

KHẢO CỨU
VỀ
MẬT TÔNG

CHÁNH TRÍ MAI THỌ TRUYỀN

Khảo Cứu Về
MẬT TÔNG



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Biên soạn:
BAN PHẬT HỌC XÁ LỢI

- TK. Thích Đồng Bổn
- Cư sĩ Tống Hồ Cầm
- Cư sĩ Lâm Hoàng Lộc
- Cư sĩ Trần Đức Hạ
- Cư sĩ Tô Văn Thiện
- Cư sĩ Trần Phi Hùng
- Cư sĩ Chính Trung





CHÁNH TRÍ MAI THỌ TRUYỀN
1905-1973



Lời nói đầu

Trong phần nghi thức của Phật giáo Trung Hoa cũng như của Phật giáo các nước "liên hệ" (Việt Nam, Triều Tiên, Nhật Bản) có những phối hợp bất ngờ. Lấy nghi Tịnh độ cứu xét, chúng ta thấy ngay không có sự thuần nhất: nào là chú tịnh tam nghiệp, nào là quán tưởng, kế đó là chú Đại bi, kinh A Di Đà, rồi trở lại chú Vãng sanh để chấm dứt bằng bài Ma ha Bát nhã Ba la mật đa Tâm Kinh.

Chú thuộc Mật tông hay Chơn Ngôn tông.

Quán tưởng hệ thuộc Thiên tông.

Kinh A Di Đà là cơ bản của Tịnh độ tông.

Tâm Kinh thuộc Bát Nhã tông hay Không tông.

Vậy, tuy nói là khóa lễ Tịnh độ, thật ra chúng ta áp dụng đồng một thời ba pháp môn là Mật, Thiên và Tịnh. Về Thiên và Tịnh chúng ta đã đọc và nghe nói đến khá nhiều. Duy có Mật tông là ít được nghiên cứu và bàn đến, trong khi đa số Phật tử chúng ta có rất nhiều thắc mắc đối với tông này, hay ít ra với một vài khía cạnh của tông này. Thí dụ: Tại sao các bài chú không dịch nghĩa mà chỉ phiên âm, đọc lên không ai hiểu gì? Tay bắt ấn để làm gì, có

phải để trừ tà ếm quỷ không? Còn danh từ "mạn đà la" có nghĩa gì? Tổng quát mà nói Mật tông có phải là một tông phái của Phật giáo không hay là một ngoại giáo được ghép vào Phật giáo, như có người quả quyết?

Thú thật, tác giả loạt bài khảo cứu này chưa bao giờ được lãnh giáo về Mật tông, dầu rằng miệng thường đọc thần chú và lắm khi tay còn bắt ấn quyết. Nhưng vì cùng chung thắc mắc với nhiều người đồng đạo, tác giả đã gia công tìm đọc, nhờ đó thu lượm được một ít tài liệu mà nay xin cống hiến bạn đọc, gọi chút quà năm mới.

Xuất xứ của những tài liệu ấy, kể ra khá nhiều, nhưng đa số là lấy trong sách "Les fondements de la Mystique Tibétaine", nguyên tác của ngài Lạt ma *Anagarika Wangchuk*, do *C. Andrieu* dịch ra Pháp văn, và nhà *Editions Albin Michel (Paris)* xuất bản. "Những cơ bản của Bí giáo Tây Tạng" - xin tạm dịch tên sách như thế - được viết căn cứ trên pháp môn của câu thần chú "Án ma ni bát mi hồng" mà phần đông chúng ta đều biết.

Như chúng ta sẽ lần lượt thấy, Mật tông, về phần đạo lý, gần như bao gồm tất cả các tông khác, thế thì không phải chẳng có chỗ thâm. Chẳng những thâm mà còn diệu, do đây mới gọi là mật. Đã bao gồm các tông lại đến chỗ thâm diệu thì phải là phù hợp với giáo pháp của đức Thế Tôn. Nhưng xin đừng vội kết luận.

Như đã nói ở phía trên, Mật tông được truyền thừa tại nhiều nước, nhưng thanh hành nhất, hiệu nghiệm nhất, có lẽ chỉ ở Tây Tạng. Ấy cũng vì Tây Tạng ở vào một địa thế và hoàn

cảnh đặc biệt, tự nhiên mà cô tịch vì núi non hiểm trở, tuyết giá tứ mùa, phần suốt mấy thế kỷ gần đây nhiều điều kiện chánh trị xen vào làm cho sự tiếp xúc với ngoại bang hết sức thân hẹp đến mức gần như không có. Tình thế ấy đã giúp xứ sở của "Phật sống" giữ gìn, một cách thuần khiết và linh động, những cổ phong của một quá khứ rất xa xôi, sự thấu triệt những sức mạnh ẩn tàng của tâm hồn con người, cũng như những mật giáo cao tột của các thánh nhân ẩn độ.

Nhưng, dưới sức tấn công của các biến cố đang xáo trộn thế giới, một tấn công không dung tha dân tộc nào và đã lôi Tây Tạng ra khỏi cảnh cô tịch của nó, đáng ngại là những thành quả mà xứ này đã dày công gây dựng được về mặt tu tâm luyện tánh phải bị đưa đến bước hoặc mất tích hẳn, hoặc trở thành, trong tương lai, sở hữu của một nền văn hóa siêu việt hơn.

Theo tác giả sách "Les fondements de la Mystique Tibétaine", Đại sư *Tomo Géché Rimpotché*, một trong những bậc đạo cao đức trọng uy danh nhất của Tây Tạng hiện kim, đã tiên đoán sự thay đổi nói trên. Vì vậy Đại sư đã từ bỏ am thanh xuống núi, sau mười hai năm ẩn tu thiền định, để tuyên bố rằng đã đến lúc đem những kho tàng đạo đức mà Tây Tạng đã gìn giữ cả ngàn năm nay cho toàn thế giới hưởng dụng. Lý do là Nhân loại đang ở ngã tư của nhiều quyết định trọng hệ: trước mặt là con đường đưa đến sức mạnh vô song, hô phong hoán vũ, chế ngự thiên nhiên, nhưng đó là con đường của nô lệ và tự diệt - và một con đường khác là con đường giác ngộ của Bồ tát, tự chủ tự hàng phục, vì vậy mà dẫn đến tự do và thật chứng Tự Tánh. Chỉ rõ con đường thứ hai này và giúp

người "hành đạo" bằng gương tu sửa của chính mình đó là trách nhiệm độ sanh mà Đại sư *Rimpotché* đã tự đặt cho mình.

Tất cả những gì được trình bày trong sách "Les fondements de la Mystique Tibétaine" là kết quả công tu chứng của tác giả, nhưng đạt đến những kết quả tốt đẹp đó là nhờ tác giả đã thọ giáo với ngài Rimpotché. Cái thân giáo linh động của Đại sư đã mở đôi cánh Huyền môn cho tác giả và khuyến khích tác giả truyền lại cho đời tất cả phần sở đắc, lẽ cố nhiên trong giới hạn mà ngôn ngữ cho phép.



Trong cố gắng bạo dạn viết thiên khảo cứu này, tôi chỉ có một hoài bão: giúp bạn đồng học hiểu thêm một ít về Mật tông hay Chơn Ngôn Tông, kèm thêm một hy vọng: được tha thứ những lỗi lầm khiếm khuyết mà tôi biết là không tránh khỏi.

Đầu năm Kỷ Dậu (1969)

CHÁNH TRÍ

CHƯƠNG I

**"ÁN", CON ĐƯỜNG CỦA TOÀN
PHÁP GIỚI****I****MA LỰC CỦA TIẾNG – MỘT
VÀ MÃNH LỰC CỦA TIẾNG NÓI**

Tất cả hữu tướng tùng vô tướng

Hữu thanh tùng vô thanh

Hữu xúc tùng bất khả xúc

Và, có thể, tất cả hữu niệm tùng vô niệm

(Novalis)

Trước hết, chúng ta cần đồng ý về những danh tiếng: tiếng-một và tiếng-nói.

Tiếng một được dùng ở đây tương đương với chữ "mot" của Pháp hay chữ "ngôn" của Hán văn. Tiếng một của chúng ta, người Việt, luôn luôn là một âm (syllabe), trong khi tiếng của nhiều dân tộc khác, như Pháp chẳng hạn, lại đa âm. Nhưng đầu một âm hay

hiều âm, vẫn là một âm thanh (son), một "tiếng", phát xuất từ miệng lưỡi. Có tiếng trước sau mới có chữ, nghĩa là con người biết nói trước khi biết viết. Trong khi biết nói, tiếng một đi trước, sau mới ghép những tiếng một thành câu; thành **tiếng nói** hay "ngữ" (langue). Cứ xem những trẻ học nói tất thấy điều này.

Tiếng một là ký hiệu của tâm, là những dấu chấm, hay đúng hơn, là những giai đoạn của những loạt kinh nghiệm bất tận, phát xuất từ một quá khứ không tưởng tượng được, đã đạt đến hiện tại và trở thành khởi điểm cho những kinh nghiệm liên tục bất tận mới. Những loạt kinh nghiệm này sẽ tiếp xúc với một tương lai cũng không biết đâu là bờ bến. Tiếng một là cái "hữu thanh", một cái hữu thanh từng "vô thanh" vì nó bắt nguồn từ tâm vắng lặng. Nó còn là cái "hữu niệm" và cái "khả niệm" trỗi dậy từ cái "vô niệm".

Thế thì bản chất của tiếng – từ đây xin phép dùng chữ tiếng thay cho tiếng một – không bao giờ suy mất trong vai trò lợi ích của nó là truyền đạt ý niệm, cũng như trong cái ý nghĩa hiện tại của nó. Đồng thời, tiếng còn những đặc tánh vượt lên trên phần biểu hiện, y hết những âm điệu của một bài ca, tuy dính dấp với một nội dung quan niệm được, không bao giờ nhập làm một với nội dung và cũng không thể lấy nội dung thay thế được. Người của một nước này nghe một người nước

khác ca hát mà cảm là vì giọng hát giọng ca – vì âm điệu – chớ không phải vì nội dung của bài hát bài ca mà họ hoàn toàn không hiểu. Chính các đặc tính nghịch thường nghịch lý của tiếng làm rung động những tình cảm sâu xa của tâm làm sôi nổi phần thâm kín nhất trong con người và làm cho ta cùng rung cảm với kẻ khác.

Thi phú làm ngây ngất là nhờ yếu tố nghịch lý này, thêm vào đó còn phần niêm vận. Do đây có nhiều bài thi không có gì xuất sắc về mặt nội dung, ý tứ thi tứ rất là nghèo nàn hoặc chỉ có giá trị của một tấm tranh thủy mặc, nhưng khi đọc lên hoặc thắm hoặc to thì có một âm điệu, một nhạc điệu (musicalité), dễ làm say mê. Chúng ta hãy thử đọc lại bài thi Đường được nhiều người ngâm thưởng:

Nguyệt lạc ô đề sương mãn thiên

Giang biên ngư hỏa đối sầu miên

Cô Tô thành ngoại Hàng Sơn tự

Dạ bán chung thanh đảo khách thuyền.

Trong bài chỉ tả cảnh và đứng về khía cạnh này, không phải là không khéo. Chỉ bốn câu 28 chữ mà thi sĩ làm được cái việc khó của nhà hội họa: vẽ một cảnh đêm sương có người có vật, có thành thị chùa non, cái tĩnh pha với cái động như tiếng quạ kêu tiếng chuông chùa và, có lẽ, còn tiếng thuyền bỏ neo nữa. Nhưng

nội dung bài thi muốn nói gì? Không có gì ngoài sự kích động một ấn tượng lạnh lẽo, cô đơn, như ấn tượng của một bức tranh. Song le, xuyên qua giọng ngâm, cái cảm giác ấy có thừa sức đi sâu vào bên trong của ta, làm rung động tâm hồn ta như sợi dây đàn dưới sức khảy của nhạc sĩ...

Những diễn tả được công chúng vỗ tay hoan nghinh đâu phải chỉ tại các ông nói hay, mà thường là nhờ các ông biết **cách nói**. Nếu chỉ đem lẽ phải ra nói rồi chứng minh bằng một vài biểu diễn khoa học là đủ làm cho công chúng chấp nhận thì các nhà triết học có lẽ đã tâm phục từ lâu phần lớn nhân loại rồi. Và kinh sách của các Thánh như có lẽ cũng không làm sao có được những ảnh hưởng lớn lao như ta thấy, bởi lẽ những tư tưởng thanh tịnh trong đó rất là thất thế, yếu kém, đối với những sáng tác vĩ đại của các nhà bác học và triết học. Cứ như trên, chúng ta có quyền nói rằng sức mạnh chuyển hóa của các thánh kinh không nằm ở đâu khác hơn là trong ma lực của tiếng nghĩa là trong cái ấn lực mà các Thánh như đời xưa biết rõ và diệu dụng được, bởi lẽ các ngài đã đạt đến nguồn của tiếng nói, đến cảnh của diệu âm.

Có ngôn ngữ là có loài người. Mỗi một tiếng, xưa kia, là một cái gì tương đương tâm âm hưởng với một kinh nghiệm, một biến cố, một kích động bên trong hay bên ngoài. Mừng mà reo, sợ mà la, v.v... đều là

những tiếng đột nhiên xuất phát từ mỗi kinh nghiệm thuận nghịch, vui buồn, sướng khỏe, vì vậy mà nói là ký hiệu của tâm, là những chấm đánh dấu. Trên bước đường dài thâm thắm đưa loài người lên địa vị cao hơn thú, biết bao sự việc đã xảy ra, vật biết bao lần ghi ký, chấm dấu, nhờ đấy mà lần hồi số tiếng một tăng thêm rồi việc ghép tiếng một thành câu thành tiếng nói, được thành tự và tiến mãi.

Có thể nói rằng sự sáng tạo tiếng nói là một kỳ công tuyệt luân của nhơn loại. Nó còn hơn Mỹ thuật bởi lẽ những bức họa, những pho tượng, dầu có giống với thiên nhiên đến mức nào vẫn là những sáng tác chết, không có sự sống. Đến như tiếng nói thì khác. Mỗi một tiếng, ở chỗ kỳ thi, là một lò nhiệt lực trong đó cái chơn cái thật được biến hóa thành những cái uyển chuyển lên bổng xuống trầm của tiếng nói, là biểu hiện linh động của nội tâm. Tự tạo được cho mình một lối ứng dụng của âm thanh, con người đã nắm vũ trụ vào tay, hơn nữa, đã khám phá ra một thế giới mới, ngay trong tự mình. Xuyên qua cửa sổ nội giới, con người có trước mắt triển vọng của một hình thái sống cao cả hơn bây giờ. Sự cách biệt giữa cuộc sống hiện thời và cuộc sống vẻ vang trong tương lai tương đương với sự cách biệt giữa tâm trí của người văn minh và tâm trí của thú vật.

*(trích tạp chí Từ Quang số 197-198, tr. 33-36,
Sài gòn tháng 1-2 năm 1969)*



Những tàn tích cuối cùng của những văn minh như thế còn vang dội tại nhiều xứ ở phương Đông. Nhưng chỉ có một xứ còn giữ được một cách linh động cho đến ngày nay những truyền thống của Mạn đà la giáo: đó là Tây Tạng. Ở đây, chẳng những tiếng một được trọng vọng như một tượng trưng linh thánh, mà mỗi chữ của bảng mẫu tự, cả mỗi âm thanh. Dầu dùng trong những việc thế tục, nguồn gốc và giá trị của mỗi tiếng một không bao giờ bị lãng quên hay xem thường. Vì vậy, một khi viết ra trên giấy, mỗi tiếng là một cái gì thiêng liêng mà người ta kính trọng, do đây không được vô tình ném bậy vào những nơi mà người vật có thể giẫm chơn lên. Tục này cũng có ở nước ta thuở xưa: những giấy có chữ – hẳn là chữ Nho – được trọng vọng, chẳng nên vứt xuống đất mà mang tội, còn khi bắt gặp dưới đất thì phải lượm và thiêu đốt. Đối với kinh sách của đạo giáo thánh hiền, sự kính trọng còn lớn lao hơn nữa. Ở Tây Tạng cũng thế, một câu kinh, một bài kệ, thậm chí đến một mảnh vụn của những kinh kệ ấy đều là báu vật, dầu không còn ích lợi nữa, vẫn không được phép hủy bỏ, mà phải gom góp đặt vào hang hoặc trong lòng các ngọn tháp, để cho chúng

tự mục rã.

Đứng ngoài mà xét, thái độ này không khỏi có vẻ mê tín, nhưng nếu xét sâu đến mối tương quan giữa những vật được kính trọng ấy và bối cảnh siêu hình của chúng, người ta có thể hiểu được. Cái được quý trọng ở đây không phải mảnh giấy với những nét vẽ trên đó, mà cái tâm tư đã được diễn tả trong những hình vẽ hay chữ viết. Tâm tư ấy là sự cố gắng kêu gọi một thực thể cao thượng, luôn luôn hiện tại và có năng lực hoạt động trong ta, khi thực thể ấy bị kích thích bởi những hình hay chữ tượng trưng.

Các đạo sĩ có thần nhãn, các thi sĩ, ca sĩ, các tâm hồn nhạy cảm, các nhà tu hành đã đắc thanh tịnh, tất cả đều có một cái thấy khác với hàng phàm phu chúng ta. Trong tiếng, trong âm thanh, chúng ta không thấy một hình dáng nào, nhưng các bậc vừa kể lại thấy: trong cái hữu tướng, sờ đụng được, họ thấy đã đành, họ còn thấy luôn trong những tiếng một, trong các âm giọng. Họ không khinh cái nhỏ, bởi vì trong cái nhỏ họ biết tìm ra cái lớn. Trên đôi môi của họ, những tiếng một trở thành mạn đà la; âm thanh và biểu tượng của mạn đà la trở thành những vật có mang chứa bên trong nhiều thần lực. Trước mắt của những kỳ nhơn, kỳ tài kể trên, cái hữu hình trở thành tượng trưng, ngoại vật trở thành khí cụ sáng tạo tinh thần, và sự sống là một con sông thẳm, chảy từ vô thỉ này đến vô thỉ khác.

"Tất cả là ẩn; tất cả là minh cảnh; tất cả, tuy nhiên, lại bị che khuất trước những con mắt mờ", Melchior Lechter đã nói chí lý như thế. Tất cả là ẩn, bởi vì tất cả đều mang dấu của cái Chơn Thường, của Sự Sống bất diệt. Tất cả là minh cảnh, bởi vì những mắt thanh tịnh có thể ngó vào vạn vật để thấy cái Chơn Thường, như ta ngó vào kiếng để thấy mặt. Tuy nhiên, muốn có được cái thấy này, đôi mắt phải đừng bị bụi đời làm mờ ám.



Tới đây, nghĩ nên mở một cái ngoặc để nói về danh từ Mạn đà la.

Theo Phật học Đại Từ điển, Phạm ngữ "mandala" được Trung Hoa phiên âm thành mạn trà la, mạn đà la, mãn trà la, mạn đản la, có khi còn gọi tắt là mạn nã, mạn trà.

Đại Nhựt Kinh sơ giải: Mạn trà la là "chơn ngôn, chơn ngữ, như ngữ, bất vọng bất dị chi ngôn". Thích Luận gọi là bí mật ngữ. Cựu dịch là chú, không đúng.

Ở Tây Tạng, những mạn đà la thường được vẽ bằng những hình tròn như mặt trăng, hình bầu, hình bánh xe, hình một chiếc vòng tay. Trong những cái khuôn ấy, lại vẽ nhiều biểu hiệu, những biểu hiệu này hợp thành một cảnh giới, như Thai Tạng giới, Kim Cang giới, cốt để tượng trưng những đạo lý nào đó. Về

sau, chúng ta sẽ thấy rõ.

II

NGUỒN GỐC VÀ TÍNH CÁCH ĐẠI ĐỒNG CỦA ÂM OM⁽¹⁾

Đoạn văn sau đây, trích lục trong **Chândogyâ Upanisad** của Bà la môn giáo, nói lên tầm quan trọng mà cổ Ấn Độ ban cho tiếng - một (ngữ):

"Bản thể của muôn vật là đất;

"Bản thể của đất là nước;

"Thảo mộc là bản thể của nước;

"Người là bản thể của thảo mộc;

"Bản thể của người là Thiên Âm (le Verbe)

"Bản thể của Thiên Âm là Kinh Rg-veda;

"Bản thể của Sâmaveda là Udgytha (tức là OM)

" Udgytha, đó là bản thể tối thắng, tối thượng của tất cả các bản thể,

"Và đáng chiêm ngời cao cả nhất: ngời thứ tám.

Đoạn văn ấy có nghĩa như sau: những tiềm lực và tiềm năng của đất và nước được tập trung và biến hóa trong cơ thể cao thượng hơn của loài cây; những tiềm

(1) Trong bài đầu, chúng tôi đã viết là "Ấn", để đọc theo ta. Thật sự là "Om".

năng tiềm lực của loài cây được tập trung và biến hóa trong người; những tiềm lực của người được tập trung lại trong cái bản năng suy tư và trong cái khả năng diễn đạt những tư tưởng bằng những cái tương đồng bằng âm thanh. Sự phối hợp hình tướng nội giới (tư tưởng) với hình tướng ngoại giới (âm thanh), làm phát sanh tiếng nói, nhờ đó mà loài người cách biệt với các hình tướng khác, thấp kém hơn, của sự sống.

Đây là một kỳ công của trí óc con người. Kỳ công ấy, kết tinh của bao kinh nghiệm, tạo thành khoa bí giáo (**veda**) trong hình thức thi ca (**Rg-veda**) và âm nhạc (**Sâmaveda**). Văn vần hay thi ca bao giờ cũng hơn văn xuôi, vì tiết điệu nhịp nhàng của thi dễ tạo một sự hòa đồng và làm tiêu tan những xiềng xích của tâm thức. Nhưng nhạc còn vi diệu hơn thi, bởi vì nhạc làm cho ta vượt lên trên ý nghĩa của ngôn ngữ và đặt ta vào một trạng thái trực thọ, trực nhận.

Rốt hết, tiết điệu của thi và âm điệu của nhạc, cả hai kết hợp lại và đi đến chỗ hoàn hảo trong sức rung động chu biến của âm tiết thiêng liêng OM. Tới đây là tới đỉnh. Từ cảnh đồng bằng thấp thỏm của những phân biệt sai thù, chia có loài này loài nọ khác nhau, đến **lục đại**⁽¹⁾ tạo thành, chúng ta đã vượt lên tới điểm quy nhất tối thượng, đây cũng là điểm tối thượng của con đường biến phàm thành thánh. Trong điểm này, có

(1) Lục đại: địa, thủy, hỏa, phong, không, thức.

tất cả những tiềm năng của các cấp trung gian, y như trường hợp một hạt giống, trong đó có tất cả những tiềm năng để mọc cành, sanh lá, đơm hoa, kết quả. Trong nghĩa này, OM là tinh thể, là âm chủng (bija-mantra) của thế giới, hay để nói theo kinh chữ Hán, là Thai tạng giới (bào thai của pháp giới). OM cũng là thần ngữ, mật ngữ, là sức mạnh của toàn vũ trụ, là tâm lan tràn mười phương.

Vì Tâm ở khắp cùng, cho nên chỉ có một Tâm cho toàn vũ trụ, hùng lực của Tâm không thể nghĩ bàn. Như, thiên, súc sanh đều chung cùng một Tâm nhưng chỉ có những bậc thánh nhân và Giác ngộ mới chứng được Tâm ấy một cách hoàn toàn.

Thuở lâu xưa, OM thủ một vai trò trong việc cúng tế theo nghi lễ Phệ đà mà ai cũng biết tính cách tượng trưng. Trong những thế kỷ kế tiếp, OM trở thành một tượng trưng quan trọng nhất cho phép tu Du già (Yoga), kế đó là một phương tiện cho tu thiền định.

"Như con nhện bò lên cao nhờ sợi tơ của tự nó nhả ra và đạt đến sự tự do, người tu Du già đạt đến cảnh giải thoát nhờ âm tố OM". Trong sách **Maitrâyana Upanisad**, OM được so sánh với một cây tên mà mũi nhọn là ý (manas) và, khi được từ cây cung như thân bắn ra, mũi tên ấy đâm thủng tấm màn hắc ám của vô minh và đạt đến ánh sáng của vô thượng địa.

Sách **Māndūkya-Upanisad**, phân tích âm OM ra làm ba yếu tố: A, U, M. Chữ O được kể như là do A và U phối hợp mà thành. OM đã là sự biểu hiện của tối thượng tâm, ba yếu tố của nó được trình bày như ba cấp bậc của tâm:

"A" như tâm trong lúc thức,

U như tâm trong lúc mộng,

"M" như tâm trong lúc ngủ mê,

còn OM, với tính cách toàn thể, là trạng thái của tâm đại đồng (trạng thái thứ tư), bao hàm tất cả và vượt lên trên mọi biểu hiện.

Không nên hiểu theo nghĩa đen ba trạng thái đầu (thức, mộng, ngủ mê), mà nên hiểu: 1) tâm "A" là tâm thức chủ quan đối với ngoại cảnh, tức là cái tâm trạng bình thường của chúng ta; 2) tâm U là tâm thức đối với nội giới, gồm có tư tưởng và tình cảm, mong mỏi và ham muốn, tức là cái mà ta gọi là trí thức; 3) tâm "M" là tâm bất động, không phân chia chủ khách, là cái Một vô phân biệt mà Phật giáo gọi là Không.

Trạng thái thứ tư được mô tả nhiều cách, tùy người ta quan niệm nó như mục đích hay lý tưởng cao độ nhất. Điểm chung là trạng thái đó bất diệt, vô khổ, bất sanh, bất lão, và càng tiến gần đến thời kỳ Phật giáo ra đời, người ta thấy rằng, muốn đạt đến trạng thái thứ tư nói trên, không thể không lìa bỏ cái giả ngã.

Mà hết chấp ngã là Giải thoát.

Vậy, OM được gắn liền với Giải thoát, hoặc như một phương tiện để thực hiện Giải thoát, hoặc như là biểu tượng của sự Thực chứng. Mặc dầu có nhiều đường lối để tìm sự Giải thoát hay định nghĩa sự Giải thoát, OM chẳng bao giờ là sở hữu độc quyền của một môn phái triết học đặc biệt nào, mà luôn luôn trung thành với đặc tánh trừu tượng của nó. Đặc tánh đó là diễn tả cái gì ở ngoài vòng **danh sắc**, ngoài vòng ranh rấp và liệt hạng, ngoài vòng định nghĩa và giải thích. Trong ta, đó là sự **chứng nghiệm cái vô lượng**. Tùy cá nhân mà sự chứng nghiệm ấy được cảm thông như một mục đích xa xuôi, hay như một linh ứng, một hy cầu, hoặc giả được nhìn nhận như một thực thể đang vươn mình hay được thực hiện bằng sự diệt trừ tất cả những ranh rấp quái ngại và bằng sự chiến thắng những thú hưởng xấu xa ác độc.

Có bao nhiêu căn cơ, bao nhiêu tánh tình, là có bao nhiêu hình thức giải thoát, tất cả, tuy nhiên, đều mang chung một dấu vết: vô lượng. Những kẻ đang đau khổ vì bị xiềng xích, bị thiếu tự do trong đời sống tinh thần, sẽ cảm thấy sự giải thoát như một nảy nở, một phóng khoáng vô lượng. Người đang bị hắc ám vô minh bao phủ, sẽ chứng nghiệm sự giải thoát trong nguồn ánh sáng vô lượng. Người đang rên siết trước cảnh chết chóc vô thường, sẽ cảm nhận sự giải thoát

như cái vô tận. Ai mà thân tâm bất an, sẽ hưởng được sự giải thoát hòa bình vô lượng.

Đúng như đã nói, giải thoát hiển hiện dưới nhiều hình thức, nhưng trên những dị biệt, có một điểm đồng là vô lượng, vô tận, vô cùng, vô biên. Điểm này rất quan trọng, bởi vì nó chỉ rằng, dầu ở mức tột độ, những sự chứng đạo có thể còn giữ lại một hương vị cá nhân, nghĩa là còn phưởng phất cái mùi của nguồn gốc mà vẫn không hao mất phần nào cái tánh cách đại đồng của chúng.

Do đây mà, cũng đồng thực chứng cái vô lượng vô biên, mỗi hình thức tôn giáo ứng dụng cái thực chứng ấy khác nhau. Trong các cổ kinh Phệ đà (**Védas**), sự thực chứng biến thành vũ trụ thuyết; trong các kinh **Bramanas**, nó trở thành nhất thần giáo lý thuyết; trong Kỳ na giáo, nó trở thành tư tưởng về cơ thể học. Nó còn trở thành thâm huyền tâm lý trong thiền định của Phật giáo, huyền học trong Phệ đà giáo (**Vedantisme**), tình ái huyền bí (**bhakti**) trong đạo **Vishnouisme**, khổ hạnh trong đạo **Shivaisme**, thần lực bào thai vũ trụ (**sakti**) trong Mật tông của Ấn Độ, sự biến hóa của những thần lực và hiện tượng tâm sắc, nương vào ánh giác của trí bát nhã (**prajna**).

Những thí dụ vừa mới đưa ra nào đã nói hết đâu tất cả những hình tướng của sự thực chứng, đó là chưa kể những trường hợp, cũng sai thù như thế, của những

thực chứng này phối hợp với những thực chứng khác, hoặc của những thực chứng trong nhập tương dung. Vì vậy, không thể vạch một làn ranh giữa thực chứng này với thực chứng khác, trái lại, lắm khi sự thực chứng này lại giã lên một sự thực chứng khác. Trong những trường hợp trộn lộn này, chính cái nét quan trọng nhất làm cho môn phái này khác với môn phái kia.

Do đây, OM được xem đối với phái này, như biểu tượng của thần lực vô cùng, đối với phái khác, như không gian vô tận, đối với một phái khác nữa, như Vô lượng thọ hay Sự sống trường tồn vĩnh cửu. Với một số người, OM có nghĩa là Vô lượng Quang (Ánh sáng khắp cùng); với một nhóm khác, đó là Pháp bất diệt; có người lại nhận OM như Tâm vô lượng, như Thần linh chu biến, như Đại Từ bao hàm tất cả, như tiết điệu của vũ trụ, như thần lực sáng tạo, như Chánh biến tri (Connaissance infinie), v.v...

Như một đài gương phản chiếu tất cả hình sắc mà chẳng biến đổi tự tánh, cũng thế, OM phản chiếu tất cả những tâm tánh sai biệt, hay mang hình dáng của tất cả những lý tưởng cao thượng, nhưng không bao giờ bị kẹt trong bất cứ tâm tánh hay lý tưởng nào. Bốn tánh của OM là Vô cùng, Vô tận, Vô biên, không gì khác hơn. Không thể giải thích thánh âm OM bằng một lối nào khác.

(trích tạp chí Từ Quang số 199-200, tr. 32-40,

Sài Gòn tháng 2-3 năm 1969)



III

Ý NIỆM VỀ "OAI ÂM" VÀ THUYẾT "BA ĐỘNG"

Cũng như tất cả vật sinh sống, những biểu tượng chịu luật thành hoại và có những bước thăng trầm, khi uy thế đã lên đến tột độ thì biểu tượng xuống dốc bằng đủ mọi ngả của cuộc đời hằng ngày, cho đến khi trở thành những từ ngữ ước lệ thông thường, không còn một tương quan nào với nguồn gốc, hay mang một ý nghĩa mới, hoặc quá hẹp hòi hoặc quá tổng quát đến nỗi mất hết cái nghĩa sâu xa xưa kia. Chừng ấy, nhiều biểu tượng mới đến thay thế những biểu tượng cũ, từ đây lui vào bóng tối và chỉ còn biết trong giới "chơn truyền" mà thôi.

Được gọi "chơn truyền" những con người đặc biệt, có một sức cảm thông khác thường, nhờ đó mà họ hiểu

được điệu lý của biểu tượng do cổ phong lưu truyền hoặc do trực giác của chính họ tìm thấy. Trong trường hợp những biểu tượng mật tông, sự rung động vi diệu của tiếng - một thủ một vai tuồng rất là quan trọng. Ngoài ra, còn những ý tưởng liên miên chúng cô đọng xung quanh biểu tượng và làm cho tác động của biểu tượng trở thành mạnh mẽ hơn.

Sức mạnh vô hình của tiếng hay của sự rung động là một bí mật. Bí mật là chiếc khóa thần mở cửa huyền diệu cho ta biết phần nào về vấn đề tạo thiên lập địa và huyền lực sáng tạo, cũng như phát minh cho ta thấy bốn tánh của vạn pháp. Lâu xưa, nhiều bậc phi phạm ở dưới chơn núi Hy Mã, ở Ba Tư, ở Mésopotamie, ở Ai Cập, ở Hy Lạp, v.v... đã nắm được sự bí mật ấy.

Pythagore, người đã được chơn truyền về đạo giáo Đông phương và đã sáng lập một trong những trường phái huyền học danh tiếng ở Tây phương, đã đề cập đến cái "đại hòa của các cầu thể" (*harmonie des sphères*) trong đó các thiên thể (*corps célestes*) có những âm điệu đặc biệt. Nói một cách khác dễ hiểu hơn dầu rằng không đúng hẳn, vũ trụ, trước mắt thần của Pythagore, là một giàn nhạc đại hòa tấu, gồm có nhiều âm thanh, âm điệu. Tất cả những âm thanh âm điệu này tuy lớn nhỏ, bổng trầm khác nhau, vẫn hòa nhau có tiết tấu nhịp nhàng. Những nguyên tử, tinh vi đến mắt ta không trông thấy, là một thành phần của

dàn nhạc vô cùng vĩ đại vừa nói, vì chúng có những dao động nhịp nhàng của chúng, mà có dao động là có tiếng vậy. Tất cả những âm điệu và những rung chuyển (ba động) ấy gom lại thành cái đại hòa của vũ trụ trong đó mỗi yếu tố - mỗi nhạc khí, nhạc công - tuy giữ đặc tánh và nhiệm vụ riêng biệt của mình vẫn chung sức trong việc làm cho bản nhạc luôn luôn được thuần nhất. Việc đời cũng thế, tranh, cò, kèn, sáo... mỗi thứ có âm thanh âm điệu riêng, phương pháp sử dụng và kỹ thuật cũng khác, nhưng khi "đờn hòa" thì tất cả phải làm thế nào cho theo một âm điệu, cho cùng một nhịp nhàng, đờn bản nào thì đồng ra bản đó, chớ không thể kẻ đờn nam người kéo bắc.

Tiếng, theo chỗ thấy biết của nhiều bậc phi phạm thuở xưa mà lời dạy còn truyền lại đến nay, có công năng sáng tạo ra thế giới hữu hình. Kinh Phật có câu: "Tiền Oai Âm Vương, vô Phật vô chúng sanh" (Trước Oai Âm Vương, không có Phật, không có chúng sanh) - Thường nghe giải: Oai Âm Vương là đức Phật Oai Âm Vương. Thiết nghĩ giải như thế không đúng và nên hiểu Oai Âm Vương với nghĩa của chữ "Verbe" trong Phúc Âm Cơ Đốc giáo.

Phúc Âm, theo Thánh Jean, khởi đầu bằng câu: **Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu était le Verbe; et le Verbe s'est fait chair...** Nghĩa: Ban sơ chỉ có Thiên Âm, và

Thiên Âm ở cạnh Thượng đế, và Thượng đế là Thiên Âm; và Thiên Âm tự biến thành thị".

Cứ vào câu Phúc âm ấy thì Tiếng Trời (Thiên Âm) là Trời, là chính Thượng đế, và Tiếng Trời (vô hình) đã tự biến ra cái hữu hình là thị với nghĩa là vật chất, là thế giới. So với câu Kinh nhắc lại phía trên, tuy về mặt văn từ có khác, ý kín bên trong vẫn có một. Thật vậy, nếu trước Oai Âm Vương (hay Tiếng cao cả như) không có Phật mà cũng không có chúng sanh, thì nên hiểu sau Oai Âm Vương mới có Phật và chúng sanh. - Phật là chúng sanh đã giác ngộ, còn chúng sanh trôn là chúng sanh chưa giác ngộ, vậy có hai cái đối đãi, mà đối đãi là thế gian, bởi lẽ thế gian là cảnh giới của tương đối (monde de la relativité).

Trời hay Thượng đế chỉ cái trạng thái tĩnh (repos) của bản thể; Tiếng (Âm hay Thiên Âm hay Oai Âm) chỉ cái trạng thái động (mouvement), bởi vì có động là có tiếng, có tiếng là có động. Tĩnh là Ban sơ (au commencement); lúc chưa có trời đất vạn vật, thì chẳng có gì cả, ngoài Thiên Âm. Theo Kinh Phật thì lúc ấy cũng chỉ có Oai Âm mà thôi. Nhưng khi Thiên Âm, Oai Âm bước sang trạng thái động, thì Thiên Âm biến thành thị, Oai Âm làm phát hiện Phật và chúng sanh nghĩa là toàn thế giới nói tắt.

Ở Ấn, sự hiểu biết về Oai Âm hay Tiếng sáng tạo

luôn luôn tồn tại, đã phát triển trong nhiều hệ thống du già (yoga) và nảy nở toàn diện trong nhiều tông phái Phật giáo có cơ bản triết lý xây dựng trên Duy thức học. Truyền thống của các phái này đến nay còn được duy trì ở các nước theo Đại thừa như Tây Tạng và Nhật Bản.

Bà Alexandra David-Neel, trong sách "Tây Tạng Du Ký" (Voyage au Tibet) có mô tả một "Âm Su" mà đặc tài là, với một cặp bạc hay cặp chấu, ông có thể diễn tả tất cả âm điệu của những âm thanh kỳ lạ. Như Pythagore, ông nói rằng tất cả sự vật đều "phát thanh" tùy thiên tánh hay tình trạng đặc biệt. Ông giải thích: Chỉ vì tất cả sự vật đều là nguyên tử hợp thành, mà nguyên tử sống động, nó nhảy múa và trong dao động, làm phát sanh những tiếng. Khi tiết điệu của cuộc vũ điệu, thì âm thanh do sự nhảy múa làm phát sanh cũng đổi theo. Mỗi nguyên tử xướng lên bất tuyệt cái âm điệu của nó và âm thanh, mỗi lúc, tạo ra những hình dáng thô kệch hay vi tế (nghĩa là có tính cách vật chất nhiều hay ít). Có những âm thanh sanh hóa mà cũng có những âm thanh hủy diệt. Ai có khả năng phát xuất hai thứ âm thanh đó là có thể, tùy ý mình, sáng tạo hay hủy diệt".

Đừng giải thích những câu chót này theo chiều hướng của khoa học vật chất. Có người đáng tin quả quyết rằng thần lực của chơn ngữ nằm trong tác dụng

của âm ba (ondes sonores). Nhưng âm ba là gì há không phải là cái lắc lư của những vật li ti mà khoa học nghiệm thấy kết thành những hình dáng rõ rệt và quyết định, tùy tính cách, sức mạnh yếu và nhịp nhàng tiết điệu của âm thanh?

Nhưng nếu chơn ngữ - mà chúng ta thường gọi sai là bài chú - hoạt động một cách máy móc, thì người ta có thể, với một cái máy hát, tạo được một hiệu nghiệm như hiệu nghiệm của chơn ngữ. Nhưng không phải thế. Muốn cho chơn ngữ có hiệu nghiệm linh thánh, phải có một điều kiện cần thiết nào khác. Bằng cứ là những chơn ngữ do một người mê muội ngu dốt đọc lên, dầu có lập đi lập lại nhiều lần hay với một giọng điệu y hệt như giọng điệu của một Pháp sư đi nữa, những "thần chú" ấy vẫn không có "thần lực" nào cả. Có người lại tin lầm rằng phải đọc cho đúng phép mới tạo được những rung động cần thiết cho sự linh nhiệm. Không phải thế: các nhà sư Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, đâu có phát âm đúng, nhưng hiệu nghiệm vẫn có như thường. Thí dụ câu chú "OM MANI PADME HŨM" thì sư của mỗi nước đọc theo lối của mình, không ai đọc đúng giọng.

