

Đức Đạt-lai Lạt-ma

Ý NGHĨA SỰ SỐNG

Luân Hồi và sự Giải Thoát

Hoang Phong chuyển ngữ

Lời giới thiệu của người dịch

Đây là một quyển sách ghi lại ba ngày thuyết giảng của Đức Đạt-lai Lạt-ma tại thành phố Luân Đôn vào mùa xuân năm 1984, tức cách nay (2014) đúng ba mươi năm. Chủ đề chính của những buổi thuyết giảng này là nguyên nhân nào đã đưa đến sự hiện hữu xoay vần và trôi buộc của chúng ta trong thế giới hiện tượng. Sự xoay vần hay "chu kỳ trôi buộc" đó gồm có mười hai mối dây tương liên níu kéo nhau và chi phối toàn bộ sự hiện hữu của chúng ta từ lúc vừa được hình thành cho đến khi cái chết xảy đến và sẽ tiếp tục lập đi lập lại tương tự như một chiếc bánh xe xoay tròn bất tận. Thế nhưng đồng thời theo lời giáo huấn của Đức Phật thì mười hai mối dây tương liên trong chu kỳ đó cũng có thể vận hành theo chiều đảo ngược và mang lại sự giải thoát.

Ấn bản gốc bằng tiếng Anh mang tựa là *The Meaning of Life from a Buddhist Perspective* (Ý nghĩa Sự Sống theo quan điểm Phật Giáo), được nhà xuất bản Wisdom Publications (Hoa Kỳ) ấn hành lần đầu năm 1992. Bản dịch tiếng Pháp mang tựa *Le Sens de la Vie, Réincarnation et Liberté* (Ý Nghĩa Sự Sống, Luân Hồi và sự Tự Do) được nhà xuất bản Dangles ấn hành năm 1996.

Quyển sách này cũng đã được dịch sang tiếng Việt năm 2005 với tựa là *Ý nghĩa Sự Sống, Luân Hồi và sự Tự Do* và đã được xuất bản tại Pháp với số lượng thật khiêm tốn nhằm để biếu tặng. Sau đó quyển sách này đã được một người bạn rất quý của người dịch đích thân mang về Việt Nam và đã được nhà xuất bản Văn Hóa Sài Gòn (Tủ sách Phật Giáo Ngày Nay) ấn hành năm 2006.

Quyển sách này là một ấn bản mới đã được dịch lại hoàn toàn và mang tựa hơi khác đi đôi chút: *Ý Nghĩa Sự Sống - Luân Hồi và sự Giải Thoát*. Lý do của việc dịch lại một quyển sách đôi khi cũng không phải là chuyện khó hiểu: qua thời gian tất cả đều biến đổi. Phật Pháp lúc nào cũng vẫn là Phật Pháp, nội dung của một quyển sách lúc nào cũng vẫn nguyên vẹn, thế nhưng sự thấu triệt của mỗi con người trong chúng ta có thể đã thăng tiến hơn nếu luôn ước muốn học hỏi thêm và cố gắng giữ được sức kiên trì đó. Đức Đạt-lai Lạt-ma đã thuyết giảng và viết lách suốt hơn nửa thế kỷ với hàng trăm quyển sách được xuất bản. Ban đầu Ngài thuyết giảng Đạo Pháp cho các cử tọa gồm hầu hết là những người Phật Giáo. Sau một thời gian thì số cử tọa ngày càng gia tăng, người nghe đến từ nhiều quốc gia và thuộc nhiều nền văn hóa và tín ngưỡng khác nhau. Đường như Đức Đạt-lai Lạt-ma đã đặt Phật Giáo vào một bối cảnh giúp chúng ta có thể tiến đến gần hơn với tất cả mọi người bằng con tim của chính mình. Các buổi thuyết giảng cũng như các quyển sách gần đây của Ngài hướng nhiều hơn vào lòng Từ Bi như là một "Tôn Giáo Mới" cho nhân loại, với mục đích giúp con người cảm thấy gần gũi nhau hơn. Thật vậy, lòng từ bi chẳng phải là một lý tưởng mà tất cả các tôn giáo đều quảng bá hay sao? Vì thế nếu người đọc muốn tìm hiểu sâu xa hơn về các chủ đề và khái niệm chuyên biệt và đặc thù của Phật Giáo thì nên tìm đọc những quyển sách đầu tiên của Ngài. Quyển *Ý Nghĩa Sự Sống* này là một trong số ba mươi đến bốn mươi quyển sách ấy.

Giáo huấn của Đức Phật rất thâm sâu và khúc triết và dù chỉ là để thuyết giảng cho những người dân chất phác trong thung lũng sông Hằng cách nay hơn hai mươi lăm thế kỷ, thế nhưng ngày nay vẫn tiếp tục làm cho ngày càng nhiều các triết gia, học giả và khoa học gia lỗi lạc trên thế giới phải kinh ngạc và thán phục. Quyển sách này tuy đã được Đức Đạt-lai Lạt-ma cố gắng cụ thể hóa và đơn giản hóa nhằm giúp người đọc dễ theo dõi, thế nhưng chúng ta cũng cần có một số vốn tối thiểu về Đạo Pháp để có thể thấu triệt được sâu xa hơn giáo huấn mênh mông và siêu việt đó của Đức Phật.

Sách gồm có năm chương:

- 1- Thế giới theo quan điểm Phật Giáo
- 2- Sự sống phát sinh từ vô minh tiên khởi
- 3- Các cấp bậc khác nhau của Con Đường
- 4- Sự lợi ích của lòng vị tha
- 5- Sự kết hợp giữa lòng Từ Bi và Trí Tuệ

Trên phương diện trình bày thì trong bản gốc tiếng Anh và tiếng Pháp cũng có một số các lời chú thích hầu giúp người đọc dễ theo dõi, và các lời ghi chú này sẽ được đặt trong hai ngoặc kép trong bài chuyển dịch này. Trong bản tiếng Việt cũng có một số những lời ghi chú thêm của người dịch, và các lời ghi chú này cũng được đặt trong hai ngoặc kép bằng chữ nghiêng. Người đọc cũng sẽ nhận thấy trong bản dịch có nhiều thuật ngữ viết nghiêng, cách viết này là dựa đúng theo bản gốc nhằm nhấn mạnh đến các thuật ngữ đặc thù và quan trọng.

Ngoài ra trong bản tiếng Pháp cũng thấy dịch lại lời mở đầu bằng tiếng Anh của Richard Gere, diễn viên điện ảnh Hollywood nổi tiếng, một Phật tử thuần thành và cũng là một đệ tử của Đức Đạt-lai Lạt-ma. Chính tổ chức quảng bá Phật Giáo do tài tử này thiết lập (Richard Gere Foundation) đã trực tiếp hỗ trợ cho việc ấn hành quyển sách này. Ngoài lời mở đầu trên đây còn có phần lời tựa của Jeffrey Hopkins, giáo sư về Tôn Giáo Học tại các đại học Mỹ và Gia-nã-đại, chuyên gia về tiếng Tây Tạng, một đệ tử của Đức Đạt-lai Lạt-ma và cũng là người đã từng dịch rất nhiều sách của Ngài. Ngoài phần mở đầu và lời tựa trên đây còn có thêm lời giới thiệu của tổ chức "Liên Minh Tây Tạng - Pháp" (Alliance Tibet-France) trình bày vài nét chính về nội dung và quá trình hình thành của quyển sách và đồng thời cũng để mượn dịp để cảm tạ một số nhân vật đã góp phần mang quyển sách này đến với người đọc.

Ngoài ra, và cũng thật hết sức đặc biệt là trong ấn bản tiếng Pháp lại còn có thêm một lời tựa nữa được ký tên chung bởi 23 nhân vật nổi tiếng của Pháp trong các lãnh vực chính trị, văn hóa, triết học, khoa học, nghệ thuật... Trong số đó có các vị bộ trưởng, dân biểu, nghị sĩ như: Jacques Chaban-Delmas, Jack Lang, Bernard Kouchner, Louis de Broissia, Claude Huriet, v.v...; các giáo sư đại học về toán học, thiên văn học, vật lý học, xã hội học như: Françoise Chatelin, Jean Malaurif, Guy Pelletier, v.v...; các học giả và triết gia như: François Bonardel, Jean-François Revel, Jean-Claude Carrière, v.v...; cùng các nghệ sĩ như: Barbara Hendricks, Yves Duteil, Michel Jonasz, v.v...

Người dịch xin mạn phép dài dòng như trên là để chúng ta thấy rằng tuy chỉ là một quyển sách nhỏ thế nhưng nó đã nhận được sự ủng hộ của thật đông đảo những con người biết suy nghĩ và có tâm hồn bén nhạy. Thiết nghĩ không nhất thiết là chỉ có nội dung của quyển sách này hay uy tín của một nhà sư khác thường là Đức Đạt-lai Lạt-ma đã huy động được họ, mà thật ra lòng ngay thật, hiếu hòa và bất bạo động của cả một dân tộc thấm nhuần Đạo Pháp, bị mất nước và đang bị diệt vong, đã đánh thức lương tâm của họ và của nhân loại nói chung.

Nếu dịch hết các lời mở đầu, lời tựa, lời giới thiệu... trên đây thì có thể sẽ rất dài dòng, do đó thiết nghĩ chỉ cần trích dẫn một vài đoạn cũng đủ để nói lên lòng nhiệt thành của một số người không cảm lòng được trước cảnh mất nước và thảm họa diệt vong của một dân tộc dù là nhỏ bé và từ một lục địa xa xôi.

Lời Mở Đầu của Richard Gere

...

Quý Richard Gere rất hân hạnh được góp phần vào việc xuất bản quyển sách quan trọng này của Đức Đạt-lai Lạt-ma, mang tựa là *The Meaning of Life from a Buddhist Perspective*, tại Hoa Kỳ năm 1993.

...

Giáo huấn của Đức Đạt-lai Lạt-ma được hình thành dựa trên các kinh nghiệm cụ thể và đã được chứng nghiệm một cách minh bạch. Giáo huấn đó phản ánh cả một kiếp người hy sinh cho lý tưởng bất bạo động, cho hòa-bình, cho nhân quyền và vì sự tiến bộ xã hội cũng như để góp phần cải tiến tâm linh và mở rộng trái tim của con người. Các phẩm tính tuyệt vời đó chỉ có thể thực hiện được nhờ vào quyết tâm tuyệt đối tôn trọng lý tưởng bất bạo động, không nao núng và sợ hãi, thái độ đó chỉ có thể mang lại bởi một trí tuệ siêu việt và một lòng từ bi vô biên không hề lay chuyển mà thôi.

...

Từ khi nước Tây Tạng độc lập bị Trung Quốc xâm chiếm năm 1950, và đã khiến Đức Đạt-lai Lạt-ma phải lánh nạn tại Ấn Độ vào năm 1959 trong một hoàn cảnh thật gian nan, không lúc nào Ngài lại không nghĩ đến việc giải thoát cho dân tộc mình khỏi thảm trạng diệt vong được hoạch định một cách quy mô: một triệu hai trăm nghìn người đã bị giết - tức là một phần năm dân số của cả xứ Tây Tạng khi các đạo quân Trung Quốc tràn vào quê hương của họ.

....

(Richard Gere - New York, 1993)

Lời Tựa của Jeffrey Hopkins

...

Tại sao chúng ta lại rơi vào hoàn cảnh như thế này? Chúng ta từ đâu đến đây? Chúng ta sống cuộc đời mình như thế nào? Cuộc sống ấy có mang một ý nghĩa nào hay không? Đức Đạt-lai Lạt-ma đã trả lời các câu hỏi trên đây theo quan điểm Phật Giáo qua một loạt các buổi thuyết giảng tại giảng đường Camden Hall vào mùa xuân năm 1984.

...

Các buổi thuyết giảng này nguyên là dành cho các cử tọa có một trình độ hiểu biết cao về Phật Giáo, và nhằm giải thích về bầu vũ trụ tâm linh (psychic cosmology) bên trong nội tâm của con người, một bầu vũ trụ đã thấm nhuần và ăn sâu vào toàn thể Á Châu. Nếu được nghe những lời thuyết giảng rất cụ thể [của Đức Đạt-lai Lạt-ma] về nguyên nhân tại sao chúng ta lại phải rơi vào dòng chảy của khổ đau khiến làm hỏng cả cuộc đời mình, thì chúng ta mới hiểu rằng tại sao những người Phật Giáo lại đặt nặng tầm quan trọng của kiếp sống con người ngay từ lúc mà mình còn đang trong thế giới này.

...

Những lời kêu gọi khẩn thiết của Đức Đạt-lai Lạt-ma trong việc tìm kiếm các giải pháp hòa bình cho những vấn đề khó khăn của chúng ta dù là trên phương diện cá nhân, gia đình, quốc gia hay quốc tế, tất cả đều nhất thiết khuyên chúng ta hãy chọn cho mình nghệ thuật sống ấy [của người Phật Giáo]. Ngài nói lên một cách thật minh bạch rằng dù là bất cứ một hệ thống lý tưởng (ideology) nào, thì cũng đều phải nhắm vào việc phục vụ con người. Thế nhưng Ngài cũng nói với những con người đang nghe Ngài thuyết giảng rằng hệ thống lý tưởng ấy cũng phải nhất thiết được sử dụng để mang lại sự cải thiện và hoàn mỹ mang tính cách cá nhân, vì

đấy mới chính thật là cơ sở vững chắc nhất mang lại hạnh phúc cho nhân loại (*hãy cải thiện chính mình và mang lại hạnh phúc cho mình rồi sau đó mới có thể mang lại hạnh phúc cho kẻ khác và nhân loại được. Nói một cách khác là phải tu tập trước đã, trước khi nghĩ đến chuyện cải biến xã hội và con người*).

...

(Jeffrey Hopkins - University of Virginia)

Lời tựa ấn bản tiếng Pháp của tổ chức Liên Hiệp Tây Tạng - Pháp, ký tên bởi 23 nhân vật trí thức.

