- Thiền tông và Phật giáo Tan-tra là hai học phái hoàn toàn khác nhau, phát triển ở hai vị trí địa lý khác nhau, nhưng đều gặp nhau trên mức độ tối hậu của Đạo Pháp.
- Câu chuyện phản ánh một phần nào sự tích « Niêm hoa vi tiếu », nhưng ôn ào hơn nhiều. Khi thiền sư Seung Shan đưa quả cam lên để hỏi. Tất cả mọi người đều hiểu là quả cam, vì đó là một sự hiểu biết quy ước sẵn có, tuy chờ câu trả lời nhưng câu trả lời họ cũng đã biết (quả cam), họ chờ đợi một cái gì lý thú hơn nữa đang kích động họ. Nhưng nhà sư Kalou Rinpoché lại không trả lời, nếu như ông trả lời là « quả cam » thì sự tranh biện sẽ tiếp tục, nếu ông trả lời là « quả chanh », thì sự tranh cãi sẽ nổi lên, không biết bao giờ mới chấm dứt. Kalou Rinpoché trả lời là trên đất Tây Tạng không có cam, ý muốn nói là « quả cam » chỉ là một sự hiểu biết quy ước, không phải là tuyệt đối, không có giá trị gì cả, không đáng trả lời, một người Tây Tạng sống trên Hy-mã-lạp sơn không hề biết quả cam là gì, vậy chân lý ở đâu ? Dụng ý thứ hai là cách trả lời bên cạnh câu hỏi, không liên quan trực tiếp đến câu hỏi, chính là cách cắt đứt sự suy diễn duy lý, chặn đứng sự diễn đạt của ý căn. Ông đã dùng phương pháp của thiền để trả lời cho câu hỏi của một thiền sư.

---o0o---

6. Sự yên lặng của Như Lai và cái ồn ào của thế tục

Tam thân Phật là trú xứ của yên lặng, sự tĩnh mặc mênh mông ấy Phật đã đạt được khi Giác ngộ và Phật cũng đã trao lại cho chúng ta, nhưng chúng ta có nhìn thấy được sự yên lặng ấy hay không ?

Những dòng đầu tiên của kinh Kim cương mô tả Đức Phật như một nhà sư thật đơn sơ, đi khát thực, ăn xong, giải khát rồi ngồi xuống dưới một gốc cây, tâm thức thật an bình và phẳng lặng. Đúng như vậy, Phật đi chân đất, chỉ có hai chiếc áo cà-sa để thay đổi, khâu bằng những mảnh vải vụn, và một bình bát để khát thực. Cái đơn sơ và tĩnh mặc đó, Phật đã trả một giá rất đắt để đạt được, cái giá của sự Giác ngộ. Cũng không phải khó để nhìn thấy

sự tương phản lớn lao giữa hai giai đoạn hiện sinh của Phật : trước và sau khi Giác ngộ. Cuộc sống của Phật trước khi Giác ngộ là một cuộc sống ồn ào và xa hoa trong cung điện, tiếp theo là một cuộc sống khổ hạnh đầy chịu đựng, tâm thức luôn luôn bị chấn động trước khổ đau của chúng sinh, trước màn vô minh dày đặc đang bao trùm thế gian này. Giai đoạn thứ hai là giai đoạn an bình và tĩnh mặc sau khi Phật đã Giác ngộ và đã nhìn thấy bản thể đích thực của hiện thực, cái bản chất trống không và yên lặng của mọi hiện tượng.

Sau đó, trong bốn mươi chín năm hoằng pháp Phật đã thuyết giảng cho chúng ta con đường giải thoát khỏi khổ đau của thế gian này, con đường đưa ta từ sự bán loạn đến an vui, từ ồn ào đến yên lặng, đồng thời Phật cũng đem chính cuộc sống của Ngài để làm gương cho chúng ta : cuộc sống ồn ào của cung điện đổi sang cuộc sống đơn sơ và bình lặng của một nhà sư khất thực. Cách sống yên lặng đó chính là phản ảnh của Chân như : sự yên lặng chính là Niết bàn, Niết bàn là yên lặng. Khi già yếu, trên đường hoằng Pháp, Phật dừng lại ở một khu rừng vắng vẻ, Phật gấp chiếc áo cà-sa làm tư để gói đầu và nằm xuống đất giữa hai gốc cây sa-la. Phật nằm nghiêng sang một bên, hai chân duỗi thẳng, chân này gác lên chân kia.

