

KHÁI NIỆM TÁNH KHÔNG TRONG PHẬT GIÁO

HOANG PHONG *dịch*

KHÁI NIỆM
TÁNH KHÔNG TRONG
PHẬT GIÁO

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

LỜI TỰA

Khi viết về Phật Giáo, ông Patrick Carré một học giả uyên bác và cũng là một trong những nhà dịch thuật kinh sách Phật Giáo lỗi lạc nhất của Pháp hiện nay, đã phát biểu về tánh không như sau :

“Quả thật đây là một khái niệm kỳ lạ, nếu như thế giới này và chính “cái tôi”, những thực thể đầy màu sắc đó, đang hiện diện, đang hiện hữu một cách không chối cãi được, nhưng thật ra lại không có, chỉ là hư không: thì phải là điên rồ một cách thật tàn bạo mới dám chủ trương một sự phi lý đến như vậy! Nhất định cái khái niệm đáng nể ấy, cái chủ thuyết hư vô ấy của phương Đông có thể chỉ là “một trào lưu thời đại” mang tánh cách tạm thời trên xứ sở chúng ta, bởi vì nó còn đang phải tự vạch ra cho nó một lối đi trong khu rừng gồm toàn là những khái niệm rỗng tuếch của chúng ta để

tìm ra một vị thế rõ rệt thiết lập trên một sự xác thực hoàn toàn mới mẻ! ”

Lời phát biểu này đã xuất hiện cách đây không lâu trong tạp chí *Le Nouvel Observateur* của Pháp, ấn bản đặc biệt dành riêng cho chủ đề “Phật Giáo” – số tam cá nguyệt tháng tư, năm và sáu, năm 2003. Thừa hưởng một gia tài triết học lâu đời và một nền khoa học kỹ thuật tân tiến thế mà thế giới Tây Phương đã không ngừng kinh ngạc trước một khái niệm mà Đức Phật đã khám phá ra cách nay hơn hai mươi lăm thế kỷ. Thật vậy suốt trong lịch sử tiến hóa của văn minh nhân loại chưa hề có một nền tư tưởng, văn hóa hay khoa học nào đã biết và nói đến khái niệm này, ngoài Phật Giáo.

Khái niệm về tánh không có hai khía cạnh khác nhau. Khía cạnh thứ nhất mang tính cách triết học và khoa học nói lên bản chất tối hậu của hiện thực, và khía cạnh thứ hai là tính cách thực dụng của nó, và cũng được xem như là một phương tiện hữu hiệu nhất giúp người tu tập hóa giải mọi sự bám víu, nguyên nhân mang lại mọi thứ xúc cảm bồn loạn và khổ đau.

Đức Phật nêu lên tánh không như là một thể dạng tối thượng của tâm thức không có gì

vượt hơn được và xem đây như là một phương tiện mang lại sự giải thoát, và chính Ngài cũng đã xác nhận rằng mình luôn thường trú trong tánh không ngày càng sâu xa hơn. Tóm lại Đức Phật chỉ nêu lên khía cạnh thực dụng đó của tánh không nhưng không hề mở xẻ nó trên phương diện trí thức, lý do là có thể vào thời bấy giờ không mấy người hội đủ kiến thức để có thể hiểu được tánh không trên phương diện triết học siêu hình là gì. Dù sao thì Đấng Tịch Tĩnh cũng luôn giữ sự yên lặng trước những cuộc biện luận vô ích, chỉ gây ra thêm tranh cãi. Ngài chỉ thuyết giảng duy nhất về những gì thật thiết thực nhằm trực tiếp loại bỏ khổ đau mà thôi.

Tánh không qua các khía cạnh mở rộng, liên quan đến tất cả mọi hiện tượng trong vũ trụ, chỉ được triển khai như là một khái niệm siêu hình, song song với sự hình thành của Đại Thừa Phật Giáo kể từ thế kỷ thứ nhất trước Tây Lịch, và nhất là với sự xuất hiện của Trung Quán Tông do Long Thụ chủ xướng vào thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch. Tóm lại tánh không đã được người sau diễn đạt và giải thích bao quát hơn dưới nhiều khía cạnh

triết học căn cứ vào các phép biện luận mang tính cách trừu tượng, và đã được đặt vào vị trí trung tâm của Đạo Pháp.

Sự chuyển hướng của tánh không lại còn trở nên dứt khoát hơn nữa kể từ thế kỷ thứ III và thứ IV với sự xuất hiện của vô số kinh sách và nhất là sự hình thành của Duy Thức Học do Vô Trước sáng lập. Sự chuyển hướng này đã đưa đến sự hình thành của Kim Cương Thừa và Thiền Học để mở ra một giai đoạn cực thịnh cho Phật Giáo kéo dài suốt nhiều thế kỷ sau đó, đồng thời cũng đã ghép thêm cho Đạo Pháp một vài khía cạnh thiêng liêng và từ đó cũng đã biến Đạo Pháp của Đức Phật thành một “tôn giáo” như ngày nay.

Nếu sự mở rộng trên đây đã góp phần giúp cho Đạo Pháp trở nên phong phú và đa dạng hơn thì nó cũng đã khiến cho Đạo Pháp trở thành phức tạp và mang lại nhiều khó khăn hơn cho một số người khi phải áp dụng tánh không vào việc tu tập của họ. Có thể cũng vì lý do đó mà một loạt các khái niệm mới mang tính cách “cụ thể” và “dễ hiểu” hơn, chẳng hạn như các khái niệm về Phật Tính, Bản Thể của Phật, Như Lai Tạng, Chân Như, Hiện Thực, Trí

Tuệ của Phật, Pháp Thân... đã được hình thành hầu giúp cho việc tu tập được dễ dàng hơn.

Dù sao thì người tu tập Phật Giáo cũng cần hiểu rằng giáo lý “không có cái tôi” và cũng “chẳng có gì thuộc vào cái tôi cả” mà chúng ta thường quen gọi là giáo lý “vô ngã”, luôn giữ vai trò chủ yếu trong mọi phương pháp tu tập cũng như việc tìm hiểu Phật Giáo. Thật vậy tu tập cũng chỉ có thế, tức là phải làm thế nào để thoát ra khỏi sự kiểm soát và chi phối của ảo giác về “cái tôi” và “cái của tôi” hầu giúp mình loại bỏ tận cội rễ mọi trói buộc của sự hiện hữu. Thiết nghĩ dù sao cũng phải mạnh dạn nói lên một điều – dù có thể khiến cho một số người sẽ phải phật lòng đi nữa – rằng cốt lõi của Phật Giáo chính là tánh không và việc tu tập cũng nhất thiết phải hướng vào tánh không – dù dưới hình thức nào – như một phương tiện hữu hiệu nhất. Bất cứ một phép tu tập nào mang chút dấu vết của sự bám víu vào “cái tôi” và “cái của tôi” đều ít nhiều đã tách rời ra khỏi Đạo Pháp và chỉ có thể xem đây như là những phương tiện “thiện xảo” giúp người tu tập có thể đến “gần hơn” với Đạo Pháp thế thôi.

