



TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE

**SỐ 30-31, VOL. IV
WINTER 2012**

www.chuaphatgiaovietnam.com

Editor's Words

Buddhist Study Magazine online, presented by Vietnam Buddhist Temple – Los Angeles, will be issued on the first Monday of every month and posted on the website:

www.chuaphatgiaovietnam.com

The Magazine focuses on various issues of Buddhist Study, including: Buddhist Literature, History of Buddhism, Buddhist Scriptures, and Translations...

Thank you.

MỤC LỤC

1. MÙA XUÂN VÀ HÌNH ẢNH ĐỨC PHẬT DI LẶC	
<i>PHÚC NGUYỄN</i>	5
2. ĐỨC PHẬT VỚI NHỮNG NGƯỜI TRẺ TUỔI TRONG KINH TRUNG A HÀM	
<i>THÍCH PHƯỚC AN</i>	14
3. NGUYÊN LÝ VÔ THƯỜNG TRONG TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO	
<i>YAMAKAMI SOGEN (TUỆ HẠNH DỊCH)</i>	56
4. KHÁI NIỆM VỀ VÔ MINH TRONG PHẬT GIÁO	
<i>HOANG PHONG</i>	68
5. MƯỜI NIỆM VÃNG SANH	
<i>THÍCH ĐỨC TRÍ</i>	86
6. NHẬN THỨC VỀ KHỔ ĐỂ	
<i>VĂN ĐÔNG</i>	93
7. THỰC HÀNH TỈNH THỨC MANG LẠI LỢI ÍCH TUYỆT VỜI	
<i>JONATHAN KAPLAN</i>	106
8. NĂM LỜI KHUYÊN DẠY VỀ "THIÊN ĐỊNH" BẰNG HÀNH ĐỘNG	
<i>HOANG PHONG DỊCH</i>	113
9. ĐỨC PHẬT VỚI 45 NĂM MÙA AN CƯ KIẾT HẠ	
<i>TỖ KHEO ĐỊNH PHÚC</i>	136
10. BUDDHAGHOSA VÀ LEV TOLSTOY	
<i>THÍCH PHƯỚC AN</i>	146
11. CỰC LẠC VÀ LUÂN HỒI	
<i>TUỆ UYÊN DỊCH</i>	175

MÙA XUÂN VÀ HÌNH ẢNH ĐỨC PHẬT DI LẶC

PHÚC NGUYỄN

Khoảnh khắc giao thời thiêng liêng, đón năm mới, trước chính điện trang nghiêm, khói hương trầm mặc, mỗi người con Phật lên chùa lễ Phật đều thấy tâm hồn thanh thản, trút xả phiền não để trở về với tâm trong sáng, thanh tịnh, lòng đầy hoan hỷ trong niềm vui rộn ràng. Mừng vui nhất là bắt gặp hình ảnh Đức Phật Di Lặc, với nụ cười từ bi, hỉ xả mà với đi biết bao nhiêu điều phiền muộn, bám níu.

Hình ảnh Đức Phật Di Lặc với nụ cười từ bi cũng biểu trưng cho hạnh phúc, may mắn và thành đạt, những điều mà con người luôn nguyện mong đạt được mỗi khi một năm mới bắt đầu. Hình ảnh Đức Phật Di Lặc còn nhắc nhở mỗi người con Phật khi đến với cửa thiền cần buông xả, quên đi những tham, sân, si vướng bận, thực hành hạnh nguyện hỉ xả, tha thứ không chấp ngã để sống tốt hơn, ý nghĩa hơn và hướng thiện hơn. Và do đó, hình ảnh Đức Phật Di Lặc cũng là hình ảnh mà mỗi người con Phật ngưỡng vọng trong những ngày đầu xuân năm mới.

1. Đôi điều về lịch sử Đức Phật Di Lặc:

Trong kinh điển Phật giáo, cả Nam tông và Bắc tông, những ghi chép về Đức Phật Di Lặc xuất hiện khá phổ biến. Đức Phật Di Lặc hay còn gọi là Bồ tát Di Lặc, vị Phật thứ 5 và cũng là vị Phật cuối cùng xuất hiện ở kiếp vị lai. Di Lặc^[1] trong tiếng Phạn là Maitryea, dịch nghĩa là Từ thị tức là người có tấm lòng từ bi. Tên chính của ngài là A dật đa (Ajita) chữ Hán dịch là Vô Năng Thắng. Sở dĩ Phật Di Lặc có hiệu là Từ thị bởi trong quá khứ, vì muốn giáo hóa chúng sinh nên lúc mới phát tâm tu hành, Ngài không ăn thịt, do nhân duyên ấy nên được gọi là Từ thị. Chữ Từ là lòng từ, là chi đầu tiên trong Tứ vô lượng tâm (từ, bi, hỷ, xả). Lòng từ này không đợi có một ngoại duyên nào tác động làm cho phát khởi mà có sẵn một cách tự nhiên, rộng rãi, bao dung, bình đẳng không phân biệt. Chính vì lẽ đó mà nó có năng lực làm cho thế gian luôn tiếp nối chủng tính của chư Phật không bao giờ chấm dứt.

Đức Phật Di Lặc hiện trú tại cung trời Đâu suất^[2] (Tusita) một trong sáu tầng trời, đợi đủ nhân duyên sẽ xuống cõi ta bà hóa độ chúng sinh. Trên cõi trời Đâu suất, được phân làm hai phần nội viện và ngoại viện. Phần nội viện là Tịnh độ của Bồ tát Di Lặc. Thiên chúng sống nội viện do có công năng giữ gìn giới luật, nhất là tu tập Bát quan trai giới, nên được thanh tịnh, không bị đọa lạc còn thiên chúng ở ngoại viện là những vị do làm nhiều điều thiện ở trần gian được sinh lên đây nhưng đến khi hết phúc thì cũng đọa lạc trở lại.

Kinh điển ghi lại rằng Đức Phật Thích Ca đã thụ ký cho Ngài làm vị Phật tương lai ở cõi ta bà này vào hội Long Hoa. Tôn giả Di Lặc

nguyên ở đời vị lai khi con người sống đến 80.000 tuổi sẽ thành Phật hiệu là Di Lặc Như Lai. Phật Di Lặc là vị Phật thứ năm trong hiền kiếp (Bốn vị Phật đã ra đời trong hiền kiếp đó là: Đức Câu lưu tôn, Đức Câu na hàm, Đức Ca diếp[3], và Đức Thế tôn), tức là tiếp nối đức Phật Thích Ca tại cõi ta bà này để giáo hóa chúng sinh. Như vậy vào kiếp vị lai, lúc tuổi thọ của con người sống đến 80.000 năm, Ngài hạ sinh xuống cõi nhân gian và thành Phật dưới gốc cây Long Hoa, chia làm ba hội thuyết pháp, hóa độ vô số chúng sinh nên gọi là Long Hoa Tam hội. Trong Mật giáo, Di Lặc Bồ tát là một trong 9 vị tôn ở Trung đài Mạn-đồ-la[4] Thai tạng giới, vị trí phía đông bắc đức Đại Nhật Như Lai.

Lịch sử truyền thừa của Duy thức tông[5] cũng coi Đức Phật Di Lặc như là sơ tổ của tông phái này. Theo truyền thuyết, Khi Đức Phật Di Lặc ở trong nội viện cung trời Đâu suất đã đáp ứng lời thỉnh cầu của ngài Vô trước[6] (Asanga), thị hiện tại nước A-du-già-na thuộc miền Trung Ấn, tuyên thuyết năm bộ đại luận cho Vô trước, gồm: Du già sư địa luận, Phân biệt du già luận, Đại thừa trang nghiêm luận, Biện trung biên luận, Kim cang bát nhã luận. Ngài Vô trước đã tiếp nhận học thuyết do Bồ tát Di Lặc giảng dạy, sau đó đem năm bộ đại luận này chỉnh lý lại rồi nương theo đó mà thành lập Duy thức tông.

2. Hình tượng Đức Phật Di Lặc:

Trong đạo Phật cũng như trong dân gian, tượng Đức Phật Di Lặc thường được biết đến với 3 hình ảnh phổ biến là: Tượng Ngài ngồi một mình, cười tươi, áo hở ngực, bụng phệ; Tượng Ngài ngồi cười tươi, áo hở ngực,

bụng phê chung quanh có 6 em bé và tượng Ngài đứng, cười tươi, áo hở ngực, bụng phê, tay vác bị lớn.

Tượng ngài ngồi bụng to, miệng cười rất tươi. Bụng to biểu trưng cho lòng trống rỗng, tâm luôn hỷ xả. Cho nên có câu ca tụng Ngài rằng: "*Bụng lớn năng dung, dung những điều khó dung trong thiên hạ; lòng từ thường xả, xả những việc khôn xả trong thế gian*". Đức Di Lạc có nụ cười rất đặc biệt, gọi là *Nụ cười Di Lạc*. Niềm vui lớn lao đó biểu hiện từ trong tâm hoan hỷ mà ra. Cho nên khi nhìn vào ai cũng cảm nhận được và làm cho mình cùng hoan hỷ theo. Nụ cười của Ngài cũng là sự thể hiện hai đức hạnh quý báu trong đạo Phật, đó là hỷ, xả. Có hỷ, xả chúng ta mới nở nụ cười vui tươi chân thật, hạnh phúc. Có hạnh phúc thì cuộc sống mới có ý nghĩa và thật đáng sống. Hỷ tức là vui theo việc làm tốt của người, thuật ngữ nhà Phật gọi là tùy hỷ công đức. Xả tức là bỏ, bỏ tất cả những điều phiền muộn do người tạo ra cho ta. Nếu chúng ta không thể xả được những điều phiền muộn ấy thì cũng như chúng ta không tiêu hóa được dư thừa của thực ăn trong cơ thể vậy. Nụ cười bất tử của Đức Phật Di Lạc đem lại cho con người niềm tin và sự lạc quan vào cuộc sống, tin tưởng vào đạo pháp và vui trong niềm vui đạo pháp. Có nụ cười của Đức Phật Di Lạc tức là còn sự miên trường của mạng mạch Phật pháp.

Tượng Di Lạc có sáu đứa trẻ bu quanh, sáu đứa trẻ biểu trưng cho *lục tặc* tức là sáu thằng giặc, chính là sáu căn[7] của mỗi con người đang ngày đêm quấy phá tâm thức mình. Chúng bắt tâm thức rong ruổi theo lục trần[8] để rồi đánh mất bản tính thanh tịnh

vốn có. Đức Phật Di Lặc biểu trưng sự tỉnh thức, luôn chánh niệm tỉnh giác để thức liễm thân tâm khi lục căn tiếp xúc với lục trần. Mặc dù sáu thẳng giấc ngày đêm luôn quấy phá, nhưng Ngài vẫn thông dong tự tại, không lay động tâm thức, luôn hoan hỷ cười tươi. Sáu căn đích thực là giấc. Nhưng khi sáu căn thanh tịnh thì từ nơi đây bản tính trạm nhiên hiển bày chứ không từ đâu xa hết.

Tượng ngài mang túi vải càn khôn có liên quan đến câu chuyện ứng thân hóa độ của Ngài. Tượng truyền vào thời nhà Lương, Trung Quốc, Đức Phật Di Lặc thị hiện ở chùa Nhạc Lâm, Châu Minh, huyện Phụng Hóa, Trung Quốc với thân hình mập mạp, bụng lớn, miệng luôn nói cười khác người; nhưng không ai biết tên họ của ngài là gì mà chỉ thấy Ngài luôn mang một túi vải trên vai. Lúc đi khất thực, ăn xong còn dư bao nhiêu Ngài đều cho vào túi vải đó hết, nên người đời gọi Ngài là Bồ đại Hòa thượng (*Hòa thượng mang túi vải*). Tượng truyền ngày nào Ngài đi guốc thì trời nắng, mang dép cỏ thì trời mưa, nhất nhất đều diệu dụng lạ thường.

Một điều đáng lưu ý, trên đây là ba hình tượng của Bồ tát Di Lặc mà chúng ta cần phải biết, tránh nhầm lẫn tượng Thần tài trong dân gian. Tượng này cũng tương tự như tượng Di Lặc, nhưng khác ở chỗ hai tay đỡ thỏi vàng có dòng chữ Kim ngọc mãn đường (Vàng ngọc đầy nhà). Người ta mua về trưng bày trong nhà để cầu mua may, bán đắt, đắc thọ, đắc tài, đắc lộc. Phải chăng do hình ảnh Đức Phật Di Lặc luôn tươi cười vui vẻ, hoan hỷ, là hình ảnh mang lại nhiều sự may mắn, thành đạt mà các nghệ nhân dân gian đã xây

dựng nên hình ảnh tượng Thần tài với nhiều nét tương tự hình ảnh Đức Phật Di Lặc với mong muốn đem lại hạnh phúc, may mắn cho nhân gian.

3. Mùa Xuân và hình ảnh Đức Phật Di Lặc:

Trong ý nghĩa biểu tượng hoa sen tám cánh, người ta quy ước rằng năm cánh trên tượng trưng cho năm hạnh: Tinh tấn, Hỷ xả, Thanh tịnh, Trí tuệ và Từ bi. Ba cánh dưới tượng trưng cho ba ngôi Tam bảo Phật, Pháp, Tăng. Tinh tấn tượng trưng cho Đức Phật Thích ca, Hỷ xả tượng trưng cho Phật Di Lặc, Thanh tịnh tượng trưng cho Phật Di Đà, Trí tuệ là Văn Thù Bồ tát và Từ bi là ngài Quan Thế Âm. Hạnh hỷ xả chính là yếu tố cơ bản giúp cho chúng ta thăng tiến trên con đường hoàn thiện nhân cách và đạo đức của mình. Hỷ xả là chất liệu quý báu để cho mọi người có thể bao bọc, thương yêu nhau, cùng hóa giải những oán kết gây khổ đau triền miên, mang lại an lạc hạnh phúc cho mọi người. Nếu trên con đường tu tập chúng ta không có tâm hỷ xả thì khó tháo gỡ những vướng mắc cố chấp dẫn đến khổ đau sinh tử là điều tất yếu. Chỉ khi nào trong chúng ta luôn có sự hiện hữu của tâm hỷ xả, biết buông bỏ những cố chấp hẹp hòi vị kỷ, xóa bớt hận thù, oan trái thì lúc ấy chúng ta mới cảm nhận được niềm an lạc hạnh phúc thực sự.

Chúng ta thấy Đức Phật Di Lặc thành đạo dưới gốc cây Long Hoa, tuổi thọ đến tám vạn bốn ngàn, do tu tập hạnh hỷ xả nên niên hạn được gia tăng. Trong cuộc sống điều này cũng dễ hiểu. Một người mà tâm luôn luôn hoan hỷ, tràn đầy lòng bao dung, độ lượng, người ấy không bao giờ bị tổn hại

do các độc tố tham, sân, si gây nên. Sống lành mạnh, thuần phát, không chất chứa những uất ức trong lòng, thông dong tự tại, biết buông bỏ mọi điều, thì tuổi thọ dài lâu là điều tất yếu.

Trong ngày đầu năm mới người ta thường chúc nhau những gì tốt đẹp nhất và không gì hạnh phúc hơn khi chúc nhau những niềm vui, những hạnh phúc của Đức Phật Di Lặc, đúng như nụ cười hoan hỷ, hoàn mãn, tự tại luôn hiện hữu trong hình tượng Đức Phật Di Lặc. Nụ cười xuất phát từ trong tâm thanh tịnh, không vướng bận chính là nụ cười bất diệt. Mùa xuân về mà chúng sinh đầy đủ pháp tài là mùa xuân sáng dậy niềm vui trong lòng, giàu có bởi thấy lại cơ ngơi lớn lao của tâm mình. Mùa xuân tràn đầy tâm hồn giải thoát là mùa xuân bất diệt. Ta có an lạc thành thoi, có suối nguồn xuân bất tận thì đem tặng cho đời. Do vậy chúng ta phải lo kiến tạo mùa xuân giải thoát trong mình, đó là lòng thanh tịnh không bị lạnh giá đóng băng của mọi cố chấp tù hãm nhỏ nhen, mà phải phát dậy biên cương vô hạn của cõi lòng, đó mới đúng nghĩa là đón mừng Xuân Di Lặc thực sự.

Chính chỗ thiết yếu đó mà Đức Phật Di Lặc được gọi là con người hạnh phúc, con người hạnh phúc thường viên mãn, vui tươi. Cái viên mãn, vui tươi đó là nhờ trong lòng không có những đám mây phiền não che lấp mặt trời trí tuệ, mà dù sáu đũa giặc vây quanh, Ngài vẫn thấy như không. Còn chúng ta thấy chướng nên trán nhăn, mày cau, mắt đỏ, gương mặt đau khổ. Cái khổ đó chính vì mình không chịu nổi sáu đũa giặc phá phách nên tự nhiên sanh ra bức dọc, khó chịu. Nếu

lục trần phá phách mà mình không thấy chướng, thì cái phá đó trở thành đùa vui với nhau. Chúng ta không ai chẳng có sáu đũa giặc đó nhưng nó thành giặc hay bạn là chính tại mình. Thế nên biết tu nơi sáu căn rồi tự nhiên được an lành tự tại. Dù chưa thành Phật, hiện đời ta cũng hạnh phúc tràn trề. Ngày nào, tháng nào cũng đều là ngày tháng vui tươi, năm nào cũng là năm đẹp đẽ, vì vậy mà chúng ta hay chúc nhau một mùa xuân miên viễn. Đó là mùa xuân Di Lặc, mùa xuân hạnh phúc, mùa xuân mà trong lòng không phiền muộn lo âu.

Hiểu đúng lý nhân quả của đạo Phật, chúng ta không nên theo những cám dỗ của đời thường mà phải thấy được giá trị miên viễn của tâm lượng rộng mở, từ bi hoan hỷ. Chính các yếu tố tâm lý này sẽ làm thăng hoa đời sống cho mình và cho người. Chúng ta phải cảm nhận được giá trị về sự buông xả tất cả để được tất cả. Buông xả hận thù khổ đau thì sẽ đón nhận được hạnh phúc, an lạc; buông xả tham sân si để được trí tuệ và lòng vị tha để mỗi khi mùa xuân về, ta cũng lại thấy cuộc sống có thêm nhiều ý nghĩa. Do vậy, mỗi mùa xuân Di Lặc là một lần gợi nhắc cho chúng ta nỗ lực thực tập hạnh hỷ xả. Nếu ai cũng thực tập hạnh này thì thế giới sẽ thanh bình, tươi đẹp. Và, nhân loại sẽ không còn hận thù khổ đau triền miên, đó mới là ý nghĩa đích thực của mùa xuân Di Lặc.

Phúc Nguyên

[1] Trong Duy ma kinh thập chú có giải nghĩa về Đức Phật Di Lặc: Di Lặc là họ, A-dật-đa là tên chữ. Con của vị Bà la môn ở Nam Thiên Trúc (Ấn Độ).

[2] Cung trời Đâu suất là cõi trời thứ tư, còn có tên gọi là Đâu suất đóa, Đâu suất đà, Đô sử đa... Dịch là Tri túc (biết đủ), Diệu túc (đầy đủ tuyệt diệu), Hỉ túc (vui đủ).

[3] Câu Lưu Tôn (Krakucchanda) còn phiên là Câu Lưu Tần, Ca la cư thôn đà...; Câu na hàm (Kanakamuni) còn phiên là Câu na mâu ni, Ca nặc ca mâu ni...; Ca diếp (Kac'yapa) là một vị Phật thời quá khứ khác với một trong mười Đại đệ tử của Đức Phật cũng là Ca diếp. Đây đều là những vị Phật thời quá khứ trước khi Bồ tát Di Lặc thị hiện.

[4] Dịch nghĩa là Đàn, Đạo tràng hay bức họa đồ, ở đây hiểu theo nghĩa là bức họa, nơi tụ hội của tất cả thánh hiền, tất cả công đức thì gọi là Mạn đồ la.

[5] Là tên gọi khác của Pháp tướng tông. Tông này lấy pháp môn vạn pháp duy thức làm chủ.

[6] Phiên tiếng Phạn là A tăng già, Ngài là Tổ của phái Duy thức tông.

[7] Sáu căn đó là: Nhãn (mắt), nhĩ (tai), tỷ (mũi), thiệt (lưỡi), thân, ý

[8] Lục trần gồm: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

ĐỨC PHẬT VỚI NHỮNG NGƯỜI TRẺ TUỔI TRONG KINH TRUNG A HÀM

THÍCH PHƯỚC AN

Mỗi khi đọc Lại-Tra-Hòa-La trong kinh Trung A Hàm 1 thì lúc nào tôi cũng liên tưởng đến nhân vật Siddharta trong tác phẩm Câu Chuyện Dòng Sông (do Phùng Khánh và Phùng Thăng dịch) của Hermann Hesse. Và tôi vẫn nghĩ rằng thế nào thì Hermann Hesse cũng có đọc Trung A Hàm, vì đọc tiểu sử của văn hào Đức từng đoạt giải Nobel Văn chương vào năm 1946 này thì ta được biết rằng cha của Hermann Hesse đã từng sống ở Ấn Độ trong ba năm với tư cách một nhà truyền giáo và quan trọng hơn nữa là cha của mẹ ông là tiến sĩ Hermann Gundert, một người rất thông thái về tư tưởng Ấn Độ lại có cả một thư viện lớn về Ấn Độ học. Tiểu sử cũng cho biết rằng Hermann Hesse đã từng chôn vùi tuổi trẻ của mình trong thư viện này.

Dù chi tiết có nhiều điểm khác nhau nhưng Lại-Tra-Hòa-La và Siddharta có điểm giống nhau là cả hai đều sanh ra trong gia đình quý tộc của xã hội Ấn Độ đương thời.

Nếu Hermann Hesse đã để cho nhân vật chính của mình là Siddharta mỗi lần dạo bước qua phố phường với vầng trán vương giả đã khiến cho các cô gái quý tộc Bà La Môn thấy lòng mình rộn lên niềm yêu thương thì Lại-Tra-Hòa-La cũng thế, khi các bạn biết Lại-Tra-Hòa-La có ý định từ bỏ gia đình để theo

chân Đức Phật thì các bạn đã khuyên Lại-Tra-Hòa-La như thế này:

“Lại-Tra-Hòa-La con trai cư sĩ, người bạn mềm mại, thân hình đẹp đẽ, thường nằm ngồi trên giường tốt, nay bạn không biết khổ sao? Lại-Tra-Hòa-La, bạn hãy mau đứng dậy sống với đời dục lạc mà bố thí, sung sướng tu phước nghiệp. Vì sao? Lại-Tra-Hòa-La, cảnh giới của Đức Thế Tôn rất khó, rất khó! Xuất gia học đạo lại càng khó hơn.” Và cũng như Siddharta của Hermann Hesse đã phải cầu xin cha nhiều lần để được rời gia đình theo các Sa Môn nhưng lần nào cũng bị cha từ chối, Siddharta phải áp lực cha mình bằng cách quì suốt đêm cho đến khi nào cha chấp thuận thì mới đứng dậy. Cuối cùng cha của Siddharta đã miễn cưỡng chấp nhận để Siddharta ra đi. Cũng vậy, Lại-Tra-Hòa-La cũng phải khẩn khoản cầu xin cha mẹ đến những ba lần với lời thưa thốt thiết như thế này :

“Thưa cha mẹ, như con biết đối với giáo pháp mà Đức Phật đã dạy, nếu con sống tại gia đình, bị tù hãm trong những sự phiền toái, không thể trọn đời thanh tịnh tu hành phạm hạnh được. Cúi xin cha mẹ cho con ở trong chánh pháp luật này mà chí tín lìa bỏ gia đình, sống không gia đình học đạo.” Và cả ba lần Lại-Tra-Hòa-La đều bị từ chối với lí lẽ “Lại-Tra-Hòa-La, cha mẹ chỉ có một mình con hết sức yêu thương chiều chuộng, lòng những quyến luyến không kể xiết. Giả sử con có chết đi, cha mẹ còn không muốn rời bỏ, huống gì con sống mà lỡ xa lìa, không nhìn thấy được mặt sao?”.

Và cuối cùng cũng như Siddharta của Hermann Hesse, Lại-Tra-Hòa-La đã phải áp lực cha mẹ bằng cách “liền vật mình xuống đất rồi nói: Từ nay con không đứng dậy, không uống, không ăn, cho đến khi nào cha mẹ cho con ở trong chánh pháp luật này chí tín lìa bỏ gia đình, sống không gia đình học đạo”. Cứ như vậy Lại-Tra-Hòa-La “trải qua một ngày không ăn, cho đến hai ngày, ba ngày, bốn ngày, nhiều ngày không ăn”. Dù đã hết lời năn nỉ, nhưng Lại-Tra-Hòa-La lại lặng im không đáp. Sau đó, cha mẹ Lại-Tra-Hòa-La phải nhờ bà con và cả các quan lại địa phương đến khuyên bảo nhưng Lại-Tra-Hòa-La vẫn nằm im bất động. Cuối cùng, phải nhờ đến các bậc thiện tri thức và bạn bè nhưng vẫn không lay chuyển được ý chí sắt đá của Lại-Tra-Hòa-La. Sau cùng các vị thiện tri thức đưa ra đề nghị với cha mẹ Lại-Tra-Hòa-La : “ Hai bác nên cho Lại-Tra-Hòa-La ở trong chánh pháp luật này chí tín lìa bỏ gia đình, sống không gia đình học đạo. Nếu anh thích sống như vậy, thì ngay trong đời này còn có thể gặp nhau. Nếu anh ấy chán cảnh sống nơi ấy thì tự nhiên sẽ trở về lại với cha mẹ. Bây giờ nếu không cho anh ấy đi, nhất định anh ấy sẽ chết, không nghi ngờ gì nữa, như thế có ích gì?” Và cha mẹ Lại-Tra-Hòa-La không còn cách nào hơn là phải đồng ý với đề nghị này và “Lại-Tra-Hòa-La nghe vậy, vui mừng khôn tả, hân hoan, sinh ái, sinh lạc, bèn đứng dậy, dần dần bồi dưỡng thân thể. Khi thân thể đã bình phục, liền rời khỏi thôn Thâu-Lô-Tra, đi đến chỗ Phật cúi sát chân Phật và bạch rằng:

“Bạch Đức Thế Tôn, cha mẹ đã cho con ở trong pháp luật này, chí tín lìa bỏ gia đình,

sống không gia đình học đạo. Ngưỡng mong Thế Tôn cho con theo Thế Tôn xuất gia học đạo, thọ giới cụ túc, được làm Tỳ Kheo.”

Và cuối cùng thì có sự khác nhau giữa Siddharta của Hermann Hesse và Lại-Tra-Hòa-La của Trung A Hàm là, Siddharta sau khi đã gặp Đức Phật thì Siddharta biết chắc rằng đây là con người vĩ đại đầu tiên và cũng là cuối cùng mà mình đã gặp. Thế nhưng Siddharta vẫn phải từ giã Đức Phật để ra đi tìm kiếm trong cô độc, còn Lại-Tra-Hòa-La thì chấp nhận ở lại dưới cái bóng vĩ đại ấy.

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La sau khi xuất gia học đạo, thọ giới cụ túc, sống cô độc ở nơi xa vắng, tâm không phóng dật, tu hành tinh tấn. Ngài đạt đến mục đích mà một thiện nam tử cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà sa, chí tín lìa bỏ gia đình, sống không gia đình học đạo, là chỉ cầu hoàn thành vô thượng phạm hạnh, ở ngay đời hiện tại này tự tri, tự giác, tự chứng ngộ, thành tựu an trụ, biết như thật rằng: “Sự sanh đã dứt, phạm hạnh đã vững, việc cần làm đã làm xong, không còn tái sanh nữa.”

Khoảng mười năm sau khi đắc quả giải thoát, một hôm Lại-Tra-Hòa-La chợt nhớ đến cha mẹ và lời hứa năm xưa nên Lại-Tra-Hòa-La xin Đức Phật trở về lại quê quán để thực hiện trọn vẹn lời hứa đó. Được Đức Phật cho phép, Lại-Tra-Hòa-La liền lên đường trở về quê. Khi Lại-Tra-Hòa-La về đến làng thì trời đã tối nên Lại-Tra-Hòa-La quyết định nghỉ qua đêm tại khu vườn Thi Nhiếp Hòa nằm phía Bắc thôn Thâu-Lô-Tra.

Sáng hôm sau, như thường lệ, Lại-Tra-Hòa-La đắp y mang bình bát vào làng để khất thực. Lại-Tra-Hòa-La nhớ lại lời căn dặn của Đức Phật là khi đi khất thực thì không được phân biệt giàu nghèo, mà phải thứ tự từ nhà này sang nhà khác. Khi Tôn Giả Lại-Tra-Hòa-La đến trước cửa nhà mà Tôn giả đã sanh ra và lớn lên thì “lúc ấy cha của Tôn giả đứng trong cửa, đang chải tóc cạo râu thì chợt thấy một Sa môn mang y bát bước vào thì ông lập tức quát mắng một cách thậm tệ: “Sa môn trọc đầu này bị quỷ đen trói chặt, tuyệt chủng không con cái, phá hoại gia đình ta. Ta có một đứa con hết sức thương yêu, chiều chuộng, lòng những quyến luyến không thể nào kể xiết, thế mà nó dẫn đi mất-đừng cho nó ăn”.

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La nghe cha mình chửi mắng như vậy thì vội vàng bỏ đi nhưng “lúc đó người nô tì trong nhà xách một giỏ đồ ăn thiu thối, định vất vào đồng rác” thì Lại-Tra-Hòa-La liền lên tiếng: “Này cô em, nếu đồ ăn thiu thối này đáng bỏ đi thì nên bỏ vào bình bát của tôi, tôi sẽ ăn”. Trong khi đổ đồ ăn vào bình bát người nô tì chợt nhận ra rằng, đây không phải là một Sa môn nào xa lạ, mà chính là Lại-Tra-Hòa-La con của ông chủ nhờ cô nhận ra bàn tay và đôi chân nhất là giọng nói.

Lập tức người nô tì vào nhà báo cho ông chủ mình biết, ông chủ mừng quá nhưng khi ra đến nơi thì “thấy Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La đang ngồi quay mặt vào vách ăn đồ thiu thối” mà người nô tì vừa đổ vào bình bát cho Tôn giả.

Khi nhìn thấy cảnh xót xa này thì người cha liền lên tiếng: “Lại-Tra-Hòa-La con, người con rất mềm mại, thân hình đẹp đẽ, thường ăn thức ngon. Tại sao nay con lại ăn đồ thiu thối như thế này? Và vì lẽ gì con đã về đến thôn Thâu-Lô-Tra này mà không về nhà cha mẹ”.

Tôn giả trả lời bằng cách nhắc lại lời chửi bới của người cha khi Tôn giả đứng trước cửa nhà mình: “Thưa cư sĩ, con đã vào nhà cha, nhưng không được bố thí mà lại còn bị rửa xả rằng “Sa môn trọc đầu này bị quỷ đen trói chặt, tuyệt chủng không có con cái, phá hoại gia đình ta, ta có một đứa con hết sức thương yêu chiều chuộng lòng những quyến luyến không kể xiết thế mà nó dẫn đi mất, đừng cho nó ăn”. Con nghe như vậy nên vội vàng bỏ đi.

Khi nghe con mình nhắc lại những lời đau đớn này thì người cha liền xin lỗi và mời Lại-Tra-Hòa-La vào nhà rồi bảo vợ lo cơm nước để đãi Lại-Tra-Hòa-La. Nhưng khi cơm nước xong, mẹ của Lại-Tra-Hòa-La không mời con mình ăn mà “bà liền mang tiền bạc ra để giữa nhà một đồng lớn. Đồng tiền lớn đến nỗi một người đứng bên này, một người đứng bên kia không trông thấy nhau. Dồn một đồng lớn xong bà đi đến trước mặt Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La nói:

“Đây là phần tiền của mẹ, còn phần tiền của cha con thì nhiều vô lượng trăm ngàn, không thể tính được. Nay giao hết cho Lại-Tra-Hòa-La con, con nên xả giới bỏ đạo, sống đời dục lạc mà bố thí, sung sướng tu phước nghiệp. Vì sao như vậy? Vì cảnh giới của Thế Tôn rất

khó, rất khó! Xuất gia học đạo lại càng khó hơn”.

Nhìn đồng vàng bạc Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La muốn thưa với mẹ mình một lời nhưng không biết mẹ mình có đủ bình tĩnh để đón nhận một sự thật mà đối với những người đang tham đắm như cha mẹ mình có chịu nhận ra sự thật hay không ? Nhưng rồi cuối cùng Lại-Tra-Hòa-La vẫn quyết định nói lên sự thật dù sự thật đó có làm đau lòng cha mẹ mình đến đâu đi nữa. Lại-Tra-Hòa-La cẩn thận thưa trước với mẹ:

“Con nay có một điều muốn nói, mẹ có chịu nghe không?”

Bà mẹ đáp:

“Này con, có điều gì con cứ nói, mẹ sẵn sàng lắng nghe.”

Tôn giả lễ phép thưa với mẹ:

“Mẹ nên may bao vải mới, đựng đầy tiền, dùng xe chở đến sông Hằng, đổ xuống chỗ sâu. Vì sao vậy? Vì do tiền này làm cho con người lo khổ, sầu thương, khóc lóc, không được an vui.”

Thấy tiền bạc không dụ dỗ được thì bà bèn dùng nữ sắc bằng cách xúi giục những người vợ cũ của Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La đến quyến rũ Tôn giả. Bà bày mưu tính kế cho các cô dâu cũ của mình: “Các con ơi, các con nên dùng ngọc anh lạc. Trước khi trang điểm thân thể, thứ ngọc ngà mà Lại-Tra-Hòa-La lúc ở nhà rất ưa thích, dùng thứ anh lạc này trang điểm rồi các con cùng nhau đến Lại-Tra-Hòa-

La, mỗi đứa ôm chân mà nói rằng: “Không biết Hiền lang có thiên nữ nào đẹp hơn tôi mà khiến cho Hiền lang bỏ tôi để tu hành phạm hạnh vì nàng?”

Các cô dâu cũ sau khi làm theo lời dặn của mẹ chồng nghĩa là trang điểm sửa soạn rồi thì đồng loạt đến trước Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La ôm chân Tôn giả mà nhắc lại lời mẹ chồng đã bày.

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La nghiêm chỉnh đáp lại lời các cô vợ cũ của mình rằng:

“Này các cô em, các cô nên biết, tôi không vì thiên nữ mà tu phạm hạnh. Sở dĩ tôi tu phạm hạnh là để đạt được quả vị giải thoát. Nay tôi đã đạt được mục đích ấy. Những điều Phật dạy, nay tôi đã làm xong.”

Mặc cho các cô vợ cũ trách móc, Lại-Tra-Hòa-La quay sang phía cha mẹ mà thưa rằng:

“Thưa cư sĩ, nếu có thí cơm đúng giờ thì nên thí, tại sao phải làm phiền với nhau?”

Cha mẹ Lại-Tra-Hòa-La liền đứng dậy đích thân mời Lại-Tra-Hòa-La thọ thực. Sau khi thọ thực xong, Lại-Tra-Hòa-La bèn dùng Vô Lượng Phương Tiện để thuyết pháp cho cha mẹ. Rồi từ chỗ ngồi đứng dậy, Lại-Tra-Hòa-La nói lên bài kệ như thế này:

*Hãy nhìn hình bóng trang sức này
Trân bảo ngọc ngà và các thứ
Tóc uốn lượn buông xuôi phía hữu
Nốt ruồi xanh, mắt kẻ, mi dài
Trò dối trá gạt người si dại
Nhưng lừa sao được kẻ sang bờ!*

*Với bao nhiêu gấm vóc lụa là
Mong làm đẹp thân hình xú uế
Trò dối trá gạt người si dại
Nhưng lừa sao được kẻ sang bờ!
Và bao nhiêu hương liệu bôi xoa
Châm chấm điểm phấn vàng son đỏ
Trò dối trá gạt người si dại
Nhưng lừa sao được kẻ sang bờ!
Áo tịn diệu trang hoàng thân thể
Những nguyên hình huyền hoặc còn trơ
Trò dối trá gạt người si dại
Nhưng lừa sao được kẻ sang bờ!
Khi nai đã đạp tan lưới bẫy
Và phá tung cổng nhốt một đời
Ta bỏ lại miếng mồi, đi mất
Ai yêu gì trói buộc thân nai.*

Vậy là chỉ trong một bài tụng ngắn gọn Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La đã nói lên tất cả cái lỗ bịch mà cha mẹ của Tôn giả đã bày trò từ khi Tôn giả bước vào nhà cho đến khi Tôn giả ra đi.

“Kinh nói rằng sau khi nói xong bài tụng Lại-Tra-Hòa-La đã “dùng như ý túc nương hư không mà đi”. Tôn giả về lại rừng Thâu-Lô-Tra, đi vào rừng, trải ni sư đàn ngồi kiết già dưới gốc cây Tì Hê Lặc.

Việc Lại-Tra-Hòa-La một người trẻ tuổi giàu có đi theo Đức Phật chẳng những đã gây xúc động lớn trong dân chúng ở thôn Thâu-Lô-Tra mà còn cả đến vị vua đang cai trị ở vùng đất này có tên là Câu-Lao-Bà nữa. Khi nghe tin Lại-Tra-Hòa-La đã về lại nguyên quán Câu-Lao-Bà rất đổi vui mừng liền ra lệnh các thợ săn hãy đi tìm Lại-Tra-Hòa-La đang dừng chân ở đâu, để Câu-Lao-Bà đến thăm viếng.

Những người thợ săn sau khi dò biết Tôn giả đang ở trong rừng Thâu-Lô-Tra, trải tọa cụ ngồi kiết già dưới cây Tì-Hê-Lặc thì nhà vua lập tức truyền lệnh sửa xa giá để tự mình đích thân đến rừng Thâu-Lô-Tra yết kiến Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La.

Khi thấy vua Câu-Lao-Bà đến nơi, Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La nói:

“Đại vương, nay đến đây, muốn ngồi đâu tự nhiên ngồi thì ngồi, có được chăng?”

Vua Câu-Lao-Bà đáp:

“Hôm nay, tuy tôi đến bờ cõi của mình, nhưng ý tôi muốn thiện nam tử Lại-Tra-Hòa-La mời tôi ngồi”.

Tôn giả liền mời vua Câu-Lao-Bà:

“Đây có chỗ ngồi riêng, xin mời đại vương ngồi”.

Sau khi đã ngồi xuống, nhà vua liền nói lên sự thắc mắc của mình về việc xuất gia học đạo của Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La.

Nhà vua hỏi:

“Có phải Ngài vì gia đình suy sụp mà xuất gia học đạo chăng? Nếu vì không có tài vật nên sống đời học đạo thì này Lại-Tra-Hòa-La trong nhà của Câu-Lao-Bà vương giả này có nhiều tài vật, tôi sẽ xuất tài vật cho Lại-Tra-Hòa-La, khuyên Lại-Tra-Hòa-La xả giới bỏ đạo, sống đời đục lác mà bố thí, tùy ý tu phước nghiệp. Vì sao như vậy? Lại-Tra-Hòa-

La, giáo pháp của Thế Tôn rất khó, xuất gia học đạo lại càng khó hơn”.

Tôn giả Lại-tra-Hòa-La sau khi nghe xong, nói rằng:

“Đại vương, nay bằng sự bất tịnh mà mời tôi, không phải bằng sự thanh tịnh mà mời.”

Vua Câu-Lao-Bà hỏi lại:

“Tôi phải làm sao để thỉnh mời Lại-Tra-Hòa-La bằng sự thanh tịnh không phải bằng sự bất tịnh?”

Tôn giả đáp:

“Đại vương, nên nói như thế này: “nhân dân trong nước tôi an ổn, sung sướng, không có việc kinh sợ, không có đấu tranh, không có hà khắc, không có nô dịch, lúa gạo đầy đủ, khát thực dễ dàng, Lại-Tra-Hòa-La sống trong nước tôi, tôi sẽ ủng hộ như pháp. Đại vương, nói như vậy gọi là bằng sự thanh tịnh mà mời tôi, không phải bằng sự bất tịnh mà mời.”

Như vậy, qua câu nói của Lại-Tra-Hòa-La ta thấy rằng A La Hán (của Tiểu thừa) hay Bồ Tát (của Đại thừa) đều không có gì khác nhau nghĩa là cả Tiểu thừa và Đại thừa đều đặt sự an lạc của chúng sanh trên sự an lạc của riêng mình. Nói cách khác, ngày nào còn có một chúng sanh đau khổ, bị ngược đãi hay bị đối xử một cách hà khắc thì ngày đó các bậc A La Hán hay Bồ Tát đều không thể an nhiên hưởng bất cứ sự an lạc riêng tư nào cho chính bản thân mình.

Việc một thanh niên trẻ tuổi từ bỏ giàu sang phú quý để theo Đức Phật đã khiến vua Câu-Lao-Bà phải đi đến quyết định là nhà vua thấy có bốn phận phải lên tiếng bác bỏ tất cả những luận điệu xuyên tạc mà xã hội Ấn Độ đương thời đã nêu ra đối với những người trẻ tuổi như Lại-Tra-Hòa-La:

“Lại nữa, Lại-Tra-Hòa-La có bốn trường hợp suy vi, do suy vi nên cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà sa, sống không gia đình học đạo. Những gì là bốn? Đó là bệnh suy, lão suy, tài sản suy, và thân tộc suy.”

Sau đó vua Câu-Lao-Bà đã giải thích rõ ràng từng trường hợp và đi đến kết luận người thanh niên trẻ tuổi Lại-Tra-Hoa-La không có bất cứ một trường hợp suy vi nào trong bốn trường hợp trên:

“Lại-Tra-Hòa-La, thế nào là bệnh suy ? Hoặc có người thường xuyên bị bệnh, bệnh tật rất nặng, quá đau đớn, người ấy nghĩ rằng: “Ta trường kỳ bị bệnh, bệnh tật rất nặng, quá đau đớn. Ta thật có dục vọng nhưng không sống đời dục lạc được. Nay ta cạo bỏ râu tóc (...). Đó gọi là bệnh suy.

“Lại-Tra-Hòa-La, thế nào là lão suy ? Hoặc có người tuổi già, các căn đều suy yếu, tuổi thọ gần hết, ta thật có dục vọng, nhưng không thể sống đời dục lạc được, ta nay nên cạo bỏ râu tóc (...). Đó gọi là lão suy”.

“Lại-Tra-Hòa-La, thế nào tài sản suy? Hoặc có người bần cùng cô thế, người ấy nghĩ rằng: “ Ta bần cùng cô thế, nên phải cạo bỏ râu tóc(...). Đó gọi là tài sản suy.”

“Lại-Tra-Hòa-La, thế nào gọi là thân tộc suy? Hoặc có người bà con tuyệt tự, chết tuyệt, không còn một ai, người ấy nghĩ rằng: “Ta nay bà con tuyệt tự, chết tuyệt, không còn một ai. Ta nay nên cạo bỏ râu tóc (...). Đó gọi là thân tộc suy.”

Và vua Câu-Lao-bà xác nhận một nữa rằng, Lại-Tra-Hòa-La không có bất cứ một sự suy vi nào trong bốn trường hợp suy vi trên:

“Lại-Tra-Hòa-La, khi xưa không bệnh hoạn, an ổn trọn vẹn, đường tiêu hóa điều hòa, không lạnh không nóng, bình chánh an lạc, thuận hòa không tranh chấp. Do đó, các thứ đồ ăn dù mềm hay cứng đều được dễ dàng tiêu hóa, an ổn. Như vậy Lại-Tra-Hòa-La chẳng phải vì bệnh suy mà cạo bỏ râu tóc...”

