



THÍCH NHẤT HẠNH

Những con đường đưa về núi Thửu



NHÀ XUẤT BẢN
PHƯƠNG ĐÔNG



NHỮNG CON ĐƯỜNG ĐƯA VỀ NÚI THỨU

Tác giả: **Thích Nhất Hạnh**

Thể loại: **Tôn giáo**

Phát hành: **Phuongnam Book**

NXB Phương Đông

Ebook: nguyenthanh-cuibap

Nguồn text: **Waka**



DÒNG CHẢY

Sơ lược về các thời kỳ

Có một tư liệu quý về lịch sử Phật giáo, tên là Dị Bộ Tông Luân Luận. Thầy Thế Hữu, đã sống, hành đạo và viết ra tác phẩm này vào khoảng 400 năm sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt, tức là rất gần Bụt (chúng ta cách Bụt 2600 năm hơn). Vì vậy những điều thầy nghe rất gần với sự thật. Đó là khoảng 150 năm trước khi Chúa Kitô giáng sinh. Tên của thầy là *Vasumitra*. *Vasu* là thế (cuộc đời) và *mitra* là hữu (bạn), *Vasumitra* là người bạn của cuộc đời.

Nội dung của bộ luận này nói về sự phân liệt của tầng thân thành ra nhiều bộ phái. Có khoảng 20 bộ phái. Nhờ tác phẩm này, chúng ta biết được mỗi bộ phái chủ trương những gì và có những gì khác nhau giữa niềm tin và chủ trương của các bộ phái. Dị Bộ Tông Luân Luận là tài liệu rất quý giúp chúng ta biết được quá trình diễn biến của tư tưởng đạo Phật. Đây không phải là tài

liệu duy nhất mà chúng ta có được về sự phân phái và về nội dung của các bộ phái. Còn nhiều tài liệu khác, nếu muốn, chúng ta có thể tìm thấy trong Đại Tạng Kinh và cả trong những tài liệu đã được dịch ra tiếng Tây phương. Trong khi sử dụng tài liệu này chúng ta sẽ luôn luôn tham khảo những tài liệu khác vì tài liệu này cũng có những chỗ sai lầm và thiếu sót. Nhờ tham khảo các tài liệu khác nhau mà chúng ta có được một tài liệu được đúc kết gần với sự thật hơn hết.

Bản lược đồ các bộ phái mà quý vị đang có trong tay là công trình của giáo sư André Bareau của Collège de France (xem phụ lục, lược đồ 1). Ông đã nghiên cứu trong nhiều năm, đã tham khảo rất nhiều tài liệu trong đó có Bộ Tông Luân Luận. Giáo sư đã so sánh, đối chiếu và cuối cùng đúc kết thành lược đồ này mà hiện nay được xem như là một tài liệu gần hơn hết với sự thật đã xảy ra.

Khi trước tác hay ghi chép lại lịch sử, người ta hay có khuynh hướng đề cao tông phái của mình là chính thống nhất, vì thế không tránh được tính chủ quan. Thầy Thế Hữu cũng vậy, thầy là người của Hữu Bộ (Sarvāstivāda), một tông phái có mặt tại Kashmir ở miền Bắc và cũng có mặt tại miền Trung Ấn Độ. Cơ sở của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ đã được duy trì tại Kashmir tới hơn 1000 năm. Tông phái Hữu Bộ đã sáng tác ra một tác phẩm Abhidharma rất đồ sộ, gọi là Mahā-vibhāsā (Đại Tỳ Bà Sa Luận).

Trong kho tàng văn học Phật giáo có ba thể tài (ba thể loại): *Kinh* là thể tài thứ nhất của văn học Phật giáo, *Luật* là thể tài thứ hai (nền văn học *Vinaya* tức Luật, cũng rất giàu có) và phần thứ ba là *Luận* (Abhidharma). Mục đích của Luận là để hệ thống hóa giáo lý của đạo Bụt, nêu lên những chủ trương của tông phái mình và những chủ trương mà mình nghĩ là sai lầm của các tông phái khác.

Như đã nói, Hữu Bộ đã sáng tạo ra một nền văn học Luận tạng (Abhidharma) rất phong phú, gọi là Đại Tỳ Bà Sa Luận (Maha-vibhāsa-sāstra). Thầy Thế Hữu đã đóng góp rất nhiều trong công trình khởi sự và sáng tạo nền văn học Luận tạng đó.

Tông phái thứ hai cũng sáng tác ra nhiều tác phẩm về Luận tạng là tông phái Thượng Tọa Bộ (Sthaviravāda). Thượng Tọa Bộ sau này được gọi là Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavāda) hay còn được gọi là Đồng Diệp Bộ, tức phái Theravāda hiện bây giờ ở Tích Lan. Đồng Diệp Bộ là những người mặc áo màu hỏa hoàng, màu lá phong mùa thu. Chữ Theravāda tiếng Pali là Thượng Tọa Bộ, tương đương với chữ Sthaviravāda (Thượng Tọa Bộ) của tiếng Phạn. Theravāda cũng là Thượng Tọa Bộ, nhưng không phải Thượng Tọa Bộ gốc, không phải Mūla Sthaviravāda (mūla là gốc). Phật giáo Nam tông thính thoảng cũng tự gọi là Phân Biệt Thuyết Bộ. Chữ *phân biệt* ở đây có nghĩa là phân tích, chia chẻ, so sánh.

Luận tạng của Thượng Tọa Bộ cũng rất đồ sộ. Hiện bây giờ chúng ta còn có cơ duyên để có thể nghiên cứu hai nền văn học Luận tạng đồ sộ đó là Hữu Bộ và Thượng Tọa Bộ.

Thầy Thế Thân sống ở thế kỷ thứ tư sau Chúa giáng sinh, đã tới Kashmir và lưu lại trong đạo tràng của Hữu Bộ để nghiên cứu thêm và đã đúc kết lại nền văn học Đại Tỳ Bà Sa trong một tác phẩm cô đọng gọi là A tỳ đạt ma Câu Xá Luận (Abhidharmakośa-sāstra). Kośa có nghĩa là kho tàng, tức là những tinh yếu, những châu báu của nền văn học Abhidharma (Luận tạng). Bây giờ đây tác phẩm Abhidharmakośa-sāstra đã được dịch ra tiếng Pháp và tiếng Anh. Bản tiếng Anh được dịch ra từ bản tiếng Pháp chứ không phải được dịch trực tiếp từ bản tiếng Hán, tuy là có tham chiếu bản chữ Hán.

Ở miền Bắc, tức là ở trung tâm Kashmir, đại bản doanh của Hữu Bộ, thầy

Thế Thân đúc kết, tóm tắt nền văn học đồ sộ của Abhidharma thành tác phẩm Câu Xá. Ở Việt Nam trường Phật học nào cũng dạy Câu Xá Luận.

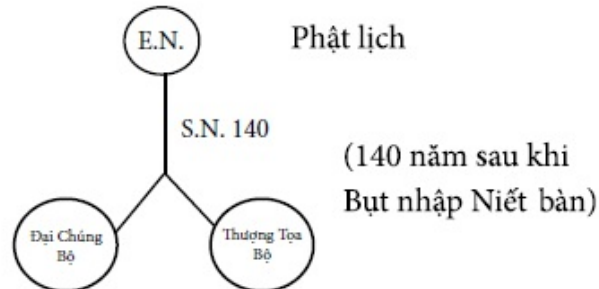
Ở miền Nam, tại Sri Lanka (Tích Lan) Thượng Tọa Bộ được duy trì ở đó và nền văn học Abhidharma cũng đã được tóm lược, đúc kết thành một tác phẩm. Người làm công việc đúc kết tác phẩm đó tên là Phật Âm (Buddhaghosa). Thầy Phật Âm vào thế kỷ thứ năm đã dựng nên một tác phẩm gọi là *Thanh Tịnh Đạo Luận* (Visuddhi-magga). Visuddhi là thanh tịnh, magga là con đường, là đạo. Thanh Tịnh Đạo cũng đã được dịch ra tiếng Anh bởi một thầy gốc người Anh. Ni trưởng Trí Hải của chúng ta cũng đã dịch từ bản tiếng Anh đó ra tiếng Việt, quý vị có thể thường thức được tinh yếu của nền văn học Abhidharma Nam phương qua tác phẩm Thanh Tịnh Đạo Luận. Ngoài ra còn có một tác phẩm khác nữa gọi là *Giải Thoát Đạo Luận* (Vimutti magga). Tác phẩm này không còn nguyên văn bằng tiếng Pali nhưng đã được dịch ra chữ Hán trong Tam Tạng Hán và một số các vị học giả đã từ tiếng Hán dịch ra tiếng Anh. Vậy là từ Nam tông chúng ta có hai tác phẩm: một là Thanh Tịnh Đạo Luận (Visuddhi magga), hai là Giải Thoát Đạo Luận (Vimutti magga).

Quý vị là những người rất may mắn, tại vì quý vị đang có những tài liệu đó để tham khảo và học hỏi. Ngày xưa khi tôi đi học, ở Phật học viện không có những tài liệu đó, không có Đại Tạng Kinh trong Phật học viện. Khi học kinh thì phải ngồi chép tay chữ Hán, học toàn bằng chữ Hán, không có tiếng Việt. Trong Phật học viện chỉ có một bản cho nên các chú phải ngồi lại để chép. Đôi khi mình tổ chức thành từng nhóm bảy hay mười người, mỗi người chép một trang, chép bằng một thứ mực đặc biệt rồi tìm cách để in đông sương. Mình có thể in từ bảy bản tới mười bản. Mình nấu thạch, làm thành một mảnh thạch rất bằng phẳng rồi úp mặt của tờ chép tay ấy lên để cho mực

thấm vào trong thạch bản. Sau đó để giấy trắng in lên mặt bản thạch. Bản in đầu rất rõ, bản in thứ hai mờ hơn, bản thứ ba mờ hơn nữa. Tới bản thứ mười thì khá mờ, phải ráng lắm mới có thể đọc được. Ngày xưa chúng tôi đã học trong điều kiện đó, không có máy vi tính, không có máy đánh chữ mà cũng không có máy photocopy. Nhưng mà học cũng được, cũng thành người, cũng thành giáo thọ được.

Bản lược đồ thứ nhất gần với sự thật hơn hết. Có thể nó vẫn còn có một vài chỗ sai lầm, nhưng nhờ sự nghiên cứu và đối chiếu tất cả các bản mà bản đó gần với sự thật hơn hết. Chúng ta hãy hồi hướng công đức này cho giáo sư André Bareaux của Collège de France.

Bản lược đồ thứ hai là theo cái thấy của thầy Thế Hữu, nó có một vài cái chủ quan (xem phụ lục, lược đồ 2). Trong bản này chúng ta thấy tất cả các bộ phái khác đều từ Hữu Bộ mà ra.



Nhìn vào lược đồ của André Bareaux chúng ta thấy ở trên ghi năm Bụt nhập diệt là E. N., có nghĩa là *Phật lịch* tính từ ngày Bụt nhập diệt (E: ère, N: Nirvana). Thí dụ như 200 E.N. là 200 năm sau khi Bụt nhập diệt, chữ E.N. là tiếng Pháp. Chúng ta có thể dùng danh từ *Phật lịch* hay *sau Niết bàn* (S.N.). Sau Niết bàn 140 năm (S.N. 140) thì có sự phân phái và do đó có Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ.

Theo tài liệu của thầy Thế Hữu thì vào khoảng 100 năm sau khi Bụt nhập diệt thì đã có sự phân phái. Nhưng khi so sánh cho kỹ rồi đúc kết thì ta thấy

con số 140 năm gần với sự thật hơn.

Theo nguyên tắc thì Đại Chúng Bộ là số đông và có nhiều người trẻ hơn vì đó là phái cấp tiến, phái muốn làm cách mạng. Còn Thượng Tọa Bộ thì ít người hơn, tuổi lớn hơn và có khuynh hướng bảo thủ.

Khi chúng ta thấy hay nghe nói tăng đoàn bị tách làm hai phe thì ta cảm thấy buồn, ta cảm thấy có sự chia rẽ. Nhưng chúng ta đừng nghĩ như vậy. Chúng ta không hẳn phải đau buồn khi thấy tăng đoàn chia rẽ. Sự khác biệt về nhận thức luôn luôn có, chia ra hay không chia ra thì nó vẫn có đó. Ngay trong Làng Mai, cùng một thầy, cùng nghe một bài pháp thoại, cùng thực tập, nhưng cũng có phe bảo thủ và phe tiến bộ. Mỗi người hãy tự nhìn mình thử xem mình thuộc về phe bảo thủ hay phe tiến bộ? Có thể có những người bảo thủ hơn tôi. Tuy là đệ tử của tôi, chỉ mới hai mươi mấy tuổi mà bảo thủ hơn thầy trong cách nhận thức. Thầy thuộc về Đại Chúng Bộ còn đệ tử thuộc về Thượng Tọa Bộ.

Có những người trong chúng ta có cái nhìn phóng khoáng hơn, không câu chấp vào lời nói hay vào hình thức. Có những người trong chúng ta bị kẹt vào những danh từ, chữ nghĩa, không dám nói sai một chữ. Khuynh hướng đó có chứ không phải không có, có ngay từ bây giờ, có ngay trong Làng Mai. Chúng ta chỉ cần lấy hai người thôi để làm ví dụ thì chúng ta đã thấy rằng, trong hai người thế nào cũng có người có khuynh hướng cởi mở hơn người kia hoặc là có một người có khuynh hướng bảo thủ hơn người kia. Vì vậy cho nên chuyện có hai khuynh hướng (hai khuynh hướng là tối thiểu) trong một tập đoàn là chuyện muôn đời, luôn luôn có. Ngay trong thời Đức Thế Tôn còn tại thế, trong tăng đoàn có những người thuộc về phái thủ cựu, bảo thủ và có những người thuộc về phái cởi mở, tiến bộ. Những khuynh hướng khác nhau, những dị biệt đó được thấy rất rõ rệt trong các kinh điển.

Khi đọc các kinh Nguyên thì chúng ta thấy rõ ràng thầy Ca Diếp, tuy là bậc đàn anh và mọi người đều tuân phục, nhưng thuộc về phía bảo thủ, khá cứng. Cũng có lẽ vì vậy mà thầy Ca Diếp đã được tôn lên làm vị anh cả trong kỳ Đại hội Kết Tập kinh điển lần thứ nhất mấy tháng sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt. Thầy Ca Diếp đã bàn với một số các thầy khác chọn những vị đạo cao đức trọng, lớn tuổi, có khoảng 500 người (500 La hán). Hội nghị đầu tiên để ôn lại những lời Bụt dạy gọi là Ngũ Bách Kết Tập (the Five Hundred Council, The first Council of 500 Arahats) ba tháng sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt và người đứng ra triệu tập là thầy Ca Diếp.

Cố nhiên là các thầy đã chọn lựa. Không biết trong số quý thầy đó, tất cả đều là A la hán hay có thể có vài người chưa là A la hán. Sự thật rất rõ ràng, thầy A Nan không được vô tại vì thầy là biểu tượng cho phái trẻ tuy thầy cũng không còn trẻ lắm. Thầy A Nan rất muốn độ cho người trẻ, nhưng người trẻ có những yếu kém của họ như ưa giỡn, ưa cười, làm ồn hơi nhiều nên cứ bị rầy hoài. Ở đây, trong số chúng ta cũng có nhiều các thầy A Nan và cô A Nan lắm. Thầy A Nan có một trí nhớ rất kỳ diệu, Bụt nói gì thầy cũng nhớ hết. Trong thời của Bụt người ta không ghi chép những pháp thoại của Ngài cho nên họ phải hoàn toàn trông cậy vào ký ức và phải sử dụng ký ức rất nhiều. Bây giờ chúng ta có băng, có notebook khỏi phải nhớ làm gì cho cực. Chúng ta làm biếng, không chịu cố gắng, cho nên ký ức của mình tệ hơn ký ức của các thầy ngày xưa.

Trong số các thầy ngày xưa có những vị luật sư chuyên môn về Luật, có những vị kinh sư chuyên môn về Kinh và họ đọc thuộc lòng từ kinh này sang kinh khác. Nhờ vậy nên các kinh được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác bằng miệng và bằng ký ức mà thôi. Ký ức là điện não, và quý thầy có những phương pháp để nhớ cho dễ. Họ đặt ra những bài kệ tóm tắt để dễ nhớ. Trong

kinh hay có việc lặp lại (Đông phương như vậy rồi mà Nam phương cũng như vậy), lặp lại rất nhiều như vậy để cho dễ nhớ.

Một trăm bốn mươi năm là nhiều lắm. Cố nhiên là trong một trăm bốn mươi năm đó đã có nhiều người, có nhiều thầy đã nắm được yếu chỉ của Phật pháp, nắm được pháp môn tu và đã đạt được những tuệ giác giải thoát an lạc. Nhưng không phải tất cả các thầy trong giáo đoàn đều làm được như vậy. Cũng như trong chúng ta đây, trong chúng ta có những thầy, những sư cô có an lạc, hạnh phúc, nhưng cũng có những thầy và những sư cô chưa đủ an lạc và hạnh phúc, vẫn còn lên còn xuống. Ngày xưa cũng vậy thôi, ngay trong thời Bụt còn tại thế cũng vậy và sau khi Bụt nhập diệt rồi thì cũng như vậy. Chúng ta biết rằng đạo Bụt thời Đức Thế Tôn còn rất ít người theo.

Nước Ấn Độ giống như chữ V. Đạo Bụt thời Đức Thế Tôn chỉ có mặt nội trong một vòng đai ở miền Trung, gồm một số mười mấy nước trong vùng này, chưa đi xuống miền Nam, chưa đi lên miền Bắc. Trong thời Đức Thế Tôn, đạo Bụt có thể chỉ có một vài vùng rất nhỏ ở miền Nam và miền Bắc. Chủ lực của đạo Bụt thời Đức Thế Tôn chỉ tập trung ở cái vòng đai miền Trung và là giới xuất gia. Có giới tại gia yểm trợ các thầy nhưng những người tại gia tu tập chưa nhiều. Họ có tụng Tam quy, có thực tập Ngũ giới để có hạnh phúc trong đời sống hiện tại và để khi sanh trở lại thì được sanh vào những cõi tốt đẹp hơn như cõi trời. Hồi đó chưa có Tịnh độ của Đức Bụt A Di Đà. Cư sĩ Cấp Cô Độc không niệm Nam Mô A Di Đà Phật, mà niệm: Namo-Tassa-Bhavagato-Arahato-Sammasambuddhassa, có nghĩa là: Kính lạy Đức Thế Tôn, bậc xứng đáng để được cúng dường, bậc Chánh Biến Giác.

Trong suốt một trăm bốn mươi năm này chúng ta có thể thấy được rằng, có những thay đổi xảy ra đứng về phương diện tổ chức, phương diện hành trì, phương diện học hỏi. Thời gian một trăm bốn mươi năm rất là dài.

Chúng ta nên nhớ rằng, luôn luôn có một phe bảo thủ muốn giữ lại y hệt những gì mình được nghe, được hiểu và có một phe khác cảm thấy rằng những điều được nghe được học đó cần phải thay đổi, cần phải làm mới để ngôn ngữ và cách thực tập mới đó đáp ứng trực tiếp được những khó khăn, những khổ đau trong hoàn cảnh của con người hiện đại. Có những người rất mến mộ Đức Thế Tôn và muốn giữ hết tất cả những điều Đức Thế Tôn dạy, từng chữ từng chữ một. Xưa bầy như thế nào thì nay làm theo như thế đó, hoàn toàn không dám sửa đổi lấy một chữ. Cái đó có cái hay nhưng cũng có cái chưa hay của nó. Cái hay là giúp cho mình biết được ngày xưa người ta đã dùng ngôn ngữ nào, những gì đã thực sự được nói. Cái chưa hay là người đó bị kẹt, người đó chỉ truyền được cái vỏ mà không truyền được cái ruột. Cái ruột là gì? Ruột là tuệ giác, là thành thới, là giải thoát và hạnh phúc. Người đó chỉ mang được cái vỏ mà không truyền được cái ruột. Điều đó chúng ta thấy rất rõ trong thế giới hiện tại.

Những người trẻ của chúng ta hôm nay ở Việt Nam và ở ngoại quốc cũng vậy. Họ thấy mẹ, thấy bà ngoại mình đi chùa và tụng những kinh mà mình hoàn toàn không hiểu gì cả. Cái gì mà Nam mô tát đất tha tô đà đa da a ra ha đế? Mình không hiểu gì cả, mà hỏi bà thì bà cũng không biết, xưa bầy nay làm thôi! Người trẻ cảm thấy cái ấy không dính líu gì tới mình. Vì thế người trẻ không tham dự, không muốn đi chùa nữa. Ở Cali cũng như ở Paris, người trẻ không muốn đi chùa nữa, tại vì chùa là để dành cho má, cho bà ngoại hay bà nội. Không khí ở chùa không còn thích hợp với người trẻ. Nhưng nếu nói chùa phải làm mới lại, phải dịch kinh ra tiếng Việt để cho bọn trẻ hiểu thì không được. Kinh người xưa tụng sao thì bây giờ phải giữ như vậy, dịch ra là tội lỗi, là làm mất tất cả tính chất thiêng liêng của nó. Đó là thái độ của người bảo thủ! Mà người bảo thủ là ai? Là mình chứ ai nữa.

Ở trong chúng ta có người bảo thủ và cũng có người tiến bộ. Nhưng người bảo thủ có thể nhiều hơn. Chúng ta sợ. Chúng ta sợ mất truyền thống. Sở dĩ chúng ta sợ là vì chúng ta không có nội dung. Nếu có nội dung rồi thì chúng ta không còn sợ nữa. Như một người dịch thuật, nếu như người đó nắm được nội dung của câu văn rồi thì họ có thể dùng những chữ rất lạ, rất mới mà không sợ gì hết. Còn nếu như không nắm được nội dung thì họ cứ dịch từng chữ, người ta đọc xong chẳng hiểu gì cả. Có rất nhiều dịch giả làm như vậy.

Người bảo thủ thì thời nào cũng có, và họ rất đông. Bảo thủ cho đến nỗi họ không còn hiểu được, không còn nói chuyện được với người khác. Họ làm chết đi sức sống của truyền thống. Họ nghĩ họ đang phục vụ cho truyền thống, họ trung thành với truyền thống, nhưng kỳ thực họ đang giết truyền thống. Những người đó, người Tây phương gọi là fundamentalist. Họ là những chướng ngại cho sự phát triển, cho sự đi tới, cho việc đem truyền thống đi vào cuộc đời. Họ là chướng ngại trong sự làm mới lại truyền thống để truyền thống còn được mãi mãi là một truyền thống sinh động. Bất cứ một truyền thống nào, nếu muốn xứng đáng là một truyền thống, thì nó phải có tính cách sinh động, nó phải là một cơ thể sinh động (living organism). Nó không phải là một xác ướp để ở trong Tủng cổ viện. Chúng ta muốn có một cái xác ướp giống hệt như xưa hay muốn có một sự sống, một cơ thể? Đó là cái chúng ta phải chọn lựa.

Nếu chúng ta nhìn vào thời gian 45 năm hành đạo của Đức Thế Tôn, chúng ta thấy rằng cách Thế Tôn giảng dạy và thực tập rất là linh động. Đức Thế Tôn đã từng nói rằng: Không có gì có thể sống còn được nếu không có thực phẩm. Truyền thống Phật giáo cũng vậy, nó phải có thức ăn. Mà thức ăn là gì? Thức ăn là những gì đang xảy ra trong giây phút hiện tại, những khổ đau đang xảy ra, những nhận thức của mình về khổ đau và những giáo lý,

những biện pháp tu tập có khả năng giải quyết những khổ đau đó. Trả lời những câu hỏi đó của thời đại, đó là thức ăn.

Trong thời của Đức Thế Tôn, Ngài biết những gì xảy ra trong xã hội của Ngài và Ngài đã đối trị những khổ đau, đáp ứng những vấn nạn của xã hội bằng tuệ giác của Ngài. Ngài đã sáng tạo ra một truyền thống linh động (a living tradition). Nếu nghiên cứu kỹ chúng ta sẽ thấy trong suốt 45 năm Đức Thế Tôn hành đạo, cách giảng dạy của Ngài có nhiều sự thay đổi. Rồi theo thời gian, tiếp xúc với nhiều tầng lớp khác nhau trong xã hội, cách thuyết pháp và những pháp môn Bụt đưa ra càng ngày càng phong phú hơn. Truyền thống ấy đích thực là một truyền thống linh động.

Kỳ trước chúng ta đã nghe nói tới những ví dụ, như ví dụ về nhân duyên. Có những kinh Bụt dạy có sáu nhân duyên, có những kinh Bụt dạy chín nhân duyên, có kinh Bụt dạy mười hai nhân duyên. Thập nhị nhân duyên là giáo lý cuối. Nếu Bụt sống thêm mười năm nữa thì mười hai nhân duyên có thể trở thành mười một hay mười ba nhân duyên, tại vì ngài không bị kẹt vào hình thức của giáo lý.

Khi nghiên cứu và áp dụng kinh *Quán Niệm Hơi Thở* tôi thấy rằng vào cuối đời của Đức Thế Tôn ngài đã cô đọng phương pháp thực tập hơi thở thành ra kinh *An Ban Thủ Ý*. Kinh *An Ban Thủ Ý*, Đức Thế Tôn đã dạy nhiều lần nhưng kinh *An Ban Thủ Ý* còn truyền lại cho chúng ta văn bản tối hậu. Trong kinh *An Ban Thủ Ý* có mười sáu hơi thở đối trị với mười sáu trường hợp. Thực tập mười sáu hơi thở đó mình có thể đạt được sự chuyển hóa, an lạc và giải thoát. Khi học và thực tập kinh *An Ban Thủ Ý* tôi rất khâm phục Đức Thế Tôn, Ngài dạy rất hay, nhưng mình vẫn có thể tiếp nối được Thế Tôn làm cho kinh *An Ban Thủ Ý* càng được thích hợp hơn nữa với xã hội hiện tại. Đức Thế Tôn giảng dạy trong xã hội, trong môi trường của Ngài thì

Ngài phải giảng dạy như vậy. Nhưng từ thế kỷ thứ sáu trước Thiên Chúa giáng sinh cho tới thế kỷ thứ hai mươi mốt thì đã trải qua hai mươi sáu thế kỷ, chúng ta đang sống trong một xã hội hoàn toàn khác, văn hóa hoàn toàn khác thì ta có thể trình bày kinh An Ban Thủ Ý theo một cách khác. Nếu Đức Thế Tôn đang có mặt ở đây thì Ngài cũng sẽ làm như vậy.

Chúng ta phải biết rằng mình là sự nối tiếp của Đức Thế Tôn. Nếu mình có tuệ giác thì mình phải giúp Đức Thế Tôn làm chuyện đó, nếu không thì mình không phải là đệ tử thông minh của Ngài. Những gì mà cha làm chưa xong thì con phải làm tiếp. Những gì mà cha chưa làm được thì con phải làm được. Ngày xưa hoàn cảnh là như vậy nhưng bây giờ hoàn cảnh khác. Ngày xưa khi chư tổ làm chùa mình chỉ thấy toàn là cột chùa. Cột chùa choán chỗ rất nhiều tuy chùa rất đẹp. Nếu bây giờ ta nói, ngày xưa chư tổ làm chùa có rất nhiều cột, tại sao bây giờ ta bỏ cột thì ta không phải là học trò giỏi của tổ. Mình phải là học trò thông minh của Đức Thế Tôn, mình phải biết hoàn cảnh của mình thì mới có thể tiếp tục được sự nghiệp, tiếp tục được sứ mạng của Đức Thế Tôn trao truyền.

Chúng ta có thể thấy được suốt 140 năm trong giáo đoàn của Bụt đã có tình trạng xảy ra là có những người rất bảo thủ, rất hình thức mà thiếu nội dung. Những người có nội dung thì thấy rõ ràng Đạo Bụt cần phải có hình thức mới, ngôn ngữ mới phù hợp để diễn bày tuệ giác cũ, để đưa những người trẻ đi vào, nếu không thì Đạo Bụt sẽ già, sẽ chết và truyền thống cũng chết theo. Sự thúc bách đó càng ngày càng lớn cho đến một ngày nào đó tình trạng phải bùng vỡ ra. Do đó có sự phân phái thành Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Cách thức học Phật và hành trì của chúng ta cách đây 50 năm rất là xưa, và bây giờ cũng còn xưa. Chúng ta đã không thừa hưởng được những khám phá mới của khảo cổ học (Archaeology), bác ngữ học (Philology) và

của các môn học khác, trong khi các học giả đã làm việc rất nhiều, đã cung cấp cho chúng ta rất nhiều tư liệu, rất nhiều sự thật mà các trường Phật học của mình đã không thừa hưởng được bao nhiêu. Năm mươi năm là quá nhiều!

Quý vị thử nghĩ, cuốn Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu, cuốn Sadi Luật Nghi Yếu Lược và cuốn Uy Nghi mà mình gọi là Luật Tiểu, là sách giáo khoa của các đệ tử tức là các Sadi và Sadi ni, được sáng tác cách đây bốn trăm năm, vào thời của thiền sư Vân Thê, thiền sư Độc Thế. Vậy là trong suốt bốn trăm năm, trong chùa chỉ sử dụng một sách giáo khoa đó cho Sadi và Sadi ni, không chịu sáng tác sách giáo khoa mới. Trong khi đó ở ngoài đời năm nào cũng có những sách giáo khoa mới về lịch sử, về văn chương, về khoa học. Trong bốn trăm năm, ở Trung Quốc cũng như ở Việt Nam chúng ta chỉ sử dụng mỗi một cuốn sách đó cho Sadi và Sadi ni. Đủ rồi, xưa bày nay làm, tại sao còn phải làm thêm? Đó là tinh thần *thuật nhi bất tác* của Nho giáo. *Thuật* là lập lại (repeating), *nhi* là mà, *bất* là không, *tác* là sáng tác. Chúng ta chỉ có quyền lập lại thôi mà chúng ta không có quyền làm ra cái mới. Đó là tinh thần của Nho giáo!

Cách đây mười mấy năm, Làng Mai đã sáng chế ra được cuốn *Bước tới thành thoi*, một sách giáo khoa mới cho Sadi và Sadi ni. Nhưng bây giờ nhìn lại thì nó cũng đã xưa, đã cũ rồi. Vì vậy các thầy, các sư cô giáo thọ phải làm mới sách *Bước tới thành thoi*. *Bước tới thành thoi* đã được dịch ra tiếng Pháp, tiếng Anh, tiếng Hoa và một số các thứ tiếng khác.

Cách đây bốn hôm tôi nhận được một lá thư của một anh chàng người Mỹ ở trong tù, anh ta bị tù chung thân và không được tiếp xúc với thế giới bên ngoài nhiều. Không biết vì cơ duyên nào mà cuốn *Stepping into Freedom* (*Bước tới thành thoi*) đã lọt vào trong tù. Anh ta cũng đọc được một số sách khác của Làng Mai. Anh ta viết thư, nói rằng: “Ngày hôm nay là một ngày

quá đẹp! Trời rất xanh, mây rất trắng. Một ngày để mình có thể sống! Một ngày để mình có thể chết! Thầy ơi, đọc xong cuốn *Bước tới thành thơ* con đã tự cạo đầu, tự làm lễ xuất gia, con đã nguyện giữ mười giới, con đã thực tập uy nghi ở trong tù. Mỗi thầy tu có một cái phòng (cell) của mình trong tu viện. Con cũng có một cái phòng gọi là prison cell. Ban đầu con thấy cuộc đời con là một niềm tuyệt vọng, một niềm tủi hổ. Nhưng sau khi đọc xong cuốn sách của Thầy con thấy được con đường mới. Con cũng như Thầy, con cũng là một người xuất gia. Con sống ở đây và con cũng thực tập mười giới, con cũng thực tập uy nghi và con cũng thực tập an trú trong giây phút hiện tại. Con tìm ra được hạnh phúc ngay trong nếp sống trong nhà tù của con. Con nhớ tới thánh Gandhi đã nói rằng nhà tù là nơi rất tốt để mình nghỉ ngơi và tu tập. Con nay đang tận dụng cơ hội đó, chưa chắc ở ngoài đời con đã làm được những cái mà con đang làm ở trong tù''. Trong hoàn cảnh đó mà người ta tu được, người ta có hạnh phúc, còn mình ở ngoài này với biết bao nhiêu điều kiện mà mình tu học không có hạnh phúc, không thành công thì hóa ra mình thua anh chàng đó hay sao?

Chúng ta không cần lý luận ai phải ai trái. Chúng ta chỉ cần nhìn những ngôi chùa của chúng ta tại Việt Nam, nhìn những ngôi chùa của chúng ta tại Tây phương, nhìn các thầy, các sư cô, nhìn bà ngoại, bà nội, nhìn má, ba của chúng ta thì sẽ hiểu rõ. Đôi khi ba chở má tới chùa, để má xuống rồi ba đi mất, ba không muốn ở chùa. Con trai của ba tới chùa thấy không thoải mái, con gái của ba cũng vậy, tới chùa cũng không thấy thoải mái vì thấy không khí ở chùa không phải là không khí của mình. Tại vì sao? Tại vì chùa có duy trì lại một ít các truyền thống, nhưng những truyền thống đó không nói được, không còn truyền thông được với người trẻ. Một là chúng ta cứ để như vậy, để cho cái truyền thống khô dần, chết dần. Hai là ta phải vùng vẫy, phải đưa

sức sống vào truyền thống lâu đời đó. Nhưng đưa sức sống vào thì người ta nói mình phá hoại truyền thống, mình bóp méo sự thật. Anh là ai mà dám sửa Luật của Bụt? Anh là ai mà dám đặt ra những pháp môn thực tập mới? Chúng ta có thể trả lời: Tôi là con của Bụt, tôi là đệ tử của Bụt, là sự tiếp nối của Bụt và tôi phải làm những điều đó cho Bụt nếu tôi không muốn làm người con bất hiếu.

Sự phân chia tăng đoàn ra Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ không phải là chuyện đáng để cho chúng ta than thở. Đó là một chuyện may mắn! Đó là cơ hội để đạo Bụt, để tăng đoàn có thể mở ra mà xét lại cách mình nói, cách mình trao truyền, cách mình thực tập. Tại vì sao? Tại vì có những người trong chúng ta chỉ giữ được cái vỏ của truyền thống mà hoàn toàn không giữ được một chút gì về nội dung của truyền thống. Có những người chỉ có hình thức bên ngoài là một vị A la hán nhưng nội dung bên trong không phải là một vị A la hán.

Thầy Đại Thiên (Mahadeva), một trong những nhân vật lãnh đạo của Thượng Tọa Bộ, đã bắn phát súng đầu. Thầy nói: Quả vị A la hán không phải là mục tiêu chính của tôi. A la hán chưa phải là con người lý tưởng. Con người lý tưởng của tôi cao hơn A la hán. Con người lý tưởng của tôi là Bụt. A la hán còn có những yếu kém:

1 - Dư sở dụ

A la hán vẫn còn bị người ta dụ dỗ, gọi là dư sở dụ. A la hán không phải là con người lý tưởng vì A la hán vẫn còn là nạn nhân của sự dụ dỗ bởi người khác. Người khác ở đây tức là những loài Thiên ma. Chúng đi vào trong giấc mơ của các vị A la hán, hóa hiện ra thành những thiếu nữ rất đẹp và ôm lấy vị A la hán. Vị A la hán trong giấc mơ thấy mình đang giao hợp với vị thiên nữ đó và khi thức giấc thì thấy mình đang tiếp tục xuất tinh. A la hán vẫn chưa

phải là hình ảnh tuyệt hảo. Đó là điểm yếu đầu tiên của vị A la hán.

2 - Vô tri

Điểm yếu thứ hai của vị A la hán là vô tri, tức là có những cái mà vị A la hán không biết. Ví dụ như nếu hỏi vị A la hán trong thành phố mà ngài đi vào nhất thực có bao nhiêu người thì vị A la hán không biết. Trong khi đó thì Đức Thế Tôn biết hết, có bao nhiêu loài chúng sanh trong tam thiên đại thiên thế giới ngài cũng đều biết hết. Trí tuệ của một vị A la hán còn nhỏ lắm. A la hán biết được một số những điều liên hệ đến phiền não, tới nguyên nhân của phiền não và phương pháp diệt trừ phiền não. Có những vô tri gọi là *nhiễm ô vô tri* thì vị A la hán không còn. Nhưng có những cái vị A la hán không biết được, đó là những *bất nhiễm ô vô tri*. Vì vậy so với bậc Chánh đẳng Chánh giác thì kiến thức và tuệ giác của A la hán còn hạn chế, còn nhiều vô tri. Tuy những vô tri nhiễm ô không còn nữa, nhưng những vô tri không nhiễm ô thì vị A la hán vẫn còn nhiều cho nên vị A la hán chưa phải là hình ảnh lý tưởng tôi muốn đi theo.

3 - Do dự

Vị A la hán thỉnh thoảng còn do dự, còn nghi ngờ. Chỉ khi nào thành một Đức Thế Tôn, một vị Toàn giác thì mới hết sự nghi ngờ. Khi chúng ta tới một vị A la hán để tham vấn thì vị ấy có thể vẫn còn có những điểm nghi ngờ. Do dự là yếu kém thứ ba của vị A la hán.

4 - Tha linh nhập

Tha linh nhập là sở dĩ mình đi vào được đạo, đi vào được giải thoát, đi vào được Niết bàn là do người khác giúp. Một mình thì không làm được. *Tha* là người khác, *linh* là khiến cho, *nhập* là đi vào. Nếu không nhờ Bụt, nếu không nhờ sư anh, nếu không nhờ các thầy khác hướng dẫn và khai thị cho thì mình không thể nào tự đi vào giác ngộ. Trong khi đó Đức Thế Tôn tự đi một mình

không cần nhờ vào ai. Tha linh nhập là yếu kém thứ tư của vị A la hán.

5 - Đạo nhân thanh cố khởi

Yếu kém thứ năm là nếu không lặp đi lặp lại câu “*đời là khổ, đời là khổ*” thì vị A la hán vẫn còn bị lôi cuốn theo cái vui phàm tục như thường. *Đạo nhân thanh cố khởi* tức là cái thấy về đạo là do âm thanh mà phát khởi ra. Phải nghe câu *đời là khổ* thì mình mới dừng lại được, mình mới không đi về nẻo của đam mê, của ham muốn. Vì vậy, lặp đi lặp lại câu *đời là khổ* rất quan trọng!

Trong cuộc đời thực tập của một vị A la hán thì việc tụng kinh, sự nhắc nhở bằng âm thanh rất quan trọng. Vị A la hán phải luôn luôn nhờ vào những cái đó mới đi vào được trong đạo. Đó là một yếu kém. Đức Thế Tôn không cần nhắc đi nhắc lại câu *đời là khổ, đời là khổ, đời là khổ* mới có thể tu được. Có những người không thông minh (trong số đó có chúng ta), khi học về Tứ diệu đế (về bốn sự thật) được nghe rằng sự thật thứ nhất là khổ thì tìm tất cả mọi lý luận để chứng minh: Đời là khổ! Nhưng mục đích của Đức Thế Tôn không phải để chứng minh gì cả. Đức Thế Tôn không phải là một nhà triết học. Ngài nói: Có những khổ đau hiện thực. Ta phải nhìn vào nội dung của khổ đau để tìm ra nguyên nhân của nó. Ngài chỉ nói như vậy thôi. Ngài đâu có muốn ta tìm đủ mọi lý luận để chứng minh rằng cái gì cũng là khổ. Nhưng có những thầy đã làm như vậy. Họ đặt ra quan niệm gọi là *tam khổ* để nói rằng cái gì cũng khổ, không có cái gì vui hết, họ cho rằng cứ lặp đi lặp lại “cái này là khổ, cái kia là khổ, tất cả là khổ” thì mới có thể đi vào đạo được. Quan niệm về Tam khổ là:

- *Khổ khổ*:

Cái khổ thứ nhất gọi là *khổ khổ* (Dukkha dukkhata). Những điều bất như ý xảy ra cho mình là khổ, ví dụ như bị đau răng, bị té, bị đụng xe, hay bị sư chi

la rầy. Những cái ấy tự chúng đã là khổ rồi, không cần phải chứng minh nữa. Cái đó gọi là *khổ khổ*.

- *Hoại khổ*:

Cái thứ hai gọi là *hoại khổ* (Viparināma dukkhatā). Tuy bây giờ cái ấy chưa gây đau khổ nhưng mai một khi nó tàn hoại thì nó sẽ gây khổ. Vậy nên đừng có vui làm gì! Bông hoa đó đẹp như thế nhưng rồi nó sẽ tàn, thành thử anh đừng có đánh mất mình trong bông hoa. Tuy mình còn trẻ nhưng mình biết thế nào mình cũng già, cũng chết, mình đừng nên sung sướng, đừng có hạnh phúc về cái tuổi trẻ của mình. Đó gọi là *hoại khổ*, một quan niệm rất là yếm thế, rất bi đát.

- *Hành khổ*:

Cái thứ ba là *hành khổ* (Samskāra dukkhatā). Chữ hành ở đây là những hiện tượng. Tất cả những hiện tượng mà mình thấy như bông hoa, cái nhà, dòng sông hay trái núi... đều là hành (những hiện tượng). Tất cả các hiện tượng trên thế giới, dầu là thân thể mình hay cái nhà của mình hay là sự nghiệp của mình, tất cả đều đi ngang qua quá trình sanh-trú-dị-diệt, mà hễ có sanh có diệt là có khổ. Vì vậy cho nên cái gì cũng là khổ hết! Nhưng mục đích của Bụt đâu phải là để chứng minh cuộc đời là khổ. Mục đích của Bụt là làm cho chúng ta vượt khỏi cái khổ.

Trong Tứ diệu đế, sự thật thứ nhất là khổ nhưng sự thật thứ ba lại là hạnh phúc. Cái mà ngày xưa gọi là *khổ diệt* tức là sự chấm dứt của đau khổ. Đức Thế Tôn không phải chỉ dạy có khổ, Đức Thế Tôn còn dạy cái ngược lại với khổ. Đức Thế Tôn nói có bóng tối, nhưng Đức Thế Tôn cũng nói bóng tối có thể lấy đi được, lấy đi bóng tối là có ánh sáng. Khi mà bóng tối đi rồi thì có cái gì? Có ánh sáng. Khi mà khổ không còn nữa thì có cái gì? Có cái vui, cái an lạc, có Niết bàn.

Sự thật thứ hai là con đường đem tới cái khổ gọi là khổ tập. Sở dĩ có khổ là vì mình đang đi trên con đường đem tới khổ, con đường đó gọi là khổ tập.

Sự thật thứ tư là khổ-diệt-đạo, tức là con đường đưa tới sự chấm dứt đau khổ, con đường đưa tới hạnh phúc.

Giáo lý của Đức Thế Tôn chứa đầy hy vọng, chứa đầy sinh lực như thế. Những người bị kẹt thì nói vì Đức Thế Tôn đã nói đời là khổ thì bây giờ mình đừng nên vui làm chi, bởi vì *khổ* đã là khổ rồi, mà *hoại* cũng khổ và *hành* cũng khổ. Trong chúng ta có biết bao nhiêu người như vậy. Chúng ta rất bảo thủ, nhiều người trong chúng ta đang bị kẹt vào chữ nghĩa, vào hình thức.

Nói như vậy không có nghĩa là trong Thượng Tọa Bộ chỉ có toàn là người bảo thủ và trong Đại Chúng Bộ chỉ có toàn là người tiến bộ. Nhìn trong nội chúng thì mình biết: Có nhiều người sẵn sàng lo cho hạnh phúc chung, lo cho an vui chung nhưng cũng có những người lo cho mình nhiều hơn. Trong Đại thừa có rất nhiều người Tiểu thừa và trong Tiểu thừa cũng có rất nhiều người Đại thừa. Chia ra như vậy không phải để nói một bên chỉ hoàn toàn là bảo thủ còn một bên chỉ hoàn toàn là cởi mở. Thầy Đại Thiên (Mahadeva) đã bắn phát súng thần công đầu tiên vào thành trì của sự bảo thủ, và phản ứng của bên kia rất mạnh. Sách vở còn chép lại, họ nói xấu thầy Đại Thiên là một người rất tệ, ngày xưa trước khi đi tu đã từng ăn trộm, ăn cướp, ở tù và đã từng có liên hệ bất chính với mẹ của mình. Họ tìm cách nói xấu đủ thứ về người đó, mục đích là để cho những lời tuyên bố của thầy không có giá trị nữa.

Chúng ta thấy trong thời đại chúng ta cũng có người như vậy. Mỗi khi chúng ta muốn tấn công bên kia thì chúng ta đặt ra những điều là người đã phát ngôn ra như vậy, cho người đó có cái xấu này, cái tệ kia v.v... Đó là chuyện muôn đời. Trong khi đó thầy Đại Thiên là một người rất thông minh,

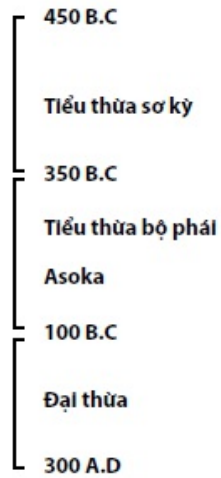
một người rất can đảm. Thầy là một trong những nhân vật tiên tiến trong phong trào cải cách làm mới lại Đạo Bụt. Thầy biết nếu không được làm mới thì Đạo Bụt sẽ chết.

Trong Cơ Đốc giáo đang xảy ra chuyện đó. Người Cơ Đốc giáo đang trở về vì họ biết, nếu không làm mới lại thì Cơ Đốc giáo sẽ tàn lụi và chỉ còn lại thành phần gọi là fundamentalist mà thôi. Có một vị giám mục đã viết một cuốn sách với tựa là *Christianity has to change or die* và một vị giám mục ở Ireland viết một cuốn sách tựa là *Saving Christianity*. Đại Chúng Bộ của Cơ Đốc giáo cũng đang hoạt động với mục đích cứu truyền thống Thiên Chúa giáo. Rất nhiều người trẻ, người trí thức nghĩ rằng, trong thời đại này mà vẫn còn tin có một người ở trên mây quyết định tất cả, thời đại này mà nói rằng, vũ trụ chúng ta mới thành lập chưa tới 10.000 năm theo thánh kinh, trong khi hành tinh của chúng ta được lập nên từ hàng tỷ năm về trước. Thời buổi này mà còn bảo họ tin rằng, con người buổi đầu được tạo dựng giống hệt như bây giờ, không khác gì hết, trong khi đó thuyết tiến hóa cho biết là con người từ những chủng loại khác mà tiến thành. Lịch sử của sự sống cũng như lịch sử của loài người không phải là mười ngàn năm như trong Thánh kinh đã nói. Bây giờ mà bắt người ta tiếp tục tin như vậy thì người ta sẽ bỏ đạo mà đi.

Những người giác ngộ trong Cơ Đốc giáo đã thấy được điều đó. Họ nghĩ phải có một ngôn ngữ mới, một giáo lý mới, một sự hành trì mới để diễn bày lại tuệ giác của Kitô, nếu không thì Kitô giáo sẽ chết. Điều này đã xảy ra cho Phật giáo. Đạo Bụt đã trải qua nhiều lần làm mới, sau mỗi lần làm mới Đạo Bụt lại có sinh khí mới và chúng ta làm sống dậy cái truyền thống đẹp đẽ của chúng ta.

Chúng ta đã biết khái quát về thời kỳ đầu gọi là *Tiểu thừa sơ kỳ*. Chúng ta cũng đã biết khái quát về thời kỳ thứ hai gọi là *Tiểu thừa bộ phái*. Tôi sẽ nói

sơ lược về thời kỳ thứ ba tức thời kỳ xuất hiện và thành lập *Đại thừa*. Thời kỳ này kéo dài từ năm 100 trước Thiên Chúa giáng sinh cho đến năm 300 sau Thiên Chúa giáng sinh.





PHÁT TRIỂN

Trong thời kỳ Tiểu thừa bộ phái có sự phát sinh của nhiều tư tưởng, nhiều tuệ giác làm nền móng cho sự phát triển của Phật giáo Đại thừa. Vào giữa thế kỷ thứ 3 trước Thiên Chúa, sự xuất hiện của vua A Dục (Asoka) đã đóng góp một phần rất quan trọng cho sự phát triển của đạo Bụt ở Ấn Độ.

Trước đó đạo Bụt chỉ có mặt trong một vòng đai từ Đông sang Tây, phía Đông là nước Anga, phía Tây là nước Avanti. Nhờ vua A Dục nên đạo Bụt có thể truyền ra khắp cõi Ấn Độ. Asoka (có nghĩa là vô ưu) là người đã thống nhất được toàn cõi Ấn Độ. Nhưng vua không bằng lòng mãn ý với sự thống nhất lãnh thổ, vua muốn thống nhất cả nhân tâm. Vua muốn tìm cảm hứng trong đường hướng tâm linh và vua rất mến mộ đạo Bụt. Vua đã cho dựng lên trên toàn cõi Ấn Độ những trụ đá, trên đó khắc những thông điệp của vua bằng tiếng Brahmi, khuyên con người thực tập tình thương, thực tập bất bạo động và sống với nhau nhân ái. Hiện nay người ta đã khám phá ra những trụ

đá có ghi lại thông điệp của vua Asoka.

Ở Ấn Độ có rất nhiều truyền thống tâm linh nhưng vua đặc biệt yểm trợ cho đạo Bụt. Tại Lumbini tức vườn Lâm tỳ ni, nơi Bụt đản sinh, vua có cho dựng lên một trụ đá trên đó có những hàng chữ Brahmi còn đọc được rõ ràng: *Nơi đây Đức Thích Ca Mâu Ni đã giáng sinh*, nhờ biến cố đẹp đẽ đó nên dân chúng vùng này khỏi phải trả thuế. Trụ đá vẫn còn đứng vững cho tới ngày hôm nay.

Trong khi cho dựng lên những trụ đá và khắc lên đó những lời khuyên về tình nhân ái và con đường bất bạo động thì nhà vua cũng sống theo như vậy. Vua ra lệnh đừng giết hại nhiều gia súc để ăn, nên tôn trọng sự sống của sinh vật và nhà bếp của hoàng gia đã phải giới hạn lại việc sát sanh để làm thức ăn cho hoàng gia. Nhà vua không những đưa ra những thông điệp mà còn cố gắng sống như thế nào để cách sống của mình phản chiếu được niềm tin nơi con đường bất bạo động. Trong cuộc chiến tranh thống nhất nước Ấn Độ có biết bao sanh linh đã mất mạng. Nhà vua đã học được từ bài học đó nên ông quyết đi theo con đường tôn trọng sự sống, con đường bất bạo động.

Hình ảnh vua A Dục là hình ảnh của một vị Bồ tát tại gia. Nền văn học Bản sinh (Jataka) và nền văn học Thí dụ (Avadana) đã dựa trên hình ảnh đó để tạo ra nhiều Bồ tát kiếp trước của Bụt. Văn học Bản sinh và văn học Thí dụ đã sử dụng rất nhiều chuyện thần thoại, chuyện cổ tích của toàn Ấn Độ. Hai nền văn học đó bắt đầu xuất phát từ Hữu Bộ (Sarvāstivāda), sau đi tới Đại Chúng Bộ và cuối cùng thì Thượng Tọa Bộ cũng phải đi theo. Hiện nay chúng ta có trong Tiểu Bộ một loạt đến 500 chuyện tiền thân.

Ngay từ những thế kỷ đầu của thời đại này đã có những câu chuyện tiền thân được khắc trên đá như các tác phẩm điêu khắc nghệ thuật. Có một điều nên nhắc lại là, trong suốt thời gian của Phật giáo sơ kỳ, trong các thiên

đường hay Phật đường không có tượng Phật. Người ta khắc hình ảnh cây Bồ đề và tòa Bồ đề để tượng trưng cho hình ảnh của Phật. Người tín đồ đến lễ lạy thì lạy cây Bồ đề và tòa Bồ đề. Mãi tới khoảng năm 200 trước Thiên Chúa giáng sinh người ta mới làm tượng Phật.

Trong tâm tưởng người ta nghĩ Đức Thế Tôn quá tuyệt vời, không thể nghĩ bàn (bất khả tư nghĩ), nếu tạc qua tượng thì không biểu lộ được sự vĩ đại của bậc đạo sư cho nên phải mượn hình ảnh của cây Bồ đề và tòa Bồ đề để biểu trưng cho sự kính lễ. Người ta có thể thấy Đức Thế Tôn bằng con mắt vô tướng. Trong ý thức đó mà người Phật tử của nhiều thế hệ sau khi Bụt nhập diệt không nỡ làm tượng Bụt vì nghĩ tạc tượng Bụt là làm cho Bụt mất đẹp hơn.

Chúng ta thấy có những tác phẩm xuất hiện trong các bộ phái, nhất là trong Đại Chúng Bộ, bắt đầu nói rằng, người cư sĩ có thể sống qua nhiều kiếp để thực tập những cái có thể đưa mình lên cao như thực tập bố thí, trì giới, nhẫn nhục, thiền định và những pháp môn khác. Ngoài con đường của Thanh văn còn có con đường của Duyên giác và của Bồ tát. Hai nền văn học, Bản sinh và Thí dụ, đưa ra không biết bao nhiêu là hình ảnh của những người đang thực tập. Mong ước của họ không phải là chỉ trở thành một vị A la hán mà họ muốn hướng đến Phật quả. Tuy là Tiểu thừa nhưng họ đã nói tới Bồ tát thừa, đã có ý niệm về *Tam thừa* (Thanh văn thừa, Duyên giác thừa và Bồ tát thừa). Bồ tát thừa đó là Bồ tát thừa của Tiểu thừa, sau này có Bồ tát thừa của Đại thừa. Họ đã bắt đầu nghĩ đến những giai đoạn, những tầng lớp, cấp bậc của sự tu học. Họ bắt đầu nói đến *mười địa*, nhưng mười địa của Phật giáo Tiểu thừa rất khác với mười địa của Phật giáo Đại thừa sau này như trong kinh Thập địa (Daśabhūmika-sūtra).

Nghiên cứu về những tư tưởng trong thời kỳ này rất vui, rất hứng thú! Tác

phẩm Di Bộ Tông Luân Luận cho chúng ta rất nhiều dữ kiện về giáo lý và về sự thực tập trong thời đại này. Bắt đầu từ thế kỷ thứ nhất trước Thiên Chúa giáng sinh, các kinh Đại thừa đã bắt đầu xuất hiện, đó là kinh Bát Nhã. Những nét đặc biệt của Đại thừa là:

1. Lý tưởng La hán chuyển thành lý tưởng Bồ tát

Trước kia thì người ta nói, những vị Bồ tát của Đức Thế Tôn là những người rất đặc biệt. Chúng ta không có hy vọng làm được như họ. Tuy họ có mặt đó nhưng họ siêu việt. Các bộ phái như Đại Chúng Bộ hay Thượng Tọa Bộ đều tin tưởng rằng Bụt có trí tuệ, thần lực quá lớn mà một con người như chúng ta không bao giờ dám mơ tưởng mình có thể đạt được một ngày nào đó. Vì thế họ bằng lòng với lý tưởng La hán.

Sau đó lý tưởng Bồ tát xuất hiện. Trong Nghi thức sám hối hồng danh của Thiên môn nhật tụng, chúng ta vẫn còn có dấu tích của niềm tin mới: *Ngã kim phát tâm, bất vị tự cầu nhân thiên phước báu, thanh văn duyên giác, nãi chí quyền thừa chư vị Bồ tát, duy ư tối thượng thừa phát bồ đề tâm: nguyện dữ nhất thiết pháp giới chúng sanh nhất thời đồng đắc a nậu đa la tam miệu tam bồ đề*. Có nghĩa là: Con bây giờ phát tâm, không phải thành Thanh văn hay La hán mà cũng không thành một vị Bồ tát nữa vời (quyền thừa là thừa nữa chừng). Con chỉ muốn theo tối thượng thừa (cỗ xe lớn nhất) và nguyện cùng tất cả chúng sanh đồng đạt tới quả vị Chánh đẳng chánh giác. Con chỉ muốn thành Phật thôi, con không muốn làm Bồ tát khơi khơi, không muốn làm Thanh văn hay La hán.

Từ ngày đó hình ảnh La hán không còn là hình ảnh lý tưởng tuyệt vời nữa. Nó được thay thế bằng hình ảnh một vị Bồ tát.

2. Ba la mật

Ba la mật có nghĩa là sự toàn hảo (perfection), là đi qua hẳn bờ bên kia.

Con đường Ba la mật, ngoài trí tuệ do sự quán chiếu để đi tới giải thoát, còn có những sự thực tập khác như bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định. Sự thực tập bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định cũng quan trọng như sự thực tập quán chiếu trí tuệ.

Trong đạo Bụt nguyên thủy, yếu tố không thể không có để giúp ta đi tới giải thoát, giác ngộ là yếu tố trí tuệ, tức *thiền chỉ* và *thiền quán*. Chỉ có *chỉ* và *quán* mới giải thoát được chúng ta.

Đến Đại thừa, người ta nâng *từ bi* lên ngang hàng với trí tuệ. Nếu thực tập từ bi thì chúng ta cũng có thể có giải thoát được. Bi được nâng lên ngang hàng với trí, trí và bi viên mãn. Không phải chỉ có trí mà bi cũng đưa tới giải thoát, giác ngộ. Bố thí là từ bi, trì giới là từ bi, nhẫn nhục là từ bi. Ở Làng Mai chúng ta được học là bi và trí tương dung. Hễ có hiểu là có thương, có thương thiệt là có hiểu trong đó rồi. Cắt bi và trí rời ra thì không đúng lắm. Một trong những đường nét của Phật giáo Đại thừa là nâng *đại bi lên ngang với đại trí*.

Sự cần thiết của Bồ đề tâm

Bồ đề tâm, ở Làng Mai chúng ta gọi là tâm thương yêu hay tâm giác ngộ. Nghĩa là có Bồ đề tâm, có nguyện lớn, có hoài bão lớn. Lý tưởng của Bụt rất lớn, đó là lý tưởng cứu độ chúng sanh. Mình đi tu chỉ để cho bớt khổ hay hết khổ thì không xứng đáng là con của Bụt. Phải phát Bồ đề tâm. Đi tu không phải tìm giải thoát giác ngộ cho riêng mình mà làm cho tất cả. Đó là ý niệm của Bồ đề tâm.