Một số người trong chúng ta tự xưng là Phật tử, nhưng chúng ta luôn luôn đi ngược với con đường của Phật đã đi, chúng ta hướng từ sự đơn sơ đến phức tạp, từ nghèo khổ đến giàu sang, từ bần hàn đến cung điện, từ yên lặng đến ồn ào, dù sự dấn thân đó được thực hiện trên thực tế hay chỉ bằng mơ tưởng và ảo giác. Chúng ta cần có sự ồn ào, ồn ào khi sinh ra đời, trong từng biến cố của sự sống, ồn ào khi nằm xuống. Dù đã nằm xuống, chúng ta vẫn còn cố hãnh diện với trống kèn, bông hoa, nhang khói, tiếng khóc thương, phúng điệu, tụng niệm, cầu siêu... Chúng ta luôn luôn đi ngược hướng với Phật, phóng tầm mắt ra phía trước để nhìn vào ảo giác của một Niết bàn đang ở phía sau lưng.

Trong chương năm của kinh Kim cương, Phật hỏi một đệ tử là Tu-bồ-đề rằng Như Lai có phải là 32 tướng tốt chính và 80 tướng tốt phụ hay không, Tu-bồ-đề trả lời là không. Phật lại nói tiếp như sau : « Đây Tu-bồ-đề, chính là như thế, tất cả những gì là tướng đều mang tính cách lừa phỉnh. Tất cả những gì không phải là tướng sẽ không lừa phỉnh. Không phải nhờ vào tướng mà nhận ra Như Lai, tất cả những gì gọi là tướng chỉ là trống không, chẳng có gì cả ngoài những cái gọi là tướng ». Ngoài những cái gọi là « tướng », Như Lai đích thực là trống không, vắng vẻ và yên lặng. Chúng ta đây, chẳng có một tướng tốt nào cả, nhưng lại cố tìm cách thêm đủ mọi « tướng » vào phía trước và phía sau cái tên gọi vô nghĩa do cha mẹ đặt ra : nào chức tước, bằng cấp, huân chương, trọng trách... Những cái « tướng » ấy

trước hết chỉ dùng để nuôi nấng và củng cố cái ngã của ta, sau đó để loè bịp và lường gạt những chúng sinh chất phác khác mà thôi.

Bằng Đạo Pháp, Phật mở ra cho ta một thế giới êm ả, an bình và hạnh phúc, thay vì bước vào ta lại bước ra. Cái cánh cửa của thế giới đó ta không thấy, ta bị thu hút bởi thế giới đối nghịch, ồn ào và biến động, đang làm cho ta choá mắt. Trong tập công án nổi tiếng mang tựa đề là Vô môn quan (Ái không cửa vào) của thiền sư Huệ Khai (1183-1260) có viết như sau :

Đại đạo vô môn, thiên sai hữu lộ

Thấu đặc thử quan, càn khôn độc bộ

Tạm dịch như sau :

Con đường thênh thang [tuy] không cửa, [nhưng] có nghìn lối vào

Qua được công ấy, vũ trụ [thong dong] riêng một bước

Nhưng cái bước của ta lại là cái bước ngược chiều. Từ bản thể trong sáng của Phật tính ta bước vào thể dạng vô minh và bấn loạn của tâm thức, từ sự bình lặng và an vui của sự sống ta chen chân vào thế giới của mưu đồ và tính toán. Khi nhìn lên tượng Phật, ta không nhận ra cái sâu thẳm và yên lặng trên gương mặt của Phật, ta chỉ nghe thấy tiếng chuông mõ ồn ào và tiếng tụng niệm cầu an, và chú ý xem có đọc đúng tên của ta đã ghi trên tờ số hay chăng.

---o0o---

7. Thay lời kết

Ngôn từ là nguồn gốc của tranh cãi, ồn ào là nguồn gốc của xao lãng và mê lầm, yên lặng là an bình và hạnh phúc. Ngôn từ mang tính cách giới hạn và chật hẹp, nhưng yên lặng thì vô biên, vượt khỏi những kích thước của thời gian và không gian. Yên lặng chính là cốt tủy của Đạo Pháp và Niết bàn, hiển lộ từ dạng thể bất bạo động tuyệt đối của thân xác và tâm thức, thể dạng đó phẳng lặng, yên vui và an bình, đơn thuần và không đối nghịch, biểu hiện bằng sự tự do tuyệt đối.

Xin trở lại sự tích « Niêm hoa vi tiếu » như một lời kết luận sau cùng. Khi Đức Phật cầm một cánh hoa đưa lên, Phật vẫn là một vị Phật, một đấng Tịch tĩnh ; cánh hoa vẫn là cánh hoa, không đẹp cũng chẳng xấu, vẫn yên lặng như một cánh hoa ; Ma-ha Ca-diếp vẫn là một đệ tử của Phật, nụ cười thoáng hiện và tắt đi trong yên lặng. Giữa sự Giác ngộ của Phật, cái yên lặng của một cánh hoa và tâm linh tĩnh thức của Ma-ha Ca-diếp, không có đối tượng cũng không có chủ thể : không có Phật, không có đệ tử, không có cánh hoa nào cả, không có người giảng, không có lời giảng, cũng không có

người nghe, tất cả là nhất nguyên, chỉ có đám đông đang giao động, ngỡ ngác và chờ đợi mà thôi.

---o0o---

HẾT