“Lại-Tra-Hòa-La, khi xưa vào tuổi niên thiếu, tóc đen óng mượt, thân thể khỏe mạnh, rồi xướng ca tấu nhạc, mặc tình thỏa thích. Lại chững diện thân thể, thường thích dạo chơi. Lúc ấy bà con không ai muốn để Ngài xuất gia học đạo, cha mẹ khóc lóc, lo sầu cũng không muốn Ngài lìa bỏ gia đình. Nhưng Ngài đã cạo bỏ râu tóc...”

“Lại-Tra-Hòa-La ở trong thôn Thâu-Lô-Tra này, về phần tài vật, gia đình Ngài là đệ nhất, là tối đại, là tối thắng, là tối thượng, như vậy Lại-Tra-Hòa-La không vì tài sản suy mà xuất gia học đạo.”

“Lại-Tra-Hòa-La ở trong thôn Thâu-Lô-Tra này, các bà con giàu có đều còn sống. Như vậy Lại-Tra-Hòa-La không phải vì thân tộc suy mà đi học đạo.”

Như vậy, vì nguyên nhân nào khiến Lại-Tra-Hòa-La quyết định từ bỏ tất cả để xuất gia học đạo? Đây là lời giải thích của chính Lại-Tra-Hòa-La cho vua Câu-Lao-Bà :

“Này đại vương, Thế Tôn là đấng đã biết, đã thấy, là Như Lai, Vô Sở Trước, Đẳng Chánh Giác, đã thuyết giảng bốn sự. Tôi chấp nhận điều ấy, tôi thấy, nghe, hiểu biết điều ấy, nên tôi tự nguyện sống không gia đình học đạo.”

Những gì là bốn ?

“Đại vương, thế gian này không được bảo vệ, không đáng nương tựa. Thế gian này nhất thiết phải đi đến sự già nua. Thế gian này không thường, cần phải bỏ đi. Thế gian này không có sự thỏa mãn, không có sự biết đủ, là tội tử của ái.”

Vua Câu-Lao-Bà hỏi:

“Lại-Tra-Hòa-La, như ngài vừa nói “thế gian này không được bảo vệ, không đáng nương tựa”. Nhưng Lại-Tra-Hòa-La tôi có con, cháu, anh, em, bè đảng, tướng quân, xa quân, mã quân, bộ quân, thầy đều giỏi bắn, giỏi chống cự, nghiêm nghị, dũng mãnh như vương tử, lực sĩ, lại có người xem tướng, có kẻ bày mưu, có người tính toán, có kẻ thông hiểu điển sách, có người giỏi đàm luận, có quân thần, có quyến thuộc, người trì chú, kẻ biết chú, bất cứ phương nào có sự khủng bố thì có kẻ chế phục, ngăn cản. Nếu như Lại-Tra-Hòa-La nói “thế gian này không được bảo vệ, không đáng nương tựa” thì này Lại-Tra-Hòa-La nói như thế có nghĩa là gì?”

Lại-Tra-Hòa-La đáp:

“Đại vương, bây giờ tôi hỏi Ngài xin tùy theo sự hiểu biết mà trả lời, Đại vương thân này có bệnh không?”

Vua Câu-Lao-Bà đáp:

“Lại-Tra-Hòa-La, nay thân này của tôi thường có phong bệnh.”

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La hỏi:

“Đại vương, khi phong bệnh bộc phát rất trầm trọng, rất đau đớn, thì này đại vương, lúc ấy có thể bảo bọn con cháu, anh em, họ hàng thân thích, tượng quân, xa quân, mã quân, bộ quân, thầy đều giỏi bắn, giỏi chống cự, nghiêm nghị, dũng mãnh như vương tử, lực sĩ, Bát La Khiên Đề, Ma Ha Năng Già, kẻ xem tướng, kẻ bày mưu, người tính toán, kẻ thông hiểu hiến sách, người giỏi luận đàm, quân thần, quyến thuộc, kẻ trì chú, người biết chú rằng: “ Các người hãy đến, tạm thời thay thế ta chịu sự khổ sở đau đớn để ta khỏi bệnh, an lạc, được chăng?”.

Vua Câu-Lao-Bà đáp:

“Không thể được. Vì sao vậy? Tôi tự gây nghiệp, nhân bởi nghiệp, duyên bởi nghiệp, riêng một mình tôi chịu khổ đau đớn”.

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La lại nói:

“Đại vương, thế cho nên đức Thế Tôn dạy rằng: “ Thế gian này không được bảo vệ, không đáng nương tựa. Tôi muốn nhả lạc điều đó, tôi thấy, tôi nghe, hiểu biết điều đó nên quyết chí xuất gia học đạo.”

Vua Câu-Lao-Bà lại nói rằng:

“Đại vương, thế gian này không được bảo vệ, không đáng nương tựa”-Này Lại-Tra-Hòa-La, tôi cũng muốn nhân lạc điều đó. Vì sao vậy? Thế gian này quả thực không được bảo vệ, không đáng nương tựa.”

Vua Câu-Lao-Bà lại hỏi:

“Như Lại-Tra-Hòa-La đã nói “Đại vương, thế gian này tất cả đều đi đến chỗ già nua”. Lại-Tra-Hòa-La nói như thế có nghĩa là gì?”

Tôn giả đáp:

“Đại vương, bây giờ tôi hỏi Ngài xin tùy theo sự hiểu biết mà trả lời. Lúc đại vương còn hai mươi bốn tuổi hay hai mươi lăm tuổi thì như thế nào? Khi ấy sự nhanh nhẹn như thế nào đối với ngày nay? Khi ấy, gân sức, hình thể, nhan sắc như thế nào đối với ngày nay?”

Vua Câu-Lao-Bà đáp:

“Khi tôi hai mươi bốn hay hai mươi lăm tuổi, tự nhớ lại thời ấy, sự nhanh nhẹn, gân sức, hình thể, nhan sắc không ai hơn tôi. Lại-Tra-Hòa-La nay tôi đã già nua, các căn lụn bại, mạng sống sắp chấm dứt, tuổi đã tám mươi, đâu có mạnh khỏe như xưa”.

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La lại nói tiếp:

“Đại vương, thế cho nên đức Thế Tôn dạy rằng “ thế gian này tất cả đều đi đến chỗ già nua” tôi muốn tiếp nhận điều đó, tôi thấy, nghe, hiểu biết điều đó nên quyết chí xuất gia học đạo.”

Vua Câu-La-Bà nói :

“Như Lại-Tra-Hòa-la đã nói: “Đại vương, thế gian này tất cả đều đi đến chỗ già nua” tôi cũng tiếp nhận điều đó. Vì sao vậy? Vì thế gian này quả thật tất cả đều đi đến chỗ già nua.”

Nhà vua lại hỏi tiếp:

“Như Lại-Tra-Hòa-La đã nói: “Đại vương, thế gian này vô thường, cần phải bỏ đi”. Lại-Tra-Hòa-La nói như vậy có nghĩa là gì?”.

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La đáp:

“Đại vương, bây giờ tôi hỏi Ngài, xin tùy theo sự hiểu biết mà trả lời. Đại vương, có phải nước Câu-Lâu-Sấu dồi dào, hậu cung dồi dào, kho tàng cũng dồi dào không?”.

Vua Câu-Lao-Bà đáp:

“Đúng vậy!”.

“Đại vương, có nước Câu-Lâu-Sấu dồi dào, hậu cung dồi dào, kho tàng dồi dào, nếu thời gian đã đến, không thể nương tựa, chịu đựng sự tan vỡ, tất cả đời này đều đi đến chỗ diệt vong, lúc đó nước Câu-Lâu-Sấu dồi dào, hậu cung dồi dào, kho tàng dồi dào, có thể từ đời này sang đời sau không?”

Nhà vua đáp:

“Không được. Vì sao vậy? Tôi phải đơn độc, cô thân, không bạn bè, từ đời này cho đến đời sau”.

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La lại nói:

“Thế cho nên đức Thế Tôn dạy rằng: “Thế gian này vô thường, cần phải bỏ đi”. Tôi muốn nhấn lạc điều đó, tôi thấy, nghe, hiểu biết điều đó nên cạo bỏ râu tóc, lìa bỏ gia đình, sống không gia đình học đạo”.

Vua Câu-Lao-Bà lại nói:

“Như Lại-Tra-Hòa-La đã nói: “Đại vương, thế gian này vô thường, cần phải bỏ đi”. Tôi cũng muốn nhấn lạc điều đó. Vì sao? Vì thế gian này quả thật vô thường, cần phải bỏ đi”.

Vua Câu-Lao-Bà lại hỏi:

“Như Lại-Tra-Hòa-La đã nói: “Đại vương, thế gian không có sự thỏa mãn, không có sự biết đủ, là tội lỗi của tham ái”. Lại-Tra-Hòa-La, nói như thế có nghĩa là gì?”

Tôn giả đáp:

“ Đại vương, bây giờ tôi hỏi Ngài, xin tùy theo sự hiểu biết mà trả lời. Có nước Câu-Lâu-Sấu dồi dào, hậu cung dồi dào, kho tàng dồi dào phải không?”

Nhà vua đáp:

“Đúng vậy!”

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La lại hỏi:

“Có nước Câu-Lâu-Sấu dồi dào, hậu cung dồi dào, kho tàng dồi dào. Nếu có một người từ Phương Đông đến, đáng tin nhiệm, không lừa dối, nói với vua rằng: “Tôi từ Phương Đông đến, thấy nước ấy vô cùng giàu có, an vui, nhân dân đông đúc. Đại vương, có thể đánh

chiếm đoạt của cải, nhân dân, lực dịch nước ấy. Vua có thể đi đánh chiếm nước ấy không?”

Nhà vua đáp:

“Lại-Tra-Hòa-La, nếu tôi biết có nước nào giàu có của cải, nhân dân đông đúc, lực dịch như vậy, nhất định tôi sẽ đi đánh chiếm nước đó.”

“Cũng vậy, phương Nam, Phương Tây, phương Bắc cũng như vậy. Từ bờ biển lớn, nếu có một người đến dâng tin nhiệm nói với vua rằng: “Tôi từ bờ biển lớn đến đây, thấy nước đó vô cùng giàu có, nhân dân đông đúc, an lạc. Đại vương, có thể chiếm đoạt của cải, nhân dân, lực dịch nước ấy. Vua muốn đi đánh chiếm nước ấy không?”

Vua Câu-Lao-Bà đáp:

“Lại-Tra-Hòa-La, nếu tôi biết có nước nào giàu có của cải, nhân dân, lực dịch như vậy, nhất định tôi sẽ đi đánh chiếm nước đó”

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La lại hỏi:

“Đại vương, thế cho nên đức Thế Tôn dạy rằng: “Thế gian này không có sự thỏa mãn, không có sự biết đủ, là tôi tớ của tham ái” tôi muốn nhả lạc điều đó, tôi thấy, nghe, hiểu biết điều đó nên tôi quyết chí xuất gia học đạo”

Vua Câu-Lao-Bà lặp lại:

“Như Lại-Tra-Hóa-La đã nói: “Đại vương, thế gian này không có sự thỏa mãn, không có sự

biết đủ, làm tôi tớ của tham ái”. Tôi muốn
nhấn lạc điều đó. Vì sao? Vì thế gian này
không có sự thỏa mãn, không có sự biết đủ,
là tôi tớ của tham ái”

Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La nhắc lại:

“Đức Thế Tôn là đấng đã biết, đã thấy, là
Như Lai, Vô Sở Trước, Đẳng Chánh Giác, nói
cho tôi nghe bốn điều này. Tôi muốn nhấn lạc
điều đó nên quyết chí xuất gia học đạo”

Thì ra, những lời than thở của vua Câu-Lao-Bà
với Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La đệ tử của Đức
Phật tại một khu rừng Thâu-Lô-Tra ở Ấn Độ
cách đây đã 25 thế kỉ: “Khi tôi còn hai mươi
bốn tuổi hay hai mươi lăm tuổi, tự nhớ lại
thời ấy, sự nhanh nhẹn, gân sức, hình thể,
nhan sắc, không ai hơn tôi. Lại-Tra-Hòa-La,
tôi nay đã già nua, các căn đã lụn bại, mạng
sống sắp chấm dứt, tuổi đầy tám mươi, đâu
còn mạnh khỏe như xưa.” Vẫn không có gì
thay đổi, đối với số phận bi thảm của con
người, dù con người đã lên được Mặt Trăng,
và đang chuẩn bị đổ bộ lên sao Hỏa và các
hành tinh khác nữa. Nhưng chắc chắn con
người sẽ vẫn tiếp tục than thở như Câu-Lao-
Bà đã từng than thở nếu mỗi người trong
chúng ta không tự làm một cuộc cách mạng
trong chính tự bản thân của mình. Cuộc cách
mạng tự thân ấy phải bắt đầu từ đâu?

Trong kinh Khổ Ấm (II) Đức Phật đã nói với
một cư sĩ có tên là Ma-Ha-Nam:

“Này Ma-Ha-Nam, có năm công đức của dục,
đáng yêu, đáng mơ tưởng, đáng vui thích, có
liên hệ đến dục, khiến cho người khoái lạc.

Những gì là năm? Đó là sắc được biết bởi mắt, âm thanh được biết bởi tai, hương được biết bởi mũi, vị được biết bởi lưỡi, xúc được biết bởi thân. Do đó mà vua và quyến thuộc của vua được khoái lạc hoan hỉ. Nay Ma-Ha-Nam, vị ngọt của dục chỉ cùng cực đến đó chứ không thể hơn nữa, nhưng tai họa của nó thì rất nhiều”.

Như vậy, sở dĩ chúng ta chạy theo lợi danh, địa vị, tiền bạc, hay sắc dục cũng chỉ mục đích duy nhất là phục vụ cho năm cái mà Đức Phật đã gọi là “ năm công đức của dục” ấy. Nhưng Đức Phật đã không quên cảnh cáo chúng ta rằng: “nhưng tai họa của nó thì lại rất nhiều”.

Và Đức Phật đã chỉ ra cái họa ấy cho bản thân, cho gia đình, và cuối cùng là cho cả quốc gia, xã hội nữa.

Trước hết, Đức Phật đã chỉ cái họa cho bản thân một cách cụ thể rõ ràng rằng: “Người ấy gặp lạnh phải chịu lạnh, gặp nóng phải chịu nóng, bị đói khát mệt nhọc, bị muỗi mòng châm chích, nó phải làm nghề nghiệp như thế để mong kiếm được tiền của”. Nhưng khi đã có tiền của rồi lại phải chịu cái khổ khác nữa, đó là cái khổ vẫn theo Đức Phật: “sanh yêu quý, gìn giữ, chôn giấu. Vì sao vậy? Vì nó nghĩ: “Tài vật này của ta, đừng để cho ai cướp đoạt, hay lửa thiêu hư hoại, mất mát, hoặc xuất tài mà vô lợi hoặc làm việc mà không thành tựu”.

Sau cái họa cho bản thân thì đến cái họa cho gia đình và cả dòng họ nữa:

“Lại nữa, này Ma-Ha-Nam, vì chúng sanh nhân nơi dục, duyên nơi dục, lấy dục làm gốc nên mẹ tranh cãi với con, con tranh cãi với mẹ, cha con, anh em, chị em, bà con dòng họ tranh cãi lẫn nhau. Vì tranh cãi với nhau như vậy nên mẹ nói xấu con, con nói xấu mẹ. Cha con, anh em, chị em, bà con dòng họ nói xấu lẫn nhau”.

Và cuối cùng, Đức Phật không quên nêu ra thủ phạm chính là cái dục chứ không ai khác đã đang và sẽ đốt cháy thế giới này:

“Lại nữa, Ma-Ha-Nam, vì chúng sanh nhân nơi dục, duyên nơi dục, lấy dục làm gốc nên vua tranh giành với vua, Bà La Môn tranh giành với Bà La Môn, cư sĩ tranh giành với cư sĩ, dân tranh giành với dân, nước này tranh giành với nước nọ. Bởi tranh giành nên nghịch nhau, rồi dùng binh khí để giết hại lẫn nhau, hoặc nắm tay thoi, ném đá, hoặc dùng gậy đánh, dao đâm chặt. Trong khi giao đấu hoặc chết, hoặc sợ hãi, thọ cực trọng khổ...”

Dường như, tất cả những cuộc chiến tranh trong lịch sử của nhân loại từ xưa đến nay dù được những người chủ trương giải thích có hợp lí như thế nào đi nữa thì thực tế cũng chỉ để che đậy cái dục nghĩa là lòng tham vô đáy của họ mà thôi, như vua Câu-Lao-Bà đã thú nhận với Tôn giả Lại-Tra-Hòa-La, đệ tử của Đức Phật tại khu rừng Thâu-Lô-Tra ở Ấn Độ cách đây 25 thế kỉ: “ Lại-Tra-Hòa-La, nếu tôi biết nước nào giàu có của cải, nhân lực, lực dịch như vậy, nhất định tôi sẽ đánh chiếm nước đó!”

Cái dục mang tai họa đến chẳng những cho bản thân, gia đình mà còn cả xã hội loài người một cách nguy hiểm như vậy, nên Đức Phật đã chỉ bày rất rõ ràng cụ thể phương pháp diệt dục mà chính Ngài đã thực hành, để rồi cuối cùng Ngài đã diệt trừ nó, nghĩa là Ngài đã làm cuộc cách mạng vĩ đại đó trong chính tự thân của mình.

Trong kinh có tên là Kinh Niệm, Đức Phật thuật lại:

“Ta thực hành như vậy: sống viễn ly, cô độc, tâm không phóng dật, tu hành tinh tấn, nếu sanh tâm niệm dục, ta liền biết là đang sanh tâm niệm dục, hại mình, hại người, hại cả hai, diệt trí tuệ, nhiều phiền nhọc, không chứng đắc Niết Bàn. Biết rằng, hại mình, hại người, hại cả hai, diệt trí tuệ, nhiều phiền nhọc không chứng đắc Niết Bàn nó liền bị tiêu diệt nhanh chóng”.

Và đoạn sau đây ta sẽ thấy Đức Phật đã chiến đấu quyết liệt như thế nào đối với tai họa khủng khiếp của dục:

“Khi sanh tâm niệm dục, Ta không thọ nhận, mà đoạn trừ, loại trừ, tổng khứ, sanh tâm niệm nhuế, tâm niệm hại cũng không thọ nhận, mà đoạn trừ, loại trừ, tổng khứ. Vì sao vậy? Vì Ta thấy rằng, nhân nơi đó mà sanh vô lượng pháp ác bất thiện. Vì như vào tháng cuối xuân, vì đã trồng lúa nên đất thả bò không được rộng. Người chăn bò thả bò nơi đồng ruộng, bỏ vào đất người, nó liền cầm roi đến ngăn lại. Vì sao vậy? Vì người chăn bò biết rằng nhân nơi đó mà có lỗi lầm là sẽ bị chửi, bị đánh, bị trói. Do đó, người chăn bò

cầm roi đến ngăn lại. Ta cũng như vậy, sanh tâm niệm dục, không thọ nhận, mà đoạn trừ, loại trừ, tổng khứ. Sanh tâm niệm nhuế, tâm niệm hại cũng không thọ nhận, mà đoạn trừ, loại trừ, tổng khứ. Vì sao vậy? Vì Ta thấy nhân nơi đó mà sanh vô lượng ác bất thiện”

Nhưng khi một người đã tiêu diệt hoàn toàn lòng dục, không còn tham sân si chi phối thì khi bước xuống cuộc đời nghĩa là phải đối mặt với những con người đầy tham ái, ích kỷ, thì họ phải đối phó với những người đó như thế nào? Tôn giả Xá-Lợi-Phất, vị tôn giả mà trong kinh Phân Biệt Thánh Đế đã được Đức Phật ca ngợi là: “Bậc thông tuệ, tốc tuệ, minh đạt tuệ, biện tài tuệ, quảng tài tuệ, thâm tuệ, xuất yếu tuệ” đã một lần bị một vị Tỳ Kheo vu khống trước Đức Phật là: “Tôn giả Xá-Lợi-Phất đã khinh mạn con, rồi đi trú trong nhân gian”.

Rồi câu chuyện được đem ra giữa Đức Phật và đại chúng Tỳ Kheo. Trước Đức Phật và chúng Tỳ Kheo, có cả vị Tỳ Kheo đã vu khống mình, Tôn giả Xá-Lợi-Phất trình bày rằng chỉ Tỳ Kheo nào “không niệm thân trên thân thì người ấy mới khinh mạn đồng phạm hạnh”. Tôn giả Xá-Lợi-Phất khẳng định với Đức Phật và chúng Tỳ Kheo rằng: “Con có niệm thân trên thân thì vì sao con lại đi khinh mạn một đồng phạm hạnh rồi đi trú trong nhân gian?”.

Sau đó, tôn giả Xá-Lợi-Phất bằng tất cả “biện tài tuệ” của mình đã đưa ra nhiều ví dụ vì sao tôn giả có thể “như như bất động” giữa xã hội loài người đầy hận thù này. Và đây là một trong mười ví dụ mà tôn giả đã trình bày

trước Đức Phật và đại chúng Tỳ Kheo trong kinh có tên là Sư Tử Hống:

“Bạch Thế Tôn, cũng như mặt đất dung nạp tất cả đồ sạch, đồ bẩn, đại tiện, tiểu tiện, nước mũi, nước miếng. Đất không phải vì thế mà khởi sự thương ghét, không lấy làm sỉ nhục, xấu xa, không hổ, không thẹn. Bạch đức Thế Tôn, con cũng như vậy. Tâm con như mặt đất kia, không ghét, không oán, cũng không sân nhuế, không nã hại, rộng lớn, vô biên, khéo tu tập, biến mãn tất cả thế gian thành tự và an trụ”.

Có lẽ chính vì thế mà ta chẳng lấy gì làm ngạc nhiên khi D.T.Suzuki nhà thiền học được tôn xưng là vĩ đại nhất của thế kỉ 20, vẫn thường trích dẫn câu chuyện về chiếc cầu đá của thiền sư Triệu Châu ở Trung Quốc, như một thông điệp về tình yêu và sự bao dung mà ông muốn gửi đến cho nhân loại ở thế kỉ 20, một thế kỉ đầy dẫy những ý thức hệ cuồng tín luôn luôn kích động lòng hận thù:

“Một hôm có vị sư đến thăm Triệu Châu, nói: “Thưa thầy, chiếc cầu đá của thầy được nói đến khắp nơi, nhưng khi tôi nhìn thấy thì nó chỉ là cây cầu gỗ ọp ọp”.

Triệu Châu trả lời:

“Ông chỉ thấy cây cầu khập khểnh của mình nên khó lòng nhìn thấy cây cầu đá thực sự”.

Nhà sư hỏi:

“Thế nào là cầu đá?”

Triệu Châu đáp:

“Người đi qua trên đó, lửa cũng đi qua trên đó”.

Và đây là lời bình của D.T.Suzuki:

“Cây cầu của Triệu Châu cũng như cát của sông Hằng, bị đủ loại súc sinh giẫm đạp và vấy bẩn. Nhưng cát vẫn không một lời ta thán. Một dấu chân để lại của các tạo vật đủ loại trong phút chốc đều bị xóa tan, và cũng như bao rác rưởi của chúng, hết thảy đều bị cuốn trôi đi, trả lại cho sự trong sạch ban đầu. Cây cầu đá của Triệu Châu cũng vậy, không những lửa ngựa đi qua mà ngay cả xe tải hay xe lửa cũng đi qua đó mà nó vẫn (tận tâm), thích nghi tất cả. Ngay cả khi họ tận dụng nó, nó cũng không phiền toái chút nào”.²

Có một thanh niên trẻ tuổi nữa tên là Phất-Ca-Sa-Lợi, người thanh niên trẻ tuổi này có lẽ đặc biệt hơn Lại-Tra-Hòa-La. Sở dĩ tôi nói đặc biệt là vì Lại-Tra-Hòa-La sau khi gặp Phật và nghe Phật thuyết pháp rồi mới từ bỏ để xuất gia học đạo nhưng Phất-Ca-Sa-Lợi thì chưa hề gặp Đức Phật mới chỉ nghe giáo pháp gián tiếp của Đức Phật thì nhất quyết từ bỏ gia đình mà xuất gia học đạo.

Câu chuyện về người thanh niên trẻ tuổi Phất-Ca-Sa-Lợi được ghi lại trong Phân Biệt Lục Sứ Kinh như thế này:

“Một thời Đức Phật Trú tại nước Ma-Kiệt-Đà, ở thành Vương Xá. Bây giờ đức Thế Tôn đến nhà người thợ gốm nói rằng:

“ Này thợ gốm, ta nay muốn tạm trú ở phòng làm đồ gốm một đêm, ông có thuận chăng?”

Thợ gổm trả lời:

“Con chẳng trở ngại gì cả. Nhưng vì đã có một Tỳ Kheo đã trú trong đó trước rồi. Nếu vị ấy thuận thì xin tùy ý.”

Bấy giờ đức Thế Tôn ra khỏi nhà thợ gổm, đi vào phòng làm gổm, nói với Tôn giả Phất-Ca-Sa-Lợi rằng:

“Này Tỳ Kheo, ta nay muốn tạm trú một đêm ở phòng làm gổm, thầy có thuận chăng?”

Tôn giả Phất-Ca-Sa-Lợi đáp:

“Thưa Hiền giả, tôi không trở ngại. Và lại, ở phòng làm gổm này có chỗ ngồi bằng cỏ đã trải xong nếu hiền giả muốn ở lại thì tùy ý”.

Nghe vậy, đức Thế Tôn từ phòng gổm đi ra ngoài rửa chân rồi mới trở vào, lấy ni sư đàn trải lên chỗ ngồi bằng cỏ mà ngồi kiết già suốt đêm yên lặng tĩnh tọa định ý.

Tôn giả Phất-Ca-Sa-Lợi cũng suốt đêm yên lặng, tĩnh tọa, định ý.

Bấy giờ, đức Thế Tôn suy nghĩ như thế này: “Tỳ Kheo này đi đứng tịch tĩnh, thật kì lạ, thật hiếm có. Ta hãy hỏi Tỳ Kheo này: “Thầy của bạn là ai? Y theo ai mà bạn xuất gia, học đạo và thọ pháp?”

Tôn giả Phất-Ca-Sa-Lợi đáp:

“Này Hiền giả, có Sa môn Cù-Đàm, dòng họ Thích, đã từ bỏ tông tộc, cạo bỏ râu tóc, khoác y cà sa, chí tín lìa bỏ gia đình, sống không gia đình, học đạo, đã giác ngộ vô

thượng chánh Đăng Chánh Giác. Vị ấy là thầy của tôi. Tôi y theo vị ấy mà xuất gia học đạo, thọ pháp.”

Đức Thế Tôn lại hỏi:

“Tỳ Kheo, đã từng thấy thầy ấy chưa?”

Tôn giả Phất-Ca-Sa-Lợi đáp:

“Chưa thấy!”

Thế Tôn lại hỏi:

“Nếu gặp Thầy ấy, bạn có nhận ra không?”

Tôn giả Phất-Ca-Sa-Lợi đáp:

“Không biết. Nhưng này hiền giả, tôi nghe rằng Thế Tôn là Như Lai, Vô Sở Trước, Đẳng Chánh Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Ngài là thầy của tôi. Tôi theo y theo Ngài mà xuất gia học đạo, thọ pháp.”

Khi ấy, Thế Tôn lại suy nghĩ như vậy: “Thiện nam tử này, y theo Ta mà xuất gia, học đạo, thọ pháp. Ta nay có nên thuyết pháp chăng?”

Suy nghĩ như vậy rồi Thế Tôn bèn nói với Tôn giả Phất-Ca-Sa-Lợi:

“Này Tỳ Kheo, nay ta sẽ thuyết pháp cho thầy, phần đầu toàn thiện, phần giữa cũng toàn thiện và phần cuối cũng toàn thiện, có nghĩa, có văn đầy đủ, thanh tịnh, hiền thiện phạm hạnh. Đó gọi là “phân biệt sa giới” thầy hãy lắng nghe, khéo suy tư và ghi nhớ.”

Đức Phật đã giảng cho Phất-Ca-Sa-Lợi về sáu giới tự, sáu xúc xử, mười tám ý cận hành, bốn thẳng xử. Sau khi nghe xong bài pháp, Phất-Ca-Sa-Lợi đắc pháp, và nhận ra đây chính là Đức Phật bèn xin sám hối vì không biết nên đã gọi là "Hiền Giả".

Cuối bài pháp Đức Phật đã dạy Phất-Ca-Sa-Lợi những lời vô cùng quan trọng như thế này:

"Này Tỳ Kheo, ai nghĩ rằng "tôi đang là" ấy đang là tự đề cao. Rằng "tôi sẽ hiện hữu" ấy là tự đề cao. Rằng "tôi sẽ không hiện hữu" ấy là tự đề cao. "Tôi sẽ có sắc" ấy là tự đề cao. "Tôi sẽ không có sắc" ấy là tự đề cao. "Tôi sẽ có tướng" ấy là tự đề cao. "Tôi sẽ không có tướng" ấy là tự đề cao. "Tôi sẽ không có tướng, không phải không có tướng" ấy là tự đề cao. Đó là cống cao, là kiêu ngạo, là phóng dật."

Câu trên khiến ta liên tưởng đến câu nói lừng danh của triết gia Pháp Descartes: "Tôi tư duy nên tôi tồn tại". (I think. There for I am).

Có lẽ Đức Phật không hề bận tâm đến "tồn tại" hay "không tồn tại" như Descartes mà Đức Phật chỉ khuyên dạy Phất-Ca-Sa-Lợi hãy vượt qua chướng những Ngã (àtman) thôi còn cả Vô Ngã (anàtman) nữa để tiến thẳng đến chân lí tuyệt đối (Paramàrtha-satya) nghĩa là Tánh Không (Sùnyatà) nơi mà hoàn toàn nằm ngoài sự "tồn tại" hay "không tồn tại".

Chỉ khi ấy, Đức Phật giảng tiếp cho Phất-Ca-Sa-Lợi rằng:

“Này Tỳ Kheo, nếu không có tất cả những sự tự đề cao, cống cao, kiêu ngạo, phóng dật ấy thì ý tịch tĩnh.

Này Tỳ Kheo, ý tịch tĩnh thì không chán ghét, không ưu sầu, không lao nhọc, không sợ hãi, vì sao? Vì Tỳ Kheo ấy đã thành tựu Pháp nên không còn chán ghét, không chán ghét thì không ưu tư, không ưu tư thì không sầu não, không sầu não thì không lao nhọc, không lao nhọc thì không sợ hãi. Nhân nơi không sợ hãi nên sẽ đắc Niết Bàn, biết như thật rằng: “Sự sanh đã dứt, phạm hạnh đã vững, việc cần làm đã làm xong, không còn tái sanh nữa”

Nhưng Đức Phật không chỉ đến với những người trẻ tuổi như Lại-Tra-Hòa-La hay Phất-Ca-Sa-Lợi nghĩa là những thanh niên trí thức này luôn luôn bận tâm đến những vấn đề lớn của nhân sinh, mà Ngài còn đến cả những người trẻ tuổi rất bình thường như người thanh niên có tên là Thiện-Sinh (Singalovada) mà kinh Thiện Sinh đã ghi lại như sau:

“Bấy giờ khi đêm đã qua, vào buổi sáng sớm, Đức Thế Tôn đắp y, cầm bát, vào thành Vương Xá để khất thực. Khi đức Thế Tôn vào thành Vương Xá để khất thực, thì từ xa trông thấy Thiện-Sinh, con trai vị cư sĩ, vào lúc sáng sớm, tắm gội, mặc áo Sô-ma mới, tay cầm lá Câu-Xá còn tươi, đi đến bờ sông, chấp tay lạy sáu phương:

“Ở Phương Đông, nếu có chúng sanh nào thì tôi hết lòng cung kính,, cúng dường, lễ bái, thờ phụng chúng sanh đó. Khi tôi đã hết lòng

cung kính, cúng dường, lễ bái, thờ phụng chúng sanh đó rồi, thì chúng sanh đó cũng hết lòng cung kính, cúng dường, lễ bái, thờ phụng lại tôi.

Cũng như vậy Phương Nam, Phương Tây, Phương Bắc, trên, dưới, nếu có chúng sanh nào thì tôi cũng hết lòng cung kính, cúng dường, lễ bái, thờ phụng chúng sanh đó.”

Đức Thế Tôn thấy thế, liền đến gần hỏi Thiện-Sinh, con trai cư sĩ:

“Này con trai cư sĩ, ông thọ nhận giáo hóa của Sa môn, Bà La Môn nào? Ai dạy ông cung kính, cúng dường, lễ bái, thờ phụng sáu phương? Mà mỗi buổi sáng tắm rửa, mặc áo Sô-ma mới, tay cầm lá Câu-xá còn tươi, đến bờ sông rồi chắp tay lạy sáu phương?”

Thiện-Sinh, con trai cư sĩ thưa rằng:

“Bạch đức Thế Tôn, không có vị Sa môn hay Bà La Môn nào dạy con cả. Bạch Thế Tôn, khi cha con sắp lâm chung, nhân sáu phương mà trở lại con, khéo dạy, khéo quở con rằng: “Này Thiện Sinh, sau khi cha mất, con phải chắp tay mà lạy sáu phương”

Đức Thế Tôn sau khi nghe như vậy, Ngài mới nói rằng:

“Này con trai cư sĩ, ta nói có sáu phương, chứ không nói là không có. Này con trai cư sĩ, nếu có người phân biệt sáu phương, xa lìa những nghiệp ác bất thiện ở sáu phương. Người đó ngay trong đời này đáng được cung kính, tôn trọng. Sau khi thân hoại mạng chung, chắc chắn sẽ sanh đến nơi thiện xứ.

Này con trai cư sĩ, chúng sanh có bốn loại nghiệp, bốn loại ô uế. Những gì là bốn? Này con trai cư sĩ, sát sanh là một loại nghiệp, một loại ô uế của chúng sanh. Lấy vật không cho, tà dâm, vọng ngôn, là một loại nghiệp, một loại ô uế của chúng sanh.”

Rồi Đức Phật giảng cho Thiện Sinh nghe sáu phi đạo, tức là sáu nguyên nhân, đưa một gia đình đến hao tài và cuối cùng là phá sản:

“Này con trai cư sĩ, kẻ mong cầu của cải nên biết sáu điều phi đạo. Sáu điều đó là gì? Một là chơi bời các thứ cờ bạc mà mong cầu tài vật là phi pháp. Hai là rong chơi không phải lúc mà mong cầu tài vật là phi pháp. Ba là đam mê rượu chè mà mong cầu tài vật là Phi Pháp. Bốn là gần gũi ác tri thức mà mong cầu tài vật là phi pháp. Năm là đam mê kĩ nhạc mà mong cầu tài vật là phi pháp và sáu là lười biếng mà mong cầu tài vật là phi pháp.”

Với tuổi trẻ thì bạn bè đóng một vai trò vô cùng quan trọng trong việc thành công hay thất bại cho chính cuộc đời của họ. Đức Phật hiểu rõ điều này nên khuyên Thiện Sinh nên tránh bốn loại bạn sau đây:

“Một là xúi việc bài bạc, hai là xúi rong chơi không phải thời. Ba là xúi uống rượu và bốn là thân cận bạn ác.”

Và Đức Phật cũng thấy những cạm bẫy vô cùng vi tế mà tuổi trẻ vì nông nổi có thể nhẹ dạ tin theo. Chẳng hạn, Ngài khuyên Thiện Sinh đừng giao tiếp với những loại người như thế này:

Người ấy biết làm việc

*Nói năng rất êm dịu
Sợ, vì lợi hòa theo
Biết chẳng thân, tuồng thân
Nên xa là kẻ ấy
Như đường có hiểm họa*

Và Đức Phật cũng không quên đưa ra bốn tiêu chuẩn mà Ngài gọi là bạn lành:

“Này con trai cư sĩ, nên biết có bốn hạng bạn lành. Những gì là bốn? Một là cùng chịu khổ vui, nên biết đó là bạn lành. Hai là thương tưởng, nên biết đó là bạn lành. Ba là khuyên điều lợi, nên biết đó là bạn lành. Bốn là giúp đỡ, nên biết đó là bạn lành.”

Và cuối bài pháp, Đức Phật nói với Thiện Sinh:

“Này con trai cư sĩ, trong pháp luật của bậc Thánh cũng có sáu phương là: Đông, Nam, Tây, Bắc, Trên, Dưới.

- 1) Phương Đông có nghĩa là phải có bốn phận với cha mẹ.
- 2) Phương Nam phải có bốn phận với thầy trao truyền kiến thức
- 3) Phương Tây phải có bốn phận với vợ con.
- 4) Phương Bắc phải có bốn phận với người thân.
- 5) Phương Dưới phải có bốn phận với kẻ giúp việc.
- 6) Phương Trên phải có bốn phận với bậc Sa môn.

Có nhiều người vẫn ngộ nhận rằng đạo Phật chỉ bận tâm giải quyết những vấn đề lớn của kiếp người như sanh, lão, bệnh, tử nghĩa là ra khỏi thế gian mà quên đi những vấn đề thực tế của cuộc sống. Nhưng đọc kinh Thiện Sinh ta mới nhận ra rằng Đức Phật là người thực tế trên cả những người thực tế nữa. Như Ngài đã từng xác nhận như vậy trong kinh Samyutta Nikaya:

“Trong chính thân xác dài một trượng này, cùng với tri giác và tư tưởng Như Lai tuyên bố thế gian, nguồn gốc của thế gian, sự chấm dứt thế gian và con đường dẫn đến sự chấm dứt của thế gian.”

Như vậy, đối với đạo Phật chẳng phải mọi sự phải khởi đầu từ tấm thân dài một trượng đang mò mẫm bước đi trên mặt đất đen tối này hay sao?

Nhưng tại sao bao nhiêu những người trẻ tuổi của Ấn Độ đương thời đã dám từ bỏ tất cả để đi theo bước chân của một người hoàn toàn cô độc?

Đọc kinh Nhu Nhuyễn, kinh mà Đức Phật đã kể lại về tuổi trẻ mà Ngài đã từng trải qua thì ta có thể biết lí do tại sao:

“Bấy giờ Thế Tôn nói với các Tỳ Kheo:

“Chính ta ngày trước ra đi xuất gia học đạo là ra đi từ chỗ ưu du, từ chỗ thông dong, nhàn nhã, từ đời sống cực kì êm dịu khi ta còn ở nhà, phụ vương Duyệt-Đàn-Đầu (vua Tịnh Phạn) tạo cho ta đủ thứ cung điện, cung điện để ở vào mùa Xuân, cung điện để ở vào mùa Hạ, cung điện để ở vào mùa Đông.

“Bởi ta thích du ngoạn, nên cách hoàng cung không bao xa, Người lại tạo không biết bao nhiêu là ao sen: ao sen xanh, ao sen hồng, ao sen đỏ, ao sen trắng. trong các ao đó trồng đủ các loại hoa dưới nước. Nước thì luôn luôn đầy, hoa thì luôn nở, mà những người sai dịch chăm sóc không thông suốt được hết.

Bởi ta thích du ngoạn nên trên bờ ao trồng các loại hoa: hoa Tu-ma-ca, hoa Bà-sư, hoa Chiêm-Bạc, hoa Tu-Kiền-Đề, hoa Ma-Đầu – Kiền-Đề, hoa A-Đề-Mu-Đa, hoa Ba-La-Đầu.

“Bởi ta thích du ngoạn nên Người sai bốn người tắm rửa cho ta. Tắm rửa cho ta rồi lại xoa hương Chiên-Đàn đỏ vào khắp thân ta, xoa hương vào thân ta rồi lại khoác vào mình ta chiếc áo thật mới. Trên, dưới, trong, ngoài, đều mới. Suốt ngày đêm luôn luôn cầm lọng che cho ta, không để cho Thái tử phải nhiễm sương hay bị nóng hập.

Như nhà dân thường được ăn đại mạch thô, cơm gạo tẻ, cháo đậu, gừng cho đó là đồ ăn bậc nhất, những người sai dịch thấp nhất của phụ vương ta lại cho là rất dở, chỉ ăn nếp trắng, và hào soạn mới cho là đồ ăn bậc nhất.

Lại nữa, nếu có cầm thú nơi đồng ruộng, loại cầm thú ngon nhất như Đê-Đế, La-hòa-tra, Kiếp-tân-xà-la, Hễ-mã-hề, Lê-xê-na, Thi-la-mễ. Các loại cầm thú nơi đồng ruộng, loại cầm thú ngon nhất như vậy ta thường được ăn.

“Ta nhớ khi xưa, lúc còn ở với phụ vương ta, suốt ba tháng Hạ, mỗi khi lên chánh điện đều không có người nam, chỉ toàn là kĩ nữ để ta cùng vui chơi, không hề trở xuống.

“Rồi khi ta muốn đến công viên, tức thì có ba mươi danh kĩ thượng hạng được tuyển chọn với những hàng đại thuận đi dẫn đường hộ tống trước sau, không kể những tiểu tiết khác...”

Tất nhiên, ta đã biết rằng Thái tử Tất-Đạt-Đa đã từ chối những lạc thú phù du này. Nhưng điều quan trọng là, cách từ chối của Ngài thật vô cùng độc đáo. Độc đáo ở chỗ từ sự đau khổ của chính bản thân mình Ngài biết tôn trọng sự đau khổ của người khác. Vì sao? Vì nói cho cùng, thì con người có khác nhau về địa vị, về giai cấp, về giàu nghèo nhưng sự đau khổ thì hoàn toàn chẳng có gì khác nhau:

“Ta còn nhớ khi xưa, lúc ta thăm ruộng, khi người làm ruộng nghỉ ngơi trên đám ruộng, ta đi đến dưới gốc cây Diêm Phù ngồi kiết già, li dục, ly pháp ác bất thiện, có tầm, có tứ, hỉ lạc do viễn ly sanh, chứng đắc được sơ thiền, thành tựu và an trụ. Ta nghĩ rằng: “Phàm phu ngu si không đa văn, tự sẵn có bệnh tật, không thoát khỏi bệnh tật, nhưng thấy người bệnh tật thì ghê tởm, khinh bỉ, không yêu, không thích, mà không tự quan sát chính mình.

“Rồi ta nghĩ: Ta tự sẵn có tật bệnh, không thoát khỏi tật bệnh. Nếu ta thấy người tật bệnh mà ghê tởm, khinh bỉ, không yêu, không thích, ta không nên như vậy, vì ta

cũng có trường hợp này. Quan sát như vậy rồi, tâm cống cao phát khởi do không có tật bệnh liền bị tiêu diệt.

“Ta lại còn tự nghĩ phàm phu ngu si không đa văn, tự có sẵn sự già, không thoát khỏi sự già, nhưng thấy người già cả thì ghê tởm, khinh bỉ, không yêu, không thích mà lại không tự quán sát mình.

“Rồi ta lại nghĩ ta tự có sẵn sự già, không thoát khỏi sự già. Nếu ta thấy sự già mà ghê tởm, không yêu thích. Ta không nên như vậy, vì ta cũng có trường hợp này. Quán sát như vậy rồi, tâm cống cao phát khởi do chưa đến tuổi già liền tự tiêu diệt.”