Trong kinh Bát Nhã có nói: Bồ tát là một con người biểu hiện cho tâm Bồ đề. Người đi theo Bồ tát thừa, có chí nguyện cùng đi như một dòng sông thì mới xứng đáng là con của Bụt, còn người đi tìm sự giải thoát cho riêng mình, cho khỏe, để nhập Niết bàn thì không phải là con ruột của Bụt, đó là con ghê.

Trong kinh Bát Nhã nói: Nhà vua ngủ với chánh cung hoàng hậu thì mới sinh ra thái tử. Nếu vua ngủ với người khác như với cung nữ thì đứa con sinh ra không phải đích thực là con của vua.

Nếu theo Tiểu thừa không phải là Pháp vương tử, theo Đại thừa mới đích thực là Pháp vương tử. Trong những tác phẩm đầu tiên của Đại thừa có nói: Các anh theo Tiểu thừa, các anh không phải là con ruột của Bụt. Chính chúng tôi, những người Đại thừa mới thật sự là con của Bụt. Các kinh Bát Nhã xuất hiện lúc đầu có giọng chê trách như vậy.

Mười địa

Mười địa là trình độ, thứ cấp tu chứng của một vị Bồ tát được phác họa rất rõ ràng. Có nhiều thứ “Mười địa”. Ngay trong Phật giáo bộ phái cũng đã bắt đầu có Mười địa, nhưng Mười địa của Tiểu thừa rất khác với Mười địa của Đại thừa. Địa cao nhất trong mười địa theo Đại thừa là Pháp vân địa. Chúng ta có một kinh gọi là *Thập địa kinh* thuộc về văn học Hoa Nghiêm.

3. Quan niệm Ba thân

Trong Đại thừa bắt đầu xuất hiện quan niệm Tam thân, ba thân của Bụt.

Trong thời kỳ Phật giáo sơ kỳ đã có quan niệm Hai thân là *sắc thân* và *pháp thân*. Pháp thân là the Teaching body. Có một lần Bụt nói với thầy Vakkali: “Sắc thân của tôi đâu có quan trọng, thầy vướng mắc vào làm chi? Chính pháp thân của tôi mới quan trọng, nó đã có trong người của thầy rồi thì thầy không cần phải luyến tiếc sắc thân này làm gì?”. Những danh từ như sắc thân, pháp thân đã có sẵn trong Phật giáo Nguyên thủy.

Sắc thân sau này được hiểu là hóa thân (nirmāna-kāya). Nhưng chữ pháp thân của Phật giáo Nguyên thủy không giống như chữ pháp thân trong Phật giáo Đại thừa. Pháp thân trong Phật giáo Đại thừa có nghĩa rất khác. Ngoài ra

trong Phật giáo Đại thừa còn có thêm báo thân (sambhogakāya), chúng ta sẽ có cơ hội để nói về báo thân. Tôi không hạnh phúc với quan niệm báo thân của Phật giáo Đại thừa cho lắm tại vì nó có thể đưa Phật giáo tới gần với Thần giáo. Rất nguy hiểm! Một trong những đặc điểm của Phật giáo Đại thừa là quan niệm *tam thân*.

4. Sự phát triển của giáo lý Không

Trong Phật giáo Tiểu thừa đã có những kinh nói về Không. Trong Tam giải thoát môn đã có Không-Vô tướng-Vô tác. Nhưng ở Phật giáo Đại thừa giáo lý về Không được đưa lên một địa vị cao nhất. Không không chỉ là *ngã không* (không có ngã) mà còn là *pháp không*.

Phật giáo Bộ phái dạy rất nhiều về ngã không. Hữu Bộ nói: Ngã vô pháp hữu. Cái ngã thì không có nhưng những yếu tố tụ họp lại để cho ta có ảo tưởng là có ngã thì có. Đó là chủ trương của Hữu Bộ.

Đại thừa lật ngược trở lại: Những pháp được cho là có đó cũng là không. Ngã không mà pháp cũng không. Từ đó phát sinh ra ý niệm về *chân như* (tức nền tảng của mọi thực hữu, không đi ngang qua vô thường, vô ngã, không có tới, không có đi) và quan niệm về *tàng thức* hay A-lại-da thức.

Sự phát triển của nền triết học và tư tưởng Đại thừa đưa chúng ta tới siêu hình học. Không, chân như, tàng thức trở thành một nền tảng, trở thành bản thể của hiện hữu (ontological ground). Điều đó rất nguy hiểm!

Chúng ta nói, bông hoa được biểu hiện nhờ những yếu tố như mặt trời, đám mây, đại địa, hạt giống. Trong bông hoa không có một cái gì riêng biệt, chắc thật hay trường cửu. Nó không phải không có, nó có đó nhưng cái lõi của nó là không. Chữ Không chỉ có ý nghĩa là không có gì chắc thật, không có gì trường cửu, không có gì bất biến trong đó. Chữ Không ban đầu chỉ có nghĩa như vậy.

Nhưng trong nền văn học Bát Nhã, chữ Không không chỉ là một tuệ giác mà là một cái gì có thật và nó làm nền tảng của mọi vạn hữu. Chân như là nền tảng của vạn hữu. Tàng thức cũng vậy, tất cả đều do thức mà ra. Nếu thông minh thì chúng ta có thể sử dụng nó để giảng dạy và thực tập. Nhưng nếu không thông minh thì chúng ta có thể đi tới một quan điểm rất gần với thần giáo (theism), Thượng đế là nền tảng của tất cả mọi loài. Cũng như Niết bàn, Niết bàn có thể trở thành một nền tảng, một bản thể. Đây là một khuynh hướng đi về Bản thể học (une tendance ontologique). Cũng như pháp thân, chữ pháp thân Đức Thế Tôn dùng chỉ có nghĩa là giáo pháp, là pháp môn, là tất cả những giáo lý như Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ như ý túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất bồ đề phần... Những giáo lý đó thay thế Đức Thế Tôn tồn tại mãi trên cuộc đời để làm thầy của mình. Đó là pháp thân theo nghĩa nguyên thủy của nó. Sau này trong Đại thừa, pháp thân trở thành một cái gì chắc thật hơn, rất tế nhị và rất đẹp. Các thi sĩ của thiền môn nói rằng chim hót, thông reo, hoa nở, mây bạc, trăng vàng đều là sự biểu hiện của pháp thân, vì vậy pháp thân là thực tại, là nền tảng của vạn hữu.

Điều đó đúng ở chỗ là nếu nhìn vào bông hoa mà chúng ta có thể nghe bông hoa thuyết pháp, thuyết pháp về vô thường, vô ngã, về tương tức. Quán chiếu vào bất cứ hình tướng nào trên thế giới chúng ta đều thấy hình tướng đó diễn bày sự thật về vô thường, vô ngã và tương tức. Pháp thân là như vậy! Nếu nói pháp thân là một cái gì chắc thật làm nền tảng để cho tất cả các hiện tượng phát hiện ra thì chúng ta đã đi hơi xa.

5. Sự sùng tín

Chúng ta có thể theo hai khuynh hướng hoặc dùng sự quán chiếu và tuệ giác để được giải thoát, đó là theo tinh thần nguyên thủy, hoặc nương vào niềm tin nơi Tam Bảo. *Tam quy*, đối với chúng ta ở Làng Mai, là sự thực tập trở về

nương tựa Tam Bảo chứ không phải là sự phó thác tất cả cho Tam Bảo.

Quy y Phật là trở về với khả năng tỉnh thức, khả năng đi đứng nằm ngồi trong chánh niệm của mình trong đời sống hàng ngày. Đó gọi là quy y Phật. Quy y Phật không có nghĩa là lạy xuống và nương tựa vào vị Phật ở ngoài mình. Lạy Phật như vậy là tín tâm, là sùng tín. Nếu quy y Phật đúng cách thì với mỗi hơi thở, mỗi bước chân mình đều trở về với chánh niệm, chánh định, nghĩa là trở về với Đức Phật trong con người mình. *Quy y Pháp* là trở về nương tựa nơi giáo pháp của Đức Thế Tôn đã chỉ dạy để mình có thể theo đó mà thực tập và hành trì. Mỗi khi có buồn, có giận, có lo, mình biết cách sử dụng Pháp và an trú trong Pháp để chuyển hóa, thì gọi là quy y Pháp.

Quy y Tăng cũng vậy. Có người đem gạo, cơm, rau muống tới cúng dường. Họ thực tập sùng tín để có công đức. Họ cũng bớt khổ nhiều lắm. Nhưng đối với chúng ta là những người tu thì quy y Tăng là có niềm tin ở Tăng thân. Mỗi ngày mình xây dựng Tăng thân, không đi riêng rẽ khỏi Tăng thân. Đó là quy y Tăng.

Trong Phật giáo Nguyên thủy chất liệu của sự sùng tín rất ít. Người ta có niệm: *Namo-tassa-bhagavato-arahato-samma-sambuddhasa*, đồng thời người ta cũng thực tập. Phật giáo sùng tín là devotion, tiếng Phạn là *bhakti*. Trong đạo Bụt Đại thừa trí tuệ lên cao đã đành mà chất liệu sùng tín cũng lên cao đi đôi với việc nâng *từ bi* lên ngang hàng với *trí tuệ*.

Đối tượng của sự sùng tín bắt đầu xuất hiện. Sùng tín Đức Bốn Sư không đủ, phải có những vị Bụt khác như bụt A Di Đà, bụt A Sóc... Người ta tin tưởng vào cõi Tịnh độ của bụt A Di Đà, của bụt A Sóc, tin tưởng vào Long Hoa Tam Hội của bụt Di Lạc. Những đối tượng của sự sùng tín được tạo dựng ra, trong số đó, ngoài hình ảnh của các vị Bụt còn có hình ảnh của các vị Bồ tát như Bồ tát Văn Thù, Bồ tát Phổ Hiền, Bồ tát Địa Tạng, Bồ tát Quan

Âm. Đó đều là đối tượng của sự sùng tín. Các vị không phải là nhân vật lịch sử như Đức Thích Ca Mâu Ni hay Xá Lợi Phất hay Mục Kiền Liên.

Tại sao chúng ta lại có thể sùng kính được một nhân vật không có tính cách lịch sử? Trong vấn đề đó chư tổ không hề nao núng tại vì đại trí là trí tuệ lớn và chính trí tuệ lớn giải phóng cho con người. Tất cả chúng ta ai cũng cần có đại trí. Người ta nói, đại trí là mẹ của các vị Bụt, thì làm sao mà mình không sùng kính được? Người ta đã nhân cách hóa (personify) đại trí và chúng ta có Đức Bồ tát Văn Thù. Chúng ta biết Đức Bồ tát Văn Thù có trong Đức Thích Ca, có trong thầy Xá Lợi Phất và có trong mình. Mỗi khi lạy xuống chúng ta tiếp xúc được với chất liệu đại trí trong con người của mình. Lạy xuống trước một vị Bồ tát tên Đại trí Văn Thù không phải là thờ cúng một vị thần mà là lạy xuống trước một sự thật, tại vì đại trí là một cái gì có thật. Chúng ta đau buồn, ganh tị, giận hờn, nhưng khi hiểu ra thì chúng ta hết đau buồn, ganh tị, giận hờn. Đại trí là một yếu tố của giải thoát, vì vậy đại trí là đối tượng của sự sùng kính của chúng ta. Những người chưa hiểu sâu thì nghĩ, Đức Văn Thù ở ngoài và ta phải hướng về kính lạy. Là người tu, chúng ta phải thấy được Đức Văn Thù trong sư anh, sư chị, trong thầy và trong chính mình. Mỗi khi lạy xuống thì chúng ta tiếp xúc được với Văn Thù như một cái gì có thật, cụ thể chứ không phải là một hình ảnh vu vơ của sự thờ phụng.

Điều này cũng đúng với đại bi. Bồ tát Quan Thế Âm, theo sự nghiên cứu khoa học thì chúng ta biết đó không phải là một nhân vật lịch sử. Nhưng chúng ta rất cần tình thương, cần sự tha thứ, cần khả năng lắng nghe, nên chúng ta đã nhân cách hóa đại bi. Hình ảnh của Đức Quan Âm, có khi là đàn ông có khi là đàn bà, không phải là một vị thần vu vơ mà là một chất liệu có thật.

Hiện nay ai cũng sùng tín tự do, bình đẳng, dân chủ. Tự do, bình đẳng, dân chủ đều là đối tượng của sự ham muốn của con người hiện đại. Nước Pháp tặng cho nước Mỹ một tượng thần tự do cũng trong tinh thần đó, đó là Bồ tát tự do. Chúng ta rất cần chất liệu của trí tuệ, của tình thương, của đại nguyện, chất liệu của sự hành động. Chúng ta đã nhân cách hóa những chất liệu đó để mình dễ dàng tập trung, vì vậy chúng ta đã có những Bồ tát Văn Thù, Phổ Hiền, Quan Âm, Địa Tạng. Ở nhân gian chúng ta có những vị Bồ tát Dân Chủ, Tự Do, Công Bằng, Tình Huynh Đệ. Ba vị Bồ tát của nước Pháp là Bồ tát Tự Do, Bồ tát Huynh Đệ và Bồ tát Bình Đẳng (Liberté, Fraternité, Egalité).

Nếu hiểu như vậy thì cái lay của chúng ta sẽ sâu hơn. Khi lay chúng ta tiếp xúc được với năng lượng vĩ đại của tình thương, của trí tuệ của những người đi trước chúng ta, những người đang đi với chúng ta và những người sẽ đi với chúng ta. Đó là chuyện có thật. Các vị Bồ tát không cần phải là những nhân vật lịch sử nhưng cũng thật không kém gì các nhân vật lịch sử. Tinh thần của Đại thừa là như vậy, rất phóng khoáng, rất phá chấp. Nếu cần tạo ra một vị Bồ tát mới thì cứ tạo ra một vị Bồ tát mới.

6. Phương tiện quyền xảo (upāya-kausalya)

Phương tiện quyền xảo tiếng Anh là skillful means. Năm vững được pháp môn thì chúng ta có tự do để chế tác ra những pháp môn mới. Nếu cần, chúng ta cũng có thể chế tác ra các vị Bồ tát và các vị Phật, gì cũng được, miễn là giúp cho người bớt khổ và đi trên con đường chuyển hóa thì mình có thể làm tất cả mọi thứ, đó gọi là phương tiện quyền xảo. Nếu cần có thêm một Tịnh độ ở phương Bắc thì chúng ta cũng có thể tạo dựng một Tịnh độ ở phương Bắc và đặt vào đó một vị Bụt cùng các vị Bồ tát phụ tá để giúp cho người bớt khổ. Với tinh thần phóng khoáng đó, chúng ta có thể tạo ra biết bao nhiêu là

cõi Tịnh độ, tạo ra biết bao nhiêu là vị Bụt và Bồ tát để tới giúp cho mình. Đó là tinh thần vĩ đại của Đại thừa! Với tinh thần phương tiện quyền xảo chúng ta có rất nhiều không gian, rất nhiều điều kiện để hiển tợng những pháp môn mới, những cách hành trì mới, những giáo lý mới, nhưng với điều kiện là nó có khả năng đưa con người tới gần với chánh pháp.

Chúng ta đã học qua ba thời kỳ gồm một khoảng thời gian là 800 năm. Để thấy những nét chính, chúng ta cần xem cái tổng thể và nhìn vào từng chi tiết một.



TƯ LIỆU

Chúng ta ghi chép lại tư liệu cần có nếu sau này muốn nghiên cứu về sự diễn biến của tư tưởng Phật giáo trong thời kỳ phân phái, trước hết là từ hai bộ phái, Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ rồi từ từ tới 18 bộ phái khác.

1. Luận Sự (Kathā-vatthu)

Points of Controversy translated by Shwe Zan Aung Rhys David, The Pali Text Society, Oxford 1997.

Hiện giờ chúng ta có Luận Sự bằng tiếng Pali trong Luận tạng Pali. Luận Sự đã được dịch ra tiếng Anh, *Points of Controversy* (Những điểm tranh chấp giữa các bộ phái) do The Pali Text Society ấn hành. Tại Làng Mai, chúng ta đã có một tập “*Points of Controversy*”, tiếng Pali là Kathā-vatthu. Đây là một tài liệu của Thượng Tọa Bộ nên cái nhìn cũng có tính cách chủ quan. Chúng ta phải so sánh với những tác phẩm của các bộ phái khác mới có thể suy xét và tìm ra sự thật gần nhất, vì mỗi bộ phái đều có tính chủ quan riêng. Tài liệu

thứ hai là:

2. Đảo Sử (Dipavamsa)

Đảo Sử là một tài liệu của Tích Lan, được viết vào thế kỷ thứ tư, 300 năm sau Thiên Chúa giáng sinh. Đây cũng là một tài liệu của Theravāda. Dīpa là hải đảo, tức là nước Tích Lan. Theo tài liệu này, tất cả sự hình thành 18 bộ phái đều xảy ra trong thế kỷ thứ 2 sau ngày Đức Thế Tôn nhập diệt.

Luận Sự và Đảo Sử là những tác phẩm thuộc truyền thống miền Nam. Sau đây là những tác phẩm thuộc truyền thống miền Bắc.

3. Xá Lợi Phất Vấn Kinh

(Sariputrapariprcchāsūtra) T.1465.

Trong kinh này Đức Thế Tôn nói, sau khi ta nhập diệt mấy trăm năm thì tăng đoàn sẽ có sự phân chia ra làm mấy phái, ai làm chủ phái nào và có những chủ trương gì. Bụt tiên đoán trước hết tất cả, điều này chứng tỏ tác phẩm này được viết sau khi Bụt nhập diệt.

Ký hiệu của tác phẩm là T.1465, nếu mở Đại Tạng Tân Tu chúng ta sẽ thấy quyển kinh mang số 1465. T. là chữ viết tắt của Taisho tức Đại Chánh, một tạng kinh do hai nhà học giả người Nhật sưu khảo và biên tập một cách rất khoa học (Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng kinh). Tân tu là mới tu bổ lại, làm cho hoàn chỉnh trở lại.

Khi nghiên cứu Kinh, chúng ta biết kinh này là sản phẩm của Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghika). Tuy đây là tài liệu của Đại Chúng Bộ nhưng đã được cất giữ, tàng trữ và sử dụng bởi Phật giáo miền Bắc (tức Hữu Bộ), và địa bàn là miền Bắc Kashmir. Kashmir của Hữu Bộ tồn tại được hơn 1000 năm. Từ Kashmir, đạo Bụt được truyền qua Trung Á và Trung Hoa theo “con đường tơ lụa”. Thầy Huyền Trang ngày xưa cũng đã đi qua con đường tơ lụa (the

silk road) này. Chúng ta bắt đầu học tới tư liệu sử dụng trong khóa tu này:

4. Dị Bộ Tông Luân Luận

(Samayabhedoparacanacakra) của thầy Thế Hữu (Vasumitra) T. 2031, Huyền Trang dịch, Việt bản: Thích Trí Quang.

Chúng ta sử dụng bản dịch bằng chữ Hán của thầy Huyền Trang và hòa thượng Trí Quang dịch ra tiếng Việt. Khi nghiên cứu, chúng ta thấy giữa hai tác phẩm thứ ba và thứ tư có sự liên hệ với nhau. Xá Lợi Phất Vấn Kinh đã được dịch ra tiếng Hán vào khoảng năm 317- 420. Kinh này có thể ra đời vào đầu thế kỷ thứ tư hoặc là vào thế kỷ thứ ba, thứ hai hay thứ nhất, chưa có bằng chứng gì chắc chắn cả. Nhưng có một điều chắc chắn là tác phẩm này đã được viết trước thế kỷ thứ tư. Khi nghiên cứu Dị Bộ Tông Luân Luận của thầy Thế Hữu thì chúng ta thấy có một sự liên hệ nội dung giữa hai tác phẩm này. Thầy Thế Hữu đã sử dụng tư liệu trong Xá Lợi Phất Vấn Kinh để viết Dị Bộ Tông Luân Luận. Thầy Thế Hữu sống vào khoảng thế kỷ thứ nhất sau Thiên Chúa. Xá Lợi Phất Vấn Kinh có thể đã xuất hiện trước thầy Thế Hữu tức là vào đầu thế kỷ thứ nhất sau Thiên Chúa hay trước đó nữa.

Đây là một tư liệu rất quý. Thầy Thế Hữu là một luận sư rất nổi tiếng và là một học giả rất vững chãi của phái Hữu Bộ. Có những chứng cứ cho chúng ta biết là thầy Thế Hữu đã tham gia và đóng góp rất tích cực vào công trình biên tập bộ Tỳ Bà Sa Luận (Mahāvibhāṣā-sāstra). Đây là một tác phẩm Abhidharma vĩ đại của Hữu Bộ ở Kashmir. Câu Xá Luận của thầy Thế Thân là sự đúc kết lại của bộ Đại Tỳ Bà Sa. Thầy Thế Thân sinh vào thế kỷ thứ tư sau Thiên Chúa. Bộ Tỳ Bà Sa được chế tác vào đầu thế kỷ thứ nhất Tây lịch. Thầy Thế Hữu là một học giả rất nghiêm chỉnh, thầy đã tham dự vào việc biên tập bộ Tỳ Bà Sa Luận và sáng tác Dị Bộ Tông Luân Luận để ghi lại những điều thầy đã thấy và đã nghe về sự phân phái của Phật giáo bắt đầu

vào thế kỷ thứ hai sau khi Bụt nhập diệt. Tài liệu này là của Hữu Bộ và do đó nó cũng mang tính cách chủ quan của những người lãnh đạo Hữu Bộ.

5. Phật giáo sử của Taranathā – Thanh Biện ①

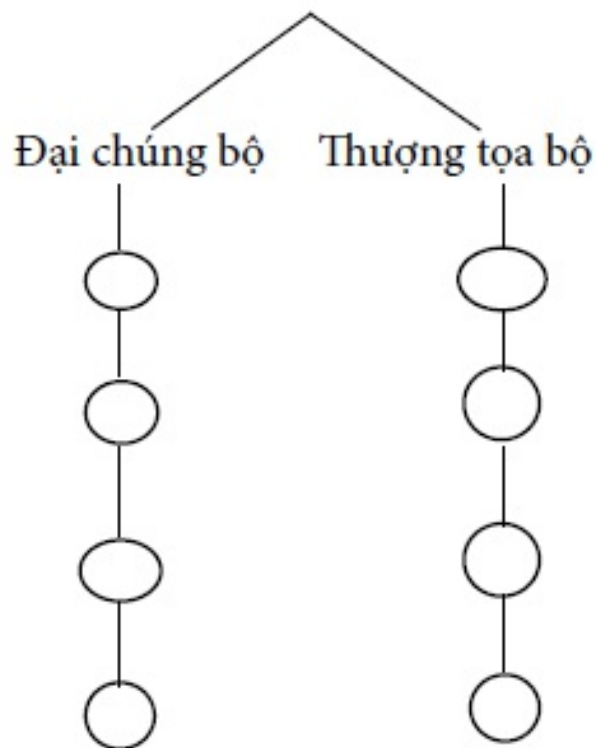
Taranathā là một học giả Tây Tạng sống vào khoảng thế kỷ thứ 12. Cuốn sử này rất có giá trị, nhưng chúng ta không có bản dịch bằng tiếng Anh mà chỉ có bản dịch bằng tiếng Đức.

Trong Phật giáo sử của Taranathā có trích dẫn tài liệu của thầy Thanh Biện (Bhavya). Theo Taranathā thì thầy Thanh Biện là người của Thượng Tọa Bộ, nhưng khi nghiên cứu nội dung những điều thầy Thanh Biện kể thì chúng ta biết thầy đã có quan điểm của Hữu Bộ. Ba tác phẩm Xá Lợi Phất Vấn Kinh, Dị Bộ Tông Luân Luận, và Phật Giáo Sử của Taranathā đi với nhau.

6. Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh

(Manjusripariprcchāsūtra), T. 468, thầy Tăng già ba la (Sanghabala) đời Lương dịch.

Thầy Thanh Biện đưa ra hai lược đồ của 20 bộ phái. Lược đồ đầu của thầy Thanh Biện đã chép lại lược đồ của Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh. Theo Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh thì tăng đoàn của Bụt sau khi phân chia ra theo Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ thì những bộ phái khác được sinh ra theo chiều dọc mà thôi. Điều này không có tính cách khoa học!



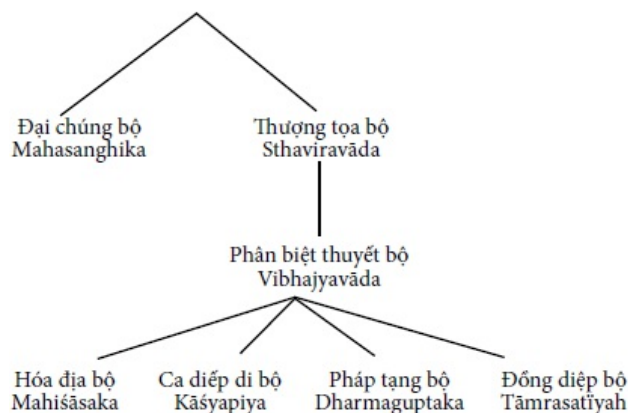
Tuy gọi là kinh nhưng không phải do Bụt nói, không có giá trị của kinh. Chúng ta có thể nói một cách chắc chắn là Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh đã mô phỏng theo Di Bộ Tông Luân Luận để đưa ra một lược đồ của sự phân phái. Nhưng tác giả đọc không kỹ, không hiểu rõ lắm nên đưa ra một lược đồ rất buồn cười.

Chúng ta đã có một số tài liệu do hai học phái Thượng Tọa Bộ và Hữu Bộ cung cấp. Bây giờ chúng ta đi sang những tài liệu thuộc về Đại Chúng Bộ.

7. Phật giáo sử Taranathā – Thanh Biện ②

Đây cũng là tài liệu của thầy Thanh Biện, nhưng là lược đồ thứ hai tìm thấy trong Phật giáo sử của Taranathā. Theo Thanh Biện thì đây là tư liệu của Đại Chúng Bộ.

Theo tài liệu này thì các bộ phái xuất phát từ ba phái: Thượng Tọa Bộ, Đại Chúng Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ.



Thượng Tọa Bộ về sau đổi thành Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajjavāda), rồi Phân Biệt Thuyết Bộ chia ra làm bốn nhóm: Hóa Địa Bộ (Mahīśāsaka), Ca Điệp Di Bộ (Kāśyapīya), Pháp Tạng Bộ (Dharmaguptaka) và Xích Đồng Điệp Bộ (Tāmrasatīya) tức Theravāda ở Tích Lan bây giờ.

Các thầy, các sư cô ở Việt Nam, khi tụng giới lớn là tụng Tứ phần luật của Pháp Tạng Bộ. Chúng ta đang sử dụng rất nhiều kinh điển của Xích Đồng Điệp Bộ.

Tài liệu thứ bảy cũng lấy từ Phật giáo sử của Taranathā do thầy Thanh Biện cung cấp. Tư liệu Thanh Biện ① có hơi sai lạc nhưng tư liệu Thanh Biện ② của Đại Chúng Bộ thì gần với sự thật hơn. Ngoài ra chúng ta còn hai tài liệu trong Đại Tạng là:

8. Thập Bát Bộ Luận

T. 2032, thầy Chân Đế (Paramārtha) đời Trần dịch.

Thập bát bộ luận nằm dưới hình thức kinh nhưng nói về việc phân phái. Đó là “Phân biệt bộ phẩm” trong quyển hạ của kinh Văn Thù Sư Lợi Vấn.

9. Bộ Chấp Di Luận

T. 2033, Bộ Chấp Di Luận trong Đại Tạng kinh mang số 2033 do thầy Chân Đế (đời Trần) dịch.

Có tài liệu bằng tiếng Anh hay bằng tiếng Pháp. Chúng ta đã có một bản
Dị Bộ Tông Luân Luận bằng tiếng Anh do một tác giả người Nhật thực hiện.



NHỮNG CHỦ TRƯỞNG CỦA ĐẠI CHÚNG BỘ

Bây giờ chúng ta đọc Đại Bộ Tông Luân Luận. Chủ trương đầu là của Đại Chúng Bộ:

1. Chư Phật Thế Tôn giai thị xuất thế.

Thân của Như Lai toàn là siêu xuất thế gian.

Buddhas are all supramundane (lokottara).

Tous les Bouddhas sont supramondains.

Các Đức Bụt đều có tính cách xuất thế gian (lokottara). Xuất thế gian khác với thế gian. Thế gian thì có sinh, có diệt, có còn, có mất; còn xuất thế gian thì hoàn toàn không dính gì tới sinh diệt, còn mất. Người mà chúng ta thấy có sinh ở Ca Tỳ La Vệ và có diệt ở Câu Thi Na chưa phải là Đức Thế Tôn. Chúng ta đã tuyệt đối hóa, lý tưởng hóa đối tượng của sự sùng kính của mình. Thầy của mình không phải chỉ là con người đó.

Trong khi đó Thượng Tọa Bộ có quan niệm khác: Đức Thế Tôn cũng là

một con người như mình, cũng sinh ra, cũng diệt đi và cũng từng có những đau khổ; nhưng nhờ có tu tập trong nhiều kiếp nên Ngài đã thành Phật. Chúng ta có thể đồng nhất hình hài đó với Đức Thế Tôn.

Đại Chúng Bộ muốn có một quan niệm về Bụt tuyệt vời hơn, lý tưởng hơn: Cái mà chúng ta thấy có đản sanh, có thành đạo, có nhập diệt đó chưa phải là Đức Thế Tôn thật mà chỉ là sắc thân, là hóa thân thôi, Đức Thế Tôn tuyệt vời hơn nhiều. Đó là sự khác nhau giữa hai bộ phái. Chính sau này Đại thừa sẽ thừa hưởng được quan điểm này và thành lập thuyết *tam thân*.

Trong Phật giáo nguyên thủy hoặc Phật giáo Tiểu thừa đã có tư liệu về hai thân. Hình hài của Đức Thế Tôn là *sắc thân* (rupakaya). Ngoài sắc thân đó Đức Thế Tôn còn có một thân bất hoại mà Ngài muốn chúng ta được tiếp xúc hàng ngày, đó là *pháp thân*, tức là thân giáo pháp của Ngài. Khi gặp thầy Vakkali lúc thầy sắp qua đời Bụt hỏi:

- Thầy có tiếc nuôi gì không?

- Con không tiếc nuôi gì cả! Con chỉ tiếc là mình bị bệnh nặng quá nên mỗi tuần không được đi nghe Đức Thế Tôn nói pháp, để được nhìn Đức Thế Tôn.

Bụt quả rằng:

- Sắc thân của tôi đâu có giá trị gì! Chính pháp thân của tôi mới có giá trị. Nếu thầy đã tiếp xúc được với pháp thân của tôi rồi thì thầy đâu có cần gì sắc thân của tôi nữa?

Câu nói đó chứng tỏ ngay trong thời Bụt tại thế đã có quan niệm về nhị thân, sắc thân và pháp thân. Sau này Đại thừa Pháp tướng Duy thức tông đưa ra quan niệm ba thân, sắc thân là hóa thân còn pháp thân trở thành thân xuất thế gian. Thân xuất thế gian làm sao chúng ta thấy được? Khi có một mức

thiền định nào đó thì ta thấy được báo thân, báo thân đó tuyệt vời, vĩ đại, cao lớn chứ không nhỏ xíu như con người nhỏ bé của ta đây. Quan niệm về tam thân của Phật giáo Đại thừa cũng lấy cảm hứng từ quan niệm nhị thân của Phật.

2. Nhất thiết Như Lai vô hữu lậu pháp.

Chư Như Lai không có pháp hữu lậu.

There are no sāsra-va-dharmas in all the Tathāgatas.

Les Tathāgatas sont dépourvus d'impuretés ou des choses mondaines.

Asrāva là hữu lậu, anasrāva là vô lậu. Lậu có nghĩa là có khả năng rơi rụng, rơi xuống, đọa lạc lại. Lậu, chữ Hán là lọt trở lại, nứt rạn, rỉ ra như cái bình có đường nứt thì nước ở trong rỉ ra. Lậu là phiền não, vô lậu là sự vắng mặt của tất cả phiền não. Nếu chúng ta tu tập không đàng hoàng, chưa chứng được quả vô sinh, chưa thanh tịnh hóa được hoàn toàn thì chúng ta còn hữu lậu, chúng ta còn có thể lọt xuống, có thể rơi rụng, trầm luân trở lại. Một khi đã hoàn toàn thanh tịnh rồi thì không thể nào dơ bẩn trở lại.

Tất cả 18 giới trong con người của Đức Thế Tôn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức) đều hoàn toàn vô lậu, không còn vương vấn một chút hữu lậu nào, hoàn toàn trong sáng. Như Lai chỉ là hoa thôi, Như Lai không thể là rác được!

3. Chư Như Lai ngữ giai chuyển pháp luân.

Lời nói của chư Như Lai toàn là chuyển pháp luân.

All the speeches of the Tathāgatas are preaching the righteous law.

En toutes leurs paroles, les Tathagatas font tourner la roue de la Loi.

Bất cứ lời nói nào chư Như Lai nói ra đều có tác dụng chuyên chở chánh

pháp. Ngài mở miệng ra là để giúp cho bánh xe pháp quay. Mặc dù Ngài có nói: “A Nan có muốn đi chơi không?”, thì đó cũng là thuyết pháp. Nếu nhìn từ quan điểm của thiền thì điều đó có thể đúng. “Ăn sáng chưa? Đi rửa chén đi!”, đó đều là thuyết pháp cả.

Nhưng chúng ta cũng thấy rõ ràng là có một khuynh hướng muốn tuyệt đối hóa vị giáo chủ của mình. Mồ hôi hay phân của Ngài cũng rất thơm, đó là những điều người ta nói trong kinh điển, trong những bộ luận. *Khi thương thì trái ấu cũng tròn*, bất cứ những gì thuộc về Đức Thế Tôn đều đẹp, đều hay, đều trong sáng. Dầu đó là mồ hôi hay nước mũi của Ngài cũng đều tuyệt vời hết! Điều đó cũng dễ hiểu, chúng ta là tín đồ, thương quá mức thì mình muốn tuyệt đối hóa vị giáo chủ. Chủ trương này của Đại Chúng Bộ thuộc về khu vực gọi là *Phật thân quan* tức quan điểm về hình hài của Bụt.

4. Phật dĩ nhất âm thuyết nhất thiết pháp.

Chư Như Lai dùng một âm nói tất cả các pháp.

The Buddha expounds all doctrines with a single utterance.

Le Bouddha, par un seul son, annonce tous les éléments de la Loi.

Nhất âm là một tiếng, một âm thanh. Chỉ cần một âm thanh nói lên thì tất cả các pháp đều được nói. Trong một lời nói của Ngài có đủ Ngũ căn, Ngũ lực, Thất bồ đề phần, Bát chánh đạo phần, Chân như, Không, Vô tướng, Vô tác. Chúng ta có thể dịch: Tất cả các pháp của Đức Như Lai được chứa đựng trong mỗi lời nói. Một pháp là tất cả pháp, một tiếng là tất cả các tiếng. Có thể sau này quan điểm ấy sẽ trở thành cái một chứa đựng cái tất cả và cái tất cả có thể tìm thấy trong cái một.

Ở Làng Mai chúng ta thường nói tương tự như vậy: Trong khi học Từ, Bi, Hỷ và Xả mà hiểu được Từ một cách sâu sắc thì đồng thời cũng hiểu luôn cả

Bi, Hỷ và Xả. Nhất pháp tức nhất thiết pháp. Nếu không hiểu được Bi, Hỷ và Xả như vậy thì ta chưa thật sự hiểu được Từ.

Nói về Tứ đế cũng vậy. Có bốn sự thật. Nếu nghiên cứu sự thật đầu (khổ) mà thấy được sự thật thứ hai (tập), thứ ba (diệt) và thứ tư (đạo) thì lúc đó chúng ta mới thật sự thấy được sự thật đầu. Chỉ cần giảng về sự thật thứ nhất thì đã giúp cho người ta thấy được sự thật thứ hai, thứ ba và thứ tư. Đó là lý *tương tức*. Một pháp chứa đựng tất cả các pháp.

5. Thế Tôn sở thuyết vô bất như nghĩa.

Những điều Như Lai nói đều là đúng với sự thực.

There is nothing, what is not in conformity with the truth, in which has been preached by the World-honoured One.

Dans ce que dit le Bhagavān, il n'y a rien qui ne soit conforme à la vérité absolue

Những điều Đức Thế Tôn nói ra không có điều gì là không đúng với chân lý tuyệt đối. Tất cả kinh điển Ngài nói ra đều là kinh liễu nghĩa, phù hợp với chân lý tuyệt đối. Những lời Đức Thế Tôn nói không có lời nào vô ích cả, đều đúng với chánh pháp, không mang tính chất tà kiến và có công dụng chuyên chở giáo lý để giúp người.

6. Như Lai sắc thân thật vô biên tế.

Sắc thân của Như Lai thật không có giới hạn.

The rūpakāya of the Tathāgatas is indeed limitless.

La rūpakāya des Bouddhas est en fait illimitée.

Đại Chúng Bộ đã vượt thoát ý niệm: Đức Thế Tôn chỉ là một hình hài này. Đức Thế Tôn là một cái gì vĩ đại hơn nhiều. Phật giáo Đại thừa đã thừa hưởng quan điểm này của Đại Chúng Bộ. Sở dĩ sau này chúng ta có những

kinh Đại thừa là nhờ có giáo lý này của Đại Chúng Bộ. Chúng ta có cái nhìn rộng hơn về Đức Như Lai. Chúng ta thấy Đức Như Lai không chỉ là một sắc thân, hoặc một hóa thân nào đó.

7. Như Lai uy lực vô biên tế.

Uy lực của Như Lai cũng không có giới hạn.

The divine power of the Tathāgatas is also limitless.

La puissance des Tathāgatas est aussi illimitée.

Thần lực hay khả năng của Đức Như Lai, với trí tuệ lớn và từ bi lớn, có thể thực hiện được những công trình vĩ đại. Quan điểm này không phải chỉ có Đại Chúng Bộ mới có mà sau này Thượng Tọa Bộ cũng có. Trong Thượng Tọa Bộ người ta cũng rất sùng bái Đức Như Lai và nói rằng Đức Thích Ca tuy là một con người như tất cả mọi người khác nhưng Ngài có uy lực vô song. Tuy Đức Thích Ca có một hình hài hữu hạn nhưng thần lực rất lớn. Thần lực của Ngài cũng giống như thần lực mà Đại Chúng Bộ đã nói tới.

Tuy là hai bộ phái khác nhau nhưng Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ có cùng một khuynh hướng: đưa lên tuyệt đỉnh thần lực của Đức Như Lai. Ngài có thể làm được những cái mà người thường như chúng ta không thể nào làm được.

8. Chư Phật thọ lượng diệc vô biên tế.

Thọ lượng của chư Như Lai cũng không có giới hạn.

The longevity of the Buddhas is also limitless.

La longévité des Bouddhas est aussi illimitée.

Đây là gì nếu không phải là hạt giống mà từ đó sẽ mọc lên cây gọi là “Phẩm chư Phật thọ mạng” trong kinh Pháp Hoa. Trong kinh Pháp Hoa có một phẩm tên là “Như Lai thọ mạng” nói về tuổi thọ của Đức Như Lai. Tuổi

thọ của Đức Như Lai không thể đếm được bằng con số, đó là thọ mạng vô lượng.

Sau này có một Đức Bụt tên là A Di Đà, tên của Ngài cũng là Vô Lượng Thọ. Tất cả đều xuất phát từ tư tưởng này của Đại Chúng Bộ. Thấy được thọ mạng của Đức Như Lai là vô lượng nên sau này viết sách chúng ta hay dùng chữ *the Living Buddha*.

Nếu nói rằng sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt rồi, Ngài không còn nữa, là chúng ta chưa thấy được Đức Thế Tôn, chưa thấy được tầm vĩ đại của Ngài. Kinh Kim Cương có nói đến ý niệm về thọ mạng. Thọ mạng của mình và thọ mạng của Đức Như Lai. Nếu Như Lai có thọ mạng vô lượng thì chúng ta cũng vậy, chúng ta cũng có thọ mạng vô lượng. Đó là tư tưởng của Đại thừa có nguồn gốc từ Tiểu thừa.

9. Phật hóa hữu tình linh sanh tịnh tín vô yếm túc tâm.

Chư Như Lai không có tâm lý thấy chán, thấy đủ trong sự giáo hóa chúng sinh và có khả năng cho họ thấy đức tin trong sáng nơi họ.

The Buddha is never tired of enlightening sentient beings and awakening pure faith in them.

Le Bouddha, en convertissant les êtres vivants et en faisant naître chez eux la foi pure, n'a pas de pensée de rassasiement.

Đức Như Lai giáo hóa cho các loài hữu tình khiến cho trong tâm họ phát sinh ra nhiều niềm tin trong sáng. Từ bi và ý chí độ sinh của Ngài quá lớn. Ngài làm hoài mà không biết mệt, không biết chán là tại vì công việc độ sinh đó luôn luôn đem lại rất nhiều niềm vui.

10. Phật vô thùi mộng.

Chư Phật không ngủ và không mộng寐.

The Buddha doesn't sleep or dream.

Le bouddha ne dort ni ne rêve.

Đức Như Lai là xuất thế nên Ngài luôn luôn ở trong thiền định, không cần ngủ như chúng ta, và cũng không nằm mơ. Khuynh hướng lý tưởng hóa người mà mình tôn thờ là một sự kiện rất con người!

11. Như Lai đáp vấn bất đãi tư duy.

Chư Như Lai giải đáp các câu hỏi mà không cần suy nghĩ.

The Tathagatas answers questions without thinking.

Les Tathagatas répondent aux questions sans réfléchir.

Đức Như Lai trả lời liền những câu hỏi của người khác mà không cần phải suy nghĩ trước, vậy mà Ngài trả lời vẫn luôn luôn đúng. Tuệ giác ở trong Ngài tuôn trào ra, như khi chúng ta thấy quả bóng vào vách tường thì vách tường dội quả bóng lại liền mà không cần phải suy nghĩ xem có nên nhận quả bóng hay không?

12. Phật nhất thiết thời bất thuyết danh đẳng, thường tại định cố, nhiên chư hữu tình vị thuyết danh đẳng hoan hỷ dũng dực.

Chư Như Lai khi nói không sử dụng danh từ và văn cú, vì các Ngài thường ở trong chánh định, nhưng khi các loài chúng sanh nghe Ngài nói thì thấy có văn từ và văn cú, cho nên rất hoan hỷ và phấn chấn.

At no time does the Buddha preach with words and so on because he is always in Samādhi. But the people rejoice, considering the Buddha preaches words, nouns and so on.

Les Bouddhas ne prononcent jamais une parole car il reste éternellement en contemplation. Mais les êtres, pensant qu'ils ont prononcé des paroles sautent de joie.

Dũng dưng có nghĩa là mừng quá đứng dậy múa (get excited). Đức Như Lai thuyết pháp không phải bằng văn ngôn. Ngài không dùng danh từ, động từ, tĩnh từ, không dùng câu, không dùng chữ, không dùng âm thanh. Ngài luôn luôn ở trong định. Ngài thuyết pháp theo kiểu vô ngôn, nhưng vì chúng sanh chưa có khả năng tiếp nhận trực tiếp được pháp ấy nên thấy Ngài có mở miệng và sử dụng ngôn ngữ.

Đại Chúng Bộ chủ trương rằng ngôn ngữ chỉ có giá trị tương đối và có thể gây ra những hiểu lầm. Cách thuyết pháp hay nhất là im lặng. Chúng ta có câu: “Trong 45 năm Đức Thế Tôn chưa từng mở miệng nói ra một lời!”, là như vậy. Sở dĩ chúng ta nghe Đức Thế Tôn giảng kinh A Hàm hoặc kinh Pháp Hoa là tại vì chúng ta thấy như vậy thôi! Chúng ta chỉ thấy với con mắt và nghe với lỗ tai của chúng sanh mà chưa thấy được cách thuyết pháp đích thực của Đức Như Lai. Cách thuyết pháp đích thực của Ngài là không nói. Đức Như Lai thuyết pháp bằng sự có mặt rất im lặng của Ngài ở trong định. Đây cũng là một cách tuyệt đối hóa Bụt.

Nhìn một bông hoa, chúng ta thấy bông hoa cũng đang thuyết pháp, pháp Vô thường, Vô ngã, Niết bàn. Bông hoa đang ca hát. Không cần phải sử dụng tiếng Anh, tiếng Pháp hay tiếng Việt mà bông hoa vẫn thuyết pháp được.

Đức Thế Tôn thuyết pháp theo kiểu đó, thuyết pháp bằng sự có mặt của mình, bằng định lực hùng hậu của mình. Đó là một quan điểm của Đại Chúng Bộ: Chúng ta đừng tưởng chỉ có con người đang ngồi đó và đang nói câu đó là Đức Như Lai. Tất cả những quan điểm này về sau được phát triển lớn thành “Phật thân quan” của Đại thừa.

Chúng ta đã đọc 12 câu chứng tỏ ý muốn lý tưởng hóa, muốn tuyệt đối hóa, siêu việt hóa Đức Thế Tôn. Câu *Chư Phật Thế Tôn giai thị xuất thế* có nghĩa là: Bất cứ vị Bụt nào cũng thuộc về lãnh vực xuất thế gian còn chúng

sanh thì thuộc về lãnh vực thế gian. Chúng ta thấy rõ có sự tách biệt giữa hai thế giới, thế giới xuất thế (supramundane) và thế giới trầm luân (mundane). Đó là khuynh hướng phân biệt của con người, một khuynh hướng có tính cách nhị nguyên.

Làng Mai gần với khuynh hướng của Thượng Tọa Bộ hơn. Chúng ta thấy trước hết Đức Thế Tôn là một con người như chúng ta, sanh ra là một đứa con của trái đất, đã từng lớn lên và cũng đã từng bị khổ đau và ràng buộc. Nhưng vì nhờ có thực tập nên Ngài đã vượt thoát những khổ đau và ràng buộc ấy và trở nên thành thoi. Tuy sống trong cuộc đời nhưng Ngài không bị cuộc đời ràng buộc và làm cho hệ lụy. Tính cách xuất thế gian của Thế Tôn không có nghĩa là Đức Thế Tôn không thuộc về cuộc đời này, Ngài thuộc về cuộc đời này nhưng không bị vướng mắc bởi cuộc đời. Con người trong khổ đau, hệ lụy thường mơ ước một cõi siêu việt và muốn từ bỏ chỗ này để đi tới chỗ siêu việt kia. Đó là ước mơ tự nhiên của con người, đó là khuynh hướng *yêu thánh ghét phàm* mà chúng ta thấy rất rõ trong lời tuyên bố của Đại Chúng Bộ. Người Tây phương cũng có quan niệm thế gian và xuất thế gian, họ dùng chữ *le sacré et le profane*. Chúng ta có thể nghĩ rằng xuất thế gian là cái hoàn toàn không dính gì tới thế gian.

Sau này chúng ta đã vượt được quan niệm lưỡng nguyên đó. Chúng ta thấy thế gian và xuất thế gian không phải là hai cái riêng biệt nữa. Thế gian và xuất thế gian đều có tính cách hữu cơ. Xuất thế gian có thể trở thành thế gian và thế gian có thể trở thành xuất thế gian, cũng như hoa có thể trở thành rác và rác có thể trở thành hoa. Hai cái đó không phải là hai thực tại tách rời nhau. Làng Mai đã đi tới được chỗ đó, đó là sự thực tập căn bản của chúng ta. Chúng ta không yêu hoa và ghét rác, nhờ vậy chúng ta có thể biến rác thành hoa và không có sự kỳ thị đối với rác. Đó là tư tưởng *phiền não tức Bồ đề*

phát hiện sau này trong Phật giáo Đại thừa. Phiền não là Bồ đề, chúng ta không thể nào tìm được Bồ đề ngoài phiền não.

Trong giai đoạn này của lịch sử tư tưởng Phật giáo, chúng ta chưa thấy rõ được điều đó tuy nó đã tiềm tàng trong những lời Đức Thế Tôn dạy. Đức Thế Tôn dạy rất rõ, trong tám thân thức bảy này của chúng ta, chúng ta có thể tìm thấy Niết bàn, tìm thấy vô sinh. Có hàng trăm lời dạy như vậy trong kinh. Một hôm có một hiệp sĩ tên là Mã Huyết Thiên Tử đến gặp Đức Thế Tôn và hỏi:

- Bạch Đức Thế Tôn, mình có thể đi ra khỏi thế giới của hệ lụy, của sầu đau, của sinh diệt này và đi với tốc độ rất mau được không, tại vì có nhiều người không muốn ở trong thế giới này nữa?

Đức Thế Tôn nói:

- Không có cách nào để đi ra khỏi thế giới này bằng sự di chuyển, dù là đi bằng tốc độ ánh sáng.

- Đức Thế Tôn nói đúng quá! Con đã từng thử nghiệm. Con từng có ý vượt thoát thế giới này bằng cách du hành. Trong một kiếp kia, con đã thử nghiệm như thế. Con đã không ăn không ngủ không nghỉ ngơi, và du hành với tốc độ của ánh sáng. Vậy mà cho đến hết kiếp con vẫn còn ở trong thế giới này, con vẫn không ra khỏi được thế giới này.

Kinh không sử dụng cụm từ tốc độ của ánh sáng mà dùng hình ảnh sự di chuyển của bóng cây khi ánh sáng vượt qua.

Đức Thế Tôn nói:

- Tuy vậy nhưng cũng không có nghĩa là chúng ta không ra khỏi được! Trong tám thân thức bảy này của ta đây, nếu quán chiếu thì ta sẽ tìm thấy sự thoát ly sinh tử và vượt khỏi được thế giới hệ lụy này.

Như vậy, Đức Thế Tôn đã xác nhận phép quán gọi là niệm thân (quán niệm về thân thể). Trở về nhìn sâu vào trong cơ thể, chúng ta có thể đạt được vô sinh, thoát khỏi mọi hệ lụy của thế gian. Chúng ta không cần đi đâu cả, không cần đi bằng máy bay hay hỏa tiễn. Chúng ta chỉ cần sử dụng thiền quán để nhìn sâu thì ngay tại đây chúng ta có thể vượt thoát thế giới này. Hình hài này là thế gian nhưng khi ta thấy được sự thật thì hình hài đó cũng là xuất thế gian. Thế gian và xuất thế gian không phải là hai cái riêng biệt có mặt ngoài nhau.

Tâm yêu Thánh ghét phàm ai cũng có, nhưng chúng ta đã học được: Sinh tử tức Niết bàn, phiền não tức Bồ đề. Thái độ ghét một cái và đi tìm một cái khác thay vào không giúp cho chúng ta thành công. Tại Làng Mai, chúng ta học về tuệ giác tương tức và tuệ giác duyên sinh nên chúng ta biết rằng cõi ta bà này, nếu nhìn cho kỹ, nhìn cho sâu thì nó sẽ trở thành cõi Tịnh độ. Những phiền não, khổ đau này nếu chúng ta biết quản lý và chuyển hóa thì chúng sẽ trở thành hạnh phúc, tự do và niềm tin. Không ai có thể thuyết phục ta để bán cho ta một Thiên đường, một cõi Tịnh độ, một Niết bàn. Chúng ta sẽ không chịu mua, sẽ không chịu đánh đổi thực tại này với Niết bàn, Thiên quốc hay một cõi Tịnh độ nào hết, tại vì chúng ta biết rằng, cõi Niết bàn đó, cõi Thiên quốc đó, cõi Tịnh độ đó nằm ngay trong thế giới này của chúng ta. Chúng ta không đi tìm cái xuất thế gian ngoài thế gian.

Có một vị đệ tử sau khi nghe thầy mình nói rằng tu học là để vượt thoát sinh tử, thì hỏi:

- Bạch Thầy, mình tìm cái vô sinh tử đó ở đâu?

Vị thầy nhìn đệ tử nói:

- Con hãy tìm cái vô sinh tử ngay trong cái sinh tử!

Chuyện đó xảy ra trong Phật giáo đời Lý. Hãy tìm cái vô sinh tử ngay trong cái sinh tử, có nghĩa là hãy tìm Bồ đề ngay trong phiền não, tìm xuất thế gian ngay trong thế gian. Những chuyện tranh chấp về thế gian và xuất thế gian cho thấy là chúng ta chưa đạt tới cái thấy *bất nhị* về sự thật.

Chủ trương thứ 29 của Di Bộ Tông Luân Luận có nói: *Khổ năng dẫn đạo*. Câu đó có nghĩa là khổ đau có thể đưa mình vào đạo.

Chủ trương thứ 30: *Khổ ngôn năng trợ*. Câu này có nghĩa là những lời nhắc nhở, diễn bày về khổ (khổ ngôn) đều có tác dụng giúp cho mình đi vào con đường chánh pháp, giúp cho mình thành đạo.

Chủ trương thứ 32, *Khổ diệt thị thực*. Câu này có nghĩa là khổ đau cũng là một loại thực phẩm (suffering also is food). Có những thầy ngày xưa, không hiểu được câu này, đã giải nghĩa như sau: Những người ở dưới địa ngục chịu như thế này cực hình, lúc đói bị bắt ăn những thực phẩm rất khó ăn như là những viên sắt nung nóng. Nếu không ăn thì phải chết nên vẫn phải ăn.

Những chủ trương 29, 30 và 31 này rất đúng. Nếu không tiếp xúc với khổ đau, thấy được bản chất của rác rưởi và những hệ lụy của cuộc đời thì mình không thể nào có tuệ giác của giải thoát.

Làng Mai đã từng nói với các bạn trong Cơ Đốc giáo và Do Thái giáo về quan niệm của chúng ta về Thiên quốc hay Tịnh độ là chúng ta không tin rằng những nơi ấy không có khổ đau. Ai cũng muốn đi tìm một nơi chỉ toàn là hạnh phúc mà không có khổ đau. Vì vậy nên có người tìm cách bán cho chúng ta một Thiên quốc hay một cõi Tịnh độ, nói rằng những nơi ấy không có khổ đau. Sự thật là nếu không có khổ đau thì không thể có hạnh phúc. Hạnh phúc được làm bằng hiểu và thương. Ở một cõi không có hiểu và thương thì làm gì có hạnh phúc? Hãy tưởng tượng chúng ta đang ở trong một cõi mà nơi ấy không ai hiểu được nhau, không ai thương được ai thì dù cõi ấy

có được làm bằng vàng hay bằng ngọc cũng không có hạnh phúc. Điều này rất rõ ràng, muốn có hiểu và có thương thì phải có khổ đau. Mình có khổ đau thì mình mới biết thương những người đau khổ. Cái hiểu đưa tới cái thương. Hiểu ở đây trước hết là hiểu cái khổ, hiểu cái khổ của mình và hiểu cái khổ của người khác. Cái hiểu đó làm phát khởi tâm từ bi. Một cõi hoàn toàn không có khổ đau thì nếu họ có cho không mình cũng không lấy, huống hồ họ lại bắt mình phải chối bỏ những màu nhiệm của cõi mình đang sống để đánh đổi nó thì đó là một việc rất dại dột. Một cõi không có khổ đau là một ảo tưởng! Khổ có quan hệ mật thiết đến sự tu học của chúng ta. Nếu không có khổ thì không bao giờ ta biết hiểu và biết thương.

Khổ làm chúng ta sáng mắt ra, giúp chúng ta đi đúng theo con đường chánh. Nếu sinh con ra mà gởi chúng về một cõi không có khổ đau thì làm sao chúng có thể trở thành người, làm sao chúng biết cảm thông và thương yêu? Chúng ta sẽ không bao giờ tin vào một cõi trong đó chỉ có vui mà không có khổ, bởi vì ta biết không có khổ thì chắc chắn sẽ không có vui.

Quan niệm về thế gian (khổ đau) và xuất thế gian (không có khổ đau) là hai cái tách biệt nhau mà có, một quan niệm lưỡng nguyên mà chúng ta cần phải tránh, vì chúng ta luôn luôn có ý hướng đi tìm cái xuất thế gian và chạy trốn cái thế gian.

Một vị thầy khi dạy chúng ta phải phát tâm chán ghét cuộc đời này để cầu nguyện sinh ra ở một cõi khác thì chúng ta phải biết rằng lời dạy đó (phủ nhận sự sống trong hiện tại để tìm cầu sự sống trong tương lai ở một nơi khác) có thể đi ngược lại với giáo chỉ của Đức Thế Tôn. Đó có thể là một phương tiện quyền xảo nhưng phương tiện này rất nguy hiểm. Phương tiện quyền xảo ấy có thể giúp người đỡ khổ trong chốc lát nhưng nếu cứ đi mãi trên con đường đó thì người ta sẽ đi rất xa với giáo lý nguyên thi và chính

thống của Đức Thế Tôn.

Tịnh độ là ngay ở đây (the Kingdom is now or never), chúng ta đừng đại dột đi tìm Tịnh độ hay Thiên quốc ở một nơi khác và ở trong tương lai. Đó là món quà quý giá nhất mà Đức Thế Tôn ban cho chúng ta để chúng ta đừng sống mãi trong ảo tưởng. Tôi xin trao truyền lại món quà đó cho quý vị:

Đây là Tịnh độ

Tịnh độ là đây

Mỉm cười chánh niệm

An trú nơi đây.

13. Nhất sát na tâm liễu nhất thiết pháp.

Đối với các vị Như Lai trong một sát na tâm thức có thể biết rõ tất cả các pháp.

The Blessed One is able to understand all things within a moment of consciousness.

Par une pensée d'un seul instant, ils comprennent toutes choses.

Sát na tâm (eka-ksana-citta) là tâm trong một chớp nhoáng. Trong một sát na tâm chư Như Lai có thể hiểu thấu được tất cả các pháp mà không cần suy nghĩ. Đó là một trong những sức mạnh, những đặc điểm của Đức Thế Tôn. Đây cũng là cách tuyệt đối hóa Bụt!

14. Nhất sát na tâm tương ứng bát nhã tri nhất thiết pháp.

Đối với các vị Như Lai trong một sát na tâm thức có thể thích ứng với trí tuệ bát nhã và thấu triệt tất cả các pháp.