...

Lòng từ bi không bao giờ suy giảm của Đức Đạt-lai Lạt-ma đối với những người tàn phá quê hương và dân tộc mình đã tạo được sự ngưỡng mộ và lòng tin [của tất cả mọi người]. Đối với tất cả chúng ta, quyển sách này chắc hẳn là một cơ hội thật tuyệt vời giúp chúng ta tìm hiểu giáo huấn và cả con người vô cùng đặc biệt đó (*tức là Đức Đạt-lai Lạt-ma*).

...

Chính khía cạnh này đã khiến Ủy Ban giải Nobel đưa ra quyết định như sau:

"Ủy Ban quyết định trao tặng Giải Nobel Hòa Bình năm 1989 cho vị Đạt-lai Lạt-ma thứ XIV Tenzin Gyatso, vị lãnh đạo tinh thần và cũng là vị lãnh đạo lâm thời (về chính trị) của dân tộc Tây Tạng. Ủy Ban hy vọng rằng nhờ đó có thể nêu lên thái độ kiên quyết của Đức Đạt-lai Lạt-ma không chấp nhận các giải pháp bạo động trong cuộc chiến giải thoát xứ Tây Tạng. Hơn thế nữa Ngài cũng luôn chủ trương phải tìm kiếm các giải pháp hòa bình dựa trên lòng khoan dung và sự tương kính, nhằm bảo toàn di sản lịch sử và văn hóa của cả một dân tộc.

"Đức Đạt-lai Lạt-ma đã xây dựng chủ thuyết hòa bình của mình bằng cách dựa vào các mối quan tâm sâu xa của Ngài đối với tất cả chúng sinh, và sự ý thức về trách nhiệm toàn cầu của tất cả mọi người đối với nhân loại và thiên nhiên.

"Theo quan điểm của Ủy Ban thì Đức Đạt-lai Lạt-ma đã đưa ra các giải pháp thật tiên tiến và mang tính cách xây dựng nhằm giải quyết các sự tranh chấp quốc tế và các vấn đề liên quan đến nhân quyền và môi sinh trên thế giới".

....

(Alliance Tibet-France - Paris, tháng 8, 1996)

Một con người ngay thật, một dân tộc hiếu hòa, một quốc gia lương thiện bao giờ cũng đánh thức được lòng người.

Bures-Sur-Yvette, 05.06.14

Hoang Phong

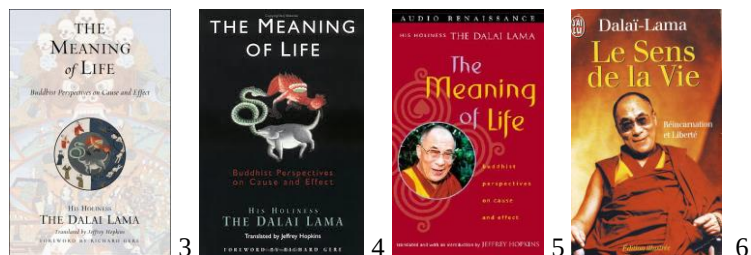


1



2

H.1: Jeffrey Hopkins, H.2: Richard Gere



H. 3-6: Vài ấn bản tiếng Anh và tiếng Pháp trong số rất nhiều ấn bản của quyển sách *Ý Nghĩa Sự Sống* của Đức Đạt-lai Lạt-ma.

I

Thế giới theo quan điểm Phật giáo

Buổi nói chuyện sáng thứ ba

Trước hết tôi xin phép bày tỏ đôi lời với những người Phật Giáo về việc *huy động tinh thần* trước khi nghe thuyết giảng về các vấn đề tâm linh và tôn giáo: sự *huy động* mang tính cách tích cực quả hết sức quan trọng. Nếu chúng ta bàn thảo với nhau về các chủ đề tâm linh thì nhất định không phải là vì tiền bạc, danh vọng hoặc là để mang lại bất cứ một phương tiện sinh sống nào trong cõi đời này. Có nhiều sinh hoạt khác cũng có thể là giải pháp hầu đáp ứng các đòi hỏi cấp thời ấy. Lý do chính yếu của buổi gặp gỡ giữa chúng ta hôm nay, nơi giảng đường Camden Hall này (*Camden là một khu phố giữa trung tâm thành phố Luân Đôn*) nhất định là phải xuất phát từ các mối quan tâm mang tính cách sâu xa hơn.

Mỗi người trong chúng ta đều ước mong tìm được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau, đó là một sự kiện hết sức hiển nhiên, chẳng có gì phải thắc mắc. Thế nhưng phải làm thế nào để tìm thấy hạnh phúc và loại bỏ khổ đau thì lại có nhiều quan điểm khác biệt nhau. Có rất nhiều thứ hạnh phúc và cũng có rất nhiều con đường giúp đưa đến các thứ hạnh phúc ấy. Tương tự như vậy, cũng có rất nhiều thứ khổ đau và cũng có rất nhiều cách để loại bỏ chúng. Với tư cách những người Phật Giáo, không những chúng ta chỉ nghĩ đến việc tìm kiếm sự thoải mái và những lợi ích nhất thời, mà còn phải kiến tạo những gì chính đáng và bền vững hơn. Người Phật Giáo không phải chỉ biết nghĩ đến kiếp sống này, mà còn phải nhìn vào các kiếp sống khác, luân phiên tiếp nối hầu như là bất tận trong tương lai. Chúng ta không đếm từng tuần, từng tháng hay từng năm, mà chúng ta đếm từng kiếp người và các chu kỳ của thời gian vô tận.

Tiền bạc có thể mang lại một sự lợi ích nào đó, thế nhưng sự lợi ích ấy rất hạn hẹp. Trong số các quyền lực và của cải trong thế gian này tất nhiên cũng có những thứ đáng để mà có, thế nhưng chúng cũng chỉ có một giá trị hạn hẹp nào đó mà thôi. Trái lại theo quan điểm Phật Giáo, thì chỉ có sự phát triển tinh thần là mới có thể gia tăng thêm từ kiếp sống này sang kiếp sống khác, đây chẳng qua là vì bản chất của tâm thần một khi đã được phát huy trên một cơ sở vững chắc thì các phẩm tính của nó sẽ không bao giờ mất mát đi. Hơn nữa, các phẩm tính ấy còn có thể được làm cho gia tăng thêm. Thật thế một khi đã được phát huy một cách đúng đắn thì các phẩm tính ấy không những sẽ tồn tại lâu dài mà còn có thể thăng tiến đến vô tận (*của cải và quyền lực không sao giữ được lâu dài, chỉ có sự sáng suốt, đạo đức và các khả năng tâm thần mới có thể tồn lưu từ kiếp sống này sang kiếp sống khác, nói một cách dễ hiểu hơn nữa là quyền lực và của cải thì có thể mất một cách dễ dàng, thế nhưng một khi đã hiểu biết thì sẽ không còn ngu dốt trở lại, và trí tuệ ấy sẽ tiếp tục được tồn lưu và sẽ còn có thể được phát triển thêm trong các kiếp sống sau*). Vì thế việc tu tập tâm linh không những mang lại hạnh phúc lâu bền mà còn giúp cho sức mạnh nội tâm ngày càng trở nên mạnh mẽ hơn.

Ngoài ra thiết nghĩ quý vị cũng nên dồn tất cả sự quan tâm của mình vào các chủ đề được mang ra bàn thảo: hãy lắng nghe với một sự *nhật tinh tinh khiết* - và không ngủ gục nhé! Về phần tôi thì tôi sẽ cố gắng hàn huyên với quý vị với một tấm lòng nhiệt tình cao đẹp nhất, với những xúc cảm vị tha thật chân thành, khơi động bởi lòng ước vọng mang lại sự an vui cho kẻ khác.

Sự Quán thấy và Cung cách hành xử

Thiền định thật cần thiết nhằm giúp phát huy các phẩm tính tinh thần. Tâm thức nhất định là có thể biến cải được, và phép thiền định là một phương tiện giúp thực hiện việc ấy. Thiền định là một phương cách vận hành của tâm thức giúp tâm thức quen dần và gần gũi hơn với một đối tượng hay một ý nghĩa nào đó. Trên nguyên tắc thì đây là một cách tập cho quen dần với đối tượng mà mình suy tư.

Có hai phép thiền định: *thiền định phân tích* và *thiền định chú tâm*. Phép thứ nhất là phân tích một đối tượng, phép thứ hai là giữ cho tâm thức thăng bằng (*không xao động*) hướng vào đối tượng ấy. Mỗi phép thiền định đều có hai phương pháp:

1. Phương pháp thứ nhất là chọn một đối tượng hành thiền, chẳng hạn như vô thường, và xem đây như là một đối tượng của tâm thức để suy tư và khảo sát sâu sắc hơn.

2. Phương pháp thứ hai là phát huy một thái độ tâm thần nào đó, thí dụ như tình thương, và trong trường hợp này thì tâm thức sẽ trở thành chính bản chất của đối tượng mà nó suy tư.

Nếu muốn hiểu được thiền định là để làm gì thì nhất thiết phải hiểu được các phép luyện tập về sự *Quán thấy* và *Cung cách hành xử* mang ý nghĩa như thế nào. Thật ra *cung cách hành xử* tương đối quan trọng hơn, vì đây là yếu tố liên quan đến hạnh phúc của mình và cả kẻ khác trong tương lai. Thế nhưng nếu muốn tạo ra một *cung cách hành xử tinh khiết* và hoàn hảo, thì nhất thiết phải đạt được một sự *quán thấy* đúng đắn (*quán thấy đúng đắn hay "chánh kiến" - tức là "sự hiểu biết đúng" - là điều thứ nhất trong số Tám Điều Đúng Đắn còn gọi là Bát Chánh Đạo*). Thái độ (cung cách hành xử) nhất thiết phải được dựa vào lý trí, chính vì thế nên thật hết sức quan trọng là phải đạt được một *tâm nhìn* đúng đắn thuộc lãnh vực triết học (*tức là "quan điểm đúng" còn gọi là "chánh tư duy", điều thứ hai trong Bát Chánh Đạo*).

Chủ đích tối hậu trong việc tu tập Phật Giáo về *cung cách hành xử* là gì? Đây là cách phải chủ động được dòng luân lưu của tâm thức mình - tức giúp mình trở thành một con người *bất-bạo-động* một cách đích thật. Trên bình diện thật bao quát thì có thể cho rằng Phật Giáo gồm có hai *thừa* (*tiếng Phạn và tiếng Pa-li là yana, có nghĩa là cỗ xe*) biểu trưng cho hai đường hướng tu tập là: *Đại Thừa (Cỗ xe lớn)* và *Tiểu Thừa (Cỗ xe nhỏ)*. *Đại Thừa* chủ trương phải phát động lòng từ bi nhằm giúp đỡ tất cả chúng sinh, và *Tiểu Thừa* thì chủ trương không được phép làm thương tổn đến bất cứ một chúng sinh nào. Trên thực tế cả hai thái độ hành xử này đều phát sinh từ một cội nguồn chung là *lòng từ bi*, tỏa ra từ căn bản Giáo Huấn Phật Giáo. Thật vậy nền giáo huấn tuyệt vời của Đức Phật bắt nguồn từ lòng từ bi và Đức Phật, người đích thân đứng ra giảng dạy về chính giáo huấn ấy, cũng cho biết rằng mình đã được sinh ra từ *lòng từ bi*. Lòng từ bi bao la luôn là phẩm tính cao quý nhất của một vị Phật, nói lên lòng kiên quyết che chở và trợ giúp kẻ khác. Điều này cho thấy là tại sao chúng ta phải nên quy y (*có nghĩa là nương tựa*) nơi Phật.

Tăng Đoàn (Sangha) - nghĩa từ chương là một "tập thể đạo hạnh" - gồm những người tu tập theo giáo lý trên đây, tức có nghĩa là phải tỏ ra như thế nào để kẻ khác nhận thấy mình xứng đáng là một nơi *nuơng tựa* cho họ. Những người trong tăng đoàn có bốn phẩm tính chủ yếu như sau :

- 1: Dù có ai gây ra điều sai trái cho mình thì mình cũng không đáp lại bằng bạo lực.
- 2: Dù có ai nổi giận với mình thì mình cũng không đáp lại bằng sự nóng giận.
- 3: Dù có ai nguyên rủa mình thì mình cũng không đáp lại bằng những lời nguyên rủa.
- 4: Nếu có ai buộc tội mình thì mình cũng không buộc tội lại người ấy (*là cáo gian cho mình*).

Sở dĩ các nam và nữ tu sĩ đã tạo được cho mình *cung cách hành xử* thật khác thường đó, ấy là nhờ vào *lòng từ bi* của họ. Cũng như thế mà đức tính chủ yếu nhất của tập thể những người tu hành (Sangha/Tăng Đoàn) phải là *lòng từ bi*. Tóm lại là ba nơi *nuơng tựa* của người Phật tử (Phật, Pháp, Tăng) tất cả đều nhất loạt được xây dựng trên *lòng từ bi*.

Tất cả các tôn giáo đều có cùng một mối quan tâm như nhau, ấy là phải giúp người tu tập biết hướng vào lòng từ bi. Cung cách hành xử *phi-bạo-lực* mang lại từ lòng từ bi, chẳng những không thể thiếu sót trong sự sinh hoạt hàng ngày của mỗi người trong chúng ta, mà còn là những gì thật hết sức thiết yếu trong các mối bang giao giữa các quốc gia trên toàn thế giới.