Rồi cuối bài pháp Đức Phật cảnh cáo những người trẻ tuổi cùng những người chưa hề có bệnh tật không nên tự mãn về sức khỏe của mình mà chìm đắm trong dục vọng, vì cái bệnh và cái chết không phải chỉ dành riêng cho những người già nua tuổi tác mà cho tất cả mọi lứa tuổi:

“Phàm phu ngu si không đa văn, vì chưa bị bệnh tật, nên tâm tự cao, tự phụ, rồi do tham dục mà sanh si ám, không tu tập phạm hạnh. Phàm phu ngu si không đa văn vì còn trẻ trung nên tự cao tự phụ, không tu tập phạm hạnh, rồi tham dục mà sanh si ám. Phàm phu ngu si không đa văn vì thọ mạng nên tự cao tự phụ, phóng dật rồi do tham dục mà sanh si ám, không tu tập phạm hạnh.”

Nhưng không phải đợi đến thời đại ngày hôm nay mà vào thời đại của Đức Phật tại Ấn Độ cũng đã có một quan điểm cực đoan trái

ngược hẳn các triết thuyết đương thời mà trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ thường gọi là Tuyệt diệt hay Đoạn kiến, tức là những người chủ trương sống theo vật chất mà người sáng lập là Carvakas. Theo Carvakas thì chết là hết, là chấm dứt tất cả, chỉ có cuộc sống hiện tại là có thực, nên hẳn còn sống là tận hưởng tất cả nhưng lạc thú trần gian, còn đạo đức hay phạm hạnh chỉ là ảo tưởng của những kẻ điên khùng mà thôi.

Nhưng nếu những lạc thú của trần gian chẳng những là chóng tàn phai mà còn đem tai họa đến cho bản thân, gia đình và cả xã hội nữa thì những người diệt dục sống đời phạm hạnh có tìm thấy niềm vui vĩnh cửu để thay thế cho niềm vui chóng tàn phai đó không? Nhất là niềm vui phải đạt ngay trong đời hiện tại chứ không phải đợi đến thời gian nào đó trong tương lai xa xôi?

Trong kinh có tên là Khổ Ấm (II) có ghi lại cuộc đối thoại giữa Đức Phật và các Ni-Kiền-Tử mà Đức Phật đã kể lại cho Ma-Ha-Nam nghe có thể giải đáp được cho ta thắc mắc ấy:

“Thưa Sa môn Cù-Đàm, nay chúng tôi muốn hỏi giữa vua Tần-Tì-Sa-La và Sa môn Cù-Đàm, ai sung sướng hơn ai?”

Đức Phật trả lời:

“Này Ni-Kiền-Tử, ta nay hỏi ông, tùy theo sự hiểu biết mà trả lời. Này Ni-Kiền, ý ông nghĩ sao, vua Tần-Tì-Sa-La có đạt được sự tịch mặc vô ngôn như ý, nhân đó mà được hoan

hỉ, khoái lạc trong vòng bảy ngày bảy đêm không?”

Ni-Kiền-Tử đáp:

“Không, thưa Cù-Đàm!”

Ta lại hỏi “thế có được hoan hỉ, khoái lạc trong vòng sáu, năm, bốn, ba, hai hay một ngày một đêm không?”

Ni-Kiền đáp:

“Không, thưa Cù-Đàm!”

Ta lại hỏi “Này Ni-Kiền, ta có đạt được sự tịch mặc vô ngôn như ý, nhân đó mà được hoan hỉ, khoái lạc trong một ngày một đêm không?”

“Được, thưa Cù-Đàm.”

Ta lại hỏi: “Thế ta có được hoan hỉ trong vòng hai, ba, bốn, năm, sáu, cho đến bảy ngày bảy đêm không?”

“Được, thưa Cù-Đàm.”

Ta lại hỏi: “Này Ni-Kiền, ý các ông nghĩ sao? Ai sung sướng hơn, vua Tần-Tì-Sa-La hay là Ta?”

Ni-Kiền đáp: “Thưa Cù-Đàm, như chúng tôi hiểu theo sự trình bày của Sa môn Cù-Đàm thì Sa môn Cù-Đàm sung sướng hơn, vua Tần-Tì-Sa-La không thể bằng được.”

Và Đức Phật kết luận:

“Ma-Ha-Nam, vì vậy nên biết là nơi dục lạc không có lạc, chỉ toàn khổ hoạn. Nếu đa văn Thánh đệ tử không thấy như thật, như vậy sẽ bị bao phủ bởi dục, bị quăn chặt bởi pháp ác bất thiện, nên không đạt được xả, lạc, vô thượng tịch tĩnh, này Ma-Ha-Nam, như vậy đa văn Thánh đệ tử kia nhân nơi dục mà bị thoái chuyển.”

Không nghi ngờ gì nữa, chính vì muốn đạt được “sự tịch mặc vô ngôn như ý” này mà Thái tử Tất-Đạt-Đa đã làm một cuộc từ bỏ vĩ đại như thái tử đã nói như vậy với vua Bình-Sa-Vương khi nhà vua ngỏ ý mời thái tử ở lại vương quốc của nhà vua để trị vì và cùng hưởng lạc thú trần gian như kinh Khuddaka Nikaya đã ghi lại câu trả lời của thái tử Tất-Đạt-Đa:

*Giòng họ thuộc mặt trời
Sanh tộc là Thích Ca
Từ bỏ gia tộc ấy
Thưa vua ta xuất gia
Ta không có thiết tha
Đối với các loại dục
Bỏ chúng là an ổn
Ta sẽ đi, tinh tấn
Ý ta được hoan hỉ*

(H.T Minh Châu dịch)

Ngoài những sự từ chối có thể nói là quá vĩ đại này thì còn gì nữa? Còn tiếng rống của sư tử chúa tể của sơn lâm chẳng?

Trong kinh Thị Giả có thuật lại một hôm Đức Phật bảo thị giả A-Nan:

“Này A-Nan, người nên nằm như cách nằm của sư tử.”

Tôn giả A-Nan bạch rằng:

“Bạch Thế Tôn, sư tử chúa của các loài thú, nằm theo cách nào?”

Đức Thế Tôn đáp:

“Này A-Nan, sư tử chúa của các loài thú, ban ngày đi tìm ăn, xong rồi vào hang. Khi muốn ngủ, bốn chân xếp chồng lên nhau, ngay đuôi ra sau, quay lại sau nhìn thân thể. Nếu sư tử chúa của các loài thú mà thân thể không ngay thẳng thì khi thấy rồi, nó không vui. Nếu sư tử chúa của các loài thú, mà thân thể được ngay ngắn khắp mọi phía, thì khi thấy rồi nó liền vui mừng. Nó từ chỗ nằm đứng dậy, ở trong hang đi ra, đi ra rồi gặm gù, gặm gù rồi lại ngấm thân thể. Tự ngấm thân thể rồi nhìn khắp bốn hướng, xoay nhìn khắp bốn hướng rồi liền rống lên ba lần, rống lên ba lần rồi liền đi tìm ăn. Cách thức nằm của sư tử chúa là như vậy.”

Kể từ khi Đức Phật công bố giáo pháp vĩ đại nơi vườn Lộc Uyển (Ngài thường ví như tiếng rống của sư tử chúa tể của sơn lâm) mà Đức Phật đã tự chứng ngộ dưới gốc cây Bồ Đề, kể từ đó đến nay đã có biết bao nhiêu người trẻ tuổi chẳng những chỉ có những người trẻ tuổi thời đó như Xá-Lợi-Phất, Mục-Kiền-Liên, A-Nan, Lại-Tra-Hòa-La hay Phất-Ca-Sa-Lợi mà cho đến cả thời đại hôm nay cũng đã có biết bao nhiêu người trẻ tuổi nữa trên khắp thế giới đã lắng nghe tiếng rống của sư tử mà thức tỉnh rồi từ bỏ đời sống ngục tù của trần

gian để lên đường đi đến chân trời cao rộng
với đại nguyện sấm sét:

“Dừng đứng lại những gì đã quăng ngã
xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ
đường cho kẻ bị lạc hướng, đem đèn sáng
vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể
thấy” giữa thế giới đầy tăm tối này.

Chú thích:

1 Trung A Hàm, toàn bộ 3 tập, Tuệ Sĩ dịch,
NXB Phương Đông và thư quán Hương Tích
phát hành 2009.

2Tưởng niệm D.T.Suzuki, nhiều tác giả, Hạnh
Viên dịch NXB TPHCM, tr.112-113.

NGUYÊN LÝ VÔ THƯỜNG TRONG TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO

YAMAKAMI SOGEN

TUỆ HẠNH dịch

“Tất cả là vô thường” là một trong ba nguyên lý căn bản của Phật giáo (vô thường, vô ngã và niết-bàn tịch tịnh). Ba nguyên lý[1] này dựa trên toàn bộ cấu trúc của đạo Phật: Phật giáo Nguyên thủy, Phật giáo Tiểu thừa và Phật giáo Đại thừa.

Những tín đồ của Phật giáo Đại thừa, chính họ đã xác nhận bằng sự tương phản với Phật giáo Tiểu thừa về sự thành lập một nguyên lý cao siêu, đặc biệt hơn ngay trong chính họ, đó là niềm tin qua lời phát biểu của Sarvam Tathātvam: “Tất cả là như vậy”. Song, nguyên lý này không phải là tiêu điểm trong bất cứ sự mới lạ nào. Bởi vì, lý lẽ hợp nhất sẽ đưa đến kết luận xác thực về ba nguyên lý trình bày ở trên, mà niết-bàn là tối thắng. Trong tất cả kinh điển thường đề cập đến “Tất cả là khổ”, vấn đề này cũng được xem như là tiêu điểm đầu tiên trong cuộc sống. Vì không có gì hơn hệ luận thứ nhất là nguyên lý tối thượng, cái mà tạo nên chân lý trong thế giới hiện tượng “Tất cả là vô thường”. Theo quan điểm của các triết gia: “Bất cứ cái gì vô thường đều dẫn đến khổ đau; Tự ngã cũng như vậy”. Do đó, chúng ta sẽ không nhầm lẫn khi nhận biết rằng ba nguyên lý trên là giáo lý căn bản của đạo Phật, mang

nét đặc thù từ tất cả hệ thống tôn giáo trong lịch sử nhân loại.

TIẾN TRÌNH KHẢO SÁT NGUYÊN LÝ VÔ THƯỜNG

LUẬT VÔ THƯỜNG TRONG VŨ TRỤ

Cái gì được gọi là dấu ấn (mudrā) của nguyên lý căn bản trong đạo Phật?

Nguyên lý có cùng nguồn gốc của Heraclitus[2] “tất cả là một dòng chảy mạnh” (Hēonta Pei) nghĩa là tất cả sự vật đều thay đổi trong trạng thái tương xứng, lời phát biểu này liên quan đến thế giới hiện tượng, thừa nhận sự chứng thực phong phú từ các nhà nghiên cứu khoa học hiện đại. Lời bình luận sắc bén về nguyên lý này do Giáo sư Rhys Davids trình bày, một trong những tác phẩm nổi tiếng được xuất bản gần đây của ông.

Theo Phật giáo, những học giả kỳ cựu cho rằng “Không có sự tồn tại mà chỉ có sự xứng hợp duy nhất, mỗi trạng thái riêng biệt của chúng sanh không xảy ra cùng một lúc mà sanh diệt tương tục”. Tất cả các pháp bao gồm con người, sự vật... chúng ta tìm thấy hình thái và đặc tính riêng biệt của chúng để cấu thành một vật thể. Hơn nữa, trong mỗi cá nhân không có sự tương phản về mối liên quan của vạn vật, các yếu tố hợp thành nó là sự thay đổi thường hằng và không bao giờ giống nhau, vì hai sự vật sanh diệt tiếp liền

nhau. Sự sắp xếp các yếu tố tương xứng nhau, nghĩa là tương xứng mà khác biệt và khác biệt tương xứng có thể xảy ra mà không có sự hủy diệt, sự xa lìa, điều mà không thể tránh được ở vài thời điểm hoặc một lúc nào đó có thể hoàn thành được.

NGUYÊN NHÂN

Tại sao tất cả các pháp là vô thường, và chúng lệ thuộc vào luật vô thường như thế nào?

Những nhà nghiên cứu Triết học uyên thâm về đạo Phật sẽ trả lời rằng: Luật vô thường do các nhà sáng lập tôn giáo nêu ra đều có liên quan đến luật Nhân quả, chúng không thể tách rời nhau được, bởi vì không có vật gì trong thế giới hiện tượng có thể tồn tại mà không do các nguyên nhân khác hợp lại thành. Ngay trong cái tên giả định,[3] ngụ ý sự phát sinh và hủy diệt trong cùng một phương cách chính xác. Vì thế, đức Phật đã dạy trong kinh Đại Bát-niết-bàn (Mahāparinirvāṇasūtra): “Các ông nên biết! bất cứ cái gì tồn tại đều phát xuất từ nguyên nhân và điều kiện trong mọi phương diện vô thường”.

KHẢO SÁT VỀ LUẬT VÔ THƯỜNG

SÁT-NA VÔ THƯỜNG

Sát-na vô thường là gì?

Trong thời đại hiện nay không có nhà khoa học nào nghi ngờ về phép tắc của những vấn đề không thể phá hủy được để bảo tồn năng lượng trong thế giới vật chất. Đạo Phật thừa nhận rằng, tác dụng của những quy luật này trong thế giới thực thể như những bản kinh của Sarvāstivādin, vì nó duy trì tính bất diệt trong trạng thái bản thể của các pháp suốt ba thời kỳ: Quá khứ, hiện tại và vị lai. Trong kinh Pháp Hoa nói, “các pháp vốn như vậy”.[4] Thật vậy, theo Phật giáo, tất cả sự vật không có điểm khởi đầu cũng không có điểm kết thúc. Chúng ta khó nhận biết được: “Một vật phát xuất từ cái không hoặc cái không phát xuất từ một vật nào đó và điều không thể xảy ra nếu có một vật tồn tại thì không thay đổi”. Trong kinh Pháp Cú (bản kinh Pāli) nói: “Trong bầu trời không có biển cả mênh mênh, không có hang động núi lớn, một nơi như thế không thể có sự sống, nơi mà con người có thể trú ẩn và không ai có thể vượt qua sự chế ngự bởi cái chết”. Bởi vì sanh và tử là hai phạm trù đối lập hoàn toàn, tử là sự thay đổi đột ngột và thậm chí làm xáo động tinh thần của người chết cũng như những người đang hiện hữu trong cuộc sống hiện tại, sự thay đổi này tùy thuộc vào sanh, lão, bệnh... Theo Phật giáo, đây là một trong những nỗi thống khổ nhất của con người mà trong kinh điển thường đề cập đến. Bằng ngôn ngữ chuyên môn trong Triết lý Phật giáo, đó là sự thay đổi liên quan đến cái chết ngụ ý sự vô thường của vạn vật. Mặc khác, ý nghĩa về sát-na vô thường biểu thị sự khác nhau giữa trạng thái sanh và trạng thái tử, giữa sự vật vô tri và vô giác... Trong Luận giải *Madhyātānugam* [5] về giáo lý Duy Thức, ngài Vô Trước (Asaṅga) đã nói: “Tất cả vạn

vật được phát sanh ra do nhiều nguyên nhân hợp lại thành, không có vật nào mà tự nó tạo nên, khi sự kết hợp bị tan rã thì sự hủy diệt theo sau". Như cơ thể con người bao gồm bốn yếu tố (tứ đại): đất, nước, gió, lửa; khi tứ đại hợp thành thì ngấm ngấm sự hủy diệt bên trong. Đó gọi là sự vô thường của một thực thể sanh diệt.

SANH DIỆT VÔ THƯỜNG

Là sự vô thường nhanh chóng trong từng ý niệm, nó thay đổi hoàn toàn, cái mà xảy ra bên trong bất cứ một chúng sanh nào hay một sự vật nào, ngoài sự tập hợp của các pháp thì xuất hiện sự sanh diệt ngay lúc đó. Như vậy, mỗi người, mỗi vật luôn luôn thay đổi và không bao giờ giống nhau, vì hai sự kiện hoạt động tiếp nối nhau. Trong Triết học Phật giáo gọi là "sanh diệt vô thường", nguyên lý này được giải thích theo quan điểm Phật giáo là bất cứ sự thay đổi nào của vạn vật đều sanh diệt không ngừng trong từng khoảnh khắc.

Theo Bách khoa Triết học của Phật giáo Tiểu thừa mang tựa đề *A-tỳ-đạt-ma Đại Tỳ-bà sa Luận* (Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra) bản gốc Sanskrit bị thất lạc, chỉ còn bản dịch tiếng Hán của ngài Huyền Trang, trong đó nói rằng: một ngày 24 giờ có 6.499.99.980.000.000 sát-na (kṣaṇas); tập hợp năm uẩn (skandhas) sanh diệt trong từng sát-na. Ngài Phật Âm (Buddhaghosa)[6], người khuếch trương một luận điểm nổi tiếng về Phật giáo Sri Lanka

vào đầu thế kỷ thứ V sau CN, đó là tác phẩm *Thanh Tịnh Đạo* (p: *visuddhi-magga*). Quả thật, sự sống của một chúng sanh vô cùng ngắn ngủi tương ứng với con người trong giai đoạn cuối cùng của một cuộc đời, ví như bánh xe ngựa đang quay vòng tại một điểm của lốp xe và chỉ một điểm mà thôi. Ngay cả cuộc sống của một chúng sanh cũng vậy chỉ kéo dài trong giai đoạn rất ngắn trong một ý niệm và khi ý niệm đó dừng lại thì sự sống cũng dừng lại. Như vậy, chúng sanh trong quá khứ đã sống mà không sống.

Năng lượng chuyển động của các sự vật do yếu tố nào mà thay đổi? Chúng ta thấy xe ngựa có khả năng di chuyển, nhưng nó không di chuyển nếu không có chủ ý trong sự chuyển động bởi năng lượng bên ngoài nào đó. Giống như cối xay nước quay được là nhờ năng lượng của nước, và quạt gió tùy thuộc vào sức đẩy của gió mới có thể quay được. Trái đất cũng vậy, cần phải có sức hút của mặt trời để quay quanh trục của nó. Quả thật, tất cả vạn vật cần phải có một loại năng lượng chuyển động nào đó, để thay đổi từ trạng thái này sang trạng thái khác. Chúng ta biết rằng, vũ khí không thể hoại diệt chính nó và ngón tay không thể chỉ ra chính nó. Rồi chúng ta có thể hỏi cái gì là năng lượng làm cho tất cả sự vật thay đổi? Khi trả lời câu hỏi này, ngài đã đề cập đến sanh, trụ, dị, diệt (*utpāda, sthiti, janā, nirodha*). Ngài nói, đây là bốn đặc tính hợp thành các sự vật; và ngài đã thêm vào quyền sở hữu của bốn đặc tính này thì tất cả vạn vật trải qua sự biến cải và lệ thuộc vào sự lập lại chính nó trong sự xoay vòng không có điểm dừng lại.

Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādin), theo thuyết Duy thực thuộc Phật giáo Tiểu thừa, có liên quan đến bốn đặc tính sanh, trụ, dị, diệt. Bởi vì một pháp chỉ xuất hiện hoặc tồn tại qua sự phân chia ba thời: Quá khứ, hiện tại, vị lai. Theo học thuyết của bốn đặc tính này gọi là tứ tướng (catur-lakṣaṇa). Trong triết học Phật giáo: (1) Sanh, sự tồn tại của mọi sự vật chuyển đến một trạng thái từ hiện tại đến tương lai; (2) Trụ, cũng tồn tại, cái mà tạo nên tất cả sự vật trong thực tế hoặc là trạng thái nhận biết ngay khi một vật xuất hiện từ tương lai trở về hiện tại do ảnh hưởng của sanh; (3) Dị là cái gì mà con người kéo dài sự sống trở nên nhợt nhạt của tuổi già, đang có mặt sự hoại diệt; (4) Diệt là yếu tố cuối cùng đưa đến sự hoại diệt, cái mà phá hoại tất cả sự vật chuyên chở nó đến quá khứ. Đây là lý do được giải thích tại sao trong thế giới hiện tượng, không có vật gì có thể thay đổi trong cùng một trạng thái do hai vật chuyển động liên tục tiếp nối nhau. Tóm lại, tất cả sự vật đang thay đổi liên tục do hoạt động của bốn đặc tính này.

Sau khi đức Thế Tôn nhập niết-bàn, các vị đệ tử của Ngài đã thảo luận về bốn đặc tính này và cho rằng nó tồn tại đồng thời hoặc thay đổi liên tục. Trường phái Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādin) đã duy trì một cách liên tục tính đồng nhất của chúng, còn Kinh lượng bộ (Sautrāntikas) thì nói rằng chúng tồn tại trong cùng một sát-na, trong lúc đó những đối thủ của họ thì trung thành một cách cố chấp theo quan niệm rằng, bốn đặc tính không tồn tại cùng một lúc, nhưng chính nó

đã kéo dài một cách liên tục vượt qua giới hạn của một sát-na.

TỰ TÁNH VÔ THƯỜNG (TÁNH KHÔNG)

Tự tánh vô thường là sự thay đổi tương tục của các hiện tượng trong vũ trụ, bao hàm sự sanh diệt vô thường. Đây là một khẩu trừ hợp lý đơn giản, một sự phân tích kỹ lưỡng về học thuyết vô thường, sự tồn tại của các hiện tượng trong việc phối hợp thời gian tạo nên bề rộng về học thuyết Tánh không (Śūnyatā) đã đưa ra một cách không tương xứng. Nhận biết rằng, mỗi chúng sanh sẽ chết đi là một quy luật tất yếu, nhưng không dễ để cảm nhận rằng tất cả chúng sanh đang kề cận cái chết như ngày và đêm trôi qua hoặc là nó đang biến chuyển liên tục trong từng sátna. Đối với tâm uế trước, đó là một vấn đề hết sức phức tạp để nắm giữ trạng thái của con người hay bất cứ sự vật nào mà chính nó là vô thường. Theo ngôn ngữ chuyên môn của Triết học Phật giáo, đối với ý niệm bên ngoài thì tự tánh duyên khởi của các pháp là Tánh không (Śūnyatā). Quả thật, đây là sự kết thúc cuối cùng, là kết luận chính đáng và phải lẽ được rút từ nguyên lý đầu tiên của đạo Phật, đó là "Tất cả là vô thường". Khi nhận thức đúng đắn về kết luận này thì dễ dàng thực hiện quan niệm về ý nghĩa chân thật của Tánh không (Śūnyatā) có thể mang nhiều ý nghĩa khác nhau trong triết lý Phật giáo. Nó đã tỏ ra như một cạm bẫy thực sự đối với các nhà phê bình Phật giáo Châu Âu và Châu Á. Hầu như các cây bút Phật giáo phương Tây cho rằng Tánh không (Śūnyatā) đồng nghĩa với hư vô hay là sự

hủy diệt. Nhưng đối với Phật giáo, ý nghĩa về Tánh không mang bản chất khác xa với sự nhận thức. Tác giả hiểu về nó với ý nghĩa “mọi vật xuất hiện đều thay đổi liên tục từng bước trong thế giới hiện tượng”. Theo sự lý giải của Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) qua bản dịch Trung luận[7] của Bồ-tát Long Thọ nói: “Tâm quan trọng của tánh không (śūnyatā) là mọi vật trở nên hợp lý, nếu không có nó thì vạn vật trong vũ trụ sẽ rỗng không”.[8] Hơn nữa, đó là chân lý vô thường mà tính chất của tất cả sự vật tùy thuộc vào khả năng của nó. Nếu mọi vật không lệ thuộc vào sự thay đổi liên tục mà là thường hằng và nếu không thể thay đổi thì tức khắc phát sinh ra dòng chảy con người và sự phát triển sinh vật sống sẽ dẫn đến ngừng hoạt động. Nếu con người không bao giờ chết mà luôn tiếp tục trong cùng trạng thái như vậy, kết quả sẽ được gì?

Tiến trình về dòng chảy con người sẽ ngừng mãi mãi. Bài bình luận “Nét phát họa về Phật giáo Đại thừa” là tài liệu mà mỗi nghiên cứu sinh Triết học nên có trong tay, Giáo sư Tiến sĩ Suzuki, một Triết gia uyên bác, người đồng hương với tôi trình bày chi tiết về ý niệm Tánh không-Śūnyatā trong phong cách của một bậc Thầy lỗi lạc. Tánh không mang nghĩa hạn chế về sự tồn tại của mọi hiện tượng, nó đồng nghĩa với vô ngã (anitya) hay duyên (pratīya). Vì thế, Tánh không có nghĩa là phủ định, sự khiếm diện của tính cá biệt, sự không tồn tại của những cá nhân như là trạng thái đang thay đổi một cách xác thực của thế giới hiện tượng, một dòng chảy liên tục, một mạch nối tiếp diễn của nguyên nhân

và kết quả. Nó không bao giờ được hiểu trong ý thức của sự hủy diệt hay hư vô tuyệt đối.

NHẬN THỨC VỀ LUẬT VÔ THƯỜNG CỦA VŨ TRỤ LÀ GÌ?

Thực tế, nguyên lý vô thường trong vũ trụ không đề cập đến thế giới thực thể mà chỉ đề cập đến thế giới hiện tượng. Sự giải thích về nguyên lý này đã được trích dẫn ở trên, giải thích có khuynh hướng phủ định hay hủy diệt hơn là hướng đến giải thích tuyệt đối. Đây là điểm quan trọng, không nên để mất tầm nhìn của các nhà nghiên cứu kinh điển Phật giáo. Nhưng tại sao nó được phép thỉnh mời ngay chính đức Phật xác định thế giới hiện tượng một cách tiêu cực? Câu trả lời trở nên dễ dàng khi chúng ta nói đến sự phản chiếu, vì mục tiêu của đức Phật không dựa trên trường phái Triết học mà vạch ra con đường chứng đắc và cứu vớt chúng sanh. Thật vậy, nỗ lực tinh tấn là điều kiện cần thiết của các vị đệ tử vào thời đức Phật còn tại thế. Thế giới hiện tượng luôn đè nặng lên họ với sức áp bức của cơn ác mộng khủng khiếp và khó khăn về sự tranh đấu vì cuộc sống trong ngọn lửa thiêu đốt. Vì thế, bằng sự giải thích tiêu cực về thế giới hiện tượng, mục đích chính của đức Phật dường như để dẫn đạo sinh linh từ những cơn bão tố và những cơn sóng dữ của đại dương để duy trì yếu tính bản thể, Niết-bàn tịch tịnh. Mặc dù như vậy, nhưng bài bình luận tiêu cực về nguyên lý vô thường thì không thể không có thuận lợi riêng của nó, "nó như vậy, nhưng không phải như vậy", sự phủ định ấy đáp ứng như một sự chỉ dẫn tuyệt đối.

Như vậy, từ nguyên lý vô thường có thể tạo ra nguyên lý thường hằng là niết-bàn tịch tịnh. Hơn nữa, trước khi ứng dụng ba nguyên lý này, chúng ta đã diễn bày như một nền tảng căn bản của đạo Phật đối với hiện tượng và thế giới bản thể một cách tương ứng. Chúng ta xác minh rằng nguyên lý vô thường liên quan đến thế giới hiện tượng một cách riêng biệt; còn nguyên lý vô ngã thì có mối quan hệ cả nguyên lý vô thường lẫn thế giới hiện tượng; và nguyên lý Niết-bàn tịch tịnh chỉ tùy thuộc vào thế giới bản thể.

[1] Tam pháp ấn; s: tri-dharma-mudrā; e: three seals of the dharma.

[2] Heraclitus (Ἡράκλειτος – Herákleitos (544 TCN – 483 TCN): là nhà triết học duy vật và được coi là ông tổ của phép biện chứng. Những tư tưởng biện chứng của ông rất sâu sắc. Cách thức thể hiện lại rất phức tạp và khó hiểu, vì vậy ông thường được gọi là nhà triết học tối nghĩa. Hiện nay, tài liệu của ông chỉ còn khoảng 130 đoạn bản về tự nhiên.

[3] Giả danh, danh ngôn tập khí (s: upacāra).

[4] Pháp nhĩ như thị.

[5] Thuận trung luận (Madhyāntānusāraśāstra), 2 quyển, Bát-nhã Lưu-chi (Prajñārucci) dịch.

[6] Phật Âm 佛音; C: fóyīn; J: button; S: buddhaghoṣa; P: buddhagosa; tk. 4; Một Đại luận sư của Thượng tọa bộ (p: theravāda).

Sư sinh trong một gia đình Bà-la-môn tại Ma-kiệt-đà (Magadha), gần Giác Thành (Bodh-gayā). Sau khi đọc kinh sách đạo Phật, Sư theo Phật giáo, đi Tích Lan học giáo lí của Thượng tọa bộ dưới sự hướng dẫn của Tăng-già Ba-la (p: saṅghapāla thera). Sư viết 19 bài luận văn về Luật tạng (s, p: vinayaṭṭaka) và về các Bộ kinh (p: nikāya). Tác phẩm chính của Sư là Thanh Tịnh Đạo (p: visuddhi-magga), trình bày toàn vẹn quan điểm của phái Đại tự (p: mahāvihāra) trong Thượng tọa bộ.

[7] Trung luận 中論; C: zhōnglùn; J: chūron; S: madhyamaka-sāstra, 4 quyển, được xem là một tác phẩm của Long Thụ. Trung quán luận tụng được nối tiếp bởi chú giải của Thanh Mục (青目; s: Pingala), được Cưu-ma La-thập dịch vào năm 409 và có bổ sung thêm vào phần luận giải của riêng mình. Đây là luận văn căn bản cho việc nghiên cứu tư tưởng của trường phái Trung quán (中觀派).

[8] Dĩ hữu không nghĩa cố. Nhất thiết pháp đắc thành.... 以有空義故一切法得成, 若無空義者一切則不成 Kệ 14, Quán Tứ đế, Phẩm 24 Sarvam ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate | sarvam na yujyate tasya śūnyatā yasya na yujyate || MK_24,14

KHÁI NIỆM VỀ VÔ MINH TRONG PHẬT GIÁO

HOANG PHONG

Cứu cánh của Phật giáo là sự Giác Ngộ, phương tiện giúp đạt được Giác Ngộ là Trí Tuệ, và đối nghịch với Trí Tuệ là Vô Minh. Vậy muốn đạt được Giác Ngộ thì phải loại trừ Vô Minh. Vô Minh mang lại khổ đau và Giác ngộ thì mang lại sự Giải Thoát. Trí Tuệ là liều thuốc để hóa giải Vô Minh tức để loại bỏ khổ đau. Chính vì thế mà vô minh là một khái niệm vô cùng quan trọng trong giáo lý nhà Phật bởi lẽ nếu không hiểu được vô minh là gì thì quả thật là khó mà loại bỏ được nó. Vô minh được kinh sách đề cập trong ba trường hợp khác nhau:

- Vô minh là nọc độc thứ nhất trong số ba nọc độc gọi là Tam Độc: đây là sự đần độn hay u mê (*moha - si mê*); sự thèm khát và bám víu (*raga - tham lam*) và hận thù (*krodha - sân hận*). U mê (*moha - ignorance - si mê*) sẽ đưa đến những hành động ngu đần và sai lầm, mang lại những xúc cảm bồn chồn trong tâm thức.

- Vô minh (*avidya/avijja*) là "nút thắt" hay cái "khoen" đầu tiên trong số mười hai "nút thắt" của chuỗi dài lôi kéo và tương tác gọi là "Thập nhị nhân duyên", trói buộc chúng sinh trong thế giới luân hồi. Cái nút thắt đầu tiên ấy còn được gọi là vô minh nguyên thủy (*sahajavidya*), tức sự kiện không hiểu biết về

Tứ Diệu Đế, về quy luật nguyên nhân hậu quả (nghiệp) và không ý thức được sự hiện hữu trói buộc của chính mình.

- Vô minh mang ý nghĩa của sự lầm lẫn, thiếu sáng suốt (ditthi, wrong views - tà kiến) nghĩa là không nhìn thấy bản chất của mọi vật thể, tức phương thức hiện hữu đích thật của con người và mọi hiện tượng.

Kinh sách, bài giảng, bài viết... về khái niệm vô minh nhiều vô kể, do đó bài viết ngắn này chỉ nhằm nhắc lại một vài định nghĩa chủ yếu và chỉ khai triển thể dạng thứ ba của vô minh tức là sự lầm lẫn và u mê về bản chất của mọi vật thể, đồng thời nêu lên một vài thí dụ cụ thể để chúng ta cùng suy ngẫm. Từ "vô minh" nói chung thì tiếng Phạn gọi là Avidya và tiếng Pa-li là Avijja, nghĩa từ chương của chữ này là sự "thiếu hiểu biết", thế nhưng cũng có thể hiểu đây là một sự "nhầm lẫn". "Thiếu hiểu biết" không có nghĩa là thiếu sự hiểu biết mang lại từ sự học hỏi từ chương trong sách vở, hay sự thiếu hiểu biết mang tính cách thông thái của một nhà bác học. Nói một cách đơn giản thì ta có thể hiểu vô minh như là một cách "nhìn sai" hay "hiểu sai". Đối với Phật Giáo thì một học giả uyên bác, một triết gia thông thái, một khoa học gia lỗi lạc hay một chính trị gia khôn ngoan v.v... vẫn có thể là những người "vô minh" và "u mê", vì tuy rằng họ hiểu rành rọt về chuyện này thế nhưng cũng có thể nhìn sai và hiểu sai về một chuyện khác. Không những thế, cái chuyện khác ấy đôi khi lại có một tầm vóc quan trọng hơn nhiều so với

những chuyện mà họ biết thật rành rẽ, bởi vì nó có thể liên hệ đến hạnh phúc và tương lai lâu dài của họ và của cả những người khác nữa.

Tóm lại dù đây là một vị giáo sư hay chỉ là một người không có cái may mắn được học hành thì cả hai cũng đều có thể rơi vào sự lầm lẫn như nhau. Nếu sự lầm lẫn ấy chỉ liên hệ đến những biến cố và sự kiện thường tình trong đời sống thì hậu quả mang lại đôi khi cũng không đến nỗi quá tệ hại. Thế nhưng nếu đây là một cái nhìn lầm lẫn, một sự quán thấy lệch lạc, không nhận biết được bản chất đích thật của chính mình và của mọi sự vật, không quán thấy được ảo giác của mọi hiện tượng đang biến động chung quanh mình và những xung năng trong tâm thức mình, thì hậu quả mang lại sẽ trầm trọng hơn nhiều.

Sự phức tạp của vô minh và sự đa dạng của việc tu tập

Như vậy nếu muốn phá bỏ hay "khắc phục vô minh" để mở rộng sự hiểu biết và tìm thấy trí tuệ thì phải làm thế nào? Việc tu tập quả thật là rắc rối. Con người có quá nhiều xu hướng khác nhau, từ bản chất cơ thể cho đến giáo dục, từ truyền thống cho đến kinh nghiệm cá nhân, từ hoàn cảnh cho đến những định hướng tư lợi, mà tất cả những thứ ấy đều là hậu quả của nghiệp tích lũy từ trước. Quả thật hết sức khó để có thể tìm ra một phương thức chung có tính cách phổ cập, thích ứng cho tất cả mọi người. Vì thế cũng không nên lấy làm lạ là chung quanh ta "mỗi

người tu một cách", các tông phái, chi phái thì "nhiều vô kể", và sách giảng thì cũng đủ loại. Thật ra thì đấy là các phương cách khác nhau mà Đạo Pháp dùng để thích ứng với sự đa dạng của chúng sinh, hay nói một cách giản dị là để thích ứng với cái vô minh và cái ngã của từng người mà thôi.

Giáo lý nhà Phật cũng không phải là không ý thức được việc đó, vì thế mà Đạo Pháp xem đây đều là những "phương tiện thiện xảo" (upaya) "chấp nhận" cho mỗi người tự tìm lấy một "con đường" thích hợp cho mình, và tất nhiên là cũng phải tôn trọng một số nguyên tắc căn bản nào đó trong Đạo Pháp. Kinh sách cho biết là có tất cả 84.000 "phương tiện thiện xảo", và theo truyền thống văn hóa Ấn độ thì con số này chỉ mang tính cách tượng trưng, có nghĩa là các phương tiện thiện xảo nhiều lắm, đếm không xuể. Vô minh cũng thế, cũng nhiều lắm và đếm không xuể. Mỗi người có một cái vô minh riêng của mình, cũng có thể xem như một thứ "gia tài" riêng, "bì" thừa hưởng từ nghiệp của mình mà ai cũng muốn bảo vệ cái "gia tài" ấy, "bám chặt" vào nó, "hãnh diện" vì nó, "ôm khư khư" lấy nó. Vì thế việc tu tập tất nhiên cũng phải phù hợp với cái vô minh của từng người là như vậy.

Chúng ta hãy thử nhìn vào một thí dụ thực tiễn và cụ thể như sau. Một vị thầy thuyết giảng giáo lý cho một đám đông Phật tử đến chùa. Phật tử ngồi lắng nghe thật yên lặng và thành tâm, vị thầy thì thuyết giảng rất hăng say và cũng rất thành tâm, có lúc hùng hồn,

có lúc khô hài, có khi lại rất trịnh trọng và nghiêm trang, nhằm thu hút sự chú tâm của người nghe. Thế nhưng biết đâu vị thầy cũng chỉ lập đi lập lại những gì mình đã thuộc lòng (!). Trong số Phật tử thì chắc hẳn cũng có người nghe và nghĩ thầm là "lanh quanh cũng thế, chẳng có gì mới lạ", hoặc nghĩ rằng vị thầy này giảng không "hấp dẫn" bằng vị hôm trước. Trong khi đó thì cũng lại có kẻ đang nghĩ đến việc sắp phải rước con vì sắp đến giờ tan học, mà vị thầy này lại giảng hăng quá mà chẳng biết đến khi nào mới chấm dứt, người khác thì hơi sốt ruột vì còn phải lo việc chợ búa và trăm chuyện phải làm, v.v. và v.v... Rồi thì buổi giảng cũng chấm dứt, thầy trò đều mừng rỡ, cùng nhau chấp tay hồi hướng công đức để cầu xin cho thế giới này được an bình hơn, hạnh phúc hơn... Các Phật tử ra đến cổng thì vừa chen lấn vừa áp tay vào túi quần vì sợ bị... móc túi, người ăn xin thì quá đông nên chẳng biết phải bố thí cho người nào, xe chạy như mắc cửi, phải nhìn trước trông sau để tránh xe... Trong chùa thì vị thầy vừa giảng xong cũng muốn nghỉ ngơi một tí, vì chiều nay lại phải giảng về đề tài này tại một ngôi chùa khác. Mỗi người trở lại với những sinh hoạt thường nhật của mình và cũng có thể không ai nghĩ đến là sau khi nghe giảng thì mình có cải thiện được phần nào cái vốn liếng trí tuệ của mình hay không?

Vô minh quả thật là phức tạp và đa dạng, do đó việc tu tập nếu muốn thực sự "hữu hiệu" thì cũng đành phải chạy theo sự đa dạng và phức tạp đó. Thế nhưng may mắn thay cứu

cánh của Đạo Pháp thì lúc nào cũng chỉ là một: đấy là Trí Tuệ. Dù phải vướng mắc trong bối cảnh hỗn tạp do nghiệp và cơ duyên tạo ra, thế nhưng ta cũng nên luôn cố gắng nhìn xa hơn và sâu hơn trước những biến cố quen thuộc đang xảy ra chung quanh.

Sự chú tâm để quán thấy những thứ ấy càng mạnh, càng thường xuyên và sâu xa, thì trí tuệ của ta cũng theo đó mà ngày càng được phát triển hơn. Tóm lại đấy là cách giúp ta thoát ra những trói buộc thường tình để nhìn xa hơn vào các hiện tượng đang biến động chung quanh và để thấy rõ hơn các xúc cảm và xung năng đang chi phối tâm thức mình hầu giúp mình quán xét, phân tích và tìm hiểu chúng để khám phá ra bản chất đích thật của chúng, nhằm giúp cho mình chọn lấy một thái độ ứng xử thích nghi hơn.

Cách nhìn vào các hiện tượng biến động và bản chất của hiện thực

Cách nhìn như vừa mô tả trên đây gồm có hai khía cạnh hay hai lãnh vực khác nhau: trước hết là cách nhìn vào những hiện tượng đang biến động tức các thể dạng "bên ngoài" hay "ảo giác" của hiện thực, và sau đó là cách nhìn thẳng vào "bản chất đích thật" của hiện thực. Thật ra thì cả hai khía cạnh hay lãnh vực ấy của hiện thực đã được mô tả trong vô số kinh sách và cũng đã được các vị thầy đại diện cho Đạo Pháp thuyết giảng cho chúng ta nghe, thế nhưng chính ta phải tự nhìn thấy nó vì không ai có thể nhìn thấy

chúng thay cho ta được. Hai cách nhìn ấy như sau:

- Nhìn vào các hiện tượng biến động của hiện thực

Ta hãy thử tréo chân ngồi xuống, giữ yên lặng và phóng luồng tư tưởng nhìn ra vũ trụ, để hình dung ra địa cầu đang xoay vần chung quanh mặt trời, rồi mặt trời và thái dương hệ thì đang quay cuồng trong thiên hà, và thiên hà lại bắn tung trong vũ trụ... Toàn bộ tất cả những thứ ấy đang chuyển động với một vận tốc khủng khiếp, đây là cái vận tốc của một vụ nổ lớn trong vũ trụ (Big Bang). Cùng với địa cầu và thiên hà, ta đang bị bắn tung trong không gian... Thế nhưng trước đây vài phút, lúc ta chưa ngồi xuống để hình dung ra vị trí của mình trong cái khoảng không gian mênh mông đó thì ta vẫn có cảm giác bình yên tự tại, vẫn cảm thấy vững chân trên mặt đất và dường như chẳng có việc gì xảy ra: trên đầu ta là bầu trời cao vời vợi với những đám mây trôi êm ả, dưới chân ta là mặt đất vững vàng, và căn nhà của ta được đóng cửa và xây móng chắc chắn. Tóm lại việc ta cứ "bình chân như vại" mà không quán thấy cái chuyển động khủng khiếp đây là một thứ vô minh rất dễ nhận ra, thế nhưng chỉ vì cứ phải chạy ngược chạy xuôi cho nên ta không nhận thấy cái vô minh đó của mình mà thôi!

Địa cầu là một hạt cực nhỏ xoáy lộn trong không gian, thế mà ta vẫn cố ngược lên để tìm một cái gì cao cả, và nhìn xuống để ý thức ra sự đọa đày. Ta tự đặt mình vào vị trí

trung tâm của vũ trụ để tự nhận diện chính mình. Các vị trí dùng để định hướng như trung tâm, bên phải, bên trái, bên trên, bên dưới... không hề mang một ý nghĩa gì cả, đây chỉ là những điểm chuẩn hoàn toàn mang tính cách tương đối và quy ước. Thế nhưng đối với ta đã gọi là "trên trời" thì nhất định là phải ở trên đỉnh đầu, ta không thể chấp nhận "trên trời" lại cũng có thể là ở... "dưới chân" ta. Một người ở bắc bán cầu thì "trên trời" sẽ có một hướng đối nghịch lại với cái hướng "trên trời" của một người ở nam bán cầu. Ta ngược "lên trên" để tìm kiếm một đấng tối cao, một chốn thiên đường hạnh phúc hay một cõi cực lạc an bình, bất chấp là cái hạt bé tí gọi là địa cầu đó đang bị xoáy lộn "lên phía trên" hay bị tung "xuống phía dưới" trong vũ trụ này. Đây là một trong số hàng nghìn cách nhìn giúp cho ta nhận thấy cái vô minh của mình trước những biến động chung quanh.