Within a moment of consciousness, the Blessed One is able to adapt to the insight of Prajna and is able to understand all things.

Par la sagesse conjointe avec la pensée d'un seul instant, ils connaissent toutes choses.

Sử dụng cái tâm của mình chỉ trong một sát na mà tương ứng với cái hiểu biết lớn (bát nhã), các Đức Thế Tôn có thể liễu tri được hết tất cả các pháp. Bát nhã là một trong 51 tâm sở (mental formations) được liệt vào loại *tâm sở biệt cảnh*, cũng thường được gọi là tuệ. Dục, thắng giải, niệm, định và tuệ là năm tâm sở biệt cảnh. Ngoài ra chúng ta còn có *năm tâm sở biến hành* (universal mental formations) là xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư. Tâm sở tương ứng với tâm cũng như những giọt nước tương ứng với dòng sông, không tách ra được. Tương ứng là samyuktā. *Tương ứng tâm sở ngũ thập nhất* là có 51 tâm sở đi đôi với tâm.

Một sát na tâm của Đức Thế Tôn tương ứng với tâm sở tuệ có thể liễu tri được tất cả các pháp một cách dễ dàng và nhanh chóng nên tâm ấy được gọi là đại trí (mahaprajñā). Đây là hạt giống của tư tưởng Ma ha Bát nhã sau này.

15. Chư Phật Thế Tôn tận trí vô sanh trí hằng thường tùy chuyển, nãi chí bát Niết bàn.

Đối với các vị Như Lai thì trí tận diệt và trí không sinh thường xuyên hiện hành cho đến lúc các ngài nhập vào Niết bàn.

The Kṣayajñāna, the knowledge of extinction and the Anutpadayajñāna, the knowledge of non-rebirth are always present in the Buddhas and they continue to be so till the parinirvāna.

Chez les Bouddhas, le Kṣayajñāna et la connaissance de la non production continuent sans arrêt jusqu'à ce qu'ils entrent dans le parinirvāna.

Hai loại trí tuệ, tận trí và vô sinh trí luôn luôn đi đôi với nhau, làm việc

với nhau, thay thế nhau cho đến khi các Đức Thế Tôn đi vào Niết bàn tuyệt đối. Trong thời gian thọ mạng của các Đức Thế Tôn thì hai loại trí tuệ đó hoạt động không ngừng nghỉ cho đến khi các Ngài nhập Niết bàn.

Tận trí: Là trí tuệ diệt trừ được tất cả mọi phiền não, mọi ô nhiễm. Chúng ta thực tập là để chuyển hóa, đoạn trừ và chấm dứt tất cả mọi phiền não và đạt tới tận trí hay đoạn trí và lấy đi các phiền não như tham, sân, si, ganh tị và sợ hãi.

Vô sanh trí: Là trí tuệ thấy được cái không sinh, không diệt, không tới, không đi, không còn, không mất, không một, không nhiều của các pháp. Các vị La hán chỉ có tận trí, chưa có vô sanh trí trong khi Đức Thế Tôn thì có cả hai. Hai loại trí tuệ đó là căn bản của đời sống hàng ngày của Đức Thế Tôn cho đến khi Ngài nhập Niết bàn tuyệt đối.

Tận trí 盡智 là Kṣayajñāna

Vô sanh trí 無生智 là Anutpadayajñāna

Đó là những chủ trương của Đại Chúng Bộ về Phật thân và về Phật trí. Bây giờ chúng ta đi sang những quan niệm của bộ này về các vị Bồ tát.

16. Nhất thiết Bồ tát nhập mẫu thai trung, giai bất chấp thọ yết thích lam át bộ đàm, bế bộ, kiện nam vi tự thể.

Chư Bồ tát khi đi vào thai mẹ thì không ai chấp thọ làm tự thể cái tinh huyết hóa hợp, cái tinh huyết hóa hợp mà mới động lại thì như mụn nhọt, đã động thì cứng hơn và động cứng rồi thì cứng dần hơn nữa.

None of the Bodhisattvas, when they enter their mother's womb, form their own body by passing through the four embryonic stages, kalalam, arbudam, peśi and ghana, which the other people have to pass through.

Quand les Bodhisattvas entrent dans une matrice, ils ne recoivent pas les

formes embryonnaires de kalalam, d'arbudam, de pesi et de ghana comme leur propres substances.

Các vị Bồ tát, đi vào bụng mẹ, không phải ngang qua những cái bất tịnh như tinh cha huyết mẹ. Tiếng Phạn kalalam, arbudam, pesi, ghana là những danh từ chỉ những ô nhiễm trong cơ thể con người. Khi một vị Bồ tát đi vào trong thai mẹ để được sanh ra như một Đức Thế Tôn thì không phải đi ngang qua giai đoạn có bốn sự nhiễm ô như những người thường. Đó cũng là một cách thần tượng hóa, tuyệt đối hóa Bụt. Họ vẫn còn bị quan niệm dơ và sạch chi phối. Sau này Tâm Kinh Bát Nhã đưa ra quan niệm “không có gì dơ không có gì sạch” (bất cấu bất tịnh) để giúp chúng ta vượt thoát cái kẹt đó.

Chúng ta đã thừa hưởng được từ chư Tổ rất nhiều qua 2500 năm lịch sử. Ta hiểu được giáo lý của Đức Thế Tôn sâu sắc hơn nhờ có các thế hệ đã đi qua những giai đoạn này. Giáo lý của Đức Thế Tôn là một kho tàng vĩ đại cần phải được đào sâu và phát hiện. Chúng ta vẫn còn tiếp tục quán chiếu để khám phá sâu thêm những lời dạy của Ngài. Chúng ta tại Làng Mai đã phát hiện ra được những cái rất mới, rất hay trong kinh An Ban Thủ Ý. Chúng ta chỉ cần khai phá những mạch nước đã có sẵn và trình bày lại một cách mới hơn, có phương pháp hơn, đầy đủ hơn để góp phần của mình vào việc tiếp nối sự nghiệp của Đức Thế Tôn.

17. Nhất thiết Bồ tát xuất mẫu thai thời tác bạch tượng hình.

Chư Bồ tát khi đi vào thai mẹ thì đi bằng hình voi trắng.

All the Bodhisattvas assume the form of a white elephant when they enter their mother's wombs.

Quand ils entrent dans une matrice les Bodhisattvas prennent l'aspect d'un éléphant blanc.

Đây là chuyện từ giấc mộng của bà Maya, thấy có con voi trắng sáu ngà đi vào bụng và mang thai thái tử Siddharta. Sau này người ta phổ biến hóa: Hễ vị Bồ tát nào đi vào thai mẹ thì cũng dùng hình thức của một con voi trắng.

Chúng ta chỉ nên dừng lại lâu khi đi tới một chủ trương rất quan trọng trong lịch sử Phật giáo.

18. Nhất thiết Bồ tát xuất mẫu thời giai tùy hữu hiệp.

Chư Bồ tát khi sinh ra thì đều sinh từ hông phải của Mẹ.

All the Bodhisattvas are born from the right side when they come out of their mothers' wombs.

Quand ils sortent de la matrice les Bodhisattvas naissent par le flanc droit.

19. Nhất thiết Bồ tát bất khởi dục tưởng, nhuế tưởng, hại tưởng.

Chư Bồ tát không có ý tưởng ái dục, giận dữ và tác hại.

None of the Bodhisattvas entertain thoughts of greed, anger and harming others.

Les Bodhisattvas ne produisent ni notion de concupiscence, ni notion de malveillance, ni notion de nuisance.

Tất cả các Bồ tát đều không phát khởi ra những tư tưởng đam mê, sân si và hận thù.

20. Bồ tát vi dục nhiều ích hữu tình, nguyện sinh ác thú tùy ý năng vãng.

Bồ tát vì muốn làm lợi ích cho chúng sinh mà nguyện sanh vào những con đường dữ thì có thể tùy ý mà sinh đến.

For the benefit of sentient beings, the Bodhisattvas are born into bad

states at will and they can be born as they like.

Les Bodhisatvas, parcequ'ils désirent aider les êtres, font le vœu de renaître dans les mauvaises destinations où ils peuvent séjourner selon leur propre volonté.

Các vị Bồ tát muốn làm lợi cho chúng sinh nên có thể sinh vào những con đường ác như ác thú, ngã quỷ, súc sanh. Đó là do sự tự nguyện của các vị chứ không phải là vì nghiệp báo. *Tùy ý năng vãng* là tự mình muốn sinh vào những nẻo đường đó, đi vào cõi địa ngục để cứu chúng sanh, đi vào cõi ngã quỷ để cứu các loài ma đói mà không có ai bắt buộc.

Chúng ta thấy lý tưởng Bồ tát đã hiện ra rõ ràng trong câu này, chống đối lại với lý tưởng Thanh văn chỉ lo giải thoát cho mình. Chử *thú*, ở Làng Mai dịch là nẻo về (những nẻo về xấu ác). Sống trong địa ngục mà vẫn an lạc, sống trong giới cầm thú mà vẫn an lạc, sống trong giới quỷ đói mà vẫn không đói tại vì mình đã có bồ đề tâm. Đã có hiểu và có thương nên không đau khổ như những người khác và trái lại mình có thể giúp được cho những người khác. Đó là *Đạo Bụt dẫn thân* (Engaged Buddhism), đó là tư tưởng của đạo Bụt nhập thế. *Xin cùng con đi vào vùng khổ nạn, đem theo linh dược cam lộ thanh lương; xin cùng con đi vào cõi ma đói, đem theo pháp lực của hiểu và thương*, đó là lời nguyện của các vị Bồ tát.

21. Dĩ nhất sát na hiện quán biên trí, biến tri tứ đế chư tướng sai biệt.

Cái trí ngoại biên hiện quán trong một sát na có thể biến tri mọi sự sai biệt của bốn Thánh đế.

Through the possession of the “after knowledge” which follows the comprehension of the truth for one moment, one perceives in their full significance the Four Truths with their specific differences.

Dans la connaissance consécutive à la compréhension claire dans l'instant, on connaît intégralement les différents aspects des Quatre Vérités.

Chỉ cần một sát na, một đơn vị thời gian rất ngắn, với trí hiện quán, các Đức Thế Tôn có thể thấu hiểu được tất cả những khía cạnh và chi tiết khác nhau của bốn sự thật.

Có một danh từ chuyên môn là *hiện quán* 現觀 (abhisamaya). Hiện quán nghĩa là trong giây phút hiện tại, nhìn thẳng vào sự vật đang xảy ra. *Hiện* là hiện pháp, là những gì đang xảy ra ở đây và bây giờ. *Quán* là nhìn sâu. *Biên trí* (connaissance consécutive) là trí tuệ theo liền lúc đó, trí tuệ phát khởi liền lúc đó. Với trí tuệ đó, cái nhìn của chúng ta chĩa thẳng vào thực tại và chỉ cần một sát na là ta có thể thấy tất cả các chi tiết của Bốn sự thật.

Trong bốn sự thật của Tứ diệu đế mỗi sự thật đều có ba mặt. Thứ nhất là nhận diện sự có mặt của khổ đau, thứ hai là thấy phiền não đang biểu hiện và thứ ba là hiểu được sự thật đó. Như vậy 4 lần 3 là 12. Tất cả những chi tiết về Tứ diệu đế đều hiện rõ ra cho ta thấy, và điều đó xảy ra trong một sát na, nên gọi cái ấy là sát na hiện quán biên trí. Hiện quán biên trí là trí tuệ hiện quán làm cho những chi tiết về bốn sự thật hiện rõ ràng cùng một lúc mà không cần phải đi qua những giai đoạn khác nhau. Không cần phải hiểu về *khổ* rồi mới hiểu về *tập*, không cần phải hiểu về *tập* rồi mới tiến một bước để hiểu về *diệt*, không cần hiểu *diệt* xong rồi mới tiến tới để hiểu được *đạo*. Với hiện quán biên trí ta chỉ cần nhìn vào *một* trong bốn sự thật là có thể hiểu sâu được tất cả các chi tiết của *bốn* sự thật. Đây là hạt giống của tư tưởng *đốn ngộ* sau này. Chúng ta biết có hai loại giác ngộ: giác ngộ đi từng bước (tiệm ngộ) hay giác ngộ lập tức không cần nhiều thời gian (đốn ngộ).

22. Nhãn đẳng ngũ thức thân hữu nhiễm hữu ly nhiễm.

Năm thức nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt và thân có thể bị ô nhiễm mà cũng có thể xa

là ô nhiễm.

The five consciousness, the eye and so forth conduce both to passion and to freedom from passion.

Les cinq consciences sensorielles, de l'œil etc..., sont à la fois pourvues de passion et dépourvues de passion.

Năm thức cảm giác là nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức có khi bị nhiễm ô và có khi không bị nhiễm ô. Nhiễm ô nghĩa là bị vướng vào thèm khát, giận hờn và ganh tị. Câu này có nghĩa: Nhãn thức nhiễm ô hay không nhiễm ô là do thức thứ sáu tức là ý thức. Ý thức chen vô thì có thể làm cho cái thấy, cái nghe của ta bị nhiễm ô. Ý nhiễm ô làm cho năm thức bị nhiễm ô. Nếu cái thấy của Ý có hiện quán, có tuệ giác thì năm thức không bị nhiễm ô. Năm thức cảm giác có bản chất ngây thơ, trong sáng, vô ký, nhưng khi ý thức có phiền não, có nhiễm ô thì năm thức cũng có nhiễm ô. Nếu ý không can thiệp vào thì năm thức sẽ có thể tiếp tục vô tư, không nhiễm ô. Tư tưởng này sẽ có ảnh hưởng trong Duy Biểu học sau này.

23. Sắc, vô sắc giới, cụ lục thân thức.

Ở các cõi sắc và vô sắc đều có đủ cả sáu thức.

The world of form and the formless world, both possess a complete set of six consciousnesses.

Dans le monde matériel et dans le monde immatériel, les six consciences existent ensemble.

Trong cõi sắc và cõi vô sắc chúng sanh có đủ sáu thức.

24. Ngũ chủng sắc căn nhục đoàn vi thể, nhãn bất kiến sắc, nhĩ bất thanh văn, tị bất khứu hương, thiệt bất thường vị, thân bất giác xúc.

Thể chất của năm loại sắc căn là những khối thịt nên không phải là mắt

thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi hương, lưỡi nếm mùi, thân biết xúc.

The sense-organs of five kinds are nothing but lumps of flesh. The eyes do not see colours; the ears do not hear sounds; the nose does not smell odours; the tongue does not taste flavour; the body does not feel touch.

Les cinq facultés sensorielles sont constituées par des boules de chair. L'oeil ne voit pas les formes, l'oreille n'entend pas les sons, le nez ne sent pas les odeurs,

La langue ne sent pas saveurs, le corps ne perçoit pas les tangibles.

Năm loại sắc căn là năm cơ quan cảm giác. Căn là căn cứ phát sinh ra thức, những căn này được làm bằng thịt, xương, da, tức là nhục đoàn. Thế chất của năm căn là sinh lý nên mắt không thấy được sắc, tai không nghe được tiếng, v.v... tại vì chúng đều mới là vật chất mà chưa là thức. Mắt chưa phải là cái thấy, mắt chỉ là một cục thịt (mắt thịt). Chúng ta nghĩ mắt có thể thấy được là sai. Cái có thể thấy được không phải là căn mà là thức. Mắt không thấy sắc, tai không nghe tiếng, mũi không ngửi hương, lưỡi không thưởng thức vị, thân không có xúc, chúng phải cần có thức. Đây là sự sắp đặt trước để sau này chúng ta có chủ trương *căn, trần* và *thức* là ba cái khác nhau. Căn tiếp xúc với trần làm phát hiện ra thức. Chính thức mới là cái thấy, là cái nghe, v.v... Chúng ta nói mắt thấy trời xanh, là sai.

Trong tác phẩm *Bát thức quy củ tụng* của thầy Huyền Trang có câu: *Ngu giả nan phân thức dữ căn*. Câu đó có nghĩa là những người đại dốt không phân biệt được giữa căn và thức. Họ nói căn là cái thấy, cái nghe, cái ngửi v.v... Căn thiệt ra chỉ là nhục đoàn, là sinh lý.

25. Tại đẳng dẫn vị hữu phát ngữ ngôn diệc hữu điều phục tâm diệc hữu tịnh tác ý.

Trong giai đoạn đặng dẫn, vẫn có sự phát ra ngôn ngữ, vẫn có cái tâm thuần hóa, vẫn có cái ý tản mạn.

Even in the state of samādhi (samāhita) one can utter words, there is also a subdued mind and also a quarrelsome mind.

Quand on se trouve en état de contemplation, il y a emission vocale, pensée disciplinée et attention à la discussion.

Đặng dẫn có nghĩa là trạng thái có định. Trong trạng thái có định thì vẫn phát ra được ngôn ngữ, vẫn có thể có tâm điều phục và cũng có thể có tâm còn tác ý. Thiền định có nhiều cấp bậc. Trong trạng thái thiền định lúc ban đầu (samāhita), người hành giả có thể phát ra lời nói, tâm của hành giả vẫn có thể được điều phục, im lặng, nhưng tâm của hành giả cũng có thể phát ra ý kiến.

Có những tông phái chủ trương rằng trong thiền định, người hành giả hoàn toàn bị thu nhiếp. Ở đây, Đại Chúng Bộ chủ trương rằng trong trạng thái thiền định chúng ta vẫn có thể nói, có thể thốt ra những lời như: Ô, hạnh phúc! Thiệt là khổ! Thiệt là tội nghiệp! Đang quán chiếu về khổ, thấy chúng sanh đang lăn lộn, chìm ngập trong khổ đau, trong trạng thái thiền định đó chúng ta có thể thốt lên: Khổ thiệt! Khổ thiệt! Trong khi có định, có an lạc, chú tâm vào hơi thở, chú tâm vào thân thể, tự nhiên chúng ta thấy khỏe quá, vui quá, tự do quá và chúng ta có thể thốt lên: Hạnh phúc quá! Hạnh phúc quá!

Đây chỉ là chủ trương của Đại Chúng Bộ: Trong giai đoạn đầu của thiền định thì miệng của hành giả có thể phát ra lời nói, tâm hành giả có thể được điều phục hoặc dấy lên những ý niệm, có tâm, có từ, tuy không vọng động nhưng vẫn có thể có ngôn ngữ ở bên trong. Đặng là bằng như nhau. Đặng trì có nghĩa là duy trì cho đều đặn, đừng lên xuống. Đó là định, là duy trì thật

đều sự chú ý vào một đối tượng. Giữ cho đối tượng còn lại lâu dài thì gọi là đẳng. Đẳng cũng có nghĩa là bằng nhau.

26. Sở tác dĩ biện, dĩ biện vô dung thọ pháp.

Việc làm đã được hoàn tất thì không còn có sự chấp thủ.

One, who has accomplished what ought to be done, does not take anything to himself.

Ce qui devait être fait étant fait, il n'y a plus de prise.

Sau khi làm xong việc mình cần làm thì vị A la hán không cần phải tiếp nhận pháp nào nữa. Cụm từ *sở tác dĩ biện* (việc cần làm đã làm) là để chỉ cho vị A la hán, vị vô học, tức là người không cần phải cố gắng rèn luyện gì nữa. Đối với những vị vô học, những vị đã làm xong những gì cần phải làm (diệt trừ được phiền não) thì không cần phải tiếp nhận thêm gì nữa, không cần nhận nhân quả cho một đời sau. Việc làm của một vị thầy tu đã làm xong thì không cần phải lo làm một cái gì nữa, không còn phải thao thức về những liên hệ nhân quả về sau. Chủ trương này chúng ta sẽ xét lại khi đi tới phần của những tư tưởng Đại thừa sau này.

27. Chư Dự lưu giả, tâm, tâm sở pháp năng liễu tự tánh.

Các vị đã chứng quả Dự lưu có thể biết được đặc tính của tâm và tâm sở của mình.

The stream enterers (srotāpannas) are capable of understanding the nature of their mind and their mental formations.

Les entrés dans le courant peuvent comprendre la nature propre de leur conscience et de leurs formations mentales.

Những người đã chứng đạt quả Dự lưu (đã đi vào dòng) thì có khả năng hiểu được, nếu họ muốn, bản chất của tâm và các tâm sở của họ. Tâm là sáu

thức, tâm sở là những tâm hành. Đi vào dòng rồi thì chúng ta có cơ duyên thấy được bản chất của tâm thức và bản chất của những tâm hành của ta. Srotāpanna là Dự lưu.

28. Hữu A la hán vi dư sở dự, do hữu vô tri diệc hữu do dự, tha linh ngộ nhập, đạo nhân thanh khởi.

Có những vị A la hán còn bị kẻ khác dẫn dụ, còn mang theo sự không biết, còn mang theo điều hoài nghi, còn nhờ người khác giúp cho đi vào đạo và thành đạo là nhờ tiếng nói.

Arhats can still be tempted by others, they can still have ignorance, they can still have doubt and they can still rely on the help of others to show them the Path and they can also realize the Path by utterances.

Il y a des Arhats qui sont séduits par autrui, qui sont sujets à l'ignorance, qui ont des doutes, qui sont sauvés par autrui et qui émettent les paroles quand ils sont sur la voie.

Có những vị A la hán còn bị thiên ma dụ dỗ, còn có những cái không biết, còn có những nghi ngờ, do dự và còn phải do người khác nói cho mình biết là mình đã ngộ nhập, còn vẫn phải nhờ tiếng nói mà ngộ đạo.

29. Khổ năng dẫn đạo.

Khổ đau có công năng dẫn tới thánh đạo.

Suffering leads man to the Path.

La douleur peut nous conduire à la voie.

Khổ đau có thể đưa chúng ta vào con đường đạo. Nhờ có đau khổ nên mình mới đi tìm con đường thoát khổ.

30. Khổ ngôn năng trợ.

Nói và nhắc về cái khổ cũng có thể giúp ta ngộ đạo.

The word of suffering can help the process of the realization of the Path.

Les paroles sur la douleur peuvent être une aide.

Lời nói về khổ có thể có ích lợi cho việc thực tập.

31. Tuệ vi gia hạnh, năng diệt chứng khổ, diệt năng dẫn lạc.

Tuệ giác là động cơ có năng lực loại trừ khổ đau, lại có năng lực dẫn tới yên vui.

Through the instrumentality of wisdom, one annihilates suffering and is also capable of obtaining the final beatitude.

La sagesse est un moyen qui peut faire cesser la douleur et qui peut aussi préparer le bonheur.

Tuệ là một yếu tố đẩy sự thực tập đi tới. Tuệ có thể giúp chúng ta diệt trừ khổ đau và đem lại an lạc. Câu này xác nhận con đường của đạo Bụt là con đường tuệ giác chứ không phải con đường của sự cầu xin, của sự tín mộ. Tất cả những thực tập của ta là để đạt tới tuệ giác. Tuệ giác chuyển hóa đau khổ của ta. Vì vô minh nên ta hệ lụy, ta vướng mắc, ta đau khổ. Khi có tuệ giác thì ta không còn hệ lụy, giận hờn và đau khổ nữa. Sự thực tập quan trọng nhất là sự thực tập để đưa tới tuệ giác. Chế tác an và lạc giúp ta nuôi dưỡng và trị liệu, nhưng ta phải thực tập tuệ giác thì mới cõi trói được cho ta, làm cho ta hết khổ. Tuệ giác cũng đem lại hạnh phúc, an lạc cho ta tại vì nó đưa tới vô úy (không sợ hãi) và tự do. Còn sợ hãi, còn hệ lụy thì làm sao có hạnh phúc chân thực được?

32. Khổ diệt thị thực.

Khổ cũng là một thức ăn.

Suffering is also a kind of food.

La douleur est aussi un aliment.

Nếu không tiếp xúc với khổ đau, không nhận diện được sự có mặt của khổ đau thì chúng ta không làm lớn lên được ý chí tu tập của mình. Chúng ta không phát khởi được lòng từ bi và sự hiểu biết của mình. Phải tiếp xúc với khổ đau, phải tiêu thụ một lượng khổ đau nào đó trong đời sống hàng ngày thì chúng ta mới có thể lớn lên được. Trong bài hát “Quê hương đi về trên những bàn chân” của sư cô Giải Nghiêm có câu: *Khổ đau từng nuôi ta lớn lên*. Người nào chưa khổ thì người đó chưa lớn. Đừng nên sợ khổ, mỗi người nên tập uống một liều thuốc khổ đau đủ để lớn lên. Thuốc đắng dã tật! *"Người lái thuyền sáng nay đang ngắm trời mây và thân nhiên cười trước sóng. Đã không nguyện cho trời yên bể lặng mà nguyện cầu cho chân cứng đá mềm."* (những câu này được trích từ bài thơ *Hãy Nguyện Cầu Cho Bóng Tối Thêm Sâu, Hỡi Ngàn Sao Lấp Lánh*, trong thi phẩm *Hãy Gọi Đúng Tên Tôi*).

Đừng sợ khổ đau vì khổ đau có thể nuôi mình lớn lên, khổ là thực phẩm. Thái độ chạy trốn khổ đau là một thái độ không Phật tử lắm.

33. Đệ bát địa trung, diệc đắc danh trụ.

Đến địa thứ tám cũng có thể trú lại trong một thời gian lâu dài.

In the eighth stage one can also remain for a long time.

Sur la huitième terre on peut aussi séjourner longtemps, très longtemps.

Trong lãnh vực thứ tám thì có thể ở lâu được. Chúng ta có nghe nói về tám quả, từ quả Dự lưu (đi vào dòng) cho tới quả A la hán:

1. Dự lưu hướng
2. Dự lưu quả
3. Nhất lai hướng
4. Nhất lai quả

5. Bất lai hương
6. Bất lai quả
7. La hán hương
8. La hán quả

Chúng ta tưởng La hán quả là địa thứ tám và Dự lưu hương là địa thứ nhất. Nhưng ở đây thì ngược lại, đứng về phương diện cao thấp thì Dự lưu hương đứng hàng thứ tám (đệ bát địa). Chúng ta có thể ở lâu lắm trong địa thứ tám (có thể ở đến bảy kiếp).

34. Nãi chí thánh địa pháp giai khả thuyết hữu thối.

Có thể nói được là trên đường đi tới Thế đệ nhất cũng vẫn còn có sự rơi rụng.

From conversion onwards to the gotrabhūmidharma or “the stage of transformation of personality”, there is in all stages the possibility of retrogression for those who are on the path of progressive sanctification.

Jusqu’à ce qu’on soit parvenu à l’élément de la terre de la lignée, on peut dire qu’il y a partout recule.

Trước khi đi đến giai đoạn Thế đệ nhất (Thánh địa pháp) người ta còn có thể bị rơi rụng trở lại. Có bốn giai đoạn của sự thực tập:

- Giai đoạn đầu là chế tác được sức ấm (noãn). Noãn là sức ấm (la chaleur). Phải có sức ấm thì mới có năng lượng để đi tới trên con đường thực tập.
- Giai đoạn thứ hai là đỉnh (le sommet), tức là đi tới đỉnh cao. Năng lượng này đưa chúng ta tới chỗ cao như trên đỉnh núi.
- Giai đoạn thứ ba là nhẫn. Nhẫn là chịu đựng, là ôm ấp được. Chịu đựng

gì? Chịu đựng hạnh phúc, tại vì khi có hạnh phúc nhiều quá chúng ta có thể chịu đựng không nổi. Cái năng lượng kia, cái thao thức kia, chúng ta nắm chưa vững.

- Cuối cùng là Thế đệ nhất. So sánh với người đời thì mình thấy mình đã vượt thoát ra khỏi những hệ lụy, những trầm luân. Đạt đến giai đoạn thứ tư này, giai đoạn của bốn năng lượng đưa mình đi tới, thì chúng ta mới không bị rơi rụng trở lại. Nhưng trong ba giai đoạn đầu thì ta vẫn có thể còn bị rơi rụng.

Thánh địa pháp là gotrabhūmidharma (élément de la terre de la lignée), gotra là thánh, bhūmi là địa, dharma là pháp. Thánh địa pháp tức là Thế đệ nhất. Tới đây ta được xem như đã nhập lưu, đi vào dòng. Đi vào dòng rồi thì không trôi trở lại được.

35. Dự lưu giả hữu thối nghĩa, A la hán vô thối nghĩa.

Dự lưu có thể thối chuyển chứ A la hán thì không thể thối chuyển.

The strotāpanna has a chance of retrogression while an Arhat does not.

L'entrée dans le courant peut avoir des éléments de recule mais un Arhat n'a pas d'élément de recule.

Đi vào Dự lưu thì vẫn còn nguy cơ thối thất nghĩa là nguy cơ đánh mất những gì mình đã đạt được. Nhưng khi đã đạt tới quả A la hán rồi thì không còn nguy cơ đó nữa. Tới nhập lưu thì mới có kiến đạo mà chưa có tu đạo nên có thể bị rơi rụng.

36. Vô thế gian chánh kiến, vô thế gian tín căn.

Không có cái gọi là chánh kiến thế gian, không có cái gọi là tín căn thế gian.

There is neither worldly "right view" nor worldly "power of faith".

Il n'y a pas de vue correcte mondaine ni de faculté de foi mondaine.

Những người sống trong thế gian mà không thực tập chánh pháp thì chưa thật sự có chánh kiến, chưa thật sự có tín căn. Chánh kiến và tín căn không có mặt nơi những con người không thực tập. Chỉ khi nào chúng ta đi vào con đường tâm linh này thì ta mới có khả năng, có cơ hội có chánh kiến và tín lực. Có những tông phái chủ trương rằng ngoài đời có những người tuy không đi vào con đường tâm linh này nhưng cũng có thể đạt được chánh kiến và tín căn. Có sự bất đồng ý kiến ở điểm này, và đây là một trong những chủ trương của Đại Chúng Bộ.

37. Vô vô ký pháp.

Không có cái gọi là pháp vô ký.

There is nothing that is indeterminate.

Il n'a pas de choses indéterminées.

Không có cái gọi là vô ký pháp. Một là thiện, hai là ác, không thể có cái gọi là vô thường vô phạt. Đây là một chủ trương của Đại Chúng Bộ. Khi ta nói ra một câu thì câu đó chỉ có thể là thiện hoặc là ác chứ không thể là vô ký. Khi ta có một động tác thì động tác đó chỉ có thể là thiện hay là ác chứ không thể là vô ký. Một bước chân của ta là bước chân có thể đưa tới giải thoát hay đưa tới chỗ mê mờ nhưng không có bước chân nào được gọi là vô ký. Ta có thể có cảm tưởng là nó vô ký nhưng thật ra nó hơi thiện hay hơi ác một chút, nó có tính cách hướng thượng hay hướng hạ. Đại Chúng Bộ không công nhận cái gọi là vô ký (vô thường vô phạt), một là tốt hai là xấu. Đứng về phương diện tư tưởng, lời nói hay hành động cũng vậy.

38. Nhập chánh tánh ly sanh thời, khả thuyết đoạn nhất thiết kết.

Có thể nói rằng khi vào chánh tánh ly sanh thì cắt đứt được hết thảy mọi

sự kết buộc.

When one enters into the samyaktva-nyāma one may be said to destroy all the samyojanas fetters.

Quand on entre dans la fixation sur la correction, on peut dire que l'on a abandonné tous les liens.

Tánh (gotra) là bản chất của tự thân (true nature), ly sanh là không còn bị sanh khởi trở lại trong cõi hệ lụy, tiếng Phạn là samyaktva-nyāma. Vào chánh tánh ly sanh là đạt tới quả vị A la hán, đã tiêu diệt hết mọi nội kết (samyojanas) 內結, những niềm đau nỗi khổ, những nút thắt trong tâm lý và thân thể của mình, mọi tham dục, si mê và sân hận. Chúng ta tu học để làm nhẹ đi những nội kết, nhưng khi chưa đạt tới quả chánh tánh ly sanh thì những nội kết vẫn còn một phần nào đó. Chỉ khi nào đạt tới quả vị A la hán thì các nội kết trong tâm mình mới hoàn toàn được chuyển hóa.

39. Chư Dự lưu giả, tạo nhất thiết ác duy trừ vô gián.

Các vị Dự lưu có thể còn gây nhiều tội lỗi, nhưng không còn gây ra năm tội vô gián nữa.

The strotāpannas can commit all source of sins except the five capital offences which incur punishment immediately.

Les entrés dans le courant peuvent commettre tous les méfaits sauf les crimes irrémissibles.

Khi đi vào dòng rồi thì chúng ta vẫn còn có thể làm những điều tội lỗi. Tuy nhiên chúng ta sẽ không còn tạo ra những tội ác lớn như giết cha, giết mẹ, giết A la hán, hoặc làm xuất huyết một vị Thế Tôn. Những tội lớn đó gọi là tội vô gián, là những tội có quả báo liền lập tức. Đi vào dòng rồi thì chúng ta không có nguy cơ phạm vào những tội vô gián ấy nữa.

40. Phật sở thuyết kinh giai thị liễu nghĩa.

Kinh của Phật nói toàn là liễu nghĩa.

The sutra preached by the Buddha are all perfect in themselves.

Tous les soutras énoncés par le Bouddha ont un sens entièrement intelligible.

Tất cả các kinh Phật nói đều là liễu nghĩa (chân lý tuyệt đối). Thông thường chúng ta nghĩ rằng trong những kinh dạy cho người sơ cơ, Phật không nói tới sự thật tuyệt đối, chỉ nói tới sự thật tương đối để đưa người ta từ từ vào đạo tại vì căn cơ của mỗi người khác nhau. Chúng ta tin có hai loại kinh: Kinh liễu nghĩa và kinh không liễu nghĩa. Kinh liễu nghĩa là kinh diễn bày chân lý tuyệt đối. Kinh không liễu nghĩa là kinh diễn bày chân lý tương đối để người ta có thể nắm được rồi từ từ đưa người đó đi tới.

Theo Đại Chúng Bộ thì Phật không bao giờ nói loại kinh chân lý tương đối. Khi Phật mở miệng nói, Ngài chỉ diễn bày chân lý tuyệt đối thôi, nhưng tại vì căn cơ của mỗi người nghe nên người ta thấy đó là liễu nghĩa hay không là liễu nghĩa. Đây cũng là một điều biểu lộ khuynh hướng tuyệt đối hóa Đức Thế Tôn.

Khi thương trái ấu cũng tròn, khi ghét trái bồ hòn cũng méo. Thương như vậy thì khá nguy hiểm! Bất cứ những gì thuộc về người mình thương, mình cũng làm thành tuyệt đối. Như vậy là có một cái nhìn bóp méo về người đó, bắt người đó làm thần thánh, không cho người đó được làm người, không cho người đó hiện rõ chân tướng của họ. Mình buộc người thương của mình phải như ý mình muốn. Đức Thế Tôn cũng có thể là nạn nhân của cái thương, hướng hồ chúng ta!

41. Vô vi pháp hữu cửu chúng: Nhất, trạch diệt; nhị, phi trạch diệt;

tam, hư không; tứ, không vô biên xứ; ngũ, thức vô biên xứ; lục, vô sở hữu xứ; thất, phi tướng phi phi tướng xứ; bát, duyên khởi chi tánh; cửu, thánh đạo chi tánh.

Các pháp vô vi có chín thứ, đó là trạch diệt, phi trạch diệt, hư không, không vô biên, thức vô biên, vô sở hữu, phi tướng phi phi tướng, duyên khởi tánh và thánh đạo tánh.

There are nine kinds of unconditioned dharmas: 1. extinction realized by wisdom, 2. extinction not realized by the practice, 3. space, 4. the realm of infinite space, 5. the realm of infinite consciousness, 6. the realm of nothingness, 7. the realm of neither perception nor non-perception, 8. the principle of interdependence, 9. the principle of the nature of the āryan path.

Il y a neuf sortes de choses incomposées: la cessation par la connaissance discriminative, la cessation sans connaissance discriminative, l'espace, le domaine de l'infinité de l'espace, le domaine de l'infinité de la conscience, le domaine du néant, le domaine sans perception ni non-perception, la nature propre des membres de la production en relation mutuelle et la nature propre des membres de la voie.

Văn học đạo Phật có nói đến hai loại pháp: Pháp vô vi và pháp hữu vi. Pháp hữu vi là những hiện tượng có sinh, có diệt, có thành, có hoại, như bông hoa, như cái nhà. Có những pháp vô vi không do những cái khác tập hợp lại và làm ra như hư không. Hư không không do cái gì làm ra, nó còn đó hoài, không có sinh, không có diệt. Theo Đại Chúng Bộ thì có 9 pháp vô vi:

1. *Trạch diệt*: Trạch diệt là dùng trí tuệ để đi tới sự chấm dứt tất cả những khổ đau, đạt tới Niết bàn. Vô vi do trí tuệ làm phát lộ ra là trạch diệt vô vi.

2. *Phi trạch diệt*: Phi trạch diệt vô vi là cái vô vi luôn luôn có mặt đó. Dù chúng ta có hay không có trí tuệ thì nó vẫn có đó. Nhờ chánh niệm mà ta thấy

được trời xanh, trời xanh đó do chánh niệm mà có. Nhưng có một thứ trời xanh khác mà dù ta có hay không có chánh niệm, dù ta đang sống hay đã chết, thì nó vẫn có mặt như thường.

3. *Hư không*: Hư không (space) là một pháp vô vi, không sinh, không diệt, không do sự tập hợp của các điều kiện (duyên) mà có. Đây là ý của Đại Chúng Bộ. Nhưng chúng ta có thể không đồng ý. Hư không hay không gian có thể chỉ là một sáng tạo phẩm của tâm thức. Nếu không có vật thể thì không gian không thể biểu lộ ra được. Không gian, tốc độ và vật thể dính liền với nhau. Ý niệm về không gian phát sinh cùng ý niệm về vật thể, về thời gian và về tốc độ. Cho không gian là một pháp vô vi điều này chưa chắc đã đúng, mà có thể là rất sai.

4. *Không vô biên xứ*: Xứ sở của không gian vô biên.

5. *Thức vô biên xứ*: Xứ sở của tâm thức vô biên.

6. *Vô sở hữu xứ*: Xứ sở mà trong đó không có gì tồn tại, xứ sở của cái hoàn toàn không.

7. *Phi tướng phi phi tướng xứ*: Xứ sở của cái không phải là tri giác mà cũng không phải là không tri giác.

8. *Duyên khởi tánh*: Chân lý của 12 duyên khởi tự nó có mặt, không do chúng ta đặt ra, không có sinh, không có diệt. Bản chất của thập nhị nhân duyên là vô vi, không sinh, không diệt, không tới, không đi, không thành, không hoại.

9. *Thánh đạo tánh*: Bản chất của Bát chánh đạo tự nó tồn tại, chúng ta không thể tạo tác ra được. Đó là quan điểm của Đại Chúng Bộ.

Chủ trương thứ 42 là một chủ trương rất quan trọng, sẽ có ảnh hưởng rất lớn trong lịch sử tư tưởng Phật giáo sau này.

42. Tâm tánh bản tịnh, khách tùy phiền não chi sở tạp nhiễm, thuyết vi bất tịnh.

Bản chất của tâm vốn là thanh tịnh, nói bất tịnh là tại vì bụi bặm phiền não làm cho ô nhiễm.

The nature of mind is pure in its origin, they become impure when they are polluted by the dust of afflictions.

La nature propre de la pensée est originellement pure, ce sont des impuretés adventices qui la souillent.

Bản chất của tâm vốn là trong sáng nhưng vì bị phiền não xâm nhập làm nhiễm ô nên mới gọi là tâm nhiễm ô. Người ta sẽ đặt câu hỏi: Phiền não từ đâu tới? Chúng ta thấy rõ đây là khuynh hướng nhị nguyên đang còn tồn tại trong cách suy tư. Khách trần thật ra chỉ là những đối tượng (object) của căn. Khách trần là đối tượng bên ngoài. Tâm thức là chủ, đối tượng là khách. Phiền não là do đối tượng tạo ra, còn bản chất của tâm thức thì từ xưa đến nay vốn là trong sáng.

Học Duy biểu chúng ta thấy sự phát triển của tư tưởng Phật giáo bắt nguồn từ tư tưởng này, và tư tưởng này cũng bắt nguồn từ trong kinh tạng. Trong Tăng Nhất A Hàm Đức Thế Tôn có nói: “Tâm thức mình vốn là trong sáng”. Đọc Lâm Tế Lục chúng ta cũng nghe lại lời nói đó: “Tâm của ta trong sáng”. Tổ có nói tới lục đạo thần quang tức sáu luồng ánh sáng của tâm thức có thể làm ra những phép lạ. Đây là một đề tài rất quan trọng trong tư tưởng Phật giáo.

Vậy cái chủ trương thứ 42: “Tâm tánh bản tịnh, khách tùy phiền não chi sở tạp nhiễm, thuyết vi bất tịnh”, có nghĩa là bản tánh của tâm vốn là trong sáng, nhưng vì những phiền não ô nhiễm bên ngoài (khách) tới làm cho tâm

bị ô nhiễm nên gọi là tâm bất tịnh, kỳ thực tâm ta vẫn trong sáng. Đó là một điểm rất quan trọng mà sau này chúng ta thấy các vị tổ sư khai thác trong Duy Biểu học.

43. Tùy miên phi tâm, phi tâm sở pháp, diệc vô sở duyên.

Tùy miên không phải tâm, không phải tâm sở, không có đối tượng.

The tendencies are neither consciousness nor mental formations and they do not have objects of perceptions.

Les tendances ne sont ni pensée, ni formations mentales et sont dépourvues d'objets.

Tùy miên (anusāya) là những khối phiền não, những khối ràng buộc, những tập khí, những thói quen được ngủ yên trong đáy tâm thức của mình. Tùy miên, tiếng Pháp là les tendances dormantes, tiếng Anh là dormant passions. Đây là một quan điểm về tâm, về tâm sở và về tùy miên của Đại Chúng Bộ. Có sự phân biệt giữa tâm (sau này gọi là tâm vương) và tâm sở. Ban đầu chúng ta có sáu tâm và sáu thức, thứ nhất là nhãn thức tức là cái thấy và thứ sáu là ý thức tức là cái suy tư hay tri giác. Sau này chúng ta có tám thức, dưới thức thứ sáu người ta còn tìm ra thức thứ bảy và thức thứ tám.

Trong truyền thống Pháp tướng Duy Thức có 51 tâm sở. Có những truyền thống nói tâm và tâm sở là một, không thể chia hai ra được. Nhưng cũng có truyền thống cho rằng, tâm khác với tâm sở. Cũng như ta nói, dòng sông và những giọt nước là hai cũng được, không thể lầm dòng sông với những giọt nước; nhưng cũng có thể nói, dòng sông chỉ là những giọt nước làm thành. Số lượng tâm sở cũng khác nhau trong nhiều trường phái Phật giáo, nhưng nhìn chung cũng gần gần như nhau, trên dưới 50.

Đại Chúng Bộ nói tùy miên không phải tâm cũng không phải tâm sở và

chúng không có đối tượng. Đây là một quan điểm và khi các vị này chủ trương như thế, họ có lý của họ. Nhưng các vị chủ trương ngược lại cũng có lý của họ. Chúng ta không cần phải theo hẳn bên này hay bên kia, chúng ta có thể đứng trung lập để có thể thấy ý kiến của từng phía.

Sở duyên, tiếng Phạn là *alambana* tức là đối tượng của nhận thức (*objet de la perception*). Trong nhận thức có hai phần: chủ thể và đối tượng. Phần chủ thể gọi là kiến phần (*darśana-bhaga*), phần đối tượng là tướng phần (*nimitta-bhaga*). Trong mỗi tri giác, mỗi nhận thức đều có hai phần, chủ thể và đối tượng, hay kiến phần và tướng phần. Tướng phần tức là sở duyên.

Tùy miên không phải tâm, không phải tâm sở, nó không cần đối tượng. Tâm và tâm sở mới cần đối tượng, tùy miên không phải tâm cũng không phải tâm sở, chúng không phải là chủ thể thì làm sao có đối tượng. Chúng là những khối nội kết nằm đó, ta chỉ cần chuyển hóa thôi. Chúng ta chưa cần phải bàn, phê bình và phân tích quan điểm này. Chúng ta chỉ cần ý thức như vậy thôi.

44. Tùy miên dị triền, triền dị tùy miên, ứng thuyết tùy miên dữ tâm bất tương ứng, triền dữ tâm tương ứng.

Tùy miên khác với triền phược, triền phược khác với tùy miên. Nên nói tùy miên không thích ứng với tâm, triền phược mới cùng tâm thích ứng.

The anuśaya (dormant passions) is different from the paryavasthāna (pervading passions) and the paryavasthāna is different from the anuśaya. It must be said that the anuśaya does not combine with the citta, whereas the paryavasthāna does.

Les tendances sont différentes des obsessions et les obsessions sont différentes des tendances, car il faut dire que les tendances sont disjointes de la pensée, alors que les obsessions sont conjointes avec la pensée.

Tùy miên là những khối khổ đau, phiền não, những thói quen, tật xấu nằm ngủ trong chiều sâu tâm thức mình. Chúng nằm ngủ ở đó, không khuấy rối mình. Nhưng chúng có đó, mai một khi chúng thức dậy thì mình mới biết. Tùy là đi theo, miên là ngủ, nó ngủ nhưng mình đi đâu nó cũng đi theo mình. Tùy miên dị triển có nghĩa là tùy miên khác với triền.

Triền là ràng buộc, trói lại. Chữ triền được dịch ra từ chữ *samyojana*. Có 10 sợi dây trói mình lại gọi là *thập triền*. Chúng sai sử, xúi đẩy ta làm những cái mà ta không muốn làm. Sử là thúc đẩy. Thập triền, thập sử là những sợi dây trói buộc và kéo ta đi, đẩy ta làm những cái ta thật sự không muốn làm. Thí dụ ta biết nói câu đó ra là sẽ gây ra đổ vỡ mà ta cũng vẫn nói như thường, ta biết làm việc đó là sẽ gây ra đổ vỡ mà ta vẫn làm như thường tại vì “cái đó” mạnh hơn ta, nó sai sử ta, nó làm chủ ta. Sử với triền gần với nhau, giống như nhau. Mười sợi dây là thập triền, chúng trói ta lại. Mười ông chủ là *thập sử*, chúng đẩy ta làm những cái mà ta không muốn làm. Ta phải nhận diện những sợi dây ràng buộc trong ta để từ từ tìm cách tháo gỡ và phải nhận diện được những lập luận thúc đẩy mình làm những chuyện không nên làm.

Theo chủ trương này, tùy miên khác với triền và sử vì chúng không tương ứng với tâm nhưng triền và sử thì tương ứng với tâm. Tương ứng là đi đôi, là cộng tác với nhau. Tâm đi đôi với tâm sở. *Tương ứng tâm sở ngũ thập nhất* (Bát Thức Quy Củ Tụng - Huyền Trang) tức là 51 tâm sở tương ứng với ý thức. Tương ứng, tiếng Phạn là *samprayukta*, là đi đôi với nhau vì có cùng một bản chất như đất đi đôi với cây. Nếu trồng cây vào trong một khối nylon thì không có sự đi đôi, không có sự tương ứng (*visamprayukta*).

Có những pháp tương ứng với tâm gọi là *tâm tương ứng pháp* và những pháp không tương ứng với tâm gọi là *tâm bất tương ứng pháp* tại vì chúng không cùng một chất với tâm. Những lãnh vực này thuộc về tâm lý học thâm

sâu của đạo Bụt, sau này được gọi là Duy Biểu học.

Chúng ta có những tâm thức như nhãn thức, ý thức và những tâm sở (còn gọi là tâm hành) như thọ, tưởng, tác ý, niệm. Tâm (sau này được gọi là tâm vương) là dòng sông, tâm sở là những giọt nước tương ứng với dòng sông nên được gọi là tâm tương ứng. Chúng tương ứng với tâm, làm việc với tâm (*citta-samprayukta*). Có những pháp không tương ứng với tâm. Những pháp đó được gọi là *tâm bất tương ứng pháp* tại vì chúng không đồng bản chất với tâm như đặc, văn cú, số hay tốc độ. Đặc là nắm, đoạt được, chiếm hữu được. Ngược lại với đặc là thất (mất). Đó là những pháp có thật. Thi đậu giạt được một bằng cấp thì gọi là đặc, thi hỏng không có bằng thì gọi là thất. Những pháp đó không tương ứng với tâm, không cùng bản chất với tâm. Trong khi các pháp như xúc, tác ý, thọ, tưởng, tư, dục, thắng giải, niệm, định, tuệ, vô tà, vô úy, trạo cử, hôn trầm, thất niệm, bất phóng dật, bất chánh tri, v.v... đều là những tâm sở có cùng một bản chất với tâm như những giọt nước cùng một bản chất với dòng sông. Một cái bọc nylon, ta có thể dùng để chứa 2 hay 3 lít nước nhưng bọc nylon không cùng bản chất với nước, nylon không tương ứng với nước.

Văn chương, những câu văn, những chấm phết, dấu hỏi, chấm than, những danh từ, không phải là tâm, không phải là tâm sở và chúng không tương ứng với tâm. Những con số như số 10, số 100, số 1000 đều là pháp nhưng chúng không cùng bản chất với tâm nên gọi là tâm bất tương ứng pháp. Tốc độ cũng vậy, nó là một pháp nhưng không tương ứng với tâm.

Dưới đây là 5 phạm trù của 100 pháp theo Pháp tướng tông, được liệt kê như sau:

1. Sắc, như mắt, tai, mũi, lưỡi, v.v...
2. Tâm, số lượng của những pháp đó khác nhau trong mỗi tông phái. Đối

với Hữu Bộ thì tâm chỉ có một thôi trong khi với Pháp tướng duy thức tông có tới 8 tâm.

3. Tâm sở, số lượng các pháp này cũng khác nhau trong các tông phái, tông phái này nói có 51 tâm sở, tông phái kia nói chỉ có 47 thôi.

4. Tâm bất tương ứng pháp.

5. Pháp vô vi (dharma non composé). Có tông phái nói chỉ có một pháp vô vi là Niết bàn, trong khi Đại Chúng Bộ nói có 9 pháp vô vi.

Tâm và tâm sở đều có kiến phần và tướng phần, nghĩa là chủ thể và đối tượng. Theo chủ trương của Đại Chúng Bộ thì tùy miên không phải tâm cũng không phải tâm sở cho nên không có đối tượng, không có sở duyên (alambana). Chúng chỉ là những khối phiền não thôi.

45. Quá khứ vị lai phi thật hữu thể.

Quá khứ và vị lai không có bản thể chân thật.

The past and future do not have the nature of reality.

Le passé et le future n'existent pas réellement.

Quá khứ và vị lai không có thực thể chân thật. Đây là lập trường của Đại Chúng Bộ khi Hữu Bộ đã trở thành một tông phái rất hùng mạnh. Đây cũng là một phản ứng ngược lại, vì theo Hữu Bộ thì tất cả đều hiện hữu. Không những hiện tại đang có mặt mà quá khứ và tương lai cũng đang có mặt.

Làng Mai thường nhắc một câu trong kinh *Người biết sống một mình*: “Quá khứ đã không còn và tương lai thì chưa tới, hãy quán chiếu sự sống trong giây phút hiện tại.” Đó là một lời trực tiếp của Đức Thế Tôn. Căn cứ trên những câu kinh như câu ấy, chúng ta xác nhận chỉ có hiện tại là hiện hữu. Vì quá khứ không còn và tương lai thì chưa tới, nên chúng được coi như không có. Đại Chúng Bộ bám vào những câu như thế để chứng tỏ cho Hữu

Bộ biết là họ sai khi họ nói quá khứ và tương lai đều hiện hữu.

Vào thế kỷ thứ 3 trước Thiên Chúa, trong thời A Dục vương, Hữu Bộ đã có thể đứng rất vững, là một trong ba tông phái mạnh nhất ở Ấn Độ thời đó. Đó là Đại Chúng Bộ, Hữu Bộ và Thượng Tọa Bộ. Hữu Bộ đang phát triển rất mạnh. Theo tư liệu của Phật giáo Therevāda thì vua A Dục có thiện cảm với Thượng Tọa Bộ hơn, vì vậy Hữu Bộ đã dời đại bản doanh lên miền Bắc, ở Kashmir. Hữu Bộ còn một trung tâm lớn khác ở miền Tây (Gandhara). Thầy Thế Thân lớn lên và tu tập ở trung tâm miền Tây này. Chủ trương của Hữu Bộ miền Tây có hơi khác với chủ trương của Hữu Bộ miền Đông Bắc nên thầy Thế Thân quyết định lên Kashmir để học thêm về giáo lý gốc của Hữu Bộ. Thầy tới mà không để lộ ra cho biết tông tích của mình và sau đó đã học được hết tinh hoa của giáo lý Hữu Bộ. Học xong, trở về trung tâm miền Tây, thầy viết một tác phẩm tên là A tỳ đạt ma Câu Xá Luận (Abhidharma-Kośāśāstra), có nghĩa là kho tàng của A tỳ đạt ma.

Tác phẩm A tỳ đạt ma Câu Xá Luận, trên phương diện hình thức được xem như là thu tóm tất cả những tinh hoa của Hữu Bộ nhưng kỳ thực không hẳn như vậy. Những gì thầy Thế Thân cho là còn khiếm khuyết của Hữu Bộ thì thầy đã loại ra hoặc chỉnh đốn lại. Thầy có cảm tình với kinh Lượng Bộ. Kinh Lượng Bộ có khuynh hướng nương vào những lời kinh của Bụt hơn là nương vào Luận tạng. Trong các truyền thống Hữu Bộ và Thượng Tọa Bộ, Luận tạng dần dần trở thành quan trọng hơn cả Kinh tạng, vì Luận tạng được xem là công trình hệ thống hóa những giáo lý trong Kinh. Cũng vậy nên người ta đã sử dụng danh từ Abhidharma. Abhidharma được dịch là Thắng pháp, tức là Superdharma. Cũng như ở Trung Quốc, người ta nói Như Lai thiên không bằng Tổ sư thiên. Vì vậy Kinh Lượng Bộ, một tông phái xuất hiện sau Hữu Bộ đã phản ứng lại: “Các anh đi xa quá! Tôi không dựa vào

Luận, tôi chỉ tin vào Kinh thôi. Tôi muốn bám chặt lấy những lời dạy trực tiếp của Đức Thế Tôn.”

Thầy Thế Thân tuy học theo Hữu Bộ nhưng cũng có khuynh hướng của Kinh Lượng Bộ. Tác phẩm Câu Xá Luận ban đầu người ta tưởng là một tập đại thành trung thực của Hữu Bộ, không ngờ thầy đã vượt lên cả Hữu Bộ. Ban đầu có sự chống đối của các luận sư trong Hữu Bộ, nhưng rốt cuộc thì thầy Thế Thân đã thắng. Tác phẩm Câu Xá Luận sau đó được toàn cõi Ấn Độ chấp nhận, coi như một bảo vật và đã được dịch ra tiếng Hán.

Hữu Bộ chủ trương rằng bản chất của tất cả các pháp đều có thật, không những hiện tại có thật mà quá khứ và tương lai cũng có thật. Đó là một điểm mà sau này Đại thừa cực lực chống đối. Vì Hữu Bộ chủ trương *hữu* nên Đại thừa chủ trương *không*. Hữu Bộ chủ trương *ngã không pháp hữu*, chỉ có *ngã* là không còn tất cả các pháp đều có. Đại thừa thì nói *ngã đã không mà pháp cũng không*. Chúng ta đã từng nói rằng Hữu Bộ đã đóng góp cho Đại thừa rất nhiều, trong đó có sự kích thích Đại thừa phát triển *giáo lý không*.

Chủ trương 45 này là một phát súng thần công bắn vào Hữu Bộ: Quá khứ vị lai phi thật hữu thể. Chúng ta sẽ có cơ hội trở lại điểm này, một điểm rất sâu sắc.

46. Nhất thiết pháp xứ phi sở tri, phi sở thức lượng, phi sở thông đạt.

Tất cả các pháp xứ đều không phải là đối tượng của tri giác, không phải là đối tượng của nhận thức so sánh, mà chỉ có thể được thông đạt.

None of the dharma-āyatanas are objects of perceptions or objects of consciousness that can be compared to but they can only be attained through understanding.

Le domaine des phénomènes mentaux (dharma-āyatanas) n'est ni

connaissable ni perceptible à la conscience, mais il est compréhensible.

Tất cả các pháp xứ không phải là đối tượng của thức, không phải là những gì mà tâm thức có thể nắm bắt và có thể thông đạt được. Pháp xứ là đối tượng của ý thức. Xứ (*āyatana*) có nghĩa là lãnh vực, như Tứ niệm xứ là bốn lãnh vực của chánh niệm: thân, thọ, tâm và pháp.

Đạo Bụt có nói đến 12 lãnh vực gọi là thập nhị xứ. Chúng ta có mắt (nhãn xứ), tai (nhĩ xứ), mũi (tỷ xứ), lưỡi (thiệt xứ), thân (thân xứ), ý (ý xứ) gọi là sáu căn. Có căn thì có đối tượng của căn, mắt có sắc, tai có thanh, mũi có hương, lưỡi có vị, thân có xúc và ý có pháp. Tất cả các sắc nằm trong lãnh vực sắc xứ, tất cả các âm thanh nằm trong lãnh vực thanh xứ, tất cả các mùi hương nằm trong lãnh vực của hương xứ, tất cả các vị nằm trong lãnh vực của vị xứ, tất cả các cảm giác nằm trong lãnh vực của xúc xứ, tất cả các đối tượng của ý thức (tư duy) nằm trong lãnh vực của pháp xứ. Pháp xứ là đối tượng của ý (manas). Ví dụ khi mình suy nghĩ và hình dung về núi Pyrénées thì hình ảnh của núi Pyrénées hiện lên trong tâm mình. Đó là một pháp xứ. Khi mình suy nghĩ về cha mình thì hình ảnh cha hiện lên trong đầu mình. Đó là một pháp xứ. Đang ở Loubès-Bernac nhưng mình nghĩ tới Paris thì hình ảnh Paris là pháp xứ, là đối tượng của tâm thức. Một bên là nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; còn một bên là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; sáu căn đối với sáu trần hợp lại thành mười hai xứ. Pháp xứ như vậy là 12 lãnh vực gồm có 6 căn và 6 trần, tất cả đều là đối tượng của tâm thức.