Hiện tượng tương liên (interdependence/lý duyên khởi) là một khái niệm triết học thật căn bản trong giáo lý Phật Giáo. Dù rằng cách định nghĩa có đôi chút khác biệt giữa các học phái thế nhưng tất cả đều công nhận tầm quan trọng của khái niệm này. Thuật ngữ tiếng Phạn dùng để chỉ định "hiện tượng tương liên" trên đây là *pratityasamutpada*. Chữ *pratitya* gồm có ba nghĩa khác nhau: gặp gỡ, dựa vào, lệ thuộc vào, thế nhưng trên nguyên tắc thì cả ba đều mang chung một ý nghĩa là sự lệ thuộc. Chữ *samutpada* thì có nghĩa là sự *tạo tác (hình thành, phát sinh, sinh khởi...)*. Do đó từ ghép *pratityasamutpada* có nghĩa là *những gì được tạo tác bằng cách lệ thuộc vào một số điều kiện*, nói cách khác là dựa vào và nhờ vào sức mạnh của một số điều kiện cần thiết nào đó. Trên một bình diện thật tinh tế, thì *hiện tượng tương liên* sở dĩ được nêu lên là nhằm để chứng minh sự *vắng mặt của sự hiện hữu nội tại nơi mọi hiện tượng (mọi hiện tượng sở dĩ hiện hữu - tức là được hình thành hay tạo tác - là nhờ vào sự tương liên và tương kết với các hiện tượng khác và lệ thuộc vào một số các điều kiện - tức cơ duyên - nào đó. Các hiện tượng không thể tự nó hiện hữu một cách độc lập, tự tại hay nội tại được mà phải luôn lệ thuộc vào sự hiện hữu của các hiện tượng khác. Nên hiểu "hiện tượng" ở đây bao gồm cả các hiện tượng phi vật chất hiện ra hoặc bên trong tâm thức của một cá thể chẳng hạn như: các khái niệm, tư duy, ảo giác, xúc cảm, sự hiểu biết..., hoặc bên ngoài tâm thức của con người như: không gian, thời gian... Tóm lại sự kiện tương liên, tương kết và tương tạo giữa mọi hiện tượng - pratityasamutpada - là một quy luật toàn cầu chi phối sự vận hành của toàn thể vũ trụ. Nếu rơi ra bên ngoài quy luật này thì sẽ không có một hiện tượng nào có thể hiện hữu được, và đây gọi là sự "vắng mặt" hay "tánh không" về "bản chất nội tại" hay "tự tại" của các hiện tượng. Do đó đôi khi cũng cần nhìn lại sự hiện hữu của chúng ta để hiểu rằng sự hiện hữu đó cũng chỉ là kết quả mang lại từ sự tương kết của thật nhiều nguyên nhân và điều kiện dưới sự chi phối của quy luật tương liên và tương tạo trên đây. Sự hiện hữu mang tính cách cấu hợp đó phản ánh sự trôi buộc của chúng ta trong thế giới hiện tượng).*

Nhằm giúp suy tư về ý nghĩa tại sao mọi sự vật - tức là mọi hiện tượng - lại không hàm chứa sự hiện hữu tự tại vì lý do chúng là những sản phẩm được tạo tác bởi hiện tượng tương liên, thì nhất thiết trước hết phải quán thấy được một cách thật minh bạch là các *đối tượng* ấy chính là nguyên nhân mang lại hạnh phúc hay khổ đau, thích thú hay bất toại nguyện, v.v... cho chính mình (*các sự vật hình thành bởi sự tạo tác tương liên đều không thật - vắng mặt của sự hiện hữu nội tại - do đó nếu bám víu vào chúng tất sẽ mang lại khổ đau cho mình, trái lại nếu nhận thấy được bản chất ảo giác của chúng thì đây là sự giác ngộ*). Nếu không nắm vững được *quy luật nhân quả - tức quy luật nguyên-nhân-hậu-quả -*, thì quả thật hết sức khó để có thể ý thức được là mọi hiện tượng đều không hàm chứa sự hiện hữu nội tại vì lý do chúng chỉ là *sản phẩm của sự tạo tác tương liên*. Cũng chính vì thế mà Đức Phật đã thuyết giảng rằng quy luật tương liên (*interdependence / pratityasamutpada / lý duyên khởi*) luôn vận hành chung với *quy luật nhân quả* trong quá trình tạo ra chu kỳ luân hồi, là nhằm giúp chúng ta quán triệt sâu xa hơn nữa về quy luật *nguyên nhân hậu quả (xin mạn phép giải thích thêm như sau: quy luật tương liên, tương tác và tương tạo – interdependence / pratityasamutpada - là một quy luật toàn cầu chi phối tất cả mọi hiện tượng vô hình và hữu hình, kể cả không gian và thời gian, có nghĩa là có thể xuyên qua các giới hạn của một kiếp sống. Trong số trùng trùng điệp điệp các hiện tượng nối kết đó, Đức Phật chọn ra mười hai hiện tượng trôi buộc con người trong "cõi luân hồi" tức là trong cái thế giới hiện tượng này. Mười hai hiện tượng nối kết ấy được gọi là "mười hai mối dây trôi buộc của sự tạo tác do*

điều kiện mà có" (douze liens de la co-production conditionnée / twelve links of conditioned co-production, tiếng Phạn gọi là dvadasanga pratityasamutpada hay dvadasa nidana, xin nhắc lại: kinh sách gốc Hán ngữ gọi là thập nhị nhân duyên).

Quy luật tương liên ở một cấp bậc nào đó cho thấy một sự tương quan với quy luật nhân quả (*hiện tượng này liên kết với hiện tượng kia và tạo ra một hiện tượng khác, nguyên nhân này mượn một cơ duyên kia để đưa đến một kết quả và một nguyên nhân khác*), sự kiện này được nêu lên trong giáo huấn của Đức Phật về mười hai mối dây tương liên (*còn gọi là thập nhị nhân duyên*) đưa đến các kiếp sống khác nhau trong chu kỳ hiện hữu. Mười hai mối dây tương liên là: vô minh tiên khởi (1), sự tạo nghiệp (2), tri thức (3), "danh xưng" và "hình tướng" (4), các cơ sở của sự hiểu biết (các cơ quan giác cảm) (5), sự tiếp xúc (6), giác cảm (7), sự thèm khát (dục vọng) (8), sự chiếm giữ (bám víu) (9), sự hình thành (nghiệp và sự chín muồi của nghiệp) (10), sự sinh (11), "sự già nua và cái chết" (12) (*kinh sách gốc Hán ngữ gọi mười hai mối dây này là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục căn, xúc, thụ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử*).

Ở một cấp bậc thứ hai tinh tế hơn, thì các mối dây tương liên ấy liên quan đến tất cả mọi vật thể: bất cứ một hiện tượng nào cũng đều phải được tạo dựng dựa vào một cơ sở gồm nhiều thành phần kết hợp với nhau, và chính nó sẽ phải lệ thuộc vào cơ sở kết hợp ấy của nó (*tất cả mọi hiện tượng dù là hữu hình - tức vật chất - hay vô hình - chẳng hạn tư duy, xúc cảm, không gian, thời gian - đều mang tính cách cấu hợp*). Do đó bất cứ một hiện tượng nào cũng sẽ gồm có nhiều thành phần cấu tạo ra nó, và chính nó cũng sẽ phải lệ thuộc vào các thành phần ấy của nó (*trên, dưới, đông, tây, nam, bắc là các thành phần của không gian và không gian sẽ phải lệ thuộc vào các thành phần ấy của chính nó; trước sau, quá khứ, hiện tại, tương lai hay là các "đơn vị thời gian" là các thành phần cấu tạo của thời gian và thời gian sẽ phải lệ thuộc vào các thành phần ấy của nó*).

Sau cùng, ở cấp bậc thứ ba và cũng là cấp bậc sâu xa hơn hết, thì mọi hiện tượng chỉ đơn giản là các thuật ngữ (*danh xưng*) và khái niệm liên quan đến cơ sở chỉ định của chúng mà thôi. Nếu muốn tìm kiếm một vật thể căn cứ trên cơ sở chỉ định nó thì người ta sẽ không tìm thấy một thứ gì thật sự là vật thể đã được chỉ định: bởi vì mọi hiện tượng chỉ là sản phẩm được tạo tác bởi hiện tượng tương liên, và nếu căn cứ theo cách suy diễn đó thì chúng chỉ được xác nhận qua sự lệ thuộc vào các cơ sở dùng để quy định chúng (*thí dụ "cái bàn" cũng chỉ là một "danh xưng" dùng để chỉ định một vật thể gồm có một mặt phẳng và bốn chân, nếu tháo bốn chân ra thì sẽ không còn cái bàn nào nữa cả. Trong thuật ngữ "cái bàn" không có gì là "thật" cả, đây chỉ là một khái niệm mang tính cách quy ước do tâm thức con người tạo dựng ra để "hiểu ngầm" với nhau: "đây là cái bàn"*).

Cấp bậc thứ nhất của quy luật tương liên (interdependence) là nhằm chỉ định sự tạo tác của các hiện tượng cấu hợp bởi quy luật nguyên nhân và điều kiện (*dependent origination / conditioned co-production / kinh sách gốc Hán ngữ gọi là thuyết Nhân Duyên Sinh hay Lý Duyên Khởi / có nghĩa là một hiện tượng chỉ có thể phát sinh nhờ vào nhiều nguyên nhân và điều kiện*), do đó nó chỉ có thể được sử dụng để chỉ định các hiện tượng được tạo dựng ra, tức là mang tính cách vô thường. Hai cấp bậc khác (*thứ hai và thứ ba*) của quy luật tương liên được sử dụng để chỉ định cả hai thể loại hiện tượng là trường tồn và vô thường.

Đức Phật thuyết giảng về mười hai mối dây tương liên (*thập nhị nhân duyên*) là nhằm mở ra một tầm nhìn thật bao quát đưa đến một lãnh vực ứng dụng thật rộng rãi. Ngài trình bày mười hai mối dây rất chi tiết trong bộ kinh Salistambasutra (*Đạo Can Kinh / Kinh về cọng lúa - một bộ kinh Đại Thừa bằng Phạn ngữ rất xưa nay đã thất truyền, chỉ còn lại khá nhiều các*

bản dịch khác nhau bằng tiếng Hán và tiếng Tây Tạng, và một số các câu trích dẫn bằng tiếng Phạn được tìm thấy trong các tập sách bình giải xưa. Kinh này hàm chứa các quan điểm của cả Đại Thừa và Phật Giáo Theravada, do đó có thể xem như liên quan đến cả sự hình thành của Đại Thừa Phật Giáo. Nhiều học giả Tây Phương cho rằng đây là một bằng chứng cho thấy giữa Đại Thừa và Phật Giáo Theravada không có một sự ly giáo (schism) nào cả mà chỉ là một sự tách rời dần dần). Tương tự như nhiều kinh sách khác (của Đại Thừa) kinh này được trình bày theo cách hỏi đáp. Trong kinh này Đức Phật nêu lên hiện tượng tương liên qua ba thể dạng khác nhau:

1. Vì nguyên nhân sự hiện hữu của cái này hiện ra, cái kia sinh ra.

2. Vì nguyên nhân sự tạo tác của cái này, cái kia phát sinh.

3. Do đó mọi sự sẽ diễn tiến như sau: vì nguyên nhân vô minh tiên khởi được tạo tác (1) nên sự tạo nghiệp phát sinh (2); vì nguyên nhân sự tạo nghiệp được tạo tác nên tri thức (consciousness) phát sinh (3); vì nguyên nhân tri thức được tạo tác nên danh xưng và hình tướng phát sinh (4); vì nguyên nhân danh xưng và hình tướng được tạo tác nên các cơ sở của sự hiểu biết phát sinh (5); vì nguyên nhân các cơ sở của sự hiểu biết được tạo tác nên sự tiếp xúc phát sinh (6); vì nguyên nhân sự tiếp xúc được tạo tác nên giác cảm phát sinh (7); vì nguyên nhân giác cảm được tạo tác nên sự thèm khát (dục vọng) phát sinh (8); vì nguyên nhân sự thèm khát được tạo tác nên sự nắm bắt (bám víu) phát sinh (9). Sự nắm bắt (bám víu) ấy sẽ tạo ra nghiệp (karma) gọi là nghiệp của sự hình thành (10). Sự hình thành đưa đến sự sinh (11), sự sinh sẽ đưa đến sự già nua và cái chết (12).

Qua cách khẳng định "vì nguyên nhân sự hiện hữu của cái này, cái kia sinh ra" Đức Phật cho thấy rằng các hiện tượng trong chu kỳ xoay vần của sự hiện hữu không hề được tạo ra bởi một sức mạnh tối thượng của một vị trời trường tồn nào cả, mà là do các điều kiện thật chính xác là các hậu quả nhất định nào đó chỉ có thể tạo ra bởi các nguyên nhân và điều kiện nhất định nào đó mà thôi (*xin lưu ý các chữ nguyên nhân và điều kiện được dùng ở dạng số nhiều - sự kiện này dễ nhận thấy hơn trong các bản gốc bằng ngôn ngữ Tây Phương - có nghĩa là nguyên nhân cũng như cơ duyên đều mang tính cách câu hợp và đa dạng. Do đó không nên nghĩ rằng, cho rằng hay "đổ thừa" rằng vì nguyên nhân này hay vì duyên có kia mà xảy đến cho mình hậu quả này hay hậu quả nọ. Tất cả các nguyên nhân và điều kiện đều mang tính cách câu hợp, do đó chúng thật đa dạng và phức tạp*).

Qua sự khẳng định thứ hai "vì nguyên nhân sự tạo tác của cái này, cái kia sinh ra" Đức Phật cho thấy rằng một hiện tượng [nếu đã mang] tính cách trường tồn [thì] không thể làm phát sinh ra được bất cứ gì, chẳng hạn như khái niệm "thực thể căn bản" do hệ thống Samkhya nêu lên (*Samkhya là một hệ thống triết học của Ấn Giáo xuất hiện vào khoảng các thế kỷ thứ IV-V, chủ trương có một thực thể căn bản và trường tồn. Thế nhưng nếu đã là trường tồn bất biến thì không thể làm phát sinh ra các hiện tượng vô thường được. Nói cách khác là một cái gì đó hoàn hảo, toàn năng và thánh thiện thì không thể tạo ra sự khổ đau và những gì tầm thường, lệ thuộc, thấp kém và không hoàn hảo*). Nói một cách ngắn gọn là các hiện tượng của sự hiện hữu mang tính cách chu kỳ (luân hồi) đều phát sinh từ các điều kiện vô thường từ bản chất (*các hiện tượng cũng "luân hồi" như chính chúng ta*).