Nếu tiếp tục thu hẹp tầm nhìn để quay trở lại với những gì đang xảy ra chung quanh ta trong giới hạn của quả địa cầu này thì ta cũng sẽ thấy rằng mọi vật thể và hiện tượng nơi cái hành tinh bé nhỏ này cũng biến động không ngừng, từ con người đến vạn vật, từ văn hóa đến chính trị, từ địa dư đến lịch sử và từ những biến cố cổ xưa đến cận đại. Có những khi mùa màng mưa thuận gió hòa thì cũng có những lần mà thiên tai sát hại hàng trăm nghìn người một lúc. Có những đứa bé sinh ra đời thì lại có những người nằm xuống, và trong số những người nằm xuống thì cũng có những đứa bé còn bú mẹ, có những người

già nua đau yếu, và cả những người còn trẻ và khoẻ mạnh... Tất cả những hiện tượng ấy trên bình diện "bên ngoài" hiện ra như có vẻ độc lập, được xác định rõ rệt. Thế nhưng nếu ta hiểu rằng một cơn sóng thần giết hại hơn hai trăm nghìn người phải bắt nguồn từ một cuộc địa chấn. Động đất xảy ra là phải có các mảng lục địa trôi dạt trên lớp đá nóng bỏng và chảy lỏng nằm bên trong lớp vỏ của địa cầu, các mảng lục địa va chạm vào nhau, chồm lên nhau, bị dồn nén, bị "gãy" để tạo ra động đất. Sở dĩ ta không nhận thấy những chuyển động đó là vì chúng xảy ra quá chậm trong khi cuộc sống của ta thì lại quá dồn dập, xảy ra và chấm dứt như một tia chớp. Ngược về quá khứ xa hơn, ta sẽ thấy rằng những biến cố động đất và sóng thần liên hệ đến địa cầu từ lúc hành tinh này còn là một khối lửa đang nguội dần, có những mảng lục địa đang hình thành và đá lỏng vẫn chưa nguội hẳn...

Khi thấy một đứa bé còn bú, ta có thể hình dung ra một người già yếu và bệnh tật sau này. Khi thấy xác chết của một người trọng tuổi, ta có thể hình dung ngược lại hình ảnh một đứa bé khi còn được bồng trên tay mẹ. Từ những biến động vật chất của địa cầu cho đến cái chết của một đứa bé còn bú mẹ, hay cái may mắn của một đứa trẻ được lớn lên để rồi trở thành một cụ già, tất cả đều là những biến động liên tục, chằng chịt và liên đới, tạo ra bởi vô số nguyên nhân. Tóm lại nhận dạng một hình tượng độc lập, tách rời ra khỏi những ràng buộc chằng chịt và những điều

kiện dự phần tác tạo ra nó là một cách nhìn vô minh, tức sai lầm, nông cạn và ngây thơ.

Nếu tiếp tục ngồi yên và thu hẹp tầm nhìn hơn nữa thì biết đâu bất chợt ta sẽ trông thấy một con kiến đang bò trên mặt tường trước mặt ta, rồi sau đó thì nó bò ngược lên trần nhà. Ta sẽ hiểu rằng ta không làm được như nó, không thể bước thẳng lên bức tường và đi ngược lên trần nhà được bởi vì thân xác của ta quá nặng và sức hút của địa cầu sẽ làm cho ta rơi xuống. Nếu trước đây ta cảm thấy mình là một hạt bụi trong vũ trụ thì giờ đây ta lại cảm thấy mình là một sinh vật khổng lồ, quá kèn càng so với con kiến, ta có nhu cầu nhiều hơn, tham lam hơn, quá sức "nặng nề" và không được nhẹ nhàng như con kiến.

Nếu thay thế bảy tỷ người trên hành tinh này bằng bảy tỉ con kiến thì hành tinh này sẽ trở nên an bình hơn, sẽ không có chiến tranh, không có số khí giới khổng lồ như hiện nay. Nhu cầu của bảy tỉ con kiến cũng sẽ vô nghĩa trước sự tham lam vô độ của con người, và số kiến ấy sẽ không làm cho hành tinh này trở nên ô nhiễm và bị tàn phá như hiện nay, các sinh vật không còn sợ con người ngược đãi và ăn thịt chúng nữa. Tóm lại nếu ta nhìn con người là những sáng tạo thông minh nhất, hoàn hảo nhất trong toàn thể vũ trụ này, hay ít ra là trên hành tinh này, thì đây quả là một cái nhìn vô minh. Người ta có thể cho rằng cách so sánh trên đây mang tính cách tự biện và lạm dụng, điều ấy rất đúng, thế nhưng đây không phải là một lối lý luận nhằm chứng minh một sự thật nào cả mà chỉ

là một cách để làm nổi bật sự lệch lạc khi đánh giá về vị thế của con người trong vũ trụ này cũng như về cái nhìn vô minh của họ đối với chính họ và bối cảnh chung quanh.

Tuy nhiên con kiến vẫn còn quá to, vì nếu đưa cánh tay để nhìn gần hơn nữa thì các khoa học gia sẽ cho ta biết là trong mỗi phân vuông trên da của ta có khoảng 200.000 vi sinh vật sinh sống, nhờ vào hơi ẩm, mồ hôi và lớp da chết đào thải làm thực phẩm. Đối với các vi sinh vật ấy thì thân xác ta là cả một vũ trụ vô cùng phức tạp. Khi đưa ra các hình ảnh như trên đây để so sánh thì ta sẽ nhận ra rằng ta vừa là một hạt bụi trong vũ trụ và đồng thời lại cũng là một vũ trụ đối con vi sinh vật trên cánh tay ta, cả hai không có "cái tôi", "cái của tôi" hay "cái ngã" nào cả. Nếu nhìn thấy "cái ngã" của mình và của từng vi sinh vật chia sẻ sự sống chung với mình và gọi đấy là "tôi", thì đấy chính là một cái nhìn vô minh.

- Nhìn vào bản chất đích thật của hiện thực

Bản chất đích thật của hiện thực là: vô thường (*anitya/anicca - không kéo dài*), khổ đau (*dukhka/dukkha - sự bất toại nguyện*) và vô ngã (*anatman/anatta - tự-nó-không-hiện-hữu*). Vô minh là không nhìn thấy được những đặc tính đó của các vật thể. Vậy một cái nhìn sáng suốt không lầm lẫn là thế nào? Kinh sách cho biết cái nhìn ấy phải như thế này:

"Đây là một vật thể, đây là cách thức mà dựa vào đó thì vật thể hiển hiện ra, đây là sự chấm dứt của nó, và đây là cách làm cho nó phải chấm dứt. Nếu nhìn một vật thể xuyên qua quá trình đó thì ta sẽ thấy rằng mọi vật thể tự nó không có một sự hiện hữu thật sự nào cả, không có một sự độc lập nào cả, mà chúng chỉ là vô thường, bất toại nguyện và vô ngã" (tóm lược dựa vào ý nghĩa của một bản kinh).

Thế nhưng trên thực tế thì chúng ta lại không nhìn thấy bản chất một vật thể đúng như vậy, và điều này khiến cho ta biểu lộ sự yêu quý nó và thêm khát được "có nó", hoặc mong muốn "ghét bỏ nó" để rời khổ đau khi bị bắt buộc phải nhận chịu sự hiện diện của nó. Nếu đây không phải là một vật thể mà là một thể dạng hình thành nào đó, thì ta lại muốn được "trở thành như thế" hoặc kinh sợ bị bắt buộc phải "trở thành như thế". Tóm lại vô minh làm phát sinh ra sự thèm khát hay bám víu - tức muốn được chiếm giữ hay ghét bỏ - và ngược lại sự thèm khát hay bám víu ấy lại làm phát sinh ra vô minh. Đây là cặp bài trùng kèm kẹp chúng ta trong vòng luân hồi và khổ đau.

Hãy nêu lên một thí dụ cụ thể khác, chẳng hạn như sự bám víu vào cái ngã hay là năm thứ cấu hợp - ngũ uẩn - tạo ra một cá thể, tức là *thân xác* (rupa - *sắc*), *giác cảm* (vedana - *thụ*), sự cảm nhận (samjna - *tưởng*), tác ý (samskara - *hành*) và tri thức (vijnana - *thức*). Ngũ uẩn còn được gọi là "năm thứ cấu hợp của sự chiếm hữu". Tại sao

lại gọi đây là những thứ "chiếm hữu"? Bởi vì ta luôn luôn tìm cách nắm bắt và chiếm giữ cái tổng thể gồm năm thứ cấu hợp luôn luôn biến động và đổi thay ấy mà gọi đây là "cái ta" "cái ngã" (attman/atta) của ta, đây là "ta". Từ đó phát sinh ra trong tâm thức của mình cái ảo giác về một thực thể mang tên là cái "tôi", và năm thứ cấu hợp ấy là những cái "của tôi", thuộc riêng tôi. Sự nhận định sai lầm đó gọi là vô minh hay là một sự hiểu biết lầm lẫn. Tóm lại vô minh chính là cách nắm bắt hình ảnh tạm thời của năm thứ cấu hợp vô thường để tác tạo ra ảo giác của một "cái tôi" thực sự. Khắc phục được vô minh có nghĩa là không còn tiếp tục nhìn nhận năm thứ cấu hợp ấy là "cái tôi" nữa.

Chúng ta hãy thử nhìn gần hơn nữa vào cái tổng thể gồm năm thứ ngũ uẩn ấy bằng cách chọn uẩn thứ nhất - tức hình tướng - để quán xét xem sao. Khi phóng nhìn vào cấu hợp hình tướng của một cá thể thì ta gán ngay một số đặc tính nào đó cho cái hình tướng ấy, chẳng hạn như to lớn, béo lùn, cao ráo, trắng trẻo, xinh đẹp, thơm tho, hôi hám, duyên dáng, thô kệch, thanh tú, khả ái, dữ tợn, hiền lành... Thật ra đây chỉ là những biểu lộ "bên ngoài" của hiện thực, và là những ảo giác do vô minh diễn đạt. Thế nhưng nếu ta vẫn cứ nhất quyết cho rằng cái tổng thể ảo giác đang chuyển động ấy là một thực thể vững bền mang một ý nghĩa nào đó, thì tức khắc sự thèm khát hay ghét bỏ sẽ phát sinh.

Nếu đến thật gần hơn nữa để nhìn thẳng vào chính cái thân xác tượng trưng cho các cấu hợp trên đây thì ta sẽ thấy gì? Cái thân xác đó được *Kinh Đại Niệm Xứ (Maha-Satipatthana-Sutta, Trường Bộ Kinh, 22)* mô tả là gồm có:

"Tóc, lông, móng chân, móng tay, răng, da;

Thịt, gân, xương, tủy, thận; tim, gan, màng nhầy, thận, phổi;

Ruột, màng treo ruột, bao tử, phần, óc ;

Mắt, dung dịch tiêu hóa, mù, máu, chất dầu, mỡ;

Nước mắt, mồ hôi, nước miếng, nước nhầy, chất nhờn ở các khớp xương, nước tiểu;

Cái tổng hợp đó có chín lỗ, từ các lỗ ấy các chất dơ dáy và kinh tởm chảy ra

không ngừng, chín lỗ ấy là: hai mắt, hai tai, hai lỗ mũi, miệng, lỗ tiểu tiện và hậu môn".

Nếu nhìn vào cấu hợp hình tướng dưới góc cạnh đó thì ta sẽ cảm thấy ít bám víu hơn vào nó bởi vì cách nhìn ấy có vẻ gần với hiện thực hơn, hoặc nói một cách dễ hiểu hơn là tương đối "khách quan" hơn, ít diễn đạt hơn. Tuy nhiên đây vẫn chưa phải là hiện thực tuyệt đối.

Chúng ta hãy thử trở lại với thí dụ nêu lên trên đây về mối liên quan giữa ta, vũ trụ và con vi sinh vật sống bám vào lớp da của ta. Ta là cả một vũ trụ đối với nó, thế nhưng đối

với địa cầu thì ta lại chỉ là một hạt bụi, và so sánh với vũ trụ thì cả địa cầu lại cũng chỉ là một hạt bụi nhỏ bé. Tất cả đều là tương đối. Vì mang tính cách tương đối nên con vi sinh vật ấy không có cái ngã, ta không có cái ngã, địa cầu không có cái ngã, mà cả vũ trụ cũng không có cái ngã. Vô ngã là một đặc tính tuyệt đối của hiện thực. Nếu so sánh khái niệm vô ngã và khái niệm tánh không thì chúng ta sẽ hiểu ngay rằng chính vô ngã là tánh không, và tánh không có khả năng chứa đựng từ một sinh vật nhỏ bé cho đến cả vũ trụ này.

Sự thực tuyệt đối vượt lên trên mọi khái niệm quy ước, đối nghịch và nhị nguyên, vượt lên trên cả "cái xấu" và "cái tốt", "cái đúng" và "cái sai"... , có nghĩa đây là tất cả mọi tạo dựng của tâm thức. Nếu cái nhìn của ta còn vướng mắc trong sự thực tương đối thì cái nhìn ấy gọi là cái nhìn vô minh, và cái nhìn ấy tất sẽ mang lại khổ đau. Cái xấu hay cái tốt đều mang lại khổ đau, cái xấu mang lại các hậu quả tội tệ, thế nhưng cái tốt cũng mang lại những khổ đau tương quan với cái tốt. Dầu sao cũng xin mở một dấu ngoặc ở đây để minh chứng là cách diễn đạt ấy không phải là một cách khuyến khích không làm điều thiện, mà chỉ muốn nêu lên là sự "thèm khát" được làm điều tốt cũng là một thứ khổ đau vì chính trong "cái tốt" cũng hàm chứa những khổ đau thật tinh tế và khó nắm bắt cho tất cả mọi người. Ước mơ được làm công an phường để cải thiện ngày hai bữa cho vợ con hay được làm tổng thống da màu [vàng] quản lý một quốc gia cường thịnh nhất hành

ting này cũng đều là khổ đau. Làm đại diện cho Thượng Đế mà mỗi khi ra đường lại phải chui vào cái lồng kính súng bắn không thủng thì cũng không được thoải mái gì cho lắm. Ta sinh ra con cái, nuôi dưỡng và dạy dỗ chúng, để rồi đến khi lớn khôn thì chúng lại quay ra chế nhạo và khinh thường ta thì làm thế nào mà ta có thể cảm thấy hạnh phúc được. Sáng tạo thì cũng sẽ phải khổ đau với sự sáng tạo của mình là như thế.

Chỉ có sự quán thấy bản chất tuyệt đối của hiện thực, tức một cái nhìn vượt thoát khỏi vô minh mới có thể giúp ta không bám víu vào những biểu hiện ảo giác của hiện thực nữa, tức có nghĩa là hiểu được rằng không có bất cứ một thứ gì hay một vật thể nào đáng để cho ta "có nó" hay "trở thành như thế". Sự hiểu biết ấy chính là sự Giải Thoát.

Kinh *Aggi-Vacchagotta-Sutta* (*Majjhima-Nikaya*, 72, PTS, 483-489) có ghi lại những lời Đức Phật giải đáp cho câu hỏi của một người tu khổ hạnh là Vacchagotta liên quan đến hình tướng, tức thân xác của Ngài như sau:

"Này Vaccha, không thể hình dung ra hình tướng vật chất của Như Lai vì Như Lai đã rút bỏ nó đi rồi. Nó bị gạt ra một bên, nhổ bỏ tận rễ, khiến nó giống như một gốc cây dừa [đã mất rễ] không còn mọc lại được. Này Vaccha, Như Lai không nhìn và không tự nhận dạng mình xuyên qua cái thể xác bằng hình tướng đó nữa. Chính vì thế, nên cái thể xác hình

tướng đó trở nên sâu thẳm, không thăm dò được, mênh mông như đại dương".

Đức Phật dùng cách giải thích tương tự như trên đây để tiếp tục giảng cho Vacchagotta về các cấu hợp khác là: *giác cảm, sự cảm nhận, tác ý và trí thức (consciousness)* của Ngài. Nhằm mục đích rút ngắn nên chúng ta hãy cùng xem câu giảng liên quan đến *trí thức* như sau:

"Này Vaccha, không thể hình dung ra trí thức của Như Lai. Cái trí thức ấy Như Lai đã rút bỏ đi rồi. Nó bị gạt ra một bên, nhổ bỏ tận rễ, khiến nó giống như một gốc cây dừa [đã mất rễ] không còn mọc lại được. Như Lai không nhìn và không tự nhận dạng mình qua cái trí thức đó nữa. Vì thế, nên cái trí thức ấy sâu thẳm, không thăm dò được, mênh mông như đại dương".

Đức Phật không nhận dạng mình xuyên qua năm thứ cấu hợp tức là ngũ uẩn nữa, vì sự lệ thuộc và biến động không ngừng của chúng chỉ có thể tạo ra được ảo giác mà thôi. Xem ảo giác là thật, chính là vô minh. Đức Phật không hề xác nhận mình biến mất hay nhập vào cõi hư vô mà chỉ tự nhận mình là "Như Lai", tức có nghĩa là "Như Thế" (Ainsité/Suchness), "không từ đâu đến cả" và cũng "chẳng đi về đâu cả", mà chỉ là một "Người đạt được cái thể dạng tự nhiên là như thế".

Gạt bỏ mọi ảo giác là để nhìn thấy bản chất trống không của hiện thực, và cái bản chất

ấy không phải là hư vô. Gạt bỏ mọi ảo giác cũng không phải là xóa bỏ hiện thực mà đây chỉ là một cách "dừng lại" với hiện thực, một sự đình chỉ (nirodha - cessation) để "hòa mình" với hiện thực. Cái tánh không của hiện thực tượng trưng bởi sự đình chỉ thật ra đầy ắp và *"thật sâu thẳm, không thăm dò được, mênh mông như đại dương"*.

Bures-Sur-Yvette, 13.08.06

(đọc và viết lại, 14.12.11)

Hoang Phong

MƯỜI NIỆM VÃNG SANH

THÍCH ĐỨC TRÍ

1. Nguyện thứ mười tám của Phật A Di Đà
2. Kinh luận liên quan Pháp mười niệm niệm Phật
3. Mười Niệm Phật thành tựu vãng sanh
4. Tâm niệm Phật trước giờ lâm chung
5. Lời kết

1- **Nguyện thứ mười tám của Phật A Di Đà:**

Hầu hết người học Phật tu theo pháp môn Tịnh độ, ai cũng biết đến đức Phật A Di Đà và bốn mươi tám lời nguyện vĩ đại hàm chứa đức từ bi vô lượng của ngài. Trong đó có đại nguyện thứ mười tám gây ấn tượng mạnh mẽ trong tâm hồn của mọi người phát tâm niệm Phật. Nội dung lời nguyện như sau: “Giả sử khi tôi thành Phật, chúng sanh ở mười phương chí tâm tin ưa muốn sanh về nước tôi nhân đến mười niệm, nếu không được sanh thì tôi chẳng lấy ngôi chánh giác, trừ kẻ tạo tội ngũ nghịch cùng hủy báng chánh Pháp.”¹. Bốn nguyện cứu độ chúng sanh của Phật vô cùng rộng lớn, gây niềm tin vững chắc cho người tu niệm Phật phát nguyện sanh về cõi Tây Phương. Xuất phát từ ý nghĩa đó, từ xưa cho tới nay, pháp niệm Phật vãng sanh và khuynh hướng hộ niệm người sắp lâm chung được phổ cập rộng rãi trong sinh hoạt của mọi người tu theo pháp môn Tịnh Độ. Tuy nhiên, hiểu như thế nào về ý nghĩa mười niệm vãng sanh là điều quan

¹Phật Thuyết Vô lượng Thọ Kinh- Dịch từ Hán bản, Đại Chánh Tạng, q 1, tr 268a

trọng để có thái độ tu học thiết thực trong đời sống này.

2- Kinh luận liên quan Pháp mười niệm niệm Phật:

Liên quan Pháp mười niệm vãng sanh xuất xứ từ trong hai kinh: Kinh Vô Vô Lượng Thọ và Kinh Quán Vô Lượng Thọ. Điều chú ý là Kinh Vô Lượng Thọ nói: Người dù tạo ác nhưng niệm mười danh hiệu Phật hay “Nhẫn đến mười niệm”² nguyện vãng sanh thì được toại nguyện, chỉ trừ năm tội nghịch và hủy báng chánh Pháp. Còn Kinh Quán Vô Lượng Thọ nói rằng: Người làm thập ác³ năm nghịch⁴, làm đủ hết các điều bất thiện niệm Phật hay “Xưng danh chẳng dứt mười niệm”⁵ cũng được vãng sanh. Như vậy, vậy thì về vấn đề tội báo nhân quả và hạng người nào niệm Phật thì được vãng sanh?. Nay người viết xin trích câu hỏi và đáp từ Luận giải như sau: “Hỏi rằng: Kinh Vô Lượng Thọ có nói: Người nguyện vãng sanh, đều được vãng sanh, chỉ trừ (các hạng làm) năm (tội) nghịch (và) phỉ báng chính pháp. (Nay) Kinh Quán Vô Lượng Thọ (lại) nói, làm năm nghịch, mười ác đủ hết các bất thiện, cũng được vãng sanh. Hai kinh này (nói khác nhau như vậy), làm sao để hiểu? Đáp rằng: Một kinh (thì) cho rằng đủ hai loại tội nặng, một là năm nghịch, hai là phỉ báng chính pháp, do vì hai thứ tội này cho nên không được vãng

² Kinh Vô Lượng Thọ, HT. Thích Trí Tịnh dịch

³ Thập ác là mười điều ác, ngược với thập thiện, gồm: 1/ Sát sinh. 2/ Trộm cắp. 3/ Tà dâm. 4/ Nói dối. 5/ Nói dụ dỗ (tức thêu dệt lừa gạt, hán văn là ý ngữ). 6/ Nói ly gián (tức nói hai lưỡi). 7/ Nói thô ác. 8/ Tham. 9/ Sân. 10) Tà kiến.

⁴ Giết cha, giết mẹ, giết A La hán, làm thân Phật ra máu và phá hòa hiệp Tăng

⁵ Kinh Quán Vô Lượng Thọ, HT. Thích Trí Tịnh dịch

sanh. Một kinh (lại) chỉ nói làm mười ác, năm nghịch các tội, (chứ) không nói phỉ báng chính pháp, do vì không phỉ báng chính pháp cho nên được vãng sanh.”⁶

Chúng ta thấy, nội dung lời nguyện thứ mười tám, kinh Vô Lượng Thọ và Quán Vô Lượng Thọ đều nhắc đến mười niệm Phật thành tựu thì được vãng sanh. Hai Kinh đồng một ý nghĩa rằng, người đã từng làm mười điều bất thiện, năm nghịch tội đáng đọa vào địa ngục, nhưng nếu biết niệm Phật thì được sanh về cõi Phật, chỉ trừ tội phỉ báng chánh pháp. Vậy tội hủy báng chánh pháp là như thế nào mà không được vãng sanh? Luận giải thích rằng: “Nếu nói là không có Phật, không có pháp của Phật, không có Bồ Tát, không có pháp của Bồ Tát, các cái thấy như vậy, hoặc tâm (mình) tự hiểu (như thế), hoặc nghe theo kẻ khác, (một khi) tâm (nghĩ) như thế (mà) quyết định (rồi), thì đều gọi là phỉ báng chính pháp”⁷. Vấn đề ở đây không phải sức từ bi của Phật giới hạn mà nguyên lý nhân quả và cơ duyên thành tựu pháp vãng sanh không thực hiện được.

3- Mười Niệm Phật thành tựu vãng sanh:

Kinh luận trong giáo lý Tịnh Độ hầu hết là phổ biến nội dung Niệm Phật, nhưng pháp mười niệm vãng sanh và một niệm vãng sanh được Phật thuyết rõ trong Kinh Vô Lượng Thọ và Quán Vô Lượng Thọ. Còn kinh A Di Đà Đức

⁶ Vô lượng Thọ kinh ưu bà đề xá nguyện sanh kệ chú, q thượng, Sa Môn Đàm Loan chú giải

⁷ Vô lượng Thọ kinh ưu bà đề xá nguyện sanh kệ chú, q thượng, Sa Môn Đàm Loan chú giải

Phật dạy thời gian Niệm Phật là một đến bảy ngày và nhất tâm bất loạn lúc lâm chung sẽ được Phật A Di Đà và thánh chúng tiếp độ về cõi Tây Phương. “Nhất tâm bất loạn”, nhất tâm dứt trừ vọng tưởng, bất loạn là tâm tư không còn điên đảo. Vấn đề là chất lượng một niệm và mười niệm được vãng sanh phải đồng nghĩa với “Nhất tâm bất loạn” Phật thuyết trong kinh A Di Đà.

Niệm là gì, thời gian một niệm bao lâu? Luận chú giải thích rằng: “Cứ 101 lần sinh diệt gọi là một sát na, 60 sát na gọi là một niệm. Nói niệm nơi(mười niệm) đây, không dựa theo thời tiết vậy. Chỉ(có ý) nói là ức niệm(tức nhớ tưởng) Phật A Di Đà, hoặc tổng tướng(của ngài), hoặc biệt tướng(của ngài). Cứ duyên theo đó mà quán, tâm không tưởng gì khác. Mười niệm tương tục(như thế thì) gọi là mười niệm. (Nếu) chỉ xưng danh hiệu thôi (thì ý nghĩa ấy) cũng giống như vậy”⁸. Như vậy thì nếu quán tướng Phật thì trong tâm chỉ có Phật mà thôi, không xen tạp tưởng gì khác mới gọi một niệm thành tựu. Còn niệm danh hiệu Nam Mô A Di Đà Phật thì phải niệm niệm tương tục không gián đoạn. Khi niệm như thế rồi, nếu nhất tâm bất loạn, tức đặc định rồi thì không còn ý niệm một hay là mười niệm. Mười Niệm hay Một Niệm nhất tâm bất loạn trước lúc lâm chung được Vãng Sanh là không phải dễ thực hiện. Vì ngay đời này không khéo tu tập thiện Pháp, lúc lâm chung thân thể đau đớn rã rời, tâm thần hôn mê làm sao mà nghe diệu Pháp để y pháp niệm Phật vãng sanh. Do vậy, Kinh A Di Đà nhấn mạnh rằng:

⁸ Vô lượng Thọ kinh ưu bà đề xá nguyện sanh kệ chú, q thượng, Sa Môn Đàm Loan chú giải

“Xá Lợi Phất! Chẳng có thể dùng chút ít thiện căn phước đức như duyên mà được sanh về cõi đó.”⁹ là nghĩa ấy.

Vãng sanh là mục đích then chốt của việc tu Tịnh Độ, niệm Phật là chìa khóa mở cánh cửa về quê hương cực lạc. Phật dạy trong kinh thì cõi cực lạc có chín phẩm, tức là tùy theo căn tánh và phẩm hạnh tu học mà phẩm vị sai khác. Đối với chúng sanh biết tu tập tốt, có đủ phẩm hạnh giải thoát, phát bồ đề tâm, hành bồ tát đạo, phát nguyện niệm Phật thì chắc chắn về thượng phẩm cõi Tây Phương. Hình ảnh đó như anh học trò giỏi, chăm học, được trúng tuyển thi cử là lẽ tất nhiên. Đối với chúng sanh ở đời tạo nhiều ác nghiệp, ngũ nghịch nếu biết hồi tâm niệm Phật, cho dù chỉ mười niệm niệm Phật trước giờ lâm chung (Chết) thành tựu cũng được vãng sanh. Ý nghĩa này, giáo lý Tịnh Độ gọi là “Đối Nghiệp Vãng Sanh”, tức chưa dứt hết phiền não mà được sanh về cực lạc. Mười niệm Vãng Sanh là bốn nguyện từ bi của Phật nhằm đến chúng sanh tội nặng phước mỏng mà cứu độ. Cũng như vị thầy giáo gương mẫu nhiệt tâm giúp đỡ cho em học trò kém, cần dạy kèm thêm với phương pháp đặc biệt.

4- Tâm niệm Phật trước giờ lâm chung

Đối người tu Tịnh độ, tâm lý trước giờ lâm chung rất quan trọng. Đặc biệt, người chưa từng tu hành và tạo nhiều tội lỗi, giờ phút cuối đời có duyên lành hồi tâm niệm Phật cầu sanh Tịnh độ thì pháp mười niệm

⁹ Kinh A Di Đà, HT. Thích Trí Tịnh dịch

Phật là cơ hội cứu thoát độc nhất vô nhị. Kinh dạy rằng: “Người ngu ấy, lúc lâm chung, gặp thiện tri thức dùng nhiều lời an ủi, vì nói diệu pháp dạy bảo niệm Phật”¹⁰. Vì sao gọi là ngu? Do vô minh mà tạo ra nhiều điều bất thiện, như ngũ nghịch, thập ác trôi lăn trong lục đạo luân hồi gọi là ngu. Nay gặp thiện tri thức nói diệu Pháp mới biết phát tâm niệm Phật. Người đó phải khởi tâm sám hối nghiệp chướng, nguyện bỏ ác làm lành, phát bồ đề tâm và niệm Phật mới thành tựu.

Do nhất tâm niệm Phật nên vọng niệm điên đảo dứt trừ. Nhân gian có câu: “Đồ tể buông dao thành phật”, Phật gia có câu: “Quay đầu về bờ giác”. Người ấy sanh tâm nhàm chán và xả ly mọi duyên ái cõi đời. Tâm lý ấy phải như người đi rớt vào hầm lửa cháy bỏng được cứu ra rồi không dám trở lại. Người ác tạo tội mong thoát ly luân hồi cầu sanh cõi cực lạc cũng như thế. Người đó mong được Phật tiếp độ về Tây Phương tha thiết như con thơ mong mẹ hiền cứu ra khỏi hố lửa đến nơi an toàn. Do sự tha thiết cầu sanh Tịnh Độ như thế gọi là Tâm đồng mảnh nên được sanh về cõi Cực Lạc. Theo Trí Lễ đại sư thì nhận định rằng: “Nếu mười niệm xưng danh hiệu Phật không tán loạn thì nhiếp vào định, lại khi mạng chung có tâm lực đồng mãnh, cho nên dự vào phẩm thứ chín vậy”¹¹. Trí Khải đại sư lập luận rằng: Mười niệm hay một niệm lúc lâm chung được vãng sanh là do niệm Phật tiêu trừ tội chướng: “Dĩ niệm

¹⁰ Kinh Vô Lượng Thọ Phật, Hán dịch: Tào Ngụy, Pháp Sư Khương Tăng Khải, Việt dịch: HT. Thích Trí Tịnh

¹¹ Trí Lễ “Quán vô lượng thọ Phật kinh số diệu tông sao”, bản Hán, Đại chánh tạng 37, tr 218b

Phật trừ diệt tội chướng”¹², tức là niệm Phật năng trừ tám mươi ức kiếp trọng tội trong sanh tử.

5- Lời Kết:

Như trên đã trình bày, giáo lý Tịnh Độ và pháp mười niệm niệm Phật vãng sanh được bảo chứng qua kinh điển Phật dạy, qua luận số của chư vị tổ sư. Từ Tín khởi Nguyện, từ Nguyện khởi Hạnh để niệm Phật vãng sanh Tịnh độ. Đức Phật A Di Đà tướng hảo quang minh, tay bắt ấn kiết tường, tay duỗi xuống như đang vẫy gọi và chờ đợi chúng sanh xả ly vọng trần hồi quy tịnh độ. Bốn mươi tám lời nguyện cứu độ chúng sanh thoát khỏi biển khổ. Niệm Phật để thành Phật, tu theo hạnh của Phật hồi hướng công đức đến mọi loài đồng sanh Tịnh Độ. Bất cứ pháp môn nào trong Phật giáo cũng đòi hỏi sự thực nghiệm tu học. Pháp mười niệm vãng sanh là bốn nguyện từ bi vô lượng của Phật cũng thế, nó được thể hiện thành tựu bởi tâm hành giả trước lúc lâm chung tương ứng với Phật lực. Nếu chỉ dựa theo tri thức phân biệt và dừng lại trên ngôn từ suy lường thì không bao giờ cảm ứng sự nhiệm mầu con đường về cõi Phật.

¹² Trí Khải “Quán Vô lượng Thọ Phật Kinh số”, bản Hán, Đại chánh tạng 37, tr 218b

NHẬN THỨC VỀ KHỔ ĐỂ

VĂNG ĐÔNG

Khổ để là một trong bốn sự thật cao quý, chắc thật và đứng đắn nhất mà Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã phát hiện về bản chất của đời sống. Khổ để xác định rằng cuộc đời là khổ, một sự thật mà không ai có thể chối cãi. Sự khổ trong thế gian là vô cùng, nhưng căn cứ vào kinh điển, có thể thấy khổ được nhìn theo hai cách. Xét về tác động của khổ lên toàn bộ thế gian, mà ta có thể nói là nhìn theo vũ trụ quan, sự khổ có mặt dưới ba hình thức là hoại khổ, hành khổ và khổ khổ. Về tác động của khổ lên từng chúng sinh một, cụ thể là chúng sinh thuộc loài người, điều mà từ đó giúp ta có thể nói là nhìn theo nhân sinh quan, khổ được thể hiện ở tám hình thức khác nhau, từ những khổ vì sinh lão bệnh tử đến nỗi khổ vì sự hoạt động của năm ấm. Dưới đây, chúng ta sẽ lần lượt tìm hiểu về sự khổ theo vũ trụ quan và sự khổ theo nhân sinh quan.

I. Sự khổ nhìn theo vũ trụ quan

Toàn bộ thế gian đều chịu sự biến hoại theo thời gian, là một nguyên nhân chắc thật của sự khổ, gọi là hoại khổ. Toàn bộ thế gian đều biến chuyển không ngừng nghỉ, cũng là một nguyên nhân chắc thật khác của khổ, gọi là hành khổ. Trong toàn bộ thế gian, không tìm được phương nào để tránh được sự khổ, cũng không chờ đến lúc nào thoát được sự khổ, nỗi khổ chồng chất lên nhau, gọi là khổ khổ. Toàn bộ thế gian, nghĩa là hết thảy chúng sinh ở mọi phương thời luôn luôn chịu tác

động của sự khổ. Vũ trụ vận hành thần tốc theo trùng trùng duyên khởi tác động lên vô lượng chúng sanh, gom gọn thành 15 hạng khác nhau, mỗi hạng có cách nhìn về sự khổ khác nhau, tạm chia thành bốn cách nhìn:

1. Theo nghiệp cảm duyên khởi: tác động đến mọi chúng sanh trong ba cõi: cõi Dục, cõi Sắc và cõi Vô sắc.

a. Ở cõi Dục có sáu hạng chúng sanh chấp có các pháp, luôn khao khát chiếm hữu ngoại sắc vun bồi cho thân căn phù trần.

Chúng sanh thuộc các tầng Địa ngục, Ngạ quỷ, Súc sanh và Atula (bốn đường ác) có tâm thức quá si mê, chấp "các pháp có mà thật". Khi thân căn sinh lý khởi dục vọng, các chúng sanh này sanh tâm chiếm hữu ngoại sắc theo bản năng nhằm đáp ứng nhu cầu sinh tồn hạ tiện, thô tháo. Khi chiếm được các chúng sanh này có cảm giác sung sướng, nhưng cảm giác đó không giữ được lâu. Nếu không chiếm được, chúng sanh cảm thấy khổ. Trong mọi hoàn cảnh, các chúng sanh này luôn buông xuôi chấp nhận hoàn cảnh không biết cải sửa, vì thế khổ chông thêm khổ.

Chúng sanh thuộc tầng Người và trời cõi Dục (hai đường thiện) có tâm thức tiến hóa hơn, hiểu được các pháp luôn biến đổi và không cố định nên có mà không thật. Khi thân căn sinh lý có nhu cầu, các chúng sanh này biết tìm mọi biện pháp tập trung một căn phù trần vào một đối tượng ngoại sắc rồi dùng ý chí, kinh nghiệm chiếm hữu sự vật một cách vi tế. Biết chuyển đổi hoàn cảnh khổ thành lạc,

thay đổi cách chiếm hữu để tận hưởng niềm hỷ lạc dài lâu, do đó nhẹ được khổ khổ.

Tóm lại, ở cõi Dục, đối với những chúng sanh ở bốn đường ác, do tâm thức quá u tối, chỉ biết hành động chiếm hữu theo bản năng và chấp nhận hoàn cảnh nên khổ khổ là chính; trong khi đó, chúng sanh ở hai đường thiện nhờ có ý chí và kinh nghiệm, biết cải sửa cách chiếm hữu tế nhị, mang lại nhiều hạnh phúc trong cuộc sống, giảm được khổ khổ.

b. Ở cõi Sắc: Đến các cảnh giới sơ thiền, nhị thiền và tam thiền, hành giả có tâm thức tiến hóa, biết duyên hợp của các pháp, biết chiếm hữu nội sắc vun bồi cho thân căn tịnh sắc

Theo thời gian, chúng sanh ở cõi Sắc nhằm chán cảnh tranh giành chiếm hữu để mưu cầu hạnh phúc, đi tìm cách chiếm hữu thanh cao hơn. Do được học tập thiền định từ kinh sách, các chúng sanh này, nay được coi là hành giả, biết chiếm hữu nội sắc tiếp xúc với thân căn tịnh sắc để phát sinh hỷ-lạc do mình tự tạo. Ở bậc sơ thiền, hành giả tuy chưa đạt định, nhưng đã từng bước buông bỏ ngoại sắc trở về nội tâm để có hỷ-lạc; đến nhị thiền, hành giả đạt "nội tĩnh nhất tâm", khi gặp nghịch duyên lập tức nhập định an trú trong hỷ-lạc; vào được tam thiền, hành giả đạt "ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác" và an trú trong diệu lạc, do đó dường như dứt khổ khổ.

Như vậy, ở cõi Sắc, hành giả tu tập thiền định từ sơ thiền thăng hoa dần đến tam thiền đạt chánh niệm tỉnh giác, tập trung an trú trong định, bỏ chiếm hữu bên ngoài, do đó

không bị ngoại cảnh chi phối, dường như dứt khổ khổ, nhưng còn chịu hoại khổ chi phối...

c. Ở cõi Vô Sắc: Vào đến tứ thiên của sắc giới là hành giả đã hân hưởng sự thanh tịnh của cõi vô sắc. Tại đây và ở tứ Không, hành giả có tâm thức thăng hoa rất vi tế, dường như dứt được hoại khổ và hành khổ.

An trú lâu trong tam thiên, hành giả khởi lên tư tưởng nhàm chán, dùng sức định đè nén "xả niệm lạc, tâm thanh tịnh", thăng hoa lên Tứ thiên thuần tư tưởng, nương thân căn tịnh sắc vi tế phát sinh niệm nhớ nghĩ, thấy được duyên khởi của các pháp; từ đó, hành giả sống an nhàn tự tại trong "hiện tại lạc trú" không dính mắc vào nội - ngoại sắc, do đó dường như chấm dứt hoại khổ.

Có tư tưởng nhàm chán, hành giả tập trung định lực tiêu dung thân căn tịnh sắc vi tế và niệm nhớ nghĩ thăng hoa lên Không vô biên xứ có thân-tâm-cảnh đều là không gian chuyển biến chu kỳ; nơi đây, hành giả nhận thức rõ hơn về hoại khổ. Lại có tư tưởng nhàm chán, hành giả tập trung định mạnh hơn, kỹ hơn để thấy được hoại khổ của sắc, thọ, tưởng và thăng hoa lên Thức vô biên xứ có thân-tâm-cảnh đều chuyển biến sát na, nơi đây, dường như hành giả chấm dứt hoại khổ và nhận thức rõ hơn về hành khổ. Với tư tưởng tập trung định lực mạnh hơn nữa, hành giả thấy được chuyển biến sát-na của các pháp, thăng hoa lên Vô sở hữu xứ có thân-tâm-cảnh là Chân không, bất biến đứng lặng, dường như chấm dứt hành khổ. Lại nhàm chán, hành giả tiếp tục tập trung định mạnh, kỹ, lâu, và sâu thăng hoa lên Phi tướng phi

phi tướng xứ, khi bắt niệm thì vũ trụ là Chân không, lúc khởi niệm thì pháp giới hiện bày hành giả tự tại trong pháp giới, tất cả không còn gì để dính mắc, dường như chấm dứt hoàn toàn hành khổ.

Vậy, ở cõi Vô Sắc, hành giả thăng hoa thiền định, có tâm thức tiến hóa vi tế; tại Tứ thiền ở "hiện tại lạc trú" và tại Tứ không ở "tịch tịch trú", hành giả không còn bị nội, ngoại sắc chi phối, dường như dứt hoại khổ và hành khổ.

2. Theo Alaya duyên khởi: đây là thế giới chuyển biến sát-na của ba bậc Thánh hữu học đã nhận lại Phật tánh, tùy cấp độ chứng đắc lặn lẽ chiếu kiến thấy rõ từng phần tiến trình chuyển biến chu kỳ trong hai cõi: cõi Dục và cõi Sắc.

. *Thánh Nhập* lưu nhận lại 1/4 Phật tánh. Lặn lẽ thấy rõ tiến trình sinh khởi dục vọng dẫn đến hành động chiếm hữu ngoại sắc theo bản năng nên khổ khổ. Sống tự tại trong bốn đường ác mà không dính mắc, chấm dứt khổ khổ của bốn đường ác.

. *Thánh Nhất lai* nhận lại 2/4 Phật tánh. Lặn lẽ thấy rõ tiến trình ý chí, kinh nghiệm của người và trời cõi Dục, cải sửa hành động chiếm hữu bản năng làm nhẹ khổ khổ. Sống thật tự tại trong cõi Dục mà không dính mắc vào cảm giác do chiếm hữu ngoại sắc, chấm dứt khổ khổ cõi Dục tức chấm dứt hoại khổ về sắc.

. *Thánh Bất lai* nhận lại 3/4 Phật tánh. Lặn lẽ thấy rõ tiến trình ý chí, kinh nghiệm của

cõi Sắc bỏ chiếm hữu ngoại sắc sang chiếm hữu nội sắc, chuyển khổ thọ thành lạc thọ. Sống thật tự tại trong cõi Sắc mà không dính mắc vào cảm giác do chiếm hữu nội sắc, chấm dứt lạc thọ-khổ thọ của cõi Sắc tức chấm dứt hoại khổ về thọ.

3. Theo Chân như duyên khởi: đây là thế giới bất biến đứng lặng của bậc Thánh vô học đã nhận lại trọn vẹn Phật tánh.

Thánh A-la-hán nhận lại trọn vẹn Phật tánh. Lặng lẽ thấy rõ sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm, sự xuất ly ra khỏi các cảm thọ và lặng lẽ thấy rõ dòng chuyển biến sát-na làm nền tảng duyên khởi cho sự chuyển biến chu kỳ hình thành ba cõi. Chấm dứt vô minh về nhân sinh quan, sống tự tại trong ba cõi mà không dính mắc, tức chấm dứt hoàn toàn hoại khổ.