Theo chủ trương 46 này của Đại Chúng Bộ thì tất cả các pháp xứ đều không phải là đối tượng của nhận thức, của sự suy đạt, đo lường, hiểu biết, hay thông đạt. Các học giả hiểu câu này một cách khác nhau. Trước hết ta có thể hiểu như thế này: Khi nhìn Paris hay nhìn núi Alpes ta tưởng là ta đã nắm được Paris, nắm được núi Alpes, ta biết được chúng là gì rồi. Nhưng kỳ thực

ta chưa nắm được gì hết. Chúng là pháp xứ nhưng ta chỉ tạo ra được một hình ảnh về chúng trong đầu ta mà thôi. Hình ảnh của chúng không phải là chúng. Chỉ khi nào ta đạt tới một quả vị nào đó, ta có tuệ giác nào đó thì chúng mới trở thành đối tượng thật của sự thông đạt, của sự hiểu biết của ta. Cũng như khi hai người trẻ yêu nhau thì họ tạo ra một hình ảnh rất đẹp về nhau. Họ tưởng họ yêu người kia thiệt, nhưng thật ra họ chỉ yêu cái hình ảnh đẹp mà họ tạo ra trong đầu thôi. Giữa người yêu và hình ảnh của người yêu mà ta có, có một sự khác biệt lớn. Chỉ cần về sống với nhau chừng sáu tháng thì biết.

Nói về yêu ghét hay nhận thức cũng vậy. Ta không nắm được pháp xứ đích thực, ta tạo ra hình ảnh của pháp xứ cho ta mà thôi. Ta sống với ảo tưởng, nói theo Duy Biểu học thì ta sống với biến kế sở chấp, ta không đạt được tới viên thành thật.

Có khi sống với cha mấy mươi năm mà mình cũng chưa thấy được và hiểu được. Sống với cha nhưng mình có một hình ảnh rất sai lạc về cha. Mình có thể cứ sống với hình ảnh sai lạc đó suốt đời, rồi mình giận hờn, rồi mình thất vọng. Mình chưa thực sự biết cha mình là ai. Có những em bé mồ côi, lớn lên buồn khổ, nghĩ rằng mình đau khổ vì chưa bao giờ được sống với cha. Nhưng có những người không mồ côi, đã từng sống với cha ba bốn chục năm mà vẫn buồn khổ. Cha làm mình khổ, mình làm khổ cha, mình không hiểu cha, cha không hiểu mình. Mỗi người có một hình ảnh về người kia, cứ sống với hình ảnh đó rồi giận và ghét cái hình ảnh đó. Vì vậy pháp xứ không phải là đối tượng của nhận thức. Đối tượng đó không phải là tự thân thực tại, mà chỉ là những bóng ma. Ta hãy cứ tạm hiểu chủ trương này như vậy. Sau này đi sâu vào lịch sử tư tưởng Phật giáo ta sẽ thấy rõ hơn.

47. Vô trung hữu.

Không có gì gọi là trung hữu.

There is no intermediate existence.

Il n'y a pas d'existence intermédiaire.

Không có trung ấm thân. Khi chết rồi thì ta tiếp tục sanh ra trong một hình thức khác mà không cần phải đi qua thời gian 49 ngày, không cần cứ bảy ngày thì cúng thất một lần. Trung ấm thân, tiếng Tây Tạng là bardo. Sau khi chết, trước khi đi đầu thai thì mình sống với thân trung ấm, nó nhỏ hơn thân của mình chút xíu và thân ấy không ăn uống những thức ăn thường, chỉ người mùi hương mà sống và cứ bảy ngày nó biến chuyển một lần. Theo tín ngưỡng nhân gian là phải cầu nguyện, phải cúng cho người đó được nhẹ nghiệp để đi qua 49 ngày, cuối cùng người đó được tái sanh vào những hình thái đẹp đẽ hơn. Chủ trương của Đại Chúng Bộ là không tin vào trung ấm thân.

48. Chư Dự lưu giả diệc đắc tĩnh lực.

Các vị Dự lưu cũng có tịnh lực.

The Strotapānnas can also attain the dhyāna.

Les "Entrés dans le courant" obtiennent aussi les méditations.

Những người đắc được quả vào dòng cũng có thể có khả năng đi vào thiền định dù cho thiền định của họ còn là thiền định sơ khởi. Đó cũng là chủ trương của Đại Chúng Bộ.

Giờ đây chúng ta hãy đi sang những tông phái có liên hệ tới Đại Chúng Bộ trước khi tìm hiểu Hữu Bộ.



CHỦ TRƯỞNG CỦA NHỮNG BỘ PHÁI PHÁT SINH TỪ ĐẠI CHÚNG BỘ

Nếu chúng ta nghĩ rằng Đại Chúng Bộ đã phát triển để trở thành Phật giáo Đại thừa là chúng ta sai lầm. Có sự phân phái ra thành Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Đại Chúng Bộ có khuynh hướng tiến bộ, không bảo thủ, nên chúng ta tưởng Đại Chúng Bộ sau này sẽ trở thành Đại thừa. Đó là một sự sai lầm. Đại Chúng Bộ cũng như một số bộ phái phát sinh từ Đại Chúng Bộ có cung cấp một số tuệ giác cũng như tư tưởng, ý kiến có thể giúp cho sự xuất hiện của Đại thừa. Nhưng những tông phái đó không trở thành Đại thừa. Sau khi Đại thừa được thành lập, những tông phái đó vẫn tiếp tục con đường của họ. Không những các tông phái của Đại Chúng Bộ đóng góp vào việc làm phát sinh và lớn mạnh Phật giáo Đại thừa mà những tông phái của Thượng Tọa Bộ cũng vậy. Trong tình trạng trăm hoa đua nở thì những tông phái của Thượng Tọa Bộ cũng có đóng góp nhiều nguyên liệu, nhiều yếu tố cho sự thành lập Phật giáo Đại thừa. Khi Phật giáo Đại thừa đã xuất hiện và

lớn mạnh thì Thượng Tọa Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và các bộ phái khác vẫn tiếp tục con đường của họ.

ĐA VĂN BỘ

Hôm nay chúng ta bắt đầu đọc về những chủ trương của Đa Văn Bộ (Bahuśrutīya). Sru là nghe, là học. Đa Văn Bộ là một bộ phái phát xuất từ Đại Chúng Bộ. Đa văn là học hỏi, nghiên cứu thật nhiều. Thanh văn có nghĩa là học trò, là người tìm tới nghe Bụt giảng dạy (student).

1. Vị Phật ngũ âm thị xuất thế giáo: nhất, vô thường; nhị, khổ; tam, không; tứ, vô ngã; ngũ, Niết bàn tịch tĩnh. Thử ngũ năng dẫn xuất lý đạo cổ.

Năm sự thuyết giảng sau đây đích thực là giáo lý xuất thế của Bụt: đó là vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết bàn. Chúng có công năng đưa tới giải thoát.

The Teachings of the Buddha on the following five themes are the supermundane Teachings, the true teachings of the Buddha because the Teachings on these five themes lead a man to the attainment of the path of emancipation: 1st, impermanence; 2nd, suffering; 3rd, emptiness; 4th, non-self; 5th, nirvana.

Il y a cinq enseignements du Bouddha qui peuvent être décrites comme supramondaines: 1. l'impermanence, 2. le malêtre, 3. le vide, 4. le non-soi, 5. le nirvana quiétude. Ces cinq enseignements ont le pouvoir de nous montrer la voie supramondaine.

Phật ngũ âm thị xuất thế giáo có nghĩa là có năm giáo lý được gọi là giáo lý xuất thế, còn tất cả những giáo lý khác đều có thể xem là giáo lý nhập thế. Giáo lý nhập thế là giáo lý ứng dụng trong đời sống hàng ngày để làm cho

người ta bớt khổ. Giáo lý xuất thế có thể giúp người đi tới giải thoát hoàn toàn. Năm giáo lý (ngũ âm) đó là: vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết bàn. Như vậy Đa Văn Bộ chủ trương có *năm pháp ấn* thay vì *ba pháp ấn*. Trong Phật giáo Nam tông, hệ phái Theravāda hiện bây giờ còn tồn tại ở Tích Lan, có nói tới ba pháp ấn là khổ, vô thường và vô ngã. Trong Hán tạng, chỉ có *một* kinh trong Trung A Hàm nói có ba pháp ấn là vô thường, vô ngã và Niết bàn; còn trong các kinh khác thì có thêm *khổ* vào: khổ, vô thường, vô ngã và Niết bàn. Trong kinh A Hàm nói trên ba danh từ vô thường, vô ngã và Niết bàn được lặp lại đến bốn lần. Theo tôi thì đó đúng là ba “pháp ấn”. Pháp ấn là chữ ký của Bụt. “Đây là giáo lý của tôi! Giáo lý nào không mang ba dấu ấn của vô thường, vô ngã và Niết bàn thì giáo lý đó không phải là do tôi dạy.” Ấn là con dấu, là chữ ký. Thầy Long Thọ (Nagarjuna) ở thế kỷ thứ hai, trong tác phẩm Đại Trí Độ Luận (Mahāprajñāparamitā-sāstra) cũng nói tam pháp ấn là vô thường, vô ngã và Niết bàn.

Thật ra, nếu cho ba pháp ấn là khổ, vô thường và vô ngã thì còn thiếu. Ba pháp ấn là vô thường, vô ngã và Niết bàn là đầy đủ nhất. Nếu nói có *năm* pháp ấn là vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết bàn thì cũng được. Thành thạo chúng ta có nghe tới “Tứ pháp ấn” và “Ngũ pháp ấn”, bốn hay năm pháp ấn đều được, miễn là trong đó có pháp ấn Niết bàn. Nếu không có Niết bàn thì không đầy đủ, nếu không có Niết bàn thì chỗ nào để cho vô thường và vô ngã trở về? Bụt dạy vô thường và vô ngã nhưng Bụt cũng dạy Niết bàn vì Niết bàn là nền tảng của tất cả.

Ví dụ chúng ta có một đồng euro, có mặt trái và mặt phải. Cả hai mặt dựa trên chất kim khí mà biểu hiện. Nếu không có chất kim khí thì mặt trái và mặt phải dựa vào đâu, làm sao mà có được? Ở đây, vô thường, vô ngã là sự biểu hiện của thực tại và thực tại đó chính là Niết bàn. Cũng như sóng dựa lên

nước mà có, nếu không có nước thì sóng trở về đâu? Giáo lý mà không có Niết bàn thì cũng giống như bốn Diệu đế mà mất đi Diệu đế thứ ba. Sự thật thứ ba là Niết bàn, là giải thoát, là sự vắng mặt của khổ đau, của phiền não. Chúng ta có thể nói rằng tại vì người ta bị ám ảnh quá nhiều bởi sự thật thứ nhất là khổ nên đã đưa giáo lý khổ vào trong Tam pháp ấn. Đưa *khổ* hay đưa *không* vào cũng không sao nhưng lấy *Niết bàn* ra thì chắc chắn không đúng.

Chúng ta có thể nói, vô thường và vô ngã thuộc về thế giới của hiện tượng và thế giới hiện tượng đó dựa trên nền tảng bản thể là Niết bàn, cũng như tất cả các sóng đều dựa trên nước. Sự vật có sinh, có diệt, có một, có nhiều, có tới, có đi. Sống trên bình diện tích môn, người ta có thể bị kéo đi bởi thế giới hiện tượng, người ta lo sợ, tuyệt vọng. Nhưng nếu tiếp xúc được với bản môn, với Niết bàn thì tất cả những lo sợ, tuyệt vọng đó tan biến. Cũng như sóng: Sóng có lên, có xuống, có lớn, có nhỏ và sóng đau khổ vì sự lên, xuống, lớn, nhỏ đó. Nhưng nếu sóng biết sóng chính là nước thì dù có lên hay xuống nó cũng vui. Vì vậy, Tam pháp ấn phải diễn bày được *hai mặt của thực tại* là tích môn và bản môn. Tích môn là thế giới của hiện tượng (phénomènes) và bản môn là thế giới của bản thể (noumène). Tam pháp ấn chính xác nhất là vô thường, vô ngã và Niết bàn. Bỏ Niết bàn ra là một sự thiếu sót. Giáo lý mà không có Niết bàn thì không có giải thoát, giáo lý đó không mang chữ ký của Đức Thế Tôn.

Một trong những giáo lý căn bản của đạo Bụt là giáo lý Tứ diệu đế. Tứ diệu đế bắt đầu bằng khổ và phần lớn trong chúng ta bị trói buộc vào danh từ. Bụt đã nói khổ rồi thì chúng ta phải tìm cách chứng minh rằng cái gì cũng khổ, đời là bể khổ, để chứng tỏ là Bụt nói đúng. Đói cũng khổ, no cũng khổ, bận rộn cũng khổ, rảnh rang cũng khổ, tất cả đều phải khổ hết, nói như thế thì mới đúng theo lời Bụt dạy. Như vậy chúng ta không phải là học trò thông

minh của Đức Thế Tôn. Bụt dạy cái khổ có mặt đó nhưng chúng ta phải nhìn vào cái khổ đó để tìm ra được sự thật thứ hai là tập đế, tức là nguyên nhân đưa đến cái khổ. Nếu chúng ta chạy trốn khổ đau thì không bao giờ chúng ta tìm được nguyên nhân, chúng ta không bao giờ chuyển hóa được khổ đau. Khổ là một sự thật và là một sự thật rất cao quý, không có khổ thì chúng ta không thể nào chế tác cái hiểu và cái thương được.

Người ta nói, khổ thì có gì là cao quý mà gọi là diệu đế, mà gọi là thánh đế? Nhưng không có khổ thì làm gì có hiểu và thương? Chúng ta đã từng nghe nói rằng là người tu mình phải tự nhắc lại hoài câu “đời là khổ” để giúp mình đừng lãng vãng tới những khu vực của đam mê và dục vọng mà rước khổ vào thân. Nhưng nếu chúng ta thiếu thông minh thì điều đó có thể thành ra một giáo điều.

Đặc tính của thế giới hiện tượng là vô thường và vô ngã. Khi tiếp xúc được tính vô thường và vô ngã một cách sâu sắc thì ta tiếp xúc được Niết bàn. Niết bàn không phải là cái gì đi ngược lại với vô thường và vô ngã. Cũng như khi tiếp xúc được với sóng thì ta tiếp xúc được với nước, bỏ sóng đi thì không có nước. Tu học không có nghĩa là vất bỏ vô thường và vô ngã để đi tới Niết bàn, vì Niết bàn nằm ngay trong vô thường và vô ngã, cái không sinh diệt nằm ngay trong cái sinh diệt. Đó là một pháp ấn. Vì quá chú trọng tới ý niệm khổ, vì nghĩ rằng Tứ diệu đế là giáo lý căn bản của đạo Bụt nên người ta không thể không lấy khổ làm một pháp ấn. Đọc kinh A Hàm hay kinh Nikaya chúng ta thấy khổ đi đôi với vô thường và vô ngã.

Chúng ta nói bản chất của một cái bàn hay của một bông hoa là vô thường và vô ngã thì rất đúng. Nhưng nói bản chất của chúng là khổ thì rất khó hiểu. Khổ là gì? Khi sự vật là vô thường mà ta cho chúng là thường thì ta khổ. Khi chúng là vô ngã mà ta cho chúng là có ngã thì ta khổ. Khổ không phải là bản

tính của sự vật mà là kết quả của nhận thức sai lầm, của vô minh. Vì vậy gán cho thực tại thuộc từ khổ thì rất là ngây thơ. Thật ra, đem khổ vào như một trong những pháp ấn thì cũng không sao, miễn là chúng ta đừng lấy Niết bàn ra khỏi pháp ấn.

Sau này người ta lại cho thêm pháp ấn *không* vào. Trong Phật giáo bộ phái, lúc ban đầu người ta chưa khai thác đủ ý niệm về *không*. Có một số kinh nói về *không*. Trong Trung Bộ có hai kinh nói về *không*, nhưng giáo lý về *không* chưa được khai thác trong Thượng Tọa Bộ và trong những năm đầu của Đại Chúng Bộ. Mãi cho đến khi Hữu Bộ xuất hiện với chủ trương “chỉ có ngã là không còn các pháp đều là có” thì lúc đó Đại thừa mới phản ứng lại rất mạnh và bắt đầu đề cao giáo lý pháp không. Đó là lý do khiến cho các kinh đại thừa xuất hiện lúc ban đầu là những kinh Bát nhã, vì chủ lực của các kinh Bát nhã là giáo lý *không* (*sūnyatā*). Khi thấy Đại thừa rầm rộ nói về *không* thì các bộ phái cho *không* vào, thành ra ta có tới năm pháp ấn. Có sự ảnh hưởng lẫn nhau và bộ phái này học được từ các bộ phái khác. Đó là một loại trăm hoa đua nở.

Khi thấy một chủ trương như vậy thì chúng ta phải hiểu nó trong ánh sáng của sự chuyển biến và phát triển của tư tưởng Phật giáo. Chỉ cần đọc một chủ trương thôi, chúng ta đã có thể biết được đại khái tông phái đó xuất hiện vào thế kỷ nào và chịu ảnh hưởng của những tông phái nào.

2. Như Lai dư âm thị thế gian giáo.

Những thuyết giảng khác của Phật là giáo lý nhập thế.

The Teachings of the Tathāgata on the themes other than above are mundane Teachings.

Les autres enseignements peuvent être décrit comme enseignements mondaines.

Những giáo lý khác của Như Lai thì thuộc về giáo lý nhập thế. Giáo lý nhập thế là những giáo lý giúp cho loài trời và loài người sống hạnh phúc hơn nhưng không đưa những loài đó tới được lãnh vực xuất thế gian (lokottara). Tư tưởng này trái chổng với tư tưởng của Đại Chúng Bộ lúc ban đầu, tức là chủ trương thứ năm của Đại Chúng Bộ, “Thế Tôn sở thuyết vô bất như nghĩa”: Tất cả những gì Đức Thế Tôn nói, không có gì là không có tính chất xuất thế gian.

Ban đầu người ta nghĩ rằng bất cứ cái gì Đức Thế Tôn dạy cũng là chân lý tuyệt đối, nhưng vì người nghe có thể tiếp nhận một cách khác nhau nên chia ra thành giáo lý thế gian hay giáo lý xuất thế gian. Bây giờ người ta đi tới quan niệm rất rõ rệt là có những kinh có khả năng đưa mình tới lãnh vực xuất thế gian và có những kinh chỉ đem lại lợi lạc và hạnh phúc cho người trong thế gian mà thôi. Những giáo lý như vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết bàn có mục đích đưa con người tới lãnh vực xuất thế. Còn những giáo lý không nói đến vô thường, khổ, không, vô ngã, Niết bàn là những giáo lý nhập thế, chúng có khả năng làm vơi bớt khổ đau và đem lại hạnh phúc cho con người.

Tu học ở Làng Mai khi đọc những câu này chúng ta phải có cái thấy của riêng mình: giáo lý vô thường và vô ngã cũng có thể giúp được người đời. Nếu thực tập vô thường và vô ngã cho đúng mức thì mình đạt tới giải thoát hoàn toàn. Nhưng nếu thực tập vô thường và vô ngã tới một mức nào đó, thấy được sự vật là vô thường và vô ngã, thấy được hạnh phúc không phải là một cái gì riêng biệt, thì ta cũng bớt khổ và thấy rằng giáo lý vô thường và vô ngã cũng là giáo lý nhập thế chứ không phải chỉ là giáo lý xuất thế gian mà thôi. Phân biệt có năm giáo nghĩa là xuất thế gian còn những giáo nghĩa khác là thế gian thì có hơi gò ép.

3. Hữu A la hán vi dư sở dụ, do hữu vô tri diệt hữu do dự, tha linh ngộ nhập, đạo nhân thanh khởi.

Chủ trương thứ ba này chúng ta đã được học rồi, đó là năm khuyết điểm của một vị A la hán.

THUYẾT GIẢ BỘ

Sau đây là những chủ trương của Thuyết Giả Bộ (Prajñaptivāda). Thuyết Giả Bộ cũng là một tông phái phát xuất từ Đại Chúng Bộ. Prajñapti là giả, là giả danh, là ước lệ (conventionnal). Chúng ta ngồi đây ở bán cầu này thì đồng ý với nhau rằng phía này là trên còn phía kia là dưới. Những người đang ngồi ở bán cầu bên kia, theo ta thì hình như họ đang ngồi chống ngược lại. Ý niệm về trên và dưới là do mình đồng ý với nhau (ước lệ) chứ không phải là sự thật tuyệt đối. Chữ giả danh dịch ra tiếng Pháp là désignation conventionnelle, tiếng Anh là conventional designation.

Nhìn bên ngoài ta thấy có hai người khác nhau, nhưng kỳ thực trong bản chất, con là sự tiếp nối của cha. Nhìn chậu hoa cúc chúng ta thấy cây cúc có chín chồi, ta tưởng là có chín cây cúc nhưng thật ra chỉ có một gốc cúc. Ta đặt ra “cha” và “con”, “tôi” và “anh”, hai người khác nhau. Đó là những ước lệ (convention), là những danh từ ta sử dụng vậy thôi chứ thật ra tuy nói là hai nhưng không phải là hai. Trong tuệ giác duyên sinh thì cái một chứa tất cả những cái khác. Trên phương diện thực dụng, ta phải gọi mỗi người bằng một cái tên. Ta thấy có vẻ như cha là một người hoàn toàn khác với con, nhưng kỳ thực con là sự nối tiếp của cha; tuy cây cúc có chín nhánh nhưng chín nhánh đó chỉ là một cây cúc. Những danh từ hay những ý niệm chúng ta đặt ra để gọi những hiện tượng, đó không phải là những thực tại riêng rẽ mà là những ước lệ. Bộ phái này chủ trương rằng tất cả các pháp đều chỉ là những ước lệ. Ta có thể dịch là giả danh (prajñapti). Ta cũng có thể gọi

Thuyết Giả Bộ là Giả Danh Bộ.

1. Vị khổ phi uẩn.

Khổ không phải uẩn.

Suffering is not the skandhas.

La souffrance n'est pas un agrégat.

Trước kia chúng ta đã nói năm ấm (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) là khổ. Hình hài là khổ, cảm giác là khổ, tri giác là khổ, tâm hành là khổ, nhận thức là khổ.

Thuyết Giả Bộ nói năm uẩn là vô thường, vô ngã, nhưng không phải là khổ vì ta bám vào năm uẩn, cho chúng là ngã nên ta khổ. Bản chất năm uẩn không phải là khổ.

Trong kinh Bảo Tích, một kinh Đại thừa xuất hiện khá sớm, có một ví dụ: Có một người đàn ông lượm một cục đất ném vào con chó. Con chó đau quá, giận dữ đuổi theo sủa cục đất. Con chó không biết rằng cái làm nó đau không phải là cục đất mà là người đàn ông đã ném cục đất.

Năm uẩn không phải là cái làm cho chúng ta đau khổ. Chỉ vì ta vô minh, kẹt vào năm uẩn, không biết năm uẩn là vô ngã nên ta khổ. Kẻ thù của con chó không phải là cục đất, kẻ thù của nó là người đàn ông đã liệng cục đất. Tự thân của uẩn không phải là khổ. Ta khổ là tại ta không biết cách xử lý năm uẩn. Chính những tư tưởng này đã chế tác ra những ví dụ rất hay trong kinh Đại thừa.

2. Thập nhị xứ phi chân thật.

Mười hai xứ không phải chân thật.

The twelve āyatanas are not real (entities).

Les douze domaines ne sont pas des réalités achevées et complètes.

Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp không phải là những gì có thật. Chúng chỉ là những giả danh nương vào nhau mà phát hiện. Đây là một câu trả lời cho Hữu Bộ. Hữu Bộ nói, chỉ có ngã là không có, còn tất cả các pháp đều là có thật. Chủ trương thứ hai của Thuyết Giả Bộ nói gần giống như Đại thừa: Tất cả các pháp mà các người cho là có đó, chúng cũng không có luôn.

3. Chư hành đãi triển chuyển hòa hiệp, giả danh vi khổ. Vô sĩ phu dụng.

Các hành triển chuyển đối chiếu với nhau mà giả danh là khổ, không có cái sĩ dụng ở đây.

The samskāras are provisionally called suffering, when two samskāras combine with each other, they have no potent power to cause suffering.

Les composés qui évoluent en interdépendance, provisoirement appelés souffrance, n'ont pas de pouvoir pour causer de la souffrance.

Chủ trương này chẳng qua là sự diễn giải của chủ trương thứ nhất. Chư hành là tất cả những hiện tượng. Hành là formation, hình hài mình là một hành, cái bàn là một hành, bông hoa kia là một hành, tự chúng vô thường, vô ngã. Phiền não cũng là một hành gọi là tâm hành. Khi các hành phối hợp với nhau để chuyển biến thì người ta tạm gọi là khổ. Nhưng kỳ thực các hành ấy không có khả năng tạo ra cái khổ. Cái bàn, bông hoa, cục đất không có tác dụng gây đau khổ. Vô sĩ phu dụng là không có khả năng gây ra đau khổ.

Đa Văn Bộ chủ trương, các hành là vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết bàn. Thuyết Giả Bộ đi tới một bước nữa và chủ trương: Nói các hiện tượng (hành) là vô thường, không, vô ngã, Niết bàn thì được, nhưng nói các hiện tượng là khổ thì không được. Những hiện tượng như sắc, thọ, tưởng, hành, thức, không có khả năng gây ra đau khổ. Đau khổ có là do vô minh của

chúng ta. Chúng ta không biết xử lý sắc, thọ, tưởng, hành, thức; chúng ta bị kẹt, bị vướng mắc vào chúng, nhận chúng là ngã cho nên chúng ta mới đau khổ.

Năm uẩn làm cho người ta điêu đứng tại vì người ta không biết cách xử lý năm uẩn. Biết cách xử lý năm uẩn thì chúng không làm mình đau khổ được. Chính sinh tử cũng vậy. Sinh tử có thể làm cho người ta điêu đứng, nhưng đối với người giải thoát thì sinh tử chỉ là một trò chơi thôi. Tuệ Trung thượng sĩ đời Trần nói: *Sinh tử tương bức hễ ư ngã hà thương*, nghĩa là sinh tử không có thể ép uổng được ta đâu. Tùy theo cách ta nhìn sinh tử. Nếu ta có vô minh thì sinh tử sẽ làm cho ta sợ, nếu ta có trí tuệ thì sinh tử chỉ là một trò chơi. Bản chất của năm uẩn và của các hành là vô thường và vô ngã. Ta không cần phải chạy trốn chúng, ta khỏi cần phải chuyển hóa chúng. Nếu ta không bị vướng mắc, không kẹt vào sân hận và không sợ hãi thì năm uẩn và các hành không làm gì ta được. Đó là chủ trương thứ ba của Thuyết Giả Bộ.



NHỮNG CHỦ TRƯỞNG CỦA ĐỘC TỬ BỘ

Năm 140 sau khi Phật nhập Niết bàn, Tăng đoàn chia thành hai tông phái Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Vào khoảng 60 năm sau đó tức 200 năm sau Niết bàn thì có xuất hiện một tông phái gọi là Bồ đặc già la (Pudgalavāda). Tông phái này chủ trương có ngã, trong khi giáo lý căn bản của đạo Phật là vô ngã. Hồi đó tông phái này không được gọi là Pudgalavāda mà có tên là Vātsīputriyā, tiếng Việt là Độc Tử Bộ. Putra có nghĩa là tử (con). Bộ phái này hình như lấy tên của người cầm đầu là Vātsīputra. Về sau bộ phái này còn có tên mới là Sammatīya, tiếng Việt gọi là Chánh Lượng Bộ. Sau đó lại chia ra thêm thành ba bốn bộ phái khác nữa, nhưng tất cả đều là những bộ phái chủ trương có ngã, giống như chủ trương ngược lại lời Phật dạy. Nếu gom tất cả các bộ phái đó lại, các bộ phái ít nhiều chủ trương có ngã, thì mình gọi là Pudgalavāda.

Pudgala là người (la personne). Trong khi giáo lý đạo Phật dạy rất rõ là

không có ngã thì tông phái này chủ trương có ngã, có vẻ như là một hệ phái không phải chính thống Phật giáo, một hệ phái chủ trương tà thuyết. Trong giới Phật giáo lúc đó người ta đàm luận sôi nổi: Độc Tử Bộ có phải là Phật giáo hay không? Nếu là Phật giáo, tại sao lại chủ trương có ngã? Một điều được ghi chép lại là lúc thầy Huyền Trang qua Ấn Độ thì ở đó có 254.000 vị xuất gia, trong số ấy số người theo Pudgalavāda đã có tới 66.000 vị. Như vậy là nhiều lắm. Tỷ số người theo Độc Tử Bộ hay Chánh Lượng Bộ rất đông. Họ có khả năng thuyết phục được người ta, tại vì giáo lý vô ngã rất khó, khó nhận biết, khó nắm bắt, khó tin tưởng.

Họ có những lý do rất cụ thể để chứng minh rằng Đức Thế Tôn cũng dạy có ngã chứ không phải chỉ dạy vô ngã. Ngài dạy vô ngã là có ý khác. Nếu nói không có ngã, không có cái ta thì ai là người tu? Ai tạo ra nghiệp tốt hay nghiệp xấu và ai tiếp nhận lấy quả báo? Phải có một người thì người đó mới tu, mới chứng được chứ! Đức Thế Tôn là một người có tu, có chứng và có cứu độ quần sanh, vậy thì trong thực tế phải có người mới được. Độc Tử Bộ thích nhất và luôn luôn trích dẫn câu kinh này: “Này quý vị khát sĩ! Có một người mà khi ra đời thì đem lại lợi lạc cho không biết bao nhiêu người khác trong nhân loại. Người ấy là ai? Người ấy là Phật, là Thế Tôn!” Rõ ràng Đức Thế Tôn chủ trương là có người, có cái ta.

Đức Thế Tôn, trong kinh điển, thường hay kể lại những chuyện tiền thân: “Này các thầy! Trong kiếp xưa tôi là Sunetra, tôi đã làm việc đó..., việc đó...” Như vậy là có người! Đức Thế Tôn đã có mặt trong kiếp trước và bây giờ đang có mặt trong kiếp này. Như vậy thì có một người đi từ kiếp này sang kiếp khác. Nếu có luân hồi sinh tử, có tái sinh thì phải có một người bỏ xác thân này để đi vào xác thân khác. Kiếp trước Đức Thế Tôn là Sunetra, kiếp này Ngài là Śakya. Vì vậy phải có người đi từ năm uẩn này đến năm uẩn

khác. Trong tạng thân của Đức Thế Tôn có tám bậc hiền thánh gọi là pudgala, tứ song bát bối. Tứ song là bốn cặp: cặp nhập lưu hướng-nhập lưu quả, cặp nhất lai hướng-nhất lai quả, cặp bất lai hướng-bất lai quả và cặp A la hán hướng-A la hán quả. Trong Thánh chúng của Đức Thế Tôn có tám loại hiền thánh và các hiền thánh được gọi là pudgala.

Nếu không có chúng sanh thì mình từ bi với ai? Ai từ bi với ai? Phải có người này để thương người khác, nếu không có người này và người khác thì ai thương ai? Nếu không có ai thương ai, thì từ, bi, hỷ, xả không có nghĩa. Trong giáo lý phải có người tạo nghiệp (nghiệp xấu, nghiệp tốt), người thọ nghiệp (nghiệp xấu, nghiệp tốt), người tu tập và người chứng quả. Đức Thế Tôn đã từng là người tu tập và Đức Thế Tôn đã chứng quả. Vì vậy mình biết rằng có con người, có cái ta, có chủ thể đi ngang qua các hình thái luân hồi, có chủ thể hành động, suy nghĩ và tu tập. Ví dụ như con mắt. Con mắt không thấy được, phải có người thấy. Con mắt chỉ là một dụng cụ, là cái ống nhòm thôi, phải có người đứng sau để thấy. Những lý luận đó rất sắc bén và dễ hiểu nên người ta đi theo phái Pudgalavāda rất đông. Nhưng phái này vì cũng muốn trung thành với giáo lý căn bản của đạo Bụt cho nên cũng đã giảng giải về vô thường vô ngã, nhưng giảng giải theo kiểu khác. Có nhiều trường phái khác cho Pudgalavāda là ngoại đạo vì đã dám chủ trương có người, có ngã.

Hữu Độc Tử Bộ Bản tông đồng nghĩa có nghĩa là: Có một tông phái gọi là Độc Tử Bộ và đây là chủ trương của phái gốc. *Bản tông* là trường phái gốc vì có những trường phái đi về sau, có thể có những chủ trương sai khác. Khi mới thành lập, tông phái gốc chủ trương như vậy. Sau đó chia chẻ ra thành những tông phái nhỏ gọi là *Mạt tông dị nghĩa*. Bản là gốc, mạt là ngọn (mạt tông dị nghĩa). Ví dụ Làng Mai là gốc, rồi có một tạng thân được thành lập ở Hoa Kỳ hay ở Phi châu, tuy cũng đi theo Làng Mai nhưng từ từ có thay đổi,

có những chủ trương hơi khác với Làng Mai, đó gọi là mật tông dị nghĩa.

Mật tông dị nghĩa có nghĩa là những chủ trương của tông phái ngọn không còn giống với tông phái gốc, chúng đã bị biến chất.

Luận Dị Bộ nói tới các tông phái. Sau khi nói đồng nghĩa của bản tông thì nói tới dị nghĩa của mật tông. Cùng một tông phái mẹ sinh ra những tông phái con cháu, tông phái con cháu có những chủ trương khác với tông phái mẹ, đôi khi còn ngược lại thì gọi là mật tông dị nghĩa.

Giờ đây chúng ta hãy xét về bản tông đồng nghĩa của Độc Tử Bộ:

1. Vị Bồ đặc già la phi tức phi ly uẩn.

Bồ đặc già la không phải đồng nhất với uẩn, cũng không phải độc lập với uẩn.

The pudgalas are neither the same as the skandhas nor different from the skandhas.

La personne est ni identique aux agrégats, ni différente des agrégats (elle existe ni dans les agrégats ni en dehors des agrégats).

Bồ đặc già la tức là con người, là cái ngã. Độc Tử Bộ chủ trương có một con người, có một cái ngã, có một chủ thể tạo ra nghiệp và thọ hưởng nghiệp quả tốt hay nghiệp quả xấu. Cái ngã đó không phải là năm uẩn, cũng không phải ở ngoài năm uẩn.

Phi tức phi ly có nghĩa: Không phải là cái đó, cũng không phải khác với cái đó. Cái ngã có phải là năm uẩn không? Nó không hẳn là năm uẩn. Cái ngã đó là cái khác với năm uẩn? Nó cũng không phải khác với năm uẩn. Nó vừa khác vừa không khác, nó vừa là vừa không là (*phi tức phi ly uẩn*). Tức uẩn nghĩa là là uẩn, ly uẩn nghĩa là không là uẩn. Pudgala đó có phải là uẩn không? Nó không là uẩn. Như vậy nó có phải là một cái gì hoàn toàn không

dính gì tới uẩn không? Cũng không phải. Nó không phải là uẩn mà cũng không phải là không uẩn. Đó là chủ trương căn bản của lý thuyết này.

Ngã không là năm uẩn tại vì năm uẩn có sự hoại diệt. Nếu ngã là năm uẩn thì ngã cũng bị hoại diệt, vì vậy ngã không phải là năm uẩn. Nhưng nếu nó hoàn toàn không dính líu gì tới năm uẩn thì làm sao nó sử dụng được năm uẩn? Vì vậy tuy ngã không phải là năm uẩn nhưng nó không hoàn toàn tách rời khỏi năm uẩn. Cái ấy gọi là phi tức phi ly (không là cũng không không là). Ly là lìa ra, là một cái hoàn toàn độc lập.

Một trong những ví dụ mà Độc Tử Bộ đưa ra là lửa và củi (nhiên và khả nhiên), fire and fuel, tức là cái đốt và cái bị đốt. Khi một khúc củi đang cháy, chúng ta thấy khúc củi là uẩn (khả nhiên) và ngã là lửa (nhiên). Lửa không phải là củi nhưng ngoài củi thì nó không thể tồn tại được. Lửa không phải là củi nhưng nó không hoàn toàn tách rời khỏi củi. Lửa không hẳn là củi vì lửa không tự mình đốt được, phải có củi lửa mới có thể đốt. Lửa có khả năng đốt, soi sáng, làm cho nóng lên, những khả năng đó củi không có được. Cái ngã cần năm uẩn để phát hiện nhưng nó không phải là uẩn.

Chúng ta đừng tưởng Độc Tử Bộ ngây thơ. Họ lý luận rất sắc bén, rất thực tế. Có một số người không công nhận Độc Tử Bộ là Phật giáo, nhưng có một số khá đông khác công nhận rằng tuy Độc Tử Bộ chủ trương có ngã, có người, nhưng họ vẫn là Phật tử. Con số 66.000 thầy theo Pudgalavāda trong tổng số 250.000 thầy là một con số rất hùng biện.

Chúng ta phải phân biệt đốt và bị đốt. Khi có một thanh củi chúng ta đừng cho nó là cái bị đốt vì hiện tại nó chưa bị đốt. Chỉ khi nào lửa bùng lên và thanh củi đang cháy thì chúng ta mới có thể gọi nó là bị đốt. Bây giờ nó chỉ có khả năng trở thành bị đốt thôi chứ chưa phải là bị đốt, đó là *khả nhiên*. Cái đốt là lửa. Lửa có sẵn ở đâu để tới đốt thanh củi? Nó đã có sẵn trước hay

không? Hay là nó phải nhờ củi mới phát hiện được? Khi quẹt một que diêm thì ta thấy có lửa, nhưng lửa chỉ có thể phát hiện được khi có que diêm, lửa không thể nào phát hiện nếu không có nhiên liệu, nghĩa là cái bị đốt. Đốt không thể có khi không có bị đốt.

Ý niệm thứ hai mà chúng ta phải lấy ra là: cái đốt đi tới và hợp tác với cái bị đốt. Không phải cái đốt có mặt riêng biệt, cái bị đốt cũng có mặt riêng biệt, rồi hai cái đi tới và hợp tác với nhau. Không phải như vậy! Chỉ khi nào có sự bốc cháy thì ta mới thấy cái bị đốt (sở nhiên) và cái đốt (nhiên).

Sở nhiên và *nhiên* đều có tính cách riêng. Cái đốt và cái bị đốt không phải là nhau. Nhưng nếu trong cái bị đốt không tiềm tàng khả năng bị đốt thì lửa không thể phát hiện được. Vì vậy ý niệm *phi tức phi ly uẩn* cũng có lý lắm chứ không phải không có. Ít nhất là nó có vẻ có lý, và đó đã chinh phục được rất nhiều người. Ngã không phải là năm uẩn, không phải là sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Nếu ngã là năm uẩn thì khi năm uẩn diệt thì ngã cũng diệt theo, làm sao mà đi luân hồi? Nhưng ngã cũng không thể phát hiện khi không có năm uẩn. Đó là hình ảnh mà Độc Tử Bộ hay dùng khi nói về ngã là một đối tượng của nhận thức: “Khi nào mình vượt được hai ý niệm, hoặc là *một với uẩn* hoặc là *khác với uẩn* thì khi đó mình mới thấy được ngã”.

Trong lịch sử Phật giáo, có những bộ óc vĩ đại có thể trả lời được câu nói đó và những bộ óc vĩ đại đó được đại diện bởi các thầy Long Thọ (Nāgārjuna) và Thế Thân (Vasubandhu). Trong Trung Quán Luận, Chương nhiên và Khả nhiên là để đáp lại lập luận của Độc Tử Bộ về sự có ngã. Trong A tỳ đạt ma Câu Xá Luận (Abhidharma-Kośa-śāstra), thầy Thế Thân sử dụng hoàn toàn một chương để chống đối lại quan niệm hữu ngã. Chương này, hiện nay đã có bằng tiếng Anh và tiếng Pháp, cũng có nói tới lửa và củi với nhiều lý luận rất sắc bén để đả phá quan niệm có ngã.

2. Y uẩn xứ giới giả thi thiết danh.

(Bổ đặc giả la ấy) do uẩn xứ giới mà giả thi thiết danh từ.

The name pudgala is provisorily given to aggregations of skandhas, āyatanas and dhatus.

Ce qui se fond sur les agrégats, les domaines et les éléments n'est que des nominations.

Nương vào các uẩn, các xứ và các giới để thiết lập ra một giả danh, giả danh đó là ngã, là con người. Vậy thì cái danh từ ngã đã được thiết lập ra để gọi cái mà người ta thấy đã phát hiện từ uẩn, từ xứ và từ giới. Uẩn là năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức), xứ là 12 xứ (sáu căn và sáu trần), giới là 18 giới (sáu căn, sáu trần, sáu thức). Người ta nương vào sự phát hiện của các xứ và các giới rồi đặt ra những tên gọi như cái ta, cái ngã.

Ý nghĩa câu này không được rõ lắm. Chủ trương thứ hai liên hệ tới chủ trương đầu mà ý nghĩa thực của nó là thế này: Người chưa biết nhìn sâu thì thấy cái ta, cái ngã hoặc con người của họ qua năm uẩn, mười hai xứ và mười tám giới. Nhưng họ chưa thấy được cái ngã thật, cái ngã thật không phải là những giả danh như vậy. Cái ngã thật không phải chỉ là những giả danh (désignations conventionnelles).

Đây là câu trả lời cho những chủ trương khác như chủ trương của Thượng Tọa Bộ. Thượng Tọa Bộ nói: “Anh lầm rồi! Đức Thế Tôn có nói tới một người, có nói tới kiếp trước, tới luân hồi, tới tên gọi nhưng khi Đức Thế Tôn nói thì Ngài chỉ sử dụng những giả danh mà không nói tới những thực tại chân thật. Những cái Đức Thế Tôn đề cập tới mà anh cho là ngã, những cái ấy thật ra chỉ là giả danh (prajñapti) mà thôi chứ không phải là những sự thật.”

Trong kinh Gánh Nặng (Trọng Đám), Đức Thế Tôn nói: “Này các thầy! Tôi sẽ nói cho các thầy nghe về gánh nặng. Sự đam mê đưa gánh nặng lên cho mình phải gánh, sự giải thoát đặt gánh nặng xuống cho mình khỏi gánh.” Vì vậy, ngoài sự đam mê và sự giải thoát thì có *con người* để gánh tại vì cái gánh không tự mình gánh được. Phải có con người để gánh cái gánh đó, cái gánh đó là năm uẩn. Đây là một kinh mà Độc Tử Bộ hay sử dụng để chứng minh là có ngã, có người.

Thượng Tọa Bộ nói: “Cái mà anh gọi là ngã, những danh từ mà Đức Thế Tôn dạy, tuy là Đức Thế Tôn có dùng những danh từ đó, nhưng chúng chỉ là những giả danh được Ngài sử dụng để nói chuyện. Ngài không cho những cái đó là chân thật”. Và đây là câu trả lời của Độc Tử Bộ cho lời phê bình của Thượng Tọa Bộ: “*Cái ta* là cái gì rất vi tế, nó có thiệt. Nếu không có *cái ta* thì không thể nào tu được, chứng được, không thể nào tạo nghiệp được. Cái đó không phải thường, không vô thường, không phải một, không phải nhiều.” Và Độc Tử Bộ đi tới một quan niệm rất vi tế về ngã, về người.

Nếu chúng ta hiểu chủ trương thứ hai như thế này: Con người mà tôi nói đây chỉ là những giả danh được thiết lập trên uẩn, xứ và giới, thì như thế là Độc Tử Bộ tự chống lại chủ thuyết của mình và đi theo chủ thuyết của Thượng Tọa Bộ.

Bộ phái này chủ trương rằng những người phạm phu không phải là Phật tử thì nhận lầm sắc, thọ, tưởng, hành, thức là ngã, vì vậy cái ngã của họ là giả danh. Nhưng cái ngã tôi nói ở đây không phải là giả danh mà là một thực tại có thể nhận được bằng sự quán chiếu của mình.

Thường thì mình nói cha và con là hai giả danh vì con thật sự chỉ là sự tiếp nối của cha và khi nhìn vào con thì mình thấy cha. Vì vậy cha tuy là cha nhưng đồng thời cũng là con, con là con nhưng đồng thời cũng là cha. Dùng

chữ con mình có khuynh hướng loại cha ra, như vậy không đúng tại vì nhìn vào trong con mình thấy cha rất rõ. Những danh từ như cha, con là những giả danh, chúng không nói lên được sự thật.

3. Chư hành hữu tạm trú diệt hữu sát na diệt.

Các hành có phần tạm thời tồn tại, có phần thì sát na sinh diệt.

Some saṃskāras exist for sometime while others perish at every moment.

Il y a des composés qui peuvent exister pendant quelque temps, tandis que des autres ne durent qu'un seul instant.

Chư hành là các hiện tượng. Chữ hành được dịch từ chữ saṃskāra, tiếng Anh là formations. Trong các hành có những hành sát na diệt nhưng cũng có những hành tạm trú. Sát na diệt là sinh ra rồi diệt liền ngay lập tức. Đó là giáo lý của Nguyên thủy hay giáo lý vô thường (momentariness).

Đây là một chủ trương không còn chính thống nữa, tại vì theo giáo lý chính thống thì tất cả các pháp đều sinh diệt trong từng sát na (sát na diệt). Chủ trương này nói: Có các pháp sát na diệt nhưng cũng có các pháp có thể kéo dài sự có mặt của chúng được.

Người ta chưa giải thích được thực sự vấn đề sinh tử luân hồi. Nếu sinh ra rồi diệt liền thì làm sao có sự liên tục, làm sao có thể có luân hồi, có giác ngộ, có người gây nghiệp báo và có người thọ nghiệp báo? Không lẽ khi người gây nghiệp báo chết rồi thì người thọ nghiệp báo là một người khác hay sao? Nếu ta sinh ra rồi diệt liền, nếu ta gây ra một nghiệp nào đó thì sau này ai là người thọ cái nghiệp ấy? Vì thế nên phải chủ trương rằng có những hành có thể tạm trú được, có thể kéo dài được. Hành ở đây là tâm hành.

Trong câu này nói: những hành thuộc về sắc (căn và cảnh) thì sát na diệt, nhưng những tâm hành có thể kéo dài ra được (tạm trú).

Chúng ta hãy trở về chủ trương thứ bảy của Đại Chúng Bộ: *Sắc căn đại chủng hữu chuyển biến nghĩa, tâm, tâm sở pháp vô chuyển biến nghĩa*. Đây là một chủ trương của Mật tông Đại Chúng Bộ cho rằng các căn và các cảnh thì sát na diệt nhưng các tâm và tâm sở thì không thay đổi như vậy.

Chúng ta đã nói tới sự khác biệt giữa bản tông và mật tông. Bản tông là trường phái gốc, trường phái gốc sau khi tồn tại một thời gian thì sinh ra những trường phái ngọn. Những trường phái ngọn có thể có những cái thấy khác, không giống, không trung thực với những chủ trương của trường phái gốc. Ở đây là chủ trương của mật tông, một chủ trương không trung thành với trường phái gốc. Trường phái gốc đã nói: “Tất cả đều sát na diệt, vật chất cũng như tinh thần”. Bây giờ vì muốn giải thích luân hồi và sinh tử nên người ta chủ trương ngược lại: “Sắc thì sát na diệt nhưng tâm thì có thể liên tục”. Có niềm thao thức muốn giải thích về nhân quả và nghiệp báo. Nếu không có người, nếu không có một cái ngã tồn tại lâu dài thì người gây nhân và người chịu quả là hai người sao? Người gây nhân phải tồn tại lâu dài để chịu quả. Ví dụ trưa nay mình ăn ớt, ăn chao thì chiều nay mình đau bụng. Nếu ăn xong mà người ăn diệt thì người đau bụng sẽ là một người khác rồi. Vì vậy phải có người, phải có ngã.

Chuyện bản tông và mật tông luôn luôn xảy ra. Ví dụ Làng Mai là bản tông, nhưng khi các tăng thân trên thế giới muốn thay đổi cho phù hợp với hoàn cảnh địa phương thì có thể sẽ tạo ra mật tông. Chúng ta phải luôn luôn trở về tắm ở dòng suối của bản tông để nhận xét xem mình đã thay đổi nhiều hay không.

Nếu trong mật tông Đại Chúng Bộ có những chủ trương như vậy thì Độc Tử Bộ hay Chánh Lượng Bộ có những chủ trương như vậy cũng là chuyện rất thường. Đôi khi thấy những tông phái khác chủ trương như thế, mình muốn

đem những chủ trương ấy về cho tông phái mình, mình thay đổi và mình trở thành mặt tông. Các tông phái ảnh hưởng lẫn nhau. Ban đầu Đại Chúng Bộ không chủ trương như vậy, nhưng sau lại thấy cần phải nói như thế để có thể giải thích được sinh tử, luân hồi. Chính Thượng Tọa Bộ sau này cũng đã thay đổi để có một giáo lý chứng minh được sự liên tục nhân quả và nghiệp báo. Chúng ta thấy sự thay đổi đó xuất hiện trong hầu hết tất cả các bộ phái.

Trong Thượng Tọa Bộ (bây giờ gọi là Theravāda), xuất hiện giáo lý gọi là *Hữu phần thức* (Bhavānga). Bhava là hữu, người Tây phương dịch là life continuum. Đó là một dòng liên tục, một dòng hiện hữu (bhavasrotā). Srotā là dòng chảy. Nếu không có dòng hiện hữu thì không thể nào giải thích được nhân quả, nghiệp báo. Tất cả các tông phái đạo Phật đều muốn trung thực với giáo lý căn bản của Phật là vô thường, tức là công nhận sự sinh diệt của tất cả mọi hiện tượng thân và tâm trong từng sát na. Tông phái nào cũng cố gắng để đừng bỏ giáo lý đó. Bhavānga đưa ra một thức liên tục tiếp nối, có trước có sau, tại vì một cái gì mà có sự liên tục thì mới có thể có nhân quả, có nghiệp báo, có luân hồi.

Trong khi đó thì Đại Chúng Bộ lại sáng tạo ra một ý niệm gọi là *Căn bản thức* (Mula-vijñana).

Sau này trong Pháp tướng Duy Thức học chúng ta có *A lại da thức*. A lại da thức được gọi là *hằng chuyển như bực lưu*. *Hằng* là tiếp nối không đứt đoạn, *chuyển* là thay đổi trong từng giây phút. *Hằng chuyển như bực lưu* có nghĩa là luôn luôn thay đổi liên tục không đứt đoạn như một dòng nước chảy (bhavānga-srotā).

Trong Hữu Bộ cũng đã phát hiện ra một danh từ gọi là *tự tương tục* (svasamtana), tức là ý niệm về sự tương tục. Nếu không có sự tương tục thì không có nhân quả, không có nghiệp báo. Trong bốn duyên có một duyên gọi

là đấng vô gián duyên. Đó là duy trì điều kiện không để có sự đứt đoạn (đăng vô gián). Ví dụ muốn dùng máy vi tính để viết bài thì dòng điện phải liên tục. Nếu điện bị cắt trước khi chúng ta “save” thì bài sẽ mất. Điều kiện liên tục rất quan trọng. Ví dụ, ngày xưa khi muốn quay phim một người đang giơ tay lên thì chúng ta phải chụp hình người ấy đang giơ tay lên từ từ, liên tục ít nhất là 20 hình. Khi chiếu phim ra, vì có sự liên tục nên ta thấy người ấy đang giơ tay lên, kỳ thực thì chỉ có hình của từng sát na diệt, chỉ có những hình ảnh riêng. Những hình ảnh riêng đó sắp lại gần nhau nên đưa tới cảm tưởng là có sự liên tục. Sự sống là một dòng liên tục trong đó không có gì là bất biến. Chúng ta vẫn có thể trung thành với giáo lý của Đức Thế Tôn, tức giáo lý vô thường trong từng sát na. Nhưng dù sự vật vô thường, chúng vẫn tương tục, vẫn tiếp nối được nhau.

Vì vậy chúng ta thấy các tông phái đều chấp nhận ý niệm tương tục. Trong Đại thừa, chúng ta có A lại da thức, có Như Lai tạng. Trong các tông phái Tiểu thừa thì có Căn bản thức của Đại Chúng Bộ, Hữu phần thức của Thượng Tọa Bộ và trong Hữu Bộ thì có Tự tương tục và Tha tương tục.

Đứng về phương diện lý luận, quán chiếu, chúng ta thấy rằng tâm và tâm sở cũng là những hiện tượng, là hành. Theo đúng giáo lý nguyên thủy của Đức Thế Tôn, sắc vô thường mà tâm cũng vô thường. Vì vậy nếu nói có một số hành là vô thường hay sát na diệt và có một số hành là không sát na diệt hay tạm trú thì không đúng với giáo lý nguyên thủy.

Độc Tử Bộ chủ trương: “Có các hành sát na diệt nhưng cũng có các hành tạm trú”. Người ta có sự thao thức muốn chứng minh có nhân quả luân hồi nên phải nghĩ tới tâm thức như một cái gì tồn tại dài lâu và cái tồn tại dài lâu đó rất gần với cái ngã. Nhưng trong giáo lý nguyên thủy, cái ngã là không, không có một cái ngã bất biến. Trong Tam pháp ấn thì hai pháp ấn đầu là vô

thường và vô ngã. Giáo lý nào chống lại vô thường và vô ngã thì đều không phải là giáo lý chính thống. Độc Tử Bộ, Chánh Lượng Bộ hay nói một cách tổng quát là phái Bồ đặc già la, trong khi đưa ra một ý niệm có người, có ngã để chứng minh nhân quả, nghiệp báo thì đã có những cố gắng để đừng đánh mất giáo lý căn bản của Đức Thế Tôn là vô thường và vô ngã.

4. Chư pháp nhược ly Bồ đặc già la khả thuyết hữu di chuyển.

Các pháp nếu tách rời Bồ đặc già la thì không di chuyển được từ đời trước đến đời sau. Do Bồ đặc già la nên có thể nói tới di chuyển.

Things can not transmigrate from one world to another apart from the person. They can be said to transmigrate along with the person or the self.

S'il n'y a pas de personne, aucune chose ne transmigre de ce monde ci dans un autre monde.

Nếu không có con người thì không thể nào từ kiếp trước mà đi về kiếp sau. Chính vì nương vào Bồ đặc già la nên có sự di chuyển từ chỗ này tới chỗ khác.

Đây nói về luân hồi, có cái trước rồi mới đi về cái sau. Nếu có sự liên tục thì phải có cái ngã, không có ngã thì không có sự liên tục. Em bé và người lớn khác nhau. Nhưng sở dĩ giữa người lớn và em bé có sự liên tiếp, là tại vì có cái ngã bên trong. Nếu không có cái ngã, không có con người thì em bé không thể nào trở thành người lớn. Từ quá khứ đến hiện tại, từ cái này di chuyển sang cái khác mà không có Bồ đặc già la thì không thành công được. Vì vậy phải có chủ trương Bồ đặc già la, phải có con người, phải có ngã, đó là chủ trương căn bản của bộ phái này. Chủ trương này hấp dẫn lắm tại vì nó đánh đúng vào nhận thức thông thường của đại đa số.

Chánh Lượng Bộ là sự phát triển từ Độc Tử Bộ mà ra. Chủ trương đầu là:

Bổ đặc già la không phải là uẩn mà cũng không rời uẩn mà có. Chủ trương thứ tư: Nếu không có ngã, không có con người thì đời trước không thể nào chuyển tới đời sau. Chính nhờ có con người, có một cái ngã nào đó cho nên chúng ta mới có thể di chuyển từ hiện tại sang tương lai, từ kiếp này sang kiếp khác.



NHỮNG CHỦ TRƯỞNG CỦA THUYẾT NHẤT THIẾT HỮU BỘ

Giờ đây, chúng ta đi tới những chủ trương của Hữu Bộ. Ban đầu sau khi giáo đoàn chia ra làm hai tông phái lớn là Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ, bên phía Thượng Tọa Bộ có sự phân phái đầu tiên xảy ra. Do đó có Độc Tử Bộ, Chánh Lượng Bộ và những tông phái chủ trương có ngã, có người.

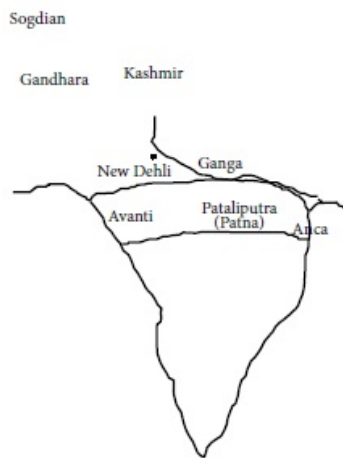
Biến cố phân phái thứ hai là trong Thượng Tọa Bộ lại chia ra làm hai phái: Một phái là Thượng Tọa Bộ gốc mà sau này có tên là Phân Biệt Thuyết Bộ và một phái khác là Hữu Bộ. Sự kiện này xảy ra trong thời của vua A Dục, vào thế kỷ thứ ba trước Thiên Chúa giáng sinh. Theo tư liệu của Nam tông, vua A Dục thiên về Thượng Tọa Bộ hơn nên các thầy của Hữu Bộ đã muốn di cư lên miền Bắc.

Hồi thời đó các bộ phái đều hoẵng hóa ở vùng lưu vực sông Hằng mà trung tâm là thành Hoa Thi, tức Pataliputra mà hiện nay có tên là Patna. Ở đó còn có dấu tích của các bộ phái. Hội nghị diễn ra tại Pataliputra. Sau đó, một

số thầy đi lên miền Bắc ở Kashmir để thành lập một trung tâm. Đó là trung tâm của Hữu Bộ. Trung tâm này trở thành rất hùng mạnh và tồn tại trong suốt một ngàn năm. Hữu Bộ trở nên một tông phái rất lớn có tên là Sarvāstivāda. Về phía Tây, cách đó mấy trăm cây số, có một trung tâm khác của Hữu Bộ ở vùng Gandhara. Hữu Bộ là một tông phái rất nổi tiếng.

Thầy Thế Thân xuất phát từ trung tâm Gandhara nhưng muốn về bộ gốc để học. Thầy giấu tên tuổi và tông tích của mình để được chấp nhận vào học ở bốn tông Hữu Bộ. Sau đó thầy đã sáng tác ra một tác phẩm gọi là A tỳ đạt ma Câu Xá Luận.