Do đó thắc mắc sau đây cũng có thể được nêu lên: nếu các hiện tượng của sự hiện hữu mang tính cách chu kỳ được tạo tác bởi các điều kiện vô thường, thì có phải là bất cứ một yếu tố vô thường nào cũng có thể tạo tác ra chúng hay không? Hoàn toàn không, bởi vì qua sự khẳng định thứ ba Đức Phật đã cho biết rằng các hiện tượng của sự hiện hữu mang tính cách

chu kỳ không thể phát sinh từ bất cứ một nguyên nhân hay điều kiện vô thường nào, mà đúng hơn là từ các nguyên nhân và điều kiện rõ rệt mang tiềm năng làm phát sinh ra các hiện tượng rõ rệt (*nói một cách nôm na là ăn mặn thì khát nước: nguyên nhân rõ rệt và kết quả cũng nhất định và rõ rệt như thế*).

Sở dĩ Đức Phật thuyết giảng về sự *tạo tác* của khổ đau là do *mười hai mối dây tương liên* mang lại, ấy là nhằm mục đích nêu lên cho chúng ta thấy rằng nguyên nhân nguyên thủy của nó chính là thể dạng vô minh tiên khởi - với ý nghĩa là một sự u mê tâm thần tức là sự thiếu-hiểu-biết của chính mình. Sự sai lầm căn bản đó là nguồn gốc mang lại mọi sự hoang mang và làm phát sinh ra hành động (*karma/nghiệp*), và hành động sẽ lưu lại trong tâm thức một *tiềm năng* gây ra khổ đau bằng cách tạo ra một kiếp sống mới trong các chu kỳ hiện hữu (*vô minh mang lại khổ đau bằng cách tạo ra sự tái sinh trong cõi luân hồi*). Sự sinh đó sẽ tạo ra hậu quả sau cùng là mối dây tương liên cuối cùng, là khổ đau của sự *già nua và cái chết*.

Mười hai mối dây tương liên có thể được giải thích theo hai khía cạnh khác nhau: khía cạnh thứ nhất liên quan đến các *hiện tượng không tinh khiết* (tức bị ô nhiễm bởi các nhân tố bất loạn), phương cách thứ hai liên quan đến các *hiện tượng tinh khiết*. Cũng tương tự như thế, đối với Bốn Sự Thật Cao Quý (*Tứ Diệu Đế*) tức là nền móng cơ bản nhất trong Giáo Huấn của Đức Phật, thì các nguyên nhân và hậu quả cũng được phân chia thành hai nhóm khác nhau: một nhóm thuộc thể loại các *hiện tượng ô nhiễm (tạo ra khổ đau)* và một nhóm thuộc các *hiện tượng tinh khiết (con đường đưa đến chấm dứt khổ đau)*. Do đó, *mười hai mối dây tương liên* có thể vừa được sử dụng để chỉ định quá trình vận hành của các hiện tượng ô nhiễm cũng như quá trình của các hiện tượng tinh khiết. Trong số *Bốn Sự Thật Cao Quý*, thì *sự thật về khổ đau* - tức là *sự thật thứ nhất* - được xem là *kết quả* mang lại từ thể loại các hiện tượng ô nhiễm, và *sự thật về nguồn gốc* - tức là *sự thật thứ hai* - là *nguyên nhân tạo ra khổ đau*. Trong thể loại các hiện tượng tinh khiết, thì *sự thật về sự chấm dứt* - tức *sự thật thứ ba* - là *kết quả* mang lại từ thể loại các hiện tượng tinh khiết, và *sự thật về con đường* - tức *sự thật thứ tư* - là *nguyên nhân đưa đến sự chấm dứt khổ đau*. Cũng tương tự như thế, trong trường hợp khi khái niệm về mười hai mối dây tương liên nêu lên cho biết là thể dạng *vô minh tiên khởi* sẽ đưa đến sự *tạo nghiệp* v.v..., thì đây là cách giải thích căn cứ vào thể loại các hiện tượng ô nhiễm, và ngược lại trong trường hợp khi khái niệm này nêu lên sự *chấm dứt* của *vô minh tiên khởi* sẽ đưa đến sự *đình chỉ* của sự *tạo nghiệp*, v.v... thì đây là cách giải thích liên hệ đến thể loại các hiện tượng tinh khiết. Trường hợp thứ nhất (*liên quan đến các hiện tượng ô nhiễm*) là *con đường đưa đến sự tạo tác khổ đau*, trường hợp thứ hai (*liên quan đến các hiện tượng tinh khiết*) là *con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau*.

Nói cách khác thì mười hai mối dây tương liên có thể được trình bày hoặc bằng cách dựa vào *quá trình đưa đến khổ đau*, hoặc bằng cách dựa vào *quá trình của sự tinh khiết hóa*, tóm lại là một quá trình thì biểu trưng cho một sự *diễn tiến tuần tự* mang tính cách *trôi buộc (tạo ra khổ đau)*, và một quá trình thì nói lên một sự *vận hành đảo ngược (mang lại sự giải thoát và đưa đến sự chấm dứt khổ đau)*.

Quá trình mang lại khổ đau sẽ diễn tiến tuần tự như sau :

- vì nguyên nhân vô minh tiên khởi, sự tạo nghiệp phát sinh,
- vì nguyên nhân tạo nghiệp, tri thức phát sinh,
- vì nguyên nhân tri thức, "danh xưng" và "hình tướng" phát sinh,

- vì nguyên nhân "danh xưng" và "hình tướng", các cơ sở của sự hiểu biết phát sinh,
- vì nguyên nhân các cơ sở của sự hiểu biết, sự tiếp xúc phát sinh,
- vì nguyên nhân tiếp xúc, giác cảm phát sinh,
- vì nguyên nhân giác cảm, sự thèm khát phát sinh,
- vì nguyên nhân thèm khát, sự nắm bắt (*bám víu*) phát sinh,
- vì nguyên nhân nắm bắt, sự hình thành (*sinh khởi*) phát sinh (nghiệp đã chín),
- vì nguyên nhân hình thành, sự sinh phát sinh,
- vì nguyên nhân sự sinh, "già nua" và "cái chết" phát sinh.

Sự diễn tiến mang tính cách trói buộc trên đây biểu trưng cho toàn bộ *quá trình tạo tác của khổ đau* và được sử dụng như là một khái niệm căn bản nhằm nêu lên nguồn gốc của khổ đau.

Theo thứ tự đảo ngược thì *quá trình tạo tác* trên đây sẽ diễn tiến như sau:

- các thứ khổ đau phải gánh chịu cũng như sự già nua và cái chết [tất cả đều] phát sinh lệ thuộc vào sự sinh,
- sự sinh phát sinh lệ thuộc vào sự chín muồi của nghiệp: có nghĩa là sự hình thành (*sinh khởi*),
- sự hình thành phát sinh lệ thuộc vào sự nắm bắt (*bám víu*),
- sự nắm bắt phát sinh lệ thuộc vào sự thèm khát,
- sự thèm khát phát sinh lệ thuộc vào giác cảm,
- giác cảm phát sinh lệ thuộc vào sự tiếp xúc,
- sự tiếp xúc phát sinh lệ thuộc vào các cơ sở của sự hiểu biết,
- các cơ sở của sự của hiểu biết phát sinh lệ thuộc vào "danh xưng" và "hình tướng",
- "danh xưng" và "hình tướng" phát sinh lệ thuộc vào tri thức,
- tri thức phát sinh lệ thuộc vào sự tạo nghiệp,
- sự tạo nghiệp phát sinh lệ thuộc vào vô minh tiên khởi.

Cách diễn tiến trên đây nêu lên Sự Thật Cao Quý thứ nhất trong Bốn Sự Thật Cao Quý: có nghĩa là khổ đau được xem như là hậu quả (*của vô minh tiên khởi*).

Quá trình tinh khiết hóa sẽ diễn tiến theo thứ tự như sau:

- khi vô minh tiên khởi chấm dứt, sự tạo nghiệp chấm dứt,
- khi sự tạo nghiệp chấm dứt, tri thức chấm dứt,
- khi tri thức chấm dứt, "danh xưng" và "hình tướng" chấm dứt,
- khi "danh xưng" và "hình tướng" chấm dứt, các cơ sở của sự hiểu biết chấm dứt,
- khi các cơ sở của sự hiểu biết chấm dứt, sự tiếp xúc chấm dứt,
- khi sự tiếp xúc chấm dứt, giác cảm chấm dứt,
- khi giác cảm chấm dứt, sự thêm khát chấm dứt,
- khi sự thêm khát chấm dứt, sự nắm bắt (*bám víu*) chấm dứt,
- khi sự nắm bắt chấm dứt, "sự hiện hữu" hay là sự hình thành (nghiệp chín muồi) chấm dứt,
- khi sự hình thành chấm dứt, sự sinh chấm dứt,
- khi sự sinh chấm dứt, sự "già nua" và "cái chết" chấm dứt.

Sự diễn tiến trên đây liên quan đến thể loại các *hiện tượng tinh khiết* và đồng thời cho thấy các nguyên nhân [sẽ mang lại các sự tinh khiết hóa ấy]. Và đây cũng chính là *sự thật về con đường (sự thật thứ tư)* trong Bốn Sự Thật Cao Quý.

Thứ tự đảo ngược sẽ diễn tiến như sau:

- sự chấm dứt của sự "già nua" và "cái chết" lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự sinh,
- sự chấm dứt của sự sinh lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự hình thành (*sinh khởi/nghiệp đã chín*),
- sự chấm dứt của sự hình thành lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự nắm bắt (*bám víu*),
- sự chấm dứt của sự nắm bắt lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự thêm khát (*dục vọng*),
- sự chấm dứt của sự thêm khát lệ thuộc vào sự chấm dứt của giác cảm,
- sự chấm dứt của giác cảm lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự tiếp xúc,
- sự chấm dứt của sự tiếp xúc lệ thuộc vào sự chấm dứt của các cơ sở của sự hiểu biết,
- sự chấm dứt của các cơ sở của sự hiểu biết lệ thuộc vào sự chấm dứt của "danh xưng" và "hình tướng",
- sự chấm dứt của "danh xưng" và "hình tướng" lệ thuộc vào sự chấm dứt của tri thức,
- sự chấm dứt của tri thức lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự tạo nghiệp,

- sự chấm dứt của sự tạo nghiệp lệ thuộc vào sự chấm dứt của vô minh tiên khởi.

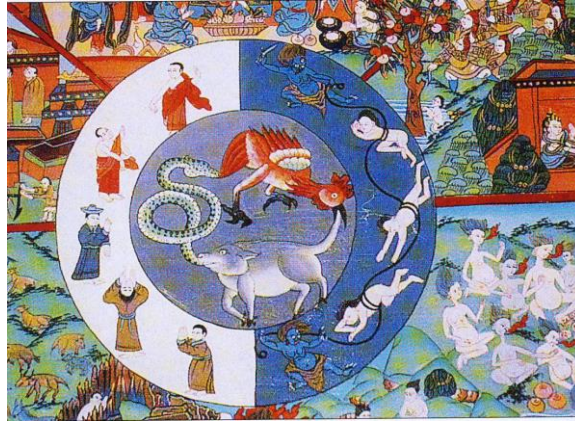
Theo thứ tự trên đây thì sự diễn tiến của quá trình *tinh khiết hóa* liên hệ đến các *hậu quả* được tạo ra, tức là *sự thật về sự đình chỉ (sự chấm dứt khổ đau)*, và cũng là sự thật thứ ba trong *Bốn Sự Thật Cao Quý*.

Sự diễn tiến mang tính cách trói buộc trên đây được minh họa trên một tấm *thangka* (*thangka là các tấm biểu đồ thường được sử dụng trong Phật Giáo Tây Tạng nhằm cụ thể hóa các khái niệm phức tạp và trừu tượng giúp những người bình dị và chất phác không cần phải biết đọc cũng có thể hiểu được*) trình bày *bánh xe của chu kỳ hiện hữu* (Hình 1). Bánh xe này được chia ra thành năm phần thay vì là sáu, lý do là cõi thiên (*deva/cõi trời*) và cõi bán-thiên (*asura/cõi a-tu-la*) được gộp chung thành một cõi duy nhất. Cõi thiên và cõi bán-thiên là các cõi cao nhất, tiếp theo đó là cõi của những người được tái sinh trong các hoàn cảnh thuận lợi, tất cả các cõi này được trình bày ở nửa phần phía trên của bánh xe. Ba cõi khác được trình bày ở phần phía dưới của bánh xe là các cõi của các sinh linh phải tái sinh trong các hoàn cảnh bất thuận lợi hay bất hạnh, chẳng hạn như hàng thú vật, các sinh linh đói khát (*preta*), hoặc các sinh linh nơi cõi địa ngục. Tất cả các cõi này biểu trưng cho các cấp bậc khổ đau tương quan đến các thể loại sinh nở khác nhau (*sinh ra từ tử cung, nở ra từ trứng, sinh ra trong các nơi ẩm thấp...*).



H.1: Bánh xe biểu trưng cho chu kỳ hiện hữu và sáu đường (cõi) luân hồi (*tiếng Phạn là Bhavacakra/Bánh xe của sự hiện hữu*).

