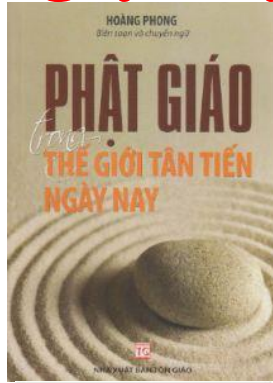


# Phật Giáo Trong Thế Giới Tân Tiến Ngày Nay



**Cs Hoang Phong**

---o0o---

*Nguồn*

<http://thuvienhoasen.org>

*Chuyển sang ebook 11-07-2015*

*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

**SỰ CANH TÂN CỦA PHẬT GIÁO TỪ ĐÔNG SANG TÂY**

**Vài lời giới thiệu của người dịch**

**Lời giới thiệu của Đại Học Phật giáo Âu châu về bài viết của Giáo sư Heinz Bechert**

**Bài viết của Giáo sư Heinz Bechert**

**Vài lời góp ý của người dịch**

## **KHÁI NIỆM VỀ «THỂ DẠNG TRUNG GIAN» GIỮA CÁI CHẾT VÀ SỰ SINH TRONG PHẬT GIÁO**

- A- Khái niệm về thể dạng trung gian đối với Phật giáo nguyên thủy và Đại thừa**
- B- Thể dạng trung gian đối với Tan-tra thừa**
- C- Thể dạng bardo của hiện thực tuyệt đối**
- D- Thể dạng bardo của sự hình thành**

## **KHÁI NIỆM VỀ "TÁM MỐI LO TOAN THỂ TỤC" TRONG PHẬT GIÁO**

### **KIẾN TẠO LẠI TƯỢNG PHẬT KHÔNG LÒ Ở BAMYAN (A PHÚ HÃN)**

**Ráp lại các mảnh vỡ bằng một phương pháp hoàn toàn mới mở SỰ HY SINH VÀ HẠNH PHÚC GIA ĐÌNH**

**PHẬT GIÁO : TÔN GIÁO, TRIẾT HỌC, LUÂN LÝ HAY KHOA HỌC ?**

**Đạo Pháp có phải là một tôn giáo hay không ?**

**Đạo Pháp có phải là triết học hay không ?**

**Đạo Pháp có phải là luân lý hay không ?**

**Đạo Pháp có phải là khoa học hay không ?**

**Lời kết**

### **PHẦN ĐỌC THÊM**

**1- Phật Giáo Một Nền Triết Học Cho Thời Đại Chúng Ta**

**2- Đức Phật Mang Nhiều Hoài Bao Hơn Cả Freud**

**3- Khoa Học Và Phật Giáo : Một Sự Kết Hợp Thành Công Mỹ Mãn**

### **LÀM THẾ NÀO ĐỂ GIÚP ĐỠ NGƯỜI HẤP HỐI**

**Hỏi - đáp**

**DÚT KHOÁT VỚI CHỮ « TIÊU THỪA » (Pour en finir avec le "petit véhicule")**

**Lời giới thiệu của người dịch**

**Ý nghĩa của chữ "yâna" (thừa) trong kinh điển xưa**

**Vậy trong trường hợp có nhiều thứ "yâna" khác nhau thì sao?...**

**Bảng so sánh**

**Nguồn gốc của chữ "hina-yâna"**

**Sự thực hiện nhiên bên trong các học phái Phật giáo Ấn độ**

**Các "yâna" trong Phật giáo Đông-nam Á**

**"Yâna" trong các học phái tan-tra**

**Ý nghĩa của chữ "hina-yâna" ngày nay**

**Vài lời góp ý**

### **CÂU TRẢ LỜI ĐÃ CÓ SẴN TRONG CÂU HỎI**

### **CHUẨN BỊ NHƯ THẾ NÀO CHO CÁI CHẾT CỦA MÌNH**

Lời giới thiệu của người dịch  
Phần Hỏi - Đáp  
Vài lời góp ý của người dịch  
**LẠM BÀN VỀ KHÁI NIỆM « KHỔ ĐAU » TRONG PHẬT GIÁO**  
Nguồn gốc và từ nguyên của chữ "dukkha"  
Định nghĩa của *khổ đau* hay *dukkha*  
Khổ đau là một bệnh lý  
Lời kết

### **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 khát khe và các hành vi phạm giới
  4. Tan-tra thừa và tính dục
- Vài lời góp ý của người dịch

---o0o---

Tất cả mọi hiện tượng đều tương liên với nhau và biến đổi, không có một sự gián đoạn hay ngưng nghỉ nào, không có gì bớt đi cũng không có gì thêm vào, chỉ có nguyên nhân này sinh ra hậu quả kia, rồi hậu quả kia lại tạo ra nguyên nhân khác. Đó là cái nhìn của Phật giáo đối với tất cả các hiện tượng trong vũ trụ cũng như đối với sự sống và cái chết của từng cá thể...

Ấn bản tiếng Việt 01-2012  
Nhà xuất bản TÔN GIÁO, P. Yên Hòa - Q. Cầu Giấy - TP. Hà Nội  
Phát hành: *CTY TNHH VĂN HÓA PHÁT QUANG*  
ĐT: 308.38.114.009 & 38.110.211  
Email: phatquangco@gmail.com

*Chân thành cảm ơn tác giả / dịch giả đã gửi tặng Thư Viện Hoa Sen quyển sách quý này và xin trân trọng kính giới thiệu đến quý độc giả.*

---o0o---

**SỰ CANH TÂN CỦA PHẬT GIÁO TỪ ĐÔNG SANG TÂY**

Tác giả: Heinz Bechert  
Chuyển ngữ: Hoang Phong

### Vài lời giới thiệu của người dịch

Đại Học Phật giáo Âu châu trong bức thư hàng tháng (số 28 tháng 12, năm 2010) gởi cho các thành viên có giới thiệu quyển sách "**Le Monde du Bouddhisme**" ("**Thế giới Phật giáo**") do hai Giáo sư Heinz Bechert và Richard Gombrich chủ biên (nhà xuất bản Thames & Hudson, Paris, 1998). Bức thư cũng trích dẫn và giới thiệu một bài viết trong quyển sách này mang tựa đề là "**Phật giáo trong thế giới tân tiến ngày nay**" của **Giáo sư người Đức Heinz Bechert**. Dưới đây là phần chuyển ngữ lời giới thiệu của Đại Học Phật giáo Âu châu và bài viết của Heinz Bechert.

---o0o---

### Lời giới thiệu của Đại Học Phật giáo Âu châu về bài viết của Giáo sư Heinz Bechert

**Phật giáo "tân tiến",**

**Người Á châu "tây phương hóa Phật giáo" ra sao...**

Trong vài thập niên gần đây chủ đề "Tây phương hóa Phật giáo" (occidentalisation) được người Tây phương mổ xẻ rất nhiều, thế nhưng người ta lại không biết rằng thông điệp của Đức Cồ-đàm Thích-ca Mâu-ni đã bị biến đổi trước khi du nhập vào thế giới Tây phương chưa đầy một thế kỷ nay...

Một trào lưu Phật giáo đổi mới tại Á châu xuất hiện vào cuối thế kỷ XIX gọi là "Phật giáo canh tân" ("modernisme bouddhique") có thể xem như là một hình thức "Phật giáo tin lành" (protestantisme bouddhisme) thế nhưng một số lớn các các điểm đổi mới ấy lại rất phù hợp với quan niệm của chúng ta [người Tây phương] đối với Phật giáo. Công trình của các người khởi xướng [Phật giáo tại Tây phương] mang chủ đích trước hết là tạo ra cho Phật giáo một hình ảnh hoàn toàn tương phản với các tôn giáo Thiên chúa tại Âu châu ; các quốc gia Á châu cũng nhân biến chuyển đó biến Phật giáo của mình thành một "dụng cụ" tuyệt vời chống lại các nhà truyền giáo Thiên chúa trong đám thực dân Anh và Pháp, và đồng thời tạo ra một nền móng giáo lý mang tinh thần quốc gia trên toàn thể Á-châu...

Vào đầu thế kỷ XX, tác động của phong trào này tạo ra ảnh hưởng mạnh trong các quốc gia Á châu và cả Âu châu, đã góp phần không nhỏ vào sự bành trướng chung của Phật giáo sau khi được "tây phương hóa" [thành một phương tiện chống lại các tôn giáo hữu thần]. Ngày nay sự bành trướng

đó vẫn đang tiếp diễn, mặc dù không mấy ai chú ý - đây cũng là một bằng chứng cho thấy một sự thành công nào đó ! [vì sự bành trướng Phật giáo đã trở thành một sự kiện hiển nhiên]. Chúng tôi mời người đọc tìm hiểu lịch sử và vài khía cạnh chính yếu của sự bành trướng Phật giáo qua bài viết của Giáo sư đại học Heinz Bechert trong quyển sách trên đây mà ngày nay đã tuyệt bản.

---o0o---

## **Bài viết của Giáo sư Heinz Bechert**

### **Bối cảnh Lịch sử**

Sự bành trướng của Phật giáo nói chung đã chấm dứt cách nay khoảng một ngàn năm khi các đạo quân xâm lược Hồi giáo tràn vào A-phú-hãn (Afghanistan) và Tây bắc nước Ấn. Sau biến cố đó dù Phật giáo gặt hái được một vài thành công khi truyền bá sang Mông cổ và một vài lãnh thổ thuộc các sắc tộc nhỏ trong các vùng phía bắc và trung bộ Á châu, thế nhưng Phật giáo mất ảnh hưởng tại nhiều nước Á châu khác. Tại Ấn độ, Phật giáo hoàn toàn biến mất vào năm 1500 dưới sự tàn phá khủng khiếp của các đạo quân xâm lược Hồi giáo vào thế kỷ XII, các nhóm Phật giáo lẻ tẻ còn sót lại cũng dần dần bị Ấn giáo đồng hóa. Vào cùng thời kỳ này Phật giáo cũng bị loại khỏi vùng phía đông Turkestan (Sinkiang - Tân cương), và vùng này cũng lọt vào tay người Hồi giáo. Hồi giáo cũng bành trướng sang Mã lai và Nam Dương (Indônêxia) khiến cho Phật giáo biến mất tại các nơi này. Kể từ đầu thế kỷ XVII có thể nói là đảo Java hoàn toàn trở thành một lãnh địa của Hồi giáo.

Với cao trào đánh chiếm thuộc địa, trên sân khấu lịch sử hiện ra một kẻ thù mới (nouvel ennemi) của Phật giáo : đó là các nhà truyền giáo Thiên chúa đổ bộ khắp nơi vào đầu thế kỷ XVI. Thật ra người ta cũng không biết được nhiều những gì xảy ra phía sau sự liên kết chặt chẽ giữa quyền lợi của đám người đánh chiếm thuộc địa và các hoạt động của các nhà truyền giáo, vì thế chúng ta cũng chỉ nêu lên trường hợp của xứ Tích lan làm thí dụ điển hình. Tại đây người Bồ-đào-nha bắt buộc tất cả dân chúng ven biển trong vùng chiếm đóng của họ phải theo Thiên chúa giáo. Sau đó kể từ năm 1636 người Hòa-lan lại tiếp tục công trình cải đạo do người Bồ-đào-nha để lại và áp dụng cùng một chính sách từ trước, bắt buộc dân chúng phải theo Tin lành giáo, đồng thời đàn áp người Phật giáo, Ấn giáo và cả Thiên chúa giáo. Một số người Thiên chúa giáo phải bỏ trốn vào các vùng trung tâm của đảo thuộc vương quốc Kandy, vì nhà vua của vương quốc này là một người Phật giáo chủ trương tự do tôn giáo đúng với giáo lý Phật giáo từ ngàn xưa. Sau này khi người Hòa-lan ban bố tự do tôn giáo cho dân chúng của họ vào cuối

thế kỷ XVIII, một phần lớn người dân trên đất Tích-lan cũng nhân cơ hội này để quay về với Phật giáo và Ấn giáo là các tôn giáo của tổ tiên họ.

Vào thế kỷ XIX người Pháp và người Anh chiếm cứ toàn bộ các vùng phía nam Á châu và hầu hết các quốc gia Đông nam Á, chỉ trừ vương quốc Siam (trở thành Thái-lan). Những người đô hộ không trực tiếp xen vào các vấn đề tôn giáo trong các vùng lãnh thổ mà họ chiếm đóng. Thế nhưng trong giai đoạn đầu của phong trào đánh chiếm thuộc địa, người Anh sử dụng chính sách ưu đãi những người cải đạo theo Thiên chúa giáo bằng cách ban cho họ một loạt đặc quyền ... Do đó sinh ra trong xã hội một giai cấp "ưu tú" chạy theo các giá trị và phong cách sống của những người đô hộ mới.

### **Sự vực dậy của Phật giáo trong giai đoạn thứ nhất**

Mặc dù các biện pháp khuyến dụ cải đạo trên đây được áp dụng, số người Phật giáo theo Thiên chúa giáo thật hiếm hoi. Vào cuối thế kỷ XIX, xu hướng chạy theo các giá trị truyền thống Tây phương mất hết ảnh hưởng và một làn sóng mới quay về với văn hóa dân tộc bắt đầu phát sinh trong giới học thức và trường giả, các phong trào dành lại chủ quyền quốc gia theo đó cũng được hình thành. Nước Tích-lan giữ vai trò quan trọng nhất trong phong trào trên đây. Tại quốc gia này Phật giáo vẫn tiếp tục tồn tại bất chấp những đợt tấn công tôn giáo ào ạt của người đô hộ Tây phương. Bắt đầu từ năm 1865, nhiều cuộc tranh luận được tổ chức giữa các nhà sư Phật giáo và các cố đạo Thiên chúa giáo nhằm mục đích so sánh giá trị của hai tôn giáo. Một tập sách tựa đề là "*Cuộc tranh luận lớn tại Panadura*" [một thị trấn phía nam Colombo] được phát hành năm 1873 ghi lại nội dung cuộc tranh luận giữa nhà sư Mohottivatte Gunananda Thera đại diện cho Phật giáo và các mục sư David de Silva và F. Sirimanne đại diện cho Thiên chúa giáo được xuất bản, đánh dấu một khúc quanh giữa Phật giáo Thiên chúa giáo tại Tích-lan. Ngay trong năm đó tập sách được dịch ra tiếng Anh và được một người Mỹ là ông J.M. Peebles tại Battle Creek thuộc tiểu bang Michigan phát hành. Quyển sách gây được sự chú ý của đại tá Henry Steel Olcott (1832-1907) người đã hợp tác với bà Blavatski (tên bà khi còn con gái là Héléna Petrovna Hahn von Rottenstern, 1831-1891) thành lập hội Thông thiên học. Thông thiên học khác với Phật giáo trên rất nhiều điểm, thế nhưng nhờ uy tín rất lớn của hai vị sáng lập nên hội Thông thiên lôi cuốn được nhiều người Mỹ và Âu châu, một loạt sách do Thông thiên học phát hành sau khi thành lập mang tựa đề "*Phật giáo thần bí*" cũng đã góp phần không nhỏ vào sự thu hút đó.



*Bà Héléna Petrovna và đại tá Henry Steel Olcott*

*sáng lập viên hội "Thông thiên học". Chính ông Olcott là người sáng tạo ra lá cờ Phật giáo ngày nay và được các tập thể Phật giáo trên toàn thế giới sử dụng*

Bà Blavatski và đại tá Olcott viếng thăm Tích-lan năm 1880 và chuyến du hành này đã đánh dấu giai đoạn hồi sinh của Phật giáo tân tiến trên hòn đảo này. Cuộc viếng thăm Tích lan của hai người Tây phương tiếng tăm, vốn ngưỡng mộ và có cảm tình với Phật giáo, đã mang lại sự phấn khởi cho người Phật giáo địa phương, vào một thời điểm mà Thiên chúa giáo gần như hùng cứ trên toàn thế giới. Olcott thiết lập Hội Thông thiên học tại Tích-lan với chủ đích bảo vệ Phật giáo và đồng thời ông mở các trường học Phật giáo chuyên giảng dạy về giáo lý nhà Phật.

Trong thời kỳ phục hưng đầu tiên này của Phật giáo xuất hiện một số nhân vật đáng chú ý, chẳng hạn như David Hewavitarne (1864-1933) [người Tích-lan] được nhiều người biết đến dưới pháp danh Anaganka Dharmapala. Hewavitarne sinh trưởng trong một gia đình Phật giáo tại Tích-lan, theo học một trường trung học Tin lành Anglican. Vào thời bấy giờ không có trường Phật giáo cho cấp trung học vì áp lực của các cơ quan truyền bá Thiên chúa giáo, các cơ quan này xem những truyền thống lâu đời của Phật giáo như những thứ hỗn tạp và cuồng tín. Ít ra tình trạng này cũng xảy ra trong giai đoạn đầu của chế độ thuộc địa. Kinh nghiệm tuổi trẻ của cậu bé Hewavitarne lưu lại trong lòng cậu sự ghét cay ghét đắng bất cứ thể dạng nào của sự "man rợ thiên chúa giáo" ("barbarie chrétienne").





*David Hewavitarne, thường được biết đến hơn dưới pháp danh Anagarika Dharmapala, người sáng lập Phật giáo "canh tân" tại Tích-lan, là sáng lập viên của Hội Maha-bodhi Society, và cũng là người hồi phục truyền thống tu tập "vipassana" dành cho người thế tục*

Hewavitarne tìm gặp đại tá Olcott khi ông đến Tích-lan năm 1880. Năm 1889 Hewavitarne tháp tùng Olcott đi Nhật bản, cuộc viếng thăm này đánh dấu mối bang giao đầu tiên giữa Phật giáo Nhật bản và Phật giáo Tích-lan trong thời kỳ lịch sử cận đại. Khi Dharmapala [tức Hewavitarne] viếng Bồ-đề Đạo-tràng (Bodh-Gaya) vào năm 1891, ông rất đau lòng trước cảnh hoang tàn đổ nát của thánh tích thiêng liêng nhất của Phật giáo và quyết tâm vận động trùng tu di tích lịch sử này. Vào cùng năm đó Dharmapala thành lập "Hội Bodh-Gaya Mahabodhi" tại Colombo; đây là hội Phật giáo quốc tế đầu tiên được thành lập nhằm mục đích kết hợp người Phật giáo thuộc tất cả các quốc gia trên thế giới và biến Bồ-đề Đạo-tràng thành một biểu tượng sùng kính và thiêng liêng. Năm 1892 Hội Maha Bodhi, tên gọi phổ biến của Hội Bodh-Gaya Mahabodhi, thiết lập trụ sở trung ương tại Calcutta [Ấn độ] giúp đỡ người Ấn quay về với Phật giáo.





*Thánh tích Maha-bodhi (Đại Giác ngộ) tại Bồ-đề Đạo-tràng (Bodh-Gaya) ảnh chụp trước khi trùng tu (vào năm 1870) và sau khi trùng tu*

### **Sự hình thành của Phật giáo Tây phương**

Trong hai mươi năm cuối cùng của thế kỷ XIX, Phật giáo trở thành một tôn giáo lớn mạnh tại nhiều quốc gia [Tây phương] mà trước đây không lâu Phật giáo trong các quốc gia ấy chỉ là một ngành nghiên cứu hoàn toàn mang tính cách sử học. Thật vậy một số tư tưởng gia độc lập [các triết gia không ngả theo một xu hướng tôn giáo hay phong trào nào của Âu châu] rất thán phục các giá trị tư tưởng Phật giáo. Sáng chói nhất phải nói là triết gia người Đức là Schopenhauer (1788-1860). Đối với Schopenhauer Phật giáo là tôn giáo tốt nhất vượt lên trên tất cả các tôn giáo khác, hơn hẳn đạo Bà-la-môn vốn chủ trương phân chia giai cấp trong xã hội và còn cao hơn nữa đối với Thiên chúa giáo chủ trương các tư tưởng nguy hiểm (idées fallacieuses) về một vị Trời và các giới luật đạo đức quá tội tệ bất kể đến loài súc vật. Schopenhauer cho rằng triết học của ông phù hợp với giáo lý của Đức Phật. Mặc dù sự hiểu biết của Schopenhauer được căn cứ vào các nguồn tư liệu Phật giáo thiếu sót và không được chính xác của tiền bán thế kỷ XIX, thế nhưng tư tưởng triết học của ông và Phật giáo mang nhiều khía cạnh tương tự nhau. Khi nghiên cứu sâu xa triết học của Schopenhauer người ta có cảm giác như đây là một thứ giáo lý Phật giáo nhưng còn mang nhiều khiếm khuyết. Kể từ cuối thế kỷ XIX triết học của Schopenhauer được đại chúng ưa chuộng. Sự ngưỡng mộ của ông đối với Phật giáo góp phần không nhỏ vào sự quảng bá các tư tưởng Phật giáo do ông chủ xướng, ông cho rằng Phật giáo không phải chỉ là một chủ đề nghiên cứu suông mà

còn là một cách sống và suy tư mà con người có thể tìm thấy chính mình trong đó.

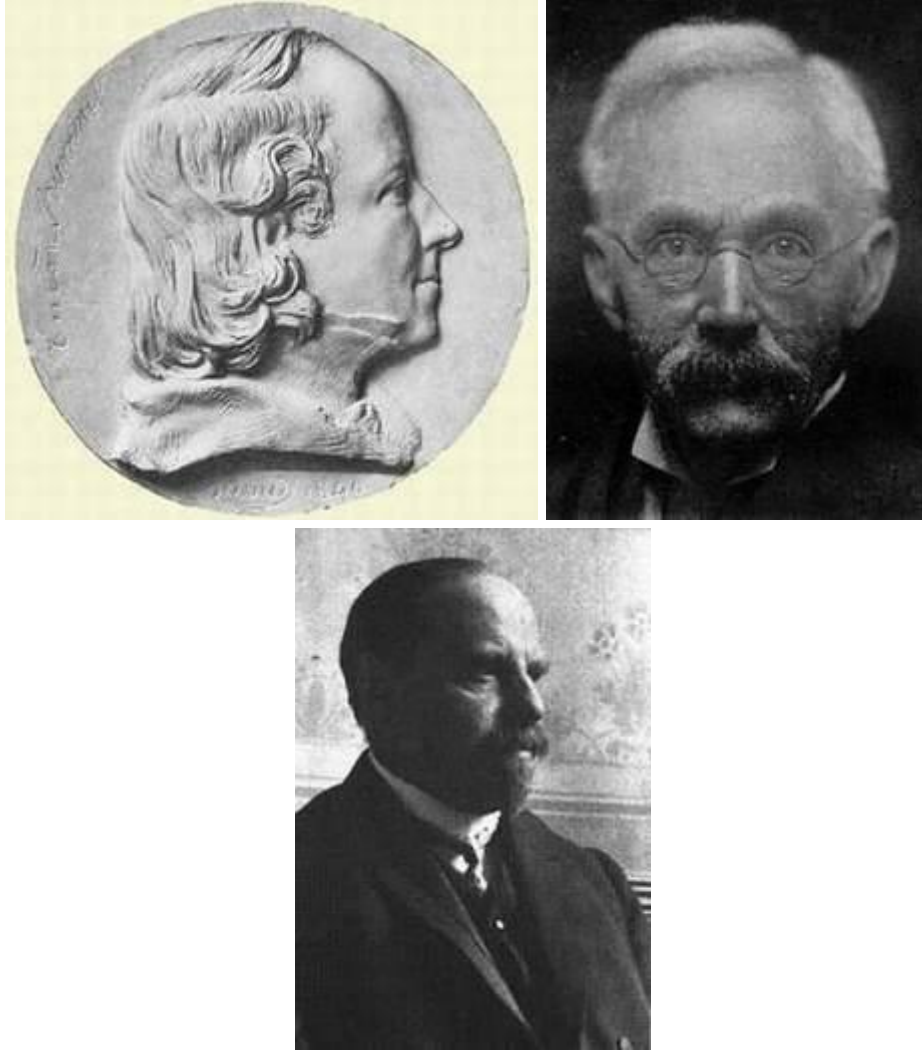


*Arthur Schopenhauer và Edwin Arnold*

Tại Anh quốc, Edwin Arnold (1832-1904) xuất bản vào năm 1879 một tập thơ mang tựa đề "*La Lumière de l'Asie, ou la grande renonciation : la vie et la pensée de Gautama, prince de l'Inde et fondateur du Bouddhisme, telle qu'elle est racontée en vers par un bouddhiste indien*" ("*Ánh sáng của Á châu hay sự từ bỏ thế tục trọng đại : cuộc đời và tư tưởng của vị Cô-đàm, một hoàng thân Ấn độ sáng lập ra Phật giáo, theo những lời tường thuật bằng thi ca của một người Phật giáo Ấn độ*"). Đại tá Olcott thì cho xuất bản quyển "*Le cathéchisme bouddhique selon le canon de l'Église du Sud*" ("*Giáo lý Phật giáo theo kinh sách của trường phái phương Nam*") tại Colombo vào năm 1881. Quyển sách này sau đó được xuất bản lần đầu ở Mỹ tại Boston vào năm 1885. Ba năm sau một tác giả người Đức tên là Friedrich Zimmermann xuất bản một quyển sách dưới bút hiệu Subhadra Bhikshu tựa là : "*Cathéchisme bouddhique : introduction à l'enseignement du Bouddha Gautama*" ("*Giáo lý Phật giáo : tìm hiểu giáo huấn của Đức Phật Cô-đàm*"), ngay sau đó quyển sách được dịch ra mười thứ tiếng khác nhau. Tác giả cho biết là ông cố gắng trình bày Phật giáo đúng theo giáo lý chính thống của Đức Phật bằng cách loại bỏ các thêm thắt do các nhà tu uyên bác sau này ghép thêm vào trong mục đích thổi phồng những lời giảng dạy của Đức Phật, đồng thời ông cũng loại bỏ những chuyện mê tín và tưởng tượng của đại chúng làm rườm rà thêm những lời giáo huấn của Đức Phật. Tóm lại sự hiểu biết về Phật giáo của những người Tây phương đầu

tiên được căn cứ vào kinh sách Pa-li đúng theo Phật giáo Nguyên thủy (Theravada).

Các kết quả nghiên cứu khoa học vượt bậc do các chuyên gia về Phật giáo thực hiện trong khoảng hai mươi lăm năm sau cùng của thế kỷ XIX đã góp phần tích cực vào việc đánh giá lại các nguồn tư liệu xưa của Phật giáo. Các cuộc nghiên cứu sâu rộng đầu tiên được một nhà bác học người Pháp là Eugène Burnouf (1801-1852) thực hiện và quyển sách nổi tiếng nhất của ông là "*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*" ("*Tìm hiểu lịch sử Phật giáo Ấn độ*") phát hành vào năm 1844. Hầu hết các công cuộc nghiên cứu Burnouf được căn cứ vào kinh sách tiếng Phạn của Đại thừa và đồng thời ông cũng dịch bộ kinh "*Saddhadharmapundarika*" tức là "*Kinh Hoa sen*" [Diệu pháp liên hoa kinh] vào năm 1852. Tuy nhiên các học giả Tây phương suy ra được lịch sử chính thống của Đức Phật và giáo lý của Ngài là nhờ vào các công cuộc tra cứu toàn bộ hệ thống kinh điển Pa-li. Hai học giả góp phần lớn nhất vào các công cuộc nghiên cứu trên đây là một người Anh Thomas Williams Rhys Davids (1843-1922) và một người Đức Hermann Oldenberg (1854-1920).

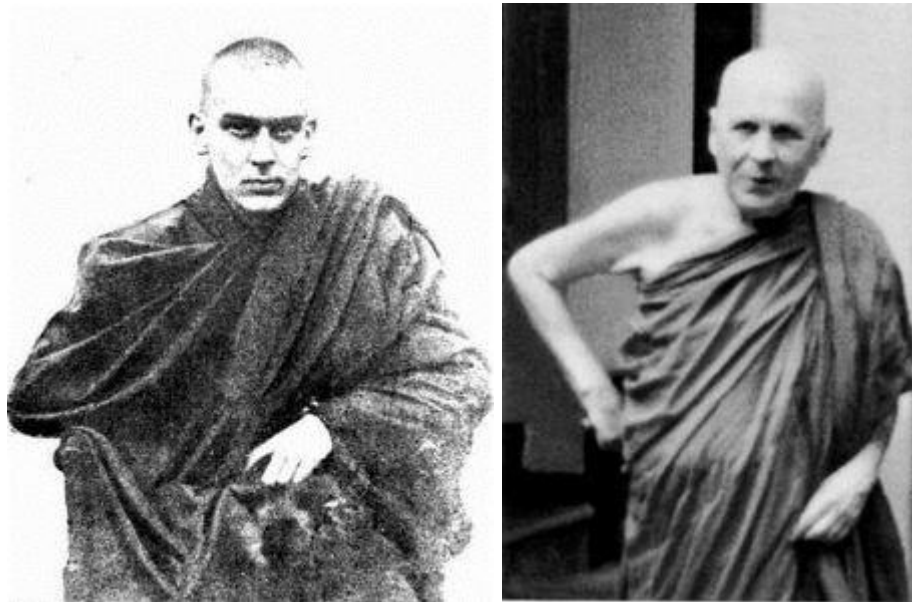


*Từ trái sang phải : Eugene Burnouf, Thomas Williams Rhys Davids và Hermann Oldenberg*

Hai quyển sách "*Buddhism, Being and Sketch of the Life and Teaching of Gautama, the Buddha*" (*Phật giáo: Con người, Tiểu sử và Giáo lý của Đức Phật Cô-đàm*) (1877) của Rhys Davids và "*Buddha : Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*" ("*Đức Phật : Cuộc đời, Giáo lý và Tăng đoàn của Ngài*") (1881) của Oldenberg đánh dấu thời kỳ nghiên cứu đầu tiên của Phật giáo tân tiến. Oldenberg đồng thời cũng điều khiển một ban dịch thuật và xuất bản toàn bộ *Luật tạng (Vinaya Pitaka)* gồm năm quyển (1879-1883). Công trình nghiên cứu và dịch thuật của ông đã góp phần không nhỏ vào việc nghiên cứu Phật giáo xưa dựa vào các nguồn tư liệu vẫn còn được xem là căn bản và giá trị nhất cho đến nay. Năm 1881 Rhys Davids thành lập Hội kinh điển Pa-li ("*Pali Text Society*") tại Anh quốc với mục đích dịch thuật và phát hành các kinh điển Pa-li và các tập sách bình giải của học phái Phật giáo Nguyên thủy (Theravada). Trong khoảng thời gian hoạt

động đầu tiên kéo dài suốt ba mươi năm, hiệp hội này nhờ sự cộng tác thêm của nhiều học giả từ các nước khác đã xuất bản được nhiều tập kinh quan trọng thuộc kinh điển Pa-li.

Vào khoảng năm 1990 trở về sau này các người Phật giáo Tây phương thuần thành ngày càng đông đảo hơn và tỏ ra rất tích cực. Người Phật giáo đầu tiên gia nhập Tăng đoàn là một người Anh tên Allan Bennett McGregor (1872-1923). Trước đó ông tham gia một nhóm chủ trương sự huyền bí (occultisme - occultism) thế nhưng sau đó từ bỏ và sang Tích-lan tu học. Năm 1902 ông được thụ phong tỳ kheo tại Akyab Miến Điện, pháp danh là Ananda Metteyya. Hai năm sau tại Rangoon [thủ đô Miến Điện] Anton Gueh (1878-1957) một danh tài vĩ cầm người Đức cũng gia nhập Tăng đoàn với pháp danh Nyanatiloka, ông là người Âu châu thứ hai xuất gia. Ông rất uyên thâm về Phật pháp lại tu tập rất chuyên cần do đó ông được nhiều người trên thế giới biết đến. Ông trải qua phần lớn cuộc đời còn lại tại Tích-lan. Vào năm 1911 ông được cử làm trụ trì một ngôi chùa trên đảo Polgasduwa gần Dodanduwa [thuộc vùng bờ biển phía nam của Tích-lan]. Nhiều người Âu châu kéo nhau đến Tích-lan xin quy y với ông, trong số các đệ tử của ông có một người lừng danh nhất pháp danh là Nyanaponika, là một nhà bác học Phật giáo vẫn còn sống và vô cùng tích cực [thật ra thì Nyanaponika đã mất vào năm 1994, tức hai năm trước khi quyển sách của Heinz Bechert được xuất bản].



*Bên trái : Allan Bennett Mcgregor (pháp danh Ananda Matayya)*

*Bên phải : Anton Gueth (pháp danh Nyanatiloka)*

Bắt đầu từ năm 1897, Anagarika Dharmapala thành lập các tổ chức Phật giáo đầu tiên tại Âu châu, đây là các chi nhánh của hội Maha Bodhi Society. Sau đó ông lên đường sang Mỹ theo lời mời của một người Phật giáo Hoa-kỳ là Paul Carus. Năm 1903, Karl Seidenstücker một học giả có tiếng nghiên cứu kinh sách Pa-li đứng ra thành lập tại Leipzig hiệp hội Phật giáo đầu tiên tại nước Đức, mang tên là "Buddhistischer Missionsverein für Deutschland" ("Hiệp hội các tu sĩ Phật giáo Đức quốc"). Cùng năm đó, một vị tỷ kheo người Anh là Ananda Mettayya đã nhắc đến trên đây, thành lập một hội Phật giáo quốc tế lấy tên là "Buddhasasana Samagama" tại Rangoon, chi nhánh của hội này mọc ra khắp nơi trong nhiều quốc gia khác. Hội Phật giáo đầu tiên của Anh quốc mang tên là "Hội Phật giáo Anh quốc và Ái-nhĩ-lan", được thành lập tại Luân Đôn vào năm 1907 và người chủ tịch đầu tiên là T.W. Rhys Davids, hội tồn tại đến năm 1926. Phần lớn các hiệp hội Phật giáo Âu châu không tồn tại lâu dài vì thế các nhóm Phật giáo rải rác còn cần phải kết hợp chặt chẽ hơn nữa.

### **Phật giáo tân tiến ngày nay**

Như chúng ta thấy trên đây có một sự liên hệ chặt chẽ nào đó giữa sự hồi sinh của Phật giáo Đông phương và các đợt du nhập của Phật giáo vào Tây phương. Sự liên hệ đó không phải chỉ mang tính cách tổ chức mà đúng hơn tượng trưng cho một khuynh hướng diễn đạt mới của Phật giáo dưới hình thức một hệ thống tư tưởng có thể gọi là "Phật giáo canh tân" ("Modernisme Boudhisme"). Phật giáo Á châu vào đầu thế kỷ XIX cho thấy vô số hình thức khác nhau cả về tư tưởng lẫn phương pháp tu tập, qua những hình thức đó Phật giáo pha lẫn với các truyền thống lâu đời và các ảnh hưởng văn hóa địa phương. Dựa vào các kết quả khảo cứu thực hiện trong suốt thế kỷ XIX căn cứ vào các tư liệu xưa nhất, các học giả đã biên soạn lại phần giáo lý có thể xem là chính thống nhất của Đức Phật. Các học giả và các người Phật tử tân tiến phát hiện lại Phật giáo "chính thống" dưới thể dạng của một hệ thống tư tưởng triết học, hệ thống đó hướng vào một mục đích duy nhất là giúp loại bỏ khổ đau và giải thoát con người ra khỏi chu kỳ tái sinh. Các truyền thống lâu đời, các phép màu và tất cả các chuyện khác mà các tư tưởng gia hiện đại không thể chấp nhận được đều phải xem là các thứ thêm thắt hoặc là các khía cạnh thoái hóa của Phật giáo trên suốt dòng lịch sử tiến hoá.

Phật giáo nhờ thế mà đã trở thành một phương thức suy tư mang tính cách duy lý. Mọi người đều biết là Đức Phật không hề bắt ai phải tin vào giáo lý của Ngài và Ngài khuyên các đệ tử hãy sử dụng lý trí của mình dựa vào các phương pháp tu tập và thiền định để kiểm chứng hiện

thực. Do đó các người Phật giáo tân tiến định nghĩa Phật giáo như "tôn giáo của lý trí" với hậu ý chống lại các tôn giáo khác chủ trương sự tin tưởng mù quáng vào các giáo điều (religions de la croyance aveugle en des dogmes) như Thiên chúa giáo, Hồi giáo và Do thái giáo. Các người Phật giáo tân tiến chỉ trích các khái niệm về Trời và linh hồn do các tôn giáo Tây phương quảng bá và cho rằng đây là những gì không phù hợp với lý trí và cách nhìn thực tế về thế giới chung quanh.

Tôi chỉ xin kể ra đây ba trong số rất nhiều tác giả viết về chủ đề Phật giáo tân tiến : Anagarika Dharmapala một tác giả rất nổi tiếng đã viết nhiều tiểu luận sau đó được gom lại và xuất bản vào năm 1965 dưới tựa đề "*Return to Righteousness*" ("*Quay về với Đạo đức*") ; học giả Nhật bản Hajime Nakamura trong quyển "*The ways of Thinking of Eastern Peoples*" ("*Cách suy nghĩ của người Đông phương*") (Honolulu, 1964) giải thích thật cao siêu các tư tưởng Phật giáo, cách giải thích của ông rất phù hợp với thời đại ngày nay và đã chinh phục được uy tín trên toàn thế giới ; và triết gia K.M. Jayatilleke (1920-1970) của đại học Paradeniya của Tích-lan là một trong những người giải thích triết học Phật giáo xưa mạch lạc nhất dựa vào cách tiếp cận của triết học hiện đại.

Sự canh tân Phật giáo dù sao cũng không phải là một phong trào thuần nhất. Không có gì hoàn toàn, một số yếu tố cổ truyền vẫn còn tồn tại trong một vài đường hướng canh tân của Phật giáo. Hơn nữa sự canh tân Phật giáo tại một số quốc gia Nam Á châu như Tích-lan và nhất là Miến Điện ngay từ giai đoạn khởi đầu đã gắn liền với các vấn đề chính trị và xã hội. Cải cách xã hội do đó cũng là một trong các mục tiêu của Phật giáo canh tân tại các nước trên đây. Anagarika Dharmapala qua các bài viết đầu tiên của ông và một số các nhà lãnh đạo Phật giáo khác tại Á châu đã thổi phồng quá đáng trong mục đích khẳng định Phật giáo như là một tôn giáo dân tộc với hậu ý giúp Phật giáo tìm lại "vị trí của nó" trong cộng đồng quốc gia và xã hội. Họ chứng minh cho thấy để cai trị thuộc địa thực dân tìm đủ mọi cách hủy diệt Phật giáo, và nỗ lực phục hưng tôn giáo của họ là một cách tham gia tích cực vào công cuộc tranh đấu giành lại nền độc lập cho xứ sở.

Tại Tích-lan "Phật giáo dân tộc" cho thấy một lịch sử lâu dài. Sự liên hệ chặt chẽ giữa Phật giáo và người Cingalais [dân tộc chính tại Tích-lan] từng được báo chí ca ngợi, nhất là tờ "Mahavamsa" nêu lên câu chuyện lịch sử nổi tiếng về người "anh hùng Dutthagamani", ông là vị vua đã giải phóng hòn đảo Tích-lan khỏi sự đô hộ ngoại bang (của người tamil) vào thế kỷ thứ II sau Tây lịch. Tờ báo nêu lên vai trò bảo vệ Phật giáo của người



Cingalais và nhắc lại bốn phận của Tăng đoàn phải bảo toàn "tôn giáo dân tộc" vì đó là gia tài văn hóa của người dân Cingalais.

Tại Miến Điện, người dân cũng tự đồng hóa mình với Phật giáo, sức đồng hóa đó cũng mạnh mẽ không kém người Tích-lan. Tuy nhiên trong cả hai quốc gia này vẫn có một số khác biệt giữa hai nhóm Phật giáo canh tân và Phật giáo bảo thủ, các khác biệt này có thể nhận thấy qua các cuộc tranh luận chính trị thúc đẩy bởi các xu hướng cải cách Tăng đoàn bằng phương tiện lập pháp.

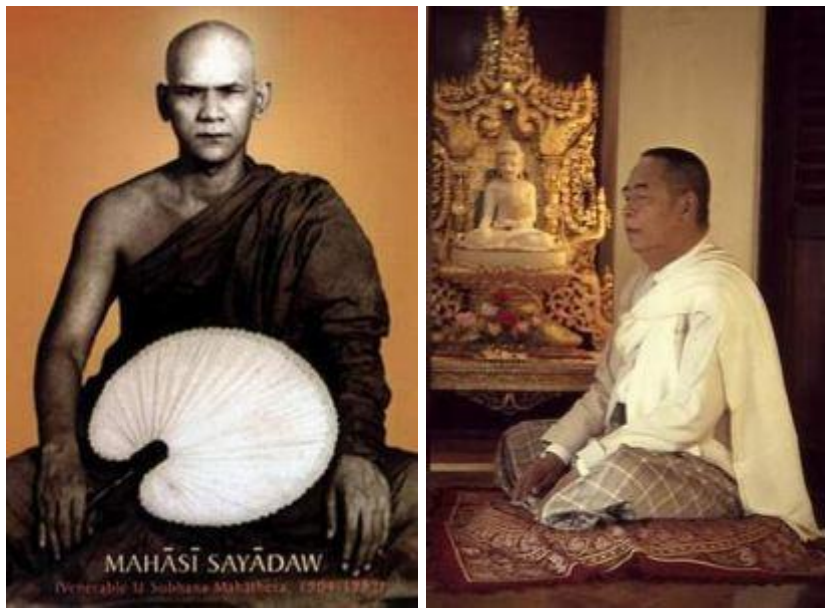
Dẫu sao đi nữa Tăng đoàn Phật giáo cũng giữ một vai trò chủ yếu trong việc bảo vệ sự vẹn toàn quốc gia tại Tích-lan và Đông nam Á. Qua nhiều thế kỷ các vị tỳ kheo giữ vai trò trung gian trong sự giao tiếp giữa các tập thể dân chúng, nhất là trong các làng mạc. Mối liên hệ giữa tập thể người xuất gia và dân chúng trong các làng mạc vẫn còn nắm vai trò chủ yếu trong đời sống thôn quê tại các nước Phật giáo. Đối với dân chúng thành thị hay bán-thành- thị xuất hiện vào thời kỳ thuộc địa hay sau thuộc địa, Phật giáo là biểu tượng của tinh thần dân tộc đương đầu với sự thống trị và sự xâm nhập của văn hóa ngoại bang. Các tác giả viết về Phật giáo canh tân ca tụng hình ảnh lý tưởng của cuộc sống trước kia trong các vương quốc tiền thuộc địa, giai cấp trung lưu mới trong xã hội rất thích các loại bài viết này. Sự vững tin trong lòng họ phát lộ ra ngoài bằng những biểu hiện dưới những hình thức mới mẻ, chẳng hạn như những pho tượng Phật khổng lồ được dựng lên khắp nơi, từ các ngã tư đường đến các đỉnh đồi hoặc các nơi quan trọng. Gananath Obeyesekere có nói đến các biểu tượng đặc biệt này và gọi đây là "Đức Phật ở các nơi họp chợ".

### **"Canh tân " về Thiền định**

Trong số các khía cạnh đổi mới của Phật giáo canh tân có thể nêu lên việc cải tiến và truyền bá các kỹ thuật thiền định. Cách tu tập thiền định được lưu truyền từ thế kỷ này sang thế kỷ khác không gián đoạn. Thế nhưng theo truyền thống, việc tu tập thiền định không hề được đem ra quảng bá rộng rãi trong dân chúng, người thầy chỉ trực tiếp truyền dạy thiền định cho một số đệ tử được chọn lựa cẩn thận. Các tu viện giảng dạy thiền khá giới hạn trong quá khứ và ngay cả tại Tích-lan truyền thống tu tập thiền định cổ truyền đã biến mất vào giữa thế kỷ XIX.

Vào khoảng 1890, Anagarika Dharmapala đã tìm thấy trong một ngôi chùa ở Bambaragala [một vùng thôn quê thuộc miền đông của đảo Tích-lan] một bản chép tay từ một quyển sách giáo khoa trước tác bằng ngôn ngữ Cingalais chỉ dạy về thiền ; bản chép tay này về sau được hội "Pali Text

Society" ấn hành dưới tựa đề "*The Yogavachara's Manual*" ("*Tập sách dẫn giải về Thiền định*"), tập sách được dịch sang tiếng Anh với tựa đề "*The Manual of a Mystic*". Sau khi nghiên cứu tập sách này Dharmapala quyết định quảng bá phương pháp tu tập này. Tại Miến Điện cũng vào cùng thời kỳ trên đây một vị *thera* [người tỳ kheo lão thành và uyên bác nhất trong Tăng đoàn] là Narada sau khi nghiên cứu các kinh sách xưa quyết định làm sống lại truyền thống tu tập *satipatthara* [sự chú tâm]. Ông sáng lập ra học phái thiền chú tâm *satipatthara* của Miến Điện, học phái này vẫn tồn tại cho đến nay. Nhà sư danh tiếng Mahasi Sayadaw [một vị đại sư lừng danh của Miến Điện, 1904-1982] cũng tu tập theo phép thiền định này. Trên đây là các phương pháp tu tập thiền định không mấy chính thống lắm đã được các người Phật giáo canh tân thiết lập. Tu tập thiền định cũng được quảng bá bằng nhiều phương tiện trước đây chưa hề có, chẳng hạn như các trung tâm thiền định được thành lập dành cho những người thế tục, tại các nơi này họ có thể theo học các khóa thực hành thiền định mà trước đây chỉ dành riêng cho người xuất gia đã thụ phong và đã được chọn lựa cẩn thận.



*Bên cạnh tỳ-kheo Mahasi Sayadaw (bên trái) là cư sĩ U Ba Khin (bên phải), người rất tích cực trong việc quảng bá thiền "vipassana" tại Miến Điện và trên toàn thế giới (nhờ vào người đệ tử của ông là Goenka)*

Hình thức tu tập thiền định dành cho người thế tục không phải là chủ trương riêng của các trung tâm hành thiền mới được thành lập, vì các vị thầy được huấn luyện theo các phương pháp cổ truyền cũng đứng ra giảng dạy cho

người thế tục. Trong giai đoạn đầu phong trào canh tân Phật giáo còn mang nặng khía cạnh tâm linh và triết học, thế nhưng càng về sau phong trào này càng nghiêng nhiều hơn vào việc tu tập thiền định.

Nếu không có sự góp phần trên phương diện tâm linh và triết học của Phật giáo canh tân nhất định là sự hồi sinh của Phật giáo Á đông và cả sự truyền bá Phật giáo vào thế giới Tây phương cũng không thể xảy ra được. Sự bành trướng và cải tiến của giới xuất gia nơi chùa chiền thúc đẩy bởi sự canh tân của Phật giáo đã động viên hàng loạt tăng đoàn trong công tác quảng bá các lý tưởng Phật giáo trong quảng đại quần chúng trong khắp các nước Phật giáo Á châu.

---o0o---

### Vài lời góp ý của người dịch

Người dịch xin được góp một vài thiếu sót như sau :

1- Bài viết mang tựa đề là *Phật giáo trong thế giới tân tiến ngày nay*, nhưng thật ra nội dung lại hướng nhiều hơn về lịch sử. Xin nêu lên một thí dụ, hiện nay số người theo Phật giáo trên đất Pháp là một triệu người, đây là con số chính thức đã được Bộ Nội Vụ của chính phủ Pháp công nhận. Theo các hội đoàn Phật giáo thì con số này ít nhất cũng phải là hai triệu. Trong số đó khoảng 2/3 theo Phật giáo Tây tạng, số còn lại hầu hết tập theo Thiền học, số người theo Phật giáo Nguyên thủy tương đối ít. Thế nhưng Heinz Bechert không đề cập gì nhiều đến Phật giáo Đại thừa và chỉ nói đến Phật giáo Nguyên thủy, vì thế bài viết của ông không "cập nhật hóa" lắm với thế giới tân tiến ngày nay theo như tựa của bài viết.

2- Bài viết nêu lên sự "đổi mới" trong Phật giáo từ Đông sang Tây, theo Heinz Bechert đó là một hình thức "Phật giáo canh tân". Đây là một cách nhìn hoàn toàn Tây phương. Dưới con mắt của một người Phật giáo không có gì đổi mới hay tân tiến, không có gì thụt lùi hay bảo thủ, tất cả các hiện tượng lôi kéo nhau mà biến động, tùy thuộc vào cơ duyên và sự vận hành của hiện tượng tương liên, thuận theo quy luật của nhân quả.

Thời gian đối với Phật giáo không phải là một đường thẳng "đơn chiều" mà lại mang tính cách "chu kỳ". Vì thế khi nói đến canh tân, đổi mới, hiện đại, tân tiến..., theo Phật giáo đây chỉ là các cách diễn đạt quy ước và nhi nguyên. Thí dụ sự tái sinh đối với Phật giáo không phải là một hình thức "đổi mới" hay "canh tân" mà đây chỉ là một cách "quay về" với các hành động mà chính mình thực thi trước đây.

3- Bài viết nêu lên vai trò của Phật giáo trong bối cảnh lịch sử khá đặc biệt của thế kỷ XIX tại Á châu, đó là cao trào đánh chiếm thuộc địa của các

nước Tây phương Thiên chúa giáo. Sự bùng dậy của Phật giáo là một hình thức phản ứng hay tự vệ, không hẳn là một sự canh tân theo cách nhìn của Heinz Bechert. Trong khi đó trên quê hương của những người đánh chiếm thuộc địa, người dân khám phá ra Phật giáo như là một thứ gì bổ khuyết cho những đòi hỏi của họ trên phương diện tâm linh, lý do là một số người Tây phương không thể chấp nhận được những sự phi lý trong các tín ngưỡng lâu đời của họ.

Trong thế kỷ XIX hai sự kiện sau đây xảy ra gần như cùng lúc với nhau : sự "cải tiến" của Phật giáo Á châu và sự "thâm nhập" của Phật giáo vào thế giới Tây phương. Heinz Bechert liên kết hai sự kiện đó với nhau và đánh giá Phật giáo như một thứ "dụng cụ" hay "khí giới" chống lại ngoại xâm dưới cả hai hình thức vũ lực và tôn giáo, và người Tây phương cũng sử dụng "khí giới" đó hay "dụng cụ" đó để chống lại những giáo điều trong các tín ngưỡng lâu đời của họ. Thật ra đây cũng chỉ là một cách nhìn hay một cách diễn đạt mà thôi, không phải là một cách mô tả hiện thực, ít nhất là theo tinh thần Phật giáo. Phật giáo hướng vào sự biến cải bên trong của mỗi con người, không chống lại bất cứ một sức mạnh nào bên ngoài. Tóm lại cách nhìn hay cách giải thích các hiện tượng như trên đây của Heinz Bechert mang tính cách Tây phương nhiều hơn là Phật giáo.