Quyển sách này gom góp một số bài dịch từ kinh sách và một số bài viết của một vài tác giả liên quan đến chủ đề tánh không nhằm giúp người đọc tìm hiểu thêm về khái niệm thật chủ yếu này trong Phật Giáo:

1. Đức Phật thuyết giảng về Tánh Không: Kinh *Culasunnata-sutta* và kinh *Mahasunnata-sutta*
2. Đức Phật thuyết giảng về vô ngã: Kinh *Anattalakkhana-sutta* và kinh *Samyuktagama-sutra*
3. Tìm hiểu Tánh Không (Đức Đạt-lai Lạt-ma)
4. Tánh Không là gì? (Buddhadasa Bikkhu)
5. Tánh Không (John Blofeld)
6. Bản-thể-của-Phật (Daisetz Teitaro Zuzuki)
7. Ba vòng quay của bánh xe Đạo Pháp cùng sự hình thành của kinh điển và các học phái Phật Giáo (Hoang Phong)

Bures-sur-Yvette, 05.03.13

Hoang Phong

ĐỨC PHẬT THUYẾT GIẢNG VỀ TÁNH KHÔNG

Kinh Culasunnata-sutta và
Kinh Mahasunnata-sutta

T á n h
không là một
trong những
khái niệm
quan trọng và
khó thấu triệt
nhất trong
giáo lý Phật
Giáo. Chủ đề



này được triển khai và quảng bá suốt dòng lịch sử phát triển của Phật Giáo, và do đó cũng đã trở nên ngày càng tinh tế, sâu sắc và dường như lại càng phức tạp hơn. Vậy tánh không là gì?

Đức Phật quán thấy rằng không có bất cứ một hiện tượng nào trong vũ trụ cũng như

trong tâm thức của mỗi cá thể con người lại có thể có một thực thể độc lập, tự chủ và trường tồn được. Bất cứ một hiện tượng nào được phát sinh ra cũng đều phải nhờ vào một sự kết hợp của nhiều nguyên nhân và nhiều điều kiện, và chỉ cần thiếu một nguyên nhân hay một điều kiện dù thật nhỏ và thứ yếu trong sự kết hợp đó thì hiện tượng ấy cũng sẽ không thể nào có được. Điều này cho thấy rằng tất cả mọi hiện tượng đều mang tính cách cấu hợp và không hàm chứa một thực thể mang tính cách độc lập cá biệt nào cả. Sự vắng mặt của một thực thể độc lập và trường tồn ấy của mọi hiện tượng gọi là sự trống không hay tánh không của chúng (tiếng Phạn là Sunyata và tiếng Pa-li là Sunnata). Khám phá ấy của Đức Phật mang tính cách vô cùng độc đáo và siêu việt, liên quan đến toàn bộ quá trình hiểu biết chung của con người - từ tâm linh, triết học cho đến khoa học. Riêng đối với Phật Giáo thì sự ứng dụng của khái niệm này đã đóng một vai trò then chốt trong việc tu tập nhằm mục đích giúp con người thoát khỏi khổ đau.

Theo dòng lịch sử phát triển của Phật Giáo thì khái niệm về tánh không luôn giữ một vị trí

trọng điểm trong giáo lý và đã được vô số các vị đại sư uyên bác triển khai dưới tất cả mọi khía cạnh. Học phái Theravada và một số các học phái cổ xưa mà nay đã mai một, thì chủ trương tánh không - hay bản chất “vô ngã” - của một cá thể. Trung quán luận (Madhyamika) khai triển định nghĩa của khái niệm này rộng hơn, và cho rằng tánh không là tính cách vô thực thể của tất cả mọi hiện tượng, và tất nhiên trong đó có cả “cái tôi” của mỗi cá thể. Trung quán là một con đường hay một vị thế ở giữa. Đối với Trung quán, tánh không không phải là một khái niệm triết học mà là một kinh nghiệm cảm nhận về thực thể tối hậu của mọi hiện tượng. Không dựa vào một tư duy mang tính cách cực đoan nào, không căn cứ vào một quan điểm nào, không đứng vào một vị thế nào thì đây chính là phương cách giúp thấu triệt được tánh không. Trung quán còn nêu lên khái niệm về hai sự thật: tương đối và tuyệt đối. Sự thật tương đối hay sự tạo tác do điều kiện mà có của mọi hiện tượng gọi là tánh không. Duy thức học (Cittamatra) thì cho rằng tánh không của mọi hiện tượng chính là sự phi-đối-ngịch giữa chủ thể và đối tượng, có nghĩa là một sự nhận thức

vượt lên trên tính cách nhị nguyên. Sự nhận thức nhị nguyên chỉ là một quá trình vận hành của ảo giác mang tính cách tạm thời và chỉ hiện ra bên trong tri thức của mỗi cá thể. Nói một cách khác là tất cả mọi hiện tượng nhận biết bằng sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng đều chỉ là ảo giác. Các tông phái và chi phái trong Phật Giáo đều được hình thành bằng cách dựa vào các phép tu tập khác nhau, thế nhưng trên mặt lý thuyết thì cũng căn cứ vào các cách hiểu khác nhau về tánh không trên đây.

Trái lại những lời thuyết giảng của Đức Phật qua các bài kinh nguyên thủy trong Tam Tạng Kinh cho thấy thật ngắn gọn, súc tích, cụ thể và rất thực dụng, không mang nặng tính cách biện luận của triết học siêu hình, tuy nhiên không phải vì thế mà kém sâu sắc hơn. Vậy Đức Phật đã thuyết giảng về tánh không trong những bài kinh nào?

Hai bài kinh Culasunnata-sutta và Mahasunnata-sutta trong Trung A Hàm có thể xem là hai bài kinh quan trọng nhất mà Đức Phật đã thuyết giảng về tánh không. Kinh sách tiếng Việt gọi hai bài kinh này là Kinh Tiểu Không và Kinh Đại Không, thế nhưng

cách gọi này không thích hợp cho lắm bởi vì đã là “không” thì nào còn mang tính cách “đại” hay “tiểu” nữa. Thanassaro Bikkhu dịch tựa của hai bài kinh này sang tiếng Anh là *The Lesser Discourse on Emptiness* và *The Greater Discourse on Emptiness*, nếu dựa theo đó thì cũng có thể gọi hai bài kinh này là “Bài Kinh ngắn về Tánh Không” và “Bài Kinh dài về Tánh Không”. Ngoài ra ý nghĩa của chữ “không” trong thuật ngữ tánh không cũng dễ bị hiểu sai, bởi vì chữ này có hai nghĩa khác nhau: chữ “không” gốc Nôm có nghĩa là một sự phủ nhận, và chữ “không” gốc Hán thì có nghĩa là một sự “trống không”, không hàm chứa hay cất giữ gì cả, và ý nghĩa này mới đúng là ý nghĩa của chữ “không” trong thuật ngữ “tánh không”. Trong phần chuyển ngữ của mỗi bài kinh dưới đây có một vài ghi chú nhỏ của người dịch xin được ghép thêm vào với hy vọng giúp người đọc theo dõi dễ dàng hơn đọc bản gốc. Các ghi chú này được trình bày bằng chữ nghiêng và đặt trong hai dấu ngoặc. Sau phần chuyển ngữ của mỗi bài kinh cũng sẽ có vài lời ghi chú nhằm giải thích thêm một số các điểm chính yếu trong bài kinh.