Tại sao các sinh linh ấy lại phải sinh ra trong các hoàn cảnh như thế? Vòng tròn hẹp nơi trung tâm của năm cõi hiện hữu biểu trưng cho các cấp bậc khổ đau phát sinh từ nghiệp, tức các hành động (Hình.2). Vòng tròn này chia ra làm hai phần. Phần bên trái có nền màu trắng, trong phần này các nhân dạng ngược nhìn lên và di chuyển hướng lên phía trên, biểu trưng cho *ngiệp* (hành động) thuận lợi. Các nghiệp thuận lợi này gồm có hai thể loại: *tốt lành* và *bền vững*, các hành động ấy (ngiệp thuận lợi) sẽ đưa đến thể dạng con người, bán-thiên (asura/a-tu-la) hay thiên nhân (deva). Phần bên phải có nền màu đen (xanh đậm) với các nhân dạng đang cúi đầu xuống, biểu trưng cho *ngiệp* bất thuận lợi (các hành động tiêu cực) đưa đến sự tái sinh trong các hoàn cảnh thấp kém (bất hạnh).



H.2: Vòng trục bánh xe biểu trưng cho ba thứ nọc độc là vô minh (con heo), sự bám víu (con gà trống) và sự thù ghét (con rắn). Vòng tròn chung quanh biểu trưng cho các hành động tích cực và các hành động tiêu cực phát sinh từ ba thứ nọc độc (*xin hiểu hành động tích cực hay tiêu cực ở đây cũng đều là các hình thức tạo nghiệp. Sáu cõi - từ địa ngục đến cõi thiên - cũng chỉ là "sáu đường" tái sinh khác nhau. Hành động tích cực và sự giác ngộ là hai thứ khác nhau*).



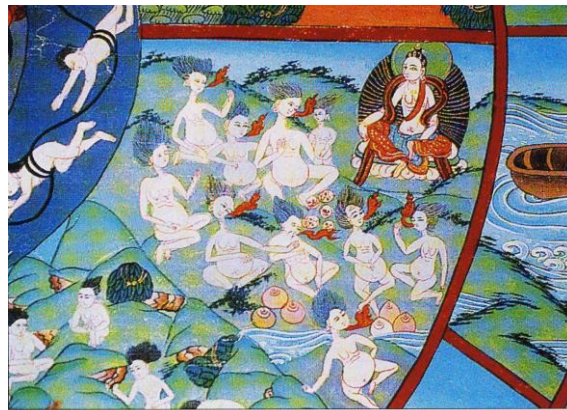
H.3: Cõi thiên và cõi bán thiên



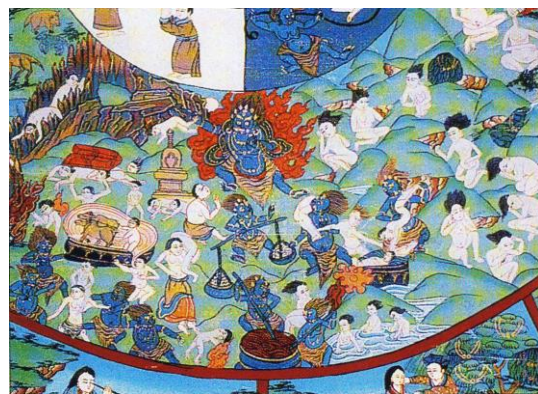
H.4: Cõi người và cõi thiên



H.5: Cõi súc vật



H.6: Cõi sinh linh đói khát



H.7: Cõi sinh linh trong địa ngục

Nguyên nhân nào đã làm phát sinh ra các *ngiệp* mang lại mọi thứ khổ đau ấy? Đó là ba thứ *nọc độc của tâm thức* là: vô minh, bám víu và thù ghét (*kinh sách gốc Hán ngữ gọi là tam độc: Tham/bám víu, Sân/thù ghét, Si/vô minh*), biểu trưng trong vòng tròn trung tâm (*trục bánh xe*) bởi con heo (*đàn độn*), con gà trống (*tranh ăn*) và con rắn (*nham hiểm*). Con heo tượng trưng cho vô minh, con gà sự bám víu và con rắn sự thù ghét. Ngoài ra theo cách diễn đạt của một số các tấm thangka khác về *bánh xe của sự hiện hữu mang tính cách chu kỳ*, thì người ta còn thấy thêm một chi tiết như sau: con heo cắn đuôi con rắn, con rắn cắn đuôi con gà, và con gà thì lại cắn đuôi con heo; chi tiết này cho thấy là sự bám víu (*con gà*) và thù ghét

(con rắn) bắt nguồn từ vô minh tiên khởi (con heo). Các con vật cắn đuôi nhau nêu lên hình ảnh các nhân tố tâm thần liên đới và thúc đẩy nhau.

Ba vòng tròn trên đây (vòng tròn trung tâm và hai vòng tròn tiếp theo) cũng biểu trưng cho ba thứ nọc độc của tâm thức - vô minh, bám víu, thù ghét - đưa đến sự tạo nghiệp (hành động). Các nghiệp này có thể là bất thuận lợi hay thuận lợi và sẽ mang lại các cấp bậc khổ đau khác nhau trong chu kỳ hiện hữu (dù là tái sinh dưới thể dạng con người hay thiên nhân thì cũng không tránh khỏi khổ đau của sự hiện hữu). Vòng tròn ngoài cùng nêu lên mười hai mối dây tương liên (thập nhị nhân duyên) và cho thấy tại sao các nguyên nhân của khổ đau - karma và klesha (tiếng Phạn klesha có nghĩa là đau buồn / affliction, kinh sách gốc Hán ngữ dịch là phiền não, chữ này không được sát nghĩa lắm) - lại đưa đến các kiếp sống (khác nhau) trong vòng xoay vần bất tận của sự hiện hữu. Ngoài cùng là một sinh linh hung ác ôm trong vòng tay toàn bộ bánh xe, biểu trưng cho vô thường. Nếu được phép thì tôi xin nói đùa một câu là sinh linh hung ác này không hề biểu trưng cho một vị trời sáng tạo nào cả! Mục đích chủ yếu của hình ảnh này là chỉ để nói lên bản chất của vô thường, và cũng để cho thấy tại sao sinh linh ấy lại là một hung thần khiếp đảm, nói thế có lẽ cũng đủ không cần phải dài dòng thêm nữa (không có gì khiếp đảm bằng vô thường). Có lần tôi được trông thấy một tấm thangka vẽ một bộ xương người thay cho hung thần, cách biểu trưng cho vô thường này lại còn nổi bật và dễ hiểu hơn nữa.

Mặt trăng, ở góc bên trái (phía trên của tấm thangka) biểu trưng cho sự giải thoát. Góc bên phải là Đức Phật đang trở tay vào mặt trăng, hình ảnh này cho biết là sự giải thoát tức là vượt qua đại dương khổ đau của các chu kỳ hiện hữu, là một điều có thể thực hiện được.

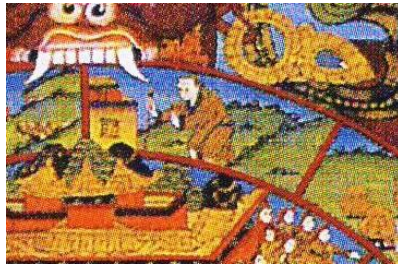
Lịch sử của tấm thangka trên đây là như thế này. Vào thời Đức Phật Thích-ca Mâu-ni còn tại thế, có một vị vua của một lãnh thổ xa xôi là Udayana (thuộc tây bắc Ấn Độ, thủ đô là Mangali nằm bên bờ sông Swat. Sử liệu cho biết là vào thế kỷ thứ VII dục hai bờ sông này có đến 1.400 ngôi chùa và 10.000 tăng ni) mang tặng vua Tần-bà-sa-la (Bimbisara) xứ Ma-kiệt-đà (Magadha, trong thung lũng sông Hằng) một áo bào thêu toàn ngọc quý. Vua Tần-bà-sa-la chẳng có gì tương xứng để tặng lại, bèn tìm Đức Phật để tham vấn. Đức Phật bảo vua Tần-bà-sa-la hãy tặng lại một tấm tranh vẽ năm khu vực và viết lên đó các câu sau đây :

"Chỉ nên lấy cái này và phải bỏ lại cái kia.
Hãy bước vào Giáo Huân của Đức Phật,
Tương tự như một con voi bước vào một túp lều tranh.
Hãy phá tan sức mạnh của Hung Thần của cái Chết.
Những ai phát huy được tâm linh tỉnh thức,
Giúp mình tu tập theo giáo lý ấy,
Sẽ tách ra khỏi Bánh Xe của sự sinh,
Hầu loại bỏ mọi thứ khổ đau cho chính mình".

Đức Phật bảo với vua Tần-bà-sa-la hãy cứ cho người mang tấm tranh ấy mà tặng cho vua xứ Udayana. Sau khi nhà vua này nhận được bức tranh thì mang ra nghiền cứu và đạt được giác ngộ.

Mười hai mối dây tương liên được biểu trưng bởi mười hai cảnh sinh hoạt nêu lên trong vòng tròn ngoài cùng. Cảnh thứ nhất phía trên (là một người già mù lòa, chống gậy bước đi khập khiễng) biểu trưng cho vô minh tiên khởi, tức mối dây thứ nhất. Vô minh trong trường hợp này có nghĩa là không hiểu biết tính cách hiện hữu đích thật của mọi hiện tượng.

Cũng xin nhắc thêm là triết học Phật Giáo gồm có bốn học phái chính, và mỗi học phái lại được chia ra nhiều học phái phụ, vì thế nên cũng có nhiều cách giải thích về vô minh khác nhau. Chẳng những chúng ta không có đủ thì giờ để bàn thảo sâu hơn về vấn đề này, mà chính tôi cũng không nhớ hết các cách giải thích của từng học phái một.



H.8: Một người già mù lòa biểu trưng cho vô minh

Nói một cách tổng quát thì *vô minh tiên khởi* là một thể dạng u mê tâm thần, *không hiểu biết (không nắm vững hay thấu triệt được)* phương cách hiện hữu của mọi hiện tượng. Theo kinh sách thì có tất cả là mười chín thể loại vô minh khác nhau - tức là các thể loại *quán thấy* sai lầm liên quan đến các tầm nhìn và các quan điểm cực đoan. Dù sao trong trường hợp của *mười hai mối dây tương liên*, thì vô minh có nghĩa là *tri thức làm lẫn* hình dung sự hiện hữu của mọi sự vật hoàn toàn trái ngược lại với phong cách hiện hữu đích thật của chúng.

Vô minh tiên khởi là *yếu tố tâm thần tai hại* nhất mà chúng ta cần phải loại bỏ. Mỗi *yếu tố tâm thần* đều có hai thể loại : nội tại (*inné/inate/tự tại, nội tại*) hoặc thu được bằng trí thông minh (*tức là nhờ vào các kinh nghiệm cảm nhận và sự học hỏi của mình*). Các *yếu tố tâm thần mang tính cách bán loạn (khuấy động)* sở dĩ phát sinh là do các hệ thống triết học hay các khái niệm thiếu vững chắc mang lại, chúng tập cho tâm thức chấp nhận và duy trì các *yếu tố tâm thần bất thuận lợi* khác. Các yếu tố này là những gì ngoại lai đối với tất cả chúng sinh có giác cảm, và cũng chính là *cội rễ* (nguyên nhân sâu xa nhất) trói buộc chúng sinh trong chu kỳ hiện hữu. *Cội rễ* này mang tính cách nội tại. Long Thụ (Nāgarjuna) trong tập luận *Shunyata-saptikarika (Bảy mươi tiết thơ về Tánh Không/Thất Thập Không Tính Luận)* đã viết như sau:

"Tri thức ấy nhận biết mọi hiện tượng như là hiện hữu một cách tối thượng (ultimate/đúng thật là như thế),

Mặc dù chúng chỉ là các sản phẩm lệ thuộc vào nhiều nguyên nhân và điều kiện (*mà có*).

Chẳng phải đây là những gì mà vị Thầy (tức Đức Phật) gọi là *vô minh tiên khởi* hay sao?

Chính từ cái vô minh tiên khởi ấy mà mười hai mối dây [tương liên] sẽ sinh khởi".

(xin lưu ý là chữ "vô minh tiên khởi" là dịch từ chữ initial ignorance, nhưng cũng có thể dịch chữ này là vô minh căn bản hay nguyên thủy, thế nhưng các cách dịch này sẽ có thể gây ra hiểu lầm là thể dạng vô minh mang tính cách "bẩm sinh" và "tự tại". Thế nhưng vô minh tiên khởi chỉ là một sự thiếu hiểu biết ban đầu, tức là một sự quán nhận sai lầm về hiện thực do mình tạo ra cho mình từ khi còn là một hài nhi khi khả năng tri thức và sự hiểu biết bắt đầu phát sinh nhờ vào các kinh nghiệm cảm nhận của các giác quan khi "tiếp xúc" với thế giới bên ngoài, và cả sự giáo dục quy ước trong gia đình và ngoài xã hội khi lớn lên. Ngoài ra vô minh tiên khởi còn mang xu hướng "bản năng" rất rõ rệt và đây chính là những gì liên hệ đến nghiệp trong quá khứ của một cá thể).

Do đó vô minh tiên khởi có thể hiểu như là một tri thức cảm nhận và hình dung một cách tự tại (*thật tự nhiên, không suy nghĩ, không ý thức*) các hiện tượng như là tự hiện hữu bởi

khả năng của chúng, một cách độc lập, tự sinh (autogenous), và nội tại, và không ngờ rằng đây là một sự sai lầm *(mọi hiện tượng dù thuộc ngoại cảnh hay trong tâm thức đều "không thật" như là mình tưởng, chúng chỉ là những sự cấu hợp tạm thời, nhưng vô minh khiến mình xem những thứ ấy là thật)*.

Vì sự kiện tri thức có nhiều đối tượng thuộc các thể loại khác nhau, theo đó vô minh *tiên khởi* cũng có hai thể loại: một thứ tạo dựng ra sự hiện hữu tự tại của cá thể con người, và một thứ tạo dựng ra sự hiện hữu tự tại của các hiện tượng khác. Thể loại vô minh thứ nhất gọi là *tri thức tạo dựng ra cái tôi (cái ngã) của con người* và thể loại thứ hai gọi là *tri thức tạo dựng ra cái tôi (cái ngã) của mọi hiện tượng (chúng ta không có cái tôi nào cả thể nhưng lại cứ tạo ra cho mình một "cái tôi": đó là thể loại vô minh thứ nhất; mọi hiện tượng không thật, thể nhưng chúng ta cứ nhất định xem chúng là "thật": đó là thể loại vô minh thứ hai)*.