Dầu sao cũng phải công nhận Heinz Bechert đã nhấn mạnh đến vai trò và sức mạnh của Phật giáo trong bối cảnh đánh chiếm thuộc địa trong thế kỷ XIX. Sức mạnh đó đã giúp cho một số quốc gia Á châu nhanh chóng dành lại được nền độc lập và bảo tồn được tín ngưỡng và văn hóa của mình, không cần đến vũ lực và những thứ chủ thuyết ngoại lai không tương khác.

4- Dầu sao tầm nhìn của Heinz Bechert cũng vô cùng bao quát, xuyên qua thời gian và không gian, chính xác từng chi tiết, đáng cho chúng ta ngưỡng mộ và nhìn vào đây như một đề tài suy tư về Phật giáo nói chung và về bối cảnh cũng như quá trình lịch sử của quê hương chúng ta trong thời kỳ cận đại.

---o0o---

### Lotus - HOA SEN



**Thơ Rabindranath Tagore**  
(Hoang Phong *chuyển ngữ*)

*On the day when the lotus bloomed, alas, my*

*mind was straying,  
and I knew it not. My basket was empty and the flower remained unheeded.*

**Hôm ấy vào ngày hoa sen nở,  
Lòng tôi lơ đãng lạc phương nào?  
Trên tay giỏ hoa dường trống rỗng,  
Cánh hoa lạc bước tận phương nào?**

*Only now and again a sadness fell upon me, and I started up from my  
dream and felt a sweet trace of a strange fragrance in the south wind.*

**Hôm nay và đã biết bao lần,  
Trong tôi ray rứt bao sầu muộn.  
Giật mình tỉnh giấc từ trong mộng,  
Bàng hoàng hương thoảng gió phương nam.**

*That vague sweetness made my heart ache with longing and it seemed to  
me that it was the eager breath of the summer seeking for its completion.*

**Ngọt ngào hương tỏa tim đau nhói,  
Gió hè rạo rức từng hơi thở.  
Gợi nhớ trong tôi cõi trống không,  
Bao lần trông ngóng tôi chờ đợi.**

*I knew not then that it was so near, that it was mine, and that this  
perfect sweetness had blossomed in the depth of my own heart.*

**Nào ngờ hoa nở cạnh bên tôi.  
Vì tôi hoa tỏa hương ngào ngọt.  
Thật gần, gần lắm hoa đang nở,  
Ô kìa hoa nở đáy lòng tôi.**

*Thơ Rabindranath Tagore  
(Hoang Phong chuyển ngữ)  
Bures-Sur-Yvette , 31.12.10*

## KHÁI NIỆM VỀ «THỂ DẠNG TRUNG GIAN» GIỮA CÁI CHẾT VÀ SỰ SINH TRONG PHẬT GIÁO

*Hoang Phong*

Tất cả mọi hiện tượng đều tương liên với nhau và biến đổi, không có một sự gián đoạn hay ngưng nghỉ nào, không có gì bớt đi cũng không có gì thêm vào, chỉ có nguyên nhân này sinh ra hậu quả kia, rồi hậu quả kia lại tạo ra nguyên nhân khác. Đó là cái nhìn của Phật giáo đối với tất cả các hiện tượng trong vũ trụ cũng như đối với sự sống và cái chết của từng cá thể.

Thế nhưng con người thường không chấp nhận quy luật biến đổi liên tục ấy của mọi hiện tượng và xem sự sinh là một biến cố mới mẻ đánh dấu một sự khởi đầu, cái chết là một sự chấm dứt hay xóa bỏ. Trên thực tế sự sinh không xảy ra một cách vô cớ mà cần phải có một nguyên nhân từ trước và hội đủ một số điều kiện nào đó. Mặt khác nếu sự sinh tạo ra các nguyên nhân và điều kiện cần thiết giúp cho cái chết có thể xảy ra, thì chính cái chết nhất định cũng tạo ra các nguyên nhân khác và các điều kiện khác giúp một sự sinh mới có thể hình thành. Quá trình diễn tiến của sự sinh đưa đến cái chết thì mọi người đều biết, thế nhưng quá trình của cái chết đưa đến sự sinh lại là một câu hỏi rất lớn, một « khoảng trống » khó nắm bắt.

Dựa vào các phương pháp quan sát, phân tích và các kỹ thuật thiền định, Tan-tra thừa, còn gọi là Kim cương thừa, ra sức tìm hiểu thật chi tiết các hiện tượng biến động xảy ra giữa hai biến cố trên đây, tức những gì xảy ra giữa cái chết và sự sinh của một cá thể. Hơn thế nữa Tan-tra thừa còn đưa ra các phép tu tập giúp chủ động được các thể dạng xảy ra trong các giai đoạn của quá trình đó để hướng chúng vào sự tu tập với mục đích « chặn đứng » hay « ngắt bỏ » quá trình của sự sinh để đạt được sự Giải thoát thật sự.

Một cách tổng quát đối với Phật giáo Đại thừa nói chung và nhất là đối với Tan-tra thừa, các hiện tượng xảy ra giữa « cái chết » và « sự sinh » được phân chia thành ba giai đoạn :

- a) Giai đoạn thuộc quá trình của cái chết : tức quá trình tan biến của thân xác và tâm thức thuộc kiếp sống hiện tại.
- b) **Giai đoạn trung gian** : tiếng Phạn gọi là *Antarabhava*, tiếng Tây tạng gọi là *Bardo* : tức là giai đoạn chuyển tiếp giữa quá trình trên đây và quá trình hình thành còn gọi là sự sinh xảy ra sau đó.
- c) Giai đoạn thuộc quá trình của sự sinh tức là quá trình diễn tiến của sự thụ thai và sự hình thành một cá thể thuộc vào kiếp sống sau.

*Thế dạng trung gian* còn gọi là *Trung hữu* hay *Trung ám* là một hiện tượng cấu hợp, do đó nó cũng vô thường và sinh diệt như tất cả các hiện tượng khác. Tuy nhiên khái niệm về thế dạng Trung gian của các tông phái Phật giáo không hoàn toàn thống nhất. Sau đây là phần trình bày thật sơ lược vài nét chính về thế dạng trung gian đối với Phật giáo Nguyên thủy, Đại thừa nói chung và Tan-tra thừa.

---o0o---

## **A- Khái niệm về thế dạng trung gian đối với Phật giáo Nguyên thủy và Đại thừa**

Phật giáo Nguyên thủy hay Theravada còn gọi là Phật giáo Nam tông không chấp nhận sự hiện hữu của thế dạng trung gian (*antarabhava*). Đối với Phật giáo Nguyên thủy, *dòng tiếp nối liên tục của tri thức* (*continuum of consciousness*) trực tiếp chuyển tải nghiệp của một cá thể từ cái chết sang sự sinh (thụ thai) không có sự gián đoạn nào tức không trải qua một thế dạng trung gian nào cả. Sự « chuyển tiếp » giữa thế dạng hiện hữu trước sang thế dạng hiện hữu tiếp theo sau xảy ra rất nhanh chỉ trong khoảnh khắc của « *một chớp mắt hay một tia chớp* ».

Tóm lại Phật giáo Nguyên thủy không quan tâm đến những gì xảy ra giữa cái chết và sự sinh. Có thể đây là một sự thiếu sót, vì khi quan sát và theo dõi diễn tiến của một cái chết bình thường, người ta thấy quá trình đó không xảy ra đột ngột như một « *tia chớp* », và đối với sự sinh thì các điều kiện thuận lợi giúp tinh trùng, noãn cầu và dòng tiếp nối liên tục của tri thức kết hợp với nhau không xảy ra trong « *chớp mắt* ».

Khái niệm về thế dạng trung gian xuất hiện trước nhất trong học phái Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivadin), khoảng ba trăm năm sau khi Đức Phật tịch diệt. Có thể tập *A-tì Đạt-ma Câu-xá luận* (*Abhidharmakosa*) do Thế thân (Vasubandhu - thế kỷ thứ III-IV) biên soạn là tập sách đầu tiên nêu lên khái niệm về thế dạng trung gian xảy ra giữa cái chết và sự sinh. Thế dạng này tượng trưng bởi một sinh linh cấu tạo bằng « khí » và « tri thức » (*consciousness*), mang hình hài của cá thể mà nó sắp tái sinh và « sống » được bảy ngày. Sinh linh trong thế dạng trung gian ấy có thể nhận biết được các sinh linh cùng một thể loại với nó. Sau bảy ngày thì nguyên nhân của nghiệp bắt đầu « chín », sinh linh ở thế dạng trung gian trên đây sẽ chuyển sang thế dạng tái sinh trong những điều kiện phù hợp với nghiệp của nó.

Cũng theo học phái Nhất thiết hữu bộ, các sinh linh trong hai cõi dục giới và hình tướng đều phải trải qua một thế dạng trung gian *antarabhava* giữa quá trình tan biến của cái chết và quá trình hình thành của sự sinh. Ngoài khái niệm về thế dạng trung gian trên đây do học



phái Nhất thiết hữu bộ chủ trương, còn có thêm một học phái xưa khác là Tự ngã bộ (*Pudgalavadin*) cũng chủ trương bắt buộc phải có một thể dạng trung gian chuyển tải dòng tiếp nối liên tục của tri thức từ một cá thể (pudgala) này sang một cá thể khác.

Trong số các tông phái Đại thừa, Duy thức học (Yogacara – Cittamatra) đặc biệt nghiên cứu và chú trọng đến thể dạng trung gian *antarabhava*. Học phái Duy thức nêu lên khái niệm về một « cơ sở » giữ vai trò « hỗ trợ » hay « chuyển tải » tri thức (consciousness) xuyên qua các thể dạng hiện hữu khác nhau. Cơ sở này chính là *a-lại-da thức* (*alayavijnana*). chuyển tải các vết hằn (tiếng Phạn : *vasana* – kinh sách tiếng Việt gọi là *tập khí*) của nghiệp và các chủng tử (tiếng Phạn : *bija*) tạo ra thể dạng tương lai của một cá thể. Tóm lại trên một khía cạnh nào đó có thể hiểu *a-lại-da thức* là *dòng tiếp nối liên tục của tri thức* (continuum of consciousness) của một cá thể, vận hành xuyên qua thể dạng trung gian. Tan-tra thừa « mô tả » các cơ sở chuyển tải trên đây dưới hình thức các « khí » cực tinh tế.

Vô trước (Asanga, thế kỷ thứ V) trong tập *A-tì Đạt-ma tập luận* (*Abhidharmasamuccaya*) cho biết trong trường hợp cái chết xảy đến với một người mang nhiều nghiệp tiêu cực nửa phần cơ thể bên trên của người này mất hơi ấm trước nhất, trái lại trong trường hợp cái chết xảy đến với một người đạo hạnh thì hơi ấm khởi sự suy giảm trước hết từ nửa phần bên dưới của cơ thể. Vô trước còn cho biết thêm « *đối với người hung ác, sinh linh trong thể dạng trung gian mang hình tướng một con bò mộng đen tuyền hoặc tương tự như bóng tối dày đặc, [trái lại] đối với người đạo hạnh [sinh linh trong thể dạng trung gian] sẽ giống như một tấm vải trắng hay ánh sáng trắng rạng rỡ* » (trích trong tập *Abhidharmasamuccaya*, dựa theo bản dịch của W. Rahula). Sinh linh trong thể dạng trung gian « sống » bảy ngày, hoặc nhiều hơn, tuy nhiên cũng có thể « chết » trước thời hạn đó. Sinh linh này rất linh động vì không có chướng ngại nào ngăn cản được sự di chuyển của nó.

Sinh linh trong thể dạng trung gian « chết » đúng vào lúc hình thành sự thụ thai. Dục vọng, lòng mong muốn được tái sinh và sự bám víu vào một nơi chốn nào đó là những động cơ thúc đẩy các sinh linh trong giai đoạn trung gian đi tìm các điều kiện tái sinh phù hợp với nghiệp của mình. Thời điểm khi xảy ra sự sinh (thụ thai) đánh dấu sự chấm dứt của thể dạng trung gian và xác định sự thâm nhập của tri thức vào phôi vừa được hình thành. Cũng bắt đầu từ thời điểm trên đây phôi hàm chứa một tri thức mới, tượng trưng cho quả phát sinh từ nghiệp trong các kiếp trước. Thông thường thể dạng trung gian kéo dài 7 ngày, tối đa 49 ngày sau khi chết. Tuy nhiên theo

sự tin tưởng của một số tông phái Phật giáo Nhật bản thời gian này có thể lên đến 77 ngày.

---o0o---

## **B- Thể dạng trung gian đối với Tan-tra thừa**

Khái niệm về thể dạng trung gian được Tan-tra thừa và nhất là Tối thượng du-già Tan-tra nghiên cứu, tu tập và quảng bá rộng rãi. Tan-tra thừa sử dụng các phương pháp quan sát, phân tích và thiền định để tìm hiểu các hiện tượng liên quan đến quá trình của cái chết và sự sinh để ứng dụng vào việc tu tập. Cái chết theo Tan-tra thừa là một quá trình tan biến tuần tự của thân xác vật chất và tâm thức, các hiện tượng tan biến này được phân loại thành nhiều cấp bậc từ thô thiển đến tinh tế và cực tinh tế.

Sự tan biến thể xác có nghĩa là thân xác vẫn còn đó thể nhưng các thành phần vật chất tạo ra thể xác không còn hội đủ khả năng để « hỗ trợ » hay « chuyển tải » tâm thức nữa. Sự tan biến của tâm thức hay các thể dạng tâm thần có nghĩa là « khí lực » hay các loại « khí » mất dần khả năng « chuyển tải » các loại cảm nhận và khái niệm. Hai loại hiện tượng tan biến vật chất và tâm thần trên đây diễn tiến song hành với nhau : sự tan biến của các khả năng vật chất xảy ra cùng lúc với sự tan biến của các khả năng tâm thức. Sự tan biến hoàn toàn các khả năng của các thành phần vật chất và tâm thức đánh dấu sự chấm dứt của quá trình của cái chết, tức cái chết thực sự đã xảy ra.

Các hiện tượng tan biến trên đây không nhất thiết chỉ xảy ra trong quá trình của cái chết mà còn thường xuyên xảy ra trong cuộc sống thường nhật, chẳng hạn như khi chợp mắt để ngủ hay khi bất chợt rơi vào sự bất tỉnh. Vì thế khái niệm về thể dạng trung gian *antarabhava* không nhất thiết chỉ dùng để mô tả giai đoạn trung gian sau khi chết (post-mortem) mà còn dùng để chỉ định các sự biến đổi quan trọng khác của tri thức có thể xảy ra bất cứ lúc nào trong cuộc sống hàng ngày.

Tóm lại thể dạng trung gian chỉ định một giai đoạn « chuyển tiếp » không hề xác định một sự « chấm dứt » nào cả. Theo Tan-tra thừa việc tu tập cũng là một hành động liên tục, do đó phải lợi dụng bất cứ thể dạng tâm thức nào xảy ra trong các quá trình trên đây để làm hiển lộ « ánh sáng trong suốt » (tiếng Phạn : *prabhavasvara*, tiếng Tây tạng : 'od-gsal) của tâm thức căn bản hay nguyên thủy. Vì thế các biến đổi quan trọng của tri thức trong giai đoạn trung gian được xem như các « dịp may » hay các « biến cố » thuận lợi giúp người tu tập có thể làm hiển lộ và trực tiếp cảm nhận thể dạng tự nhiên của ánh sáng trong suốt.

Sau đây là các khái niệm về thể dạng trung gian *bardo* theo các trường phái Tan-tra khác nhau :

Ninh-mã phái (Nyingmapa) là một trường phái xưa, xuất hiện rất sớm khi Phật giáo bắt đầu bành trướng ở Tây tạng vào khoảng thế kỷ thứ VIII-IX. Trường phái này nghiên cứu rất tỉ mỉ thể dạng bardo. Rất nhiều kinh sách thuộc chi phái Dzogchen trong Ninh-mã phái mô tả rất chi tiết về thể dạng trung gian này. Trong số các kinh sách vừa kể có một tập rất nổi tiếng là *Bar-do thos-grol*, còn viết là *Bardo thödol*, có nghĩa là « *Giải thoát khỏi thể dạng trung gian bằng cách nghe* ». Thế nhưng tập sách này khi được dịch sang nhiều thứ tiếng khác nhau lại thường mang tựa đề không trung thực với nguyên bản, chẳng hạn như « *Tử thư Tây tạng* », « *Le livre de la mort tibétaine* », « *The Tibetan book of the Dead* », v.v..., cách dịch không chính xác này có thể gây ra hiểu lầm về nội dung của quyển sách.

Theo Phật giáo Tây tạng có tất cả sáu thể dạng trung gian, thế nhưng thường thì được gom lại thành bốn thể dạng như sau :

**I- Thể dạng bardo tự nhiên của sự sống** (tiếng Phạn : *jatyantarabhava*, tiếng Tây tạng : *skyes-gnas bar-do*) : đó là giai đoạn khởi đầu từ giây phút thụ thai cho đến lúc hội đủ các điều kiện làm phát sinh ra cái chết.

Sở dĩ thể dạng bardo của sự sống giữ được tình trạng tương đối « ổn định » trong một khoảng thời gian nào đó là nhờ vào những nghiệp làm phát sinh ra sự sống ấy vẫn còn bảo tồn được tiềm năng tác động của chúng để duy trì sự sống ấy trong một cõi thuộc sáu cõi luân hồi. Nói một cách khác khi nào các nghiệp ô nhiễm làm phát sinh ra sự sống còn duy trì được một số hiệu năng thì khi ấy sự sống vẫn còn tiếp tục giữ được một sự tương tác thăng bằng nào đó để hiện hữu. Vì thế cũng nên hiểu rằng sự sống dưới thể dạng con người, tức thể dạng bardo của sự sống, đòi hỏi các nghiệp đang tác động phải bảo tồn được một tư thế kết hợp bền vững nào đó. Tư thế kết hợp và tương tác của vô số nghiệp tạo ra sự sống này rất mong manh, và vì lẽ rất mong manh nên sự sống đó thật quý giá. Đó là phương tiện tối cần thiết giúp một cá thể có thể đạt được sự Giác ngộ ngay trong kiếp nhân sinh này, hay trong thể dạng bardo của cái chết. Hoặc trong trường hợp kém may mắn hơn cá thể ấy ít ra cũng sẽ tái sinh trong những điều kiện thuận lợi để có thể tiếp tục tu tập trong kiếp sống sau.

Tình trạng trung gian bardo của sự sống có thể phân chia thành nhiều thể dạng khác nhau căn cứ vào tình trạng biến đổi của các thể dạng tri thức trong cuộc sống thường nhật, có tất cả ba thể dạng chính yếu như sau :

**1- Thể dạng bardo tự nhiên** (tiếng Phạn : *jatyantarabhava*, tiếng Tây tạng : *rang-bzhin-gyi bar-do*) : là thể dạng tri thức tự nhiên trong lúc tỉnh, tức là ngoài các giấc ngủ.

**2- Thể dạng bardo khi chiêm bao** (tiếng Phạn : *svapanantarabhava*, tiếng Tây tạng : *rmi-lam bar-do*) : là quá trình xảy ra lúc « chợp mắt » khi khởi sự ngủ, quá trình này tuy rất ngắn nhưng khá tương tự với quá trình của các hiện tượng tan biến khi xảy ra cái chết. Khi nắm khả năng tri thức của giác cảm tan biến vào a-lại-da thức trong lúc vừa chợp mắt, ánh sáng trong suốt sẽ phát hiện. Thế nhưng quá trình đó diễn tiến quá nhanh khiến hầu hết những người không tu tập không thể nhận biết được và họ chìm vào giấc ngủ thật nhanh chóng ngay sau đó.

Một số người tu tập thiền định du-già có thể « dừng lại » trong ánh sáng trong suốt của giấc ngủ và biến giấc ngủ trở thành một thể dạng tâm thức rạng ngời. Đây cũng là một trong các phép tập luyện Tan-tra giúp họ lưu lại lâu dài hơn trong giai đoạn ánh sáng trong suốt khi quá trình của cái chết xảy đến với họ sau này.

Ngoài ra trên một khía cạnh nào đó giai đoạn ngắn ngủi trước khi tỉnh giấc cũng có thể xem như thể dạng bardo của sự hình thành. Trong một số trường hợp các giấc mơ hàm chứa các khí thật tinh tế giúp tâm thức hiển hiện dưới thể dạng « thân xác giấc mơ » (*corps de rêve – dreaming body*). Thân xác hiển hiện trong giấc mơ rất linh động có thể di chuyển đến bất cứ nơi nào. Các phép luyện tập du già giúp chủ động được những gì hiển hiện ra trong giấc mơ và phát huy được sự sáng suốt để quán nhận được bản chất ảo giác của những thứ ấy.

**3- Thể dạng bardo khi thiền định** (tiếng Phạn : *samadhyantarabhava*, tiếng Tây tạng : *bsam-gtan bar-do*) : là một thể dạng tri thức mang đặc tính trung gian giữa hai thể dạng khác nhau : một là thể dạng tri thức bình thường mang tính cách nhị nguyên và thô thiển trong lúc tỉnh và một là thể dạng hiển hiện của tánh không trong sáng và rạng ngời gọi là *rigpa* (tiếng Tây tạng *rig-pa*) là ánh sáng trong suốt của trí tuệ nguyên thủy. Khả năng duy trì sự thăng bằng của thể dạng *rigpa* trong lúc thiền định và trong các giấc ngủ giúp người tu tập khi chết lưu lại lâu dài hơn trong thể dạng trong suốt của cái chết. Học phái Dzogchen đưa ra nhiều phép tu tập giúp phát triển khả năng lưu lại trong dòng chảy tự nhiên của *rigpa* nhằm mục đích tạo ra các điều kiện thuận lợi để tinh khiết hóa mọi sự nhận thức cũng như các xu hướng tiêu cực của nghiệp.

**II- Thể dạng đau đớn của bardo khi xảy ra cái chết** (tiếng Phạn : *mumursantarabhava*, tiếng Tây tạng : *'chi-kha'i bar-do*) : là thể dạng

bắt đầu từ lúc xảy ra các dấu hiệu không còn đảo ngược được của cái chết kéo dài cho đến hết giai đoạn hiển hiện của ánh sáng trong suốt căn bản. Toàn thể giai đoạn đau đớn của bardo có thể xem là giai đoạn « hấp hối », trong giai đoạn này các sự tan biến « bên trong » và « bên ngoài » tuần tự xảy ra đưa đến cái chết thật sự. Trong các trường hợp bất đắc kỳ tử giai đoạn này diễn tiến thật nhanh.

Sau đây là các hiện tượng tan biến của các thành phần thân xác và tâm thức cấu tạo một cá thể :

### **1- Sự tan biến của các thành phần cấu hợp thân xác :**

Sự suy thoái tuần tự của bốn thành phần cấu hợp thân xác là đất, nước, lửa và khí tạo ra các hiện tượng hòa tan « bên ngoài ». Đồng thời với các sự tan biến đó, hệ thống kinh mạch và các « luân xa » (tiếng Phạn : cakra) cũng thoái hóa theo. Sự tan biến vật chất bên ngoài như vừa kể sẽ làm phát sinh các dấu hiệu « bên trong » :

1) Khi thành phần đất tan vào thành phần nước, thân xác trở nên nặng nề, tay chân bủn rủn không cử động được nữa, người hấp hối có cảm giác thân xác nặng nề như bị lún sâu xuống đất. Thị giác suy thoái, hình ảnh do mắt ghi nhận trở nên mờ ảo. Dấu hiệu bên trong là sự cảm nhận các loại ảo ảnh.

2) Khi thành phần nước tan biến vào thành phần lửa, các chất lỏng của cơ thể chẳng hạn như nước miếng, các chất nhờn,... chảy ra ngoài và bị khô. Người hấp hối mất hết các cảm nhận xúc giác. Thính giác suy thoái không nghe được rõ. Dấu hiệu bên trong là sự cảm nhận một làn khói mỏng đang tỏa rộng.

3) Khi thành phần lửa tan vào thành phần khí, hơi ấm giảm xuống và tan biến, người hấp hối cảm thấy lạnh. Mọi sự nhận thức tan biến, mũi không ngửi thấy mùi. Dấu hiệu bên trong là các tia lửa bắn tung toé hay đom đóm bay loạn.

4) Khi thành phần khí tan vào không gian, hơi thở trở nên hỗn hển, khô khè, thở hắt ra và sau cùng là ngưng thở. Mọi ý chí biến mất, lưỡi co rút lại và không còn cảm nhận được vị. Người hấp hối hoàn toàn không còn cảm nhận được mọi sự va chạm vào cơ thể. Dấu hiệu bên trong là sự cảm nhận một ngọn lửa của chiếc đèn dầu hay một ngọn nến đang bập bùng trước gió.

Các học phái Tan-tra xưa cho rằng vào thời điểm này máu huyết kết hợp lại và ba giọt máu chui vào kinh trung tâm tại vị trí tim, trong khi đó hơi thở ngán dần và ngưng bật.

Khi hoàn toàn ngưng thở tim cũng ngưng đập. Đây là thời điểm đánh dấu cái chết xảy ra theo các « tiêu chuẩn y khoa » Tây phương. Thế nhưng theo Tan-tra thừa quá trình của cái chết vẫn còn đang tiếp diễn.

## **2- Các hiện tượng tan biến xảy ra sau khi các cấu hợp vật chất đã tan biến :**

Sau khi các cấu hợp vật chất tan biến có nghĩa là mất hết khả năng chuyên tải tri thức thì các hiện tượng tan biến vẫn tiếp tục nhưng thuộc lãnh vực « bên trong », liên quan đến các hiện tượng tinh tế của tri thức. Đồng thời với hiện tượng tan biến này phát hiện một cách tuần tự sự rạn nứt nền tảng của tâm thức. Các sự tan biến trên đây gồm ba giai đoạn :

a) *Giai đoạn bên ngoài* (tiếng Tây tạng : *snang-ba*) liên quan đến giọt (tiếng Phạn : *bindu*, tiếng Tây tạng : *thig-le*) bồ đề tâm màu trắng di chuyển từ đỉnh đầu xuống vị trí tim. Dấu hiệu bên trong là sự cảm nhận một màu trắng rực rỡ như ánh trăng vàng vạc của bầu trời mùa thu. Tiếp theo đó ba mươi ba thể dạng tư duy liên quan đến sự giận dữ cũng tan biến hết, trong số này có thể kể ra : sự buông bỏ các đối tượng của sự thèm khát, sự khổ đau, sự sợ hãi, các cảm giác như đói, khát, căn bản hiểu biết, sự xấu hổ, tình thương, v.v...

b) *Giai đoạn thăng tiến* (tiếng Tây tạng : *mched-pa*) liên quan đến sự di chuyển của giọt bồ đề tâm màu đỏ thuộc vị trí cơ quan sinh dục hay rốn ngược lên vị trí của tim. Dấu hiệu bên trong là sự cảm nhận một màu đỏ tương tự như lúc mặt trời lặn. Bốn mươi khái niệm nhận thức phát sinh từ dục vọng tan biến, trong số này có thể kể ra : sự thèm khát vật chất, hân hoan, kinh ngạc, cười, kiêu hãnh, tình bạn hữu, sự kết hợp vì yêu thương lẫn nhau, sự quyến rũ, đạo đức, sự can đảm, v.v...

c) *Giai đoạn thu đạt được* (tiếng Tây tạng : *thob-pa*) liên quan đến sự phối hợp giữa giọt trắng và giọt đỏ nơi vị trí của tim. Dấu hiệu bên trong là sự cảm nhận một bầu trời tím tối và đen sẫm. Bảy khái niệm phát sinh từ vô minh bắt đầu tan biến, gồm có : sự thèm khát mãnh liệt, sự quên lãng, sự khinh miệt, sự căm nín (mutisme), sự buồn bã, sự lười biếng, sự nghi ngờ, đây là bảy loại khái niệm phát sinh từ sự ngu đần. Sự tan biến đó tượng trưng cho sự hòa tan của tri-thức-không-gian vào thể dạng ánh sáng căn bản rigpa, tương tự như bầu trời lúc rạng đông chan hòa sự rạng rỡ căn bản của cái chết. Kinh mạch trung tâm nơi vị trí tim được tháo gỡ đánh dấu thời điểm xảy ra cái chết thật sự.

Đối với một người tu tập cao thâm đã từng lưu lại một cách bền vững trong sự rạng rỡ tự nhiên của thể dạng rigpa và đã từng cảm nhận được « ánh

sáng trong suốt con » trong những lúc tu tập khi còn sống sẽ nhận ra « ánh sáng trong suốt mẹ » của cái chết và hội nhập với ánh sáng đó, và nhờ đó sẽ đạt được pháp thân (dharmakaya) tức là tự giải thoát cho mình. Thể dạng trung gian bardo cũng sẽ chấm dứt đối với họ vào thời điểm này. Đối với những người không tu tập hoặc khả năng tu tập còn kém, sau khi cảm nhận được sự rạng rỡ rigpa sẽ nhanh chóng rơi vào một thể dạng vô thức, và tùy theo trường hợp thể dạng này có thể kéo dài lâu hay mau.

---o0o---

### **C- Thể dạng bardo của hiện thực tuyệt đối**

(tiếng Phạn : *dharmatantarabhava*, tiếng Tây tạng : *chos-nyid-kyi*) :

Là thể dạng khi cảm nhận được ánh sáng trong suốt căn bản của pháp thân (dharmakaya) trong lúc tri thức tan biến vào sự rạng rỡ. Đó là thể dạng tinh khiết và rạng rỡ của tâm thức nguyên thủy, tương tự như bầu trời quang đãng không một bóng mây. Theo các học phái Tan-tra xưa, thân xác của người chết bỗng chuyển động thật nhẹ và một giọt máu chảy ra từ lỗ mũi bên phải và một giọt trắng chảy ra khỏi đường bí hiểm (tức cơ quan sinh dục), thể dạng rạng ngời tự nhiên tức là rigpa bốc lên từ tim và thoát ra ngoài bằng cửa ngõ của hai mắt, đây là giai đoạn của ánh sáng trong suốt của ứng thân (sambhogakaya), giai đoạn này gồm có bốn sự tan biến.

**1) Sự tan biến của không gian trong sự rạng ngời** (tiếng Tây tạng : nam-mkha' 'od-gsal-la thim-pa) : trong giai đoạn này không còn lưu lại một sự vướng mắc vật chất nào thuộc thể dạng bên ngoài, tri thức « khoác lên » cho mình một hình tướng rạng ngời, hiển hiện dưới hình dạng những tấm gương óng ả, muôn màu và lấp lánh. Người tu tập nhận biết được các hiện tượng đó là những biểu hiện của chính mình và nhân đó tự giải thoát cho mình. Nếu không thành công sẽ chuyển sang thể dạng tan biến tiếp theo.

**2) Sự tan biến của ánh sáng rạng ngời trong sự kết hợp** (tiếng Tây tạng : 'od-gsal zung-'jug la thim) : trong giai đoạn này nhiều bầu ánh sáng kết hợp lại và làm hiển lộ các mạn-đà-la (mandala) của các thân chư Phật gồm cả các chư Phật hưng tộ và hiền hoà, trong khi đó các tiếng vang rền kinh khiếp nổi lên và ánh sáng tràn ngập không gian. Người tu tập không nên hốt hoảng và xem đây chỉ là những biểu hiện phát xuất từ chính mình. Trong giai đoạn này lần lượt phát hiện các mạn-đà-la của chư Phật như : Tỳ-lô Giá-na (Vairocana), Kim-cang Tát-đóa – A-súc Bộ Phật (Vajrasattva-Aksobhya), Nam Phật (Ratnasambhava), A-di-đà Phật (Amitabha), Ly-bồ-uy Như lai (Amoghasiddhi), v.v... Từ nơi tim của người tu tập phát hiện các tia sáng rạng ngời chiếu thẳng vào tim của các thần linh phù trợ tức chư Phật trên đây, tuần tự từng vị một. Nếu người quá vãng đủ khả năng lưu lại



thật bền vững trong một trong các thể dạng chư Phật tuần tự xuất hiện như vừa kể, thì vị Phật phù trợ ấy sẽ tan biến vào người quá vãng giúp cho người này đạt được sự Giác ngộ.

**3) Sự tan biến của sự kết hợp vào trí tuệ** (tiếng Tây tạng : zung-'jug ye-shes la thim) : trong giai đoạn tan biến này nhiều tia sáng phát ra từ tim làm phát hiện sự quán thấy những tấm gương phản chiếu như những tấm gương, các tấm gương màu trắng nằm vào vị trí bên dưới, sau đó là các tấm gương màu vàng, màu đỏ và trên hết là màu xanh dương. Đây là các biểu hiện của sự « kết hợp của bốn thứ trí tuệ ». Trí tuệ tượng trưng bằng màu xanh lá cây chưa hiển hiện vì đây là trí tuệ cao nhất gọi là trí tuệ hoàn thiện (viên mãn).

**4) Sự tan biến của trí tuệ vào sự hiện diện đột khởi** (tiếng Tây tạng : ye-shes lhun-grub-la thim) : trong giai đoạn này các biểu hiện vừa kể trên đây kết hợp lại thành một cái tán (cái lọng) thật lớn. Phần bên trên là không gian tinh khiết của pháp thân, tượng trưng bằng bầu trời trong sáng không mây, bên dưới là các thần linh phù trợ hiền hòa và hung tợn biểu hiện của ứng thân (sambhogakaya), bên dưới là vùng tinh khiết tự nhiên của hóa thân (nirmanakaya), và sau cùng nơi vị trí thấp nhất là các biểu hiện ảo giác của sáu cõi luân hồi. Tuy nhiên đây chỉ là những biểu hiện bên ngoài của *Căn bản tâm thức nguyên thủy* của người quá vãng, liên quan đến *Căn bản của tám phương thức biểu hiện*. Người tu tập dựa vào khả năng tu tập từ trước có thể lưu lại vững vàng trong thể dạng đó với tất cả sự tự tin và sẽ đạt được sự Giải thoát. Tám phương thức biểu hiện sẽ tan biến vào sự tinh khiết nguyên thủy làm hiển lộ pháp thân (dharmakaya).

---o0o---

## **D- Thể dạng bardo của sự hình thành**

(tiếng Phạn : *bhavantarabhava*, tiếng Tây tạng : *srid-pa bar-do*) :

Đây là thể dạng thông thường xảy ra đối với tất cả mọi người không tu tập hoặc có tu tập nhưng không đủ khả năng khai thác được các thể dạng diễn tiến quá nhanh trên đây để đạt được sự Giải thoát. Những người này phải trải qua quá trình hình thành, tức quá trình đảo ngược với quá trình tan biến đã được mô tả trên đây và phải mang một thân bardo (tiếng Phạn : *antarabhavavayukaya*, tiếng Tây tạng : *bar-do'i rlung-lus*, tiếng Việt : thân trung hữu), gồm có khí tinh tế phối hợp với tri thức. Có thể xem thân bardo hay trung hữu là một *sinh linh hàm chứa các khả năng giác cảm* tức có thể nhận biết và di chuyển khắp mọi nơi không bị một sự ngăn cản nào, các biểu hiện của nó tương tự như những ảo giác phát sinh trong giấc mơ. Người tu tập quá vãng có thể nhân cơ hội này để đạt được sự Giải

thoát qua một trong sáu lãnh vực tinh khiết của hoá thân (nirmanakaya). Thể dạng bardo sẽ chấm dứt ngay sau đó.

Đối với những người không tu tập, tâm thức hỗn loạn phục hồi nhanh chóng và đủ mọi thứ tư duy và hình ảnh phát sinh từ xung năng của nghiệp hiện hiện trở lại. Người quá vãng cảm biết được mình đã chết khiến họ rất đau khổ, nhất là biết mình không còn khả năng giao tiếp và trao đổi với người sống và khi nhìn thấy họ thờ ơ với mình. Các sinh linh trong thể dạng bardo có thể di chuyển đến bất cứ nơi nào với tốc độ của sự suy nghĩ, trừ ra nơi chốn sẽ xảy ra sự tái sinh của mình. Cách sinh linh này sống bằng mùi bốc ra từ thực phẩm mà người sống cúng dường cho họ và thường xuyên bị giao động bởi ảnh hưởng tác động của mọi thứ nghiệp, họ bị chao đảo như « *một cái lông chim bị gió thổi tung* ». Các sinh linh này có thể gặp nhau và nhận biết ra nhau, đồng thời cũng họ cũng gặp các sinh linh thuộc các cõi khác, chẳng hạn như cõi ngọc quý (quý đỏi). Họ không tìm thấy một nơi nào có thể giúp họ dung thân, tâm thức họ luôn bất an, bị chấn động bởi mọi thứ xúc cảm.

Các xung năng của nghiệp có thể tạo ra những cảnh tượng khiếp đảm, chẳng hạn như các vực sâu màu đỏ, màu trắng hay đen, cảnh bị quỷ dữ đuổi bắt, mưa đá, thú dữ... Trong từng mỗi giai đoạn kéo dài bảy ngày, bốn thành phần cấu hợp sẽ tạo ra bốn loại khiếp đảm tượng trưng bởi các cảnh tượng : núi non sụp lở (thành phần đất), bị cuốn trôi trong các dòng thác hung hãn (nước), rơi trong than hồng và lửa đỏ (thành phần lửa) và những nỗi khổ đau mênh mông (khí). Do đó các sinh linh trong thể dạng bardo cũng phải trải qua các quá trình tan biến và hình thành tương tự như cái chết và sự sinh, tuy nhiên các hiện tượng này hoàn toàn thuộc lãnh vực tâm thần. Người sống có thể giúp đỡ các sinh linh đang vướng mắc trong thể dạng bardo hướng vào sự tái sinh với các điều kiện thuận lợi bằng cách hồi hướng công đức của mình cho họ.

Hiện tượng tái sinh xảy ra như sau : sinh linh trong thể dạng bardo bị thu hút bởi hình ảnh của cha và mẹ mình trong tương lai đang giao hợp. Nếu sinh linh bardo sẽ tái sinh dưới thể dạng nam tính, họ sẽ bị thu hút và phát lộ sự thèm khát mãnh liệt đối với người mẹ tương lai của mình, và ngược lại nếu sinh linh bardo sẽ tái sinh dưới thể dạng nữ tính sẽ phát lộ sự thèm muốn đối với người cha tương lai của mình. Sinh linh bardo bị hút vào điểm giao hợp và đồng thời xảy ra hiện tượng kết hợp hai giọt trắng và đỏ, tri thức bị ép chặt vào giữa hai giọt. Quá trình đảo ngược với quá trình tan biến của cái chết tiếp tục diễn tiến thêm góp phần vào sự hình thành một cá thể. Đồng thời với sự diễn tiến của quá trình hình thành trên đây các kinh mạch, luân xa (cakra) và khí cũng được thành lập.

Dầu sao cũng cần ghi chú thêm là cách mô tả các thể dạng bardo của các học phái Tan-tra xưa (như đã được trình bày sơ lược trên đây) và của các học phái Tan-tra mới đại diện bởi Tội thượng du-già Tan-tra có một số khác biệt trên chi tiết. Tuy nhiên sự khác biệt quan trọng đáng ghi nhận hơn hết chỉ thuộc vào lãnh vực thực hành tức là các phép tu tập nhiều hơn, nhất là đối với Tội thượng du-già Tan-tra.

Bures-Sur-Yvette, 26.01.11

---o0o---

## **KHÁI NIỆM VỀ "TÁM MỐI LO TOAN THỂ TỤC" TRONG PHẬT GIÁO**

Hoang Phong

Khái niệm về "*Tám mối lo toan thể 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 thể 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 (duhkha)*
- *Mong ước được lòng 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. Thể 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 gửi 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 đày 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 khắc 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 khắc 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 quở 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 vướng 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,  
Doan tọa tử kim liên.*

Tạm dịch như sau :

*Quy 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 ngồi.*

*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 Ashi*), lý

do ông nhận thấy các biện pháp cải cách của Vương An Thạch quá cực đoan làm nhân dân ta oán 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 chường 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 ánh *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)*





*Tư Mã Quang (1019-1086) Vương An Thạch (1021-1086)*

---o0o---

## **KIẾN TẠO LẠI TƯỢNG PHẬT KHÔNG LÒ Ở BAMYAN (A PHÚ HÃN)**

(Tin AFP ngày 25.2.2011)



1) Pho tượng lớn trước và sau khi bị phá sập, 2) Pho tượng nhỏ trước khi bị phá sập





Kiến tạo lại một trong hai pho tượng Phật khổng lồ ở Bamiyan tại A-Phú-Hãn (Afghanistan) là một công trình có thể thực hiện được. Hai pho tượng này bị các người Hồi giáo Taliban đặt mìn phá tan vào năm 2001.

Giáo sư Erwin Emmerling của Đại học Kỹ thuật thành phố Munich (Đức quốc) là người phụ trách dự án này, vào ngày 25 tháng 2 vừa qua đã tuyên bố rằng trong hai pho tượng khổng lồ ở Bamiyan thì pho tượng nhỏ – cao 38 thước – nhất định có thể tái tạo được bằng cách « ráp các mảnh vỡ » mà các nhà khảo cổ đã thu nhặt và cất giữ. Thế nhưng cũng theo ông thì việc tái tạo pho tượng lớn cao 55 mét có thể sẽ gặp nhiều khó khăn hơn.

---o0o---

### **Ráp lại các mảnh vỡ bằng một phương pháp hoàn toàn mới mẻ**

Pho tượng lớn được khắc nổi trong một hốc đá sâu 12 mét, khoét thẳng vào một vách núi bằng sa thạch. Trong khi đó bức tượng nhỏ được khắc trong một hốc đá chỉ sâu có 2 mét.

Giáo sư Erwin Emmerling đề nghị ráp các khối đá của pho tượng nhỏ bị vỡ bằng cách dùng một chất keo silic hữu cơ, đây là một loại keo hoàn toàn mới vừa được phát minh. Keo silic hữu cơ thích nghi hơn với khí hậu của thung lũng Bamiyan so với loại keo tổng hợp thông thường.

Thế nhưng trở ngại lớn nhất là phải xây dựng một nhà máy sản xuất loại keo này ngay bên cạnh nơi tái tạo bức tượng. Nếu không thì phải chuyển các mảnh vỡ về tận Đức quốc để lắp ráp, và người ta cũng hiểu rằng có khoảng 1.400 khối đá tất cả và nhiều khối nặng hơn hai tấn.

Các khối đá được cất giữ trong một kho chứa tạm thời

Hiện nay các khối đá được cất giữ cẩn thận trong một kho chứa trong thung lũng Bamiyan, thế nhưng Giáo sư Erwin Emmerling rất lo ngại vì theo ông :

« Việc tồn kho các khối đá chỉ có thể kéo dài thêm vài năm vì sa thạch có độ xốp cao ».

Vào thế kỷ thứ X, thành phố Bamyán từng là một trung tâm Phật giáo rất lớn và tấp nập, thuộc vùng trung tâm của A-Phú-Hãn và nằm trên con đường Tơ lụa. Theo Giáo sư Erwin Emmerling thì pho tượng nhỏ được tạc vào khoảng năm 544 đến 595, và pho tượng lớn vào khoảng 591 đến 644. Áo cà-sa tạc trên hai pho tượng khá dài. Sau khi phân tích hàng trăm mảnh vỡ, các nhà khoa học cho biết áo cà-sa trên hai pho tượng có màu xanh dương đậm và hồng. Thế nhưng về sau thì áo cà-sa trên pho tượng lớn được sơn đỏ và áo cà-sa của pho tượng nhỏ lại được sơn trắng.

Cơ quan UNESCO của Liên Hiệp Quốc sẽ tổ chức một Hội nghị Quốc tế tại thủ đô Paris vào ngày 3 tháng 3 năm 2011 để kỷ niệm 10 năm hai pho tượng bị phá sập và tổng kết sự tiến triển của dự án tái tạo đang được thực hiện.

Hoang Phong tổng kết bản tin của AFP (25.02.11)

---o0o---

## **SỰ HY SINH VÀ HẠNH PHÚC GIA ĐÌNH**

*« Sự thụ thai và hình thành của một đứa bé đòi hỏi một khung cảnh đạo đức và một thái độ tinh thần thật đặc biệt.*

*Các khoa học gia cho biết ngay từ lúc đứa bé còn nằm trong bụng, trạng thái tâm thần của người mẹ đã bắt đầu ảnh hưởng đến nó. Sự an bình trong tâm thức của người mẹ trong thời gian mang thai tác động rất tích cực đến đứa bé sinh ra sau này.*

*Trái lại, nếu tâm thần của người mẹ mang tính cách tiêu cực – chẳng hạn như giận dữ hay mang đầy thất vọng trong lòng – thì sẽ làm phương hại đến sự phát triển bình thường và lành mạnh của đứa bé », (Lời giảng của Đức Đạt-lai Lạt-ma).*

Khi còn trong bụng mẹ hài nhi đã phải gánh chịu ảnh hưởng từ những buồn vui của người mẹ, huống chi một đứa bé đã lớn khôn, đã biết suy nghĩ để nhận ra những nỗi khổ tâm, những thất vọng trong lòng mẹ và cảm thấy bất lực không giúp gì được cho mẹ.

Sự khổ tâm của người mẹ tất nhiên cũng gieo vào lòng con mình những đau buồn thật kín đáo và sâu đậm, ảnh hưởng đến cuộc đời của nó trong tương lai. Nếu người mẹ không thổ lộ được những nỗi đau buồn của mình và không có người thân nào chung quanh hiểu được những nguyên nhân làm cho mình buồn khổ thì đứa bé nào đủ sức để bày tỏ sự lo âu và thất vọng

trong lòng nó. Những đau buồn của cha mẹ sẽ đè nặng trong lòng con cái suốt cuộc đời của chúng sau này.

Thế nhưng sự giận hờn hay vui sướng trong tim ta và tâm hồn ta dù phát sinh từ bất cứ một nguyên nhân nào cũng đều phù du, hôm nay nó đang đầy đọa ta hay làm cho ta hân hoan, ngày mai biết đâu lại sẽ không còn nữa.

Sở dĩ những xúc cảm ấy kéo dài lâu hay mau là do ta cố tình duy trì chúng, thế nhưng chắc chắn là ta không đủ sức để nuôi dưỡng chúng suốt cuộc đời mình. Làm sao ta có thể sống với oán hờn đè nặng trong lòng cho đến ngày nhắm mắt, và ngược lại ta cũng không thể liên tục hân hoan cho đến phút lâm chung. Những gì phù du thì cứ mặc cho chúng trôi đi để ta được nhẹ nhõm. Vì thế nếu có chuyện gì đau buồn chớm nở trong lòng thì nên dập tắt nó ngay đi.

Thật vậy trong thế giới vô thường này có gì tồn tại mãi đâu, sắc đẹp kém đi, kiên nhẫn cũng hao mòn. Thế nhưng dù cho cuộc sống đầy lo lắng, xô bồ và khó khăn có che lấp tình yêu lúc ban đầu thì vẫn còn lại cho chúng ta hôm nay một chút tình nghĩa vợ chồng. Vậy đừng ném nó đi mà hãy giữ thật chặt trong tay như một gia tài vô giá để nhìn vào đấy mà hy sinh cho nhau nhiều hơn nữa. Một cách cụ thể nếu cuộc sống đối với chúng ta có trở nên quá mệt mỏi thì hãy cố tìm cách gửi con cái và đưa nhau đi xa vài ngày để nghỉ ngơi và nhất là để tìm lại tình yêu của thuở ban đầu. Cái tình yêu đó có thật, nó chỉ tạm thời bị che lấp mà thôi.

Nếu có những thứ hạnh phúc bông bột và thoáng qua thì cũng có những thứ hạnh phúc lâu bền hơn. Hạnh phúc thoáng qua thường hay theo sau bởi sự bất thỏa mãn mang lại oán hận và đau buồn, chẳng hạn như thứ hạnh phúc chỉ phối bởi bản năng dục tính hay thể dục tâm thần chỉ biết nghĩ đến bản thân mình và đòi hỏi quá nhiều nơi người khác.

Vậy hạnh phúc lâu bền là gì? Đây là hạnh phúc được nhìn con cái lớn lên trong bối cảnh đầm ấm của gia đình, một thứ hạnh phúc đòi hỏi chúng ta biết hy sinh đôi chút, hy sinh cho vợ, hy sinh cho chồng, hy sinh cho con cái. Nếu đủ sức mở rộng thêm lòng mình thì ta có thể hy sinh cho cha, cho mẹ, cho láng giềng, cho tất cả chúng sinh... Nếu trước đây ta đã từng hy sinh thì cũng nên tiếp tục hy sinh, nào có mất mát gì thêm?

Tìm được một dịp may để hy sinh cho người khác một cách thiết thực quả hiếm hoi. Sự hy sinh đó thật cao cả và sẽ mang lại cho ta hạnh phúc, đây là một thứ hạnh phúc lâu bền và sâu xa.

Nếu ta đã từng hy sinh rất nhiều khi mang nặng đẻ đau thì ta cũng nên tiếp tục hy sinh thêm một tí nữa để bảo toàn sứ mạng của mình, làm tròn bổn

phận của mình đối với con cái trong kiếp sống phù du này. Thật vậy, tất cả chúng ta đều hiểu rằng cuộc đời thật ngắn ngủi.

Không lẽ một người cha lại không nhìn thấy sự hy sinh cao cả đó của một người mẹ để làm hiển lộ sự hãnh diện trong lòng mình hay sao? Sự hy sinh đó rất kín đáo và thanh cao, vượt lên trên những lỗi lầm nhỏ nhất phát sinh từ sự khổ nhọc và những mối lo buồn của một người phụ nữ trong cuộc sống hằng ngày.

Nếu người phụ nữ ấy đã từng hy sinh cho những đứa con của mình và đã có lúc cùng với mình chia ngọt sẻ bùi, đã từng mang lại cho mình những phút giây êm ái, thì cũng nên mở rộng vòng tay cho người phụ nữ ấy tìm thấy một kẽ hở để ngả vào lòng mình.

**Hoang Phong, 26.02.11**

---o0o---

## **PHẬT GIÁO : TÔN GIÁO, TRIẾT HỌC, LUÂN LÝ HAY KHOA HỌC ?**

*Hoang Phong*

Tôi không hề quan tâm đến chữ *ism* (...*isme*) [tức là chữ ...*giáo* trong từ *tôn giáo*]. Khi Đức Phật thuyết giảng *Dharma* [Đạo Pháp], Ngài không hề nói đến chữ *ism* mà chỉ thuyết giảng về một cái gì đó mà mọi tầng lớp con người đều có thể hấp thụ được : đây là một nghệ thuật sống...[...]. Phải làm thế nào để trở thành một con người tốt – đây mới chính là điều quan trọng.