A- Kinh Culasunnata-sutta **(Bài kinh ngắn về Tánh Không)**

(dựa theo các bản tiếng Pháp của Môhan
Wijayaratna và tiếng Anh của Thanissaro Bikkhu)

Tôi từng được nghe như thế này:

Có một lần Đấng Thế Tôn ngụ nơi tịnh xá của thân mẫu vị Migâra-Mita tại nơi Tu Viện Phía Đông (Pubbarama) thuộc thành Xá Vệ (Sâvathi). Sau khi chấm dứt buổi thiền định một mình vào lúc trưa thì vị Tôn Kính A-nan-đà (*nguyên bản trong kinh là Ayasmanta Ananda, chữ Ayasmanta có thể dịch là vị Tôn Kính hay vị Đấng Kính. Tuy nhiên cũng nên lưu ý là trong các kinh sách “nguyên thủy” bằng tiếng Pa-li thì chữ Ayasmanta chỉ duy nhất được dùng để gọi các vị đệ tử trực tiếp của Đức Phật*) đứng lên và tiến về phía Đấng Thế Tôn. Khi đến gần thì vị Tôn Kính A-nan-đà đánh lễ Đấng Thế Tôn rồi lùi lại và ngồi sang một bên. Sau khi an tọa thì vị Tôn Kính A-nan-đà bèn cất lời như sau:

- “Bạch Thế Tôn, có lần Ngài ngụ ở thị trấn Nagaraka thuộc xứ của dân Sakka (*Sakka là tiếng Pa-li, tiếng Phạn là Sakya,*

dịch âm ra tiếng Việt là Thích-ca, và đây cũng là tên gọi của bộ tộc thuộc dòng họ của Đức Phật). Vào dịp ấy và trước mặt Ngài tôi đã được nghe chính Ngài nói lên như thế này: ‘Này A-nan-đà, Ta luôn an trú trong tánh không, và đang trong lúc này thì Ta lại càng an trú sâu xa hơn nữa’. Bạch Thế Tôn, tôi nghĩ rằng tôi đã nghe đúng như thế, và hiểu đúng như thế”

Đấng Thế Tôn đáp lại như sau:

- “Quả đúng như thế, này A-nan-đà, những gì người đã được nghe thấy đúng là như thế; những gì người hiểu được cũng đúng là như thế. Đang trong lúc này, và cũng tương tự như trước đây Ta từng an trú trong tánh không thì nay Ta lại càng an trú sâu xa hơn trong tánh không. Cũng chẳng khác gì như gian tịnh xá này do Migâra-Matâ xây cất hoàn toàn trống không, không có một con voi nào, không có một con bò cái nào, không có một con ngựa đực nào, không có một con ngựa cái nào, không có vàng cũng chẳng có bạc, hoàn toàn trống không, chẳng có đám đàn ông hay đàn bà nào tụ tập. Gian tịnh xá chỉ duy nhất không-trống-không về cái đặc tính độc nhất

[của nó] thiết lập bởi tập thể Tăng Đoàn (*tức là danh xưng mà Tăng Đoàn đã sử dụng để gọi đây là gian tịnh xá*).

1- Cảm nhận về rừng

Tương tự như thế, này A-nan-đà, người tỳ-kheo không tập trung vào sự cảm nhận liên quan đến ngôi làng, không tập trung vào sự cảm nhận liên quan đến con người, [mà chỉ] tập trung vào đặc tính duy nhất thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến khu rừng (*Thanissaro không dịch là “khu rừng” mà gọi là “nơi hoang dã” - wilderness, trong nguyên bản bằng tiếng Pa-li thì chữ này là khu rừng*). Tư duy của người ấy lắng sâu vào sự cảm nhận về khu rừng. Tư duy của người ấy cảm thấy thích thú nơi ấy, trụ vào nơi ấy, tìm thấy sự giải thoát cho mình trong cảnh giới ấy. Do đó, người ấy cũng hiểu rằng: ‘Nơi này không có mối quan tâm nào phát sinh do sự cảm nhận về ngôi làng. Nơi này không có mối quan tâm nào phát sinh do sự cảm nhận về con người. Nơi này chỉ có mối quan tâm về đặc tính duy nhất của tư duy thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến khu rừng’. Do đó người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Sự nhận thức ấy trống-không về sự cảm nhận

về ngôi làng. Sự nhận thức ấy trống-không về sự cảm nhận về con người. Sự nhận thức ấy chỉ không-trống-không về đặc tính duy nhất được thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến khu rừng' (*tất cả đều trống không và hoang dã - không có làng mạc cũng như không có con người - duy nhất chỉ ý thức được "khái niệm" về khu rừng*). Tương tự như thế, nếu không có một sự vật nào (*trong khu rừng chẳng hạn*) thì người ấy cũng sẽ nhận biết được rõ ràng về sự vắng mặt ấy. Nếu có một chút tàn dư (*résidu / remains*) nào, thì đối với sự tàn dư ấy người này sẽ hiểu rằng: "Khi cái này có, [thì] cái kia có" (*đấy là quy luật tương liên - interdependence - có nghĩa là mọi hiện tượng sở dĩ hiện hữu là nhờ lôi kéo nhau mà có, không có một hiện tượng nào tự chúng hiện hữu một cách độc lập, riêng rẽ và tự tại được. Câu kinh trên đây có nghĩa là nếu trong khi thiền định về sự trống không của khu rừng mà vẫn còn cảm nhận có một cái gì khác nữa thì đấy cũng chỉ là một sự lôi kéo tự nhiên của các hiện tượng làm phát sinh ra nó*). Đây A-nan-đà, đây chính là cách mà người tu tập hội nhập với tánh không mang tính cách đích thật, không sai lầm và tinh khiết (*dù vẫn còn trong cấp bậc sơ khởi thế nhưng*

đấy cũng đã là cách khởi sự bước vào tánh không đích thật).

2- Cảm nhận về đất

“Hơn nữa, này A-nan-đà, người tỳ-kheo không tập trung vào sự cảm nhận liên quan đến con người, không tập trung vào sự cảm nhận liên quan đến khu rừng, [mà] chỉ tập trung vào đặc tính duy nhất thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến đất. Này A-nan-đà, đấy cũng chẳng khác gì một tấm da bò được căng thật thẳng bằng một trăm cái cọc, và không còn dính một chút mỡ nào cả. Cũng thế, này A-nan-đà, người tỳ-kheo không tập trung vào những thứ thuộc về đất, chẳng hạn như những vùng đất cao, những vùng đầm lầy, sông ngòi, cây cối với cành lá và gai góc... hoặc núi non, thung lũng, v.v..., [mà] chỉ tập trung vào đặc tính duy nhất thiết lập trên sự cảm nhận về đất. Tư duy của người ấy lắng sâu vào sự cảm nhận liên quan đến đất (*cảm nhận về đất và chỉ thấy có đất, không thấy nơi cao chỗ thấp, sông ngòi, cây cỏ, tương tự như chỉ thấy tấm da bò căng thẳng mà không thấy con bò đâu cả, kể cả những vết mỡ dính trên tấm da cũng không còn*). Tư duy của người ấy cảm thấy

thích thú nơi ấy, trụ vào nơi ấy, tìm thấy sự giải thoát cho mình trong cảnh giới ấy. Do đó người ấy cũng hiểu rằng: ‘Nơi này không có mối quan tâm nào phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về con người. Nơi này không có mối quan tâm nào phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về rừng. Nơi này chỉ có mối quan tâm phát sinh từ đặc tính duy nhất của tư duy thiết lập trên sự cảm nhận về đất’ (*chỉ cảm nhận toàn là đất, ngoài ra không có gì khác*). Vì thế, này A-nan-đà, đây chính là cách mà người ấy hòa nhập vào tánh không đích thật, không sai lầm và tinh khiết.