4. Theo Pháp giới duyên khởi: đây là thế giới chuyển biến thần tốc mà bất biến đứng lặng, bất biến đứng lặng mà chuyển biến thần tốc, thế giới bất khả tư nghì của chư đại Bồ-tát và chư Như Lai.

Từ Chân tâm, bậc Duyên giác và các vị Bồ-tát Thánh nhìn vào pháp giới, thấy chúng sanh ngụp lặn trong biển khổ, với từ tâm và bi mẫn, các Ngài thị hiện ứng hóa thân một đến nhiều chúng sanh trong một cõi đến nhiều cõi để từng bước tự tại đi vào pháp giới cứu độ chúng sanh, chấm dứt từng phần hành khổ. Đến khi nhờ tự tại lực mà lập tức ứng hiện vô lượng chúng sanh trong toàn thể pháp giới thành Như Lai thì hoàn toàn chấm dứt hành khổ.

II. Sự khổ nhìn theo nhân sinh quan

Nếu toàn bộ thế gian đã luôn luôn chịu tác động của sự khổ thì từng chúng sanh một trong toàn thế gian ấy cũng không thể nào tránh được sự khổ. Được gọi là chúng sanh gồm có tất cả những đối tượng có thân và có tâm cùng sống trong thế gian, cũng có thể hiểu chúng sanh là mọi dạng thức của sự sống tồn tại trong vũ trụ. Kinh điển ghi nhận 15 dạng chúng sanh, chia làm bốn bậc:

A. Bậc Tam Tôn: gồm 1. Như Lai; 2. Bồ-tát; 3. Bích chi và Duyên giác.

B. Tiểu Thánh: gồm 4. A-la-hán, 5. Bất lai; 6. Nhất lai; 7. Nhập lưu.

C. Bốn đường Thiện: gồm 8. cõi Vô sắc; 9. cõi Sắc; 10. Trời cõi Dục; 11. Người.

D. Bốn đường Ác: gồm 12. A-tu-la; 13. Súc sanh; 14. Ngạ quỷ, 15. Địa ngục.

Đặc điểm của chúng sanh là chịu tác động của sự khổ trên ba phương diện, Thân, Tâm và Cảnh.

Thân: mọi chúng sanh đều có xác thân hợp thành bởi tứ đại, thuộc sinh lý, với ba thành phần: *Phù trần căn* gồm năm giác quan: mắt, tai, mũi, lưỡi, da và các cơ quan khác như tim, phổi, ruột già, ruột non, gan, thận, mật...nơi duyên khởi ra dục vọng bản năng; *Tịnh sắc căn* gồm hệ thống dây thần kinh của năm giác quan,...nơi duyên khởi ra cảm giác vui, buồn, không vui không buồn; và *Tịnh sắc căn vi tế* là trung khu thần kinh não, nơi duyên khởi ra tư tưởng phân biệt.

Tâm chính là sự hiểu biết, thuộc tâm lý.

Cảnh: chính là hoàn cảnh, là môi trường nơi các chúng sanh cùng chung sống, thuộc vật lý.

Trong cuộc sống, chúng sanh lệ thuộc vào nhu cầu sinh lý của thân căn nên luôn bám víu trần cảnh để chiếm hữu, vì vậy tâm lăng xăng so đo phân biệt mãi mà sinh đau khổ. Tạm chia thành tám hình thức khổ có ảnh hưởng trực tiếp đến từng chúng sanh như sau:

Bốn nỗi khổ về thân: Sinh; già; bệnh; chết.

Ba nỗi khổ về hoàn cảnh: Thương yêu xa lìa; thù oán gặp gỡ; ham muốn không được.

Một nỗi khổ về tâm: gọi là *Ngũ ấm sí thạnh khổ*. Ngũ ấm hay năm uẩn gồm *sắc uẩn* chưa có cái biết; *thọ uẩn* là cái biết chưa phân biệt; *tưởng uẩn* là cái biết phân biệt; *hành uẩn* là cái biết có dẫn đo, lựa chọn, quyết định hành động tạo nghiệp; và *thức uẩn* là hành động chứa kinh nghiệm, kiến thức, ký ức, tội, phước,... Có thể coi đây là năm trường hợp phản ứng khi chúng sanh tiếp xúc với ngoại sắc, chúng bùng bùng như lửa hừng (sí thạnh) cho nên là mấu chốt phát sinh bảy sự khổ trên.

Khi thân căn sinh lý đủ duyên tiếp xúc với trần cảnh vật lý thì đương nhiên xảy ra tiến trình năm uẩn và phát hiện tâm thức trải dài qua 15 hạng chúng sanh. Tâm thức dừng lại ở đâu thì tương ứng với hạng chúng sanh ở đó và sinh khởi cái khổ.

Tâm thức dừng ở thế giới chuyển biến xao động:

Ở cõi Dục:

Với hàng chúng sanh ở Địa ngục, Ngạ quỷ, Súc sanh và A-tu-la, vì tâm thức quá si mê, khi thân căn tiếp xúc trần cảnh, chỉ có cái nhìn, cái thấy lơ mờ, cái phân biệt lơ mờ, chỉ có cảm giác tư tưởng đơn thuần xúi giục thân hành động theo bản năng sinh tồn của thân phù trần. Bất lạc bất khổ thọ (cảm thọ ở trạng thái trơ lì) trước mọi hoàn cảnh, nên chẳng màng tới sinh, già, bệnh, chết,...

Với chúng sanh mang thân người: Tâm thức có ý chí, biết cải sửa bất lạc bất khổ thọ thành lạc thọ hoặc khổ thọ. Khi thân căn tiếp xúc trần cảnh, các cảm giác vui, buồn hoặc không vui không buồn sinh khởi, dùng ý chí cải sửa hành động bản năng hoặc thay đổi môi trường nhằm kéo dài niềm vui và biết tìm cách đè nén, chạy trốn chấm dứt cái khổ. Tuy nhiên vì chưa có kinh nghiệm nên thường thất bại, do đó thấy vui chóng tàn mà khổ thì dai dẳng.

Với chúng sanh là Trời cõi Dục: Khi đối cảnh, dùng ý chí và kinh nghiệm đẩy lùi cái khổ, tạo nhiều niềm vui bằng cách lao vào công việc qua nhiều hình thức: rộng rãi bố thí, ỷ lạo, phóng sanh,... hoặc say sưa nghiên cứu các đề tài khoa học sáng tạo ra của cải vật chất,... sáng tác văn, thơ, ca nhạc,... phục vụ nhân loại về thể xác lẫn tinh thần nhằm lưu danh cho đời biết đến mình và tôn vinh mình. Nhờ cuốn hút vào công việc dường như tám khổ không chi phối.

Ở cõi Sắc (Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền): Tâm thức tiến hóa, có kinh nghiệm, kiến thức,... dồi dào, thông qua giáo lý, chọn tịnh sắc làm thân, trở về nội tâm chỉ còn "ta với ta". Tu thiền định "ly ngũ dục, nội tĩnh nhất tâm, chánh niệm tỉnh giác" phát sinh hỷ-lạc xóa tan khổ. Khi đối cảnh, an trú trong hỷ lạc, tâm khởi tình thương, cảm thông, an ủi, san sẻ nỗi khổ đau mong đem lại sự an vui cho mọi người.

Ở cõi Vô sắc (Tứ thiền cõi Sắc và Tứ không: Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tướng phi phi tướng xứ): Tứ thiền, có kinh nghiệm,... tuyệt chiêu, chọn tịnh sắc vi tế làm thân, vào định kỹ lâu sau "xả niệm thanh tịnh" còn thuần tưởng, biết được tiến trình năm uẩn tập khởi, đoạn diệt, vin ngọt,... Tứ không dùng định lực siêu xuất tiêu dung thân căn hòa vào hư không. Tứ thiền an trú trong "hiện tại lạc thú", Tứ không an trú trong "tịch tịnh trú", sống an nhiên tự tại trong mọi hoàn cảnh, 8 khổ không còn chi phối.

Cõi Dục, cõi Sắc, và cõi Vô sắc đều là thế giới của tư tưởng phân biệt chấp thủ nên luôn bị khổ hoành hành. Chúng sanh các cõi này trừ khổ bằng cách thanh lọc thăng hoa tư tưởng, từng bước buông xả tình nhiễm xấu ác sang thiện đến khi chỉ còn thuần tư tưởng, nhưng tư tưởng vốn nhàm chán nên trở lại dính mắc vào tình, do đó lẩn quẩn mãi không thoát được khổ.

Tâm thức dừng ở thế giới chuyển biến đứng lặng:

Ray rút trước cảnh khổ, da diết tìm con đường đoạn diệt khổ đau!!! Cơ duyên gặp Phật pháp, y chỉ "Tứ Diệu Đế", hiểu rõ nguyên nhân đưa đến khổ và cách tu tập chấm dứt khổ.

- Thánh Nhập lưu: quá trình tu tập tâm thức sáng suốt có thiện tri thức hướng dẫn "ngay trong sanh tử nhận lại cái vô sanh, Bất tử", rồi lặng lẽ nhìn thấy rõ biết ngay chính trong xác thân tiến trình năm uẩn của Địa ngục, Ngạ quỷ, Súc Sanh, A-tu-la diễn biến như thế nào nhận như thế này không cải sửa, vì rõ biết không dính mắc hành động bản năng của bốn đường ác

- Thánh Nhất lai: tiếp tục với cái Bất tử, lặng lẽ thấy biết rõ ngay trong xác thân tiến trình năm uẩn của Người và trời cõi Dục diễn biến như thế nào nhận như thế này, không đặt vấn đề so đo phân biệt vì rõ biết nên không dính mắc vào cải sửa hành động của Người và trời cõi Dục

- Thánh Bất lai: tiếp tục với cái Bất tử, lặng lẽ thấy biết rõ ngay trong xác thân tiến trình năm uẩn của Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền diễn biến như thế nào nhận như thế này, vì rõ biết nên không dính mắc vào cảm giác hỷ lạc của cõi Sắc.

Ba bậc thánh trên đã trở về nhận lại cái bất tử, tùy mức độ chứng đắc mà thoát khổ về thân, tâm, cảnh của bảy hạng chúng sanh trong cõi Dục và cõi Sắc.

Tâm thức dừng ở bản thể chân tâm:

Thánh A-la-hán: tiếp tục với cái Bất tử, lặng lẽ như thật biết tiến trình năm uẩn tập khởi, đoạn diệt, vị ngọt và sự xuất ly ra khỏi cảm thọ của Tứ thiền sắc giới, Tứ không như thế nào nhận như thế này và tiến trình tu tập trở về của ba bậc thánh đầu tức biết rõ duyên khởi của các pháp, niệm-niệm sinh diệt của ý chí chi mật vô minh của chính mình. Trong mọi hoàn cảnh luôn luôn trực nhận về Bản thể Chân tâm, Bất tử, vì vậy sống trong sự tự tại tong cuộc đời mà không dính mắc chấm dứt hoàn toàn khổ theo nhân sinh quan tức chấm dứt tám khổ.

Chân tâm hòa vào tâm thức từng chúng sanh:

- Bích-chi Duyên giác hòa nhập vào cuộc đời làm quen dần với loài người mà không rời Chân tâm, Bất tử.

- Bồ tát Thánh, phát tâm đại từ bi, huyễn hiện thân căn, trầm mình trong đau khổ để độ từ một chúng sanh trong một cõi đến nhiều chúng sanh trong nhiều cõi nhưng không rời Chân tâm, Bất tử.

- Như lai với tâm bình đẳng, tự tại lập tức ứng hóa vô lượng thân trong vô biên cõi để độ chúng sanh khắp vũ trụ mà tâm như bất động. Pháp Thân Như Lai chính là toàn thể thân chúng sanh trong vũ trụ và cũng chính là Chân tâm, Bất tử.

Vậy chỉ có Như Lai mới thật sự là Chân lạc hay Cực lạc.

Tóm lại, xác thân năm uẩn của con người là một tiểu vũ trụ. Và năm uẩn vận hành theo

tiến trình tự nhiên hình thành ra 15 hạng chúng sanh trong vũ trụ, nhưng vì chúng sanh mê muội tự dùng chân chấp thủ nắm uẩn này làm “Ta, của Ta, tự ngã của Ta” mà sinh đau khổ. Thương chúng sanh mê muội luân hồi trong biển khổ, Phật ra đời truyền pháp “Tứ Diệu Đế” chỉ dạy chúng sanh nguyên nhân dẫn đến khổ, thực hành Thánh Giới – Thánh Định – Thánh Tuệ thoát khổ hưởng chân lạc.

THỰC HÀNH TỈNH THỨC MANG LẠI LỢI ÍCH TUYỆT VỜI

JONATHAN KAPLAN

Được Jon Kabat-Zinn định nghĩa là “sự tỉnh thức không phán xét trong thời điểm hiện tại,” tỉnh thức cho phép chúng ta nhận ra những suy nghĩ, cảm xúc và hành vi của chính mình khi chúng phát sinh mà không bị mắc kẹt trong những phản ứng thường thấy và tự động của mình

10 lợi ích của việc thực tập sống tỉnh thức, ghi nhận mà không phán xét

Trong vài thập kỷ qua, thực tập chánh niệm tỉnh giác đã phát triển lớn mạnh trong ngành tâm lý học. Được Jon Kabat-Zinn định nghĩa là “sự tỉnh thức không phán xét trong thời điểm hiện tại,” tỉnh thức cho phép chúng ta nhận ra những suy nghĩ, cảm xúc và hành vi của chính mình khi chúng phát sinh mà không bị mắc kẹt trong những phản ứng thường thấy và tự động của mình. Gần đây, tôi đã nhận được một số thư điện tử (e-mail) từ những người còn lạ lẫm với thực hành tỉnh thức. Vì vậy, thay vì cung cấp một bài tập khác cho cuộc sống thành phố, tôi nghĩ rằng tôi sẽ xem xét một số vấn đề cơ bản về tỉnh thức. Và, còn cách nào tốt hơn so với việc lập một danh sách mười lý do để thấy tại sao thực tập tỉnh thức lại thật tuyệt vời.

10. Hoàn toàn miễn phí. Chúng ta có thể tập trung vào bất cứ điều gì vào bất cứ lúc nào, và chúng ta không cần bất kỳ một cuốn sách đặc biệt, một tiện nghi hay một kinh

nghiệm nào. Chúng ta không cần phải mua bất cứ thứ gì để thực hành tỉnh thức. Chúng ta có thể trở nên ý thức về những gì đang xảy ra bây giờ, ngay bây giờ. Ví dụ, khi bạn đọc những lời này, bạn có thể đang nghĩ về những gì tôi viết (ít nhất là tôi hy vọng như vậy). Bây giờ, bạn hãy dành ra một vài phút để làm như sau: Tái tập trung cái nhìn của bạn đến các cạnh của màn hình máy tính. Hãy lưu tâm đến màu sắc cũng như sự khác nhau trong sắc thái. Hãy dùng từ ngữ để mô tả những gì mà bạn đã chú ý tới. Sau đó, từ từ đưa cái nhìn của bạn trở lại với bài viết này, đặc biệt chú ý đến màu sắc và sắc thái của máy tính, chẳng hạn như hình nền, chương trình, biểu tượng, quảng cáo, vv Và, sau đó tiếp tục đọc. Xin chúc mừng! Bạn đã vừa thực hành chánh niệm tỉnh thức! Tất nhiên, chúng ta thường cần một vài sự chỉ dẫn, do đó, hãy tham dự một cuộc hội thảo hoặc mua một cuốn sách hữu ích. (Chẳng hạn như cuốn Chánh niệm – Thực hành thiền quán. – PTCN)

9. Nó giúp chúng ta chấp nhận những điều mà chúng ta không thể thay đổi. Đôi khi, chúng ta có thể có một số hành động mang tính xây dựng để cảm thấy tốt hơn, như bước ra khỏi một mối quan hệ không lành mạnh hoặc bước ra khỏi cơn mưa (dù tôi không có ý đánh đồng cả hai tình huống này về mức độ khó khăn). Tuy nhiên, khi nỗi đau là không thể tránh khỏi, tỉnh thức cho phép chúng ta đau khổ ít hơn. Bằng cách phát triển sự linh hoạt trong việc xác định đối tượng để đặt sự chú tâm vào cũng như sự bình thản trước những phán xét mang tính phản ứng, chúng ta có thể kinh nghiệm sự

đau đớn mà không bị cuốn vào sự đau khổ gia tăng. Đau đớn chỉ là đau đớn, trái với một cái gì đó mà chúng ta chống lại hoặc từ chối thừa nhận.

8. Tất cả chúng ta đều có thể tiếp cận với tỉnh thức, bất kể chúng ta đang theo một tín ngưỡng tâm linh nào. Nói cách khác, sự chú tâm quan sát hoàn toàn không mang một màu sắc tôn giáo nào. Tất nhiên, các truyền thống tâm linh khác nhau có những cách đề cập khác nhau đến tầm quan trọng của nhận thức trong khuôn khổ giáo lý của họ, chẳng hạn như cầu nguyện tập trung trong Kitô giáo, Shabbat trong Do Thái giáo, và chánh niệm trong Phật giáo. Tuy nhiên, thực tập sống trong “khoảnh khắc hiện tại” cũng không loại trừ những ai theo thuyết bất khả tri và chủ nghĩa vô thần.

7. Các nghiên cứu cho thấy sự tỉnh thức là hữu ích (nhưng nó không phải là thần dược chữa được bách bệnh). Khoa học tâm lý đã chứng minh hiệu quả của các phương pháp điều trị khác nhau dựa trên tỉnh thức trong việc giúp đỡ những người bị đau mãn tính, bệnh vẩy nến, lo âu, lạm dụng hóa chất, rối loạn nhân cách giáp ranh... Tuy nhiên, nó không phải là một liệu pháp chữa bệnh – cho tất cả mọi người. Ví dụ, người ta đã chứng minh được rằng liệu pháp nhận thức cho bệnh trầm cảm dựa trên nền tảng tỉnh thức (Mindfulness-based Cognitive Therapy, viết tắt là MBCT) có thể ngăn ngừa tái phát bệnh trầm cảm ở những người hơn ba lần mắc chứng bệnh này. Trong nghiên cứu ban đầu (Teasdale et al., 2000), MBCT được so sánh với một bệnh được điều trị

thông thường, và với những người mắc phải dưới hai bệnh, nó không còn hiệu quả trong việc điều trị. Trong thực tế, nghiên cứu ban đầu cho thấy một sự gia tăng nhỏ (dù chưa thống kê rõ ràng) chứng trầm cảm với những người rơi vào những loại này

6. Nó có thể được thực hiện mà không cần bất kỳ nỗ lực phi thường nào. Tỉnh thức thường bị đánh đồng với thiền một cách lệch lạc. Điều này không đáng ngạc nhiên vì thực ra, có một loại thiền gọi là thiền chánh niệm tỉnh giác! Tuy nhiên, thiền định chỉ đơn giản là một cách để thực tập chánh niệm trong một phương thức có tổ chức và tập trung. Có thể nó giống như việc đi đến phòng tập thể dục để luyện tập. Nhưng bạn cũng có thể giữ dáng bằng cách chạy quanh khu phố hoặc đi cầu thang thường xuyên hơn. Và, theo cách đó, chúng ta cũng có thể huấn luyện tâm trí của mình. Chúng ta có thể thực hành chuyên tâm (như một thời khóa thiền vào buổi sáng) hoặc tôi luyện sự tỉnh thức thông qua các phương tiện không chính thống tùy vào hoàn cảnh (chẳng hạn như bằng cách đọc blog này hoặc truy cập vào trang web chính của chúng tôi là [Urban Mindfulness](#)).

5. Nó khuyến khích chúng ta tin tưởng vào kinh nghiệm của riêng mình. Chánh niệm không yêu cầu bạn tin vào bất cứ ai hay bất cứ điều gì, nó chỉ đơn giản khuyến khích bạn chú tâm vào những gì đang xảy ra. Không ai có thể thấu hiểu kinh nghiệm của bạn trong giây phút hiện tại hơn chính bạn – và điều ấy cũng tương tự đối với tôi. Tôi không thể nói cho bạn biết những gì bạn

đang trải qua, và ngược lại. Nếu chúng ta ở bên cạnh nhau, chúng ta có thể cùng chia sẻ một số kinh nghiệm về hoàn cảnh trong không gian đó, giống như đang được ở một căn phòng 80 độ hoặc nghe một tiếng còi báo động bên ngoài. Tuy nhiên, nhận thức và sự phán xét của chúng ta đối với những kinh nghiệm này có thể sẽ rất khác nhau. Tôi có thể cảm thấy căn phòng nóng nực và tiếng còi báo động gây phiền nhiễu, trong khi bạn có thể thưởng thức sự ấm áp và mở rộng lòng cầu nguyện cho những người đang phải đối mặt với tình huống nguy kịch trước mắt.

4. Nó giúp chúng ta chiến thắng chính mình. Trong nền văn hóa Mỹ, chúng ta dành nhiều thời gian suy nghĩ về bản thân. Thông qua việc chấp nhận quan điểm tỉnh thức, tốt hơn hết chúng ta nên nhận ra những sự ràng buộc và kết nối giữa mình với những người xung quanh. Đặc biệt trong một môi trường đô thị, chúng ta không thể làm điều gì một mình. Chúng ta lệ thuộc vào người khác để đảm bảo rằng chúng ta có điện, nước, xử lý rác thải đường, lựa chọn các phương tiện đi lại công cộng, vv Và, tôi sẵn sàng đánh cược rằng bạn đã không làm ra chiếc áo bạn đang mặc. Để luận đàm chi tiết hơn về nguyên tắc này, tôi khuyên bạn nên đọc cuốn "Một thành phố" (One City) của Ethan Nichtern.

3. Nó cho phép chúng ta linh hoạt hơn trong cuộc sống. Từ một quan điểm hiện sinh, tỉnh thức cho phép chúng ta trau dồi kiến thức của bản thân để sống chân thực và sử dụng hành động. Đó là, chúng ta trở nên ý thức được trách nhiệm rằng chúng ta là người đã tạo tác ra những hành động của mình và

sự hoà hợp của chúng với các giá trị cá nhân. Thay vì đi vào cuộc sống với chế độ "lái máy bay tự động," chúng ta thâm nhập trọn vẹn và thực sự vào những đạo lộ cho phép mình sử dụng sự tự do trong những hành động của mình trong hiện tại.

2. Nó có thể được thực hiện bất cứ lúc nào, bất cứ nơi nào. Bất cứ khi nào chúng ta muốn, chúng ta hướng mình đi vào các Kênh Tỉnh thức, nơi khuyến khích chúng ta nhận thức được những gì đang xảy ra xung quanh, và đang xảy ra trong suy nghĩ, cảm xúc của chính mình. Ví dụ, Thiền sư Thích Nhất Hạnh khuyên rằng chúng ta nên sử dụng hơi thở của mình như là điểm tựa để thực hành chánh niệm tỉnh thức. Chừng nào chúng ta còn sống, chúng ta có thể tập trung vào kinh nghiệm luôn có mặt khắp nơi này bằng cách tập trung vào cảm giác bên trong lỗ mũi khi chúng ta hít vào và thở ra.

1. Chúng ta sẽ cảm thấy tốt đẹp hơn. Qua thực hành, chúng ta trở nên nhạy cảm hơn đối với các kinh nghiệm dễ chịu và khó chịu trong cuộc sống. Dựa trên những hiểu biết này, chúng ta có thể cố gắng nuôi dưỡng được kinh nghiệm dễ chịu hơn cả những kinh nghiệm tích cực. Nếu tôi biết rằng mình sẽ cảm thấy phấn chấn với các dấu hiệu của mùa xuân, thì tôi có thể chọn để ngắm những nụ hoa đang hé nở, chim chóc đang ríu rít chuyền cành và bầu trời trong xanh.[T1] Hiển nhiên không phải lúc nào sự tỉnh thức cũng vận hành suôn sẻ, thỉnh thoảng chúng ta cũng bị mất kiểm soát; những điều tồi tệ sẽ

xảy ra, hay những tình huống sẽ không kết thúc theo cách mà chúng ta mong đợi. Tuy nhiên, một khi chúng ta thoát khỏi những cơ chế phản ứng cố hữu của mình, chúng ta có thể nhìn vào tình huống một cách khách quan và quyết định nên hành động thế nào (nếu có) để cảm thấy dễ chịu hơn. Ví dụ, nếu tôi cảm thấy thất vọng vì trời hôm nay âm u, tôi có thể nỗ lực một cách có chủ ý để cảm thấy hạnh phúc, hơn là trở nên sa lầy trong tâm trạng ủ rũ của mình. Khá tuyệt, phải không?

Nhân tiện, nếu bạn quan tâm, bạn có thể đặt hàng trước cuốn sách mới của tôi thông qua Amazon. Đó là một bản tóm tắt các thủ thuật tỉnh thức và tự phản chiếu cho những ai trong chúng ta đang sống và làm việc tại thành thị: Urban Mindfulness: Cultivating Peace, Presence, and Purpose in the Middle of It All (Sự tỉnh thức ở đô thị: Nuôi dưỡng hòa bình, sự có mặt, và mục đích trong lòng đô thị). Cảm ơn các bạn đã quan tâm và hỗ trợ.

Nguồn: Jonathan Kaplan, *Top 10 Reasons Why Mindfulness is Cool*

Theo Phát triển Cá nhân

NĂM LỜI KHUYÊN DẠY VỀ “THIỀN ĐỊNH” BẰNG HÀNH ĐỘNG

Nên chọn thiền định hay chọn hành động?

Tài liệu giảng dạy của
Viện Đại Học Phật Giáo Âu Châu
(<http://www.bouddhismes.net/node/725>)

HOANG PHONG chuyển ngữ

Phép "thiền định" bằng tư thế ngồi yên tương đối được nhiều người biết đến. Đây là phương cách thích hợp nhất giúp người tu tập phát huy các phẩm tính của tâm thức: đây là cách ngồi, giữ yên lặng, chọn một nơi kín đáo... Thế nhưng ngoài những lúc thiền định ra thì người tu tập lại phải hội nhập với cuộc sống bình thường, trở về với các sinh hoạt thường nhật, tất nhiên là không tránh khỏi phải hành động... Vậy phải làm thế nào bây giờ?

Một bản kinh thật chủ yếu là *Tứ Niệm Xứ (Satipattana-sutta)* khuyên phải tập trung sự chú tâm và quán thấy vào từng cử chỉ "thông thường": chẳng hạn như "khi đi tới hay đi lui..., khi nhìn thẳng hay nhìn chung quanh..., khi co hay duỗi thẳng chân tay..., khi ăn, khi uống, khi nhai hay đang lúc tận hưởng thức ăn..., khi đại tiện hay tiểu tiện..., khi đang bước hay đứng lại, khi đang ngồi, đang chìm vào giấc ngủ, hay lúc vừa thức giấc, khi mở lời để nói hay giữ sự câm nín..., thì người tu tập cũng đều phải thực thi với tất cả sự chú tâm và quán thấy". Tuy nhiên cách

tu tập như vừa kể gần như chỉ có thể thực hiện được trong khi tham gia các khóa tu học thật tích cực! Vậy thì ta phải làm gì đây trong cuộc sống thường nhật, nhất là đối với những người thế tục, "một người chủ gia đình" chẳng hạn, họ còn phải lo toan đủ mọi trọng trách và đảm đang bốn phận đối với xã hội, gia đình, nghề nghiệp...? Đức Phật không phải là không nhìn thấy những khó khăn ấy và Ngài đã đưa ra một số lời khuyên dạy - tùy theo kinh sách sẽ gồm có bốn hay năm lời khuyên dạy khác nhau - nhằm đưa ra một "căn bản thiết yếu cho việc luyện tập", căn bản này còn được gọi là "con đường luyện tập" (sikkha-pada). Những lời khuyên dạy đó hoàn toàn thuộc vào nền giáo huấn đặc thù của Phật Giáo, và trong số này có thể nêu lên "*ba điều khuyên dạy*" mà nhiều người biết đến, đây là những gì được nêu lên trong một tiết thơ trong *Kinh Pháp Cú (Dhammapada)*: "*Không làm điều xấu, thực hiện điều thiện, tinh khiết hóa tâm thức của chính mình, đây là giáo huấn của Đức Phật*".

Vậy "thiền định" là gì?

"Thiền định", nếu hiểu theo quan niệm "dịch thuật tức phản bội", thì quả thật là một món quà vô cùng khó nuốt mà nền giáo huấn của Đức Phật đã mang tặng cho thế giới Tây phương! Các chữ *bhavanâ*, *samâdhi* hay *dhyâna* trong ngôn ngữ Ấn Độ (dù đây là tiếng Phạn hay tiếng Pa-li) đều được người Tây phương dịch là "meditation" ("suy ngẫm"). Quả thật không có gì sai lầm hơn vì chữ "suy ngẫm" (meditation) gần như hoàn toàn không mang ý nghĩa nào của các chữ

Phạn và Pa-li vừa nêu lên. Các chữ Phạn và Pa-li này dùng để chỉ định các thể dạng của tâm thức, và các thể dạng này thì lại không hề phản ánh ý nghĩa của chữ "suy ngẫm" (meditation) trong ngôn ngữ Tây phương, vì chữ này (suy ngẫm - meditation) chỉ có nghĩa là "suy tư về một thứ gì đó để đem ra áp dụng vào cuộc sống của mình" - và đây cũng là cách định nghĩa của chữ "meditation" theo truyền thống của Thiên Chúa Giáo!

Chữ Bhavanâ (Quán tưởng) nêu lên sự "phát huy" các phẩm tính của tâm thức, tức những gì thường bị Vô minh và Ảo giác che lấp. Samâdhi (Định) là khả năng "chú tâm" của tâm thức không bị các tư duy đối kháng thông thường (dưới hình thức xúc cảm và khái niệm) làm cho nó bị "xao lãng". Sự chú tâm đó giúp cho tâm thức hướng thẳng vào một hiện tượng duy nhất trong khi tập luyện về sự "*tĩnh lặng*" (samatha) - đây là hiện tượng duy nhất thường xuyên "hiển hiện trở lại" - hoặc là chú tâm vào tất cả các hiện tượng hiển hiện liên tiếp nhau qua phép tập luyện về "*sự quán thấy sâu xa*" (vipassana). Chữ Dhyana (Thiền-na) là một thuật ngữ mà trên phương diện kỹ thuật được dùng để chỉ định một hình thức "lặng sâu" phát sinh từ phép tập luyện về sự "*tĩnh lặng*" (samatha), thế nhưng sau đó thì lại được dùng với một ý nghĩa tổng quát hơn - nhất là tại Trung Quốc và Đông Nam Á và gọi đây là "*chan' na*", sau đó thì biến dạng thành "*chan*" hay "*zen*" - và được xem là đồng nghĩa với chữ bhavanâ hay samâdhi.

Cả ba chữ trên đây (Bhavanâ, Samâdhi, Dhyana) không hề mang ý nghĩa nào nêu lên

một sự "suy tư mãnh liệt", lại càng không mang ý nghĩa "phóng tưởng vào một thứ gì đó", thí dụ như "âm mưu (méditer/meditate) một kế hoạch ám hại " chẳng hạn. Đây cũng là ý nghĩa chính yếu nhất của chữ La-tinh "meditatio"! (trong ngôn ngữ Tây phương động từ méditer/meditate mang nhiều nghĩa khác nhau như: nghiền ngẫm, suy nghiệm, âm mưu..., và tuyệt nhiên không mang một ý nghĩa nào tương đương với ý nghĩa của chữ thiền định - bhavanâ. Tuy nhiên vì từ lâu người Tây Phương đã dịch sai các chữ bhavanâ, samâdhi, dhyânâ là meditation cho nên qua thời gian cách dịch đó đã trở thành quen thuộc và nhiều người cũng đã bắt đầu "hiểu" chữ này "đồng nghĩa" với chữ "thiền định" (bhavanâ) trong Phật Giáo. Cũng xin phép được ghi chú thêm là chữ bhavanâ dịch sang tiếng Tây Tạng là *sgom-pa* và có nghĩa là "*tập cho quen dần*"). Như thế, nếu không kịp suy nghĩ mà cứ hiểu đại khái là "rút lui khỏi thế giới này" là để "suy nghĩ mãnh liệt" hay để "phóng tưởng vào một thứ gì đó", thì nhất định đây là một sự hiểu biết sai lầm, vì "thiền định" thật ra có nghĩa là "phát huy" các phẩm tính của một tâm thức không bị các phản ứng từ cách suy nghĩ thông thường làm cho nó bị "xaolãng", nói cách khác thì đây là cách phát huy sự chú tâm cảnh giác (sata/smrti) và mở rộng sự hiểu biết (pannâ/prajnâ).

Hơn nữa, cũng chính vì thế mà nền giáo lý Phật Giáo cũng đã ý thức được rằng sự quan sát dựa vào sự "chú tâm và quán thấy" các hiện tượng vật chất cũng như tâm thần, không thể chỉ giới hạn duy nhất trong những khóa tu học tích cực, và bằng tư thế ngồi tĩnh

lặng. Thật vậy, mỗi khoảnh khắc của sự sinh hoạt đều phải trở thành một khoảnh khắc thực hành và tập luyện giúp "nhìn thấy mọi vật thể đúng như thể"! Điều ấy cũng cho thấy là kinh sách xưa không phải là không có lý khi gọi các người tu hành là các "người luyện tập" (sekka)..., và sự luyện tập đó chỉ chấm dứt khi nào người tu hành đã đạt được Giác Ngộ. Thế nhưng cũng phải hiểu rằng việc luyện tập đòi hỏi một khả năng cao độ như thế tất nhiên cũng phải cần đến một sức cố gắng tương xứng mới có thể hoàn tất được. Thường thì ít có ai gặt hái ngay được thành công khi mới khởi sự, mà phải trải qua nhiều giai đoạn, phải thăng tiến một cách tuần tự và có phương pháp, phải bước từng bước một, và sau đó thì mới có thể thành công:

"Từng bước, từng bước một, từ khoảnh khắc này sang khoảnh khắc khác, một người khôn ngoan phải tinh khiết hóa các thứ ô nhiễm của chính mình, tương tự như một người thợ kim hoàn loại bỏ những chất bẩn để tinh luyện bạc" (Kinh Pháp Cú, tiết 239).

Sự thăng tiến tuần tự

Cách "Giảng dạy theo phương pháp tuần tự" của chư Phật vẫn thường hay được nhắc đến. Đây là một phương pháp thăng tiến dần dần nhằm giúp cho người Phật tử ý thức được trong từng giai đoạn một, các nhân tố tạo ra hoàn cảnh hiện tại của mình và các hậu quả liên hệ (tức là "phương cách hiện hữu" bình thường của mình trong thế giới ta-bà - samsarâ), và sau đó sẽ giúp người Phật tử ấy

nhận ra sự ích lợi cần phải thay đổi thái độ tâm thần đó của mình, hầu tạo ra những điều kiện thích nghi hơn để mang lại một sự thăng tiến hiệu quả hơn nhằm thực hiện sự "tinh khiết hóa" thật sự cho tâm thức, bằng cách phát huy những khả năng "nhìn thấy mọi vật thể đúng như thế", tức có nghĩa là không còn sự kéo dài (anicca/anitya - vô thường), không còn sự bất toại nguyện (dukkha/dukhka - khổ đau) - và trói buộc (anatta/anâtman - "tự-nó-không-hiện-hữu" hay vô-ngã). Những gì trên đây được tóm lược trong một tiết rất nổi tiếng trong *kinh Pháp Cú* (tiết 183) như sau:

"Tránh làm điều xấu (pâpa), thực hiện điều thiện (kusala),

Tinh khiết hóa tâm thức của chính mình, đây là giáo huấn của Đức Phật".

Ba điều đó không phải là một thí dụ duy nhất có thể tìm thấy trong kinh sách Phật Giáo nguyên thủy. Một bản kinh bằng ngữ tự Pa-li - *Accâyika-sutta (Anguttara-nikaya, 3-93)* - cũng có nêu lên một khái niệm gọi là "ba điều khẩn cấp" cần phải thực hiện như sau:

"Một người nông dân chủ gia đình có ba việc khẩn cấp phải làm.

Hắn phải nhanh chóng cày và bừa thửa ruộng của mình; hắn phải nhanh chóng gieo hạt; hắn phải nhanh chóng tưới ruộng.

Nói thế [không có nghĩa là] người nông dân có khả năng và quyền lực [để bảo rằng]: "Những gì tôi gieo trồng phải mọc lên ngày hôm nay, phải đơm hạt ngày

mai, và phải chín vào ngày hôm sau". Cần phải có đủ thời gian để những gì người nông dân gieo trồng có thể nảy mầm, đơm hạt và chín.

Cũng thế, có ba công việc khẩn cấp mà người Phật tử phải thực hiện. Người ấy bắt đầu luyện tập [sikka] để đạt được một kỷ cương tu tập cao hơn [adhi-sīla, tầng thượng "giới"], sự tập luyện này lại tạo ra một cấp bậc tâm thức cao hơn [adhi-citta, tầng thượng tâm], sự tập luyện này lại tạo ra một cấp bậc trí tuệ cao hơn [adhi-pannā, tầng thượng trí].

Nói thế [không có nghĩa là] người Phật tử có khả năng và quyền lực [để bảo rằng]: "Nhờ không bám víu, tâm thức tôi phải được tẩy uế khỏi mọi ô nhiễm trong ngày hôm nay, ngay ngày mai hay ngày hôm sau". Phải đủ thời gian cần thiết để tâm thức được tẩy uế khỏi mọi ô nhiễm bằng cách không bám víu, nhờ vào việc tập luyện mang lại một cấp bậc giới luật cao hơn, một tâm thức cao hơn và một trí tuệ cao hơn".

Hai cách trình bày về khái niệm "ba điểm" trên đây có thể đặt song hành với nhau, và có thể sử dụng thuật ngữ "luyện tập" (sikka) để phối hợp cả hai, hơn nữa sự "luyện tập căn bản này" (sikka-pada), thông thường còn được gọi là "Ngũ Giới" - tức các giới luật mà bất cứ người Phật tử nào là "chủ gia đình" cũng phải tuân thủ và đem ra thực hành trong cuộc sống hằng ngày...

Các "giới luật" thường được trình bày trong một số kinh sách ghi chép những lời giảng huấn mà Đức Phật dành riêng cho

những người "chủ gia đình" bình thường, tức những người không mấy khi quan tâm đến những mục tiêu cao xa như sự Giác Ngộ và Giải Thoát, mà họ chỉ đơn giản nhắm vào chủ đích "cải thiện cuộc sống trong thế giới ta-bà" này của họ cho được khả quan hơn..., và đây cũng là những gì mà thông thường người Phật tử xướng lên vào các dịp lễ ở chùa, kể cả đem ra tụng niệm hằng ngày, hầu tự nhắc nhở mình phải tuân thủ và đem ra thực hành thật nghiêm túc những gì mà Đức Phật đã khuyên dạy họ... Các điều này cũng thấy nêu lên trong tám điều gọi là "Bát Chánh Đạo của những người Cao Quý" (con đường chân chính gồm tám nhánh của một thánh nhân), và đây mới thật là phép tu tập toàn vẹn và hoàn hảo giúp đi thẳng vào giáo lý. Có ba hoàn cảnh khác nhau tương quan với ba cấp bậc thúc đẩy khác nhau, còn gọi là ba cách diễn đạt khác nhau.

Nếu muốn hiểu được ba cấp bậc ấy là gì thì phải luôn nhớ đến một thuật ngữ chủ yếu nhất trong giáo lý Phật Giáo: đấy là sự chú tâm, tức động cơ thúc đẩy làm nền tảng và mang lại nhiều ý nghĩa hơn cho từng hành động trên thân xác, cho từng ngôn từ và từng tư duy trong tâm thức. Trong cấp bậc thứ nhất (sơ đẳng), sự chú tâm thuộc vào loại "thông thường", đấy là sự chú tâm hướng vào "thế giới thế tục" (ta-bà). Trong thế giới đó người tu tập không hề muốn xa lánh vĩnh viễn nó mà chỉ nghĩ đến việc cải thiện nó cho khả quan hơn (được giàu sang hơn, khỏe mạnh hơn, hạnh phúc hơn...) và dù sao thì đấy cũng là cách "chuẩn bị một mảnh đất" thuận lợi hơn cho sau này. Vào cấp bậc thứ hai, sự chú tâm nhằm vào sự toàn thiện, có

nghĩa là "gieo trồng", đợi đến khi đơm quả và chín muồi, mang lại những điều kiện thuận lợi giúp cho việc tu tập được hoàn toàn hiệu quả: đây là cách nhắm vào sự Giải Thoát. Vào cấp bậc thứ ba, thì "người tu tập" đã hội đủ các điều kiện thuận lợi và biết bảo toàn chúng, biết tưới thừa ruộng của mình hầu giúp cho quá trình (gieo trồng) mà mình đang thực hiện được phát triển một cách trọn vẹn giúp cho các phẩm tính "mọc lên" (tương tự như các hạt giống gieo trồng): đây là cách hành động của những người "Cao Quý" (tức khác hơn với những người chỉ nghĩ đến cải thiện cuộc sống của mình trong thế giới ta-bà)!

"Cày bừa" hay "tránh không làm điều xấu": đây là cách tuân thủ giới luật

"Tránh không làm điều xấu" có thể xem như là cách sửa soạn thửa ruộng... Người nông dân cày bừa thửa ruộng, cuốc bỏ cỏ dại làm "ô uế" thửa ruộng và lấn át hoa màu sắp gieo trồng. Để tránh các mối hiểm nguy có thể xảy ra, hẳn chăm lo dọn dẹp thửa ruộng (đây là cách viết cô đọng và "chơi chữ": so sánh giữa nguy hiểm trong tâm thức và cỏ dại trong thửa ruộng. Xin chú ý cách viết rất khéo này để hiểu được ý nghĩa trình bày trong các câu tiếp theo sau đây). Ta-bà là thế giới mà nơi đó khổ đau và sự bất toại nguyện mọc lan tràn như cỏ dại; và nào có ai lại muốn chịu đựng cảnh tượng đó... Thật thế nào có ích lợi gì khi làm cho chúng mọc tràn ra thêm bằng các hành động mang lại khổ đau? Trong trường hợp này cái xấu nêu lên là những khổ đau do người khác tạo ra mà mình

phải gánh chịu (chữ pāpa trong ngôn ngữ Pali có nghĩa tương đương với chữ *patior* hay *passio* (passion) trong tiếng La-tinh và chữ này thì có nghĩa là "cái gì mà ta phải chịu đựng và nó mang lại khổ đau"...) (chữ *passion* có thể dịch sang tiếng Việt là sự đam mê).