*Thiền sư S. N. Goenka*

Người ta thường tìm đủ mọi cách để gán một nhãn hiệu nào đó lên các lời giáo huấn của Đức Phật. Người thì cho rằng Đạo Pháp – *Dharma* – do Đức Phật thuyết giảng là một tôn giáo, kẻ lại cho đây là triết học, có người xem Đạo Pháp là một nền luân lý, thế nhưng cũng có người lại quả quyết Đạo Pháp của Đức Phật là một khoa học tâm linh. Thật ra thì không có nhãn hiệu nào hàm chứa đầy đủ ý nghĩa để biểu trưng cho Đạo Pháp một cách trung thực.

Thật vậy dù đã tu tập và thấm nhuần Đạo Pháp từ hàng nghìn năm thế nhưng các dân tộc Á châu tuyệt nhiên không hề thắc mắc đây là tôn giáo, triết học, luân lý hay khoa học... Chữ « Phật giáo » (Bouddhisme – Buddhism) là một thuật ngữ hoàn toàn mới mẻ mang ý nghĩa ngoại lai và vay mượn, do người Tây phương đặt ra vào khoảng năm 1825, bằng cách ghép thêm chữ *isme -ism* vào chữ *Bouddha – Buddha* tên của Đức Phật để

tạo ra từ *Bouddh-isme – Buddh-ism* khi « Phật giáo » bắt đầu thâm nhập và bành trướng tại Âu châu. Vì thế bài viết này xin được dùng chữ **Đạo Pháp** – tiếng Phạn **Dharma** – thay vì chữ « Phật giáo » để chỉ giáo lý của Đức Phật. Thật ra chữ *Dharma* cũng là chữ mà các học giả Tây phương lồi lạc nhất về « Phật giáo » sử dụng từ lâu nay để nói về giáo lý của Đức Phật, vì họ đều ý thức được ý nghĩa hạn hẹp và lệch lạc của chữ « giáo » (isme – ism) vốn có nguồn gốc văn hóa Tây phương.

Bài viết ngắn này sẽ lần lượt phân tích và tìm hiểu xem Đạo Pháp là gì ? Có phải đây là tôn giáo, triết học, luân lý cổ truyền hay khoa học ? Hay đây là một thứ gì khác hơn và cao siêu hơn

### **Đạo Pháp có phải là một tôn giáo hay không ?**

Trước hết chúng ta nên tìm hiểu xem chữ « giáo » hay « tôn giáo » tức là « ism » mang ý nghĩa như thế nào. Chữ *ism (isme)* xuất phát từ chữ *ismo* trong cổ ngữ Hy-lạp, và sau đó thì *ismo* trở thành *ismus* khi chuyển sang tiếng La-tinh. Chữ *ism* (tiếng Anh), chữ *isme* (tiếng Pháp) được sử dụng trong ba trường hợp như sau :

1- Chỉ định một **giáo lý** hay **chủ nghĩa**, một **giáo điều** hay một **luận thuyết**, thí dụ như : communism (**chủ nghĩa** cộng sản, **giáo điều** cộng sản), hedonism (**chủ nghĩa** hoan lạc), darwinism (**luận thuyết** darwin)...

2- Chỉ định một **phẩm chất** hay một **thể dạng** nào đó, thí dụ như : anachronism (**tình trạng** lỗi thời), professionalism (**tính cách** nhà nghề)...

3- Chỉ một **cách cư xử** hay một **bệnh lý**, thí dụ như : narcissism (**tính** thích trau chuốt chính mình), somnambulism (**bệnh** mộng du hay miên hành)

Như vậy trên phương diện thuần túy ngữ học thì chữ *ism* mà người Tây phương ghép thêm vào tên của Đức Phật có phản ảnh được chữ *Dharma* hay không ? Nếu hiểu chữ *ism* là một thứ « **giáo điều** » hay « **giáo lý** » thì cũng nên xem ý nghĩa của nó có phù hợp với ý nghĩa của chữ *Dharma* tức là Đạo Pháp hay không ?

Chữ « giáo » hay « ism » tương đương và đồng nghĩa với chữ *religio* trong tiếng La-tinh. Chữ *religio* phát sinh vào thời cổ đại (thế kỷ thứ III-II trước Tây lịch) thuộc nền văn minh La-Mã, thế nhưng ý nghĩa không được rõ rệt. Bước sang thời hậu cổ đại, một nhà lãnh đạo chính trị và học giả người La Mã là Marcus Tullius Cicero (thế kỷ thứ I trước Tây lịch) mới định nghĩa chữ *religio* là « **hành động hướng vào một thứ gì tối thượng mà người ta cho là thiêng liêng và phải tôn thờ** ». Kể từ đó chữ *religio* chỉ định sự **tương quan giữa con người và Thượng đế**. Chữ *din* trong kinh Coran / Koran

của Hồi giáo mang ý nghĩa là « *những lời chỉ thị* » của Trời (Allah), do đó cũng có thể xem như đồng nghĩa với chữ *religio* trong tiếng La-tinh.

Nhìn vào các nền văn hóa Á châu người ta không thấy có thuật ngữ nào tương đương với từ *religio*. Mãi đến đầu thế kỷ XX, người Trung hoa mới dùng chữ *zōng jiào* (宗教) để dịch chữ *religio*. Jiào (giáo) có nghĩa là lời giảng hay lời dạy, zōng (tông) có nghĩa là tông phái hay những gì thuộc về tổ tiên. Thật ra thì hai chữ zōng jiào đã có từ thế kỷ thứ X dưới dạng ghép chung vào nhau thành một chữ duy nhất để chỉ giáo huấn của Đức Phật. Tóm lại trong cả hai trường hợp, chữ tôn giáo hay tông giáo (zōng jiào) không tượng trưng cho *sự tương quan giữa con người và Thượng đế* đúng với ý nghĩa của chữ *religio* trong ngôn ngữ Tây phương.

Chữ *tôn giáo* (*religio*) lại mang ẩn ý nói lên lòng tin tưởng vào sự hiện hữu của một vị Trời (Chúa Trời, Thượng đế, Allah...) đã sáng tạo ra thế giới và con người. Do đó thuật ngữ « *tôn giáo* » nhất thiết dùng để giải thích « *các hiện tượng bên ngoài* » mà con người phải chịu đựng và nhất là phải ngoan ngoãn « *thích ứng* » với những hiện tượng đó. Muốn được « *cứu rỗi* » phải thực hiện được sự « *giao tiếp* » với vị Trời của mình và phải tuân thủ các « *giáo điều* » bất di dịch của vị ấy « *đưa ra* ».

Trong khi đó *Dharma* của Đức Phật trước hết nêu lên « *cách nhìn hướng vào bên trong* » của mỗi cá thể con người để tự cải thiện lấy chính mình, sau đó là « *cách nhìn vào thế giới chung quanh* » để quán nhận bản thể đích thực của mọi hiện tượng hầu ý thức bốn phận của chính mình đối với người khác và môi trường thiên nhiên. Mỗi con người phải gánh chịu hậu quả khổ đau phát sinh từ những ảo giác do chính mình tạo ra, và chính mỗi con người cũng phải tự giải thoát cho mình khỏi các ảo giác ấy dựa vào Đạo Pháp như một phương tiện. Vậy Đạo Pháp của Đức Phật trước hết là một phương tiện giúp con người tự tu tập loại bỏ mọi ảo giác và theo cách hiểu đó thì Đạo Pháp – *Dharma* – không phải là một « *tôn giáo* » theo ý nghĩa của chữ *religio* trong ngôn ngữ Tây phương. Có lẽ chúng ta cần phải tìm ra một chữ khác chẳng hạn như chữ *tín ngưỡng* để « *dịch* » chữ *religio* trong tiếng La tinh để gọi các tôn giáo « *hữu thần* ».

Thế nhưng « *Phật giáo* » dưới một vài khía cạnh nào đó lại **rất giống** như một « *tôn giáo* » vì « *Phật giáo* » cũng chủ trương sự sùng kính, nghi lễ, kinh kệ, có chùa chiền, tượng ảnh và « *Phật giáo* » cũng có « *đức tin* » ...

Trước hết các nghi lễ trong « *Phật giáo* » tượng trưng cho sự tôn kính và tưởng nhớ đến Đức Phật như một vị Thầy tối thượng. Các hình thức lễ lạc như nhang đèn, hương hoa, lễ vật... là những phương tiện để thể hiện và cụ thể hóa lòng yêu thương của người Phật tử đối với vị Thầy của mình, không

phải là một hình thức « mua chuộc » ân huệ. Trên một khía cạnh khác, các hình thức lễ lạc cũng tượng trưng cho những « *phương tiện thiện xảo* » (tiếng Phạn : *upaya*) giúp vào việc tu tập. Thật vậy, lễ lạc, tụng niệm cũng có thể xem như một phương tiện thiện định. Vai trò của chùa chiền, tượng ảnh... cũng nhắm vào mục đích đó tức « thay mặt » cho Đạo Pháp nhắc nhở và khích lệ chúng ta.

Kể đến thì « đức tin » trong « Phật giáo » không phải là một thứ đức tin mù quáng bất chấp sự thật mà đúng hơn chỉ là sự tin tưởng vững chắc vào *Dharma* tức những lời giáo huấn của Đức Phật. Xin tóm lược một câu phát biểu rất nổi tiếng của Đức Phật như sau : « ***Phải nghi ngờ tất cả, không nên tin vào những lời thuyết giảng của Ta. Hãy xét đoán những lời ấy bằng kinh nghiệm trực tiếp của mình, cũng như người thợ kim hoàn đem vàng ra để thử bằng cách nung, cắt và đập...*** ». Các lời giảng của Đức Phật đã được các đệ tử của Ngài và các vị đại sư trên dòng lịch sử phát triển của Đạo Pháp mang ra thử nghiệm và chứng thực. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma chẳng phải là một nhân chứng và một tấm gương cho nhân loại noi theo hay sao ?

Tóm lại Đức Phật không phải là một nhân vật toàn năng để chúng ta cầu khẩn mà đúng hơn là một tấm gương cho chúng ta nhìn vào. Tuy Đạo Pháp – *Dharma* – của Đức Phật mang một vài sắc thái khá tương tự với một tôn giáo, thế nhưng nếu muốn gọi Đạo Pháp của Đức Phật là một « tôn giáo » thì chữ này phải mang ý nghĩa của chữ *zōng jiào* (宗教), chứ không phải là một « tôn giáo » theo ý nghĩa Tây phương của chữ *religio*.

---o0o---

### **Đạo Pháp có phải là triết học hay không ?**

Để trả lời cho câu hỏi trên đây, trước hết chúng ta cần tìm hiểu triết học là gì. Chữ *Philosophia* – Triết học – phát sinh từ nền văn hóa cổ đại Hy-lạp mang ý nghĩa là « *yêu chuộng sự hiểu biết và khôn khéo* ». Nền triết học đó nhắm chủ đích nêu lên những thắc mắc, những suy tư về thế giới này, về sự hiện hữu của con người, tìm hiểu cái đẹp, ý nghĩa của sự sống, khái niệm về hạnh phúc... Tóm lại các triết gia của thời cổ đại là những vị « Thầy » tượng trưng cho một lối sống nào đó.

Thế nhưng nền triết học cổ đại theo ý nghĩa trên đây cũng đã biến đổi rất nhiều qua thời gian. Triết học tân tiền ngày nay được xây dựng trên căn bản của sự lý luận và trí thông minh nhiều hơn là lý tưởng tinh thần và đạo đức của triết học cổ đại. Triết học ngày nay nghiêng hẳn về lý thuyết và đôi khi mang tính cách cực đoan, hoặc không tưởng. Nếu trong thời cổ

đại triết học nêu lên một lý tưởng, một lối sống thanh cao nào đó thì ngày nay một số luận thuyết và tư tưởng triết học hiện đại đôi khi mang lại những ứng dụng lệch lạc, chẳng hạn như chủ nghĩa Phát xít (facism), chủ nghĩa quốc xã (nazism), chủ nghĩa tư bản (capitalism), chủ nghĩa xã hội (socialism), chủ nghĩa cộng sản (communism)... Hơn thế nữa người ta còn thêm chữ « ism » vào tên một số nhân vật để chỉ định các chủ thuyết như Marxism, Leninism, Maoism..., và biết đâu cũng có thể tặng thêm chữ « ism » cho Pol Pot để gọi một thứ chủ thuyết diệt chủng là ... Polpotism !

Nếu muốn nhìn « Phật giáo » dưới khía cạnh triết học thì nên hiểu rằng quan điểm ấy gần với triết học Hy Lạp cổ đại hơn là triết học ngày nay, có nghĩa là hướng con người vào một lý tưởng cao đẹp hơn. Suy tư và nghiên cứu là những gì cần thiết cho triết học và cả « Phật giáo », thế nhưng đôi với « Phật giáo » thì những thứ ấy phải được xây dựng trên lòng từ bi và được phát huy bằng một kỹ thuật thật đặc thù là thiền định. Đây là những gì mà không một nền triết học nào có cả. Tóm lại *Dharma* mang tính cách thực dụng, tự nó hàm chứa một cứu cánh rõ rệt, không phải là một triết học đơn thuần chỉ căn cứ vào lý trí.

Thật vậy kinh sách bằng tiếng Pali của Phật giáo Nguyên thủy thường cảnh giác người Phật tử trước những sự tự biện mang tính cách trí thức, lý thuyết và vô ích, chẳng hạn như các trích dẫn sau đây :

« *Những thứ ấy chất chứa đầy ắp những quan điểm, [thế nhưng đồng thời cũng] là một sa mạc không hàm chứa một quan điểm nào [thiết thực]. Những thứ ấy chất chứa nhưng nhúc những quan điểm, [thế nhưng] đây chỉ là sự tương liên giữa các quan điểm [có nghĩa là không có quan điểm nào độc lập và có giá trị]* », (Kinh *Sabbasava-sutta* – Trung A-hàm, 2)

« *Những thứ ấy không mang đến sự Giác ngộ, sự từ bỏ, vì thế nên Như Lai không thuyết giảng* » (Kinh *Potthapada-sutta*, Trường A-hàm, 9)

Rất nhiều kinh sách phủ nhận tính cách tự biện và thuần lý liên quan đến các chủ đề triết học, trong số này có các bộ kinh đáng chú ý nhất : *Sabbasava-sutta*, *Potthapada-sutta*, *Brahmajala-sutta*, *Cula-Malunkya-sutta*,... Các kinh này nêu lên các quan điểm sai lầm hoặc không hàm chứa một chủ đích thiết thực nào cả, chẳng hạn như sự sáng tạo ra thế giới này, sự trường tồn bất biến của cái ngã, tính cách vô tận của vũ trụ, những gì sẽ xảy ra sau khi chết đối với một người đã đạt được giác ngộ, v.v...

Kinh *Cula-Malunkya-sutta* liệt kê « các câu hỏi vô ích » do một đệ tử của Phật tên là Malunkya-putta nêu lên để hỏi Đức Phật. Ngài không trả lời trực tiếp những câu hỏi ấy, nhưng hướng những thắc mắc của Malunkya-putta vào



những gì thiết thực hơn : những khổ đau đang diễn ra trước mặt và những gì đang làm cho Malunkyaputta phải bấn loạn tâm thần :

« *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...»*

Đức Phật không giảng những gì vô ích tức là những tự biện triết học mà chỉ giảng những gì thật thiết thực : ***đây là khổ đau, nguồn gốc của khổ đau, sự chấm dứt khổ đau và con đường mang lại sự chấm dứt khổ đau.*** Những lời giáo huấn ấy có vẻ vô cùng « đơn giản » so với những luận thuyết và những tự biện thuần lý hoặc mang nặng tính cách thiêng liêng của các vị Thầy khác đương thời với Đức Phật. Thế nhưng phải hiểu rằng sự chấm dứt khổ đau trong Phật giáo không phải đơn giản là sự chấm dứt khổ nhọc và lo buồn, sự chấm dứt ấy (tiếng Phạn gọi là *nirodha* tức sự đình chỉ) tượng trưng cho sự *Giải thoát* hoàn toàn, một thể dạng *Tự do Tuyệt đối* còn gọi là *Niết bàn* (*Nirvana*).

Chính thể dạng *Tuyệt đối* đó đã phản ảnh khía cạnh triết học siêu hình (metaphysic) của Đạo Pháp – *Dharma*. Jean-Francois Revel (1924-2006), thân phụ của nhà sư Ricard Matthieu, là một triết gia, học giả và thành viên của Hàn Lâm viện Pháp, trong quyển sách viết chung với con mình (« *Một nhà sư và một triết gia* » – « *Le Moine et le Philosophe* ») đã phát biểu về Phật giáo như sau : «... *Đây là một triết học mang nhiều đường nét thật quan trọng về siêu hình, quả đúng Phật giáo là một ngành triết học siêu hình thuộc chung trong triết học, thế nhưng không mang tính cách thần khai* ». Nếu một triết gia không Phật giáo tầm cỡ J.F. Revel chỉ nhìn thấy khía cạnh siêu hình trong Đạo Pháp thì một học giả Phật giáo lỗi lạc khác là Edward Conze (1904-1974) lại nhìn thấy một khía cạnh triết học khác : trong quyển « *Bouddhism* » ông mô tả « Phật giáo » như là một « *Triết học biện chứng mang tính cách thực dụng* (dialectical pragmatism) *ngiên hản về tâm lý học* ».

Trên đây chỉ là hai trích dẫn tiêu biểu trong vô số những phát biểu của các triết gia và học giả khác khi họ tìm cách đánh giá « Phật giáo » trên phương diện triết học. Nếu có một số triết gia và học giả tìm cách đánh giá Đạo Pháp trên phương diện triết học thì cũng có một số khác « vay mượn » Đạo Pháp để « xây dựng » hệ thống tư tưởng của mình.

Trong trường hợp này có thể kể ra Arthur Schopenhauer (1788-1860) chủ trương một hệ thống tư tưởng rất gần với Phật giáo. Ông viết về « Phật giáo » vào tiền bán thế kỷ XIX khi mà các tư liệu và sự hiểu biết về « Phật giáo » tại Tây phương còn thiếu sót và không chính xác. Thế nhưng mặt khác nhờ vào uy tín của ông mà Phật giáo được nhiều người biết đến. Một thí dụ thứ hai là triết gia Pháp hiện đại André Comte de Sponville (1952-...) được chính phủ Pháp mời tham gia Ủy ban Tư vấn Quốc gia về Đạo đức kể từ năm 2008. Ông là một triết gia vô thần, không tin vào luân hồi nhưng lại xây dựng nền móng tư tưởng và đạo đức của mình trên Bát chánh đạo.

Những gì vừa được trình bày trên đây cho thấy phía sau tính cách thực dụng, *Dharma* còn hàm chứa một bối cảnh hay nền móng triết học vô cùng sâu sắc và đa dạng. Tính cách triết học được thể hiện qua thật nhiều tông phái và học phái khác nhau, chẳng hạn như :

- Chủ trương hiện thực (realism) : đại diện bởi học phái Đại chúng bộ (Sarvastivada)
- Chủ trương sự hiện hữu thật của vật chất, còn gọi là thuyết nguyên tử (atomism) : thí dụ như học phái Kinh lượng bộ (Sautrantika)
- Tính cách « lý tưởng » (idealism), có nghĩa là tất cả đều do tâm thức mà có : thí dụ như Duy thức tông (Yogacara – Cittamatra)
- Chủ trương hoài nghi, tức không thật (scepticism), tất cả chỉ là tên gọi mà thôi (thuyết duy danh – nominalism) : thí dụ như Trung quán tông (Madhyamaka)
- v.v...

Khi nhìn lại nền móng của Đạo Pháp tức là ***Bốn Sự thật Cao quý***, người ta nhận thấy gì ? ***Khổ đau là Sự thật thứ nhất***, thế nhưng *Sự thật* ấy không phải đơn giản chỉ là sự thật về những thứ khổ đau xảy ra hằng ngày trên thân xác và trong tâm thức con người mà còn tượng trưng cho ***bản chất tất yếu và căn bản của thế giới hiện tượng*** mà thuật ngữ nhà Phật gọi là thế giới *ta-bà* hay *luân hồi*. Bản chất khổ đau mang tính cách bao quát và toàn cầu trên đây là một sự « khám phá » thuộc lãnh vực triết học gọi là *Hiện tượng học* (Phenomenology). Theo định nghĩa của triết gia G.W.F. Hegel (1770-1831) thì *Hiện tượng học* là một phương thức tiếp cận triết học nhằm *khám phá các hiện tượng, hầu nắm bắt bản chất, tính cách tuyệt đối, ý nghĩa siêu hình và lôgic của hiện tượng ấy*. Nếu hiểu theo triết gia Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) thì *Hiện tượng học* là *Học thuyết về sự hiển hiện, một phương cách hiện tượng hóa sự hiểu biết tuyệt đối*. Khám

phá ra *bản chất sâu kín* của thế giới hiện tượng và *hiện tượng hóa* bản chất ấy thành Sự thật Cao quý Thứ nhất trong Tứ Diệu Đế là một khám phá mang tính cách triết học vô cùng quan trọng. Khám phá đó nắm giữ một vị trí then chốt trong toàn bộ Giáo lý của Đức Phật.

Sự thật Cao quý thứ hai là ***Nguồn gốc của Khổ đau*** tức nguyên nhân làm phát sinh ra khổ đau. Đối với *Dharma* nguyên nhân ấy chính là sự *nhận thức sai lầm bản chất của hiện thực*, xem những biểu hiện ảo giác của mọi hiện tượng là thật và cả cái *ngã* của mình cũng là thật. Khám phá ra nguyên nhân sâu kín ấy của khổ đau tượng trưng bởi Sự thật Thứ hai là một khám phá thuộc lãnh vực của *Triết học về sự hiểu biết* (Epistemology hay Philosophy of Science, tiếng Việt gọi là *Khoa học luận*, và chúng ta cũng nên hiểu chữ *khoa học* tiếng La-tinh là *scientia* có nghĩa là sự *hiểu biết*).

Sự thật Cao quý Thứ ba là ***Sự chấm dứt khổ đau***, có nghĩa là đối với Phật giáo khổ đau không phải là một định mệnh, một thứ hình phạt phải nhận chịu một cách thụ động và ngoan ngoãn. Đây chỉ là hậu quả tất yếu phát sinh từ một nguyên nhân nào đó. Khi loại bỏ được nguyên nhân ấy thì khổ đau sẽ chấm dứt. Vì thế bản chất của khổ đau không mang bản chất tự tại. Sự khám phá ấy của Đức Phật có thể được xem như thuộc lãnh vực của *Bản thể học* (Ontology).

*Bản thể học* nguyên là một ngành triết học siêu hình mang chủ đích nêu lên tính cách « siêu nhiên » nhằm vào việc tìm hiểu về sự hiện hữu trong khuôn khổ Thần học. Một số triết gia thần học như Decartes, Spinoza, Leibniz,... luân phiên đề nghị và khai triển cách suy luận gọi là « luận chứng về bản thể học » (argument ontologique – ontological argument) nhằm chứng minh sự hiện hữu cần thiết và bắt buộc của một vị Trời. Thế nhưng khổ đau trong Sự thật Thứ ba không phải là một hình phạt hay định mệnh do một đấng tối cao áp đặt mà chính là do con người tự tạo ra cho mình và chính con người có thể loại bỏ được nó. Bản thể của sự hiện hữu và khổ đau không mang tính cách thần khải (revelation – divine truth) mà giản dị chỉ là sản phẩm của con người. Khám phá đó của Đức Phật thuộc lãnh vực Bản thể học, thế nhưng đã vượt rất xa và lên trên chủ đích nguyên thủy của ngành học ấy.

Tóm lại sự chấm dứt khổ đau trong Sự thật Thứ ba mang chiều hướng « vô thần » một cách rõ rệt. Tính cách « vô thần » ấy cũng là bối cảnh chung của toàn thể giáo lý nhà Phật, có nghĩa là con người tự tạo ra khổ đau cho mình và nếu muốn con người cũng phải tự giải thoát cho mình. Câu sau đây trong *Tà kiến Kinh* (*Ditthi-sutta*) thuộc Tăng Chi Bộ kinh (Anguttara

Nikaya, 10.93) nêu lên một cách minh bạch và dứt khoát bản chất vô thần đối với *bản thể của sự hiện hữu* :

« *Tất cả những gì hiện ra như một sự hiện hữu chỉ là kết quả phát sinh từ nhiều điều kiện, từ tác ý và sự tương liên (lý duyên khởi). Tất cả những thứ ấy đều vô thường. Những gì vô thường đều bất toại nguyện (tức khổ đau). Tất cả những gì bất toại nguyện (khổ đau) không phải là cái tôi, cái của tôi, không phải là một « cái ngã ».*

Tóm lại những gì được trình bày trên đây cho thấy Đạo Pháp – *Dharma* – ngoài tính cách thực dụng còn hàm chứa nhiều khía cạnh triết học thật sâu sắc. Các khía cạnh triết học đó nổi bật trong một số khái niệm do Đức Phật trực tiếp nêu lên và sau đó được các vị đại sukhai triển thêm suốt trên dòng lịch sử tiến hóa của « Phật giáo ». Sau đây là một vài khái niệm triết học quan trọng trong Đạo Pháp : quy luật tương liên (*pratitya samucpada* - lý duyên khởi), tất cả các hiện tượng cấu hợp đều vô thường (*anitya sarva samskarah*), tất cả các hiện tượng cấu hợp đều là khổ đau (*dukkha sarva samskarah*), tính cách vô thực thể của « cái ngã » (*anatman*), tánh không của mọi hiện tượng (*sunyata*), khái niệm về ngũ uẩn (*skandha*), v.v. và v.v...

Sau khi Đức Phật tịch diệt, các khía cạnh triết học « Phật giáo » được khai triển sâu rộng qua nhiều học phái, tiêu biểu nhất là Duy thức tông (*Yogakara – Cittamatra*) và Trung quán tông (*Madhyamaka*). Duy thức chủ trương tất cả mọi hiện tượng đều mang tính cách chủ quan một cách tuyệt đối, chỉ có tri thức (*consciousness*) là thực thể duy nhất, thế giới và mọi cá thể chỉ là phóng ảnh của tri thức. Tánh không đối với Duy thức là sự vắng mặt hay vắng bóng của tính cách nhị nguyên phân tách chủ thể và đối tượng. Khi *Bản-thể-của-Phật* hay *Phật-tính* rơi vào tình trạng « cá biệt hoá » để trở thành một tri thức mang tính cách cá nhân nó sẽ trở thành một chủ thể « sáng tạo » ra thế giới này (có nghĩa là Phật tính trở thành một cá thể con người và từ đó con người « sáng tạo » ra thế giới). Sự kiện « quên mất » bản thể nguyên thủy của mình (tức *Phật tính*) khiến cho tri thức cá thể trên đây rơi vào một hệ thống kết nối chằng chịt của vô số nguyên nhân và hậu quả (*karma*) qua sự « sáng tạo » hay khả năng « phóng tướng » của chính nó.

*Kinh Lăng già (Lankavatara-sutra)* rất gần với Thiền học thế nhưng đồng thời cũng phản ảnh mật thiết và trung thực Duy thức tông, chẳng hạn như qua câu sau đây :

« *Mọi vật thể giống như ảo ảnh hay những giấc mơ,*

*Chúng không có sinh, cũng không hàm chứa một bản thể tự tại nào.*

*[Vì thế] Từ bản chất chúng là những thứ gì trống rỗng,*

*Chúng không hiện lên từ sự hiện hữu cũng như từ hư vô »*

Trung quán tông xây dựng toàn bộ « hệ thống triết học » gọi là Trung đạo ở giữa hai thái cực là sự hiện-hữu và thể dạng hư-vô. Nói một cách khác thể dạng phi-đối-nghịch chính là con đường Trung đạo. Sự đối nghịch nhất định cần thiết cho sự phân biệt, thế nhưng những gì phát sinh từ sự phân biệt ấy chỉ tượng trưng cho những thể dạng khác nhau của một thực thể duy nhất. Thể dạng phi-đối-nghịch chỉ định tính cách đồng nhất hay nhất thể của thực thể ấy.

Long thụ (thế kỷ thứ II–III) người sáng lập ra Trung quán cho rằng vì bản chất siêu nhiên và không thăm dò được của Bản-thể-Phật cho nên chúng ta không thể nào nắm bắt được cái Bản thể ấy. Vì thế nền triết học vững chắc duy nhất và có giá trị là « **sự phủ nhận tuyệt đối** », đó là nền triết học duy nhất có thể chứng minh được Bản-thể-Phật. Dựa vào nguyên tắc phủ nhận tuyệt đối đó Long Thụ bình giải và khai triển rộng rãi một hệ thống logic mà Đức Phật đã nêu lên gọi là « Tứ đoạn luận » :

- không thể xác định hiện thực : « có một cái gì đó »

- không thể xác định hiện thực : « không có một cái gì cả »

- không thể xác định hiện thực : « có một cái gì đó **lại** vừa không có một cái gì cả »

- không thể xác định hiện thực : « không có một cái gì cả **lại** vừa không phải là không có một cái gì cả »

Một cách đương nhiên và tất yếu hệ thống triết học logic xây dựng trên tứ đoạn luận trên đây đưa đến giáo lý về *tánh không tuyệt đối của mọi hiện tượng*. Cũng xin nhắc thêm là hệ thống logic của Aristote gọi là tam đoạn luận là hệ thống logic thông dụng chi phối sự suy luận của con người từ Tây sang Đông, thế nhưng hệ thống này chỉ nói lên được « sự thực tương đối » của hiện thực, nhưng hoàn toàn bất lực trước « sự thực tuyệt đối » của hiện thực do « Phật giáo » chủ trương.

Xin trở lại Con đường « Trung đạo » với hai trích dẫn sau đây. Trong kinh « Giác ngộ Viên mãn », tiếng Phạn : *Mahavaipulya Purnabuddhasutra Prassanartha Sutra* - bản dịch tiếng Hán là *Đại Phương Quảng Viên Giác Tu Đà La Liễu Nghĩa Kinh*, gọi tắt là *Viên Giác Kinh*, có một đoạn như sau :

*« Không có sự đồng nhất, cũng không có sự khác biệt, không có sự trói buộc, cũng không có sự giải thoát. Vì thế nên hiểu rằng tất cả chúng sinh có giác cảm từ nguyên thủy đều là những chúng sinh hoàn toàn Giác ngộ ; ta-*

*bà và niết-bàn là một giấc mơ hiện ra trong giấc ngủ vào đêm hôm qua. Nếu đây chỉ là một giấc mơ hiện ra trong giấc ngủ vào đêm hôm qua, thì cũng phải hiểu rằng đối với ta-bà và niết-bàn không có gì để rời khỏi cũng chẳng có gì để nhập vào. Trong sự thực hiện không có gì để « cố gắng », không có gì phải « lơ là », không có sự « đình chỉ tư duy » hay « loại bỏ dục vọng ». Trong sự thực thực hiện không có chủ thể cũng không có đối tượng, trên một cấp bậc sâu xa không có Thực hiện cũng không có Hoàn tất. Bản thể (sâu kín) của mọi hiện tượng đều giống như nhau và bất hoại » [tức là tánh không], (theo bản dịch của Charles Muller).*

Trong kinh *Kaccayanagotta-sutta* (Samyutta Nikaya – Tập A Hàm, 15.12, thuộc Tương Ứng Bộ Kinh) có một câu như sau :

*« Thế giới này được hỗ trợ [chông đỡ, đứng vững] bởi nguyên tắc nhị nguyên, đây là sự hiện-hữu và phi-hiện-hữu. Khi đã nhìn thấy thật chính xác nguồn gốc của thế giới đúng như thế, [sẽ hiểu rằng] phi-hiện-hữu không phải là một thuật ngữ thích nghi [để chỉ định nó]. Khi đã nhìn thấy sự đình chỉ [hay chấm dứt] của thế giới đúng như thế, hiện-hữu không phải là một thuật ngữ thích nghi [để chỉ định nó] », (theo bản dịch của Bhikkhu Thanissaro).*

Tóm lại Đạo Pháp – *Dharma* – mang tính cách thực dụng và vô cùng thực tế, đồng thời cũng hàm chứa và bàng bạc thật nhiều khía cạnh triết học cao siêu, hàm chứa những giá trị toàn cầu. Thế nhưng khi tìm hiểu sâu xa hơn về các khía cạnh triết học ấy người ta lại càng nhận thấy Đạo Pháp vượt xa hơn và cao hơn tất cả mọi hệ thống triết học và tư tưởng của con người.

---o0o---

### **Đạo Pháp có phải là luân lý hay không ?**

Luân lý tượng trưng cho một hệ thống gồm các quy tắc xử thế trong đời sống xã hội, căn cứ trên nguyên tắc mang tính cách tuyệt đối về « cái tốt » và « cái xấu », tức là những gì nên làm và những gì phải tránh. Người ta phân chia luân lý thành hai lãnh vực :

- **Luân lý « tự nhiên »** trong cuộc sống xã hội, liên quan đến các phản ứng phát sinh từ bản năng của con người đối với « cái tốt » và « cái xấu ». Hầu hết mọi người đều biết khái niệm về luân lý đó vì nó được xây dựng trên lý trí và sự thông minh, xuyên qua kinh nghiệm của mỗi cá thể. Nói cách khác đó là cách xử thế « khéo léo » hay « khôn ngoan » nhằm mục đích duy trì trật tự chung trong xã hội.

- **Luân lý « áp đặt »** gồm có « luân lý tôn giáo », « luân lý chính trị », « luân lý kinh tế »,... và những biến thể của chúng như sự « ngoan đạo »,

« đạo đức cách mạng », « nghệ thuật làm giàu »... Các nền « luân lý tôn giáo » nổi bật nhất và được quy định rõ rệt nhất là các giáo lệnh hay các phán lệnh của các Đấng Tối Cao, chẳng hạn như « Mười điều giáo lệnh » của Moïse, luật Hồi giáo Sharia » trong kinh Koran...

Tuy không phải là một « tôn giáo hữu thần » thế nhưng nhất định « Phật giáo » cũng chủ trương một nền luân lý. Vậy luân lý ấy là gì ? Như vừa được định nghĩa trên đây luân lý là một tổng hợp của một số quy tắc tuyệt đối giúp phân biệt « cái tốt » và « cái xấu ». Thế nhưng đối với « Phật giáo » các quy tắc ấy không phải là những phán lệnh thiêng liêng mà đơn giản chỉ là cách xử thế liên quan đến Sự thật thứ nhất của Tứ Diệu Đế tức thể dạng khổ đau sâu xa và cùng khắp trong thế giới ta-bà, một cách xử thế giúp chặn đứng hay làm giảm bớt tác động của những khổ đau đó cho chính mình và cho người khác. « Làm cho khổ đau giảm xuống » là cách xử lý « cái xấu », « chặn đứng không cho khổ đau hiển hiện » là cách thực hiện « cái tốt ». Xử lý « cái tốt » và « cái xấu » đối với « Phật giáo » không mang tính cách tối hậu mà chỉ là cách xử thế giúp người tu tập củng cố và phát triển thêm khả năng hướng vào sự Giác ngộ.

Tính cách thực tiễn và uyển chuyển thích ứng với tình trạng và mức độ tiến hóa của từng xã hội con người giúp cho luân lý « Phật giáo » không bị lỗi thời và đào thải. Đối với một số tín ngưỡng, các vấn đề như đồng tính luyến ái, việc sử dụng bao cao-su ngừa thai, các cơ quan tính dục phải được sử dụng « đúng vào chỗ » mà Đấng Thiêng liêng đã dự trù, v.v... chỉ là những hình thức lạc hướng, rơi vào chi tiết để sau cùng đưa đến sự bế tắc khô hài.

Vậy căn bản luân lý của Đạo Pháp là gì ? Mặc dù « Phật giáo » vẫn sử dụng các thuật ngữ « cái xấu » và « cái tốt » thế nhưng đây không phải là những *danh từ* cứng nhắc mà đúng hơn là những *tĩnh từ* chỉ định những « hành động tốt » và những « hành động xấu », chữ hành động hàm chứa hậu ý của chữ nghiệp (karma). Khái niệm về một vị Trời độc tôn, toàn năng, bất biến, sáng tạo ra tất cả, không hề có trong Đạo Pháp. Do đó luân lý « Phật giáo » hoàn toàn độc lập với chủ đích hay ý chí của Trời. Một hành động tốt không phát sinh từ những cảm ứng thiêng liêng, một hành động xấu không phát sinh từ sự xúi dục hay cám dỗ của quỷ sứ. Con người phải chịu trách nhiệm trước hành động của chính mình.

Đạo Pháp không hình thành từ những lời thần khải hay hoặc vương mắc trong một văn bản thiêng liêng, mà phát xuất từ kinh nghiệm trực tiếp của một Con Người ngoại hạng. Ngay trong đêm đầu tiên khi ngồi xuống

để thiên định dưới cội Bồ-đề, vị Phật tương lai là Cồ-đàm Sĩ-Đạt-Đa đã đạt được liên tiếp hai sự quán thấy hay khám phá vô cùng trọng đại :

Trong canh thứ nhất :

*« Ta nhớ lại một, rồi hai, ba, bốn, năm, [...], cho đến hàng trăm ngàn kiếp trước của Ta. Ta nhớ lại được các chu kỳ của thế giới trong quá khứ, những nơi mà Ta đã sống, tên của Ta, gia đình, nghề nghiệp, giai cấp xã hội của Ta [...] Ta đã chết như thế nào [...] ».*

(trích trong Trung A Hàm, theo bản dịch sang tiếng Đức của H.W. Schumann do Chân Nguyên Việt dịch)

Trong canh thứ hai :

*« Với đôi mắt của thiên nhân, trong sáng và siêu việt, Ta nhìn thấy chúng sinh hình thành và tiêu hoại, [...] tái sinh tùy thuộc vào nghiệp lực của họ. Ta nhận thấy các chúng sinh tạo nghiệp bất thiện qua ba cửa ngõ là thân, khẩu, ý sẽ bị sa đọa sau khi chết, sẽ tái sinh trong cảnh đọa đày và địa ngục. Chúng sinh nào tạo thiện nghiệp qua ba cửa ngõ thân, khẩu, ý sẽ được tái sinh trong cõi thiên nhân ».*

(cùng trích dẫn trên đây)

Theo truyền thống xưa của Ấn độ, một đêm gồm có ba canh, mỗi canh là 3 giờ. Trong canh đầu tiên Đức Phật khám phá ra hiện tượng luân hồi của sự sống, sang canh giữa Ngài quán thấy được quy luật nhân quả liên kết chặt chẽ với hiện tượng tái sinh : *những ai từng thực hiện được những điều lành sẽ tái sinh trong những hoàn cảnh êm ái và hạnh phúc, những ai thực thi những hành động thiếu đạo đức sẽ tái sinh trong những hoàn cảnh bất hạnh và khổ nhọc. Đây là một thứ công lý tự nhiên trực tiếp chi phối sự sống của tất cả chúng sinh.*

Đức Phật tin một cách quả quyết rằng sự khám phá ấy mang một tầm quan trọng vô biên và Ngài đã sử dụng nó làm nền móng của luân lý Đạo Pháp. Sau đó Ngài tiếp tục thiên định thêm để nhận thấy rằng bất cứ một hành động nào dù tốt hay xấu đều tạo ra một hạt giống trong tiềm thức sâu kín của mỗi cá thể. Hạt giống ấy khi gặp các điều kiện thuận lợi sẽ nảy mầm và sinh ra « quả ». Quả có thể « ngọt » nếu đây là một hạt giống « tốt » hoặc có thể « đắng » nếu là một hạt giống « xấu ».

Quá trình đó vận hành trong dòng tâm thức sâu kín của mỗi cá thể, trong đêm tối thật sâu của tiềm thức còn gọi là *a-lại-da thức (alayavijnana)*. Dù đây là một hành động tốt hay xấu thì tất cả đều tạo ra những « vết hằn » hay nghiệp lực in đậm trên dòng liên tục của tri thức, xuyên qua các chu kỳ



của cái chết và sự tái sinh. Đây là nền *công lý tự nhiên và vô cùng vững chắc* của Đạo Pháp, công lý đó không cần đến một vị quan tòa nào xét xử, và cũng không có một vị luật sư nào có thể bào chữa được. Công lý đó chi phối đời sống của các tập thể xã hội Á châu đã hàng ngàn năm và ngày nay đang bắt rễ vào các xã hội Tây phương.

Cũng nên hiểu là quá trình vận hành của nghiệp lực có thể rất chậm, quả phát sinh từ hành động có thể không xảy ra tức khắc trong kiếp sống hiện tại và có thể kéo dài trong nhiều kiếp liên tiếp. Do đó một cá thể có thể thụ hưởng quả ngọt từ một hạt giống mà mình đã gieo từ những tiền kiếp xa xôi, hoặc một người phải gánh chịu trong kiếp sống này mọi sự bất hạnh do chính mình tạo ra nguyên nhân trong quá khứ. Vì thế cũng không lạ gì khi thấy một người đạo hạnh gánh chịu nhọc nhằn, một người hung ác được khoẻ mạnh và thụ hưởng giàu sang.

Công lý đó không tác động một cách mù quáng và bất công cũng không mang ý nghĩa của một sự trừng phạt. Công lý đó được thực thi phù hợp và tương quan với tầm quan trọng của nghiệp lực phát sinh từ những hành động trên thân xác, ngôn từ và trong tâm thức của mỗi cá thể. Mức độ ý thức và quyết tâm của cá thể ấy khi hành động cũng dự phần tạo ra tầm quan trọng của nghiệp lực. Một hành động đại dột, vô tâm, hoặc thực thi trong tình trạng tâm thần hoang mang và điên rồ có thể tạo ra các hậu quả không quá nặng nề, trong khi đó những hành động chủ tâm và nhất quyết sẽ mang lại những hậu quả trầm trọng hơn. Đồng thời tác động của nghiệp xấu cũng có thể được hóa giải hoặc làm cho giảm bớt đi bằng những hành động đạo hạnh được thực thi từ trước hoặc trong tương lai. Ngoài ra theo quan điểm của Phật giáo Đại thừa, quả tốt của những hành động tích cực có thể hoán chuyển cho người khác hay cho tất cả chúng sinh vì lòng từ bi của mình, đó là khái niệm về sự « hồi hướng ».

Các khám phá trên đây của Đức Phật Cồ-đàm trong đêm giác ngộ đã đặt nền móng cho luân lý « Phật giáo ». Thật vậy nếu không có hiện tượng tái sinh chi phối bởi quy luật nguyên nhân và hậu quả thì nhất định thế giới này phải là một thế giới thật phi lý và bất công.

Luân lý của Đạo Pháp được cụ thể hóa bằng năm giới luật đối với người thế tục và hàng trăm giới luật thật khắt khe đối với người xuất gia. Các giới cấm (*sila*) và các quy luật hay quy tắc (*patimokkha*) được trình bày chung trong Luật tạng (Vinaya) tức là **Tạng thứ nhất** trong Tam Tạng Kinh, điều đó cho thấy luân lý giữ một vai trò thật hệ trọng trong giáo lý nhà Phật. Ngũ giới quy định cho người thế tục là năm điều cấm đoán căn bản : không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không nghiện ngập.

Trong khi đó người tỳ kheo phải tuân thủ 227 quy luật và người tỳ kheo ni phải tuân thủ 311 quy luật quy định trong Luật Tạng. Sự khác biệt giữa nam và nữ trên đây không phản ánh một sự kỳ thị, đây chỉ là một cách thích ứng với bản chất của nam giới và nữ giới. Các quy luật ấy cũng tùy nghi biến đổi tùy theo sự tiến hóa của các tập thể xã hội con người. Dầu sao thì đây cũng không phải là các quy luật bất di dịch, được áp đặt một cách vĩnh viễn mà thật ra chỉ là những phương tiện thiện xảo (*upaya*) góp phần tạo ra những điều kiện thuận lợi trên đường tu tập.

Ngoài các giới cấm và quy luật trực tiếp tượng trưng cho hạnh kiểm Phật giáo, một số khái niệm khác cũng phản ánh trực tiếp luân lý Đạo Pháp chẳng hạn như Bát chánh đạo. Bát chánh đạo (tiếng Phạn: *Aryastangikamarga*), là tám hành động đúng : *hiểu biết đúng, ý định đúng, ngôn từ đúng, hành vi đúng, phương tiện sinh sống đúng, cố gắng đúng, chú tâm đúng, tập trung tâm thức đúng*. Tám hành động đạo đức đó được phân chia làm ba nhóm :

- **Hướng vào luân lý và đạo đức** : *hiểu biết đúng, ý định đúng, ngôn từ đúng, hành vi đúng*, và *sinh sống bằng những phương tiện đúng* (tức sinh sống bằng các phương tiện ngay thẳng và lương thiện, không gây ra thiệt hại cho người khác và tất cả các chúng sinh khác) trong mục đích giúp mình trở nên một người tốt hơn, đạo đức hơn.

- **Tu tập để biến cải tâm thức của mình** : *cố gắng đúng* và *chú tâm đúng* là bước đầu của thiền định giúp loại bỏ mọi hoang mang, làm lắng xuống mọi dao động tâm thần để quán thấy hiện thực một cách trong sáng.

- **Suy tư sâu xa làm hiển lộ trí tuệ** : tập trung tâm thức đúng là cách hướng thẳng vào tâm điểm của phép thiền định để mở ra cánh cửa của Giác ngộ đưa đến sự Giải thoát.

Tóm lại luân lý Đạo Pháp không quan tâm đến chi tiết chẳng hạn như « cách sử dụng các cơ quan tính dục như thế nào để phù hợp với giáo lý » mà hướng người tu tập vào những gì xa hơn, cao hơn hầu mang lại sự Giác ngộ và Giải thoát.

Kinh *Pháp Cú (Dhammapada)* có lẽ là bộ kinh đại chúng và tiêu biểu nhất cho luân lý Đạo Pháp. Bộ kinh « nhật tụng » này nêu lên các quy tắc căn bản của giáo lý bằng các câu ngắn trình bày thành từng cặp hai câu còn gọi là « song yếu » (có lẽ nên gọi là « song hành » thì đúng hơn). Cách trình bày thành từng đôi đối nghĩa nhau giúp dễ hiểu và dễ nhớ.

Căn bản luân lý và ý nghĩa đạo đức bàng bạc từ câu đầu cho đến câu cuối trong kinh *Pháp Cú*. Ngay trong hai câu « song hành » đầu tiên của bản kinh này đã nêu lên tác động của « cái xấu » và « cái tốt » :

« Mọi hiện tượng đều do tâm thức mà ra,

Tất cả đều sinh ra từ tâm thức.

Một người ăn nói và hành động với tâm thức **xấu**,

Khổ đau sẽ lăn theo người ấy như bánh xe lăn theo bước chân của con vật kéo xe.

Mọi hiện tượng đều do tâm thức mà ra,

Tất cả đều sinh ra từ tâm thức.

Một người ăn nói và hành động với tâm thức **tinh khiết (tốt)**,

Hạnh phúc sẽ lăn theo người ấy như bánh xe lăn theo bước chân của con vật kéo xe ».

Xin trích ra thêm một vài câu khác, chẳng hạn như :

Câu 15 :

« Người hung dữ ta thán trong thế gian này và rên siết trong thế giới khác.

Trong cả hai hoàn cảnh, lúc nào người ấy cũng ta thán về những điều bất hạnh phát sinh từ hành động **tồi tệ (xấu)** (pâpa) của mình.

Người hành động **tốt** (punna) được sung sướng trong thế gian này và cả trong thế giới khác.

Người ấy sung sướng trong cả hai hoàn cảnh, đây là nhờ vào những hành động **tinh khiết (tốt)** của mình ».

Câu 18 :

« Người làm điều **xấu** (pâpa) sẽ phải gánh chịu hậu quả nơi thế gian này và trong cả thế giới khác.

Người ấy bị ân hận dày vò.

Người làm điều **tốt** (punna) được sung sướng nơi thế gian này và cả trong thế giới khác ».

Câu 183 :

« Không nên làm điều **xấu**, thực thi điều **tốt**,

Tinh khiết hóa tâm thức mình : ấy là những lời giảng dạy của chư Phật »

Tóm lại « cái xấu » tượng trưng cho khổ đau, dù đây là khổ đau thể xác hay tâm thần, những thứ khổ đau mà mình tự tạo ra cho mình hay cho kẻ khác. « Cái tốt » cũng do chính mình tạo ra cho mình và cho kẻ khác và « cái tốt » ấy sẽ mang lại sự giác ngộ. Đây là chủ đề chính yếu hay « kim chỉ

nam » của toàn bộ *kinh Pháp Cú*. Thế nhưng người ta cũng thấy một vài câu trong *kinh Pháp Cú* cho thấy sự Giác ngộ vượt lên trên cái xấu và cái tốt, chẳng hạn như :

Câu 39 :

*« Người có tâm thức thẳng bằng, không bị dao động bởi dục vọng,*

*Vượt lên trên cái tốt và cái xấu,*

*Ấy là người giác ngộ, không còn biết sợ hãi là gì »*

« Phật giáo » không « *nhân cách hóa* » « cái Tốt » hay sự « Toàn thiện » để tạo ra một vị Trời toàn năng, thế nhưng « Phật giáo » lại « *nhân cách hóa* » « cái Xấu » để biến nó thành *Ma vương (Mara)*, một sức mạnh bên ngoài, biểu hiện của vô minh (*avidya*) cội rễ của tham vọng và đam mê, của hung bạo và hận thù, của lầm lẫn và đần độn. « Cái Tốt tuyệt đối » đối với Phật giáo không phải là một đáng Tội cao thuộc bối cảnh bên ngoài mà là bản chất nguyên thủy, trong sáng và tinh khiết trong tận cùng của mỗi cá thể con người, còn gọi là Bản thể của Phật hay Phật tánh (*Tataghata-garba*). Phật giáo vượt lên trên khái niệm về « cái xấu » và « cái tốt » vì đây chỉ là những khái niệm mang tính cách đối nghịch, nhị nguyên và quy ước.