3- Cảm nhận về không gian vô tận

“Hơn nữa, này A-nan-đà, người tỳ-kheo không tập trung vào sự cảm nhận về rừng, không tập trung vào sự cảm nhận về đất, [mà] chỉ tập trung vào đặc tính duy nhất thiết lập trên sự cảm nhận về “bầu không gian vô tận” (*sphère de l’espace infini / infinitude of space*). Tư duy của người ấy lắng sâu vào sự cảm nhận về “bầu không gian vô tận”. Tư duy của người ấy cảm thấy thích thú nơi ấy, trụ vào nơi ấy, tìm thấy sự giải thoát cho mình trong cảnh giới ấy. Do đó, người ấy cũng hiểu

rằng: ‘Nơi này không có mối quan tâm nào phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về rừng. Nơi này không có mối quan tâm nào phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về đất. Nơi này chỉ có mối quan tâm phát sinh từ đặc tính duy nhất của tư duy thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “bầu không gian vô tận”’ (*có nghĩa là chỉ duy nhất cảm nhận được một bầu không gian vô tận mà thôi*). Vì thế, nếu không có một sự vật nào thì người ấy cũng nhận biết được rõ ràng về sự vắng mặt ấy. Nếu vẫn còn một chút tàn dư nào thì đối với sự tàn dư ấy, người này cũng hiểu rằng: “Khi cái này có [thì] cái kia có”. Do đó, này A-nan-đà, đây chính là cách mà người ấy hội nhập vào tánh không đích thật, không sai lầm và tinh khiết.

4- Cảm nhận về bầu không gian của tri thức vô tận

“Hơn nữa, này A-nan-đà, người tỳ-kheo không tập trung vào sự cảm nhận về đất, không tập trung vào sự cảm nhận về “bầu không gian vô tận”, [mà] chỉ tập trung vào “bầu không gian của tri thức vô tận” (*sphère de conscience infinie / the infinitude of consciousness. Xin lưu ý bầu không gian*

vô tận trong phần trên đây là cách hình dung ra sự bao la của không gian bên ngoài. Trong giai đoạn này hay cấp bậc này là cách hình dung ra một tri thức bao la bên trong nội tâm của người hành thiền). Tư duy của người ấy lắng sâu vào sự cảm nhận về “bầu không gian của tri thức vô tận”. Tư duy của người ấy cảm thấy thích thú nơi ấy, trụ vào nơi ấy, tìm thấy sự giải thoát cho mình trong cảnh giới ấy. Do đó, người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Nơi này không có mối quan tâm phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về đất. Nơi này không có mối quan tâm phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về “bầu không gian vô tận”. Nơi này chỉ có mối quan tâm phát sinh từ đặc tính duy nhất của tư duy thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “bầu không gian của tri thức vô tận”’. Do đó người ấy sẽ hiểu rằng: Sự nhận thức ấy trống-không về sự cảm nhận về đất. Sự nhận thức ấy trống-không về sự cảm nhận về ‘bầu không gian vô tận’. Sự nhận thức ấy chỉ không-trống-không về đặc tính duy nhất thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “bầu không gian của tri thức vô tận”. ‘Vì thế, nếu không có một sự vật nào (xảy ra trong bầu không gian của tri thức vô tận đó), thì người ấy cũng nhận biết được rõ

ràng về sự vắng mặt ấy. Nếu vẫn còn một chút tàn dư nào, thì đối với sự tàn dư ấy người này cũng hiểu rằng: “Khi cái này có, [thì] cái kia có”. Do đó, này A-nan-đà, đây chính là cách mà người ấy hòa nhập vào tánh không đích thật, không sai lầm và tinh khiết.

5- Cảm nhận về thể dạng hư vô

“Hơn thế nữa, này A-nan-đà, người tỳ-kheo không tập trung vào sự cảm nhận về “bầu không gian vô tận”, không tập trung vào sự cảm nhận về “bầu không gian của tri thức vô tận”, [mà] chỉ tập trung vào đặc tính duy nhất thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “thể dạng hư vô” (*sphère du néant / dimension of nothingness / sự trống không, sự vắng lặng không hàm chứa một thứ gì cả*). Tư duy của người ấy lắng sâu vào sự cảm nhận về “thể dạng hư vô”. Tư duy của người ấy cảm thấy thích thú nơi ấy, trụ vào nơi ấy, tìm thấy sự giải thoát cho mình trong cảnh giới ấy. Do đó, người ấy sẽ hiểu rằng: “Nơi này không có mối quan tâm phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về “bầu không gian vô tận”. Nơi này, không có mối quan tâm phát sinh từ “bầu không gian vô tận”. Nơi này không có mối quan tâm phát

sinh do nguyên nhân cảm nhận về “bầu không gian của tri thức vô tận”. Nơi này chỉ có mối quan tâm phát sinh từ đặc tính duy nhất của tư duy thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “thể dạng hư vô” . Do đó, người ấy sẽ hiểu rằng: “Sự nhận thức ấy trống-không về sự cảm nhận về “bầu không gian vô tận”. Sự nhận thức ấy trống-không về sự cảm nhận về “bầu không gian của tri thức vô tận”. Sự nhận thức ấy chỉ không-trống-không về đặc tính duy nhất của sự cảm nhận về “thể dạng hư vô”. ‘Vì thế, nếu không có một sự vật nào (*hiện ra trong thể dạng hư vô đó*), thì người ấy cũng nhận biết được rõ ràng về sự vắng mặt ấy. Nếu vẫn còn một chút tàn dư nào, thì đối với sự tàn dư ấy người này cũng hiểu rằng: “Khi cái này có, [thì] cái kia có”. Do đó, này A-nan-đà, đây chính là cách mà người ấy hòa nhập với tánh không đích thật, không sai lầm và tinh khiết.

6- Không-cảm-nhận thể nhưng cũng Không-phải-không-cảm-nhận

“Hơn nữa, này A-nan-đà, người tỳ-kheo không tập trung vào sự cảm nhận về “bầu không gian tri thức vô tận”, không tập trung

vào sự cảm nhận về “thể dạng hư vô”, [mà] chỉ tập trung vào đặc tính duy nhất thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “thể dạng không-cảm-nhận cũng không-phải-không-cảm-nhận” (*sphère sans perception ni non-perception / dimension of neither perception nor non-perception / chữ này trong bản kinh gốc tiếng Pa-li là nevasannânâsannâyatana, các chữ sanna-na-sanna trong từ ghép này có nghĩa là: cảm-nhận không cảm-nhận*). Tư duy của người ấy lắng sâu vào sự cảm nhận về “thể dạng không-cảm-nhận cũng không-phải-không-cảm-nhận”. Tư duy của người ấy cảm thấy thích thú nơi ấy, trụ vào nơi ấy, tìm thấy sự giải thoát cho mình trong cảnh giới ấy. Do đó, người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Nơi này không có mối quan tâm phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về “bầu không gian của tri thức vô tận”’. Nơi này, không có mối quan tâm phát sinh do nguyên nhân cảm nhận về “thể dạng hư vô”. Nơi này chỉ có mối quan tâm phát sinh từ nguyên nhân của đặc tính duy nhất của tư duy thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “thể dạng không-cảm-nhận cũng không-phải-không-cảm-nhận” ‘. Do đó, người ấy sẽ hiểu rằng: “Sự nhận thức ấy trống-không về sự

cảm nhận về “bầu không gian của tri thức vô tận”. Sự nhận thức ấy trống-không về sự cảm nhận về “thể dạng hư vô”. Sự nhận thức ấy chỉ không-trống-không về đặc tính duy nhất của tư duy thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “thể dạng không-cảm-nhận cũng không-phải-không-cảm-nhận” ‘. Vì thế, nếu không có một sự vật nào (*hiện ra trong thể dạng đó*), thì người ấy cũng nhận biết được rõ ràng về sự vắng mặt ấy. Nếu vẫn còn một chút tàn dư nào, thì đối với sự tàn dư ấy người này cũng hiểu rằng: “Khi cái này có, [thì] cái kia có”. Do đó, này A-lan-đà, đây chính là cách mà người ấy hòa nhập với tánh không đích thật, không sai lầm và tinh khiết.