Vào cấp bậc thứ nhất, hành động "tránh" (tức không nên làm) có nghĩa là không được tạo ra cho mình và cho người khác những gì mang lại sự ích kỷ (chỉ biết nghĩ đến mình) trong cuộc sống tập thể: *"Không được tạo ra cho người khác những gì mà mình không muốn người khác tạo ra cho mình"*! Đây là những gì (đơn giản và thiết thực) mà Đức Phật đã từng thuyết giảng cho một đám nông dân, và chính họ cũng tự thú nhận về họ như sau: "Chúng con là những người mang đầy tham vọng, đầy ước mơ, đầy dự tính, chẳng hạn như muốn được sống chung với con cháu đầy đàn, được trang sức bằng những vòng hoa thơm, bôi nước hoa, thoa dầu, và tái sinh vào cảnh giới hạnh phúc hơn...":

"Này các người chủ gia đình, hãy tưởng tượng một người suy nghĩ như thế này: "Tôi thích được sống và không muốn chết. Tôi thích được hân hoan và kinh sợ đớn đau. Nếu có ai cướp mất sự sống của tôi thì đấy quả là một chuyện không thích thú gì và cũng không vui sướng gì cho tôi. Nếu tôi cướp đi sự sống của người khác, thì đấy là chuyện không thích thú gì và cũng không vui sướng gì cho người ấy, bởi vì hẳn không muốn người ta giết hẳn, và

hắn rất thích được hân hoan và kinh sợ đón đầu. Vì thế, nếu một việc không thích thú gì và cũng không vui sướng gì cho tôi thì đây cũng là một việc không thích thú gì và cũng không vui sướng gì cho bất cứ một người nào khác. Vậy thì nếu đây là một việc không thích thú gì và cũng không vui sướng gì cho tôi, thì tại sao tôi lại bắt người khác phải chịu như thế?"

Tóm lại là nếu hắn biết nghĩ như thế thì hắn sẽ tránh không giết hại các chúng sinh khác. Hắn khuyên bảo người khác cố tránh không được giết hại chúng sinh. Hắn nói lên việc ấy và cố vũ việc cấm đoán ấy" (Kinh Veludvâreyya Sutta, Samyutta-Nikaya, XI.1.7).

Những gì trình bày trên đây cũng tương đương với một số các "giới luật cấm đoán" khác: *"Nếu có một người cố tình lấy cắp một vật nào đó của tôi và tôi không hề cho hắn, thì đây là một việc không thích thú gì và cũng không vui sướng gì cho tôi"... Vì thế hắn tránh không lấy vật gì mà người ta không cho hắn. 'Nếu có một người giao du tính dục với các người vợ của tôi, thì đây là một việc không thích thú gì và cũng không vui sướng gì cho tôi'... Vì thế hắn tránh không phạm vào việc tính dục bất chính. 'Nếu có một người nói dối làm tổn hại đến sự an vui của tôi, vu khống để chia rẽ tôi và bạn bè của tôi, hắn luôn miệng nói với tôi những thứ vô tích sự, thì đây là một việc không thích thú gì và cũng không vui sướng gì cho tôi'... Vì thế hắn tránh không nói dối, không nói những lời vu khống, tránh những chuyện vô tích sự và những lời phù phiếm..."*

Dầu sao đối với cấp bậc trên đây, người ta chưa có thể bảo rằng đây là đã bắt đầu tu tập đúng theo "nền giáo huấn đặc thù của Đức Phật"! Bởi vì đây chỉ là những gì giúp ý thức được cái xấu do các hành động thông thường của ta tạo ra và hậu quả do những hành động ấy mang lại, tức là các " nghiệp xấu". Cũng không phải vì thế mà các thứ ấy tượng trưng cho một sự cấm đoán hay một phán lệnh phải tuân thủ một cách mù quáng, bởi vì hành động "tránh" đã xuất phát từ sự lý luận và suy nghĩ, và mỗi người đều có thể tự mình thực hiện được việc ấy. Ngoài ra vào cấp bậc này thì cũng chưa nhất thiết cần phải chủ động và giới hạn các loại "tư duy xấu" (trong tâm thức)... mà chỉ cần tránh không được phép làm các việc xấu (trong cuộc sống thường nhật), có nghĩa là không được thực thi các hành động có thể mang lại khổ đau cho người khác. Tóm lại không cần phải là một Phật tử mới biết hành động như thế: đây chỉ là thái độ hành xử đúng với lương tri!

"Gieo trồng" hay "Làm việc lành": đây là cách luyện tập tâm thức

"Nên làm điều lành" (kusala) đây là lời khuyên dạy giúp người Phật tử bước thẳng vào việc tu tập. "Ngũ Giới" tự nó đã là một phép tu tập tâm linh đích thật:

"Tôi xin hoàn toàn xả thân (samâdiyâmi) vào việc tu tập căn bản (sikkhâpadam) hầu không còn tìm thấy sự thích thú trong việc...(veramanî).

Khi xướng lên những lời đó, người Phật tử tự hứa sẽ từ bỏ lối sống tầm thường trước đây của mình, một cuộc sống chỉ biết chạy theo sự "thích thú". Sự chú tâm và động cơ thúc đẩy của người ấy không còn hướng vào cái thế giới Ta-bà "tầm thường" này nữa: người ấy đã nhìn thấy các thứ hiểm nguy và hiểu được "những lợi ích của việc dứt bỏ" thế giới này (xin chú ý vào giai đoạn này người tu tập đã vượt được cấp bậc *tu giới* trên đây và đang bước vào giai đoạn *tu định*).

Vào cấp bậc này, không còn chuyện phải quan tâm "tránh không được làm cho người khác phải..." mà phải dồn mọi nỗ lực của mình để quan sát với một sự chú tâm cao độ vào các mục tiêu của mình: những thứ dục vọng nào đang phản ảnh trong từng cử chỉ của mình? Có phải tôi đang là một món đồ chơi vô ý thức cho sự tham lam (lobha), sân hận (dosa), xao lãng (moha), tức là ba thứ Nọc độc của tâm thức hay không? Từng hành động trong cuộc sống thường nhật của tôi (mỗi cử động, mỗi lời nói và mỗi tư duy) đều phải trở thành một đối tượng cho sự quan sát và cảnh giác của tôi:

- *câu xin cho sự tham lam biểu lộ bằng sự chiếm hữu của cái vật chất [giới luật thứ 2 (adinn'âdânâ): tức chiếm hữu những gì người ta không cho mình], không còn xảy đến với tôi nữa.*

- *câu xin cho sự thèm khát vô độ nhằm làm thỏa mãn các giác cảm của tôi - dù đấy là sự thèm khát tính dục, thăm ăn hay bất cứ những thứ "thích thú giác cảm" nào khác - bằng bất cứ cách nào,*

kể cả các cách khéo léo (khôn ngoan, kín đáo) nhất [giới luật thứ 3 (kâmesu micchâ-câra): tức các con đường "lệch lạc" (méo mó) của thích thú giác cảm], không còn xảy đến với tôi nữa.

- cầu xin cho sự ham thích nhằm nâng cao giá trị của mình bằng cách kể chuyện khôi hài hay tài hùng biện của tôi [giới luật thứ 4 (musa-vâdâ): tức các lời nói không thích nghi], không còn xảy đến với tôi nữa.

- cầu xin cho sự sân hận phát lộ bằng bạo lực đối với chúng sinh [giới luật thứ 1 (pânâtipâtâ): tức hành động bạo ngược đối với các chúng sinh hàm chứa sức sống] không còn xảy đến với tôi nữa.

- cầu xin cho sự nói dối hay vu khống [giới luật thứ 4 (vasa-vâdâ): tức các lời nói không thích nghi], không còn xảy đến với tôi nữa.

- cầu xin sự xao lãng (phân tâm) vì sử dụng các chất độc hại khiến tôi "đánh mất sự tự chủ" [giới luật thứ 5 (surâ-meraya-majja): tức dùng rượu mạnh và các thức uống khác làm say sưa tạo ra sự hoang mang], không còn xảy đến với tôi nữa.

Những gì trên đây là cách "gieo trồng" trong tâm thức các hạt giống tốt của sự chú tâm và quán thấy. Những gì "hữu hiệu" (kusala - điều lành) theo đúng với nguyên nghĩa của nó là những gì được thực thi bởi

"một người hiểu biết", tức là một Phật tử đã từng được "học hỏi", đã từng được "nghe giảng" về những lời giáo huấn của Đức Phật, biết quý trọng những lời giáo huấn ấy, biết ghi khắc những điều ấy trong tâm, biết đem ra để đối chiếu với các sự kiện bên ngoài, biết nghiền ngẫm ý nghĩa và chấp nhận những lời giáo huấn ấy (cách trình bày này được dựa vào kinh *Canki-sutta*). Một người Phật tử như thế sẽ tách ra khỏi đám nông dân được xem như "những người còn đầy tham vọng, ước mơ, dự kiến...". Người Phật tử ấy bắt đầu nhìn thấy sự ích lợi trong việc cố gắng "luyện tập, quán xét các sự kiện và phát động lòng hăng say" (*Kinh Canki-sutta*).

Dầu sao thì sự hiểu biết đó (pannâ/prajñâ) vẫn còn rất là "thể tục", liên hệ đến cách suy nghĩ mang tính cách trí thức như: phán xét, cân nhắc, phân biệt..., tức là cách "*tìm hiểu nguồn gốc*" (đây cũng là nghĩa từ chương của chữ pannâ/prajñâ - bát nhã) làm phát sinh ra các hành động của mình, và các động cơ đích thật đã thúc đẩy mình, một cách "đúng như thế". Người Phật tử ấy luyện tập để không còn tự nhận diện mình là các hiện tượng ấy: "*Cái này không phải là tôi, không phải cái của tôi, không phải cái 'Ngã' của tôi*", bởi vì đây chỉ là các tư duy như thế, các hành động như thế, các ngôn từ như thế, chúng chỉ là các hậu quả phát sinh từ nhiều điều kiện đã có từ trước (kamma/karma, nghiệp), liên kết với nhau để hình thành, sở dĩ những thứ ấy phát hiện trở lại chỉ vì chính mình không đủ sức phát huy được sự cảnh giác và quán thấy...

Luyện tập bằng cách tuân thủ "các giới luật" (ngũ giới) như trên đây một cách toàn vẹn và hoàn hảo vượt hẳn lên trên tính cách đơn giản của "những giới cấm" (tức không được phạm vào việc này hay việc nọ...) mà rõ ràng đây là "sự phát huy" (bhavanâ) những phẩm tính của tâm thức mà trước đây ta không hề chú ý đến chúng. Đây là cách "thiền định" ("meditation") bằng hành động (xin chú ý là chữ "thiền định" - "meditation" - trong trường hợp này phải được đặt giữa hai ngoặc kép...), bởi vì cách "thiền định" ấy được đem áp dụng vào các "hành động" của tôi trong cuộc sống thường nhật. Cách "thiền định" đó còn có thể vượt xa hơn cả giai đoạn chuẩn bị (sơ khởi) cho việc luyện tập bằng tư thế ngồi tĩnh lặng, bởi vì cách "thiền định" tích cực (bằng hành động) có thể tạo ra những ảnh hưởng tác động thật sâu vào cuộc sống thường nhật: có nghĩa là các giới luật khi đã được hiểu chính xác và đem ra áp dụng đúng đắn sẽ là một cách phát huy tâm thức vượt xa hơn cả phép luyện tập bằng cách ngồi yên một chỗ..., và đây cũng là một cách phát lộ trong từng giây phút một (tức mang tính cách liên tục không như cách thiền định chỉ thực hiện trong những lúc ngồi yên) sự dẫn thân của ta trên Con Đường Trung Đạo - giúp cho ta tránh khỏi phải "lang thang" như một người mù trong thế giới ta-bà này [danh từ *samsâra* (ta-bà) phát xuất từ động từ *samsarati* và nguyên nghĩa của chữ này là đi hay bước mà không biết là mình đang bước đi đâu].

"Tươi" hay "Tinh khiết hóa tâm thức": đây là cách luyện tập trí tuệ

Trong giai đoạn cuối cùng người Phật tử phải nỗ lực và kiên trì "tinh khiết hóa tâm thức" mình. Tuy nhiên đây cũng chỉ tương tự như trường hợp của người nông dân tuy chăm lo vun xới thửa ruộng của mình thế nhưng không "có một quyền lực nào hay một sức mạnh nào [để bảo rằng]: 'Những gì tôi gieo trồng phải mọc lên trong ngày hôm nay, phải đơm hạt vào ngày mai, và phải chín vào ngày hôm sau...". Người Phật tử tuy nỗ lực và kiên trì thế nhưng không phải vì thế mà có ngay một quyền lực hay sức mạnh nào [để bảo rằng]: "Bằng sự buông xả (tức không bám víu) tâm thức tôi phải được tẩy uế khỏi mọi ô nhiễm vào ngày hôm nay, ngày mai hay ngày hôm sau". Phải đủ thời gian cần thiết để tâm thức có thể loại bỏ được mọi ô nhiễm".

"Một người nhờ vào sự tập luyện kiên trì về phép buông xả, thì một ngày nào đó sẽ tự mình quán nhận được hiện thực trong một cấp bậc cao thâm nhất, người ấy nhờ vào sự hiểu biết có thể đi sâu vào từng khía cạnh của hiện thực và nhìn thấy được chính nó. Tuy nhiên, ngay cả trong cấp bậc này, dù đã phát lộ được sự hiểu biết - hay sự nhận thức - về hiện thực, thế nhưng vẫn chưa đạt được sự thực hiện hiệu quả (trực tiếp) về hiện thực (...). Sự thực hiện về hiện thực chỉ có thể đạt được bằng cách lập đi lập lại, phát huy và luyện tập kiên trì quá trình tu tập như trên đây" (Kinh Canki-sutta).

Sự thực hiện đó chỉ xảy ra "khi nào thời gian đã đến" và được gọi là "Mở mắt để nhìn thấy Đạo Pháp" (tức nhìn thấy hiện thực) hay

còn gọi là "Bước vào Dòng Chảy" (có nghĩa là đạt được sự hiểu biết về bản chất của hiện thực "là như thế", tức bước vào sự hiểu biết siêu việt về bản chất đích thật của các vật thể). Sự thực hiện ấy sẽ biến một Phật tử bình dị trở thành một Phật tử Cao Quý (ariya/arya - thánh nhân). Người ấy đạt được một sự hiểu biết "siêu-thế-tục" tức trí tuệ (pannâ/prajnâ) đúng với ý nghĩa cao siêu nhất của thuật ngữ này - tức không phải là sự vận hành đơn giản của lý trí giúp quán xét các xung năng của "nghiệp" - mà đúng hơn đây là sự hiểu biết thật sự về nguồn gốc của tất cả mọi hiện tượng: tức một tổng thể gồm các điều kiện (cơ duyên) luôn luôn biến động. Sự hiển lộ của thể dạng hiểu biết "siêu-thế-tục" đó sẽ phá vỡ "sự tin tưởng vào tính cách cá thể" (cái Ngã) và giúp cho người Phật tử có thể quả quyết rằng: *"Cái này không phải tôi, cái này không phải của tôi, cái này không phải cái "Ngã" của tôi"*. Bắt đầu từ đó, người Phật tử lại tiếp tục tập luyện thêm bằng cách "lập đi lập lại, phát huy và thực hành quá trình đó", đúng theo những gì được nêu lên trong "Con Đường gồm Tám Nhánh (Bát Chánh Đạo) của những người Cao Quý".

"Ngũ giới" cũng được nói đến trong Bát Chánh Đạo, thế nhưng lại được trình bày bằng ba tên gọi khác nhau là: hành động đúng, ngôn từ đúng và phương tiện sinh sống đúng (chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mệnh). Tính từ "đúng" (samma/samuak - chánh) cũng được dùng để chỉ một vị Phật "hoàn toàn viên mãn" (samma/samyak-sambuddha, Tam Miệu Tam Phật Đà hay Chính đẳng Giác Phật). Tóm lại cấp bậc này vượt rất xa so với cách giữ giới chỉ gồm có

việc "tránh" (tức "không được làm")..., hoặc với cách quan sát các mưu tính (tác ý) trong tâm thức của mình...

Trong cấp bậc này, ta bắt đầu biết sống và ý thức được từng hành động mà mình thực thi và xem đây là một cách phát lộ sự xả-bỏ (không bám víu), không-xác-định (không diễn đạt) gì cả xuyên qua từng hành động, ngôn từ và tư duy của mình. Trong từng khoảnh khắc một, "người biết luyện tập" luôn đem ra sử dụng sự chú tâm và sự quán thấy của mình, không còn để lại trong tâm thức một một khoảng trống nào (một chút sơ hở nào) khiến cho ảo giác có thể tạo ra sự "tin tưởng về các đặc tính cá thể" (cái Ngã). Và khi nào thời gian đã đến, thì sự thực hiện hữu hiệu về hiện thực sẽ hiển hiện ra. Đây chính là sự Giải Thoát: tức *"những gì phải thực hiện đã được thực hiện, không có gì còn lại để thực hiện nữa"*, cách phát biểu trên đây là dựa vào kinh sách. Và đây cũng gọi là "tiếng rống của con sư tử", tức tiếng hét vang của người Phật tử khi nhận thấy mình không còn gì để phải luyện tập nữa, và từ đây mình đã trở thành "người không còn luyện tập gì nữa cả" (a-sekha)!

Vài lời ghi chú

Trên phương diện "trình bày" thì chúng ta có thể nhận thấy bài viết gồm có hai phần. Phần thứ nhất cho biết việc tu tập Đạo Pháp gồm có hai khía cạnh: hoặc hướng vào tâm thức tức là phép thiền định bằng cách ngồi yên, hoặc hội nhập với thế giới này bằng cách giữ giới, quan sát và phân tích từng

hành động thật nhỏ của mình. Trong phần thứ nhất này tác giả cũng định nghĩa thêm về thiền định và cho thấy việc sử dụng một số thuật ngữ kém chính xác có thể tạo ra một vài khó khăn nào đó. Trong phần thứ hai thì bài viết nêu lên và giải thích về phép tu tập bằng hành động và sự thăng tiến tuần tự từng giai đoạn một của cách tu tập này.

Trên phương diện "kỹ thuật" thì tác giả không dựa vào kinh nghiệm cá nhân của mình mà chỉ trình bày thật khéo léo những gì nêu lên trong kinh sách, bằng những thuật ngữ trong kinh sách. Cách trình bày thật cô đọng, chính xác và hết sức uyên bác, khác hẳn với một số bài viết và băng đĩa chỉ dựa vào một vài khái niệm sơ đẳng hoặc căn bản trong Đạo Pháp để khai triển "tràng giang đại hải" bằng những kinh nghiệm và hiểu biết cá nhân, phản ảnh ít nhiều cái Ngã của mỗi người, đây là chưa nói đến những vi phạm vào giới luật "chánh ngữ" dù chỉ là vô tình. Sau đó thì "ký tên", có khi còn kèm thêm cả chức vụ, bằng cấp làm "râu ria" để trang trí thêm cho cái tên của mình, và không hề ý thức rằng đối với một người Phật tử chân chính thì ngay cả cái tên mà cha mẹ đặt ra cho mình dù có thật kêu đi nữa, thì cũng chẳng mang một ý nghĩa gì cả. Ký tên đôi khi cũng chỉ là một cách nhận chịu trách nhiệm về những gì mình viết thế thôi. Bài viết trên đây tuy rất uyên bác thế nhưng không thấy "ký tên" và chỉ được xem như một tài liệu học tập của Đại học Phật giáo Âu Châu.

Trên phương diện "nội dung", thì bài viết khai triển khía cạnh tu tập bằng hành động và cho thấy cách tu tập này cũng hữu

hiệu ngang hàng như phép ngồi thiền, tất nhiên là với điều kiện phải thăng tiến tuần tự theo ba cấp bậc: tu giới, tu định và tu tuệ, tương tự như một người nông dân chuẩn bị thửa ruộng, gieo trồng, chăm bón và gặt hái. Tuy nhiên bài viết cũng cảnh giác người tu tập không phải vì thế mà có thể bảo rằng: *"...tâm thức tôi phải được tẩy uế khỏi mọi ô nhiễm vào ngày hôm nay, ngày mai hay ngày hôm sau"*, cũng như người nông dân không có quyền lực hay sức mạnh nào để có thể bảo rằng: *"Những gì tôi gieo trồng phải mọc lên trong ngày hôm nay, phải đơm hạt vào ngày mai, và phải chín tới vào ngày hôm sau..."*. Đây cũng là cách mà bài viết nhắc nhở chúng ta một cách kín đáo là phải kiên trì, vì phép thiền định bằng hành động có thể đòi hỏi một thời gian tập luyện "lâu dài" hơn là phép thiền định bằng tư thế ngồi yên.

Dầu sao thì cứu cánh của Đạo Pháp lúc nào *"cũng chỉ có một vị mặn duy nhất"* đấy là sự Giải Thoát bằng Trí Tuệ. Dù luyện tập bằng cách ngồi yên hay bằng hành động thì cũng đều phải đưa đến Trí Tuệ. Thật vậy chúng ta không nhìn hiện thực đúng với bản chất của nó mà chúng ta chỉ nhìn hiện thực xuyên qua những xung năng và dục vọng trong tâm thức của mình. Chúng ta có xu hướng phóng lên hiện thực và áp đặt cho hiện thực những ý đồ và tham vọng của mình, tức những gì phản ảnh tâm thần của chính mình. Do đó chúng ta nghĩ rằng đang nhìn thấy hiện thực, thế nhưng thật ra thì chúng ta chỉ nhìn thấy những ảo giác của hiện thực, nói cách khác là chúng ta nhìn thấy các tham vọng và bám víu cũng như sự ghét bỏ của mình và cho đấy là hiện thực.

Tóm lại chúng ta nhìn hiện thực dưới các góc cạnh khác nhau như thích thú, ghét bỏ, v.v..., thế nhưng hiện thực "là như thế", tự nó không hàm chứa các đặc tính ấy, chúng ta cắt hiện thực ra làm nhiều mảnh và gán cho mỗi mảnh một đặc tính phù hợp với các xung năng và xu hướng trong tâm thức mình.

Trí tuệ giúp chúng ta vượt lên trên những sự méo mó đó để nhìn thấy bản chất đích thật của mọi hiện tượng. Thực hiện được Trí Tuệ để quán thấy những thứ ấy một cách trực tiếp bằng trực giác là cứu cánh của sự luyện tập, hoặc bằng phép thiền định ngồi yên hoặc bằng phép thiền định hành động. Xin mạn phép đưa ra một thí dụ đơn giản và cụ thể như sau, một người tu tập bước vào con đường đưa đến Trí Tuệ, người này có hai cách để xác định vị trí cũng như các điểm chuẩn để định hướng cho mình trên con đường đó: hoặc nhìn sang bên phải để tìm các điểm chuẩn thiên nhiên chẳng hạn như núi đồi, cây cỏ, thung lũng, sông ngòi..., hoặc nhìn sang bên trái và dựa vào nhà cửa, chợ búa, cầu cống, xe cộ, người qua lại, sự sinh hoạt... để định hướng. Thế nhưng bằng cách này hay cách khác thì người tu tập cũng phải tìm thấy hướng mà mình phải bước theo và tiến lên từng bước một để đến gần hơn với Trí Tuệ. Nếu sau một thời gian tu tập, có thể lâu hay mau, vài năm hay hàng chục năm, và khi nhìn sang bên mặt thì ta vẫn chỉ thấy toàn hùm beo, rắn rết, hổ sấu và rừng rậm, hoặc nhìn sang bên trái thì cũng vẫn chỉ thấy các cảnh cướp giết, lường gạt, đâm chém, súng đạn, nhà cháy, cầu sập..., thì có nghĩa là chúng ta vẫn còn quần quanh và lang thang trong thế giới ta-bà. Tập luyện bằng

cách ngồi yên hay bằng hành động thì đều phải luôn nhìn lại xem mình có tiến được bước nào hay chưa, và xem mình đã có đủ sức để găm lên như một con sư tử hay không? Đây là cách giúp cho một người tu tập ý thức được là mình có đi sai đường hay không.

Bures-Sur-Yvette, 08.12.11
Hoang Phong chuyển ngữ

ĐỨC PHẬT VỚI 45 NĂM MÙA AN CƯ KIẾT HẠ

TỶ KHEO ĐỊNH PHÚC

Dưới cội cây Bồ Đề (*Bodhirukkha*), vào ngày trăng tròn tháng Vesak năm 623 TCN, đức Bồ Tát Siddhattha đã trở thành một vị Phật Chánh Đẳng Chánh Giác (*Sammāsambuddho*) duy nhất và tối thượng nhất trong tam giới này. Từ lúc thành đạo cho đến ngày Đức Thế Tôn viên tịch Níp-bàn dưới tàn cây của hai cội long thọ (*Sālā*) tại vườn *Kusinārā* của người *Malla*, Ngài đã trải qua 45 năm hoằng pháp với 45 lần an cư mùa mưa để đem đến con đường giải thoát cho những chúng sanh nào hữu duyên với Chánh Pháp.

Trong suốt 45 năm đó, Ngài không ở suốt nơi nào trong thời gian lâu, đó là thông lệ ba đời chư Phật, Ngài thường du hành khắp nơi để tiếp độ chúng sanh, đến khi mùa mưa đến thì Ngài cùng với chư Tăng mới an cư tại một địa điểm suốt 3 tháng mùa mưa. Rồi sau đó, khi mãn hạ thì Ngài lại cùng với chư Tăng lại tiếp tục công cuộc hoằng pháp độ sinh.

1. Mùa an cư thứ 1:

Vào ngày rằm tháng 6, sau khi thành đạo được hai tháng, Đức Phật vận chuyển bánh xe pháp tại vườn Lộc Uyển, ở *Isipattana* để tiếp độ cho nhóm 5 anh em

của Ngài Kiều Trần Như (*Koṇḍañña*) với bài pháp đầu tiên là bài Kinh Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakkappavattanasutta*). Với bài pháp này, Ngài Kiều Trần Như đã thành tựu được Thánh quả Nhập lưu và xuất gia tỳ-khưu với hình thức "*Ehi Bhikkhu!*", trở thành vị Thánh Tăng đầu tiên trong Phật Giáo.

Vào ngày 16 cho đến ngày 19 tháng 6 thì lần lượt các Ngài *Vappa*, Ngài *Bhaddiya*, Ngài *Mahānāma* và Ngài *Assaji* cũng đã được Thánh quả Nhập lưu và cũng được xuất gia bằng "*Ehi Bhikkhu!*".

Sau đó, ngày 20 tháng 6 thì Đức Thế Tôn thuyết bài Kinh Vô Ngã Tướng (*Anattalakkhaṇasutta*) đến cho 5 vị tỳ-khưu và cuối thời pháp các Ngài đã thành tựu được Thánh quả A-la-hán. Như vậy là chỉ 5 ngày đầu tiên của mùa an cư thứ nhất, Đức Thế Tôn đã thuyết pháp tiếp độ được 5 vị Thánh Tăng đầu tiên để mở đầu cho công cuộc hoằng pháp của Ngài.

Sau đó, ngài còn tiếp độ cho thanh niên *Yasa* cùng với 54 người bạn xuất gia và trở thành những vị Thánh Tăng. Như vậy, ngay lúc này trên thế gian đã có được 61 vị Thánh vô lậu xuất hiện.

2. Mùa an cư thứ 2-3-4:

Sau khi tiếp độ đức vua *Bimbisāra* (Bình Sa Vương) và tiếp nhận ngôi Tịnh xá Trúc

Lâm (*Veḷuvanavihāra* – ngôi Tịnh xá đầu tiên trong Phật Giáo) gần thành *Rājagaha* (Vương Xá thành). Và chính tại nơi này, Đức Thế Tôn đã cùng với chư Tăng nhập hạ suốt 3 mùa an cư. Tuy nhiên, chúng ta nên hiểu là không phải Ngài ở suốt nơi này 3 năm, mà Ngài chỉ ở suốt 3 tháng mùa mưa thôi rồi Ngài tiếp tục du hành thuyết pháp cho đến khi mùa mưa thì Ngài lại trở về Trúc Lâm Tịnh xá an cư mùa mưa.

3. Mùa an cư thứ 5:

Đức Phật đã nhập hạ tại ngôi Trùng Các Giảng đường (*Kūṭāgārasālā*) ở Đại Lâm (*Mahāvana*) gần kinh thành Xá Vệ (*Vesāli*). Trong mùa an cư này, Dì mẫu *Mahāpajāpatigotamī* cùng với 500 Thích nữ đã tự cạo tóc đả y, đi bộ từ *Kapilavatthu* đến *Vesāli* để xin Đức Phật cho nữ giới xuất gia. Ngài đã ban hành 8 trọng pháp (*Garudhamma*) đến cho Dì mẫu như là sự xuất gia Tỳ khưu Ni của bà. Như vậy, đến mùa an cư này thì hội chúng Tỳ khưu Ni đã xuất hiện, Giáo hội Tỳ khưu Ni đã được thành lập, tứ chúng đã có mặt đầy đủ kể từ đây.

4. Mùa an cư thứ 6:

Đức Thế Tôn cùng với chúng Tỳ khưu an cư mùa mưa tại núi *Maṅkula*¹³[1][1].

5. Mùa an cư thứ 7:

Vào mùa hạ này, Đức Phật đã ngự lên cung trời *Tāvatisā* để thuyết giảng *Abhidhamma* (Vi Diệu Pháp) cho thân mẫu của ngài, là vị thiên tử ở cõi trời Đâu Suất (*Tusita*) trong suốt 3 tháng mùa mưa (tính theo thời gian cõi nhân loại). Sau khi nghe xong thời pháp, vị thiên tử đặc được Thánh quả Tu-đà-huờn.

Mỗi ngày, Đức Phật dùng thần thông hóa hiện ra một vị Phật nữa để thuyết pháp, còn Ngài đi khất thực tại xứ Bắc Cưu Lưu Châu, sau khi khất thực xong thì Ngài trở về *Saṅkassa* tóm tắt lại những gì Ngài đã thuyết cho Tôn giả *Sāriputta* nghe. Rồi sau đó Ngài trở lại cõi trời Tam Thập Tam để tiếp tục thuyết pháp.

Vào ngày mãn hạ, Đức Thế Tôn từ cung trời trở về địa cầu bằng chiếc thang ngọc do Thiên chủ *Sakka* hóa dựng, bên phải có chiếc thang bằng vàng cho chư thiên và bên trái có chiếc thang bạc cho chư đại phạm thiên. Cổng thành *Saṅkassa* nơi Phật ngự xuống là một trong số những địa điểm sẽ không bao giờ thay đổi của thế gian này, và

¹³[1] Trong chú giải *Buddhavaṃsa* thì ghi lại là núi *Makula*.

tất cả chư Phật đều giáng trần tại đây sau khi thuyết *Abhidhamma*.

6. Mùa an cư thứ 8:

Đức Phật đã an cư mùa mưa tại rừng *Bhesakala*, ở núi *Sumsumāra* của xứ *Bhagga*.

7. Mùa an cư thứ 9:

Đức Phật an cư tại ngôi chùa *Ghositārāma* ở *Kosambi*.

Thứ hậu *Māgandiyā* có mối hận thù với Đức Phật vì ngài nói bà "*không thể so sánh với con gái của ma vương, Ngài không bao giờ đưa chân dụng tới nàng bởi vì nàng chỉ là một bị chứa đầy 32 thể trước*" khi cha mẹ của nàng đưa đến để gả nàng cho Đức Phật. Vì mối hận từ trước, thứ hậu cho mượn côn đồ xỉ vả, mắng chửi Đức Phật khi ngài đi khất thực trong kinh thành. Và sau 7 ngày thì mọi tiếng ồn ào, mắng chửi này đã tự yên lặng.

8. Mùa an cư thứ 10:

Có hai nhóm Tỳ khưu trong thành *Kosambi* bất hòa với nhau, Thế Tôn khuyên ngăn không được nên Ngài đi vào rừng *Pārileyyaka* một mình và trải qua mùa an cư tại đây với sự hộ độ cúng dường của một con voi và một con khỉ.

9. Mùa an cư thứ 11:

Đức Phật đã ngự đến ngôi làng *Ekanāḷā*, trong *Dakkhinagiri*, một ngôi làng theo Bà-la-môn giáo gần xứ *Magadha*. Ngài ngự đến đây để thuyết pháp tiếp độ cho ông Bà-la-môn *Kasibhāradvāja* bằng thời pháp với đề tài "*cách làm ruộng của Đức Phật*". Sau đó ông xuất gia trở thành vị Tỳ khưu Phật Giáo và chứng đắc được Thánh quả A-la-hán.

10. Mùa an cư thứ 12:

Theo lời thỉnh cầu của Bà-la-môn *Verañja*, Đức Phật cùng với chúng Tỳ khưu an cư mùa mưa tại xứ *Verañjā*. Lúc bấy giờ, nạn đói xảy ra tại xứ này, Đức Phật và chư Tăng phải dùng thức ăn của ngựa do một người buôn ngựa dâng cúng. Và trong mùa an cư này, Tôn giả *Sāriputta* bạch hỏi Đức Phật về thọ mạng của Giáo Pháp. Thế Tôn đã giảng cho Tôn giả nghe về thọ mạng của Giáo Pháp trong thời các vị Phật quá khứ. Tôn giả bạch xin Phật ban hành giới luật nhưng Thế Tôn đã từ chối lời thỉnh cầu ấy.

11. Mùa an cư thứ 13:

Mùa an cư này, Đức Phật ngự tại núi *Cāliya*. Lúc bấy giờ, Tỳ khưu *Meghiya* là thị giả hầu cận của Ngài¹⁴²[2][2]. Một hôm, trên đường đi khất thực trong làng *Jantu*, Tỳ khưu *Meghiya* thấy một khu vườn xoài

¹⁴²[2] Đức Phật chưa có vị thị giả nào hầu cận thường trực để phục vụ Ngài.

bên bờ sông có khung cảnh hữu tình, khả ái nên muốn đi đến đó để tu tập. Tỳ khưu *Meghiya* đến bạch xin Đức Phật nhưng Ngài quán thấy duyên lành chưa đến nên Ngài khuyên ngăn 3 lần nhưng Tỳ khưu *Meghiya* vẫn bỏ đi.

Tỳ khưu *Meghiya* quá nóng vội nên lúc độc cư thiền tịnh vẫn không an trú được và quay trở về với Đức Phật. Thế Tôn giảng dạy cho *Meghiya* về năm pháp để thuần thực tâm giải thoát, là năm pháp diệt trừ tà tư duy, để hỗ trợ cho pháp hành thiền định. Tỳ khưu *Meghiya* vâng lời Thế Tôn và chẳng bao lâu thành tựu được Thánh quả A-la-hán.

12. Mùa an cư thứ 14:

Mùa an cư này Đức Phật cùng với chư Tăng nhập hạ tại ngôi đại Tịnh xá Kỳ Viên (*Jetavana Mahāvihāra*) do ông Cấp Cô Độc (*Anāthapiṇḍika*) kiến tạo gần kinh thành *Sāvatti*. Trong mùa an cư này, Sa-di *Rāhula* tròn 20 tuổi nên được xuất gia Tỳ khưu với Ngài Tôn giả *Sāriputta* làm thầy tế độ.

13. Mùa an cư thứ 15:

Đức Thế Tôn cùng với chúng Tỳ khưu nhập hạ tại ngôi chùa *Nigrodhārāma*, gần kinh thành *Kapilavattu*. Ngôi chùa này do đức vua *Mahānāma* kiến lập để cúng dường và cung thỉnh Đức Phật với Chư Tăng trú

ngự. Cũng được ghi nhận là Đức Thế Tôn chỉ nhập hạ duy nhất một mùa an cư tại quê hương của mình.

Một sự kiện cũng đáng lưu ý là việc đức vua Thiện Giác (*Suppabuddha*) vì hận Đức Phật đã bỏ rơi con gái mình (công chúa *Yasodharā*) và làm cho con trai của mình (*Devadatta*) đi xuất gia nên vua đã ngăn cản đức phật khi ngài đi khất thực. Do hành động này, vua đã bị đất rút một cách thê thảm và đau đớn.

14. Mùa an cư thứ 16:

Đức Phật đã ngự tại *Aggaḷāva* của xứ *Ālavī* và đã tiếp độ được dạ xoa *Ālavaka* rất hung ác, nhờ Đức Phật tiếp độ và giáo hóa nên dạ xoa thành tựu được Thánh quả Tu-đà-huờn.

15. Mùa an cư thứ 17:

Mùa an cư này Đức Phật nhập hạ tại Trúc Lâm Tịnh xá (*Veḷuvanavihāra*) ở thành *Rājagaha* của xứ *Magahda* (Ma Kiệt Đà).

16. Mùa an cư thứ 18:

Thế Tôn nhập hạ 3 tháng mùa mưa ở núi *Cāliya*.

17. Mùa an cư thứ 19-20:

Hai mùa an cư liên tiếp, Đức Thế Tôn nhập hạ tại tại Trúc Lâm Tịnh xá (*Veḷuvanavihāra*).

Một sự kiện quan trọng xảy ra trong mùa hạ là sự kiện Tôn giả *Ānanda* chính thức trở thành vị thị giả hầu cận bên Đức Thế Tôn. Suốt 20 năm, Ngài không có vị thị giả cố định thường túc trực để hầu cận nên vào mùa hạ này Thế Tôn cũng đã lớn tuổi (55 tuổi) nên Ngài muốn có một vị thị giả hầu cận phục vụ. Tôn giả *Ānanda* trở thành vị Tỳ khưu thị giả của Đức Phật kể từ mùa hạ này trở đi.

18. Mùa hạ an cư thứ 21 cho đến mùa hạ an cư thứ 44:

Đức Thế Tôn chỉ thường trú tại hai ngôi chùa chính ở *Sāvatti*, đó là Kỳ Viên Tịnh xá do ông Cấp Cô Độc cúng dường và ngôi Đông Phương Tự (*Pubbārāma*) do bà *Visākhā* cúng dường.

19. Mùa an cư thứ 45:

Mùa an cư cuối cùng của Đức Thế Tôn là tại ngôi làng *Beluva* gần kinh thành *Vesāli*. Trong mùa hạ này Ngài lâm trọng bệnh nhưng vẫn duy trì mạng quyền để tiếp tục công cuộc hoằng pháp độ sinh. Đức Thế Tôn nhập hạ suốt 3 tháng mùa mưa tại đây rồi tiếp tục du hành về nhiều nơi và cuối cùng là *Kusinārā* để viên tịch Níp-bàn vào ngày trăng tròn tháng *Vesak* cách đây 2555 năm.

45 năm, 45 mùa an cư kiết hạ của Đức Thế Tôn đã trải qua. Thời gian qua đi không

bao giờ trở lại được nhưng những bước chân của Ngài và chư Tăng trên khắp nẻo đường để thuyết pháp tế độ chúng sanh vẫn lưu lại. Đó là hình ảnh đẹp, tấm gương sáng về một bậc vĩ nhân duy nhất trong tam giới này.

[1] Trong chú giải *Buddhavaṃsa* thì ghi lại là núi *Makula*.

[2] Đức Phật chưa có vị thị giả nào hầu cận thường trực để phục vụ Ngài.

BUDDHAGHOSA VÀ LEV TOLSTOY

Những người đi tìm ý nghĩa cho cuộc đời

THÍCH PHƯỚC AN

Chắc rằng, những người có tâm hồn bình thường như chúng ta, không nhiều thì ít, khi có được một vị trí nào đó trong xã hội thì luôn lấy đó làm thỏa mãn. Nhưng ngược lại, những tâm hồn vĩ đại thì lại không như thế, khi danh vọng lên đến tột đỉnh thì họ lại thường rơi vào một cuộc khủng hoảng có thể nói là dữ dội trong nội tâm của mình. Để rồi cuối cùng, khi không còn chịu đựng được nữa thì họ có thể tự kết thúc đời mình như trường hợp văn hào Mỹ Hemingway, người được giải văn chương Nobel vào năm 1954 hay Kawabata của Nhật Bản, cũng được giải văn chương Nobel vào năm 1968.

Dường như, đối với những tâm hồn vĩ đại này, được tôn sùng là một tai họa chứ chưa hẳn là một vinh dự, như nhà bác học lừng danh Albert Einstein cũng đoạt giải Nobel vật lý vào năm 1921 đã phải than thở rằng: “Thật trớ trêu cho số phận, chính tôi lại nhận quá nhiều sự ngưỡng mộ và trọng thị từ người khác – mà tôi chẳng làm gì xứng đáng hay nên tội”. [1]

Nhưng ở đây tôi chỉ muốn nói đến trường hợp của Lev Tolstoy, đại văn hào của nước Nga. Đọc tiểu sử của Tolstoy ta biết được rằng vào năm 1863, nghĩa là sau khi đã cho ra đời những tác phẩm như *Những người Cosaques* (Les Cosaques) và nhất là *Chiến tranh và hòa bình* (La Guerre et La Paix). Chính tác phẩm vĩ đại này đã đưa Tolstoy lên

đến tột đỉnh của danh vọng, nhưng “sau sự vinh quang tột đỉnh này, Tolstoy lại rơi vào sự trống rỗng của tâm hồn. Ông không còn đam mê gì nữa, ông cảm thấy cuộc đời là vô vị, phi lý và trống rỗng, ông nghĩ đến cái chết. Thậm chí ngay cả những lạc thú của cuộc đời mà trước đó ông đam mê giờ cũng làm ông ghê sợ”.[2]

Trong tác phẩm có tên là *Tự Thú* (Confession), một tác phẩm mà Ernest J. Simmon đã mô tả như là “một trong những phát ngôn (utterances) cao cả nhất và dũng cảm nhất của con người, những tuôn trào (outpourings) của linh hồn bị bối rối cực độ bởi những vấn đề lớn của cuộc sống – mối quan hệ của con người với cái vô hạn nhưng được thực hiện với sự chân thành trọn vẹn và nghệ thuật cao”.[3] Tolstoy cho biết rằng ông đã nhiều lần ngồi nhìn những tác phẩm từng đưa tiếng tăm ông lừng lẫy khắp thế giới rồi bần khoăn tự hỏi rằng, “nó có quan hệ gì đến tôi”, hay giữa sự suy nghĩ của tôi về danh vọng mà những tác phẩm của tôi đang mang đến cho tôi, tôi thường tự hỏi: “rất tốt, mình sẽ nổi danh hơn cả Gogol, Pushkin, Shakespeare, Molière, nổi danh hơn tất cả những nhà văn trên thế giới – rồi sao nữa. Tôi tuyệt đối không thể tìm thấy câu trả lời.”[4]

Và Tolstoy cho rằng, chỉ có cái chết là chắc chắn còn mọi cái khác đều là lừa dối và lường gạt cả: “Có chẳng một ý nghĩa trong đời tôi, cái ý nghĩa mà sẽ không bị hủy diệt bởi cái chết của tôi – cái chết tất yếu, và đang tới gần.”[5]

Và từ nỗi đau đớn cùng cực ấy, Tolstoy cũng đặt dấu hỏi luôn cả sự tồn tại của nhân

loại trên mặt đất này, phải chăng sự tồn tại ấy là hoàn toàn vô nghĩa? “Hàng triệu người đã sống và bây giờ đang sống, họ đã gán cho cuộc đời họ ý nghĩa nào?”[6]

Trước tiếng kêu la đầy tuyệt vọng trên của Tolstoy, tôi cứ giả thiết là nếu Tolstoy đọc được câu này trong *Thanh Tịnh Đạo* (Visuddhi Magga) của Buddhaghosa thì có lẽ văn hào của chúng ta sẽ cảm thấy bớt cô độc hơn:

“Tỳ kheo (Bhikkhu) là những kẻ thấy sự khủng khiếp (Bhayam Ikkhati) trong vòng luân hồi sanh tử”. [7]

Như vậy là trước Tolstoy hơn 15 thế kỷ (Buddhaghosa sống ở thế kỷ thứ 5 tây lịch) những Tỳ kheo đệ tử của đức Phật cũng đã từng chịu đựng sự đau đớn khủng khiếp về thể phận bi thảm của con người chẳng khác gì Tolstoy đã chịu đựng ở những thập niên cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20.