Những gì trình bày trên đây cho thấy *Dharma* của Đức Phật chính là một thứ « tôn giáo » của Đạo đức. Thật vậy, đạo đức nhất định phải là cội rễ của tất cả mọi tôn giáo, nếu một tôn giáo thiếu đạo đức thì sẽ không còn là một tôn giáo nữa. « Phật giáo » sẽ không thể nào tồn tại nếu không có cái phần cội rễ ấy. Thế nhưng khác với các tôn giáo khác, « Phật giáo » không hề đưa ra một vị Trời để các tín đồ sùng bái, đối với Phật giáo thì chính đạo đức đứng ra giữ vai trò chủ yếu đó, tương đương với vai trò của vị Trời trong các tôn giáo khác..

---o0o---

### **Đạo Pháp có phải là khoa học hay không ?**

Bà Alexandra David Neel phát biểu như sau : « Một trong những lý do mang lại sự vinh quang cho Phật giáo là Phật giáo luôn dựa vào *lý trí và khoa học, không xây dựng trên đức tin mù quáng hay một uy quyền* nào cả ».

Ông Albert Einstein phát biểu như sau : « Tôn giáo tương lai sẽ là một tôn giáo toàn cầu. Tôn giáo ấy phải *vượt lên trên ý niệm về một vị Trời* hiện hữu qua hình tượng con người và phải *tránh được mọi giáo điều và thần học*. Tôn giáo đó bao hàm cả hai lãnh vực thiên nhiên và tâm linh và phải được xây dựng trên một ý niệm tôn giáo phát sinh từ sự cảm nhận về *tất cả mọi sự vật vừa thiên nhiên vừa tâm linh* gồm chung trong một *tổng thể hợp*

lý... Phật giáo là tôn giáo đáp ứng được các điều kiện đó. Nếu có một tôn giáo *phù hợp* với các đòi hỏi của khoa học hiện đại thì đây chính là Phật giáo ».

Khoa học tiếng La-tinh gọi là *scientia* có nghĩa là *sự hiểu biết*. Tự điển định nghĩa chữ khoa học như sau : đó là những gì mà người ta *biết nhờ vào học hỏi*, là những gì mà người ta **cho là thật** theo nghĩa rộng. Là một tổng hợp của sự hiểu biết và các kết quả nghiên cứu mang *giá trị toàn cầu*, quy định bởi *một đối tượng* và *một phương pháp rõ rệt*, chúng được thiết lập căn cứ vào các mối liên hệ khách quan có thể kiểm chứng được.

Qua các câu phát biểu trích dẫn trên đây và cách định nghĩa về khoa học người ta nhận thấy giữa « Phật giáo » và khoa học có một số điểm tương đồng như sau :

Điểm tương đồng thứ nhất là « Phật giáo » và khoa học đều có :

- Một phương pháp : *lý trí*.
- Một đối tượng : *thế giới hiện tượng* đối với khoa học và *một tổng thể hợp lý* gồm chung vừa thế giới hiện tượng và tâm linh đối với Đạo Pháp.
- Một cứu cánh : *sự hiểu biết*.

Điểm tương đồng thứ hai là khoa học và Đạo Pháp đều không « quan tâm » đến một vị Trời toàn năng. Một khảo cứu gia khoa học lay hoay trong phòng thí nghiệm để pha chế, điều chỉnh máy móc đo đạc, mổ xẻ hay phân tích các hiện tượng... không liên tưởng đến bàn tay của một đấng Tối Cao mà chỉ tìm hiểu đâu là nguyên nhân và các điều kiện làm phát sinh ra hiện tượng mà mình đang nghiên cứu. Người tu hành ngồi xuống để thiền định không cầu cứu một quyền năng thiêng liêng nào mà chỉ dựa vào sức mạnh của *sự chú tâm đúng* và *sự tập trung tâm thức đúng* của mình để tìm hiểu và cải thiện tâm thức của chính mình.

Nếu cứu cánh của Đạo Pháp và khoa học là *sự hiểu biết* thì chính con người trong cả hai trường hợp đứng ra *để hiểu biết*. Trên khía cạnh này cũng nên hiểu Đức Phật thuyết giảng cho chúng ta *sự hiểu biết của con người* với tư cách một *Con Người*, dù rằng Ngài là một *Con Người đã đạt được Giác ngộ*. Sự hiểu biết đó có thể kiểm chứng được giống như những sự hiểu biết khoa học.

Nếu khoa học phát triển liên tục thì « Phật giáo » cũng phát triển không ngừng trên dòng lịch sử kéo dài hơn hai ngàn năm trăm năm. Những lời giáo huấn mà Đức Phật thuyết giảng trong bốn mươi lăm năm ngày nay càng trở nên phong phú hơn, đa dạng hơn. Kinh sách thật nhiều không thể khai thác

hết được. Các học thuyết thay nhau phát sinh : nào là Trung đạo, Duy thức, Kim cương thừa, Thiền học... Các vị đại sư liên tục xuất hiện : nào Long Thọ, Vô Trước, Thế Thân, Trần Na, Tịch Thiên,... và ngày nay Đức Đạt-lai Lạt-ma xuất hiện như một nhân chứng để thay mặt cho sự vững chắc và giá trị của Đạo Pháp. Tất cả các vị ấy cùng góp phần khai triển Đạo Pháp mang lại những khía cạnh hiểu biết mới. Các phép tu tập như : Tịnh độ, luyện tập du-già, các kỹ thuật ngồi thiền..., dưới một khía cạnh nào đó là những « phương tiện thiện xảo » (*upaya*) giúp người tu tập hướng vào sự Giác ngộ. Khía cạnh ngày càng phong phú đó của « Phật giáo » khá tương đương với sự bành trướng của khoa học nói chung. Khi « Phật giáo » được truyền bá vào thế giới Tây phương từ thế kỷ XIX thì đã gặp được một mảnh đất vô cùng thuận lợi mang truyền thống khoa học và triết học lâu đời và nhờ đó đã trở nên phong phú hơn, và từ đó cũng xuất hiện nhiều nhà sư Tây phương thật lỗi lạc và uyên bác, phần lớn trong số họ là các triết gia, học giả và khoa học gia.

Đối với quá trình phát triển của khoa học người ta nhận thấy các giả thuyết mới và quan trọng không ngừng xuất hiện, chẳng hạn như thuyết cơ học vũ trụ của Newton, thuyết tương đối của Einstein, thuyết lượng tử của Bhor và Heisenberg, thuyết tiến hóa của Darwin, v.v..., tất cả đều góp phần vào sự hiểu biết chung của nhân loại.

Ngoài ra còn những tương đồng khác giữa Đạo Pháp và khoa học đã được rất nhiều tác giả khai thác, chẳng hạn như các khái niệm về vô thường (*anitya*), sự tương liên, tương kết và tương tạo của mọi hiện tượng (*pratitya-samutpada*), tánh không (*sunyatâ*), vô ngã (*anâtman*)... Thiết nghĩ chúng ta cũng không cần lập lại hay khai triển thêm, vì không thuộc vào khuôn khổ của bài viết ngắn mang tính cách bao quát này. Tóm lại có lẽ chỉ cần nêu lên kết luận chung thường được các học giả đưa ra là « Phật giáo » và khoa học « gặp nhau » trên rất nhiều khía cạnh và cả hai gần như diễn tiến song hành với nhau.

Thế nhưng với vị thế của một người Phật giáo, khi suy xét cẩn thận và sâu xa hơn, người ta sẽ thấy rằng khoa học và « Phật giáo » khác biệt nhau rất nhiều, quá nhiều đến nỗi có thể xem đây là hai lãnh vực khác hẳn nhau :

Khác biệt thứ nhất : phương pháp tiếp cận của khoa học mang tính cách « dò dẫm », tức các giả thuyết này đánh đổ giả thuyết khác, trong khi đó sự tiến hành của phương pháp « Phật giáo » dựa trên Bốn Sự thật lúc nào cũng bền vững và có giá trị xuyên qua không gian và thời gian. Sự hiểu biết khoa học mang tính cách « phân tán », trái lại sự hiểu biết « Phật giáo » mang tính cách « hội tụ » nhằm vào một mục đích rõ rệt là tìm hiểu tâm thức hầu loại

bỏ khổ đau. Xin đơn cử một thí dụ, sự hiểu biết khoa học về năng lượng hạt nhân có thể ứng dụng để tạo ra điện lực thế nhưng cũng có thể sử dụng để chế tạo bom nguyên tử, trong khi đó sự hiểu biết của « Phật giáo » chỉ sử dụng để hướng vào sự Giác ngộ và Giải thoát mà thôi.

Khác biệt thứ hai : là tính cách **nhị nguyên** của các phương pháp khoa học. Sự tiếp cận khoa học luôn luôn đòi hỏi phải có một *chủ thể quan sát* và một *đối tượng được quan sát*. Giữa chủ thể và đối tượng đôi khi còn cần đến các dụng cụ và máy móc đo đạc làm trung gian, điều đó khiến tính cách nhị nguyên của khoa học càng trở nên « lộ liễu » hơn nữa. Khoa học quan sát và nghiên cứu các hiện tượng phát sinh từ thế giới « bên ngoài » và tự cho đây là một cách tiếp cận « khách quan », mặc dù kết quả quan sát phải xuyên qua một chủ thể nghiên cứu là khoa học gia.

Ngoài các hiện tượng thuộc môi trường bên ngoài, « Phật giáo » còn quan sát các hiện tượng xảy ra bên trong tâm thức. Cách quan sát, theo dõi, phân tích và tìm hiểu các biến động của tư duy và xúc cảm trong tâm thức gọi chung là phương pháp « nội quan » (introspection), tức là một cách tiếp cận « chủ quan ». Thế nhưng các phép tu tập « Phật giáo » đã giúp cho phép « nội quan » đó vượt lên trên tính cách « chủ quan » thông thường, luôn bị ảnh hưởng bởi các thứ xúc cảm nhiễu loạn, hầu mang lại một sự hiểu biết hay quán nhận trực tiếp hiện thực bằng « trực giác ». Sự hiểu biết trực giác đó hội nhập cả chủ thể lẫn đối tượng, có nghĩa là vượt lên trên tính cách nhị nguyên để mang lại sự cảm nhận toàn diện bản thể đích thực của mọi hiện tượng. Sở dĩ sự hiểu biết đó vượt thoát khỏi hai thể dạng « bên trong » và « bên ngoài » là vì chủ thể và đối tượng đã trở thành một, tất cả trở thành hiện thực đơn thuần và duy nhất. Sự hiểu biết ấy thâm sâu hơn sự hiểu biết khoa học rất nhiều vì sự hiểu biết khoa học chỉ dựa vào thể dạng « bên ngoài » của các hiện tượng.

Trong chương trình hàng tuần về Phật giáo trên đài truyền hình Pháp, phát sóng vào hai ngày chủ nhật 10 và 17 tháng 8 năm 2008 trình bày chủ đề « Phật giáo và khoa học », thiền sư Jean-Pierre Faure được mời trả lời về một số câu hỏi. Trước khi xuất gia và trở thành một nhà sư của Thiên phái Tào động thiền sư Jean-Pierre Faure từng là một nhà vật lý học và giáo sư đại học nổi tiếng. Người phụ trách chương trình hỏi ông nghĩ sao về khái niệm nhị nguyên trong « Phật giáo » đối với khoa học, ông trả lời như sau :

*« ...Trong cách lập luận khoa học, có một tác nhân đứng ra quan sát và một vật thể được tác nhân ấy quan sát. Từ khởi điểm đó người ta cố gắng nắm bắt hiện thực. Luôn luôn trong con người lúc nào cũng hiện hữu loại dục vọng đó, tức đạt được sự hiểu biết, muốn được hiểu biết, và rồi*

đến một lúc nào đó người ta mới chợt nhận ra rằng hiện thực không phải dùng để hiểu biết, mà chỉ để cho ta sống với nó.

Hiểu rằng cần phải yêu thương là một việc. Nhưng [hành động] yêu thương lại là một việc khác. Khuôn mẫu Phật giáo quả thực là một thứ gì hết sức thực tế ».

[....]

« Theo tôi vật lý học **chỉ có thể đến gần và đến gần hơn**, thế thôi. Nếu nhìn vào các khám phá trong thế kỷ vừa qua, người ta sẽ nhận thấy ngành cơ học cổ điển lúc ban đầu chỉ nhắm vào một số hiện tượng nào đó, về sau mới được cải thiện thêm khi nghiên cứu các hiện tượng chuyển động với tốc độ cực nhanh, và sau đó lại bước vào lãnh vực của thế giới hạ nguyên tử (subatomique), và sau hết lại còn có các ngành vật lý học khác xuất hiện thêm, như vật lý tương đối, cơ học lượng tử..., để ứng dụng vào các lãnh vực khác nữa. Vì vậy, nhất định là người ta có thể đến gần hơn, đến gần hơn, đến gần hơn nữa, **nhưng người ta sẽ không bao giờ có thể chạm vào hiện thực được, chẳng qua vì bản chất của vật lý là đứng ra bên ngoài đối tượng mà người ta quan sát. Và sự kiện đứng ra bên ngoài như thế chính là nguyên nhân đã làm nhiễu loạn hiện thực** ».

Khác biệt thứ ba : liên quan đến một khái niệm rất đặc thù của Phật giáo gọi là « hai sự thật » : *sự thật quy ước* (samutti sacca) còn gọi là sự thật thông thường và *sự thật tuyệt đối* (paramattha sacca) còn gọi là *sự thật tối hậu* hay *tối thượng*.

*Sự thật quy ước* liên quan đến tất cả mọi hiện tượng cảm nhận được bằng lục giác (ngũ giác và tri thức), có nghĩa là gồm toàn thể thế giới của sự đa dạng, trôi buộc và xung đột, trong đó kể cả các hiện tượng « bên trong » chẳng hạn như tư duy, xúc cảm và sự vận hành của tri thức. Thế giới đó là đối tượng của khoa học và còn gọi là thế giới của *ta-bà*. Đối với một cá thể bình dị mang một tâm thần « minh mẫn » và « lành mạnh », nôm na là một con người bình thường khi nhìn vào thế giới ấy thì cho đấy là « thật ». Thế nhưng thế giới ấy còn hàm chứa một sự thật khác nữa, kín đáo hơn, khó nắm bắt hơn và chỉ có thể nhận thấy bằng sự tu tập qua một tâm thức đã thực hiện được một sự thăng bằng và chú tâm cao độ nào đó. Sự thật ấy gọi là *Sự thật tuyệt đối*. Khái niệm sâu xa về hai sự thật mang chủ đích giúp chúng ta quán thấy sự tương quan giữa *hiện-hữu* và *phi-hiện-hữu*, một bên là *hình-tướng-vật-chất* của một vật thể tức là *sự hiện-hữu* của nó, một bên là *hình-tướng-ảo-giác* của vật thể ấy tức là *sự phi-hiện-hữu* của nó.

Khái niệm về hai sự thật còn liên quan đến một khái niệm khác nữa gọi là tính « *đối nghịch* » hay « *đối tính* » (duality - dualism). Khái niệm đối tính



hay đối nghịch chỉ định sự « phân biệt » hay tính cách « hai mặt » của các hiện tượng, chẳng hạn như : cái tốt – cái xấu, chủ thể – đối tượng, ta-bà – niết-bàn... Vượt lên trên tính cách đối tính của mọi hiện tượng tức thực hiện được thể dạng *phi-đối-nghịch* (nonduality) thì gọi đây là **Sự thực tuyệt đối**.

**Sự thực tuyệt đối** chỉ định bản chất đích thực của hiện thực, bản chất ấy Đạo Pháp gọi là **tánh không**. Đạo Pháp không có chủ đích mở xẻ thế giới hiện thực để bày vẽ ra đủ mọi thứ khái niệm phức tạp làm hoang mang tâm thần người tu tập mà chỉ nhắm vào mục đích giải thoát tâm thức họ khỏi những hiểu biết sai lầm phát sinh từ sự bám víu vào thế giới hiện tượng mà xem đây là thật.

Tóm lại khoa học tiếp tục bị vướng mắc trong thế giới quy ước, đối nghịch và nhị nguyên tức sự thực tương đối, trong khi đó Đạo Pháp vượt lên trên và ra bên ngoài thế giới ấy để nắm bắt trực tiếp hiện thực và mang lại sự Giác ngộ cho con người. Trong tập *Trung quán luận* (XXIV, 9), Long Thụ phát biểu như sau : « Ai không nắm bắt được sự khác biệt giữa sự thật quy ước và sự thật tối hậu, người ấy sẽ không quán thấy được ý nghĩa sâu xa trong những lời giảng huấn của Đức Phật »

Sự hiểu biết khoa học mang tính cách quy ước lệ thuộc vào thế giới hiện tượng, vì thế cũng vô thường và biến động không ngừng, tương tự như tất cả các hiện tượng khác. Sự hiểu biết do « Phật giáo » chủ trương liên quan đến hiện thực tuyệt đối mang lại sự vắng lặng, thanh thản và sự « đình chỉ » cho tâm thức. Tóm lại, người ta có thể sử dụng « Phật giáo » để đánh giá khoa học, thế nhưng không thể sử dụng khoa học để đánh giá « Phật giáo ». Thí dụ câu khen ngợi « Phật giáo » do Albert Einstein phát biểu được trích dẫn trên đây có thể làm cho một số người Phật giáo thích thú, hân hoan, hãnh diện hay phấn khởi. Thật ra đây là những cảm tính sai lầm và lệch lạc, « Phật giáo » tự nó đã có giá trị mà người tu tập phải tự khám phá ra, « Phật giáo » đứng lên trên khoa học không cần sự khen ngợi của khoa học, nhất là những lời khen ngợi phát xuất từ một người không phải là Phật giáo và đã góp phần không nhỏ vào việc chế tạo bom hạt nhân bằng những khám phá khoa học của mình.

Thế nhưng trên một khía cạnh nào đó người ta vẫn quả quyết là « Phật giáo » và khoa học « gặp nhau » trên rất nhiều quan điểm và lãnh vực. Thật vậy khoa học góp phần không nhỏ trong việc giải thích một số khái niệm căn bản của « Phật giáo » bằng các phương tiện của khoa học hiện đại, đồng thời « Phật giáo » cũng mở ra cho khoa học những đường hướng khảo cứu mới, những tầm nhìn bao quát và sâu rộng hơn. Phật giáo phát triển một

cách thật vững chắc trong thế giới Tây phương cũng là nhờ một phần vào sự « gặp gỡ » thuận lợi đó. Xin đưa ra một hình ảnh thật đơn giản do một vị Lạt-ma người Đan Mạch từng là một nhà vật lý học lượng tử có tiếng là Lama Ole Nydhal nêu lên khi ông được hỏi về sự hợp tác giữa Phật giáo và khoa học : « *Tôi hình dung Phật giáo như cái đầu và quả tim [của một con người], khoa học là hai tay, hai chân và hai mắt. Khoa học tìm cách đáp ứng câu hỏi phải « **làm thế nào** » để cải thiện đời sống thực tế của con người. Phật giáo giải thích « **tại sao lại như thế** » để giúp cho con người được hạnh phúc hơn. Phật giáo giúp cho họ sống, chết và tái sinh trong những điều kiện tốt đẹp hơn* ».

---o0o---

### Lời kết

Phần trình bày trên đây cho thấy :

- Đạo Pháp dưới một vài khía cạnh nào đó là một tôn giáo nhưng đồng thời cũng vượt lên trên tôn giáo, ít nhất là theo ý nghĩa Tây phương của chữ này.
- Đạo Pháp mang nhiều sắc thái triết học nhưng không phải là triết học, Đạo Pháp vượt lên trên triết học rất xa.
- Đạo Pháp được xây dựng trên nền tảng luân lý, thế như Đạo Pháp không phải đơn thuần là luân lý vì Đạo Pháp vượt cao hơn các nền luân lý thông thường.
- Đạo Pháp và khoa học gặp nhau trên nhiều lãnh vực, thế nhưng Đạo Pháp không phải là khoa học, Đạo Pháp vượt lên trên khoa học rất xa.

Vậy Đạo Pháp thật sự là gì ? Thật ra những gì được trình bày trên đây chỉ là những biện luận, nếu nói một cách thành thật hơn nữa thì đây chỉ là những sự « tự biện » (speculations) mà thôi. Tóm lại những gì người ta ra sức tìm hiểu và định nghĩa Đạo Pháp, gán cho Đạo Pháp một nhãn hiệu đôi khi chỉ là vô ích. Chẳng phải Đức Phật đã từng cho chúng ta biết là Ngài « **không hề dấu điểm gì cả, không nói một lời ẩn ý nào** » hay sao ?, (*Đại bát Niết bàn kinh*).

Thật vậy, ngay trong bài thuyết giảng đầu tiên Đức Phật đã cho biết Đạo Pháp của Ngài là **Con Đường đưa đến chấm dứt khổ đau**. **Con đường** ấy gồm có tám hành động đúng. Đây là **Con Đường** mang lại sự Giải thoát, giản dị chỉ có thế.

Đây là **Con Đường** mà Đức Phật đã khám phá ra bằng kinh nghiệm của chính mình vì chính Ngài đã bước đi trên con đường ấy và đã đạt được mục đích.

Ngài không hề dấu diếm **Con đường** ấy và đã chỉ cho chúng ta thấy bằng ngón tay của Ngài. Chúng ta chỉ cần bước theo hướng ngón tay và bước lên những vết chân của Ngài để lại.

**Con Đường** ấy có thể thật dài nhưng cũng có thể rất ngắn, ngắn hơn chúng ta tưởng, vì nó chỉ gồm có tám bước là Bát chánh đạo. Đứng ra thì chỉ có bảy bước vì bước thứ tám là « bước sau cùng để dừng lại », một bước của sự « đình chỉ », nơi đó chư Phật đang mỉm cười và giang tay để đón chờ chúng ta.

Nơi đó là một nơi mà chúng ta hoàn toàn mất hết định hướng, không có Tây phương cũng không có Đông phương, không có bên phải bên trái, không có trước có sau, không có trên có dưới. Dù có quay đầu lại « phía sau », chúng ta cũng không thấy « Con Đường » mà chúng ta vừa đi qua. Vì thế chúng ta không thể thụt lùi lại được nữa và cũng không thể bước thêm một bước nào khác, vì đây đã là cõi Niết-bàn.

Những hình ảnh cụ thể và đơn giản trên đây giúp chúng ta hình dung ra **Con Đường** hay **Phật giáo** hay **Dharma** là gì, không cần đến bất cứ một sự tự biện hay giải thích dông dài nào.

Để chấm dứt bài viết cũng xin mượn một câu phát biểu của thiền sư Sômôn Kôdô Sawaki (1880-1996) trong quyển « *Tiếng hát của Giác ngộ* » (*Le chant de l'Eveil*, Albin Michel) để nêu thêm một hình ảnh cụ thể khác :

*« Khi nhìn vào thế giới bằng con mắt của một vị Phật, tất cả sẽ là Phật [...] Tất cả chúng sinh dù có giác cảm hay vô tri tất cả đều là Con Đường : cỏ dại, cây cao, quê hương này, hành tinh này, tất cả đều là Phật. Thân xác của ta đang như thế này cũng là Phật [...] Khám phá ra bản chất đích thật của hiện thực có nghĩa là quán thấy tất cả vũ trụ bằng một cái nhìn duy nhất. Khi nào thực hiện được cách nhìn ấy, ta sẽ hiểu được giáo lý của Đức Phật là gì ».*

Thiết nghĩ khi nào chúng ta thấy tất cả chúng sinh đều là Phật, cát và sỏi đá trên **Con Đường** cũng là Phật, cây cỏ hai bên **vệ Đường** cũng là Phật thì khi đó rất có thể là chúng ta đang bước vào **giai đoạn cuối cùng của Con Đường**, và chỉ khi ấy chúng ta mới **hiểu được giáo lý của Đức Phật là gì**, đúng như trong câu nhấn nhủ của thiền sư Kôdô Sawaki.

**Hoang Phong, 20.02.11**

---o0o---

## **PHẦN ĐỌC THÊM**

Bài ngắn trên đây mang tính cách khá bao quát, vì thế xin kèm thêm một vài dòng trích dẫn tìm thấy trong một bài viết của Frédéric Lenoir một học giả uyên bác về Phật giáo, đăng trên tạp chí L'Express của Pháp ngày 24.10.1966. Các dòng trích dẫn dưới đây cho chúng ta thấy một vài chi tiết về sự bành trướng của Phật giáo trong thế giới Tây phương. Tuy đây chỉ là một vài chi tiết nhỏ nhưng cũng hé mở cho chúng ta thấy « Phật giáo » là một tôn giáo sinh động và thiết thực, tràn đầy sức sống, không khô cứng trên những giáo điều bất di dịch và những điều hứa hẹn viễn vông, (HP).

---o0o---

### **1- Phật Giáo Một Nền Triết Học Cho Thời Đại Chúng Ta**

**Giáo sư Michel Hulin <sup>1</sup>**

« Có lẽ nên sớm đặt trọng tâm của triết học Phật giáo vào trung tâm bối cảnh hết sức nguy kịch của nền triết học Tây phương. Từ hai thế kỷ nay các phạm trù triết học chính yếu dùng để xây dựng cả một nền triết học Tây phương đã bị sụp đổ tan tành. Những gì mà triết gia Kant gọi là ba ý niệm siêu nhiên đã hoàn toàn bị nghiền nát, đó là : a) chủ thể là một cái tôi mang tính cách thực thể ; b) thế giới là một sự sắp xếp các hiện tượng qua thời gian và không gian ; c) Thượng đế là ý chí an bài của tổng thể thực tại. Tự mình đã gặm mòn lấy cội rễ của chính mình cho nên nền triết học Tây phương ngày nay đang lâm vào một tình trạng khốn quẫn. Nền triết học Tây phương cho thấy nhiều mặc cảm và thua kém trước tính cách xác thực của các ngành khoa học, vì thế mà nền triết học đó phải đành giao phó mọi cố gắng tìm hiểu thế giới này trong tay của khoa học. Nền triết học ấy một mặt hướng về một thứ chủ nghĩa hư vô, và một mặt khác thì lại an phận với những chủ đề thật khiêm tốn chỉ mang tính cách kỹ thuật, chẳng hạn như việc phân tích các loại ngôn ngữ.

Đó là một trong số các lý do khác nữa đã góp phần giúp cho triết học Phật giáo thu hút cả thế giới phương Tây. Thật vậy, Phật giáo thoát khỏi mọi chỉ trích có tính cách tình ngộ đại loại như vừa kể trên đây: Phật giáo không quan niệm có một chủ thể mang tính cách thực thể (con người luôn luôn biến đổi và trở thành), Phật giáo tự đặt mình vào kích thước vô

tận của thời gian và không gian ; Phật giáo hiện hữu không cần đến một vị Trời sáng tạo. Hơn nữa, Phật giáo không hề có tham vọng mang lại những giải thích toàn bộ về tổng thể của thế giới này. Trên một phương diện nào đó, Phật giáo đã giúp đặt lại câu hỏi triết học liên quan trực tiếp đến khả năng hiểu biết và sự giác ngộ, đây là các vấn đề mà nền triết học Tây phương phải bó tay ».

---o0o---

## 2- Đức Phật Mang Nhiều Hoài Bảo Hơn Cả Freud

Claude Zandman<sup>2</sup>

« Nhất định điểm tương đồng giữa phân tâm học và Phật giáo trước hết phải là khía cạnh tâm lý học và tính cách thực dụng của Phật giáo xem con người là một sinh linh đang gánh chịu khổ đau. Thật rõ ràng Đức Phật là một vị thầy thuốc chữa chạy cho con người, giống như Freud. Tuy nhiên những dự kiến của họ không giống nhau : Freud nhắm vào việc làm giảm bớt khổ đau cho con người, giải thoát con người khỏi những chứng bệnh bán loạn thần kinh, nhưng không đề cập gì đến những nỗi lo sợ của sự sinh tồn. Đức Phật mang những kỳ vọng lớn lao hơn thế rất nhiều : Ngài thuyết giảng **con đường** tự giải thoát khỏi tất cả mọi khổ đau bằng cách buông thả. Nhà phân tâm học tìm cách thăm dò xem một cá thể đã thiết đặt những gì dùng làm phương tiện lẫn tránh những lo sợ trong sự sống, và từ đó sẽ áp dụng các cách tránh né hay chuyển dịch để giúp họ, và cũng thật oái oăm chính đó cũng lại là một cách khác gây ra khổ đau. Phật giáo thì khác hẳn, không quan tâm đến những bí quyết ngoắt ngoéo để chữa chạy các chứng bệnh rối loạn thần kinh: Phật giáo khuyên hãy xử dụng tức khắc việc thiền định như một phương pháp để tự vượt thoát mọi khổ đau.

Qua sự kiện đó Phật giáo đã chứng minh cho thấy tại sao lại xảy ra những bế tắc cho người Tây phương. Sở dĩ lâm vào bế tắc là vì người Tây phương nghĩ rằng họ có thể tiết kiệm được khỏi cần phải khám phá thêm một cái gì khác vừa tốn kém lại vừa quá điên đầu. Tuy nhiên những ai thực thi theo phương pháp của Phật giáo – như một cách để tự lẫn tránh mình và quá khứ của mình – để đi tìm một sự « sáng khoái » thì họ cũng sẽ giống như những người tập sự trong các giáo phái ngoại lai mà thôi. Nhất định là số người này đông lắm, bởi vì thiền định dưới hình thức ầu trĩ trong mục đích tìm kiếm sự an bình và sáng suốt là một thứ gì vô cùng hấp dẫn, dù cho các vị thầy đích thực đã từng giảng rằng thiền định phải là một cách mở cửa để hướng vào nội tâm. Mở cửa vào nội tâm đòi hỏi chính mình phải loại bỏ tất cả những xúc cảm cực mạnh lưu lại những vết hằn thật sâu và đã bị đè nén từ những ngày đầu trong cuộc sống của chính mình. Phương pháp thực

thi thiên định đó đòi hỏi thật nhiều can đảm và phải ý thức được cái giá phải trả. Phương pháp ấy đôi khi tỏ ra khá khó cho những người Tây phương, vì trước đây họ chưa hề nghĩ đến việc tự điều trị những bản loạn thần kinh cơ bản cho chính mình. Dù sao đi nữa, nếu tìm cách tránh né những khó khăn đó thì đây chỉ là cách thu hẹp giáo lý của Phật giáo và đơn giản biến giáo lý ấy thành một sự quyên rũ tâm thần, không hơn không kém ».

---o0o---

### **3- Khoa Học Và Phật Giáo : Một Sự Kết Hợp Thành Công Mỹ Mãn**

**Bài phỏng vấn ông Francisco Varela <sup>3</sup>**

***Tap chí L'Express: Einstein đã từng bảo rằng Phật giáo là tôn giáo duy nhất phù hợp với nền khoa học tân tiến. Ông có chia sẻ quan điểm đó hay không ?***

- Nhất định là có. Từ mười năm nay, cùng chung với các khoa học gia khác trên thế giới tôi vẫn thường xuyên gặp gỡ Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, chúng tôi chưa hề vấp phải bất cứ một khó khăn nhỏ nhoi nào trên phương diện phương pháp học, vì chính Phật giáo đã sử dụng một phương pháp tiếp cận hết sức thực tế, dựa vào sự quan sát và thực nghiệm trong cuộc sống. Hơn nữa, khoa học và Phật giáo cả hai đều có một địa bàn hoạt động giống nhau, xoay quanh các khái niệm liên quan đến quy luật tương liên (lý duyên khởi) và hiện tượng vô thường. Bất cứ một hiện tượng nào cũng đều được xem như là một nút thắt trong hệ thống của nguyên nhân hậu quả, vì thế một hiện tượng không thể nào tự nó mang một thực thể riêng biệt được. Sự quánthấy ấy đi ngược lại với tất cả các tôn giáo lớn khác mang tính cách « thân khai » xác định có sự hiện hữu của một thực thể bất biến (Trời, linh hồn) thoát khỏi quy luật nhân duyên.

***- Trong lãnh vực nào sự so sánh giữa khoa học và Phật giáo tỏ ra nổi bật nhất?***

- Phật giáo quan tâm trước hết đến sự hiện hữu của con người. Vì thế phải đi tìm sự tương đồng trong các ngành khoa học liên quan đến sự quan sát thân xác và tâm thức của con người. Đặc biệt nhất là các ngành thần kinh học và khoa nhận thức học, có nghĩa là các ngành nghiên cứu khoa học hiện đại liên quan đến các hiện tượng tâm thần (sự nhận biết, trí nhớ, các giấc mơ, xúc cảm, v.v...), các ngành khoa học này hiện nay đang trên đà phát triển. Người Tây phương đạt được nhiều thành quả đáng kể trong lãnh vực nghiên cứu về quy luật nguyên nhân và hậu quả đối với các hiện tượng thiên nhiên, tuy nhiên các vị thầy Phật giáo còn tỏ ra tài giỏi hơn họ rất nhiều, nhất là trong lãnh vực những hiện tượng tâm thần. Các người tu tập thiền

định đạt được các cấp bậc cao là những chuyên gia hiểu biết thấu đáo các sinh hoạt của tâm thức con người. Trong lãnh vực chính xác này, Phật giáo đặc biệt quan tâm đến những thành quả do nền khoa học hiện đại đã thực hiện được.

- *Người Tây phương có thể rút tỉa được những ứng dụng nào ?*

- Có hai khía cạnh khác nhau. Trước hết là cách luyện tập theo các kỹ thuật của Phật giáo sẽ góp phần tích cực cho việc khảo cứu (chẳng hạn như làm giảm xuống một cách đáng kể tỷ lệ dị dạng của của các thể dạng tâm thần được đem ra nghiên cứu) và từ đó có thể đưa ra các quy luật liên quan đến sự vận hành của tâm thức. Tuy nhiên còn rất nhiều ứng dụng khác nữa. Chẳng hạn một trong những khó khăn chính yếu của những người đảm trách việc giáo dục là tập cho trẻ em học hành, tức là tập cho các em biết chăm chú. Chính Phật giáo đã hoàn chỉnh nhiều phương pháp cụ thể giúp trau dồi sự tỉnh thức. Các kỹ thuật này cũng trợ giúp một cách rất hiệu quả những người bị một số bệnh tật nào đó, chẳng hạn như cảm thấy đau nhức kinh niên. Tây phương đã tỏ ra bất lực trong việc tìm hiểu và khắc phục một số các hiện tượng tâm thần và xúc cảm, vì lý do là Tây phương chỉ biết quan tâm tìm hiểu và khắc phục những hiện tượng bên ngoài con người. Trái lại, Phật giáo là một khoa học đích thực của nội tâm.

**Hoang Phong** chuyên ngữ và ghi chú

---o0o---

## **LÀM THẾ NÀO ĐỂ GIÚP ĐỠ NGƯỜI HẤP HỐI**

*Dagpo Rimpoché*  
(*Hoang Phong chuyển ngữ*)



*Dưới đây là một bài thuyết giảng của Lạt-ma Dagpo Rimpoché tại ngôi chùa Tây tạng Kadam Tcheuling tọa lạc tại Aix-En-Provence miền nam nước Pháp, vào ngày 23 tháng 3, năm 2003. Thông dịch viên : Marie-Stelle Boussemart. Ghi chép : Laurence Harlé, Michel Langlois, Cathérine Baguet, Marie-Stella Boussemart*

Tôi rất vui mừng khi được hội ngộ với quý vị hôm nay, được gặp lại các bạn cũ và làm quen với các bạn mới. Tôi cảm thấy sung sướng không phải chỉ được hội ngộ mà vì đây là một dịp



may hiếm có. Chúng ta gặp nhau để cùng học hỏi những lời giáo huấn của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Thật vậy gặp gỡ để cùng nhau suy tư về một chủ đề chung như thế này quả thật là hiếm hoi. Hơn nữa chúng ta đến đây, mỗi người từ một phương trời, từ nhiều quốc gia khác nhau, hình như có hai người Tây tạng, rất nhiều người Pháp, ngoài ra lại còn có một hay hai người Thụy sĩ và vài người bạn đến từ Mỹ. Mặc dù thâm nhuần các nền văn hóa khác nhau nhưng chúng ta vẫn có thể ngồi lại với nhau để cùng chia sẻ và trao đổi kiến thức, và biết đâu cũng sẽ có thể giúp đỡ lẫn nhau để cho mỗi người trong chúng ta có thể trở nên phong phú hơn.

Thật vậy mỗi khi phân tích các nguyên nhân gây ra sự xung đột dù là trong gia đình hay giữa các quốc gia thì thường người ta vẫn thấy chúng phát sinh từ một nguồn gốc tương tự như nhau: đó là sự hiểu lầm và nghi kỵ. Trong khi đó thì các yếu tố giúp tìm hiểu nhau lại không thiếu. Chỉ vì thiếu kính trọng nhau nên không thể nào hợp tác với nhau. Một khi đã quá quyết rằng mình hoàn toàn nắm vững sự thật thì người ta lại tìm cách đem "sự thật" ấy mà áp đặt lên người khác. Để tránh mọi khó khăn thì có lẽ cách tốt nhất là ngồi lại với nhau, mang các quan điểm ra để so sánh và thảo luận và nhất là phải để cho mỗi người được quyền phát biểu. Không phải họp nhau lại để tuyên bố: "Tôi có lý, tất cả các người đều sai". Trước hết phải chấp nhận nguyên tắc là mỗi người đều có quyền phát biểu quan điểm của mình. Sau đó thì tổng kết lại cẩn thận tìm xem ai đưa ra nhiều luận cứ có thể chấp nhận được và tự xét xem mình có thể đứng vào phía của người ấy hay không.

Chúng ta đại diện cho nhiều truyền thống văn hóa khác nhau, tôi là một người Tây tạng đại diện cho văn hóa Á châu và nhất là dưới nhãn hiệu Phật giáo. Tại Pháp thì hầu hết mọi người đại diện cho văn hóa Tây phương. Mỗi nền văn minh đều có những góc cạnh phong phú khác nhau. Phật giáo là con đường tâm linh thật đa dạng và sâu rộng. Văn hóa Tây phương cũng lâu đời và phong phú. Nền văn hóa ấy cũng đã mang lại một gia tài đồ sộ có thể nói là không ước lượng được về khoa học và kỹ thuật tân tiến. Vì thế chúng ta hãy trao đổi và trình bày với nhau những nét đặc thù của mỗi nền văn hóa, đây là một cách giúp cho tất cả mọi người đều được thừa hưởng.

Khi so sánh giữa các nền văn hóa, người ta sẽ nhận thấy một điều thật đáng ngạc nhiên là giữa Phật giáo bắt nguồn từ lâu đời và nền khoa học tân tiến ngày nay, cả hai đều cho thấy nhiều điểm tương đồng. Chẳng qua là vì cả hai đều sử dụng những phương pháp tiếp cận rất gần nhau, đó là các phương pháp phân giải để khám phá bản chất của hiện thực. Nếu sử dụng phương pháp giống nhau thì tất nhiên kết quả cũng phải giống nhau.



Khi so sánh một tôn giáo chẳng hạn như Phật giáo với các tôn giáo Tây phương, người ta sẽ nhận thấy những điểm tương đồng và đương nhiên cũng phải có những khác biệt và còn có thể nói là trái ngược hẳn nhau nữa.

Trước hết hãy nêu lên các điểm tương đồng. Tìm hiểu những điểm tương đồng là một chủ ý tốt nhưng xin đừng bám víu vào đấy vì tiếp theo đó còn phải xét đến những điểm đối nghịch và tương khắc với nhau nữa. Khía cạnh này sẽ thú vị hơn rất nhiều, dù sao đi nữa cũng còn tùy thuộc vào thái độ của từng người. Nếu ta nói rằng : "Thật hoàn toàn khác biệt nhau, không có gì để hòa đồng" và rồi mỗi người cứ khẳng khẳng giữ quan điểm của mình như thế sẽ chẳng mang lại một chút lợi ích gì. Ngược lại nếu ta nói rằng : "Trên một số quan điểm nào đó chúng ta công nhận là có sự tương phản, nhưng phải tìm hiểu tại sao lại có những sự tương phản như thế ?". Khi tìm hiểu sâu xa hơn chúng ta sẽ nhận thấy tuy là có một số khái niệm có vẻ trái ngược nhau nhưng chủ đích lại mang những nét tương tự nhau. Nói một cách khác, mặc dù các đề xuất có tương phản, nhưng mục đích thì giống nhau : đó là sự xoa dịu khổ đau cho con người, giúp đỡ con người vượt lên khó khăn để được hạnh phúc hơn.

Nếu nhìn các tôn giáo như là một phương tiện giúp con người thăng tiến, tự cải thiện lấy mình hầu mang lại hạnh phúc cho mình thì luôn luôn chúng ta sẽ thấy có sự hòa hợp. Tuy nhiên nếu chấp nhận chủ đích của các tôn giáo không khác biệt nhau nhiều thì mặt khác cũng đừng quên là các tôn giáo đã được hình thành vào những thời đại khác nhau trong những vùng địa lý khác nhau. Vì thế cần phải uyển chuyển để thích ứng chúng với các tập thể xã hội khác nhau. Tóm lại tôn giáo bắt buộc phải đưa ra những phương pháp phù hợp với khả năng của con người hiện đại và các xu hướng chung về văn hóa và xã hội tân tiến, vượt lên trên những khác biệt mang tính cách bề ngoài.

Tôn giáo bành trướng khắp nơi. Phật giáo được truyền bá sang hầu hết các nước Á châu, Thiên chúa giáo thì phát triển trong các nước Tây phương. Tình trạng đó giữ nguyên như thế trong nhiều thế kỷ. Thế rồi bối cảnh ấy biến chuyển một cách đột ngột. Các phương tiện lưu thông tân tiến mà cách nay vài thập niên không có ai ngờ được, đã làm biến đổi cả thế giới này, gần như không còn một biên giới thật sự nào nữa. Chúng ta đang sống trong một thời đại mà sự giao tiếp đang phát triển rất nhanh. Thật là một điều đáng tiếc nếu chúng ta sống trong một bối cảnh khác hẳn với bối cảnh của nhiều thế kỷ trước mà lại thốt lên : "Tôi sinh ra tại một xứ nào đó, xứ ấy có một nền văn hóa như thế này, chỉ có tôi là biết hết sự thật chẳng có ai có đủ khả năng mang lại cho tôi thêm bất cứ một điều gì mới lạ". Thốt

lên như thế có nghĩa là ta cắt đứt tất cả mọi cơ hội giúp cho nhau học hỏi thêm.

Tuy nhiên nếu chủ trương như thế có nghĩa là phải pha trộn với nhau, phải trộn lẫn tất cả các tôn giáo hay không? Nhất định là không. Mỗi tôn giáo là một hệ thống trọn vẹn. Vì thế trên cương vị cá nhân, ta cũng nên tìm hiểu xem tôn giáo nào thích hợp với mình nhất, con đường tâm linh nào có đủ khả năng giúp mình thăng tiến. Trong khi đó cũng nên nghĩ đến người khác tức là nên suy nghĩ như thế này: "Các con đường tâm linh đó không thích hợp với tôi - ít ra là trong lúc này. Tuy nhiên chúng cũng có thể giúp ích cho nhiều người khác, mang lại hạnh phúc cho một số người nào đó, giúp họ phát huy được một số phẩm tính nào đó. Như thế là cũng đủ để cho tôi kính trọng". Mỗi tôn giáo đều đưa ra những phương pháp riêng, những kỹ thuật đặc thù, vì thế cũng phải chọn lựa các kỹ thuật nào hữu ích cho mình.

Chỉ cần nhìn chung quanh để thấy những gì tốt nhất trong các nền văn hóa và các nền văn minh khác nhau mà tha hồ lựa chọn. Có thể nói là chúng ta đang sống trong một thế hệ thật ưu đãi.

**Chính trong chiều hướng đó chúng ta sẽ cố tìm mọi cách để giúp đỡ những người hấp hối.**

Khi đề cập đến chúng sinh năng động, dù là con người hay bất kể là chúng sinh nào, thì tất cả cũng là những cá thể được sinh ra, và trên nguyên tắc thì sinh ra có nghĩa là sẽ chết.

Nếu như có một chủ đề đáng cho chúng ta mang ra thảo luận thì nhất định đây là chủ đề vừa được nêu lên. Trên bình diện tổng quát bất cứ một giây phút nào trong cuộc sống cũng đều hệ trọng như nhau, tuy nhiên có một giây phút mà chúng ta không có cách gì để tránh né được, giây phút đó thật then chốt, đây là giây phút mà cái chết xảy ra. Vì thế những giây phút cuối cùng trong cuộc sống thật quan trọng và ta nên sử dụng nó một cách thiết thực nhất. Điều này thật hiển nhiên đối với những người tin vào một tôn giáo nào đó. Tuy thế đối với những người không theo một tôn giáo nào cả thì những phút giây cuối cùng cũng sẽ thật hệ trọng đối với họ.

Tại sao chúng ta lại có thể khẳng định như thế? Hãy nêu lên thí dụ về một người không tôn giáo. Người này nghĩ rằng cuộc sống chỉ vồn vẹn có thế, chỉ giản dị có một cuộc sống duy nhất là cuộc đời mà họ đang sống họ không bao giờ nghĩ đến chuyện tái sinh. Không phải không nghĩ đến thì giây phút cuối cùng của họ cũng không đáng quan tâm. Những giây phút cuối cùng trong cuộc sống luôn là những giây phút thật tinh tế và hệ trọng cho bất cứ một ai.

Trong cuộc sống ta có nhiều người thân chung quanh, có gia đình, bạn hữu. Ta tích lũy được một số của cải và trở thành chủ nhân của những thứ ấy. Đến khi chết thì ta phải bỏ lại và không mang theo được gì cả, không dắt theo được ai cả. Của cải vật chất không mang theo được đã đành mà đối với bạn bè, thân quyến trong gia đình thì lại càng khó hơn nữa ta cũng không dắt họ theo được. Nếu biết suy nghĩ và hiểu được sự sống là gì và cái chết là gì thì trong những giây phút cuối cùng ta cũng nên tạo cho mình một thể dạng tâm thức nào đó giúp ta trải qua những giây phút ấy một cách khác hơn những lúc bình thường.

**Nếu nhìn theo chiều hướng đó để tìm cách giúp đỡ những người không có tín ngưỡng gì cả thì phải hành động như thế nào ?**

Tất nhiên là không thể giúp họ chuẩn bị những gì sẽ xảy ra sau khi họ đã chết, đơn giản là vì họ không tin có chuyện đó. Họ không chấp nhận cũng không hề suy nghĩ đến chuyện đó. Vì thế Phật giáo chỉ ước mong làm thế nào có thể mang lại cho họ những giây phút cuối cùng thật an bình, không quá đau đớn, giúp họ ra đi trong thanh thản không lo sợ quá đáng. Sự ra đi thanh thản của họ còn giúp cho những người thân chung quanh họ được yên lòng và đây cũng là một điều đáng quan tâm. Nếu thấy người hấp hối ra đi không quá đau đớn và giữ được sự thanh thản thì cũng cảm thấy nhẹ nhõm và yên tâm dù không thể tránh khỏi buồn đau đi nữa. Người phôi ngẫu, con cái hay bè bạn sẽ thầm nghĩ rằng : "Ra đi nhưng không một chút đau đớn, quả thật là một cái chết tốt nhẹ nhàng". Nhờ đó họ cũng bớt xót thương . Đương nhiên đau buồn không thể nào chấm dứt ngay nhưng cũng sẽ vơi đi nhiều cho họ.

Ngược lại nếu người ra đi (*không theo một tôn giáo nào cả*) chết trong hồi tiếc và lo sợ thì những giây phút cuối cùng sẽ thật nặng nề cho những người thân thuộc chung quanh. Chúng ta không bàn đến những gì sẽ xảy ra cho người ấy sau khi chết vì thật ra thì cũng không cần thiết vì người quá vãng nhất quyết cho rằng chẳng có gì cả sau khi chết. Nếu trong lúc ra đi mà người ấy đau đớn và vô cùng sợ hãi thì sẽ khiến cho gia đình và bè bạn buồn khổ và phải than rằng "Thật vô cùng khủng khiếp, sao lại ra đi trong tình trạng khổ sở như thế". Chẳng những thương tiếc vì chia ly mà nỗi khổ sẽ còn đè nặng trong lòng họ và niềm đau có thể sẽ kéo dài suốt đời họ.

**Đến đây chúng ta hãy bàn đến trường hợp mà người hấp hối tin vào một tín ngưỡng nào đó.**

Ra đi trong an bình và thanh thản là một mối quan tâm lớn lao đối với một người tin vào tôn giáo. Thật vậy trong bất cứ tôn giáo nào, nhất là đối với Phật giáo khi đã chấp nhận có sự tái sinh thì tất nhiên phải chọn cho

mình một con đường nào đó sau khi chết, tức có nghĩa là tái sinh trong một bối cảnh mà mình mong muốn, và việc thực hiện sự mong muốn ấy liên hệ đến những ý nghĩ cuối cùng hiện ra trong tâm trí của mỗi người.

Thí dụ như ta muốn đi từ Aix-en-Provence (*một tỉnh lỵ thuộc miền nam nước Pháp nơi tọa lạc của ngôi chùa Tây tạng mà Dagpo Rimpoché đang thuyết giảng*) lên Paris, đương nhiên chúng ta cũng phải chuẩn bị tối thiểu trước khi lên đường. Nếu chuyến xe khởi hành vào sáng mai thì ta cũng cần soạn ít hành lý từ tối hôm trước, mua vé xe lửa và hoạch định hành trình ; tất cả những việc ấy xem như là điều bình thường. Thế thì ta phải làm gì đây khi chuyến hành trình của ta là cái chết ? Cuộc hành trình ấy thật dài và ta sẽ không còn quay lại nữa, vĩnh viễn ta giã từ những người thân thuộc. Là một người Phật giáo, ta chấp nhận có sự tái sinh thì đương nhiên vào một ngày nào đó ta lại có dịp gần gũi với họ. Tuy nhiên việc ấy sẽ xảy ra trong những bối cảnh hoàn toàn không còn giống như trước nữa. Cả họ và ta lúc đó không còn ai giữ được cơ sở đang chông đỡ cho sự hiện hữu của mình như hiện nay. Không còn gì giống như trước nữa!

Mỗi lần phải đi đâu đó dù chẳng có gì quan trọng thì ta cũng phải chuẩn bị tối thiểu. Trong một "chuyến ra đi trọng đại" thì nhất định ta phải lo toan nhiều hơn.