7- Cảm nhận về thể dạng tập trung tâm thần không chủ đích

“Hơn nữa, này A-nan-đà, một người tu tập không tập trung vào sự cảm nhận về “thể dạng hư vô”, không tập trung vào sự cảm nhận về “thể dạng không-cảm-nhận cũng không-phải-không-cảm-nhận”, [mà] chỉ tập trung vào đặc tính duy nhất thiết lập trên sự cảm nhận liên quan đến “thể dạng tập trung tâm thần không chủ đích” (*concentration mental*)

sans indice / theme-less concentration / tiếng Pa-li là animitta-ceto-samâdhi, có nghĩa là định tâm nhưng không hướng vào gì cả). Tư duy của người ấy lắng sâu vào sự cảm nhận về “thể dạng tập trung tâm thần không chủ đích”. Tư duy của người ấy cảm thấy thích thú nơi ấy, trụ vào nơi ấy, tìm thấy sự giải thoát cho mình trong cảnh giới ấy. Do đó, người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Thể dạng tập trung tâm thức không chủ đích ấy sở dĩ có là nhờ vào nhiều điều kiện tạo ra nó, tức là liên đới với lục giác (*ngũ giác và tri thức*). Vì thế nếu nó là một thể dạng được tạo tác bởi tư duy; [thì] nó cũng sẽ không tránh khỏi sự tan biến’. Khi người ấy hiểu được điều này và nhìn thấy được điều này, thì tư duy [của người ấy] cũng sẽ loại bỏ được sự ô nhiễm của sự thèm muốn dục tính; tư duy [của người ấy] cũng sẽ loại bỏ được vô minh. Khi nào người ấy đã loại bỏ hết [những thứ ấy] thì sự hiểu biết sẽ hiện ra [và người ấy sẽ vụt thốt lên]: ‘Thế ra sự giải thoát chính là như thế ấy!’. Do đó người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Tất cả mọi sự sinh mới đều được tiêu trừ, những gì phải thực hiện đều đã được hoàn tất, không còn lưu lại bất cứ gì để phải thực hiện nữa’ (*có nghĩa là đã đạt được sự giải thoát*). Người ấy

sẽ hiểu rằng: ‘Nơi này không có mối quan tâm nào phát sinh từ nguyên nhân của sự ô nhiễm do sự thèm muốn dục tính. Nơi này không có mối quan tâm nào phát sinh do nguyên nhân của sự ô nhiễm vì thèm muốn được hiện hữu và được hình thành. Nơi này không có mối quan tâm phát sinh do nguyên nhân của sự ô nhiễm vì vô minh. Nơi này chỉ có mối quan tâm phát sinh từ nguyên nhân của sáu lãnh vực giác cảm (*six sphères sensorielles / six sensory spheres / sáu lãnh vực giác cảm: gồm ngũ giác và tri thức*) lệ thuộc vào sự sống này, lệ thuộc vào thân xác này’. Do đó người ấy cũng hiểu rằng: ‘Sự nhận thức ấy trông không về mọi thứ ô nhiễm gọi là sự “thèm muốn dục tính”. Sự nhận thức ấy trông không về mọi thứ ô nhiễm gọi là “sự thèm muốn được hiện hữu và được hình thành”. Sự nhận thức ấy trông-không về sự ô nhiễm gọi là “vô minh” ‘. Nơi này, những gì không-trông-không là sáu lãnh vực giác cảm liên hệ đến sự sống này, liên hệ đến thân xác này. Do đó, nếu không có một sự vật nào (*hiện ra trong thân xác và sự sống đó*), thì người ấy cũng sẽ nhận thấy rõ ràng được sự vắng mặt ấy. Nếu có một chút tàn dư nào, thì đối với sự tàn dư ấy, người này sẽ

hiểu rằng: “Khi cái này có, [thì] cái kia có” *(không liên hệ gì đến tánh không của sự hiện hữu này)*. Do đó, này A-nan-đà, chính đây là cách mà người ấy hội nhập vào tánh không đích thật, không sai lầm và tinh khiết.

“Này A-nan-đà, trong quá khứ thật xa xưa nếu có những người tu hành và giáo sĩ *(tức là những người luyện tập du-già và các vị Bà-la-môn)* từng hội nhập và thường trú trong tánh không hoàn toàn tinh khiết, vô song và tối thượng, thì tất cả những người ấy cũng đã hội nhập và thường trú đúng trong chính cái tánh không hoàn toàn tinh khiết, vô song và tối thượng ấy. Này A-nan-đà, trong tương lai thật xa sau này nếu có những người tu hành và giáo sĩ sẽ hòa nhập và thường trú trong tánh không hoàn toàn tinh khiết, vô song và tối thượng, thì tất cả những người ấy cũng sẽ hòa nhập và thường trú đúng trong chính cái tánh không hoàn toàn tinh khiết, vô song và tối thượng ấy. Này A-nan-đà, trong thời hiện tại nếu có những người tu hành và giáo sĩ đang đạt được và an trú trong tánh không hoàn toàn tinh khiết, vô song và tối thượng, thì tất cả những người ấy cũng đang hội nhập

và thường trú đúng trong chính cái tánh không hoàn toàn tinh khiết, vô song và tối thượng ấy. Chính vì thế, này A-nan-đà, người nên tập luyện bằng cách tự nhủ rằng: “[Khi đã] hội nhập vào tánh không hoàn toàn tinh khiết, vô song và tối thượng ấy thì tôi [cũng sẽ] thường trú ở nơi ấy” (*đoạn trên đây cho biết khi đã hòa nhập đúng vào tánh không đích thật thì sẽ vĩnh viễn thường trú trong thể dạng đó, vượt thoát khỏi không gian và thời gian*).

Đấng Thế Tôn thuyết giảng như trên đây, vị tôn kính A-nan-đà vui sướng và hân hoan tiếp nhận những lời giảng ấy của Đấng Thế Tôn.