Khái niệm về cái tôi *(cái ngã)* của con người cũng lại được phân chia thành hai thể loại khác nhau: thể loại thứ nhất là khi chúng ta nhìn vào người khác như là một đối tượng của tâm thức mình *(hình dung ra cái tôi của các người khác qua sự giao tiếp với họ)* và xem người ấy hiện hữu một cách tự tại. Thể loại thứ hai là khi đối tượng của sự nhận thức chính là mình, cái tôi *(cái ngã)* của chính mình, và xem nó hiện hữu một cách tự tại. Thể loại thứ hai này *(nhìn vào cái tôi của mình)* được gọi là quan điểm sai lầm về một sự *thu nạp tạm thời* (tức nắm bắt một cái tôi mang tính cách cá thể của mình). Trong tiết thơ trích dẫn trên đây, Long Thụ cho biết rằng *quan điểm* sai lầm mang tính cách tự tại về sự thu nạp một cái tôi cá thể, tức là căn nguyên trói buộc của sự hiện hữu mang tính cách chu kỳ, chính là ý niệm cho rằng cái tôi của mình hiện hữu một cách tự tại, thể nhưng nó chỉ có thể hiện ra nhờ vào các cấu hợp tâm thần và thể xác - tức là tâm thức và thân xác của mình, v.v... - là những thứ chỉ mang bản chất phân hủy *(tan rã / hư hoại / suy thoái / vô thường)* của một cá thể, và mình thì lại cứ xem các thứ ấy tự chúng hiện hữu một cách thật sự. Chính vì thế mà *sự nắm bắt của cái tôi* về các hiện tượng sẽ tác động xuyên qua một cơ sở mang *tầm nhìn sai lầm nội tại* (nắm cái tôi cá thể) và hình dung con người hiện hữu một cách rất thật, dù rằng cả hai thể loại tri thức ấy *(nhận biết cái tôi cá thể và cái tôi của mọi hiện tượng)* cũng đều là vô minh như nhau, đã khiến mang lại sự nhận định sai lầm về sự hiện hữu nội tại [của các hiện tượng ấy] *(câu này trong nguyên bản cũng rất khúc triết, nếu không muốn nói là "rắc rối", ý nghĩa tóm lược như sau: mình quen nhìn vào cái tôi của mình là thật, nên khi nhìn vào các hiện tượng "xuyên qua cái tôi ấy" thì mình cũng xem chúng là thật, dù rằng cả hai thể loại tri thức nhận biết ấy đều là sai lầm)*. Ngoài ra còn một thể loại nắm bắt nội tại khác nữa, thô thiển hơn nhiều, đó là sự nắm bắt cái tôi *(cái ngã)* của các hiện tượng, qua cách nắm bắt này con người được nhận biết một cách sai lầm là hàm chứa một sự hiện hữu mang tính cách thực thể, tức có nghĩa là mang tính cách tự chủ *(autosuffisant/self-sufficient/tự lập, tự hiện hữu, không lệ thuộc vào các điều kiện khác)*. Câu này cũng rất tế nhị: khi mình nhìn vào một người khác thì người này cũng chỉ là một hiện tượng cấu hợp như mọi hiện tượng khác, thể nhưng mình lại "tách" người này ra khỏi bối cảnh của các hiện tượng chung quanh và gán cho người này một sự hiện hữu tự chủ và nội tại).

(vô minh của mình khiến mình xem cái tôi của mình hiện hữu thật, vô minh của một người khác khiến người này cũng xem cái tôi của mình hiện hữu thật, sự giao tiếp giữa hai người sẽ khiến cho vô minh nhân lên gấp đôi, và khổ đau tạo ra từ "tổng thể" vô minh ấy cũng sẽ nhân lên gấp đôi. Nếu sự giao tiếp trong xã hội càng nhiều thì khổ đau cũng sẽ theo đó mà nhân lên một cách tương xứng và sẽ trở nên vô cùng phức tạp. Ngoài các sự giao tiếp đó nếu chúng ta lại còn nhìn thấy thêm "cái tôi" của mọi hiện tượng - chẳng hạn như của cái, danh vọng, các xúc cảm yêu thương, thù hận, sợ hãi, lo buồn, thèm khát... - là thật, thì khổ đau sẽ còn mênh mông hơn nhiều)

Mỗi khi suy nghĩ về các phản ứng (*xúc cảm*) bám víu và *ghét bỏ* của chính mình thì mình sẽ thấy chúng hiện ra một cách rất thật, đầy chẳng qua là vì mình tự xem mình hiện hữu một cách thật cụ thể, vững chắc, hoàn toàn khác biệt giữa mình và kẻ khác, và từ đó hậu quả đưa đến là mình càng bám víu vào chính mình và tất cả những gì thuộc về mình, và đối với người khác thì là sự *ghét bỏ*. Tóm lại các thái độ bám víu và *ghét bỏ* đều phát sinh từ sự khuếch đại của sự nhận thức và sự tạo dựng cái tôi của chính mình, có phải là đúng như thế hay chẳng?

[Tuy nhiên] một cái tôi hay một cái ngã [cũng có thể] hiện hữu một cách đích thật mỗi khi nó được tạo dựng một cách quy ước và vững chắc, với tư cách là một yếu tố của *nghiệp* (hành động), dưới hình thức một tác nhân tích lũy *nghiệp* và nhận chịu mọi thứ khổ đau dưới hình thức kết quả mang lại từ *nghiệp* của chính nó (*câu này vô cùng sâu sắc: cái tôi mà mình hiện đang hợp tác và sống chung với nó hằng ngày chính là nghiệp mà mình tự tạo ra cho mình*). Dầu sao thì mỗi khi theo dõi các phương cách cảm nhận (tức sự vận hành) của tâm thức, và nếu nhận thấy cái tôi, cái ngã, cái bản ngã tạo ra các thứ khó khăn cho mình, thì khi đó mình mới ý thức được là sự tạo dựng của mình về một cái tôi tự áp đặt (*auto-institué/self imposed/self established*) chỉ là một sự phóng đại của những gì hiện hữu thật (*khi cái tôi hay cái ngã - đơn giản hiện hữu như là một tác nhân tích lũy nghiệp và nhận chịu tác động của nghiệp - bắt đầu hành hạ mình một cách quá đáng, thì lúc đó mình sẽ nhận thấy nó đã được chính mình thổi phồng lên một cách quá đáng để nó hành hạ mình, tất nhiên là nếu biết suy nghĩ, một cách nô nê là nếu ngồi suy nghĩ về một sự giận dữ nào đó thì sự giận dữ sẽ càng lúc càng tăng thêm, và đây là cách nuôi dưỡng, trau dồi cái tôi của mình giúp nó hiện ra rõ rệt hơn và mạnh mẽ hơn*). Mỗi khi cái tôi hiện ra trong tâm trí, thì nó không hề tỏ ra cho thấy là sờ dĩ nó có thể hiện ra ấy là nhờ vào các thành phần cấu hợp tạo ra thân xác và tâm thức, mà lại tỏ ra như là một thực thể độc lập. Nếu như nó hiện hữu một cách thật sự vững chắc và độc lập đúng như thế, thì tất nó phải được nhận biết càng lúc càng rõ ràng hơn khi chúng ta khảo sát nó theo phương pháp của học phái Trung Quán (*Madhyamika/học thuyết triết học của Long Thụ, thế kỷ thứ II. Phương cách này là tìm kiếm cái tôi xem nó ở đâu trong các thành phần cấu hợp của một cá thể: trong đầu, trong tay chân...*). Thế nhưng thực ra, khi chúng ta tìm kiếm cái tôi như vừa kể theo phương pháp Trung Quán thì sự hiện hữu của nó càng trở nên mù mờ hơn, cho đến một lúc (*sau khi đã khảo sát thật cẩn thận*) thì chúng ta không còn tìm ra nó được nữa. Sự kiện không tìm thấy nó khi chúng ta tìm kiếm nó cho thấy là ngoài cái tên gọi liên quan đến một số cảnh huống ra (*cái tôi hiện ra liên hệ đến một số các trường hợp hay bối cảnh nào đó: thí dụ như cái tôi giống cái của cô này hay cô kia, cái tôi giống đực của anh này hay cậu khác, cái tôi đang khổ đau, đang nổi giận hay đang si tình, v.v...*), thì nó không hề hiện hữu một cách thật sự. Tuy nhiên nó cứ hiện ra trong tâm trí mình với một tư thế như là có thể xác định được, hoặc là một thứ gì đó rất cụ thể; thế nhưng khi mà chúng ta bắt đầu thu nạp sự biểu hiện bên ngoài mang tính cách lừa phỉnh đó, thì mọi vấn đề khó khăn sẽ hiện ra ngay.

Sự mâu thuẫn hay đối nghịch giữa phương cách mà cái tôi (hay "chính tôi") hiện ra một cách thật cụ thể và sự kiện không sao tìm thấy nó bằng cách phân tích (*khảo sát và lý luận theo các phương pháp của Long Thụ*) sẽ cho thấy có một sự cách biệt (*tương khác, không mạch lạc*) giữa các biểu hiện bên ngoài của nó và phương cách hiện hữu thật sự của nó. Các nhà vật lý học ngày nay cũng đã khám phá ra các hiện tượng tương tự như thế đối với những gì hiện ra và những gì hiện hữu thật sự.

Qua kinh nghiệm bản thân, chúng ta cũng có thể nhận thấy được nhiều thể loại hay cấp bậc khác nhau của sự bám víu. Chẳng hạn như khi trông thấy một món hàng bày bán trong

cửa hiệu và mình cảm thấy thích được có nó, đây là mức độ tiên khởi của sự *bám víu*. Sau khi mua xong và cảm thấy "nó là của mình", thì sự *bám víu* sẽ hiện ra ở một cấp bậc khác (*cao hơn*). Cả hai thái độ hành xử đó đều là các hình thức *bám víu*, thế nhưng sức mạnh [phát sinh từ các xúc cảm *bám víu* ấy] thì ở vào các cấp bậc khác nhau.

Thật hết sức quan trọng là phải nhận biết được ba cấp bậc khác nhau về sự biểu hiện và nhận thức. Trong cấp bậc thứ nhất, vật thể chỉ là một sự biểu hiện (*hiện ra dưới một thể dạng bên ngoài*): sự ham muốn chưa phát lộ, chỉ có duy nhất sự biểu hiện (*của vật thể*) và sự nhận biết vật thể là hiện hữu. Sau đó thì mình mới nghĩ rằng: "Ồ, vật này quả là đẹp!", sự ham muốn liền phát sinh: đây là cấp bậc thứ hai của sự biểu hiện (*vật thể hiện ra "rõ ràng" hơn*) và sự nhận biết vật thể (*vật thể trở nên "gần gũi" với mình hơn*). Sau khi quyết định và mua xong vật ấy thì tức khắc cấp bậc thứ ba [của sự *bám víu*] sẽ hiện ra và mình sẽ xem vật thể ấy là của mình và mình sẽ trân quý nó như là thuộc sở hữu của chính mình.

Ở cấp bậc một, dù rằng vật thể chỉ vừa mới xuất hiện (*vừa trông thấy nó*) thế nhưng dường như tự nó đã mang sẵn một sự hiện hữu tự tại; và ngay lúc ấy thì tâm thức chưa dính líu gì với nó một cách quá đáng. Ở cấp bậc thứ hai, *vô minh tiên khởi* sẽ tạo ra một sự *bám víu* vào vật thể ấy và khiến nó hiện ra một cách rất thật trong bối cảnh bên ngoài. Sau khi tri thức bắt đầu tham gia (*gia nhập*) vào sự hiện hữu nội tại của vật thể thì một cấp bậc *bám víu* thật tinh tế sẽ hiện ra. Nguyên nhân đưa đến tình trạng gia tăng của sự *bám víu* này chính là quan điểm cho rằng mọi sự hiện hữu có thật một cách nội tại: dù rằng nó tạo ra sự *bám víu* thế nhưng không phải vì thế mà có thể bảo rằng nó hiện hữu cùng một lúc với sự *bám víu* (*khi một vật thể vừa hiện ra dù có vẻ rất thật thế nhưng mình chưa bám víu vào nó ngay, sau đó vì vô minh và sau khi đã gia nhập vào sự hiện hữu rất thật ấy của nó, thì mình mới bắt đầu bám víu vào nó*). Thật hết sức quan trọng là phải quán nhận được quá trình diễn tiến ấy bằng các kinh nghiệm bản thân của mình:

- Ở cấp bậc thứ nhất, vật thể hiện ra như một thứ gì đó hiện hữu một cách nội tại (*có thật*).

- Ở cấp bậc thứ hai, tri thức tham gia (*gia nhập*) vào sự biểu hiện bên ngoài ấy và nhận thấy vật thể ấy như là hiện hữu một cách nội tại, và đây chính là nguyên nhân làm phát sinh ra sự *bám víu*.

- Ở cấp bậc thứ ba, chẳng hạn như khi chúng ta mua một món hàng có vẻ như hàm chứa một giá trị nào đó "một cách nội tại" và xem nó là thuộc của mình, sự kiện đó sẽ làm phát sinh một thứ cảm tính thật mạnh cho biết mình là sở hữu chủ của vật thể ấy, và do đó vật thể cũng sẽ trở nên vô cùng quý giá đối với mình.

Vào giai đoạn cuối cùng của quá trình này sẽ xảy ra một sự kết hợp giữa hai xu hướng rất mạnh về sự "gia nhập" trên đây (*bám víu vào sự hiện hữu tự tại mang tính cách thích thú của vật thể ấy và bám víu vào cảm tính là nó thuộc của mình*), sự kiện này lại càng làm gia tăng thêm sức mạnh *bám víu* hiện ra lúc ban đầu (cấp bậc 1 và 2). Hãy suy nghĩ xem là có đúng như thế hay không (*nếu nhận thấy là đúng thì cũng sẽ hiểu rằng đây cũng chính là nguyên nhân trói buộc chúng ta trong thế giới hiện tượng này*).