Trên đường đi tìm kiếm ý nghĩa cho cuộc đời mình, Tolstoy đã nhiều lần chấp nhận rồi lại phủ nhận. Nhưng có lẽ lần phủ nhận quan trọng nhất là vào năm Tolstoy 18 tuổi, Tolstoy kể:

“Tôi được rửa tội và giáo dục theo đức tin Ky Tô giáo chính thống. Ngay từ tấm bé và suốt thời thiếu niên và thanh niên, tôi đã được rèn luyện theo tín ngưỡng của chính thống giáo. Nhưng ở tuổi 18, khi tôi rời bỏ trường Đại học vào năm thứ 2, tôi đã mất hết niềm tin vào những gì đã được dạy.” Vì Tolstoy đã thấy được một sự thật quá phũ phàng và gần như trái khuấy là: “những người mà công khai tự nhận là tín đồ của đức tin chính thống giáo, thì phần lớn họ đều là những kẻ cố chấp, hẹp hòi, tàn nhẫn và vô

đạo, bị gói kín trong cái tự cao tự đại của chính họ”. Trái lại Tolstoy viết tiếp: “trí tuệ, sự chính trực, tính thẳng thắn, tính hiền lành đôn hậu, và tính đạo đức, thì phần lớn được tìm thấy ở những người tự xưng là kẻ vô tín (disbelievers).[8]

Nhưng đó chưa phải là lý do chính để Tolstoy từ chối đức tin Ky Tô giáo, mà lý do chính vẫn là đức tin ấy hoàn toàn không có nội dung, nghĩa là chẳng liên hệ gì đến điều mà ông đang đi tìm kiếm, chưa muốn nói là càng làm cho Tolstoy thêm tối tăm. “Tôi không thể chấp nhận cái đức tin của những người này. Tôi thấy rằng cái mà họ xem là đức tin, cái đó không giải thích ý nghĩa của cuộc sống mà chỉ làm nó tối tăm; và rằng, chính nó tự tuyên xưng (profess) cái đức tin của họ không phải để trả lời (đáp ứng) cho câu hỏi về cuộc sống, là cái đã kéo tôi về với đức tin, mà vì mục đích nào đó, xa lạ với tôi. Tôi nhớ cái cảm giác đau đớn khi tôi trở lại với nỗi tuyệt vọng mà tôi đã cảm nhận rất nhiều lần trong những mối quan hệ của tôi với những người này. Họ càng đặt lời dạy của họ trước tôi, với những chi tiết càng gia tăng, thì tôi càng thấy rõ ràng hơn cái sai lầm của họ, cho đến khi tôi mất hết hy vọng về việc khám phá ra trong đức tin của họ bất cứ sự giải thích nào về ý nghĩa cuộc đời”. Và một lần nữa Tolstoy khẳng định lại về những người đang theo đức tin này: “Tôi cảm thấy mạnh mẽ rằng họ đang đánh lừa chính mình.”[9]

Bởi thế cho nên khi Tolstoy đọc được cuộc đời của đức Phật thì ông mới thấy rằng những vấn đề đang ám ảnh ông thì hơn 20 thế kỷ trước vị hoàng tử trẻ tuổi Tất Đạt Đa

cũng đã từng bị ám ảnh và đau khổ chẳng khác gì ông bây giờ. Đây là đoạn Tolstoy viết về nỗi đau khổ và tuyệt vọng của thái tử Tất Đạt Đa nhưng đọc lên ta có cảm giác rõ rệt rằng Tolstoy cũng viết về nỗi đau khổ của chính mình nữa:

“Tất Đạt Đa – một hoàng tử trẻ và hạnh phúc, bị che giấu khỏi bệnh tật, tuổi già và sự chết. Một hôm đi ra ngoài dạo một vòng và thấy một cụ già rụng hết răng, mũi dãi lòng thòng, và nom dễ sợ. Vị hoàng tử mà cho tới lúc ấy bị che giấu khỏi tuổi già bị bất ngờ và hỏi người đánh xe điều này có nghĩa là gì, và tại sao người đàn ông này đã đi tới một tình trạng đáng thương, kinh tởm và gớm ghiếc như thế. Và khi chàng phát hiện ra rằng đây là số phận chung của tất cả mọi người, rằng chàng, một hoàng tử trẻ tuổi, cũng sẽ tới tình trạng này, chàng không thể tiếp tục đi với người đánh xe và ra lệnh cho y trở về hoàng cung để suy tưởng về điều này. Và rồi chàng tự giam mình trong phòng và suy ngẫm về nó.”[10]

Vì học được từ cuộc đời của đức Phật như vậy nên Tolstoy xác quyết rằng đạo Phật hoàn toàn khác với đức tin Ky Tô giáo mà ông từ bỏ, “như vậy, chúng ta có những câu trả lời trực tiếp mà sự khôn ngoan minh triết của con người có để cung cấp khi nó trả lời câu hỏi về cuộc sống.”[11]

Nhưng thấy được nguyên nhân đau khổ mà không đưa ra được phương thuốc để diệt trừ sự đau khổ là một điều vô cùng nguy hiểm vì như thế sẽ khiến cho con người vốn đã tuyệt vọng lại càng tuyệt vọng hơn.

Tolstoy biết được sự nguy hiểm này nên ta thấy ông có trích câu nói của Socrates: “Bậc hiền nhân tìm kiếm sự chết suốt đời mình và vì lý do này nên cái chết sẽ không là kinh hãi với các vị ấy.”[12]

Đức Phật còn đi xa hơn cả Socrates vì Ngài đã chỉ cho chúng ta thấy nguyên nhân sâu xa vì sao con người suốt đời cứ nơm nớp lo sợ cái chết:

“Đây là con ta, đây là tài sản ta. Kẻ phạm phu thường lo nghĩ như thế, nhưng chẳng biết chính ta còn không có hưởng là con ta hay tài sản ta.” (Pháp cú – HT Trí Đức dịch).

Như vậy, nguyên nhân khiến con người sợ hãi trước cái chết chính là ái dục (*tanhā*).

Tolstoy cũng thấy được cái *tanhā* này khi văn hào của chúng ta trích một câu của Schopenhaur, vị triết gia vĩ đại của nước Đức rất say mê tư tưởng Phật giáo:

“Sự di chuyển vào trong hư vô – cái ấy là bản chất (*nature*) của chúng ta, cái ý chí muốn sống (*will to live*) của chính chúng ta, bởi nó mà ta được cấu thành, như vũ trụ chúng ta được cấu thành. Cái sự kiện rằng chúng ta quá kinh hãi trước hư vô, hoặc, cái sự kiện rằng chúng ta quá muốn sống, chỉ có nghĩa là chúng ta chỉ là cái dục vọng muốn sống (*desire to live*); và những sự kiện đó, có nghĩa là, ngoài cái dục vọng này, chúng ta không biết gì cả. Bởi vậy, khi cái ý chí này bị hoàn toàn huỷ diệt, thì tất cả những gì còn lại với chúng ta – những kẻ được thành tựu bởi cái ý chí ấy – dĩ nhiên, là hư vô”.[13]

Nhưng vì sao ái dục phát sinh? Có phải là vì chúng ta cứ nghĩ rằng mọi sự trên đời này

đều là trường cửu? Lạt Ma Geshe Kelsang Gyatso đã cảnh báo chúng ta về cái ý nghĩa sai lầm nghiêm trọng này: “Phần lớn những vấn đề của chúng ta phát sinh đều do suy nghĩ rằng mọi sự, kể cả chính ta là trường cửu. Nếu ta nhận chân được mọi sự kể cả chính mình đều thuộc bản chất vô thường, thì sẽ bớt được nhiều vấn đề.”[14]

Luận sư Buddhaghosa cũng khuyến cáo chúng ta như thế nhưng rõ ràng và cụ thể hơn: “Với tư tưởng nghĩ rằng ‘ta sẽ chết’ vị ấy từ bỏ được sự tầm cầu bất đáng, và mong muốn tỉnh giác càng tăng mạnh, vị ấy sống không ràng buộc.”[15]

Bởi vậy đối với Phật giáo cũng như đối với Buddhaghosa, quán vô thường không chưa đủ mà phải kết hợp với quán bất tịnh nữa nghĩa là xem bất tịnh quán của Phật giáo như là “tìm kiếm sự chết suốt đời mình” theo cách nói của Socrates.

Trong *Thanh Tịnh Đạo* Buddhaghosa có kể lại một câu chuyện về vị trưởng lão có tên là Mahà Tissa đã quán bất tịnh một cách độc đáo như thế này:

“Khi trưởng lão đang trên đường đi từ Cetiya-pabbata đến Anuradhapura để khất thực, có một nàng dâu của một ông trưởng giả do gây lộn với chồng nên bỏ đi từ sáng sớm, trang sức lộng lẫy như tiên nữ, để về nhà bà con. Nàng trông thấy trưởng lão, và do tâm hồn hạ liệt, bật lên một tràng cười lớn. Ngạc nhiên không hiểu có chuyện gì xảy đến, vị trưởng lão nhìn lên, và khi thấy được ‘bất tịnh tướng’ nơi hàm răng của nàng, ngài đặc quả A La Hán. Do đó có kệ:

Thấy xương hàm răng

Duy trì “cốt tởng”
Chưa dời chân bước
Quả chứng vô sanh.

Chồng nàng đi tìm nàng, gặp trưởng lão anh ta hỏi: Bạch Đại Đức, ngài có tình cờ trông thấy một người đàn bà nào qua đây không? Trưởng Lão đáp:

Không rõ ông hay bà
Vì ta không để ý
Nhưng trên đường cái này
Có đống xương di động”. [16]

Bất tịnh quán qua cách diễn đạt của Buddhaghosa như vậy không chỉ đơn thuần là giúp chúng ta nhàm chán dục vọng mà có thể nói nó còn góp phần đánh rơi tất cả những mặt nạ như những kẻ cứ tự nhận mình là quý tộc để rồi cho tất cả người khác là tiện dân chẳng hạn. Đúng là như Buddhaghosa đã nói thì những người ấy cũng ngu muội chẳng khác gì một con chồn già trông thấy một cái hoa đỏ đang còn trên cây rừng mà thềm vì cứ nghĩ “đây là một miếng thịt, đây là một miếng thịt.” [17]

Qua bất tịnh quán của Buddhaghosa ta mới thấy tất cả cái nghịch lý tội nghiệp của con người: “...Và khi có một mẩu nhỏ nào từ thân xác ấy rút ra như tóc, răng, đàm, mũi..., v.v. thì người ta sẽ không dám động tới, mà còn cảm thấy hổ thẹn, nhục nhã, ghê tởm. Nhưng khi những thứ ấy còn lại trên thân xác, mặc dù vẫn đáng ghê tởm thì người ta lại cho là dễ chịu, đáng ham muốn, trường cửu, khả ái, tự ngã... bởi vì bị trùm kín trong màn tối vô minh, bị nhuộm tham ái đối với tự ngã.” [18]

Tất nhiên, vẫn có những người ngoại lệ, những con người không bao giờ có thể là con chồn già trông thấy một cái hoa đỏ đang còn trên cây rừng mà thèm vì cứ nghĩ "đây là một miếng thịt, đây là một miếng thịt". Đó là những người mà trong Thanh Tịnh Đạo đã tôn xưng là bậc trí.

Buddhaghosa có thi kệ:

Bậc trí không nghĩ rằng

Chỉ phần rơi bất tịnh

Mà còn quán bất tịnh

Phần còn ở trong thân

Kẻ ngu không như vậy

Xem thân là tốt lành

Bị ác ma tóm bẫy

Không thoát khỏi khổ hình

Người trí khi thấy rõ

Thân này thật thối tha

Thì xác sống xác chết

Điều không chỗ đáng ưa.[19]

Nhưng đó dù sao cũng chỉ mới là lý thuyết, còn chuyện thực hành được hay không lại là chuyện khác, có nghĩa là không phải cứ nghĩ rằng mình quán bất tịnh có nghĩa là mình sẽ vứt bỏ được tham ái và sắc dục.

Trong " *Tự Thú*", Tolstoy có kể lại một câu chuyện ngụ ngôn cổ của phương Đông, đại khái, có một kẻ lữ hành đang đi trong khu rừng thì bất ngờ gặp một con dã thú đang hoành hành. Cứu mình thoát khỏi con dã thú, người lữ hành nhảy vào một cái giếng đã

cạn nước, nhưng ở dưới đáy giếng, y thấy một con rồng đang giương móng vuốt ra chờ vồ lấy y. Kẻ bất hạnh không dám leo ra vì sợ bị con dã thú giết, y cũng không dám nhảy xuống đáy giếng vì sợ bị con rồng vồ. Bởi vậy, y bám vào một cành cây của bụi cây hoang dã mọc trong kẽ nứt của cái giếng, và níu vào đó. Hai cánh tay y trở nên yếu dần và cảm thấy rằng chẳng bao lâu nữa, y sẽ làm mồi cho thần chết đang đợi y ở cả hai phía. Thế nhưng y vẫn cứ níu vào đó, và khi đang níu vào cành cây, y nhìn lên thì thấy hai con chuột, một đen và một trắng, đang gặm nhấm vào xung quanh cái bụi cây mà y đang bám. Chẳng bao lâu bụi cây sẽ gãy đổ xuống và y sẽ rơi vào nanh vuốt con rồng. Nhưng trong khi y đang treo lủng lẳng ở đó, y nhìn quanh và thấy những giọt mật trên những chiếc lá của bụi cây, và y đã lè lưỡi ra để liếm chúng.

Tolstoy cho rằng hầu hết mọi người trên đời này đều đang say sưa lè lưỡi ra để liếm thứ mật chết người này. Nhưng Tolstoy cảnh báo những người này rằng, đến một lúc nào đó họ sẽ không thể liếm được nữa: “ Họ không thấy rằng con rồng đang chờ đợi họ, họ cũng không thấy hai con chuột đang gặm nhấm vào cành cây mà họ đang bám vào; họ chỉ đơn giản liếm những giọt mật. Nhưng họ chỉ ‘tạm’ liếm những giọt mật này trong khi đang chờ đợi. Một cái gì đó sẽ xoay hướng sự chú ý của họ sang con rồng và hai con chuột và tất nhiên sự liếm mật của họ sẽ có một kết thúc.”[20]

Và Tolstoy cũng nói lên sự kinh ngạc của mình là tại sao một hoàng tử trẻ tuổi của Ấn Độ cách đây hơn 20 thế kỷ đã từ chối liếm

thứ mặt chết người này, vậy mà nhân loại của ngày hôm nay vẫn chưa thức tỉnh và vẫn còn say sưa liếm thứ mặt ấy. Và đây là lời của đại văn hào Nga Tolstoy:

“Cái trí tưởng tượng nghèo nàn của những người này khiến cho họ quên đi cái mà đã không để lại cho hoàng tử Tất Đạt Đa chút bình an nào. Sự cốt yếu của bệnh tật, tuổi già và cái chết, mà nếu không hôm nay thì ngày mai sẽ huỷ diệt những lạc thú này.”[21]

Riêng cá nhân mình thì Tolstoy khẳng định một cách mạnh mẽ rằng: “Giống như Tất Đạt Đa, tôi không tìm thấy lạc thú trong cuộc đời một khi đã đi tới chỗ biết cái gì là tuổi già, sự đau khổ và cái chết”. [22]

Nhưng tại sao những tâm hồn vĩ đại như Hemingway, như Tolstoy, như Yukio Mishima và nhất là Kawabata, một người có thể nói là đã được nuôi dưỡng trong tinh thần của Phật giáo được thể hiện trọn vẹn qua câu phát biểu nổi tiếng: “Nền văn hoá cổ Phương Đông, nhất là kinh Phật, là nền văn chương vĩ đại nhất thế giới. Tôi muốn viết một tác phẩm tên là ‘Toho no Uta’, *Bài ca Phương Đông*; đó sẽ là bài ca tươi đẹp của tất cả đời tôi... Tôi có thể chết trước khi bài ca đó được thành tựu nhưng hãy biết rằng tôi đã dự trù cả một chương trình trong tâm trí mình”, [23] lại không chịu đựng nổi sự khủng hoảng nội tâm để đến nỗi phải tự kết thúc cuộc đời của mình? Có phải như Tolstoy đã cho rằng, “càng nhiều minh triết thì càng nhiều sầu muộn”, hay “kẻ nào gia tăng minh triết thì cũng gia tăng sầu muộn” chăng? Và có phải họ, những đầu óc đầy minh triết đó, cũng đã rơi vào trường hợp như nhà đại trí thức có

tên là Huệ Khả? Như cuộc đối thoại sau đây giữa Bồ Đề Đạt Ma và Huệ Khả chẳng?

“Bồ Đề Đạt Ma ngồi nhìn vách tường. Huệ Khả đứng trầm mình trong tuyết, rút dao tự chặt cánh tay rồi nói:

- Con không được an tâm, xin thầy hãy an tâm cho con.

Bồ Đề Đạt Ma bảo: Đưa tâm ra đây ta sẽ an cho.

Huệ Khả đáp: Con không thấy tâm đâu cả.

- Ta đã an tâm cho con rồi đó!”

Như vậy, phải chăng từ Huệ Khả cách đây hơn 15 thế kỷ đến Tolstoy hay Kawabata ở thế kỷ 20, sở dĩ đau khổ, bất an là vì những bậc đại trí thức này hãy còn bị vướng kẹt vào cái mà thuật ngữ Phật giáo gọi là Sở - Tri - Chướng (jnēya - àvarana), một thứ vướng kẹt rất vi tế nghĩa là họ đã thấy được đỉnh núi cao trước mặt rồi nhưng chưa thể nhảy qua được chẳng?

Bởi thế nên Đức Phật mới bảo rằng mỗi con người trong chúng ta đều có hai thứ bệnh là thân bệnh và tâm bệnh. Nhưng tâm bệnh theo Đức Phật mới là thứ bệnh khó điều trị nhất. Như trong kinh *Anguttara Nikaya* Đức Phật đã bảo:

“Này các thầy Tỳ kheo, có hai loại bệnh. Đó là thân bệnh và tâm bệnh. Có những người sống một năm, hai năm, ba năm, bốn năm, năm năm, mười năm – hai chục năm, ba chục năm, bốn chục năm, năm chục năm, và trong số trường hợp sống cả đến trăm tuổi vẫn không bị thân bệnh. Nhưng quả là khó tìm thấy những người thoát khỏi tâm bệnh,

ngay cả chỉ một lúc thôi. Ngoại trừ các bậc A La Hán.”[24]

Như vậy qua câu ‘Nhưng quả là khó tìm thấy những người thoát khỏi tâm bệnh, ngay cả chỉ một lúc thôi’ của Đức Phật thì tâm bệnh mới là căn bệnh khó trị nhất mà con người phải đối mặt.

Vì sao khó trị? “Tâm phàm phu cứ lén lút đi một mình, rất xa, vô hình vô dạng, như ẩn náu hang sâu, chỉ những ai điều phục được tâm thì mới giải thoát khỏi vòng ma trói buộc”. (HT Trí Đức dịch).

Như vậy làm thế nào để ta điều phục được cái tâm?

Trong kinh *Trung A Hàm*, có một đoạn kinh rất ngắn gọi là kinh Tâm, Đức Phật đã dạy một Tỳ kheo sống cô độc hãy nỗ lực điều phục cái tâm của mình như thế này:

“Bấy giờ, có một Tỳ kheo sống cô độc tại một nơi an tĩnh, thiền tọa tư duy, tâm khởi ý niệm: Cái gì dẫn thế gian đi? Cái gì bị nhiễm trước? Cái gì sanh khởi mà tự tại?

Khi ấy, vào lúc xế chiều, Tỳ kheo ấy từ Thiền tọa đứng dậy đi đến chỗ Đức Phật, cúi đầu đánh lễ chân Phật rồi ngồi xuống một bên, bạch rằng: Bạch Thế Tôn, hôm nay con một mình ở một nơi yên tĩnh, thiền tọa tư duy, tâm khởi ý niệm: Cái gì dẫn thế gian đi? Cái gì bị nhiễm trước? Cái gì sanh khởi mà tự tại?

Đức Thế Tôn nghe xong, khen ngợi: Lành thay, lành thay, Tỳ kheo, là con đường hiền thiện lại được quán sát hiền thiện, là biện tài tinh diệu với tư duy khéo léo rằng ‘Cái gì dẫn thế gian đi? Cái gì bị nhiễm trước? Cái gì

sanh khởi mà tự tại?’ Này Tỳ kheo, câu hỏi của người là như vậy chăng?

Thầy Tỳ kheo ấy đáp: Bạch Thế Tôn, đúng vậy.

Đức Thế Tôn nói: Này Tỳ kheo, tâm dẫn thế gian đi, tâm làm nhiệm trước, tâm sanh khởi tự tại. Này Tỳ kheo, chính nó dẫn thế gian đi, chính nó làm nhiệm trước và cũng chính nó khởi tự tại. Này Tỳ kheo, đa văn thánh đệ tử không để tâm dẫn đi, không để tâm nhiệm trước, không để tâm tự tại. Này Tỳ kheo, đa văn thánh đệ tử không vâng theo sự tự tại của tâm, mà tâm tùy theo tự tại của đa văn thánh đệ tử.

Tỳ kheo bạch rằng: Lành thay! Lành thay! Kính vâng Thế Tôn.” (Tuệ Sỹ dịch)

Như vậy, muốn an tâm thì không có cách nào hơn là phải nỗ lực thực hành theo lời mà Đức Phật đã khuyến cáo vị Tỳ kheo cô độc *“đa văn thánh đệ tử không để tâm dẫn đi, không để tâm nhiệm trước, không để tâm tự tại..., đa văn thánh đệ tử không vâng theo sự tự tại của tâm, mà tâm tùy theo tự tại của đa văn thánh đệ tử”*.

Nhưng có gì khác nhau giữa cái “tâm phàm phu cứ một mình lén lút đi xa” và “cái tâm đã được điều phục”? Và tại sao một bạo chúa giết cha không gớm tay để soán ngôi vua lại hoang mang sợ hãi khi đứng trước khu vườn xoài trong đó có hơn một ngàn vị Tỳ kheo đang ngồi tịch nhiên bất động trong một đêm trăng rằm tuyệt đẹp? Như kinh *Sa Môn Quả* thuộc *Trường Bộ Kinh* đã ghi lại:

“Vua lại sai kêu Kỳ Bà Đồng Tử đến hỏi:

Ngày rằm trăng tròn, đêm sáng không khác gì ban ngày. Ta nên đến Sa Môn, Bà La Môn nào, để có thể khai ngộ tâm ta?

Kỳ Bà Đồng Tử tâu:

Có Phật Thế Tôn, nay đang ở vườn xoài của tôi. Đại Vương nên đến đó thăm hỏi. Nếu Đại Vương gặp Phật, tâm tất khai ngộ. Vua bèn sắc lệnh Kỳ Bà:

Hãy thả voi báu mà ta thường cỡi, cùng với năm trăm thớt voi trắng.

Kỳ Bà vâng lệnh, cho trang nghiêm lại con voi của vua cùng với năm trăm thớt voi xong, tâu rằng:

Xa giá đã trang nghiêm. Xin Đại Vương biết thời.

A Xà Thế tự mình cỡi voi báu, cho năm trăm phu nhân cỡi năm trăm voi cái, tay mỗi người cầm một bó đuốc, thể hiện uy nghi của vua. Ra khỏi La Duyet Kỳ, hướng đến chỗ Phật.

Tiến đi được một đoạn, vua bảo Kỳ Bà:

Người nay gạt ta, hãm hại ta, dẫn ta và đại chúng đến cho kẻ thù.

Kỳ Bà tâu:

Đại Vương, thần không dám lừa dối Đại Vương, không dám hãm hại Đại Vương, dâng Đại Vương và đại chúng đến cho kẻ thù. Đại Vương cứ tiến về phía trước, tất thu hoạch được phúc khánh.

Rồi thì, tiến tới một quãng ngắn, vua lại bảo Kỳ Bà:

Người nay gạt ta, hãm hại ta, dẫn ta và đại chúng đến cho kẻ thù.

Vua nói đến ba lần như vậy. Vì sao? “Nơi kia có đến một ngàn hai trăm vị Tỳ kheo, nhưng lại vắng lạnh không tiếng động. Hẳn là có âm mưu rồi.”

Kỳ Bà ba lần tâu:

Đại Vương, thần không dám lừa dối Đại Vương, không dám hãm hại Đại Vương, dâng Đại Vương và đại chúng đến cho kẻ thù. Đại Vương cứ tiến về phía trước, tất thu hoạch được phúc khánh. Vì sao? Sa Môn kia theo pháp thường ưa sự thanh vắng, do đó không có tiếng động. Đại Vương cứ tiến tới, khu vườn đã hiện ra rồi.

Vua A Xà Thế đi đến cổng vườn, xuống voi, giải kiếm, cắt lọng, dẹp bỏ năm thứ uy nghi, bước vào cổng vườn, nói với Kỳ Bà:

Phật Thế Tôn đang ở đâu?

Kỳ Bà trả lời:

Đại Vương, Phật đang ở trên cao kia, phía trước Ngài có ngọn đèn. Thế Tôn ngồi trên tòa sư tử, mặt hướng về phía nam. Đại Vương đi tới một chút, tự mình gặp Thế Tôn.

Bấy giờ, A Xà Thế đi tới chỗ giảng đường, rửa chân ở bên ngoài, sau đó bước lên giảng đường, im lặng nhìn bốn phía, sinh tâm hoan hỉ, miệng tự phát nên lời:

Nay các Sa môn yên tĩnh lặng thính, hoàn toàn tĩnh lặng. Mong sao thái tử Ưu Bà Gia của tôi cũng được sự trầm lặng như thế này không khác.

Khi ấy, Phật nói với vua A Xà Thế:

Đại Vương, phải chăng đang nghĩ đến con mình, nên từ miệng phát ra lời ‘Mong sao thái

tử Ưu Bà Gia của tôi cũng được sự trầm lặng như thế này không khác?” (Tuệ Sỹ dịch).

Trong kinh *Tán Đà Na*, một đệ tử tại gia của Đức Phật cũng nói cho các Phạm chí ngoại đạo biết về Đức Phật: “Thầy tôi Đức Thế Tôn thường ưa nhàn tĩnh, chẳng ưa huyên náo, không như các ông và đệ tử các ông ở giữa đám đông cao tiếng luận đàm, nhưng chỉ toàn những lời chướng ngại đạo, vô ích”.

Và trong kinh *Kiên Cỗ*, sau khi Đức Phật đã bác bỏ lời thỉnh cầu của người thanh niên Kiên Cỗ muốn Đức Phật phải thể hiện thần thông để “dương oai diệu võ” mà theo lời Kiên Cỗ sẽ rất “có ích lợi cho nhiều người” và nhất là Phật và chúng tăng khéo “hoằng hoá đạo”, thì Đức Phật cho Kiên Cỗ biết rõ đường lối giáo dục của ngài là:

“Ta không bao giờ dạy các Tỳ kheo hiện thần túc, pháp thượng nhân, cho Bà la môn, trưởng giả, cư sỹ. Ta chỉ dạy các đệ tử của ta ở nơi thanh vắng nhàn tĩnh mà trầm tư về đạo. Nếu có công đức thì nên giấu kín. Nếu có sai lầm thì nên tự bày tỏ.” (Tuệ Sỹ dịch).

Như vậy, sự khác nhau giữa những kẻ chưa điều phục được cái tâm của mình là, những kẻ ấy chỉ biết ba hoa, ồn ào với đám đông bên ngoài, nhưng khi đối diện với sự im lặng (hay nói đúng ra là đối diện với nỗi cô đơn heo hút của chính mình) thì hoang mang dao động và kinh sợ như trường hợp A Xà Thế đã kinh sợ trước sự tịch nhiên bất động của một ngàn hai trăm vị Tỳ kheo trong vườn xoài của Kỳ Bà chẳng hạn.

Còn những bậc đã điều phục được cái tâm của mình là những kẻ ưa sự trầm lặng.

Nhưng sự trầm lặng không có nghĩa là yếu hèn hay nhu nhược, mà sự im lặng đó lại được ca tụng như là im lặng sấm sét (mặc như lôi).

Chính vì thế mà từ xưa đến nay đã có biết bao nhiêu là bậc hiền nhân trác việt đã can đảm vứt bỏ những hệ lụy của gia đình, xã hội lên đường tìm đến tận những nơi thâm sơn cùng cốc để điều phục cái tâm của chính mình như Trần Nhân Tông của Việt Nam đã viết trong *Đắc Thú Lâm Tuyền*:

*Núi hoang rừng quạnh
Ấy là nơi dật sỹ tiêu dao
Chiền vắng am thanh
Chỉ thực cảnh đạo nhân du hý.*

Buddhaghosa trong *Thanh Tịnh Đạo* cũng nói rằng những ai dám vứt bỏ những thú vui vật dục tầm thường đi sống ẩn dật những nơi thâm u tịch mịch thì sẽ đạt được sức mạnh tâm linh vĩ đại, sức mạnh đó khiến cho ác ma phải khiếp sợ.

*Độc cư nơi xa vắng
Làm cho tâm hân hoan
Đấng đạo sư hài lòng
Vị độc cư rừng thẳm
Người vui hạnh ở rừng
Lại được hưởng hương vị
Hạnh phúc của vua trời
Áo giáp y phấn tảo
Tung tăng trong rừng già
Lâm tuyền dễ thực hiện
Bao nhiêu hạnh đầu đà*

*Tỳ kheo ấy chắc chắn
Làm quần ma kinh hoàng
Bởi thế người có trí
Nên vui hạnh ở rừng.[25]*

Buddhaghosa không chỉ là một luận sư vĩ đại mà đọc bài thi kệ sau đây ta có cảm tưởng ông còn là một thi sĩ nữa:

*Đức đạo sư ca tụng
Một trong những tùy thuộc
Chỗ nào bằng gốc cây
Được chư thiên hộ vệ
Vị ấy sống chân tu
Không tham về trú xứ
Nhìn lá cây xanh non
Trở màu đỏ lục vàng
Lần lượt đều rơi rụng
Hết tin ở trường tồn
Đức đạo sư phú chúc
Gốc cây nơi vắng vẻ
Không người trí nào chê
Vì dễ quán sinh diệt[26]*

Khi ta đã ý thức được rằng “mọi sự không trường tồn” thì cũng có nghĩa là ta đã giải phóng được sự nô lệ về ý niệm của thời gian. Lúc ấy ta hoàn toàn là con người tự do, con người của vũ trụ:

*Nhờ ở nơi khoảng trống
Tỳ kheo thêm tinh cần
Để kiếm, tâm bén nhạy*

*Như con nai giữa rừng
Hết hôn trầm biếng nhác
Dưới vòm trời đầy sao
Trời trăng làm ánh sáng
Thiên định đem hân hoan
Hương vị độc cư lạc
Vị ấy sẽ tìm được
Khi sống giữa đất trời
Người trí hãy yêu thích[27]*

Và sứ mạng của người trí là gì? Nghĩa là người trí nên ngoảnh mặt làm ngơ hay là phải tự nhận lấy trách nhiệm của mình trước bao nhiêu thống khổ của con người? Albert Einstein được nhân loại tôn xưng là bậc trí giả hàng đầu của thế kỷ 20 đã viết những dòng cảm động về sự có mặt của mình giữa thời đại điều linh thống khổ này:

“Tình cảnh của những đứa con trái đất chúng ta mới kì lạ làm sao! Mỗi chúng ta đến đây như một chuyến viếng thăm ngắn ngủi. Ta không biết để làm gì, nhưng đôi khi ta tin rằng ta cảm nhận được điều đó. Song, nhìn từ cuộc sống thường nhật mà không đi sâu hơn, ta biết rằng ta đến đây vì người khác.” Vì sao mà ta đến đây vì người khác? Albert Einstein cho biết suy nghĩ của mình:

“Trước hết vì những người mà hạnh phúc của riêng ta phụ thuộc hoàn toàn vào nụ cười yên ấm của họ, kể đến là vì bao người không quen mà số phận của họ với ta bằng sợi dây của cảm thông.”

Và đây mới là những lời mà chỉ có thể thốt ra được từ một tâm hồn đã hiến dâng trọn

ven cho sự thống khổ của con người: “Mỗi ngày tôi nghĩ không biết bao nhiêu lần, rằng cuộc sống bên ngoài và cuộc sống nội tâm của tôi là dựa trên sự lao động của những người hiện tại và những người đã chết, rằng tôi phải nỗ lực để trao lại tương xứng với những gì tôi đã nhận được và còn nhận được.”[28]

Và Tolstoy, bậc trí giả của cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 cũng thốt ra những lời tương tự như vậy. Đối với ông, cái duy nhất còn lại có ý nghĩa trên cuộc đời này là ước muốn được chia sẻ với những người mà số phận không được may mắn như mình. Tolstoy viết:

“Và một điều duy nhất đã cứu tôi là, tôi đã có thể tách mình ra khỏi sự cô lập của tôi, nhìn cuộc đời đích thực của nhân dân lao động chất phác và nhận thức rằng chỉ có cuộc sống như thế mới là cuộc sống đích thực.”[29]

Đọc những lời phát biểu của hai nhà đại trí thức trên ta không thể nào không liên tưởng đến lòng từ (metta) của Phật giáo. Bởi vì lòng từ là gì nếu không phải là đem tình thương của mình để chia sẻ với những mảnh đời bất hạnh còn đang quằn quại trong đau khổ.

Có thể nói lòng từ của Phật giáo hoàn toàn khác biệt với các tôn giáo khác vì qua Buddhaghosa lòng từ không nói một cách chung chung mà lòng từ đó còn là một đề tài Thiền quán vô cùng quan trọng để hành giả phát huy lòng yêu thương và diệt trừ sân hận kể cả đối với những kẻ mà họ đang thù ghét ta.

Vậy lòng từ của Phật Giáo bắt đầu từ đâu? Theo Buddhaghosa trước tiên ta nên trải lòng từ đến bản thân mình với những lời được lập đi lập lại như sau, “mong rằng tôi được an lạc, thoát khỏi khổ ách”, hoặc “mong rằng tôi thoát được hận thù, buồn khổ, lo âu và sống trong hạnh phúc”.

Tại sao lại phải lấy chính bản thân mình để trải tâm từ đầu tiên, vì như vậy có phải là ích kỷ hay không? Buddhaghosa đã trích một câu của đức Phật để giải thích:

“Tâm ta đi cùng khắp, tất cả mọi phương trời, cũng không tìm thấy được. Ai thân hơn tự ngã. Tự ngã đối với mọi người, quá thân ái như vậy. Vậy ai yêu tự ngã, chớ hại tự ngã người”.[30]

Sau khi đã trải tâm từ đến chính bản thân mình rồi, thì ta nên tìm đến một đối tượng mà ta tôn kính để trải tâm từ. Người ấy có thể là một bậc thầy thiện tri thức hoặc một đa văn khả kính đã từng dìu dắt ta: “Mong rằng con người hiền thiện ấy được hạnh phúc, được an vui, thoát mọi khổ ách”. Buddhaghosa xác quyết rằng: “Với một người như thế làm đối tượng, dĩ nhiên hành giả phải đặc định liền.

Sau bậc thầy thiện tri thức là đến khắp cả chúng sanh, nghĩa là không phải chỉ có con người mà kể cả các loài hữu tình khác, “mong rằng tất cả chúng sanh thoát khỏi hận thù, buồn khổ, lo âu và được sống trong hạnh phúc”, “mong rằng mọi loài có thở... mọi loài được sinh ra... mọi người, mọi kẻ có nhân tính, đều thoát khỏi hận thù, lo âu và được sống trong an lạc”.[31]

Nhưng khó khăn nhất vẫn là làm cách nào để chúng ta trải tâm từ đến những kẻ mà ta đang thù hận. Chính vì ý thức được khó khăn này nên Buddhaghosa đề ra nhiều cách từ thấp đến cao. Ví dụ ta có thể tự phân tích như thế này: “Khi giận vì lỗi lầm kẻ khác ấy chúng tỏ người đang bắt chước chính hành vi lỗi lầm của người”, hoặc ta có thể tự lý luận với chính mình rằng “cơn giận dữ chưa chắc đã hại được ai nhưng chắc chắn hại người trước nhất. Kẻ sân trước lên đường đau khổ người sân sau bèn gót theo sau”. Và ta phải nghĩ rằng cái chung cục của sự quyết tâm trả thù chắc chắn sẽ đưa đến kết quả thảm bại như thế này: “ Người giống như kẻ tay cầm cục than nóng đỏ hay phân để đánh người, chưa gì chính mình đã bị cháy và hôi thối”.

Và nếu như những lý luận có tính cách tự răn đe chính mình như thế mà tâm vẫn không nguôi hận thù thì Buddhaghosa khuyên ta nên nhớ lại nhiều kiếp trong quá khứ Đức Thế Tôn của chúng ta đã tu tập hạnh nhẫn nhục đến nỗi có lần vua Kàsi đã khiêu khích hỏi Ngài: “Này Sa môn kia, Người đang giảng pháp gì?” thì Đức Thế Tôn đáp: “ Tôi đang giảng về hạnh nhẫn nhục” thì tên vua ngu ngốc Kàsi lập tức sai đánh đòn Ngài bằng những cây có gai và chặt hết tay chân Ngài, Ngài vẫn không có một niệm sân hận nào nổi lên”.

Sau tất cả những cách quán trên mà hận thù vẫn không lảng dịu thì Buddhaghosa khuyên ta nên nhớ lại những kinh đã đề cập đến vòng luân hồi sanh tử nối tiếp vô tận như “Này các Tỳ kheo, không dễ gì tìm thấy một chúng sanh nào chưa từng là mẹ người, hay cha, anh, chị, con trai, con gái, rồi nghĩ đến

đối tượng mà mình đang thù ghét như sau: “Cái người này, khi còn là mẹ ta, trong quá khứ - đã cứu mang ta suốt mười tháng trong bụng, và rửa sạch những đồ nhơ nhớp của chúng ta mà không một chút nhờm gớm nào, nâng niu ta trên gối, ẵm bồng ta trên nách. Và người này khi làm cha ta trong quá khứ, đã đi trên những con đường của bò dê, những con đường gập ghềnh hiểm trở, làm nghề lái buôn, vì ta mà liều mạng trên chiến trường, trên những con tàu lênh đênh ngoài biển khơi, và làm nhiều việc gian nan khác. Người ấy đã kiếm tiền bằng đủ mọi cách để nuôi ta. Và người này, khi làm anh chị ta, con trai ta, con gái ta trong quá khứ, đã từng giúp đỡ ta. Bởi thế thật không xứng đáng nếu ta ôm lòng hận thù người ấy”.[32]

Sau cùng, nếu tất cả những điều trên đều không kết quả, nghĩa là lòng hận thù vẫn không được dập tắt, thì ta nên vô hiệu hoá đối tượng mà ta đang hận thù. Vô hiệu hoá bằng cách nào? Bằng cách phân tích các yếu tố. Buddahaghosa khuyên ta tự suy nghĩ như thế này: ‘Người, kẻ đã xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình kia, khi người tức giận kẻ kia, thì cái gì nơi kẻ ấy làm người tức giận? Người giận tóc? Giận tai, răng hay móng tay móng chân? Hoặc có phải người tức giận vì đại địa ở trong tóc? Hay trong thủy đại? Hay trong hỏa đại? Hay phong đại? Hay trong số năm uẩn, hay mười hai xứ, mười tám giới bởi vị đó được gọi bằng tên đó, cái gì người giận? Người giận sắc uẩn hay thọ uẩn, hay tưởng uẩn, hay hành uẩn, hay thức uẩn? Người tức giận nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới, ý giới, pháp giới? Hay ý thức giới người tức giận?’

Buddhaghosa kết luận rằng: “Khi hành giả cố phân tích các yếu tố như vậy, cơn giận của vị ấy không tìm thấy chỗ để đặt chân, như một hạt tiêu đặt trên đầu cái mũi dùi hay một bức tranh treo giữa hư không”. [33]

Nhưng sự hận thù “không tìm thấy chỗ đặt chân” chưa phải là tình thương vĩ đại nhất mà Phật giáo muốn trao đến cho thế giới đầy hận thù này. Theo tôi, vĩ đại nhất vẫn là thứ tình thương mà Buddhaghosa gọi là sự phá vỡ mọi rào ngăn tướng (the breaking down of barriers).

Thế nào gọi là tình thương phá vỡ mọi rào ngăn tướng?

Trong *Thanh Tịnh Đạo*, Buddhaghosa cho ví dụ: “Giả sử vị ấy đang ngồi tại một nơi kia cùng với một người thân, một người dưng và một người thù, với vị ấy nữa là bốn, khi ấy có kẻ cướp đi đến bảo: “Bạch đại đức, cho chúng tôi một vị Tỳ kheo” và khi được hỏi để làm gì, chúng trả lời “để cắt cổ lấy máu làm lễ tế thần linh”. Lúc đó, nếu hành giả nghĩ: “Hãy để cho chúng mang đi người này, hay người này?” như thế là hành giả chưa bỏ được rào ngăn, và nếu vị ấy nghĩ: “Hãy để cho chúng mang ta đi, đừng mang người kia” thì cũng là chưa phá vỡ rào ngăn. Tại sao? Vì vị ấy còn tìm cách tự hại mình khi muốn để cho người ta mang đi, vì chỉ tìm sự an ổn cho người khác mà thôi. Vậy, chỉ khi nào vị ấy không tìm thấy một người nào trong bốn người ấy đang đem cho kẻ cướp, khi vị ấy hướng tâm mình một cách bình đẳng đến bản thân cũng như đến ba người kia, thì vị ấy một thực sự phá vỡ rào ngăn”. [34]

Những ai đã đạt được lòng từ bình đẳng tuyệt đối như vậy thì chẳng những đã đạt được an vui cho chính bản thân mình mà tình thương ấy còn lan toả đến tất cả, kể cả những kẻ khuất mặt đang sống trong tối tăm mà lòng lúc nào cũng sục sôi căm thù nữa. Như trường hợp vị trưởng lão có tên là Visàkha mà Buddahaghosa đã kể lại thật cảm động như sau:

“Ngài đến tu viện Cittapabbata. Sau khi ở đây được bốn tháng, vị trưởng lão nằm nghỉ “ngày mai ta sẽ đi”. Rồi một vị thần sống trong cây manila ở cuối đường đi kinh hành, ngồi trên một bậc thềm mà khóc. Vị trưởng lão hỏi: “Ai đấy?”, “Con đây, Maniliya, bạch đại đức.” “Tại sao con khóc?” “Vì ngài sắp đi xa”, “Ta ở đây có lợi ích gì cho người?”, “Bạch đại đức trong khi Ngài ở, các phi nhân (non-humanbeing) ở đây đối xử với nhau ôn hoà tử tế. Bây giờ Ngài sắp bỏ đi, thì chắc chắn chúng sẽ khởi sự gây lộn và nói tục”. Vị trưởng lão bảo “Nếu sự sống của ta làm cho các người an vui, thì tốt” và Ngài lưu lại thêm bốn tháng nữa, rồi Ngài lại nghĩ đến chuyện ra đi, vị thần lại khóc như trước. Bởi thế, Ngài quyết định sống luôn ở đây. Và chính nơi đây Ngài đã nhập Niết Bàn”.[35]

Chắc chắn, những người không tin tưởng vào sức mạnh của lòng từ thì sẽ cười chế nhạo và cho câu chuyện trên chỉ là trò mê tín nhằm nhí. Nhưng nếu những kẻ tin tưởng tuyệt đối vào sức mạnh của lòng từ thì chẳng những tin tưởng rằng sức mạnh ấy không chỉ dời non lấp bể mà còn có thể lay động được hàng triệu triệu thế giới, kể cả thế giới của phi nhân mà con mắt thịt của chúng ta không bao giờ nhìn thấy được.