Trong tập *Phổ Diệu Kinh (Lalitavastara)* Đức Phật có nêu lên một số hình ảnh về cái chết chẳng hạn như hình ảnh sau đây : "***Giống như những chiếc lá của một cội cây, trên cành tất cả những chiếc lá đều gần bên nhau qua những ngày đẹp trời. Thế rồi mùa thu đến, lá rơi bay vèo trong gió lốc***". Trước đây những chiếc lá ấy tạo ra một tàn cây thì giờ đây phải phân tán. Ta không thể nào thu góp chúng để kiến tạo lại một tàn cây giống như trước. Mỗi chiếc lá sẽ không bao giờ còn có thể mọc lại đúng vào vị trí trên cành cây của nó như ngày xưa. Lẽ tất nhiên là phải như thế. Đức Phật còn đưa ra hình ảnh như sau : "***Cũng giống như những giọt nước tạo ra dòng sông. Dòng nước cuộn cuộn trôi đi từ nơi này đến nơi khác, nhưng tuyệt nhiên không có một giọt nào chảy ngược về nguồn***".

### **Phải chuẩn bị như thế nào trong giây phút hấp hối**

Trước hết chúng ta thử bàn đến các trường hợp tổng quát liên quan đến những người không theo tôn giáo nào cả để xem có thể giúp họ được gì. Sau đó thì chúng ta sẽ đề cập đến các khía cạnh đặc biệt hơn, tuy nhiên cũng phải nói ra một cách thẳng thắn là các quan điểm sẽ được trình bày liên quan đến cái chết, cách chuẩn bị cho cái chết cũng như cách giúp đỡ người hấp hối là các quan điểm của Phật giáo. Dầu sao thì đây cũng chỉ là những quan điểm giống như tất cả những quan điểm khác, không hơn không kém. Dù

trong trường hợp nào thì cũng không nên xem đây là Sự thật, xin tất cả quý vị ghi nhận cho điều này. Mục đích của chúng tôi không phải là muốn dành lấy Sự thật cho mình. Đây chỉ là một cách mô tả các kết quả mang lại từ sự suy nghiệm về cái chết. Sau đó tùy mỗi người tự suy xét để xem có rút tĩa được gì hay không. Xin đừng để bất cứ một sự hiểu lầm nào có thể xảy ra. Xin nhớ là không bao giờ đây nhé ! Nhất định và tuyệt đối không nên gán cho người Phật giáo nắm giữ toàn bộ Sự thật với hậu ý kết án các người khác là sai lầm.

Trước hết, đối với tất cả mọi người, dù có hay không theo một tôn giáo nào thì những gì cần thiết hơn hết là một bầu không khí yên tịnh khi ra đi. Tốt nhất là tránh cho người hấp hối mọi dao động và ồn ào.

Nói cách khác là nên tránh đừng khóc ò ò hay nức nở bên cạnh người sắp chết.

Tại các xứ phương Tây, trong đó có nước Pháp, thường xảy ra trường hợp người thân hối hả bắt người hấp hối phải ký vào giấy tờ. Trong lúc sắp lìa đời mà người thân chung quanh cứ cố nhét vào tay một cây bút để bắt phải ký vào một lô giấy tờ thì thật là đáng buồn. Chúng ta không nên hành động như thế đối với người hấp hối.

Cứ thử đặt mình vào vị trí một người hấp hối thì sẽ rõ. Người hấp hối dù sao cũng là một con người, nhất là một con người đang phải trải qua một giai đoạn khó khăn... Nếu ta mang giấy tờ, hồ sơ đến bên giường để cố nài ép cho được một vài chữ ký thì thử nghĩ xem người hấp hối sẽ nghĩ gì về ta...

Nếu biết chắc chắn người hấp hối là một người sẵn sàng, bao dung và thấu hiểu được ý định của ta để mà nghĩ rằng : "Thật vậy, những giấy tờ này rất quan trọng cho những người còn sống, ta nên cố gắng để ký tên vào đây". Thế nhưng nếu người hấp hối lại là một người không hề muốn làm việc ấy và nhất là vẫn còn bám víu vào của cải vật chất thì họ sẽ nghĩ rằng ta chỉ muốn giật hết của cải của họ trước khi quá trễ, hoặc họ cũng có thể đơn giản nghĩ rằng ta tìm cách lợi dụng sự đau yếu của họ để cướp hết những gì mà họ có. Như thế ta sẽ tạo ra một tình huống vô cùng đau đớn và tệ hại cho người sắp ra đi.

Tôi quen biết một gia đình thật khiêm tốn, hai vợ chồng làm lưng cực khổ và gom góp được một ít của cải. Nhưng gia đình lại đông con và họ quyết định giữ nguyên của cải cho mình và nhất định không làm di chúc. Bất cứ ai cũng phải hiểu rằng một ngày nào đó mình sẽ chết. Nếu có được một ít của cải mà con cái lại đông thì cũng nên lo việc thừa kế, hoặc giả để lại của cải cho người phối ngẫu còn sống, hoặc soạn sẵn một tờ di chúc theo

như ý mình muốn. Như thế sẽ không có gì phiền phức về sau cho người ra đi cũng như cho những người còn lại. Đàng này cả hai vợ chồng nhất định không nghĩ đến việc phân chia tài sản cho con cái. Sự kiện cả hai không soạn di chúc cho thấy là họ còn bám víu vào của cải. Chờ đến lúc hấp hối người thân đến bên giường cố nài ép phải ký vào giấy tờ thì thử nghĩ xem họ phải nhịn nhục và khổ sở đến mức nào.

Tóm lại bên giường người hấp hối trước hết không nên khóc lóc và làm ồn ào, sau đó không nên bắt ép người ra đi phải ký giấy tờ.

Chúng ta không đề cập đến trường hợp của những người quá bám víu vào của cải vật chất đang hấp hối trong bệnh viện vì đây là một khung cảnh đặc biệt. Chúng ta chỉ nêu lên trường hợp của những người sắp qua đời trong nhà của họ. Trong trường hợp này nên cất hết nữ trang và những vật mà họ yêu thích, không nên để cho họ nhìn thấy. Người hấp hối có thể nghĩ rằng sẽ phải xa lìa tất cả những thứ ấy và những ý nghĩ đó nhất định sẽ làm cho họ khổ sở vô ngần và càng làm cho họ thêm bám víu.

Như vậy tốt nhất nên kín đáo cất hết nữ trang. Ở Tây tạng nhiều người khi biết mình sắp chết tự động bảo người thân hãy mang những vật mà họ yêu quý đi nơi khác : "Đem vật này sang phòng khác giúp tôi. Đừng để cạnh tôi nữa". Đây là trường hợp của những người biết cảnh giác. Đối với những người không ý thức được nguy cơ đó thì người thân cũng tự động lén cất đi những vật quen thuộc của người sắp chết tránh cho họ khỏi bám víu làm cho họ khổ thêm.

Những gì trình bày trên đây cho thấy việc chăm sóc cho người hấp hối thật tế nhị, đòi hỏi phải thật khéo léo, biết xử thế và phải thật chú tâm. Đôi khi cũng nghĩ rằng: "Không nên để mất thì giờ, phải làm cho thật nhanh !" Tuy nhiên dù tình trạng có cấp bách đến đâu thì cũng nên nghĩ đến người hấp hối có thể đang trong tình trạng căng thẳng và dao động để cân nhắc và thận trọng trong từng cử chỉ của mình.

Chúng ta nên bàn thêm về các trường hợp có thể xảy ra cho người hấp hối không theo một tôn giáo nào. Nhất định là không nên dựa vào cơ hội đó mà thuyết giảng để gợi lại đức tin của họ vì vào lúc đó không còn thích hợp nữa. Tốt hơn hết chỉ nên nói như thế nào để gợi lên tình thương yêu và lòng từ bi trong lòng họ. Nếu không thành công thì cũng cố gắng làm bất cứ gì có thể được để giúp cho họ thư giãn, thanh thản và an bình, làm được đến đâu hay đến đấy. Điều cốt yếu là giúp cho người hấp hối ra đi trong những điều kiện tốt đẹp.

Tốt hơn hết là tìm cách trấn an, khuyên họ đừng lo lắng, nói với họ là mọi sự sẽ xảy ra suông sẻ, tất cả sẽ an bài một cách tốt đẹp, vậy họ cứ thanh thản ra đi. Tóm lại là tìm cách giúp họ được an lòng.

### **Sau đây là trường hợp của những người tin vào một tôn giáo.**

Trước hết ta phải biết rõ tôn giáo của người hấp hối để có thể giúp họ một cách thích nghi. Nếu phải giúp cho một người Thiên chúa giáo thì phải nói đến Trời ; nếu họ tin tưởng vào Đức Mẹ Đồng Trinh, thì phải nói đến vị này cho họ nghe. Đối với người Phật giáo thì tất nhiên là nói đến Đức Phật. Nhất thiết là phải nói với người hấp hối đúng với tín ngưỡng của họ, tìm cách giúp người hấp hối nhìn thấy các biểu tượng có thể gợi lại đức tin của họ. Đối với người Thiên chúa giáo là cây thánh giá hoặc ảnh tượng của Đức Mẹ Đồng Trinh. Dầu sao thì cũng phải khéo léo đặt các vật ấy trong tầm mắt của họ nhưng không nên ép buộc họ một cách quá trắng trợn : "Nhìn vào đây này, hãy cứ nhìn vào đây !" Dầu sao cũng phải dành cho người hấp hối một chút tự do tối thiểu. Tạo ra một khung cảnh thuận lợi nhưng cũng phải để cho người hấp hối được nghĩ đến những gì họ muốn làm. Ta không thể nào biết hết những suy tư trong tâm trí họ trong lúc đó vì thế chỉ nên nhắc lại khe khẽ bên tai họ những lời cầu xin mà họ thường khấn nguyện trước đây, hoặc nêu lên những điều gì mà ta đoán rằng sẽ phù hợp với họ. Một cách thiết thực nhất là nêu lên đức tin để giúp cho họ đỡ sợ, *(xin được nhắc đây là bài thuyết giảng cho những người Tây phương, tuy cử tọa hầu hết là người Phật giáo nhưng môi trường gia đình và xã hội của họ gồm hầu hết là những người "vô thần" hoặc Thiên chúa giáo, hoặc thuộc các tôn giáo khác - ghi chú của người dịch).*

Nếu hiểu rõ người hấp hối trước đây đã thực hiện được những nghĩa cử nào quan trọng thì cố gắng nhắc lại những chuyện đó để cố đưa họ trở về thể dạng tâm thức khi thực thi những nghĩa cử đó. Hoặc giả nếu biết trước đây họ cũng từng là một người có lòng từ... thì ta nên lựa lời thế nào để làm hiển lộ trở lại lòng từ tâm trong tâm thức họ. Nếu một người ra đi mà tâm thức tràn đầy lòng rộng lượng và yêu thương thì không gì tốt bằng.

Nếu người hấp hối trước đây từng tham gia vào các công tác từ thiện thì đây cũng là một dịp tốt để nhắc lại, chẳng hạn như tham gia vào các công trình xây cất bệnh viện, phát thuốc cho người nghèo, giúp người trong cảnh túng quẫn, chăm lo cho trẻ em hay người già yếu... Cố gắng tìm xem người hấp hối đã làm được gì tốt nhất trong đời họ để nhắc lại và bảo với họ là dù cho phải ra đi trong lúc này thì cũng không có gì để hối tiếc : "Bạn có còn nhớ không, bạn đã tận tình giúp đỡ người ấy. Nhất định bạn phải hãnh diện lắm. Hành động của bạn thật tích cực và hậu quả tốt lành sẽ đến với

bạn. Bạn đã từng giúp ích cho biết bao nhiêu người và cả loài thú vật nữa. Vậy bạn hãy nhìn vào đây để cảm thấy hân hoan và vui sướng...". Trên quan điểm Phật giáo biết hân hoan về những hành động tốt của mình cũng là một thể dạng tâm thức lợi ích. Thật tuyệt vời khi nhắm mắt với những tư duy như thế hiển hiện lên trong tâm trí.

Khi nói năng với người sắp chết thì phải thận trọng từng lời. Thật ra thì lời nói nào cũng quan trọng như nhau kể cả âm điệu của từng lời. Tránh nói năng to tiếng, trù trường hợp người sắp ra đi quá lảng tai thì mới nói to hơn. Ăn nói lớn tiếng sẽ làm cho người hấp hối bị dao động. Cố gắng nói bằng một âm điệu thật êm dịu để người hấp hối được vững tâm. Không nên để lộ sự lo lắng và bất an của mình trong lời nói, vì có thể sẽ làm cho người hấp hối dao động thêm làm phương hại đến sự ra đi của họ. Âm hưởng cũng quan trọng như chính ý nghĩa của lời nói.

Nếu muốn thật hữu hiệu thì chính ta cũng phải phát lộ một thể dạng tâm thức tràn đầy yêu thương và nhân ái hướng vào người hấp hối. Không phải chỉ biết ngồi bên cạnh để phát biểu như sau : "Thật sự ra thì tôi cũng rất muốn giúp bạn ra đi trong những điều kiện tốt nhất". Tình thương và lòng từ bi phải thoát ra trong từng cử chỉ và lời nói của mình thì mới hiệu quả. Ngược lại nếu ngồi bên giường người hấp hối mà lại nghĩ rằng : "Đây chỉ là công việc bắt buộc phải làm và ta cũng phải trả nợ cho xong", nếu đúng thế thì dù cho ta có tìm được những lời thích nghi để nói với người hấp hối cũng chẳng có hiệu quả gì.

Khi giúp đỡ họ thì đồng thời ta cũng nên mở rộng tâm thức mình để nghĩ đến ngay trong giây phút này còn có vô số những người khác trên toàn thế giới đang phải gánh chịu khổ đau và đang hấp hối. Hãy nghĩ đến họ để cầu xin : "Tất cả đều thoát khỏi đờn đau, mỗi người đều được giúp đỡ trong giây phút ra đi". Ta cố gắng phát động lòng từ bi không phải vì một người duy nhất đang hấp hối đang bên cạnh ta mà còn vì vô số chúng sinh đang phải lìa đời trên thế gian này. Cách mở rộng lòng mình như thế sẽ mang lại một sức mạnh vô biên và hữu hiệu.

Muốn tạo ra một sự an bình thật sự cho người hấp hối thì không nên đụng chạm vào thân thể họ hay lay họ. Rất tiếc đây lại là phản ứng thường thấy của một số người khi họ thấy người hấp hối sắp hôn mê. Họ ôm hoặc xô lắc người hấp hối, có khi còn lay thật mạnh, gọi tên người ấy và hét lên : "Tỉnh lại, hãy tỉnh lại đi !". Không nên làm như thế, tốt nhất nên để người hấp hối được yên ổn ra đi. Nếu ta biết được tính khí và sở thích của người này, chẳng hạn như họ không thích bép xép ba hoa thì ta cũng không nên ăn nói



huyền thuyên, phải tôn trọng tánh khí của họ, đơn giản là phải giữ sự yên lặng.

**Thí dụ trường hợp ta là một người Phật giáo và phải chăm lo cho một người hấp hối theo một tôn giáo khác, Thiên chúa chẳng hạn.**

Vậy phải làm thế nào ? Đối với Phật giáo thì niệm hồng danh Đức Phật sẽ mang lại lợi ích, bất cứ ai được nghe tiếng niệm Phật sẽ tiếp nhận được điều lành. Vậy có nên làm như thế đối với người hấp hối theo Thiên Chúa giáo hay không ? Đây cũng lại đòi hỏi ta phải suy nghĩ cẩn thận và hành động khéo léo, phải suy nghĩ cẩn thận xem như thế có tạo ra nguy cơ làm cho tình thế trở thành tệ hại hơn hay không ? Nếu như ta nghĩ rằng niệm hồng danh Đức Phật là điều tốt thì cũng không bắt buộc phải niệm to tiếng, chỉ cần khe khẽ niệm bên tai người hấp hối hoặc chỉ cần giữ sự yên lặng cũng đủ. Không bắt buộc phải hét thật to vào tai người sắp ra đi nhất là nhắc nhở đến những gì thuộc Phật giáo điều đó có thể làm cho người hấp hối không thích. Khi còn phân vân vì không hiểu được tính khí người sắp ra đi và không thể quyết định được phải xử trí ra sao thì tốt hơn là không nên làm. Đối với chúng ta khi nghe niệm hồng danh của Đức Phật cũng cảm thấy an bình ngay tức khắc, tuy nhiên nếu việc ấy làm phật ý hay bất mãn cho người hấp hối thì nhất định là không nên.

**Đến đây thì cũng nên đề cập đến trường hợp một người Phật giáo lo cho một người Phật giáo.**

Trong trường hợp này thì phải làm gì ? Thật ra tất cả đều tùy thuộc vào người hấp hối. Nếu đây là một người đã chuẩn bị cho mình từ trước thì ta chẳng cần phải giúp đỡ. Nếu biết họ hội đủ khả năng thì cứ để cho họ tự thiên định một mình khi ra đi. Tuy nhiên cũng có thể gặp trường hợp một người tu tập chưa được tinh thông thì trong trường hợp này phải giúp đỡ thêm cho họ. Trước hết phải tìm hiểu xem trước đây họ tu tập theo các phương pháp nào. Nếu biết được vị Thần linh hộ mệnh và các phương pháp tu tập của họ thì nên nhắc lại cho họ nghe để theo đó mà họ tự thiên định trong khi quá trình của cái chết đang tiếp diễn. Nếu biết được đúng vị Phật nào hộ mệnh cho họ và các kỹ thuật tu tập trước đây của họ thì tốt nhất, hãy nhắc đến vị Phật ấy và kỹ thuật ấy.

Dù bất cứ trong trường hợp nào thì cũng nên nhớ là cố gắng giúp người hấp hối tạo ra cho họ một tâm thức lợi ích đúng vào lúc trước khi lìa đời. Thể dạng tâm thức ấy có thể là một thể dạng tràn đầy sự tin tưởng, tình thương yêu, lòng từ bi, sự bao dung, hay bất cứ một phẩm tính nào khác. Trong khi ra đi thì thể dạng tâm thức đó phải hiện lên và xâm chiếm tâm thức họ.

## **Vậy sự giúp đỡ sẽ hữu hiệu nhất vào thời điểm nào trong quá trình của cái chết ?**

Theo Phật giáo thì sự sống tiếp tục kéo dài cho đến khi nào cơ sở vật chất còn đủ sức chống đỡ cho tâm thức. Tất cả mọi sinh linh đều được cấu tạo bằng một số yếu tố vật chất và tâm thần kết hợp với nhau trong giây phút thụ thai. Sau đó thì sự sống sẽ kéo dài cho đến khi nào sự kết hợp đó còn tiếp tục tồn tại. Quá trình của cái chết là sự tan rã của nó.

Vào đúng lúc quá trình của cái chết bắt đầu thì các thành phần tạo ra một cá thể sẽ phân tán. Các thành phần đó gồm có đất (*vật liệu cứng*), nước, khí và lửa (*hơi nóng, sinh khí*) và thêm vào đó thành phần tri thức. Thật ra thì đây chỉ là các thuật ngữ sử dụng nhằm mục đích mô tả hiện tượng tan biến thuộc quá trình của cái chết mà thôi. Các thành phần ấy mất dần khả năng chống đỡ cho tri thức tức là tâm thần của một cá thể con người, đến một lúc nào đó thì thân xác hoàn toàn không còn chống đỡ cho tâm thức được nữa và đây là giây phút đánh dấu cái chết.

Theo kết quả phân giải của Phật giáo thì thành phần bị mất khả năng trước nhất trong số các thành phần (ngũ uẩn) tạo ra một cá thể là thân xác tức là cấu hợp hình tướng. Sự suy thoái của hình tướng kéo theo sự suy thoái thị giác. Trong khi đó khả năng thính giác vẫn còn duy trì khá tốt. Vì thế trong giai đoạn đầu của quá trình của cái chết người hấp hối vẫn tiếp tục nghe và hiểu được người khác nói. Một trong các dấu hiệu thật đặc biệt xảy ra vào giai đoạn một trên đây - tức là giai đoạn tan biến của cấu hợp hình tướng - là dấu hiệu cho thấy người hấp hối có cảm giác như bị lún sâu xuống đất, tương tự như bị té từ trên cao và họ phải nhờ người chung quanh nâng đầu mình để đặt lên gối : nên để ý đây là dấu hiệu tiêu biểu nhất trong giai đoạn tan biến đầu tiên. Vì thị giác trở nên suy yếu nhưng thính giác lại còn tốt nên đây là lúc phải sử dụng lời nói để khuyên nhủ người hấp hối. Khi bắt đầu giai đoạn tan rã thứ hai đánh dấu sự tan biến của giác cảm thì thính giác sẽ suy thoái theo và người hấp hối càng lúc càng nghe không rõ, vì thế vào giai đoạn này không còn khuyên nhủ hay trấn an người hấp hối được nữa. Do đó nếu muốn giảng giải gì thêm cho họ về giáo lý hoặc nhắc lại những điều tốt đẹp mà họ đã làm, các phương pháp tu tập của họ trước đây, hay chỉ đơn giản gọi lại cho họ những tư duy tràn đầy yêu thương, từ bi và rộng lượng, thì phải thực hiện sớm hơn tức là trong giai đoạn tan biến đầu tiên.

Trong suốt cuộc sống luôn luôn lúc nào cũng có các tiếng ồn ào dai dẳng vang lên trong tâm trí nhưng thường thì ta lại không nghe được hay ý thức được mặc dù các tiếng ồn ào đó lúc nào cũng thường trực. Vào giai đoạn tan biến thứ hai, khả năng thính giác suy yếu dần cho đến một lúc mà

ngay cả tiếng ồn ào trong nội tâm cũng im bật. Tuy nhiên lúc đó tâm thức vẫn tiếp tục hoạt động dưới các thể dạng thô thiên thường nhật của nó (*tức là sự suy nghĩ*) trong một số giai đoạn thuộc quá trình diễn biến của cái chết, vì thế dù cho không còn nghe được gì cả nhưng người hấp hối vẫn còn suy nghĩ được. Thể dạng tâm thức của họ trong các giai đoạn đó có thể là tích cực, tiêu cực hay trung hòa. Tuy nhiên khi các thành phần cấu hợp khác tuần tự theo nhau mất dần khả năng chuyển tải sự sống thì đến một lúc nào đó các thể dạng tâm thần thô thiên sẽ ngưng hoạt động và tan biến hết, tuy nhiên người chết vẫn chưa phải là chết hẳn. Trong giai đoạn này thể dạng tâm thức thô thiên sẽ tan biến hết và chỉ còn lại phần tâm thức tinh tế. Tâm thức tinh tế sẽ hiển hiện dưới bản thể tự nhiên của nó tức thể dạng trung hòa và người chết đương nhiên cũng rơi vào thể dạng trung hòa đó. Kể từ lúc này thì không còn giúp đỡ gì được cho họ bằng các lời khuyên nữa.

Vào thời điểm mô tả trên đây thì cái chết thực sự (*đúng nghĩa của nó*) sẽ xảy ra, và theo quan điểm Phật giáo thì tiếp theo sau đó là một thể dạng gọi là **thể dạng trung gian**. Trong trường hợp một người hấp hối chết trong tình trạng thiếu tốt đẹp có nghĩa là đang bị dày vò bởi tác động của một tâm thức tiêu cực thì trong thể dạng này có đúng là không còn cách gì giúp đỡ cho người chết nữa ? Phật giáo cho rằng vẫn có thể giúp đỡ trong giai đoạn trung gian trên đây. Người ta vẫn có thể làm cho thể dạng tâm thức cuối cùng của người chết khi họ còn trong tình trạng ý thức trước đây chuyển hướng được. Đây là cách hồi hướng công đức của mình. Tất cả mọi hành động mà ta thực hiện được từ trước nếu mang ra để hồi hướng đều sẽ mang lại hiệu quả, chỉ cần là các hành động đó được thực thi trong chiều hướng lợi ích. Chẳng hạn như ta từng giúp đỡ những người ốm đau, già yếu, trẻ em trong cảnh khốn cùng, hoặc chia sẻ với thú vật miếng ăn ; hoặc tham gia vào một số nghi lễ nào đó hay chỉ vồn vẹn tuân thủ đạo đức ; hoặc góp phần xây bệnh viện, đường xá, cầu cống, v.v..., một cách vắn tắt thì đây là tất cả các hành động có tính cách lợi ích chung hoặc hướng vào một số người nào đó. Ta đem tất cả những gì xứng đáng từ các hành động lợi ích ấy hồi hướng cho người quá cố để nhờ đó mà họ có thể chuyển sự tái sinh của họ theo một chiều hướng thuận lợi hơn. Đây là cách giúp cho người vừa mất, cách này sẽ mang lại nhiều hiệu quả hơn nữa khi được chính những người thân thuộc đứng ra thực thi, chẳng hạn như cha mẹ, người hôn phối, con cái hay bạn bè của người chết. Tốt nhất là trước đây họ đã từng sống chung với người quá vãng.

Sau đây là trường hợp mà người qua đời trong một thể dạng tâm thức thật tiêu cực và thể dạng trung gian đang hướng họ vào một sự tái

sinh vô cùng bất lợi. Nếu muốn giúp họ tức có nghĩa là muốn làm được một cái gì đó lợi ích để hồi hướng cho họ thì sẽ có hai cách. Cách thứ nhất là giúp họ tự tạo ra một thể dạng tâm thức lợi ích cho họ. Theo Phật giáo thì trong giai đoạn trung gian nếu người quá vãng chưa tìm ra ngay các điều kiện thuận lợi để tái sinh thì cứ bảy ngày lại chết thêm một lần nữa, cho đến khi nào tìm được các điều kiện phù hợp cho sự tái sinh của mình, cứ tiếp tục tất cả bảy lần như thế. Nói một cách khác, trong lúc một chúng sinh chưa gặp được các điều kiện tái sinh thích nghi với xu hướng của mình và ngay trong lúc đó nếu ta làm được một điều gì tốt cho họ và điều đó phải có khả năng tạo ra một tác động thật mạnh thì ta cũng có thể chuyển thể dạng tâm thức của họ sang một hướng tái sinh tốt hơn. Vì thế sau khi chết được bảy ngày hay mười bốn ngày... chẳng hạn, thì vào đúng các thời điểm nhất định đó thể dạng tâm thức của họ có thể chuyển đổi để trở thành tích cực hơn.

Tóm lại ta có thể làm được những gì để giúp cho những người đang trong giai đoạn trung gian ? Ấy là cầu nguyện, phát lộ ước vọng tốt đẹp hướng vào họ. Ước vọng tốt nhất là cầu mong cho họ sẽ tái sinh làm người. Tuy nhiên không phải chỉ tái sinh làm người là đủ mà phải tái sinh trong những điều kiện thuận lợi, tức được hạnh phúc để sau này còn giúp ích cho thật nhiều người khác.

Trong mỗi gia đình của chúng ta hôm nay cũng có thể có nhiều người thân ra đi từ lâu. Nhiều năm tháng dài chia cách họ với chúng ta, sự chia cách lâu dài đó có phải đã làm cho chúng ta bó tay và không còn làm gì được để giúp đỡ cho họ nữa hay không ? Phật giáo cho biết là chúng ta vẫn còn có thể giúp đỡ cho họ, kể cả sau những năm tháng dài chia cách. Nhất định là trong khoảng thời gian trên đây họ có thể đã tái sinh trở lại. Tuy rằng chúng ta không thể biết được kiếp sống mới của họ đã hay sẽ chấm dứt vào lúc nào, nhưng chúng ta vẫn cứ cố gắng giúp đỡ họ giống như chúng ta đang ra sức giúp đỡ những người đang hấp hối bên cạnh chúng ta hôm nay. Chúng ta cứ tưởng tượng ra những người thân đang trong giai đoạn trung gian để tự nguyện hồi hướng những hành động tích cực của mình cho họ, nhất là nên hồi hướng cho cha mẹ chúng ta. Không sớm thì muộn vào một ngày nào đó những người thân của chúng ta cũng sẽ phải đối đầu với một cái chết mới, và những gì mà chúng ta hồi hướng cho họ sẽ giúp cho họ hướng vào những sự tái sinh tốt đẹp hơn.

---o0o---

**Hỏi - đáp**

- **Một thánh giả** : Phải trả lời ra sao nếu một người nào đó tỏ lộ với chúng ta là họ biết chắc chắn họ sẽ chết ?

- **Rimpoché** : Nếu có ai tỏ lộ những lo lắng của họ với ta thì phải xét xem sự thể ra sao đã. Sự lo sợ của người ấy có chính đáng hay không hay chỉ là những xúc cảm bi quan quá đáng. Nếu chưa chắc họ sẽ chết thì nên trấn an họ, giải thích cho họ là chưa phải là giây phút tuyệt vọng. Tuy nhiên nếu đúng là họ sắp chết thì tốt hơn hết cứ nói lên sự thật với họ : "Thật thế, phải lo chuẩn bị cho phút ra đi, phải cố gắng tạo cho mình một thể dạng thuận lợi".

- **Một thánh giả** : Chúng ta sống trong một xã hội mà mọi người đều tránh né không muốn nói đến cái chết. Những người chăm sóc bệnh nhân hấp hối phải thường xuyên đối đầu với các cảnh đau thương mà chung quanh không có ai tiếp tay để giúp đỡ họ và những người sắp ra đi. Những người hấp hối rên siết vì đau đớn, than thở về việc điều trị quá sức chịu đựng của họ. Như vậy thì những người đứng ra giúp đỡ phải đối đầu với hoàn cảnh đó như thế nào, có thể làm được những gì cho người hấp hối. Người giúp đỡ phải làm thế nào để đủ sức chịu đựng trước những cảnh đau thương trước mắt ?

- **Rimpoché** : Khi nào vẫn còn thuốc men và các phương tiện chữa chạy có thể giúp cho người hấp hối được nhẹ nhàng hoặc kéo dài thêm sự sống của họ thì cũng phải tiếp tục. Tuy nhiên nếu tình thế đã tuyệt vọng thì cũng nên tự hỏi là có nên bắt họ phải tiếp tục chịu đựng sự chữa chạy mà ta tin chắc là sẽ không mang lại một chút hiệu quả nào hay không ? Luật pháp có bắt ta phải làm như thế hay không ? Nếu luật pháp bắt buộc và nếu giả sử việc chữa trị đã trở nên hoàn toàn vô ích, chỉ mang thêm đau đớn cho người hấp hối và hoàn toàn không thể làm gì khác hơn cho họ nữa, thì trong hoàn cảnh đó ít ra ta cũng nên tạo ra cho mình một thể dạng từ tâm và nhân ái đối với người hấp hối. Tuy rằng sự chữa chạy mà ta đang làm không còn mang lại một hiệu quả nào nữa, nhưng nếu ta thực thi với thật nhiều tình thương và lòng từ bi thì cũng sẽ mang lại một chút gì đó cho người sắp ra đi.

Đối với Phật giáo thì không có bất cứ gì xảy ra một cách ngẫu nhiên cả. Tất cả mọi hiện tượng đều bị chi phối bởi quy luật nguyên nhân và hậu quả - tức là nghiệp và các thứ hậu quả do nghiệp mang lại. Vì thế với tư cách là một người chữa trị thì vẫn phải tiếp tục chữa trị cho người sắp chết dù biết rằng chỉ mang thêm đau đớn cho họ. Đứng trước tình huống như thế thì nên suy nghĩ như thế này : "Đây không hẳn là một cảnh huống bất công và không thể hiểu được. Đau đớn phát sinh từ nghiệp mà chính người hấp hối đã tạo ra cho mình. Bôn phận của ta là chữa chạy cho họ bớt đau đớn, nhưng

trong trường hợp này thì đành phải chịu". Trong hoàn cảnh ấy thì tốt hơn nên khẩn nguyện cầu xin những khổ đau mà họ đang phải gánh chịu sẽ sớm được hóa giải, hoá giải cả những đau đớn mà họ còn có thể phải gánh chịu sau này và cả những đau đớn của tất cả mọi người khác nữa, tất cả mọi đau khổ trên thế gian này đều sẽ được hóa giải.

- **Một thánh giả** : Đối với Phật giáo thì phải hình dung ra sao trường hợp phải giúp đỡ cho một người trong tình trạng vô thức thực vật (*pathologie neurovégétative - neurovegetative pathology*), và đã hôn mê (*coma*) ?

- **Rimpoché** : Tình trạng vô thức thực vật bao hàm rất nhiều trường hợp khác nhau. Nếu một người nào đó rơi vào tình trạng vô thức là do nhiều nguyên nhân gây ra. Có rất nhiều nguyên nhân gây ra tình trạng đó, thí dụ như tai nạn xe cộ, tai biến mạch máu não, hay vì bất cứ một nguyên nhân nào khác ? Trước hết là phải xác định xem người bệnh đang trong tình trạng nào để chữa chạy. Theo quan điểm Phật giáo thì ngoài các nguyên nhân mang nguồn gốc "bên ngoài" như vừa kể trên đây còn có các nguyên nhân phát sinh từ những chủ tâm tiêu cực của các sinh linh hung ác. Các vết thương đơn thuần thuộc cơ thể vật chất có thể chữa khỏi hoặc không thể hồi phục được. Thế nhưng nếu đây là phần số xui khiến hoặc do tác động tiêu cực phát sinh từ các sinh linh tai ác thì Phật giáo cho rằng một số nghi lễ nào đó có thể trợ giúp cho người bệnh hoặc cũng có thể chữa khỏi được cho họ (*đây là một khía cạnh cá biệt của Phật giáo Tây tạng cần phải có một sự hiểu biết nào đó mới có thể đánh giá được - ghi chú thêm của người dịch*). Nếu quá trình của cái chết đã bắt đầu và khả năng thính giác của người hôn mê đã suy yếu thì sẽ không còn dùng lời lẽ để khuyên bảo hầu mang lại thể dạng tâm thức lợi ích cho họ nữa. Tuy nhiên rất khó biết là người hôn mê còn nghe được những gì ta nói với họ hay không, vì thế cứ tiếp tục giúp đỡ họ bằng cách khuyên bảo. Nếu thành công thì càng tốt, nếu không thì ít ra mình cũng đã cố gắng.

- **Một thánh giả** : Chúng ta đã bàn thảo khá nhiều về vấn đề giúp đỡ người hấp hối. Thế nhưng đối với những người thân còn quá bám víu vào người hấp hối thì sao, kể cả về sau này khi người thân đã qua đời ? Tình trạng bám víu của họ có ảnh hưởng đến người chết hay không ?

- **Rimpoché** : Tất cả đều tùy vào cách xử sự của người thân chung quanh. Nếu họ đủ sức chịu đựng sự đau đớn một mình không quấy rầy làm cho người hấp hối bị dao động thì trong trường hợp đó tất nhiên là họ không làm phương hại đến sự ra đi của người hấp hối. Ngược lại nếu các cử

chỉ bám víu của họ quá lộ liễu thì sẽ gây ra sự dao động ảnh hưởng đến thể dạng tâm thức của người ra đi.

Thí dụ trường hợp một người mà ta rất quý mến đang hấp hối bên cạnh nhưng ta đủ sức tự chủ, kìm hãm được xúc động của mình giúp cho người hấp hối ra đi trong an bình và thanh thản, nhưng sau đó ta vẫn còn tiếp tục bị tràn ngập bởi nhớ thương và đau buồn thì trường hợp đó cũng không gây ra ảnh hưởng nào vì đơn giản là người thân không còn nữa.

- **Một thính giả** : Trường hợp một người chết đột ngột và đã được xác định theo "tiêu chuẩn y khoa", và nếu người ta lấy đi các cơ quan của họ để ghép cho người khác thì đối với người chết việc gì sẽ xảy ra ?

- **Rimpoché** : Thêm một lần nữa phải nêu lên nhiều trường hợp khác nhau. Thí dụ một người bị tai nạn đã chết theo tiêu chuẩn y khoa và trước đây người này đã để lại di chúc hiến dâng cơ thể của mình, thì đây là một sự tự nguyện chứng tỏ lòng từ bi và rộng lượng của họ. Sự kiện ấy không làm phương hại gì đến họ vì hoàn toàn phù hợp với nguyện vọng của họ. Vị bác sĩ lấy các cơ quan của người chết đúng với nguyện vọng của người này do đó sẽ không phạm vào một sự sai lầm nào cả.

Hãy lấy một thí dụ khác, người bị tai nạn xe cộ được công nhận đã chết theo đúng tiêu chuẩn y khoa nhưng không để lại di chúc hiến dâng cơ quan trên thân xác của mình (*xin hiểu là đối với Phật giáo Tây tạng một người đã chết theo tiêu chuẩn y khoa - tim ngưng đập, phổi hết thở và máu huyết không lưu thông - chưa phải là chết hẳn, vì đây chỉ là các dấu hiệu thuộc vào giai đoạn đầu tiên của quá trình rất phức tạp của cái chết - ghi chú thêm của người dịch*). Tuy nhiên vị bác sĩ cứ lấy các cơ quan của họ thì trường hợp này cho thấy hai khía cạnh khác nhau : một tiêu cực và một tích cực. Khía cạnh tiêu cực khá tế nhị : vị bác sĩ cướp đi cơ quan của họ, theo một góc nhìn nào đó thì cũng có thể bảo đây là một cách giết họ. Khía cạnh tích cực là vị bác sĩ sử dụng cơ quan của họ để cứu sống người khác và phần họ thì dù sao họ cũng sẽ chết, hành động ấy nhất định là một hành động tốt. Vì thế trường hợp vừa kể có thể xem như không nên nhưng cũng có thể nên làm.

Đối với vị bác sĩ khi lấy cơ quan của người chết mà không có sự thỏa thuận trước của họ là phạm vào một điều sai lầm - nêu hiểu theo Phật giáo thì đây là một cách tích lũy nghiệp tiêu cực vì hành động thô bạo của họ đối với người chết. Tuy nhiên mục đích của vị bác sĩ là chữa bệnh, hay ít ra cũng làm giảm bớt được sự đau đớn cho người khác, do đó đồng thời cũng tích lũy được nghiệp tích cực, (*người ta có khuynh hướng hiểu nghiệp một cách máy móc và đơn giản tương tự như một sự trừng phạt hay*

*khen thưởng, thật ra nghiệp rất phức tạp chi phối bởi mọi tư duy và hành động của ta, tức là từ những suy nghĩ và xúc cảm trong tâm trí cho đến từng cử động trên thân xác, dù cho nhỏ nhặt hay vô nghĩa cách mấy. Trường hợp trên đây là một thí dụ điển hình về sự phức tạp đó - ghi chú thêm của người dịch).*

- **Một thánh giả** : Người ta thường nghe kể về nhiều câu chuyện liên quan đến các lời chỉ vẽ hay tiên tri của các người lên đồng hay bói bói toán, hoặc chuyện của một số người khác nhìn thấy hoặc nghe thấy các "linh hồn" (*thần linh, ma quỷ...*, *esprit - spirit*) hay các "nhân vật" xuất hiện trong một vài bối cảnh đặc biệt nào đó. Người ta kể rất nhiều chuyện đại loại như thế và cho rằng một số người đã chết nhưng không tìm thấy được ánh sáng. Vậy quan điểm của Phật giáo về các trường hợp này ra sao ?

- **Rimpoché** : Theo quan điểm của Phật giáo thì phải hiểu rằng khi một người đã qua đời thì họ sẽ phải tái sinh ngay sau đó. Vì thế phải loại bỏ tức khắc các trường hợp mà những sinh linh đã chết nhưng tuyệt nhiên không tìm thấy các điều kiện phù hợp để tái sinh, có thể khẳng định là không thể hình dung ra được các trường hợp như thế. Sự tái sinh có thể xảy ra trong những hoàn cảnh thuận lợi hay kém thuận lợi hơn, nhưng bắt buộc sự tái sinh sẽ phải xảy ra vào một lúc nào đó trong thời gian bốn mươi chín ngày.

"*Không thể đạt được ánh sáng*" thì đây chỉ là một cách nói dùng đến các thuật ngữ đặc thù của một vài nền văn hóa nào đó. Phật giáo không có cách diễn đạt như thế. Tuy nhiên nếu người ta tin là những người đồng bóng có thể giao tiếp với những gì mà người ta gọi là các "linh hồn" (*thần linh, ma quỷ...*) thì khi ta nhìn thấy họ nói năng giống như thật dưới danh nghĩa của một người có tiếng tăm nào đó và họ nhân danh người này để kể ra nhiều chi tiết mà ta chưa hề biết, chẳng hạn như họ giúp khám phá ra nơi cất dấu các tài liệu nào đó hay các vật dụng nào đó mà người ta đang muốn đi tìm..., thì trước nhất ta phải tự hỏi có đúng thật là người trong câu chuyện đang phát ngôn hay không ? Nói một cách khác, nếu đây là một "linh hồn" tự cho mình là một người mang tên là X nào đó đứng ra nói, thì có đúng thật đây là người mang tên X hay không ? Thật ra thì không nhất thiết là đúng và cũng vô cùng khó khăn để xem đây là đúng. Các "linh hồn" có nhiều khả năng và trong số này có khả năng nhận biết sáng suốt và có thể nắm bắt bất cứ một thể dạng cảm nhận nào của ta . Vì thế chúng cũng có thể khoác lên cho mình hình tướng bên ngoài của một người qua cố quen thuộc hay một người xa lạ để tiếp xúc với chúng ta. Đương nhiên những người thân thuộc của chúng ta cũng có thể tái sinh dưới thể dạng "linh hồn" (*ma quỷ, thần linh... esprit - spirit*), nhưng thật ra rất khó tin là họ trở



lại tìm chúng ta dưới thể dạng hình tướng trước đây của họ. Nhân vấn đề này cũng xin nhắc đến tiểu sử của Mật-lặc-nhật ba (Milarepa), quý vị hãy tự tra cứu lấy. *(cũng xin nhắc thêm là ngài Dagpo Rimpoché là hoá thân của vị đại sư Mã-nhĩ-ba (Marpa, 1012-1097) thầy của đại sư Mật-lặc-nhật-ba (Milarepa, 1040-1123) - ghi chú của người dịch).*

Tuy nhiên dù sao cũng đừng tưởng tượng ra trường hợp một người anh hay em đã chết trở lại thăm viếng mình. Người anh hay em quá cố đã hướng vào một sự tái sinh khác, và không còn giữ một khái niệm nhỏ nhoi nào về mối liên hệ anh em với ta nữa. Ta cũng không còn có gì liên hệ mật thiết với người ấy nữa, sự liên hệ họ hàng giữa người ấy và ta không còn nữa. Người ấy đã thuộc vào một sự hiện hữu khác.

Về vấn đề *ám chi đến ánh sáng* thì có thể tạm xem đó như là thể dạng trung gian. Tuy nhiên sau khi chết thì khoảng thời gian thuộc thể dạng đó chỉ kéo dài tối đa bốn mươi chín ngày. Hết thời hạn đó thì bắt buộc phải tái sinh và một cái chết khác sẽ xảy ra cho sự tái sinh mới đó, và cứ tiếp tục như thế. *(Ma quỷ, thần linh, linh hồn... là những xung năng ám ảnh người lên đồng cũng như người xem đồng bóng. Ma quỷ phát sinh trong tâm thức của người kể chuyện và hiện lên trong tâm thức của người nghe kể chuyện, tất cả những thứ ấy đều liên hệ đến các xung năng và kích động từ nghiệp của cả hai bên : một bên là người lên đồng hay người kể chuyện và một bên là người xem hay người nghe. Thích xem hay thích nghe những chuyện đại loại như thế cũng là những xu hướng hay xung năng xuất phát từ nghiệp đang tác động trong tâm thức của mỗi người. Tuy nhiên cũng có những câu chuyện về các đại sư Tây tạng nhờ sự quán thấy cực mạnh và sáng suốt đã khám phá ra nhiều kinh sách được cất dấu, các khả năng thần giao cách cảm cũng rất thường thấy nơi các nhà sư Tây tạng cao thâm và tinh luyện. Tuy nhiên những khả năng này do sự tu tập mang lại, không liên hệ gì với những xung năng phát sinh từ nghiệp đang tác động trong tâm thức của mỗi người chúng ta. Nếu một người tu tập bị ám ảnh bởi những xung năng đó thì rất khó đi xa. Tốt nhất không nên lẩn quẩn với những chuyện như thế, cứ tu tập một cách tinh khiết, chuyên cần, giữ đúng theo con đường Đạo Pháp thì một lúc nào đó sẽ hiểu được những chuyện gì trước đây mình cho là "thật" nhưng thật ra chỉ là những biểu hiện của "vô minh" và những "xúc động bán loạn" trong tâm thức của mình mà thôi. Vậy chúng ta không nên tìm hiểu "quá sớm" những chuyện đại loại như vị thánh giả đã nêu lên câu hỏi trên đây. Nên hiểu rằng Dagpo Rimpoché bắt buộc phải trả lời vì có người hỏi thế thôi và ông cũng đã trả lời thật khéo léo và không dấu diếm một điều gì cả. Tuy nhiên muốn hiểu hết những lời giải thích của ông thì*

*cũng cần có một sự hiểu biết nào đó về Phật giáo Tây tạng - ghi chú thêm của người dịch).*

- **Một thánh giả** : Tôi muốn được biết thêm quan điểm của ngài liên quan đến sự sống và cái chết ngay trong sự hiện hữu này của chúng ta, sự sống có nghĩa là sinh ra và chết đi. Không một ai dù là tỉ phú hay người bần cùng có thể thoát ra khỏi phần số đó. Theo tôi nghĩ thì tuy là đang sống nhưng đồng thời ta cũng đang chết. Chẳng hạn như có vô số nguy cơ mang lại cái chết đang tiềm ẩn trong sự sống hằng ngày. Có phải là ý thức được mình đang sống cũng có nghĩa là ý thức được mình đang chết hay không ? Có phải đây là một định mệnh bắt buộc ta phải sống cuộc sống thường nhật hay không ?

- **Rimpoché** : Trong quá trình của sự sinh thì bất cứ một hiện tượng hình thành nào cũng đều tương quan với một hiện tượng hủy diệt của nó. Sự tan biến đi kèm với một sự hiển hiện có phải là những gì mà người ta gọi là cái chết hay không ? Ít ra thì đây cũng không phải là thuật ngữ thường được sử dụng. Trên phương diện quy ước người ta cũng có thể chấp nhận cách sử dụng chữ "chết" để chỉ định một sự tan biến đi kèm với một sự hiển hiện, cả hai xảy ra trong từng khoảnh khắc một. Tuy nhiên trong cách phát biểu thông thường thì người ta phân biệt giữa sự sinh và cái chết là có ý nhấn mạnh đến sự khác biệt căn bản giữa hai hiện tượng đó : sinh chỉ định thời điểm mà một dòng tri thức nào đó tìm được một cơ sở vật chất nào đó. Sự sống kéo dài trong một khoảng thời gian mà cơ sở vật chất và dòng tiếp nối liên tục còn duy trì được sự kết hợp chung. Chết là thời điểm mà cơ sở vật chất trở nên quá suy thoái không còn chuyển tải được tâm thức hay tri thức nữa, và tâm thức hay tri thức phải hướng vào một cơ sở vật chất khác. Đây là cách giải thích thường dùng để định nghĩa cái chết.

Dẫu sao thì Phật giáo cũng đồng ý với cách trình bày của bạn về hiện tượng biến đổi trong từng giây phút một. Mỗi chúng sinh là một hiện tượng cấu hợp vì thế cũng không thể nào tránh khỏi sự biến đổi từ lúc mới sinh (*thụ thai*). Điều ấy có nghĩa là con người không bao giờ còn giữ được nguyên vẹn khi phải chuyển từ khoảnh khắc này sang khoảnh khắc khác. Trong mỗi khoảnh khắc ta hiện ra một cách khác hơn để rồi tan biến với thể dạng mới ấy và rồi lại hiển hiện ra, v.v... Nếu biết suy tư sâu xa về hiện tượng vô thường mà ta phải gánh chịu tức là quá trình biến đổi trong từng khoảnh khắc đang chi phối ta thì ta cũng sẽ có thể làm thay đổi được toàn bộ cách quán nhận thông thường của ta về mọi sự vật. Điều đó có thể làm thay đổi cả nếp sống của ta nữa và từ đó ta cũng sẽ rút tỉa được thật nhiều lợi ích lớn lao.

- **Một thánh giả** : Ngài nghĩ sao về trường hợp một người nào đó muốn được gây chết để tránh đau đớn (*euthanasie - euthanasia*) ?

- **Rimpoché** : Có nhiều trường hợp khác nhau. Khi đề cập đến một người muốn được gây chết để tránh đau đớn thì cũng phải chú ý đến nhiều trường hợp khác nhau khiến người ấy quyết định chọn giải pháp đó. Những gì sẽ xảy ra sau khi chết sẽ không đặt thành vấn đề đối với những người không theo một tôn giáo nào cả vì đơn giản là họ không tin. Ngược lại đối với những người tin vào một tôn giáo, bất kể là tôn giáo nào, thì hãy nói với họ nên suy nghĩ xa thêm một chút : "Thật thế trong lúc này bạn đang đau đớn quá sức. Trước sau thì cũng chết và bạn muốn cho mọi sự xảy ra nhanh chóng hơn. Tuy nhiên bạn có chắc chắn là nếu được chết nhanh chóng thì sau đó bạn sẽ tìm được những gì tốt đẹp hơn chăng ? Bạn có thể quả quyết rằng cảnh huống mà bạn sẽ tìm thấy sau này sẽ thoải mái hơn tình trạng của bạn hiện nay hay không ? ". Có lẽ cũng nên cố gắng nói với họ là nên suy nghĩ theo chiều hướng đó, (*đau đớn là do nghiệp mà ra, gây chết để tránh đau đớn cũng có thể xem là một cách "hẹn nợ" sang kiếp sau sẽ trả tiếp*).

Trên đây là những gì có thể giúp đỡ cho những người hấp hối. Tuy nhiên đối với chính ta thì ta có thể làm gì được để chuẩn bị cho cái chết của mình ? Có lẽ cũng nên nghĩ đến việc ấy. Phật giáo cho rằng không có gì tốt hơn là được chết hoàn toàn tự do không còn lệ thuộc vào quá trình lôi kéo của sinh và tử, có nghĩa là không còn bắt buộc phải tái sinh dưới vòng kiểm tỏa của nghiệp và các yếu tố bản loạn. Lý tưởng nhất là đạt được sự giải thoát toàn vẹn. Tuy nhiên nếu ta chưa đạt được sự giải thoát như thế trong kiếp sống này, thì cũng sẽ vô cùng tốt đẹp nếu được chuẩn bị cẩn thận để đến khi chết ta có thể tự thiên định trong khi quá trình của cái chết đang diễn biến, mà không cần đến sự trợ giúp của người khác. Nói một cách khác nếu ta biết tu tập để sau này đủ khả năng bước theo con đường mà ta đã chọn, không nhờ đến người khác nhắc nhở : "Đây là lúc phải nghĩ đến chuyện này, đây là lúc phải nghĩ đến chuyện kia...", thì đây là một cách giúp ta tự chủ và mang lại cho ta một tâm thức tỉnh táo để thực thi thiên định vào lúc hấp hối.