Tác giả của Di Bộ Tông Luân Luận là thầy Thế Hữu cũng là người của Hữu Bộ, vì vậy khi nói về lịch sử Phật giáo thầy đã đặt Hữu Bộ vào một vị trí rất quan trọng.



1. Thị Nhất Thuyết Hữu Bộ chư thị hữu giả, giai thị sở nhiếp: nhất danh, nhị sắc.

Những gì thực có của các pháp mà bộ này nói thì gồm cả hai loại là danh và sắc.

The so-called things (dharmas) which exist, according to the Sarvāstivāda school are divided in two classes: the first by nāma and the second by rūpa.

Tout est compris dans le nom et la matière.

Đối với tông phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ thì tất cả những gì tồn tại (các pháp) đều nằm trong hai lãnh vực danh (nāma) và sắc (rūpa), tức là tâm và vật. Đó là sự phân chia sơ khởi. Sau đó người ta lại phân thành năm nhóm: sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Sắc tương đương với sắc (hình hài), còn thọ, tưởng, hành và thức tương đương với danh. Sự phân chia này cũng chỉ là tạm bợ tại vì trong thọ chứa đựng rất nhiều sắc cũng như trong thọ chứa đựng rất nhiều tưởng. Thọ, tưởng, hành và thức, nếu không có sắc thì không thể biểu lộ ra. Danh và sắc tương tức nhau, sắc không thể tồn tại nếu không có danh và danh cũng không thể tồn tại nếu không có sắc. Bất cứ sự chia cắt nào, thành hai, thành 50 hay thành 100 cũng đều là tạm bợ (arbitraire). Càng phân tích người ta càng đi xa sự thật.

2. Quá khứ vị lai, thể diệc thật hữu.

Quá khứ và vị lai cũng là thực có.

The substances of things in the past and future are also things which really exist.

Le passé et le futur existent réellement et substantiellement.

Bản chất của quá khứ và tương lai đều là có thật. Đây là điểm gây cần nhất. Thượng Tọa Bộ gốc và các bộ phái khác đều căn cứ trên kinh điển mà nói: Chỉ có hiện tại là có thật, còn quá khứ và tương lai thì không có thật.

Hữu Bộ cũng tìm cách chứng minh bằng những lời trong kinh điển. Kinh Người Bắp Rắn có nói: Sắc, dù là sắc của quá khứ, của hiện tại hay của tương lai cũng đều là vô thường, vô ngã. Như vậy thì quá khứ có thật và tương lai cũng có thật, quá khứ và tương lai cũng có thật như hiện tại.

Chủ trương này rất sâu sắc chứ không ngây thơ như chúng ta có thể tưởng.

Hồi đó người ta chưa dùng những danh từ như tích môn và bản môn. Khi học giáo lý Đại thừa chúng ta thấy những chủ trương như “không có gì sinh, không có gì diệt” có dính líu tới những chủ trương như “tam thể thật hữu”, giống như các nhà khoa học hiện đại đã nói: “Không có gì sinh ra và cũng không có gì mất đi!” (Rien ne se crée, rien ne se perd - Lavoisier).

Hữu Bộ tưởng tượng là sự vật của quá khứ đang đi về hiện tại, biểu hiện thành hiện tại rồi sẽ đi về tương lai. Bản chất của chúng là có thật. Tuy chúng ta chưa thấy tương lai, nhưng nó không phải không có, nó đang có nhưng tại mình chưa thấy đó thôi. Nếu suy nghĩ kỹ thì chúng ta thấy điểm này cũng có lý, không phải tương lai không có mà là tại nó chưa biểu hiện ra thôi.

Chúng ta hãy tưởng tượng tương lai đi ngược về hiện tại (dòng thời gian đi ngược). Tương lai, chúng ta chưa thấy, nhưng nó đang đi ngược về hiện tại và khi đến hiện tại thì nó biểu hiện ra cho ta thấy. Sau khi đóng vai trò của nó trong hiện tại thì nó sẽ đi về quá khứ.

Quá khứ, hiện tại và tương lai là những mô thức để những hình thái, bản thể và sự vật biểu hiện. Ở tương lai nó biểu hiện cách khác và ở quá khứ nó biểu hiện cách khác. Vì nó khác như thế nên chúng ta tưởng là nó không có, kỳ thực quá khứ, hiện tại và tương lai luôn luôn cùng tồn tại. Khi nói tới vô thường, vô ngã, chúng ta nói tới sự biểu hiện của nó trên phương diện hiện tại, trong chiều sâu thì nó luôn luôn có.

Chúng ta cảm thấy như mình đang nói tới tích môn và bản môn. Sự vật, đứng về phương diện bản môn thì chưa bao giờ không có. Pháp thân của Bụt không phải không có trước khi Bụt giáng sinh ở Ca tỳ la vệ. Chúng ta cũng không thể nói Pháp thân đó không có sau khi Bụt nhập diệt ở Câu thi na. Bản chất của Đức Thế Tôn là không sinh không diệt, sinh diệt chẳng qua là sự biểu hiện trong hiện tại, Đức Thế Tôn vốn có mặt trong quá khứ và trong

tương lai.

3. Nhất thiết pháp xứ giai thị sở tri, diệc sở thức, cập sở thông đạt.

Toàn thể pháp xứ là cái được thấy biết, được nhận thức và được thông đạt.

All the dharmāyatana can be known, can be also understood and can be attained.

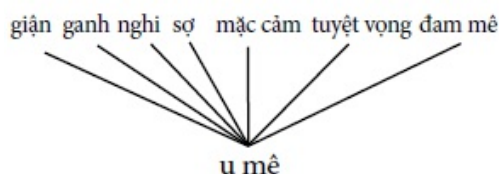
Tous les domaines des phénomènes mentaux sont entièrement connaissables, perceptibles par la conscience et compréhensibles.

Tất cả các pháp đều là đối tượng của tri giác, đối tượng của sự hiểu biết và đối tượng của sự thông đạt. Pháp xứ là đối tượng của ý thức. Chúng ta có mười hai xứ: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý (sáu căn) và sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp (sáu trần). Pháp xứ là xứ thứ mười hai, tức là đối tượng của ý thức. Câu này có hàm ý là: Nếu quá khứ không có thì làm sao chúng ta có thể có ý niệm về quá khứ? Chúng ta có nhận thức về quá khứ, vì vậy quá khứ phải có nên chúng ta mới có được nhận thức về nó. Đứng về phương diện tâm học, nếu chúng ta có thể quan niệm về quá khứ, chúng ta có thể nhận thức được quá khứ, có thể nắm bắt được quá khứ, tức là quá khứ đang có mặt. Tương lai cũng vậy. Nếu chúng ta nhận thức được tương lai, nếu chúng ta có một ý niệm về tương lai, nếu tương lai là đối tượng của ý thức, thì tương lai đó phải có mặt. Một cái gì mà không có mặt thì làm sao trở thành đối tượng của ý thức? Đây là một chứng minh cho chủ trương: Quá khứ đang có và tương lai cũng đang có.

Trong tác phẩm Luận Sự của nền văn học Abhidharmā bằng tiếng Pali có ghi lại nhiều điểm tranh luận giữa các tông phái về vấn đề “quá khứ có hay không có, tương lai có hay không có”. Ví dụ chúng ta có một tấm vải và tấm vải đó được nhuộm màu vàng hay màu tím. Sau khi tấm vải được nhuộm một

thời gian thì màu đó bay đi và cuối cùng thì tấm vải không còn màu nữa. Nhưng tấm vải vẫn còn đó. Hiện tại cũng vậy, khi một vật biểu hiện thì nó có màu của hiện tại, nhưng khi hết biểu hiện rồi thì nó không còn màu của hiện tại nữa nhưng nó vẫn còn có đó. Đó là lý luận của Hữu Bộ: Trong khi một vật đang được biểu hiện trong hiện tại thì chúng ta thấy bản chất của nó là vô thường, vô ngã. Hữu Bộ cũng cố gắng chứng tỏ mình vẫn còn trung kiên với giáo lý căn bản của Đức Thế Tôn.

Đứng về phương diện triết học, Hữu Bộ là một trường phái chủ trương Thực tại luận (realism) nhưng có tính cách đa nguyên (pluralism). Các pháp được chia ra thành 75 loại mà bản chất của pháp nào cũng tồn tại từ quá khứ đến hiện tại và về tương lai. Không có gì mất đi cả, khi đi ngang qua hiện tại thì nó được biểu hiện ra với tính cách vô thường vô ngã của nó. Thật ra không có gì sinh và không có gì diệt. Đứng về phương diện hiện tượng, tất cả đều sinh diệt trong từng sát na nhưng đứng về phương diện bản thể thì không có sự sinh diệt. Điều này cũng giống như tích môn và bản môn mà chúng ta thường hay nói tới.



Tại Làng Mai chúng ta thường nói rằng “ba thời tương tức” có nghĩa là quá khứ, hiện tại và vị lai nương nhau mà có mặt. Trong một thời chúng ta thấy được hai thời kia. Tuy nói quá khứ đã không còn, tương lai thì chưa tới nhưng nếu tiếp xúc sâu sắc với hiện tại thì ta thấy rằng, quá khứ đang có mặt trong hiện tại. Vết thương gây ra trong quá khứ đang còn trong hiện tại, nếu chữa lành được hiện tại thì chúng ta chữa lành được quá khứ. Tuy tương lai chưa biểu hiện nhưng tương lai đã được chứa đựng trong hiện tại rồi. *Chăm*

sóc hiện tại có nghĩa là chúng ta đang chữa lành quá khứ và chăm sóc tương lai. Vì có quan niệm tương tức về ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai vì vậy chúng ta thấy không xa lạ lắm với chủ trương của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ.

Đứng về phương diện phân tích, ngày xưa người ta đã phân tích vật chất (sắc) ra tới *vi trần* (hạt bụi nhỏ), gọi là *anu*. Khi chẻ nhỏ hơn nữa, cho tới hạt nhỏ nhất không thể chẻ hơn được nữa thì gọi là *lân hư trần* (*parama-anu*). *Lân* là lóng giềng, *hư trần* là hạt bụi. Nó nhỏ cho đến nỗi nó là lóng giềng của *hư không*, của cái không có gì hết (*neighbour of space*). Danh từ ngày xưa hay như thế đó! Đó là đứng về phương diện vật thể.

Đứng về phương diện thời gian người ta cũng chẻ thời gian ra: chẻ ngày ra giờ, giờ ra phút, phút ra giây và giây ra sát na. Sát na là đơn vị thời gian nhỏ nhất không thể chẻ ra được nữa. Sát na thì gần như là không có thời gian. Có thể gọi nó là *lân hư sát na*.

Chúng ta có thể đặt câu hỏi: Nếu hiện tại có mặt thì nó có mặt bao lâu? Nếu hiện tại chỉ có mặt trong một sát na thôi thì liệu tâm thức của chúng ta có đủ thời gian tiếp nhận được cái hiện tại đó không? Nếu một cảm thọ hay một tiếng chim hót mà chia ra thành từng sát na thì làm gì còn có cảm thọ hay tiếng chim hót? Vấn đề đặt ra là vấn đề sát na diệt. Sát na diệt rất quan trọng. Sự vật không tồn tại quá một sát na, lý thuyết đó gọi là *momentariness* (nhất thời). Đây là một đề tài mà chúng ta có thể sẽ khai thác được nhiều hơn trong tương lai.

Bây giờ đây, chúng ta chỉ có thể nói rằng Làng Mai theo quan điểm “ba thời tương tức”: Tiếp xúc được với hiện tại thì chúng ta có thể tiếp xúc được với cả quá khứ và tương lai và mỗi phút giây của hiện tại chứa đựng thời gian vô cùng. Cái thấy này phản chiếu được cái thấy của kinh Hoa Nghiêm: “Một vi trần chứa được tất cả vũ trụ và một sát na ôm được thời gian vô biên.” Đó

là cái thấy: Một là tất cả, tất cả là một.

Giáo lý căn bản của Thượng Tọa Bộ là sát na diệt. Chính giáo lý đó đưa ra những khó khăn về vấn đề thực tập. Nếu tất cả đều có mặt trong một sát na thì làm thế nào để có một chủ thể đi thông suốt qua các sát na đó, chủ thể đó có thể tu tập, có thể chứng ngộ, có thể tạo nghiệp và thọ nghiệp? Đó là một vấn đề lớn được đưa ra trong các bộ phái Phật giáo, một vấn đề rất căn bản. Chúng ta đã thấy Đại Chúng Bộ đưa ra ý niệm về Căn bản thức, Thượng Tọa Bộ đưa ra ý niệm về Hữu phần thức và chúng ta sẽ thấy Hữu Bộ đưa ra ý niệm về Tự tương tục. Chúng ta sẽ được học về một pháp, một pháp thuộc nhóm các pháp gọi là pháp tâm bất tương ưng, gọi là *đặc* (prapti). Chúng ta sẽ thấy được quan điểm của Hữu Bộ để tìm cách giải quyết vấn đề tu chứng, vấn đề nghiệp báo, vấn đề sinh tử luân hồi với quan điểm *đặc* đó.

Chúng ta hãy đi sang chủ trương thứ bảy và thứ tám của Hữu Bộ.

7. Tam đế thị hữu vi, nhất đế thị vô vi.

Trong Tứ đế, ba là hữu vi, một là vô vi.

Among the Four Noble Truths three of them are conditioned dharmas, one is an unconditioned dharma.

La Vérité de cessation est incomposée, mais les trois autres Vérités sont composées.

8. Tứ thánh đế tiệm hiện quán.

Tứ thánh đế là hiện quán tuần tự.

The four āryan truths are to be meditated upon one after another.

La compréhension claire des quatre Vérités nobles est progressive.

Chúng ta hãy xét hai chủ trương này một cách đơn giản. *Tam đế thị hữu vi, nhất đế thị vô vi* có nghĩa là trong giáo lý “bốn sự thật” thì có ba sự thật

thuộc về hữu vi (samskrta-dharmāh) và một sự thật thuộc về vô vi (asamskrta-dharmāh).

Có bốn sự thật: *khổ* (ill-being), *tập* (the root of ill-being), *diệt* hay sự vắng mặt của đau khổ (Niết bàn) và *đạo* tức là con đường. Theo chủ trương của Hữu Bộ, *khổ-tập-đạo* là hữu vi, còn *diệt* là vô vi, tại vì *diệt* là Niết bàn (Nirvana). Hữu vi là những gì có sinh, có diệt, có có, có không, có còn, có mất. Vô vi là không sinh, không diệt, không có, không không, không còn, không mất. Đây là một chủ trương rất rõ ràng của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, đó là cái hiểu của Hữu Bộ về Tứ diệu đế.

Có những tông phái nói rằng hư-không là một pháp vô vi (space is unconditioned), tại vì hư-không không sinh, không diệt, không còn, không mất, không tới, không đi. Hư-không không phải do sự tập hợp của nhiều cái mà có. Vì cái bàn này do cây, do đất, do thợ mộc, do đinh, búa mà có nên ta gọi cái bàn là một pháp hữu vi. Hư-không thì không do ai tạo ra, do đó hư-không là một pháp vô vi. Đó là một quan điểm.

Nếu quán chiếu sâu sắc, chúng ta có một cái thấy gần với sự thật hơn. Các pháp được chia làm hai loại: pháp hữu vi (sinh diệt, tới đi, còn mất) và pháp vô vi (không sinh diệt, không tới đi, không còn mất). Có tông phái chủ trương chỉ có Niết bàn là pháp vô vi, còn lại tất cả các pháp khác đều là hữu vi. Có những tông phái khác chủ trương có nhiều hơn một pháp vô vi, có hai, ba, bốn, năm hay chín pháp vô vi. Chúng ta thấy ở đây có cái phân biệt cho rằng: Vô vi không phải là hữu vi, đã là vô vi thì không thể là hữu vi và đã là hữu vi thì không thể là vô vi. Sai lầm bắt đầu từ quan điểm nhị nguyên này.

Kitô giáo có quan niệm về tạo hóa và tạo vật. Tạo hóa (creator), tức là Thượng đế, làm ra mọi vật. Tạo vật (creature) là muôn vật được tạo hóa sinh ra. Khi phân biệt tạo hóa và tạo vật, chúng ta thấy tạo hóa không thể nào là

tạo vật và tạo vật cũng không thể nào là tạo hóa. Có sự kỳ thị, có sự phân biệt giữa hai cái, đó gọi là phân biệt trí (the mind of discrimination). Cái kẹt của nhiều nhà thần học Cơ đốc là ở chỗ đó.

Trong khi đó, có những nhà thần học khác lại nói: “Thượng đế là nền tảng của mọi hiện hữu.” Paul Tillich nói: “God is the ground of being.” Thượng đế là nền tảng của hữu thể, mà nếu Thượng đế là nền tảng của vạn vật thì Thượng đế là vạn vật rồi. Cũng như nước là nền tảng của sóng, tất cả các sóng đều nương vào nước để biểu hiện. Tuy có hai tên khác nhau nhưng kỳ thực thì nước là sóng và sóng là nước. Paul Tillich đã đi gần tới sự thật về vô phân biệt giữa hiện tượng và bản thể. Nếu bị kẹt vào ý niệm tạo hóa và tạo vật là hai cái riêng biệt, thì chúng ta sẽ có khó khăn về phương diện bản thể học (ontology). Nhưng thật sự thì hiện tượng và bản thể không phải là hai cái xa lìa với nhau.

Trở lại ví dụ nước và sóng, chúng ta thấy tất cả các đợt sóng đều nương vào nước mà có. Nhìn sâu hơn, ta cũng thấy nước không ở ngoài sóng, nó ở ngay trong sóng. Lấy sóng đi thì không còn nước mà lấy nước đi cũng không còn sóng. Sóng và nước *bất nhị* (không phải hai).

Khi Paul Tillich nói “Thượng đế là nền tảng của thực hữu” thì ông đi gần tới chỗ có thể vượt bỏ được sự phân biệt giữa Thượng đế và tạo vật. Ta thấy ta cũng là Thượng đế, ta là biểu hiện của Thượng đế. I am God, I am the manifestation of God! Tạo vật và tạo hóa trở thành một. Đối với những tín hữu Cơ Đốc giáo, có cái thấy đó rất là bạo, rất to gan, dám coi mình là thánh thể.

Trong khi đó thì đạo Bụt, nhất là đạo Bụt Đại thừa, có cái thấy về vấn đề này rất rạch ròi: Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, đều là Bụt sẽ thành. Đó là đứng về phương diện thời gian và không gian mà nói. Còn đứng về phương

diện thực thể thì mình đã thành Bụt rồi cũng như sóng đã là nước rồi, nó không cần phải trở thành nước nữa. Khi học kinh Pháp Hoa (tại vì chúng ta được nuôi dưỡng bởi giáo lý Đại thừa), chúng ta thấy có hai bình diện, hai chiều của thực tại: chiều thứ nhất là tích môn 躋門 (historical dimension) và chiều thứ hai là bản môn 本門 (ultimate dimension). Hai chiều này không phải là hai thực tại riêng biệt. Tiếp xúc với tích môn một cách sâu sắc, ta tiếp xúc được với bản môn và khi tiếp xúc được với bản môn là ta đã tiếp xúc được với tích môn rồi. Khi tiếp xúc với sóng một cách sâu sắc thì ta tiếp xúc được với nước. Tuy nói là có hai chiều nhưng thật ra bản môn và tích môn là một.

Bụt Thích Ca cũng là Bụt Đa Bảo. Trong kinh Pháp Hoa có một chương rất đẹp, đó là chương “Bảo tháp xuất hiện”. Bụt Thích Ca và chúng hội đang ngồi trên núi Linh Thứu thì nghe một giọng nói thanh tao vọng ra từ trời cao:

- Hay quá! Đức Thích Ca giảng kinh Pháp Hoa thật hay!

Nhìn lên, thính chúng thấy có một bảo tháp đã hiện ra từ lúc nào trên hư không. Tất cả các đệ tử của Bụt nhìn về Thầy mình và hỏi:

- Bảo tháp ở đâu hiện ra vậy?

Đức Thích Ca trả lời:

- Đó là tháp của Bụt Đa Bảo, một vị Bụt đã thành đạo từ xưa, lâu, lâu lắm. Ngài có phát một lời nguyện là, trong tương lai nếu có một vị Bụt ra đời và giảng kinh Pháp Hoa thì Ngài sẽ đến và mở lời khen ngợi.

Trong đầu của thính chúng lúc đó có sự phân biệt. Đức Thích Ca là thầy của mình đang ngồi đây và Bụt Đa Bảo là Bụt từ xa xưa đã thành Bụt lâu lắm rồi và Ngài có lập lời nguyện, nếu có người thành Phật mà giảng kinh Pháp Hoa thì Ngài sẽ ngự tới và mở lời khen ngợi. Có sự phân biệt giữa Đức Phật

của tích môn và Đức Phật của bản môn, giữa Đức Phật của hiện tại và Đức Phật của muôn đời. Lúc đó trong thính chúng của Bụt ai cũng muốn xem mặt Bụt Đa Bảo ra sao, đẹp như thế nào, dễ thương như thế nào. Tất cả đều hướng về Đức Thích Ca cầu cứu:

- Bạch Đức Thế Tôn, làm thế nào mở được bảo tháp đó ra để chúng con biết được Bụt Đa Bảo là ai?

Đức Thích Ca nói:

- Khó lắm! Muốn mở bảo tháp này ra thì Thầy phải gọi tất cả hóa thân của Thầy từ mười phương trở về mới mở được.

Các thầy, các sư cô và tất cả các Phật tử cư sĩ năn nỉ:

- Lay Đức Thế Tôn, xin Thầy gọi tất cả hóa thân của Thầy về đây mở cửa tháp cho chúng con xem đi. Chúng con tò mò quá!

Đức Thích Ca chiều đệ tử, Ngài phóng một đạo hào quang quét trọn mười phương thế giới, ra hiệu cho tất cả hóa thân của mình trở về. Trong chốc lát, hóa thân của Bụt về tới, an trú đầy dãy cả hư-không. Lâu nay các giới đệ tử của Bụt cứ nghĩ Thầy mình chỉ là một hình hài nhỏ ngồi trên chiếc bồ đoàn ấy thôi, bây giờ họ mới thấy được tầm vĩ đại của Thầy mình, mới thấy được Thầy của mình là ai. Thầy của mình có mặt khắp mười phương trên thế giới. Khi các hóa thân của mình trở về có mặt đầy đủ rồi, Bụt đưa tay lên búng một cái thì cửa tháp mở ra. Các vị Bồ tát ở trên hư không nhìn vào tháp có thể thấy ngay được, còn các giới đệ tử không có thần thông ngồi dưới đất thì không làm sao thấy được Bụt Đa Bảo. Mọi người rất buồn, quay lại cầu cứu với Thầy của mình một lần nữa:

- Bạch Đức Thế Tôn! Làm sao cho chúng con thấy được? Chúng con ngồi thấp lè tè như thế này thì làm sao thấy được chân dung Đức Đa Bảo?

Chiều đệ tử, Đức Thích Ca đưa tay nâng tất cả đại chúng lên cao. Nhìn vào, mọi người có thể thấy được rõ ràng chân dung Bụt Đa Bảo. Bụt Đa Bảo đang ngồi tươi cười trên bảo tòa. Ngài đưa tay mời Đức Thích Ca lên tháp cùng ngồi chung trên một bảo tọa với mình.

Phần kinh này hay một cách lạ kỳ, vì chân lý ở đây không được diễn tả bằng lời nói hay bằng ý niệm mà bằng những hình ảnh có thể cho chúng ta thấy được Bụt Thích Ca và Bụt Đa Bảo không phải là hai vị Bụt tách rời nhau mà có. Với óc phân biệt, chúng ta thấy có Bụt của quá khứ và có Bụt của hiện tại, Bụt của bản môn và có Bụt của tích môn. Khi Bụt Đa Bảo mời Bụt Thích Ca lên ngồi chung, ta thấy rõ ràng nước với sóng là một và ý niệm về tích môn với bản môn cũng tan biến. Các đệ tử của Bụt bây giờ mới biết Bụt là ai: Bụt là vô sinh bất diệt. Ban đầu, họ thấy Bụt của mình là có sinh có diệt, Bụt của mình là hữu vi. Nhìn sâu, họ thấy Bụt của mình là vô vi.

Trong kinh Pháp Hoa có một phẩm khác nói về “thọ mạng của Bụt” cho ta thấy thọ mạng của Bụt là vô cùng. Mỗi phẩm trong kinh Pháp Hoa là một màn kịch trình diễn cho chúng ta thấy sự thật bất nhị giữa tích môn và bản môn, giữa hữu vi và vô vi.

Chúng ta thường nói một tờ lá hay một đám mây là vô thường, là có sinh, có diệt hay có có, có không. Một con người cũng vậy, có sinh, có diệt, có có, có không. Ta chỉ thấy được mặt hữu vi của những hiện tượng ấy mà thôi. Nhờ quán chiếu, từ thế giới của tích môn ta tiếp xúc được với thế giới của bản môn. Ta thấy rằng bản chất của tất cả các pháp là vô vi. Tất cả các pháp đang an trú trong tự tính Niết bàn, không có pháp nào không phải là Niết bàn. Nếu nói rằng, trong bốn sự thật có một sự thật là vô vi còn ba sự thật kia là hữu vi, thì cái thấy đó chưa thật sự thấu đạt.

Sự thật về “khổ” giống như là một sự thật hữu vi. Khổ là vô thường,

nhưng nhìn cho kỹ thì nó cũng là vô vi. “Tập” cũng có dáng dấp của hữu vi, nó được sinh khởi và hoại diệt như một chiếc lá hay một đám mây. Nhưng nhìn cho kỹ, bản chất của khổ và tập là vô vi. Khổ, tập và đạo cũng ngang hàng với diệt. Chúng ta cho một đợt sóng là hữu vi, tại vì đợt sóng có cái bắt đầu, có cái chung cục, có lên, có xuống, có cao, có thấp, nhưng khi nhìn kỹ, ta thấy sóng cũng là nước, mà nước thì không lên, không xuống, không cao, không thấp. Sóng không cần phải đi tìm nước tại vì bản chất của nó đã là nước. Sóng là nước và nước là sóng, đó là tương tức, đó là vô phân biệt.

Có những người bạn Cơ Đốc giáo đi tìm Thượng đế ở ngoài tự thân họ giống như một đợt sóng đang đi tìm nước. Mình đã là nước rồi thì còn đi tìm nước làm gì. Trong Cơ Đốc giáo cũng có những người thấy đạo, họ thấy được Thượng đế ở trong trái tim của chính họ. Họ nói Thượng đế là nền tảng của tất cả mọi hiện hữu. Đi tìm Thượng đế ở ngoài thế giới hiện hữu là một ảo tưởng. Quán chiếu năm uẩn của ta cho thật sâu sắc, ta sẽ khám phá ra tự tính Không, tự tính Chân như của năm uẩn và ta đạt tới Niết bàn. Nếu Thượng đế là cái mà ta gọi là vĩnh hằng (internal life), là sự sống đời đời thì đó là bản môn rồi. Bản môn không thể tìm ngoài tích môn. Phải tiếp xúc với tích môn, với tạo vật một cách sâu sắc, thì ta tiếp xúc được với bản môn, với Tạo hóa. Có những thứ bậc của sự học hỏi và thực tập. Những người sơ cơ nghĩ rằng Bụt ở ngoài ta, ta phải đi tìm Bụt. Những người đã đi xa hơn trong sự tu tập thì thấy Bụt cũng như Niết bàn nằm ngay trong từng tế bào cơ thể mình. Tiếp xúc với cái sinh diệt cho sâu sắc, ta đạt tới được cái không sinh diệt. Một vị thiên sư đời Lý, thiên sư Vân Phong, đã khuyên các đệ tử đừng nên ngụp lặn trong cõi sinh tử, phải đi tìm cái không sinh tử. Có một đệ tử tên là Thiệu Hội hỏi:

- Bạch Thầy, chúng con phải đi tìm cái không sinh tử đó ở đâu?

Thiền sư trả lời:

- Tìm ngay trong chỗ sinh tử!

Cũng như một đợt sóng hỏi:

- Bạch Thầy, con đi tìm nước ở đâu?

- Con đi tìm nước ngay ở trong tự thân con!

Hữu Bộ có quan niệm về “đắc” (得). Đắc ở đây là đạt được Niết bàn, là cái mình chưa có mà bây giờ mình có. Ngược lại với đắc là thất hay phi đắc (aprapti). Theo giáo lý của Hữu Bộ, Niết bàn là cái mà ta đắc được. Nhưng quan niệm này không phải cạn cợt đâu. Nhờ sự thực tập giới, định và tuệ mà ta làm cho phiền não không hiện hành được. Tất cả các phiền não như tham, sân, si, mạn, nghi không có cơ hội dấy lên được nữa. Đó là điều kiện căn bản để Niết bàn hiện ra, cũng như khi ta lấy một cây chổi gió quét hết mây trên trời thì tự nhiên mặt trời hiện ra. Đắc không có nghĩa là từ chỗ không có mình làm cho nó có. Đắc là làm cho những chướng ngại lắng xuống và cái mình đi tìm tự khắc hiện ra. Phiền não không phải là không có nhưng nó không còn lắng xuống khuấy phá được nữa, đó là nhờ sự thực tập của chúng ta.

Chúng ta hãy đi thực tế thêm một chút nữa để thấy rằng mỗi khi trong tâm ta có đau khổ là tại vì lúc ấy phiền não đang hiện hành. *Hiện hành* là phát hiện và lưu hành. Khi phiền não hiện hành, chúng ta khổ. Có những phiền não gọi là phiền não gốc (mūla-kleśa). Khi có giận thì có khổ, trong tâm người nào có cái giận đang hiện hành thì người đó khổ. Đó là sự thật thứ nhất. Khi ta có sự ganh tị, kỳ thị, phân biệt thì ta khổ hoặc khi ta có cái sợ, cái nghi thì ta cũng khổ. Sự sợ hãi làm cho tâm mình không an và mình không thể nào có hạnh phúc. Chúng ta sợ nhiều thứ lắm, ta sợ chết, sợ không còn được thương, sợ mất những cái chúng ta đang có. Ta có mặc cảm tự ti, thấy

mình thua kém người, mình không bằng ai. Ta đau khổ, ta tự chối bỏ mình, ta muốn trở thành một cái gì khác. Khi có tâm tư như vậy thì làm sao ta có hạnh phúc? Chúng ta hãy tưởng tượng một bông cúc nói: “Tôi chỉ muốn làm một bông sen thôi, làm bông cúc không có hạnh phúc!”. Nghĩ như vậy thì làm sao bông cúc ấy có hạnh phúc được? Mình chối bỏ mình, mình muốn làm một người khác, một cái khác, muốn đứng ở một chỗ khác. Trong đạo Bụt ta nói tới ba loại mặc cảm: mặc cảm hơn người, mặc cảm thua người và mặc cảm bằng người. Ba loại mặc cảm đó đều làm ta đau khổ. Tuyệt vọng là một tâm hành làm cho ta mất hết năng lượng muốn sống. Tuyệt vọng là cái tệ nhất có thể xảy ra cho một con người. Sự thật thứ nhất là khổ, nhìn vào bản chất của đau khổ ta thấy đó là phiền não.

Trong kinh nói một trong những phiền não gốc (phiền não căn bản) là tham, tức là sự đam mê. Ta đam mê chạy theo một cái gì đó và nghĩ rằng nếu không đạt tới cái đó thì đời không đáng sống. Ta đang đi tìm cầu một cái và nghĩ rằng chừng nào ta chưa có cái đó thì đời sống không có ý nghĩa, không có hạnh phúc. Lọt vào vòng đam mê thì ta không có an lạc, không có hạnh phúc, ta thấy thiếu vắng, thấy đời không có ý nghĩa.

Những phiền não mà trong kinh gọi là phiền não căn bản là: tham, sân (giận), mạn (mặc cảm), nghi và si. Si là sự u mê. Khi quán chiếu kỹ, chúng ta thấy u mê không phải là một phiền não như những phiền não khác. Nó đích thực là một phiền não gốc tại vì tất cả các phiền não khác đều do si mà ra. Si là nền tảng của tất cả mọi phiền não.

Tại Làng Mai chúng ta có khuynh hướng nhận diện u mê (vô minh) là phiền não căn bản. Nhìn vào các phiền não khác ta đều thấy có tính chất u mê trong đó. Lấy chất u mê ra khỏi giận thì giận không còn là giận và ganh tỵ không còn là ganh tỵ nữa. Đây không phải là một phát kiến mà là một sự

nhấn mạnh của Làng Mai: Vô minh (*avidyā*) đích thực là gốc của mọi phiền não, tất cả các phiền não đều phát xuất từ phiền não căn bản đó. Trong kinh Samiddhi Bụt dạy: Biết bản chất của dục thì không bị dục lôi kéo. Đam mê là dục, biết bản chất của dục là u mê thì đam mê không còn sai sử được mình. Điều đó cũng đúng cho tất cả những phiền não khác.

Khi nhìn vào các anh chị em trong tăng thân, chúng ta thấy rằng mỗi người chúng ta không phải là một cái ngã riêng biệt. Hạnh phúc của người này cũng là hạnh phúc của người khác, khó khăn của người này cũng là khó khăn của người khác. Đó là cái thấy tương tức, cái thấy đó bắt đầu làm tỏa chiếu tuệ giác vô ngã. Có tuệ giác vô ngã thì tất cả phiền não sẽ tan rã từ từ. Sống trong một tập thể có lý tưởng mà đi tìm một tương lai riêng và một hạnh phúc riêng thì mình chưa có tuệ giác vô ngã. Mình ganh tị, mình so đo, mình mặc cảm, mình giận hờn. Đó là sự biểu hiện ngã chấp của mình. Tuệ giác tương tức đánh tan u mê và khi u mê tan biến thì phiền não cũng rã ra từ từ.

Có tuệ giác tương tức thì nhìn vào con ta thấy cha. Đứng về phương diện hiện tượng (hữu vi), ta thấy cha là cha và con là con. Nhưng nhìn sâu, ta thấy được bản môn, con cũng là cha, con là sự tiếp nối đích thực của cha, con mang trong con con người của cha một cách trọn vẹn. Không có cha thì không có con. Cái thấy đó bắt đầu đi đôi với cái thấy tương tức. Khi người con thấy cha cũng là mình và khi người cha thấy con cũng là mình thì tự nhiên giận hờn và buồn khổ tiêu tan. Tuệ giác tương tức rất quan trọng!

Hồi đó, Hữu Bộ (*Sarvāstivāda*) có thể gọi là tông phái nổi tiếng nhất ở Ấn Độ. Tông phái này có căn cứ ở miền Bắc, căn cứ đầu ở tại Kashmir và căn cứ thứ hai ở Gandhara. Các học giả, khi nghiên cứu các chủ thuyết của Hữu Bộ thường có khuynh hướng diễn tả giáo lý Hữu Bộ là một loại *thực tại luận*

(realism). Thực tại luận chủ trương các sự vật là có thật, mà không phải là sáng tạo của tâm thức. Chủ trương này không được chính thống lắm đối với truyền thống Phật giáo. Nhưng thực tại luận của Hữu Bộ có tính cách *đa nguyên* (pluralism). Hữu Bộ có khuynh hướng phân tích các pháp ra làm nhiều chủng loại (có ít nhất là 75 chủng loại) và chia các pháp ra ba thời (quá khứ, hiện tại và vị lai). Hữu Bộ tìm cách chứng minh quá khứ có thật, hiện tại có thật và tương lai có thật. Các pháp luân chuyển từ tương lai tới hiện tại và đi về quá khứ là đều có thật. Có hai loại chứng minh: *giáo chứng* và *lý chứng*. Giáo chứng là trích dẫn những lời Bụt dạy trong giáo lý, trong kinh A Hàm, để chứng tỏ chủ thuyết của mình đi đúng với lời Bụt dạy. Lý chứng là dùng lý luận để bênh vực chủ trương của mình. Về giáo chứng, Hữu Bộ thường trích câu sau đây trong Kinh Bộ (Nikaya):

“Này các vị khất sĩ, sắc là gì? Tất cả các sắc dù là quá khứ, vị lai hay hiện tại, dù là ở trong hay ở ngoài, dù là tốt hay xấu, dù là xa hay gần thì tất cả đều được gọi là sắc.”

Căn cứ trên lời dạy của Bụt, Hữu Bộ nói sắc có thể ở trong hay ở ngoài, sắc có thể là quá khứ, là hiện tại hay tương lai. Như vậy Bụt đã gián tiếp công nhận: Quá khứ có mặt, hiện tại có mặt và tương lai cũng có mặt. Có một câu khác trong Tạp A Hàm của Hán Tạng:

“Này các vị khất sĩ, nếu không có sắc trong quá khứ thì quý vị đâu có cần phải tu tập để xả bỏ những lưu luyện của mình đối với sắc trong quá khứ?”

Chúng ta nhớ thương, chúng ta mắc kẹt vào những hình ảnh của quá khứ. Sự nhớ thương, sự mắc kẹt ấy chứng tỏ ta không có tự do. Không có tự do đối với cái gì? Ở đây không có nghĩa là không có tự do đối với các sắc hiện tại. Trong quá khứ, quý vị đã từng sống qua, đã từng kinh nghiệm về những sắc trong quá khứ. Những hình ảnh, những sắc quá khứ đó đang trói buộc quý

vị. Nếu sắc không có mặt trong quá khứ thì quý vị đâu cần phải tu tập để giải thoát? Câu này có nghĩa là sắc có mặt trong quá khứ. Trong khi đó thì các tông phái khác lại chủ trương: Chỉ có hiện tại là có thật, còn quá khứ đã qua rồi và tương lai thì chưa tới.

Hai bên đều đã trích dẫn lời của Đức Thế Tôn. Bên nào cũng có giáo chứng, nhưng có giáo chứng vẫn chưa đủ nên phải sử dụng thêm lý chứng, tức là dùng lý luận để chứng minh chủ trương của mình.

Giáo lý của Hữu Bộ cho rằng “*Tam thế thật hữu, pháp thế hằng hữu.*” Ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai là thật có và bản chất của các pháp luôn luôn có. Chủ trương này được gọi là thực tại luận, một thực tại luận đa nguyên (pluralist realism). Đó là danh từ triết học ngày nay. Hữu Bộ cũng đi tới sự phân tích vật chất ra thành từng nguyên tử gọi là *anu*. Sự phân tích đã đi tới mức độ cùng cực của nó: Hạt vật chất nhỏ nhất mà chúng ta có thể chia ra được, nó là láng giềng của hư không, mắt người không thể nào thấy được, chúng ta chỉ có thể thấy được bằng thiên định mà thôi. Đó là đứng về phương diện vật chất. Đứng về phương diện thời gian, người ta chia thời gian ra thành từng sát na, tức là đơn vị nhỏ nhất của thời gian và láng giềng của nó là sự không có mặt của thời gian.

Nghiên cứu thì thấy Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ hình như đã chịu ảnh hưởng của một học phái ở Ấn Độ thời đó, đó là học phái Thắng Luận (Vaiśeṣika). Vaiśeṣika cũng chủ trương một thực tại luận đa nguyên. Trường phái triết học này chưa có mặt trong thời Đức Thế Tôn còn tại thế. Trong kinh điển mà Đức Thế Tôn nói không có dấu tích gì về sự có mặt của trường phái Thắng Luận.

Hữu Bộ phân tích các pháp ra làm nhiều phạm vi như sắc pháp (material dharma), tâm pháp, tâm sở pháp (mental formation), tâm bất tương ưng hành

pháp (unconnected-with-mind dharma) và vô vi pháp (unconditioned dharma). Chúng ta thấy khá rõ rằng phạm trù thứ tư (tâm bất tương ứng hành pháp) của Hữu Bộ chịu ảnh hưởng của Thắng Luận. Các pháp như văn cú, tốc độ, thời gian, không gian, đặc, thất, v.v... đều là tâm bất tương ứng hành pháp, nó không phải là tâm, không phải là tâm sở, cũng không phải là sắc. Các pháp đó đóng một vai trò lớn trong sự điều động các pháp vì vậy nên không thể bỏ lơ chúng được.

Trong kinh Người Biết Sống Một Mình chúng ta đọc câu:

Đừng tìm về quá khứ

Đừng tưởng tới tương lai

Quá khứ đã không còn

Tương lai thì chưa tới

Kẻ thức giả an trú

Vững chãi và thanh thoi

Trong giây phút hiện tại.

Đứng về phương diện giáo chứng (hình thức), đoạn kinh nói rõ ràng rằng chỉ có hiện tại mà thôi, quá khứ không còn và tương lai thì chưa tới.

Nhưng đứng về phương diện lý chứng thì khác, một pháp không thể tự mình mà có, nó phải nương vào những cái khác mới có. Khi nói tay trái thì chúng ta đồng thời công nhận có tay phải. Nếu không có tay phải thì làm sao có tay trái? Khi công nhận có cái trên thì phải công nhận có cái dưới. Khi công nhận có cái trong thì phải công nhận có cái ngoài. Đã công nhận có hiện tại thì phải công nhận có quá khứ. Không có quá khứ thì làm sao có hiện tại?

Nhưng đứng về phương diện thực tập, chúng ta thấy: Tuy quá khứ đã qua nhưng kỳ thực nó đang ẩn trong hiện tại. Những vết thương, những buồn lo,

những kỷ niệm của quá khứ vẫn còn trong hiện tại. Những điều ta nói, ta làm, những khổ đau ta đã tiếp nhận và chưa chuyển hóa được vẫn còn trong ta. *Tam thế tương tức*: quá khứ, hiện tại và vị lai có liên hệ với nhau. Tiếp xúc được hiện tại, ta cũng tiếp xúc được quá khứ và tiếp xúc được tương lai. Hiện tại chứa đựng quá khứ và vị lai, hiện tại không phải là một cái gì tách rời khỏi quá khứ và vị lai. Nhìn kỹ vào hình hài của ta, ta thấy hiện tại, nhưng ta cũng thấy tổ tiên, ông bà, các thế hệ trước vẫn còn có mặt ở trong ta. Quá khứ vẫn có mặt nguyên vẹn trong hiện tại. Đứng trên phương diện hình thức cạn cợt, ta thấy giống như quá khứ đã mất rồi. Kỳ thực quá khứ vẫn còn có mặt nguyên vẹn dưới dạng của hiện tại. Tuy tương lai chưa tới nhưng ta thấy những mầm, những hạt giống của tương lai đã có sẵn rồi, nó chỉ cần thời gian để biểu hiện ra thôi. Chúng ta có thể hiểu được chủ trương “Tam thế thật hữu, pháp thể hằng hữu” của Hữu Bộ.

Thầy Pháp Cứu (Dharmatrāta), một trong những luận sư nổi tiếng của Hữu Bộ, đã nói: Chúng ta có một vòng đeo tay bằng vàng. Đeo vài tháng không thích nữa, chúng ta nấu vàng ra làm thành đôi bông tai. Đeo bông tai không thích nữa chúng ta đúc vàng thành cái kiềng mà đeo. Tuy có ba hình thức (vòng đeo tay, hoa tai, cái kiềng) nhưng chất vàng vẫn còn đó mãi. Có khi vàng là vòng đeo tay, có khi nó là đôi bông tai, có khi nó là kiềng đeo cổ, nhưng bản chất nó vẫn là vàng. Có khi nó đóng vai trò quá khứ, có khi nó đóng vai trò hiện tại, có khi nó đóng vai trò tương lai. Đó là lý luận của thầy Pháp Cứu.

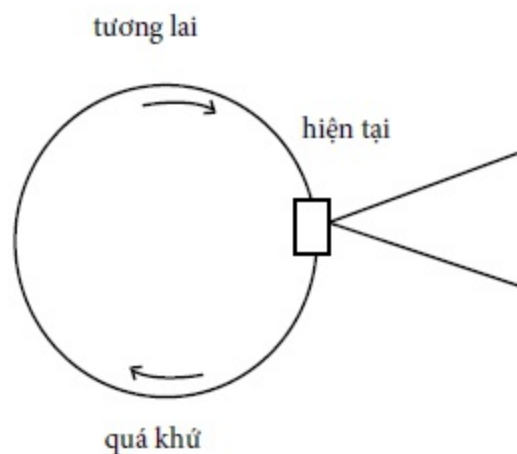
Thầy Diệu Âm (Ghosa), một vị luận sư khác thì lấy ví dụ sau đây: Là một con người nhưng có khi mình làm tri xa, có khi mình làm tri sự, có khi mình làm tri viên. Tri viên là quá khứ, tri xa là hiện tại, tri đường là tương lai. Có ba trách vụ, nhưng “vô ra cũng anh chàng khi nãy” thôi.

Thầy Thế Hữu, tác giả của Dị Bộ Tông Luân Luận thì dùng một ví dụ toán học: Ví dụ con số 1, khi đứng riêng thì nó là số 1, khi đứng trước số 0 thì nó thành số 10, khi đứng trước hai số 0 thì nó thành số 100. Đó gọi là hằng hữu.

Thầy Giác Thiên (Buddhadeva), một luận sư lớn khác của Hữu Bộ lại đưa ra ví dụ: Một người phụ nữ, khi còn trẻ là con gái, khi lớn lên thì là người vợ và khi có con thì là người mẹ. Con gái, người vợ hay người mẹ thì cũng là người đó thôi. Pháp thể là một, nhưng có khi nó đóng vai trò hiện tại, có khi nó đóng vai trò quá khứ, có khi nó đóng vai trò tương lai. Thể của pháp là thường có.

Khi phê bình chủ trương “pháp thể hằng hữu” chúng ta có thể cho là nó đi ngược lại với giáo lý của Đức Thế Tôn. Đức Thế Tôn đã dạy các pháp là vô thường, còn Hữu Bộ lại nói các pháp là hằng hữu, như vậy thì sao được? Vì vậy cho nên Hữu Bộ dùng chữ “pháp thể hằng hữu”, pháp thể là bản chất của các pháp. Đứng về phương diện hiện tượng thì pháp là vô thường, nhưng đứng về phương diện bản chất thì pháp là hằng hữu. Cũng như sóng có lên, có xuống, có cao có thấp, có sinh, có diệt, nhưng nước thì không như thế.

Chúng ta hãy lấy ví dụ cuộn phim mà chúng ta đang chiếu lên màn ảnh bằng một ống kính.



Mọi cái hình đã có sẵn trong cuốn phim, nhưng chưa được chiếu lên màn ảnh thì chúng thuộc về tương lai, chưa ai thấy được chúng. Khi những hình ấy đi tới ống kính và được chiếu lên màn ảnh, chúng là hình ảnh của giây phút hiện tại. Những hình đã được chiếu ra rồi thì đi vào quá khứ.

Mỗi khi lạy xuống chúng ta hay niệm: Nhất tâm kính lễ Bụt Di Lặc hạ sinh trong tương lai. Tuy Bụt Di Lặc chưa có mặt trong hiện tại nhưng làm sao Ngài hạ sinh được trong tương lai nếu Ngài không có tiềm tàng trong tương lai? Chúng ta phải công nhận tương lai là có thật, nếu tương lai không có thì làm gì có hiện tại? Hình ảnh một em bé chạy chơi trong phim chưa ai thấy cả, hình ảnh đó đang thuộc về tương lai và đang đi về hiện tại. Khi nó tới được hiện tại thì ta có thể nhận diện được nó tại vì chúng ta có tri giác: chúng ta thấy được và nghe được. Và chỉ trong một sát na thôi thì nó lại trở thành ra quá khứ. Quá khứ không có nghĩa là không còn nữa, quá khứ vẫn còn đó, không mất đi đâu cả.

Đứng về phương diện nghiệp, ta thấy điều này cũng đúng. Những gì ta đã nói, đã làm và đã nghĩ đều đã qua rồi, nhưng chúng đang từ từ chín đi để sẽ biểu hiện ra thành quả báo trong tương lai sau này. *Giả sử bách thiên kiếp, sở tác nghiệp bất vong*: cho dù có qua trăm, ngàn kiếp đi nữa thì cái nghiệp đã làm ra không bao giờ mất. Những gì xảy ra trong hiện tại dưới dạng thân, khẩu, ý không mất đi đâu cả, chúng đi về quá khứ để trở thành ra tương lai và sẽ xuất hiện sau này. Hiện tại là nhân, tương lai là quả.

Nhưng cái ví dụ cuốn phim vẫn có một khuyết điểm. Trong cuốn phim thì tất cả đã được an bài, hình chiếu lên đã được quyết định, không thay đổi được. Cuốn phim có tính cách cơ giới (mechanic) còn con người thì không phải là một cái máy, con người là sự sống. Chúng ta có ý chí, có quyết định và có thiện ác nên có thể có sự thay đổi. Cách thức chúng ta quản lý hiện tại

có thể làm thay đổi tương lai. Những gì xảy ra dưới dạng thân-khẩu-ý đã rơi vào A lại da thức (tàng thức) vẫn tiếp tục thay đổi, đó gọi là *dị thực*. Chúng có sự sống, chúng có tính hữu cơ (organic). Hình ảnh của cuốn phim thì có tính cơ giới, có tính cách quyết định (determinism) nhưng con người và nghiệp báo thì có tính cách hữu cơ (organism) tại vì nơi con người luôn có sự thay đổi, có sự ảnh hưởng lẫn nhau, có tác dụng của nghiệp.

Những người mới tới Làng Mai thường nghe giảng: Quá khứ đã qua rồi, tương lai thì chưa tới, mình chỉ nên sống với hiện tại thôi. Người ta có thể nghĩ rằng Làng Mai trốn chạy quá khứ và kỳ thị tương lai. Kỳ thực giáo lý của Làng Mai là: Nếu tiếp xúc sâu sắc với hiện tại thì mình vẫn tiếp xúc được với quá khứ và tương lai, tại vì quá khứ, hiện tại và tương lai tương tức với nhau, cái này chứa đựng cái kia.

Chúng ta đã biết là Hữu Bộ ra đời sau Độc Tử Bộ (*Vātsīputrīya*). Độc Tử Bộ chủ trương phải có ngã. Nếu không có một chủ thể thường còn thì ai là người tu học, ai là người chứng đạo, ai là người tạo nhân và ai là người nhận chịu quả báo? Để trả lời cho những câu hỏi đó thì phải công nhận có một chủ thể. Nhưng Đức Thế Tôn đã dạy vô thường và vô ngã. Đứng về phương diện lý chứng thì phải tìm một cái gì để chứng minh là có sự tiếp nối, nhưng như thế thì có cái nguy hiểm là đi ngược lại với giáo lý của Đức Thế Tôn. Vì thế mọi người đã tìm cách vén khéo để, một mặt chủ trương có một cái gì thường hằng nằm bên dưới để làm chủ thể cho sự tu học và của sự tiếp nhận quả báo, nhưng mặt khác thì vẫn giữ được giáo lý vô thường, vô ngã phía bên trên.

Độc Tử Bộ chủ trương có năm tạng (kho): quá khứ, hiện tại, vị lai, vô vi và bất khả thuyết. Quá khứ là một kho tàng, hiện tại là một kho tàng, tương lai là một kho tàng, vô vi là một kho tàng và bất khả thuyết (bất khả đắc) là một kho tàng. Cái ngã được gọi là *thăng nghĩa Bồ đặc già la*. Chủ trương

“thăng nghĩa Bồ đặc già la” muốn chứng tỏ rằng đây không phải là cái ngã mà kinh Vệ Đà nói tới. Đây là một cái ngã rất thâm kín, rất sâu sắc mà chúng ta không thể diễn tả được bằng ý niệm cho nên gọi là bất khả thuyết. Cái ta, cái con người nằm ở kho thứ năm.

Trong Đại Tỳ Bà Sa Luận, một tác phẩm vĩ đại về Luận Tạng của Hữu Bộ có nhắc tới Độc Tử Bộ. Các bộ phái có khuynh hướng muốn thiết lập một cái gì tiếp tục, thường hằng để có thể làm chủ thể cho sự tu học, cho sự tạo dựng và tiếp nhận quả báo. Người ta đưa ra một ý niệm khác gọi là *tế ý thức*, là một thức nằm sâu dưới ý thức. Trong kinh điển, Bụt chỉ nói tới 18 giới. Sau này vì nhu yếu nói trên nên có thêm thức thứ bảy và thức thứ tám của Đại thừa. Tế ý thức tương đương với *thăng nghĩa Bồ đặc già la*. Tại vì con người luôn luôn có nhu yếu muốn chứng minh rằng có một cái gì liên tục. Trong khi đó, Phật giáo Nguyên thủy chủ trương không có một cái gì thường còn, vĩnh cửu và bất biến cả.

Thượng Tọa Bộ nói: Không có một uẩn nào được chuyển từ quá khứ qua hiện tại về tương lai. Không có một cái gì bất biến chuyển từ quá khứ sang hiện tại tới tương lai. Chủ trương này của Thượng Tọa Bộ rất phù hợp với giáo lý Nguyên thủy của đạo Bụt. Các pháp sinh ra rồi diệt liền lập tức, gọi là sát na diệt. Không có gì tồn tại để đi qua quá khứ, hiện tại và vị lai.

Một hình ảnh mà chúng ta có thể sử dụng để hiểu được điều này là hình ảnh của domino. Domino là những con cờ. Chúng ta sắp những con cờ đứng thành một hàng dài, cái này sau cái kia. Khi ta đẩy một con cờ úp xuống thì tất cả các con cờ kế cũng lần lượt nối nhau úp xuống, và chúng ta thấy rất rõ có một dòng liên tục. Đó là hiệu ứng dây chuyền (domino effect). Ta thấy có một động tác kéo dài từ chỗ này tới chỗ kia, từ hiện tại tới tương lai. Kỳ thực thì không có một chủ thể đang chạy, không có gì chuyển từ chỗ này sang chỗ

khác, chỉ có sự tác động của cái này lên cái kia mà thôi. Đó là chủ trương của Thượng Tọa Bộ: Các pháp sinh ra rồi diệt liền nhưng cái sinh diệt đó tác động tới cái kế tiếp và cứ như thế mà đi tiếp. Nếu có quả báo, luân hồi thì đó là do có sự tác động như thế chứ không phải tại vì có một cái thường hằng, bất biến đi ngang qua quá khứ, hiện tại và tương lai.

Khi ta nói “gió thổi”, theo tư duy của ta, có nghĩa là có một cái gọi là “gió” và cái đó đang thổi. Phải có gió mới thổi được, không có gió thì làm sao thổi? Sự thật thì chỉ có gió mà không có ai thổi cả, gió mà không thổi thì không phải là gió nữa. Cũng như mưa rơi, mưa mà không rơi thì làm sao được gọi là mưa? Trong danh từ “gió thổi”, “mưa rơi” chúng ta thấy: gió tức là thổi, mưa tức là rơi. Nếu không có thổi thì không có gió, không có rơi thì không có mưa. Sự thật là không cần có một chủ thể, một tác giả. Chỉ cần tác động, không cần chủ thể.

Thường thường, chúng ta phân biệt chủ thể và động tác, và chủ thể ấy có thể không làm động tác ấy. Đó là sai lầm của chúng ta. Theo chủ trương Nguyên thủy của Đức Thế Tôn, có hành động mà không cần có một chủ thể để hành động, có tư duy (pensée) mà không cần phải có người tư duy (penseur). Tư tưởng này nối tiếp tư tưởng khác và chỉ có những tư tưởng nối tiếp nhau mà không cần có một chủ thể tư duy đi ngang qua. Thoughts without thinker. Những tư tưởng tiếp tục đi theo chiều hướng nhân quả cho chúng ta có cảm tưởng có một dòng liên tục, có một cái gì thường còn. Cái thường còn là một ảo tưởng. Thấy rằng có một chủ thể đi ngang qua thời gian, đó là một ảo tưởng. Trong đêm đen, nếu ta cầm một bó đuốc đang cháy quay thành vòng tròn rất đều thì người đứng trước ta tưởng là có một vòng lửa. Thật ra vòng lửa đó hoàn toàn không có. Chỉ có một ảo giác được gây ra bởi sự tiếp nối của những đốm lửa nối tiếp với nhau thành vòng tròn. Cái có thật là những

đóm lửa nối tiếp nhau một cách miên mật, cái không có mà chúng ta tưởng là có, đó là cái vòng tròn lửa. Cái ngã của ta cũng vậy, ngã là một ảo tưởng, chỉ có các uẩn sinh diệt trong từng sát na tiếp nối nhau theo luật nhân quả nghiệp báo mà không cần phải có một chủ thể đi ngang qua từ quá khứ đến hiện tại và về tương lai.

Điều này không phải ai cũng có thể nắm bắt được, nó rất khó nắm bắt. Vì vậy khi đi giảng dạy, người ta bắt buộc phải đưa ra một chủ thể thường tại, một chủ thể tạo nghiệp để rồi lãnh thọ nghiệp báo, một chủ thể tu hành rồi đạt quả. Câu “có tác nghiệp mà không có tác giả” chúng ta đã được học trong Trung Quán Luận. Hình ảnh của domino rất hay, không có cái gì đang chạy cả, mà rõ ràng chúng ta thấy có một cái gì đang chạy. Thật ra chỉ có cái này tác động trên cái kia theo dây chuyền nhân quả.

Giáo lý vô ngã là một giáo lý màu nhiệm, khó mà nhận biết được. Nó không phải là một giáo lý có tính cách đại chúng, nhưng như thế không có nghĩa là chúng ta không thể nắm bắt được. Quán chiếu cho kỹ thì ta thấy mình là sự tiếp nối của tổ tiên và dòng họ mà không phải là một cái ngã riêng biệt. Nhưng theo thường lý (common sense) thì ta là một cái ngã riêng biệt, ta không phải là cha, là ông, là tổ tiên của ta. Đó chỉ là một cảm giác của ta, đó chỉ là một ảo tưởng. Sự thật ta là sự tiếp nối của tổ tiên, ta mang trong ta những thành quả, những nghiệp báo của tổ tiên và ta cũng đang chế tác ra những nghiệp như vậy để ảnh hưởng về tương lai. Tuy giáo lý vô ngã là một giáo lý khó hiểu, khó tin, nhưng với một ít công phu quán chiếu chúng ta cũng có thể thấy được, hiểu được.