Vậy phải nói rằng thần lực và hiệu nghiệm của một chơn ngữ không tùy gì khác hơn là tùy tâm trạng thanh tịnh, sức cố gắng và sự thuần thực đạo đức của người đọc. Tuy phải nhờ miệng, âm thanh của một

chơn ngữ không phải âm thanh của thế gian. Nói một cách khác, không phải tiếng của con người mà của đạo đức, vì vậy tai thịt không nghe được chơn ngữ mà phải tâm linh. Thật ra không phải miệng đọc, mà tâm đọc. Chơn ngữ chỉ có thần lực và ý nghĩa đối với người đã được ấn chứng, tức là đã trải qua cái thực nghiệm tu hành do đấy đã phát xuất cái diệu âm hay cái diệu tướng từ đó về sau gắn bó mật thiết với thâm tâm của người tu hành.

Một công thức hóa học chỉ có hiệu lực với ai biết ý nghĩa của những chữ, những số hợp thành công thức ấy, và luôn cả những định luật và phương pháp áp dụng. Cũng thế một chơn ngữ chỉ ban thần lực cho ai tự thức bốn tánh, biết cách sử dụng chơn ngữ và hiểu rằng chơn ngữ là một phương tiện để đánh thức những tiềm lực trong con người của mình. Biết sử dụng những phương tiện ấy thì có khả năng biến đổi số phận mình và tác động hoàn cảnh xung quanh mình. Vậy ra, chơn ngữ tự nó không phải chiếc đũa thần như nhiều nhà bác học Tây phương quả quyết, nghĩa là tự nó, nó không có một tác động, quyền năng nào cả, mà phải nhờ sự trung gian của tâm người tu hành. Xin nói lại cho rõ: chơn ngôn, chơn ngữ không riêng có một thần lực nào; chúng chỉ là phương tiện để tập trung những thần lực sẵn có chẳng khác những miếng kiếng dùng để phóng đại những chữ nhỏ. Tự chúng, những kiếng

ấy đâu có phát sanh sức nóng để đốt cháy giấy, nhưng nếu chúng ta biết cách dùng chúng để gom ánh sáng mặt trời, chúng ta sẽ có một nguồn nhiệt lực đốt nhà cũng được.

Nhiều người có tiếng là bác lãm đã công khai chỉ trích và phủ nhận hiệu lực của chơn ngôn. Ấy vì những người ấy thật sự chưa có một kinh nghiệm nào về Mật tông, hoặc giả có tu tập, thì lại làm càn làm sái, không minh sư chỉ dạy. Trong số những học giả Tây phương viết bàn về Mật tông hay Chơn ngôn tông, chỉ có Arthur Avalon, lần đầu tiên, đã can đảm chỉ cho thế giới biết rằng tông này chẳng phải là một hình thức suy bại, lạc lõng của Ấn Độ giáo hay của Phật giáo, và trong truyền thống của Mật tông, người ta dễ tìm thấy nhiều sự hiểu biết và chứng nghiệm sâu xa trong lãnh vực tâm tánh con người.

Như đã nói, muốn có những tri kiến và ấn chứng đó, phải tu tập theo sự dẫn dắt của một minh sư và với một sức tinh tiến không dừng. Chỉ trong những điều kiện bắt buộc này chơn ngữ mới có thể có một ý nghĩa, bởi vì chỉ những điều kiện này mới có thể làm bùng dậy trong hành giả những thần lực, tích tụ trải qua không biết bao nhiêu công phu của các bậc tiền bối, và mới có thể làm phát sanh những tác dụng vì đó mà các chơn ngữ được tạo ra. Người chưa được chơn truyền, dầu có đọc chơn ngôn hết kiếp hoại hình, vẫn không

thu hoạch một kết quả nào. Vì vậy, muôn ngàn chơn ngôn có thể in phát khắp thế gian, điều đó không bao giờ làm mất sự bí mật và giá trị của chơn ngôn.

Cái bí mật nói ở đây không có gì tương đồng với cái dấu điểm của thế gian, như nhà khoa học giữ bí mật về một sự phát minh nào đó, hay bà thầy dạy làm bánh giữ bí mật về cái khéo của mình. Cái bí mật của chơn ngôn chỉ có đối với ai không chịu hoặc chưa khép mình trọn vẹn trong khuôn khổ của phép tu theo Mật tông, mà ba điểm chính là: giữ giới, nhập định và hồi quang. Muốn có cửa quý ở thế gian hay một cái học tầm thường nào còn phải nhiều cố gắng, hà huống là tu chứng thần thông. Cái nghĩa của chữ "mật" trong danh từ Mật tông là như thế: những tầng sâu thẳm của đạo lý, không phải liếc mắt qua là hấp thọ được mà phải đi sâu vào chỗ thâm kín nhất của nội giới mới mong thực chứng.

Ngũ Tổ Huỳnh Mai đã nói với Huệ Năng:

- Bất thức bốn tâm, học pháp vô ích. Nhược thức tự bốn tâm, kiến tự bốn tánh, tức danh trượng phu, thiên như sư, Phật.

Nghĩa: Chẳng nhận biết tâm mình, học Đạo vô ích. Bằng nhận biết tâm mình, thấy được tánh mình, thì gọi là trượng phu, là thầy của trời người, là Phật.

Cái bí mật là "thức tự bốn tâm, kiến tự bốn tánh".

Muốn biết được tâm mình, thấy được tánh mình thì phải "hồi quang phản chiếu", quay mắt nhìn vào bên trong, mà bên trong của ai nấy nhìn, cho nên thật là bí mật đối với người khác.

Tuy nhiên, không phải chỉ cố gắng nỗ lực là đủ. Ở bậc cao học ngoài đời, sinh viên luôn luôn là gạo cội, là những bậc thông minh tốt chúng, đầy đủ những khả năng không tìm ra ở hạng trung hạ. Ở đây cũng thế: tuy người người ai cũng có tâm có tánh, nhưng căn cơ trình độ khác nhau. Do đây, trước khi thu nhận, các vị minh sư thường quan sát kỹ lưỡng coi người đến xin làm đệ tử có đủ những điều kiện và đức tánh cần thiết không.

Những điều kiện nhập môn là: phải hoàn toàn tin tưởng ở thầy, hoàn toàn kính trọng thầy như biểu hiện của chơn lý và hết lòng sùng bái đạo lý. Còn muốn đạt đạo, phải là người có chí ham học kinh điển, hiểu rành tông phong, và cương quyết theo thầy bất kể tháng năm.

(trích tạp chí Từ Quang số 201-202, tr 27-35, Sài Gòn tháng 5-6 năm 1969)



CHƯƠNG II

**VẠN VẬT NHỨT THỂ
KIM ĐƠN VÀ CAM LỘ**

Trong khi những biểu tượng của Mật tông bắt nguồn từ một phạm vi ngôn ngữ có thể quy định giới hạn rõ ràng, có nhiều biểu tượng khác mà nguồn gốc không thể quy về một phương hướng nhất định nào, hay về một nền văn minh, hay một sắc tộc, hay một tôn giáo rõ rệt nào. Đó là những biểu tượng có tính cách đại đồng, chung cho cả nhân loại. Tùy thời đại, chúng có thể mất một phần ý nghĩa và rơi vào sự lãng quên, hoặc giả mất tích trong một vùng văn minh nào đó và chôn vùi dưới hàng mấy thế kỷ, để rồi phục sanh lại ở một nơi khác, hay vào một thời đại khác, hay dưới những lớp áo khác. Cũng có thể chúng đổi tên thay họ và đổi luôn ý nghĩa, tới một mức độ nào đó.

Những biểu tượng thuộc loại này và được dân gian biết nhiều như thường hữu hình, hoặc là những hình vẽ trừu tượng hoặc là một tự khí (đồ vật dùng trong việc thờ cúng). Nhưng cũng có những biểu tượng vô hình, nghĩa là tồn tại trong tưởng tượng như những ý

niệm.

Một trong những biểu tượng vô hình này là "kim đơn" của phương Đông hay "pierre philosophale"⁽¹⁾ của phương Tây. Nhiều nhà tu hành huyền bí cũng như nhiều nhà bác học, từ ngàn xưa, đã lưu tâm để ý đến loại biểu tượng này mà người ta cho là nguồn sản xuất chẳng những của nhiều biểu tượng khác, hữu hình hoặc vô hình, mà còn của nhiều tư tưởng vĩ đại và nhiều phát minh kỳ lạ trong địa hạt khoa học và triết học.

Ý niệm cơ bản muôn đời của kim đơn hay điểm kim thạch là cái Huyền lực hay Bản thể, tức là cái nguyên lý có một của vũ trụ. Theo ý niệm này, tất cả những yếu tố⁽²⁾ và những hiện tượng do các yếu tố này cấu hợp để tạo thành vũ trụ đều là những biến tướng của Sức mạnh nhiệm mầu hay Bản thể ấy. Vì vậy nếu gạt lọc được cái phần ô trược, bất tịnh, tức là phần biến tướng, thì người ta có thể tìm lại được cái chơn tánh của Bản thể. Ai "trở về nguồn" này được là nắm chắc trong tay chìa khóa của cửa bí mật, là làm chủ được cái sức mạnh biến hóa muôn vật.

Xưa kia, ý niệm chỉ đá hóa vàng, "luyện tinh hóa

(1) Pierre philosophale: Điểm kim thạch - Một thứ đá có công năng, theo các thuật sĩ, biến sắt thành vàng. Ta có câu "chỉ đá hóa vàng" để xưng tụng những pháp lực cao cường của một ít đạo sĩ.

(2) Phật giáo gọi những yếu tố này là "đại" (như nói tứ đại, ngũ đại, thất đại); Nho gia gọi là "hành" như nói ngũ hành.

khí luyện khí hóa thân" đã bị khoa học Tây phương bác bỏ như một ảo vọng của tư tưởng thời trung cổ. Nhưng bây giờ, nó trở thành một giả thuyết binh vực được và, trên thực tế giả thuyết này đã có ảnh hưởng to trong nhiều lãnh vực của nền tư tưởng hiện đại, thậm chí đến mức bắt buộc con người phải hình dung thế giới theo một đường lối mới.

Xưa cũng như nay, bất luận thời nào, nhân loại luôn luôn cố gắng tìm hiểu cái chơn tánh của vũ trụ bằng hai đường lối nghịch nhau: một là con đường đi sâu vào vật chất, hai là con đường đi vào nội giới của tâm hồn. Mới xem, vật chất và tâm hồn hoàn toàn khác biệt nhau. Nhưng thật sự, cổ kim có người thấy rõ rằng không làm sao tách vật chất khỏi tinh thần, tinh thần khỏi vật chất được. Không phải chỉ con người mới là sự kết hợp của vật chất và tâm linh, mà thú vật, cây cỏ nữa; nói tóm trong vật chất đều có những sức mạnh vô hình, thiêng liêng của tâm linh, của tinh thần. Sự tin tưởng ở ảnh hưởng huyền bí của một vài thứ ngọc, một vài thứ kim khí, sở dĩ từ lâu xưa còn truyền lại đến ngày nay ở nhiều xứ phương Đông, không có gì là mê tín dị đoan cả.

Vậy thì dầu tìm cái chơn tánh của con người trong vật chất hay trong tâm linh, điều ấy không quan trọng bao nhiêu, bởi lẽ con người không gì khác hơn là một phần hay một hiện tượng của cái Bản thể duy nhất của

vũ trụ. Tuy nhiên, kết quả phải giống nhau trong hai trường hợp và đúng với hai phương diện của Thực thể là tinh thần và vật chất. Ai đạt đến Bản thể, người ấy tỏ thông sự mầu nhiệm của vũ trụ và sai sử được tứ đại ngũ hành, mà còn tìm ra vị cam lộ trường sanh bất tử. Bởi vì nếu bắt từ vật chất mà luyện được thành hơi (luyện tinh hóa khí), rồi từ hơi - cũng còn là vật chất mà là vật chất nhẹ như "ether" - luyện cho đến thành thần (tinh thần), là đem vật chất trở về nguồn, là làm tan vật chất đến mức uyên nguyên của nó. Uyên nguyên này là Bản thể bất nhị, trong đó không có phân tinh thần và vật chất. Luyện khí hóa thần thành công liền đạt được huyền vi của vũ trụ và có khả năng diệu dụng cái huyền bí mãnh liệt vô song ấy mà biến hóa theo ý mình.

Trong sách "Autobiographie d'un yogui" (tự thuật của một đạo sĩ), tác giả có ghi một câu chuyện sau đây. Trên bước đường tìm sư học đạo; tác giả gặp một đạo sĩ có biệt tài - hay nói phép mầu cũng được - biến hóa mùi thơm của nhiều loại hoa. Bạn hái một cánh hoa dại ngoài đồng, không mùi hương nào. Bạn đưa cho đạo sĩ và nói: "Xin cho tôi mùi thơm hoa hồng". Đạo sĩ đáp: "Xin theo ý ông", mà không hề đụng chạm hay đưa tay thoa thoa trong không trung, trên cành hoa. Thế mà khi bạn đưa hoa lên mũi ngửi, rõ ràng là cái thơm của hồng, một cái thơm lưu luyến đến đôi ba hôm

sau, y như của một cảnh hồng thật. Chẳng những thế, bạn có thể trình cho đạo sĩ bất luận một vật gì, một viết chì, một cục đá, hay chính bàn tay của bạn, và bạn muốn mùi nào, như lài, như sen, như trầm, .v..., tức khắc sau câu đáp "Xin theo ý ông" là bạn cũng có ngay mùi ấy. Tay bạn, dầu có rửa ráy một đôi lần, vẫn còn thơm như bạn xúc nước hoa. Hỏi tại sao có chuyện lạ như thế, đạo sĩ đáp: "Không có gì quá bí mật cả, công việc tôi làm là công việc của các nhà hóa học trong phòng bào chế của họ. Các nhà hóa học, sau khi phân tích, biết mùi hoa nào có những chất gì và những chất ấy được phối hợp theo công thức nào, rồi cứ theo đó mà làm ngược lại, nghĩa là không phân tích mà tích hợp là có một thứ nước có mùi của hoa kia. Tôi chỉ khác các nhà hóa học là không phân tích và tích hợp bằng máy móc, không dùng vật chất để tổng hợp, cũng không làm việc trong phòng. Môi trường hoạt động của tôi là thiên nhiên, là vũ trụ, những chất tôi dùng để phối hợp đúng theo công thức của nhà hóa học, tôi lấy trong thiên nhiên, bằng một phương pháp riêng dựa trên sức mạnh của tâm linh.

Câu chuyện này giúp chúng ta hiểu phần nào cái lý "chỉ đá hóa vàng", "luyện kim đơn", v.v... Mỗi vật trên thế gian, dầu thuộc khoáng sản, thảo mộc, cầm thú, đều do những yếu tố khác nhau hợp thành. Phân tích những yếu tố này đến chỗ nhỏ nhất nhất, chúng ta

có những cái gọi là cực vi (Kinh Lăng Nghiêm), tương đương với nguyên tử hiện nay. Phân tích nữa, khoa học tìm thấy rằng mỗi nguyên tử là một vật do ba thứ phân tử (particules) hợp thành, mà số lượng khác nhau giữa nguyên tử của một chất này và nguyên tử của một chất khác. Nếu có thể, bằng một phương pháp nào đó (tới nay khoa học chưa tìm ra), biến đổi thành phần nguyên tử của chất sắt chẳng hạn cho giống với thành phần nguyên tử của chất vàng, thì cực sắt kia trở thành vàng tức khắc. Cái không thể làm được của nhà khoa học, đạo gia cho là làm được bằng phương pháp "quy nguyên", đưa vật chất trở về với Bản thể.

Nhưng mục tiêu thật của các đạo gia (tu thuật huyền bí) không phải biến đá thành vàng hay luyện trường sanh bất tử, mà để tự biến hóa, tự "thành tựu" (*siddhi*), nghĩa là, nói theo thông thường, tu tâm luyện tánh, minh tâm khai trí, để thể nhập với Bản thể. Cố nhiên, đạt đến sự thành tựu này thì thần thông vô lượng, tự biến hóa mình từ phàm lên thánh, mà còn biến hóa cảnh vật quanh mình ước trước thành thanh tịnh.

Trong truyện xưa của Tây Tạng có sự tích của nhiều bậc đắc đạo có tài biến hóa lạ lùng. Ở Ấn, thời xưa, những dị nhân như thế này không phải là không có, nhưng vì nước Ấn bị nạn ngoại xâm nặng nề cho nên những sách vở và di tích của các ngài bị tiêu hủy

mất hết. Trái lại, nhờ hưởng được cảnh thanh bình lâu đời, lại ở nơi non cao che chở, gần như cách biệt với trần gian, Tây Tạng còn giữ được sách vở của 84 vị *Siddhas* (Bát thập tứ Thành tựu) cũng như những sự tích của các ngài.

Tất cả các tài liệu này đều viết bằng chữ Phạn (sanskrit), theo một thể văn mơ hồ, huyền bí, chỉ rằng những chữ dùng có hai nghĩa, một nghĩa theo lối hiểu thông thường, một nữa theo lối hiểu của khoa huyền bí.

Loại ngôn ngữ tượng trưng ấy, chẳng những là một biện pháp bảo vệ không cho óc tò mò của phàm phu tìm hiểu những gì linh thiêng, hoặc không cho những người chưa được mật truyền tu tập sai quấy có hại, mà còn là một điều bắt buộc bởi vì, trong nhiều trường hợp, không thể dùng loại ngôn ngữ thông thường để diễn tả những chứng ngộ của nhà mật tu. Cái "bất tư nghì" chỉ có thể truyền trao cho người đã được thầy luyện tập, cho những bậc đắc đạo nhãn, và luôn luôn chỉ dưới hình thức ám chỉ bằng những tỷ dụ hay bằng những điều phi lý. Thiền tông của Trung Hoa và *Zen* của Nhật Bản đồng có một thái độ y như Mật tông.

Trong ngôn ngữ tượng trưng của các đệ nhân *Siddhas*, những chứng ngộ trong những giờ tham thiền trở thành những sự kiện của ngoại cảnh, những thành tựu trong tâm trở thành những phép lạ và những tỷ dụ

trở thành những biến cố thật sự và gần như thuộc về lịch sử.

Thí dụ, khi nghe nói dị nhân này bắt mặt trời mặt trăng đứng lại một chỗ, dị nhân kia đi trên mặt sông Hằng, dường tưởng đó là sự thật, mà phải hiểu rằng các ngài đã làm chú và chuyển vận được những mạch khí âm dương trong thân, hoặc đã thực hiện được một cuộc biến hóa nào đó, như luyện tinh hóa khí chẳng hạn. Cùng một cách, chúng ta phải hiểu những danh từ "kim đơn", "cam lộ" hay trường sanh bất tử.

*(trích tạp chí Từ Quang số 203-204, tr. 33-38,
Sài Gòn tháng 7-8 năm 1969)*



MINH SƯ NÂGÂRJUNA VÀ KHOA HÓA HỌC HUYỀN BÍ

Ở trung tâm các câu chuyện về khoa chỉ đá hóa vàng của "bát thập tứ Thành Tự", nổi bật nhân vật của Sư *Nâgârjuna* sống vào khoảng thế kỷ thứ 7 kỷ nguyên hiện đại, tại Tây Tạng (Đừng lầm với Bồ tát *Nâgârjuna* (Trung Hoa dịch Long Thọ) trưởng phái Trung Đạo của 500 năm trước ở Ấn).

Tương truyền Sư có tài biến một núi sắt thành đồng và lập tâm biến luôn thành vàng. Nhưng Sư phải bỏ ý này trước lời cảnh cáo hữu lý của Di Lạc Bồ tát về hậu quả tai hại của dự định: thay vì giúp ích nhân loại như *Nâgârjuna* mong mỏi, Sư sẽ tháo cũi mở lồng cho tham lam tranh chấp và người đời sẽ vì đó mà giết hại lẫn nhau.

Phải chăng vì lời cảnh cáo này mà khoa hóa học huyền bí kể từ đây bật tích? Dầu sao trước đó, *Nâgârjuna* tự thân đã chứng nghiệm cảnh lòng tham đầy động. Câu chuyện đã xảy ra như sau. Thần thông của Sư đã biến cái chén sắt đựng cơm bố thí hằng bữa của sư thành một cái chén bằng vàng không biết lúc nào. Một kẻ gian theo kẹt cửa ngó vào trong am thấy chén vàng chóa mắt và quyết tâm lấy cho được. Sư biết ý kẻ kia bèn vứt chén ra ngoài sân. Tên gian hết sức ngạc nhiên và xấu hổ. Nó cúi mình chun vào thảo lư, đầu mọp sát chơn Sư, làm lễ bạch:

- Ngàn lay Ngài, tại sao Ngài có cử chỉ ấy? Hồi nãy, tôi đến đây với tâm kẻ trộm. Nhưng Ngài đã vứt cho tôi vật tôi thèm muốn và cho tôi cái tôi muốn đánh cắp, hóa ra bây giờ đây, lòng tham của tôi đã biến mất và sự trộm đạo đối với tôi đã trở thành một cái gì hết sức là ngu xuẩn và quá thừa.

Nâgârjuna đáp:

- Tất cả những gì ta có không nên chỉ để dùng cho

ta mà còn cho người khác nữa. Hãy ăn đi, uống đi, lấy đi những gì anh thích, để tự tư dĩ hậu đừng còn cái ý trộm cắp nữa.

Lòng lành và khoan dung của Sư làm cho gian nhưn cảm động đến tột độ. Anh quỳ xuống và khẩn khoản xin thọ giáo. Biết chàng ta đã thật tình phản tỉnh dầu rằng thiện chủng chưa đủ thuần thực để thâm hiểu giáo pháp của mình, *Nâgârjuna* nói: "Được, nhưng trước tiên, anh nên làm việc này là bao nhiêu vật anh ham muốn thêm khát anh hãy đặt chúng lên đầu anh và tưởng tượng như là những cái sừng. Cứ quản tưởng như thế rồi anh sẽ thấy một ánh sáng phi thường màu như ngọc bích".

Nói xong, sư đổ một đồng ngọc quý vào góc chòi, bắt anh học trò mới nhập môn ngồi lên trên, rồi bỏ ra đi, để cho mặc chàng quán tưởng theo phương pháp trao truyền.

Chàng cự đạo chích vận dụng hết sức lực tu tập và nhờ tín tâm dồi dào, chàng quán tưởng đúng như lời thầy dạy. Huyền diệu thay! Lần hồi, những chiếc sừng non mọc lên trên đầu chàng. Ban sơ, chàng lấy làm đắc ý và hãnh diện với sự thành công của mình. Song, mấy năm sau, số sừng mọc gia tăng và mỗi ngày mỗi thêm to lớn đến mức luôn luôn va chạm vào vách am thanh mỗi khi chàng cựa quậy. Khổ đau dồn dập! Càng nghĩ đến những sừng ấy, tình trạng nguy kịch càng

nguy kịch hơn lên. Cái kiêu hãnh trước kia nay xẹp lép, chàng rất đổi âu lo phiền muộn. Quang âm thấm thoát, mười hai năm đã trôi qua khi *Nâgârjuna* trở về thăm cảnh cũ. Thấy thầy, chàng ta khóc bạch nỗi mình. Sư cười nói:

- Vì quá tưởng là trên đầu có sừng cho nên đệ tử mới khổ, cũng thế, chúng sanh vì quá bám víu vào những giả tướng mà họ lầm tưởng là sự thật cho nên tự tay hủy phá hạnh phúc của mình. Tất cả những tướng chúng sanh, dầu người, dầu thú, dầu thảo mộc, và tất cả những vật ham muốn (sở dục) đều như những áng mây trôi. Ai giữ được tâm thanh tịnh, trống rỗng mọi vọng tưởng, người ấy thoát vòng sanh tử, tử sanh. Nếu đệ tử xem được tất cả những của cải thế gian như những vật chẳng thật, không đáng mến và bất tiện y như những chiếc sừng tưởng tượng trên đầu, đệ tử sẽ ra khỏi vòng sanh tử luân hồi.

Như người mù được sáng mắt, chàng trực nhận nhận tánh "không" của vạn pháp, bao nhiêu ham muốn mong cầu ích kỷ cũng như tất cả những vọng tưởng, sai lầm, kể luôn những chiếc sừng trên đầu đều tan mất như sương mù buổi sáng. Chàng đắc đạo, vào hàng "Thành tựu", lấy hiệu là *Nâgabodhi*.

Một bậc Thành tựu khác, mà tên tuổi thường đi đôi với tên tuổi của *Nâgârjuna*, là đạo sĩ Bà la môn *Vyâli*. Như *Nâgârjuna*, *Vyâli* chuyên tu về khoa huyền

bí nhưng chú trọng về môn chế luyện thuốc trường sanh. Sự nghiệp bao nhiêu đều đổ trút vào công việc này cho đến ngày thất bại với hai bàn tay trắng. Ông nản lòng, liệng sách xuống sông Hằng rồi cất bước ra đi xin ăn qua ngày.

Một hôm, trong lúc ông nường nấu ở một thành nọ nằm phía dưới dòng nước, một kỹ nữ tắm sông tình cờ vớt được cuốn thánh thư và đem dâng cho ông. Dục vọng xưa bùng dậy ông trở lại với khoa bí truyền, có nàng kỹ nữ giúp sức và ngoại hộ.

Một bữa kia, trong lúc nấu ăn, nàng bất cẩn để một ít nước thơm rơi vào bình luyện đơn của đạo gia. Và lạ lùng thay! Cái kết quả mong chờ suốt mười bốn năm công phu lao lực mà không thực hiện được, nay bỗng chốc lại thành tựu, và thành tựu nhờ tay một người đàn bà dốt nát và hạ đẳng!

Cái ngụ ý trong câu chuyện này nghĩ không cần giải mà ai cũng thấy. Muốn tìm cái bất sanh bất diệt là bản thể của vạn vật, phải dừng dùng sức thông minh của đầu óc, cũng đừng móng tâm ham muốn một cách tư ích tư lợi, mà phải tiếp xúc ngay với cuộc sống toàn diện và bất nhiễm, bằng cái ngó thẳng của trực giác.

Tuy nhiên, vị đạo sĩ không vì bài học vừa nhận được mà thức tỉnh. Bình thuốc trường sanh bất ngờ đã thành tựu, ông ta hối hả cất giấu rồi trốn ra ẩn mình trên chót một ngọn tiểu sơn, ngay giữa một đầm lầy rộng lớn. Ông

không muốn chia sớt cái trường sanh với một ai cả. Lòng ích kỷ của ông đã giam hãm ông trong cảnh cô độc, bắt ông làm thằng tù của bình cam lộ.

Trong lúc ấy, vì lòng của Bồ tát đại bi muốn đem cam lộ chia cho tất cả chúng sanh có duyên phần, *Nâgârjuna* dùng thần nhãn tìm ra vị đạo sĩ và thành công trong việc khuyến hóa vị này đem phép mầu ra cứu độ quần sanh.

MANI: TÂM BẢO, "ĐIỂM KIM THẠCH" VÀ "NGUYÊN THỂ"

Trong ngôn ngữ của khoa học huyền bí, thủy ngân (mercure) được xem là đồng tánh với "nguyên thể" (matéria prima)⁽¹⁾; tuy nhiên, trong trường hợp này, không phải thứ thủy ngân thường mà là "thủy ngân của chánh giác", tiêu biểu cho bản thể hay tâm hồn hoàn toàn thoát ly tứ "đại" địa, thủy, hỏa, phong (vật chất).

Người của giới Phật giáo rất am tường về bốn đại này. Chúng vừa chỉ bốn trạng thái cấu hợp của chất cứng, lỏng nóng và hơi, vừa chỉ bốn cái nguyên động lực của sự đề kháng (chống cự), sự ngưng tụ kết hợp, sự phóng tán (tỏa ra) và sự dao động (rung chuyển, lắc lư, v.v...) nhờ đó mà thế giới vật chất hiện bày.

(1) hay Khí hạo nhiên, tiên thiên, để nói theo các nhà tu Tiên bên Trung Hoa.

Trong kinh *Kevaddha* thuộc bộ *Digha-Nikâya* (Trường A Hàm), có câu chuyện một tỳ khưu nhập định vào các cõi thiên thiên để tìm cách dung hóa tiêu diệt tứ đại, nhưng không tìm ra. Rốt cuộc, ông đến nơi Phật ngự mà bạch hỏi:

- Bạch Thế Tôn, không biết nước, đất, gió, lửa, cuối cùng tiêu tán ở đâu?

Đức Phật đáp:

- Không nên đặt câu hỏi như thế, mà nên hỏi: đâu là nơi mà các đại ấy hết phương đứng vững nữa? - Và đây là câu trả lời: *trong thức vô biên biến chiếu thập phương*, đất, nước, gió, lửa, không còn chỗ đứng nữa".

Thức là *vinnanam anidassanam*. Chữ *anidassanam* mà nghĩa đen là không thấy được, ám chỉ cái trạng thái hiện hành của thức, khi nó bị phân biệt và khách hóa. Hiện hành là thành sắc thân, lấy hình dáng vật chất. Thật vậy, cái mà chúng ta gọi là sắc thân thật ra là sự biểu thị trông thấy được của thức hay, đúng hơn, là quả của những "dị thực nhân", tức là của những trạng thái vọng thức chất chứa lâu ngày.

Thức *vinnanam anidassanam* mà trở thành vô biên (*anantam*) là thức trong trạng thái hoàn toàn bạch tịnh và vô phân biệt, nghĩa là không nhiễm hay chưa nhiễm cái bịnh phân chia ta người, chủ khách. Phật Minh (Buddhaghosa), trong bộ Luận *Visuddhimagga* tuyên

thuyết rằng thức vô biên đồng thể với *niết bàn*. Hai chữ biến chiếu xác định quan niệm này, bởi vì thức chỉ vô biên khi nào nó không còn bị giới hạn bởi cảnh sắc, khi nào nó vượt lên khỏi cặp đối đãi "ngã" và "phi ngã". Có biến chiếu là vì nhờ thanh tịnh hoàn toàn. Trong trạng thái này, thức trở thành một ánh sáng soi rọi khắp nơi. Ánh sáng đó là Bồ đề, là tâm chánh giác (*sambodhi*).

Trong kinh Udâna, trạng thái thức bạch tịnh ấy được đề cập như sau: Thật vậy, có một cảnh giới nơi đó không có đất, nước, gió, lửa, cũng không có thế giới này thế giới kia, cũng không có mặt trời, mặt trăng. Nay các tỳ khuu, có một cái bất sanh, bất biến, bất cấu, bất tạo. Nếu không có cái bất sanh, bất biến, bất cấu, bất tạo ấy thì không thể có được một sự giải thoát nào ra khỏi cái sanh, biến, cấu, tạo".

Ai hiểu được cái thâm thúy của câu nói này, người ấy nắm được trong tay "viên ngọc của thánh nhân", đắc tâm bảo (*mani*), đạt đến bản thể của tâm linh (*prima materia*). Người ấy đã đạt đến tâm viên mãn. Đó là mục đích chơn chánh của tất cả những đại sĩ luyện đờn; với các ngài, "thủy ngân" có nghĩa là những sức mạnh sáng tạo thức bạch tịnh, hoàn toàn giải thoát các ô nhiễm của tứ đại vật chất, nghĩa là các nghiệp chướng do chính thức tạo ra.

Ý nghĩa này được diễn tả trong sự tích của Sư *Kankanapa*, một trong 84 vị Thành Tựu. Thuở xưa, ở miền Đông Ấn, có một vị vua rất hãnh diện với cảnh phú hữu tứ hải của mình. Một hôm, vua gặp một tu sĩ. Nhà tu hành khuyến cáo: "Làm vua thật có sướng không, khi thế gian này là cảnh giới của đau khổ khổ nạn? Sanh, lão, tử quay tròn như bánh xe lăn, và không một ai biết được những gì sẽ xảy ra với vòng lăn sắp tới, nó có thể đưa ta lên tột đỉnh hạnh phúc mà cũng có thể đánh rơi ta xuống tận đáy khổ sở. Bệ hạ nên dừng để cho cái giàu sang hiện nay làm chóa mắt".

Nhà vua đáp: "Trong hoàn cảnh của quả nhơn, quả nhơn không thể tu hành dưới lớp áo một vị xuất gia. Nhưng nếu Sư trao cho quả nhơn một pháp mà quả nhơn có thể phụng hành theo tâm tánh và địa vị hiện tại, không thay đổi gì trong nếp sống bên ngoài của quả nhơn, thì quả nhơn sẵn sàng thọ lãnh".

Biết nhà vua đắm say trần bảo, tu sĩ bèn dùng khoa "lấy độc trừ độc". Ông nói:

- Bệ hạ hãy ngó các viên kim cương ở tay bệ hạ, định thần vào đó và suy gẫm như thế này: các kim cương này lóng lánh đủ màu, làm vui lòng ta, nhưng không có màu nào là thật có. Chỉ có tâm mới là bảo châu sáng chói chơn thật, vạn pháp đều nương vào đó mà hiển hiện trong khoảnh khắc phù du".

Nhà vua vâng lời làm theo và trong lúc vận dụng toàn lực thiên quán, tâm được thanh tịnh và sáng chiếu như một viên ngọc không tì.

Quan quân theo hầu không khỏi ngạc nhiên trước sự thay đổi lạ lùng trong nội giới của nhà vua. Có một lần, họ dòm qua khe cửa và thấy chư thiên đang bao vây chúa họ. Tất cả chừng ấy mới biết rằng nhà vua đã đắc đạo và trở nên một bậc Thành Tựu, họ kéo nhau vào quỳ xin thọ giáo. Vua dạy: "Bây giờ đây, ta mới thiệt là vua, vua không phải nhờ vàng bạc ngọc ngà mà nhờ những công đức do tự lực ta tạo thành. Quốc thổ (độ) của ta là tâm tự tại của ta vậy".

Từ ấy, nhà vua được dân chúng kính trọng dưới đạo hiệu *Kankanapa*.

Ai được "chơn châu" này thì ra khỏi vòng sanh tử luân hồi, đạt đến vô sanh và giải thoát trọn vẹn. Bảo châu ấy không thể ở đâu khác hơn là trong hoa sen (*padma*) của chính tâm họ. Và đây là nghĩa đầu tiên của câu thần chú "Úm ma ni bát mi hồng" (*Om Mani Padme Hm*).

Thế thì *Mani* là "điểm kim thạch", là chơn châu, có công năng thỏa mãn tất cả đại nguyện của chúng ta và thường được nói đến trong không biết bao nhiêu huyền thoại Phật giáo. Cho đến nay, *Mani* vẫn còn là trung tâm điểm của nhiều truyền kỳ bình dân trên đất Tây Tạng.

Về sau, trong một vài hình thái của Phật giáo, ý niệm chơn châu dưới trạng thái "kim cang xử" (vajra: sceptre de diamant), đã trở thành một vật tượng trưng cốt yếu. Kim cang xử⁽¹⁾ nguyên dùng để chỉ oai lực của Đế Thích (Indra) là Thần sấm sét, mà tên tuổi thường được đề cập trong kinh điển Nam phạn.

Ở đây có một đặc điểm cần nêu lên: không cần phủ nhận những ý tượng (représentations) của các đạo khác đương thời, Phật giáo chỉ cho xê dịch cái trọng tâm đạo lý là đủ phát động một sự phục hồi hoàn toàn giá trị của tất cả những ý niệm tôn giáo hiện có lúc ấy. Nói một cách khác, Phật giáo không đả phá mà chấp nhận những biểu tượng mà các cổ giáo dùng để nói lên những huyền bí trong vũ trụ, nhưng chuyển cái hiểu sai lầm thành cái hiểu chơn chánh, khiến cho những biểu tượng kia, trước có vẻ huyền hoặc, nay trở thành hữu nghĩa.

*(trích tạp chí Từ Quang số 205-206, tr. 27-35,
Sài Gòn tháng 9-10 năm 1969)*



(1) Kim cang xử (hay Phiệt chiết la, phiên âm của chữ vajra) là tên của một món binh khí thời xưa bên Ấn Độ. Đạo Bà la môn dùng để tượng trưng oai lực của Thần Đế Thích. - Kim Cang Thừa hay Mật Tông dung nạp để tượng trưng cho oai lực của Tâm thể. Về sau sẽ nói rõ.

Mani, Kim cương xử

Vì thái độ không đả phá mà chấp nhận của Mật Tông cho nên Thần Đế Thích (Indra) của Ấn Độ giáo - một nhân vật rất tầm thường đối với uy thế siêu đẳng của đức Phật - đã tiếng một biểu tượng của oai thần Như Lai. Theo sự tin tưởng của người Ấn giáo, Đế Thích là một thượng thần mà tài làm sấm làm sét khiến ai cũng phải kính sợ. Vậy trên bình diện hữu hình, Đế Thích tượng trưng cho sức mạnh vật chất. Chuyển biến được sức mạnh vật chất thành sức mạnh tâm linh, thì sức mạnh thành oai thần của Phật. Do đây, kim cương xử, biểu hiệu của Đế Thích được dùng để tượng trưng oai thần của Tâm thể, là một sức mạnh không gì đương nổi.

Như đã chú thích trong Từ Quang số 205-206, "xử" nguyên là một món binh khí ngắn nắm tay, hai đầu nhọn, thường dùng thời xưa bên Ấn Độ. Đạo Bà la môn (nay gọi là Ấn Độ giáo) dùng để tượng trưng oai lực của Thần Đế Thích. Hai chữ "kim cương" (hay kim cang) thêm vào để nói lên cái sức mạnh vô đương của Tâm linh; sức mạnh ấy phá tan tất cả các ma lực, tà lực, mà không bị một sức mạnh nào khác phá lại, y như kim cương (người miền Nam gọi là thủy xoàn) là chất cứng nhất, có thể gạch cắt các chất khác mà không bị chất nào gạch cắt được. Trong nhiều kinh Phật, chúng

ta thấy hai chữ kim cương được dùng theo nghĩa này, thí dụ trí huệ gọi là "kim cương bát nhã", với nghĩa: sự sáng suốt sắc sảo cắt đứt mọi dây ràng buộc của vô minh nghiệp chướng.

Kim cương còn được dùng để diễn đạt nhiều ý nghĩa như bất hoại (indestructibilité), bất biến (immutabilité), thanh tịnh và quang minh. Chỗ Phật ngồi kêu là "kim cương tòa" để chỉ những đức tướng bất diệt, bất biến, thanh tịnh và quang minh của Như Lai. Dùng cái "xử" là để chỉ oai thần, nhưng vì oai thần của Phật bất diệt, bất biến... ,cho nên thêm hai chữ kim cương. Lại nữa vì Mật Tông nỗ lực để đạt đến oai thần này cho nên các chi phái của Mật Tông đều được gọi chung là "Kim cương thừa".

Nghĩa này thấy rõ trong danh từ "rdo-rje" (đọc "đọc-sờ") mà Tây Tạng dùng để dịch chữ *vajra* (kim cương). Thật vậy, *rdo* có nghĩa là đá, còn *rje* có nghĩa là vua chúa. Vậy kim cương hay "dorje" của người Tây Tạng là vua của các thứ đá, là loại đá quý báu, cứng rắn và sang trọng nhất. Đá ấy không gì khác hơn là hột xoàn.

Bây giờ, chúng ta hãy tìm hiểu nghĩa tượng trưng của kim cương xử.

Ngày xưa, Trung Quốc hay nước ta có tục lấy ấn kiếm làm biểu hiệu cho oai quyền nhà vua, còn Tây

phương thì dùng một cây gậy ngắn bằng kim khí quý giá, như bằng vàng chẳng hạn. Tiếng Pháp gọi "vương trượng" - tức cây gậy vừa nói - là "sceptre". Vì kim cương xử dùng để tiêu biểu cho một oai quyền - dấu đó là một thần lực - người Pháp vẫn lấy ý mà dịch chữ "xử" bằng chữ "sceptre", và dịch trọn từ ngữ kim cương xử bằng "sceptre de diamant".