Vài lời ghi chú

Một trong những điểm nổi bật nhất trong bài kinh trên đây là tánh không không nhất thiết chỉ là một luận thuyết đơn thuần triết học mà còn mang tính cách vô cùng thực dụng và thiết thực, ứng dụng trực tiếp vào sự tu tập nhằm mang lại sự giải thoát. Do đó tánh không có thể được hình dung dưới ba khía cạnh khác nhau:

1- tánh không là một đối tượng của sự chú tâm hay thiền định

2- tánh không là bản chất hay đặc tính của tất cả mọi hiện tượng

3- tánh không là một phương tiện giúp người tu tập đạt được sự giải thoát

Bài kinh trên đây bao gồm và trình bày toàn diện cả ba khía cạnh này dưới những hình thức ứng dụng trực tiếp và thực tiễn, không nêu lên một sự biện luận mang tính cách siêu hình nào cả. Thanassaro Bikkhu phân tích và phân chia bài kinh này thành bảy cấp bậc hay bảy giai đoạn luyện tập khác nhau. Buddhadasa Bikkhu trong quyển sách "Cốt lõi của cội Bồ-đề" cũng đã phân chia phép tu tập về tánh không thành bảy cấp bậc từ thấp đến cao đúng với bài kinh này. Dù sao cũng xin lưu ý về một chi tiết nhỏ là bài kinh gốc trong Trung A Hàm mang tính cách liên tục, sở dĩ Thanassaro Bikkhu đã phân chia thành bảy phân đoạn là chỉ nhằm vào mục đích giúp người đọc dễ theo dõi. Vậy cũng xin mạn phép ghép thêm một vài ghi chú nhỏ nhằm giải thích thêm từng cấp bậc như dưới đây.

1- Cảm nhận về sự hoang dã, tiếng Pa-li là *arannasanna* (*aranna có nghĩa là rừng, sanna là sự cảm nhận*). Ở cấp bậc sơ khởi này Đức Phật dạy người hành thiền hãy hình dung ra một cảnh tượng hoang dã mênh mông và an trú trong cảnh hoang dã đó: tất cả đều trống không, không có sự hiện diện của một người nào cả trong ngôi làng cũng như trong khu rừng. Trong cảnh giới đó không có một nhân dạng nào hay một sự vật nào hiện hữu có thể mang lại mối bận tâm và sự xao lãng cho người hành thiền. Tuy rằng cách hình dung ra sự vắng mặt của mọi nhân dạng và mọi sự vật ấy chỉ biểu trưng cho một thể dạng “thô thiền” nhất của tánh không, thế nhưng cũng đủ để cho người hành thiền tìm thấy cho mình một sự giải thoát đích thật nào đó trong cấp bậc tiên khởi của quá trình luyện tập. Nên hiểu rằng một sự luyện tập sai lầm có thể đưa đến những thể dạng lệch lạc của sự nhận định về tánh không.

2- Cảm nhận về đất, tiếng Pa-li là *pathavisanna* (*pathavi có nghĩa là đất*). Ở cấp bậc này bài kinh giảng thật rõ: người hành thiền hình dung ra chung quanh mình chỉ toàn

là đất và “xóa bỏ” tất cả những gì liên hệ đến đất, từ núi đồi đến cây cỏ, từ sông ngòi đến biển cả. Thí dụ mà Đức Phật đưa ra trong bài kinh để nhấn mạnh thêm đối tượng thiền định này thật hết sức điển hình và dễ hiểu: khi trông thấy một con bò thì cũng chỉ nhìn thấy một tấm da căng thật thẳng bằng một trăm cái cọc, không còn dính một chút mỡ nào cả. Ngoài tấm da căng thật thẳng thì con bò bằng xương bằng thịt đang gặm cỏ đã bị loại ra khỏi tâm thức của người hành thiền và hoàn toàn biến mất. Người hành thiền xóa bỏ tất cả những gì mà tâm thức diễn đạt khi phóng nhìn vào cảnh tượng chung quanh, tương tự như lấy một cục gôm (cục tẩy) xóa bỏ những nét bút chì trên một tờ giấy trắng mà sự vận hành của xung năng và tác ý trong tâm thức xui khiến mình vẽ lên đấy.

Thế nhưng tại sao cấp bậc này lại cao hơn cấp bậc thứ nhất trên đây. Cấp bậc cảm nhận về sự hoang dã thật ra dưới một khía cạnh nào đó chỉ là một cách tự đánh lừa mình. Đây chỉ là một cách “tưởng tượng” ra trong gian nhà, trong ngôi làng, trong khu rừng, tất cả đều trống không. Ở cấp bậc thứ hai người

hành thiền nhận thấy trực tiếp các hiện tượng bên ngoài thể nhưng không tạo ra bất cứ một sự diễn đạt nào, tương tự như khi trông thấy con bò nhưng thật ra trước mặt mình chỉ là một tấm da căng thật thẳng không còn dính một chút mỡ nào.

3- Cảm nhận về không gian vô tận, tiếng Pa-li là *akasananacayatana* (*akasa* là không khí, không gian, bầu trời..., *nanaca*: không có gì cả, *yatana*: sự cố gắng, sự cảm nhận). Trong cấp bậc này người hành thiền chỉ duy nhất cảm nhận “một bầu không gian vô tận”, bầu không gian đó trống không và vắng lặng không hàm chứa và chuyển tải bất cứ gì cả, kể cả ngôi làng trống không, khu rừng hoang dã và cả mặt đất mênh mông và bằng phẳng. Người ấy an trú trong cảnh giới vô tận và “bầu không gian trống không đó”.

Trong ba cấp bậc vừa kể người hành thiền cố gắng xóa bỏ các đối tượng vật chất và cụ thể, tức là các hiện tượng thuộc vào lãnh vực hình tướng (*rupavacara bhumi*). Nên hiểu rằng không gian cũng là một thành phần mang tính cách “cụ thể” và “hình tướng”, không phải là tánh không. Tuy nhiên chúng ta vẫn có thể

nhận thấy một sự thăng tiến tuần tự và tinh tế nào đó trong ba cấp bậc trên đây: cấp bậc thứ nhất là sự vắng mặt của các đối tượng mang tính cách thật cụ thể như nhân dạng, ngôi làng, khu rừng; đối tượng của cấp bậc thứ hai là mặt đất bao la, không còn con người, làng mạc, núi đồi, cây cỏ, sông ngòi gì cả...; sau cùng là cấp bậc thứ ba, và đối tượng của cấp bậc này là không gian bao la. Sự trống không của không gian cũng tượng trưng cho một sự chuyển tiếp khi phép thiền định chuyển sang các đối tượng thuộc lãnh vực phi-hình-tượng trong các cấp bậc tiếp theo sau đó.

4- Cảm nhận về tri thức vô biên, tiếng Pa-li là *vinnanacayatana* (*vin* có nghĩa là tự nhiên như thế, không sáng tạo hay tạo dựng ra gì cả): là cách hướng tư duy vào sự vô tận của tri thức, không dừng lại ở một đối tượng tâm thần nào cả, chỉ cảm nhận được tri thức của mình mở rộng ra trong bầu không gian bao la của tâm thức. Bắt đầu từ cấp bậc này người hành thiền chuyển sang một lãnh vực tinh tế và khác hẳn so với ba cấp bậc trước đây, người hành thiền bắt đầu tập cảm nhận các hiện tượng phi-hình-tượng có nghĩa là các đối

tượng thuộc lãnh vực tâm thần (*arupavacara bhumi* / lãnh vực vô sắc giới). Khi đã tiếp cận với lãnh vực vô sắc thì người hành thiền cũng sẽ không còn cảm nhận được các hiện tượng thuộc lãnh vực của sắc giới nữa - tức là thuộc vào ba cấp bậc đầu tiên.