Lời kết

Đúng ra Buddhaghosa không phải là người đi tìm kiếm mà nói cho chính xác thì ông đã đến được nơi mà ông đã tìm kiếm đó rồi. Tất cả những gì Buddhaghosa viết ra là để chỉ bày cho những kẻ đi sau, những kẻ cũng đi tìm kiếm như ông trước đó, và Tolstoy là một trong những người đang đi tìm kiếm ấy. Nhưng liệu Tolstoy có tìm thấy được ý nghĩa cho đời mình như Buddhaghosa đã tìm thấy không?

David Patterson cũng đã từng băn khoăn như vậy khi viết lời dẫn nhập cho tác phẩm *Tự Thú* của Tolstoy: "Sau cùng, người ta có thể hỏi liệu Tolstoy có bao giờ thực sự tìm thấy ý nghĩa của cuộc sống hay cái chân lý mà ông tìm kiếm? Về mặt này, bất luận người ta nói gì đi nữa, thì rõ ràng là ông đã tiếp tục cuộc truy tầm của mình cho đến ngày nhắm mắt vào năm 1910: Đời ông là một cuộc đời đặc trưng hóa bởi nhiều sự tìm kiếm, cũng nhiều bằng sự tìm thấy. Quả thật, cái ý nghĩa mà ông phấn đấu để đạt tới, tự nó tiết lộ ra trong cuộc truy tầm nhiều hơn là trong sự phát hiện, và việc nêu câu hỏi và ý nghĩa cuộc đời thì quan trọng hơn là việc trả lời câu hỏi ấy." [36]

Như vậy, chẳng có gì tuyệt vọng, chẳng có gì vô nghĩa, nếu mỗi người trong chúng ta đều theo chân thái tử Tất Đạt Đa của hơn hai mươi thế kỷ trước, can đảm vứt bỏ tất cả lại sau lưng để lên đường tìm kiếm ý nghĩa cho chính đời mình như Tolstoy cũng đã làm như vậy khi viết: "*Giống như Tất Đạt Đa, tôi không tìm thấy lạc thú nào trong cuộc đời*

một khi đã đi tới chỗ biết cái gì là tuổi già, sự đau khổ, và cái chết.”

Và chúng ta có quyền tin tưởng một cách tuyệt đối rằng, ngày nào trên thế giới đau khổ này còn có người đi tìm kiếm trong cô độc thì ngày ấy chúng ta vẫn còn tiếp tục tin tưởng và hy vọng vào cuộc đời...

Nha Trang, mùa thu 2009

T.P.A.

-
- [1] *Thế giới như tôi thấy*, của Albert Einstein, Đinh Bá Anh, Nguyễn Vũ Hào và Trần Tiễn Cao Đăng dịch, tr.18, NXB Tri Thức, HN – 2008.
- [2] *Những tác phẩm lớn trong văn chương thế giới*, Vũ Dzũng biên soạn, tr. 33, NXB Văn học, TP.HCM 2002.
- [3] *Tự Thú*, của Lev Tolstoy, Đỗ Tư Nghĩa dịch, tr. 8, NXB Văn hóa SG, 2007.
- [4] Sđd, tr. 47.
- [5] Sđd, tr. 63.
- [6] Sđd, tr. 110.
- [7] *Thanh Tịnh Đạo*, Thích Nữ Trí Hải dịch, tập 1, tr. 8, chùa Pháp Vân, Hoa Kỳ XB 1992.
- [8] *Tự Thú*, tr. 19.
- [9] *Tự Thú*, tr.128-129.
- [10] *Tự Thú*, tr.88-89.
- [11] Sđd. tr.91.
- [12] Sđd. tr.81.
- [13] Sđd. tr.82.
- [14] *Phật Giáo Truyền Thống Đại Thừa*, Thích Nữ Trí Hải dịch, tr.41.
- [15] *Thanh Tịnh Đạo* tập 1, tr.158.
- [16] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.34 – 35.

- [17] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.324.
- [18] - nt-.
- [19] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.325.
- [20] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.95.
- [21] Sđd. tr. 97.
- [22] Sđd. tr. 100.
- [23] *Yasunari Kawabata, tuyển tập tác phẩm*, tr.1071 – 1072, nhiều tác giả, NXB Lao Động, Hà Nội 2004.
- [24] *Đức Phật Tối Thượng*, của Sarada Maha Thero, Thích Tâm Quang dịch, tr.158, NXB Văn hoá Sài Gòn, 2008.
- [25] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 1, tr.118.
- [26] Sđd., tr. 120.
- [27] Sđd., tr. 122.
- [28] *Thế giới như tôi thấy*, trích rãi rác.
- [29] *Tự Thú*, tr. 144.
- [30] *Thanh Tịnh Đạo*, tập 2 tr.527.
- [31] Sđd. tập 2, trích rãi rác.
- [32] Sđd. tập 2, trích rãi rác.
- [33] sđd. tập 2, tr. 539-40.
- [34] sđd. tập 2, tr. 141.
- [35] sđd. tập 2, tr. 549.
- [36] *Tự thú*, tr. 14.

CỰC LẠC VÀ LUÂN HỒI: BẤT NHỊ TRONG TỊNH ĐỘ TÔNG

Sukhavati & Samsara Duality In Pure Land Buddhism
Paper delivered at the Twelfth Biennial Conference of the
International Association of Shin Buddhist Studies

Tuệ Uyển chuyển ngữ

*Không có điều gì của Luân Hồi khác biệt bởi
Niết Bàn.*

*Không có điều gì của Niết Bàn khác biệt với
Luân Hồi.*

*Long Thọ Đại Sĩ (Căn bản Trung Quán Luận
Tụng – XXV:19)*

Những dòng kệ nổi tiếng này của Long Thọ vang dội xuyên suốt chiều dài của lịch sử Đại Thừa Phật Giáo, những điều này đã thiết lập một trong những đặc trưng quan trọng nhất mà chính điều này đã tự phân biệt Đại Thừa với thái độ nhị nguyên nhập nhằng của Tiểu Thừa Phật Giáo. Trong khi giáo thuyết của Long Thọ nổi tiếng là tinh nghịch và ngược đời, thì sự tranh luận kịch liệt vẫn tiếp tục cho đến ngày nay quan tâm đến ý nghĩa và những bao hàm về sự xác nhận đặc tính của Niết Bàn và Luân Hồi. Trên bề mặt kinh nghiệm hằng ngày của thế giới trần gian, làm thế nào để chúng ta thấu hiểu tuyên bố kỳ bí này? Những triết lý Phật Giáo quan trọng này có thể tiếp tục duy trì bất cứ loại ý nghĩa hợp lý nào không, khi Long Thọ gợi ý rằng không có sự khác biệt có thể nhận thức giữa chúng? Những sự khó khăn này càng trở nên gay gắt hơn với sự sinh khởi của trường phái

Tịnh Độ xem Cực Lạc như một cảnh giới siêu việt, tách biệt khỏi thế giới Luân Hồi với những vòng bất tận của khổ đau vô nghĩa. Tuy nhiên, sự ảnh hưởng từ những giáo thuyết chắc nịch của Long Thọ đã mang áp lực có liên đới tới một số luận sư của giáo nghĩa Tịnh Độ, những người cảm thấy cần hòa nhập tuệ giác của Trung Quán với truyền thống của họ. Không nghi ngờ gì nữa điều này đưa đến một quan điểm, vẫn phổ biến cho đến ngày nay, đây là không có điều gì khác hơn Cực Lạc tự nó được xem như tương đương với Niết Bàn.

Tài liệu này sẽ tranh luận về ý tưởng rằng Luân Hồi không thể phân biệt một cách căn bản với Niết Bàn không có chỗ đứng trong Tịnh Độ Tông; rằng đây là một sự bóp méo thông điệp chân thật cũng như nguy hại với nhận thức quê mùa của sự tin tưởng bình dân. Tuy thế, nó cũng sẽ được tranh luận rằng có một 'con đường trung đạo' nhìn thẳng vào mối quan hệ bản thể bất nhị giữa hai thế giới này, có thể nói rằng Luân Hồi nên được thấy như sự biểu hiện của Niết Bàn, hay một cách chính xác hơn, sự hóa hiện Pháp Thân, như thế tính nhị nguyên khắc nghiệt giữa chúng được hóa giải, trong khi, cùng lúc, thừa nhận sự hiện diện của Cực Lạc trong Luân Hồi mà không phạm đến đặc tính nghiêm ngặt của chúng.

Trong một tác phẩm sâu sắc về Đạo Phật [1], Edward Conze đã trình bày một cách chân thành kiến thức Phật Giáo về Niết Bàn như được nói dưới đây:

Chúng ta được nghe nói rằng Niết Bàn là thường, lạc, ngã, tịnh, bất diệt, bất sinh, không già, không chết, vững chãi, không dính mắc và đây là năng lực, an lạc, hạnh phúc, nơi nương tựa an toàn, nơi trú ẩn, và nơi bảo đảm không thể bị tấn công; đây là Chân Lý Thật Sự và Thực Tại Tối Thượng; Phẩm chất Cao Thượng, mục tiêu siêu việt và là một sự hoàn thành và duy nhất của đời sống của chúng ta, sự Hoà Bình bất diệt, ẩn tàng và bất khả tư nghì.

Trong tuệ giác của điều này, thật dễ dàng cảm phục sự nghịch biện sắc bén được Long Thọ trình bày trong tuyên bố tinh nghịch hoán vị ấy. Đối với thế gian, chắc chắn nhất, nó không hiển bày như một nơi an lạc, hòa bình, và hạnh phúc nguyên sơ. Sự phổ biến của khổ đau trong thế gian như sinh và tử là chứng cứ quá đủ. Biểu trưng sự hiện hữu của chúng ta trong thế giới Ta Bà (có thể nói là một thế giới mà trong ấy đốn đau và khổ sở chúng sinh phải chịu đựng) như được Đức Phật diễn tả là, thật sự, hoàn toàn đảo ngược với những điều diễn tả của Niết Bàn. Thế giới của chúng ta tràn ngập với biến dị, vô thường, nguy hiểm, bần khổ, và sầu não. Kinh nghiệm cuộc đời ấy, một cách căn bản, không hài lòng một cách sâu sắc là thông thường đối với tất cả mọi người. Cuối cùng, khổ đau có thể biểu hiện bằng nhiều hình thức vi tế như buồn tẻ, chán chường, và khổ cùng và một ý nghĩa của rỗng không.

Ngay cả nếu đời sống của một người nào đấy được nhận thức như thanh nhàn thoải mái và

không có lo âu, sự nhận định rằng hoàn cảnh của nhiều người khác trong thế giới này là không có gì, thiếu cả một tí thương tình thông cảm với những kinh khiếp làm khổ sở những ai đấy. Nếu không có điều gì khác, bản ngã và một sự tỉnh thức về vô thường phải đưa đến kết luận rằng không có ai tránh khỏi những sự thăng trầm nghiệt ngã của số phận đổi thay và tai họa không lường được.

Trong quan điểm của những nhận định này, chúng ta có tin tưởng để chấp nhận một loại nhị nguyên không thể thay đổi nào đó giữa những thế giới của an lạc và khổ đau như được dạy trong những truyền thống ban sơ của Đạo Phật hay không? Nói cách khác, có phải chúng là những loại thực tại tách biệt một cách hoàn toàn không có liên hệ gì với nhau hay không? Chắc chắn, Long Thọ cố gắng cung cấp một số triết lý luận bàn để giải thích cho quan điểm của ngài mà nhiều điều có thể gây ấn tượng cho độc giả ngày nay nhưng hoàn toàn bí ẩn và khó lĩnh hội. Tuy nhiên, không có bất cứ luận cứ nào trong đây hiển bày để hỗ trợ cho việc giải bày ấn tượng mạnh mẽ rằng những điều mà Long Thọ đương cử là nghịch lý một cách sâu sắc. Thực tế, chúng ta thậm chí có thể hỏi rằng những hình thức nhận định này có thể duy trì hay không bất cứ ý nghĩa nào nếu không có sự phân biệt nổi bật được lập ra giữa chúng. Đối với một người vật vờ và mê muội trên đường phố, ngay ý tưởng rằng Luân Hồi là Niết Bàn và không có gì khác nhau đáng ngạc nhiên giữa chúng phải gây cho người ấy một sự vô nghĩa tận cùng rõ

ràng trên bề mặt của tất cả những gì người ấy kinh nghiệm. Điều này không phải để nói rằng không có niềm vui hay sự hài lòng trong kinh nghiệm như vậy; mà chỉ là sự lan rộng của khổ đau trong thế gian hiện hữu một cách mạnh mẽ chận đứng hoàn toàn đặc tính của nó với Niết Bàn – nếu thực sự hình thức này được thấu hiểu trong ý nghĩa quy ước của tục đế.

Trong những truyền thống hữu thần, có một sự khác biệt rõ ràng giữa thế giới thường ngày và, nói, 'Thiên Đàng' hay thế giới thiên đàng, có thể hiểu như sự duy trì những chủ đề rõ ràng của hy vọng và ý chí cho dù xảy ra sau sự chết. Tuy thế, những truyền thống này cũng bị mơ hồ [hay vô lý] với những gì được biết như 'vấn đề tội lỗi'; được mệnh danh là việc hiệp thông sự thánh thiện và toàn năng của Thượng Đế với tội lỗi và khổ đau thông thường trong một thế giới được xem như là sự tạo dựng do ý chí của một thần thánh như vậy. Đạo Phật không bao giờ hình thành nên bất cứ một chủ thuyết nào như vậy cũng như nó không bao giờ nhìn nhận một sự sáng thế như được vạch ra một cách cứng nhắc của niềm tin bởi thuyết hữu thần thông thường. Tuy thế, có bất cứ cách nào mà người ta có thể từ nhận định của Phật Giáo, hình thành một quan điểm toại nguyện của mỗi liên hệ giữa Niết Bàn và Luân Hồi nếu chúng ta bắt buộc dĩ chấp nhận công thức của Long Thọ về đặc tính của chúng như biểu hiện của thế giới chân lý hay không? Tại điểm này, chúng ta phải rõ ràng

như là chúng ta đang nói về Tiểu Thừa hay Đại Thừa.

Đạo Phật trong sự tuyên bố vấn đề này như hai thừa (cỗ xe) khác nhau một cách rõ rệt trong những khái niệm đặc thù của chúng. Thừa nguyên thủy hiện diện tính nhị nguyên một cách khắc nghiệt trái lại thừa phát triển nhìn nhận tính bất nhị một cách phổ biến rộng rãi (như được xem là toàn thể đại thừa và không chỉ trong sự tế nhị của Trung Quán). Đưa ra điều này, tập trung trong tài liệu này là Phật Giáo Tịnh Độ Tông, chúng tôi sẽ hạn chế chính mình để lưu tâm những bao hàm của tính bất nhị như căn bản để đạt được sự thấu hiểu sâu sắc hơn quan điểm của Đại Thừa về vấn đề này.

Như được nói, vào lúc khởi đầu, Phật Giáo Đại Thừa đi theo một trật tự rộng rãi của những triết thuyết khác nhau, những quan niệm về thế giới và những sự thực hành. Ở đây không có khuynh hướng thảo luận những trường phái Phật Giáo xem những sự vật khác nhau như thế nào mà cố gắng để cung ứng một sự thấu hiểu về tính bất nhị có thể phục vụ như nền tảng của toàn thể Đại Thừa. Vì lý do ấy, khuynh hướng sẽ là đề nghị một sự tiếp cận khởi điểm từ sự nhận diện thật sự của Long Thọ về Luân Hồi và Niết Bàn nhưng có thể phân xét rộng lớn hơn cảm nhận của thường nhân, những người có thể xem kết luận của Long Thọ là quá cực đoan và vô nghĩa trong quan niệm kinh nghiệm của họ về thế gian.

Đối với sự phản ứng rằng chúng tôi đang quên trong những tuyên bố có thẩm quyền nhất quan tâm đến vấn đề này, sự trả lời của chúng tôi phải là: (a) ở mức độ Long Thọ là đúng, tuệ giác của ngài phải phản chiếu một tâm thức giác ngộ là điều mà hầu hết Phật tử ngày nay trên thế giới đã đánh mất (*sự giác ngộ*); (b) mặc dù Long Thọ giữ một vị trí tôn kính trong truyền thống Đại Thừa, nhưng không nói cho toàn thể truyền thống ấy; (c) chúng ta không thể quên rằng những sự phát triển sau này của tư tưởng Đại Thừa ở cả Trung Hoa và Nhật Bản, có lẽ, đã cung cấp một sự toại ý hơn và sự giải thích rõ ràng hơn về tính bất nhị. Long Thọ chưa bao giờ có ý định cung ứng một hệ thống triết lý bao hàm toàn diện. Khuynh hướng chính của ngài là đẩy chúng ta ra khỏi những mô thức suy nghĩ thâm căn cố đế và thiếu khả năng phê phán đưa đến sự mê muội, và để nói lên sự giới hạn của ngôn ngữ trong việc cố gắng diễn tả thực tại tối thượng một cách căn bản là khó nắm bắt, không hình tướng, và vượt ngoài ngôn ngữ. Trong sự liên hệ này, ngài ảnh hưởng một cách cao độ và hỗ trợ để xóa tan nhiều tư tưởng rối rắm. Tuy thế, đây chỉ là nền tảng mà trên ấy những nhà tư tưởng sau này tiếp tục thiết lập những giải thích về thực tại tích cực hơn, hoàn hảo hơn, và sâu xa hơn.

Đôi khi, chúng ta đi đến chỗ tự hào của người Phật tử, những người tin chắc về tính thù thắng đối với vị trí của chính họ (nhân vị tối thắng), đơn giản chỉ bởi vì họ không tán thành một giáo thuyết đòi hỏi họ phải tin

tưởng ở một Thượng Đế hay đấng tạo hóa giống như sự tin tưởng như thế là bằng chứng tiên khởi về sự thấp kém hay khiếm khuyết. Thực tế, Phật Giáo đã không bao giờ quan tâm đến sự đòi hỏi của những nhận thức như vậy và thấy những giải pháp mâu thuẫn chắc chắn vốn có trong chúng. Tuy thế, điều quan trọng để lưu ý rằng ngay cả những sự đề cập của Phật Giáo như nghiệp báo hay nhân duyên, mà trong ấy rất nhiều thứ tích trữ được chứa đựng, không loại trừ những khó khăn triết lý và nghịch lý của chính chúng. Đôi khi, người ta đã cố gắng để nghĩ rằng những sự lựa chọn tâm linh của chúng ta có thể thiếu những sự nghiên cứu hợp lý cùng với tuệ trí và thể hiện nhiều hơn với bản tính tâm linh, kinh nghiệm sống, và đặc trưng văn hóa, sự cần thiết của tình cảm và tâm lý. Trong bất cứ sự kiện nào, chúng ta cần giải tỏa ý nghĩa của những thuật ngữ như 'Thượng Đế' và 'tạo hóa' với một quan điểm để thông hiểu tốt đẹp hơn ý nghĩa mà Đạo Phật có thể hay không thể chấp nhận chúng.

Đầu tiên, chúng ta cần nhận thức rằng Đại Thừa Phật Giáo thừa nhận một cách thẳng thắn sự hiện hữu của một thực tại siêu việt, như chúng ta đã từng thấy, không chỉ được biết như Niết Bàn (biểu hiện của một thể trạng giải thoát hoàn toàn khỏi si mê và khổ đau) nhưng cũng là Pháp Thân như Chân Như hay thực tại thánh thiện tuyệt đối được biểu trưng bởi những thuộc tính 'thường, lạc, ngã, tịnh'. Pháp Thân siêu việt trong cảm giác, nên nó không thể được nhận diện với những giác quan của thế gian hay sự thông minh

của con người; đây là nó vượt ngoài bất cứ điều gì chúng ta có thể hình dung hay nhận thức. Tuy nhiên, nó cũng ở khắp nơi mà trong ấy nó hiện hữu tại trung tâm của tất cả mọi thứ, nó cũng là cội nguồn căn bản. Tính chu biến khắp nơi của thực tại này cũng là những gì cho phép chúng ta có sự hiểu biết kinh nghiệm về nó, trong ấy chúng ta trở nên tỉnh giác về sự hiện hữu của nó qua những phần của chúng ta chia sẻ trong bản tính của nó. Để hiểu trong một cách khác, chúng ta dần dần đi đến thấy biết nó như chính hành hoạt của thực tại này tự biết nó qua chúng ta. Hoa Nghiêm Tông, phát sinh ở Trung Hoa và được thiết lập trên bộ Kinh Hoa Nghiêm nổi tiếng, cung cấp một trong những thấu hiểu minh bạch về thực tại tối thượng trong Phật Giáo:

Hoa Nghiêm Tông thấy tất cả các pháp (hiện tượng) như những biểu hiện của sự thanh tịnh nguyên sơ và không khác với tâm thức.[3]

Theo Hoa Nghiêm:

Toàn bộ sự đa dạng của kinh nghiệm chúng sinh và thế giới kinh nghiệm – chủ thể và đối tượng, đúng và sai, thanh tịnh và nhiễm ô, ẩn tàng và biểu hiện – được thấy dựa trên, hay sinh trưởng từ, một nguồn gốc siêu hình thông thường. [4]

Quan điểm này về thực tại đã trở nên rất ảnh hưởng trong sự phát triển của những giáo thuyết đã nở rộ sau này ở Trung Hoa, Đại

Hàn, và Nhật Bản. Chúng ta có thể thấy sự khởi đầu của giáo lý này trong Đức Phật Thường Trụ của Kinh Pháp Hoa, Đức Phật Vô Lượng Quang hay Đức Phật A Di Đà của những kinh Tịnh Độ thông thường và Đức Phật Pháp Thân, Tỳ Lô Giá Na, nổi tiếng trong trường phái bí mật hay Chân Ngôn Tông vốn đã nhìn toàn bộ thực tại như sự biểu hiện của Đức Phật này, cũng tương đương với chính Pháp Thân:

Chân Ngôn Tông thừa nhận một loại chủ thuyết phiếm thần mà trong ấy toàn bộ vũ trụ là một sự biểu hiện, một sự phát ra của thần thánh thái dương trung tâm, Đại Tỳ Lô Giá Na... (mà đây là) trung tâm của vũ trụ... điểm hướng tới là tất cả sự hợp nhất chuyển động và từ đây sự đa dạng của thế giới hiện tượng hình thành sắc tướng. [5]

Vậy thì Pháp Thân khác thế nào với nhận thức hữu thần về Thượng Đế? Không có nguyện ước linh hội, thì cũng hợp lý để nói rằng, theo Đại Thừa, thế giới là một sự biểu hiện hay biến hiện câu sinh (tự phát) của thực tại này trong một phương thức, thí dụ, mặt trời phát ra ánh sáng và sức nóng hay một bông hoa tỏa mùi thơm của nó. Không có dự kiến tâm thức hay ý chí tạo hóa từ hư vô. Sự biểu hiện này là một tiến trình bất tận và tuần hoàn và không có một sự bắt đầu của thời gian (vô thủy). Tương tự như thế, Luân Hồi, dựa căn bản trong Pháp Thân, cũng không có sự khởi đầu. Một số người có thể tranh cãi rằng hai thế giới không nên được nối kết trong cách này, nhưng nếu người ta

nhiệt thành với tính bất nhị (là điều mà chúng tôi nghĩ người ta phải vươn đến quan niệm của Đại Thừa) rồi thì một cách hợp lý, người ta không thể tránh đi đến kết luận rằng Luân Hồi là một thế giới vô thường, trong cách nào đó, phải lệ thuộc trên Pháp Thân như một thực tại bất diệt. Thật sự không có sự lựa chọn nào khác. Khác với sự quan niệm Luân Hồi như một thực thể hoàn toàn cách biệt (mà tôi nghĩ chỉ có những người Tiểu Thừa mới làm như thế) hay như được đồng nhất trong cách nào đấy của lời Long Thọ tuyên bố (nhưng trong một cách có lẽ không thể lĩnh hội nổi), người ta bị bắt buộc phải thừa nhận sự lệ thuộc này. Xa hơn thế, chính tính bất nhị này làm cho có thể thấu hiểu quan điểm trung tâm của Đại Thừa về tính duyên khởi của mọi thứ, vì bên dưới những hiện hữu của thế giới lừa dối và mộng mị, chúng ta thấy rằng không có điều gì có bản chất thật sự tách biệt riêng lẻ với sự hiện hữu của một thứ khác.

Tại điểm này, người ta có thể hỏi: Nếu Phật Giáo đi theo con đường này, thực sự nó cũng không cần đòi hỏi một loại thần học tự nhiên hay một sự giải thích vì sao một thế giới thắm thấu với những khổ đau vô tận lại được phát khởi từ một thế giới của thanh tịnh và diêu lạc? [6] Nếu công thức của Hoa Nghiêm có thể được phép để phục vụ như một tiêu chuẩn của chúng ta, thì có thể thấy rằng thế giới, trong một ý nghĩa nào đó, là một sự phản chiếu hay biểu hiện của tự chính Pháp Thân. Giống như thực tại này tự biểu hiện trong một mô thức bị giới hạn và không hoàn

hào và kiểu mẫu này không gì khác hơn là một không gian của chính nó. Chân Như, như một hệ quả của bản thể vô tận của chính nó, mang lấy vô lượng hình tướng giới hạn để biểu lộ chính nó như thế giới. Thiền Sư D.T. Suzuki đã từng nói rằng:

Pháp Thân, tự biểu hiện 'tính không' và không có sự hiện hữu của thân thể vật lý, mà phải tự hiện thân trong một hình tướng và được biểu hiện như cây trúc, cây tre, vô số hoa lá, như một con cá, một con người, như một vị Bồ Tát, như một tâm thức, v.v... Nhưng những sự biểu hiện này tự nó không phải là Pháp Thân. Pháp Thân phải là điều gì đấy hơn là những hình sắc hay ý tưởng hay kiểu mẫu của tồn tại.[7]

Tuy thế, điều này đi đến một cái giá. Bằng sự tự 'hạ thấp' trong cách này, Pháp Thân cũng mang lấy những hình thức của sự bất toàn và vô thường như cái giá phải trả cho sự biểu hiện này. [8] Vì thế, trên một cấp độ sự cần thiết cho tự nhiên thần học được tránh bởi vì tiến trình này được thấy như câu sinh và không như một sự tính toán cũng như ý chí thần thánh hành động tạo nên điều gì đó khác hơn chính nó. Thực tại của tội lỗi và khổ đau như một hậu quả trực tiếp của đời sống trong một thế giới bất toàn và hữu hạn nơi mà mọi thứ là khiếm khuyết, không hoàn hảo, không được nhận thức toàn vẹn và 'trống rỗng' như Long Thọ đã nói; đó là, không sở hữu tự tính, luôn luôn lệ thuộc trên những nhân duyên khác cho sự tồn tại của

chúng và vì thế ở trong một thể trạng thay đổi liên tục (hằng chuyển như bọc lưu).

Xa hơn thế, vì Pháp Thân không siêu việt toàn năng (như Thượng Đế trong những tôn giáo hữu thần quan niệm), những điều kiện của Luân Hồi như chúng ta trải nghiệm chúng không thể là những gì khác hơn thế; chúng không thể bị thay đổi tùy tiện bởi một mệnh lệnh thần thánh nào đó. Luân hồi như định nghĩa là khoắc khoải, tạm bợ, không thể thỏa mãn được, và không toại ý – nó không bao giờ có thể trở thành một vườn địa đàng trên trái đất vì nó không sở hữu những thuộc tính của Niết Bàn, được biết là thường, lạc, ngã, tịnh chỉ được dành riêng không điều kiện cho Niết Bàn. Vì thế, câu hỏi thật sự cho những Phật tử không phải là 'Tại sao có tội lỗi?' mà là 'Tại sao có sự biểu hiện?' Tại sao thể trạng bất biến an bình của Niết Bàn, thế giới của biểu hiện thanh tịnh, lại trở thành đầm lầy của nước mắt? Vượt khỏi sự đáp án rằng trong bản chất biểu lộ câu sinh như thế giới đa dạng phức tạp vô hạn của Luân Hồi với tất cả những niềm vui sướng, nỗi kinh khiếp, và rắc rối, không có câu trả lời có thể dễ dàng đưa ra, cho việc làm thế nào chúng ta có thể giải thích cho tính chất câu sinh? Mặt trời không thể chiếu sáng như thế nào? Làm thế nào một hoa hồng từ chối không tỏa hương?

Dĩ nhiên, ngụ ý là vấn đề 'sáng tạo' câu sinh này, nếu không muốn nói là kết quả cần thiết của 'Sự Sống Vô Tận' này (Vô Lượng Thọ, một trong những danh hiệu của Đức Phật của truyền thống Tịnh Độ) và không là sự biểu

hiện của một dự án tiền định. Người ta có thể nói, thế thì, đây là bí ẩn căn bản mà Phật Giáo để lại không giải quyết hơn là vấn nạn của tội lỗi là điều rắc rối vô cùng (mà cũng vô lý) trong những tôn giáo hữu thần.

Cho đến đây, sự thảo luận của chúng ta có thể dường như là hơi phiến diện hay ngay cả tiêu cực. Chúng ta đã tập trung hơn trên những đặc trưng siêu việt và dường như một ít trên khái niệm của tính nội tại [hiện diện khắp nơi]. Dĩ nhiên cả hai được đòi hỏi trong một trật tự để duy trì một quan điểm cân đối và chính thống mặc dù những thử thách mà điều này có thể biểu lộ, vì vậy chúng ta nói gì về tính nội tại [chu biến cùng khắp]? Quan điểm này hầu như vắng mặt trong giáo thuyết Tiểu Thừa nhưng Đại Thừa nhấn mạnh trên sự hiện diện của Phật Tính trong mỗi chúng sinh như phương tiện mà qua đây sự giác ngộ mới có thể hiện thực. Theo quan điểm này, người ta không thể trở thành một vị Phật ngoại trừ qua trung gian của Đức Phật nội tại – nếu sự vô hạn không ngự trị trong trung tâm của sự hữu hạn, thế thì cái sau (so với cái trước) không thể được giải thoát và đạt đến sự thân chứng chân ngã của nó được nhận thức như Niết Bàn. Tuy nhiên, có một số không gian khác đối với tính nội tại [hiện diện cùng khắp] cần được bày tỏ và chúng lưu tâm đến kinh nghiệm của chúng ta về yêu thương và xinh đẹp.

Những giới hạn của khoảng cách ngăn cản một sự thảo luận mở rộng về những không gian này đủ để nói rằng, từ nhận thức về tính

bất nhị, Đại Lạc (Mahasukha) của Niết Bàn không thể gì khác hơn là sự lan tỏa cùng khắp thế giới Luân Hồi. Trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, chúng ta thấy sự phân biệt quan trọng được làm nên giữa 'bản thể' Chân Như vốn bất biến, bất khả tư nghì và bất diệt, và 'đức tính' Chân Như đáp ứng để xuyên thấu tính mê muội của Luân Hồi.[9] Như một kết quả, có thể lưu tâm tất cả những thí dụ ấy khi chúng ta phải đối diện với kinh nghiệm của một tình yêu sâu sắc, niềm vui sướng hay hấp dẫn của đời sống như những dấu vết nhất thời hay 'âm vang' an lạc siêu nhiên của Niết Bàn trong thế giới thường ngày của chúng ta:

Đối với Hoằng Pháp Đại Sư (Khai tổ của Chân Ngôn Tông, Nhật Bản), điều hoàn hảo cùng chia sẻ với Đức Phật. [10]

Những kinh nghiệm như thế cũng 'hợp nhất' trong ý nghĩa mà chúng thúc đẩy chúng ta vượt lên những khiếm khuyết cá nhân và tìm thấy sự hợp nhất với thực tại cao thượng tại trung tâm của sự hiện hữu, cũng như đáp ứng để nhắc nhở chúng ta đến phạm vi mà chúng ta cũng thường bị làm cho xa lánh khỏi thực tại tối thượng này.

Tóm lại, giáo thuyết bất nhị có thể làm cho sự thấu hiểu về hai khái niệm dường như mâu thuẫn trong ấy nó duy trì tính siêu việt tối hậu và tính bất khả tư nghì của thực tại tối thượng trong khi cùng lúc ấy, nhấn mạnh – không quá đồng nhất cực đoan như Long

Thọ tuyên bố - nhưng là sự 'không khác' của Niết Bàn và Luân Hồi.

Giống như những mảnh đồ gốm khác nhau thì cùng tính tự nhiên mà trong đấy chúng được làm từ đất sét, vì thế những sự biểu hiện huyền thuật khác nhau của cả giác ngộ và bất giác là những phương diện của cùng căn bản, Chân Như. [11]

Nói cách khác, thế gian là 'không khác' hơn Chân Như hay Pháp Thân bởi thể tính của nó là một sự mở rộng của chính cùng thực tại này tuy nó không phải giống như thực tại này bởi phẩm tính vô thường, bất toàn, và những sự giới hạn đa dạng của nó.

Bây giờ chúng ta cần tuyên bố, mặc dù một cách trể tràng, rằng sự liên kết của sự thảo luận trước đây về Tịnh Độ Phật Giáo. Việc phát triển của trường phái Phật Giáo này là sự đáp ứng một số những nhân tố đã được cân nhắc một cách sâu đậm trên con người qua thời kỳ khởi đầu của nó, được biết như là:

(a) Sự cần thiết để làm cho Phật Giáo Chân Thực càng có thể tiếp cận càng nhiều càng tốt đến những người bình thường qua việc sử dụng sự phong phú và biểu tượng tích cực được thiết lập để nâng cao sự ngưỡng mộ cho giác ngộ.

(b) Sự nhận thức đúng đắn về những khó khăn để đạt đến giác ngộ hoàn toàn trong đời sống hiện tại của thời kỳ Mạt Pháp.

Hơn hẳn bất cứ truyền thống Phật Pháp nào khác, Tịnh Độ Tông đã từng nhạy cảm nhất đến sự quan hệ mật thiết của đời sống khổ đau và luân hồi đối với những con người chân thật đang vật vã với sự yếu kém cá nhân và những chướng ngại dường như tràn ngập của sân hận, tham lam và si ám trong việc theo đuổi sự nghiệp giác ngộ. Bất chấp những nhược điểm không thể tận trừ và những nghịch lý của tình trạng con người, giáo huấn Tịnh Độ cung ứng hy vọng (đời nghiệp vãng sinh) cho những ai mà sự toàn hảo tâm linh của họ là khó nắm bắt một cách tuyệt vọng, qua sự bảo đảm giải thoát tối hậu và giác ngộ qua trung gian của Đức Phật Di Đà như không gian đặc thù và năng động của Niết Bàn.

Do vậy, ý tưởng rằng Niết Bàn và thế giới của khổ đau này là đồng nhất có thể chỉ làm cho phức tạp những băn khoăn và chán chường có thể đã được cảm nhận bởi những ai tin tưởng rằng những điều kiện phổ biến trong thế giới này là sự tương phản với những gì của Niết Bàn. Vì lý do đó, thế giới như vậy không thể được xem như một mục tiêu chính đáng của sự ngưỡng mộ tâm linh và sự cố gắng để thuyết phục người ta rằng 'thế giới ta bà này là đồng nhất với Tịnh Độ trong bản thể, nếu chúng ta có thể đào sâu niềm tin của chúng ta đủ để nhận thức nó'[12] chỉ cưỡng bức những người không thể nhận ra một cách đơn giản sự đồng nhất này và những ai không thể đi đến những giới hạn với khái niệm rằng tất cả những khổ đau và khốn cùng của thế giới chúng ta, thế nào đây, là

bản thể tự nhiên của niết bàn. Ngay cả một Đức Phật giác ngộ chắc chắn sẽ không thể thấy, thí dụ, sự tra tấn hay ngược đãi tàn bạo một đứa bé như biểu hiện 'diệu lạc', giống như sự kinh khủng và bất hạnh mà chúng ta cảm thấy một cách tự nhiên trong một trường hợp như thế có thể bằng cách nào đó bị gạt bỏ như một hậu quả của việc không thấy thế gian qua đôi mắt giác ngộ!

Trong sự đa dạng phong phú của Đạo Phật, giáo huấn Tịnh Độ xứng đáng nhất với danh nghĩa 'thế giới bên kia', 'thế giới tương lai', thường được sai lầm áp dụng cho toàn thể Phật Giáo. Giáo nghĩa Tịnh Độ dạy rằng thế giới này là một nơi không thể tránh khỏi khổ đau và chán chường, và cung hiến một viễn tượng đầy màu sắc của việc tái sinh trong một thế giới khác tốt đẹp hơn, nơi mà bệnh tật, đốn đau, và chết chóc không hiện hữu. Thế giới này là một cái bẫy rập tuyệt vọng, mà từ đó chúng ta chỉ có thể vượt thoát bằng năng lực của Đức Phật Di Đà. Ngoại trừ chúng ta đạt đến việc vãng sinh Tịnh Độ, hòa bình và an lạc, mới có thể nói rằng không có điều gì của giác ngộ là vượt ngoài tầm tay... [13]

Trong ánh sáng những thực tế khắc nghiệt của thế giới Ta Bà này như được trải nghiệm bởi tất cả chúng ta, nó làm khảm kiệt niềm tin cho sự cố vũ việc chấp nhận Luân Hồi như đồng nhất với Niết Bàn, có thể được xem xét một cách nghiêm chỉnh có bất cứ sự hỗ trợ hay an ủi nào đến những ai đang tìm kiếm sự giải thoát (moksha) từ một thế giới [đào

diên] như vậy. Và những niềm đam mê và vọng tưởng làm suy nhược của nó. Có bất cứ điều gì của một quan điểm như vậy có thể làm tổn hại một cách rõ ràng đến sức khỏe tinh thần và tâm linh hay không. Thực tế, để đưa ra giả thuyết rằng với vấn đề này, một Đức Phật nhìn thế gian cũng không phải ở đây cũng không phải ở bên kia như thế nào, với việc không thể làm được của một người bình thường để đạt đến giác ngộ (như một sự thấu hiểu đúng đắn) trong đời sống này, làm ngăn trở việc có thể xảy ra của bất cứ chúng sinh nào có thể thăm tra lời tuyên bố này. Như một kết quả, điều này không thể phục vụ như một khuôn mẫu đúng đắn cho những ai mong ước làm thế giới này có ý nghĩa trong hào quang của Phật Pháp.

Thực tế, thế giới là một sự phản chiếu của thực tại tối hậu nhưng nó không thể được xem như là đồng nhất với thực tại này, như đức tính của thực tại này. Điều này có thể là một chìa khóa tuyệt vời để giải thích bí ẩn của tính bất nhị. Luân Hồi là 'không khác' với Niết Bàn đối với Đại Thừa chỉ có thể được nhận thức như một thực tại biểu hiện tự nó qua những hình tướng và khả năng đa dạng vô hạn, nhưng Luân Hồi không thể được nhận thức như Niết Bàn do bởi sự giới hạn cố hữu của mọi thứ khác hơn là tính Vô Tận. Tuy thế, kinh nghiệm trực tiếp của thực tại này trong trung tâm mê muội của Luân Hồi là có thể hiện thực trong khi tiếp tục giới hạn thể trạng của chúng ta như những chúng sinh bất giác tầm thường (Skt. prthagjana). Kinh nghiệm này được biết như là tín tâm, đánh

dấu sự thâm nhập vào tâm thức phàm phu mê muội bởi Hào Quang Vô Lượng của Đức Phật A Di Đà. Tuy còn xa việc biến chúng ta thành những chúng sinh giác ngộ hoàn toàn, nhưng một sự thúc đẩy tỉnh giác như thế, sự tỉnh thức sâu sắc của vô tri và thấp hèn của chính chúng ta trong khi cho phép chúng ta kinh nghiệm điều gì đấy của hoan hỷ và bừng sáng của Niết Bàn ngay trong thế giới sinh tử này. Có lẽ điều này là việc chúng ta có thể thấu hiểu Thân Loan Thánh Nhân như thế nào khi ngài nói:

Khi 'Tín' được đánh thức trong tâm thức của phàm phu mê muội và nhiễm ô, người ta được làm cho tỉnh thức rằng 'sinh tử' tức là Niết Bàn.[14]

Tại đây, chúng ta thấy mình ở nơi ngõ cụt khi chúng ta tiếp cận ngay sự giới hạn của những gì ngôn ngữ có thể biểu lộ, nơi mà mâu thuẫn là không thể tránh và có lẽ nơi mà tốt nhất là hãy duy trì sự im lặng. Nếu những sự lý luận siêu hình trước đây dường như quá bí ẩn và huyền ảo, rồi thì người ta được mời để ôm ấp một sự ngây thơ được làm mới nhưng tỉnh thức bằng việc tìm kiếm sự an ủi trong những ngôn ngữ sau đây:

Đức Phật sau đó nói với Trưởng Lão Xá Lợi Phất: nếu con du hóa về phía Tây từ đây, qua hàng nghìn vạn ức cõi Phật, con sẽ đến một vùng đất gọi là Cực Lạc, nơi có Đức Phật hiệu là A Di Đà. Ngài đang sống ở đây bây giờ, giảng dạy Giáo Pháp. (Nhĩ thời Phật cáo Trưởng Lão Xá Lợi Phất, tùng thị Tây Phương

quá thập vạn ức Phật Độ hữu thế giới danh
viết Cực Lạc kỳ độ hữu Phật hiệu A Di Đà
đương hiện tại thuyết pháp.)

Kinh A Di Đà

1 Edward Conze, Buddhism: its essence and
development (Harper & Row 1975), p.40.

2 The Awakening of Faith: Attributed to
Asvaghosha - translated, with commentary,
by Yoshito S. Hakeda (Columbia University
Press: New York 1967), p.65.

3 Jacqueline Stone, Original Enlightenment
and the Transformation of Medieval Japanese
Buddhism (University of Hawaii Press, 1999),
p.7.

4 Robert M. Gimello, Chih-yen (602-668) and
the Foundation of Hua-yen Buddhism (PhD
dissertation, Columbia University, 1976),
p.411.

5 E. Dale Saunders, Buddhism in Japan
(University of Pennsylvania Press,
Philadelphia, 1964), pp.161 & 168

6 See Peter N. Gregory The Problem of
Theodicy in the Awakening of Faith in
Religious Studies No.22.1 (1986), pp.63-78.

7 D.T.Suzuki The Buddhist Conception of
Reality The Eastern Buddhist Vol. VII, No.2
(October 1974)

8 See Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Theosophical Publishing House, 1984), pp.52-53.

9 Hakeda, p.59.

10 Saunders, p.161.

11 Hakeda, pp.45-46.

12 Nikkyo Niwano, *Buddhism for Today: A Modern Interpretation of the Threefold Lotus Sutra* (Tokyo: Kosei Publishing Co., 1990), Ch.17.

13 J.C.Cleary, in his introduction to *Pure Land Pure Mind* (Sutra Translation Committee of the United States and Canada, 1994).

14 *The Shoshin Ge* tr. Daien Fugen et al. (Ryukoku University: Kyoto 1961), p.36.

SUKHAVATI AND SAMSARA: NON-DUALITY
IN PURE LAND BUDDHISM

<http://www.nembutsu.info/sukhavati.htm>