Hồi đó Độc Tử Bộ bị các tông phái khác lên án rất nặng nề đến nỗi bị cho không phải là Phật tử. Là Phật tử, tại sao lại nói là có người, có ngã? Nhưng Độc Tử Bộ có rất nhiều người theo. Trong số 250 ngàn vị xuất gia thời ấy,

thời thầy Huyền Trang sang Ấn Độ, thì đã có tới 66 ngàn thầy theo Độc Tử Bộ, tại vì chủ trương của Độc Tử Bộ dễ hiểu. Tuy chống đối nhưng những tông phái khác sau này cũng dần dần chịu ảnh hưởng tư tưởng của Độc Tử Bộ không nhiều thì ít. Ý niệm về Tế ý thức của Hữu Bộ, ý niệm về Căn bản thức của Đại Chúng Bộ và ý niệm về Hữu phần thức của Thượng Tọa Bộ chẳng hạn, đó là những bằng chứng. Cuối cùng rồi Thượng Tọa Bộ cũng chủ trương có Hữu phần thức, mà Hữu phần thức thì tương đương với Tế ý thức. Sau rốt, chúng ta lại có A lại da thức. Kinh Đại thừa nói về A lại da thức (A đà na thức) như sau:

A đà na thức thậm thâm tế

Nhất thiết chủng tử như bộc lưu

Ngã ư phạm phu bất phu chuyên

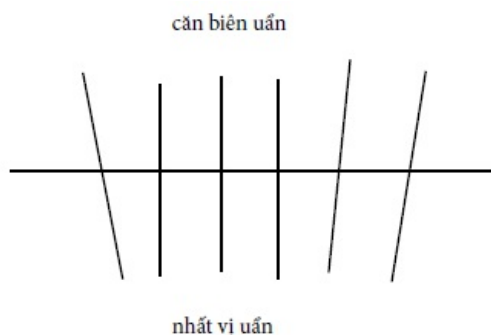
Khủng bị phân biệt chấp vi ngã.

(Thức A đà na rất sâu và vi tế. Những chủng tử trong ấy cùng nhau luân chuyển như một dòng nước. Đối với những kẻ phạm phu tầm thường tôi không dám dạy cho họ, tại vì khi nghe thì họ có thể nắm lấy và cho đó là một cái ngã).

Học Duy Biểu học ta thấy A lại da thức cũng đã chịu ảnh hưởng của tư tưởng Thắng nghĩa Bồ đặc già la. Thắng nghĩa Bồ đặc già la không phải là một cái ta tầm thường mà người ta thường nói tới, nó là một cái tâm thức rất vi tế (tế ý thức).

Sau Hữu Bộ có một tông phái gọi là Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika). Kinh Lượng Bộ không đồng ý với Hữu Bộ ở chỗ cho Abhidharma (Tạng Luận) là quan trọng nhất. Kinh Lượng Bộ không tin rằng giáo lý của Luận tạng là quan trọng nhất và muốn trở về với Kinh tạng. Kinh Lượng Bộ tuy trích dẫn

Kinh tạng nhưng cũng chịu ảnh hưởng của Độc Tử Bộ, và cuối cùng cũng chủ trương có hai thứ uẩn: Căn biên uẩn và Nhất vị uẩn. *Căn biên uẩn* là uẩn biểu hiện phía trên bề mặt, còn *nhất vị uẩn* là cái uẩn trong chiều sâu của nó. Nhất vị uẩn rất gần với cái *tế ý thức* mà chúng ta vừa nói.



Kinh Lượng Bộ chủ trương rằng đối với năm uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành, thức, thì phần bề mặt là căn biên, là vô thường, là vô ngã đúng theo lời Bụt dạy. Nhưng nhìn sâu vào phía dưới thì thấy rằng bản thể của các uẩn là nhất vị, nó luôn luôn thường tại và không hề mất đi. Đó là một quan niệm về thực thể (notion ontologique).

Chúng ta thấy từ Thượng Tọa Bộ qua Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ cho đến Độc Tử Bộ tông phái nào cũng đều có thao thức muốn chứng minh rằng có một cái gì đó liên tục tiếp nối để có thể giảng dạy một cách dễ dàng về phương diện tu chứng cũng như đứng về phương diện quả báo. Sắc có *căn biên sắc*, vô thường vô ngã, nhưng dưới chiều sâu nó là *nhất vị sắc*. Cũng như thọ, phía trên có căn biên thọ nhưng phía dưới có nhất vị thọ. Người ta phân uẩn làm hai mặt để một mặt có thể nắm được chủ trương của mình và một mặt có thể thấy là mình vẫn còn trung thành với giáo lý của Đức Thế Tôn.

Tư liệu trực tiếp của Kinh Lượng Bộ đã bị mất mát, nhưng nhờ có tác phẩm Câu Xá Luận của thầy Vasubandhu mà ta còn biết đến những chủ trương của bộ phái này.

Kinh Lượng Bộ không công nhận các pháp vô vi là những gì có thật, tách rời ra khỏi các pháp hữu vi. Các pháp vô vi không có nhân quả như các pháp hữu vi. Kinh Lượng Bộ không công nhận các pháp (hành) gọi là tâm bất tương ưng (citta-viprayakta) như đắc (pràpti) đồng phận (sabhàgatà) và mạng căn (jivita) v.v... là những pháp thật có, không công nhận quá khứ vị lai là đang thật có. Kinh Lượng Bộ chủ trương chỉ có tâm (citta), chủng tử (bija) và huân tập (vasàna) vận hành theo đường lối nhân quả. Bộ phái này chủ trương thuyết sát na sinh diệt một cách triệt để. Các pháp chỉ có mặt trong thời gian một sát na, trú (tồn tại, duration) còn không có huống là công dụng và động tác (action). Kinh Lượng Bộ cũng không công nhận Vô biểu (avijnapti) là một cú nghĩa (dravya) có thật, và đồng ý với Thượng Tọa Bộ rằng hàng động vô biểu chỉ xảy ra trong phạm vi tâm thức (như tư, cetana) mà thôi.

Theo các lời chú giải của Duy Thức Luận thì trong nội bộ của Kinh Lượng Bộ có những người chủ trương chỉ có tâm mà không có tâm sở. Có những người lại chủ trương chỉ có ba tâm sở là thọ, tưởng và tư. Có người chủ trương có nhiều tâm sở hơn, hoặc bốn, hoặc mười, hoặc mười bốn. Cũng có người lại công nhận tất cả các tâm sở của phái Hữu Bộ là có. Những tư liệu về vấn đề này cũng có thể tìm thấy trong Luận Câu Xá. Kinh Lượng Bộ cũng chủ trương rằng hình hài của vị La hán là thanh tịnh. Hình hài ấy là sản phẩm của tuệ giác, và có nhiều vị Bụt đang đồng thời có mặt trong hoàn vũ.

Học về lịch sử tư tưởng Phật giáo, chúng ta có thể thấy được mình đang đứng ở đâu và sự thực tập của Làng Mai căn cứ trên nền tảng nào. Phải thấy được những gì đã xảy ra trong lãnh vực phát triển của tư tưởng Phật giáo để thấy được lập trường và vị trí của mình trong sự thực tập. Ví dụ chúng ta đặt câu hỏi:

- Quan niệm của chúng ta về ba thời như thế nào khi nói về quá khứ, hiện

tại và vị lai?

- Đứng về phương diện vô vi, chúng ta chủ trương thế nào? Pháp vô vi và pháp hữu vi tách rời nhau mà có hay là khi tiếp xúc với hữu vi một cách sâu sắc thì ta có thể chạm tới vô vi? Liên hệ nào ta có thể tìm ra được giữa hữu vi và vô vi?

Những câu hỏi như thế chúng ta chỉ có thể thấy được rõ câu trả lời khi ngang qua lịch sử phát triển của tư tưởng Phật giáo qua các tông phái từ Tiểu thừa đến Đại thừa.

Học giả Kimura Taiken (Mộc Tôn Thái Hiền) đã viết lịch sử tư tưởng của Phật giáo qua ba giai đoạn Phật giáo Nguyên thủy, Phật giáo Tiểu thừa và Phật giáo Đại thừa. Ông đã cố gắng giúp ta thấy được những tư tưởng nào là tư tưởng Nguyên thủy của thời Bụt. Sau đó ông đã đề cập tới những nhu yếu nào của thời đại đã đưa đẩy các bộ phái Tiểu thừa sáng chế ra các học thuyết mới để đáp ứng với những nhu yếu ấy, và những học thuyết này có ảnh hưởng với nhau như thế nào. Và ta thấy được Phật giáo Đại thừa đã tiếp nhận và thừa hưởng những gì của các dòng Phật giáo Tiểu thừa để phát triển và nêu ra được những chủ trương đặc biệt của chính mình.



NHỮNG CHỦ TRƯỞNG CỦA HÓA ĐỊA BỘ

Những chủ trương của Hóa Địa Bộ là:

1- Hiểu được khổ để một cách chính xác thì đồng thời cũng hiểu được tập đế, diệt đế và đạo đế.

2- Có chín pháp vô vi, thay vì ba vô vi.

3- Từ khi con người sinh ra đến khi con người chết đi thì bốn đại (đất, nước, gió và lửa) cũng như sáu căn và các tâm hành của con người luôn luôn biến chuyển.

4- Có một uẩn cứ tiếp tục hoại cho tới khi ta giải thoát hoàn toàn mới chịu chấm dứt. Cái đó được gọi là *cùng sinh tử uẩn*. Trong tác phẩm Thành Duy Thức Luận của thầy Huyền Trang (đã được nhà học giả Pháp Louis de la Vallée Poussin dịch ra tiếng Pháp) có một đoạn nói về *cùng sinh tử uẩn* của Hóa Địa Bộ. Hóa Địa Bộ chủ trương có ba loại uẩn:

sát na uẩn tức là những hiện tượng sinh diệt trong từng sát na.

có những uẩn kéo dài hơn và có sự liên tục như căn thân (hình hài) của chúng ta. Mũi của ta từ khi sinh ra cho đến khi chết cũng vẫn là mũi của ta. Chúng ta có thể tạm gọi uẩn này là *nhất sinh uẩn*. Nó có một đời sống dài hơn sát na uẩn.

cùng sinh tử uẩn: là cái uẩn đi suốt hành trình cho tới khi chấm dứt sinh tử. Thân thể này tan hoại thì sinh tử uẩn vẫn còn tiếp tục, vẫn còn tái sinh và luân hồi nhiều lần cho tới khi ta chứng ngộ và giải thoát thì nó mới hết. Đây cũng là một cái ngã trá hình.

Hóa Địa Bộ nói về *sát na uẩn* để chứng tỏ mình không trái chống lại giáo lý của Đức Thế Tôn là vạn pháp vô thường. Nhưng cái *nhất sinh uẩn* tồn tại trong suốt một đời thì đã nhuộm màu “thường”. *Cùng sinh tử uẩn* còn “thường” hơn nữa, vì sau khi ta chết thì nó vẫn còn tồn tại. Nó là một thứ uẩn nằm sâu mà chúng ta không thấy được.

Các nhà Phật học luôn luôn có thao thức muốn tìm cách chứng minh thuyết nhân quả và sự tu chứng. Nếu không có một cái ta, nếu không có một cái ngã tồn tại lâu dài thì làm sao có thể cắt nghĩa được chuyện tu chứng và nghiệp báo? Vì thế, ngoài *sát na uẩn* còn mang tính Phật giáo Nguyên thủy, Hóa Địa Bộ đã đặt ra thêm *nhất sinh uẩn* và *cùng sinh tử uẩn*.

Ta đã biết rằng từ Hữu Bộ phát sinh ra một bộ phái khác gọi là Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika). Kinh Lượng Bộ chủ trương *Căn biên uẩn*. Căn biên uẩn là một loại uẩn không có tính sát na diệt, nó kéo dài cho tới khi hình hài này tan rã. Đó cũng là một cách chứng minh rằng có một thực tại nào đó đang tồn tại qua thời gian.

Trong khi đó thì Hữu Bộ chủ trương *mạng căn* và *đắc*. Hữu Bộ chia các pháp ra thành 75 loại. Có loại gọi là sắc pháp. Có loại gọi là tâm pháp, có loại gọi là tâm bất tương ưng pháp trong đó có các pháp như đắc, v.v...

Đắc là nắm bắt, là đạt tới được. Nó không phải tâm cũng không phải vật (sắc). Thánh và phàm giống như nhau. Nhờ đã gỡ ra được một số dây ràng buộc cho nên Trạch Diệt Niết Bàn được hiện ra: cái ấy gọi là *đắc*. Khi những sợi dây chẳng còn quấn vào thân tâm thì vô vi niết bàn chưa hiện ra. Đó gọi là vô *đắc*. *Đắc* là một giáo lý rất đặc biệt của Hữu Bộ, gọi là *prapti*. *Đắc* được căn cứ trên ý niệm mạng căn.

Mạng căn là một đời sống (longévité), một thọ mạng (durée de vie). Mạng căn không phải uẩn, không phải thân, cũng không phải tâm. Một người sinh ra vào năm nào đó và chết vào một năm nào đó, như thế thì rõ ràng là ta có một thọ mạng. Thọ mạng đó không thể nói nó là vật chất hay tinh thần. Nhưng rõ ràng thọ mạng là một pháp. Ở đây, ta thấy ý niệm thọ mạng cũng là một cái ngã trá hình.

Ngoài ra, Hữu Bộ còn có chủ trương *tương tục* (santāti), tức là có sự tiếp tục. Đó là ý niệm *tự tương tục* và *tha tương tục*. Năm uẩn của tôi là *tự tương tục*, còn năm uẩn của anh là *tha tương tục*. Tương tục cũng là một cái ngã trá hình, nó là một ảo tưởng. Ban đêm, nếu có một bó đuốc đang quơ thành vòng tròn thì đứng ở xa, người ta có thể nghĩ là có một vòng tròn lửa thật. Nhưng sự thật là chỉ có những đóm lửa rời nối với nhau một cách miên mật. Phật giáo Nguyên thủy của Đức Thế Tôn nói rằng chỉ có những đóm lửa tiếp nối nhau cho ta có ảo tưởng là có một vòng tròn lửa. Vòng tròn lửa là một ảo tưởng. *Thọ mạng* cũng vậy. *Cùng sinh tử uẩn* cũng vậy. Nếu chúng ta liệng một hòn đá xuống hồ thì ngay chỗ hòn đá rơi xuống nó tạo ra một vòng tròn và ta thấy vòng tròn đó lan ra từ từ cho tới bờ hồ. Chúng ta thấy có vòng tròn đi tới. Nhưng kỳ thực phần nước này tác động lên phần nước kia và phần nước kia tác động lên phần nước kia nữa cho ta có cảm tưởng là đợt sóng đi từ giữa hồ tới bờ hồ. Thật ra không có chủ thể nào đi từ giữa hồ ra bờ hồ. Đó

là ý hướng đầu của vô thường, của sát na sinh diệt. Cũng như những con cờ domino, một con domino rớt xuống đè lên con khác, và đứng từ xa chúng ta thấy như có một cái gì đang chạy. Thật ra không có một chủ thể nào đang chạy mà chỉ có cái này tác động lên cái kia. Các pháp đều như vậy. Nếu chúng ta hiểu chữ *tương tục* như thế thì thuyết tương tục không trái chống với lý thuyết vô ngã.

Đại Chúng Bộ đưa ra cái ý niệm gọi là *Căn bản thức* (Mūla-vijñana), cái mà sau này phái Duy Biểu gọi là *A lại da thức* (Alya-vijñana). Trong khi đó thì Thượng Tọa Bộ có quan niệm *Hữu phần thức*. Tất cả đều để đáp lại nhu yếu của con người là đòi hỏi phải có một chủ thể, phải có một sự tương tục.

Hai đòi hỏi lớn nhất của con người đối với đạo Bụt mà các nhà luận sư phải cố gắng làm thỏa mãn là: có một đối tượng để kính ngưỡng và có một chủ thể để bám vào mà giải thích được cơ chế của sự tu chứng và sự tạo tác và lãnh thọ nghiệp báo. Nếu thấy được hai điều này thì chúng ta bắt đầu hiểu được sự phát triển của tư tưởng Phật giáo. Đây là chìa khóa giúp cho quý vị nghiên cứu lịch sử tư tưởng Phật giáo sau này.

Về sau Hóa Địa Bộ lại cũng chịu ảnh hưởng của Hữu Bộ. Cái mà ban đầu bản tông chủ trương thì sau đó mặt tông lại chủ trương ngược lại. Hóa Địa Bộ chủ trương: Quá khứ có và tương lai cũng có. Đó là một chủ trương trái ngược lại với chủ trương của Thượng Tọa Bộ ngày xưa. Hóa Địa Bộ chủ trương có trung ấm thân trong khi Thượng Tọa Bộ (hiện bây giờ ở Tích Lan cũng vậy) thì chủ trương không có trung ấm thân. Các học phái bị ảnh hưởng lẫn nhau. Nếu như Thượng Tọa Bộ không di cư sang Tích Lan thì cũng sẽ giống như Hóa Địa Bộ, tại vì nếu tiếp tục ở lại lục địa thì Thượng Tọa Bộ cũng sẽ bị ảnh hưởng của những tông phái khác.

Chúng ta đã nói tới hai nhu yếu của con người. Nhu yếu đầu là cần có một

đối tượng để thương yêu, kính ngưỡng và thờ phụng. Vì nhu yếu đó nên Đức Thế Tôn đã từ vai trò của một bậc thầy đã không được tiếp tục làm vai trò của một vị thầy nữa. Đức Thế Tôn không còn được quyền làm người như chúng ta mà phải làm một vị thần linh. Tác phẩm Đường Xưa Mây Trắng đã giúp tháo gỡ cho Đức Thế Tôn để Ngài được làm người, được làm một vị thầy trở lại. Nhu yếu thứ hai là muốn chứng minh có một cái gì đó thường tại, không sát na diệt, không biến chuyển từng giây từng phút để có thể làm chủ thể cho nhân quả, nghiệp báo và sự tu chứng.

Tất cả những đợt sóng trên đại dương đều có sinh có diệt, đều có biến chuyển. Nhưng những đợt sóng sát na diệt phải nương trên một cái gì đó không sinh không diệt. Người ta biết phải có nước làm nền tảng cho mọi đợt sóng, vì vậy cho nên người ta đã đi tìm cái nền tảng cho tất cả mọi hiện hữu sinh diệt.

Bộ phái nào cũng cố gắng tìm cho ra một chủ thể và mỗi bộ phái đặt tên riêng cho cái chủ thể ấy. Trong công cuộc tìm kiếm, các bộ phái đã đi vào lãnh vực của *hình nhi thượng học* (métaphysique), tức là lãnh vực siêu hình học.

Trong thời Đức Thế Tôn còn tại thế, Ngài không muốn các đệ tử của mình đi vào siêu hình học tại vì như thế sẽ mất thì giờ rất nhiều. Chúng ta có những khó khăn, những khổ đau, những vấn đề thực tế thì phải nên tập trung tâm ý vào đó để giải quyết và chuyển hóa. Nhưng sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt thì các đệ tử của Ngài, vì thiếu Thầy nhắc nhở nên đã đi vào lãnh vực siêu hình học quá sâu. Có một sự đòi hỏi từ giới học giả cũng như từ giới quần chúng là phải chứng minh cho được nhân quả, nghiệp báo, luân hồi và sự tu chứng. Tông phái nào cũng muốn đi tìm một chủ thể, nhưng một mặt khác họ cũng muốn trung thành với Đức Thích Ca, nên đã cố giữ lại cái giáo lý vô

thường và vô ngã. Họ vẫn cho vạn vật là vô thường, vô ngã nhưng đứng về phương diện bất khả tư, bất khả nghì thì có một cái gì đó có thường có ngã để làm nền tảng.

Đức Thế Tôn, khi còn tại thế, cũng có đề cập tới vấn đề đó. Ngài nói về Niết bàn. Câu nói này rất nổi tiếng, trích trong kinh Như Thị Ngữ:

“Này các tỳ kheo, có một cái không sinh, không diệt, không có, không không, không còn, không mất, không bên này, không bên kia. Nếu không có cái đó thì những cái có sinh, có diệt, có có, có không, có còn, có mất, có bên này, có bên kia, không có chỗ nào để trở về”.

Đối tượng tìm kiếm của các bộ phái sau này là chính cái đó.

1. Đầu tiên là *Độc Tử Bộ* (Vātsīputrīya), Độc Tử Bộ chủ trương *thăng nghĩa Bồ đặc già la* (pudgala). Bồ đặc già la là con người. Khi ăn thì không phải cái miệng ăn mà là con người ăn; khi thấy không phải con mắt thấy mà là con người thấy; khi tạo nghiệp thì phải có người tạo nghiệp; khi tu chứng thì phải có người tu chứng. Người đó (chủ thể đó) được gọi là Bồ đặc già la (pudgala). Pudgala này không phải là cái ngã thường mà thế gian hay chấp, nó có tính cách thăng nghĩa (super), không thể nắm bắt được bằng trí năng của chúng ta. Nó thuộc về phạm vi bất khả tư nghì. Chúng ta không thể nào suy nghĩ hay nói năng được gì về nó, nhưng phải có nó mới được. Đó là chủ trương của Độc Tử Bộ.

2. *Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ* (Sarvāstivāda) có quan niệm về *đắc*, về *mạng căn*, về *tương tục* (santāti). Có những dòng tương tục như sông Seine, sông Garonne, sông Cửu Long. Có dòng này và có dòng khác. Có tự tương tục và tha tương tục. Không có cái ngã nhưng có cái tương tục (continuité). Cái này đi rất gần với cái ngã. Đặc là đạt tới được; mạng căn là thọ mạng, là đời sống, trong đó hàm ý có sự bắt đầu và tương tục cho tới một thời gian sau

mới ngưng.

3. *Thượng Tọa Bộ* (Sthiravāda) đưa ra quan niệm *tế ý thức* 細意識 (sūkma-manovijñana) tức ý thức rất vi tế. Ý thức và những tâm hành mà chúng ta tiếp xúc được là cái ngọn. Ở chiều sâu còn có một ý thức rất vi tế, từ đời vô thi tới bây giờ chưa bao giờ từng gián đoạn. Nó tương tục và được làm bằng bản chất của bốn uẩn là: thọ, tưởng, hành và thức. Thượng Tọa Bộ còn đưa ra *Hữu phần thức* 有分識 (bhavānga), tiếng Anh là life continuum.

4. *Đại Chúng Bộ* (Mahasanghika) đưa ra quan niệm *Căn bản thức* 根本識 (mūla-vijñana).

5. *Chánh Lượng Bộ* (Sammitīya), rất gần với *Độc Tử Bộ*, chủ trương cái gọi là *Quả báo thức* 果報識 tức một thức làm chủ thể cho quả báo.

6. *Hóa Địa Bộ* (Mahīśāsaka), tức sự tiếp nối của Thượng Tọa Bộ, chủ trương *Cùng sinh tử uẩn* 窮生死蘊 (samsārakotinisthaskandha). Samsāra là sinh tử, luân hồi. Cùng sinh tử uẩn là một cái uẩn tồn tại cho tới khi hết sinh tử luân hồi mới chấm dứt.

7. *Kinh Lượng Bộ* (Sautrāntika) chủ trương *Căn biên uẩn* 根邊蘊 (mūlāntikaskandha) và *Nhất vị uẩn* 一味蘊 (ekaraśaskandha). Nhất vị uẩn tương đương với tế ý thức. Bốn uẩn sau (thọ, tưởng, hành, thức) tổng hợp với nhau, triển chuyển, đi tới hòa hợp thành ra duy nhất nên gọi là nhất vị uẩn. Căn biên uẩn là những uẩn phối hợp với nhau, triển chuyển để làm phát sinh ra những giai đoạn mới của các uẩn. Biên là biên giới, biên giới của hiện tại để đi tới tương lai.

Như ta đã nhắc nhiều lần, tất cả các bộ phái đều có thao thức muốn tìm một cái gì đó để làm chủ thể cho nhân quả, nghiệp báo và sự tu học. Trong khi xác định sự có mặt của cái chủ thể đó, họ cũng cố gắng chứng tỏ mình vẫn theo giáo lý chính thống của Đức Thế Tôn: đứng về phương diện hiện

tượng thì tất cả là sát na diệt, là vô thường, vô ngã. Với ý thức đó chúng ta hãy bắt đầu xét về những quan điểm của Đại thừa.



NHỮNG CHỦ TRƯỞNG CỦA ĐẠI THỪA

Tư tưởng cũng như chủ trương Đại thừa đã bắt đầu manh nha trong đạo Bụt Nguyên thủy và đã lớn lên trong thời gian của đạo Bụt bộ phái. Trước hết Đại thừa cũng muốn thỏa mãn nhu yếu thứ nhất, tức là nhu yếu được thương yêu, thờ phụng và kính ngưỡng. Đại thừa đã tiếp thu và thừa hưởng được những phát triển của Đại Chúng Bộ. Đại Chúng Bộ chủ trương Bụt là một thực thể xuất thế gian. Hình hài của Đức Thích Ca Mâu Ni mà ta thấy đó chẳng qua chỉ là một hóa thân của Bụt thôi, đó chưa phải là đối tượng tối hậu của sự kính ngưỡng của chúng ta.

Chúng ta phải đi tìm Bụt ở đâu? Chúng ta phải đi tìm Bụt ở pháp thân, ở lãnh vực xuất thế gian. Đại thừa đã thừa hưởng của Đại Chúng Bộ quan niệm về Bụt và đã phát triển thêm rất nhiều. Đại thừa đã đi tới quan niệm tam thân (pháp thân, báo thân và ứng thân).

Quan niệm về tam thân

Từ thời Đại Chúng Bộ người ta đã cho rằng ứng thân của Bụt có hằng hà sa số. Đức Thích Ca chẳng qua chỉ là một trong những ứng thân. Đối tượng đích thực tối hậu của sự kính ngưỡng không phải chỉ là một ứng thân mà còn là báo thân và pháp thân. Nhưng hồi đó chưa có bộ phái Phật giáo nào nói tới danh từ báo thân. Đại Chúng Bộ cũng chỉ mới nói tới hóa thân và pháp thân, nhưng chưa dùng tới danh từ báo thân (samboyakaya). Thịnh thoảng chúng ta cũng có thể nghe một ý niệm thấp thoảng có hương vị báo thân nhưng danh từ báo thân chưa bao giờ xuất hiện trong Phật giáo bộ phái.

Hữu Bộ có khuynh hướng phát triển tư tưởng về hóa thân và pháp thân. Duy Thức tông, một tông phái quan trọng sau này, đã thừa hưởng được rất nhiều từ Hữu Bộ. Thầy Thế Thân (Vasubandhu) là người đã từng nghiên cứu Hữu Bộ và sau đó chịu ảnh hưởng của Kinh Lượng Bộ và sáng tác ra tác phẩm Câu Xá Luận. Câu Xá Luận là một tác phẩm tóm lược nền văn học A Tỳ Đạt Ma tức là Luận tạng của Hữu Bộ. Trong các trường Phật học bây giờ, không có trường nào không nghiên cứu Câu Xá Luận.

Trong khi đó thầy Vô Trước, anh của thầy Thế Thân, đã đi theo Đại thừa. Hai bên đi hai con đường khác nhau. Nhưng cuối cùng thầy Thế Thân mới thấy Đại thừa là nẻo thoát cho thời đại. Thầy đã sử dụng tất cả những gì đã học trong Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ để dựng nên nền tảng của Duy Biểu học sau này của Đại thừa. Thầy đã sáng tác *Duy Thức Nhị Thập Luận* (20 bài tụng Duy Thức) và *Duy Thức Tam Thập Luận* (30 bài tụng Duy Thức). Người anh đã sáng tác *Nhiếp Đại thừa Luận*, hai anh em là hai cột trụ rất vững để thiết lập ra tông phái Pháp tướng Duy Thức.

Khi nghiên cứu về Duy Thức học (hay Duy Biểu học hoặc Pháp tướng học), chúng ta thấy Duy Thức học đã thừa hưởng của Hữu Bộ rất nhiều. Những quan niệm về uẩn, về xứ, về giới, về đế, về phạm, Pháp tướng học đã

lấy nguyên khối của Hữu Bộ. Chính ngay quan điểm về tam thân cũng đã được lấy từ Hữu Bộ. Tuy Hữu Bộ chưa nói tới báo thân nhưng đã nói tới hóa thân và pháp thân một cách sâu sắc. Pháp tướng Duy Thức học chỉ cần thêm vào thân thứ ba tức là báo thân. Pháp tướng Duy Thức học 法相惟識 đã được hai anh em thầy Vô Trước và thầy Thế Thân hệ thống hóa vào các thế kỷ thứ tư và thứ năm.

Giáo lý tánh Không

Pháp tướng tông là tông phái nghiên cứu về tướng trạng của các pháp. Pháp tướng là dharmalakṣaṇa. Học về Pháp tướng Duy Thức học, không ai trong chúng ta mà không thấy Pháp tướng tông đã thừa hưởng rất nhiều của Hữu Bộ. Có những tư liệu mà Pháp tướng Duy Thức học đã lấy nguyên vẹn từ tư tưởng của Hữu Bộ, như sự phân tích về năm uẩn, về thập nhị xứ, về thập bát giới, về tứ đế và về thập nhị nhân duyên.

Trong khi đó có một học phái khác xuất hiện sớm hơn nhưng không nghiên cứu về tướng trạng của vạn pháp mà nghiên cứu về tự tánh của vạn pháp, đó là Pháp tánh tông. Pháp tánh là dharmasvabhava. Tự tánh của vạn pháp là Không (sunyata). Một bên được gọi là Pháp tướng Duy Thức học, còn một bên được gọi là Pháp tánh Không Tuệ học. Pháp tướng Duy Thức và Pháp tánh Không Tuệ là hai hệ thống tư tưởng lớn nhất của đạo Phật Đại thừa.

Đối với Pháp tướng học, nền tảng căn bản của vạn pháp là *thức* nên còn được gọi là duy thức. Trong khi các bộ phái khác chủ trương căn bản của vạn pháp là Bồ đặc già la, là mạng căn, là tế ý thức, v.v... thì Pháp tướng tông chủ trương cái nằm ở dưới gốc là thức. Đây chẳng qua cũng chỉ là sự tiếp tục ý niệm của Tế ý thức, của Căn bản thức hay của Hữu phần thức. Cũng như tất cả những đợt sóng đều căn cứ trên nước, tất cả những tướng trạng của vạn pháp đều được biểu hiện từ thức. Duy thức là vijñāptimātratā. Cái thực tại

siêu hình làm nền tảng cho tất cả là *thức*, cho nên gọi là duy thức.

Pháp tánh tông thì nghiên cứu về Không. Hữu Bộ cũng có nói tới không, nhưng *không* của Hữu Bộ chỉ có nghĩa là không có ngã; *không* của Đại thừa không những chỉ có nghĩa là không có ngã mà còn có nghĩa là không có pháp. Hữu Bộ chủ trương *ngã không pháp hữu*, tức là ngã không có nhưng pháp có. Đó là chủ trương đặc biệt của Hữu Bộ. Quá khứ, hiện tại, tương lai, tuy sinh diệt nhưng đều có. Chỉ có một cái không có, đó là cái ngã.

Pháp tánh Không Tuệ học cho rằng sự thật đó là sự thật nửa vời. Đối với Pháp tánh thì tự tính của các pháp cũng là không. Tất cả các hiện tượng đều do nhân duyên hợp lại mà thành. Nhìn sâu vào chúng, ta không thấy có một cốt lõi. Tất cả đều rỗng không. Tất cả các pháp đều là Không. Không là một cánh cửa giải thoát. Nhìn một củ hành thì ta có cảm tưởng như củ hành có cốt lõi, nhưng khi lột ra hết các lớp thì không thấy cái cốt lõi ấy. Ngoài những nhân duyên tụ hội thì các pháp không có bản chất và sự có mặt riêng biệt. Do đó, ta đi tới quan niệm *ngã đã không mà pháp cũng không*. Vì có chủ trương “pháp hữu” của Hữu Bộ nên Pháp tánh tông đã phản ứng lại một cách rất mạnh mẽ. Tại vì Hữu Bộ nói *có* nên Pháp tánh nói *không*. Hữu Bộ cũng là một tăng thượng duyên cho sự phát khởi của Pháp tánh Không Tuệ, cái duyên ấy được gọi là nghịch tăng thượng duyên.

Cả hai hệ thống Pháp tướng và Pháp tánh như thế đều đã được thừa hưởng từ Hữu Bộ. Trong bộ Bảo Tích (Ratnakūṭasūtra), kinh Ca Diếp Vấn (Kāśyapaparivarta) có nói: Cái *không* của các anh chỉ là những lỗ một trong khúc gỗ, còn cái *không* của chúng tôi là không gian thênh thang.

Khi đi tới Đại thừa thì giáo lý Không trở thành nền tảng. Trong Pháp tướng thì nền tảng là Thức (vijñāna), còn trong Pháp tánh thì nền tảng là Không (sunyata). Không trở thành cái căn bản của vạn hữu: Sắc chính là

Không, Không chính là Sắc. Điều này cũng đúng với Thọ, Tướng, Hành và Thức. *Không* không phải là cái ngược lại với *Có* (negation) mà là một nền tảng siêu hình (metaphysical foundation, ontological ground). Chúng ta không thể nói là cái Không hiện hữu hay không hiện hữu. Nó là chân không, là nền tảng của cái Có và cái Không và vượt lên trên cả hai ý niệm Có và Không. *Không* ở đây là không có cũng không không.

Không ≠ Có

(sinh, diệt, còn, mất)

KHÔNG

(không sinh không diệt)

Paul Tillich, một nhà thần học người Đức đã nói: “God is the ground of being!” Tôi nói đùa: “So what is the ground of non being?” Nếu God thật là God thì chúng ta phải nói: “God is the ground of both being and non being!” Khi chúng ta quán tưởng tôi có nói: “Cái Không đã trở thành ra nền tảng của mọi biểu hiện thì chúng ta nói nó có không đúng mà nói nó là không cũng không đúng. Nó là chân không.” Chúng ta có một bài kệ rất nổi tiếng, rất quan trọng, chỉ có mười sáu chữ:

Chư hành vô thường

Thị sinh diệt pháp

Sinh diệt diệt dĩ

Tịch diệt vi lạc

Tất cả hiện tượng đều vô thường tại vì chúng đều có sinh, có diệt. Tất cả những hiện tượng như một bông hoa, một đám mây cho đến cái giận, cái buồn của chúng ta đều vô thường, đều có sinh có diệt.

Nhưng khi cái sinh diệt đó diệt rồi, cả hai đều không còn nữa, ta đạt tới trạng thái không sinh cũng không diệt thì cái tịch diệt đó là một nguồn vui rất lớn. Tịch diệt là Niết bàn, là sự vắng mặt của có-không, sinh-diệt. Không là Niết bàn vì nó không lệ thuộc vào không và có, nó là nền tảng.

Hai câu đầu của bài kệ nói về tướng (lakṣaṇa), về thế giới hiện tượng. Hai câu sau nói về tánh (svabhava), về phương diện bản thể (nature). Ở trên thì có sinh, có diệt, có còn, có mất còn ở dưới thì sinh-diệt không còn nữa, chúng ta có niềm vui của sự vắng lặng tức sự vượt thoát sinh tử. Đó là chỗ quy thú, cái mà Đức Thế Tôn nói “nếu không có cái đó thì tất cả những cái khác không có chỗ để trở về”.

Ngoài Tam pháp ấn của Nam tông là khổ-vô thường-vô ngã, Hữu Bộ còn thêm *không* vào thành: khổ -không-vô thường-vô ngã, gọi là Tứ pháp ấn. Có thể đó là do sai lầm trong sự truyền thừa. Tam pháp ấn, nếu muốn cho đầy đủ, là:

vô thường - vô ngã

Niết bàn

Vô thường, vô ngã là đứng về phương diện tướng của các pháp nhưng đứng về phương diện tánh thì là Niết bàn. Niết bàn là nền tảng của các pháp vô thường, vô ngã; tiếp xúc vô thường, vô ngã cho sâu sắc thì tiếp xúc được Niết bàn.

Tam pháp ấn, ngày xưa vốn là như vậy, nhưng tại vì người ta bị ám ảnh quá nhiều bởi giáo lý khổ nên cho tam pháp ấn là khổ-vô thường-vô ngã. Trong Trung A Hàm còn một kinh, trong đó bộ ba vô thường-vô ngã-Niết bàn được lặp lại tới bốn, năm lần: *Chư hạnh vô thường, vô ngã. Niết bàn tịch*

tinh. Vì vậy tôi nghĩ Tam pháp ấn Nguyên thủy là vô thường-vô ngã-Niết bàn. Vô thường, vô ngã là đứng về phương diện hiện tượng còn Niết bàn là đứng về phương diện bản thể. Tuy Hữu Bộ có thêm *không* vào thành tứ pháp ấn nhưng vẫn còn thiếu cái gốc. Dù Tam pháp ấn hay ngũ pháp ấn nhưng phải có Niết bàn ở dưới:

vô thường - vô ngã - khổ - không

Niết bàn

Ngay trong bài kệ căn bản nổi tiếng ở trên chúng ta đã thấy dưới sinh diệt có tịch diệt, mà tịch diệt là Niết bàn, là sự vắng mặt của tất cả những xô xao của thường và ngã ở trên.

Như Lai tạng

Sau này Đại Chúng Bộ phát triển thêm ý niệm *Như Lai tạng* (tathāgatagarbha) 如來藏. Những kinh điển về Như Lai tạng xuất hiện chậm hơn. Tạng có nghĩa là kho tàng, tạng còn có nghĩa là thai, là nguồn gốc, gọi là thai tạng. Tuy chúng ta là vô thường, vô ngã nhưng trong chúng ta có hàm chứa một hạt giống, một bào thai của Như Lai. Chúng ta có thể trở thành một Đức Như Lai, đàn ông cũng như đàn bà, chúng ta đều mang thai, thai đó là Đức Như Lai.

Như Lai tạng là *Phật tánh*, là khả năng có thể giác ngộ thành Phật. Ngay trong Phật giáo Nguyên thủy cũng có nói, tâm của ta vốn là sáng chói, tuy bị khách trần phiền não làm cho mờ lấp nhưng căn bản của nó luôn luôn là sáng chói. Tổ Lâm Tế cũng có nói tới sáu đạo thần quang. Tuy chúng ta sinh tử, vô thường, lên xuống, nhưng nếu ta biết mình có thai của Như Lai ở trong mình và nắm lấy nó thì chúng ta không còn lo, không còn sợ hãi. Các đợt sóng lên

xuống hoài nhưng nếu biết mình là nước rồi thì nó không sợ hãi nữa, sóng lên cũng vui mà sóng xuống cũng vui, có cũng vui mà không cũng vui tại vì bản chất của nước là vượt thoát lên xuống, có không. Đó là làm thỏa mãn trí tìm tòi của con người về phương diện thực chất và bản thể.

Đứng về phương diện làm thỏa mãn sự thương yêu, thờ cúng và kính ngưỡng của con người, Đại thừa đã sáng tác được rất nhiều.

Giáo lý hồi hướng công đức

Ban đầu chúng ta có quan niệm: Phải hoàn toàn nương vào tự lực. Ông tu ông đắc, bà tu bà đắc. Chúng ta không thể nương nhờ người khác. Mình phải tự ăn mới no, phải tự uống mới hết khát.

Nhưng nếu quá cứng nhắc, chúng ta sẽ không thấy được sự thật. Đó chỉ là một quan niệm tương đối. Nếu quán chiếu chúng ta thấy rằng, một người an lạc, giải thoát có thể giúp được nhiều người khác. Ví dụ như trong nhà có năm anh em mà đã có tới bốn người làm biếng, chỉ có một người làm việc. Tuy có bốn người làm biếng, nhưng nhờ có một người làm việc nên tất cả cũng có cái gì để ăn. Khi chúng ta trở thành một vị Bụt, một vị Bồ tát, có an lạc, có giải thoát thì tự nhiên những người khác cũng được thừa hưởng cái an lạc và giải thoát đó. Sự thực tập của chúng ta ở đây là có bao nhiêu công đức, bao nhiêu thành tựu chúng ta đều hồi hướng cho chúng sanh kéo tội nghiệp họ. Vì vậy chúng ta có giáo lý “hồi hướng công đức”. Trong một cặp vợ chồng, nếu có một người đứng vững và có niềm vui thì người kia thế nào cũng được nâng đỡ. Trong một cặp cha con hay một cặp mẹ con cũng thế. Người này thừa hưởng được sự thực tập của người kia, thừa hưởng được sự vững chãi, sự thanh thoi và tuệ giác của người kia. Chúng ta có quyền căn cứ, tin tưởng vào tha lực. Đó là một phát triển lớn của Đại thừa.

Sự thực tập của chúng ta có thể đem lại tuệ giác, hạnh phúc và thanh thoi

thì chúng ta được thừa hưởng tuệ giác, hạnh phúc và thanh thoi đó. Nhưng chúng ta cũng có thể chia sẻ sự thừa hưởng của chúng ta với những người khác. Sự chia sẻ đó gọi là hồi hướng công đức. Những gì thành tựu được, ta không giữ lại cho một mình ta mà ta muốn chia sẻ với tất cả mọi người, mọi loài. Đó là nét đặc sắc của đạo Phật Đại thừa. Nói như vậy không có nghĩa là trong đạo Phật Nguyên thủy, người ta chỉ muốn giữ tuệ giác lại cho một mình mình. Đạo Phật Nguyên thủy cũng chủ trương chia sẻ tuệ giác nhưng đạo Phật Đại thừa nhấn mạnh về khía cạnh này nhiều hơn.

Trong đạo Phật Nguyên thủy, khi một người chứng đạo và trở thành một vị A la hán thì người đó đã làm tỏa rạng hạnh phúc, vững chãi và thanh thoi ra xung quanh. Dù muốn dù không thì những người khác cũng được thừa hưởng điều đó. Sự chia sẻ đến một cách tự nhiên. Trong đạo Phật Đại thừa chúng ta nhấn mạnh hơn về điểm này. Chúng ta nguyện: Những thành tựu của ta về phương diện tu chứng, tuệ giác và giải thoát cũng như những công đức có được, ta muốn đem phân phát đều cho chúng sanh. Đó là sự thực tập hồi hướng công đức.

Trong kinh Phổ Hiền Hạnh Nguyện, hồi hướng công đức là một trong 10 hạnh của Bồ tát Phổ Hiền. Khi ban phát công đức chúng ta không mất đi công đức mà trái lại chúng ta lại còn được nhiều thêm. Đó là chuyện rất mâu thuẫn, vì ở đây lòng từ bi của chúng ta bao trùm được tất cả mọi người và mọi loài.

Phương tiện quyền xảo

Ban đầu Đức Thế Tôn chỉ đóng vai trò là một vị thầy chỉ cho chúng ta con đường. Nhưng về sau Đức Thế Tôn đã trở thành chỗ nương tựa của chúng ta, nhất là cho những ai quá yếu kém, không đủ sức tự mình thực tập được mà phải nương vào sức lực của người khác. Ai trong chúng ta cũng có sự yếu

kém, cũng có khuynh hướng muốn nương tựa vào người khác. Người đó có thể là anh, là chị, là thầy của mình hay một vị Bồ tát, một vị Bụt. Vì vậy nên đã có sự xuất hiện của biết bao nhiêu vị Bụt và Bồ tát làm đối tượng cho sự thờ cúng.

Trước hết chúng ta có Bụt A Súc (Asobhya) của cõi nước Diệu Hỷ (Abhirati). Đó là một cõi nước rất màu nhiệm. Nếu phát khởi được niềm tin nơi Bụt A Súc thì chúng ta sẽ có đối tượng để kính ngưỡng và thương yêu. Cứ tin vào Bụt A Súc và đem hết lòng thương Ngài thì ngay trong hiện tại mình đã có sự khỏe khoắn, an lạc. Chúng ta chưa sanh sang bên cõi đó nhưng có một niềm tin và có thương yêu thì tình trạng của ta đã đỡ lắm rồi. Chúng ta đã thấy có kết quả hiện tiền. Sau khi thân này tan hoại thì chúng ta sẽ sang bên đó ở với Bụt, với người thương của mình. Phật giáo Đại thừa cũng làm thỏa mãn nhu yếu ấy, đó là nhu yếu có một đối tượng để thương yêu, để thờ phụng và kính ngưỡng.

Nhưng chúng ta rất dễ bị cuốn theo khuynh hướng tự nhiên đó và quên mất rằng chúng ta cũng có tự lực, cũng có thai tạng, có Phật tánh, có khả năng tự độ trong ta. Một người Phật tử mà chỉ tin tưởng hoàn toàn vào tha lực thì không phải là một người Phật tử chân chính. Giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy, của Phật giáo bộ phái và của cả Phật giáo Đại thừa đều xác nhận trong chúng ta có hạt giống của Bụt, có Phật tánh, có Như Lai tạng. Chính nhờ đó mà chúng ta có thể liên hệ với Bụt và với các vị Bồ tát. Nếu không có cái ấy thì chúng ta không có liên hệ gì tới các Ngài. Một Phật tử chân chính có thể tin cậy ở tha lực nhưng cũng phải tin vào tự lực, phải tin rằng mình có khả năng hành trì. Chúng ta có đức tin nhưng không thể hoàn toàn đầu tư vào đức tin và vào tha lực.

Đức Bụt A Súc (Bụt Bất Động), là đối tượng đầu tiên của sự tín ngưỡng,

của niềm tin, của thương yêu. Chỉ cần tin và thương yêu Bụt A Súc và trên căn bản đức tin đó chúng ta hành trì, ta niệm Bụt và cúng dường Bụt. Khi tâm ta chuyên chú vào Bụt, ta có định và có tuệ, không nghĩ tới chuyện khác, chỉ niệm Bụt thôi là ta đã đỡ khổ nhiều lắm rồi.

Sau Bụt A Súc không lâu thì chúng ta có Bụt A Di Đà (Amitayus), cũng là Bụt Vô lượng quang và Vô lượng thọ. Ban đầu thì người ta có xu hướng về nước Diệu Hỷ của Bụt A Súc rất đông, nhưng sau này người ta lại thích cõi Cực Lạc của Bụt A Di Đà nhiều hơn. Hình như điều kiện để đi qua bên nước Cực Lạc dễ hơn là điều kiện để đi qua nước Diệu Hỷ.

Bụt A Súc cũng như Bụt A Di Đà không phải là những nhân vật lịch sử. Khoa học không quyết định được Bụt A Súc và Bụt A Di Đà sinh ra ở đâu, hồi nào? Trong kinh điển có nói tới nguồn gốc của các Bụt đó, nhưng chỉ là để thỏa mãn sự tìm tòi của con người thôi. Đó không phải là những dữ kiện khoa học.

Đức Quan Thế Âm cũng không phải là một nhân vật lịch sử. Người Hoa cũng như người Việt đòi hỏi phải có gốc tích của Bồ tát Quan Thế Âm. Có người nói rằng Đức Quan Thế Âm xuất hiện ở Phổ Đà Sơn. Người Việt thì nói Ngài xuất hiện ở núi Hương Tích. Tất cả chúng ta đều có nhu yếu đi tìm gốc gác của Đức Quan Thế Âm. Kỳ thực gốc gác đó là tâm của chúng ta. Chúng ta có nhu yếu tin tưởng vào một đấng cứu khổ đại từ và đại bi vì vậy Đức Quan Thế Âm đã xuất hiện như một con người.

Đứng về phương diện khoa học lịch sử thì năm sinh, ngày sinh và nơi sinh rất quan trọng để xác định một người có thật hiện hữu hay không. Nhưng đứng về phương diện tâm linh thì điều đó không cần thiết. Ví dụ như vấn đề tự do, dân chủ; tự do là cái mà chúng ta rất cần, rất mong, rất quý và chúng ta đi tìm nó. Người ta đã tạc tượng nữ thần tự do, người ta đã nhân cách hóa tự

do. Nếu tự do xuất hiện như một con người thì chúng ta sẽ tiếp xúc được dễ dàng hơn. Tình thương là một cái gì có thật, chúng ta rất cần, rất đói khát tình thương. Không ai nói tình thương không có mặt nhưng chúng ta muốn nhân cách hóa tình thương, làm cho tình thương trở thành có da, có thịt. Đức Quan Âm đã được sinh ra từ những nhu yếu đó, và hình ảnh của Đức Quan Âm đã biến chuyển qua nhiều thời đại. Đức Quan Âm có thể là đàn ông, là đàn bà, có thể là trẻ con, có thể là nhà chính trị hay nhà khoa học, tùy theo từng trường hợp.

Trong Phật giáo Đại thừa đã có biết bao vị Bụt và Bồ tát được xuất hiện như thế. Mỗi vị đại diện cho một đức tánh. Đại diện cho đại trí là Bồ tát Văn Thù, đại diện cho đại bi là Đức Quan Âm, đại diện cho đại hạnh là Đức Phổ Hiền, đại diện cho đại nguyện là Đức Địa Tạng. Tuy các vị Bụt và các vị Bồ tát ấy không phải là những nhân vật lịch sử nhưng họ có thật. Họ không phải là người bằng xương, bằng thịt nhưng họ cũng là những thực thể. Đại từ, đại bi, đại nguyện là một cái gì có thật. Nó có thật trong tất cả mỗi chúng ta dưới dạng của những hạt giống. Nhưng vì chúng ta khó tiếp xúc với những hạt giống hay những năng lượng đó nên chúng ta đã nhân cách hóa năng lượng của đại trí, đại bi, đại từ, đại hạnh và đại nguyện. Do đó chúng ta đã có Bồ tát Văn Thù, Bồ tát Phổ Hiền. Bồ tát Quan Âm, Bồ tát Địa Tạng. Khi lạy xuống với danh hiệu của những vị Bồ tát là ta tiếp xúc với năng lượng của đại trí, đại từ, đại bi, đại hạnh, đại nguyện ở trong ta và xung quanh ta.

Theo đạo Bụt Đại thừa, ta không nhất thiết cần phải có một nhân vật lịch sử. Tự do và dân chủ không phải là những con người nhưng vẫn là những cái có thật mà người ta đang hướng tới và mong cầu.

Đối tượng cho sự kính ngưỡng được sáng tạo ra bởi tâm thức cộng đồng, đó gọi là phương tiện quyền xảo. *Phương tiện quyền xảo* là đặc sắc thứ hai

của Phật giáo Đại thừa.

Trong Cơ Đốc giáo có người nói tới Thượng đế như là tình thương, như là nền tảng của thực hữu. Nói tình thương hay công lý hay thực hữu thì có hơi trừu tượng, vì vậy nói tới Thượng đế như một con người thì sẽ dễ dàng hơn. Vì vậy chúng ta đã nhân cách hóa Thượng đế, đã thờ phụng Thượng đế như một con người. Thường thường Thượng đế trong đầu của người ta là một người đàn ông. Phụ nữ thời nay không thích như vậy, Thượng đế vẫn có thể là một người nữ. Tiếp xúc và thương yêu chân như, bản thể, tự do, công lý thì hơi khó nhưng tiếp xúc con người đại diện cho những điều đó thì rất dễ. Cầu nguyện với Niết bàn thì khó mà cầu nguyện với Bụt thì dễ tại vì Bụt là một con người. Con người đó có phải là một nhân vật lịch sử hay không, điều đó không quan trọng mấy. Điều quan trọng là con người đó có đại diện được cho một cái có thật như đại bi, đại trí, đại dũng, đại giác, v.v... hay không? Nếu có là được. Đứng về phương diện Đại thừa, không hẳn phải là nhân vật lịch sử (réalisme) mới đúng mà chỉ cần có thực chất (nominalisme) là đúng.

Trong kinh Lăng Nghiêm (Đại Phật đảnh Thủ lăng nghiêm) có một chương nói về quan niệm của Đức Bồ tát Đại Thế Chí về pháp môn niệm Bụt như sau:

Thập phương Như Lai

Lân niệm chúng sanh

Như mẫu ước tử

Nhược tử đào thệ

Tuy ước hà vi?

Nhược tử ước mẫu

Như mẫu ước thời

Mẫu tử lịch sanh

Bất tương vi viễn.

“Các Đức Như Lai trong mười phương thương chúng sanh như mẹ thương con.” Điều đó có thật, người nào có từ bi là người đó có tình thương. Chúng ta thấy ai khổ thì thương huống hồ gì các Đức Như Lai. “Nhưng nếu đứa con cố tình trốn đi thì mẹ dù có nhớ cách mấy cũng không gặp được con. Nhưng nếu con nhớ mẹ như mẹ nhớ con thì chắc chắn thế nào mẹ con cũng gặp được nhau.” Đó là quan niệm của Bồ tát Đại Thế Chí. Giáo lý niệm Phật là: Nếu nhớ Phật và niệm Phật thì thế nào cũng gặp Phật. Đó là nguyên tắc niệm Phật.

Nét độc đáo của đạo Phật là sự cứu độ, sự giải thoát có được không phải bằng ân huệ mà là do tuệ giác (insight, wisdom). Chúng ta có thể gọi đạo Phật Nguyên thủy là *trường phái tuệ giác xưa* (ancient school of wisdom) và gọi đạo Phật Đại thừa là *trường phái tuệ giác mới* (modern school of wisdom). Tuệ giác là năng lượng, là cửa ngõ, là sự cõi trời, sự giải thoát. Chúng ta đừng bao giờ quên rằng, bản chất đích thực của đạo Phật là sự giải thoát đạt tới bằng tuệ giác do công phu quán chiếu.

Nhưng số đông không đủ sức để chế tác ra tuệ giác vì con đường chế tác tuệ giác đòi hỏi rất nhiều công phu, rất nhiều thì giờ. Một số đông người tới với đạo Phật và cần đến sự tiếp cứu của những người khác. Chúng ta có đạo Phật của đức tin, của tha lực. Tuy đó cũng là đạo Phật nhưng không phải là đạo Phật cốt lõi.

Nét đặc thù thứ hai của Đại thừa là phương tiện quyền xảo. Phương tiện quyền xảo có nghĩa là bất cứ giáo lý nào, bất cứ sự thực tập nào đem lại cho người sự vững chãi, sự thanh thoi, giúp cho người bớt khổ thì đều có thể được chế biến ra. Do có cái nhìn rộng rãi nên đạo Phật Đại thừa có nhiều tự do để chế tác những giáo pháp mới và những sự hành trì mới mà động lực là

lòng từ bi và tuệ giác. Có từ bi và tuệ giác thì chúng ta có thể chế tác ra những giáo lý và những phương pháp hành trì mới.

Ngày xưa ở Ấn Độ người ta đã tạo tượng Bát Nhã Ba La Mật (prajñāparamita) thành hình người, Bát Nhã Ba La Mật là trí tuệ đáo bỉ ngạn, là một cái có thật. Chúng ta đang ở bên bờ sâu khổ, bờ vương mắc; nếu có trí tuệ thì chúng ta vượt qua được bờ thành thơi, bờ an lạc. Phật giáo Đại thừa đã tạo tượng prajñāparamita và đó là tượng của một người phụ nữ. Trong kinh có câu: Bát nhã ba la mật là mẹ của tất cả chư Bụt và chư Bồ tát. Nếu có sang Ấn Độ thăm tàng cổ viện, quý vị sẽ thấy tượng Bát Nhã Ba La Mật dưới hình dạng của một người phụ nữ. Tình thương, đại từ, đại bi cũng có thể được biểu hiện bằng thân của một người phụ nữ. Chúng ta đã thờ phụng Đức Quan Thế Âm dưới dạng một phụ nữ. Hình dạng không quan trọng, quan trọng là bản chất nằm trong con người ấy. Bản chất đó là đại trí, đại bi, đại nguyện. Đối với những người có cái nhìn vô tướng thì Văn Thù là một con người có thật, không ít thật hơn thầy Xá Lợi Phất hay thầy Mục Kiền Liên, đôi khi còn thật hơn. Những điều chúng ta biết về thầy Xá Lợi Phất và thầy Mục Kiền Liên còn ít hơn những điều ta biết về Đức Văn Thù, về Đức Quan Âm hay Đức Phổ Hiền tại vì chúng ta có thực tập đại trí, đại bi, đại hạnh mỗi ngày.

Nhu yếu muốn kính ngưỡng, thương yêu đang có mặt trong mạch máu của mỗi người chúng ta. Chúng ta hướng về Đức Thế Tôn và các vị Bồ tát như những bậc thầy đã đành mà chúng ta cũng muốn hướng về họ như những đối tượng để thương yêu.

Thế Tôn là tình yêu đầu

Thế Tôn là tình yêu tinh khôi.

Điều này bộc lộ sự thật của tâm hồn ta. Ta muốn Bụt là thầy ta và ta cũng muốn Ngài là đối tượng của sự thương yêu của ta. Tình thương của chúng ta

phát khởi đối với những bậc thầy là một chuyện rất tự nhiên, tại vì thầy là một người cha, một người mẹ, một người chị, một người anh, là người có khả năng hướng dẫn ta đi trên con đường giải thoát. Tất cả chúng ta đều có hạt giống thương yêu trong bản thân.

Con đã đi tìm Thế Tôn

Trong tận cùng hoang dã

Ngoài mênh mông biển lạ

Trên tuyết mù cao sơn.

Chúng ta đi tìm người thương, người thương đó là bậc thầy của chúng ta. Trong quá trình đi tìm chúng ta đã thực tập và một ngày nào đó ta sẽ được gặp thầy của mình. Thầy của ta không phải là một đối tượng ở bên ngoài mà ở ngay chính trong trái tim của ta. Các vị Bụt và Bồ tát là những người đã có tuệ giác và hạnh phúc. Các vị luôn luôn muốn tạo dựng ra môi trường để những người khác tới thừa hưởng tuệ giác và hạnh phúc. Khuynh hướng muốn thành lập tịnh độ có mặt trong tất cả mọi người, trong mọi vị Bụt và Bồ tát. Vị Bụt nào cũng muốn tạo dựng tịnh độ.

Thiết lập tịnh độ

Chính chúng ta cũng vậy, khi đã có một ít tuệ giác và từ bi, ta cũng thao thức muốn tạo ra một tịnh độ nho nhỏ, mời những người thân tới để chia sẻ tuệ giác và hạnh phúc. Tịnh độ là một cái gì có thật chứ không phải là một thiên đường tưởng tượng. Tịnh độ có thể thực hiện được ngay bây giờ và ở đây. Năng lượng của tuệ giác và từ bi càng nhiều chừng nào thì tịnh độ càng lớn đẹp chừng đó. Mỗi người chúng ta, với tư cách của một hành giả, phải nuôi chí nguyện thiết lập tịnh độ cho những người khác. Đức A Di Đà là ta, Đức A Súc là ta, ta giống hệt như các Ngài, có ước nguyện thiết lập tịnh độ.