5- Cảm nhận thể dạng hư vô, tiếng Pa-li là *akincannayatana* (*akincanna*: không có gì gần bên cạnh): trong thể dạng này người hành thiền không còn cảm nhận được tri thức của mình tỏa rộng trong một bầu không gian vô tận, mà chỉ cảm nhận được một bầu không gian hoàn toàn trống không, một sự trống không tuyệt đối. Sự trống không ấy không phải là một đối tượng nhận biết mang tính cách một “thực thể”, chẳng hạn như không gian hay tri thức, mà chỉ là một “tên gọi”, một sự “chỉ định” (*pannatti / designation / appellation*) của tâm thức và do tâm thức “hình dung” ra. Bầu không gian trống không và vô tận đó không phải là một thực thể gọi là không gian mà chỉ là một sự “chỉ định” hay một sự “nhận biết” bởi tri thức (*a mental index*). Trong cái không gian trống không đó không hàm chứa hay tồn lưu bất cứ gì cả, mà đơn thuần chỉ có cảm tính về sự trống không.

6- Cảm-nhận-không-cảm-nhận, tiếng Pa-li là nevasannanasannayatana (*sanna-na-sanna: cảm-nhận-không-cảm-nhận*): là một thể dạng tâm thức không-cảm-nhận vô cùng tinh tế. Tuy nhiên người hành thiền cũng không phải là đã trút bỏ hay đã hoàn toàn đình chỉ được sự cảm nhận. Cũng dễ hiểu bởi vì thể dạng không cảm nhận đó luôn luôn phải đi kèm với một sự “ghi nhận” hay “nhận biết” tâm thần (a mental index). Nói cách khác thì dù đây là một tư duy thăng bằng trụ vào một sự suy tư duy nhất đi nữa - trong trường hợp này là thể dạng không-cảm-nhận - thì đây cũng là một tư duy đang vận hành, đang “nhận biết” được thể dạng ấy, tức là thể dạng cảm-nhận-không-cảm-nhận.

7- Cảm nhận tánh không tối thượng, tiếng Pa-li paramanuttarasunnata (*para: một thứ gì khác / another, anuttara: không vượt hơn được / insurpassable, sunnata: tánh không*) Buddhadasa gọi thể dạng này là “tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được”, Thanassaro Bhikkhu và Môhan Wijayaratna thì gọi là một sự “tập trung tâm thần không chủ đích” (*concentration sans indice / theme-*

less concentration / nimitto-ceto-samadhi) tức là tập trung tâm thức thật mạnh nhưng không hướng vào một đối tượng nào cả.

Trong thể dạng này tư duy sẽ trút bỏ được tất cả mọi sự diễn đạt và nhờ đó sẽ đạt được sự hiểu biết về mọi sự vật đúng như thế, nói cách khác là quán thấy được hiện thực và đây cũng là cách loại bỏ vô minh. Khi vô minh đã bị loại bỏ thì sự vận hành của uẩn thứ tư (*sankhara / formation karmique / “hành”, tức là sự hình thành của tác ý, và còn gọi là sự tạo nghiệp*) cũng sẽ bị đình chỉ. Sự đình chỉ của uẩn thứ tư này sẽ không làm phát sinh ra uẩn thứ năm tức là tri thức (*vinnana / consciousness / “thức”*), do đó “cái tôi” và cái “của tôi” cũng sẽ không có. Đây là sự Giải Thoát.

Bài kinh cũng cho biết rằng trong từng cấp bậc thuộc quá trình trên đây “tư duy của người tu tập cũng sẽ cảm thấy thích thú nơi ấy, trụ vào nơi ấy, tìm thấy sự giải thoát cho mình trong cảnh giới ấy”, điều này cho thấy rằng người tu tập trong các giai đoạn đầu cũng đã thừa hưởng được kết quả mang lại từ trình độ luyện tập của mình, chẳng hạn như ngay trong cấp bậc thứ nhất khi mới hình dung ra được

sự trống không của gian nhà, của ngôi làng và của khu rừng, thì người hành thiền cũng đã có thể an trú trong những nơi ấy để tìm cho mình một sự giải thoát nào đó, dù đây chỉ là một hình thức thật thô thiển của tánh không.

Ở mỗi cấp người hành thiền đều “hội nhập vào tánh không đích thật, không sai lầm và tinh khiết”, điều này cho biết rằng tánh không không phải là một thứ gì huyền bí và linh thiêng nằm bên ngoài tâm thức của người tu tập, mà đây chỉ là một thể dạng tâm thức mà chính mình phải tạo ra cho mình và cái thể dạng đó gồm có nhiều cấp bậc khác nhau. Cấp bậc cao nhất là “sự đình chỉ vận hành của sankhara” (*uẩn thứ tư, tức là quá trình diễn đạt các cảm nhận của ngũ giác tạo ra sự hình thành của tác ý còn gọi là sự tạo nghiệp*), là “sự tập trung cao độ của tâm thức không hướng vào một chủ đích nào”, là “tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được”, là “tánh không của tánh không”, là “niết-bàn”.

Sau đây là phần chuyển ngữ của Bài kinh dài về tánh không, đúng ra bài kinh này là một bài kinh nhằm bổ túc thêm cho bài kinh trên đây.

B- Mahasunnata-sutta **(Bài kinh dài về Tánh Không)**

Tôi từng được nghe như thế này:

Có lần Đấng Thế Tôn ngụ tại vùng của bộ tộc Thích-ca (*Sakka*) tại thành Ca-tì-la-vệ (*Kapilavatthu*) trong khu vườn Ni-câu-đa (*Nigrodha*). Vào buổi sớm tinh sương, Đấng Thế Tôn mặc áo cà-sa, khoác thêm y thượng (*áo ấm mặc thêm bên ngoài*), ôm bình bát đi vào thành Ca-tì-la-vệ để khát thực. Sau khi khát thực ở thành Ca-tì-la-vệ, ăn xong và trở về thì Đấng Thế Tôn thân hành đến nơi trú ngụ của một người dân Sakka (*dân thuộc bộ tộc Thích-ca*) là Kala-khemaka để nghỉ trưa. Hôm ấy nhiều chỗ nằm đã được dọn sẵn tại nơi trú ngụ của người dân Sakka tên là Kala-khemaka này. Đấng Thế Tôn trông thấy có nhiều chỗ nghỉ ngơi được dọn sẵn. Khi nhìn thấy các chỗ nghỉ ngơi ấy Đấng Thế Tôn bèn tự hỏi: “Nếu có nhiều chỗ nghỉ ngơi như thế này thì tất phải có nhiều tỳ-kheo đang sinh hoạt nơi đây?”

Trong lúc ấy thì vị Tôn Kính A-nan-đa cùng với một số các tỳ-kheo khác còn đang lo

may mặc (*trong kinh gốc bằng tiếng Pa-li là civarakamma: civara là áo màu nghệ, kamma có nghĩa là làm hay hành động*) ở nhà của một người dân Sakka khác tên là Ghata. Đến chiều tối sau khi buổi thiền định một mình chấm dứt thì Đấng Thế Tôn thân hành đến nhà của vị Sakka tên là Ghata. Khi đến nhà người này thì Đấng Thế Tôn ngồi vào một chiếc ghế đã được đặt sẵn. Sau khi an tọa thì Ngài hỏi vị Tôn Kính A-nan-đà như thế này:

- “Có nhiều chỗ nghỉ ngơi đã được dọn sẵn ở nhà của vị Sakka là Kala-khemaka. Vậy tất có nhiều tỳ-kheo đang sinh hoạt nơi ấy?”