Đối với sự *ghét bỏ* cũng tương tự như thế. Ở cấp bậc sơ khởi sẽ xảy ra một sự nhận thức mang tính cách quy ước và vững chắc về phẩm tính của một vật thể nào đó (*chẳng hạn như trông thấy một thứ gì đó thật tồi tệ, và cho rằng bản chất của nó đúng thật là như thế*). Ở cấp bậc thứ hai sự *ghét bỏ* sẽ phát sinh với các ý nghĩ như: "Vật này quả đúng là tồi tệ". Tiếp

theo đó sự *ghét bỏ* sẽ tiếp tục gia tăng thêm (*cấp bậc thứ 3*) khi hiện ra trong trí ý nghĩ cho rằng vật mà mình ghét bỏ sẽ gây ra mọi thứ tai hại cho mình. Tóm lại là dù đối với sự *bám víu* (*attachment/ham muốn, thèm khát, đua đòi, say mê...*) hay *ghét bỏ* (*aversion/thù ghét, ác cảm, chán ghét...*) thì *vô minh tiên khởi* tức là nguyên nhân xui khiến một cá thể nắm bắt sự hiện hữu nội tại của các thứ ấy sẽ giữ vai trò hỗ trợ nhằm làm gia tăng thêm sức mạnh cho tình trạng *bám víu* hay *ghét bỏ* ấy. Vì thế nguyên nhân của mọi thứ bản loạn (*trong tâm thức*) được biểu trưng bởi hình ảnh con heo ở trung tâm tấm thangka! Cũng xin nói thêm là nếu căn cứ vào niên lịch Tây Tạng thì năm sanh của tôi là năm con heo!

Tóm lại *vô minh tiên khởi* là nguyên nhân mang lại mọi *yếu tố bản loạn tâm thần* khác (*xảy ra sau đó*). Tri thức vô minh là một sự u mê tâm thần, không nhận biết được phương cách hiện hữu của các hiện tượng, và do đó được biểu trưng bởi một người mù trong tấm thangka. *Vô minh tiên khởi* cũng được xem là một sự tật nguyên, bởi vì nó tạo ra một sự nhận thức thiếu vững chắc, và vì thế nên nó được biểu trưng bởi hình ảnh của một người mù chống gậy bước đi khắp khiêng. Đúng ra hình ảnh người mù biểu trưng cho *vô minh tiên khởi* nên đặt ở bên dưới bức tranh, như thế có lẽ phù hợp hơn, thế nhưng thông thường người ta vẫn thấy vẽ ở phần trên.

Vô minh tiên khởi sẽ làm phát sinh ra mỗi dây thứ hai của *mười hai mối dây tương liên*: đó là *sự tạo nghiệp*. Nghiệp này còn được gọi là *ngiệp tổng hợp* bởi vì nó bao gồm - hay tạo ra - các hậu quả thuộc cả hai thể loại là thích thú hay khổ nhọc. Sự tạo nghiệp đó được biểu trưng bởi một người thợ gốm nặn đồ gốm. Người thợ gốm dùng ngón đất sét nặn ra một vật thể mới.



H.9: Người thợ gốm nặn các bình bằng đất (*người mặc áo nâu là người mù (vô minh), người mặc áo xanh là người thợ gốm đang ngồi nặn (tạo nghiệp) các bình bằng đất, là quả do nghiệp tạo ra*)

Tương tự như thế, sự tạo nghiệp cũng là một hành động đưa đến một chuỗi biến cố khác để đưa đến các hậu quả mới khác. Người thợ gốm mỗi khi làm chuyển động bàn quay thì nó sẽ tiếp tục quay cho đến khi hết lực ly tâm của nó, không cần phải liên tục khởi động hay gia sức. Cũng thế, một hành động khi đã được thực thi bởi một sinh linh, thì nó sẽ tạo ra một *xu hướng* (*predisposition/tiềm năng, bản tính, khuynh hướng*) trong tâm thức (nếu nói theo học phái Trung quán - Cụ duyên tông thì đây là cách tạo ra *thể dạng tàn phá* của chính tác động ấy), và *xu hướng* hay *thể dạng tàn phá* ấy sẽ có khả năng tồn tại thật lâu dài, cho đến khi nào nó tạo ra được hậu quả của nó. Kể cả trong trường hợp không còn một xung năng mới nào khác xảy ra, *tiềm năng tác tạo* của tổng thể các hậu quả vẫn tồn tại, cũng tương tự như bánh xe của người thợ gốm, một khi đã được khởi động thì nó sẽ tiếp tục quay bằng lực quán tính (*sức ly tâm*) của nó (*câu này có nghĩa là dù mình không tạo ra thêm nghiệp mới, thì các nghiệp cũ vẫn còn nguyên và nó vẫn tiếp giữ nguyên tiềm năng tạo ra hậu quả của nó, trừ phi nó được hóa giải hoặc biến dạng bởi các nghiệp khác nếu có xảy ra*).

Nếu phân tích hậu quả của các hành động (*ngiệp*) đưa đến các sự tái sinh xảy ra sau đó (qua các đường luân hồi khác nhau là cõi *dục giới*, *sắc giới* và *vô sắc giới*) (*kinh sách gốc*

Hán ngữ gọi là lục đạo và tam giới) thì người ta sẽ có thể phân chia nghiệp thành hai thể loại: *ngiệp thuận lợi và bất thuận lợi*. Đối với các *ngiệp thuận lợi* thì có một số mang tính cách *tích cực* (mang lại các điều xứng đáng) (*được làm người chẳng hạn*) và một số khác thì *cố định* (*immutable/immutable/không thay đổi được, chẳng hạn như bản chất trời buộc của sự hiện hữu*). Các phương tiện góp phần khởi động đưa đến sự tạo nghiệp gọi là các *cửa ngõ* và gồm có: thân xác, ngôn từ và tâm thức (*kinh sách gốc Hán ngữ gọi là thân, khẩu, ý*). Các đặc tính chuyên biệt của chúng gồm có hai thể loại: *ngiệp duy ý* (*karma volitifs/karma volitional/tác ý, nghiệp xảy ra qua các ý nghĩ trong trí*) và *ngiệp chủ tâm* (*karma voulos/karma desired/cố tình và được thực thi, chẳng hạn như ngôn từ và hành động*). Ngoài ra nghiệp cũng có thể đưa đến một kinh nghiệm cảm nhận (*hậu quả*) rõ rệt (*effective/mang tính cách hữu hiệu/thực sự xảy ra với tư cách là một hiệu quả gây ra tác động trên thân xác và trong tâm thức*) hoặc là *bất định* (*uncertain/không nhất định, không chắc chắn và rõ rệt, có nghĩa là các nghiệp này có thể bị biến dạng hay bị hóa giải bởi các nghiệp khác hoặc ngủ yên vì chưa hoàn toàn hội đủ điều kiện/cơ duyên cần thiết*). Trong trường hợp phải cảm nhận nhận hậu quả (*do nghiệp chín muồi mang lại*) thì sự cảm nhận ấy có thể sẽ được cảm nhận ngay trong kiếp sống này hay trong kiếp sống sau đó, hoặc trong các kiếp sống khác (*xa hơn nữa*).

Chẳng hạn như đối với một kiếp người, thì sẽ có một số *ngiệp* xác định thể dạng tái sinh liên quan đến thân xác (*nam, nữ, hình tướng, vóc dáng...*), và một số *ngiệp* khác - nói một cách đơn giản nhằm tránh khỏi dài dòng - sẽ dự phần hoàn tất bảng liệt kê (*chẳng hạn như trí thông minh, sức khỏe, các xu hướng và xung năng trong tâm thức...*). Các nghiệp này thường được gọi là nghiệp phụ thuộc và sẽ giữ vai trò xác định các đặc tính cá biệt của mỗi cá thể - chẳng hạn như các nghiệp ảnh hưởng đến vẻ đẹp hay xấu xí, v.v... Hãy lấy thí dụ trường hợp của một cá thể thường hay đau ốm: cá thể này cũng như các cá thể khác, tất cả sở dĩ được làm người là nhờ vào các *ngiệp hướng dẫn* (*các nghiệp chính yếu*) mang tính cách thuận lợi và tích cực đưa đến thể dạng hiện hữu đó (nếu thiếu các nghiệp ấy thì không thể sinh ra dưới thể dạng con người được); thế nhưng các nghiệp phụ thuộc nhằm "hoàn tất bảng liệt kê" của cá thể này lại bất thuận lợi, và đã khiến mang lại tình trạng thường hay đau ốm [của cá thể này]. Trường hợp ngược lại cũng có thể xảy ra khi các *ngiệp hướng dẫn* mang tính cách tiêu cực và các *ngiệp phụ thuộc* thì lại tích cực: đó là trường hợp tái sinh dưới thể dạng một con thú với một thân xác khỏe mạnh. Ngoài ra cũng có thể xảy ra trường hợp mà *ngiệp hướng dẫn* cũng như *ngiệp phụ thuộc* cả hai đều thuận lợi và tích cực, hoặc ngược lại cả hai đều bất thuận lợi và tiêu cực. Tóm lại là có bốn thể loại tất cả.

Hơn nữa người ta còn xác định nghiệp dưới nhiều thể dạng khác nữa, chẳng hạn như: nghiệp được *hoàn tất một cách chủ tâm* (*cố tình, tự nguyện*), hoặc *dự định nhưng không hoàn tất* (*chỉ là các ý nghĩ và dự tính trong tâm thức*), hoặc đã được *hoàn tất nhưng ngoài ý muốn* (*vô tình*), hoặc không chủ tâm cũng không hoàn tất (*một động tác tự động không gây ra một tác động hay hậu quả nào cả*). Cũng có các trường hợp mà hành động (*ngiệp*) mang chủ đích tích cực nhưng khi hoàn tất thì lại không giữ được tính cách tích cực ấy (*có ý tốt nhưng việc thực hiện thì sai lầm*), cũng có các trường hợp mà sự chủ tâm tiêu cực nhưng sự hoàn tất lại rất tích cực (*có ý xấu nhưng việc thực hiện lại phản ảnh hay đưa đến một sự lợi ích nào đó*), thế nhưng cũng có các trường hợp mà sự chủ tâm và cả sự thực hiện đều mang tính cách tiêu cực, hoặc cả hai đều tích cực. Ngoài ra cũng có những thứ nghiệp mà hậu quả sẽ gây ra tác động tập thể đối với nhiều người (*cộng nghiệp/chẳng hạn một số người lãnh đạo chủ xướng, mưu đồ hay đưa ra một chủ đích nào đó, và một số người khác tham gia, hậu quả đưa đến sẽ mang tính cách tập thể: chẳng hạn như chiến tranh, tình trạng nghèo đói hay hưng thịnh của một quốc gia...*), và các thứ nghiệp khác mà hậu quả của nó chỉ tác động đến một cá thể duy nhất (*biệt nghiệp/tức là các kinh nghiệm cảm nhận trên thân xác hay bên trong tâm thức của*

một cá thể. Tuy nhiên cũng nên hiểu rằng biệt nghiệp, cộng nghiệp và cả các hiện tượng khác cũng luôn tương tác với nhau đúng theo quy luật tương liên và tương tác - interdependence/lý duyên khởi - chi phối tất cả mọi hiện tượng).

Vậy nghiệp sẽ tích tụ như thế nào? Chẳng hạn như đối với buổi thuyết trình đang diễn ra này thì động cơ thúc đẩy sự quan tâm của mỗi người trong chúng ta sẽ mang lại các nghiệp (hành động, thái độ) liên quan đến ngôn từ và thân xác có thể là rất khác biệt nhau. Một người được thúc đẩy bởi các *xu hướng tốt lành* sẽ giúp mình phát lộ được các ngôn từ êm ái và đưa đến những hành động nhân từ, nhờ đó mình cũng sẽ gom góp được các *nghiệp thuận lợi*. Kết quả tức khắc là một bầu không khí an bình và thân thiện sẽ hiện ra. Trái lại sự nóng giận chỉ mang lại các ngôn từ thô lỗ và các hành động hung hăng, và sẽ tạo ra ngay tức khắc một bầu không khí căng thẳng. Dầu sao, trong cả hai trường hợp các hành động đều được thực thi dưới sự chi phối của *vô minh tiên khởi* (tình trạng hiểu biết sai lầm) về bản chất tối hậu của mọi hiện tượng; và đây cũng là cấp bậc thứ nhất của *nghiệp* (*nghiệp tốt lành hay tai hại thì tất cả cũng vẫn là nghiệp và nghiệp thì đều là hậu quả của vô minh, nói cách khác thì nghiệp tốt lành vẫn chưa phải là sự giác ngộ*). Sau khi hành động trên đây chấm dứt (*hoàn tất*) thì một tiềm năng hay xu hướng sẽ được thiết lập và sẽ được ghi khắc trong tri thức. Dòng luân lưu liên tục (continuum) của tri thức sẽ mang theo với nó tiềm năng ấy cho đến một lúc nào đó thì *nghiệp (tức là tiềm năng tồn lưu trên dòng luân lưu của tri thức)* sẽ tạo ra quả (*tri thức không bao giờ ngưng nghỉ và được hình dung như một dòng luân lưu bất tận gồm các đơn vị - mang bản chất thời gian - tiếp nối nhau liên tục. Nghiệp được ghi khắc trên các đơn vị đó của tri thức và được chuyển từ đơn vị này sang đơn vị khác cho đến khi nào gặp được các cơ duyên thích nghi thì sẽ hiện ra và trở thành "hậu quả". Cũng xin lưu ý là trên dòng luân lưu đó dòng tri thức tiếp tục tiếp nhận nghiệp mới, và toàn thể các nghiệp tích tụ này sẽ tác động và hóa giải lẫn nhau, tạo ra các nghiệp mới ngay bên trong dòng luân lưu đó của tri thức. Nói một cách khác là nghiệp dù đã được ghi khắc thế nhưng luôn biến dạng khác đi dưới ảnh hưởng của các nghiệp khác được tiếp nhận sau này, có nghĩa là sẽ trở nên tệ hại hơn, nhẹ bớt đi hay chuyển theo một hướng khác hơn*) và sẽ cùng nhau biến dạng. Theo cách nhìn đó thì nghiệp có thể đưa đến *hậu quả tức khắc* hoặc tạo ra một *tiềm năng mang lại hậu quả* trong tương lai mang tính cách thích thú hay khổ nhọc.