Nhưng nếu không có đủ trí tuệ và từ bi thì chúng ta sẽ bị sự xây cất kéo đi trong khi thiết lập tịnh độ. Rốt cuộc chúng ta chỉ lo việc kiếm tiền để mua xi măng, mua gạch, v.v... Chúng ta không có thì giờ để tu nữa, chúng ta trở nên gắt gỏng và tịnh độ của chúng ta biến mất. Người muốn thiết lập tịnh độ luôn luôn phải nuôi dưỡng tuệ giác và từ bi của mình. Công việc thành lập tịnh độ phải là một phương tiện để làm lớn lên tuệ giác và từ bi. Đứng về phương diện khoa học chúng ta nói tịnh độ là có thật, ngay bây giờ và ở đây.

Nếu tịnh độ đã có ở đây thì nó cũng có thể có ở phương Tây hay phương Nam hay phương Bắc. Đức Di Lạc ở cung Đâu Xuất, Bụt A Di Đà ở Tây phương Cực Lạc, Bụt Bất Động ở cõi Diệu Hỷ đều là những thực thể chứ không phải là những sáng tạo phẩm của óc tưởng tượng của chúng ta. Các thực thể ấy có thật và chúng ta có thể tiếp xúc được với các vị ngay trong giây phút hiện tại. Đó là cái nhìn rất rộng lớn của Đại thừa, đó là cái nhìn vô tướng.

Đạo Bụt của tín mộ, của sự thờ phụng, của tình thương gọi là đạo Bụt bhakti (Buddhism of devotion). Có những người tới với đạo Bụt bằng sự tìm cầu trí tuệ nhưng cũng có rất nhiều người tới với đạo Bụt bằng con đường của sự tín ngưỡng. Là một người hành đạo, chúng ta phải biết hướng nhu yếu thương yêu và tín ngưỡng về phía trí tuệ. Chúng ta phải dẫn dắt mọi người tiếp xúc được với hạt tâm, với cốt lõi của đạo Bụt. Phải quán chiếu, phải đạt tới trí tuệ thì ta mới thật sự có giải thoát. Nếu không thì đạo Bụt của sự thương yêu, của sự kính ngưỡng và tín mộ chỉ có khả năng xoa dịu bớt những khổ đau mà thôi. Thờ phụng, kính tín, thương yêu có thể làm dịu đi đau khổ của con người, nhưng như thế chưa đủ. Nếu muốn triệt để chuyển hóa và giải thoát thì phải đi vào đạo Bụt của tuệ giác.

Đồng nhất sinh tử với Niết bàn, đồng nhất hữu vi với vô vi

Ban đầu ta thấy có những pháp có sinh, có diệt, có thành, có hoại (hữu vi), và ta muốn vượt thoát để đi tới thế giới của bất sinh, bất diệt, không thành, không hoại (vô vi). Chúng ta có quan niệm lưỡng nguyên, muốn bỏ một cái để đi tìm một cái. Nhờ quán chiếu ta thấy được rằng cái mà ta gọi là vô vi đang nằm ngay trong cái hữu vi, như nước nằm ngay trong sóng. Khám phá lớn nhất của Đại thừa là Niết bàn nằm ngay trong sinh tử.

Một thiền sư, để trả lời câu hỏi của đệ tử: “Con phải đi tìm cái vô sinh bất diệt ở đâu?”, đã nói: “Con đi tìm ngay trong cái sinh diệt!” Đi tìm cái vô sinh bất diệt ngay trong cái sinh diệt, đó là tài năng lớn nhất của Đại thừa. Cái thấy này đã có trong Phật giáo Nguyên thủy nhưng chưa được khai triển. Đại thừa chỉ cần nhấn mạnh vào vài điểm thì tự nhiên quang cảnh của đạo Bụt thay đổi hoàn toàn. Cũng như khi chúng ta quay phim, cũng với một chiếc máy quay phim đó, trong hoàn cảnh đó, nhưng tùy theo góc độ nhìn, ta có thể làm thay đổi hoàn toàn nội dung của cuộn phim. Đại thừa không bóp méo Phật giáo Nguyên thủy. Đại thừa chỉ cần nhấn mạnh một vài điểm cốt yếu trong Phật giáo Nguyên thủy thì tự nhiên đạo Bụt trở thành rất thâm sâu, vĩ đại. Đó là công trạng của Đại thừa. Đại thừa không cần phải chê trách hay bác bỏ bất cứ một cái gì trong đạo Bụt Nguyên thủy.

Trong thời Phật giáo bộ phái có quan niệm về sắc thân và pháp thân. Ngay trong Phật giáo Nguyên thủy quan niệm đó đã khá rõ rồi. Khi thầy Vakkali bị bệnh, Bụt tới thăm, Bụt hỏi thầy Vakkali:

- Thầy còn tiếc nuối gì không?

- Con không tiếc nuối gì cả: Con chỉ tiếc là mình yếu quá, không thể đến nghe pháp thoại và ngắm nhìn dung nhan của Đức Thế Tôn.

Đức Thế Tôn Nói:

- Cái quan trọng nhất là pháp thân của tôi. Cái đó thầy đã có rồi. Nhục thân của tôi đâu có quan trọng gì đâu!

Câu chuyện này chứng tỏ trong đạo Bụt Nguyên thủy đã có đầy đủ quan niệm về hóa thân và pháp thân. Pháp thân là giáo pháp, là tất cả những gì Bụt dạy gộp lại thành một thân gọi là pháp thân. Nhưng khi quán chiếu chúng ta thấy pháp thân lớn rộng hơn giáo lý rất nhiều, tại sao? Nhìn và lắng nghe một bông hoa cho sâu sắc, ta có thể thấy bông hoa đang thuyết pháp. Nó đang diễn bày pháp vô thường, vô ngã và tương tức. Nhìn đám mây, ta cũng thấy đám mây đang thuyết pháp. Điều này được diễn bày rất đẹp trong kinh A Di Đà: Mỗi khi có gió thổi qua các hàng cây thì tự nhiên có những âm thanh nổi lên. Nếu lắng nghe cho kỹ thì đó là những lời thuyết pháp về ngũ căn, ngũ lực, thất bồ đề phần, bát thánh đạo phần. Sự thật là nếu nhìn vào bất cứ hiện tượng nào và lắng nghe cho kỹ thì ta cũng thấy cái ấy đang thuyết pháp. Bông hoa đang thuyết pháp, đám mây đang thuyết pháp, hạt sỏi đang thuyết pháp. Năm 1966, tôi có làm một bài thơ tại Úc:

Sáng hôm nay

Tới đây

Chén trà nóng

Bãi cỏ xanh

Bỗng dưng hiện bóng hình em ngày trước

Bàn tay gió

Dáng vẫy gọi

Một chồi non xanh mướt

Nụ hoa nào

Hạt sỏi nào

Ngọn lá nào

Cũng thuyết Pháp Hoa Kinh.

Đức Thích Ca chỉ thuyết pháp trong 45 năm dưới dạng của một hóa thân. Nhưng pháp thân tiếp tục thuyết pháp, không nơi nào, không lúc nào mà pháp thân không đang thuyết pháp. Đại thừa đã có một cái nhìn rất đẹp, rất thi ca, rất lớn về pháp thân. Pháp thân thường trú, có mặt đó hoài, có mặt cho chúng ta bất cứ lúc nào, bất cứ ở đâu. Đó là cái tài năng lớn nhất của Đại thừa. Các nhà thơ Phật giáo nói: Trúc tím và hoa vàng không phải là cái gì khác ngoài pháp thân. Pháp thân thuyết pháp 24/24 giờ đồng hồ không biết mệt. Pháp thân không chỉ là những trù tượng của giáo lý diễn bày bằng ngôn ngữ mà là những gì chắc thật, phổ biến và tràn đầy.

Trong thời đại Phật giáo bộ phái, Phật giáo đã thu nạp không biết bao nhiêu là truyện cổ tích, truyện thần thoại trong văn học nhân gian của Ấn Độ. Phần lớn các truyện tiền thân (jataka, avadana), những kinh thí dụ, đều lấy ra từ những truyện cổ tích và thần thoại Ấn Độ. Đạo Bụt biết sử dụng những tư liệu không phải đạo Bụt để làm ra đạo Bụt, điều này được diễn tả bằng câu “Phật pháp tức thế gian pháp” (Phật pháp được làm ra bằng những pháp thế gian). Đó là tài năng của đạo Bụt.

Trong giáo lý tịnh độ của Đức Bụt A Di Đà có quan niệm vô lượng quang, vô lượng thọ. Quan niệm đó rất rõ ràng trong truyền thống của nước Iran. Văn hóa và tín ngưỡng của nước Iran đã đóng góp rất nhiều cho giáo lý tịnh độ của Bụt A Di Đà. Ở Iran có đạo thờ mặt trời, có ý niệm truyền thống về vô lượng quang và vô lượng thọ. Đạo Bụt đã thu nhập tư liệu đó trong khi sáng chế ra pháp môn niệm Bụt A Di Đà.

Ở Ấn Độ, dân bản xứ ngày xưa là dân Dravidian. Sau đó dân Dravidian bị giống dân Aryan từ miền cao nguyên Iran tràn xuống chiếm cứ và đồng hóa.

Văn hóa Iran đã hòa nhập vào văn hóa Ấn Độ rất nhiều và trong bao nhiêu ngàn năm đã chiếm phần thượng phong. Hiện nay chúng ta tìm thấy giống dân Dravidian ở miền Nam Ấn nhiều hơn. Trong xã hội nông nghiệp ngày xưa, có những tín ngưỡng nhân gian như bùa phép, bùa chú. Đạo Bụt cũng tiếp thu những yếu tố đó cùng những yếu tố của Số Luận (Samkhya) trong truyền thống Vệ Đà. Kinh Đại Niết Bàn (Parinirvanasutra) phát xuất từ kinh Niết Bàn của Phật giáo Nguyên thủy, trong đó có chứa đựng những tư tưởng Đại thừa mà khi nghiên cứu, chúng ta thấy có cả những yếu tố của tuệ giác Vệ Đà và Số Luận. Điều đó chứng tỏ Phật giáo luôn luôn mở lòng ra để tiếp nhận những yếu tố không phải Phật giáo. Chúng ta đã Phật hóa những yếu tố không Phật giáo.

Ở Việt Nam, đạo Bụt chấp nhận truyền thống thờ cúng tổ tiên. Truyền thống thờ cúng tổ tiên đi đôi một cách diệu kỳ với sự thực tập đạo Bụt. Chắc chắn chúng ta có khả năng tiếp thu những truyền thống tín ngưỡng của Tây phương, chúng ta không thấy khó khăn khi chấp nhận Đức Kitô là một vị Bồ tát, một vị Bụt của Tây phương. Chúng ta sẵn sàng chấp nhận Santa Claus là một vị Bồ tát của trẻ em, Santa Claus (ông già Noel) đã đem lại rất nhiều hạnh phúc cho trẻ em. Chúng ta không có một sự kỳ thị nào, chúng ta luôn luôn sẵn sàng đưa vào đạo Bụt những yếu tố không phải đạo Bụt. Công việc đó đã bắt đầu từ 2500 năm nay. Ở Việt Nam, chúng ta có những tín ngưỡng bình dân như ông Táo, ông Địa, bà Mẫu Thoải (nước), bà Chúa Thượng Ngàn (rừng), ông Thiên Lôì, v.v... Đạo Bụt sẵn sàng tiếp nhận tất cả những thần linh đó đi vào trong đạo Bụt, để họ cùng tu và cùng trở thành ra những vị hộ pháp thiện thần.

Những chủ trương của Mật tông

Mật giáo nhân gian Ấn Độ

Mật giáo là một ngành của Phật giáo đã mở rộng vòng tay để tiếp nhận những tín ngưỡng nhân gian của xã hội nông nghiệp, nhất là của xã hội nông nghiệp cổ sơ Dravidian ở miền Nam Ấn Độ. Trong xã hội đó có những phù chú, có những ấn quyết để trừ ma, trừ tà. Phật giáo đã tóm thâu và biến chế chúng để làm thỏa mãn những nhu yếu của quần chúng quảng đại.

Chúng ta sợ ma, nhưng nếu biết đọc một câu thần chú và bắt một cái ấn thì ta thấy trong tâm khỏe hơn, mạnh hơn tại vì ta tin rằng câu thần chú và cái ấn đó là do một vị Bụt hay một vị Bồ tát đưa ra. Khi đọc thần chú và bắt ấn ta tin rằng ma sẽ biến đi. Có một lần trong giấc mơ tôi thấy một con ma. Tôi bắt ấn và đọc thần chú, nhưng con ma đã không biến đi mà nó còn ngoảnh lại và nhe răng cười.

Những mantra và mudra là sáng tạo của Phật giáo Mật tông. Mudra là vị trí của những ngón tay, mantra là những câu chú đọc ra. Ta tin những cái ấn và những câu chú có quyền năng trên các thần linh có ý làm hại ta hay muốn chen vào nội bộ của ta. Mỗi vị Bụt, mỗi vị Bồ tát có năng lượng, có tuệ giác của các vị. Mỗi khi nghĩ tới các vị hay đọc lên được cái gọi là *chủng tử* hay *chân ngôn* tượng trưng cho một vị Bồ tát thì tự nhiên ta có được năng lượng của vị Bồ tát đó và ta có thể tự bảo hộ được mình trước những năng lượng tiêu cực.

Trong tín ngưỡng Ấn Độ đã có tín ngưỡng Mật giáo nhân gian. Từ ngàn xưa, những thần chú, những ấn quyết và vũ khúc của họ đều nhằm tới sự biểu hiện những năng lượng. Thần Shiva, một trong những vị thần lớn, được diễn tả là một vị thần đang cử hành một điệu múa, điệu múa vũ trụ (cosmic dance). Trong khi thần Shiva biểu diễn điệu múa thì vũ trụ được thành lập. Trong thần Shiva có hai yếu tố, một yếu tố nam và một yếu tố nữ. Chính yếu tố nữ của thần Shiva đã tạo ra thế giới hiện tượng. Yếu tố nam là yếu tố căn

bản.

Căn cứ trên tín ngưỡng Shiva, phái Yoga (du già) lập ra một sự thực tập để năng lượng âm có thể tiếp xúc được với năng lượng dương. Khi có sự hòa hợp của hai năng lượng ấy trong người thì chúng ta cảm thấy có sự hài hòa, thống nhất và tuệ giác.

Theo phái Patanjali, trong con người ta có đủ hai năng lượng, năng lượng nam (Shiva) và năng lượng nữ (Durga). Durga cũng từ trong Shiva đi ra, có khi gọi là Devi (thiên nữ) hay Mahadevi, có khi còn gọi là Kali. Người thực tập yoga phải quán chiếu, từ cột sống đi lên có bốn hay sáu tầng cấp. Cột sống tượng trưng cho nguyên tắc nam của mình. Trong tín ngưỡng bình dân Ấn Độ (tantrism), nguyên lý dương được biểu hiện bằng linga, một cột trụ đi thẳng; nguyên lý nữ được tượng trưng bằng một hình vuông nằm bên dưới gọi là yoni. Linga và yoni tượng trưng cho sinh thực khí của đàn ông và đàn bà. Từ dưới đi lên, cột xương sống có bốn nấc thang, Shiva ở đầu của cột sống trên cao, dưới chân cột sống là yoni. Năng lượng nữ tính được tượng trưng bằng một con rắn (Kundalini) quấn quanh chân cột sống thành bốn vòng gọi là Chakra, vẽ thành bốn hoa sen.

Khi quán chiếu, nhà du già có thể đọc lên những âm, những câu chân ngôn để đánh thức con rắn dậy. Với sự tập trung tâm ý và lắng lòng lại, nhà du già bắt đầu đọc lên những âm, tại vì mỗi vị thần linh có một âm (syllable germe), một chủng tử, để ta có thể tiếp xúc được. Khi hành giả đọc lên âm đó thì những chủng tử bắt đầu thức dậy đưa năng lượng âm lên từ từ theo cột sống. Cuối cùng nó đi lên đỉnh đầu và hòa nhập với yếu tố dương. Lúc đó có sự thành tựu. Sự sáng tạo của vũ trụ là do sự hòa hợp của thần Shiva và thần Durga, một yếu tố dương và một yếu tố âm.

Truyền thống Tantra của Ấn Độ có hai phái: Hữu phái (Dakshinachara) và

Tả phái (Vamachara). Hữu phái chịu ảnh hưởng của sự thực tập giới luật. Người ta cấm sự giết hại những sinh vật để tế thần. Trong khi thực tập, người yogi phải giữ giới rất nghiêm mật, mục đích là để thăng hóa những dục vọng, những năng lượng tiêu cực và mở cửa cho sự tích cực, sự thành tựu, sự hòa hợp giữa âm và dương. Tả phái thì chịu ảnh hưởng của một học phái gọi là Tánh lực phái (Shakti). Trong truyền thống tả đạo có yếu tố của sự sát sanh, có máu và có tình dục. Đó là tín ngưỡng bình dân mà sự thực tập không có tính cách công khai nhưng đã thành một truyền thống rất mạnh ở Ấn Độ. Đạo Bụt đã bị ảnh hưởng của sự thực tập đó. Bên Hữu phái người ta chỉ dâng lên trong các buổi tế lễ những gì không phải là sinh mạng. Trong Tả phái người ta giết sinh mạng để lấy máu tế lễ và nhiều khi người ta đã giết người. Nghe nói có một lần thầy Huyền Trang đã bị một nhóm tả phái bắt, họ tính đem thầy ra giết để làm vật tế thần. Nhưng có lẽ nhờ Bụt và chư Bồ tát gia hộ nên thầy đã thoát ra được khỏi bàn tay của họ. Trong các buổi tế lễ của họ, nam nữ giao hợp một cách tự do. Họ hiểu nghĩa của sự phối hợp âm dương là như vậy.

Vào thế kỷ thứ 7 và đầu thế kỷ thứ 8, giáo phái này rất thịnh hành ở miền Bắc Ấn Độ và được quốc vương Gopala ủng hộ. Sau đó họ bị Hồi giáo xâm chiếm và tiêu diệt. Mãi cho đến khi người Anh tới đô hộ Ấn Độ mà sự kiện giết vật, giết người để tế lễ vẫn còn.

Những yếu tố đó đã tìm cách len lỏi đi vào trong đạo Bụt. Vì vậy ta thấy có hai loại Mật giáo: Tạp mật và Thuần mật. Trước hết chúng ta phải tìm hiểu giáo lý cơ bản của Mật giáo.

Giáo lý Không

Giáo lý căn bản của Mật tông là giáo lý Không (sunyata). Theo giáo lý Không, tất cả biểu hiện trên bề mặt (thế giới hiện tượng) đều là giả, chỉ có tự

tánh Không là thật có. Đối với tất cả những biểu hiện-trên phương diện hiện tượng - nếu nắm được tự tánh Không của chúng thì ta không còn sợ hãi, ta chấp nhận được tất cả mọi cái dù đó là thiện hay ác, là tốt hay xấu.

Quan niệm pháp thân

Bắt đầu từ quan niệm về pháp thân, Mật giáo tin rằng thế giới này là sự biểu hiện của Bụt. Nhìn vào con người chúng ta thấy có năm uẩn, nhìn vào thế giới chúng ta thấy bản chất của thế giới là năm vị Bụt: Bụt Tỳ Lô Giá Na (Vairochana), Bụt A Súc (Asobhya), Bụt Bảo Sinh (Ratnasambhava), Bụt A Di Đà (Amitabha) và Bụt Bất Thành Tụ (Amoghasidhi). Năm vị Bụt này được quan niệm khác với các vị Bụt thường. Những vị Bụt thường bắt đầu từ người, những người tu tập từ kiếp này sang kiếp khác, từ hàng ngàn, hàng triệu năm mới thành Bụt. Năm vị Bụt này đã có mặt ngay từ lúc ban đầu, đó là nền tảng của thế giới. Bông hoa là sự biểu hiện của Bụt, cái bàn, đám mây, người lớn, trẻ em đều là biểu hiện của Bụt. Quan niệm đó có dính líu tới quan niệm “pháp thân thuyết pháp 24 giờ trong một ngày”. Trong năm vị Bụt, người ta tìm một vị làm gốc gác cho cả năm vị, có khi đó là Bụt Vairochana (Đại Nhật Như Lai), có khi người ta đặt ra một danh hiệu mới là Abibuddha hay Bản Sơ Phật. Nhưng chủ yếu Mật giáo cho là thế giới chúng ta đang tiếp xúc là sự biểu hiện của chư Bụt.

Ban đầu chúng ta đã có tư tưởng về Phật tánh, Phật tánh có mặt trong mỗi con người và cũng có mặt trong con chó, trong đám mây, trong đất đá. Bây giờ đây thì chúng ta nói tất cả đều là Phật. Mật giáo đi tới quan niệm về thế giới rất sát với quan niệm của thần giáo: Thế giới này là do Bụt biểu hiện ra.

Tuy vậy thần giáo (theism) trong đạo Bụt rất khác với các thần giáo khác. Theo các thần giáo khác thì giữa Thượng đế và tạo vật của Thượng đế có lẫn lộn cách, một bên là Thượng đế sáng tạo, một bên là thế giới do Thượng đế

sáng tạo. Trong tín ngưỡng Mật giáo, bản thể và hiện tượng là một, không có sự chia cách giữa người sáng tạo và vật được sáng tạo. Tất cả những gì chúng ta tiếp xúc được đều là biểu hiện của Đức Thế Tôn dù là đó thiện, là ác, là đẹp, là xấu. Chúng ta thấy cả trong Phật giáo Nguyên thủy lẫn Phật giáo Đại thừa đều đã có yếu tố yểm trợ cho tư tưởng này, đó là tư tưởng “Phiền não tức Bồ đề.” Phiền não và Bồ đề có tính cách hữu cơ (organic). Phiền não có thể trở thành Bồ đề và Bồ đề có thể trở thành phiền não, hoa có thể trở thành rác và rác có thể trở thành hoa. Không có bùn thì không có sen, và khi sen tan rã thì trở thành bùn. Không có sự kỳ thị giữa phiền não và Bồ đề.

Trong Mật tông có hai phái: Hữu đạo và Tả đạo. Hữu đạo chủ trương cần phải chuyển hóa phiền não thành bồ đề. Khuynh hướng chuyển rác thành hoa rất rõ ràng trong Hữu phái. Có hai kinh làm nền tảng cho Mật giáo, kinh đầu là kinh Đại Nhật Như Lai, kinh thứ hai là kinh Kim Cương Đỉnh. Đức Đại Nhật ngự trên cõi trời Sắc Cứu Cánh ở pháp giới Tâm Điện. Trong khi hưởng thọ pháp lạc Ngài đã thuyết ra kinh Đại Nhật. Trong kinh có nói tới pháp lạc. Sau đó kinh Kim Cương Đỉnh xuất hiện, trong đó lại có ý niệm đại pháp lạc (mahasukha).

Đạo Bụt cũng đã bị ảnh hưởng của Tánh lực phái. Trong đạo Bụt Nguyên thủy, yếu tố dương chiếm thượng phong. Nhưng âm thầm trong quần chúng, nhất là quần chúng bình dân lại có sự thúc đẩy muốn biểu lộ năng lượng của âm. Ngày xưa dân tộc Dravidian theo chế độ mẫu hệ, người ta cưới chồng và các con theo họ mẹ. Nhưng dân Aryan trái lại, theo chế độ phụ hệ và bên nam lại chiếm thượng phong.

Trong đạo Bụt cũng có hiện tượng tương tự như vậy. Ban đầu yếu tố nam thắng nhưng từ từ yếu tố nữ tìm cách biểu hiện ra. Trong kinh có hình ảnh Bát Nhã Ba La Mật là mẹ của các Đức Thế Tôn. Tất cả các Đức Thế Tôn đều

do Mẹ Bát Nhã Ba La Mật sinh ra. Từ đó phát sinh ra hình ảnh một người đàn bà không những ngồi ngang hàng với Đức Thế Tôn mà có khi còn lớn hơn nữa. Trong kinh Hoa Nghiêm, phẩm “Nhập pháp giới” có hình ảnh bà Maya phu nhân. Maya phu nhân tuyên bố rất dũng dạc trước Thiên Tài Đồng Tử:

“Này người trai trẻ, ta là mẹ của tất cả các Bụt. Ta là mẹ của chư Bụt trong quá khứ. Ta là mẹ của chư Bụt trong hiện tại. Ta là mẹ của chư Bụt trong tương lai”.

Như vậy địa vị của người đàn bà trở thành rất quan trọng bắt đầu từ đạo Bụt Đại thừa. Nhưng có sự khác biệt giữa Mật tông với truyền thống Yoga của Ấn Độ. Trong Đạo Bụt Mật tông, yếu tố nam vẫn là yếu tố tích cực và yếu tố nữ là yếu tố nền tảng. Trong cột sống có hai đường tâm linh đi lên, một đường tượng trưng cho Bát Nhã đại trí tuệ, một đường tượng trưng cho phương tiện quyền xảo. Người tu tập Mật giáo ngồi yên, đọc lên những câu linh chú, đưa hai năng lượng đó đi lên và khi nó lên cao thì có sự hợp nhất.

Trong Mật giáo ngoài đời của Ấn Độ thì Shiva đứng về phương diện tĩnh, còn Durga-vị hôn phối của Shiva-đứng về phương diện động. Năng lượng nữ đi lên và tìm cách phối hợp với năng lượng Shiva trên đỉnh đầu.

Trong Mật tông thì khác, Bát Nhã đứng về phương diện tĩnh và Phương tiện quyền xảo đứng về phương diện động. Trong sự thực tập Mật giáo, thân-khẩu-ý phải hợp nhất. Thân phải có mật, tâm phải duyên vào năng lượng của chư Bụt và chư vị Bồ tát mà ta đang tiếp xúc. Thân phải sử dụng ấn quyết và khẩu phải đọc những câu chân ngôn. Nếu đối tượng của định là phái nam thì câu chân ngôn kết thúc bằng âm “um”. Nếu đối tượng là một vị Bụt hay vị Bồ tát có âm tính thì kết thúc bằng âm “svaha”. Nếu năng lượng đó trung tính, không âm không dương thì câu chân ngôn kết thúc bằng âm “nama”.

Trong khi đó tâm ta chú ý tới hình dáng của câu linh chú, miệng ta đọc ra câu linh chú, thân ta nằm trong tư thế du già và như thế tự nhiên tạo ra được định và định đưa tới sự thành tựu.

Mật tông được truyền vào Trung Hoa vào thế kỷ thứ 7, sau đó được truyền qua Nhật Bản, rồi truyền sang Việt Nam. Tả phái cũng đi được vào trong đạo Bụt nhưng không sống được lâu vì có sự phản đối rất mạnh của dân chúng ở Trung Hoa cũng như ở Nhật Bản và Việt Nam. Chỉ có Hữu phái còn tiếp tục được và trở nên rất thịnh hành. Mật tông đi tới Việt Nam rất sớm và trở thành quan trọng trong sự hành trì của chúng ta. Bí quyết của Mật tông là làm thế nào để thân-khẩu-ý được hợp nhất và sự hợp nhất ấy thể hiện sự giải thoát. Mỗi vị Bụt và Bồ tát có năng lượng vĩ đại của họ, nếu chúng ta biết được chân ngôn chủng tử và có thể đồng nhất với những vị Bụt và Bồ tát kia thì ta sẽ có năng lượng vô biên. Năng lượng vô biên của các vị Bụt và Bồ tát mà ta tiếp xúc sẽ giải thoát cho chúng ta thật mau chóng. Đây là quan niệm “Ta có thể thành Phật được ngay bây giờ và ở đây mà không cần phải trải qua kiếp này tới kiếp khác.” Đó là sự tiếp nối của sự thực tập nương vào tha lực để giải thoát. Trong tương lai chúng ta sẽ có cơ hội đi sâu vào giáo lý Mật tông. Trong khóa tu này vì phải duyệt qua lịch sử tư tưởng Phật giáo nên ta cần phải nói sơ lược qua về Mật tông mà thôi.

Những chủ trương của Làng Mai

Sau khi Đức Thế Tôn nhập Niết bàn, tăng đoàn của Ngài tiếp tục đến 140 năm sau mới có sự phân phái. Tăng đoàn chia ra thành hai phái lớn là Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Giữ cho tăng đoàn đi được như một dòng sông trong vòng 140 năm đã là quá lâu và quá giỏi. Có những người trong chúng ta nghĩ về sự phân phái là một triệu chứng tiêu cực. Nhưng khi xét lại lịch sử chúng ta thấy sự phân phái rất cần thiết. Tăng đoàn phân ra làm hai rồi

cứ tiếp tục phân phái và cuối cùng trong mấy trăm năm thì đã có tới trên dưới 20 bộ phái Phật giáo. Có những điểm các tông phái không đồng ý với nhau, nhưng điều đó không phương hại gì đến sự thực tập. Lý do là sự phát triển của những tư tưởng siêu hình học (metaphysics) có mục đích để giải thích những giáo lý Nguyên thủy. Chúng ta có nhu yếu rất lớn trong việc đi tìm hiểu thêm về phương diện siêu hình của những lời Đức Thế Tôn giảng dạy. Để thỏa mãn nhu yếu của quần chúng, các bộ phái phải tiếp tục phát triển thêm sự tìm kiếm của mình và thiết lập ra những pháp môn tu học mới. Nếu không phân phái ra thành 20 bộ phái thì tăng đoàn đã không chinh phục được toàn cõi Ấn Độ. Nhờ phân chia ra thành 20 bộ phái mà có nhiều sắc thái mới phát hiện ra trong dòng sông đạo Bụt. Mỗi tông phái tìm cách đáp ứng với những nhu cầu mới của dân chúng. Chỉ trong vòng một vài trăm năm đạo Bụt đã chinh phục được toàn cõi Ấn Độ với sự yểm trợ của vua A Dục. Trong thời gian 140 năm sau khi Bụt nhập diệt, đạo Bụt chỉ có ở một dãy miền Trung Ấn Độ. Nhưng nhờ sự phân phái, nhờ sự phát triển của giáo lý đạo Bụt để đáp ứng lại nhu cầu khác nhau của dân chúng mà đạo Bụt đã chinh phục được toàn cõi Ấn Độ.

Có nhiều vị đặt câu hỏi: Nếu các bộ phái chủ trương khác nhau như vậy thì người học đạo Phật biết phải theo ai? Câu hỏi đó làm tôi nhớ đến hiện tượng tâm lý học trị liệu ở Tây phương. Ở Tây phương bây giờ có rất nhiều trường phái tâm lý trị liệu. Có người tốt nghiệp từ những trường học tâm lý trị liệu nhưng khi ra trường thì họ không theo trường phái nào cả. Đa số đều giữ thái độ cởi mở. Họ thấy trường phái nào có cái hay nào thì họ sử dụng cái hay ấy của trường phái đó. Sự có mặt của nhiều trường phái tâm lý trị liệu không có phương hại tại vì chúng ta có quyền tự do trong khi thực tập và hành nghề. Chúng ta thấy những cái khác nhau của những trường phái và tùy

theo trường hợp và kinh nghiệm của mình chúng ta chọn lựa những gì thích hợp nhất. Có càng nhiều trường phái càng tốt để cho chúng ta có cơ hội học hỏi và tri liệu. Vườn hoa có biết bao nhiêu là loại hoa. Nếu không muốn hoa cúc thì ta chọn hoa sen, nếu không muốn hoa sen thì ta chọn hoa anh đào. Chúng ta có thể chọn lựa theo nhu yếu của mình.

Các tông phái Phật giáo có những chủ trương khác nhau, nhưng ta thấy trong cái khác nhau có cái đồng nhất. Trường phái nào cũng muốn trung thành với giáo lý đạo Phật nên đã cố gắng giữ lại những giáo lý căn bản như vô thường, vô ngã, Niết bàn, v.v... Sau khi chinh phục được toàn cõi Ấn Độ, đạo Phật bắt đầu lan ra các nước chung quanh. Hiện bây giờ đạo Phật đã có mặt trên toàn thế giới tại vì đạo Phật có một thái độ cởi mở, luôn luôn tìm học và nhận diện được nhu yếu mới của các địa phương, của các thời đại để cống hiến những giáo lý và những phương pháp thực tập mới. Chúng ta phải đi theo con đường đó, chúng ta đừng nên quá cứng trong sự giảng dạy và thực tập của mình.

Sau này có thể pháp môn Làng Mai sẽ không giống như Làng Mai ngày hôm nay. Những bài pháp thoại sẽ khác với những bài pháp thoại chúng ta nghe hôm nay. Nếu nhìn lại 23 năm trước thì chúng ta thấy Làng Mai bây giờ đã khác xưa rồi. Làng Mai luôn luôn cởi mở để lắng nghe, nhận diện những khó khăn và những khổ đau của con người trong thế hệ chúng ta. Cách giảng dạy và phương pháp thực tập cũng tùy theo đó mà thay đổi. Chúng ta đã có sự thực tập Ba cái lạy rồi lại có Năm cái lạy^[1]. Điều đó chứng tỏ Ba cái lạy cũng hay mà Năm cái lạy cũng hay. Chúng ta phải để ý, vì có nhiều pháp môn mới nên thỉnh thoảng ta có cảm tưởng là mình quên những pháp môn cũ.

[1] Thực tập Ba cái lạy, Năm cái lạy - trong Thiền Môn Nhật Tụng.

Ngày xưa thiên sinh tới Làng Mai không đông như bây giờ. Chúng ta có

một loại thiền trà mà số người tham dự không quá sáu người. Có một vị trà chủ và hai vị trà giả nắm vững kỹ thuật thiền trà. Đó là một buổi thiền trà chính thống, đúng mức, rất màu nhiệm. Ngồi thực tập một buổi thiền trà với nhau trong hai giờ đồng hồ đem lại một niềm vui rất lớn, rất mới. Nhưng những năm gần đây thiền sinh tới Làng Mai ít được nếm một buổi thiền trà đúng mức. Chúng ta thường dự “đại thiền trà”, nó không có hương vị và chiều sâu của thiền trà chính thống. Như vậy Làng Mai nên coi chừng để đừng đánh mất pháp môn thiền trà đúng mức của mình. Tôi xin kêu gọi tăng thân cố gắng làm sao phục hồi lại được pháp môn thiền trà nguyên thủy của chúng ta. Những người tham dự thiền trà đều có giấy mời riêng. Những người không có giấy mời không được vào dự thiền trà. Muốn cho buổi thiền trà có tâm vóc và có giá trị thì vị trà chủ và cả các vị trà giả phải thực tập đàn tràng mới có thể hiển tạng một buổi thiền trà đúng mức. Đây là một lời kêu gọi, có thể là một lời năn nỉ hay yêu cầu.

Có thể trong 20, 30 hay 50 năm nữa các thầy, các sư cô, các vị giáo thọ cư sĩ sẽ giảng dạy một cách khác hơn, sẽ đưa ra những giáo lý, những chủ trương mà hôm nay chúng ta chưa có. Điều đó sẽ xảy ra tại vì xã hội sẽ có những nhu yếu mới, những cơ hội mới. Trong thời của Đức Thế Tôn làm gì có máy vi tính, có điện thoại cầm tay và có những khó khăn mà chúng ta gặp trong thời đại ngày nay. Vì vậy trong giới luật cũng như trong sự thực tập xưa đã không có những pháp môn để đối trị với những thứ đó. Nếu quá trung thành với giáo lý Nguyên thủy thì không bao giờ chúng ta mở ra được những pháp môn mới để đối trị với những khó khăn, những khổ đau mới. Chúng ta phải có óc sáng tạo. Đạo Bụt có khả năng sáng tạo. Cây bồ đề phải luôn luôn mọc thêm cành lá mới, cho thêm hoa trái mới thì mới có thể làm trọn được sứ mạng của mình.

Trong sách *Bước tới thành thơ* có những bài thi kệ mà ngày xưa không có như bài kệ *Đi xe đạp*, bài kệ *Nói điện thoại*, bài kệ *Bước lên máy bay* hay bài kệ *Tắt đèn điện*. Trong *Giới bản tân tu* chúng ta có rất nhiều giới điều phản ánh được nhu yếu thực tập mới.

Đã về đã tới

Nhưng sau này, trong 30 hay 50 năm, dù các thầy, các sư cô, các vị giáo thọ cư sĩ có giảng dạy hay thực tập gì đi nữa, thì tinh thần *đã về đã tới* cũng cần phải được duy trì. Như thế mới có thể gọi được là con cháu hay là sự tiếp nối của Làng Mai. Bất cứ một giáo lý hay một sự thực tập nào phản lại tinh thần *đã về đã tới* thì không còn là chính thống của pháp thực tập Làng Mai. *Đã về đã tới* là một nguyên tắc rất đơn sơ nhưng rất căn bản. Sau này chúng ta có thể giảng dạy và thực tập rất khác, nhưng nếu cách giảng dạy và thực tập của mình mang dấu ấn của *đã về đã tới* thì chúng ta biết mình vẫn còn nằm trong truyền thống của Làng Mai.

Đã về đã tới là sự tiếp nối của giáo lý *Hiện pháp lạc trú*. *Đã về đã tới* tuy mới nhưng thật ra rất cũ. Trong giáo lý của Đức Thế Tôn có chánh niệm, chánh niệm là trở về sống trong giây phút hiện tại, đừng đánh mất mình trong quá khứ, trong hy vọng và lo lắng ở tương lai.

Nói *đã về đã tới*, trở về trong giây phút hiện tại thì dễ nhưng làm được thì không dễ như ta tưởng. Khi nghe giáo lý *Hiện pháp lạc trú* ta biết *đã về đã tới* là chính thống đạo Phật. Làng Mai không đặt ra cái mới, Làng Mai theo chính thống nhưng diễn giải theo một cách mới.

Đi như một dòng sông

Nếu chúng ta tìm cách xé lẻ, không chịu đi tới quyết định chung, không sống trong tăng thân thì chúng ta không theo truyền thống của Làng Mai. Các

bộ phái có chủ trương riêng thì Làng Mai cũng có chủ trương riêng của mình và chủ trương của Làng Mai cũng muốn trung thành với chủ trương của Đức Thế Tôn.

Đã về đã tới, đi như một dòng sông: Chỉ có chín chữ thôi nhưng nếu làm được thì chúng ta vẫn còn ở trong truyền thống Làng Mai. Nếu 30 năm hay 100 năm hay 300 năm sau mà chúng ta còn theo đúng nguyên tắc *đã về đã tới, đi như một dòng sông* thì chúng ta vẫn là con cháu, là sự tiếp nối của Làng Mai và của Đức Thế Tôn.

Thời để tương tức

Thời là thời gian. Có ba thời: quá khứ, hiện tại và vị lai. Trong các bộ phái, có bộ phái nói chỉ có hiện tại là có thật, còn quá khứ và vị lai không có. Cũng có bộ phái nói hiện tại có thật mà quá khứ và vị lai cũng có thật.

Chủ trương của Làng Mai là: Ba thời tương tức với nhau, quá khứ cũng là hiện tại và hiện tại cũng là tương lai, tiếp xúc với một thời là tiếp xúc được với ba thời, cái đó được gọi là *tam thời tương tức*. An trú trong hiện tại không có nghĩa là chối bỏ quá khứ và xua đuổi tương lai tại vì tiếp xúc sâu sắc với hiện tại là tiếp xúc với quá khứ và đã có thể tiếp xúc được với cả tương lai. Một thời ôm hết ba thời, chúng ta không có sự chia chẻ, phân biệt. Đó gọi là ba thời tương tức.

Đế là sự thật 諦, có hai đế là chân đế và tục đế. Chân đế là sự thật tuyệt đối, tục đế là sự thật tương đối. Đứng về phương diện sự thật tương đối thì có bắt đầu, có chung cục, có trên, có dưới, có sống, có chết, có mê, có ngộ, có sinh tử, có Niết bàn, có phàm, có thánh. Nhưng đứng về phương diện chân đế thì không còn sự phân biệt, không sinh, không diệt, không có, không không, không trên, không dưới, không trước, không sau, không trong, không ngoài. Nhìn từ phía hình thức, hiện tượng, chúng ta thấy hai sự thật như là chống đối

nhau. Kỳ thực, tiếp xúc sâu sắc với tục để ta có thể tiếp xúc với chân để trong đó.

Sự thật “vô thường, vô ngã” là chân để hay tục để? Chúng ta đặt câu hỏi: “Anh nói vô thường, nhưng anh hãy cho tôi biết *cái gì* vô thường?” *Cái đó* có hay không thì chúng ta mới nói nó là thường hay là vô thường. Nếu cái đó không có thì cái gì vô thường? Vô thường là một tính từ (adjective), phải có một chủ thể nào đó thì mới có thể nói cái chủ thể ấy là vô thường hay hữu thường. Vào đời Trần chúng ta có một thiền sư cư sĩ tên là Tuệ Trung Thượng Sĩ Trần Quốc Tung. Ông là y chỉ sư của vua Trần Nhân Tông. Tuệ Trung Thượng Sĩ là anh ruột của tướng Trần Hưng Đạo, người đã đánh bại quân Mông Cổ giành lại độc lập cho nước Đại Việt. Ông tu hành và thành một thiền sư cư sĩ rất giỏi. Ông có để lại một công án mà hai câu đầu là niêm (quotation):

Chư hạnh vô thường

Thị sinh diệt pháp.

Có nghĩa là: Tất cả các pháp đều vô thường, chúng đều là những cái có sinh và có diệt. Đó là hai câu đầu trích ra từ một bài kệ rất nổi tiếng:

Chư hạnh vô thường

Thị sinh diệt pháp

Sinh diệt diệt dĩ

Tịch diệt vi lạc.

Tuệ Trung Thượng Sĩ hỏi một câu: “VẬY cái gì sinh diệt?” Đứng về phương diện hiện tượng, tất cả các hành đều vô thường, chúng đều có sinh và có diệt. Thiền sư đặt câu hỏi: “Nói có sinh có diệt thì cái gì sinh diệt? Phải có một cái gì đó thì cái đó mới sinh, mới diệt. Còn nếu nói tất cả chỉ là bóng

dáng của hư ảo thì làm gì có sinh diệt? Sinh là giả mà diệt cũng là giả!” Đó đúng là câu hỏi của một thiền sư.

Hữu Bộ (Sarvāstivāda) nói tất cả đều có, có sinh, có diệt. Vậy thì cái có sinh diệt đó là cái gì? Sau này Đại thừa phản ứng lại. Các bộ phái tiểu thừa nói có sinh có diệt, không có ngã nhưng có pháp (ngã không pháp hữu) và chính pháp đó có sinh có diệt. Đại thừa hỏi lại: Cái gọi là có sinh có diệt đó có thật hay không? Câu hỏi đó đưa tới chủ trương “*pháp không*” của Đại thừa. Tại vì Hữu bộ nói các “*pháp có*” nên Đại thừa phản ứng ngược lại: Cái mà anh gọi là có đó, nó cũng là không (ngã không pháp không).

Thật ra khi có rồi thì không thể nào trở thành không được và khi đã không có thì không thể nào trở thành có được. Câu hỏi ở đây là: Cái thực thể, cái bản chất của cái gọi là có sinh có diệt đó là cái gì? Cái đó là vô thường vô ngã nhưng ý niệm vô thường đi ngược lại ý niệm thường và ý niệm vô ngã đi ngược lại ý niệm ngã.

Đứng về phương diện tục đế, vô thường là cái đối với thường và vô ngã là cái đối với ngã. Nhưng đứng về phương diện chân đế, sự vật quả thật không phải vô thường cũng không phải vô ngã. Theo sự thật tuyệt đối, sự vật không thường cũng không vô thường, không ngã cũng không vô ngã, tại vì thường-vô thường và ngã-vô ngã là những cặp chống đối nhau như những cặp trên-dưới, trái-phải. Khi sự vật còn nằm trong những cặp chống đối thì chúng vẫn còn ở trong chân lý tương đối hay tục đế.

Khi nghe Bụt nói giáo lý vô thường, chúng ta đừng vội ôm lấy nó và cho nó là chân lý tuyệt đối. Ý niệm vô thường chẳng qua là để đối trị ý niệm thường. Khi u mê ta ghi chặt những ý niệm trong cuộc sống và cho nó là thường. Bụt đưa ra ý niệm vô thường để chữa bệnh thường, đây chỉ là thuốc. Mục đích của Bụt không phải là để diễn tả sự thật là vô thường mà là để gỡ

chúng ta ra khỏi cái kẹt vào ảo tưởng “thường”. Và bây giờ chúng ta lại bị kẹt vào ý niệm vô thường. Giáo lý vô thường cũng là giáo lý tương đối, là một sự thật tương đối. Sự thật tuyệt đối thì siêu việt cả thường và vô thường. Vì kẹt vào ý niệm ngã, chúng ta đau khổ. Muốn cứu chúng ta Bụt đưa ra vô ngã và rốt cuộc chúng ta cũng bị kẹt vào. Ngã không phải là sự thật và vô ngã cũng chưa phải là sự thật. Nó chỉ mới là sự thật tương đối để giúp chúng ta đi tới chân lý tuyệt đối là: *Không ngã cũng không vô ngã, không thường cũng không vô thường.*

Đế tương tức có nghĩa là chân lý tương đối và chân lý tuyệt đối đi với nhau. Nếu khéo léo tiếp xúc với chân lý tương đối thì chúng ta có thể đi vào chân lý tuyệt đối. Hai sự thật không chống đối nhau gọi là đế tương tức.

Đế cũng có nghĩa là Tứ đế, tức là khổ, tập, diệt và đạo. Khi học về Tứ đế chúng ta thấy, nếu hiểu khổ đế thấu đáo thì đồng thời ta cũng hiểu tập đế, diệt đế và đạo đế. Bốn đế tương tức, không phải học xong đế thứ nhất rồi ta mới rời nó để đi qua đế thứ hai, học xong đế thứ hai rồi ta mới đi qua đế thứ ba, v.v... Hiểu như vậy là ta chưa hiểu đế thứ nhất. Hiểu một trong bốn đế cho thấu đáo là hiểu được cả bốn đế. Có bộ phái chủ trương khi học Tứ đế chúng ta phải đi từ từ, nhưng cũng có bộ phái khác chủ trương học Tứ đế không đạt thì thôi còn nếu đạt được một đế thì đạt được bốn đế cùng một lúc.

Làng Mai chủ trương: Thời đế tương tức. Đứng về phương diện “Nhị đế” thì hai đế tương tức mà đứng về phương diện “Tứ diệu đế” thì bốn đế cũng tương tức. Thấy được một trong bốn đế là thấy được bốn đế, gọi là *thời đế tương tức*.

Theo nguyên tắc “đã về đã tới” chúng ta giải quyết được không biết bao nhiêu là nghi vấn như nguyên tắc Tịnh độ chẳng hạn. Mọi người đều nghĩ Tịnh độ chỉ có mặt trong tương lai và ở một nơi nào khác. Quan điểm và

phương pháp của Làng Mai là: Nếu tâm ta thanh tịnh thì Tịnh độ hiện ra liền lập tức trong giây phút hiện tại. Đó là giáo lý “đã về đã tới”. Nếu có người hỏi Làng Mai nghĩ như thế nào về pháp môn Tịnh độ thì ta chỉ có thể căn cứ trên pháp môn “đã về đã tới” để trả lời.

Ngày hôm kia, sư cô Như Bảo đã lên tham vấn tôi trước khi về lại Mỹ. Sư cô đặt câu hỏi: “Chủ trương *hiện pháp Tịnh độ* có trái chống với giáo lý Tịnh độ đang được truyền dạy và thực tập hay không? Hầu hết những người đang tu Tịnh độ bây giờ đều nghĩ Tịnh độ là một cái gì ở phương Tây và mình chỉ tới được khi mãn hết kiếp này. Tịnh độ đó thuộc về một thời khác và ở một điểm khác. Nó có chống đối với quan niệm ‘đã về đã tới’ của Làng Mai không?”

Câu trả lời là như thế này: Tại vì chúng ta có giáo lý *tam thời tương tức*. Cái gọi là tương lai đã có trong hiện tại và cái gọi là bên kia đã có trong cái bên này. Cái bên này chứa đựng cái bên kia và cái bên kia chứa đựng cái bên này. Không những thời gian tương tức mà không gian cũng tương tức. Tinh thần đạo Bụt là một tinh thần rất từ bi, rất bao dung. Chúng ta phải có khả năng đối xử và đáp ứng lại được với mọi căn cơ. Có những người trong chúng ta có thể thực tập được “Đương xứ Tịnh độ” tức Tịnh độ hiện tiền hay Hiện pháp Tịnh độ. Nhưng có những người khác không có khả năng như thế, họ chỉ có thể tin vào một Tịnh độ bên kia sau khi chết, như vậy thì dễ cho họ hơn. Trong giây phút hiện tại họ khó tìm được Tịnh độ ở đây. Đối với những người chưa có khả năng thấy được Tịnh độ trong mỗi cái nhìn và dưới mỗi bước chân mình thì chúng ta phải để cho họ tin vào cõi Tịnh độ của họ. Nhưng chúng ta hy vọng với sự thực tập và sự yểm trợ của chúng ta, một thời gian nào đó họ có thể thấy và sống được trong *Tịnh độ bây giờ và ở đây*. Đó là do tâm từ bi và đức bao dung của Bụt mà ra. Sự thật là khi ta đã có được

Tình độ bây giờ thì chắc chắn ta sẽ có Tình độ trong tương lai, tại vì Tình độ bây giờ là cái nhân của Tình độ tương lai. Nếu chúng ta không có Tình độ bây giờ thì e rằng hy vọng của chúng ta ở một Tình độ trong tương lai rất bấp bênh.

Cách đây hai năm có một buổi diễn thuyết tại Đức. Đó là lần đầu tiên mà những người Công giáo và người Tin lành ở Đức quốc tới với nhau để mở đại hội. Tôi được mời diễn giảng cho một thánh chúng khoảng năm ngàn người. Tôi không nói về Tình độ mà nói về Thiên quốc (Thiên quốc tức là Tình độ). Tôi nói như thế này: Những người thanh niên bây giờ đi tìm hạnh phúc bằng cách chạy theo những thứ như sắc dục, danh vọng và quyền hành, và họ đau khổ rất nhiều khi chạy theo những đối tượng đó. Nhà thờ làm thế nào để người thanh niên ngưng chuyện theo đuổi những đối tượng đó, chứ đừng nên hứa hẹn một Thiên quốc mà họ sẽ đi lên sau khi chết. Theo tôi, nhà thờ phải cung cấp những pháp môn thực tập để người trẻ có thể nắm được hạnh phúc của Thiên quốc ngay trong giây phút hiện tại. Đó là cách duy nhất có thể ngăn người thanh niên không chạy theo những dục vọng để tàn hoại cơ thể và tâm hồn của họ. Những người giảng dạy là những người phải có khả năng sống trong Thiên quốc Chúa ở trong giây phút hiện tại.

Sau buổi nói chuyện, có ba vị giám mục, hai vị Công giáo và một vị Tin lành lên bàn tròn để trả lời câu hỏi của thánh chúng. Một vị giám mục Công giáo nói: “Ý niệm *hiện pháp Thiên quốc* hay quá! Sống trong Thiên đường của Chúa ngay trong giây phút hiện tại. Nhưng tôi vẫn muốn có một Thiên quốc ở bên kia sau này.” Ông muốn có cả hai cái. Một người đã nghe, đã ngộ, đã thấy có thể sống trong Thiên quốc hiện tại nhưng vẫn muốn có hai cái cho chắc ăn! Một người đã tu cao tới chức giám mục rồi nhưng vẫn muốn có một Thiên quốc sau này, hưởng hồ những người chưa làm giám mục, chưa làm

đại đức, thượng tọa hay hòa thượng. Họ làm sao không có ước mơ có một Thiên quốc hay một Tịnh độ ở bên kia?

Có những người có khả năng sống trong Tịnh độ trong giây phút hiện tại. Cả những người trẻ cũng có khả năng đó. Nhưng có rất nhiều người chưa có khả năng đó. Chúng ta đã học “*duy tâm Tịnh độ*”. Di Đà là tự tánh của ta và Tịnh độ cũng có mặt ở trong tâm ta. Những người căn cơ chưa sắc bén khó có thể tiếp nhận được giáo lý “*duy tâm Tịnh độ*” và “*Di Đà tự tánh*”. Chúng ta hãy để cho họ cái Tịnh độ của họ. Niệm Bụt dù là Bụt A Di Đà của tương lai, niệm Tịnh độ dù là Tịnh độ của tương lai cũng giúp cho người ta có niệm, có định còn hơn là để tâm trí đi lang bang suốt ngày. Vì vậy chúng ta chấp nhận Tịnh độ đó, chúng ta có sự bao dung và lòng từ bi. Trong khi an hưởng Tịnh độ hiện tại, chúng ta làm thế nào để những người khác cũng có thể nếm được mùi Tịnh độ hiện tại.

Câu “*đã về đã tới*” rất căn bản. Căn cứ trên tuệ giác đã về đã tới ta có thể giải quyết được rất nhiều vấn đề như vấn đề làm sao có một quan niệm chính xác về Tịnh độ. Tôi đã trả lời sư cô Như Bảo như vậy. Sư cô có vẻ hạnh phúc lắm, không còn thấy có sự giằng co giữa hai quan niệm về Tịnh độ.

“*Đi như một dòng sông*” cũng rất quan trọng. Nếu xa lìa tăng thân thì ta có thể đánh mất pháp môn, đánh mất sự thực tập của mình. “*Đi như một dòng sông*” là sự thực tập quy y Tăng, là sống với tăng thân để được tăng thân hướng dẫn, che chở và yểm trợ. Sự cần thiết của “*đi như một dòng sông*” rất lớn, ở trong nước cũng như ở ngoài nước. Là người tu mà sống một mình, không đi như một dòng sông, chúng ta sẽ thất bại.

Chúng ta đã có nghe nói về một bộ phái gọi là kinh Lượng Bộ. Kinh là sự ghi chép lại những lời của Đức Thế Tôn nói. Lượng là sự phán đoán, so sánh, đo lường, là sự quyết đoán của mình, và sự quyết đoán này được căn cứ trên

những lời của Đức Thế Tôn dạy. Kinh Lượng Bộ là một tông phái phản ứng lại phương pháp và thái độ của một số bộ phái khác. Một số các tông phái khác như Thượng Tọa Bộ hay Hữu Bộ, trong khi sáng tạo ra nền văn học A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma) tức Luận tạng, đã nghĩ rằng Luận tạng là cao hơn hết (Thắng pháp), tại vì giáo pháp trong Luận tạng được hệ thống hóa, tiếng Anh là systematic dharma. Pháp trong Kinh chưa cao vì nó còn rải rác, Luật là hành trì, nên Kinh và Luật không bằng Luận. Khi đọc Kinh chúng ta phải đọc hết Kinh thì mới nắm được tất cả lời Bụt dạy, còn khi đọc Luận ta chỉ cần đọc một cuốn thôi, trong đó đã bao gồm, tóm tắt tất cả những yếu nghĩa của lời Bụt dạy. Các tông phái, sau khi đã sáng tạo một kho tàng Abhidharma vĩ đại, bắt đầu tóm tắt văn học Abhidharma lại thành những tác phẩm cô đọng.

Hai tác phẩm cô đọng đại diện cho Thượng Tọa Bộ là *Thanh Tịnh Đạo Luận* (Visuddhi-magga) và *Giải Thoát Đạo Luận* (Vimukti-magga). Các tác phẩm đó được tôn thờ, sùng thượng và học hỏi rất kỹ. Khi đọc người ta nương vào đó để hiểu ý Kinh, người ta lệ thuộc vào A tỳ đạt ma để hiểu Kinh.

Hữu Bộ có *A tỳ đạt ma Câu Xá Luận* (Abhidharma-Kośa-śāstra). Đây là một tác phẩm vĩ đại tóm tắt tất cả những giáo lý của Bụt theo quan điểm của Hữu Bộ. Nhưng tác giả Thế Thân không trung thành một trăm phần trăm với Hữu Bộ tại vì ông đã nghiên cứu và học hỏi Kinh Lượng Bộ. Trong A tỳ đạt ma Câu Xá Luận có những chủ trương không phù hợp hoàn toàn với chủ trương của Hữu Bộ tại vì tác giả đã chịu ảnh hưởng của Kinh Lượng Bộ. Kinh Lượng Bộ chủ trương phải trở về với những lời Bụt dạy. Ta đừng nên đi phiêu lưu quá trong các lãnh vực siêu hình, lý thuyết và triết học. Kinh lượng là sự phán đoán, suy xét dựa trên những lời Bụt dạy. Các tác giả của A tỳ đạt ma căn cứ trên tư duy nhiều hơn là tin tưởng và căn cứ trên những lời Bụt

dạy.

Trong Phật giáo có thái độ: Nếu ta kẹt nhiều quá vào chữ nghĩa ta sẽ không thấy được lời Bụt dạy. Chữ nghĩa là một phương tiện, nhưng kẹt vào phương tiện ta sẽ đánh mất nội dung. Trong lịch sử Phật giáo có nhiều người bị kẹt vào chữ nghĩa nên đánh mất nội dung của Bụt dạy. Chúng ta có câu:

Y Kinh giải nghĩa tam thế Phật oan

Ly Kinh nhất tự tức đồng ma thuyết

Có nghĩa là nếu ta y vào từng chữ từng lời trong Kinh một cách cứng nhắc để giải nghĩa thì ta làm cho các Đức Bụt trong ba đời bị oan ức.

Ly Kinh nhất tự tức đồng ma thuyết lại là một thái cực khác. Nghĩa là nếu ta lìa bỏ một chữ trong Kinh thì chủ trương đó cũng tương đương với lý thuyết của ma vương.