Kim-cương-xử có một hình dáng (xem hình III) tương xứng với vai tuồng của nó. Trung tâm của vật này là một vòng tròn, tượng hình chủng tử của pháp giới (vũ trụ), trong trạng thái đơn nhất: đó là "thái cực" của triết học Trung Hoa. Cái Nhứt ấy hàm chứa một sức mạnh vô biên, nay nói cách khác, cái Tịnh ấy hàm chứa một cái Động to lớn vô cùng, tiêu biểu bằng những vòng xoáy khu ốc. Nhờ sức mạnh tiềm tàng trong cái Nhứt trung tâm điểm ấy, phát sanh ra hai đầu hình hoa sen, nghịch hướng với nhau, đó là hai cực - tánh của vạn hữu. Đây là giai đoạn chuyển mình của cái Nhứt mà triết học Trung Hoa gọi là "Thái cực sanh lưỡng nghi" (cái Một Tuyệt đối sanh ra hai cái nghịch nhau là Âm và Dương). Từ hai hoa sen (lưỡng nghi), xuất sanh vũ trụ tượng trưng bằng bốn cánh, thay cho 4 hướng. Triết học Trung Hoa gọi đoạn này là "lưỡng nghi sanh tứ tượng". Tới đây, có một sự sai khác giữa quan niệm của Tàu và Ấn Độ: đó là mũi nhọn ở trên đầu 4 cánh, tượng trưng cho núi Tu Di (Meru) mà Bà la

môn giáo quan niệm là trục của thế giới.

Trong không gian của vũ trụ, có sự sanh hóa phát triển "Một sanh Hai, Hai sanh Bốn" như thế, thì trong thế giới tâm linh cũng có sự phát triển tương tự của Giác tánh, dưới hình dáng năm "thức" và "ngũ Thiền Phật". (Dhyâni-Bouddhas)⁽¹⁾, Năm hóa Phật này tương ứng với năm thức, và năm thức thật ra chỉ là phản ảnh sai biệt của một cái duy nhất là Tâm hay Như Lai Tạng. Điều này được Kinh Thủ Lăng Nghiêm nói rõ.

Từ chủng tử trung tâm, sức mạnh phát ra thành năm cánh hoa sen, từ năm cánh hoa sen phát ra bốn cánh "tứ phương" và ngọn Tu Di, cộng lại thành 5. Năm cánh này lại châu về một điểm, "hoàn nguyên" nghĩa là trở về nguồn là Một. Điểm này là *vajra* (kim cương). Người hành thiền, muốn nhập định, phải làm thế nào cho tất cả nội lực của mình quy về một điểm duy nhất. Cũng thế, trong một mạn đà la, bằng cách xen kẽ những đường hướng và những hình "Thiền Bồ tát" (Dhyâni-Bodhisattvas)⁽²⁾ tương ứng với các đường hướng ấy, con số cánh hoa sen có thể nâng lên từ 4 đến 8, và những cánh của *vajra* châu về điểm một cũng có thể được tăng từ 4 lên 8. Giai đoạn này được triết học Trung Hoa gọi là "Tứ tượng sanh bát quái"

(1) Tức là Ngũ phần Pháp thân.

(2) "Báo thân"

(bốn sanh 8).

Trong trường hợp trước (kim cương 4 cánh, như trong hình vẽ), người ta gọi là kim cương xử 5 mũi (4 cánh tứ phương và 1 Tu Di); trong trường hợp thứ hai thì gọi là kim cương xử 9 mũi (8 cánh và 1 Tu di)⁽¹⁾. Trung tâm điểm trong một kim cương xử cũng như trong một mạn đà la đều được đếm kể. Trên thực tế, kim cương xử là một mạn đà la đôi, tuy có hai đầu, hai hình, vẫn vô ngại, vì con số ở đây không quan trọng, cốt yếu của kim cương xử là ám chỉ cái nhị nguyên tương đối giữa vũ trụ hữu hình và tâm linh vô hình. Đồng thời, kim cương xử cũng còn chỉ rằng, tuy hai đầu nghịch nhau, âm dương tuy tương khắc, vẫn cùng nguồn và đến chỗ cứu cánh là tương dung tương hợp.

Ý nghĩa của trung tâm kim cương xử là sự trong sáng của kim cương, là sức mạnh phóng quang (rayonnement) và sự bất động của bồ đề tâm (bodhi-citta) hay giác tánh. Kim cương có khả năng phản chiếu tất cả mọi màu sắc, nhưng bản tánh của nó là vô sắc, đây là một lý do khác làm cho "hột xoàn" được chọn để tượng trưng cho cái Thể Không, bất sanh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, dầu rằng lan tràn khắp nơi và thời nào cũng hiện hữu. Ý nghĩa này là tinh hoa của Kinh Kim cương và là cơ bản của Kim Cương thừa.

⁽¹⁾ Phật giáo Trung Hoa gọi 5 mũi là ngũ cổ, 9 mũi là cửu cổ. - Chữ cổ nghĩa là đùi, vế.

Mối tương quan giữa một tâm trạng siêu việt giải thoát và một tâm trạng thông thường triền phược, được một vài trường phái Mật tông so sánh với mối tương quan giữa một hạt kim cương và một cục than. Rõ ràng giữa đôi bên, có một trời cách biệt, hạt xoàn trong sáng màu sắc lộng lẫy bao nhiêu thì cục than đen tối xấu xa bấy nhiêu. Tuy nhiên đứng về mặt bản chất hóa học mà xét, thì kim cương hay than đồng là thán tố (carbone), không hơn không kém. Điều này dạy chúng ta cái đạo lý thâm sâu này: vạn vật vạn sự, tuy có cao có thấp, tốt xấu, trong sạch, bợn nhơ... khác nhau, vẫn xuất phát từ một nguồn (vạn vật đồng nhứt thể), và những động lực hành thiện tạo ác bên trong cũng đồng sản sanh từ một nguồn ấy. Do đây mới nói: "tâm tác thiên đường, tâm tác địa ngục". Chính động lực ấy biến hóa con người lấm khi hay thành đở mà cũng có khi làm cho con người từ phàm lên thánh.

Đối với các nhà tin thuyết (luyện tinh hóa khí, luyện khí hóa thân", căn cứ trên sự "song hành" (parallélisme) của luật vật lý và tâm lý, sự biến hóa này có một ý nghĩa đại đồng, bao trùm vạn vật trong vũ trụ. Nghĩa là luật biến hóa có thể áp dụng cho những vật vô cơ cũng như cho các vật hữu cơ, luôn cả cho những sức mạnh của nội giới, bởi lẽ "sắc" và "tâm" có khả năng tương xâm tương nhập.

Thế thì, cái thần thông biến hóa còn vượt xa hơn nhiều cái tài "chỉ đá hóa vàng" hay "luyện kim đơn".

Vượt xa hơn nhiều vì biến hóa một tâm phàm thành một tâm thánh nhất định phải khó hơn việc biến đá thành vàng; vì các nhà tu hành đã được biến hóa rồi thì còn ham muốn gì nữa và cái sống ở thế gian còn nghĩa lý gì với họ. Họ không cần bất tử mà vẫn sống trong bất tử, bởi lẽ họ hết sống trong cảnh xung đột giữa vật chất và tinh thần mà trong sự hòa hợp của hai sức mạnh này, tức là trong cái Một bất sanh bất tử, bất cấu bất tịnh...

Tu luyện cho tới đắc thần thông có những hậu quả bất ngờ và thích thú.

Một hiệp sĩ, vì muốn rửa hận, đã làm công phu khổ hạnh mới luyện được một lưỡi gươm thần, chém sắt như chém bùn, sử dụng đến là bá chiến bá thắng. Nhưng luyện được thần kiếm rồi thì người dày công lại không dùng đến, chỉ vì hiệp sĩ không còn là hiệp sĩ nữa mà đã thành thánh thành hiền rồi.

Câu truyện *Nâgârjuna* thành công trong việc khuyển hóa anh đạo sĩ ích kỷ đã luyện được thuốc trường sanh (xem Từ Quang số 205-206) cùng một ý nghĩa. Nâgârjuna tước đoạt bình cam lộ trên tay của đạo sĩ không phải để tự dụng mà để truyền lại cho các hàng môn đệ, còn tự mình thì chấp nhận sự hy sanh cho đồng loại, để cứu vớt nước nhà ra khỏi một cơn đại tai biến.

Vua *Salâbandha*, vị đại đệ tử của Nâgârjuna, hết sức can gián, nhưng Đại sư cương quyết hy sinh và nói: "Có sanh là có tử, có hợp là có tan, có lai là có khứ: tất cả hình sắc đều hủy diệt, làm sao vui thú được với các vật ấy? Ông hãy đi đi, đi tìm cam lộ trường sanh".

Nhà vua nói: "Tôi sẽ chỉ uống cam lộ với thầy. Nếu thầy không còn thì cam lộ có ích gì?" - Ý nhà vua muốn nói: sống mà không thầy dìu dắt trên đường đạo đức thì cái sống ấy không có giá trị nào. Và đúng như vậy, Nâgârjuna đã đem tất cả của cải bố thí cho người, đã xả bỏ tất cả những gì ngài có trên thế gian thậm chí đến thân mạng cũng không tiếc, và ông vua đệ tử, để theo thầy, đã chết dưới chơn thầy.

Vậy ra, những nhà dật sĩ ỉn tu không luyện đơn để trường tồn thân xác mà để thực hiện một đời sống siêu việt vô úy, không sợ chết. Còn ai cố tâm dùng phép luyện đơn để kéo dài đời sống của xác thịt, thì người ấy là người đã chết với nội tâm và họ chỉ sống như một cái tử thi biết cựa quậy vậy thôi.

Ai tìm được trong tâm cái "điểm kim thạch" của người phương Tây hay "hoàn kim đơn" của người phương Đông, ai nhận ra được cục ngọc "mani" sáng ánh của tâm bồ đề, là đã quy Thức về với Tánh trường tồn bất diệt, và ai tu chứng đến mức này sẽ nhận thấy cái Không trong cái Hữu, cái Vô biên trong cái Hữu hạn, sẽ biến Sa bà thành Niết bàn an lạc. Giáo pháp

của Kim Cương thừa là như thế.

*(trích tạp chí Từ Quang số 207-208, tr. 22-29,
Sài Gòn tháng 11-12 năm 1969)*



Tinh thần và vật chất hay Tâm và Sắc

Muốn tìm ra trong tự tâm viên ngọc kim cương (*mani*) - tượng trưng cho ánh giác vô thượng - chúng ta cần phải cứu xét thật sát hơn coi kinh điển Phật giáo trình bày tâm như thế nào. Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*) khởi đầu bằng một câu: "Trong các pháp, tâm dẫn đầu, tâm là chủ, tâm tạo tác tất cả...". Và trong nhiều giáo pháp khác, ít phổ thông và thâm sâu hơn Kinh Pháp Cú, thế giới chỉ được xem xét như một sự biểu hiện của tam thức mà thôi (vạn pháp duy thức).

Chính đức Phật cũng đã định nghĩa vũ trụ như "cái gì đến với tâm thức ta như là một vũ trụ" - mà không đề cập đến vấn đề chơn thể chủ quan của vũ trụ. Nhưng Phật có quan niệm vũ trụ vật chất theo nghĩa của một đối lập căn bản của tinh thần, của tâm lý không? Không, vì Phật không chấp nhận cái ý niệm "thể chất" (substance) dầu rằng Phật có nói đến thân, đến sắc. Đối với Phật, thân hay sắc chỉ có nghĩa là

hình dáng hiện tượng, bên ngoài và bên trong, của cùng một tiến trình (un même processus). Tiến trình này chỉ có ý nghĩa khi nó rơi vào phạm vi của sự chứng nghiệm tức khắc và khi nó liên quan đến một cá nhân đang sống, nghĩa là liên quan đến những biến cố của tâm thức. Nói một cách thông thường cho dễ hiểu, thế giới, vũ trụ, trong đó chúng ta đang sống đây và được chúng ta cho là chơn thật, đối với Phật, không phải là cái gì chơn thật, cấu tạo bởi những chất chơn thật, mà là cái gì nó đến với tâm thức ta, nó hiện ra trong tâm thức ta, chẳng khác bóng của một cành hoa hồng trong gương. Gương thì dụ cho tâm thức, cành hồng thí dụ cho ngoại cảnh, cho thế giới, cho vũ trụ với mọi sự mọi vật hữu hình, vô hình. Hữu hình là vạn vật, vô hình là những tình cảm... Bóng hồng trong gương đâu phải cái chơn thật, nhưng người si tình - vô minh - vẫn đắm đuối với bóng hồng trong gương mà họ mê như vật thật có. Câu trong Kinh Kim Cương: "... Như Lai thuyết thế giới phi thế giới, thị danh thế giới..." đồng với nghĩa này. - Thế giới chẳng phải thế giới, nghĩa là chẳng phải thật thế giới, nhưng gọi là thế giới. Gọi là thế giới vì đồng vô minh như nhau, tất cả chúng sanh đều thấy có thế giới. Nói pháp cho chúng sanh nghe Phật cũng phải quyền mà nói theo chúng sanh là có thế giới, nhưng thế giới ấy chẳng phải thế giới, chẳng phải thật thế giới. Tại sao thế? Tại vì, nếu có một thế giới chơn thật, thì thế giới ấy phải được xây dựng bằng một hay nhiều

chất chơn thật, nhưng mắt sáng của Phật không thấy có một chất nào chơn thật cả. Đối với Phật, tất cả sự vật đều là hiện tượng, đều là những cái gì từ tâm thức biến hiện ra, bên ngoài và bên trong của chúng sanh. Tâm thức ấy là những cái mà phía trên gọi là "tiến trình" (processus) bởi lẽ tâm thức ta, như dòng nước chảy đọt này qua đọt khác đến và như vậy mãi mãi, không lúc nào ngừng. Chỉ trong người sống, tâm thức (hay cái biết, như biết lạnh nóng biết thương ghét, v.v....) mới hoạt động, cho nên nói "tiến trình" ấy chỉ liên quan đến một cá nhân đang sống. Lại nữa, người sống, tâm thức còn, nhưng nếu tâm thức không tiếp xúc với một sự vật nào thì cái biết không biết gì cả, tỷ như người mê đọc sách đến nỗi có chuột chạy ngang trước mắt mà không thấy biết. Đó là nghĩa của đoạn nói "tiến trình chỉ có nghĩa khi nó rơi vào phạm vi của sự chứng nghiệm tức khắc". Kinh Tăng Nhứt A Hàm và Tạp A Hàm có ghi lời Phật như sau:

"Đúng như thật, tôi nói với các ông rằng, trong tâm thân hết sức vô thường và cao chỉ độ sáu thước xưa này, nhưng có tâm có thức, các ông tìm thấy toàn thể vũ trụ với những hưng vong suy thịnh, luôn cả con đường thoát khỏi vũ trụ".

Y cứ vào thái độ này của Phật giáo, người học Phật suy tâm để đi sâu, chẳng phải vào trong bản thể của vật chất, mà vào trong bản thể của những thọ cảm

và của những kinh nghiệm giác quan là những cái tạo ra trong ta ý niệm về vật chất. Otto Rosenberg nói⁽¹⁾: "... sắc (vật chất) và tâm (tinh thần), dầu tương quan, vẫn không thể nào dung thông nhau được, mà chỉ có thể xuất phát từ cùng một nguồn một. Dầu sao, các bậc đạo học thời xưa đều xem ngoại giới, theo thuyết nghiệp báo, như một yếu tố cấu tạo chúng sanh".

Nhờ thái độ này, Phật giáo thoát khỏi bước tấn thối lưỡng nan của thuyết nhị nguyên (dualisme), theo đây, tinh thần và vật chất là hai cá thể riêng biệt, có hợp là tạm hợp và mối tương quan luôn luôn phải có lý do. Vậy ta nên đồng ý với Rosenberg mà đừng dịch danh từ *rpa* bằng danh từ *vật chất* mà bằng danh từ *sắc* (cái gì giác quan khám phá ra được), để nói lên cái khái niệm vật chất theo quan điểm tâm lý, đồng thời cũng để khởi dựng lên một nguyên lý đối lập giữa sắc (*rpa*) và danh hay tâm (*nâma*). Đúng như vậy, thế giới hữu hình, ngoại cảnh, là "thế giới của giác quan", không mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thì thế giới dầu có cũng như không, bởi lẽ lấy gì mà nhận thức là có?

Rûpa có nghĩa đen là hình dáng. Chỉ nói trống vậy thôi mà không xác định hình dáng ấy là vật chất hay phi vật chất, cụ thể hay tưởng tượng, do giác quan thấu

(1) Trong sách "Die Probleme der buddhistischen Philosophie" Heidelberg, 1924, trang 148.

nhiep hay do tâm trí quan niệm. Từ ngữ *rūpa skandha* (sắc uẩn) thường được người Pháp dịch là "groupe corporel" (nhóm hữu hình), "agrégat matériel" (tập hợp vật chất), "agrégat en forme de corps" (tập hợp có thân hình), v.v... trong khi đó, trong những danh từ "*rūpa-vacara-citta*" hay "*rūpa-dhyāna*", chữ *rūpa* có nghĩa là tướng thanh tịnh, phi vật chất (immatériel) và lý tưởng, do người có trực giác nhận thức được. Những thế giới (loka) hay quốc độ (avacara) dành cho những tướng thanh tịnh đó gọi là "rpa-vacara" hay diệu sắc giới, nhưng vì các thế giới nhiệm mầu này mắt phàm không thấy được và chỉ hiển bày trước các bậc có "thiên nhãn", "thần nhãn", nên hiểu rằng các cõi đó không có gì liên quan đến cái quan niệm của phàm phu chúng ta về vật chất, vật lý cả".

Tới đây chúng ta thấy cái khái niệm về "rpa" rộng lớn hơn nhiều cái khái niệm về "vật chất": tất cả những vật gọi là vật chất thuộc loại dùng giác quan mà thu nhiếp, nhưng giác quan chẳng phải thu nhiếp loại vật chất mà thôi đâu. Vật chất không cần phải được xây dựng trên những cơ bản vật chất, bởi lẽ vật chất bắt nguồn từ những sức mạnh hay những điểm năng lực không có gì là vật chất theo quan niệm thông thường, hoặc từ những yếu tố được xem, theo quan điểm của Mật Tông, như là sự tổng hợp của những thân thức (kinh nghiệm do sự động chạm cung cấp).

Những yếu tố ấy không có một thực thể nào mà là những hiện tượng luôn luôn trở đi trở lại (récurrent), nổi lên và lặn xuống theo một thứ định luật liên tục và phối hợp. Chúng tạo thành một dòng bất đoạn, dòng này trở nên một năng thức thiếu phần trong các sanh vật, tương ứng với các xu hướng, sự phát triển, những giác quan, v.v... của các sanh vật ấy.

Thế thì thuyết vô thường của vạn vật chẳng phải chỉ áp dụng cho vật chất mà thôi. Theo Luận A Tì Đạt Ma, 17 tâm niệm - mỗi tâm niệm lạ hơn một cái chớp nhoáng - là một quá trình tâm thức hết sức dài, vì vậy 17 tâm niệm được xem như thời gian của một hiện tượng vật tượng vật chất. Điều này, dầu là một giả thuyết đi nữa, vẫn đáng cho chúng ta lưu tâm, bởi lẽ nó nói lên mối tương quan mật thiết giữa sắc và tâm, hơn nữa, sự đồng nhất của tâm và vật. Cứ theo đây mà xét cho tới chỗ cuối cùng thì không vật nào không mang dấu vết của một tâm chứng đặc biệt nào đó và là không đứng vào hàng những yếu tố hay năng khiếu của tâm thức.

Nguyên lý vật thể có thể được xem xét theo quan điểm khác nhau: 1) Như giai đoạn của một sự kiện nhiếp thọ (perception), nghĩa là như khởi điểm của một ấn tượng do giác quan làm phát sanh, hay như một sự phối hợp của các thức hiện bắt nguồn từ những ấn tượng của giác quan; 2) Như kết quả của những thức

kiện lặp đi lặp lại nhiều lần và của sự chấp trước (attachement), dính níu, do những thức kiến ấy tạo ra, sự chấp trước này chính là nền tảng trên đó cá nhân hiện thân, nghĩa là tự ban cho mình một hình hài.

Trường hợp thứ nhất là trường hợp của những kinh nghiệm về thân thức hay sự đụng chạm (như biết mềm cứng, ướt khô, lạnh nóng, nằm yên hay lay động...), về nhãn thức (như biết sáng tối, màu này sắc nọ), về nhĩ thức (biết tiếng), về tỷ thức (biết mùi), về thiệt thức (biết vị), rồi nhờ những kinh nghiệm đó mà cái ý niệm về một vật nào đó mới hiện ra trong tâm thức ta, một tâm thức không phải nằm yên mà hoạt động, nghĩ nhớ, liên tưởng, chấp nối hay phối hợp. Thế thì chúng ta không thể bắt nắm sờ đụng "vật chất" hơn là bắt nắm sờ đụng cái cầu vồng trên trời. Nhưng cầu vồng, thật sự, là gì? - Là một vọng tưởng, một vọng tưởng (illusion) tùy thuộc vào một định luật nào đó và chỉ hiện bày cũng trong những điều kiện nào đó thôi. Vạn vật mà chúng ta lầm tưởng là có thật cũng thế, đều là vọng tưởng, là những cầu vồng, chỉ có trong một trường hợp nào đó, bởi những nhân duyên bên ngoài hay những tâm trạng bên trong nào đó.

Chính thân ta, cái bộ máy sắc tâm mà ta gọi là ta, cũng vậy. Theo Phật pháp, bộ máy ấy không gì khác hơn là sản phẩm của tâm thức ta, là tâm niệm của ta được "vật chất hóa", hay nói một cách khác, là tinh

thần cô đọng đến mức trở thành hữu hình, thấy được. Phật pháp gọi là "thức hiện", đúng theo nguyên tắc nhân quả, nhân đây là những nghiệp của thân, khẩu hay ý.

Vậy, thân đúng là do tâm tạo, nhưng thân không thể tạo tâm. Tuy nhiên, thân có thể ảnh hưởng phần nào đến tâm, do những ấn tượng, những thọ cảm mà giác quan của thân thâm nhập nơi ngoại cảnh. Dầu vậy, sự thâm nhập và tiêu hóa những ấn tượng ấy tùy thuộc sự phản ứng của tình cảm hay nhận biết, và cũng tùy thuộc cái thái độ cố ý hay cái quyết căn cứ trên phản ứng vừa nói. Chính cái phản ứng này, như một hành động hay nghiệp (*karma*), tạo ra một quả, rồi như một quả, phản ứng ấy hiện hành (se manifester). Vậy mọi sắc tướng, hay hiện tượng, ở chỗ căn bản, là "quá khứ" và, bởi cố, sẽ là cái gì xa lạ đối với những ai đã vượt khỏi vòng sắc tướng, nhờ công phu tu hành thâm diệu. Sở dĩ có người hiểu lầm, cho có sự khác biệt chông đối giữa thể xác và linh hồn, giữa tinh thần và vật chất, v.v... là vì có sự tin tưởng ở giác quan, ở *thức*. Người đắc đạo, không còn thấy nghe hay biết bằng giác quan, bằng thức, tất nhiên hết lầm lẫn nữa. Đối với đa số phàm phu mà sự hiểu biết chưa vượt khỏi mức sắc tướng, thể xác cố nhiên phải là cái "hiện tại". Nhưng đối với những nhà tu hành, càng đi sâu vào đạo, thì tâm linh càng sáng suốt và cái khoảng chia cách

tâm và thân càng to rộng hơn, bởi vì thân nặng nề ô trược, ít nhạy cảm và rung động bằng tâm, không thể nào theo kịp tốc độ phát triển của tâm trí. Thân chỉ có thể thích ứng chậm chạp và trong những ranh giới nào đó với sức phát triển của tâm trí. Ranh giới này thuộc vào những định luật về sự cấu tạo vật chất và vào tánh chất của những yếu tố hợp thành vật chất.

Khi tâm đã đạt đến trạng thái an toàn, nghĩa là đã dứt khoát xong những ảnh hưởng của nghiệp chướng, những cái nghiệp liên quan đến thân có thể còn tiếp tục vận chuyển lâu ngày, trước khi cái phần "sắc" được điều hòa và thanh tịnh hóa tương xứng với tâm giác ngộ. Đắc đạo là gì? Là đạt đến cái Viên Mãn, cái Hoàn Toàn (la Perfection), bao gồm cả tâm và sắc. Tâm của Phật đã giác ngộ thanh tịnh viên mãn, cho nên thân của Phật - cái phần vật chất - cũng đã được điều hòa, thanh tịnh hóa đến mức viên mãn, khiến nó tốt đẹp và sáng chói như vàng ròng. Tâm và thân của Phật đã quy Nhứt; ở nơi Ngài, tinh thần và vật chất đã "nhứt như".

Một đại tư tưởng gia tôn giáo Ấn Độ của thời cận đại đã mô tả như sau vai trò thân trong vấn đề tu tâm dưỡng tánh: "Đã đành vật chất làm trở ngại tinh thần, nhưng không phải vì đó mà vứt bỏ vật chất, bởi lẽ trong bộ máy nhiệm mầu của vũ trụ, những cái khó khăn lớn lao nhứt của chúng ta cũng là những thiện

duyên tối thắng. Hay, nói đúng hơn, đưa thân ta đến chỗ thành tựu viên mãn có lẽ phải là sự đắc thắng cuối cùng". (Sri Aurobindo "La synthèse des Yogas").

Ở chỗ khác cùng một sách, Sri Aurobindo còn nói rõ thêm: "Đời sống phải tự biến đổi thành một cái gì rộng rãi và an tịnh, nhiệt nồng và mãnh liệt, không còn chấp trước cái "ngã" mù quáng, tham lam, hẹp hòi, đẩy đẩy những khí phách và dục vọng ti tiện của thuở xưa. Ngay cả cái thân xác thịt cũng phải chịu một sự biến hóa và không còn là một con thú ồn ào hay đóng đất bất động như hiện nay: thân xác phải trở thành một phụ tá ý thức, một khí cụ sáng rực, một hình thái sống động của tâm linh".

Tới đây, chúng ta thấy mối tương quan mật thiết, sâu kín, giữa thân và tâm, và chúng ta hiểu luôn tại sao các tu sĩ của Mật tông chú tâm đến việc "thành tựu" tẩm thân tứ đại mà các tông phái khác thường lên án và khinh bực, vì cho là nguồn tội lỗi, là chướng ngại to cho việc cầu đạo. Thành thật mà nói, Mật tông chẳng phải không chia sẻ quan niệm này, nhưng thay vì xem thân như thù nghịch, Mật tông biến thân thành một khí cụ quang minh, một phụ tá trung thành và có ý thức về vai trò của nó, trong công phu tìm đạo và hành đạo. Thái độ này rất là đại thừa, ở chỗ không phân biệt và tách rời hắc sắc và tâm, trái lại dung hòa cả hai vào trong bản thể có Mật.

(trích tạp chí Từ Quang số 209-210, tr. 38-45,
Sài Gòn tháng 1-2 năm 1970)



Ngũ "uẩn" và Duy thức học

Trong Phật giáo, khi nhơn cách hay cái mà chúng ta gọi là "cá nhơn" được định nghĩa như một hoạt động chung của năm nhóm hay ngũ uẩn (*skandhas*) điều ấy không gì khác hơn là sự mô tả những tác động hay phản ứng hữu thức của con người, theo chiều hướng của một sa đọa trọng trước, vật chất, mỗi lúc mỗi xuống, đối ứng với một sự thanh thoát mỗi lúc mỗi lên. Dưới đây là năm uẩn vừa nói:

1. Sắc uẩn (*Rūpa-skandha*). - Thường nói đến sắc uẩn, ta chỉ nghĩ đến thân thể tức là phần hữu hình mà thôi. Thật ra, đã là uẩn thì sắc uẩn không thể chỉ thuần có một thứ nào đó mà phải là một nhóm, một tổ hợp. Vậy sắc uẩn là một khối, khám phá được bằng giác quan, gồm những "pháp" của quá khứ, hiện tại và vị lai. Chữ pháp dùng ở đây có nghĩa là yếu tố, những yếu tố cảm giác của tâm thức. Nếu thuộc quá khứ thì những yếu tố ấy đã thành vật rồi; nếu thuộc hiện tại thì chúng là sắc tướng, sắc trần; nếu thuộc vị lai thì chúng đang ở trong trạng thái "trở thành". Sắc uẩn chẳng

những gồm ba loại yếu tố đó trong mọi hình thức biểu hiện của chúng, mà còn gồm luôn các giác quan và các đối tượng của giác quan.

2. Thọ uẩn (*Vedanâ-skandha*) là nhóm tình cảm, thọ cảm, bao hàm tất cả các phản ứng thương ghét, vui buồn, đứng đưng và bình thản, do sự tiếp xúc với ngoại cảnh gây ra hay những nguyên nhân xa xưa sáng tạo.

3. Tưởng uẩn (*Samjñâ-skandha*) là nhóm của diễn trình phân biệt, quan sát, hình dung, thâm nhiếp, bao gồm toàn thể cái khả năng phân biệt do suy diễn mà ra cũng như do trực giác tức khắc mà có.

4. Hành uẩn (*Samskâra-skandha*) là nhóm của những sức mạnh tạo tác, tiêu biểu cho cái lý động của tâm thức, cho cái khuynh hướng bất trụ và cho sức tưởng tượng bắt nguồn từ ý muốn và hợp thành tánh tình của cá nhân.

5. Thức uẩn (*Vijnâna-skandha*) là nhóm của những hiểu biết, nhận thức, trong hiện tại và quá khứ, đôi bên liên kết và được phối hợp với nhau; uẩn này chỉ cho ta thấy cái tiềm năng của tâm thức trong trạng thái thanh tịnh của nó.

Thức uẩn được chia ra làm sáu thứ:

a) Nhãn thức (thức của mắt hay cái biết bằng mắt), tức là thấy

b) Nhĩ thức (thức của tai hay cái biết bằng tai), tức

là nghe

c) Tỹ thức (thức của mũi hay cái biết bằng mũi), tức là ngửi

d) Thiệt thức (thức của lưỡi hay cái biết của lưỡi), tức là nếm.

đ) Thân thức (thức của thân hay cái biết của thân), tức là đụng chạm.

e) Ý thức (thức của ý hay cái biết trong lòng), tức suy nghĩ mà biết.

Rất dễ mà phân biệt sáu thức hay sáu thứ biết kể trên. Trái lại, rất khó mà phân ranh của năm uẩn bởi lẽ năm uẩn trùng hợp với năm giai đoạn làm nguyên nhân cho mọi thức kiện (faits de conscience). Thật vậy, chúng ta sẽ thấy lẽ này trong sự kiện "biết có một cành hoa" chẳng hạn.

Giai đoạn thứ nhất: chúng ta phải tiếp xúc với vật ấy. Bằng gì? Bằng mắt, có khi luôn cả bằng lỗ mũi, như bắt được mùi thơm rồi mới thấy; hoặc bằng tay như vô tình đụng rồi ngó lại mới thấy. Vậy giai đoạn này thuộc *sắc uẩn*.

Giai đoạn thứ hai: là cảm giác. Thấy hoa rồi, chúng ta có cảm giác nào? Thích hay không thích? Đó là *thọ uẩn*.

Giai đoạn thứ ba: là suy nghĩ, so sánh... Có đẹp, có to, có thơm bằng những hoa cùng loại mà chúng ta

đã mua, đã gặp trước đó không? Hoặc có bằng một thứ hoa khác không? Rõ là công việc của *tưởng uẩn*.

Giai đoạn thứ tư: là giai đoạn của ý chí: Lấy hay bỏ, mua hay không? Giai đoạn của *hành uẩn*, của tính toán, của hoạt động bên trong.

Giai đoạn thứ năm: là giai đoạn quyết định của cái biết cả quyết thuộc một trong sáu thức kể trên, tức *thức uẩn*.

Vì lẽ, trên phương diện điều hành, năm uẩn dính chùm nhau, chúng ta không thể quan niệm chúng như những thành phần độc lập tổ hợp một cá nhân, mà như những khía cạnh, những sắc thái của một sự kiện, hay của một sự biến dịch bất khả phân, không thể được nói là "hữu" (*être*) hay là "vô" (*non-être*). Tình cảm, thọ nạp và hành động tạo tác, ba cái ấy là thành phần của "thức". Sở dĩ chia thức ra có sáu loại là vì mối tương quan bất đồng giữa chúng và những đối tượng hay sắc trần khác nhau của sáu căn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý). Kinh *Majjhima-Nikâya* của Tam Tạng Ba li nói: "*Cái gì có trong cảm giác, trong thọ nạp và trong sức tưởng tượng, cái đó hỗ tương liên kết, không phải rời rạc; không thể phân tách cái này với cái kia và hình dung được những sai biệt của nó được. Bởi lẽ, cái gì người ta có cảm là người ta có nhận, và cái gì người ta có nhận là người ta có thức*".

Cứ chiêm nghiệm về một trường hợp tương tự là trường hợp của móng trời. Bảy màu của móng khác nhau nhưng không tách rời khỏi móng được, bởi vì, nếu tách rời được thì không còn móng nữa. Trên thực tế, các màu của móng có thể bị nhận quan thâm nhận, nhưng chúng không có sự tồn tại riêng biệt.

Phân tách như thế thì thấy rằng tất cả những gì rơi dưới tầm thâm nhiếp của giác quan, kể luôn cả các giác quan và thân thể (trần, căn, thân) đều quy về thức như là cái "chơn thật" cứu cánh. Ở đây, vấn đề được đặt ra để biết coi mỗi thức của cá nhân tự nó phải là một cái gì thật có không, hay cái gì mà chúng ta cảm như một "trần", một vật của ngoại cảnh, có thể quy về cho một nguyên nhân nằm ngay trong ta hoặc trên ta không.

Các trường phái Phật giáo đã trả lời câu hỏi này, mỗi phái mỗi cách. Phần đức Phật, Ngài đã tự giới hạn mà nói rằng ý niệm về cái "ngã" riêng biệt cho từng cá nhân là hoàn toàn hư vọng (illusoire). Với Ngài, cũng hư vọng luôn ý niệm về "cá thể" vĩnh tồn và bất biến, bởi vì tất cả đều là vô thường. Vì vậy, trong *Visuddhi-Magga* (VIII) mới có câu nói rằng đời sống của một chúng sanh, nếu xét kỹ, không dài hơn thời gian một niệm (tư tưởng) và có thể ví như một cái bánh xe, dầu chạy dầu ngừng, chỉ đụng mặt đất ở một chấm mà thôi. Vì vậy mà có chỗ lại nói: "*chúng sanh của niệm trước có sống nhưng hiện nay không còn sống nữa, mà cũng*

không sẽ sống trong vị lai. Chúng sanh của niệ̣m tới sẽ sống, nhưng chẳng có sống trong quá khứ cũng như trong hiện tại. Chúng sanh của niệ̣m hiện tại sống trong hiện tiền, nhưng không có sống trong quá khứ cũng như trong vị lai".

Đoạn kinh này nhắc ta lời nói bất hủ của Héraclite: "*Chúng ta chẳng đặt chun xuống hai lần trong cùng một dòng sông*", một lối nhận xét về lẽ vô thường của vạn vật và các hiện tượng, luôn cả về phương cách biến dịch: con sông, hướng chảy một chiều, tính cách không đảo lộn và sự tuân theo một quy luật nào đó. Đức Phật dạy rằng vô thường không phải đồng với hỗn độn hay độc đoán, vô thường diễn ra theo một trình tự nào đó, nghĩa là phải chịu sự chi phối của luật nhân duyên.

Cứ theo đây thì từ ngữ "*dòng tâm thức*" rất là đúng nghĩa: Như một dòng sông do vô số giọt nước chung hợp cấu thành, tâm thức là do sự cấu kết của nhiều yếu tố luôn luôn thay đổi tạo ra. Tuy nhiên, cũng như dòng sông, dòng tâm thức có cuộc sống của nó, có sức mạnh của nó, có hướng đi của nó và nhất là có tướng trước sau như một của nó. Phật giáo Nguyên thủy, trong Luận A Tì Đạt Ma, gọi dòng tâm thức đó là: "*bhavangasola*" mà nghĩa thật là: dòng sông tiềm thức của cái Hữu (*Être*) và cái Thành (*Devenir*). Trong sông này được tích tụ, từ vô thủy, tất cả những kinh nghiệm và

tất cả những "cái biết". Khi gặp điều kiện thuận tiện - gặp duyên - các "chủng tử" này "hiện hành" nghĩa là nổi lên mặt và trở lại với cái hành thức đang hoạt động.

Dầu đêm ngày chảy mãi không ngừng, dầu các yếu tố cấu tạo thay đổi luôn, dòng sông thức không bao giờ không tồn tại, nhờ sự liên tục của nó và mối tương quan hằng thường, bên trong, của những thành phần phải chịu biến dịch, những tương quan quy định bởi những luật rõ ràng.

Sự quan sát dòng liên tục ấy là cái đã đưa đến sự hình thành cái "tự ý thức" hay cái ý tự biết là có "mình". Các nhà Duy thức học mô tả sự "tự ý thức" ấy như lối hoạt động thứ bảy của tâm thức và đặt cho nó cái tên là "mạt na thức" (*mana-vijnâna*). Thức thứ bảy (đệ thất thức) này khác với thức thứ sáu (đệ lục thức hay ý thức). Ý thức đóng vai trò điều hợp hay dung hợp các ấn tượng của giác quan trong Mạt na thức, và mạt na là nguồn cội của ngã chấp (chấp thấy có ta).

(trích tạp chí Từ Quang số 211-212, tr. 73-78, Sài Gòn tháng 3-4 năm 1970)



Vai trò "đôi" của Mật na thức

Đối tượng của năm thức đầu (nhãn thức, nhĩ thức, v.v...) là "sắc trần" hay thế giới của giác quan (le monde sensible). Còn đối tượng của thức thứ bảy hay mật na thức là gì? Là dòng sông tâm thức đã nói ở đoạn trước, một dòng sông chảy vô cùng tận, không bị sanh tử giới hạn, cũng không bị hình tượng của cá thể hạn hẹp. Sanh và tử chỉ là những ngõ cửa để từ đời này bước sang một đời khác, vì vậy, dòng tâm thức bất tuyệt chảy ngang các cửa ấy, chứa đựng, chẳng những các chủng tử đã phát hiện lên trên mặt nước - tức là trong hiện tại - mà còn những chủng tử, những kinh nghiệm của một quá khứ vô thủy (un passé sans commencement), giống hệt như một vị lai không bờ bến. Cơ bản của tất cả là sự lưu chú và hiện hành của cái "biết" bao hàm vạn vật. Nhà Duy thức học gọi cơ bản ấy là *a lại da thức* (âlaya-vijnâna) hay tạng thức.

Trong Kinh Lăng Già (Lankâvatâra), thức thứ sáu hay ý thức (mano-vijnâna) được định nghĩa như cái trí thức (conscience intel lectuelle) mà tính cách là dung hóa và phê phán những tin tức do năm thức của ngũ quan cung cấp, do đó mà nảy sanh cái ưa thích hay cái chán ghét, và các hư vọng về vũ trụ khách quan, kéo theo sau nào là chấp trước say đắm, nào là hành động tạo nghiệp.

Nhưng thức thứ tám (đệ bát thức) hay *a lại da*

thức, lại khác. Thức này được ví như một biển cả, trên mặt rất là dao động vì các dòng nước ngược xuôi, vì vô số lượn sóng và nhiều chỗ nước xoáy, nhưng dưới đáy sâu thì vẫn bất động, thanh tịnh và trong vắt. Kinh Lăng Già nói: "Tạng thức (a lại da thức) vượt lên trên mọi cá thể, mọi giới hạn. Thể của nó là thanh tịnh, bất biến, xa lìa mọi bất định cũng như mọi ngã chấp, bất động trước sự phân chia như ngã, ái ố".