Khi ta có đủ khả năng thiên định trong khi quá trình của cái chết diễn tiến thì ta sẽ có nhiều hy vọng hướng vào một sự tái sinh thuận lợi giúp cho ta cơ hội tu tập trong kiếp sau để đạt được sự giải thoát mà ta chưa đủ sức thực hiện trong kiếp sống này.

Cái chết là một chủ đề then chốt đối với tất cả mọi người. Nếu trong cuộc sống có một điều gì đó mà ta tin chắc là sẽ xảy ra thì đây là cái chết của ta vào một ngày nào đó. Vì lẽ cái chết không thể tránh được, do đó tốt hơn hết

là cứ nghĩ đến nó để mà chuẩn bị. Thật quả là không thích đáng chút nào khi nghĩ rằng : "Tôi vẫn còn trẻ và còn nhiều thì giờ trước mặt. Tôi có thể tu tập bất cứ lúc nào sau này". Thời điểm xảy ra cái chết thật vô định, tuổi trẻ không phải là một sự bảo đảm vì người ta vẫn có thể chết khi còn trẻ. Do đó tốt hơn hết là nên tu tập ngay lúc này dù cho ta còn rất trẻ. Tu tập là cách làm hiển lộ trong ta lòng nhân ái đối với người khác. Cố gắng tập phát lộ lòng tốt của ta ngày càng quảng đại hơn rồi một ngày nào đó mọi sự sẽ trở nên đơn giản hơn và ta sẽ tận hưởng hạnh phúc.

Bures-Sur-Yvette, 24.10.10

*Hoang Phong* chuyên ngữ

---o0o---

## **DỨT KHOÁT VỚI CHỮ « TIỂU THỪA » (Pour en finir avec le "petit véhicule")**

Dominique Trotignon  
Giáo sư Viện trưởng Đại học Phật giáo Âu châu  
(Hoang Phong chuyên ngữ)



### **Lời giới thiệu của người dịch**

*Bài viết dưới đây của ông D. Trotignon được phổ biến qua bức thư tháng 10 năm 2008 của Đại học Phật giáo Âu châu gửi cho các thành viên và sau đó bài này cũng đã xuất hiện trên một vài trang web.*

*Bài viết đề cập đến một vấn đề khá tế nhị trong Phật giáo liên quan đến sự phân biệt giữa "Tiểu thừa" và "Đại thừa". Thật vậy chữ "Tiểu thừa" thường không được hiểu hoàn toàn đúng vì định nghĩa của nó được căn cứ vào nhiều tiêu chuẩn vừa thiếu chính xác lại vừa khác biệt nhau quá nhiều. Như vậy thì "Tiểu thừa" là gì? Từ đâu lại có chữ "Tiểu thừa"? Vị trí của nó ở đâu trong bối cảnh Phật giáo? Bài viết rất uyên bác và công phu dưới đây của ông D. Trotignon chắc chắn là sẽ mang lại phần nào những lời giải đáp cho các thắc mắc vừa nêu trên.*

*Sau phần chuyên ngữ, người dịch cũng xin phép được góp vài lời để tóm lược và giải thích thêm một vài nét chính trong bài viết rất khúc chiết và tinh vinày, đồng thời cũng để nêu lên một vấn đề tế nhị khác liên*

*quan trực tiếp đến Phật giáo Việt Nam. Đó là việc thuật ngữ Phật giáo Việt Nam thường có khuynh hướng tránh né (?) không dùng các chữ "Tiểu " và "Đại thừa" mà thay thế bằng các chữ "Nam tông" và "Bắc tông". Cách "nói trệch" đi như thế có giải quyết được vấn đề hay không?*

*Về mặt kỹ thuật thì bài viết của ông D. Trotignon cũng đã sử dụng thẳng một số từ tiếng Pa-li và cả tiếng Phạn. Đó cũng là xu hướng chung của các học giả Phật giáo Tây phương ngày nay, mà lý do chính là vì một số thuật ngữ Phật giáo bằng tiếng Phạn và tiếng Pa-li không thể dịch được sang các ngôn ngữ Tây phương một cách trung thực. Người dịch sang tiếng Việt vì thế cũng tôn trọng cách trình bày của tác giả trong nguyên bản, tuy nhiên cũng đã cố gắng chuyển dịch các từ này sang thuật ngữ Phật giáo Việt Nam và đặt vào các ngoặc kép. Đôi khi tác giả D. Trotignon cũng giải thích thêm một vài khái niệm mà ông đã nhắc đến trong bài viết và cũng đặt chúng vào các ngoặc kép. Dầu sao thì tất cả đều là chi tiết và chỉ có mục đích giúp người đọc dễ theo dõi phân nội dung.*

---o0o---

### **Ý nghĩa của chữ "yâna" (thừa) trong kinh điển xưa**

Chữ "yâna" ("thừa") rất ít khi xuất hiện trong các kinh điển xưa và ý nghĩa đã được cụ thể hoá mà người ta thường thấy là : "cỗ xe", "xe chuyên chở" hay "xe cộ" nói chung. Khi vị hoàng tử trẻ tuổi Tất-đạt-đa ra khỏi hoàng cung và trông thấy những gì qua "Bốn đời diện với thực tại" thì ngay sau đó đã quyết tâm chọn con đường tu tập tâm linh, thì đây có thể gọi là một yâna - tức lên xe - cùng với người đánh xe để ra đi một nơi khác.

Chữ Yâna còn có nghĩa là "Sự Giảng dạy của Đức Phật", tuy nhiên ý nghĩa này ít thấy đề cập đến. Đây là một cách nói tượng trưng dựa vào hình ảnh của một "người lái đò đưa khách qua sông" và hình ảnh này rất phổ biến trong nền văn hóa Ấn độ dùng để ví với các vị thầy tâm linh, còn gọi là các người "hướng dẫn", khi họ sử dụng thuyền bè hay một phương tiện chuyên chở nào đó để đưa người vượt qua con sông ta-bà (tức là chu kỳ của sinh tử) đến "bờ bên kia" của hạnh phúc niết-bàn.

Chiếc bè là một biểu tượng của "eka-yâna" (eka: duy nhất, yâna: cỗ xe) có nghĩa là duy nhất chỉ có sự Giảng huấn của Đức Phật mới có thể giúp vượt thoát thế giới ta-bà, còn những lời giảng dạy của các vị thầy khác thì không đủ khả năng để thực hiện được việc đó.

Vấn đề đối nghịch giữa "Tiểu" và "Đại" thừa không hề thấy đề cập trong các kinh sách xưa. Người ta chỉ nhận thấy các học phái xưa phân chia sự tu tập thành ba con đường khác nhau và tất cả đều đưa đến Giác ngộ hay

Bodhi. Ba con đường đó là : con đường của các vị "Thanh văn" hay Sāvaka (có nghĩa là người nghe, tiếng Phạn là srāvaka), con đường của những vị Pacceka-buddha (tiếng Phạn là Pratyeka-buddha, tức là các vị "Độc giác Phật", còn gọi là Bích-chi Phật hay Duyên giác Phật, tức là các "Vị Phật tự mình đạt được Giác ngộ"), và con đường của những "Sinh linh Giác ngộ" hay Bodhisatta (tiếng Phạn là Bodhisattva, tức là Bồ-tát), và chỉ có con đường thứ ba này là có thể mang lại sự "Giác ngộ hoàn hảo" cho các vị Sammasam-buddha (tiếng Phạn là Samyaksam-buddha, tức là các vị Chính đẳng chính giác Phật). Tuy nhiên cả ba con đường trên đây không liên hệ gì đến chữ yāna (cỗ xe hay thừa). Các khái niệm như "Cỗ xe của các vị Bồ-tát", "Cỗ xe của các vị Duyên giác Phật" v.v... chưa hề thấy nêu lên trong các kinh sách xưa.

Tuy thế theo nguyên tắc thì con đường của các vị Pacceka-buddha (Độc giác Phật, tức tự mình đạt được Giác ngộ) sẽ không thể nào đem ra để giảng dạy cho người khác được vì đây là kết quả trọn vẹn của một cuộc hành trình đơn độc vào thời kỳ mà Đạo Pháp (Dharma) chưa có ai biết đến. Vì thế không có một học phái Phật giáo nào có thể giảng dạy hay truyền lại một con đường bằng cách như thế, tức là một yāna mang tính cách đơn độc. Trong trường hợp trên đây thì dù đây là một vị Bodhisatta (Bồ-tát) tức sẽ trở thành một vị Sammasam-buddha (Chính đẳng chính giác Phật) trong tương lai thì họ cũng phải tiến lên một mình trong đơn độc, từ chối mọi sự giảng dạy của chư Phật mà họ có thể đã gặp trong vô số kiếp trước. Lý do là tự họ phải tìm lấy cho riêng mình con đường mang lại sự Giác ngộ toàn vẹn bằng sức cố gắng của chính họ, không có sự giúp đỡ nào và cũng không nhờ vào sự hướng dẫn nào cả, tất cả đều nhờ vào sự tu tập "đạo hạnh" hay pārami (tiếng Phạn là paramita) của chính họ.

**Đối với Phật giáo xưa, chỉ có một thứ yāna duy nhất là có thể đem ra để giảng dạy : đó là eka-yāna mà các vị Thanh văn (Sāvaka) đã từng được nghe giảng.** Chỉ có một vị Phật duy nhất có thể đứng ra giảng dạy đó là vị Sammasam-buddha (Chính đẳng chính giác Phật). Về phần vị Pacceka-buddha (Độc giác Phật) thì luôn luôn giữ sự im lặng và không thuyết giảng gì cả. Các vị Sāvaka-buddha (Thanh văn Phật) thì chỉ truyền lại và "lập lại" những lời giảng dạy của vị Sammasam-buddha.

---o0o---

**Vậy trong trường hợp có nhiều thứ "yāna" khác nhau thì sao?...**

Chưa đầy một thế kỷ sau khi Đức Phật tịch diệt thì các đệ tử của Ngài đã bắt đầu thắc mắc và muốn tìm hiểu xem Đức Phật đã đạt được Giác ngộ bằng phương cách chính xác nào : Với cương vị của một người Bồ-tát

(có nghĩa là một "sinh linh mang tiềm năng đạt được Giác ngộ") thì qua nhiều tiền kiếp Đức Phật đã từng noi theo con đường như thế nào? Nhất là họ cũng thắc mắc có phải đúng là Đức Phật đã tiến lên một mình hay không, không cần đến sự giảng dạy nào cả và chính Ngài đã khám phá ra những gì để sau này truyền lại cho các đệ tử. Hay ngược lại Ngài là một "người đã từng được nghe" những lời giảng huấn của chư Phật trong quá khứ lúc Ngài còn đang bước trên "con đường của người Bồ-tát" ?

Về điểm trên đây thì kinh sách không đề cập một cách minh bạch... Phần lớn kinh sách khẳng định là Ngài tiến lên một mình - và đây cũng là một điều thật tuyệt diệu, một mình vượt hết con đường đơn độc cũng là một dấu hiệu cho thấy sức mạnh thể hiện trong sự giảng dạy của Ngài sau này. Tuy nhiên trong số kinh điển nóng cốt mà Tăng đoàn đã cẩn thận và kính cẩn lưu giữ cũng có hai hoặc ba bộ kinh cho biết Đức Phật đã từng gặp các chư Phật trong quá khứ và đã từng thọ lãnh sự giảng dạy của các Vị ấy... Khách quan mà nói thì không có bằng chứng cụ thể cho biết cách giải thích nào đúng nhất, và chỉ còn biết dựa vào "niềm tin sâu kín" trong lòng mỗi người mà thôi ! Chính vì thế mà Tăng đoàn đã chia ra thành hai nhóm và thành lập hai trường phái khác nhau...

Nhóm thứ nhất cho rằng chỉ có thể có một sự giảng dạy duy nhất : đó là sự giảng dạy do Đức Phật đưa ra. Sau khi vượt hết con đường đơn độc thì Ngài đứng ra giảng dạy cho những vị "Thanh văn" (Srāvaka) và khuyên họ hãy chọn cuộc sống của người xuất gia, đó là con đường của những "Người xưa" ("Người xưa" dịch từ tiếng Phạn là Sthavira, một danh xưng chỉ định cấp bậc của những người tu hành mười năm sau khi đã được chính thức thụ phong, còn kinh sách gốc Hán thì gọi họ là các vị "Trưởng lão"). Vì thế mà trường phái này mang tên là "Con Đường của những Người xưa" (Sthavira-vāda). Nhóm thứ hai thì cho rằng có nhiều thứ giáo huấn khác nhau, ngoài giáo huấn mà Đức Phật sử dụng để giảng dạy cho các đệ tử của Ngài sau này thì còn có những lời giảng dạy mà trước đây Đức Phật đã tiếp nhận từ chư Phật trong quá khứ, đặc biệt dành riêng cho những ai đi theo "Con Đường Bồ-tát" giống như Ngài. Những người thuộc vào nhóm thứ hai này đông hơn và được gọi là những người thuộc "Đại Hội đồng" (Mahā-saṃghika) (kinh sách gốc Hán gọi là Đại chúng bộ).

Cũng khó biết được là quan điểm Mahā-saṃghika (Đại chúng bộ) đã được truyền bá khéo léo như thế nào nhưng đã chinh phục được rất nhiều người và đã trở thành nguồn gốc phát sinh ra tất cả các kinh sách Đại thừa (Mahā-yāna) sau này.

Dầu sao thì các kinh sách Đại thừa xưa nhất - chẳng hạn như "Kinh về Cọng Lúa" (Sâlistamba-sûtra - Đạo can kinh) và Kinh về sự "Hoàn thiện Trí tuệ" (Prajnâparamitâ-sûtra) - đều có mô tả cảnh các vị Bồ-tát tiếp nhận những lời giáo huấn của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni, hoặc cảnh các vị này trao lại những lời giảng huấn của họ cho các đệ tử, và những cảnh như thế không hề được mô tả trong các kinh sách xưa (có nghĩa là trước các kinh sách Đại thừa). Trong trường hợp vừa kể thì con đường của người Bồ-tát đã trở thành ***một Con Đường (với đầy đủ ý nghĩa của nó), hay một sự giảng dạy, tức có nghĩa là một yâna có thể mang ra thuyết giảng và lưu truyền (và đây gọi là Con Đường Đại thừa).***

Và cũng chính vì thế mà người Phật tử có hai cách tu tập để tùy nghi lựa chọn : hoặc noi theo con đường của các vị Thanh văn, hoặc bước theo con đường của người Bồ-tát tức là sẽ cam go hơn nhưng đồng thời cũng "lợi ích" hơn vì nó có thể cứu giúp được tất cả chúng sinh.

Sự khác biệt đó đã làm phát sinh ra hai hệ tư tưởng quan trọng. Vào thời kỳ khởi nguyên của Phật giáo thì **sau khi** đã đạt được Giác ngộ, Đức Phật trở thành một khuôn mẫu duy nhất để mọi người noi theo, một tấm gương chung cho các vị bhikshu (tỳ kheo). Ngài dứt bỏ tất cả để chọn một cuộc sống "không gia đình" hầu tuân thủ giới luật (vinaya) và nhất là để tu tập tâm linh (bhavana), đặc biệt là để luyện tập sự chú tâm, mặc dù Ngài đã đạt được Giác ngộ. Ngài biểu lộ lòng từ bi của mình qua những lời giáo huấn và đem nếp sống của một người tỳ kheo mà Ngài đã chọn và đang sống để làm gương cho mọi người.

Tuy nhiên, suốt dòng tiến hóa qua nhiều thế kỷ, thì người ta lại có chiều hướng nâng cao hơn tầm quan trọng của vai trò người Bồ-tát **trước khi** đạt được Giác ngộ, tức là khi mà vị này vẫn còn đang trên đường tu tập. Trong các trường hợp này người Bồ-tát được xem như là một "người chủ gia đình" dẫn thân vào cuộc sống xã hội, xả thân vì sự an vui của người khác và đồng thời vẫn tu tập để tìm lấy sự giải thoát cho chính mình. Trong bối cảnh đó thì người Bồ-tát sẽ biểu lộ lòng từ bi của mình bằng cách giúp đỡ tích cực mọi người, sử dụng các "phương tiện thiện xảo" để hướng dẫn những người bình thường bước theo con đường mà chính mình đang đeo đuổi. Dù chưa hoàn toàn đạt được Giác ngộ nhưng người Bồ-tát vẫn cứ mang những lời giáo huấn đã tiếp nhận được từ trước để giảng dạy lại cho người khác.

Tuy nhiên cũng cần nêu lên là theo kinh sách xưa thì nếu có quá nhiều người chọn con đường cam go của người Bồ-tát thì đây cũng là những gì vừa "vô ích" lại vừa "không hợp lý" cho lắm bởi vì chỉ cần một vị Phật duy nhất cho mỗi kỷ nguyên vũ trụ (kalpa) thì "cũng đủ" để giảng dạy cho toàn



thể nhân loại trong thời kỳ thuộc vào kỷ nguyên đó... Hơn nữa, nếu như tất cả mọi người đều đi theo con đường của người Bồ-tát, thì sẽ chẳng còn ai cần đến sự giáo huấn nữa bởi vì mỗi người đều tự bước lên con đường đơn độc của chính mình, và thể dạng samyaksam-bodhi (Chính đẳng chính giác) - tượng trưng các phẩm tính ngoại hạng của Đức Phật qua sự giảng dạy của Ngài - sẽ không còn giữ một vai trò nào nữa vì sẽ không còn dùng để giảng dạy cho ai cả !

---o0o---

### Bảng so sánh

	"Con Đường của Người xưa"	Con đường "Đại thừa"
<b>Người Bồ-tát</b> (tức vị Phật trong tương lai)	- dẫn thân một mình - tự mình khám phá ra tất cả - không thể giảng dạy	- đã từng tiếp nhận giáo huấn của Đức Phật trong quá khứ và có thể tự mình đứng ra giảng dạy
<b>Đức Phật lịch sử Cồ-đàm</b>	- duy nhất có thể thuyết giảng trong khắp các miền vũ trụ - là một người đã "tắt nghỉ" vĩnh viễn và không còn thuyết giảng nữa	- đương thời với các vị Phật khác đang thuyết giảng trong các vũ trụ khác ; đó là một sự "biểu lộ" của một vị Phật siêu nhiên vì thế vẫn còn tiếp tục thuyết giảng
<b>Giáo huấn của Đức Phật</b>	- chỉ có thể truyền thụ bằng một Con Đường duy nhất, đó là con đường của các vị tỳ kheo (bhikshu) : tức là "Cỗ xe Duy nhất" (Eka-yâna) có thể mang ra giảng dạy	- truyền thụ bằng hai con đường khác nhau : con đường của các người tu hành ("Cỗ xe Nhỏ") và con đường của các vị Bồ-tát ("Cỗ xe Lớn") hay "Cỗ xe Duy nhất" (Eka-yâna)

---o0o---

### Nguồn gốc của chữ "hina-yâna"

Một sự biến đổi quan trọng khác đã xảy ra và ưu đãi rõ rệt con đường Bodhisattva-yâna (Bồ-tát thừa), và chèn ép hẳn con đường Sravâka-yâna (Thanh văn thừa). Sự biến đổi này được đặc biệt trình bày trong kinh "Hoa sen chánh Pháp", theo kinh này thì con đường Sravaka-yâna (Thanh văn thừa) và Pratyeka-yâna (Độc giác thừa) chỉ dành riêng để giảng dạy cho những người có khả năng kém và quyết tâm còn "thấp", bởi vì họ vẫn còn

"ích kỷ", trong khi đó thì Bodhisattva-yâna (Bồ-tát thừa) dùng để giảng dạy cho những người ngoại hạng, được thúc đẩy bởi lòng từ bi rộng lớn và ước vọng cứu giúp tất cả chúng sinh.

Nội dung "Kinh Hoa Sen" là một đầu đề tranh cãi lớn vì rõ ràng đã phân chia giai cấp giữa con người, căn cứ vào khả năng của mỗi cá thể, tuy rằng điều này cũng đã từng được nêu lên trong các kinh sách xưa hơn. Thế nhưng cũng cần phải hiểu rằng chính Đức Phật cũng công nhận là không phải bất cứ ai cũng đều có thể hiểu được những lời giáo huấn của Ngài giống như nhau (đấy cũng là câu châm ngôn nổi tiếng trong kinh Hoa Sen) và vì thế mà Ngài đã thuyết giảng Đạo Pháp với "84.000 cửa vào" (còn gọi là "phương tiện thiện xảo") và cũng nhờ đấy mà Đạo Pháp mới có thể đem ra để giảng dạy cho tất cả mọi người, không loại trừ bất cứ ai. Chẳng phải chính vì thế mà các lời giảng dạy trong kinh sách được công nhận là vẹn toàn hay sao? "Không có gì giấu diếm trong lòng bàn tay nắm chặt của Vị Thầy", "đúng từ đoạn đầu, đúng từ đoạn giữa và tiếp tục đúng cho đến đoạn cuối cùng, tất cả ý nghĩa đều minh bạch trong từng chữ và cả trong tâm thức".

"Kinh Hoa Sen" và kể cả "Duy-ma-cật sở thuyết kinh" (Vimalakirtinirdesa-sûtra) đều có thể gây ra tranh cãi... khi các kinh này **ấn định các yâna theo từng thứ bậc, và đây là một điều mới lạ vì đã cho rằng có những lời giáo huấn "cất giữ riêng" mà trước đây chưa hề được đem ra phổ biến**. Hơn nữa điều đó cũng nêu lên một sự đối nghịch giữa "Cỗ Xe Lớn" hay Maha-yâna (đại diện duy nhất bởi Bodhisattva-yâna - Bồ-tát thừa) và "Cỗ Xe Nhỏ" hay Hîna-yâna (bao gồm cả hai yâna là Thanh văn thừa và Độc giác thừa) : chẳng lẽ chỉ vì lý do Bồ-tát thừa là một thừa duy nhất có thể đem ra giảng dạy mà phải xem thừa này đương nhiên cao hơn hai thừa kia hay sao, và nếu như thế thì cũng sẽ hết sức khôi hài khi phải chấp nhận một loại thừa "thấp kém" (hîna), chỉ vì thừa này chỉ dành riêng cho những người có khả năng kém cỏi !

Trong trường hợp đó thì chữ hîna nhất định đã **được dùng theo nghĩa từ chương của nó tức là "thuộc vào cấp bậc thấp", "kém hơn", "không đáng quan tâm"**. Thật ra thì cũng nên hiểu rằng cách dịch chữ hîna với ý nghĩa là "nhỏ" chỉ xảy ra tương đối gần đây thôi và đấy cũng là một cách dịch tránh né cho nhẹ bớt đi (tiếng Pháp trong nguyên bản là euphémisme, tiếng Anh là euphemism, tức là cách nói cố tình làm giảm bớt đi tính cách thô bạo của một từ hay một lời phát biểu nào đó)... Nếu hiểu theo lượng tính thì chữ "mâha" có nghĩa là "lớn" và đúng ra thì phản nghĩa của nó phải là chữ "cula" tức là "nhỏ" với ý nghĩa nhỏ hẹp, chẳng hạn như khi ta cho rằng một người nào đó có đầu óc quá "nhỏ" tức có nghĩa là "ti tiện", đối nghịch với một "tâm hồn cao cả".

## **Sự thực hiện nhiên bên trong các học phái Phật giáo Ấn độ**

Theo dòng phát triển, các học phái Đại thừa ngày càng có xu hướng chú trọng đến phần trí tuệ và sự hiểu biết siêu nhiên tức là những phẩm tính hiển lộ khi đạt được Giác ngộ hơn là quan tâm đến sự Giải thoát khỏi thế giới ta-bà như trước đây, kể cả những gì mà các vị arhat (a-la-hán) sẽ đạt được khi đã "hoàn toàn tắt nghỉ" (pari-nirvâna). Vì thế các học phái Đại-thừa không còn hình dung niết-bàn (nirvana) như một thực thể "khác", mà đúng hơn là một cách nhìn khác về ta-bà (samsara), điều đó cũng trực tiếp giúp cho chư Phật có thể tiếp tục sứ mạng của mình trong thế giới ta-bà nhưng không hề phải chịu đựng sự trói buộc và tù đày trong cái thế giới đó. Sở dĩ có được sự quán thấy đúng đắn ấy là nhờ vào giáo lý về "Tánh không toàn cầu" của tất cả mọi hiện tượng.

Vì thế nếu dùng chữ "Tiểu thừa" thì đây là một cách không phải chỉ đơn giản nêu lên một phương thức tu tập đưa đến Giác ngộ mà hơn thế nữa còn ám chỉ một thứ Trí tuệ kém khai triển, thiếu tính cách siêu nhiên, chỉ đơn giản khuyến khích vị a-la-hán tìm lối thoát ra khỏi thế giới ta-bà thay vì lưu lại đây vì lý tưởng cứu giúp tất cả chúng sinh. Đây cũng là một cách chỉ trích thậm tệ học phái xưa Sarvastivâda (Nhất thiết hữu bộ) - là học phái quan trọng nhất chủ trương một giáo lý triết học đối nghịch lại với các học phái Đại thừa - vì học phái này chủ trương là các hiện tượng (dharma) trong bối cảnh chung quanh đều hiện hữu thật một cách sâu xa.

Trong khi đó thì khái niệm về Tánh không toàn cầu trong triết học Đại thừa đã góp phần hình dung ra sự tương đồng sâu xa giữa ta-bà và niết-bàn, và cũng chính vì thế mà Đức Phật đã thực hiện được lý tưởng của mình bằng "hai chân" - một chân trong thế giới ta-bà và một chân trong cõi niết-bàn... **Do đó và cũng bắt đầu từ đây chữ mậhayâna đã trở thành một hệ thống triết học làm nền móng tu tập và động cơ thúc đẩy các môn đệ của Đức Phật !**

Nếu muốn chấp nhận cách nhìn trên đây thì tất nhiên cũng phải chấp nhận quan điểm cho rằng người Bồ-tát có thể tiếp nhận sự giảng dạy, nhưng đó lại là những gì mà nhiều học phái bác bỏ (tức là người Bồ-tát phải bước theo một con đường đơn độc), và các học phái này chỉ chấp nhận duy nhất đường lối của Thanh văn thừa (tức nghe giảng mà thành Phật)... Tuy nhiên đối với một số học phái khác thì việc học hỏi và thực hành con đường này hay con đường kia không phải là một sự trở ngại, mỗi vị tỳ kheo tự do chọn lựa cho mình cách này hay cách khác chỉ cần phù

hợp với xu hướng của mình là đủ. Ngoài ra cũng có một số học phái mới được thành lập sau này và đặc biệt chỉ chọn lựa con đường Bồ-tát thừa và tự ghép mình vào nhóm Đại thừa.

Tình trạng đó kéo dài nhiều thế kỷ tại Ấn và đã được một nhà sư Trung hoa là ngài Huyền Trang tu học tại đây vào thế kỷ thứ VII đích thân chứng kiến, vị này đếm được 700 tu viện giảng dạy cùng lúc cả hai con đường, 1000 tu viện chỉ giảng dạy Đại thừa và hơn 1300 tu viện chỉ giảng dạy Thanh văn thừa.

Và lại cũng theo quan điểm của một nhà sư Trung hoa khác nữa là ngài Nghĩa Tịnh cũng du học tại Ấn vào thế kỷ thứ VII thì cách phân chia giữa Tiểu thừa và Đại thừa không có giá trị đáng kể nào cả. Vị này nhận thấy chỉ có một sự kiện khác biệt duy nhất đáng chú ý là người theo Đại thừa thì "đọc kinh Đại thừa và thờ phụng các vị Bồ-tát" thế thôi, và sau đó thì ngài cũng cho biết thêm quan điểm của mình là dù sao đi nữa thì "*dù là người này hay người kia thì rốt lại cả hai cũng đều nhập vào niết-bàn*", và đối với ngài thì ấy mới thật là điều quan trọng ! Mặt khác ngài Huyền Trang cũng có mô tả hai nhóm trên đây như sau "*Các người theo Đại thừa và Tiểu thừa chia ra thành hai nhóm khác nhau. Một nhóm [hîna-yâna] thì thiên định trong yên lặng, và dù đang đi hay đang nghỉ ngơi thì lúc nào họ cũng giữ cho tâm thức mình bất động, không màng đến thế giới chung quanh ; và nhóm kia [mahâ-yâna] thì lại khác hẳn vì họ tranh cãi nhau thật huyên náo*".

Sau cùng thì cách phân biệt trên đây cũng đã giữ vai trò quyết định trong việc định nghĩa hai chữ hîna-yâna và mahâ-yâna : chữ hîna-yâna (Tiểu thừa) dùng để chỉ những người tu hành quan tâm nhiều hơn đến giới luật của người xuất gia, trong khi đó thì những người theo mahâ-yâna (Đại thừa) lại là những người tham gia tích cực vào các cuộc tranh luận triết học và do đó có thể xem họ là những người gần gũi hơn với sự sinh hoạt của thế tục. **Vì thế nên hai chữ hîna-yâna và mahâ-yâna thật ra là dùng để chỉ định hai lối sống và hai cách giảng dạy Đạo Pháp (Dharma) khác nhau, đúng hơn là chỉ định hai con đường khác nhau đưa đến Giác ngộ.**

Vì thế đối với sự sinh hoạt thường nhật trong các thể chế Phật giáo Ấn thì hai chữ hîna-yâna và mahâ-yâna không còn mang ý nghĩa đúng theo cách đã được mô tả trong kinh sách...

Tuy nhiên cũng cần phải hiểu rằng từ yâna chưa hề được sử dụng để chỉ định đặc biệt một học phái nào cả, thông thường thì chữ vâda (có nghĩa là "giáo lý được trình bày", tuy đôi khi cũng thấy dịch là "con đường") mới đúng là chữ dùng để chỉ các học phái, chẳng hạn như người ta thường thấy

chữ vâda được dùng để đặt tên cho rất nhiều học phái xưa, thí dụ như : Sthavira-vâda, Sarvâsti-vâda, Pudgala-vâda, v.v. Hơn nữa, chẳng hạn như các học phái thuộc nhóm Mahâsânghika thì một mặt tiếp tục kết nạp vào giáo lý của mình các kinh sách mahâ-yâna (Đại thừa) và một mặt thì vẫn tiếp tục thuyết giảng theo đường lối của sravâka-yâna (Thanh văn thừa) và nêu cao lý tưởng của người a-la-hán...

Tóm lại là từ yâna được sử dụng thật phức tạp và mang nhiều sắc thái thật khác biệt nhau !

---o0o---

### **Các "yâna" trong Phật giáo Đông-nam Á**

Trong bối cảnh Phật giáo Trung hoa đặc biệt chịu ảnh hưởng của Đại thừa, thì **chữ hîna-yâna được hiểu dưới hai sắc thái khác nhau : thực hành và triết học**, có nghĩa là vừa quy định lối sống của người tỳ kheo lại vừa chỉ định sự giảng dạy liên quan đến "Bốn sự thật Cao quý" (Tứ Diệu đế) và "Sự tạo tác do điều kiện" (lý duyên khởi). Đây là giáo lý làm căn bản chung cho các học phái Phật giáo xưa mà người tu tập phải noi theo để thực hiện thể dạng a-la-hán. Trái lại Đại thừa thì lại vạch ra lối sống của người Bồ-tát mang chủ đích thực hiện sự Giác ngộ toàn vẹn và sự hiểu biết siêu nhiên của các vị Phật toàn thiện dựa vào giáo lý về "Tánh không" (sûnyata).

Đối với các học phái đặc thù Trung hoa mà gần như hầu hết chỉ bắt đầu hình thành từ thế kỷ thứ V sau Tây lịch, thì **không còn việc chọn lựa giữa hai "Thừa" nữa mà gần như đã trở thành một hiện tượng độc quyền**, đến độ một số học phái không còn truyền dạy các quy tắc giới luật cho người xuất gia, cũng không thuyết giảng gì cả về Bốn Sự thật Cao quý vì xem những thứ ấy là "thấp kém" và "vô ích", và chỉ chú trọng duy nhất vào những **"lời thệ nguyện của người Bồ-tát"** và giáo lý về **Tánh không**. Tại Đông-nam Á không còn một nền giáo huấn nào tôn trọng thật nghiêm túc giáo lý của Tiểu thừa.

---o0o---

### **"Yâna" trong các học phái tan-tra**

Các biến đổi về ý nghĩa của chữ yâna được thổi phồng thêm trong Phật giáo tan-tra kể từ thế kỷ thứ VII sau Tây lịch. Ngoài hai yâna theo cách "định nghĩa mới" như trên đây thì lại còn phát sinh ra thêm một yâna thứ ba nữa, căn cứ vào các phương cách tu tập khác nhau được mô tả trong kinh tan-tra, và yâna mới này được gọi là Tantra-yâna (Tan-tra thừa) hay còn gọi là Vajra-yâna (Kim cương thừa).

Các loại kinh sách mới (tức là các kinh tan-tra) đưa ra các phương pháp tu tập căn cứ vào khái niệm về "Tánh không toàn cầu" và "Bản chất của Phật" (Tathagata-garba, tức là Phật tính) hiện hữu trong mỗi chúng sinh, đây cũng là nền tảng giáo lý được các học phái xuất hiện muộn thuộc Đại thừa đã khai triển. Do đó một hệ thống cấp bậc mới lại được thiết đặt thêm cho chữ "yâna", và hệ thống này hoàn toàn không liên hệ gì đến hệ thống cấp bậc trước đây được thành lập dựa vào kinh sách su-tra (sutra), dù đây là các kinh sách xưa hay thuộc Đại thừa cũng thế: vì thế mà **yâna không còn được xem như một "con đường" đầy đủ và trọn vẹn nữa**, đồng thời cũng không còn dùng để chỉ định một phương pháp tu tập theo định nghĩa trước đây, **mà đã trở thành các giai đoạn thăng tiến tuần tự tiếp nối nhau trên một "con đường" duy nhất**, kể cả trong lãnh vực giáo lý cũng như thực hành. Mỗi lãnh vực sẽ giải thoát cho người tu tập một thứ Áo giác đặc thù và riêng biệt và mỗi lần thì mỗi tinh tế hơn. Do đó con đường tan-tra sẽ khởi đầu bằng hîna-yâna mang lại thể dạng a-la-hán, sau đó thì chuyển sang mahâ-yâna và chấm dứt bằng tantra-yâna.

Theo dòng phát triển của Phật giáo Tan-tra qua nhiều thế kỷ, nhất là trên phần đất Tây tạng, kinh sách tan-tra cũng dần dần trở nên phong phú hơn, và tùy theo các kinh sách được căn cứ mà **người ta ước tính có từ sáu đến chín yâna tuần tự xuất hiện liên tiếp nhau**. Do đó mỗi cá nhân sẽ tùy vào sở thích riêng của mình mà tự lựa chọn cho mình một thừa nào đó, và thừa được lựa chọn cũng đã được dự trù sẽ tuần tự biến đổi trên đường tu tập sau này: thí dụ một người khởi sự tu tập theo hîna-yâna và khi đã đạt được thể dạng a-la-hán thì sau đó sẽ "chuyên hướng" sang cách tu tập của người Bồ-tát đúng theo cung cách Đại thừa, và sau hết thì dồn tất cả nỗ lực vào Tan-tra thừa. **Các yâna trong các trường hợp này sẽ không còn mang tính cách độc quyền nữa mà đúng hơn là một hình thức tích lũy: "thừa" cao hơn kết nạp "thừa" thấp hơn và sau đó thì vượt lên trên thừa này và cứ tiếp tục như thế**.

Do đó chữ hîna-yâna mang hai ý nghĩa khác nhau: **hoặc chỉ định giai đoạn giảng dạy và tu tập đầu tiên trên con đường tu tập tan-tra, hoặc chỉ định cho một học phái giảng dạy giới hạn trong khuôn khổ srâvaka-yâna** (Thanh văn thừa).

Sự suy tàn dần của Phật giáo trên đất Ấn nói chung kể từ thế kỷ thứ X và bối cảnh biệt lập của xứ Tây tạng giới hạn trong vùng phía bắc của bán lục địa Ấn độ đã khiến cho ý nghĩa thứ hai của chữ hîna-yâna dùng để chỉ định một học phái chỉ còn đại diện trên thực tế cho hai học phái chủ trương giáo lý của Srâvaka-yâna (Thanh văn thừa). Hai học phái này khá phát triển trong vùng bắc Ấn thời bấy giờ: đó là học phái Sarvâstivâda

và học phái Sautantrika (cả hai thật ra cũng chỉ là hai "trào lưu cải cách" cùng xuất phát từ Srāvaka-yāna).

Sau đó thì tên gọi học phái Srāvaka-vāda cũng dần dần trở nên phổ biến và quen thuộc hơn so với tên gọi của các học phái khác và do đó được đem ra để chỉ định trực tiếp sự giảng dạy triết học chung cho tất cả các học phái trong nhóm này, và vì thế không còn là một đặc thù của nền giáo huấn Srāvaka-yāna nữa.

---o0o---

### **Ý nghĩa của chữ "hīna-yāna" ngày nay**

Trong suốt gần mười thế kỷ (từ khi Phật giáo biến mất ở Ấn độ cho đến ngày nay) thì chữ hīna-yāna gần như chỉ thấy sử dụng ở Tây tạng. Tại Viễn Đông nơi mà không có một học phái nào chủ trương giáo lý của Srāvaka-yāna (Thanh văn thừa) thì chữ hīna-yāna chỉ thấy xuất hiện trong các kinh sách của Đại thừa (mahāyāna-sūtra) và chữ này dù có xuất hiện thì cũng không nhất thiết dùng để chỉ định một học phái đặc biệt nào cả. Trong các quốc gia thuộc nam Á châu nơi mà các học phái Đại thừa đã bị học phái Theravāda (Phật giáo Nguyên thủy) thay thế (Phật giáo Đại thừa phát triển trước nhất tại các nước như Miến Điện, Thái lan, Campuchia... và sau đó mới bị Phật giáo Nguyên thủy thay thế, Phật giáo Indonêxia mà ngày nay gần như đã hoàn toàn biến mất thì cũng là Phật giáo Đại thừa - ghi chú thêm của người dịch), thì chữ hīna-yāna hoàn toàn không có trong thuật ngữ Phật giáo !

Không có một chút nghi ngờ nào cả chính là người Tây phương khi quan tâm đến Phật giáo và khi nghiên cứu các văn bản Đại thừa, đã sử dụng chữ hīna-yāna **như là một danh xưng căn cứ vào các đặc tính lịch sử để chỉ định các học phái xưa, xuất hiện trước kỷ nguyên Thiên chúa giáo.** Ngay cả một học giả lỗi lạc là André Bareau cũng đã dùng chữ này trong tựa đề của một trong những quyển sách quan trọng nhất của ông, đó là quyển "*Các giáo phái Phật giáo thuộc Tiểu thừa*" trình bày các học phái Ấn độ xuất hiện trong vòng năm thế kỷ đầu tiên trong lịch sử Phật giáo. Trong trường hợp vừa kể chữ Tiểu thừa đã được sử dụng một cách khá độc đoán bởi vì trong sách có nêu lên học phái Mahāsāṅghika, và học phái này thì lại kết nạp cả các kinh điển Đại thừa vào giáo lý của mình, ngoài ra một học phái Tích lan là Vetullaka cũng đã được kê ra trong sách và học phái này thì lại nhất thiết ngả theo các luận đề triết học mới của mahā-yāna (Đại thừa), tức là đối nghịch hẳn với truyền thống Theravāda (Nguyên thủy)... **Cách sử dụng chữ hīna-yāna dựa vào các đặc tính "lịch sử" của chữ này đã làm đảo lộn cả truyền thống sử dụng thuật ngữ đã có từ**

**trước trong kinh điển của các học phái Phật giáo, dù đây là các kinh điển triết học hay giáo khoa cũng thế !**

Mặt khác, khi Phật giáo Tây tạng du nhập vào thế giới Tây phương và kinh sách Tây tạng được đem ra nghiên cứu, thì những gì đặc thù thuộc các học phái đó cũng dần dần trở nên phổ cập hơn. Điều này đã tạo ra những khó khăn đặc biệt liên quan đến ý nghĩa thứ hai của chữ hîna-yâna (tức là ý nghĩa dùng để chỉ định một sự giảng huấn thuộc lãnh vực triết học), bởi vì cả hai học phái (Sarvastivâda và Sautrântica) mà Phật giáo Tây tạng từng nêu lên trước đây (để đá kích) thì nay đã hoàn toàn mai một, và do đó ý nghĩa của chữ hîna-yâna lại được chuyển sang để gán cho một học phái duy nhất còn đang tồn tại và chủ trương giáo lý của Srâvaka-yâna (Thanh văn thừa), đó là học phái Theravâda (Nguyên thủy).

Tuy nhiên, như đã được trình bày trên đây, chữ hîna-yâna với ý nghĩa một học phái chỉ được dùng để chỉ định giáo lý triết học "duy thực" do học phái Sarvastivâda chủ trương. Thế nhưng ngay từ thế kỷ thứ III trước Tây lịch học phái Theravada (Nguyên thủy) cũng đã từng quyết liệt chống lại học phái Sarvastivâda trên phương diện luận giải kinh sách (và trong dịp này cũng đã đưa đến sự phân tách lần thứ ba giữa các học phái trong lịch sử Phật giáo). Vì thế với tư cách một thuật ngữ triết học thì chữ hîna-yâna theo "định nghĩa của Tây tạng" nhất định không thể nào đem ra để áp dụng cho trường hợp học phái Theravada, nhất là khi đã hiểu rằng các môn đồ của học phái này kết hợp với các môn đồ của Đại thừa để đồng chỉ trích giáo lý duy thực của học phái Sarvastivada. Trong trường hợp đó lại càng không thể nào dùng chữ hîna-yâna để chỉ định học phái Theravâda được !

Nói một cách thẳng thắn thì chữ "Tiểu thừa" - với ý nghĩa một "Thừa thấp kém" ! - là một cách diễn đạt mà người ta chỉ tìm thấy duy nhất trong các kinh sách "Đại thừa". Thật ra thì đó cũng chỉ là một cách dựa vào các tiêu chuẩn giáo lý để làm nổi bật đặc tính độc đáo của Đại thừa mà thôi, hơn nữa cách dựa vào giáo lý ấy lại chỉ căn cứ vào một cách luận giải kinh sách mà hơn một nữa những người Phật giáo Ấn đã bác bỏ... Vì thế chữ "Tiểu thừa" chỉ có thể chấp nhận được trong các giới hạn quy định bởi học thuyết "Đại thừa" và "Kim cương thừa", và đồng thời cũng phải ý thức rằng chữ này không hề được dùng để ám chỉ bất cứ một học phái đặc biệt nào cả - ngoại trừ trường hợp đặc biệt của Phật giáo Tây tạng (gán cho học phái Sarvastivâda là hîna-yâna), và ngay trong trường hợp này thì cũng đã là một sự lệch lạc vì chỉ nêu lên giáo lý triết học của một trường phái duy nhất là Sarvastivâda (có nghĩa là nêu lên chủ trương "duy thực" riêng của học phái này và cho đây là chủ trương chung của tất cả các học phái



hîna-yâna để mà chỉ trích một cách toàn bộ, ghi chú thêm của người dịch). Hơn nữa chủ trương triết học ấy không liên hệ gì đến học phái Theravâda mà chỉ tượng trưng cho quan điểm triết học riêng của một học phái thuộc "Con Đường của những Người xưa" .

Thật ra thì các học phái thuộc "Con Đường của các Người xưa" trước đây cũng đã biết đến "con đường của người Bồ-tát", dù rằng vẫn xem con đường này không thể dùng để giảng dạy... Một cách khách quan mà nói thì phải công nhận rằng quan điểm trên đây ("Tiểu thừa") không mang tánh cách "thấp kém" so với Đại thừa, mà đơn giản chỉ là một sự khác biệt với Đại thừa, nếu không muốn nói là đối nghịch hẳn lại - và dầu sao thì điều đó cũng không có nghĩa là đương nhiên ám chỉ bất cứ một sự đánh giá nào...!

---o0o---

### Vài lời góp ý

Bài viết của ông D. Trotignon phân tích thật chi tiết và cặn kẽ nguồn gốc cũng như ý nghĩa của chữ "Tiểu thừa" (Hîna-yâna) và chứng minh cho chúng ta thấy là chữ này không có một thực thể vững chắc nào cả, không tượng trưng hay đại diện cho một "thừa", một "tông phái" hay một "học phái" đặc biệt nào, mà đúng hơn đây chỉ là một chữ đã được "Đại thừa" tạo dựng ra để tự cho mình là "cao hơn".

Khi Phật giáo Đại thừa xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I sau Tây lịch thì trên đất Ấn đã có sẵn bốn học phái Phật giáo lớn trong đó gồm chung tất cả 18 học phái nhỏ. Trong số bốn học phái lớn thì chỉ có học phái Sarvâstivâda (Nhất thiết hữu bộ) nhờ có sự bảo trợ của hoàng đế Kanisha (77-144 sau Tây lịch) nên phát triển lớn và gần như là độc chiếm cả vùng bắc Ấn. Học phái này dưới triều đại của hoàng đế A-dục trước đây (tức là vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch) đã tách ra từ học phái Sthaviravâda ("Trưởng lão bộ", mà tác giả D. Trotignon gọi là "Học phái của những Người xưa"). Trái lại thì học phái Sthaviravâda từng bành trướng lớn dưới triều đại hoàng đế A-dục thì nay lại gần như biến mất trong vùng bắc Ấn và những chỗ cho học phái Sarvâstivâda để chỉ còn phát triển rất yếu ớt và thu hẹp trong vùng phía tây và phía nam của bán lục địa Ấn độ, mà sau này đã trở thành học phái Theravâda ở Tích lan. **Tóm lại sự "tranh cãi" giữa "Đại thừa" và "Tiểu thừa" thật ra chỉ là sự tranh cãi giữa học phái Đại thừa vừa xuất hiện vào thế kỷ thứ I và học phái Sarvâstivâda đã có từ trước và đang hưng thịnh tại vùng bắc Ấn.** Đây là bối cảnh lịch sử cho thấy sự hình thành của Đại thừa trong tình trạng cọ sát với học phái Sarvâstivâda tại vùng bắc Ấn, và chữ hîna-yâna là do học phái Đại thừa đặt ra để "ám chỉ" học

phái Sarvastivâda mà thôi. Vậy sự tranh cãi giữa hai học phái thuộc vào lãnh vực nào ?

Sarvastivâda chủ trương Vô ngã của cá thể con người tức là Tánh không của cá thể, nhưng lại xem các hiện tượng (dharma) bên ngoài (đối cảnh, ngoại cảnh) hiện hữu thật sự một cách sâu kín, chỉ có các *"tổng hợp do chúng tạo ra"* tức là các *"hiện tượng cấu hợp"* là vô thường và *"tự chúng thì chúng không hiện hữu"*. Trong khi đó học phái Đại thừa thì lại chủ trương *"bản chất tối hậu của cá thể cũng như của tất cả các hiện tượng khác đều vô ngã"* có nghĩa là Tánh không tuyệt đối. Đây là khía cạnh khác biệt thứ nhất khá tinh tế giữa hai học phái.

Sự khác biệt thứ hai liên quan đến khái niệm về samsâra (ta-bà) và nirvâna (niết-bàn). Các học phái "xưa" được hình thành trước khi học phái Đại thừa được thiết lập chẳng hạn như Sarvastivâda, Sthaviravâda... thì cho rằng "sống" trong thế giới ta-bà là một "cách cảm nhận" hay một "thể dạng cảm nhận" trực tiếp sự cấu hợp, phù du và vô thường của tất cả mọi hiện tượng và tình trạng lệ thuộc của chúng (tức là sự tạo tác lệ thuộc - còn gọi là lý duyên khởi). Trong khi đó "sống" trong cõi niết bàn là "cách cảm nhận" thể dạng phi-điều-kiện (không còn vướng vào lý duyên khởi), phi-cấu-hợp (thoát ra khỏi vô thường), tức là không còn gì để tự-nhận-diện ra "chính mình" và cũng không còn gì để mà tự-bám-víu vào đây.

Đối với học phái Đại thừa thì sự cảm nhận trong thế giới ta-bà cũng không khác với quan điểm của Sarvastivâda và các học phái xưa khác nêu lên. Tuy nhiên đối với niết-bàn thì học phái Đại thừa chủ trương rằng "sống" trong niết bàn tức là cách cảm nhận "thể dạng phi-thực-thể tối hậu" của mọi hiện tượng. Niết-bàn không phải là một thực thể "khác" với ta-bà, mà đúng hơn là một "thể dạng khác" của hiện thực phát sinh từ điều kiện, có nghĩa là một "khía cạnh khác" của ta-bà. Thiền sư D. T. Suzuki so sánh hiện thực với một tấm màn ảnh chiếu phim, trên một mặt của tấm màn có vô số hình ảnh biến động tiếp nối nhau hiển hiện, nhưng mặt phía bên kia thì không có gì cả.

Tóm lại người ta đã khuếch đại và phổ cập sự "phân biệt" giữa hai quan điểm triết học siêu hình trên đây giữa Sarvastivâda và Đại thừa để hình dung ra hai đường hướng hay hai con đường khác nhau và đem áp dụng để chỉ định chung cho toàn thể Phật giáo. Tuy nhiên nếu suy nghĩ chín chắn và phân tích thật sâu xa về những sự khác biệt đó thì sẽ thấy rằng các khác biệt ấy quả thật là vô nghĩa vì đây chỉ là những gì thuộc vào lãnh vực của khái niệm, ngôn từ, một cách diễn đạt hoàn toàn mang tính cách quy ước và nhị nguyên, và thật ra đó cũng là những gì thật "tệ hại" và "nguy

hiếm" mà Đức Phật luôn nhắc nhở chúng ta phải vượt lên trên. Dầu sao thì những nhận xét này cũng có thể là một cách mở rộng và hướng vào một chủ đề khác, tức là "lạc đề" không còn thuộc vào chủ đích của bài viết về "Đại thừa" và "Tiểu thừa".