Ý muốn nói chúng ta phải sử dụng kinh điển một cách thông minh. Trong kinh Người Biết Sống Một Mình có câu: Đừng tiếc nuôi quá khứ, đừng lo lắng tương lai. Quá khứ đã không còn, tương lai thì chưa tới. Căn cứ trên những chữ đó chúng ta nghĩ Đức Thế Tôn chủ trương chỉ có hiện tại là có thật còn tương lai và quá khứ không có thật. Nhiều tông phái đã dựa trên đó để bài bác chủ trương của Hữu Bộ tại vì Hữu Bộ chủ trương: *Tam thế thật hữu, pháp thế hằng hữu*, tức là ba thời thật có và thế tánh các pháp luôn luôn có. Kinh Lượng Bộ cũng như các bộ phái khác căn cứ trên một đoạn trong kinh Người Biết Sống Một Mình mà cho rằng Đức Thế Tôn nói rõ ràng là quá khứ không còn.

Phương châm chúng ta là nương vào kinh điển nhưng phải có sự thông minh trong khi sử dụng kinh điển. Chúng ta bỏ đi một chữ cũng không được mà chúng ta kẹt vào một chữ cũng không được. Chúng ta phải học Phật với

một thái độ thông minh.

Trong bất cứ một truyền thống nào, Cơ Đốc giáo, Do Thái giáo hay Hồi giáo cũng vậy, có những người bám sát lấy từng chữ trong kinh điển. Những người chủ trương bám sát từng chữ, giữ lấy truyền thống, sợ sệt không dám thay đổi, ở Tây phương người ta gọi là fundamentalist.

Làng Mai chủ trương phải sống trong giây phút hiện tại. Chánh niệm có nghĩa là ý thức được những gì đang xảy ra trong phút giây hiện tại, quán chiếu nó và sống với nó cho sâu sắc. Theo tinh thần của kinh Người Biết Sống Một Mình chúng ta không nên để tâm tư bị lôi kéo bởi những tiếc thương, những hối hận về quá khứ hoặc bởi những lo sợ, những mơ tưởng về tương lai. Nếu để những tâm hành tiếc thương, hối hận và lo lắng lôi kéo thì ta không có mặt được trong giây phút hiện tại để sống cuộc sống của mình một cách sâu sắc.

Nhưng có những người bạn của chúng ta lầm tưởng rằng Làng Mai không cho phép suy nghĩ về quá khứ hay thiết kế cho tương lai. Kỳ thực thái độ của chúng ta là không nên để cho những tiếc thương về quá khứ kéo ta ra khỏi sự sống. Chúng ta không bị cấm nghĩ hay quán chiếu về quá khứ, tại vì quá khứ có thể là một bài học rất hay. Nếu đem quá khứ trở về giây phút hiện tại và quán chiếu nó thì ta có thể học được từ nó rất nhiều và ta cũng có thể lớn lên được rất nhiều. Trong khi đem quá khứ trở về hiện tại để quán chiếu thì ta vẫn còn an trú trong hiện tại. Quá khứ trở thành một đề tài quán chiếu. Ta không rời hiện tại mà vẫn tiếp xúc được với quá khứ, quá khứ vẫn nằm trong hiện tại. Ít người thấy được điều đó nên ta phải giải thích cho họ. Ví dụ như trong quá khứ ta đã vụng về gây khổ đau cho một người thân. Thương tích vẫn còn đó trong ta, trong người thương, và ta chưa làm gì để xóa bỏ vết thương đó. Vết thương đó thuộc về quá khứ nhưng nó vẫn nằm gọn trong

hiện tại, vẫn còn ảnh hưởng tới hạnh phúc ta trong giây phút hiện tại. Nếu trở về hiện tại và nhận diện nó thì ta có thể chữa trị và chuyển hóa nó.

Như vậy ta vẫn còn có quyền năng đối với quá khứ. Quá khứ không phải là cái gì đã đi qua rồi và ta không thể trở về để sửa chữa lại những cái ta đã làm sai. Đạo Bụt chủ trương rằng những gì ta đã làm sai trong quá khứ, ta có thể chữa lại trong hiện tại. Trong quá khứ có ai mà không có vụng về? Chúng ta đã nói vài câu, làm vài cử chỉ gây thương tích cho người ta thương. Nó đeo đuổi ta, làm cho ta có mặc cảm không thoát ra được. Theo giáo pháp này, an trú trong giây phút hiện tại, tiếp xúc với hiện tại một cách sâu sắc, ta tiếp xúc được với quá khứ đang nằm trong hiện tại và ta có thể đưa hai tay ra để chuyển hóa, hàn gắn và trị liệu những vết thương trong quá khứ. Đó là chuyện ta có thể làm được. Điều ta không nên làm là để cho sự tiếc thương, buồn khổ hay hối hận kéo ta đi, không cho ta làm gì được trong hiện tại.

Chúng ta nói tương lai là cái gì chưa tới, kỳ thực tương lai đã có rồi và đang xuất hiện từ từ để trở thành hiện tại. Có giờ phút nào mà ta không tiếp xúc với tương lai đâu? Điều ta không nên làm là để cho những lo lắng và sợ hãi về tương lai trấn ngự làm cho ta không làm được gì hết trong giây phút hiện tại. Dem tương lai trở về hiện tại để thiết kế là cái chúng ta có thể làm được, tại vì trong khi thiết kế tương lai ta không đánh mất hiện tại và sự sống của mình. Cách thiết kế tương lai hay nhất là quản lý hiện tại cho giỏi. Quản lý hiện tại cho giỏi thì tất nhiên ta sẽ có tương lai. Càng lo lắng càng sợ hãi thì tương lai càng hư thêm tại vì tương lai chỉ được làm bằng một chất liệu, chất liệu đó là hiện tại. Quản lý hiện tại với tất cả tài năng, tất cả tâm tư, đó là ta đã làm tất cả cho tương lai rồi. Ta thiết kế tương lai nhưng thực ra ta vẫn còn an trú trong hiện tại. Ngay trong hiện tại ta đã có thể thấy được tương lai tại vì tương lai đang nằm trong hiện tại.

Cây chanh đang có hoa, tuy chưa có trái, nhưng nhìn vào thân chanh và lá chanh, ta thấy trái chanh rồi. Đó chỉ là vấn đề thời gian. Nếu ta chăm bón cây chanh thì thế nào mai này trái chanh cũng lớn đẹp. Ta có chủ trương: *Tam thời tương tức, thời để tương tức*. Quá khứ, hiện tại, vị lai, tuy là ba nhưng chúng là nhau.

Sáng hôm nay trong lúc quán niệm về tăng thân, chúng ta đã nói: Bạch Đức Thế Tôn, tăng thân này là của Ngài xây dựng ra. Ngài đã để tâm huyết, thì giờ và tuệ giác để xây dựng nó. Ngài đã trao truyền Ngài cho tăng thân vì vậy khi tiếp xúc với tăng thân con đã tiếp xúc với Ngài.

Ta gieo một hạt bắp xuống đất, hạt bắp nảy mầm trở thành cây bắp. Khi tiếp xúc với cây bắp ta tiếp xúc với hạt bắp ngày xưa. Ta đừng cho là hạt bắp ngày xưa không còn nữa. Nó không còn dưới hình thái ngày xưa nhưng nó còn trong hình thái của cây bắp ngày hôm nay. Đi tìm Đức Thích Ca Mâu Ni theo tinh thần đó thì ta gặp Ngài liền lập tức. Tăng thân là sự tiếp nối của Đức Thế Tôn, tiếp xúc với tăng thân là ta tiếp xúc được với Đức Thích Ca Mâu Ni cũng như tiếp xúc với cây bắp thì ta tiếp xúc được với hạt bắp năm xưa. Ta không cần phải trở về quá khứ mới tiếp xúc được với hạt bắp hay tiếp xúc được với Đức Thích Ca Mâu Ni. Tiếp xúc bằng cái thấy vô tướng thì ta có thể thấy được tất cả quá khứ và tương lai trong hiện tại.

Người thương của ta, ta nói đã mất rồi, ta tiếc thương hình bóng của quá khứ. Kỳ thực người thương của ta đang được tiếp nối trong hiện tại, nếu muốn ta có thể tiếp xúc được với người thương một cách rất sâu sắc. Không có gì mất đi cả! Những người tiếc thương quá khứ là những người chưa có tuệ giác.

Có người đi hành hương Ấn Độ, tới những thắng tích như Bồ Đề Đạo Tràng hay núi Linh Thứu đã đứng khóc ròng và nói: “Bạch Đức Thế Tôn,

con là người vô phúc. Con đến trễ quá, Đức Thế Tôn đã nhập diệt từ 2500 năm trước đây rồi!” Những người ấy không có tuệ giác tại vì họ đi tìm hình ảnh của hạt bắp trong quá khứ và không biết quá khứ đó vẫn còn dưới hình thái mới.

Khi tiếp xúc với tăng thân của Đức Thế Tôn là ta tiếp xúc được với Đức Thế Tôn. Không có lúc nào mà ta không tiếp xúc với Đức Thế Tôn. Đối với cha mẹ, ông bà của ta cũng vậy. Cha mẹ, ông bà không phải là những sự việc thuộc về quá khứ, các vị là những sự việc của hiện tại. Nếu muốn ta có thể tiếp xúc với cha mẹ và ông bà ngay trong giây phút hiện tại. Sự có mặt của các vị rất rõ ràng, rất hiện thực. Ta tiếc thương tại vì ta bị kẹt vào những hình tướng cũ. Không có gì mất đi, tất cả đều được tiếp tục dưới những hình thái mới. Tu tập là để thấy và để tiếp xúc được những hình thái mới đó. Những tiếc thương, lo lắng, buồn khổ, hối hận đều tan biến. Không có gì gọi là quá muộn.

Ta có thể sửa chữa, có thể chuyển hóa được quá khứ ngay trong giây phút hiện tại. Ta có thể tạo điều kiện cho tương lai, muốn tương lai như thế nào thì ta làm ngay trong hiện tại. Cái thấy của chúng ta về ba thời không phải là cái thấy kỳ thị, phân biệt. Một thời ôm lấy cả hai thời kia trong lòng.

Giả dụ chúng ta đang ngồi trên xe hơi và nhìn qua cửa sổ của xe hơi. Những gì đang thấy qua cửa sổ tượng trưng cho hiện tại, những gì chưa thấy tượng trưng cho tương lai. Khi tương lai chạy ngang qua hiện tại rồi thì nó đi về quá khứ.

Ở Việt Nam và Trung Quốc, vào mùa Thu (Trung Thu) người ta hay chơi đèn kéo quân. Đèn kéo quân hình tròn hay hình vuông, bên trong có một vòng, khi thả đèn lên thì tạo ra năng lượng làm cho trần của cây đèn quay rất đều và cái vòng ấy quay bất tuyệt. Ngồi ngoài nhìn, ta thấy có một băng

hình. Ta có thể sử dụng giấy, tre và keo để làm ra một câu chuyện, những nhân vật trong câu chuyện hiện ra từ từ và những gì đang xảy ra trước mặt ta thì ta thấy còn những gì ở phía sau đèn thì ta không thấy. Thường thường chúng ta nói “bỏ quá khứ phía sau lưng”. Nhưng ở đây chúng ta thử suy nghĩ ngược lại: Chính tương lai là cái sau lưng vì tương lai là cái đang chờ để trở thành hiện tại. Hiện tại mà ta đang thấy đã có rồi trong tương lai nhưng lúc nó chưa hiện ra thì ta không thấy. Nếu không có tương lai thì làm sao có hiện tại? Tương lai đã có rồi, nó đang chuẩn bị biểu hiện đấy thôi.

Nhìn vào cây chanh ta thấy lá chanh, cành chanh, ta chưa thấy trái chanh. Nhưng trái chanh đang chuẩn bị ở trong cây chanh, chỉ có con mắt của người có trí mới thấy được. Nếu không thấy được trái chanh trong lá chanh thì ta không phải là người có trí. Khi trái chanh tượng hình thì tương lai đang trở thành hiện tại. Nếu nói “tương lai chưa tới” thì có thể tạm chấp nhận được còn nói “tương lai không có” thì không đúng. Hiện tại làm sao có được nếu không có tương lai?

Quá khứ là ở trước mặt tại vì ta sẽ trở thành quá khứ. Quá khứ nằm trước mặt chúng ta. Tôi thế nào rồi cũng phải già, tôi thế nào rồi cũng phải chết. Chúng ta nên tập nhìn như vậy: Quá khứ nằm trước mặt ta.

Hiện tại là cửa sổ, nó có thể rộng hay hẹp tùy theo cách nhìn của ta. Đi tới cùng thì hiện tại có thể chỉ là một sát na. Đứng xa nhìn, ta có thể thấy hiện tại rộng hơn, nhưng hiện tại là cái gì ta có thể thấy được. Chúng ta hãy tập nhìn sự việc đi từ tương lai đến hiện tại rồi đi về quá khứ. Chúng ta thường nói: “Vì muốn có một tương lai đẹp nên hiện tại ta phải hành xử cho đàng hoàng.” Ta biết quá khứ là cái ta sẽ trở thành. Ta đang trở thành quá khứ trong mỗi phút giây và ta cũng muốn có một quá khứ đẹp. Có ai mà không muốn có một quá khứ đẹp? Trong một bài hát của sư cô Quy Nghiêm có câu: “*Ta vẫn có*

ngày mai, ta vẫn còn quá khứ, nên hôm nay ta vẫn sống nhẹ nhàng.”

Ngày mai đó đẹp và quá khứ cũng đẹp. Người nào có một quá khứ đẹp là có một vốn liếng, một gia tài. Dân tộc nào có một quá khứ đẹp thì dân tộc đó có một vốn liếng. Chúng ta ai cũng muốn có một quá khứ đẹp, nhưng ta có quyền hạn gì đối với quá khứ không? Nếu nói quá khứ đã qua rồi thì ta làm gì có quyền hạn? Chỉ trong giáo lý này ta mới có quyền hạn đối với quá khứ. Tùy theo cách quản lý hiện tại mà ta có một quá khứ đẹp hay không đẹp. Quá khứ là gì? Quá khứ là một sản phẩm của hiện tại. Nếu hiện tại đẹp thì thế nào quá khứ cũng đẹp. Trong hiện tại chúng ta đang chế tác cho mình một quá khứ đẹp. Quá khứ đẹp rất quan trọng. Ta sống như thế nào để có một quá khứ đẹp và một tương lai đẹp.

Giáo lý này cho chúng ta thấy rằng muốn có một quá khứ đẹp và một tương lai đẹp thì ta phải biết quản lý hiện tại, phải biết chăm sóc hiện tại với tất cả sức lực và tài năng của mình. Hơn nữa trong giáo lý này có sự mâu thuẫn: Ta có quyền năng đối với quá khứ chứ không phải ta chỉ là nạn nhân của quá khứ. Nhiều người trong chúng ta thường than phiền “ta là nạn nhân của quá khứ.” Nhưng ta phải biết ta có quyền năng đối với quá khứ tại vì ta đang có cơ hội chế tác quá khứ. Ta chế tác bằng gì? Ta chế tác quá khứ bằng nghiệp (hành động) của mình.

Nghiệp có ba mặt là hành động (thân), lời nói (ngữ) và tư duy (ý). Phát khởi ra một tư tưởng, đó là ý nghiệp và một khi đã được phát khởi lên thì tư tưởng ấy trở thành quá khứ. Muốn có một quá khứ đẹp ta nên phát khởi thiện ý, tức là một tư tưởng tốt, một tư tưởng có tình huynh đệ, có sự bao dung, có sự tha thứ. Trong khi làm phát khởi một tư tưởng tốt ta thấy khỏe trong người, ta có hạnh phúc và đồng thời ta cũng chế tác cho mình một quá khứ đẹp. Khả năng chế tác một tư tưởng đẹp, khả năng đó nằm trong quyền lực

của ta. Có thể vì một lý do nào đó khiến ta không muốn nói ra một lời nào đó, nhưng ta biết nếu nói ra được lời ấy thì nó sẽ mở rộng không gian trong ta và trong người kia cho nên ta nói. Đó là một thiện ngôn. Phát ra một thiện ngôn, tự nhiên không gian mở rộng trong ta, ta thấy khỏe, và ta cũng mở ra không gian trong lòng người kia. Nói ra thiện ngôn, ta được thừa hưởng ngay lập tức câu nói của mình. Câu nói của ta trở thành một quá khứ đẹp, quá khứ đẹp đó là vốn liếng của ta. Điều muốn nói đây là chúng ta có quyền hạn đối với quá khứ và chúng ta đang xây dựng một quá khứ cho mình, cho đất nước mình và cho hành tinh của mình.

Khi nghĩ rằng mình không làm được gì cả thì phải nên nhớ: Ta không phải bất lực. Ta có thể đang chế tác một quá khứ, mà chế tác được quá khứ là chế tác được tương lai. Tương lai tới là do quá khứ tạo tác ra. Ta thấy trong cây đèn kéo quân: Những gì trình diễn trong hiện tại đều đến từ tương lai và những gì trong quá khứ sẽ trở thành tương lai. Giữa quá khứ và tương lai không có một ranh giới, nói một cách khác: *Quá khứ chính là tương lai*. Trên phương diện hình thức, quá khứ là quá khứ và tương lai là tương lai. Nhưng với sự quán chiếu ta thấy rõ được rằng quá khứ chính là tương lai. Trong đời sống hàng ngày không có lúc nào mà ta không chế tác quá khứ. Ta chế tác quá khứ đẹp để có tương lai đẹp tại vì bất cứ một tư tưởng nào, một lời nói nào, một hành động nào đều cũng có thể trở thành quá khứ, đều không mất, để rồi lại trở thành tương lai.

Vào những dịp lễ Giáng sinh hay Tết, ở Làng thường tổ chức văn nghệ. Trước khi ra sân khấu trình diễn, các sư cô núp sau hậu trường để hóa trang. Khi chưa ra tới sân khấu thì các sư cô đang ở trong tương lai. Nếu không có các sư cô sau hậu trường thì làm sao có các sư cô ở hiện tại trên sân khấu. Sau khi đóng vai trò của mình xong, các sư cô trở lại hậu trường để chuẩn bị

cho những vai trò khác. Quá khứ sẽ trở thành tương lai trở lại. Trên phương diện lý luận hình thức ta có thể hiểu được quá khứ là quá khứ, quá khứ không thể là tương lai. Nhưng trong tuệ giác này quá khứ chính là tương lai. Nó là quá khứ nhưng nó đang âm thầm chuyển động, nó đang chế tác để trở thành tương lai.

Nhưng có sự khác biệt giữa cây đèn kéo quân và sự diễn biến của nghiệp. Cây đèn kéo quân chỉ lặp lại đều đặn và mãi mãi một thứ thôi, nhưng trong nghiệp thì có sự thay đổi. Trong giây phút hiện tại ta có quyền chế tác quá khứ, ta có quyền xây dựng tương lai. Nói như vậy giống như là chỉ trong giây phút hiện tại mới có sự chuyển động, mới có sự chuyển hóa. Nhưng khi hiện tại đã trở thành tương lai thì nó vẫn tiếp tục chuyển động, vẫn tiếp tục chuyển hóa. Các sư cô, khi đóng xong vai trò trên sân khấu, vô cớ lớp hóa trang cũ ra để đóng vai trò khác, phía sau sân khấu vẫn có sự hoạt động. Điều này ta thấy rất rõ trong giáo lý *dị thực* cũng như sự diễn biến của nghiệp.

Sát na dị thực

Khi một nghiệp nhân được gây ra thì nghiệp nhân đó có thể đưa lại nghiệp quả liền lập tức. Nhưng nghiệp nhân đó còn có thể đưa tới nghiệp quả dài dài. Ta nói một câu và làm cho người kia vui hay buồn, ngay trong giây phút đó đã có kết quả hiện tiền. Câu nói này trở thành quá khứ và vẫn tiếp tục trên con đường dây chuyền nhân quả. Nó có thể ảnh hưởng đến tư duy của người ấy sau này và có thể ảnh hưởng đến tư duy, lời nói và hành động của ta sau này.

Trong Duy Biểu học có danh từ *dị thực*. *Dị thực* là chín từ từ và đưa tới kết quả, không những trong giờ phút hiện tại, mà còn trong tương lai. Thực là chín và dị là có chuyển hóa, có thay đổi khác trước. Ví dụ, một trái cam khi còn bé thì xanh chua, khi chín thì đỏ vàng và ngọt. Trái cam cần có thời gian

để chín, nghiệp của chúng ta cũng cần có thời gian để chín. Nó có thể có kết quả liền lập tức, nhưng có khi phải đợi đến 20 năm sau mới có kết quả lớn. Đức Thế Tôn chỉ hành đạo trong vòng 45 năm nhưng lời nói, hành động và cách sống của Ngài có ảnh hưởng lâu dài, không những trong nước Ấn Độ mà còn trên khắp thế giới, không những trong thế kỷ thứ 7 mà còn trong thế kỷ thứ 10, thứ 25, thứ 30. Những hạt giống Ngài gieo, có khi đến ba ngàn năm sau mới chín. Quan niệm *dị thực* rất hay. *Dị* là *biến đổi*, thực là chín. *Dị* có nhiều nghĩa. Nó cũng có nghĩa là *khác thời*. *Dị thực* có nghĩa là chín không cùng một thời. Nghiệp có khi chín rất mau, có khi chín rất lâu, tùy theo loại. Thời gian chín của trái mít, trái chuối, trái xoài...khác nhau. Khi chín thì nó không còn giữ hình thái cũ (biến màu). Như con sâu, nhân của nó tuy là con sâu nhưng khi chín thành quả thì nó trở thành con bướm, con bướm rất khác con sâu. Đó gọi là biến dị.

Chúng ta có ba loại *dị*: *dị thời*, *dị loại* và *dị biến*. Đạo Bụt bây giờ rất khác với đạo Bụt 2500 năm trước, nó vẫn là đạo Bụt nhưng hình thức rất khác. Trong khung cửa của hiện tại, nhờ có chánh niệm, có ý thức về những gì đang xảy ra mà ta chế tác ra những sự thay đổi bằng ba mặt là thân, khẩu và ý. Bằng tư tưởng, bằng lời nói và bằng việc làm, chúng ta có khả năng chế tác được quá khứ và chế tác được tương lai, chúng ta có khả năng chữa trị được quá khứ và chữa trị được tương lai. Tới tháng tư, các hồ sen của xóm Thượng, xóm Hạ, xóm Mới bắt đầu lên những lá búp, lúc đó những con bọ chưa xuất hiện. Nếu để bọ xuất hiện bám đầy, hút hết chất bổ trong lá thì lá sen lên sẽ không đẹp. Ta phải dùng lá cà, tỏi, hành, giã ra làm thành một dung dịch xịt lên búp lá để các con bọ không có cơ hội xuất hiện. Vì vậy ta có quyền đối với quá khứ, ta muốn chế tạo quá khứ như thế nào thì ta chế tạo. Ta còn có quyền năng với tương lai. Ta muốn tương lai khi phát hiện ra trong

hiện tại thì phát hiện theo kiểu chúng ta muốn. Chúng ta chuẩn bị trước bằng cách tạo ra những nghiệp nhân tốt trong hiện tại. Chúng ta gọi chúng về quá khứ và quá khứ đó sẽ trở thành tương lai.

Trong quá trình, từ khi sự việc rời bỏ giây phút hiện tại đi về quá khứ rồi trở thành tương lai, luôn luôn có sự thay đổi, chín muồi và chuyển biến theo *nguyên tắc dị thời, dị biến và dị loại*. Chúng không chỉ thay đổi trong khung cảnh của hiện tại. Những hạt giống trong ta, những tâm hành trong ta, những cái giận, cái buồn, cái vui, những hy vọng, đức khiêm cung của chúng ta đang tiếp tục thay đổi và chuyển biến. Nhờ sự thực tập trong giây phút hiện tại mà ta có thể giao phó trách nhiệm cho quá khứ và cho tương lai. Quá khứ và tương lai ở phía sau hậu trường vẫn tiếp tục làm việc. Chúng ta bắt chúng làm việc theo hướng mà ta thích. Tất cả những tư tưởng, những lời nói, những hành động chúng ta phát ra vẫn còn đó và tiếp tục đi theo đường hướng tác động dây chuyền. Chúng làm việc trong bối cảnh của quá khứ và tương lai mà ta không thấy. Nói “quá khứ và tương lai không có, chỉ có hiện tại có thôi” là chúng ta hiểu ý của Bụt một cách sai lầm.

Tiếp xúc với bất cứ một sát na nào của hiện tại một cách sâu sắc, ta cũng tiếp xúc được với quá khứ và tương lai. Đố ai tìm được một ranh giới giữa quá khứ và tương lai? Chúng ta không thể nói quá khứ đi tới một điểm nào đó rồi thay đổi để trở thành tương lai. Quá khứ nằm trong tương lai và tương lai nằm trong quá khứ. Hiện tại cũng thế. Đó là *ba thời tương tức*. Đây là bốn pháp ấn của Làng Mai:

Đã về đã tới

Đi như một dòng sông

Thời để tương tức

Sát na dị thực.

Sát na dị thực có nghĩa: Không phải chết đi rồi thì ta mới đi đầu thai, mới tiếp tục. Sự sinh tử, sự tái sinh, sự tiếp nối của chúng ta xảy ra trong từng giây phút. Trong *50 bài tụng duy biểu* có câu: dị thực từng phút giây. Khi ta phát ra một tư tưởng thì tư tưởng đó là dị thực nhân, nó sẽ đưa tới dị thực quả và đó là sự tiếp nối của ta, là hậu thân của ta. Chúng ta đừng hỏi sau khi chết rồi mình sẽ thành gì? Không cần phải chết đi, không đợi đến khi hình hài này tan rã rồi ta mới biết mình sẽ thành gì. Trong giây phút hiện tại ta đã thấy được ta rồi. Ta có thể thấy được dị thực tại vì tiếp xúc với hiện tại ta có thể thấy được tương lai và quá khứ. Là người có trí, có tuệ giác thì nhìn chung quanh ta có thể thấy được sự tiếp nối của mình. Tất cả những tư tưởng, những lời nói và những hành động của ta đã có tác động trên thực tại. Ta nhìn thấy được sự tiếp nối của mình là thương yêu, là bao dung, là tha thứ hay là hận thù, là tuyệt vọng. Nó tùy thuộc ở ba nghiệp của ta.

Theo giáo lý này ta thấy hậu thế của mình ngay trong giây phút hiện tại, thấy ngay bây giờ, không cần phải đợi đến sau này mới thấy. Ta thấy sự tiếp nối, sự luân hồi và tái sinh của mình liền trong giây phút hiện tại, tại vì ta được tái sinh trong từng giây phút. Tái sinh bằng con đường nào? Tái sinh bằng con đường tạo nghiệp. Đây mới là đạo Bụt thâm sâu. Nghĩ rằng sau khi thân xác này tan hoại rồi thì ta mới lên đường đi đầu thai vào địa ngục, nga quý, súc sinh, thiên, nhân, a tu la, v.v..., đó chưa phải là đạo Bụt thâm sâu. Đạo Bụt thâm sâu là, bất cứ lúc nào ta cũng có thể nhận thức được, tùy theo ba nghiệp của mình mà ta có thể là thiên, là nhân hay là a tu la. Đó gọi là sát na dị thực.

Chúng ta đừng để tư tưởng bất lực chiếm cứ mình. Chính ta là người làm ra quá khứ và tương lai. Bằng những tư tưởng, những lời nói, những hành động trong hiện tại ta có thể làm một cuộc cách mạng thay đổi quá khứ và

tương lai. Chìa khóa đang nằm trong tay chúng ta. Nếu ta đang ở trong tình trạng tuyệt vọng và cảm thấy mình là nạn nhân của quá khứ thì ta nên biết rằng cái thấy đó là một cái thấy bị bưng bít. Ta có trong tay khả năng có thể chuyển hóa được quá khứ và xây dựng tương lai. Trong giây phút nào ta cũng có thể phát ra chánh tư duy, chánh ngữ, hay chánh nghiệp để tạo cho mình và cho những người thương của mình một quá khứ đẹp, một tương lai đẹp và chúng ta có thể bắt đầu thừa hưởng ngay kết quả của hành động ấy trong phút giây hiện tại.



HAI QUYẾN RŨ LỚN TRONG LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO

Trong lịch sử phát triển tư tưởng của Phật giáo luôn luôn có hai khuynh hướng hay hai quyến rũ (temptation) rất lớn theo nhu cầu của đại đa số quần chúng. Nhu yếu đầu là:

Tôn giáo hóa đạo Bụt

Ban đầu đạo Bụt không hẳn là một tôn giáo mà là một nghệ thuật sống, một công phu thực tập giải thoát bằng trí tuệ. Người ta phải căn cứ rất nhiều vào sức mạnh của cá nhân, của tự lực, cũng như khi đói thì phải tự mình ăn, người khác ăn giùm mình không được. Đó là tinh thần của Phật giáo Nguyên thủy: Phải sử dụng thân, phải sử dụng hơi thở của mình để tự chuyển hóa và giải thoát.

Nhưng đó là công việc của một thiểu số, còn đa số chỉ muốn có một đức tin, một tha lực. Người ta có nhu yếu muốn biến Phật giáo thành ra một tôn giáo, một sự thực tập tín ngưỡng (practice of devotion) gọi là bhakti. Con

đường trí tuệ là một con đường và con đường đức tin là một con đường khác. Đức tin cũng đem lại cho chúng ta an ủi rất lớn. Chúng ta không tự tin nơi mình nhưng tin vào một tha lực, tha lực đó trong trường hợp của Phật giáo là Bụt.

Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghika) đi tiên phong trên đường này, đã phát triển ra một *Phật thân quan* (佛身觀) làm đối tượng cho sự tín ngưỡng của con người. Phật thân quan tức là quan niệm về thân Bụt. Hầu hết tất cả các Phật tử đều có nhu yếu hướng về một vị Bụt như thế, một vị Bụt pháp thân còn mãi, còn hoài, không mong manh, không sinh diệt như hóa thân Bụt. Người ta không bằng lòng với một vị Bụt sắc thân, một con người sinh ra ở thành Ca tỳ la vệ, tu học, tới năm 35 tuổi thành đạo rồi tịch năm 80 tuổi. Đó là khuynh hướng đi về tôn giáo. Theo Đại Chúng Bộ, 5 uẩn, 12 xứ và 18 giới của Bụt thuộc về xuất thế gian (lokottara), không phải là thế gian (loka). Cái đó sau này được gọi là *pháp thân* (dharmakāya).

Đó là khuynh hướng cung cấp một đối tượng cho sự thờ phụng, một tín ngưỡng mà chúng ta gọi là The Living Buddha tức *Bụt ngàn đời*. Đây là công trình của Đại Chúng Bộ. Bên cạnh các từ *pháp thân* và *hóa thân*, sau này Pháp tướng học thêm vào một thân nữa là *báo thân*.

Trong kinh Nguyên thủy cũng có nói tới pháp thân nhưng chữ pháp thân trong kinh Nguyên thủy có nghĩa khác. Khi Bụt tới thăm thầy Vakkali, Ngài hỏi thầy:

- Thầy Vakkali ơi, thầy có tiếc nuôi gì không?

- Con không tiếc nuôi gì cả. Con chỉ tiếc một chuyện là con bệnh quá nên không đi nghe pháp thoại của Đức Thế Tôn trên núi Thấu để được chiêm ngưỡng dung nhan của Ngài.

Bụt nói:

- Hình hài này không quan trọng! Nhục thân của tôi không quan trọng! Thầy đã có pháp thân của tôi rồi thì tại sao thầy lại còn nuôi tiếc như vậy? Pháp thân mới là cái quan trọng!

Danh từ pháp thân (dharma teaching) đã có từ thời Phật giáo Nguyên thủy, và có nghĩa là toàn bộ giáo lý của Đức Thế Tôn. Sau này chữ pháp thân có ý nghĩa thực chất hơn. Ví dụ bông hoa này cũng là một phần của pháp thân tại vì sự biểu hiện của nó là một bài pháp về vô thường, vô ngã và tương tức. Điều đó rất hay, rất thi ca. Đó là một sản phẩm của Đại thừa.

“Nụ hoa nào, hạt sỏi nào, ngọn lá nào cũng thuyết Pháp Hoa kinh.”

(thơ Nhất Hạnh)

Cái hay là, các nhà Đại thừa, trong khi xiển dương và phát triển giáo lý của Đại thừa đã không bóp méo giáo lý của Tiểu thừa. Họ chỉ chê Tiểu thừa là chỉ thấy được một phần của sự thật. Cái thấy của Tiểu thừa đúng nhưng không đủ. Người Đại thừa nhìn bằng con mắt của một vị Bồ tát và thấy giáo lý của Bụt vĩ đại hơn nhiều. Các nhà Đại thừa không cố tình bóp méo tư tưởng của Tiểu thừa. Họ chỉ nói: “Các anh chỉ mới thấy được chừng đó thôi. Đúng nhưng còn thiếu sót vô cùng!” Nếu nhớ câu đó thì chúng ta thấy Đại thừa là sự tiếp nối của Tiểu thừa.

Từ Đại Chúng Bộ trở về sau chúng ta thấy khuynh hướng muốn làm thỏa mãn nhu yếu thờ phụng và kính ngưỡng rất rõ ràng. Thực tập thờ phụng và kính ngưỡng thì mình thấy trong lòng mình khỏe ra, nhẹ ra, tại vì mình có một đối tượng để bám víu vào. Chúng ta không thể nào không bị cuốn theo khuynh hướng đó. Nhưng nếu bị cuốn theo nhiều quá thì chúng ta sẽ bỏ mất sự thực tập. Chúng ta trao hết thân mạng mình, hạnh phúc của mình, sự giải thoát của mình cho một lực lượng linh thiêng. Chúng ta không còn có sự cố gắng cá nhân.

Cơ Đốc giáo có giáo lý như thế: Những cố gắng của con người không đi đến đâu. Nếu Thượng đế không ra tay cứu giúp thì đừng hòng (the teaching of justification by faith only). Chỉ có đức tin mới chở mình qua bên kia được còn những cố gắng cá nhân thì cũng không đi đến đâu. Đó hoàn toàn tín ngưỡng, là bhakti (devotion).

Tinh thần của Phật giáo Nguyên thủy không phải vậy. Có lần Bụt nói:

“Khi đứng bên này bờ sông thì mình đừng cầu nguyện ‘bờ bên kia ơi, qua đây cho tôi bước lên’. Mình phải làm bè rồi ngồi lên mà bơi qua sông”.

Đức Thế Tôn đã nói rõ như vậy. Đó là tinh thần của Phật giáo Nguyên thủy. Trong khi đó, nhu yếu của quần chúng đẩy các thầy và các vị truyền giáo sáng tạo ra một đối tượng của sự thờ cúng, sự tín ngưỡng. Đó là một quyền rũ lớn nhất trong lịch sử tư tưởng Phật giáo. Nhiều khi chúng ta đã đi quá đà đến nỗi ta hoàn toàn không trông cậy vào tự lực, ta chỉ trông cậy vào tha lực mà thôi. Điều đó không đúng với bản hoài của Đức Thế Tôn. Tuy Bụt - Pháp - Tăng đóng một vai trò rất quan trọng trong đời sống tu học của mình nhưng Bụt - Pháp - Tăng cũng biểu hiện trong ta và ta phải có tự lực mới được. Chúng ta hãy nhìn lại xem trong nước ta, trong chùa ta, sự thực tập căn cứ trên tự lực có được mấy phần và căn cứ trên tha lực có được bao nhiêu phần? Với cái thấy đó chúng ta có thể cải biến sự thực tập về Tịnh độ. Sự thực tập Tịnh độ cũng có thể là sự thực tập tự lực tại vì niệm Bụt cũng là sự thực tập chánh niệm. Niệm Bụt, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm Giới đều là Phật giáo Nguyên thủy. Niệm Bụt, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm Giới để có thể đem tịnh độ, an lạc và hạnh phúc ngay bây giờ. Đó là giáo lý Nguyên thủy. Niệm Bụt để chán bỏ giây phút hiện tại, để treo hy vọng vào một nơi khác trong tương lai, điều đó không phù hợp với giáo lý Nguyên thủy. Nếu chúng ta thực tập tịnh độ với nhận thức rằng niệm Bụt để đem lại niệm - định - tuệ, để mở mắt cho

chúng ta thấy hạnh phúc, an lạc và tịnh độ đang có mặt trong giây phút hiện tại, thì tịnh độ này vẫn phù hợp với giáo lý Nguyên thủy. Nếu ta chán ghét cõi đời hiện tại, mong đi qua cõi Tịnh độ trong tương lai thì đó là cầu mong tương lai, là đi ngược lại với bản hoài của Đức Thế Tôn.

Trong lịch sử tư tưởng trên 2500 năm của Phật giáo, chúng ta thấy khuynh hướng đi về phía tín ngưỡng rất mạnh, có thể là khó có thể chống lại được tại vì quần chúng ở ngoài đời đời đời như vậy. Nếu buông xuôi hoàn toàn thì chúng ta sẽ mất đi cái gốc rễ quý nhất của đạo Phật là sự thực tập căn cứ trên những cố gắng của bản thân mình.

Thiết lập một cái ngã thường còn

Chúng ta cũng có nhu yếu thiết lập ra một cái gì đó thường còn mà mình có thể nắm giữ được. Nếu tất cả đều vô thường, đều sinh diệt trong từng giây phút như trong Phật giáo Nguyên thủy nói thì chúng ta khó mà nắm bắt được. Những người có căn cơ, có thể nắm được giáo lý sát na diệt rất ít. Sự quỵến rũ thứ hai rất mạnh: Đó là muốn đi tìm một thực thể nào đó nằm ở dưới mọi chuyển biến, nó bảo đảm cho một sự liên tục để mình có thể nắm lấy.

Trước hết, Độc Tử Bộ đưa ra cái gọi là *thăng nghĩa Bồ đặc già la*. Nếu không có cái ngã thường còn và liên tục thì làm sao giải thích được nhân quả, nghiệp báo, tu chứng? Đó là sự hấp dẫn rất lớn. Cố gắng đầu tiên của Độc Tử Bộ là lập ra *thăng nghĩa Bồ đặc già la* và muốn cho đừng trái chống với giáo lý của Đức Thế Tôn thì chủ trương rằng cái pudgala (person) ở đây không phải là cái ngã trong kinh Vệ Đà của Ấn Độ giáo. Nó là thăng nghĩa, là bất khả tư nghì, là không thể quan niệm được.

Đại Chúng Bộ sản xuất ra Căn bản thức 根本識 (mula-vijñāna), Hữu Bộ có Tế ý thức 細意識, Thượng Tọa Bộ sáng tạo ra Hữu phần thức 有分識 (bhavānga). Trong Pháp tướng duy thức học nó là A lại da thức (Alaya-

vijñāna), trong Tam luận là giáo lý Không 空 (sunyata), là Chân như 眞如 (suchness), rồi tới Phật tánh 佛性, Pháp thân 法身 và Như Lai tạng 如來藏. Tất cả đều là sự tìm kiếm để thiết lập ra một cái gì thường còn nằm ở chiều sâu bên dưới hiện tượng để người ta bám vào. Dù nói tới pháp thân hay Phật tánh hay Như Lai tạng hay chân như v.v... thì người ta vẫn cho rằng cái ấy thường còn nhưng không xa lìa, không phải là cái gì ở ngoài những phiền não và những sinh diệt biến dị. Họ tìm cách để chứng minh rằng giáo lý đó vẫn trung kiên với giáo lý vô thường và vô ngã của Đức Thế Tôn. Nếu chúng ta không khéo thì những quan niệm về Như Lai tạng, về Phật tánh, về chân như, về không, v.v... có thể được nhận thức như một cái ngã. Điều kỳ nhất trong Phật giáo Nguyên thủy là cái ngã.

Kinh luận về Duy thức có nói: Thức A nà đa rất tế nhị, rất sâu sắc. Các chủng tử trong ấy trôi như một dòng nước dốc. Đối với những căn cơ tầm thường tức phàm phu thì tôi (Bụt) không muốn nói cho họ nghe vì sợ những người đó nắm lấy và chấp đó là ngã. Ngay cả Duy thức học cũng thấy nguy hiểm khi đưa ra A lại da thức, sợ người ta nắm lấy nó và chấp đó là một cái ngã.

Khuynh hướng đi tìm và nắm lấy một cái ngã là khuynh hướng rất phổ cập. Trong khi đó giáo lý căn bản của Đức Thế Tôn là vô ngã. Người ta có nhu yếu phải thiết lập một cái gì đó để làm nền tảng cho nhân quả, cho nghiệp báo, cho sự chứng ngộ. Nhưng làm công việc này rất nguy hiểm. Nếu không khéo ta sẽ đi ngược lại bản hoài của Đức Thế Tôn. Trong suốt lịch sử 2500 năm của Phật giáo đã có sự vật lộn và tranh đấu như thế, và có khi người ta đã đưa đạo Bụt gần tới cái gọi là thần giáo.

Trong *Mật tông* có quan niệm Đại Nhật Như Lai (Vairochana). Đại Nhật Như Lai trở thành gần như một vị Thượng đế. Thế giới này là sự biểu hiện

của Đại Nhật Như Lai. Đó là một hình thức của thần giáo. Nó có thể đánh mất đi những nét đặc thù của Phật giáo. Đạo Phật không phải là một thần giáo.

Tại sao trong thời của Đức Thế Tôn, Ngài không cần hai nhu yếu trên mà vẫn tu chứng được? Tại sao sau đó người ta lại cần đến chúng? Đó là những công án lớn mà chúng ta phải tìm cách trả lời. Hồi thời Đức Thế Tôn, Ngài không có chủ ý lập ra những chủ thuyết. Ngài giảng dạy và đưa ra những phương pháp thực tập rất đơn giản và rõ ràng. Nhưng sau này càng ngày giáo lý của Ngài càng mang tính hình nhi thượng học. Người ta đã lập ra những thuyết này, thuyết kia để chứng minh cái này, cái nọ, chứng minh nhân quả rồi chứng minh luân hồi, v.v... Đó như là một sự thật tất yếu. Nếu chúng ta không thấy, không nắm được điều này thì chúng ta không mở được đường cho tương lai và sẽ đi vào dấu chân sai lầm của những người đi trước.

Bụt không phải là một vị thần linh. Bụt chỉ là một vị đạo sư và chúng ta có niềm tin nơi Ngài, nơi trí tuệ và khả năng của Ngài. Chúng ta không thờ cúng Ngài như một thần linh. Đức Thế Tôn trước hết là một con người bằng da, bằng thịt, bằng năm uẩn như chúng ta. Vì có tuệ giác cao, có từ bi lớn nên người đã trở thành một vị đạo sư. Chúng ta thương mến, cung kính bậc thầy đó của chúng ta.

Sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt, vì người ta không còn một đối tượng cụ thể để cung kính cho nên mới sinh ra khuynh hướng thần thánh hóa con người của Thích Ca Mâu Ni. Đạo Phật trở thành ra một tôn giáo và yếu tố tôn giáo đã đi vào đạo Phật rất nhiều. Chúng ta phải công nhận cái sự thật là đạo Phật đã trở thành một tôn giáo.

Tôn kính và thờ phụng một đấng giáo chủ có quyền năng có thể làm êm dịu những khổ đau của con người. Nó có thể cung cấp cho con người một nơi

nường tựa, nhưng nó không phải là điểm quan trọng nhất trong đạo Bụt. Điểm quan trọng nhất trong đạo Bụt là những giáo lý, những pháp môn giúp cho chúng ta chuyển hóa và giải thoát. Trên quá trình hành đạo, chúng ta cũng có thể phát triển khía cạnh đức tin, tôn giáo. Nhưng chúng ta đừng bao giờ quên rằng đó không phải là phần chủ chốt nhất của đạo Bụt. Phần chủ chốt nhất của đạo Bụt là phần tu tập để chuyển hóa, trị liệu thân và tâm của mình.

Đại Chúng Bộ là bộ phái đầu tiên đưa Bụt lên địa vị một vị siêu nhân để kính ngưỡng và thờ phụng. Theo Đại Chúng Bộ, Đức Thế Tôn không còn là một con người nữa, Đức Thế Tôn là một hiện tượng xuất thế gian. Tất cả những gì thuộc về Ngài đều không nằm trong phạm vi của thế gian (mondain) mà nằm trong phạm vi xuất thế gian (supramondain). Có sự phân biệt giữa thế gian và xuất thế gian. Đức Thế Tôn trở thành ra Bụt ngàn đời (the living Buddha) làm đối tượng kính ngưỡng, nương tựa của biết bao nhiêu thế hệ. Trong những năm sau Niết bàn, giáo đoàn của Bụt, trong đó có các nghệ sĩ, đã rất cẩn thận, không dám tạc tượng của Ngài. Họ chỉ tạc ra cây bồ đề và chỗ ngồi của Bụt. Mãi cho đến mấy trăm năm sau người ta mới bắt đầu tạc tượng Bụt. Nếu quán chiếu thì chúng ta thấy có nhiều lý do:

Dù có tài ba cách mấy thì chúng ta cũng không thể nào diễn tả được cái đẹp của Bụt là đại bi và đại trí.

Lý do thứ hai sâu sắc hơn, nếu đi tìm Bụt qua hình sắc, âm thanh thì chúng ta có thể đi lạc. Có một cái nhìn vô tướng về Đức Thế Tôn thì mình mới có thể tiếp xúc được thật sự với Ngài.

Ngoài ra còn có những lý do khác nữa. Có những bộ phái khác phát xuất từ Đại Chúng Bộ như *Thuyết Xuất Thế Bộ* (Lokottaravāda) đã đưa tư tưởng này đi rất xa. Tới đây chúng ta có một quan niệm về một vị Bụt hoàn toàn

xuất thế và điều này có thể tạo ra sự chia cách giữa chúng ta và Bụt. Bụt thuộc về một thế giới khác mà chúng ta, những người trong thế gian, không với tới được. Vì vậy xảy ra hiện tượng là chúng ta càng ngày càng xa Bụt. Có sự kính ngưỡng, có sự nường tựa, nhưng Bụt là Bụt, còn ta là ta. Đọc kỹ cuốn *Đường xưa mây trắng*, quý vị sẽ thấy đây là một cố gắng lấp lại hố ngăn cách để giúp chúng ta thấy được Bụt trước hết là một con người. Trong *Đường xưa mây trắng*, Bụt hiện ra như một con người. Chúng ta cảm thấy gần gũi Bụt hơn, Bụt không còn là một thần linh. Nếu cuốn *Đường xưa mây trắng* có chút công đức nào chính là nhờ điểm đó: Đưa Bụt xuống đất ngồi chung với chúng ta. Chúng ta không còn mặc cảm. Bụt là người, Bụt làm được như vậy thì ta cũng làm được như vậy.

Đại Chúng Bộ cũng như Thuyết Xuất Thế Bộ đóng góp nhiều cho sự thành lập *thuyết ba thân* sau này. Theo Đại Chúng Bộ, sắc thân của Bụt chỉ là một hóa thân. Hóa thân của Bụt rất nhiều, nhiều hằng hà sa số. Thích Ca Mâu Ni chẳng qua chỉ là một hóa thân thôi, không phải là thân quan trọng nhất. Đối tượng của sự kính ngưỡng của Đại Chúng Bộ được dời tới một nơi khác, đó là *pháp thân*. Đó là sự đóng góp của Đại Chúng Bộ cho sự phát triển tư tưởng về tam thân. Theo Thượng Tọa Bộ, Thích Ca Mâu Ni là Bụt, là Thầy, là đối tượng của sự cung kính. Sau này Pháp tướng Tông đưa ra giáo lý về tam thân, ngoài hóa thân, pháp thân chúng ta còn có *báo thân*.

Đại Chúng Bộ chiếm đa số trong tăng đoàn. Trong tăng đoàn Nguyên thủy có sự phân biệt giữa La hán và không La hán, giữa hữu học và vô học. Hữu học là những người còn phải thực tập và học hỏi. Vô học là những người đã thông rồi, không cần phải thực tập và học hỏi nữa. Đại Chúng Bộ chủ trương, không phân biệt hữu học và vô học, không phân biệt giữa La hán và không La hán. Căn cứ trên tiêu chuẩn nào mà ta cho thầy này là La hán còn thầy kia

chưa phải là La hán, thầy đó là vô học còn thầy kia còn là hữu học? Đó là chủ trương căn bản của Đại Chúng Bộ. Đôi khi cũng có La hán giả, có vô học giả, vì vậy không phải là Đại Chúng Bộ không có lý của họ.

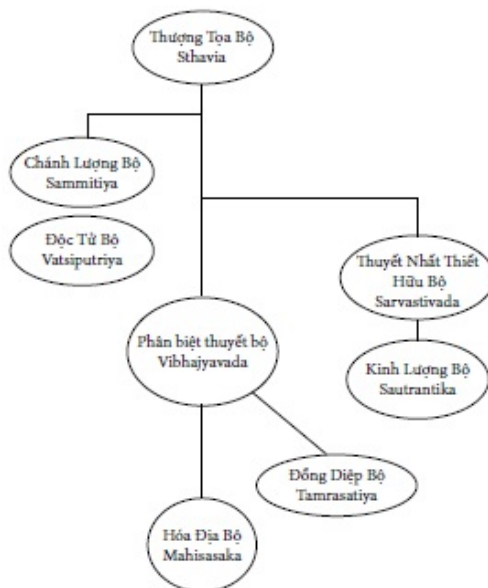
Trong số những tông phái lưu xuất từ Đại Chúng Bộ có một tông phái gọi là Đa Văn Bộ (Bahúrutīya). Đa văn có nghĩa là học hỏi rất nhiều. Bộ phái này chủ trương nương tựa vào trí tuệ và lý luận, cho rằng: Luận tạng quan trọng hơn Kinh tạng và Luật tạng. Nếu chúng ta giải thoát được là nhờ vào sự thông minh và lý luận sắc bén của mình hơn là nhờ vào sự giữ giới hay việc đọc tụng kinh nhiều. Vì vậy nên họ có tên là đa văn. Đa Văn Bộ xuất hiện hơi chậm, có khuynh hướng tổng hợp các tư tưởng Tiểu thừa với tư tưởng Đại thừa. Đa Văn Bộ cũng chủ trương như thầy Harivarman trong tác phẩm *Thành Thật Luận* (Satyasiddhiśāstra). Trong tác phẩm này thầy Ha-lê-bạt ma chủ trương: Ngã đã không rồi mà pháp cũng là không. Đó là do ảnh hưởng của Đại thừa. Đa Văn Bộ đã mở vòng tay ra ôm lấy chủ trương của Thành Thật Luận. Có thể nói, Đa Văn Bộ là một trong những bộ phái có khuynh hướng tiếp nhận Đại thừa.

Ngày xưa trong Phật học viện, sau khi học xong *Câu Xá Luận* (Abhidharmakośa-sāstra) thì học tăng phải học Thành Thật Luận. Câu Xá Luận là của Hữu Bộ, chủ trương: Ngã không, pháp hữu. Trong khi đó thầy Harivarman chủ trương: Ngã không, pháp không.

Đứng về phương diện Thượng Tọa Bộ (Sthavira) chúng ta thấy có một bộ phái lưu xuất từ Thượng Tọa Bộ rất sớm là Chánh Lượng Bộ (Sammitīya). Từ Chánh Lượng Bộ phát sinh ra Độc Tử Bộ (Vātsīputrīya).

Độc Tử Bộ chủ trương phải có một cái gì liên tục mới có thể giải thích được nghiệp báo và sự chứng ngộ. Nếu tất cả các pháp sinh diệt không ngừng thì làm gì có một chủ thể để tiếp tục tu học, để chứng ngộ, để gây ra nghiệp

và thọ lãnh nghiệp? Đó là quyển rũ thứ hai trong lịch sử tư tưởng Phật giáo. Nếu không có con người thì ai tu, ai chứng, ai tạo nghiệp và ai thọ ứng nghiệp đó? Đây là yếu tố hấp dẫn thứ hai, đóng một vai trò rất lớn trong sự thúc đẩy chế tác ra những giáo lý, những lý thuyết mới trong đạo Bụt.



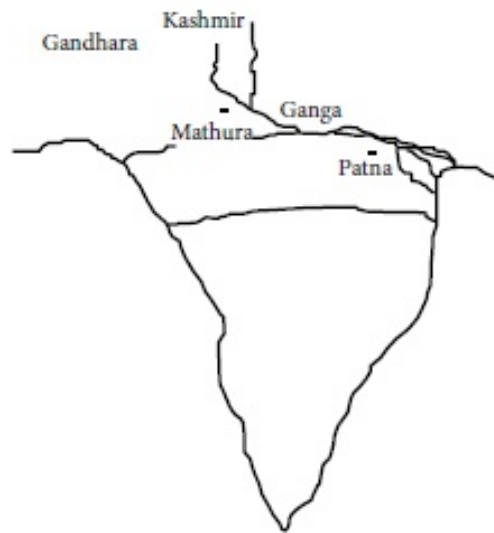
Hàng chục thế kỷ sau hai nhu yếu trên vẫn còn và còn cho tới ngày hôm nay. Tiếng sấm thần công đầu tiên nổ ra để nêu lên sự đòi hỏi đó là do Chánh Lượng Bộ và Độc Tử Bộ.

Trong khi đó Bụt nói rất rõ: *“Không có một chủ thể nào cả! Không có ngã! Bờ bên kia, chúng ta không thể bảo nó đi qua bên này cho mình bước lên mà mình phải tự bơi qua.”* Nếu tu học mà để hai quyển rũ này kéo đi hoàn toàn thì chúng ta sẽ đánh mất đạo Bụt Nguyên thủy, một bảo vật quý giá của Đức Thế Tôn. Nếu hành đạo mà quá chiều theo hai nhu yếu đó, nhu yếu tín ngưỡng và nhu yếu có một chủ thể thường còn, thì tuy chúng ta giúp được nhiều người nhưng chúng ta có thể đánh mất cái quý giá nhất của đạo Bụt.

Tới khoảng 200 năm sau Niết bàn có một sự phân phái thứ hai thành ra Hữu Bộ (Sarvāstivāda) và Thượng Tọa Bộ có một tên mới là Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajjavāda). Sự phân phái này xảy ra vào thế kỷ thứ ba trước

Thiên Chúa giáng sinh. Lúc đó vua A Dục (Asoka) đã thống nhất toàn cõi Ấn Độ. Theo truyền thống Nam tông còn tồn tại ở Tích Lan thì vua A Dục có vẻ thích Phân Biệt Thuyết Bộ và nghĩ Hữu Bộ hơi đi lạc ra ngoài. Hữu Bộ vì vậy đã tìm cách di cư lên miền Bắc và đóng đô ở Kashmir. Sau đó có thêm hai trung tâm nữa ở Gandhara và Mathura.

Hữu Bộ trở thành một tông phái nổi tiếng vào bậc nhất nhờ lý thuyết: *Tam thế thật hữu, pháp thế hằng hữu*. Ảnh hưởng của Hữu Bộ về tới tận trung tâm Patna, tức cái nôi của Phật giáo.



Lúc đầu đạo Bụt chỉ có một vòng đai ở Trung Ấn. Chính nhờ vua A Dục mà đạo Bụt đi xuống miền Nam và đi lên miền Bắc. Vua A Dục có người con trai đầu tên Mahindra. Mahindra xuất gia và nguyện đem đạo Bụt về đảo Tích Lan. Một nhánh của Phân Biệt Thuyết Bộ đi về Tích Lan và trở thành Đồng Diệp Bộ (Tamrasātiya), Đồng Diệp Bộ là phái Theravāda bây giờ. Các vị khất sĩ của Theravāda mặc áo màu hỏa hoàng tức màu đồng đỏ. Lâu lâu họ cũng tự xưng là phái Phân Biệt Thuyết Bộ.

Phân Biệt Thuyết Bộ là Thượng Tọa Bộ, Hữu Bộ cũng là Thượng Tọa Bộ, Đồng Diệp Bộ cũng là Thượng Tọa Bộ. Nhưng sau đó Thượng Tọa Bộ có tên

khác là Hóa Địa Bộ (Mahīśasāka). Người chủ trương Hóa Địa Bộ là một ông vua bỏ hết giang sơn để xuất gia nhưng còn uy tín rất lớn nên đã đem đạo Phật làm đẹp cho đất đai. Gọi là Hóa Địa nghĩa là hóa độ được địa phương của mình.

Phân Biệt Thuyết Bộ truyền tới Tích Lan. Tích Lan là một hòn đảo, không bị ảnh hưởng nhiều của các tông phái khác nên còn giữ lại tính cách của Thượng Tọa Bộ nhiều hơn là Hóa Địa Bộ. Hóa Địa Bộ cũng từ Phân Biệt Thuyết Bộ đi xuống nhưng bị ảnh hưởng của Đại thừa và của các tông phái khác. Trong khi đó thì Đồng Diệp Bộ tuy cùng một gốc với Hóa Địa Bộ nhưng còn giữ được tính Nguyên thi của Thượng Tọa Bộ ngày xưa.



CON ĐƯỜNG TRƯỚC MẶT

Đạo Bụt là một truyền thống rất cởi mở, rất sinh động. Đạo Bụt để ý đến tất cả những gì xảy ra trong giây phút hiện tại, trong các lãnh vực nghệ thuật, khoa học, triết học, v.v... Đạo Bụt có khả năng tiếp thu những yếu tố từ bên ngoài để Phật hóa, làm cho chúng thành những yếu tố mới để thực tập. Chúng ta có khả năng tiếp thu và đồng hóa những thần linh, những pháp môn, những nền triết học hay văn học ở ngoài. Nhưng nếu không nắm được bản chất, tuệ giác của đạo Bụt, nếu chúng ta không giữ vững được lập trường vô thường-vô ngã-Niết bàn và lập trường không-vô tướng-vô tác thì trong khi thu nhập những yếu tố ngoại lai, chúng ta có thể làm biến dạng đạo Bụt. Từ một truyền thống của tuệ giác chúng ta trở thành một truyền thống của tín ngưỡng mê tín, đó là tội của chúng ta. Muốn làm cho đạo Bụt trường tồn mãi mãi mà vẫn giữ được tính chất của đạo Bụt thì chúng ta phải rất cẩn thận. Trong khi thu nhập yếu tố không Phật giáo, chúng ta phải chuyển hóa những

yếu tố đó thành Phật giáo để chúng không trái chống lại mà có thể đi với truyền thống Phật giáo một cách tuyệt hảo.

Đạo Bụt luôn luôn thích ứng với thời cơ. Nhưng nếu chúng ta không nắm được căn bản thì sự thích ứng đó sẽ làm cho đạo Bụt bị biến chất và đạo Bụt sẽ mất đi bản chất của mình.