Giữa thức thứ sáu và thức thứ tám, có cái thức trung gian thứ bảy hay "mạt na thức" (manas-vijnâna). Nếu thức thứ sáu được gọi là trí thức (conscience intellectuelle) thì thức thứ bảy này được xem như là tâm thức (conscience spirituelle). Mạt na liên quan một phần với ý thức, một phần với a lại da. Là trung tâm điểm của các mối tương quan giữa các chủng tử, mạt na còn là động cơ làm cho người còn vô minh lầm tưởng có "ngã", có một linh hồn riêng biệt cho từng cá nhân. Nhiếp Đại Thừa Luận (Mahâyâna-sampragraha-sâstra) vì đó, gọi mạt na là "nhiễm tâm" mà tánh là tưởng niệm triền miên. Đó là mặt liên quan với ý thức của mạt na. Nhưng đứng về mặt liên quan với a lại da thì mạt na thủ một vai trò tích cực và trực giác, giúp ích đắc lực cho phần tri kiến giải thoát (connaissance libératrice).

"Đứng về mặt trực giác, mạt na chỉ là một với a lại da là thức của toàn thể pháp giới (conscience

universelle), nhưng đứng về mặt phân biệt sáu trần, thì nó lại làm một với sáu thức. Mặt na không hình tướng, không tung tích. Tạng thức vừa là nhân vừa là duyên của nó; với mặt na, nổi lên cái biết về "tự ngã" và tất cả những gì thuộc về ngã (ngã sở), nó lập cước trên cái ấy và suy nghĩ về cái ấy". (Kinh Lăng Già).

Thế thì mặt na một mình đóng hai vai trò: làm quỹ làm ma cũng nó, mà nên Tiên tác Phật cũng nó, bởi vì nó vừa phàm vừa thánh. Thánh vì nó đồng thể, vì nó với tạng thức (a lại da) là một. Nhưng nếu nó đi xuống, hưởng về lục trần, thì trở thành cái thức về bản ngã, nguồn gốc của mọi sai lầm, tội lỗi. Trái lại, nếu nó đi ngược, từ bản ngã vượt lên đại đồng, từ lục thức lui về với a lại da, thì nó trở thành một vận hà (un canal) cho vô thượng trí.

Cùng một cái ngó mà hai người có thể khác nhau trong chiều hướng tâm linh cũng như trong thái độ đối với ngoại cảnh và tự thân. Có người ngó cảnh, nhận thấy muôn sai ngàn biệt về hình dáng màu sắc, xem tuồng như say sưa, như đắm chìm trong đấy, nhưng thật sự, người ấy tự thấy rất xa cách với cảnh kia, cái "ngã" của họ được giữ nguyên vẹn, riêng tư, không dung hợp với bất cứ một cái gì. Có người khác cũng ngó, như ngó vòm trời xanh thẳm chẳng hạn, chăm chỉ đến mức thoát ly quan hệ với mọi đối tượng, luôn cả đối với chính họ, nghĩa là không còn biết gì cả ngoài cái biết về cái vô tận

vô biên của vũ trụ trong đó đôi mắt họ đang đắm chìm. Trong tư thế này, cái "ngã" của họ mất tất cả yếu tố tự thấy khác hay tự thấy có tương quan với cảnh vật, bởi vì không còn gì để bám níu hay để phân biệt.

Mạt na có hai tác dụng như hai cái ngó kia. Có thể vì nó như một cán cân mà đầu bên này là kinh nghiệm và cá thể, còn đầu bên kia là pháp giới và tâm linh. Bên này là phàm, bên kia là thánh. Mạt na trói cột ta với "khí thế giới" (thế giới của ngũ quan) mà cũng chính mạt na giải thoát chúng ta ra khỏi thế giới ấy. Theo ngôn ngữ của Mật tông, mạt na là "chất đê hèn" mà sức mạnh huyền diệu của ma thuật chuyển thành vàng quý, là cục than đen trở thành ngọc kim cương ánh chói, là chất độc hóa thành rượu trường sanh, nước cam lộ bất tử.

Thành tựu - hay luyện đạo - là làm một công việc tương tự nhưng thuộc về nội giới. Tu hành theo Mật tông là đảo lộn bên trong, là biến hóa ở chỗ sâu thẳm nhất của tạng thức, là sửa đổi chiều hướng, khiến cái thức quen hướng ra ngoài với vạn vật phải hướng vào trong với nội tâm là cái cụ túc (la plénitude), thông cảm với toàn thể vũ trụ. Danh từ Phật học gọi cái đổi chiều này là "hồi quang phản chiếu". Hồi quang được là đã đặt chơn xuống dòng nước giải thoát. Và đây là phép mầu duy nhất được đức Phật nhìn nhận.

Trong đời tu hành của các bậc "Tất đàn" (thành

tự), người ta thường thấy hai giai đoạn. Giai đoạn đầu là giai đoạn của thần thông, của những sức mạnh huyền diệu. Nhưng đã là giai đoạn thì chẳng phải là mục đích. Các hành giả của Mật tông phải tự luyện những sức mạnh ấy để đi đến giai đoạn sau, nhiệm mầu hơn nhiều, là giai đoạn biến phàm thành thánh, hoán cải thân tâm trọn vẹn đến mức trở thành một người hoàn toàn khác hẳn trước kia. Dựa vào đâu để đạt đến kết quả siêu việt ấy? Dựa vào thức thứ bảy: mạt na, là cái, trong đời sống của phàm phu, biểu hiện cái "ta" khả ố với thất tình, lục dục. Thế thì cái làm cho chúng ta sa ngã cũng chính là cái nhờ đó mà chúng ta đứng dậy được. Trong sự tích của tất cả các bậc "Tất đàn", đều có ghi rõ điểm này: vị minh sư không làm gì khác hơn là chuyển cái yếu đuối của người đệ tử thành một nguồn sức mạnh vô song.

Mạt na là cái mà nhờ đó tạng thức (hay tâm thể) tự hoạt động và lìa cung cấm của mình để tiếp xúc với cảnh vạn thù, xuyên qua sự phân biệt của "căn" (giác quan) và sự sai biệt của "trần" (vạn vật). Nhờ sự tiếp xúc đó mà con người mới có kinh nghiệm, mới có cái biết về thế giới vật chất. Thế thì cái mà chúng ta gọi là "trở thành" (devenir), như xưa kia học phái Pythagore đã nói, chỉ là một sự "giới hạn không ngừng của cái Vô giới hạn" (continue limitation de l'illimité). Cứ theo đây thì giải thoát là một diễn tiến ngược lại, nghĩa là

một cuộc phá trừ không, ngừng sự giới hạn.

Kinh Trường A Hàm (Digha-Nikâya) của Tam Tạng Ba Li, có một đoạn nói về tiến trình giới hạn không ngừng của tâm thức, vốn vô biên và quang minh chiếu diệu, nhưng vì lời văn quá bí hiểm, ít người nhận được nghĩa sâu. Ai thấu triệt được nghĩa ẩn của đoạn kinh này, ắt thấy Duy thức học bắt nguồn từ kinh điển của Phật giáo ban sơ và những gì Duy thức học trình bày chỉ là sự phát triển hữu lý của kho tàng tư tưởng rất là phong phú mà thời xưa chưa khai thác đúng mức đó thôi.

Kinh viết:

"Trong quá khứ, chúng ta là những sanh vật tạo bằng tâm linh; thuở ấy, chúng ta nuôi thân bằng vui sướng, chúng ta, thân chói sáng rực, bay liệng trên hư không, giữa một cái đẹp bất hoại. Cứ như thế, chúng ta sống rất lâu. Cuối những kiếp vô tận, đất từ dưới nước vọt lên, có màu sắc và thơm ngon. Chúng ta bắt đầu nhồi nắn và ăn đất ấy. Nhưng khi chúng ta ăn đất rồi thì ánh sáng của chúng ta tắt mất mỗi ngày một ít.

"Ánh sáng của chúng ta mất rồi thì mặt trời và mặt trăng, tinh tú, ngày đêm, giờ tháng, mùa năm xuất hiện. Vị đất ngon ngọt làm cho chúng ta rất đẹp miệng, chúng ta ăn thỏa thích, chúng ta lấy đất nuôi thân, chúng ta lấy đất mà sống, và cảnh này kéo dài rất lâu,

rất rất lâu". Với thức ăn trở thành thô trước, thể tánh chúng sanh bắt đầu trọng trước (trở thành vật chất) và phân chia có nam có nữ, kế theo đó là có những ham muốn về tình dục và sự mê luyến. "Nhưng khi những tập tục xấu xa và dâm dăng xâm nhập vào trong chúng ta thì cái vị ngon của đất biến mất; sau cái mất mát này, từ dưới đất mọc lên những cọng có màu sắc và hương vị". Vì phong tục càng lúc càng xấu xa, con người càng lúc càng sa lầy trong vũng vật chất, những cọng nuôi người ấy lần lượt rồi cũng tiêu mất, cũng như những loại cây ăn được tự chúng mọc lên để rồi tàn lụi tới mức không còn gì nữa để ăn và con người phải ra công khó nhọc mới tự ban các thứ thực phẩm. Đến đây là lúc mà đất đai bị chia cắt và rào giậu, ý niệm về cái "tôi" và "của tôi" (ngã và ngã sở), về của ta và của người, nảy sanh, và phát hiện những của cải riêng tư, sự ham muốn, lòng tham không đáy và niềm mê luyến sự vật ở thế gian.

Đoạn trên của Kinh Trường A Hàm đã được dịch ra Hán văn, chúng tôi xin dịch ra Việt văn để rộng đồng tra cứu:

"Trong kiếp bắt đầu, lúc trời đất sắp thành, nước tràn ngập khắp nơi, gió thổi kết cấu, rồi thành thế giới. Lúc thế giới này sắp thành, người cõi trời Quang

Âm⁽¹⁾, phước hết mạng tận, đều hóa sanh sang thế gian làm người, lấy vui mừng làm món ăn, thân sáng tự tại, đôi chơn thần đi như bay, không có chia trai gái, trọng khinh. Vì cùng chung sanh với nhau cho nên gọi là chúng sanh. Đất tự nhiên có mùi như váng sữa (đề hồ), màu như phó mác (fromage) tươi (sanh tô), ngọt ngon như mật. Về sau, chúng sanh lấy tay quẹt nếm, bèn đắm mê không rời, lần hồi vò viên mà ăn. Từ ấy, ánh sáng quay ra mất, thần thông không lấy lại được. Những kẻ ăn mùi đất nhiều thì sắc mặt thô gầy; ai ăn ít thì mặt mày sáng sữa. Vì có chỗ được thua mới tranh nhau phải trái. Mùi đất ngon tiêu tan, tất cả đều cảm tức, ối chao là họa! Mùi mất không trở lại, đất sanh một lớp da mỏng như da bánh bột, sắc vị thơm đẹp. Chúng sanh sau đó ăn da đất rồi quay ra khinh nhờn nhau. Nhưng da đất rồi cũng tiêu, tiếp theo là vỏ đất, vì ăn ít nhiều vỏ này mà sanh các ác pháp. Vỏ đất lại mất, sau đó có một thứ lúa tự nhiên mọc lên, hạt không có vỏ, gạo nấu chẳng thêm thắt gì mà vẫn ngon ngọt. Chúng sanh ăn gạo ấy rồi sanh ra có hình nam hình nữ, cùng liếc cùng ngó nhau, bèn sanh dục tình, cùng nhau ở nơi che kín, làm điều chẳng thanh tịnh. Phần chúng sanh không ăn, thấy vậy, la lên cho là phi pháp và hỏi tại sao lại có việc như thế. Bọn đàn ông bị rầy liền ăn năn lỗi mình, tự nằm mọp xuống đất. Bọn

(1) Quang Âm, Tầng trời chót của Dục giới.

đàn bà liền đem thức ăn lại cho bọn đàn ông và đỡ chúng đứng dậy. Do đây mà thế cuộc mới có cái không hay: chồng là chúa, ngồi một chỗ để cho vợ là tôi đứng cơm. Về sau, chúng sanh lại thâm lén giao tiếp với nhau, tự mình phải che giấu, bèn dựng nhà xây cửa. Vì nhân duyên này mà trong thế gian có việc cất nhà. Về sau nữa, chúng sanh dâm dật nặng thêm, vợ chồng cùng ở chung một chỗ. Kể từ đây, những chúng sanh nào đã hưởng hết nghiệp phước của mình ở cõi trời Quang Âm và phải sang sanh ở thế gian, thì không còn hóa sanh nữa mà phải chịu vào bào thai của mẹ. Do đây mà thế gian có việc thai sanh. Lúc bấy giờ, trước tạo thành Chiêm Ba, sau mới tới tất cả thành quách khác. Giống lúa tự nhiên hễ sáng gặt là chiều chín, gặt xong là mọc lại, chưa có cọng gốc. Thời ấy, chúng sanh mỗi ngày lấy thóc đủ ăn, ai ai cũng giữ lệ ấy. Lần hồi, lại lấy một số lượng đủ ăn năm ngày, và lúa lần hồi sanh vỏ, gặt rồi không sanh trở lại nữa, gốc rạ từ đây xuất hiện. Chúng sanh lúc ấy bực tức buồn khóc, mỗi người bèn cấm ranh, rào giậu vườn đất của mình, chẳng bao lâu đi đến việc mỗi nhà cất giấu lúa thóc của mình. Nhưng nếu có kẻ trộm cắp lúa thóc ngoài đồng thì giải quyết sao đây? Bèn bàn tính lập lên một vị chúa chung để che chở như dân, thưởng lành phạt dữ..."

Theo Tạ Mông, tác giả sách *Phật Học Đại Cương*, đoạn trên của Kinh Trường A Hàm, thật sự, không phải

của Phật giáo mà của Bà la môn giáo. Cũng như các vị Giáo chủ khác, đức Thích Ca không thể bắt từ cái "không" mà lập giáo, mà phải dựa vào kinh xưa sách cũ hay những truyền thuyết, những tin tưởng của quần chúng. Do đây mà trong kinh Trường A Hàm mới có câu chuyện vừa nhắc lại. Tuy nhiên, dầu có vẻ hoang đường, câu chuyện không phải không có ý nghĩa. Thứ nhất, có thể xem đó như một lối giải thích sự tạo thiên lập địa hay vấn đề "sáng tạo thế gian": đây là kiến giải của Tạ Mông. Thứ nhì, cũng có thể hiểu một cách khác như ngài Lama Anagarika Govinda: chúng sanh vốn là người trời, hào quang sáng chói, thần thông tự tại (chỉ phần tâm tánh hay tạng thức), nhưng vì mê luyến mùi vị của thế gian mà đánh rơi cái sáng suốt (minh) hóa thành mê muội (vô minh), mất cái tự tại (hoàn toàn tự do) hóa thành bị trói trăn (triền phược) và che lấp (chướng tế), mất thần thông cho nên không bay lên được trên thượng tầng của tướng siêu việt mà cam phận là đà dưới đất thấp của tình dục vật chất. Sống với tâm thể, trong thanh tịnh, thì không phân biệt nam nữ. Nam nữ không phân biệt thì dâm dật không nổi lên. Nhưng khi thấy có nam nữ khác nhau, là có thấy luôn sự sai biệt giữa ta và người, giữa cái của ta và cái của người, do đây nảy sanh ý niệm riêng tư, chia ranh, dựng rào, rồi đến chỗ tranh chấp, tất cả đều do ham muốn, tham lam, say đắm, mê luyến, trù mến mà ra. Tuy nhiên, trong sự sa đọa ấy, cái vốn trong sáng

không mất, vì không mất cho nên hồi hướng được, trở lại được, xoay chiều được. Hồi quang phản chiếu là lật ngược (retournement) cái ngó, cái nghe, cái ý... của mình, đừng cho chúng hướng ra ngoài mà phải hướng vào trong cho đến mức biến đổi hẳn thân tâm của mình, như nhà đạo sĩ biến cục than thành viên ngọc kim cương. Dầu tu theo Mật tông hay dầu tu theo tông nào khác, cốt yếu chỉ có bao nhiêu đó thôi.

*(trích tạp chí Từ Quang số 213-214, tr. 13-20,
Sài Gòn tháng 5-6 năm 1970)*



Một đảo ngược hoàn toàn ở nội giới

Thế thì "mặt na", mảnh gương phản chiếu cái nhận thức bằng giác quan về vũ trụ trọng trước, được cảm thấy như là tác nhơn, là chủ động của mọi thấy, nghe, ngửi, nếm, là "ngã" hay "tự thức". Chẳng phải mắt thấy mà "ta" thấy. Ta đây là "ngã" vừa mới nói, chủ động hay tác nhơn của cái thấy. Nhưng khi "mặt na" xây lưng với cái tự nhận là "ta" này, và hướng sự chú ý của nó về căn nguyên của tự thể và nguồn gốc đại đồng của mọi tâm thức, thì ngay giây phút ấy, hai sự đột biến xảy ra. Thứ nhất, cái vọng chấp về "ngã" tiêu tan; thứ hai, cái "Không" của bát nhã hiển bày hoàn toàn, với tất cả sự vĩ đại và thâm sâu của nó.

Đừng mong có hai đột biến ấy, nếu tâm còn lo nghĩ tán loạn, trí óc còn suy gẫm, cân nhắc phải trái, diển dịch sự việc. Ngã chấp có diệt, Chơn Không có trực ngộ, là khi nào tâm an thần định, dòng tư lự dừng hẳn, và khi nào chứng được cái Vô lượng Vô biên và cái Nhứt thể đang chan hòa trong vũ trụ, trong mọi tâm thức, trong tất cả sanh vật, dầu chúng ta kêu những vật này bằng tên gì. Ấy là vì tới đây, tất cả danh xưng của cái vũ trụ ba chiều (dọc, ngang, cao hay sâu) chúng ta đang sống, đều chấm dứt. Chúng ta trực ngộ rằng, ngoài ba chiều này, còn những chiều khác, to rộng hơn và vô số kể. Hiện thời, chúng ta chưa có một phương cách nào diễn đạt những chiều mới ấy, dầu rằng chúng ta cảm thấy chúng bằng sự trực giác của cái tâm thanh tịnh.

Cái "tâm quán" này chỉ phát triển được nhờ thiên định nghĩa là bằng cách lắng lòng cho thật sạch, làm im bật mọi "hành uẩn" hay những hoạt động của nội giới, và đối hưởng cho nhân quan của chúng ta, bắt nó từ vạn thù trở về với nhứt thể, từ hữu hạn về với vô biên, từ ý thức về với trực giới, từ cá nhân về với đại đồng, từ ngã về với vô ngã, từ cái hữu hạn của vạn vật về với cái vô tận của hư không. Đối hưởng như thế cho tới khi chúng ta thật thâm nhập, tiêm nhiễm cái vô tận vô biên, đến nỗi lúc trở lại với cuộc đời ti tiện sai thù, cá nhân chia rẽ, chúng ta không còn làm sao quên được mối tương quan giữa những cái riêng rẽ này và cái Toàn thể và không rơi lại trong cái vọng chấp hữu

ngã.

Mong dùng suy gẫm để thoát li thế tục, chỉ làm cho chúng ta thêm sa lầy mà thôi. Vì sao? - Suy gẫm là dùng trí óc mà phân tích, mà mổ xẻ sự vật. Càng phân tích, càng mổ xẻ, chúng ta càng dính mắc với sự vật. Bao nhiêu chú ý, bao nhiêu tâm tư, chúng ta đều dồn cho thế sự, rồi giải thoát đâu chẳng thấy mà càng tìm lối ra bằng cách này, chúng ta càng bị trói chặt với việc đời, với muôn trùng hiện tượng. Mổ xẻ những kinh nghiệm của chúng ta, như mổ xẻ cái thấy, cái nghe, thí dụ, để phân tích ra từng yếu tố, có khác nào tháo banh một cái máy xe hơi ra từng bộ phận. Các bộ phận này dần tách rời nhau và phân mỗi nơi, cái hình dáng, cái vọng tưởng về chiếc xe vẫn còn trong đầu óc ta, nghĩa là chiếc xe dần mất dạng, chúng ta vẫn còn dính mắc với cái vọng tưởng "thật có" của nó. Cũng thế, dần có phân tích sự vật, tình cảm, thọ cảm... của chúng ta để chứng minh cái tính cách "có là giả có" của chúng đi nữa, việc làm ấy không thể giúp chúng ta thoát ly cái vọng tưởng "thật có" của vạn vật, hay dần thoát được, cũng chỉ thoát đối với một vài khía cạnh nào đó thôi. Kết quả này vẫn chưa phải là một kết quả tích cực.

Thí dụ, để thoát ly cái quan niệm sai lầm cho thân ta là một "thật thể", một vật thật có, chúng ta dùng trí óc phân tích thân ra từng yếu tố và xoa tay nói đâu có

thân thật sự, mà chỉ có bốn chất: cứng (địa), lỏng (thủy), nóng (hỏa) và hơi (phong), tạm cấu kết với nhau trong một khoảng thời gian, dưới một hình dáng mà chúng ta đặt cho cái tên là thân, chỗ thật không có một vật riêng biệt, đơn thuần nào là thân cả. Đúng thì có đúng, nhưng chúng ta vẫn chưa thắng được cái vọng chấp về thân, bởi lẽ chúng ta còn nghĩ đến thân, còn nói đến thân, còn thấy có thân... Bất quá, thay vì để cái thân nguyên khối, chúng ta nghiền nát nó ra thành những yếu tố vụn vặt (quên rằng ngoài những yếu tố vật chất tổng xưng là địa, thủy, hỏa, phong, trong thân còn những sức mạnh của tâm linh nữa). Rồi, không sa lầy trong thân, chúng ta lại sa lầy trong các yếu tố của thân. - Phân tích những hoạt động của tâm thức cũng đưa đến một kết quả bất lợi như thế. Chúng ta có thể thành công trong việc tách rời một hiện tượng nào đó và biến chúng thành những đối tượng cứu xét, nhưng không phải vì thế mà chúng ta thoát ly những tâm thức, tâm tình đâu. Bất quá chúng ta làm cho tình cảm không còn bông bột và mất ý nghĩa, nhưng vì chúng ta quá chú ý đến chúng, chúng ta làm cho tâm tình tâm tư của chúng ta trở nên mảnh liệt hơn trước, và như vậy, chúng ta bị trói trăn thêm chỗ có giải thoát chỗ nào đâu?

Theo Kinh Lăng Già, chính vì chú ý đến sự vật thế gian, chính vì dùng trí khôn mà xem xét và phân tích sự vật mà chúng ta thêm sa lầy trong vũng bùn giả

tướng của thế gian. Chúng ta càng cố chống cái giả tướng ấy bằng những phương tiện do tự cái giả tướng ấy cung cấp, chúng ta càng xem nó quan trọng và chúng ta càng chết gục trong lòng nó. Vì vậy, Kinh Lăng Già mới nói:

"Tùng tâm phân biệt, vọng hoặc phát sanh; tùng tâm phân biệt, hiện ra thế giới khách quan và sự vọng chấp hữu ngã".

Tâm phân biệt đó là "mạt na thức".

Mạt na đưa cái ý thức (thức thứ sáu) là nơi tập trung những nhận thức, những kinh nghiệm của ngũ quan, lên ngôi thứ một "ngã" riêng biệt. Mới xem qua, bao nhiêu lầm lạc đều do ý thức làm phát sanh, từ những cái lầm đối với ngoại cảnh ngũ trần tới cái lầm bên trong là tạo ra cái "ta". Nhưng căn bản của ý là đệ bát thức, tức a lại da thức, cái thức đại đồng của pháp giới vô biên, của vũ trụ không bờ. Đứng về mặt căn bản này thì ý thức là một cái gì hết sức là chơn thật, vì vậy ý không thể là nguồn cội của vọng tưởng sai lầm.

Nói một cách khác, tuy ý thức - có chỗ gọi là "độc đầu ý thức" - góp phần tạo nên cái "ngã" bằng cách liên kết những nhận thức của quá khứ và hiện tại và tạo nên một cảm giác liên tục ổn định, người ta vẫn không thể xem nó như là nguyên nhân hay là nguồn gốc thật sự của vọng tưởng sai lầm, mà chỉ như là một yếu tố hay một trợ duyên. Vai trò của ý thức y như vai

trò của một tấm kiếng soi mặt. Kiếng phản chiếu mọi việc và có thể làm cho lầm tưởng rằng những ảnh tượng của nó phản chiếu là vật thật. Vậy thì cái lầm lẫn không phải ở kiếng mà ở cái tâm thức của người ngó trong kiếng. Cũng thế, ý thức thật ra không có lỗi tạo sự lầm lạc, mà lỗi ở mặt na thức, do đây mà thức này bị gọi là "bất tịnh thức" (cái thức bị vọng tưởng làm ô nhiễm).

Vì "mạt na" có hai tính cách, một phàm một thánh như đã nói, nghĩa là một đàng liên hệ với trần thế bởi ngũ quan, một đàng bắt nguồn từ thức tánh tức a lại da thức của vũ trụ, người ta thường lẫn lộn ý thức với mạt na thức. Bên Thông Thiên Học quen gọi ý thức là "*manas inférieur*" hay hạ trí và mạt na thức là "*manas supérieur*" hay thượng trí. Dịch "manas" là trí không đúng, dầu rằng chữ này được dịch ra tiếng Pháp là "mental".

Đại Thừa Khởi Tín Luận (*Mahâyâna-Sraddhotpâda-Sâstra*) nói: "Tâm (tức là ý = manas) có hai cửa xuất phát: một cửa dẫn đến sự chứng ngộ chơn tánh (tức a lại da), một cửa đưa đến sự sai biệt của sanh diệt. Nhưng chơn thể là gì? Là cái quang minh và đồng nhất tối thượng, là cái bao hàm vạn pháp, là bản thể của cái chơn thật. Thể tánh hay tâm chẳng phải sanh chẳng phải diệt, nó bất sanh bất diệt. Tâm vốn một, nhưng khi niệm (concepts) dấy lên thì sự phân

chia ra từng cá nhân, từng cái khác nhau liền có. Nếu tâm thoát ly được những cái niệm phân biệt thì không còn nguyên nhân làm phát sanh hình tướng, và nhân duyên vạn hữu". Nhưng sợ người đời cố chấp danh từ, không hiểu rằng những danh từ vừa dùng chỉ là tạm dùng để cố mô tả thể tánh của tâm, Luận nói thêm: "trong tâm thể, không có gì gọi được bằng danh xưng hay bắt nắm được. Ở đây, dùng ngôn ngữ là để thoát ly ngôn ngữ, cho đến khi nào thể nhập được vào cái thể tánh hoàn toàn thanh tịnh và im lặng".

Muốn chế ngự được cái độc đoán và phân biệt của vọng tâm, phải làm thế nào, như Kinh Lăng Già dạy, cho có một sự đảo ngược ở điểm trung ương và thâm sâu nhất của nội giới. Phải bỏ cho kỳ được cái thói quen hướng mắt theo ngoại cảnh, tức là theo sự vật của thế gian; một "thái độ mới" phải được thiết lập, là truy cầu chơn lý trong tâm, dùng trực giác bắt nắm chơn như (la réalité) để nhập làm một với chơn như. Ngày nào mà công phu tự chứng tự ngộ này chưa thực hiện được, thì ngày ấy cảnh tự triền tự phược còn tồn tại.

Nhưng đừng hiểu lầm: các lời khuyên trên không có nghĩa là phải chấm dứt các hoạt động của ngũ quan, không ngó không nghe bịt tai bịt miệng, hay đè nén dồn ép cái thức tâm thấy nghe hay biết của mình, mà là tự giữ một thái độ, khác với xưa kia, đối với hoàn

cảnh bên ngoài và những tư lự bên trong. Thái độ ấy gồm có sự dứt bỏ mọi phân biệt, mọi quyến luyến và mọi thành kiến độc đoán, nói một cách khác, phải đánh bật mọi nghiệp lực nó xiềng xích ta với cõi đời giả tạm này, hay nói đúng hơn, mọi nghiệp lực nó làm cho ta vọng chấp cõi đời này, nhân đó mà chúng ta phải quây lẩn theo bánh xe luân hồi sanh tử.

"Phân biệt" - trong danh từ "tâm phân biệt" - có nghĩa là xét đoán sự vật một cách *tiền nghiệm*, theo quan điểm của cái "ta" là cái gì hẹp hòi, giới hạn, chia rẽ. Lối xét đoán nghịch lại là lối dựa vào nguyên lý "vạn vật đồng nhất thể": thể có một, nhưng tướng của thể thì muôn trùng, tuy muôn trùng nhưng chung nguồn. *Vô tư tà* như nhà Nho bảo mà xét, nghĩa là giữ lòng không tư vị, không tà vạy, không thiên về tình cảm, say đắm, giận hờn, thương ghét. Được như thế thì năng thấy chơn tánh của sự vật. Chỉ có thực nghiệm và trí huệ mới giúp chúng ta biết thật biết rằng chẳng những mỗi chúng ta là một giọt nước của biển cả mà còn biết thêm rằng bản thể của chúng ta chính là biển cả ấy và mỗi chúng ta là một biểu hiện của cái toàn thể bao la kia. Biết được như thế là bắt đầu tỉnh ngộ, chứng chơn và giải thoát. Người chưa chứng ngộ được thì chưa giải thoát, họ chẳng khác kẻ nằm mơ chiêm bao, càng vùng vẫy càng mắc kẹt trong lưới mộng寐.

(trích tạp chí Từ Quang số 215-216, tr. 25-30,

Sài Gòn tháng 7-8 năm 1970)



Sự chứng Đạo tức là chứng cái Vô biên giới, mà sự biểu hiện nằm trong mẫu tự OM thiêng liêng, cơ bản và khởi điểm của Đại thừa giáo, trở thành thâm sâu và được bổ sung nhờ sự trực ngộ lý nhất thể và mối liên quan giữa mọi chúng sanh và mọi tâm thức. Cái đồng nhất này chẳng phải cái đồng nhất thể hiện bằng cách cưỡng bách tâm mình hòa hợp với tâm người bề ngoài, mà là cái đồng nhất phát xuất một từ cái liễu tri "ngã" và "phi ngã", "tự" và "tha" đều là ảo tưởng của sự nhận thức phù phiếm, hai, từ sự thực chứng thực nghiệm cái *toàn chơn* nằm im trong mỗi chúng sanh.

Vậy khát vọng của người Phật tử không phải là "vươn mình lên cõi vô biên", dung thông cái thức "hữu hạn" của mình trong cái Toàn thức, hay đem linh hồn mình nhập vào linh hồn của vũ trụ. Mục đích của Phật tử cao hơn: trực ngộ cái *toàn chơn* (sa totalité) của mình, một cái toàn chơn chưa hề bị phân chia và bất khả phân, vốn có xưa nay, chẳng tăng chẳng giảm, không thêm gì được vào đó cũng như không thể từ đó rút ra được gì. Tuy nhiên, chẳng phải vì đồng một bản thể toàn chơn như nhau mà chúng sanh nào cũng như

chúng sanh nào. Nhưng đặc điểm, những sai biệt về trình độ giữa chúng sanh phải có, bởi giữa chúng sanh có sai biệt trên bình diện trực ngộ cái toàn chơn ấy, kẻ biết ít, người biết nhiều. Những bậc giác ngộ hoàn toàn là những chúng sanh đã trọn vẹn thức tỉnh về cái "cụ túc viên mãn" (plénitude) ấy. Bởi lẽ này mà chư Phật ba đời đều đầy đủ đức tướng như nhau, dấu rằng, tùy nhu cầu của thời đại hay của hoàn cảnh, chư Phật có thể làm nổi bật đức tướng này hay đức tướng khác.

Mani đã được dịch một cách thơ mộng là "giọt sương trong đóa sen" và cuốn "La Lumière de l'Asie" (Ánh sáng Á Châu) của Edwin Arnold chấm dứt bằng câu: "giọt sương nhẹ rơi trong biển cả huy hoàng". Nếu lật ngược ý nghĩa của lối so sánh tuyệt diệu này thì không còn gì gần với khái niệm của Phật giáo hơn: không phải giọt sương nhẹ rơi trong biển cả, mà biển cả nhẹ trượt vào giọt sương! Vũ trụ bao la trực ngộ cá thể bé bỏng (nhưng không có việc cá thể trực ngộ vũ trụ) và chính theo diễn trình ấy mà hành giả đạt đến cái cụ túc viên mãn, trong đó không còn phân biệt có tiểu có đại có cá nhân có vũ trụ. Ở đây, có thể nói chúng ta vượt lên khỏi OM, mục đích cao cả nhất của những đạo nguyện Phệ đà (Bà la môn giáo). Vì trong chỗ chí đạo của Phệ đà, không có một điểm tiếp xúc nào giữa cái hữu hạn và cái vô biên. Tu chứng theo Phệ đà là phải bỏ cái trước để đạt đến cái sau, y như việc bắn cung, mũi tên một khi được buông ra là để

xuyên qua khoảng hư không thăm thăm giữa "đây" và "kia" và để nhập làm một với cái đích ở bên kia thế giới.

Tuy nhiên, những tu sĩ của phái Du già (yogâcârins), chuyên thực hành giáo lý của Duy thức học, và đặc biệt những tu sĩ của Mật tông cố bắc một chiếc cầu nối liền "đây" và "kia", nhân đây vượt cái hố thăm phân cách và kéo xuống gần thế gian cái mặt trời Đại Giác để cho người tìm giải thoát dễ chiêm ngưỡng. Hai cái ý niệm xưa về "thần ngã" (ego) và "pháp giới" (univers), thật ra, chỉ là mặt trong và mặt ngoài của một vọng tưởng một. Nhưng khi đạt đến cái cụ túc viên mãn (plénitude) rồi, thì hai ý niệm chống đối nhau đó không còn nữa, chẳng có "ngã" chứng ngộ bản thể đại đồng của pháp giới, cũng chẳng có "pháp giới" để thuyết minh bản thể. Nói một cách khác, cái cụ túc viên mãn hay bản thể thoát khỏi vòng đối đãi của "nhứt" (unité) chống với "dị" (multiplicité), của "tự" (moi) chống với "tha" (non-moi), và của tất cả những cặp đối đãi khác đầy đầy ở thế gian. Ở người đạt đạo, cái giác cái ngộ về bản thể chẳng phải chỉ có trong những giây phút tham thiền nhập định, mà liên tục luôn trong mọi hoạt động dầu là của tâm, dầu là của thân. Con đường đưa đến chơn thường viên mãn không phải con đường của đè nén, của đả phá, mà là con đường của phát triển, của những cố gắng làm cho vinh quang, cho cao thượng những cái tâm thường; trên con

đường ấy, hành giả phải tránh những phán đoán hấp tấp vội vàng và phải đem những "quả" đã chứng được ra thử thách.

Một đại sư hiện kim của Tây phương, chuyên tu theo hạnh Mật tông, đã có những lời bất hủ như sau: "Vô thường đến với bất cứ ở đâu trong cuộc sống thâm sâu không lường được. Vì vậy, không nên sống phiến diện, theo thế tình và trong ranh giới của thời gian, mà phải đặt đời ta vào một nếp sống cao thượng là nếp sống có liên quan đến ta. Đừng tưởng là phải làm việc này theo cái quan niệm của Cơ đốc giáo, bởi vì ở đây không ai đòi hỏi sự phi phạm, mà điều cần làm là cứ sống trong thế gian, cũng ăn ngủ làm việc như người thế gian, nhưng tất cả những gì ta thấy nghe hay biết ở "đây", đừng đóng khuôn chúng lại, mà đặt chúng vào cái bao la bát ngát, không phải ở cái thế giới bên kia đang rợp bóng quả đất này, mà trong cái chung cùng, trong cái *Toàn - Nhứt* (dans le Tout). Phong cảnh vạn vật bao quanh ta và chúng ta đang dùng, đều là tạm bợ và phải có lúc hư hoại, nhưng ngày nào chúng ta còn sống trên cõi đời này, chúng là sở hữu của chúng ta, là bạn của chúng ta, cùng vui buồn với chúng ta như đã từng chia buồn xẻ đắng với những người qua trước chúng ta. Vậy, chẳng những không nên xem thường và khinh miệt cảnh vật hiện tại, mà trái lại, vì cái lẽ chúng cùng chung chịu cảnh vô thường như ta, phải nắm lấy chúng và *chuyển hóa* chúng theo nghĩa thâm sâu nhất.

Chuyển hóa? Phải, bởi vì, chúng ta có bốn phận gắng ghi nơi ta cái cảnh thế gian dự bị và phù du này, càng sâu sắc, càng đau đớn, càng nồng nhiệt bao nhiêu thì cái tinh hoa, cái bản thể của nó chỗi dậy nơi ta bấy nhiêu, một cách "không nhận thấy được". Chỉ có nơi ta, trong ta, cái hữu hình mới hóa chuyển một cách sâu kín và vĩnh cửu thành cái vô hình độc lập, ngoài vòng lệ thuộc của cái thấy nghe hay biết..."⁽¹⁾

Vậy, chỉ có trong ta mới có thể tái lập cái toàn thể, cái Nhất, bằng cách hoàn toàn cải biến con người chúng ta, hay để nói theo danh từ Phật học, bằng cách chuyển hóa ngũ uẩn, nghĩa là đem thức và các sở y (âsraya)⁽²⁾ trở về với bản thể bằng cách lấy tâm quang của bồ đề sẵn có ở mọi chúng sanh, đốt tiêu cái vọng "ngã". Như ở loài thảo mộc, cái xu hướng chường mình ra ánh sáng và không khí thúc giục cái mầm trong hạt giống xoi đất tối tăm mà mọc, cũng thế, chủng tử giác ngộ hay bồ đề tự vạch một con đường thoát ly xuyên qua hai lớp phiền não và vọng hoặc do ngã chấp và pháp chấp dệt nên.

Chứng quả Vô thượng giác là chứng cái cụ túc viên mãn (plénitude) vừa nói, và con đường đưa đến Chánh giác chính là con đường của Viên mãn. Đức Thế Tôn đã đi con đường đó, vô số đệ tử của Phật

(1) R. M. RILKE "Lettres de Muzot".

(2) Sở y: những cơ bản của thức.

cũng đã theo gót Ngài trên con đường đó. Điều này chỉ rằng mỗi chúng sanh tự có, tiềm ẩn bên trong, cái khả năng biến những phân tử vô thường biến dịch của con người phàm phu mình, thành những cơ quan chơn diệu tốt độ, trong đó "bất dẫu địa, thủy, hỏa, phong". Đó là con đường đại biến hóa được mô tả, trong phép luyện đơn huyền bí, như lối biến những vật đê hèn ti tiện, dễ bị tan rã và hư hoại, thành vàng y hay kim cương bất hoại. Nhưng sự biến hóa ấy xảy ra như thế nào? Như chúng ta đã thấy, *manas* là cán cân giữa cái hữu hạn và cái vô biên, giữa thành và hoại, giữa hữu chung và vô chung. Cho cán cân ấy trịch qua một bên thì con người bị hoán cải toàn diện: cái thức ngã chấp, phân biệt đây kia, ta người, được nâng lên hàng Giác tánh trong đó mọi sai biệt bị tiêu dung và vạn vật quy về một Thể.

Chính vì thế mà *manas*, khi quay về với *mani* (giác tánh), trở thành chơn châu, tâm đại giác hay bồ đề tâm (*bodhi-citta*) "điểm kim thạch" (*pierre philosophale*) mà tất cả yếu tố của thức, một khi va chạm đến, là biến thành những khí dụng của sự giác ngộ. Ngay đó, từ cái tham muốn tư kỷ nhục dục, cái khao khát sống còn hưởng lạc, phát sanh cái nguyện giải thoát, sức cố gắng trên đường đạo nghiệp. Đồng thời, từ cái thức ngã chấp tức thức uẩn, cũng xuất phát cái "pháp giới trí" (*dharma-dhātu-jñāna*), nghĩa là cái biết về luật tuần hoàn của vũ trụ và cái chơn thật tối

hậu (Chơn như). Pháp giới trí này được như cách hóa dưới bảo tướng của đức Phật Tỳ Lô Giá Na (Vairocana), Trung Hoa dịch nghĩa là Đại Nhật Như Lai, để nói lên sức sáng soi khắp cùng của Pháp giới trí. Huy hiệu của Đại Nhật Như Lai là bánh xe Pháp (Pháp luân).