Theo nhận xét của ông D. Trotignon thì chữ "Tiểu thừa" cũng đã xuất phát từ một "cách nói trịch đi để làm nhẹ bớt ý nghĩa quá thô bạo của một ngữ tự" (euphemism). Thế nhưng "cách nói trịch" ấy lại thêm một lần nữa được đẩy xa hơn để gọi "Đại thừa" và "Tiểu thừa" là "Bắc tông" và "Nam tông" và đây cũng là cách gọi rất quen thuộc trong thuật ngữ Phật giáo Việt Nam. Cách "nói trịch" hai chữ "Đại thừa" và "Tiểu thừa" thành ra "Bắc tông" và "Nam tông" rất ít thấy trong thuật ngữ Phật giáo Tây phương, nếu có thì đây cũng chỉ là một cách để phân biệt Phật giáo phát triển trong vùng Đông nam Á tức là học phái Theravâda và Phật giáo thuộc các học phái khác bành trướng trong các quốc gia khác của Á châu. Dầu sao thì "cách nói trịch" thứ hai trên đây chỉ dựa duy nhất vào các tiêu chuẩn địa lý và cũng đã đẩy sự lầm lẫn xa thêm. Thật ra tại các nước Đông nam Á như Miến Điện, Thái Lan, Campuchia... thì Phật giáo Đại thừa phát triển trước nhất và sau đó mới bị học phái Theravâda lấn lướt và thay thế. Về phía bắc Ấn độ thì Phật giáo "Tiểu thừa" cũng đã từng phát triển khá mạnh ở Tây tạng, Trung hoa, Triều tiên và Nhật bản.

Ngoài ra cũng còn một khía cạnh khác cần nhắc đến là con đường "Đại thừa" nêu lên lý tưởng và lòng từ bi rộng lớn của người Bồ-tát hướng vào sự giúp đỡ tất cả chúng sinh, và lý tưởng đó đã ảnh hưởng sâu đậm vào sự sinh hoạt của tăng đoàn và nếp sống của người tỳ kheo, có nghĩa là sự sinh hoạt và nếp sống đó hội nhập chặt chẽ hơn vào đời sống thế tục. Đồng thời thì cách thờ phụng vô số chư Phật và thánh nhân trong Đại thừa cũng là một cách mở rộng vào thế giới chung quanh. Trái lại "Tiểu thừa" thì quan tâm nhiều hơn vào lối sống của người xuất gia nơi chùa chiền và hướng vào sự giải thoát cá nhân. Về mặt giới luật thì Đại thừa cũng tuân thủ các giới luật ghi chép trong Luật tạng (Vinaya) quy định cho người xuất gia đúng theo "Tiểu thừa", và hơn thế nữa còn thiết đặt thêm một số phương châm đạo đức đặc thù của một vị Bồ-tát. Dầu sao thì những khác biệt trên đây cũng chỉ liên hệ đến lãnh vực sinh hoạt của người tỳ kheo, và trên thực tế thì cách tổ chức và đời sống xã hội ngày nay đã ảnh hưởng và làm thay đổi khá nhiều sự sinh hoạt của các tăng đoàn dù thuộc "Đại thừa" hay "Tiểu thừa".

Ngoài ra theo quan điểm của Phật giáo Tây tạng thì "Tiểu thừa" là một trào lưu phát sinh từ lần chuyển Pháp luân thứ nhất và chỉ chấp nhận các kinh sách thuộc vào lần chuyển pháp luân này mà thôi, trong khi đó thì "Đại

thừa" công nhận tất cả kinh sách thuộc vào cả ba lần chuyển Pháp luân, nhất là các kinh sách thuộc vào hai lần chuyển Pháp luân thứ hai và thứ ba chủ trương các khái niệm về Tánh không toàn cầu, Tam thân Phật, Phật tính, v.v... Tuy nhiên trên thực tế thì một số khái niệm "Đại thừa" kể cả Tan-tra thừa cũng đã được kết nạp vào giáo lý của "Tiểu thừa" đại diện bởi học phái Theravâda, nhất là trong các quốc gia đông nam Á như Thái lan, Campuchia... Một thí dụ điển hình và cụ thể là học phái Theravâda trong các quốc gia này chấp nhận một hình thức nào đó của khái niệm "hồi hướng công đức" đặc thù của "Đại thừa".

Tóm lại việc phân định hai trường phái "Đại thừa" và "Tiểu thừa" rất phức tạp vì được dựa vào quá nhiều tiêu chuẩn khác biệt nhau và trong số đó có nhiều tiêu chuẩn không được vững chắc hoặc hoàn toàn sai lầm. Vậy trên thực tế phải giải quyết như thế nào để phù hợp với các tiêu chuẩn lịch sử, căn bản giáo lý và cả... các thói quen hay cách hiểu đã có từ lâu. Thiết nghĩ chúng ta có thể mượn bảng so sánh giữa "Con Đường của các Người xưa" và "Con Đường Đại thừa" trong bài viết trên đây của tác giả D. Trotignon để tạm đề nghị "phân chia" hay đúng hơn là "hình dung" Phật giáo thành hai đường hướng (yâna) hay trường phái như sau :

- Đường hướng thứ nhất tạm gọi là **Phật giáo Nguyên thủy**, đại diện bởi một "học phái xưa" duy nhất còn tồn tại là Theravâda và 18 học phái đã mai một.

- Đường hướng thứ hai là **Phật giáo Đại thừa** bao gồm hầu hết các học phái khác đã và đang phát triển trên thế giới hiện nay.

Bures-Sur-Yvette, 30.09.10

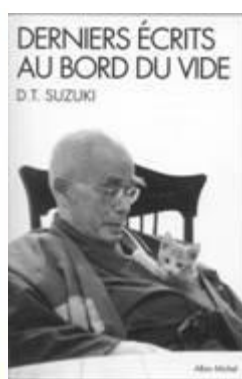
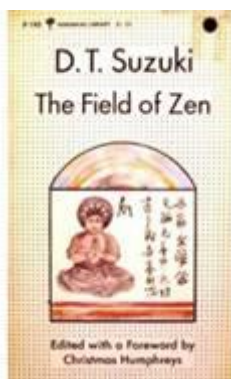
**Dominique Trotignon** (tháng 10, 2008)

**Hoang Phong** chuyển ngữ (21.09.2010)

---o0o---

## CÂU TRẢ LỜI ĐÃ CÓ SẴN TRONG CÂU HỎI

D.T. Suzuki (1870-1966)  
(Hoang Phong chuyển ngữ)



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 Thiền học Zen" (*The Field of Zen*, 1969) và bốn mươi năm sau quyền 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 quyền 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 chuyển 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. Trục 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 vỡ. 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, thể 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 ngẩng đầu lên, chỉ lay 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, đây là những gì chúng ta chắt 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 lẩn tránh 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 trọn vẹn 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 đây 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 đây 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 đây* 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 vỏ ấy sẽ vỡ tung và ta sẽ tìm thấy thực thể của chính mình và một cái gì đó vượt lên trên cái vỏ 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---

## CHUẨN BỊ NHƯ THỂ NÀO CHO CÁI CHẾT CỦA MÌNH

Dagpo Rimpoché  
(Hoang Phong chuyển ngữ)



### Lời giới thiệu của người dịch

Khi vừa mới một tuổi thì Dagpo Rimpoché đã được Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thứ XIII xác nhận là vị hóa thân (*toulku*) của Ngài Mã-nhĩ-ba (*Marpa*, 1012-1097) một vị Đại sư của Tây tạng và là thầy của Đại sư Mật-lặc Nhật-ba (*Milarepa*, 1052-1135). Dagpo Rimpoché sinh năm 1932, vào chùa từ lúc sáu tuổi, học tại các tu viện đại học danh tiếng nhất ở Tây tạng, tốt nghiệp tiến sĩ Phật học. Ngài rời Tây Tạng vượt sang Ấn vào năm 1959 và sau đó thì lưu trú tại Pháp từ năm 1960. Hiện nay Dagpo Rimpoché là một gương mặt lớn của Phật giáo Tây tạng tại Âu châu.

Bài chuyển ngữ dưới đây được trích từ một tài liệu ghi chép lại buổi thuyết trình của ông ngày 19 tháng 9 năm 2003 tại một ngôi chùa Tây tạng trên đất Pháp. Thông dịch viên : **Marie-Stelle Boussemart**. Ghi chép : **Laurence Harié, Michel Langlois, Cathérine Baguet, Marie-Stella Boussemart**.

Trong số quý vị đến đây hôm nay tôi nhận ra một vài người đã đến nghe tôi thuyết giảng tại Genève cách đây khoảng hai hay ba năm. Các vị khác thì có lẽ mới đến nghe lần đầu. Ngoài ra tôi cũng được gặp lại vài người bạn cũ

mà từ nhiều năm nay tôi chưa có dịp gặp lại. Thật vô cùng vui sướng cho tôi được tiếp xúc với quý vị một.

Thật là một niềm hân hoan khi được tiếp xúc với quý vị. Tuy nhiên nếu tôi chỉ biết hân hoan khi gặp lại bạn cũ và được quen thêm bạn mới thì e rằng điều đó chưa tương xứng với tầm quan trọng của buổi hội ngộ hôm nay. Tất nhiên là quý vị đã phải cố gắng rất nhiều để đến đây tham dự, như vậy để có thể bù đắp được phần nào cho sự cố gắng ấy thì tôi phải làm gì đây để mang lại một chút gì thiết thực mà quý vị có thể đem ra áp dụng vào đời sống thường nhật, hoặc biết đâu cũng có thể áp dụng được ngay với tôi nay.

Chúng ta sẽ bàn luận với nhau về một vài quan điểm. Tuy nhiên điều quan trọng hơn hết vẫn là niềm ước mong quý vị có thể rút tỉa được từ cuộc bàn luận này một vài ứng dụng trong đời sống gia đình, trong sự giao tiếp với bè bạn, đồng nghiệp... Nếu những quan điểm mà chúng ta sắp trao đổi rồi đây sẽ có thể góp phần tích cực để cải thiện phần nào cuộc sống hằng ngày giúp cho quý vị giao tiếp dễ dàng hơn với những người chung quanh thì thật là không có gì mong mỏi hơn.

Muốn thực hiện được những mong mỏi này thì chúng ta phải hội đủ một số điều kiện cần thiết nào đó. Tuy nhiên dù cho chúng ta có khả năng hội đủ được những điều kiện tất yếu ấy đi nữa thì trước hết và ngay trong lúc này quý vị và cả tôi phải tạo ra một *"thể dạng tâm thức lợi ích"*. (état d'esprit bénéfique)

Vậy thì thế nào là một *"thể dạng tâm thức lợi ích"*? Thể dạng tâm thức đó không nhất thiết phải được thực hiện trong khuôn khổ của một tôn giáo hay một tín ngưỡng nào cả. Tuy nhiên nếu có thể hình dung được trong lãnh vực của một tín ngưỡng thì vẫn tốt hơn, mặc dầu cũng có thể đặt thể dạng tâm thức đó vào một bối cảnh tổng quát và toàn cầu hơn. Trong trường hợp có thể giới hạn nó trong khuôn khổ của một tôn giáo thì một người Phật tử đương nhiên sẽ phải hiểu rằng tạo ra một thể dạng tâm thức đúng như mong muốn có nghĩa là tạo ra một dòng tư duy thật minh bạch. Những người Phật giáo đang ngồi trong gian phòng này tất nhiên sẽ hiểu tôi muốn nói đến điều gì. Các vị khác có thể là người Thiên Chúa giáo hoặc cũng có thể không theo một tôn giáo nào cả, nhưng dù trong bất cứ trường hợp nào thì tất cả đều có thể tự tạo ra cho mình một thể dạng tâm thức lợi ích, tức là một tâm thức biết quan tâm đến hạnh phúc của mọi người và của cả ta nữa. Chúng ta tự nhủ rằng : "Trong lúc này đây tôi đang được hưởng mọi sự an lành, vì thế trong lúc mà những điều kiện tốt đẹp đang hội đủ thì tôi cũng muốn nhân đây mà làm được một điều gì ích lợi cho thật nhiều người và cả cho tôi". Một người Phật giáo sẽ phải nghĩ rằng : "Tôi vẫn

hàng ước mơ giúp đỡ người khác một cách thiết thực vì thế mà tôi hôm nay tôi cố gắng đến đây nghe giảng để biết đâu nhờ đó mà tôi sẽ thực hiện được những gì tôi ước mơ". Suy nghĩ như thế tức là biết tự đặt mình vào một thể dạng tâm thức lợi ích. Thể dạng tâm thức ấy sẽ mang lại những thành quả cụ thể và hết sức lớn lao cho quý vị.

Vậy thì mỗi người trong chúng ta trước hết nên tạo ra cho riêng mình một thể dạng tâm thức lợi ích. Sau đó thì chúng ta sẽ cố gắng tìm hiểu nhau, vì nếu tôi chỉ biết nhắm mắt thuyết giảng những điều tôi mịt rồi chẳng ai hiểu gì cả thì thật là hoài công cho quý vị và cho cả tôi. Vì thế chúng ta nên thảo luận với nhau như thế nào để mỗi vị đều có thể hiểu được một cách minh bạch từng điểm một, vì sẽ thật đáng tiếc là nếu ngày mai đây khi quý vị gặp bạn bè và nói với họ rằng : "Tôi hôm qua tôi có đi dự một buổi diễn thuyết, người ta giới thiệu diễn giả là một vị Lạt-ma Tây tạng, nhưng thật ra thì suốt một tiếng hay một tiếng rưỡi đồng hồ ông ta nói cho có nói vậy thôi. Xin đừng hỏi tôi rằng ông ấy nói gì vì tôi chẳng nhớ gì hết. Chỉ toàn là những chuyện mơ hồ chẳng có ai hiểu gì cả". Nếu đúng như thế thì quý vị đã đánh mất thì giờ một cách vô ích.

Tôi xin đề nghị ngay với quý vị các phương pháp giúp chúng có thể bàn thảo với nhau một cách hiệu quả. Trước hết chúng ta nên tìm cách tránh bớt những tình trạng bất lợi, chẳng hạn như tôi cứ nói, người thông dịch cứ dịch, quý vị thì cứ nghe, nhưng thật ra thì chẳng có gì lọt vào tai quý vị. Như thế thật đáng tiếc, và để khỏi rơi vào tình trạng đó, trước hết tôi sẽ trình bày một số quan điểm và sau đó thì xin quý vị cứ mạnh dạn phát biểu và nêu lên các thắc mắc. Nếu đủ sức trả lời thì tôi sẽ rất vui mà trả lời ngay. Nếu các thắc mắc của quý vị vượt quá tầm hiểu biết của tôi thì tôi cũng sẽ xin thành thật thú nhận. Ngoài ra hôm nay cũng thật may mắn cho chúng ta là có một vài người Tây tạng cùng tham dự trong gian phòng này nếu cần thì tôi cũng có thể nhờ họ giúp được.

Ngoài ra tôi cũng muốn nói rõ thêm là nếu như quý vị không có câu hỏi nào để đặt ra thì tôi cũng sẽ có nhiều câu hỏi để nêu lên với quý vị đấy.

Vậy thì chúng ta hãy đi thẳng vào vấn đề : **ta phải chuẩn bị cho cái chết của chính mình như thế nào?** Thật ra thì chuẩn bị cho cái chết lại có nghĩa là phải tập sống thế nào để tạo ra cho kiếp nhân sinh này được tốt đẹp hơn và để kiếp sau sẽ tái sinh trong những hoàn cảnh hạnh phúc hơn. Thiết nghĩ rằng nếu muốn trình bày thỏa đáng một chủ đề bao quát như thế thì bắt buộc chúng ta phải tìm hiểu cặn kẽ toàn bộ những lời giảng huấn của Đức Phật. Vì thế trong phạm vi một buổi nói chuyện như hôm nay chúng ta đành phải tóm lược và đơn giản vấn đề đi rất nhiều.

Nếu vậy thì chúng ta hãy đặt lại câu hỏi ngắn gọn hơn : **tại sao người ta lại chết ?** Câu trả lời thật là đơn giản : **chỉ vì người ta đã được sinh ra**, chỉ có thể thôi. Nói một cách khác và bằng những thuật ngữ khác thì sẽ là : **chúng sẽ phải chết bởi vì chúng ta là những hiện tượng cấu hợp**, tạo ra từ sự kết hợp của nhiều thành phần, sự kết hợp ấy liên hệ đến một số nguyên nhân và điều kiện nào đó. **Trong từng giây phút một, các cấu hợp biến đổi không ngừng, và các biến đổi ấy một lúc nào đó sẽ kết thúc bằng một hiện tượng mà người ta gọi là cái chết.**

Cách nay khoảng 2700 năm, Đức Phật Thích-ca Mâu-ni đã giảng rằng bất cứ một hiện tượng cấu hợp nào cũng đều là vô thường. Đức Phật đã khám phá ra quy luật đó nhờ vào sự suy nghiệm trong tri thức của Ngài, căn cứ vào những gì Ngài quan sát được và các kết quả suy tư của Ngài. Ngày nay thì khoa học và kỹ thuật có thể sử dụng các phương pháp thực nghiệm để chứng minh điều đó một cách dễ dàng.

**Chúng ta không thể làm gì khác hơn là phải chết bởi vì chúng ta đã được sinh ra.** Như vậy đối với Phật giáo thì sinh được định nghĩa như thế nào ? Sinh có nghĩa là giây phút xảy ra thụ thai : đó là lúc hai tế bào của cha và của mẹ kết hợp lại và đồng thời thâm nhập vào đó một dòng tiếp nối liên tục tâm thần (continuum mental) hay tri thức (conscience-consciousness). Tóm lại thụ thai hay sự sinh xảy ra khi dòng tiếp nối liên tục tâm thần thâm nhập vào sự kết hợp giữa hai tế bào của cha và của mẹ.

Theo quan điểm Phật giáo thì bất cứ một vật thể nào cũng đều được cấu tạo bởi vô số các thành phần kết hợp lại với nhau. Đứng vào giây phút thụ thai tức là giây phút mà bào thai được cấu tạo thì năm thứ cấu hợp<sup>4</sup> cũng xuất hiện và dựa vào đó một cá thể cũng được hình thành. Từ sự kết hợp đó phát sinh ra sáu cơ sở hiểu biết<sup>5</sup> và bốn thành phần<sup>6</sup>. Tất cả gồm có hai mươi bốn chất liệu vật chất tạo ra cơ sở chuyển tải dòng lưu chuyển của tri thức, và dòng tri thức lại bám víu vào cơ sở chuyển tải ấy và xem đấy là của nó. Đấy là căn bản sơ khởi tạo ra một cá thể. Cái cá thể ấy lại tiếp tục biến dạng, lớn lên và phát triển thêm. Nhờ vào cơ sở vật chất dòng tiếp nối liên tục của tri thức cũng phát triển theo để đảm trách những sinh hoạt ngày càng phức tạp hơn. Đấy là gì mà người ta gọi là sự sống, nó tương ứng với khoảng thời gian mà dòng tiếp nối liên tục tâm thần còn sử dụng một cơ sở vật chất để chuyển tải nó.

Tuy nhiên các thành phần vật chất cũng là những cấu hợp, vì thế không những chúng biến đổi trong từng giây phút một mà chúng còn phải gánh chịu hiện tượng già nua và hao mòn. Sau một khoảng thời gian nào đó có thể dài hay ngắn thì các thành phần kết hợp lúc thụ thai sau khi đã phát



triển trong suốt cuộc sống sẽ bắt đầu suy thoái. Các thành phần vật chất suy thoái dần và khả năng chuyển tải dòng tiếp nối liên tục tâm thần của chúng cũng theo đó mà suy giảm đi. Dòng tiếp nối liên tục tâm thần vì thế cũng trở nên "thu hẹp" hơn và mất đi một số tính năng, và các tính năng này cũng sẽ tiếp tục tan biến dần. Cuối cùng thì đến một lúc nào đó cơ sở vật chất sẽ suy thoái đến độ không còn đủ sức chuyển tải dòng tiếp nối liên tục tâm thần nữa. Dòng tiếp nối tâm thần bắt buộc phải rời bỏ cơ sở vật chất của nó, và chính vào thời điểm ấy thì cái chết sẽ đến với sự sống hiện tại này.

Vậy thì cái chết là sự tách rời giữa tri thức (hay dòng tiếp nối liên tục tâm thần) và cơ sở vật chất. Theo quan điểm Phật giáo thì dòng tiếp nối liên tục đó không chấm dứt. Dù nó không thể tiếp tục lưu trú trong cơ sở vật chất thô thiên nữa nhưng nó vẫn tiếp tục tồn tại. Tùy theo trường hợp, nó có thể chuyển sang một thể dạng trung gian gọi là bardo (trung âm) hay là không. Dầu sao đi nữa thì nó sẽ hướng vào một sự tái sinh mới. Nó hướng vào một cơ sở vật chất mới, thâm nhập vào đấy và làm phát sinh ra một sự thụ thai mới, tức là điểm khởi đầu của một cuộc sống mới. Cuộc sống mới ấy sẽ kéo dài một thời gian nào đó và rồi cũng sẽ chấm dứt, và cứ tiếp tục như thế. Người ta gọi đấy là chu kỳ của những sự hiện hữu phát sinh do điều kiện, nghĩa là do nghiệp mà ra<sup>7</sup>. Thật ra thì những gì xui khiến dòng tiếp nối liên tục của tri thức hướng vào một cơ sở vật chất cá biệt nào đó không tùy thuộc vào quyết tâm của một cá thể - ít ra thì đây cũng là trường hợp của những cá thể bình thường - mà duy nhất do sự tác động của nghiệp mà cá thể ấy đã tích lũy từ trước.

Đối với một người chấp nhận sự tái sinh thì khi cái chết gần kề sẽ hiểu rằng tâm thức của mình sẽ rời bỏ cơ sở vật chất của nó. Dòng tiếp nối liên tục tâm thần của mình sẽ tiếp tục tồn tại, vậy trong giây phút đó những gì quan trọng hơn hết ? Có phải là thân xác mình, của cải, gia đình, danh vọng hay uy quyền...? Tất cả những thứ ấy không có một giá trị nào cả, vì người sắp ra đi sẽ bỏ lại tất cả những thứ ấy.

**Chỉ có dòng tiếp nối liên tục tâm thần là tồn tại và những gì mà nó có thể mang theo là những vết hằn (của nghiệp) đã in sâu vào nó. Những gì tiếp tục tồn tại và kéo dài từ kiếp sống này sang kiếp sống khác trên dòng liên tục tâm thần chính là nghiệp của chúng ta.** Dù đây là nghiệp tốt hay nghiệp xấu thì cũng đều gom lại thành một tổng hợp các vết hằn hay là các tiềm năng hay xu hướng mà dòng tiếp nối tâm thần sẽ mang theo với nó. Đối với quý vị nào trước đây chưa hề hiểu nghiệp là gì thì cũng xin giải thích thêm đây là những xu hướng tích tụ trên dòng tiếp nối liên tục tâm thần. Những xu hướng ấy mang tính cách "tích cực" khi chúng có khả năng mang lại những giác cảm hạnh phúc, những cảm nhận về hạnh phúc. Ngược

lại thì những nghiệp "tiêu cực" là những vết hằn hay những tiềm năng lắng đọng trong tâm thức mà chúng sẽ mang lại những cảm nhận khổ đau.

Chủ đề buổi nói chuyện tối nay là "**Chuẩn bị cho cái chết**". Vậy chúng ta hãy đi thẳng vào chủ đề đó. Chúng ta hãy xét xem điều gì có thể giúp ích cho chúng ta khi hấp hối và khi phải hướng vào một sự tái sinh mới. Có rất nhiều phương pháp kể cả một lô các phương pháp đặc thù của Phật giáo. Tuy nhiên không cần bắt buộc phải là một người Phật giáo mà chỉ cần tin có sự tái sinh thì cũng đủ để hiểu rằng cái chết không phải là một sự chấm dứt vĩnh viễn vì sau đó sẽ còn phải hướng vào một sự tái sinh mới, và trong trường hợp đó thì bất cứ ai cũng đều hiểu rằng cái thể dạng tâm thức cuối cùng đứng vào lúc sắp chết sẽ giữ một vai trò vô cùng quan trọng. Nếu vào giây phút đó ta tạo ra cho mình một thể dạng tâm thức tốt thì nó sẽ giúp ta hướng vào một sự tái sinh thuận lợi.

Nói một cách khác là ta phải làm thế nào để gọi lên cho ta một thể dạng tâm thức lợi ích đứng vào lúc mà ta sắp chết. Phương pháp ấy có thể áp dụng cho bất cứ ai, không nhất thiết phải là người Phật giáo mới làm được. Bất cứ ai cũng có thể là một người tốt được, dù cho họ theo một tín ngưỡng nào cũng vậy. Dù đứng trên quan điểm nào thì bất cứ ai cũng đều có thể tạo ra cho mình một thể dạng tâm thức đầy yêu thương và từ bi hay đức tin vào lúc hấp hối. Vậy đối với Phật giáo thì ý nghĩa của tình thương là gì? Tình thương hiểu theo Phật giáo là mong cầu hạnh phúc cho người khác. Nếu trong lúc hấp hối mà ta đủ sức gọi lên trong tâm trí mình một lời nguyện cầu đơn giản như sau: "Tôi chỉ cầu mong sao cho tất cả chúng sinh đều được hạnh phúc!", tức là "Tôi chỉ ước mong làm sao để giúp cho tất cả chúng sinh đạt được hạnh phúc", thì lời nguyện cầu đó sẽ hướng ta vào một sự tái sinh tốt đẹp. Từ bi chính là ước vọng tất cả chúng sinh loại bỏ được khổ đau. Chẳng hạn như những ước vọng như sau đây: "Tôi cầu mong tất cả chúng sinh vượt thoát khỏi khổ đau, cầu xin cho họ đạt được một tâm thức luôn luôn an bình không còn phải chiến đấu với khổ đau". Bất cứ một thể dạng tâm thức đạo hạnh nào cũng thế, dù đây là đức tin hướng vào một vị Trời, vào Đức Phật hay là một vị Thầy tâm linh, thì cũng đều mang lại hiệu quả. Mọi thể dạng tâm thức lợi ích đều giúp cho cái chết được thanh thản và hướng vào một sự tái sinh thuận lợi. Một thể dạng tâm thức lợi ích không nhất thiết phải được quy định trong một khuôn khổ hay một giới hạn nào cả mà có thể mở ra thật rộng lớn, chẳng hạn như ta có thể nguyện cầu như sau: "Tôi cầu mong cho hòa bình sẽ tỏa rộng và bao trùm lên cả thế gian này. Cầu mong sao cho tất cả nhân loại trên địa cầu đều được an bình. Ước mong sao cho tất cả mọi xung đột dù đang tác hại ở bất cứ nơi nào trên hành tinh này cũng đều sẽ chấm dứt". Ta cũng có

thể ước mong như sau : "Nếu trong kiếp sống này tôi không thể giúp được nhiều chúng sinh như tôi hằng nguyện cầu thì xin cho tôi được tái sinh trong một kiếp sống thuận lợi hơn để có thể giúp được nhiều chúng sinh hơn nữa".

Ngoài ra cũng không nên quên rằng chúng ta phải làm sao để thể dạng tâm thức lợi ích đó được hiển hiện khi mà chúng ta vẫn còn thì giờ, tức là không nên chờ đợi đến giây phút chót khi quá trình của cái chết đã bắt đầu xảy ra. Cái chết sẽ xảy ra khi cơ sở vật chất trở nên quá suy yếu hoặc rơi vào một tình trạng quá tệ hại không còn đủ sức chuyên tải được tâm thức nữa. Tuy nhiên thì trước đó cũng sẽ qua một giai đoạn mà cơ sở vật chất trở nên suy thoái thật nặng nề và tâm thức không còn sử dụng được các khả năng của nó một cách bình thường như trước, thì trong tình trạng đó tâm thức sẽ rơi vào một trạng thái trung hòa (mê man). Vì thế phải hành động ngay để tạo ra một thể dạng tâm thức tích cực và lợi ích trước khi nó rơi vào tình trạng trung hòa như trên đây. Phải làm hiển hiện thể dạng tâm thức lợi ích trước khi đến giai đoạn suy thoái nặng nề thì thể dạng lợi ích ấy mới có thể tác động và ảnh hưởng đến tình trạng tâm thức trung hòa khi đã gần kề cái chết. Thể dạng tâm thức lợi ích sẽ giúp tăng cường thêm sức mạnh cho các nghiệp tích cực và cũng từ đó sẽ hướng vào một sự tái sinh thuận lợi.

Những điều vừa được trình bày trên đây có thể xem là kết quả mang lại từ một sự chuẩn bị thật lâu dài, có nghĩa là từ khi mà ta còn đang khoẻ mạnh. Không phải chờ đến lúc hấp hối ta mới bắt đầu tập thương yêu người khác và làm hiển hiện lên trong ta lòng từ bi. Tình thương và lòng từ bi chỉ có thể hiển hiện lên trong lúc nguy kịch khi mà chúng đã được thấm nhuần từ trước bằng những cố gắng lâu dài. Nói một cách khác là ta nên tập luyện ngay bây giờ để quen dần với thể dạng tâm thức đó dù đây là tình thương yêu, lòng từ bi, đạo đức, hay đức tin cũng thế. Phải tập thể nào để tất cả những thứ ấy trở thành thói quen và chúng sẽ tự động hiển hiện lên vào giây phút mà ta sắp ra đi.

Khi phải đối đầu với những thử thách khó khăn tức vào những lúc sắp gặp nguy cấp thì các phản ứng dưới các thể dạng tâm thức quen thuộc nhất thường sẽ được biểu lộ. Phản ứng của một đứa bé là một thí dụ điển hình hơn cả. Khi đứa bé cảm thấy nguy hiểm thì tiếng kêu cứu đầu tiên phát ra từ miệng nó là tiếng gọi : "Mẹ ơi !". Đơn giản chỉ vì mẹ là người thân thiết nhất của nó, gần gũi nhất với nó, luôn hiện hữu trong tâm thức nó. Chỉ cần vấp ngã hay va đầu vào vật gì làm cho nó đau đớn thì nó khóc và kêu lên : "Mẹ ơi !".

Phải chọn lựa một thể dạng thích hợp nhất với bản tính của mình để làm hiển hiện ra trong tâm thức - chẳng hạn như tình nhân ái, tình thương yêu người khác, v.v... - phải luyện tập thường xuyên để giúp chúng ngày càng vững mạnh hơn. Tập như thế cho đến khi nào thể dạng tâm thức đó trở thành một phản ứng tự nhiên và đột phát khi ta phải bất thần đối đầu với những tình huống đang xảy ra. Ta có thể tập luyện để phát huy tâm thức ấy, dù cho trên thực tế ta không thể giúp đỡ người khác một cách cụ thể đi nữa. Chỉ cần tạo được thói quen trong tâm thức luôn luôn nghĩ đến người khác, lúc nào cũng cảm thấy gần gũi với người khác và trực tiếp liên đới với hạnh phúc của người khác. Như thế đến khi hấp hối thì những ý nghĩ và xúc cảm đó sẽ hiển hiện lên một cách tự nhiên trong tâm thức ta.

Không phải cứ chuyên cần tập luyện theo các giờ giấc đều đặn trong ngày là đủ mà đúng hơn phải cố gắng hơn thế nữa để theo dõi tư duy hiển hiện ra trong tâm thức mình vào bất cứ lúc nào. Chúng ta không ngừng múa may tay chân, nói năng huyên thiên, đàm thoại với hết người này đến người khác, đi tới rồi lại đi lui... Nên cố gắng nhìn lại chính mình gần hơn để nhận thấy mình và thốt lên : "À thì ra không ngờ trong đầu lại có lắm thứ tư duy đến thế, thật là nhiều và đủ loại và chúng đang bộc phát ra trong tâm thức ta. Một số thì tốt, một số thì kém hơn, hoặc có thể rõ ràng vô phương chối cãi là rất tệ hại, hoặc một số khác thì chỉ có tính cách trung hòa". Khi ta có thể nhận biết và phân loại được chúng thì đó là lúc mà ta đã đạt được một bước tiến bộ rồi đây. Cả ba thể loại tư duy ấy đều là những gì thật tự nhiên, tuy thế nếu khi nào đã đủ sức phân loại được tư duy nào là tốt, xấu hay trung hòa, thì cũng nhân đó mà so sánh tỷ lệ xuất hiện của chúng trong đầu ta ra sao để xác định xem ta có xu hướng tốt một cách tự nhiên, hay ngược lại ta chỉ là một người có xu hướng xấu hoặc trung hòa. Sau khi xác định được như thế ta phải cố cảnh giác trong từng giây phút một trong cuộc sống để chủ động tâm thức mình, kiểm soát những tư duy của mình. Cuộc sống thường nhật buộc ta phải nói năng với người khác, dù những lời đàm thoại đó mang nội dung như thế nào thì ta cũng nên tự hỏi tại sao ta lại thốt lên những lời như thế. Nếu nhận thấy rằng những lời mà ta thốt ra mang chủ đích mong muốn người đối thoại được hạnh phúc và trong lòng ta cầu mong cho họ gặp được những điều tốt đẹp, như thế thật không còn gì để nói thêm ! Nếu trong trường hợp ta phải nói một cách máy móc vì nghề nghiệp để thực hiện một công việc nào đó, thì chủ đích những lời nói ấy chỉ mang tính cách trung hòa. Tuy nhiên nếu ta ngỏ lời với một người nào đó mà lại chỉ cầu cho họ gặp những điều bất hạnh và trong thâm tâm ta chỉ muốn làm hại người ấy, thì đây thật rõ ràng là không tốt. Nếu nhận biết được như thế thì dần dần về sau chúng ta cũng sẽ không phát ra những ngôn từ thuộc vào

loại đó nữa, tức là những ngôn từ bề ngoài không nhất thiết là xấu, nhưng bên trong thì lại tiềm ẩn những ý đồ tiêu cực.

Khi đã quen với sự cảnh giác để luôn luôn tự hỏi chủ đích của mình là gì, thì đến một lúc nào đó ta sẽ có thể chủ động hoàn toàn được tâm thức của mình và cả những hành động phát sinh từ thân xác của mình nữa.

Phải thú nhận rằng hầu hết chúng ta không mấy ai có thể tự cho rằng mình hoàn toàn được tự do, bởi vì chưa ai có thể bảo đảm rằng mình có thể hành động theo đúng như ý mình muốn. Thật sự mà nói là ta vẫn thường xuyên bị tâm thức khống chế, nó chỉ huy và ra lệnh cho ta phải hành động theo những quyết định của nó. Nhưng nếu nghĩ kỹ thì chính tâm thức ta cũng lại bị nô lệ bởi sự khống chế của những yếu tố bản loạn, sự yếu đuối và các thứ dục vọng của chính nó. Chính đây là những gì đã đứng ra điều khiển nó ! Hãy lấy thí dụ về sự giận dữ, và tiếc thay đôi khi chúng ta vẫn còn giận dữ, và khi đã giận dữ thì ta sẽ hoàn toàn bị nó khống chế. Khi cơn giận đã bộc phát ra rồi thì ta không thể cưỡng lại được nữa. Nó kiểm tỏa tất cả và chỉ huy mọi tư duy của ta, xúi dục ta phạm vào những hành động mà chính ta không muốn. Kích động bởi sự giận dữ, ta sẽ phát ra những ngôn từ làm méch lòng người khác, chỉ trích và nguyên rủa người khác, thế rồi ta không còn tự chủ lấy mình được nữa.

Đừng nghĩ rằng trong thoáng chốc là ta có thể loại bỏ được sự giận dữ vì giận dữ là một thành phần của tâm thức, tiềm ẩn trong tâm thức và đã quen tác oai tác quái quá lâu đời. Ta đâu có thể loại bỏ chúng dễ dàng như thế được.

Trước hết ta phải tập khám phá thật sớm sự xuất hiện của giận dữ. Nếu thấy nó vừa ló dạng thì tức thời ta phải tự cảnh giác ngay vì biết rằng sự bực bội đang tìm cách xâm chiếm ta và nếu cứ để cho nó bùng lên thì ta sẽ không còn cưỡng lại được nữa. Ý thức được điều đó có nghĩa là ta đã đạt được một bước tiến đáng kể. Nếu tiếp tục tập luyện theo cách đó thì dần dần ta cũng sẽ loại bỏ được các yếu tố bản loạn, chẳng hạn như sự giận dữ, đồng thời lại phát huy được các phẩm tính tốt của mình, và rồi ta sẽ cảm thấy hạnh phúc hơn.

Một người dễ nổi nóng sẽ thường xuyên gây ra tình trạng căng thẳng và xung đột với những người chung quanh, suốt ngày họ cãi vã trong gia đình, với đồng nghiệp và họ hàng, họ chẳng bao giờ biết an vui là gì. Đối với trường hợp như thế thì cách tập luyện trên đây sẽ giúp họ làm giảm bớt sự nóng giận. Sự giao tiếp với người chung quanh do đó cũng sẽ được cải thiện hơn và cuộc sống hằng ngày cũng sẽ thay đổi tốt hơn: họ cảm thấy an vui hơn, công việc mang lại nhiều kết quả hơn...

Nói một cách khác, nếu muốn chuẩn bị cho cái chết thì ngay lúc này trong cuộc sống thường nhật ta cũng nên bắt đầu tập cho quen dần với các thể dạng tâm thức lợi ích, và các thể dạng lợi ích ấy cũng sẽ mang lại cho ta nhiều điều cải thiện trong cuộc sống hằng ngày của ta. Ta nên sống như thế nào để đến lúc lâm chung thì thể dạng tâm thức thuận lợi sẽ đến với ta một cách tự nhiên. Nếu không đủ sức tạo cho mình một cuộc sống như thế, thì ít ra cũng cố tránh không để cho tâm thức bị dao động và tràn ngập bởi sự giận dữ hay bám víu. Một tâm thức an bình sẽ trợ giúp cho ta hay cho bất cứ ai trong giây phút hấp hối. Vì thế, khi đang ở cạnh người sắp ra đi thì ta phải tránh tất cả những gì có thể làm cho người ấy bị rối loạn hay dao động tức là tránh tạo ra cho họ một thể dạng tâm thức tiêu cực. Cố gắng giúp họ tạo ra một thể dạng tâm thức lợi ích và tích cực. Nếu biết được họ theo tôn giáo nào thì cứ nhắc đến tín ngưỡng của họ, giúp họ phát lộ đức tin. Dù trong bất cứ trường hợp nào thì cũng cố gắng giúp người hấp hối yên lòng, nhắc cho họ biết là họ đã sống một cuộc sống trọn vẹn, đã làm được nhiều điều tốt đẹp, mục đích là giúp cho họ ra đi trong an bình và mãn nguyện, dù cho những lời khuyên nhủ của ta có đúng với sự thật hay không. Ngay cả trong trường hợp mà ta biết là người ấy có một cuộc sống không mấy tốt lành đi nữa thì ta cũng không nên nhắc đến những gì kém tốt đẹp trong cuộc sống trước đây của họ. Trái lại phải an ủi họ, nói với họ là họ đã từng làm hết sức mình, đã thực hiện được nhiều điều tích cực trong đời họ và giờ đây thì họ có thể yên lòng ra đi. Phải cố gắng giúp họ ra đi thật thanh thản và êm ả.

Ta cũng phải cẩn thận trong từng cử chỉ, phải chú ý đến sự dịu dàng trong từng lời nói để cho người hấp hối vững tâm. Không nên tỏ ra bồn chồn hay khóc lóc, không nên nói lớn tiếng, cũng không nên lay người hấp hối. Tiếc thay đó lại là phản ứng rất thường thấy của những người thân thuộc chung quanh. Đôi khi người thân ôm người hấp hối vào lòng. Một số người thường có những cử chỉ như thế, họ ôm người hấp hối và thốt lên: "Không, đừng ra đi, hãy ở lại với chúng tôi...". Nên tránh những cử chỉ thô bạo như thế. Trái lại phải làm thế nào để tạo ra một bầu không khí êm dịu, thanh thản và an bình chung quanh người sắp ra đi, bằng một giọng thật thấp hãy nói với người hấp hối những lời lẽ ngọt ngào.

Tóm lại, tất cả chúng ta đều ước mong đạt được hạnh phúc và thoát khỏi khổ đau. Vậy nếu muốn thực hiện được điều đó thì phải tìm hiểu chính mình, theo dõi được những gì đang diễn biến trong tâm thức của mình. Dù ta đang hạnh phúc hay khổ đau thì cả hai thể dạng ấy đều phát sinh từ rất nhiều nguyên nhân và điều kiện, và những nguyên nhân và điều kiện chính yếu hơn hết tạo ra các thể dạng ấy lại tùy thuộc vào tâm thức của chính

mình, phát sinh từ tâm thức của chính mình. Tạo ra những thể dạng tâm thức tích cực sẽ mang lại cho ta sự thư giãn và hạnh phúc và cũng sẽ giúp cho ta làm giảm bớt tác động của những thể dạng tâm thức tiêu cực mang lại khổ đau. Thực hiện được như thế là cách giúp cho ta chuẩn bị cho lúc lâm chung và đồng thời cũng tạo ra những tác động tích cực ngay trong cuộc sống thường nhật của ta trong lúc này.

Cách tập luyện vừa trình bày trên đây không nhất thiết là những gì đặc thù dành riêng cho Phật giáo, mà bất cứ ai cũng có thể tập được, không cần phải tin vào một tôn giáo nào cả. Bất cứ một sinh linh nào hàm chứa một tâm thức đều nên tìm hiểu chính mình để chủ động lấy tâm thức của mình.

Thật vậy, không phải chỉ cần vơ vét của cải vật chất cho thật nhiều là có thể tìm thấy hạnh phúc. Không phải những người giàu sụ đương nhiên là những người hạnh phúc. Hạnh phúc không nhất thiết lệ thuộc vào của cải và những gì ta chiếm hữu, mà tùy thuộc vào những tư duy đang diễn biến trong tâm thức của mình. Dù thật giàu có nhưng ta lại không đủ sức tạo ra cho mình một khả năng cảm nhận đúng đắn về mọi sự vật thì của cải của ta cũng sẽ không thể cứu ta thoát khỏi những khổ đau khủng khiếp. Có những người giàu có nhưng lại vô cùng khổ sở không đủ nghị lực để vượt lên những hành động tuyệt vọng, như tự tử chẳng hạn. Những chuyện đại loại như thế vẫn thường xuyên được báo chí đưa tin. Ngược lại, có nhiều người phải đối đầu với những khó khăn vật chất, sống trong hoàn cảnh khiêm tốn, nhưng lại tỏ ra hết sức hạnh phúc, chẳng qua đây là vì họ biết nhìn mọi sự một cách khác hơn.

Chủ đề nêu lên được trình bày khá bao quát và có phần vắn tắt. Vậy có quý vị nào cần hỏi thêm hay chẳng ?

---o0o---

### **Phản Hồi - Đáp**

- **Một thính giả** : [...lời phát biểu quá nhỏ không nghe rõ... ] (*người ghi chép có thể không nghe rõ nhưng người thuyết giảng theo dõi được câu hỏi, có lẽ vì ban tổ chức không dự trù "micro" cho người hỏi ngồi bên dưới - ghi chú thêm của người dịch*)

- **Rimpoché** : Như đã được trình bày trong bài thuyết trình, cái chết là một hiện tượng xảy ra vào lúc mà cơ sở vật chất dùng để chống đỡ tâm thức bị thoái hóa, và sự thoái hóa đó có thể xảy ra vào bất cứ giai đoạn nào trong cuộc sống. Không nhất thiết là phải xảy ra khi già nua, mà cả lúc còn trẻ, chẳng hạn các trường hợp bị tai nạn. Trong trường hợp tai nạn xe cộ hay

bất cứ một tai nạn vì một nguyên nhân nào khác, thì cơ sở vật chất đang trong thể dạng hoạt động đột nhiên mất hết những khả năng bình thường của nó và không còn chuyển tải tâm thức được nữa.

- **Một thính giả** : Tôi không phân biệt được thế nào là hạnh phúc và thế nào là sung sướng. Có thể dùng chữ "hài hòa" thì có lẽ thích hợp hơn chăng ?

- **Rimpoché** : Khi nói đến hạnh phúc thì đây cũng chỉ là quy ước mà thôi, chẳng qua cũng là một cách phát biểu dựa vào ngôn từ, dầu sao thì đây cũng chỉ là một sự cảm nhận trong thế giới ta-bà, và ta-bà có nghĩa là chu kỳ của sự hiện hữu mà ta phải gánh chịu. Dù phát biểu rằng đây là sự hài hòa nội tâm hay hạnh phúc nội tâm hay một thứ gì khác nữa thì tất cả cũng không phải là hạnh phúc thật sự, không phải là một thể dạng hân hoan tuyệt đối và trường tồn. Dầu sao thì tất cả cũng chỉ là quy ước, chỉ đơn giản là một cách chọn chữ, nếu muốn thay chữ hạnh phúc bằng chữ hài hòa nội tâm thì cũng không có vấn đề gì cả.

- **Một thính giả** : Tôi không có ý muốn nói là có một sự khác biệt giữa hai chữ !

- **Rimpoché** : Vậy thì bạn có thể giải thích minh bạch hơn hay không ? Bạn có thể hình dung được một người đang thụ hưởng hạnh phúc theo đúng với ý nghĩa thông thường của nó mà lại không có sự hài hòa nội tâm hay chăng ?

- **Một thính giả** : Nếu biểu lộ sự thương cảm đối với thế giới này, đối với con người và muôn thú thì đến một lúc nào đó người ta sẽ nhận ra sự bất hạnh của người khác, theo tôi thì một thứ tình cảm hiện lên [...nghe không rõ...]. Tôi chỉ thấy đây là lãnh vực của sự hài hòa hơn là một sự thán phục [...nghe không rõ...]

- **Rimpoché** : Bạn đưa ra một số các thể dạng tâm thức khác biệt nhau và đề cập đến lòng thương cảm và cả các phản ứng có thể xảy ra khi nhìn thấy sự đau khổ của người khác. Có lẽ bạn muốn nêu lên lòng từ bi, và nhất là những gì bạn vừa nêu lên lại thuộc vào một thể dạng tâm thức khá chuyên biệt. Nhất định là không thể phát biểu đây là một một sự thán phục. Hơn nữa còn có thể xem đây là một cách phát biểu lạc đề. Đúng hơn thì đây chỉ là một thể dạng hài hòa nội tâm giúp cho mình cảm nhận được người khác đang phải gánh chịu khổ đau. Thật hiển nhiên là bạn đang mở rộng sự suy tư theo một chiều hướng nào đó.

- **Một thính giả** : Xin nêu lên một câu hỏi liên quan đến dòng tiếp nối liên tục tâm thần. Những gì tôi không hiểu được là tại sao [...không nghe rõ...] lại không phát sinh từ các kiếp trước của mình ?



- **Rimpoché** : Đề cập đến dòng tiếp nối liên tục tâm thần không nhất thiết phải liên kết với hiện tượng chuyển tiếp từ kiếp sống này sang kiếp sống khác. Ngay cả trong kiếp sống hiện tại, từ lúc mà chúng ta bước vào gian phòng này cho đến giây phút này, tâm thức chúng ta hoạt động không ngưng nghỉ. Vậy theo bạn thì tâm thức của chúng ta đang trong tình trạng hoạt động ngay trong giây phút này có giống với tình trạng tâm thức của chúng ta khi chúng ta vừa bước vào gian phòng này hay không ?

Như vừa trình bày trên đây, ít ra thì chúng ta cũng đồng ý với nhau trên một điểm là tâm thức biến đổi liên tục, do đó dùng cụm từ "*dòng tiếp nối liên tục tâm thần*" (continuum mental) có lẽ thích nghi hơn là dùng chữ "tâm thức" (esprit - mind - spirit) vì chữ tâm thức hàm chứa ý nghĩa quá tĩnh lặng hoặc quá bao quát. Mặt khác, dòng tiếp nối liên tục tâm thần còn hàm chứa một ý nghĩa khác nữa đó là thể dạng tâm thức vào một thời điểm nhất định nào đó không phải tự nhiên mà vụt xuất hiện ra như thể một cách vô cớ mà đúng hơn chỉ là một sự tiếp nối của một hiện tượng cùng một bản chất với nó đã xuất hiện trước nó, bản chất chung ấy là bản chất tâm thần. Hơn nữa bạn có nói là bạn nhớ lại được những sự kiện xảy ra đối với bạn và những gì mà tâm thức của bạn đã suy nghĩ vào lúc mà chúng ta cùng bước vào gian phòng này. Sở dĩ bạn có được những ký ức đó là chính nhờ vào dòng tiếp nối liên tục tâm thần của riêng bạn, và cũng chính vì thế mà những ký ức của bạn không giống với những ký ức của tôi.

Bạn nói rằng điều đó làm cho bạn mơ ước được biết về các kiếp trước của bạn, bởi vì bạn không còn nhớ gì cả. Thế thì bạn còn nhớ được tất cả các tư duy của bạn khi còn nhỏ hay không, bởi vì sau một thời gian dài thì vô số những sinh hoạt và tư duy khác dồn dập hiện ra làm cho một số tư duy trước đây phải bị gạt sang một bên. Tình trạng đó tạo ra sự quên lãng tức là không còn nhớ được một số sự kiện nào đó ngay cả trong kiếp sống này.

- **Một thánh giả** : Vậy thì dòng tiếp nối liên tục còn có ích lợi gì nếu tôi không còn nhớ lại những gì trong kiếp trước của tôi. Nếu ngày mai tôi chết và tái sinh, tôi sẽ trở thành một đứa bé và tôi sẽ có một não bộ của một đứa bé. Vậy thì tôi chứa đựng được những gì từ các kiếp trước ?

- **Rimpoché** : Theo cách nhìn của Phật giáo thì vào đúng giây phút tái sinh dòng tiếp nối tâm thần thâm nhập vào tế bào của cha và của mẹ thuộc trong kiếp sống sắp tới, dòng tiếp nối đó không phải là một dòng tiếp nối hoàn toàn mới mẻ. Thực ra thì nó chuyên chở theo nó vô số những vết hằn tích lũy từ các kiếp trước. Có phải điều đó có nghĩa là bào thai bắt buộc phải ghi nhớ tất cả các thứ ấy hay không ? Nhất định là không. Bào thai có

sẵn một số vốn nhưng nó lại còn đang trong tình trạng vô thức. Nếu muốn bào thai có đủ khả năng ý thức thì bào thai phải là một cá thể đã được tập luyện tích cực trên phương diện tinh thần. Nếu dùng thuật ngữ thông thường để nói thì cá thể ấy phải biết suy tư thật mãnh liệt, tóm lại chỉ bằng cách đó thì bào thai mới có thể nhớ lại một cách hiển nhiên và minh bạch những gì mà nó đã từng làm trong các kiếp trước.

- **Một thánh giả** : Vậy cái vốn liếng đó sẽ phát hiện như thế nào ?