Những gì mô tả trên đây là cách mà *vô minh tiên khởi* tức là mỗi dây thứ nhất, khởi động và kéo theo với nó mỗi dây thứ hai là sự *tạo nghiệp*, và sự tạo nghiệp này sẽ làm phát sinh các tiềm năng đưa đến các *kinh nghiệm cảm nhận* trong tương lai thuộc vào mỗi dây thứ ba (*xin lưu ý là "hậu quả" hay "quả" của nghiệp là một sự "cảm nhận" trên thân xác hay trong tâm thức của một cá thể, không phải là một sự trừng phạt hay khen thưởng từ bên ngoài, chữ "kinh nghiệm cảm nhận" trên đây là dịch từ chữ "experience" trong bản gốc*) tức là tri thức (consciousness) và được biểu trưng bởi một con khỉ trong tám thangka (H.10).



H.10: Con khỉ biểu trưng cho tri thức

Có nhiều cách giải thích về tri thức do nhiều học phái Phật giáo đưa ra. Có một học phái cho rằng chỉ có một thể loại tri thức duy nhất, trong khi đó thì các học phái khác lại cho rằng tri thức có sáu thể loại khác nhau, nhưng cũng có một học phái cho rằng tri thức có tám thể loại, và một học phái khác nữa cho rằng có đến chín thể loại (*tri thức là "cấu hợp" thứ năm trong số năm thứ cấu hợp - còn gọi là "ngũ uẩn" - tạo ra một cá thể, do đó sự cấu hợp ấy có thể được phân biệt thành nhiều thành phần tùy theo cách phân tích và định nghĩa của mỗi học phái. Thông thường nhất thì tri thức được xem là có sáu thể loại: năm tri thức của ngũ giác và tri thức tâm thân. Theo Duy Thức Học thì tri thức gồm có bảy thể loại: ngoài sáu thể loại trên đây còn có thêm một thể loại là "tri-thức-căn-bản- của-tất-cả" hay a-lại-da-thức/alayavijnana. Xin lưu ý là tâm lý học Phật Giáo rất cao siêu, ngành tâm lý học Tây Phương ngày nay trên một số khía cạnh và phương diện còn xa mới theo kịp được tâm lý học Phật Giáo*). Tuy nhiên phần đông các học phái đều cho rằng tri thức có sáu thể loại, và thường được biểu trưng bởi một con khi nhảy từ cửa sổ này sang cửa sổ khác trong một gian nhà; hình ảnh so sánh này có thể đã chịu ảnh hưởng của quan điểm cho rằng tri thức chỉ có một thể loại. Khi tri thức chính yếu đó (*tức dưới một hình thức tổng thể tượng trưng bởi con khi*) nhận biết bằng mắt thì nó có vẻ hiện ra như một thể loại tri thức thị giác; nếu nó nhận biết bằng tai, bằng mũi, bằng miệng, hay bằng thân xác, thì nó sẽ hiện ra như là tri thức thính giác, khứu giác, vị giác hay xúc giác. Tương tự như một con khi nhảy từ cửa sổ này sang cửa sổ khác trong một gian nhà, nó không thể hiện ra ở hai cửa sổ trong cùng một lúc, và cũng có nghĩa là tri thức mang tính cách duy nhất: nó chỉ có thể sử dụng luân phiên từng giác quan một (*thật ra tri thức là một sự cấu hợp vô cùng phức tạp, hình một con khi nhảy nhót chỉ có thể nói lên một khía cạnh hay một phần nào đó liên quan trực tiếp đến sự "vận hành" của nó*). Đây là cách định nghĩa tâm thức của những người cho rằng chỉ có một loại tri thức duy nhất. Dầu sao, con khi vẫn là một con vật tinh khôn và năng động, nó có thể biểu trưng cho nhiều phẩm năng khác của tri thức.

Vấn đề đặt ra là hành động và hậu quả đôi khi có thể xảy ra giữa một khoảng cách thời gian đáng kể. Tất cả các học phái Phật Giáo đều công nhận rằng không có bất cứ một *nghiệp* nào bị mất đi hoặc không gây ra hậu quả: giữa nguyên nhân và hậu quả bắt buộc phải có một mối dây ràng buộc (*nghiệp tuy không bao giờ bị mất mát hay tan biến đi một cách vô cơ và nhất thiết phải đưa đến một hậu quả nào đó, thế nhưng nó cũng có thể bị biến dạng hoặc bị hóa giải bởi tác động của các nghiệp khác, và đây cũng chính là sự thật thứ ba trong số Bốn Sự Thật Cao Quý/Tứ Diệu Đế*). Các học phái khác nhau đưa ra nhiều luận thuyết khác nhau về mối dây liên hệ (sự trói buộc) giữa nguyên nhân và chuỗi dài níu kéo của hậu quả, trong số này có lẽ luận thuyết của học phái Madhyamika-Prasangika (Trung Quán - Cụ Duyên Tông) là vững chắc nhất. Căn cứ trên một sự kiện mà tất cả các học phái đều chấp nhận là sự tiếp nối (sự liên hệ hợp lý) giữa cá thể tạo ra nghiệp (nguyên nhân) và cá thể nhận chịu tác động mang lại từ nguyên nhân ấy (hậu quả) (*sự kiện này đôi khi rất hiển nhiên: nếu mình chửi kẻ khác thì kẻ khác chửi lại, nếu mình tức giận thì tim đập mạnh, tay chân run rẩy, khổ đau hiện ra trong tâm trí mình, nếu yêu thương kẻ khác thì kẻ khác sẽ đến gần hơn với mình... Tuy nhiên khi yếu tố thời gian chen vào và kéo dài hơn thì mọi sự sẽ vượt xa hơn khả năng cảm nhận của ngũ giác và bộ não với các tế bào thần kinh của chúng ta, và chúng ta sẽ cho rằng đây là thuộc vào lãnh vực siêu hình, dù rằng quy luật nguyên nhân và hậu quả vẫn cứ tiếp diễn một cách thật tự nhiên, bình thường và không gián đoạn*). Những người thuộc học phái Madhyamika (chi phái Madhyamika-Prasangika/ Trung Quán - Cụ Duyên Tông) cho rằng cá thể (được nhận định như một thực thể trói buộc) là nền tảng (*cơ sở*) chín muồi của các vết hằn phát sinh từ nghiệp (hành động) (*ý nghĩa của câu này rất cao siêu: một cá thể dưới thể dạng cấu hợp chi phối bởi quy luật tương liên cũng đã là một hậu quả rồi!*). Vì thế, khi chưa có một hệ thống nào đủ sức đề nghị một *căn bản tiếp nhận (cơ sở)* vững chắc về các vết hằn của nghiệp, thì vẫn còn phải khám phá ra một *cơ sở chuyển tải* các sức mạnh (*tức các vết hằn của nghiệp*)

có vẻ như không liên hệ gì với nó (*tức là với cơ sở ấy*). Có lẽ là vì lý do đó nên học phái Chittamatra (Duy Thức Học) nêu lên *tâm-thức-căn-bản-của-tất-cả* (*tức là a-lại-da-thức / alayavijnana*) như là *cơ sở tiếp nhận các vết hằn đó (của nghiệp)*. Dầu sao đi nữa, theo học phái triết học tinh tế nhất là học phái Trung Quán - Cụ Duyên Tông (Madhyamika-Prasangika), thì không có gì gọi là khó khăn cả, bởi vì học phái này đưa ra luận thuyết cho rằng cơ sở tiếp nhận và chuyển tải các vết hằn (*của nghiệp*) đơn giản *chỉ là cái tôi mà thôi (khi nào cái tôi vẫn còn tác động, chi phối, sai khiến và chỉ huy mình thì nó vẫn còn vác theo với nó gánh nặng của nghiệp dưới hình thức các vết hằn trên lưng nó)*, tức đây là tri thức thông thường, và nó cũng chỉ được xem như mang tính cách giai đoạn (*cái tôi là do tri thức thông thường hình dung và tưởng tượng ra, và tri thức thông thường này thì cũng chỉ là một sự cấu hợp, luôn biến động và vô thường*).

Theo cách nhìn đó thì ngay sau khi một hành động (*hành vi, nghiệp*) vừa chấm dứt thì tức khắc sẽ xảy ra một tình trạng *hủy diệt* hay *đình chỉ* của hành động ấy, tức là một thể dạng có thể xem như là một sự biến dạng (*biến thể*) chuyển hành động ấy trở thành một thực thể dưới hình thức một vết hằn được ghi khắc trên dòng tri thức. Tri thức tiếp tục kéo dài từ thời điểm này cho đến thời điểm trước khi xảy ra sự hình thành thân xác vật chất thuộc vào kiếp sống sau đó (*có nghĩa là tri thức tiếp tục tồn tại và luân lưu sau khi chết và sẽ hiển hiện trở lại trong một thân xác tái sinh*), tri thức ấy gọi là *tri thức của giai đoạn nguyên nhân* có thể gọi một cách ngắn gọn hơn là *tri-thức-nguyên-nhân*. Tri thức xảy ra ngay sau thời điểm tiếp nối với kiếp sống sau (*tức là lúc bắt đầu thụ thai để tạo ra thân xác vật chất của một kiếp sống mới*), thì gọi là *tri-thức-hậu-quả*. *Tri-thức-hậu-quả* sẽ kéo dài từ thời điểm này cho đến thời điểm trước khi xảy ra mỗi dây thứ tư là *danh xưng* và *hình tướng* (*sự hình thành một thân xác mới*), khoảng cách thời gian này cực ngắn (*sự chuyển tiếp từ tri-thức-nguyên-nhân sang tri-thức-hậu-quả xảy ra thật ngắn. Sự kiện này có thể giải thích quan điểm của Phật Giáo Theravada khi cho rằng sự chuyển tiếp giữa hai kiếp sống xảy ra "trong nháy mắt". Trái lại Phật Giáo Tây Tạng lại rất chú trọng đến giai đoạn trung gian - gọi là bardo - xảy ra sau khi chết. Sở dĩ có sự khác biệt này là vì Phật Giáo Tây Tạng cho rằng sau khi chết theo tiêu chuẩn y khoa và theo quan niệm thông thường thì chưa phải là thật sự chết hẳn bởi vì quá trình của cái chết còn tiếp tục kéo dài sau đó cho đến khi thân xác và tâm thức thông thường tức thô thiển và mang tính cách cấu hợp tan biến hết, tức là đã hoàn toàn mất hết các khả năng của chúng. Một cách vắn tắt là không có gì mâu thuẫn giữa Phật Giáo Theravada và Phật Giáo Tây Tạng về thời điểm chuyển tiếp then chốt giữa hai kiếp sống, sự khác biệt chỉ thuộc vào cách định nghĩa về thời điểm này*).

Đối với khái niệm *danh xưng* và *hình tướng*, thì *danh xưng* chỉ định bốn thành phần *cấu hợp (bốn uẩn)* của tâm thức gồm: *giác cảm ("thụ")* (1), *sự phân biệt ("tướng" tức là "sự nhận biết" chẳng hạn như: nóng, lạnh, to, nhỏ, các màu sắc, mùi, vị...)* (2), *sự hình thành của tâm ý ("hành")* (3), *tri thức ("thức")* (4), và *cấu hợp thứ năm là hình tướng* thì chỉ định các hiện tượng vật chất (*"sắc", có nghĩa là thân xác*). Trong tám thangka, mỗi dây thứ tư là *danh xưng* và *hình tướng* được biểu trưng bởi những người đang chèo thuyền. Trong một số các bức vẽ khác, thì được biểu trưng bởi nhiều cây cột được dựng đứng với đầu cột chụm vào nhau. Hình ảnh biểu trưng này thường được một chi phái của học phái Chittamatra/Duy Thức (được gọi là *chi phái theo sát kinh điển*) sử dụng để giải thích tri thức: bởi vì theo học phái này thì *tâm-thức-căn-bản-của-tất-cả (tức là a-lại-da-thức)* và *hình tướng* cùng hỗ trợ cho nhau, tương tự như thế ba chân của một cái vạc. Trong cách biểu trưng trên đây thì chiếc thuyền là thân xác (*sắc*) và các người ngồi trên thuyền là các cấu hợp tâm thần (*thụ, tướng, hành, thức*) (Hình.11) (*hình vẽ đã được đơn giản hóa vì chỉ có một người chèo thuyền, tượng trưng cho sự vận hành của tri thức, tức là cấu hợp thứ năm*). Giai đoạn *danh xưng* và *hình tướng (tức ngũ uẩn)* là khoảng thời gian kéo dài từ lúc bắt đầu sự thụ thai cho đến lúc ngũ

giác được hình thành (tức là sự tái sinh hay sự hình thành của một cá thể. Theo Phật Giáo thì một cá thể được hình thành từ lúc "tri-thức-nguyên-nhân" - tức dòng tri thức chuyển tải nghiệp của kiếp trước -, noãn và tinh trùng cả ba cùng kết hợp với nhau, cho đến khi các giác quan - thụ, tưởng, hành, thức - dần dần được hình thành, kể cả từ lúc còn đang trong tử cung).



H.11: Chiếc thuyền và các người ngồi trên thuyền biểu trưng cho danh xưng" và "hình tướng" (và cũng có nghĩa là ngũ uẩn).

(Hết chương I)

Nguồn : Thư Viện Hoa Sen