Đến đây, cái nhìn của nhãn thức bỏ rơi cái thế giới hữu hình, vật chất, xúc cảm, để quay về với nguồn cội là a lại da thức, nơi hàm chứa khuôn mẫu của tất cả hình dáng, chủng tử của mọi hiện tượng. Rồi các lượn sóng của cái tâm thức đại đồng ấy, tựa như một biển cả mênh mang, trở thành bóng nhoáng như một tấm gương trong đó hình ảnh của muôn "sắc" (rūpa) rơi vào và phản chiếu hoàn toàn trong sạch và không một dính níu nào. Cái "hữu tướng" tóm gọi là "sắc uẩn" trở thành cái cơ làm hiển lộ cái "vô tướng", khởi điểm của sự thực chứng cái "không tướng". Cái không tướng hay "không" là căn bản của tất cả các tướng, như có âm thanh mới làm cho chúng ta nhận ra cái im lặng, và âm thanh càng tắt dần, chúng ta càng đi sâu vào cái tịch tĩnh ấy. Chính vì lẽ này mà Bát Nhã Tâm Kinh mới nói:

"Sắc bất dị không, không bất dị sắc: sắc tức thị không, không tức thị sắc..."

Những hình tướng vô số kể của hiện hữu, của sanh và diệt, của khứ lai, nhập xuất, ở đây, đều trở

thành biểu tượng của một cái "chơn thể" ngoài mọi sắc tướng, nhưng nhờ sắc tướng, mới được thế gian nhận thức, chẳng khác những cổ tự Ai Cập, vốn là những dấu những hình cụ thể, khách quan, không một ý nghĩa nào đối với người "bất thức", nhưng chứa đựng biết bao tư tưởng siêu hình mà chỉ có bậc học giả chuyên môn mới nhận thấy.

Theo "Duy Thức tam Thập Luận" (Vijnaptimâtra-siddhisâstra), khi pháp giới trí thành tựu rồi thì thức thứ tám là a lại da chuyển thành "Đại viên cảnh trí" (Connaissance du Grand Miroir), được tượng trưng bằng A Súc Phật (*Aksobhya*), Trung Hoa dịch nghĩa là Bất Động Tôn hay Bất Động Phật. Vì biển a lại da đã nằm yên, không còn bị gió sáu thức làm lay động, mặt biển phẳng lặng ánh ngời như một mặt kiếng vĩ đại, vật gì cũng soi vào đó được nhưng chẳng để lại một dấu vết nào, cho nên gọi là Đại viên cảnh (tám kiếng lớn trong sáng hoàn toàn); tuy gió sáu thức tiếp tục thổi, mặt biển vẫn không xao, cho nên nói thêm là bất động (imperturbabilité). Tới đây, sắc uẩn và thức tâm đều bị hàng phục cả hai, chứng rằng trí huệ đã có một uy quyền chế ngự vô thượng, cho nên lấy "kim cương xử" tượng trưng cho uy quyền này, như chiếc gậy vàng hay ấn kiếm của nhà vua xưa kia (xem lại Từ Quang số 205 - 206).

Thức thứ bảy hay mạn na chuyển thành "Bình

đẳng tánh trí". - Như chúng ta biết, khi còn trong trạng thái phàm phu, mật na là nguồn cội của ngã chấp, vọng tưởng, phân chia có ta và người khác nhau, người và vật không giống nhau. Có phân biệt là có kỳ thị, thương đay ghét kia hay trái lại. Nay trí đã mở, mây vô minh đã tan, ranh rấp chia cách không còn, nhận thấy vạn vật đều đồng một bản thể, một bản tánh như nhau, không ai hơn ai kém cho nên nói là "bình đẳng tánh trí" (sagesse de l'identité essentielle et universelle). Thấy tất cả đồng một thể tánh như nhau, tất nhiên phải nhìn nhau là anh em ruột thịt, phải tương trợ: lòng từ bi, hạnh bố thí do đây nảy nở. Trí này được như cách hóa dưới hình tướng của Bảo Sanh Phật (Ratnasambhava) tay bắt ấn đà na (ngụ ý ban cho bố thí) còn trong lòng bàn tay khác thì có viên ngọc "*mani*".

Thức thứ sáu hay ý thức, nhờ sự biến đổi trong nội giới, được chuyển thành "Diệu quang sát trí" (Sagesse au clair regard scrutateur). Ý thức, như đã nói, thủ vai trò của trí óc phân biệt và phán đoán, lẽ cố nhiên là theo chiều hướng của cái "ta" (ngã chấp), của thành kiến, cố chấp, tà tư, khi con người còn sống theo nếp phàm phu. Nhưng khi đã có sự hoán cải trong tâm tánh thì thức này trở thành sáng suốt lạ lùng, nhận thấy những đặc điểm riêng tư và chung đồng của vạn vật, nhờ ảnh hưởng của sự "hồi quang phản chiếu". Những gì thuộc về từng cá nhân một đều thấy biết rõ ràng,

thậm chí đến mối tương quan giữa cá nhân và toàn thể cũng thấy biết luôn. Do đây cái biết (hay trí) này là một cái biết xét soi (sát) một cách sáng suốt nhiệm mầu (diệu quang).

Diệu quang sát trí được như cách hóa bằng đức Phật A Di Đà, ngôi kiết già thiền định, biểu hiệu là hoa sen nở (*padma*).

Năm thức còn lại (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt và thân, thường được gọi là "tiền ngũ thức") nhập chung thành một quan thức hay tình thức (*conscience sensible*) duy nhất, bởi vì mỗi mỗi trong năm thức này đều làm môi giới giữa ý thức và ngoại cảnh, nhân đó mới nảy sanh tình cảm, say đắm, nghiệp chướng. Vậy, xưa kia là năm mối di hại, nhưng bây giờ là năm khí dụng trong tay Bồ tát để hoạt động, chẳng phải với những lý do tư ích tư kỷ mà với đại nguyện giải thoát cho mình và cho người. Những tác dụng của hành uẩn (*samskâra-skandha*) phàm phu được chuyển hóa thành *cái biết những gì phải làm* gọi là "thành sở tác trí" (*krityânusthâna-jnâna-samprayukta-citta-varga*). Trí này phổ biến khắp nơi và trong mười phương ba nghiệp thân, khẩu, ý nay được thanh tịnh rồi để hoàn thành những gì cần phải làm đúng theo bốn nguyện của Bồ tát.

Bốn nguyện đó là gì? Là độ tha, là làm ích lợi cho nhứt thiết chúng sanh, hay để nói một cách khác, là nỗ lực chẳng những tự giải thoát mà còn giải thoát cho

muôn loài, bằng sự "đồng chứng vô thượng giác" hay tam miệu tam bồ đề (samyaksambodhi).

Khi tam nghiệp đã thanh tịnh, thì *thân phàm* trở thành "pháp thân" (dharma-kâya), *khẩu phàm* trở thành "mạn đà la" (mantra) nghĩa là tiếng thiêng liêng thần thông linh ứng, còn ý *phàm* thì trở thành Giác tánh.

Pháp thân là thân của vũ trụ, nói rõ ra, là thân của tất cả chúng sanh: người, thú, thảo mộc, v.v... Thân ta là toàn thể thân chúng sanh, thì lo cho thân mình trước kia nay thành lo cho tất cả chúng sanh.

Thành sở tác trí được như cách hóa bằng đức Phật Bất Không Thành Tựu Như Lai (Amoghasiddhi) mà huy hiệu là cặp song "kim cang xử".

Duy thức học gọi lối cải biến vừa trình bày phía trên là "chuyển bát thức thành tứ trí" (chuyển tám thức thành bốn trí).

Bốn trí này nảy nở hoàn toàn ví như một hoa sen nở tột độ, đó là đề tài của chương thứ III tiếp theo sau, dành cho "PADMA", biểu hiệu thứ ba của Đại Vạn đà la.

(trích tạp chí Từ Quang số 217-218, tr. 30-37,
Sài Gòn tháng 9-10 năm 1970)



CHƯƠNG III

**HOA SEN, TƯỢNG TRƯNG
CHO SỰ KHAI TÂM**

Hoa sen là biểu tượng của sự khai tâm, kiến Phật và đắc Thanh Tịnh.

Tương truyền, vừa ra khỏi bụng mẹ, hoàng tử Tất Đạt Đa (Siddhârta) - đức Phật tương lai - liền đạp đất và bước đi bảy bước, dưới chơn có bảy hoa sen mọc lên: Thế là mỗi bước đi của Bồ tát là một tác động khai tâm. Các đức Phật tọa thiền an định được miêu tả ngồi trong những đóa hoa sen và sự phát triển hoàn toàn của tâm định được tượng trưng bằng một hoa sen nởбет, ở trung tâm và trên các cánh có những hình tiêu biểu cho các công đức và uy lực của chư Phật, Bồ tát.

Cùng một cách, những "tâm huyệt" (centres de conscience) trong thân thể con người (về sau chúng ta sẽ trở lại vấn đề này) được miêu tả bằng những hoa sen, có nhiều cánh hoặc ít cánh tùy tác dụng của mỗi huyệt, màu sắc khác nhau, mỗi màu tương đương với thể tánh của huyệt.

Hoa sen được chọn vì lẽ sau đây.

Từ cảnh hắc ám của bùn đất, sen đã thoát ra, trôi lên mặt nước và vọt lên cao để sè cánh mở lòng, không một chút bợn dính với cảnh bùn nước trong đó sen đã sanh ra. Tâm con người cũng thế, đang bị vùi trong thân tứ đại bùn lầy và đầy đọa ở một thế gian có năm nhơ bẩn. Như sen kia, tâm sẽ thoát ly nước đục của ái dục và vô minh, sẽ vươn mình lên nơi cao tốt, sau khi đã chuyển "thức" thành "trí", biến hóa những hôi tanh của bùn thành hương nhị của hoa, tức là tâm bồ đề trong sáng, viên ngọc "*mani*" vô giá nằm giữa hoa sen khai nở đến mức tận cùng (*padma*). Thế thì thánh nhơn cũng là người, nhưng là một người đã vượt lên trên cao của thế sự thế tình, vượt lên cả con người tầm thường của chính mình. Dầu rằng gốc rễ còn chôn sâu trong lòng đen tối của thế gian này, đầu đã ngược lên trong ánh sáng viên mãn huy hoàng, tâm trí thông đạt với tất cả những cảnh thâm sâu như với cảnh cao tốt nhưt, với hắc ám như với quang minh, với vật chất như phi vật chất, với cái hạn lượng của cá thể như với cái vô tận vô biên của vũ trụ, với sắc giới như vô sắc giới, với luân hồi lục đạo như với Niết bàn tịch tĩnh: tất cả đều bao gồm trong một thân. Vì vậy mà người ta nói:

Bậc giác ngộ thoát ly cả "hữu" lẫn "vô"

Hẽ là thánh thì đứng ngoài mọi đối đãi

(Nâgârjuna: Long Thọ)

Nếu trong chiếc ngó sen, vùi sâu trong lòng đất tối, không có một sức mạnh thoát ly ra khỏi cảnh u ám, thì đóa sen không xoi đất, rẽ nước, và vượt mình lên không gian chan hòa ánh sáng thái dương. Cũng thế, nếu trong tạng thức, trong chỗ vô minh thâm sâu nhất của con người, không ẩn tàng im ngũ cái khát vọng tự ngộ tự giác, thì như định từ địa ngục của luân hồi làm gì có bậc Chánh giác xuất hiện?

Mâm giác ngộ, từ vô thủy, đã nằm sẵn trong thế gian, vì vậy nếu trong quá khứ nhiều đức Phật lâu lâu đã ra đời (điểm này được tất cả các tông phái Phật giáo nhìn nhận), thì trong hiện tại cũng như trong vị lai sẽ có những đức Phật khác xuất thế, mỗi khi những điều kiện cần thiết được thực hiện.

Vì lý do này, đức Phật lịch sử - Phật Thích Ca Mâu Ni - được xem như một trong vô số Phật hợp thành một dây chuyền bất tận; chứ không phải như một Đại Giác độc nhất và đặc biệt. Trước mắt hàng Phật tử, những nét riêng biệt của đức Thích Ca phải mờ trước những nét tổng quát của "Phật tánh" trong đó chứa đựng một sự thật muôn đời và luôn luôn hiển hiện là khả năng giác ngộ thành Phật của con người, thậm chí của tất cả chúng sanh hữu tình (toute vie consciente). Khả năng ấy nằm sẵn trong mỗi cá nhân, ở nơi sâu kín nhất.

Có người, quan sát sơ bề ngoài, tưởng tìm được

một mâu thuẫn giữa hai sự việc như sau: đức Phật muốn giải thoát nhơn loại ra khỏi sự tin tưởng mù quáng nơi thần linh hay một Đấng Tạo hóa độc đoán, thế mà về sau, chính đức Phật lại được tôn thờ như một vị thần. Họ không hiểu được rằng người ta thờ Phật không phải thờ bản thân của con người Tất Đạt Đa Cồ Đàm (*Siddharta Gautama*), mà những đức tướng thánh thiện tiềm ẩn trong mỗi chúng sanh và đã biểu hiện trọn vẹn trong đức Phật Thích Ca cũng như trong vô số đức Phật khác. Xin đừng dẫn đo về hai chữ "thánh thiện" (divin). Ngay trong kinh điển Nam Phạm, chính đức Phật đã không ngại xem như "sống trong Thượng đế" (brahma - vihâra) hay như đang ở trong một "trạng thái thiêng liêng" (dans un état divin), những người, trong chánh định, hành chứng những đức tướng tối thượng như từ, bi, hỷ, xả, v.v...

Vậy không phải con người Cồ Đàm được tôn xưng lên hàng Thần Thánh, mà cái "thánh thiện" ở ngài, được nhìn nhận như một khả năng có thể thực hiện được ở mọi người. Hiểu như thế thì không giảm bớt mà tăng thêm cái cao quý của Phật, một sự tăng thêm đi từ chỗ trừu tượng đến cuộc sống cụ thể, từ chỗ chỉ tin trước kia đến chỗ thực chứng thực nghiệm hiện tại; hiểu như thế thì không phải hạ thấp mà đưa lên cao, từ cái chơn thật hạ đẳng đưa lên cái chơn thật tối thượng.

Thần thánh là gì? Đa số là những nhân vật do các

dân tộc chưa khai hóa tưởng tượng để miêu tả những sức mạnh thiên nhiên như gió, nước, lửa, hoặc những ý niệm trừu tượng như ái tình, công lý, hạnh phúc, v.v... mà họ chỉ hình dung được xuyên qua những hình tượng của ông này bà nọ mà thôi. Chư Phật, Bồ tát không tượng trưng cho ý niệm nào, mà là mẫu mực của những trạng thái tri giác an lạc tuyệt vời đã thực hiện được trong nhân loại và còn phải được thực hiện, nhiều lần, trong tương lai. Dầu chư Phật được quan niệm như những nhân vật cụ thể, có lịch sử hắc hoi, kế tiếp nhau xuất thế (như Nam tông tin tưởng) hay những khuôn mẫu đạo đức, phi phạm, chỉ thấy trong lúc nhập định, điều đó không quan trọng, bởi lẽ chư Phật không bao giờ là những nhân vật tỉ dụ của những câu chuyện đạt đạo ở một cõi phi phạm, cũng không phải hình bóng tưởng tượng của những hoài bão xa vời với thực tế, mà chính là những biểu tượng thấy được và những hình tượng chứng nghiệm được của một sự thành tựu công đức cao cả, trong thân xác của một người thế gian. Chỉ ở điểm này, cái Vô thượng giác mới trở thành, trước mắt ta, một cái gì hết sức là chơn thật, mới tự hoàn thành trong đời sống thế gian và trở nên linh động lạ thường trong sự hiện hữu của con người.

Các Tổ sư của Đại thừa Phật giáo, nhứt là của Kim Cang thừa, không ngớt nhắc đi nhắc lại điều này khi, với sự phát triển của Không Tông và Duy Thức

học, xuất hiện cái nguy cơ biến phần chơn thật vừa nói của Phật giáo thành toàn là những ý niệm trừu tượng.

*(trích tạp chí Từ Quang số 219-220, tr. 80-83,
Sài Gòn tháng 11-12 năm 1970)*



BIỂU TƯỢNG "NHƠN DẠNG" CỦA CÁC THẦN CHÚ

Những ý thức và chứng đoán triết lý đều có tính cách trừu tượng, vì vậy cần được những chứng nghiệm ngay đây của suy tư và đời sống hàng ngày luôn luôn điều chỉnh. Yếu tố "nhơn dạng"⁽¹⁾, ở đây, không phát sanh, như ở các dân tộc bán khai, từ cái bất năng lấy trí mà hiểu, mà ngược lại, từ chính ý muốn thoát ly tất cả những gì thuần trí óc, hoàn toàn lý thuyết và duy nhất ý niệm, để đi sâu vào cái thực tại ngay đây. Điều này không thể xảy ra nếu chỉ có lòng căm giận trên lý trí và sự ấn định một vài mục tiêu cần đạt, mà phải có sự thâm nhập và biến hóa các lớp ý thức chồng chất mà những luận giải hợp lý và những tư tưởng suy diễn không tài đạt đến.

Tuy nhiên, một sự thâm nhập và biến hóa như thế chỉ có được là nhờ sức mạnh không thể cưỡng của nội

(1) Nhơn dạng: Có hình dạng loài người.

quán, nghĩa là của cái thấy bên trong. Phải quán tưởng tận đáy đen tối của tiềm thức, chẳng khác hột giống kia phải được vùi sâu dưới đất, mới mọc nhanh và phát triển được.

Người ta có thể nại rằng những cảnh vật thấy trong lúc quán tưởng thuần là chủ quan, nay vậy mai khác, có gì chung quyết đâu. Nhưng ngôn ngữ, văn tự cũng có gì là quyết định! Đeo theo ngôn ngữ, văn tự, cái nguy còn nặng nề lớn lao hơn nhiều, bởi lẽ tiếng nói có khuynh hướng rút hẹp và hạn chế, còn những chứng nghiệm và biểu tượng, trái lại, chứa đựng bên trong một cái gì rất là sống động, sanh sôi nảy nở và già dặn mùi mẫn. Những "tâm chứng" và biểu tượng vừa hiển phát vừa nảy nở đến mức tự vượt khỏi mình. Tâm chứng và biểu tượng quá phi sắc (phi vật chất) và "trong sáng như hư không" đến nỗi không thể trở nên những đối tượng để ta lấy mắt mà thấy, để ta bám vào mà suy diễn. Ta không thể quan niệm chúng là như thế này hay như thế nọ, ta cũng không thể đóng khung hay định nghĩa chúng. Luôn luôn chúng có khuynh hướng, khi nảy nở, bước từ sắc sang qua vô sắc, từ hữu hình sang vô hình, còn những gì thuộc về tâm tưởng thì có khuynh hướng nghịch lại, nghĩa là chai cứng thành giáo điều hay thành khái niệm chết đờ.

Tính cách chủ quan của những ảnh tượng quán tưởng không làm hỏng phần chơn thật chứa đựng bên

trong. Cảnh quán tưởng không phải là cảnh vọng tưởng, mộng ảo, mà hết sức chơn thật vì đó là cái chơn của "tâm cảnh" (tấm kính tâm). Phải hiểu rằng những ông này bà nọ thấy trong quán tưởng không gì khác hơn là biểu tượng nhơn dạng của những tri kiến cao tột và những khát vọng cũng cao tột của tâm tánh con người. Sự hiển hiện của những hình ảnh tượng trưng đó không có gì là kỳ quái. Cái gì chứng được bên trong, bị tâm phóng chiếu rất nhiều và hóa thành hình dáng thấy được. Nói một cách khác, những ảnh tượng đó là do tâm ta tạo ra, gần như việc nhà nghệ sĩ, từ một ý nghĩ chủ quan, một xúc động tình cảm hay một cái mơ thấy, sáng tác nên một tác phẩm khách quan, như một bức họa, một bài thơ hay một bản nhạc, toàn là những vật có thật và vĩnh viễn riêng biệt, độc lập đối với nghệ sĩ.

Nhưng muốn diễn đạt hoàn toàn tư tưởng mình, nghệ sĩ phải đạt đến mức tối cao thuật diễn tả và sử dụng tất cả tài nguyên kỹ thuật. Người dùng tâm sáng tạo cũng thế: phải làm chủ mọi tác dụng của tâm trí mình và ứng dụng một vài phương tiện trợ duyên nào đó, mới có thể làm cho nội quán của mình có một giá trị chơn thật. Những phương tiện trợ duyên kỹ thuật đó là: *yantra*, *mantra* và *mudrâ*, song chiếu với *kiến*, *văn* và *giác*, tiêu biểu cho *ý*, *khẩu* và *thân*.

Yantra được dùng thay cho *mandala* (mạn đà la),

là hệ thống biểu tượng làm cơ bản cho pháp môn quán thuyền (contemplation spirituelle). Ngay trung tâm điểm của các biểu tượng này, thường vẽ một hoa sen nở tét (*padma*), có 4, 8 hay 12 cánh. Hành giả phải tập trung nhãn quan vào điểm ấy và lấy đó làm điểm khởi đầu của công phu thiền quán.

Mantra là mật ngôn hay chơn ngôn, tục gọi thần chú, tiếng tượng trưng mà vị chơn sư trao truyền cho môn đệ, làm cho thâm tâm người đệ tử rung động và đưa tâm đến chỗ chứng nghiệm cao nhất.

Mudrâ là cử chỉ của thân, đặc biệt là của tay (bất ấn quyết), khi miệng đọc thần chú hay khi làm lễ cúng dường, mà cũng là thái độ bên trong để thêm thần lực cho ấn quyết.

Theo cổ Phật giáo, hễ đạt đến mức biểu hiện được nguyện lực của người thì những động tác tuyệt luân phóng xuất những tác dụng cao tuyệt. Trong Kim cang thừa, ý niệm ấy có một nghĩa mới: khi thân, khẩu, ý đồng dung hòa trong một động tác chung thì động tác chung này cho phép hành giả thâm nhập vào những động lực của pháp giới, để bắt những động lực của vũ trụ phục vụ những mục đích của mình.

Những sức mạnh làm chuyển động vũ trụ, theo quan niệm Mật tông, không khác những sức mạnh chuyển động tâm linh con người; nhận định được những thần lực trong nội tâm và biến hóa được chúng,

không phải trong tham vọng riêng tư mà trong mục đích lợi lạc chúng sanh, đó là chỗ nhắm của các chơn ngôn hay thần chú.

Người Phật giáo không tin có một giữ gìn khách quan khác biệt với con người, để con người tìm phương chui vào bộ động cơ của thế giới ấy. Thế giới bên ngoài và thế giới bên trong (ngoại cảnh, nội tâm), đối với Phật giáo, chỉ là hai mặt của một tấm lụa dệt với những đường tơ của tất cả sức mạnh, của tất cả biến cố, của tất cả pháp (sự việc), những đường tơ ấy chằng chịt nhau, kết thành một hệ thống tương quan chi phối lẫn nhau, hệ thống này vô chung và không thể bẻ gãy được.

Tiếng *tantra* có nhiều nghĩa, tất cả đều phát xuất từ ý niệm "chỉ", "vải", "dệt". *Tantra* gọi ý cái trạng thái chằng chịt xở rế của tất cả sự việc và tất cả hành động (nghệp), sự hỗ tương chi phối của mọi sự vật có trên thế gian, sự liên tục trong lý nhân quả thay nhau, nhân sanh quả, quả rồi lại làm nhân, cũng như sự liên tục trong tiến trình phát triển tâm linh và truyền thống, ví như một sợi chỉ chạy dài theo đoạn vải của chiếc khung, dệt nên những biến cố lịch sử và những mảnh đời cá nhân. Vậy *tantra* cũng có nghĩa là truyền thống, sự kế truyền tâm linh. Những chữ dùng để viết chơn ngôn hay thần chú, đa số có tánh cách huyền bí, bởi vì thâm nghĩa của các chơn ngôn là chỉ mối tương quan

mật thiết của nhưt thiết pháp (mọi sự mọi việc), sự song chiếu giữa đại thiên địa và tiểu thiên địa, giữa tâm và cảnh, giữa quyền và thực, giữa vật chất và tinh thần.

Cốt yếu của huyền học mật tông là như thế, môn này đã nảy nở như một tổng kết cần thiết của giáo pháp và hành môn của hai trường phái Duy Thức và Du Già - phái trước nhấn mạnh về phần lý thuyết, phái sau về phần thực hành của chung một giáo pháp. - Sự phát triển của Ấn giáo đã chịu nhiều ảnh hưởng của hai trường phái này.

(trích tạp chí Từ Quang số 221-222, tr. 88-91, Sài Gòn tháng 1-2 năm 1971)



TRÍ HUỆ VÀ THÂN LỰC

Mật tông của Phật giáo ảnh hưởng lớn lao Ấn Độ giáo đến nỗi, cho tới ngày nay, phần đông học giả lỗi lạc Tây phương còn giữ cái cảm tưởng rằng Mật tông là một đường lối tu hành của Ấn Độ giáo được du nhập vào Phật giáo.

Ngược dòng thời gian, mấy trăm năm trước kỷ nguyên cơ đốc, nhiều kinh điển của Phật giáo như loại

Manjusri-mūlakalpa đã chứa đựng nhiều mạn đà la, thần chú, ấn quyết, hoặc như các loại kinh nói về Đà la ni của Đại Chúng bộ mà người ta tin đã xuất hiện trong thế kỷ đầu sau J.C. Đến thế kỷ thứ ba hay thứ tư, Mật tông đã phát triển khá rộng như người ta nhận thấy xuyên qua bộ *Guhyasamāja tantra* thuộc về thời đại này.

Lại nữa, nếu lấy những "chơn ngôn" (tantras) của Ấn giáo đem ra đối chiếu với chơn ngôn của Phật giáo thì càng dễ thấy sự cách biệt giữa đôi bên, dầu bên ngoài mới xem có những chỗ giống nhau, về phương pháp cũng như về mục tiêu. Chẳng những thế, người ta còn có bằng chứng rằng những chơn ngôn Phật giáo có một ưu thế tiên lập chẳng những về mặt lịch sử mà còn về mặt ý niệm.

Thế kỷ thứ 9, một đại triết gia của phái *Shivaisme* thuộc Ấn giáo, đã chấp nhận ý kiến của *Nâgârjuna* và các môn đệ, theo đó Ấn giáo đã lấy khoa Chơn ngôn của Phật giáo, chớ không phải Phật giáo lấy của Ấn giáo. Quan điểm này, về sau, còn được nhiều học giả Ấn Độ khác, như *B. Bhattacharyya*, nổi danh về công trình nghiên cứu Mật tông, nhiệt liệt bình vực. Các học giả này, ngoài việc trưng bằng chứng rằng chơn ngôn của Ấn giáo xuất phát từ Kim Cang thừa của Phật giáo, còn cho đây là một sự nhái theo quá vụng về.

Dầu ai nghĩ thế nào đi nữa, trên thực tế, không

thể đem Mật tông Ấn giáo ra so sánh với Mật tông Phật giáo được, bởi vì đôi bên phát xuất từ những tiền đề, những luận cứ khác biệt. Người ta không thể đặt Phật giáo với Bà la môn giáo cùng ngang hàng nhau lấy lẽ là đôi bên đồng dùng chung những phương pháp du già (thiền quán) và một số danh từ triết học hay thuật ngữ, cũng thế, người ta không thể rút từ những chơn ngôn của Ấn giáo những kết luận, bằng lối suy diễn, về lập trường tâm linh của những chơn ngôn Phật giáo. Càng truy nguyên, người ta càng thấy không có một tương đồng nào giữa những ý niệm cơ bản của đôi bên cũng như giữa những hình thức diễn đạt những ý kiến ấy, mà đây mới là điều quan trọng hơn những nét giống bên ngoài.

Sự sai khác quan trọng nhất nằm trong quan niệm về cái thần lực mà đôi bên, Ấn giáo và Phật giáo, đều mong thâm dụng.

Ấn giáo quan niệm thần lực ấy - mà họ gọi là *Sakti* - như một âm lực sáng tạo của Thượng đế (Thần Siva) hay của vô số thần hệ thuộc Thượng đế. Quan niệm này rất xa lạ với Phật giáo. Lại nữa, Mật tông của Ấn giáo đặt trọng tâm vào thần lực đó để ứng dụng theo mục tiêu của họ. Phật giáo đặt trọng tâm ở trí lực, nghĩa là ở sức mạnh của trí huệ hay Bát nhã (*prajñā*) và cố gắng thoát ly các sức mạnh khác đang trói buộc họ vào bánh xe luân hồi. Nói là thoát ly chớ

thật sự Phật giáo, theo đường lối của Kim Cang thừa, cố thanh tịnh và biến hóa những phàm lực thành thánh lực, như thấy nói trong các danh từ "khử trước tồn thanh", "hỏa diệm hóa hồng liên"..., với nghĩa diệm dụng tất cả sức mạnh của tâm, không phải trong chiều hướng của dục vọng vô minh, mà của sự giác ngộ quang minh.

Chứng được Chơn Không (sūnyatā) là có Trí Huệ hay Bát nhã (prajñā), mà chứng Bát nhã là Giác ngộ hay thành tựu Bồ đề (bodhi). Nếu luận theo Ấn giáo thì âm lực là Trí Huệ, còn dương lực là Đại Bi. - Trí thì tịnh, Bi thì động. Thật sự, Trí là dụng của Tâm thanh tịnh, mà Tâm thì bao hàm tất cả cho nên Trí lực cũng bao hàm tất cả và thường hằng như Tâm. Bi lực được xem thuộc dương vì tánh của nó là động. Khi hai cái âm dương này hòa hợp nhau - hay để nói theo Phật giáo, khi Bi Trí song tu đạt đến mức thành tựu viên mãn - thì đặc quả Bồ đề hay thành Phật. Thông minh mà không tình cảm, Trí huệ mà không Từ bi, tất nhiên dẫn đến chỗ hư huyền vô bổ, đến cái chết của tâm linh và cái ngoan không trống rỗng. Ngược lại, tình cảm mà không lý trí, từ bi mà thiếu trí huệ thì cũng chỉ đi đến chỗ điên đảo lộn xộn mà tan rã. Nhưng khi hai cái sức mạnh Bi Trí được dung hòa hợp nhất trọn vẹn thì cái cụ túc viên mãn (plénitude) hiển hiện ngay cũng như cái vô thượng chánh đẳng chánh giác. Theo lý âm dương, hễ có hòa hợp là có sanh hóa, Mật tông Phật

giáo lấy phương tiện (upâya) làm yếu tố động hay dương và trí huệ (prajnâ) làm yếu tố tịnh hay âm. Ấn Độ giáo làm ngược lại: phần âm *Sakti* lại kể là động còn phần dương Siva, thanh tịnh tự tại, thì kể là tịnh hay tiêu cực. Theo lối biểu tượng của Phật giáo, Người biết (Phật) nhập làm một với đối tượng (Không tánh hay Trí Bát nhã), như nam nữ, lúc giao cấu, hợp nhau làm một, trong một khoái lạc cực độ và không thể tả (mahâsukha). Do đây mà các mạn đà la, các quán Phật và Bồ tát, tượng trưng cho sự chuyển hóa của phương tiện, được vẽ thành hình nam nhân ôm choàng một hình nữ, tượng trưng cho Trí huệ, để nói lên cái ý nghĩa Bi và Trí phải song tu đến mức nhập làm một. Như vậy, trong Mật tông Phật giáo không có cái ý niệm hoặc hành động dâm dật, dưới nhãn hiệu âm dương hòa hợp của phái "Saktisme" hay Mật tông của Ấn giáo.

Nói tóm lại, không thể lẫn lộn Mật tông Ấn giáo với Mật tông Phật giáo, dầu rằng bề ngoài hai bên có chỗ mừng tương tương đồng. Điểm sai biệt quan trọng nhất là Ấn giáo chấp nhận có Thượng đế sáng tạo, còn Phật giáo thì bác hẳn quan niệm này. Hình Phật A Di ở trung tâm mạn đà la không tượng trưng cho Thần Tạo hóa mà cho cái Thể viên mãn cụ túc (la Plénitude spirituelle). Mọi hiểu sai về điểm này làm xáo trộn tất cả hệ thống Phật giáo.

(trích tạp chí Từ Quang số 223-224, tr. 45-48,
Sài Gòn tháng 3-4 năm 1971)



THẬT NGHĨA CỦA ÂM DƯƠNG TRONG NGÔN NGỮ TRỪU TƯỢNG CỦA KIM CANG THỪA

Vì có sự lẫn lộn và xáo trộn giữa Mật tông của Phật giáo (tantrisme) và Mật tông của Ấn giáo (saktisme) cho nên, chí đến ngày nay giáo pháp và ngôn ngữ của Kim cang thừa vẫn chưa được hiểu một cách đúng đắn. Về phương diện ngôn ngữ, chúng tôi không chỉ nhắm vào hình tượng tranh ảnh mà còn nhắm vào kinh sách thường được viết chằng phải cho người tầm thường mà cho người đã được khai tâm mở trí về lối tu đặc biệt này. Ngôn ngữ dùng trong Mật tông là một loại ngôn ngữ bí hiểm, "lộn mềo", cái cao thượng nhất bị đặt vào chỗ thấp nhất, cái thiêng liêng bị biến xuống mức tầm thường, cái siêu việt trở thành phàm phu và nhiều hiểu biết thâm sâu lại ngụy trang dưới những hình thức nghịch thường hết sức là thô lỗ. Chẳng những bí mật mà còn là một lối kích động để đánh thức đám đạo học thuở ấy quá thiên về trí đến bỏ mất tâm linh.

Như đức Phật thuở xưa đã chống lại những giáo điều hẹp hòi của giai cấp Bà la môn tự dành nhiều ưu thế, các bậc Tất đàn (Siddhas), tức các bậc tổ sư của Mật tông, đã chống lại lối tu khép mình trong am thanh, xa hẳn những thực tế của xã hội. Ngôn ngữ cũng như lối sống của các vị này được sáng chế riêng biệt, chỉ có người cùng môn phái mới hiểu nhau, vì vậy nếu hiểu theo nghĩa đen thì dễ mà lạc lối trong công trình tu luyện, bằng không thì cũng bỏ cuộc trước thái độ dễ lầm là khinh thần bán thánh của Mật tông. Tới đây, người ta hiểu tại sao, một khi Phật giáo đã thất truyền trên đất Ấn, kinh điển bí hiểm của Mật tông bị quên lãng, và tại sao tông này đã rơi vào tình trạng của một tục thờ cúng bình dân đầy dẫy những lễ thói dâm dật làm cho học giả Tây phương phải có những nhận định sai lầm về một pháp môn thật ra rất đúng với Chánh pháp.

Không có gì lầm lạc hơn là kết luận rằng, về mặt tinh thần tu tập, Mật tông có thái độ như thế này hay thế khác. Thái độ của tông này không thể tìm ra bằng lý luận, bằng so sánh, cũng không thể tìm bằng những dẫn chứng kinh sách cổ, mà chỉ bằng sự kinh nghiệm thực tu thực tập, theo truyền thống còn tồn tại và đúng với những phương pháp quán tưởng hiện còn được tuân hành ở Tây Tạng, Mãn Châu và một vài môn phái như Chân Ngôn và Thiên Thai ở Nhật Bản.

Về thuyết âm dương được áp dụng trong Mật tông Phật giáo, nên biết rằng các Bồ tát có dáng nữ như thấy trong các mạn đà la (mandalas) như Bát Nhã và Chuẩn Đề (Cundi) thật ra là những nhơn vật phi nam phi nữ, bởi vì Mật tông Phật giáo không chấp nhận cái ý niệm nam nữ phối hợp một cách đậm dật như Mật tông Ấn giáo hay "Saktisme". Các Bồ tát trong mạn đà la được tượng hình chỉ là để tiêu biểu cho Trí bát nhã, cho Thức hay cho Ấn quyết (mudrā) là cử chỉ nhập một với bản thể (attitude d'unification).

Lại nữa, cũng không nên quên rằng những hình tượng ấy không phải phỏng theo hình dáng của người thể gian mà theo những hình bóng thấy trong lúc nhập thiền quán tưởng. Trong trạng thái này, không còn có vấn đề nam nữ theo thường tình thế gian mà chỉ có sức tập trung thu hút của tâm linh, sức này chi phối cả tinh thần lẫn vật chất là ảnh dọi của tinh thần hay tâm thức (reflet du spirituel). Đạt đến mức này là đạt đến mức "thể nhập" cao độ nhất mà chúng ta gọi là Giác ngộ, để trở thành Chơn không (sūnyata). Trạng thái này được gọi là *Mahāmudrā* (Đại Ấn quyết); một môn phái thiền quán quan trọng nhất của Tây Tạng đã lấy danh từ này làm tên.

Trong những hình thức của Mật tông Phật giáo ở Ấn Độ, *Mahāmudrā* được xem như nguyên lý "âm" vĩnh cửu, bất diệt. Danh từ *Mahāmudrā* không chỉ một

vật gì; nó thoát ly mọi màn hư vọng bao trùm vạn vật; nó sáng chói như mặt nhật giữa trưa mùa thu, là cơ bản của mọi thành công, là sự đồng nhất của Ta bà và Niết bàn; thân của nó là Đại bi không giới hạn ở một vật nào, chính nó là Đại Tự tại.

Trong sách "Anangavajra" có một câu làm cho nhiều người phân vân: muốn thành tựu Đại Ấn quyết (Mahâmudrâ), tất cả nữ nhơn phải hiến thân cho hành giả. Hiểu câu này theo mặt chữ thì không còn sai lầm nào to hơn. Đã nói, ngôn ngữ của Mật tông là một lối nói "lóng", vì vậy ở đây phải lấy ý mà hiểu và biến những cái cụ thể trong lời nói thành những ý niệm trừu tượng. Cái nghĩa đen "hành giả phải là nhân tình của tất cả người nữ" phải được hiểu là "hành giả phải mở rộng tình thương (đại bi) để thương mọi vật mọi loài". Lòng đại bi bao trùm vạn vật và mối tình gắn bó nam với nữ, xét đến chỗ tận lý, là một chỗ không phải hai. Cái trước và cái sau đều là ái tình, là tình thương, và như vậy là đồng thể, nhưng khác nhau ở chỗ cao hạ. Lòng đại bi là hình thái cao thượng nhất của tình thương còn sự ân ái nhục dục giữa nam và nữ cũng là một hình thức của tình thương nhưng là thứ hạ đẳng nhất.

Một đoạn sách khác còn gây nhiều hoang mang hơn nữa, vì tánh cách thương luân bại lý của nó, nếu hiểu theo nghĩa đen: "hành giả nào giao cấu với mẹ,

với chị, với em gái và con gái của chị mình, sẽ thành công trong nỗ lực đạt đến mục đích tối thượng".