- **Rimpoché** : Nhiều trường hợp có thể xảy ra, tất cả tùy thuộc vào sức mạnh của các tiềm năng. Nếu tiềm năng cực mạnh thì ngay tuổi ấu thơ chỉ cần một chút gì đó khơi động cũng đủ mang lại cho đứa bé mọi thứ hiểu biết, giúp nó hiểu được những chủ đề thật sâu sắc làm ngạc nhiên người lớn chung quanh. Nếu những vết hằn tương đối mạnh nhưng vẫn còn thiếu cường lực, thì đứa bé chỉ cần học qua loa là đủ khơi động lại cho nó những gì mà nó có từ trước và từ đó nó sẽ suy luận để biết được nhiều hơn. Đối với những người mang những vết hằn kém cường lực thì phải cố gắng thật nhiều để tập tành và tiến bộ.

- **Một thánh giả** : [...nghe không rõ...]

- **Rimpoché** : Đối với những người bị bệnh tâm thần thì trong khoảng thời gian trước khi chết họ không còn kiểm soát được tư duy của mình nữa thì việc gì sẽ xảy ra ? Tất nhiên lúc đó họ không còn khả năng nào để phát huy một tâm thức lợi ích nữa. Tuy nhiên trước khi bị bệnh nếu họ đã từng tập luyện thì đến lúc hấp hối các điều kiện thuận lợi sẽ hội đủ<sup>8</sup>, dù cho vào thời điểm đó tình trạng tâm thần của họ đã sa sút. Trong trường hợp một người từng tích lũy được nhiều nghiệp thật thuận lợi từ trước thì đến khi hấp hối tình thương hay lòng từ bi cũng có thể tự nhiên hiển hiện ra trong tâm thức họ đúng theo những gì mà họ đã tập luyện được trước khi ngã bệnh.

- **Một thánh giả** : Sự giúp đỡ của một người khác có thể ích lợi hay không?

- **Rimpoché** : Nhất định là có. Sự giúp đỡ từ bên ngoài có thể giúp ích được, với điều kiện là sự giúp đỡ đó phải được thực hiện thật đúng. Vai trò của những người thân chung quanh thật quan trọng, những người đang hiện diện bên cạnh người hấp hối phải ân cần và tránh cho người hấp hối mọi dao động, nói lên với họ những lời thật thích nghi. Tuy nhiên những gì tối cần thiết là người bên cạnh họ phải tràn đầy lòng nhân từ và tình thương đối với họ, bởi vì người hấp hối sẽ cảm nhận được điều đó. Nếu như người giúp đỡ thành thực, thì sự giúp đỡ sẽ hữu ích.

- **Một thánh giả** : Người bên cạnh có thể trấn an người hấp hối, nói với họ là trước đây họ đã từng có một cuộc sống trọn vẹn. Tuy nhiên tôi tự hỏi có nên

nhắc nhở họ một cách thẳng thắn và không có ý kết án họ, những lỗi lầm trong những hành động tiêu cực của họ trước đây hay không ? Sự hối hận có phải là một thể dạng thuận lợi hay không ?

- **Rimpoché** : Trong hoàn cảnh bình thường thì tất nhiên là có lợi, cảm thấy sự hối tiếc vì một hành động tiêu cực là một thể dạng tâm thức tích cực. Tuy nhiên trong trường hợp được đề cập lại là một trường hợp quá sức đặc biệt, nó liên quan đến giây phút đang xảy ra cái chết. Thông thường rất khó cho một người hấp hối cảm thấy ân hận về những lỗi lầm của mình và chuyển sự ân hận ấy thành một thể dạng tâm thức ích lợi. Nhắc nhở người hấp hối những chuyện sai lầm của họ có thể phạm vào nguy cơ mang lại một tâm thức tiêu cực cho người sắp ra đi. Ngược lại, một người nào đó từng phạm nhiều hành động tiêu cực vô cùng tệ hại trong cuộc sống của mình, nhưng vẫn có thể vụt thay đổi hẳn và làm được những việc thiện. Nếu trước đây người giúp đỡ có quen biết đôi chút với người hấp hối thì hãy cố nhớ lại xem người này đã từng làm được những gì tốt lành để thuật lại với họ, dù đó chỉ là những việc nhỏ nhoi đi nữa.

- **Một thính giả** : Có phải dòng tiếp nối liên tục đồng nghĩa với tri thức hay không... ?

- **Rimpoché** : Nhất định là có một sự liên hệ giữa cái mà người ta gọi là *sự tiếp nối liên tục tâm thần (continuum mental)* và *tri thức (conscience - consciousness)*, riêng tri thức cũng có một sự tiếp nối liên tục của nó. Tri thức mang bản thể tâm thần, do đó có thể hình dung nó như là một sự tiếp nối liên tục và trong trường hợp này thì lại gọi đây là sự tiếp nối liên tục của tri thức. Có một phần trùng hợp giữa hai thứ, tuy nhiên hai thứ không hoàn toàn giống nhau. Để trả lời cho phần câu hỏi là dòng tiếp nối liên tục tâm thần và tri thức có phải là những hiện tượng cá biệt riêng cho mỗi cá thể hay không, câu trả lời là đúng như thế !

- **Một thính giả** : Riêng đối với tôi thì tôi có thể bịa ra mọi chuyện chẳng hạn như tưởng tượng ra mọi sự tốt đẹp để hướng vào tất cả chúng sinh, ước mong tất cả chúng sinh đều thoát khỏi khổ đau và các nguyên nhân mang lại khổ đau. Nhất định là phải ngu ngốc lắm mới có thể tin vào đây để ra đi trong những điều kiện thuận lợi, đạt được một cuộc sống tốt đẹp trong tương lai. Vậy làm thế nào để biết được những ước vọng ấy là đích thực ?

- **Rimpoché** : Bạn hoàn toàn có lý, chính vì thế nên phải tập cho quen dần với một số tư duy nào đó. Tuy nhiên không nên hiểu đây là một thứ phản ứng có mục đích lập đi lập lại một câu nói hay một công thức rỗng tuếch, mà đúng hơn là phải tự đặt mình trong một thể dạng tâm thức thành thực và tự nhiên mà mình đã quen thuộc. Nếu chỉ biết lập đi lập lại như một câu

kinh cầu nguyện hay làm phát hiện những tư duy giả tạo thì sẽ chẳng mang lại một kết quả nào cả. Chính vì thế mà phải luyện tập lâu dài từ trước. Phải tập luyện như thế nào để làm hiển hiện trong ta những phẩm tính thật sự chẳng hạn như tình thương và lòng từ bi.

- **Một thánh giả** : Vào ngày hôm trước thì tôi cảm thấy phát lộ trong lòng một chút từ bi, một ý tốt nào đó, sang ngày hôm sau bỗng nhiên, dùng một cái.... Thế thì phải làm sao để có thể thâm định được sự tiến bộ ?

- **Rimpoché** : Bạn hoàn toàn có lý. Bất cứ ai không cần tập luyện gì cả vẫn có thể một hôm nào đó vụt phát lộ được lòng từ bi, nhưng sang hôm sau thì lại rơi vào một thể dạng tâm thức hoàn toàn khác hẳn. Đó là dấu hiệu cho thấy ta chưa hoàn toàn quen thuộc với loại tâm thức lợi ích, chưa hội đủ được sự bền vững và kiên trì. Trên một bình diện khác thì sự tập luyện để cải thiện chính mình thuộc vào lãnh vực tâm linh, vì thế phải cần đến một số phương pháp thích nghi, do đó khó mà tự mình có thể khám phá ra được. Vì vậy phải cần nhờ đến một người nhiều kinh nghiệm chỉ dẫn. Tuy nhiên nếu chỉ biết nghe theo những lời chỉ dẫn thì quả thật không đủ, phải đem chúng ra để áp dụng, để suy tư cho đến khi nào tất cả đều hiển hiện ra một cách tự nhiên.

- **Một thánh giả** : [...không nghe rõ...]

- **Rimpoché** : Nhất định là như thế, cùng một câu hỏi nhưng có thể hình dung dưới nhiều khía cạnh khác nhau. Theo quan điểm của Phật giáo thì dòng tiếp nối liên tục tâm thần chính là tri thức (conscience - consciousness) khi hình dung nó liên hệ với chuỗi dài lôi kéo của những khoảnh khắc nối tiếp nhau, không hơn không kém. Tuy nhiên không thể đồng hóa một cá thể (individu - individual) với dòng tiếp nối liên tục tâm thần (continuum mental), mà đúng hơn là một cá thể được tạo dựng bởi dòng tiếp nối liên tục tâm thần. Cá thể ấy hiện hữu dựa vào nền tảng của dòng tiếp nối liên tục tâm thần, nhưng không phải hai thứ (cá thể và dòng tiếp nối liên tục tâm thần) kết hợp với nhau để trở thành ra **một** thứ.

- **Một thánh giả** : [...nghe không rõ...]

- **Rimpoché** : Trước hết cũng phải công nhận là không phải ai cũng chết trong sự đau khổ. Có những người nhắm mắt hoàn toàn trong sự an bình, không hề cảm nhận một chút khổ đau nào. Đó là trường hợp của những người biết suy tư và hiểu cái chết là gì, họ ý thức được cái chết là một quá trình tự nhiên, một sự chuyển tiếp như bất cứ mọi sự chuyển tiếp nào khác, từ một cơ sở vật chất này sang một cơ sở vật chất khác. Họ cũng hiểu rằng những gì mà họ đã chuẩn bị từ trước sẽ giúp cho họ tiếp tục bước theo con

đường mà họ đã chọn, mọi sự sẽ xảy ra một cách tốt đẹp. Họ không có một lý do nào để đau khổ khi hấp hối.

Trong trường hợp một người sắp lìa đời và phải chịu đựng sự đau đớn thể xác quá mức thì hai trường hợp có thể xảy ra. Nếu một người đã tu tập tinh thông, thường xuyên thiền định và đã chuẩn bị sẵn thể dạng tâm thức mà mình muốn có khi hấp hối, thì trong trường hợp đó không nên dùng các loại thuốc (chống đau đớn, như morphine...) có thể làm phương hại đến việc thiền định của họ, tốt hơn cứ để cho họ trực tiếp chống chọi với sự đau đớn thể xác vì đây cũng là một cách tập luyện nội tâm.

Ngược lại, nếu là một người không được chuẩn bị từ trước để đối diện với cái chết gần kề và không biết phải làm sao để tạo ra cho mình một thể dạng tâm thức lợi ích trong lúc quá sức đau đớn, thì trong trường hợp đó nếu có cho họ dùng thuốc để giảm bớt đau đớn thì cũng không làm cho tình thế thay đổi bao nhiêu. Vì thế cứ tìm cách giúp cho người ấy tránh khỏi sự đau đớn quá mức.

Trở lại trường hợp của một người tu tập tinh thông đã hoàn toàn kiểm soát được tâm thức của mình, thì sự đau đớn thể xác quá mức không hẳn là một trở ngại. Nhờ vào sự tu tập tâm linh từ trước, người này sẽ biết nhìn vào những đau đớn mà mình đang chịu đựng để nghĩ đến người khác cũng phải chịu như thế và từ đó phát động lòng từ bi cầu mong cho sự đau đớn của chính mình sẽ hóa giải được hết sự đau đớn của người khác. Trong trường hợp nhận chịu sự đau đớn như thế sẽ phát huy được những thể dạng tâm thức vô cùng lợi ích.

Xin một câu hỏi chót trước khi chia tay ?

- **Một thỉnh giả** : [...nghe không rõ...]

- **Rimpoché** : Chu kỳ về sự sinh và cái chết mà chúng ta vừa đề cập lệ thuộc vào nghiệp của chúng ta và nhất là các yếu tố bản loạn, các thứ dục vọng và khiếm khuyết của chúng ta. Đúng thế, có thể làm cho chu kỳ ấy chấm dứt được và người ta gọi sự chấm dứt ấy là sự giải thoát khỏi thế giới ta-bà<sup>9</sup> : tức là không còn phải nhận chịu sự tái sinh và cái chết ngoài ý muốn của mình.

Hãy lấy thí dụ trường hợp của một người đã được giải thoát khỏi ta-bà. Tuy đã được giải thoát nhưng người này vẫn tiếp tục hiện hữu, sự khác biệt là người này có thể chọn lựa sự tái sinh mới trong những điều kiện mới đúng với ý muốn của mình. Tuy nhiên người ấy cũng có thể chấm dứt chuỗi dài tái sinh để nhập vào một thứ gì khác và đây cũng hoàn toàn do sự quyết

định của người ấy. Tóm lại người ấy có thể tiếp tục sinh ra và chết đi nhưng không phải vì bất buộc và cũng sẽ không hề gánh chịu khổ đau.

Phương pháp mà Đức Phật Thích-ca Mâu-ni đưa ra giúp giải thoát khỏi mọi khổ đau trong thế giới ta-bà là trước hết phải nhận biết những thứ gì đang trói buộc ta trong cái thế giới ấy, những thứ ấy là cội rễ của ta-bà. Sau khi đã hoàn toàn nhận biết được các mối dây buộc ta vào thế giới ta-bà thì sau đó ta mới có thể xác định được các phương pháp hữu hiệu để loại bỏ chúng. **Kết quả nghiên cứu của Phật giáo cho biết những gì buộc ta vào thế giới ta-bà chính là sự nắm bắt cái tôi.** Phương cách đơn giản để hóa giải sự nắm bắt ấy là sự vắng mặt của một cái tôi (Tánh không). Đạt được sự hiểu biết đó tức là một sự hiểu biết gọi là trí tuệ, là cách giúp cho ta thoát ra khỏi chu kỳ lệ thuộc vào vô số điều kiện tức là cái chu kỳ mang lại khổ đau.

- **Một thánh giả** : Có một cấp bậc cao hơn gọi là niết-bàn [...không nghe rõ...]

- **Rimpoché** : Niết-bàn (Nirvana) là một tiếng Phạn. Đó là một thuật ngữ gồm có hai cách hiểu khác nhau. Cách hiểu thứ nhất là chữ niết-bàn chỉ đơn giản có nghĩa là "giải thoát khỏi ta-bà", tức đạt được một cấp bậc nào đó cao hơn nhưng chưa phải là tối hậu, dù sao thì ý nghĩa này không phải là ý nghĩa chính yếu của chữ niết-bàn. Cách hiểu thứ hai là niết-bàn hàm chứa một tính cách tối thượng có nghĩa là tương đương với thể dạng của Phật.

- **Một thánh giả** : Trên bình diện một con người như trường hợp của tôi đây thì sự bám víu vào gia đình, vào bạn hữu có vẻ hàm chứa một khía cạnh tích cực. Nhưng khi nghe những người Phật giáo nói chuyện thì tôi hiểu sự bám víu mang tính cách tiêu cực.

- **Rimpoché** : Thật ra đây chỉ đơn giản là một vấn đề thuộc lãnh vực ngôn từ. Đối với Phật giáo thì "bám víu" có nghĩa là biểu lộ sự quan tâm đến người khác, nhưng lại không nhất thiết có nghĩa là âu lo cho hạnh phúc của người khác, chính thực thì đây chỉ có mục đích tìm kiếm quyền lợi cho riêng mình xuyên qua những người khác. Thái độ đó được xem như mang tính cách thật ích kỷ và tiêu cực. Ngược lại nếu sự bám víu thực sự hướng lòng yêu thương, sự trì mến, sự thân thiện vào người khác, thì đây là một thái độ không có gì tích cực hơn.

Chúng ta có dịp hội họp đông đảo như hôm nay để cùng nhau tìm hiểu thể dạng tâm thức tích cực. Chúng ta bàn thảo với nhau để cùng suy tư trong mục đích đào sâu thêm một số khái niệm. Điều đó giúp chúng ta thực hiện được một chút gì tốt đẹp. Thuật ngữ Phật giáo gọi đây là sự tích lũy

những nghiệp lành. Chúng ta đây đều mang thân xác của con người, hàm chứa đủ loại cảm nhận, từ hạnh phúc cho đến bất hạnh. Nếu chúng ta tiếp tục cố gắng suy tư để tìm cách nắm bắt được cội nguồn của mọi sự vật, thì chúng ta sẽ thấy rằng những cảm nhận của chúng ta lệ thuộc vào những yếu tố nằm bên ngoài chúng ta, nhưng thật ra thì từ nguyên thủy chúng bắt nguồn từ những gì xảy ra bên trong tâm thức của chính mình. Vì thế dù chúng ta là người Phật giáo hay không phải Phật giáo, dù có chấp nhận hiện tượng tái sinh hay không thì tất cả chúng ta cũng đều là những chúng sinh có giác cảm, hàm chứa một tâm thức, biết cảm nhận khổ đau và hạnh phúc, luôn ước vọng được khoẻ mạnh và tạo ra những tác động thuận lợi đối với người khác. Phương pháp để giúp thực hiện những điều đó có lẽ là sự tập luyện để cải thiện lấy chính chúng ta, bất kể mục đích tối hậu của sự luyện tập ấy là gì, chỉ cần biết là nó có thể giúp chúng ta đạt được một cách nhanh chóng một số lợi ích nào đó cho chúng ta và cho người khác.

Tôi chỉ biết khuyên quý vị hãy cố gắng thêm một chút theo chiều hướng trên đây. Sự kiện quý vị đến dự buổi nói chuyện hôm nay cho thấy quý vị có thể đã quan tâm một chút nào đó đến nền văn hóa Tây tạng. Đối với những người Tây tạng đang hiện diện hôm nay, tôi xin được nhân danh họ với tư cách là những người đồng hương và cùng với tất cả những người đồng hương của tôi trong gian phòng này, chúng tôi cùng nhau xin nhân danh tất cả những người Tây tạng trên quê hương chúng tôi để xin được cảm ơn quý vị.

Nếu chúng ta cùng nhau được hưởng một buổi tối an bình, với mọi tiện nghi như thế này, ấy là nhờ một số người trong chúng ta đã đứng ra tổ chức. Tôi không nhìn thấy họ trong gian phòng này, nhưng tôi vẫn xin được cảm ơn họ.

Bởi vì chúng ta cùng nhau trải qua một buổi tối trong sự cố gắng chung, do đó chúng ta cũng tích lũy được một chút nghiệp tích cực. Để giúp cho những nghiệp tích cực đó được vững chắc và cường lực hơn, chúng ta hãy mang chúng ra để hồi hướng. Vậy hồi hướng có nghĩa là gì ? Đây là cách biến những gì tốt đẹp mà chúng ta đã thực hiện được trở thành kết quả. Vậy chúng ta hồi hướng cho ai tất cả những điều xứng đáng mà chúng ta vừa thực hiện được tối hôm nay? Chúng ta thật đông, vậy hãy lợi dụng ngay lợi điểm đó : ấy là sự đoàn kết sẽ tạo ra sức mạnh. Chúng ta nhận thấy hầu hết chúng sinh đang gặp phải khó khăn, đây chỉ vì họ đang bị những thể dạng tâm thức kém tốt đẹp chi phối. Chúng ta hãy hồi hướng tất cả những nghiệp tích cực của chúng ta cho tất cả chúng sinh không phân biệt một chúng sinh nào, để giúp họ làm bớt đi mọi cảm nhận sai lầm và những

suy tư tiêu cực, và để cầu mong cho tất cả chúng sinh phát huy được những thể dạng tâm thức và những sự cảm nhận đúng đắn và tốt đẹp.

Vì lẽ người ta gán cho tôi cái tước hiệu Lạt-ma cho nên tôi đành phải xin phép quý vị mang cái tước hiệu đó ra để nguyện cầu và ước vọng cho từng quý vị hôm nay tất cả đều thực hiện được bất cứ hoài bão nào hay ước vọng nào của quý vị. Về phần quý vị cũng thế nếu muốn thực hiện được ước vọng của mình thì cũng phải cố gắng, bởi vì nếu tôi có cầu nguyện cho quý vị nhiều cách mấy đi nữa mà quý vị không động đậy gì cả thì cũng không mang lại một hiệu quả nào...

---o0o---

### Vài lời góp ý của người dịch

Bài thuyết giảng trên đây mang tính cách khá đại chúng, thính giả gồm những người Phật giáo và không Phật giáo. Vì thế những gì ngài Dagpo Rimpoché thuyết giảng mang tính cách rất thực tế giúp người hấp hối phản ứng một cách thuận lợi và đồng thời cũng giúp cải thiện được cuộc sống thường nhật của mỗi người chúng ta.

Một trong những đặc tính đặc thù của Phật giáo Tây tạng là tính cách thực tế và tích cực, đi thẳng vào áp dụng. Đối với Phật giáo Tây tạng tu tập phải đi đôi với cứu cánh tức là phải mang lại kết quả. Từ bi phải mang lại trí tuệ. Nếu không có kết quả và không thấy trí tuệ ở đâu cả thì sự tu tập cũng chỉ vô ích mà thôi.

Các nhà sư Tây tạng cao thâm thường xuyên thiền định về cái chết, hội nhập vào quá trình diễn biến của cái chết. Đức Đạt-lai Lạt-ma cho biết là Ngài thiền định về quá trình của cái chết từ 6 đến 7 lần mỗi ngày và Ngài tuyên bố thật khiêm tốn là trên nguyên tắc thì Ngài đã thuộc lòng những gì sẽ xảy ra **sau khi chết**, nhưng đến lúc đó thì mới biết được là Ngài có chủ động được hay không.

Khi cái chết xảy ra thì tứ đại tuần tự thoái hóa, tâm thức cũng thoái hóa, dòng tiếp nối liên tục tâm thần khi loại bỏ được các cấu hợp thô thiển trên đây cũng dần dần trở nên tinh khiết hơn và đạt được thể dạng gọi là "ánh sáng trong suốt của cái chết" trước khi quay trở lại trạng thái thô thiển của sự tái sinh hay thụ thai, tức là giai đoạn hình thành. Người tu tập cao thâm có thể dừng lại trong thể dạng *ánh sáng trong suốt* và không tái sinh nữa, hoặc quyết định tái sinh nhưng sẽ tái sinh trong những điều kiện vô cùng thuận lợi để có thể giúp đỡ người khác.

Bài thuyết giảng của ngài Dagpo Rimpoché chỉ nêu lên giai đoạn khởi đầu của quá trình cái chết và khuyên chúng ta phải chuẩn bị như thế nào để tái



sinh trong một kiếp sống thuận lợi. Thật vậy nếu tái sinh trong một môi trường mà chung quanh không ai biết đến Đạo Pháp là gì thì sẽ khó cho ta tiếp tục tu tập trong kiếp sau. Vì thế ngoài những điều chỉ dạy của ngài Dagpo Rimpoché chúng ta cũng nên hằng nhắc nhở với mình ước vọng sẽ được tái sinh trong một môi trường có thể giúp cho mình biết được Đạo Pháp để tiếp tục tu nữa, vì chắc chắn là còn lâu lắm ánh sáng của trí tuệ mới hé lộ ra trong tâm thức đầy dục vọng, hận thù và bản loạn của chúng ta.

(Đức Đạt-lai Lạt-ma có thuyết giảng về vấn đề này và các lời giảng của Ngài đã được in thành sách. Ấn bản tiếng Anh : *Advice on Dying, and Living a better life*, nhà xuất bản Atria Books, 2002. Ấn bản tiếng Pháp: *Vaincre la mort et vivre une vie meilleure*, nhà xuất bản Plon, 2003. Hoang Phong chuyển ngữ dưới tựa đề : *Chủ động cái chết để tái sinh trong một kiếp sống tốt đẹp hơn*, hiện được lưu trữ tại các trang web Thư Viện Hoa Sen, Quảng Đức, v.v...)

Bures- Sur-Yvette, 20.10.10

**Hoang Phong**

---o0o---

## **LẠM BÀN VỀ KHÁI NIỆM « KHỔ ĐAU » TRONG PHẬT GIÁO**

Hoang Phong

Nhiều thuật ngữ trong Đạo Pháp mang tính cách thật căn bản chẳng hạn như *Giác ngộ* hay sự *Quán thấy sáng suốt (Bodhi)*, *Vô thường (Anitya)*, sự *Tương liên* giữa mọi hiện tượng hay *Lý duyên khởi (Pratityamutpada)*, v.v... Trong số này có một thuật ngữ khá quan trọng là *Khổ đau (Duhkha)*, tuy nhiên thuật ngữ này tương đối ít được tìm hiểu cặn kẽ, có lẽ vì khổ đau là những gì quá hiển nhiên ai cũng biết. Thật vậy tất cả chúng sinh đều gặp khó khăn nhiều hay ít không có một ngoại lệ nào cả.

Tuy nhiên cũng cần khẳng định rằng Phật giáo không phải là một tín ngưỡng yếm thế hay tiêu cực, trái lại luôn tin tưởng vào khả năng tích cực của con người và nhất thiết chủ trương mang lại cho con người sự kết hợp hài hòa giữa hiểu biết và tình thương, giữa suy tư và lòng tin tưởng. Sự sống tự nó không phải là một sự bất ổn, chính các thể dạng tâm thức của chúng ta làm phát sinh ra khổ đau hay an vui trong cuộc sống của chính mình. Như vậy thì chúng ta phải hiểu như thế nào về từ "*Khổ đau*" hay "*Duhkha*" trong giáo lý nhà Phật ?

**Nguồn gốc và từ nguyên của chữ "duhkha"**

Duhkha là một từ tiếng Phạn gồm hai từ ghép lại là : *duh* và *kha*. *Kha* có nghĩa là cái lỗ tròn ở giữa bánh xe dùng để đưa cái trục xe vào đó. *Duh* có nghĩa là "bất ổn", "bất an", "rối loạn" (mal-aise, ill-being, faintness, discomfort...) . Chữ "*dys*" trong cổ ngữ Hy Lạp phát xuất từ tiếng Phạn *duh* và mang cùng ý nghĩa trên đây. Người ta thường thấy trong các ngôn ngữ Tây phương những từ như : dys-fonctionnement, dys-fonction (sự vận hành rối loạn), dys-harmonie, dis-harmony (sự lệch lạc, bất hài hòa), v.v... Trong lãnh vực y khoa có một từ chuyên môn về một bệnh lý gọi là "*rối loạn dys*" (*dyspraxie - dyspraxia*) thường thấy nơi trẻ em. Một số trẻ em gặp nhiều khó khăn và rối loạn trong việc học hành thí dụ như đánh vần khó khăn, viết chữ lộn ngược, không làm tính được. Bậc cha mẹ hay thầy cô không hiểu đây là căn bệnh rối loạn của chúng nên la rầy, đánh đập chúng và như thế càng đẩy chúng vào tình trạng rối loạn hơn, tạo ra mặc cảm, lo âu, sợ sệt mang lại những khổ đau vô cùng lớn lao cho chúng.

Chữ *duh* trong *duhkha* ám chỉ một cái lỗ bánh xe bị lệch, méo mó, không đều đặn. Khi lắp bánh xe vào trục thì bánh xe sẽ bị lệch, quay không đều, khập khiễng, toàn bộ chiếc xe khi chạy sẽ lắc lư và không đi xa được. Đây là hình ảnh tượng trưng cho khổ đau và sự vận hành không suông sẻ của nhân loại. Tất cả mọi sự vật và biến cố trong thế gian này không được "lắp ráp" một cách khít khao và ăn khớp với nhau đúng với những gì chúng ta hằng mong muốn, thế nhưng dục vọng lại muốn mọi sự phải suông sẻ, trơn tru, trường tồn và bất biến. Chính vì thế mà sinh ra khổ đau.

Trong bài thuyết giảng đầu tiên tại Ba-la-nại Đức Phật đã nêu ra *Bốn Sự Thật Cao quý (Tứ Diệu Đế)*, và trong *Sự Thật thứ nhất* Đức Phật nêu lên *khái niệm về khổ đau và vô thường*, đây là những gì làm nền tảng cho giáo lý. Dựa trên nền tảng đó Bốn Sự Thật liên kết chặt chẽ và mạch lạc với nhau giúp hình thành toàn bộ Đạo Pháp. Bốn sự thật ấy như sau :

- 1- Sự sống là khổ đau, bởi vì tất cả đều vô thường
- 2- Nguồn gốc của khổ đau phát sinh từ dục vọng
- 3- Phương thuốc chữa chạy là đình chỉ mọi dục vọng
- 3- Có một *con đường* mang lại sự chấm dứt đó, đây là *con đường* gồm tám giới luật (*Bát chánh đạo*).

Bốn Sự Thật Cao quý được ghi chép bằng chữ viết khoảng hai trăm năm sau khi Đức Phật tịch diệt. Sau đó thì các lời giảng ấy liên tục được bình giải và khai triển thêm, mang ra áp dụng dưới muôn ngàn hình thức khác nhau và làm thay đổi bộ mặt của Á châu suốt hơn hai mươi thế kỷ, và ngày nay dường như cũng đang làm thay đổi cả xã hội phương Tây. Vì

thể *dukkha* hay *khổ đau* mà Đức Phật nêu lên cách nay hơn hai ngàn năm trăm năm vẫn còn là một Sự Thật đối với nhân loại. Vậy *dukkha* hay *khổ đau* thật sự là gì ?

---o0o---

### **Định nghĩa của *khổ đau* hay *dukkha***

*Khổ đau* hay *dukkha* là "những gì *khổ nhọc* và *bất toại nguyện* mà con người phải chịu đựng" trong sự sống, trái ngược lại với "những sự cảm nhận hài hòa và trọn vẹn". Có tám cảnh huống mang lại sự bất toại nguyện : 1) sự sinh, 2) già nua, 3) bệnh tật, 4) cái chết, 5) phải kết hợp với những gì hay với những người mà mình không thích, 6) phải xa lìa những gì hay những người mà mình yêu quý, 7) không thực hiện được hạnh phúc mà mình ước mơ, 8) phải gánh chịu sự biến động của năm thứ cấu hợp hay *ngũ uẩn*. Ngũ uẩn gồm có một cấu hợp vật chất tạo ra thân xác và bốn cấu hợp thuộc lãnh vực tâm thần, tất cả kết hợp với nhau tạo ra cá thể con người.

Tám thứ *khổ đau* trên đây được phân bố dưới ba thể dạng :

- a) *khổ đau* thể xác và tinh thần (bất toại nguyện 1 đến 5)
- b) *khổ đau* vì bản chất vô thường của mọi hiện tượng và biến cố (bất toại nguyện 6-7)
- c) *khổ đau* liên hệ đến sự hiện hữu trôi buộc trong điều kiện (bất toại nguyện 8)

\* Thể dạng thứ nhất của *khổ đau* gọi là *dukkha dukkha* ("*khổ đau của khổ đau*") tượng trưng cho những thứ *khổ đau* đơn giản và thô thiển nhất, đây là sự sinh, già nua, bệnh tật, cái chết, phải kết hợp với những gì mình không thích. Thể dạng *khổ đau* này gồm luôn cả những *khổ đau* phát sinh từ sự cố gắng muốn vượt thoát các thứ *khổ đau* trên đây.

\* Thể dạng thứ hai của *khổ đau* gọi là *viparinama dukkhata* ("*khổ đau của sự đổi thay*") có nghĩa là mọi hiện tượng cấu hợp đều phù du tức là vô thường, và chính sự vô thường đó mang lại *khổ đau*. Chúng ta lúc nào cũng muốn trẻ đẹp, luôn giữ được các khả năng tinh thần và thể xác, thể nhưng hiện tượng vô thường đã ăn sâu vào *ngũ uẩn* khiến ta không thể nào bảo tồn được mãi mãi những gì trên thân xác và trong tâm thức. Ta cố bám víu vào những gì yêu quý, nhưng vô thường cuốn trôi tất cả. Sự cảm nhận về hiện tượng phù du đó gọi là *khổ đau*.

\* Thể dạng thứ ba của *khổ đau* là *samskaradukkhata* ("*khổ đau của sự hình thành*" còn gọi là "*khổ đau thường xuyên*") phát sinh từ năm thể dạng cấu

hợp của sự bám víu do điều kiện mà có, tức là *ngũ uẩn*. Đó là sự bất toại nguyện sâu kín về sự hiện hữu của ta trong thế giới ta bà. Những khổ đau đó phát sinh từ cảm tính thiếu trọn vẹn và hoàn hảo về sự hiện hữu của mình và những sinh hoạt bất thành đúng theo sự mong muốn của mình, đây là những gì phản ảnh sự thiếu thỏa mãn sâu kín của bản năng. Trong bài thuyết giảng đầu tiên và trong Sự Thật Cao quý thứ nhất Đức Phật đã cho biết "*năm thứ cấu hợp của sự bám víu là khổ đau*": bám víu vào thân xác, bám víu vào tư duy và xúc cảm hiện hiện lên trong tâm thức của mình.

---o0o---

### **Khổ đau là một bệnh lý**

Những gì vừa trình bày trên đây chẳng qua cũng chỉ là diễn biến của bệnh trạng nơi con người. Y khoa tân tiến ngày nay khám phá ra một số các triệu chứng bệnh lý phát sinh từ thân xác và tâm thức và sử dụng một số phương pháp chữa chạy mang lại ít nhiều hiệu quả. Hơn hai ngàn năm trăm năm trước Đức Phật đã chẩn bệnh cho con người và mô tả những khổ đau mà con người thường xuyên phải gánh chịu trên thân xác và trong tâm thức. Ngài phân tích cho chúng ta thấy nguyên nhân sâu kín của đủ mọi thứ bệnh tật đang dày đọa con người và kê ra một *toa thuốc hóa giải tận cội rễ của tất cả các thứ khổ đau ấy* mà Ngài gọi chung là *dukkha*. Thế nhưng không mấy ai trong chúng ta biết đem cái toa thuốc ấy ra mà dùng.

Cái toa thuốc gồm có bốn thể dạng, từ chẩn bệnh cho đến các vị thuốc kê khai. Thật ra cách trị bệnh ấy cũng khá tương tự với nền y học cổ truyền Ấn độ : 1- đây là bệnh gì?, 2- bệnh ấy sinh ra từ nguyên nhân nào?, 3- làm thế nào để ngăn chặn được nguyên nhân ấy?, 4- phải chữa chạy ra sao để làm cho nguyên nhân ấy chấm dứt? Phật giáo gọi cách chẩn bệnh và toa thuốc ấy là **Tứ Diệu Đế** và các vị thuốc mà Đức Phật kê khai cho chúng ta là **Bát Chánh Đạo**.

"**Đệ thứ nhất**" là sự chẩn bệnh : chúng sinh đang bị tám thứ ốm đau hoành hành từ thể xác đến tâm thần : "*Này các tỳ kheo, đây là Sự Thật Cao quý về khổ đau : sinh là khổ đau, già là khổ đau, bệnh tật là khổ đau, cái chết là khổ đau, bắt buộc phải kết hợp với những gì mình không thích là khổ đau, xa lìa những gì mình yêu quý là khổ đau, không đạt được những gì mình thêm muốn là khổ đau, tóm lại năm thứ cấu hợp của sự bám víu là khổ đau*". (Theo bản dịch của W. Rahula trong quyển *L'Enseignement du Bouddha*, Seuil, 1961).

"**Đệ thứ hai**" tìm hiểu nguyên nhân của bệnh lý : "*Này các tỳ kheo, đây là Sự Thật Cao quý về nguồn gốc của khổ đau. Đây là sự thêm khát được tái sinh, được tiếp tục hình thành, sự thêm khát đó liên hệ mật thiết với sự đam*

mê quá đáng trong sự tìm kiếm những lạc thú của giác cảm, hết nơi này đến nơi khác, trong sự hiện hữu và sự hình thành, và cả trong thể dạng không-hiện-hữu", (cùng trích dẫn trên đây, id).

"**Đế thứ ba**" trình bày về phương thuốc giúp chấm dứt khổ đau. Đức Phật dùng các chữ "*ngưng nghỉ*" hay "*đình chỉ*" (*nirodha*) để chỉ thể dạng *phi-hiện-hiện* của mọi thứ dục vọng trên đường tu tập, làm dịu xuống và lắng xuống những thể dạng phát sinh từ những điều kiện trói buộc. Đức Phật gọi kết quả mang lại là *niết-bàn* (*nirvana*), có nghĩa là sự "*tắt nghỉ*" hay đơn giản là "*hết bệnh*" : "*Này các tỳ kheo, đây là Sự Thật Cao quý về sự chấm dứt khổ đau. Đây là sự đình chỉ hoàn toàn của sự thèm khát, buông bỏ nó, từ bỏ nó, tự giải thoát ra khỏi nó, tách rời ra khỏi nó*", (cùng trích dẫn trên đây, id).

"**Đế thứ tư**" là phần kê khai các "*vị thuốc*" diệt trừ khổ đau. Các "*vị thuốc*" ấy gồm có tám thứ và phải đồng loạt đem ra áp dụng : "*Này các tỳ kheo, đây là Sự Thật Cao quý của sự diệt trừ khổ đau. Đây là Con Đường Cao quý gồm có tám nhánh, ấy là sự quán thấy đúng, tư duy đúng, ngôn từ đúng, hành động đúng, phương tiện sinh sống đúng, cố gắng đúng, chú tâm đúng, sự tinh tâm đúng*", (cùng trích dẫn trên đây, id).

Tám nhánh của Bát Chánh Đạo được phân ra làm ba nhóm :

1- **Nhóm thứ nhất** thuộc về đạo đức hay giới luật (*sila*) gồm có :

a) *ngôn từ đúng* : không nói dối, không dèm pha, không nói những lời hung bạo, không nguyên rủa, không ba hoa vô ích.

b) *hành động đúng* : không sát sinh, không trộm cắp, tôn trọng luân lý trong lãnh vực tính dục, giúp đỡ người khác biết sống một cách ngay thật.

c) *phương tiện sinh sống đúng* : không sinh sống bằng những nghề làm hại đến người khác và các chúng sinh khác (chẳng hạn như buôn bán khí giới, lương gạt, làm nghề đồ tể, chăn nuôi súc vật để giết thịt, phá rừng, v.v...), nói chung là phải biết tôn trọng sự sống và kính trọng tất cả chúng sinh.

2- **Nhóm thứ hai** thuộc sự tinh tâm hay thiền định (*samadhi*) gồm có :

a) *cố gắng đúng* : ngăn chặn các thói quen tâm thần kém đạo đức phát sinh trở lại, không để cho các thứ dục vọng độc hại mới phát sinh và điều khiển mình, cố gắng tạo ra các thể dạng tâm thức lành mạnh và tốt đẹp, phát huy thêm những thể dạng tâm thức tốt sẵn có.

b) *chú tâm đúng* : ý thức và chú tâm vào thân xác, giác cảm, sự sinh hoạt tâm thần, tư duy và các khái niệm.

c) *tập trung tâm thức đúng* : đây là lãnh vực thiền định, chẳng hạn như sự tập trung tâm thức bằng hơi thở.

3- **Nhóm thứ ba** là sự hiểu biết tối thượng hay *bát nhã (prajna)* gồm có :

a) *tư duy đúng* : tức là *từ bỏ* hay là *quên chính mình*, không ích kỷ, yêu thương tất cả chúng sinh và bất bạo động.

b) *sự hiểu biết đúng* : thấu triệt được Tứ Diệu Đế.

---o0o---

### Lời kết

Trong phần trên đây có đề cập đến một thứ bệnh lý gọi là "*bệnh rối loạn dys*" của trẻ em làm cho chúng không học hành được. Bậc cha mẹ, thầy cô thường không hề giúp đỡ chúng còn la rầy và đánh đập khiến chúng thêm khổ sở và mặc cảm. Bậc cha mẹ và thầy cô phải nhìn thấy nguyên nhân mang lại những rối loạn đó của chúng để thương yêu và giúp đỡ chúng. Về phần chúng ta, không có ai la rầy hay đánh đập vì những sai lầm và những thể dạng bệnh hoạn như nóng giận, ăn nói và hành động điên rồ chi phối chúng ta, họa chẳng đôi khi luật pháp cũng trừng phạt khi hậu quả do những thể dạng ấy mang lại trở nên quá nặng nề. Vì thế chúng ta cũng nên ý thức và tìm hiểu những nguyên nhân sâu xa nào mang lại khổ đau cho chính mình để loại bỏ chúng. Đức Phật kê sẵn cho chúng ta toa thuốc và cách điều trị, hãy đem ra mà dùng.

Khi có một người cầm gậy đánh ta, ta không oán trách cây gậy làm cho ta đau đớn, ta cũng không oán trách người cầm gậy đánh ta bởi vì người ấy cũng chỉ là nạn nhân của những bản loạn đang điều khiển họ. Điều mà chúng ta oán trách là nguyên nhân mang lại những xúc cảm hung bạo chi phối người cầm gậy. Vì thế bản phận của chúng ta là mang cái toa thuốc mà chúng ta đang sử dụng để cố gắng khuyên những người đang gánh chịu khổ đau, đang bị sự rối loạn chi phối nên theo đây mà điều trị.

Bures-Sur-Yvette, 14.11.10

**Hoang Phong**

---o0o---

## Ý NGHĨA CỦA VIỆC ĂN CHAY TRONG PHẬT GIÁO

Hoang Phong



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 đi 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 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 thẳng 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 chứng là hoàng đế A-Dục (Asoka, 304-232 trước TL) cũng đã ăn chay, cấm giết hại thú vật và khuyến 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 lăm 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-nọa-xà (Pindola Bharadvaja) như sau: vị La-hán này đã bóc ăn một cách bình thản ngón tay cái của một người mắc bệnh cùi hiến 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 tỷ kheo 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 (Mahāparinibāna-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 truffle 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 *vướng mắc rất thô thiển* của tâm thức ta mà thôi. Vướng 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 nhằm 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 khỏe. 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 khỏe là một việc thứ yếu hoặc đương nhiên, dù sao thì sức khỏe 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 hàng 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 bổn 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 thỏa 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 đứa 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 giãy giụa, 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, đây 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 nghĩa 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 đây 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 vương 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 nhạy 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 đần 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 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* (*daurmanasyendriya*), 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* (*prajnendriya*).

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 thể 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 thể 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 thiển 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 thiển, 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 cả 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 cở, 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 rỗi 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 trù 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 tượng 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 hài nhi 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 đần 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 hèn 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.  
Thấm 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, vi 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 mênh 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 thượng 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.*

*Bures-Sur-Yvette (Pháp quốc), 17.02.07*

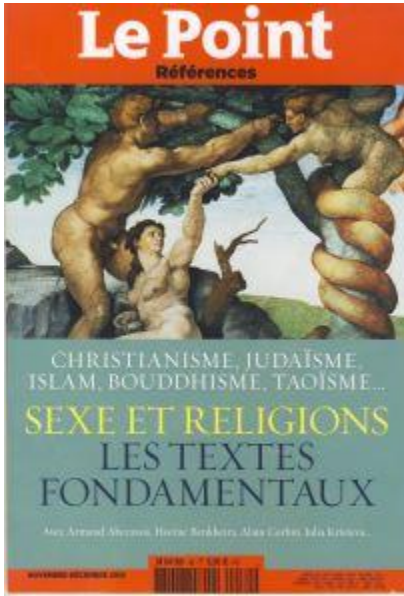
*Đọc lại và sửa chữa, 21.02.08*

**Hoang Phong**

# PHẬT GIÁO VÀ VẤN ĐỀ TÍNH DỤC

Philippe Cornu  
Hoang Phong chuyển ngữ

## 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...

Philippe Cornu  
Hoang Phong chuyển ngữ

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 đày đọa của dục vọng và khổ đau.

### 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 **ngiệp** 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 ảnh 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 trói buộc trong cuộc sống, các mối tương giao giữa con người và sự khống 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 dày dạn 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.

## 2. Con đường xa lìa thế tục

Philippe Cornu

Hoang Phong chuyển ngữ

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, nguyện văn giới luật thứ ba như sau : "*tôi nguyện giữ giới không thực thi hành vi sai lầm về lạc thú tính dục*"

### **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 muốn phụ nữ phải tức khắc thiên 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 mỏi 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 Bò-tát bàng hoàng nhìn thấy toàn thể cung điện chẳng khác gì một nắm mồi 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 Bò-tát cảm thấy kinh tởm và thốt lên : "Bất hạnh thay !", và từ đáy sâu thẳm của lòng người Bò-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.**

### **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 tạp, thân xác được hình thành từ sự dơ bẩn. Bên trong thân xác chất chứa những thứ ô ứ tương tự như một hố phân. Chất ô ứ thấm ra ngoài giống như dầu thấm 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 bạc 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 tạp của thân xác] do **Philippe Cornu** trích dẫn và dịch từ bản gốc.

### **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 thầy 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 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 trôn quý 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**

Philippe Cornu  
Hoang Phong chuyên ngữ

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.

***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 quyến rũ trên thân xác người phụ nữ, ông so sánh thân xác người phụ nữ với một cái bọc chất chứa những thứ như nhóp và ứ tạp (đối với một nữ tu sĩ thì thân xác của một người đàn ông cũng thế).

***Đạo đức dành riêng cho người bồ-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 Thiên học (Chan). Thiên 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 su-tra, 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 Trùng (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) khuyên 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 châm đắng 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, 173-1263) 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 đoạn 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.*

### **Tâm thức không có giới tính**

Xá-lợi-phát hỏi vị nữ thần như sau :

- Này 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 chuyển 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-phát nhìn thấy hình dáng lô lổ 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 :

- Nay Xá-lợi-phất, nếu người có khả năng thay đổi được giới tính, thì tất cả đàn bà cũng làm được việc ấy. Nay 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 về duyên dáng của người phụ nữ của người đâu rồi ?
- Nào tôi có cái về 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.

---oOo---

### ***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.*

#### **Người Bồ-tát**

Người bồ-tát rất nhạy cảm trước các đối tượng của giác quan.

Thế nhưng người bồ-tát cũng vô cùng thành thạo trong nghệ thuật tập trung tâm thức :

Nhờ thế mà người bồ-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**

Philippe Cornu

Hoang phong chuyên ngữ

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 thần tượng trưng cho trí tuệ)*

*tranh Tây tạng (chi tiết) thế kỷ XVI*

#### **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 phức 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 phức 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 ngủi" 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, biển lận, tham lam, keo kiệt, súng đạn, chiến tranh, cướp giết, 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 gần bảy tỉ 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.

Bures-Sur-Yvette, 02.12.10

**Hoang Phong** chuyên ngữ

---o0o---

**HẾT**

---

<sup>1</sup> *Giáo sư Michel Hulin, sinh năm 1936, hiện nay là một triết gia và giáo sư chuyên về triết học Ấn độ, ông giảng dạy tại đại học Sorbonne Paris. Tuy nhiên trước kia ông cũng từng là một thạc sĩ vật lý học, nghiên cứu về vật lý thể rắn, hóa học lý thuyết, toán học v.v... tham gia với nhiều khoa học gia nghiên cứu nhiều lãnh vực và chủ đề khoa học khác nhau. Ông cũng từng làm giám đốc Bảo tàng viện các khám phá khoa học (Palais de la Découverte) suốt trong năm năm. Ông xuất thân từ các trường nổi tiếng nhất của Pháp như Charlemagne, Ecole Normale Supérieure...*

<sup>2</sup> *Jean-Claude Zandman là một bác sĩ tâm thần và phân tâm học, hiện có phòng mạch tại vùng Haute Savoie (Pháp), ông tu tập thiền định được khoảng 10 năm trước khi trả lời những câu hỏi trên đây của ông Frédéric Lenoir.*

<sup>3</sup> *Francesco Verala (1946-2001) : người gốc Chili, tốt nghiệp tiến sĩ tại trường Đại học Harvard. Ông từng giữ chức vị giám đốc khảo cứu thuộc Trung Tâm Quốc gia Khoa học (CNRS) của Pháp và là người đầu đàn của nhóm khoa học gia nghiên cứu về Tâm lý sinh học về các chức năng nhận thức (Psychophysiology cognitive) tại bệnh viện Pitié-Salpêtrière (Paris). Ông cũng từng tham gia chương trình nghiên cứu về Khoa nhận thức luận (Epistémologie) của trường Bách khoa Paris (Ecole Polytechnique). Ông cũng từng là một thành viên rất tích cực trong hội Tâm Linh và Sự Sống (Mind and Life) thường xuyên họp với Đức Đạt-Lai Lạt-Ma và các khoa học gia nổi tiếng khác trên thế giới để tham gia vào các lãnh vực nghiên cứu kết hợp giữa khoa học và Phật giáo. Ông là một trong những đệ tử yêu quý của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma. Vào tháng 5 năm 2001, bất thần ông lâm bệnh nặng, Đức Đạt-Lai Lạt-Ma hay tin liền cho thu băng video những lời giảng và lời khuyên của Ngài để gởi cấp tốc sang Paris cho Francisco Verala xem và nghe trước khi nhắm mắt. Francisco Verala để lại một gia tài khảo cứu rất quan trọng và rất nhiều trước tác về khoa học, trong số này có hai*

---

*tập sách viết về Khoa học nhận thức và Phật giáo và một số sách viết chung với Đức Đạt-Lai Lạt-Ma về Khoa học tâm linh, v.v...*

<sup>4</sup> Tức là *ngũ uẩn*, gồm có: hình tướng, giác cảm, sự nhận biết, sự diễn đạt và tri thức, tức là những gì tạo ra thân xác và tâm thức của một cá thể.

<sup>5</sup> Sáu cơ sở hiểu biết là : thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác và tri thức

<sup>6</sup> Bốn thành phần là : đất, nước, lửa và khí.

<sup>7</sup> Chữ nghiệp "*karma*" bao gồm nhiều nghĩa, các nghĩa chính là :

a) "yếu tố" hay "tác nhân" tâm thần đảm trách sự linh động của tri thức hướng vào một vật thể.

b) "một vết hằn" hay một "tiềm năng" hay "một "xu hướng" tàng ẩn trong tâm thức.

<sup>8</sup> Nếu một người biết tập luyện và phát huy một tâm thức an bình và lợi ích thì rất có thể họ sẽ không bị bệnh tâm thần. Tuy nhiên trên phương diện y học cũng phải chấp nhận là các loại bệnh tâm thần có nhiều nguyên nhân khác nhau và theo quan điểm Phật giáo thì các nguyên nhân ấy là do nghiệp mà ra. Phát huy một tâm thức an bình và lợi ích cũng có thể là một cách trực tiếp hóa giải các nguyên nhân ấy.

<sup>9</sup> Ta-bà có nghĩa là phải sinh ra và phải chết đi ngoài ý muốn của mình, lệ thuộc và chi phối bởi tác động của nghiệp và các yếu tố bất loạn của tâm thức. Yếu tố bất loạn chính yếu và quan trọng hơn hết là vô minh (sự hiểu biết sai lầm).