Nếu hấp tấp lên án câu nói có vẻ nghịch luân này thì phải lên án luôn câu sau đây trong Kinh Pháp Cú của Phật: "Người Bà la môn nào giết cha hay mẹ, thí hai vua của dòng sát đế lợi và tiêu diệt một vương quốc với tất cả dân chúng trong nước, người ấy không có tội lỗi gì cả". Giết cha hại mẹ là một trong những tội trọng gọi là ngũ nghịch, lẽ nào Phật lại tự mâu thuẫn sao? Không. Nghĩa ẩn của câu vừa nhắc lại là như sau. Cha với mẹ ám chỉ "ngã mạn" và "ái thủ". Ngã mạn là kiêu hãnh về cái "ta" còn ái thủ là lòng tham sống sợ chết. Chính hai cái "chấp" này làm cho ta chết đi sống lại trong sáu nẻo luân hồi, hay nói một cách khác, chính chúng là nguyên nhân sanh ta ra như cha và mẹ. Hai vua ám chỉ hai quan niệm sai lầm về lẽ "đoạn" và "thường". Đoạn là tưởng hễ chết là hết còn thường là tưởng xác chết nhưng linh hồn còn mãi mãi. Phải diệt hai vua là diệt hai cái tin tưởng sai quấy này. Còn vương quốc và tất cả dân chúng ám chỉ "thập nhị xứ" tức 6 căn và 6 trần. Người Bà la môn ám chỉ vị tì khưu nghĩa là người tu hành giải thoát.

Phải cố hiểu nghĩa ẩn của kinh sách như thế, bằng không thì sẽ lối lằng lên án những ý niệm tựu trung không có gì là phạm thượng hay nghịch với luân lý cương thường.

Trở lại câu nói phía trước: "tất cả người nữ phải hiến thân...". Tất cả những người nữ ở đây có nghĩa là những nguyên lý âm trong con người danh sắc hỗn hợp của mỗi chúng ta. Đối lập với những nguyên lý "âm" này, có những nguyên lý "dương" đồng số lượng. Bốn của những nguyên lý âm tạo thành một nhóm riêng, đó là sanh khí hay sanh lực của bốn "đại" là địa, thủy, hỏa, phong, và của những "huyệt" (cakra) trong thân con người. Ở mỗi huyệt hay giai tầng ý thức (plan de conscience), hành giả phải làm cho hai khí âm dương hòa hợp với nhau, có như thế mới đạt đến mục đích tối hậu là chứng quả. Nếu những danh từ "mẹ", "chị", "con gái", v.v... được hiểu như ám chỉ những sanh khí hay sanh lực của tứ "đại" (mahâbhutas) thì nghĩa của lối nói tượng trưng này thành rõ ràng. Nói cách khác, thay vì đi tìm sự giao cấu về mặt thể xác với nữ nhơn, hành giả phải thực hiện ngay trong nội thân sự phối hợp của nguyên lý âm và dương có sẵn trong tự tánh, khi tu luyện. Chúng ta hãy nghe đoạn sách sau đây giải thích lối tu luyện đặc biệt của Mật tông:

"Sanh lực của ngũ uẩn, do tự tánh của nó, thuộc về trạng thái *dương* của Phật tánh, phần dương này phát hiện theo đường mạch phía trái. Sanh lực của ngũ giới (sắc giới, thọ giới, tưởng giới, hành giới, thức giới) do tự tánh của nó, thuộc về trạng thái *âm* của Phật tánh, phần âm này phát hiện theo đường mạch phía

mặt. Khi hai dòng sanh khí này từ trên đi xuống và giao hợp ở trung mạch thì là thành công trong sự thực chứng Phật tánh tới mức cứu cánh"

Vậy sự giao cấu, phối hợp của hai khí âm dương trong thân người tu luyện không có gì khác sự phối hợp của hai khí ấy trong vũ trụ, đúng với câu "âm dương hòa vạn vật sanh" của triết học Trung Hoa. Hành giả phải thực hiện sự hòa hợp ấy nơi tự bản thân và từ cấp thấp nhất là thiếu âm đến cấp cao tột độ là thái âm tức nguyên lý âm vĩnh cửu bất diệt.

Chỉ có khi nào chúng ta có khả năng nhận xét sự việc của thế giới hữu hình vật chất, ngay trong tự thân, dưới triển vọng của sự việc trong vũ trụ, nghĩa là lấy việc của tiểu vũ trụ là thân ta mà nghiệm xét việc của đại vũ trụ, rồi nhân đó mà chiến thắng, khắc phục cái "ngã" và "ngã sở" với tất cả những tình cảm quan niệm, thành kiến ngã chấp, chỉ có khi ấy chúng ta mới cất mình lên được cảnh giới thường tịch của giải thoát và giác ngộ viên mãn.

Người luyện đạo dùng chơn ngôn kéo về cảnh phàm trần những huyền lực của thượng giới, vật chất hóa chúng, không phải để cho chúng trở thành phàm mà là để thực chứng chúng và biến chúng thành một sức mạnh đầy đủ hiệu năng. Người luyện đạo biết rằng sức mạnh của thiên quán to lớn hơn nhiều sức mạnh của bản năng, *bát nhã* hay trí huệ phải mạnh hơn khí

hậu thiên sanh hóa (sakti). Thật vậy, sakti là sức mạnh mù quáng, vô minh, chỉ biết tạo ra cảnh thế gian hư vọng, vì vậy chỉ làm cho sa đọa mỗi lúc mỗi thêm sâu trong hố của biến dịch hóa sanh, của vật chất nặng nề và của sự sai biệt. Sức mạnh vô minh ấy chỉ được phá trừ và lật ngược lại thành sức mạnh giác ngộ bằng phương pháp thiền quán mà thôi.

*(trích tạp chí Từ Quang số 225-226, tr. 67-72,
Sài Gòn tháng 5-6 năm 1971)*



SỨC MẠNH CỦA THIỀN QUÁN

Trong Kinh Phật có câu: vì một niệm vô minh bất giác cho nên mới có tạo nghiệp. Thế giới là do tư tưởng mù quáng của chúng sanh tạo ra, bởi có chỗ khác nói: vạn pháp duy thức. Thức là tâm vọng động, bất tịnh, tức là những niệm vô minh bất giác vừa nói. Mà hễ tạo được thì cũng diệt được, và có diệt được là chỉ khi nào có chơn định chơn quán. Vì sao? Vì định quán tột độ thì huệ sanh biết tất cả sự vật, gọi là có "nhứt thiết chủng trí". Chính thiền quán tột độ biến thức vô minh thành sức mạnh làm tan rã những gì thức đã tạo trước kia. Không có gì huyền diệu và khó hiểu

cả. Nhờ thiền quán, chúng ta nhận chân thế nào là thế giới và những sức mạnh nào tạo ra thế giới. Nhận được như thế là chúng ta làm chủ được thế giới và những sức mạnh ấy, chúng ta sai sử chúng được. Nguyên tắc là như vậy, nhưng vì những sức mạnh ấy nằm im trong chúng ta, vô hình vô tướng, chúng ta không thể bỗng đứng mà sai sử điều khiển được. Phải làm cho chúng biến hiện thành hình tướng thấy được. Hình tướng đó là những biểu tượng trong các mạn đà la mà vai trò giống như vai trò của một "catalyseur", thường dùng trong hóa học để làm cho một chất lỏng, thí dụ, tự đột biến thành một chất thủy tinh cứng rắn, nhờ đó mà người ta biết được thể tánh và cơ cấu của chất lỏng ấy. Trong sự thay đổi trạng thái này, thật ra, vật gọi là catalyseur không có một tác động trực tiếp nào hết, không phải nó làm cho chất lỏng hóa thành chất cứng, miễn nó hiện diện trong chất lỏng kia là có sự phản ứng ngay dưới hình thức một sự biến hóa. Trước hay sau sự biến hóa này, vật catalyseur vẫn như một, không hao mòn thay đổi gì cả. Những hình vẽ tiêu biểu trong mạn đà la cũng thế: không phải chúng biến những sức mạnh vô sắc thành vật hữu sắc, mà chính sự hiện hữu của chúng làm cho cái vô sắc tự biến thành hữu sắc.

Nói cách khác, lối thiền quán của Mật tông có một quyền năng lạ lùng dựa trên mạn đà la "catalyseur" tiêu biểu cho những sức mạnh huyền bí,

để vật chất hóa những sức mạnh này, bắt chúng hiển hiện thành hình dáng trông thấy được. Mâu nhiệm thật là mâu nhiệm nhưng không phải không nguy hiểm, nếu không có phương pháp làm ngược lại, nghĩa là trả cái hữu sắc về với vô sắc, làm tan biến những hình dáng để cho những sức mạnh huyền bí bị vật chất hóa kia hoàn về nguyên vị.

Vậy ra trong pháp thiền quán của Mật tông có hai tiến trình, trước là tụ sau là tán, trong chỗ không-không làm cho có, có rồi phải hoàn lại không. Phép này cho ta thấy tính chất rời rạc của bản ngã - do đây Phật bảo là vô ngã (anâtman), - tính chất vô thể, tương đối và vô thường của mọi hình tướng - hay nói cách khác, vạn pháp là không (sunyatâ). Mục đích của Mật tông là như vậy: làm hiện thành hình những huyền lực vô hình, để thông rõ lẽ tụ tán trong vũ trụ, chớ không phải để tự thỏa mãn với những kết quả huyền diệu của thiền quán, vì vậy không nên say mê và bám víu vào những kết quả này, rất có hại.

Người tu Mật tông thành công được trong thiền quán này tiến một bước tiến rất xa trên đường "phá vọng hiển chơn". Hơn bất cứ những nhà biện luận hay triết học nào, họ thấy rõ như một vật cầm trong tay rằng tất cả trên thế gian không có gì đáng gọi là chơn thật, vững chắc, đông đặc, thuần nhất. Họ không dùng trí để hiểu và chấp nhận, mà họ tận mắt thấy cảnh tụ

tán, cảnh hình thành và tiêu diệt của vạn vật vạn sự, vì vậy họ thâm cảm đến mức hoàn toàn biến cải và trở thành một con người khác, không còn mê lầm như trước.

Một vật chỉ hiện hữu theo mức linh hoạt cử động của nó. Có hiện thực là có hoạt động. Một hình ảnh hay một biểu tượng có hiệu năng là một hiện thực. Theo ý nghĩa này, chư hóa Phật quán thấy trong lúc thiền định chân thật y như tâm đã tạo ra chư Phật ấy, còn đức Phật đã được *tưởng* là nhân vật lịch sử giáng trần một lần thôi, thì ngược lại, là không chơn thật, là hư vọng (irréel). Một hình ảnh hay một biểu tượng không linh hoạt là một hình dáng trống rỗng, hơn nữa là một bức tranh để trang trí chơi hoặc một dấu hiệu để ghi nhớ một ý niệm, một tư tưởng hay một biến cố thuộc quá khứ vậy thôi.

Chính vì lẽ này mà ở Tây Tạng phép thiền quán Mật tông bắt buộc hành giả phải hướng tâm về cái "Nhứt" bao gồm toàn thể Pháp giới hay vũ trụ, phải để cho Bồ đề tâm khai triển toàn vẹn, và chỉ khi nào hành giả nhập làm một với mục tiêu (thể nhập), người ta mới để cho hành giả tùy ý muốn thiền quán thế nào và bao nhiêu lần cũng được.

Trong việc bắn cung, người cầm cung phải làm thế nào cho hồng tim nằm vững trong mắt mình, mình

với hồng tim là một, mới chắc là bắn trúng đích. Cũng thế, người thiền quán Mật tông phải tưởng tượng đến mức thấy cảnh trí mình muốn đạt và tự nhập làm một cái với cảnh trí ấy. Có như thế sự quán tưởng mới có định hướng và mãnh lực, nhờ đó mà, bất cứ theo đường lối hay phương pháp nào, hành giả tiến tới mà không sợ lạc lối trong sa mạc của sự phân tán hay trong rừng rậm của những tâm thức sở tạo. Dùng sức mạnh tâm thức trong lúc thiền định mà tạo thành (tụ) rồi làm tiêu mất (tán) cả một cảnh giới, chỉ cho ta thấy rõ, gấp mấy lần sự dùng trí phân tách, cái chơn tánh của mọi hiện tượng và cái ngông cuồng của mọi tham muốn và chấp trước.

Tuy nhiên, trước khi đạt đến trình độ này, phải gia công luyện tập phần đầu là phần "tụ", làm thế nào tạo được trong nội tâm ta hình dáng của chiếc hoa sen 4 cánh được phác họa trong bức mạn đà la. Hoa sen ấy mô phỏng sự khai tâm Bồ đề trong đó những đức tướng của Phật hay Chánh giác, mục tiêu của hành giả, tự hiển bày riêng rẽ, dưới một hình thức quán sát được.

Đối với việc đời, thí dụ, như muốn hiểu những thể tánh của ánh sáng mặt trời, chúng ta phải phân tách ánh sáng ấy thành từng tia, cũng thế, muốn hiểu thế nào là Bồ đề tâm hay tâm giác ngộ, chúng ta phải tưởng tượng từ cái một những đức tướng của tâm ấy. Từ cái một bởi vì một tâm chưa giác ngộ không thể

hiểu được toàn thể một tâm giác ngộ, mà chỉ hiểu được từng phần thôi.

Nghi thức hành đạo của Mật tông ra tuồng quá thiên về âm thanh sắc tướng, nhưng cái phức tạp ấy không phải bày vẽ để mà chơi, cũng không phải độc đoán quyết định, mà là lối mô phỏng hữu hình của một chứng nghiệm nội tâm đã được tích tụ và xác nhận bởi nhiều thế hệ, hay của một thực nghiệm tạm gọi là "đại hòa tấu", bởi vì do nhiều sức mạnh hay thần lực hòa hợp tạo thành đồng một lúc trên bình diện của 3 giới: dục giới (vật chất), sắc giới (tình cảm), vô sắc giới (tâm thức).

Cái tác động chung ấy, tuy nhiên, chỉ hòa nhịp được khi nào nó không bị những tư tưởng bất tịnh, chấp ngã (ích kỷ) làm dao động, vậy cần giữ tâm cho thật thanh tịnh và điều khiển sức tỉnh tiến cho đúng hướng để cho ở nội tâm lúc nào cũng có một sự bình hòa nhịp nhàng (harmonie). Cũng như hòa nhạc, muốn đừng lỗi nhịp lạc giọng, phải nghe ngóng trường canh, coi chừng sửa dây luôn, và chỉ có những tài tử giỏi mới làm cho tất cả đàn trong dàn nhạc ăn dây đúng nhịp với nhau, bởi lẽ nghe qua là họ biết đúng hay chưa đúng cung, nhờ đôi mài luyện tập lâu ngày. Người nghệ sĩ "chơi" cây đàn tâm cũng vậy, phải biết lên dây sửa phím và muốn làm được việc này, phải là người đã quen nghe được các cung điệu của nội tâm, dày công tập luyện và

khéo léo trong việc vận trù đời phím.

Với thí dụ này, chúng ta thấy tại sao phải phân tách tâm Bồ đề ra từng đức tướng để quán sát thật tận tướng. Tâm Bồ đề như một dàn nhạc trong đó có những nhạc khí thổi giọng trầm thấp (dục giới), có những nhạc khí khác thổi giọng trung (sắc giới) và những nhạc khí khác nữa thổi giọng cao (vô sắc giới). Tuy ba bậc khác nhau, tất cả những giọng ấy đều hòa hợp nhịp nhàng êm dịu. Để nguyên vẹn mà xét - cũng như nghe một bản nhạc do nhiều thứ đàn hòa tấu - khó mà nhận xét. Phải lọc từng loại tiếng đàn và xem xét riêng. Giai đoạn này xong rồi thì tất nhiên biết được sự tương quan của các tiếng. Sự tác động chung của chúng cũng như những trao đổi, xâm nhập hỗ tương của chúng.

Có thể ví Bồ đề tâm hay trung tâm chứng nghiệm của hành giả với một cái thành. Muốn nhập thành phải tấn công bốn mặt và dồn hết sức vào trung tâm điểm là thành ấy. Nhờ sự tấn công bốn mặt nhưng cùng một mục tiêu này mà hành giả thấu hoạch được những cái hiểu biết bất ngờ trên hai phương diện triết lý và tâm linh. Tuy nhiên, tấn rồi phải tụ, những thành quả lượm lặt được với phương pháp phân tách cần phải bỏ tước bằng những thành quả của phương pháp tổng hợp hay tụ để viên thành cái phần còn lại và khó đo lường với phương pháp phân tách.

Tu chứng được Bồ đề tâm là thể nhập được với Chơn thể, với Như lai tạng, là "thành Phật". Muốn đạt được kết quả này phải hoàn toàn giải thoát nhờ được hoàn toàn giác ngộ. Mà giác ngộ không có nghĩa là chối bỏ thế gian, là lên án việc đời để tránh giải quyết, mà phải nhìn cho rõ, hiểu cho cùng, bằng không thì bị cái nguy hại mù quáng tâm linh hay bị rơi vào cái hố hư vô chủ thuyết.

Vậy người hành đạo cần phải biết hiểu cho đúng cách những gì sách vở trình bày về những thực chứng ở nội tâm. Văn tự, ngôn ngữ và mọi cố gắng giải thích những thực chứng ấy đều thiếu kém, giá trị của các phương tiện ấy là giá trị của cái gì gần với sự thật chớ chưa phải sự thật. Cũng như những "nốt" đờn, những nguyên tắc và luật lệ về hòa âm, v.v... tất cả những cái này đều cần để dọn đường, để chuẩn bị cho nhạc sinh tiến lên việc học "ngón". Học ngón là học với nhạc sống, còn học nốt học ý thuyết là học với nhạc chết.

Ngũ uẩn của chúng ta là phần thấp thỏi trong con người, nhưng chúng liên quan với phần siêu việt là Giác Tánh và Nhất thiết Trí. Kinh Thủ Lăng Nghiêm dạy: tất cả lục thức hay sáu lối biết của chúng sanh đều là sai bậy, nhưng tất cả đều bắt nguồn từ Tánh linh minh diệu giác. Vậy ra thiện với ác, phàm với thánh, sắc với tâm, thế và xuất thế không phải là những cái tuyệt đối và hoàn toàn khác biệt hẳn nhau, mà là hai

mặt của cùng chung một thực tại. Những đức tướng tuyệt vời nảy mầm trong những cái xấu xa, thấp kém, đó là một công lệ cần ghi nhớ. Hương thơm của hoa huệ, chẳng hạn, là lấy trong mùi thúi của phân bón dưới gốc, không có cái thúi riêng và cái thơm riêng.

(trích tạp chí Từ Quang số 227-228, tr. 54-57, Sài Gòn tháng 7-8 năm 1971)



NGŨ NHƯ LAI VÀ NGŨ TRÍ

Vậy, thế gian không phải là một địa ngục toàn khối, cũng không phải bị phân hóa bởi những mâu thuẫn bất khả giải quyết. Một chiếc cầu đã được tìm ra, nối liền thế giới hằng ngày của cảm thọ giác tri xuyên qua thời gian với thế giới cao cả của tri kiến bất chấp thời gian.

Chẳng phải bằng khinh miệt và phủ nhận, mà bằng sự thanh hóa các duyên trần và những đặc tánh nào đó, chiếc cầu này dẫn hành giả thoát ly các duyên trần và những đặc tánh ấy.

Xét về quan điểm năm uẩn hay trạng thái của cá nhân, điều này có nghĩa là, như chúng ta đã thấy, những uẩn sắc thọ tưởng hành và thức, tự chuyển hóa

thành Phật tánh hay tùy trường hợp, thành những công đức tương ứng của Bồ đề tâm.

Tâm thức cá thể, giới hạn bởi bản ngã, nhờ đạt Pháp - nghĩa là nhờ thông hiểu Luật thiên nhiên của vũ trụ - trở thành "thức vô biên" (tâm thức của vũ trụ), được tượng trưng dưới hình thức *Đại Nhựt Nhựt Lai* (Vairocana) hay Đại Quang Minh (Le Lumineux). Với Ánh Sáng vô biên này, "sắc" uẩn của hình dáng cá thể trở thành, về mặt tiềm lực, cái "đại thân" trong đó nằm sẵn hình sắc của vạn pháp và, đồng thời, được nhìn nhận như biểu hiện của cái "Không". Nhìn nhận được cái Không hay Chơn Không này là nhờ cái tâm thức hẹp hòi trước kia đã thành cái trí sáng như tấm gương, phản chiếu vạn vật mà không vướng víu một vật nào, cũng không bị một vật nào xâm chiếm hay lũng đoạn Ý này được tượng trưng bằng A xúc Như Lai (Aksobhya) hay "Bất Động" (L'Inébranlable).

Để tiêu biểu sự bất động, tượng đức Phật A xúc được nắm với bàn tay mặt đưng đất, tượng trưng cho vật chất, cho cái gì cụ thể, khách quan. Tuy tiếp xúc đưng chạm với vật chất và khách trần, nhưng luôn luôn thể nhập với "Đại viên cảnh trí" là trí bát nhã. Trong mảnh gương to bao trùm vũ trụ này (tượng trưng cho Chơn Không), vạn vật chẳng phải có mà cũng chẳng phải không, cũng chẳng phải ở trong mà cũng chẳng phải ở ngoài Đại viên cảnh.

Cùng một cách, nhờ thông đạt cái bản thể duy nhất của vũ trụ vạn pháp, cái bản ngã tư lợi tư ích được tiêu trừ lòng đại từ đại bi đối với tất cả chúng sanh phát hiện. Ý niệm này được đức *Bảo Sanh Như Lai* (Ratnasambhava) tượng trưng, với nghĩa đó là nguyên nhân xuất hiện của Tam Bảo Phật, Pháp, Tăng. Như đức A Xúc Như Lai, đức Bảo Sanh tay cũng đưng đất nhưng trong tư thế nghịch lại, lòng bàn tay không phải úp mà ngửa ra phía trước như lòng bàn tay của người cho (đà na ấn). Bảo Sanh Như Lai cho đời ba của báu trong đó Đại Viên Cảnh trí được đức A Xúc Như Lai tiêu biểu, trở thành cơ bản cho cái Nhứt Thể của vạn pháp. Bảo Sanh Như Lai dính liền với trí Bát nhã của ngài là *Bình đẳng tánh trí*.

Hiểu được rằng, về mặt thể tánh, có sự bình đẳng giữa vạn pháp đưa tới sự nhận xét như sau: chỉ có trên căn bản và trên sự nhận thức hoàn toàn của sự đại tổng tụ hay tổng hợp vũ trụ, chúng ta mới có thể đạt đến cái tri kiến nhờ phân tán từng vật loại riêng biệt, mà không quên lãng những mối tương quan trọng hệ giữa các vật này.

Vật thì, từng cảm thọ của giác quan và sự phân biệt của ý thức phát xuất những năng lực cảm thọ và phân biệt của thiền quán, tức Thanh tịnh quang (ánh sáng trong sạch) được tiêu biểu bởi đức *Di Đà Như Lai* (Amitâbha) hay *Vô Lượng Quang Như Lai* (Lumière

sans bornes hay Lumière infinie). Hai tay của Di Đà Như Lai chấp lại trong tư thế thiền tọa (thiền na ấn). Và Ngài nhập làm một với "*Diệu quan sát trí*". Trí này không do đầu sanh, tự thân sáng suốt và soi thấu mọi nơi mọi vật (vô sở chướng ngại). Điều này chỉ cho thấy rằng, khác với phàm trí hay tâm thức cần phải phân tích suy luận mới hiểu, Diệu quan sát trí là ánh sáng trực giác, ngoài ảnh hưởng phân biệt của trí óc hay luận lý. Đây là sự đột hiểu đột nhận của tâm thiền quán thanh tịnh, không thành kiến cũng không luận giải theo tà tâm, nhân tâm. Cũng như trong tiếng *pâli*, từ ngữ "*paccavekkhana-nana*" được dùng phối hợp với sự thiền quán (*jhâna*) và có nghĩa là "cái biết phản chiếu", một cái nhìn ngược làm sống lại những hình ảnh ký ức của những mô tả trong tâm trí hoặc những ấn chứng thể nghiệm nội tâm.

Vậy, khi chúng ta nói trí Di Đà là "trí phân tích" nghịch lại với "trí tổng hợp" của bình đẳng tánh, phải hiểu rằng từ ngữ phân tích không có giá trị cũng không đồng nghĩa với từ ngữ "phân biệt" trong danh từ "phân biệt trí" dùng để chỉ cái tâm thức mê vọng chấp ngã, chấp pháp, chia có cao hạ, lớn nhỏ, giàu nghèo sang hèn khác nhau. Cũng không phải cái phân biệt của triết học hay khoa học căn cứ trên luận lý và hiện tượng của thế giới hữu hình. Nhưng đừng tưởng đức Phật chống lại với luận lý, trái lại, Ngài đã ứng dụng

khoa này rất nhiều hoặc để chống vững lý thuyết của Ngài, hoặc để bài bác lập luận của các học phái khác. Dùng "nhân minh" - tức luận lý - nhưng là để chỉ cho thấy sự suy luận của trí óc bao giờ cũng có giới hạn và vì vậy không chơn xác, để cuối cùng đưa đến sự trực giác trực nghiệm, vượt hẳn khỏi mọi khái niệm danh xưng (concept verbal). Để mô tả điều này, A Di Đà Như lai được tượng hình dưới một lớp áo trắng tinh, tiêu biểu cho sự trực giác hoàn toàn thanh tịnh.

Khi công phu thiền quán đã đạt đến những mức độ nói trên, thì cái tham dục gắn liền với bản ngã và nguồn gốc của các nghiệp hữu lậu (actions karmiques), và tất cả những vọng động (forces imaginatives) do tham dục tạo ra, trở thành những nghiệp vô lậu (actions non karmiques) của bậc thánh, tức của Bồ tát. - Bồ tát cũng sống, cũng hoạt động, nhưng không sống động trong đường phàm phu mà trong Thánh đạo, hết sống vì tham khát, trong chấp trước, mê luyến, dục lạc, mà vì lòng thương xót muôn loài, toàn thể chúng sanh. Đức đại từ đại bi này được nhơn cách hóa dưới hình dáng của "*Bất Không Thành Tự Như Lai*" (Amogasisiddhi: Celui qui réalise le but) mà Bất nhĩ là "Thành sở tác trí" (tout-accomplissante sagesse). Người Tây Tạng xưng tán trí này là Thiên mẫu (Mère divine) với nghĩa "Từ thuyên cứu độ".

Chữ "thiên" dùng ở đây hay ở chỗ khác, không

mang cái nghĩa thần chú của Tây phương mà là để chỉ cái gì cao cả, siêu phàm, vượt trên thức giác và thuộc về sự tu chứng tối thượng.

Nói tóm, Thiên mẫu hay *Târâ* tượng trưng cho Trí Bát nhã tột bậc của vị Bồ tát đã thành tựu mục đích minh tâm kiến tánh thành Phật.



Trong các Đại trai đàn (làm chay) luôn luôn có đặt năm bàn thờ gọi là ngũ phương, vì lẽ mỗi Như Lai trong "Ngũ Như Lai" chiếm một phương. Lại nữa năm Như Lai còn tương ứng với "Ngũ Trí", "ngũ đại", "ngũ căn", "ngũ sắc" và "ngũ uẩn" như chúng ta sẽ thấy trong bản sau đây.

	Phương	Đại	Căn	Sắc	Uẩn
Đại Nhứt (Vairocana)	Trung ương	Không	Nhãn	Bạch	Sắc
A Xúc (Aksobhya)	Đông	Địa	Nhĩ	Thanh	Thức
Bảo Sanh (Ratnasam- bhcava)	Nam	Hỏa	Tĩ	Huỳnh	Thọ
Di Đà (Amitâbha)	Tây	Thủy	Thiệt	Hồng	Tướng
Bất Không Thành Tựu (Amogasiddhi)	Bắc	Phong	Thân	Lam	Hành

Về sau khi giải thích ý nghĩa của những "mạn đà la", chúng ta sẽ trở lại vấn đề tương ứng này.

(trích tạp chí Từ Quang số 229-230, tr. 45-49,
Sài Gòn tháng 9-10 năm 1971)



Ý NGHĨA CỦA "MẠN ĐÀ LA"

Trước khi đạt đến hình dáng bây giờ là một tấm hình vẽ - hoặc hình Phật, Bồ tát, thần linh, hoặc hình tượng trưng có tính cách huyền bí - mạn đà la hay mạn trà la (mandala), xưa kia và trước hết, là một khoảnh đất được làm phép tẩy tịnh, tránh tà ma tà khí xâm nhập, và để dùng làm nơi tế lễ. Nhưng chẳng phải thế mà thôi, một mạn đà la còn trên hết, một họa đồ của vũ trụ. Đó là toàn vũ trụ tóm lại trong nguyên thể, trong diễn trình hiện và ẩn, phát ra và thu cất. Vũ trụ chẳng những trong cái trạng thái không gian bất động, mà còn như một sự biến dịch, chuyển động theo thời gian, cả hai bao gồm trong một diễn trình linh động phát triển từ một Nguyên lý bản thể và quay quanh một trục trung ương, Núi Tu Di, trục của thế giới, chống đỡ các tầng trời và cắm rễ sâu đến trong bản thể của vạn vật. Theo Giáo sư Giuseppe Tucci, tác giả sách "*The theory and practice of the Mandala*", quan

niệm trên về sự vận hành của vũ trụ không phải riêng cho Ấn Độ mà chung cho cả Á Châu, kể luôn vùng Mésopotamie ở Trung Đông. Từ xưa, đền đài của hàng vua chúa xứ Ba Tư, nay là Iran, được xây cất theo một họa đồ có tính cách một mạn đà la như nói trên, nghĩa là tượng trưng cho sự cấu tạo vũ trụ với những huyền lực hộ vệ cho người ở trong vùng cấm địa khỏi sự khuấy phá nhiều hại của tà ma quỷ quái. Về sau, các nhà phù thủy, các nhà tu huyền bí, khi "hành đạo", cũng tự giam mình trong một khoảnh đất mà bốn phía được trấn ếm cẩn thận, do đây mà mạn đà la còn được gọi là "đạo tràng", nghĩa là chỗ hành đạo (Phật Học Từ Điển). Những đường vẽ bốn phía là những đường ranh ngăn chặn ma lực, không cho nó đến làm ô uế khu đất thanh tịnh bên trong hoặc làm tán loạn tâm thần của người đang hành đạo. Nhưng vì đạo tràng kiểu mạn đà la này còn tiêu biểu cho vũ trụ, cho nên vị phù thủy hay đạo sĩ khi đứng giữa đạo tràng, thể nhập được vào những huyền lực chi phối vũ trụ và thu hút vào tự thân những thần thông của các huyền lực ấy.

Trên đây là sơ lược những nguyên do cơ bản đã đưa đến sự chế tạo những mạn đà la dưới hình thức những tấm hình vẽ (đồ họa) như chúng ta thấy ngày nay trong Mật tông ở Tây Tạng, Trung Hoa, Mông Cổ và Nhật Bản. Có thể nói đó là phóng ảnh (projection), theo hình kỷ hà học, của thế giới được thu nhỏ lại theo nguyên thể. Ban sơ, mạn đà la hàm súc một ý nghĩa

thật là thâm trầm.

Con người là "ngoại phàm, nội thánh", bởi vì trong con người, ở chỗ thâm sâu huyền bí nhất, có cái mà đạo Phật gọi là Thể, mẫu nhiệm lạ thường, mà các đạo khác gọi là sinh lực nguyên lý (principe de vie) hay thiên chủng (divin germe). Con người mơ hồ trực giác nơi mình một nguồn ánh sáng đang bùng cháy và lan tràn ra ngoài. Người Ấn Độ đã miêu tả lần đầu tiên sự trực giác ấy bằng hình thức vẽ một bức vẽ (mạn đà la) mà ở ngay chính giữa là điểm sáng của tâm linh, được bộ Áo nghĩa thư *Brhad-Aranyaka* giải thích như sau: "cũng như tất cả cây cắm được cắm dính liền với cái trục (moyeu) ở trung tâm và với cái vành bánh xe ở bên ngoài, cũng thế, tất cả chúng sinh, tất cả chư thiên, tất cả thế giới, tất cả giác quan đều dính liền với nhau trong linh hồn".

Về sau nguyên tắc thường vẽ mạn đà la dưới hình thức một hoa sen có 4 hay 8 cánh phân đều với nhau, các cánh này tượng trưng cho sự phát hiện của bản thể *Một* ra thành cái *Nhiều* hình tượng trong không gian. Sự vật trong vũ trụ thì nhiều vô số kể, triết học Tây phương tóm gọi "*le Multiple*", triết học Trung Hoa gọi là "*Đị*", nhưng cái Multiple hay nhiều vô số này, cái Đị hay sai khác vô lượng kia, ở chỗ thể hay nguồn gốc chỉ có *Một* (*Un* hay *Nhất*), y như Kinh Thủ Lăng Nghiêm chủ trương.

Ở Ấn Độ, hoa sen được xem như diễn tả hai lối tượng trưng, một hiển, một mật. Hiển thì tượng trưng cho sự tạo thiên lập địa, bắt nguồn từ hột giống đầu tiên trong biển nước tràn đầy vũ trụ. Hoa sen tượng trưng cho quả đất nổi trên biển nước ấy, luôn cả cho trụ cột chống đỡ vũ trụ. Mật thì hoa sen tượng trưng cho một từng cảnh giới mà con người tu hành có thể đạt đến, trong không gian huyền bí của tâm hồn sâu thẳm nơi tự mình. Chứng ngộ được cảnh giới này có thể xem như cuộc sáng thế (création), nhưng khác với cuộc sáng thế tạo thiên lập địa kia, bởi lẽ, cuộc trước là một sự sáng tạo trong không gian và thời gian, còn cuộc thứ nhì tuy bắt đầu từ cảnh thế gian nghĩa là cảnh của cuộc sáng tạo bị hạn chế kia, nhưng nhờ sức quán tưởng, người tu hành được cái "nhảy thần thông", vụt một cái là ra khỏi ba cõi (siêu tam giới) và tiếp xúc ngay - bằng tâm trí lẽ cố nhiên - với một cảnh giới khác, thanh thoát hơn nhiều.



Trong Mật tông Phật giáo, một mạn đà la là một đồ họa vuông vức, chia làm 5 ô hay khu, một ô trung ương và 4 ô bằng nhau ở bốn góc, tượng trưng cho 5 hướng: đông, tây, nam, bắc và trung ương. Ở đây, không có cái ý niệm tượng trưng cho vũ trụ của thời ban sơ. Ở giữa cũng như ở bốn góc, mỗi nơi vẽ một

hình Phật hay một hình tượng trưng. Tất cả đều mang ý nghĩa 4 phương xoay tròn theo trung ương và bị trung ương này chi phối. Một mạn đà la của Mật tông, đúng với sự thật, là hình bóng của cái *Tất cả* trong tâm thức của mỗi cá nhân. Năm ô trong mạn đà la tương ứng với 5 yếu tố cấu tạo nên cá thể con người, được xây dựng chung quanh thức tánh, nòng cốt của cá nhân, nguyên nhân của bà kham khổ và cũng của luân hồi tái sinh.

Vũ trụ là đại thiên địa (macrocosme), con người là tiểu thiên địa (microcosme), nhưng cái tiểu lại quan trọng hơn cái đại, chẳng phải vì phần vật chất chống đỡ con người mà vì phần tâm lý phức tạp của nó. Khoa huyền học của Ấn Độ chia thế giới của giác quan ra làm 5 nhóm. Theo quan niệm này, học phái *Samkhya* lập ra một sơ đồ có 5 phạm trù, sơ đồ này làm sườn cho tất cả các học phái khác chuyên về huyền học. Những phạm trù đó là: 5 yếu tố tinh hoặc thô hay ngũ uẩn, 5 màu hay ngũ sắc, 5 đối tượng của giác quan hay ngũ trần, năm giác quan hay ngũ căn, và 5 dục tình hay ngũ tình.

Trong nhiều trường phái Phật giáo, sự tương ứng giữa đại thiên địa và tiểu thiên địa được mô tả một cách khác. Ngũ Phật (Đại Nhật, A Xúc, Bảo Sanh, Di Đà và Bất Không Thành Tựu) không phải ở xa chúng ta, nơi tịnh quốc của các Ngài, mà giáng xuống trong

mỗi chúng ta. Vì vậy mà trong tôi cũng như trong anh có nguồn ánh sáng của vũ trụ, sự hiện diện của ánh sáng ấy huyền bí nhiệm mầu, nó có thể bị sai lầm làm lu mờ nhưng luôn luôn tồn tại. Cũng thế, ngũ Phật luôn luôn ở nơi chúng ta vì đó là 5 "uẩn" cấu tạo nên cá thể con người.

Do quan niệm có vẻ trực giác này mà ngày xưa, phái Phệ đà ở Ấn xây bàn thờ Thần thánh 5 cấp. Vị lễ sư, khi làm lễ trước bàn thờ, tự đồng nhất với Thần, thật là tiểu thiên địa chuyển thành đại thiên địa. Cũng thế, nhưng ngược lại, nhờ trong thân có ngũ khí (5 souffles) do ngũ thần điều khiển (nhật thần, nguyệt thần, hỏa thần, phong thần và vũ thần) sự tổng hợp của địa thiên địa được nhái lại trong tiểu thiên địa⁽¹⁾.

Ngay từ lúc sơ khởi, Phật giáo đã nói cá thể con người là sự tổ hợp của 5 uẩn. Đứng về mặt siêu hình học mà cứu xét, không có một thực thể nào bất biến, luôn luôn như vậy mãi và bất tử, nghĩa là tránh khỏi sự băng hoại. Chỉ có một xác thân tạo thành bằng một trong năm uẩn và một tâm cảnh, phần này gìn giữ, trong mỗi chúng ta, những khuynh hướng cá nhân và tập thể của quá khứ, và làm giàu thêm cho những khuynh hướng này bằng các kinh nghiệm đặc biệt.

Tôi là "sắc" (rūpa), là "hình dáng", tiêu biểu cho

(1) Xưa ngũ khí, nay là ngũ đại = địa, thủy, hỏa, phong, không.

phần vật chất chống đỡ thăng người của tôi. Tôi là "thọ" (védana), là những cảm thọ nhờ đó mà tôi mới thâm thái được những cảm giác đối với ngoại cảnh thế gian, do các căn cung cấp. Tôi là "tưởng" (samjñā), ý niệm hay phân biệt sự vật, nói thân nói sơ, khen tốt chê xấu, v.v... Tôi là "hành" (samskarā), sức mạnh của những nghiệp lành nghiệp dữ của tôi; trong các đời quá khứ và hiện tại, cái "tôi" chẳng bao giờ lẻ loi mà giao tiếp liên quan với nhiều người khác, vậy nghiệp (karma) tóm tắt trong nó những kinh nghiệm của riêng cá nhân tôi và của tập thể trong đó tôi đã và đang sống, mà tôi mang nó bên trong tôi; đồng thời, nghiệp còn là khuynh hướng của tương lai tôi. Tôi là "thức" (vijñāna), cái biết riêng biệt của cá nhân tôi và vì đó, thức cũng là trung tâm trách nhiệm luân lý, là khả năng quyết định mọi hành động, chế ngự các nghiệp, bắt chúng ngừng hẳn và chuyển hóa chúng trước khi chúng trở thành một sức mạnh thúc đẩy đến một đời sống mới; ngừng hẳn được dòng nước "hành" thì làm phát sanh được những điều kiện tất yếu cho cái "nhảy vọt" đến cấp Niết bàn.

Nhưng trong con người chúng ta còn cái gì khác nữa: đó là đời sống xúc động, im lìm bên trong nhưng sẵn sàng nhảy vọt tới, tiêu biểu bởi năm tình hay bức màn che tối: tham (lobha), sân (krodha), si (moha), mạn (abhimāna) và tật (irsā). Tham là ham muốn thái

quá; sân là giận hờn; si là mê muội, đen tối trong tâm trí; mạn là phách lối; tật là ganh tị. Khi cái nguyên thể đồng nhất bị phân tán - nghĩa là khi chúng ta không sống trong tâm linh xem vạn vật là một mà trong sự mê muội phân biệt ta người khác nhau, thì đời sống xúc động tình cảm nổi dậy dưới mọi hình thức, với mọi sai lầm gặt gẫm.

Giữa bản thể tượng trưng bởi ngũ Như lai và năm sắc, năm uẩn và năm tình, có sự tương ứng như sau:

Như Lai	Màu sắc	Uẩn	Tình
Đại Nhứt	Trắng	Sắc (vật chất)	Si (đen tối)
Bảo Sanh	Vàng	Thọ (cảm thọ)	Mạn (làm phách)
Di Đà	Đỏ	Tưởng (ý niệm)	Tham (ham muốn)
Thành Tựu	Lam	Hành (hành động)	Tật (ganh tị)
A Xúc	Xanh đậm	Thức	Sân (giận hờn)

Trên thực tế, ánh sáng và bóng tối, thức tỉnh và say đắm, thiện và ác, tất cả đều đảo lộn trong con người. Đã sanh ra làm nam thì phải chấp nhận số phận của con người là phấn đấu để giữ cái thế quân bình giữa hai cảnh phàm và thánh, hai đời sống vật và tâm linh, như đã chỉ trong lối tượng trưng của mạn đà la. Trong đồ họa này, các nam thần và nữ thần được vẽ quần quýt nhau trên một chiếc gai một. Nếu có sự chênh lệch giữa đôi bên thì bức đồ họa mất sự cân đối,

Và như thế có nghĩa là đời sống thể xác của con người bị xáo trộn và đường giải thoát, bất tích. Vì lẽ này, Phật giáo không bao giờ nói đến sự "trừng phạt" "diệt trừ" mà đề cập đến cái lẽ "chuyển hóa" - như nói "chuyển bát thức hành tứ trí" chớ không nói "diệt" hay "trừ" thức. Thiện với ác đảo lộn, như đã nói ở trên, thì thiện hay ác đều là những yếu tố cấu tạo nên tâm cảnh của ta và không bên nào là cố định. Biết cách lật lại thì ác hóa thiện; thiện mà không biết sử dụng đúng cách, có thể hóa ra ác, thiện ác lộn ngược nhau là như vậy. Mọi cố tình dứt trừ những ác tật có thể làm cho nó trở dậy hung bạo và khó trị hơn. Vậy điều cần làm chẳng phải tìm phương diệt ác mà chuyển hóa hay đưa lên một giai tầng khác, làm cho cái thức trở nên phong phú sáng suốt hơn. Cuộc phấn đấu trừ ác tàn lụi và thành một sự điều hợp dọn đường cho cuộc trở về với cái Nhất Thể, với cái Quân bình ban sơ. Tuy nhiên, những tham dục và cảm xúc kia mà chúng ta biết là những đợt sóng làm xao động nội giới chúng ta, những đợt sóng va chạm mạnh và cất ngọn lên cao ấy, là do sự tiếp xúc của bản ngã với thế giới làm phát sanh, là kết quả của phản ứng chúng ta trước ngoại cảnh bao quanh, một phản ứng tấn công ta mọi mặt và bắt buộc chúng ta phải nghe tiếng nói cũng như những lời kêu gọi của nó. Cá nhân không dè mình bị cuộc sống của vạn vật bao bọc và cưỡng bách cùng tham gia vào cuộc sống ấy, vì vậy mà mỗi cá nhân phản ứng theo lối

mình, bằng mọi cách. Do đây, nội giới không bao giờ yên tĩnh, phải luôn luôn trao đổi với ngoại cảnh, nhờ vậy mà thêm giàu kinh nghiệm.

TÂRÂ VÀ VAIROCANA

Trong bài trước⁽¹⁾, chúng tôi có viết: "Nói tóm, Thiên mẫu hay Târa tượng trưng cho Trí Bát nhã tột bậc của vị Bồ Tát đã thành tựu mục đích minh tâm kiến tánh thành Phật".

Bát nhã trí, thật sự, chỉ có một, nhưng vì sự thành tựu của Bồ tát có thứ bậc thành ra có nhiều thứ bát nhã. Để tiêu biểu các cấp bát nhã này, Mật Tông dùng hình dáng nữ nhưn mà vẽ thành hình hay nắn thành tượng.

Târa là một trong các "vị Bát nhã" ấy, chiếm một địa vị đặc biệt và thủ một vai trò quan trọng trong đời sống tu hành ở Tây tạng. Vì tiêu biểu cho lòng tin trọn vẹn, điều kiện căn bản của mọi lối tu hành, hình tướng của Târa được phổ biến nhất và được thiện tín quý trọng tôn thờ như một bà mẹ hiền thương xót đồng đều các con, hiền trí như ác ngu.

Trong kinh có câu: "Lòng tin là mẹ của tất cả công đức" Có chỗ lại nói: "với lòng tin người ta có thể dời non lấp biển". Sở dĩ lòng tin có một sức mạnh vô biên như thế là vì khi đến mức trọn vẹn, lòng tin có giá

(1) Xem Từ Quang số 229-230.

trị của một sự quên mình tuyệt đối, y như lòng vợ tin chồng, sống gởi nạc thác gởi xương. Người tu Mật Tông đạt đến tín tâm này thì không còn thấy mình nữa mà chỉ thấy đức Phật mình tôn thờ, không sống cho riêng mình mà sống cho đức Phật ngự ở trung tâm bức mạn đà la, ngày đêm chú tâm quán tưởng, quên cả mệt nhọc. Trong tâm trạng đó, hành giả nhập làm một với đối tượng của sự lễ bái, quán tưởng, và như vậy, có một sự giao cảm mật thiết giữa thánh và phàm. Không có sự giao cảm này thì tất cả biểu tượng đều mất hết ý nghĩa và năng lực.

Vì một sự đối thoại và giao cảm riêng tư giữa hành giả và thiêng liêng, người ta dễ hiểu tại sao các bậc tu hành có ấn chứng luôn luôn thủ khẩu như bình, không thố lộ những bí mật của việc tu tập cũng như những ấn chứng đã thu hoạch. Lý do không phải là ý muốn giữ riêng tư vì lòng ích kỷ hay vì có sự cấm đoán mà chỉ vì các điều ấy thuộc nội tâm sâu thẳm, đem ra bộc bạch với phàm phu hay kẻ tọc mạch, chẳng những không ích lợi gì cho họ mà còn làm hạ giá trị cao quý và làm suy giảm lòng dốc tin của chính mình.

Thật vậy, lấy lý trí mà suy luận biện giải những huyền bí nhiệm màu, chỉ làm hư hỏng cái thanh tịnh của tâm tín mà thôi. Ở đời, có ai đem chuyện thâm kín yêu đương của mình ra nói với mọi người đâu: cũng thế, ấn chứng trong việc tu hành là một sự thay đổi ở

nội tâm, phải cẩn thận giữ kín khỏi mắt tò mò của bàng quan hay khỏi miệng thế gian thích nói nhảm mới có cơ thành tựu.

Trong Mật Tông Phật giáo, những hình tướng thiêng liêng (Phật, Bồ Tát) xuất hiện trong giai đoạn sáng tạo của quán tưởng, được chia làm năng lễ (jñānin) và sở lễ (bhakta). Sở lễ chỉ các Phật, Bồ tát được hành giả khẩn nguyện, phụng thờ. Năng lễ chỉ hành giả. Năng và sở tiêu biểu cho hai sức mạnh chánh của phép quán tưởng, đó là tình cảm và tri kiến. Nhờ sự hợp nhất của hai động lực này mà sự cứu độ và giác ngộ mới thực hiện được

Do đây, bốn vị Thiên na Phật bên ngoài trung tâm điểm của một mạn đà la, được chia thành hai nhóm: 1) A-Xúc – Di-Đà (theo chiều Đông Tây) tượng trưng cho tình cảm; 2) Bất Không Thành Tựu – Bảo sanh (theo hướng Bắc Nam) tượng trưng cho tri kiến. Đại Nhật, ở trung tâm, tượng trưng cho sự phối hợp của hai động lực nói trên.

Theo quan niệm của Duy Thức học, chỉ một uẩn mà thôi, đó là thức uẩn (vijanāna). Bốn uẩn kia, (sắc, thọ, tưởng, hành) đều là biến hành (modifications) của thức uẩn. Còn những cái gọi là tám thức (bát thức) không khác hơn là những hình thái (formes) hay việc hành (apparitions) của vô biên thức hay thức tâm của toàn vũ trụ. Do đây mà trong Duy Thức Luận chỉ thấy nói đến "tứ trí" mà thôi, bởi vì một khi tứ thức (hay bát

thức) được chuyển thành tứ trí, thì những thức riêng rẽ cũng được biến hóa thành căn bản thức chung cho các thức. Nói cách khác, ngũ Phật trong mạn đà la, tượng trưng cho Phật tánh thanh tịnh và siêu tuyệt, hay "pháp giới trí", không gì khác hơn là sự tổng hợp của tứ trí mà cũng là nguồn gốc của bốn trí. Có thể đặt Pháp giới trí (dharma-dhātu-jñāna) trước đầu cũng như sau đuôi bản liệt kê tứ trí, tùy chúng ta bắt từ trung tâm đi ra ngoài hay từ ngoài đi vào trung tâm. Trung tâm là Phật tánh. Nếu chúng ta xem tứ trí như sự khai triển của Phật tánh bắt đầu từ trung tâm vô phân biệt Như lai dẫn đến chúng sanh sống động trong sự phân biệt, thì đó là từ trung tâm đi ra ngoài. Nói cách khác, đó là đi từ Thể ra Tướng, từ Thánh đến Phàm. Trái lại, nếu chúng ta xem tứ trí là những bước tiến lần hồi đến Tâm viên giác, bắt đầu từ nhiều trạng thái tác động của thức, thì đó là từ ngoài vào trung tâm. Nói cách khác, đó là đi từ thành sở tác trí đến chỗ thành tựu viên mãn của Bồ đề tánh.

Trong trường hợp thứ nhất (từ trong ra ngoài), A-Xúc-Bế Phật tiêu biểu cho giai đoạn đầu của sự khai triển Phật trí. Trong giai đoạn này, mọi vật đều từ trạng thái "Không" bước sang giai đoạn hiện tượng nhưng không mất mối quan hệ với cái Không thể là nguồn cội. Trong trường hợp thứ hai (từ ngoài vào trong), A-Xúc-Bế Phật tiêu biểu cho sự thể nhập cao độ nhất mà sự tu chứng của con người có thể đạt đến;

trong giai đoạn này, pháp giới ảnh hiện rõ ràng, chơn thật, như một viên thể (vật hình tròn) trống rỗng không giới hạn. Trong trường hợp này, A-Xúc-Bế Phật trở thành quang ảnh của Tì-lô-giá-na (Vairocana), nghĩa là sự chứng nghiệm cao tột của một tâm thức tu hành để đạt đến cái Không thể.

Sách Jnânasiddhi của Indrabhuti có nói về Đại viên cảnh trí như sau: "Ví như người ta thấy hành ảnh mình trong tấm gương, cũng thế, Pháp thân được thấy trong gương của Trí-huệ". Pháp thân là Không thể nói ở trên.

A-Xúc-Bế Phật vì vậy tỏ ra là huyền bí nhất trong hàng ngũ Phật. Đối với trung tâm siêu tuyệt (tức Tì-lô-giá-na), A-Xúc-bế thân cận nhất và, như chiếc kim cương xử tiêu biểu cho Ngài. A-Xúc-Bế bao gồm hai phương diện của Chơn-Thể hay Không-Thể: sắc và vô sắc; hữu tướng và vô tướng. Khi cái Trí được sáng suốt như tấm gương to (Đại viên cảnh) xoay mặt về phía thể giới hữu hình, thì tánh của vạn vật, hữu chất hay vô chất (matériel ou immatériel), có hình tướng hay không hình tướng, đều được nhận ra là một hình thái biến hiện của cái Không. Nhưng khi Đại viên cảnh trí xoay về với Pháp giới (tức cái Thật, cái Chơn) thì nó soi rõ cái "Không".

Thế thì A-Xúc-Bế, trong trạng thái đối diện với thế gian, làm sáng tỏ cái chơn tánh của vạn vật, bất

chấp hữu, vô; còn trong trạng thái đối diện với pháp giới thì làm sáng tỏ tánh của Tỳ-lô-giá-na.

Trên đây là diễn trình của lối quán tưởng lấy Tỳ-lô-giá-na làm trung tâm điểm. Nay nếu muốn thay Tỳ-lô-giá-na bằng A-Di-Đà thì A-Di-Đà sẽ là khởi điểm của cuộc thiền quán, và như vậy thì phải nhìn xem bức mạn đà la dưới một quan điểm và một viễn thị khác. Nói theo âm nhạc, cũng bản mạn đà la, nhưng phải đồn theo một cung bậc khác.

*(trích tạp chí Từ Quang số 233, tr. 27-31,
Sài Gòn tháng 7 năm 1972)*



Biểu tượng của hư không, màu sắc, các "đại", các ấn khuyết và tâm trạng

Chúng ta có thể so sánh tướng các Thiên na Phật thấy được trong lúc thiền quán với tướng của tia sáng mặt trời đang rọi thẳng xuống một miếng kính tam giác trụ (prisme), các tánh chất ánh sáng hiện ra cho thấy được dưới hình dáng của nhiều màu sắc khác nhau. Lối so sánh này rất hợp tình hợp lý vì trong tướng của các Thiên na Phật, màu sắc thủ một vai trò quan trọng. Những màu sắc này thay thế cho một vài đặc tính và liên tưởng mà hành giả, mỗi khi gặp thấy, là xúc động ngay, y như một nhạc sĩ sành bị âm thanh làm xúc động. Các màu ấy truyền đạt những làn sóng

rung động đặc biệt của từng hình tượng hay của từng trạng thái trí huệ. Sự rung động này biểu hiện trong ba lãnh vực khác nhau: trong lãnh vực âm thanh, bằng sự rung động tương ứng của hình đồ mạn đà la; trong lãnh vực của thân thể, bằng cử động của bàn tay hay ấn khuyết (mudra) và trong nội giới sâu thẳm, bằng một tâm trạng tương xứng.

Các mối quan hệ này bao trùm tất cả các lãnh vực của sự nghiệp-thọ (perception) và của các hình tượng được tâm lần thức tạo ra đến nỗi, từ cảnh hỗn độn của tâm thế gian, lần hồi nổi lên một vũ trụ có lớp lang trật tự, sáng suốt rõ ràng và tự ý mình muốn chế ngự là chế ngự được.

Yếu tố cơ bản của vũ trụ ấy là hư không (không gian). Hư không là cái bao hàm tất cả, là nguyên lý của sự đồng nhất hoàn toàn. Tánh của nó là không, là trống rỗng, vì trống rỗng cho nên nó mới có khả năng dung chứa tất cả. Phản lại với hư không là tất cả những gì thuộc về thể chất, sai biệt và khách quan. Chẳng có hư không thì chẳng có gì hết. Hư không là điều kiện không có không được của mọi sự tồn tại, của vạn hữu thuộc loại vật chất hay phi vật chất; không hư không, chúng ta chẳng thể miêu tả, tưởng tượng một vật gì, một sự tồn tại nào. Vậy hư không chẳng những là điều kiện không thể thiếu cho vạn hữu, mà còn là một đặc tánh cơ bản của tâm thức nữa.

Chính tâm thức chúng ta ấn định loại không gian nào trong đó chúng ta đang sống. Cái vô tận vô biên của không gian và cái vô tận vô biên của tâm thức ta y như nhau. Ngay ở giây phút mà một chúng sanh trực ngộ tâm mình, chúng sanh ấy trực ngộ luôn cái hư không (hay không gian). Ngay ở giây phút nào mà một chúng sanh trực ngộ cái vô cùng vô tận của hư không, nó trực ngộ luôn cái vô cùng vô tận của tự tâm.

Vậy, nếu hư không là một đặc tánh của tâm ta, chúng ta có quyền nói rằng sự chứng ngộ về hư không là tiêu chuẩn của mọi sanh hoạt tâm linh và của một giác ngộ cao độ. Phương thức chúng ta ngộ hay cảm thông với hư không cho biết tầm vóc rộng hẹp của tâm. Thế giới ba chiều mà chúng ta thâm nhiếp được bằng sắc thân và giác quan chỉ là một chiều trong những chiều có thể có. Khi chúng ta nói "không gian – thời gian", chúng ta đã ám chỉ một chiều ở độ cao hơn nghĩa là một không gian ngoài tầm tiếp xúc của tiền ngũ thức; nói như thế là nói đến một hoạt động có thể có được trong một chiều hưởng hoàn toàn khác hẳn.

Và khi chúng ta nói đến sự chứng ngộ về hư không trong lúc thiền quán, chúng ta đề cập đến một chiều hoàn toàn khác hẳn ba chiều trong đó chúng ta đang sống. Cái "chiều thứ ba" (troisième dimension) mà chúng ta hiện biết, chỉ là khởi điểm của các chiều khác hẳn kia; trong chiều này, sự tiếp nối trong thời gian trở thành sự chấp nối trong không gian; sự chấp

nổi trong không gian trở thành sự đi vào nội giới, và sự hưởng nội trở thành một sự liên tục sống động, vượt lên trên hai cái đối đãi "hữu" (êtrê) và "vô" (non-êtrê), trong sự dụng thông thời gian và không gian, tức là trong cái "nhứt" tối hậu và vô lượng mà người Tây tạng gọi là Thig-le (Phạn ngữ bindu). Từ ngữ Tây tạng này có nhiều nghĩa: "điểm" (chấm), "số không" (0), "giọt nước", "mộng" (như mộng lúa), "hột giống" (hay tinh trùng: sperme), v.v...; nó thủ một vai trò quan trọng trong nghệ thuật ngữ thiền quán của Tây tạng. Nó chỉ cái khởi điểm của sự định tâm kể từ đó sức thiền quán lần hồi mở rộng đến mức bao trùm pháp giới, cũng như chỉ điểm chấm dứt của sự thể nhập. Chính ở điểm ấy mà không gian bên ngoài và không gian bên trong bắt đầu để rồi, cũng chính ở đây, hai không gian hợp trở lại thành một.

Ngó lên trời cao và chí tâm "cầu trời" hay đấng thần linh nào mà mình tưởng ở trên đấy, thì, thật sự, đánh thức những huyền lực trong nội tâm của mình rồi phóng ra ngoài cho thành cái vòm trời cao hay vị thần cầu khẩn đến độ thấy được, cảm thông được. Khi chúng ta chiêm ngưỡng luôn cái thâm thẳm của bản ngã ta, của diệu tâm bao hàm vạn hữu của ta, trong cái thể bản lai thanh tịnh của nó, không dao động bởi một ý niệm tưởng tượng nào, vắng bật sự phân biệt có bi thử, có thủ xả. Đạt đến đấy là đạt đến cái diệu lạc không thể tả của thiền quán.

Nhờ những chứng nghiệm này mà ta hiểu được ý nghĩa của màu xanh được dùng để vẽ cái trung tâm của một mạn đà la. Màu xanh ấy là ánh sáng của Đại Trí huệ siêu pháp giới, nguồn gốc của mọi thức giác, của mọi triêu kiến, của tâm vô phân biệt với vạn năng tiềm phục. Xanh thắm ấy xuất phát như một đạo thanh quang, từ tâm của đức Tỳ lô giá na Phật tọa ngự ở trung tâm mạn đà la ngũ Phật, trên đài sen bốn cánh của chơn tâm.

Vì lẽ này mà sách Bardo Thodol nói: "từ lãnh vực xanh thắm của chủng lực tiềm phục, Tỳ lô giá na Như Lai xuất hiện, toàn thân sắc trắng, ngôi tòa sư tử, tay cầm Pháp luân 8 cánh, trong vòng tay ôm choàng của Mẹ Thái Hư. Cái ánh sáng xanh da trời của Pháp giới diệu trí, đồng nhất với tịnh thể của chơn tâm, đồng thời nó tượng trưng cho cái "diệu hữu" của Thái hư hay Chơn Không, như Lục Tổ Huệ Năng đã giảng thuyết:

Thiện tri thức, mạc văn ngô thuyết "Không" tiện tức trước không. Đệ nhứt mạc trước không nhược không tâm tĩnh tọa, tức trước "vô ký không".

Thiện trí thức, thế giới hư không năng hàm vạn vật sắc tướng: nhứt nguyệt, tịnh tú, sơn hà, đại địa, tuyền nguyên, kê giản, thảo mộc, tùng lâm, ác nhơn, thiện nhơn, ác pháp, thiện pháp, thiên đường địa ngục, nhứt thiết đại hải, Tu-di chư sơn, tổng tại không trung. Thế nhơn tánh không diệc phục như thị.

Thiện tri thức, Tự tánh năng hàm vạn pháp thị đại. Vạn pháp tại chư nhơn tánh trung, nhược kiến nhưt thiết nhơn ác chi dữ thiện, tân giai bất thủ bất xả, diệc bất nhiễm trước, tâm như hư-không, danh vi đại, cổ viết "Ma ha".

(Pháp Bảo Đàn Kinh, Phẩm Bát Nhã)

Dịch:

Này các bạn lành, đừng nghe ta nói "Không" rồi liền chấp chặt chữ không. Thứ nhưt, đừng chấp chặt chữ không; ngồi yên lặng để tâm trống rỗng là chấp chặt cái không ghi không biết gì cả.

Này các bạn lành, cái trống rỗng của thế giới vẫn có khả năng ngâm chứa muôn vật hình tướng khác nhau như mặt trời mặt trăng, các vì sao, núi sông, đất liền, suối nguồn, khe rãnh, cỏ cây, rừng bụi, kẻ dữ người lành, sự việc tốt xấu, thiên đường, địa ngục; hết thủy biến cả và các núi Tu-di toàn tại cái khoảng trống không đó. Cái "không" của tánh người cũng như vậy.

Này các bạn lành, tự tánh có khả năng ngâm chứa muôn sự muôn vật. Muôn sự muôn vật đều ở trong tánh của mọi người. Nếu thấy mọi người, dữ cũng như lành, mà đều không ghét mà xua đuổi hay mến mà nhận đón, cũng không nhuốm dính, thì tâm đó như hư không. Mà tâm hư không thì lớn lao vô cùng, vì vậy gọi là "ma-ha" (đại).

(trích tạp chí Từ Quang số 234, tr. 17-21, Sài Gòn tháng 8 năm 1972)



Biểu tượng của hư không, màu sắc, các "đại", các ấn khuyết và tâm trạng

Tuy nhiên, như không gian không thể mô tả hay định nghĩa trong sự trọn vẹn của nó, mà chỉ trong những trạng thái vụn vặt và tương quan với cá nhân đang chứng nghiệm không gian ấy, cũng thế, tâm Phật, tánh Phật ra sao chỉ có thể giải thích được bằng cách cá nhân hóa các trạng thái của tâm tánh ấy mà thôi. Cũng như, để định hướng trong không gian, chúng ta nói đông, tây, nam, bắc và khi nói như thế là chúng ta gắn liền với mỗi phương một phần của cái vòng tròn mà mặt trời đi qua, và trong lúc ấy chúng ta không hề đề cập đến cái đồng nhất của không gian hay của nguồn ánh sáng. Cũng thế, trong cái không gian nội chứng của chúng ta, và tùy theo giai đoạn phát triển của nội chứng này, chúng ta phân biệt có một sự hướng về phía bắc, phía nam, phía đông hay phía tây, một hình thức thiền quán, một thái độ, một cách diễn tả, nhưng không vì thế mà chối bỏ sự đồng nhất, sự đồng hữu song song của toàn thể những giai đoạn hay trạng thái không gian. Trong một hột giống, rễ, thân, hoa lá

và trái đều hiện hữu trong một cái "một" chưa phân tán. Chỉ chừng nào các món ấy tự phân chia ra trong thời gian và không gian, chúng mới thành những sự thật trước mắt ta.

Vì vậy mà từ nơi sâu xa xanh thắm của không gian, nghĩa là từ nơi sâu thẳm của tâm vô phân biệt (conscience indifférenciée) mới phát xuất những hình dáng và hào quang của các Thiên na Phật. Ở phương đông, hiển hiện A Xúc Bế Phật, mang màu sắc của không gian (xanh thắm); từ trái tim Phật phát ra một hào quang chưa có tánh chất, không màu sắc, thanh tịnh, trắng trong của cái Trí huệ giống như mảnh gương to, trong đó mọi sắc tướng phân biệt nhau và được soi chiếu với sự rõ ràng và vô tư của một tấm gương không bị vật làm hoen ố.

Đó là thái độ của một người nhìn xem vô tư, đó là sự nội chứng thuần túy và đột nhiên, nhờ đã diệt trừ các tâm niệm, các tư tưởng riêng tư.

Dưới ánh sáng của tấm gương to (Đại viên cảnh trí), vạn vật bị mất tánh cách khách quan nhưng không mất hình tướng, bị lột trần khỏi tánh cách vật chất nhưng không tiêu dung mất hẳn, trong lúc đó thì thức a lại da là thức biến hiện, sáng tạo, được nhìn nhận là cơ bản của vạn pháp hữu hình, trên mặt thức ấy, các sắc tướng nổi lên và tan mất như các lượn sóng trên mặt biển. Mặt biển a lại da phẳng lặng hoàn toàn, phản

chiếu cái Không thanh tịnh và Ánh sáng thanh tịnh của không gian vũ trụ.

Vì lẽ này mà sách Bardo Thodol mới nói về ngày thứ hai của sự "ngộ nhập" như sau: "Đến ngày thứ hai, ánh ngời hình dáng trong sáng của Thủy đại, như một bạch quang. Đồng thời, hiển hiện, từ cõi phương đông xanh thắm, đức A Xúc Bế Phật, thân màu xanh sậm, tay cầm kim cang xử năm nhánh, ngồi trên một ngai được khiêng hoặc đưa trên hai con voi, biểu tượng của sự bất động (Đức A Xúc là Bất Động Phật), trong vòng tay của Thiên Mẫu Locanà (tượng trưng cho Phật nhãn)". Cái thể thanh tịnh của sắc tướng hữu hình, vật chất, chính là ánh sáng thanh tịnh, trắng, trong và rực rỡ của Trí đại viên cảnh, xuất phát từ tâm của A Xúc Bế Phật.

Vì Thiên na Phật của phương Nam, như mặt trời đứng bóng, là biểu tượng của thần thông phát xuất từ sự viên mãn của tâm lực. Đó là Bảo Sanh Phật (Ratnasambhava). Màu sắc tương ứng với màu vàng hực của mặt trời, Phật hiển hiện trong dáng điệu ban chi Tam Bảo (đà na ấn). Từ tâm của Ngài phóng ra hào quang vàng của "Bình đẳng tánh trí". Cái thể thanh tịnh của tình cảm ở Phật vượt lên tới mức Đại từ, một lòng thương bao hàm tất cả, coi tất cả chúng sanh như một.

Trên bình diện sơ đẳng, Bảo Sanh Phật tương ứng với đất, nâng đỡ và nuôi dưỡng muôn loài với sự nhẫn nại và sự nhẫn nại của một bà mẹ xem các con đồng như nhau. Theo truyền thống, sắc vàng được dùng để tiêu biểu cho đất.

Do đây mà sách Bardo Thodol nói: "Đến ngày thứ ba, Tướng thanh tịnh của Địa đại ánh chiếu như một hào quang màu vàng. Đồng thời xuất hiện từ quốc độ phương nam đức Phật Bảo Sanh thân vàng, trong vòng tay của Thiên Mẫu Mâmaki. Cái thể thanh tịnh của tình cảm ánh ngời như hào quang vàng của Bình đẳng tâm trí.

A-Di-Đà Phật, vị Thiên na Phật của phương tây, hiển hiện trong ánh sáng đỏ của mặt trời lặn, hai tay trong tư thế thiền định. Từ tâm Phật phát xuất hào quang đỏ của "Diệu quang sát trí" và trong bàn tay Phật có hai đóa hoa sen khai triển của thiên định. Trên bình diện sơ đẳng, A Di Đà tương ứng với Hỏa đại, tiêu biểu cho nhẫn và nhẫn thức. Trên phương diện nội chứng A Di Đà là diệu thể của thọ cảm, do đây tiêu biểu cho khả năng thiền quán.

Vì vậy, sách Bardo Thodol nói: "Đến ngày thứ tư, tướng thanh tịnh của Hỏa đại ánh lên như một hào quang đỏ. Đồng thời hiển hiện, phát xuất từ phương tây, đức Phật A Di Đà thân đỏ hồng, một đóa sen trong tay, ngồi trên tòa con công, trong vòng tay của Thiên

Mẫu Pândaravâsini (Bạch Y). Cái thể thanh tịnh "Vô lượng thọ" sáng ngời như hào quang đỏ của Diệu quang sát trí.

Bất Không Thành Tựu, vị Thiên na Phật của phương Bắc, tiêu biểu gần như cho "Mặt trời nửa đêm", nghĩa là cho sức hoạt động huyền bí của tâm lực, không thấy được và cần mật, luôn luôn vận hành để đưa hành giả đến mức thuần thực của trí huệ và giải thoát. Ánh sáng vàng của mặt trời nội giới (bồ đề) mà mắt phàm không trông thấy, chan hòa với cái xanh thắm của bầu trời ban đêm, chung hợp thành sắc lam, im lặng và huyền bí, của Phật Bất Không Thành Tựu. Màu xanh lam của Thành sở tác trí, phát xuất từ tâm của Phật, liên kết sự phổ chiếu của hào quang xanh của Tỳ lô giá na với sự nhiệt tình của hào quang chúng sanh bình đẳng của bảo sanh.

Thế thì, cái biết về bản lai bình đẳng và đồng thể của vạn vật chuyển hóa thành sự hoạt động đại đồng và tâm linh, trở thành mầm giải thoát cho nhất thiết chúng sanh, trong sự xả kỷ, bằng sức mạnh bao hàm tất cả (Đại Từ) và cảm xót toàn thể giới (Đại Bi). Hai sức mạnh đó, nếu được đâm rễ trong các Trí vừa trình bày, kết hợp thành chiếc song kim cang xử của Bất Không Thành Tựu và chiếc xử này, ở đây, tiêu biểu cho cái thể được thanh lọc hết ích kỷ, của ý chí, sức mạnh diệu huyền của một đại đức Phật.

Trên bình diện sơ đẳng, sức mạnh này tương ứng với "Phong đại" thể tánh của mọi động di, nguyên lý của sự sống, sinh khí (prâna).

Sách Bardo Thodol nói: Đến ngày thứ năm, tướng thanh tịnh của Phong đại ánh lên như một hào quang màu lam. Đồng thời, từ quốc độ phương bắc, xuất hiện Bất Không Thành Trụ Như Lai, thân xanh màu lá cây, một song kim cương xử tréo chữ thập trong tay, ngồi trên ngai của loài nửa người nửa chim bay trên hư không, trong vòng tay của Thiên Mẫu Dôlma. Cái tịnh thể của ý chí ánh ngời như hào quang xanh của Thành sở tác trí.

*(trích tạp chí Từ Quang số 236, tr. 16-20,
Sài Gòn tháng 10 năm 1972)*



CHƯƠNG IV

HŨM: CON ĐƯỜNG QUY NHẤT**I. "OM" và "HŨM", đôi giá trị chứng nghiệm bổ túc và biểu tượng siêu hình**

Để khỏi lạc lối trong rừng chi tiết, thiết nghĩ lâu lâu cần trở lại những điểm chính của đề tài chúng ta. Chúng ta bắt đầu đi từ cái ý niệm về ngôn ngữ của Mật tông, về âm thanh nguyên thủy trong có hàm chứa sức mạnh của tâm linh, tinh túy của mọi chứng nghiệm cơ bản. Về cái đệ nhất của những âm thanh nguyên thủy ấy, chúng ta đã tìm tòi về nguồn gốc và những bước thăng trầm của âm "OM", trải qua lịch sử của nó.

Trong sự chứng nghiệm âm OM, con người tự cởi mở, tự phanh phui, tự thoát ra khỏi mình, tự giải thoát, đập tan cái bao chặt hẹp đang bọc lấy cái ngã, đang làm cho con người tự hạn cục, và trở thành một với cái Toàn thể, với cái Nhất là cái Vô cùng tận. Ai đã đạt đến trạng thái này và ở mãi trong trạng thái ấy thì kiếp sống con người của người ấy sẽ chấm dứt. Như thế, người ấy đã thực hiện được sự tận diệt, sự bất động, sự thụ động và sự đứng đưng hoàn toàn đối với tất cả những gì có tính cách đặc biệt và cá nhân, trong nội

giới hay ở ngoài giới, nghĩa là đối với tất cả chúng sanh đang sống và đang đau khổ.

Nhưng, đó có phải là lý tưởng được hiển hiện trên gương mặt của Đức Phật chăng? Cái gì, trong hình thái Đức Phật, lôi cuốn ta một cách không thể tả? Phải sự thư thái của Ngài? Hay cái tri-kiến tuyệt luân? Hay ánh quang minh sáng chói? Hay cái an định toàn diện của Ngài? Tất cả những đức tướng ấy hẳn tạo nên một phần sức mạnh thu hút của Đức Phật. Tuy nhiên, đâu chúng ta có gan cho những đức tướng ấy giá trị thế nào đi nữa, không một đức tướng nào cũng như toàn thể các đức tướng ấy có thể xây dựng cốt tủy một đức Phật được. Bất quá những đức tướng ấy tạo được cùng lắm là một Hiền triết hay một Thánh nhân mà thôi. Cái làm cho một Đức Phật rõ là Đức Phật, là phóng quang của Ngài, của lòng Đại Từ Đại Bi của Ngài, mỗi tia sáng phát xuất từ Ngài đi thẳng vào tâm của mỗi chúng sanh, chứng tỏ rằng Ngài cảm thông và chia sẻ mọi buồn vui của muôn loài, nhưng chẳng phải vì đó mà chấp trước hay bị ô nhiễm. Chính lẽ này làm cho Phật và tâm chúng sanh giao kết với nhau và cũng chính vì đó mà người nào được gần gũi Ngài tự thấy phải trù mến Ngài. Đức Phật không như một vị thần xa xôi, khó lại gần và mỗi khi trông thấy là phải chóa mắt như một người bạn minh triết, một người dẫn đường tốt bụng, trên những mối đường chi chít, ngoắc ngoẻo của cảnh ta bà vô thường này.

Chính cái yếu tố nhân bản này nó làm mất sự cách biệt giữa trạng thái chúng sanh ở Ta bà và trạng thái Phật ở Niết bàn. Lòng Từ bi của Phật cũng rộng lớn mênh mông như trí huệ của Ngài, nhân tướng của Phật cũng như tánh viên thông của Ngài vừa bao trùm pháp giới, vừa cảm thông tất cả những nỗi buồn vui trong pháp giới với sự nhiệt thành của một người trong nhân loại.

Ấy là vì, sau khi thể nhập với cái Toàn thể, sau khi ngọn lửa thân của OM đã đốt tiêu mọi ích kỷ tư ngã, Đức Phật đã trở về địa vị con người, nhưng không mất sự nhận Chân của mình cũng như không quên sự đồng nhất giữa người và vũ trụ. Thế thì trong thâm tâm của Đức Phật vẫn sống cái âm thanh nguyên thủy của Chân như, trải qua các tiết điệu uốn nắn bởi sự thống khổ và lòng Từ của trò bí hiểm nhân loại và vũ trụ mà tiếng vang còn ghi lại trong kinh điển Đại thừa và trong âm chủng HŨM.

OM là sức tiến lên cái Toàn thể. HŨM là sức đi từ Toàn thể xuống tận đáy lòng. OM không thể có nếu không có HŨM. Nhưng HŨM không thể có nếu không có OM. Nhưng HŨM hơn OM nhiều: nó là con đường chiết trung không tiêu tan trong hữu tận cũng như trong vô cùng, không dính dấp gì với một trong hai thái cực đó. Vì vậy kinh điển mới nói: Ở trong hắc ám kể nào ca tụng thế gian (nghĩa là chỉ mong biết về cảnh hữu

tận); ở trong hắc ám sâu dày hơn nữa những kẻ nào chỉ biết ca tụng cảnh vô cùng. Kẻ nào chấp nhận cả hai, tự chuộc được tội chết nhờ biết rõ cảnh hữu tận và, nhờ biết rõ cảnh vô cùng, đạt đến sự bất tử (Isâ Upanisad).

OM, trong trạng thái động của nó, là sự đột nhập của tâm thức cá thể vào tâm thức siêu cá thể, vào trong Tuyệt đối, là sự ly khai bản ngã, cái vọng tưởng về sự hiện hữu của cái "ta". Nhưng còn là chúng sanh mà muốn trú mãi trong cảnh Tuyệt đối thì không thể đứng cũng như muốn bay lượn trong hư không không không khí, bởi lẽ sự sống và tâm thức chỉ có trong cảnh tương đối. Vậy sự chứng nghiệm của OM phải thực thi trong sự chứng nghiệm của HŨM để đạt đến mức thuần thực. OM tử như mặt trời còn HŨM như mặt đất, các tia sáng của mặt trời cần phải thấm sâu vào lòng đất để đánh thức sự sống đang nằm ngủ ở đó.

OM là Vô cùng Vô tận, nhưng HŨM là Vô cùng trong Hữu tận, vô thời gian trong thời gian, vĩnh cửu trong nhất thời, vô ký (le neutre) trong khách quan, vô sắc trong sắc, siêu pháp giới trong pháp giới, trí huệ của Đại Viên Cảnh phản chiếu cái Không cũng như pháp và cũng phản chiếu cái Không trong vạn pháp cũng như vạn pháp trong cái Không.

Xem vạn vật như những thành phần, như những yếu tố không hoàn bị, là một tri kiến phân tích khuyết

điểm. Tuyệt đối hay Như Lai ở khắp cùng; phải xem Như Lai như hiện diện khắp cùng. Mỗi cái "hữu tận" là một cái "vô cùng" và phải được biết và thực nghiệm trong cái bản thể vô cùng của nó y như trong cái tướng phù phiếm hữu tận của nó. Nhưng biết vũ trụ (pháp giới) như thế, thọ cảm và chứng nghiệm vũ trụ như thế là chưa đủ để ý thức hay tưởng tượng rằng vũ trụ là như thế; một diệu kiến, một diệu quan, một diệu lạc rất cần thiết, tức phải tự thân chứng rằng ta đã nhập làm một với vạn vật ta tiếp xúc. Trong sự thân chứng này,... mỗi vật trong cái Toàn thể trở thành ta đối với ta...".

Trước, chúng ta phải chứng nghiệm OM, sau đó mới đạt đến và hiểu được sự chứng nghiệm của HŨM. Vì vậy mà OM được đặt ở điểm khởi đầu một mạn đà la còn HŨM thì được đặt ở cuối.

Trong OM, chúng ta tự cởi mở, trong HŨM chúng ta tự phóng xả, OM là cửa của tri kiến, HŨM là cửa của sự Chứng Chân (Réalisation) trong cảnh đời. HŨM là một âm thanh hy sinh, Chữ Phạn "Hu" có nghĩa là hy sinh, dâng một tế vật, hành một lễ cúng dường. Nhưng, lối cúng dường, hy sinh duy nhất được Phật nhìn nhận, là sự hy sinh bản ngã của mình. Với một đám Bà la môn Thờ Thần Lửa. Đức Phật đã nói: "Tôi không có củi để đốt trước bàn thờ Thần, tôi chỉ nhúm một ngọn

lửa trong tôi. Tâm tôi là bàn thờ còn ngọn lửa đốt là bản ngã đã bị điều phục của tôi".

Bây giờ chúng ta hãy đề cập đến tính cách biểu tượng của chữ HŨM, một biểu tượng hoàn toàn thuộc về âm thanh. Nhưng trước tiên, xin nói rõ rằng tất cả những gì sẽ được nói về vấn đề này, không có gì là quyết định và tận ý hết, mà chẳng qua là một sự gắng lại gần vấn đề để làm sáng tỏ một vài khía cạnh của sự chứng nghiệm âm thanh HŨM.

Âm HŨM được cấu tạo bằng một chữ H, bằng một mẫu âm dài Û và thanh chót kéo dài M được xem, trong Phạm ngữ, như một hậu thanh. Thanh H là tiếng của hơi thở, tổng kết của tất cả những gì sống, là tiếng của khí tiên thiên, hơi thở sống của Đại Linh hồn (Âtman) chưa thu hẹp lại thành tiểu ngã; cái sinh lực mà làn sống vô và ra, hòa hợp với tất cả những gì sống.

Mẫu tự Û là thanh của nội giới sâu thẳm thường ta mất trong hậu âm hay là, tùy trường hợp, chuyển sang phần không nghe được. Û là ranh giới thấp nhất của tiếng nói con người, là ngưỡng cửa của sự vắng lặng.

Thanh chót M kéo dài, hướng về bên trong và tiếp tục rung động ở đấy, tự đặt, vì bản tính của nó, gần như giữa những tử tự và mẫu tự, nghĩa là nó làm gạch nối liền hai chữ loại này. Vì lẽ này mà thanh M

được tiêu biểu bởi một chấm, một giọt hay một vòng tròn nhỏ, để làm biểu tượng cho cái đồng nhất, cho các toàn thể, cho Tuyệt đối, cho bất động, cho vô nhiễm, cho cái gì vượt lên trên đối đãi, cho pháp giới. Mỗi thanh phối hợp với hậu âm này trở thành một chân ngôn, một thần chú, một rung động ngược vào nội giới, một nội âm.

*(trích tạp chí Từ Quang số 238, tr. 16-20,
Sài Gòn tháng 12 năm 1972)*

HŨM: CON ĐƯỜNG QUY NHẤT

II. Chủ thuyết về các huyệt trong Ấn giáo và Phật giáo

Dầu rằng chủ thuyết về các huyệt (cakras) hay trung tâm tâm linh (centres psych ques) có những căn bản vật lý y như nhau trong hai hệ thống mật tông của Ấn giáo và Phật giáo, chúng ta cần phải hiểu rằng, trên phương diện ứng dụng, Phật giáo sử dụng các căn bản ấy một cách khác biệt trên bản chất, tuy rằng có vài khía cạnh kỹ thuật mượn tượng. Vì vậy, không thể chấp nhận mọi nhầm lẫn giữa hai nền Mật tông nói trên.

Sự khác biệt bản chất giữa hai hệ thống Ấn giáo và Phật giáo nằm trong cách đối xử với những sự kiện chánh yếu cùng như nhau. Cũng như đối với cùng một phong cảnh mà khách lữ hành có thể mô tả mỗi người

mỗi khác vì lẽ mỗi người có những tánh tình, lo nghĩ, quan niệm triết lý khác nhau, nhưng không nói nghịch nhau và làm sai sự thật, thì cũng thế, người tu Mật tông của Ấn giáo và Phật giáo trang trí cảnh giới của tâm linh với những chứng nghiệm không có một tương quan nào với nhau.

Hệ thống Ấn giáo nhấn mạnh nhiều về khía cạnh bất động tự nhiên của các huyết, đồng nhất các huyết này với những yếu tố cơ bản và những sức mạnh trong vũ trụ, và như vậy, cho các huyết một nội dung "khách quan", dưới hình thức những chủng âm nhất định và những thần linh có quyền chưởng quản các chủng âm ấy.

Hệ thống Phật giáo bận tâm ít về khía cạnh bất động khách quan của các huyết hơn là về cái gì chảy ngang qua các huyết ấy, về những tác dụng hữu động của chúng, nghĩa là về sự biến cải dòng năng lực tự nhiên của vũ trụ thành những tiềm lực của tâm linh.

Những kinh mạch trong đó cuộn chảy các dòng tâm lực của thân thể con người được gọi là nâdi và uốn éo theo cơ cấu cơ bản của thân thể y như hệ thống thần kinh, nhưng không lẫn lộn với hệ thống này. Những tu chứng của pháp môn du già (yoga) không thể đo lường bằng đường lối của những khoa học chính xác, cũng không thể bằng đường lối của khoa tâm lý kinh nghiệm hay khoa giải phẫu.

Trong khi, theo khái niệm phương Tây, bộ óc là nơi trú ẩn duy nhất của tâm thức, sự tu chứng theo pháp môn du già, chứng tỏ rằng cái "trí thức" (conscience cérébrale) của ta chỉ là một sự kiện đặc biệt trong vô số lối "thức" khác và các thức này, tùy tác dụng hay đặc tánh của chúng, có thể quy định hay tập trung ở các cơ quan khác của xác thân. Nằm trên trục đứng thẳng của thân. Các "cơ quan" này quy tụ, biến cải và phân phối các dòng tâm lực. Chúng được gọi là huyệt hay cakras, trung tâm tâm lực từ đây phát ra, như những cây cắm của một bánh xe hay những cánh của một đóa sen, nhiều dòng tâm lực phụ thuộc mà sau đó các huyệt lại thấu hồi về.

Những huyệt ấy, nói cách khác, là những điểm nơi đó tâm lực và thần lực cái này chuyển qua cái kia và hỗ tương xâm nhập nhau. Nơi các điểm ấy, thần lực tự biến hóa trở thành tâm lực. Chính ở các trung tâm điểm đó mà những năng lực của vũ trụ và của tâm linh kết tinh lại thành những năng lượng vật chất, và cũng chính nơi ấy mà những năng lượng vật chất tan rã trở lại và biến cải thành năng lực của tâm linh. "Vị trí của linh hồn nằm ở điểm mà nội giới và ngoại cảnh giao tiếp với nhau. Khi hai cảnh giới này hỗ tương xâm nhập nhau thì vị trí nằm ở mỗi điểm của sự hỗ tương xâm nhập ấy" (Novalis). Vậy chúng ta có thể nói rằng mỗi cái của những điểm mà chúng ta nhận thức có sự

hỗ tương xâm nhập, trở thành vị trí của linh hồn và khi chúng ta làm phát động các huyết khác nhau, chúng ta phát động, tâm linh hóa và biến cải toàn thể thân xác của chúng ta.

Tới đây, chúng ta có thể nhắc lại một câu nói của Novalis: "Sự sử dụng hiệu nghiệm các huyết không gì khác hơn là một lối tư tưởng ma thuật và làm phép lạ", chớ không phải theo lối thông thường: "Tư tưởng là tưởng rằng mình đang tư tưởng". Lối tư tưởng nói ở đây có nghĩa tương đương với hoạt động sáng tạo. "Tư tưởng là làm" đó là nguyên tắc cơ bản của mọi ma thuật, nhất là của mọi tu hành theo Mật tông. Bằng cách định thần vào, bằng cách lập đi lập lại có tiết tấu một tư tưởng sáng tạo, một ý niệm, một mô tả hay một hình ảnh, sự hiệu nghiệm tự tập trung, như sự hiệu nghiệm của một giọt nước rơi mãi không ngừng, cho đến khi nào nó lôi kéo tất cả các huyết bị đánh thức và trở thành một sự kiện của tâm thức hay của vật chất.

Cái đại bí mật của sự tu tập Mật tông là sự chứng nghiệm chơn cảnh trên bình diện của một vài – hay, nếu có thể, của toàn thể trung tâm tâm linh mà chúng ta đạt đến được. Chỉ bằng phương cách này mà tri kiến của chúng ta mới đạt đến mức thâm sâu nó biến hóa thành một chứng nghiệm và một thực thể động tác tất cả những gì trước kia chỉ là một sự cảm thọ bên ngoài hay phù phiếm. Cũng như nhờ một cái máy xem ảnh

nổi như thật, người ta đạt đến sự thật ở mức độ cao nhất, bằng cách chồng lên nhau hai ảnh cùng một vật, nhiếp từ hai quan điểm hơi khác nhau một tí: cũng như sự mô phỏng một âm thanh bằng cách phối hợp nhiều loại ghi âm cách khoảng nhau của cùng một loại âm thanh trong một bản đàn, đưa đến kết quả là mô tả được một thứ âm thanh nổi hơn và chơn thật hơn, cũng thế mà một sự chứng nghiệm có "vóc dáng" hơn có thể đạt đến được bằng cách phối hợp những chứng nghiệm có "vóc dáng" hơn có thể đạt đến được bằng cách phối hợp những chứng nghiệm của nhiều trung tâm thức khác nhau. Do đây mà nảy sanh cái tánh cách không thể tả của một vài chứng nghiệm thiền định trên bình diện tư tưởng ba chiều và bên trong một luận lý nó kèm hãm những khả năng diễn đạt bằng cách đặt ranh rập cho quá trình tư tưởng.

Giả thuyết hiểu ngầm theo đó vũ trụ mà chúng ta xây dựng trong tư tưởng giống hệt với vũ trụ mà chúng ta cảm nhận bằng giác quan (ở đây không nói đến thế giới tự nó), là một trong những nguồn chánh của quan niệm sai lầm của chúng ta về thế giới vũ trụ. Thế giới mà chúng ta cảm nhận hàm xúc thế giới mà chúng ta tưởng tượng, nhưng không có sự ngược lại; bởi vì chúng ta sống trên nhiều chiều mà chiều của trí óc, tức là của khả năng tư tưởng, suy lý, là một. Khi chúng ta làm tái phát trong trí óc những kinh nghiệm mà, vì tánh

chất, thuộc về những chiều khác, chúng ta làm một việc gần như một họa sĩ vẽ lên trên một bình diện hai chiều những gì thuộc về không gian ba chiều. Nhà họa sĩ làm như thế bằng cách từ bỏ cố ý một vài tánh chất thuộc về những chiều cao cả hơn và bằng cách áp dụng một trật tự mới cho các giá trị âm giai, cho những tỷ lệ và rút ngắn về mặt thị quan, tất cả những điều này chỉ có giá trị đối với cảnh nhất trí của bức họa và đối với một quan điểm nào đó thôi.

Những nguyên tắc của lối viễn thị này tương đồng, trên một vài điểm then chốt, với những nguyên tắc của luận lý. Đôi đàng đều hy sinh vài đặc tánh của một chiều trên; đôi đàng đều độc đoán chọn một quan điểm và tự hạn chế ở đấy, vì vậy mà những đối tượng của đôi đàng đều được nhìn thấy mỗi lần về một mặt và theo những tỷ lệ và rút ngắn tương ứng với quan điểm đã chọn. Tuy nhiên, trong khi người họa sĩ chuyển những cảm giác của ông ta từ một chiều này sang một chiều khác mà trong lòng không một ý muốn vẽ sai hay nhái lại một thực thể khách quan, mà chỉ để diễn tả sự phản ứng của ông ta trước thực tế đó, người tư tưởng lại thường rơi vào một cái ảo tưởng là đã dung nạp các thực thể trong tư tưởng mình, vì người tư tưởng xem như một luật thiên nhiên các viễn thị "rút ngắn" của nền luận lý đơn phương của mình.

Sự sử dụng luận lý trong tư tưởng cũng cần thiết và chính đáng như sự sử dụng viễn thị trong hội họa – vả lại độc nhất như một phương tiện diễn tả chớ không phải như tiêu chuẩn của sự chơn thật. Như vậy, mỗi khi mô tả những chứng nghiệm của thiên định và những trung tâm tâm thức tương quan, chúng tôi có dùng những lối định nghĩa hợp với luận lý, xin nhớ xem những lối định nghĩa này như những tâm thức thuộc về một loại khác, trong đó những cảm giác vật vạnh và những kinh nghiệm của nhiều bình diện tâm thức khác nhau, cùng nhau hòa hợp thành một cái toàn thể có cơ cấu.

*(trích tạp chí Từ Quang số 240, tr.29-33,
Sài Gòn tháng 2 năm 1973)*



III. Nguyên lí của không gian và sự dao động

Theo quan niệm của cổ Ấn độ, vũ trụ biểu hiện bằng hai đặc tánh cơ bản: như sự dao động (mouvement) và như cái trong đó sự dao động ấy xảy ra, nghĩa là không gian (espace). Không gian ấy được gọi bằng danh từ âkâsa.

Bao hàm vạn vật, âkâsa tương ứng với vũ trụ ba chiều của kinh nghiệm giác quan của chúng ta và, vì vậy, mà còn có tên mahâkâsa. Nhưng bản thể của âkâsa chẳng phải hạn cuộc trong vũ trụ ba chiều; nó

bao hàm tất cả những dao động có thể có, chẳng những của thân thể mà còn của tâm trí, nghĩa là của những chiều vô cùng vô tận.

Trong phạm vi hoạt động tâm trí, âkâsa được mô tả như "không gian của tâm thức" hay tâm giới (cittakâsa), trong khi tới mức cùng tột của sự tâm chứng trong đó nhân ngã song vong, chủ khách đều mất, thì nó được gọi là cidâkâsa.

Akâsa do chữ kas mà ra, và chữ này có nghĩa là "sáng chói", "phóng hào quang", và vì vậy mà có nghĩa là "tính khí" (éther), làm môi giới cho sự dao động. Tuy nhiên, nguyên lý của dao động là prâna: luồng sanh khí, cái nhịp nhàng vô cùng mãnh liệt của vũ trụ theo đó các thế giới sanh ra và qua mất như hơi thở ra vào của thân thể con người, và trong đó sự vận hành của những mặt trời và tinh tú được phối hợp y như sự tuần hoàn của huyết dịch và những luồng năng lực tâm linh. Tất cả những động lực Của vũ trụ tâm thức tối thượng cho đến tiềm thức tối sâu xa, đều là những biến đổi của prâna. Vậy không nên lầm lẫn xem khí tiên thiên prâna như khí hậu thiên của hơi thở tầm thường. Xin nhắc lại rằng prâna là động lực vô tử của vũ trụ.

Trong ý nghĩa cao cả nhất âkâsa và prâna là hai cái không thể rời nhau, tương tùy tương duyên với nhau như trên với dưới, mặt với trái. Tuy nhiên, có những trường hợp, trong phạm vi tu chứng, cái này hay cái kia

lại thủ một vai trò quan trọng hơn, vượt hẳn lên trên đối phương, đây là điểm cần chiêm nghiệm và phân biệt.

Tất cả những gì có hình dáng, rộng ra, trình diện như một hiện tượng không gian, là có bản tánh của âkâsa. Do đây, tứ đại: địa, thủy, hỏa, phong, được quan niệm như những biến thể của âkâsa hay tinh khí không gian (éther-spatial).

Tất cả những gì có dao động, có hoạt động, làm cho có sự dời đổi và biến hóa, là thuộc về bản tánh của prânâ. Tất cả những sự kiện thuộc về thân thể hay tâm trí tất cả những sức mạnh vật lý và tâm thức, từ những tác dụng của hơi thở, của máu me tuần hoàn hay của thần kinh hệ cho đến những tác dụng của tâm thức, của tư tưởng và của tất cả những hoạt động cao hơn của tâm linh, đều là những biến thể của prâna.

Âkâsa, trong các hình thức thô lỗ, thể hiện như vật chất; trong cách hình thức vi tế, nó chuyển sang phạm vi năng lực mà mắt ta không thấy được.

Thí dụ cái uẩn đại mà chúng ta gọi là hỏa, là lửa hay "sự nóng bức", là vật chất mà cũng là năng lực. Đó là hai hình thức thô lỗ và vi tế của Akâsa. Còn prâna cũng thế, nó cũng có hai hình thức tác dụng: một là vật lý, như hơi thở, như sự tiêu hóa, v.v... hai là năng lực vì nó là nguyên nhân của sức nóng vật lý và tâm lý.

Nếu chẳng phải như thế thì không thể có một ảnh hưởng nào của vật chất trên tinh thần này hay của tinh thần trên vật chất. Chính sự hỗ tương tác động ấy là cái mà người tu phép du già (dù của Phật giáo hay Ấn giáo), ứng dụng và làm nền tảng cho phép thiền quán. "Nếu thật là đúng câu cách ngôn ẩn độ theo đó thân thể là một khí cụ được quan niệm để thành tựu đạo chân thật của bản tánh chúng ta, thì mọi ruồng bỏ cứu cánh đối với đời sống vật lý là một lối ngảnh mặt với sự thành đạt thánh giác và từ bỏ những cứu cánh của mình trong đời sống hiện thế. Vậy chưa phải là thuận thiện phép tu hành nào quên bỏ thể xác và xem sự gạt bỏ thể xác như điều kiện tối cần thiết cho một tu chứng hoàn toàn" (Sri Aurobindo). Những trung tâm tâm linh hay "huyệt" trong thân thể con người và những cơ quan liên hệ, vì vậy, tương ứng các trạng thái của Akâsa, trái lại, những luồng sinh lực chảy xuyên qua các huyệt ấy, hay tích trữ, biến cải và phân phối nơi các huyệt ấy, tiêu biểu cho prâna.

Bốn huyệt của khí lực hạ tầng, theo thứ tự từ thấp lên cao, là những trạng thái càng lúc càng vi tế của âkâsa, dưới hình thức tứ đại: địa, thủy, hỏa, phong. Huyệt nằm phía dưới hơn hết ở cuối xương sống, gọi là mulâdhâra, tiêu biểu cho địa đại; huyệt này chứa đựng sinh lực tiên thiên dùng hoặc để sanh sản hay để đổi

mới các sanh lực trong thân, hoặc để biến những sanh lực này thành thân lực.

Năng lực tiềm tàng của huyết này được diễn tả như sức mạnh "nằm ngủ" của công chúa Kundali – Kundali, như là nguyên lý sáng tạo vũ trụ, tiêu biểu cho sức mạnh không gì đương nổi của thiên nhiên, nó có thể giúp cho người thành thánh mà cũng có thể bắt người làm quỷ, nghĩa là đối với người tu hành chân chánh, đúng đường, phải cách thì nó giúp cho đạt đến một trí lực tuyệt vời, còn đối với người tu hành tà vạy, đi sai đường sai lối, thì nó làm hại đến mức điên cuồng, chết mất.

Các nhà luyện đạo của ta, chủ trương luyện tinh hóa khí, luyện khí hóa thần, cũng thường nhắc nhở đến đường Hỏa hâu tức là Kundali ở đây. Một khi khai mở rồi, đường Hỏa hâu này, tùy sự điều khiển của hành giả mà trở thành lợi hay hại. Nếu "dẫn" nó đi đúng đường đúng lối thì nó khai tâm mở trí, biến phàm thành thánh, trái lại, nó đốt bộ não và nhiều cơ quan khác của thân thể, khiến con người trở thành điên cuồng hoặc mắc những chứng bệnh nan y cho đến chết.

Sinh lực tiên thiên tích trữ trong huyết y như sức mạnh nguyên tử của vũ trụ chứa chất trong nguyên tử. Sức mạnh trong nguyên tử có thể biến đổi để giúp ích cho nhân loại mà cũng có thể để làm tiêu tan nhân

loại. Cũng thế, những sức mạnh tích trữ trong thân thể con người có thể đưa đến sự giải thoát hay sự nô lệ, đưa đến ánh sáng (giác ngộ) cũng như đến hắc ám (vô minh). Phải có một sự tự chủ hoàn toàn và một sự thâm hiểu bản tính của những sức mạnh ấy người tu hành mới dám mở xiềng đánh thức những tiềm lực ấy. Sách vở dạy lối luyện đạo này thường viết dưới một hình thức mà chỉ người được minh sư dìu dắt mới hiểu được, và đúng theo những quy tắc có cả ngàn năm kinh nghiệm. Do đây mà sách vở về môn Du già có vẻ bí mật, ngôn ngữ dùng trong đó chỉ có người thọ giáo mới hiểu. Lý do không phải để cản ngăn sự ứng dụng những sức mạnh thiên nhiên trong con người hay để tạo cho những người hành đạo một địa vị siêu đẳng, mà thật để phòng ngừa cho những kẻ dốt nát mọi hiểm nghèo trong việc áp dụng sai đường lối luyện đạo hay tham thiền nhập định theo phép Du già.

Nên nói ngay là trong phép Du già Phật giáo, những nguy hiểm không có nhiều như bên Ấn giáo, bởi vì phái Mật tông Phật giáo không bắt hành giả tập trung tư tưởng vào những huyệt phía dưới mà vào những thức tánh và những huyệt nó làm điều hòa và biến đổi dòng lưu chuyển của những sức mạnh thiên nhiên.

*(trích tạp chí Từ Quang, số 242, tr. 32-36,
Sài Gòn tháng 4 năm 1973)*



Lời bạt

NAM MÔ BỒN SƯ THÍCH CA MÂU NI PHẬT

Kính bạch chư Tôn đức, thưa chư đạo hữu cùng quý độc giả. Tác phẩm này được viết đến số 242 đây thì tác giả đột ngột mãn duyên nơi cõi Ta bà vào ngày 15.04.1973, để lại bao nhiêu nỗi tiếc cho giới Phật giáo xuất gia lẫn tại gia ham thích nghiên cứu, vì từ đây không còn nhận được sự khảo cứu sâu xa của Cư sĩ Chánh Trí. Nhưng có lẽ đến đây cũng là điểm kết thúc bài khảo cứu về tác phẩm này.

Đến nay, năm 2012, nhân kỷ niệm 40 năm ngày Cư sĩ Chánh Trí - Mai Thọ Truyền mãn duyên, chúng tôi, những hàng hậu học theo chí hướng học Phật của Cư sĩ, cùng nhau đứng ra đảm nhiệm biên tập và ấn hành di cảo của Cụ, ngõ hầu cho thế hệ hiện nay và sau này còn có dịp đọc lại công trình này, dẫu rằng với bao nỗi tiếc, về lời kết chưa trọn vẹn của hệ thống Mật giáo Đại thừa, dưới ngòi bút của người anh cả trong Hội Phật học Nam Việt.

Chính vì lẽ hết sức trân trọng công lao của Cư sĩ Chánh Trí đã cố gắng. Chúng tôi xin giữ nguyên sự dang dở này, như một cách để chúng ta khi đọc đến đây cùng tưởng niệm đến hương linh tác giả vậy.

Kính xin quý thiện tri thức gần xa thông cảm cho ban biên soạn chúng tôi, khi ấn hành tác phẩm chưa trọn vẹn *Khảo cứu về Mật tông* này trong bộ sách **CHÁNH TRÍ TOÀN TẬP**. Để phần nào bù đắp cho quý độc giả, chúng tôi phụ lục bài *Khảo cứu về chú Đại Bi*, cũng nằm trong hệ thống Mật tông, nhưng rất gần gũi với chúng ta, thay cho lời kết vậy.

Nam mô Đại Bi Hội Thượng Phật Bồ Tát Ma Ha Tát.

Chùa Phật học Xá Lợi, tháng Giêng năm 2012

Chủ biên công trình

Tỳ kheo Thích Đồng Bổn

KHẢO CỨU

BÀI CHÚ ĐẠI BI

Đại Bi chú hay Thiên Thủ Thiên Nhân Đại Bi Thần Chú và Vãng Sanh chú là hai trong số mười bài chú (Thập chú) được hàng Phật tử biết và thuộc hơn hết.

Đã lâu, chúng tôi cố công tìm kiếm nguyên văn, hay ít ra nguyên âm của những bài chú ấy mà lối dịch phiên âm của kinh điển Hán văn không làm cho chúng tôi thỏa mãn.

Phạn ngữ (sanskrit) là một thứ tiếng có nhiều âm. Thí dụ tiếng Bodhisatva. Tiếng này gồm có bốn âm: Bô-đi-sát-oa. Dịch âm theo chữ quốc ngữ như trên, chúng ta dễ thấy đó là một danh từ kép gồm bốn âm nối liền nhau bằng ba gạch ngắn. Hán văn đơn âm như chữ Việt nhưng không có gạch, cũng không có chữ hoa, thành ra khi phiên âm danh từ Phạn ngữ nói trên, dịch giả cứ viết bốn chữ rời rạc và như nhau, khiến độc giả khó nhận đó là một danh từ kép. Thêm vào đó sự không dùng các dấu chấm câu như phết, chấm phết, hai chấm, v.v... trong văn phạm Trung Hoa, còn làm cho người đọc ngừng sai

hoặc ngừng ở chỗ không phải ngừng.

Ngoài những khuyết điểm trên, còn một trở ngại nữa, là chúng ta đọc chú tiếng Phạn mà người biết tiếng Phạn không hiểu được. Ấy vì sự phiên âm từ Phạn ngữ ra Hán ngữ đã sai rồi. Nhưng giá người Tàu đọc, thì sự sai giọng có thể trong mười phần chỉ có đôi ba mà thôi. Đến người Việt chúng ta đọc, cái sai lên đến chín mười. Chữ *samadhi* chẳng hạn, được người Trung Hoa phiên âm là Tam Ma Đề. Người Trung Hoa, như người Quảng Đông, đọc "sam ma ti" tương tự với "samadhi", còn người Việt chúng ta đọc ba chữ Hán trên thành "tam ma đề" thì thật là một biến âm gần như quá sai biệt.

Vì các trại bẹ, sai lầm nói trên mà chúng tôi, từ mười năm nay, cố tìm cho biết đích xác coi các bài chú nguyên âm theo Phạn ngữ như thế nào, chưa nói đến việc hiểu nghĩa. Nhưng chúng tôi không tiến được một bước nào và mỗi thất vọng của chúng tôi sẽ thành tuyệt vọng nếu trong chuyến đi thăm Phật giáo Tân Gia Ba, Mã Lai và Thái Lan vừa rồi, duyên may không đưa chúng tôi tiếp xúc với Trung Hoa Phật Học Nghiên Cứu Xã tại Vọng Các.

Như người khó gặp vàng, chúng tôi vô cùng sung sướng khi được ông Hội trưởng của đoàn thể Phật giáo nói trên tặng mấy bản "Phạn âm đối chiếu Thiên Thủ Thiên Nhãn Đại Bi Thần Chú".

Bản này rất quý ở chỗ chẳng những có chữ Thái và chữ Hán đối chiếu ở trang trước mà còn có chữ Phạn phiên âm bằng chữ La Tinh ở trang sau.

Để chớ quý độc giả thấy sự sai chạy giữa bài chú Đại bi chúng ta đang đọc hiện nay, về hai phương diện âm thanh và chấm câu, chúng tôi chép lại theo lối sắp đặt như sau. Trước tiên, chúng tôi chép bản chữ Phạn (phiên âm theo chữ La Tinh), sau đó chúng tôi sẽ phiên âm ra Việt ngữ (bản chữ La Tinh), để giúp những bạn không quen đọc thứ chữ này.

**Bản Phạn Việt đối chiếu bài MAHAKA-RUNA
DHARANI**

(Đại Bi Thần Chú)

NAMO RATNATRAYAYA

Nam Mô Hất Ra Đát Na Đá Ra Dạ Da

NAMO ARYA

Nam Mô A Lị Da

AVALOKITESHAVARAYA

Bà Lô Kiết Đế Thước Bát Ra Da

BODHISATTVAYA

Bồ Đề Tát Đóa Bà Da

MAHASATTVAYA

Ma Ha Tát Đóa Bà Da

MAHAKARUNIKAYA

Ma Ha Ca Lô Ni Ca Da

OM

Án (có người đọc Ám hay Úm)

SAVALAVATI

Tát Bàn Ra Phật Duệ

SHUDDHA NA TASYA

Số Đát Na Đát Tả⁽¹⁾

NAMASKRITVA NIMAM ARYA

Nam Mô Tát Kiết Lật Đỏa Y Mông A Lị Da⁽²⁾

AVALOKITESHAVARA LANTABHA

Bà Lô Kiết Đế Thất Phật Ra Lăng Đà Bà⁽³⁾

(1) Bên Phải ngữ có 3 chữ *Suddha Na Tasya*, chữ ñ đầu 2 âm, chữ giở 1 âm, chữ chót 2 âm, và chỉ 5 âm. Bên Hài vần cũng ñư 5 âm, những không ghép ñôi thành 3 tiếng mà rời rạc làm cho ngữ ñôi ñôi tổng làm lại 5 tiếng khác nhau. Nếu lại chữ Việt, chúng ta có thể tránh khuyết ñiểm này bằng cách dùng gạch nối liền ñôi sau! *Số-Đát Na Đát-Tả*.

(2) Phải vần ch 3 chữ những bên Hài vần có tới 11 chữ vì không ghép ñôi.

(3) Trong hàng này, cũng vậy: Phải vần có 2 chữ còn bên

NAMO NILAKANTHA

Nam Mô Na Ra Cẩn Trì

SRIMAHAPATASHAMI

Hê Rị Ma Ha Bàn Đá Sa Mế

SARVADVATASHUBHAM

Tát Bà A Tha Đậ Du Bằng

ASHIYUM

A Thệ Dựng

**SARVASATTVA NAMO PASATTVA NAMO
BHAGAMABHATE TU**

**Tát Bà Tát Đá Na Ma Bà Tát Đá Na Ma Bà Đà
Ma Phạt Đạt Đậ⁽¹⁾**

TADYATHA

Đát Diệt Tha

OM AVALOKA

Án A Bà Lô Hê

LOKATE

Hàn văn còi nên 10 chữ cũng vì không ghép nổi.
Và sau con nhiều trống hộp nhỏ thế này xin còi vài thí
dữ nên lâu y quý nổi giải ma thôi.

- (1) Nghi Thức Tụng Niệm của Tông Hoá P.G. thiếu 5 chữ
Na Ma Bà-Tát-Đá (Namo Pasattava). Trong kinh nên chữ
Hàn còi

Lô Ca Đế

KALATI

Ca Ra Đế

ISHIRI

Di Hê Rị

MAHABODHISATTVA

Ma Ha Bồ Đề Tát Đóa

SABHO SABHO

Tát Bà Tát Bà

MARA MARA

Ma Ra Ma Ra

MASHI MASHI RIDHAYU

Ma Hê Ma Hê Rị Đà Dựng

GURU GURU GHAMAIN

Cu Lô Cu Lô Kiết Mông

DHURU DHURU BHASHIYATI

Đồ Lô Đồ Lô Phạt Xà Da Đế

MAHABHASHIYATI

Ma Ha Phạt Xà Da Đế

DHARA DHARA

Đà La Đà La

DHIRINI

Địa Rị Ni

SHVARAYA

Thất Phật Ra Da

JALA JALA

Dá Ra Dá Ra

MAHABHAMARA

Mạ Mạ Phật Ma Ra

MUDHILI

Mục Đế Lệ

EHYEHI

Y Hê Y Hê

SHINA SHINA

Thất Na Thất Na

ALASHINBALASHARI

A Ra Sám Phật Ra Xá Lợi

BASHA BHASNIN

Phật Sa Phật Sâm

BHARASHAYA

Phật Ra Xá Da

HULU HULU PRAHULU HULU SHRI

Hô Lô Hô Lô Ma Ra Hô Lô Hê Rị

SAVALAVATI

Tát Bàn Ra Phật Duệ

SHUDDHA NA TASYA

Số Đát Na Đát Tả

NAMASKRITVA NIMAM ARYA

Nam Mô Tát Kiết Lật Đỏa Y Mông A Lị Da

AVALOKITESHAVARA LANTABHA

Bà Lô Kiết Đế Thất Phật Ra Lãng Đà Bà

NAMO NILAKANTHA

Nam Mô Na Ra Cẩn Trì

SRIMAHAPATASHAMI

Hê Rị Ma Ha Bàn Đá Sa Mế

SARVADVATASHUBHAM

Tát Bà A Tha Đậ Du Bằng

ASHIYUM

A Thệ Dựng

**SARVASATTVA NAMO PASATTVA NAMO
BHAGAMABHATE TU**

**Tát Bà Tát Đá Na Ma Bà Tát Đá Na Ma Bà Đà
Ma Phật Đạt Đậ**

TADYATHA

Đát Diệt Tha

OM AVALOKA

Án A Bà Lô Hê

LOKATE

Lô Ca Đế

KALATI

Ca Ra Đế

ISHIRI

Di Hê Rị

MAHABODHISATTVA

Ma Ha Bồ Đề Tát Đóa

SABHO SABHO

Tát Bà Tát Bà

MARA MARA

Ma Ra Ma Ra

MASHI MASHI RIDHAYU

Ma Hê Ma Hê Rị Đà Dựng

GURU GURU GHAMAIN

Cu Lô Cu Lô Kiết Mông

DHURU DHURU BHASHIYATI

Đồ Lô Đồ Lô Phạt Xà Da Đế

MAHABHASHIYATI

Ma Ha Phạt Xà Da Đế

DHARA DHARA

Đà La Đà La

DHIRINI

Địa Rị Ni

SHVARAYA

Thất Phật Ra Da

JALA JALA

Dá Ra Dá Ra

MAHABHAMARA

Mạ Mạ Phật Ma Ra

MUDHILI

Mục Đế Lệ

EHYEHI

Y Hê Y Hê

SHINA SHINA

Thất Na Thất Na

ALASHINBALASHARI

A Ra Sám Phật Ra Xá Lợi

BASHA BHASNIN

Phật Sa Phật Sâm

BHARASHAYA

Phật Ra Xá Da

HULU HULU PRAHULU HULU SHRI

Hô Lô Hô Lô Ma Ra Hô Lô Hê Rì

SARA SARA

Ta La Ta La

SIRI SIRI

Tất Rì Tất Rì

SURU SURU

Tô Rô Tô Rô

BUDDHAYA BUDDHAYA

Bồ Đề Dạ Bồ Đề Dạ

BODHAYA BODHAYA

Bồ Đà Dạ Bồ Đà Dạ

MAITRIYE

Di Đế Rì Dạ

NILAKANSTA

Na Ra Cẩn Trì

TRISA RANABHAYA MANE SAHAV

Địa Rì Sát Ni Na Ba Dạ Ma Na Ta Bà Ha

SITAYA SVAHA

Tất Đà Dạ Ta Bà Ha

MAHA SITAYA SVAHA

Ma Ha Tất Đà Dạ Ta Bà Ha

SITAYAYE SHVARAYA SVAHA

Tất Đà Du Nghệ Thất Bàn Ra Da Ta Bà Ha

NILAKANTHI SVAHA

Na Ra Cẩn Trì Ta Bà Ha

PRANILA SVAHA

Ma Ra Na Ra Ta Bà Ha

SHRISIMHAMUKHAYA SVAHA

Tất Ra Tăng A Mục Khứ Da Ta Bà Ha

SARVAMAHASASTAYA SVAHA

Ta Bà Ma Ha A Tất Đà Dạ Ta Bà Ha

CHAKRA ASTAYA SVAHA

Giả Kiết Ra A Tất Đà Dạ Ta Bà Ha

PADMAKESHAYA SVAHA

Ba Đà Ma Kiết Tất Đà Dạ Ta Bà Ha

NILAKANTEPANTALAYA SVAHA

Na Ra Cẩn Trì Bàn Đà Ra Dạ Ta Bà Ha

MOPHOLISHANKARAYA SVAHA

Ma Bà Rị Thắng Kiết Ra Dạ Ta Bà Ha

NAMO RATNATRAYAYA

Nam Mô Hát Ra Đát Na Dạ Da

**NAMO ARYA AVALOKITESHVARAYA
SVAHA**

Nam Mô A Rị Da Bà Lô Kiết Đế Thước Bàn

Ra Dạ Ta Bà Ha

OMSIDDHYANTU MANTRAPATAYA SVAHA

Án Tất Điện Đô Mạn Đà Ra Ta Ba Ha.



Bây giờ chúng tôi xin thử bắt từ chữ Phạn
phiên âm ra Việt ngữ

MA-HA KU-RU-NA ĐA-RA-NI

Nghĩa: (Đại) (Bi) (Thần Chú)

Na-mô Rát-na-tra-da-da

**Na-mô A-ri-da A-hoa-lô-ki-tế-s-hoa-ra-da Bô-đi-
sát-toa-da Ma-ha Sát-toa-da Ma-ha Ka-ru-ni-ca-da.**

Om! Sa-va-la-va-ti Su-Đa Na Ta-si-da.

**Na-ma S-krit-toa Ni-mãn A-ri-a A-hoa-lô-ki-
tế-s-hoa-ra Lăn-ta-bờ-ha.**

**Nam-mô Ni-la-căn-tha S'ri-ma-ha-pa-ta-sa-mi
Sặt-hoát-hoa-ta-su-bản A-si-dum Sặt-hoa-sát-toa.**

Nam-mô Ba-sát-toa,

Nam-mô Ba-ga-ma-ba-tê Tu Tất-da-tha.

**Om! A-hoa-lo-ka Lô-Ka-tê Ka-la-ti I-si-ri Ma-
ha Bô-đi-sát-toa Sa-bô Sa-bô Ma-ra Ma-ra Ma-si
Ma-si Ri-đa-du Gu-ru Gu-ru Ga-ma-inh Đu-ru Đu-ru
Ba si-da-ti Ma-ha Ba-si-da-ti Đa-ra Đa-ra Đì-ri-ni
Soa-ra-da Ja-la Ja-la Ma-ha-Ba-ma-ra Mu-đi-li Ê-**

hiÊ-hi Si-na Si-na A-la-sinh-ba-la-sa-ri Ba-sa Ba-ninh, Ba-ra-sa-da Hu-lu Hu-lu B'ra-hu-hu Hu-lu Sờ-ri Sa-ra Sa-ra Si-ri Si-ri Su-ru Su-ru Bút-đa-da Bút-đa-da Bu-đa-da Bu-đa-da Mết-tri-da Ni-la-cản's-ta Tri-sa Ra-na-ba-da Ma-nê Soa-ha.

Si-ta-da Soa-ha, Ma-ha Si-ta-da Soa-ha, Si-ta-da-dê Soa-ra-da Soa-ha, Ni-la-căng-thi Soa-ha, B'ra-ni-la Soa-ha, Sờ-ri-sim-ha-múc-kha-da Soa-ha, Sặt-hoa-ma-ha-sás-ta-ya Soa-ha, Chắc-Cra ás-ta-da Soa-ha, Bát-ma-kết-sa-ya Soa-ha, Ni-la-căn-tê-băn-ta-la-da Soa-ha, Mô-phô-li-săn-ca-ra-da Soa-ha.

Na-mô Rát-na-tra-da-da.

Na-mô A-ri-a A-hoa-lô-ki-tếs-hoa-ra-da Soa-ha.

Om! Si-đi-dăn-tu Măn-tra-ba-ta-da Soa-ha.

HẾT

MỤC LỤC

CHƯƠNG I

"ÁN", CON ĐƯỜNG CỦA TOÀN PHÁP GIỚI 11

CHƯƠNG II..... 37

VẠN VẬT NHỨT THỂ KIM ĐƠN VÀ CAM LỘ 37

- MINH SỬ NÂNGÂRJUNA VÀ KHOA

HÓA HỌC HUYỀN BÍ 44

- MANI: TÂM BẢO, "ĐIỂM KIM THẠCH"

VÀ "NGUYÊN THỂ" 49

- Mani, Kim cương xử..... 55

- Tinh thần và vật chất hay Tâm và Sắc..... 63

- Ngũ "uẩn" và Duy thức học 73

- Vai trò "đôi" của Mạt na thức 80

- Một đảo ngược hoàn toàn ở nội giới 90

CHƯƠNG III

HOA SEN, TƯỢNG TRƯNG CHO SỰ KHAI TÂM..... 109

CHƯƠNG IV

HŨM: CON ĐƯỜNG QUY NHẤT 171

KHẢO CỨU BÀI CHÚ ĐẠI BI 191

KHẢO CỨU VỀ MẬT TÔNG

Chánh Trí MAI THỌ TRUYỀN

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Chịu trách nhiệm xuất bản:

NGUYỄN CÔNG OÁNH

Biên tập: **VŨ VĂN HIẾU**

Sửa bản in: **TRẦN ĐỨC HẠ**

TÔ VĂN THIÊN

Trình bày: **KHÁNH CHI**

Bìa: **ĐẶNG VĂN THÀNH**

Đối tác liên kết:

Thực hiện liên doanh:



CTY TNHH VĂN HÓA

PHÁT QUANG

ĐT: 08.38.114.009 – 38.110.211

Fax: 08.62.938.562 – DD: 0903.310.145

Email: phatquangco@gmail.com

In 1.000 bản khổ 14,5x20,5cm. Tại Công ty Cổ phần in Khuyến học phía Nam. Giấy phép số 73-2012/CXB/120-06/TG cấp ngày 9/3/2012. In xong và nộp lưu chiểu quý 2 năm 2012.