- “Bạch Thế Tôn, quả đúng như thế, có nhiều chỗ nghỉ ngơi được dọn sẵn tại nhà của vị Sakka tên là Kala-khemaka. Nhiều vị tỳ-kheo đang sinh hoạt ở đây, [vì] hiện nay là lúc đang phải may mặc” (*sau mùa kiết hạ thì các tỳ-kheo thường lưu lại thêm một thời gian ngắn để giúp nhau may mặc trước khi quay về địa phương của mình*).

- “Này A-nan-đà, người tỳ-kheo không được tỏ ra nổi bật [hơn các người khác] trong cuộc sống tập thể (*tức là làm cho người khác*

phải chú ý và thán phục mình, trong nguyên bản tiếng Pa-li là sobhati có nghĩa là chói sáng, rạng rỡ, làm đẹp để người khác chú ý đến mình. Các bản tiếng Anh và tiếng Pháp dịch chữ này khá từ chương và gọi là “chiếu sáng”: briller / shine), không được tìm kiếm lạc thú trong cuộc sống tập thể, không được tìm cách khiến người khác chú ý đến mình trong cuộc sống tập thể, nếu người ấy [thật sự] muốn tìm kiếm [cho mình] niềm an vui trong cuộc sống tập thể, niềm vui thú trong cuộc sống tập thể, niềm hân hoan trong cuộc sống tập thể. Thế nhưng, này A-nan-đà, một người tu hành không thể nào lại chỉ biết tìm sự thỏa mãn trong cuộc sống tập thể, lạc thú trong cuộc sống tập thể, thụ hưởng [tiện nghi] trong cuộc sống tập thể. Nếu [chỉ biết] tìm kiếm sự an vui trong cuộc sống tập thể, sự thích thú trong cuộc sống tập thể, sự thụ hưởng trong cuộc sống tập thể, thì người ấy sẽ chẳng bao giờ tìm được dễ dàng, không hề trở ngại và không khó khăn, niềm vui thú thật sự của sự từ bỏ (tức là cuộc sống xuất gia), niềm vui thú trong sự đơn độc, niềm vui thú trong sự an bình, niềm vui thú trong sự tỉnh thức.

“Thật thế, này A-nan-đà người tỳ-kheo không thể nào lại chỉ biết tìm sự thỏa mãn trong cuộc sống tập thể, sự thích thú trong cuộc sống tập thể, sự thụ hưởng trong cuộc sống tập thể. [Nếu người ấy chỉ biết] tìm sự thỏa mãn trong cuộc sống tập thể, sự thích thú trong cuộc sống tập thể, sự thụ hưởng trong cuộc sống tập thể, [thì người ấy] sẽ chẳng bao giờ hội nhập và thường trú trong thể dạng giải thoát của tâm thức được, [dù chỉ là] tạm thời và vẫn còn vướng mắc trong sự thích thú, hay vĩnh viễn và vượt khỏi mọi sự khích động. Thế nhưng, một người tỳ-kheo cũng không thể nào sống đơn độc, tách rời ra khỏi tập thể, [mà lại] có thể hội nhập và thường trú trong sự giải thoát, [dù chỉ là] tạm thời và vẫn còn vướng mắc trong sự thích thú, hoặc vĩnh viễn và vượt khỏi mọi sự khích động được.

“Này A-nan-đà, Ta không hình dung ra được bất cứ một thể dạng nào mà sự đổi thay và biến dạng [của nó] lại không mang lại lo buồn, ta thán, đón đau, khôn cùng và tuyệt vọng cho một người chỉ biết say mê thể dạng ấy và tìm kiếm sự thích thú trong thể dạng ấy.

“Thế nhưng có một nơi an trú [trong tâm thức] mà Như Lai (*Như Lai có nghĩa là Như*

*Thế - Ainsité / Suchness - , đây là tên gọi mà Đức Phật dùng để tự xưng mình. Đối với Phật Giáo thì bản thể của Hiện Thực chỉ là “như thế”, cái bản thể ấy luôn vẫn là như thế, nó không từ đâu đến và cũng chẳng đi đâu cả) đã khám phá ra được, nơi ấy Như Lai không hướng vào bất cứ một chủ đề [suy tư] nào mà chỉ hội nhập và thường trú trong sự trống không của nội tâm. Trong lúc thường trú nơi ấy và xuyên qua cảnh giới ấy, nếu có những người đến viếng Như Lai, thì dù họ là các tỳ-kheo hay tỳ-kheo-ni, là người thế tục, là đàn ông hay đàn bà, là vua chúa, là quan lại chôn triều đình, là các vị lãnh đạo giáo phái và các môn đệ của họ, thì tâm thức của Như Lai [lúc nào cũng] hướng vào sự đơn độc, mở rộng vào sự đơn độc, tiếp nhận sự đơn độc, nhìn vào sự đơn độc, tận hưởng sự từ bỏ (*nếp sống của người xuất gia*), và sau khi đã loại bỏ được các phẩm năng cơ bản (*basic qualities*) làm dấy lên các sự xao động tâm thần, thì Như Lai chỉ đàm đạo với họ về những gì thật cần thiết và để tự họ cáo từ.*

“Vì thế, này A-nan-đà, nếu một tỳ-kheo mong cầu: ‘Xin cho tôi được hòa nhập và an trú

trong sự trống không của nội tâm', thì người ấy phải hướng tâm thức mình vào nội tâm, trụ lại nơi ấy, hội nhập vào nơi ấy, tập trung thật vững vàng vào nơi ấy. Vậy làm thế nào để người tỳ-kheo có thể đạt được một tâm thức biết hướng vào nơi ấy, trụ lại nơi ấy, hội nhập vào nơi ấy, tập trung thật vững vàng hướng vào nơi ấy? Đây là trường hợp của người tỳ-kheo đã loại bỏ được sự thêm muốn dục tính, loại bỏ được các phẩm tính chưa được hoàn hảo (*unskillful qualities*) - đề hội nhập và thường trú trong cấp bậc thiền-na (jhana) thứ nhất... trong cấp bậc thiền-na thứ hai... thứ ba... thứ tư: [tức là] thể dạng tinh khiết của sự thanh thản và tỉnh thức, không-thích-thú cũng không-khổ-đau. Đây là cách mà một người tỳ-kheo đạt được một tâm thức thăng bằng [trong sự trống không] của nội tâm, trụ lại nơi ấy, hội nhập vào nơi ấy, tập trung vào nơi ấy.

“Người ấy hội nhập vào sự trống không nội tâm. Khi đã hội nhập vào sự trống không nội tâm thì tâm thức của người ấy không còn cảm nhận sự thích thú, sự toại nguyện, [mà chỉ] phát huy thật thăng bằng và tận hưởng sự trống không ấy trong nội tâm. Đây là cách

mà người này đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Người ấy hội nhập vào tánh không thuộc bên ngoài... *(tức là sự trống không thuộc bên ngoài tâm thức: thí dụ như sự hoang vắng của một khu rừng chẳng hạn)*

“Người ấy hội nhập vào tánh không thuộc bên trong và cả bên ngoài... *(bên trong có nghĩa là bên trong tâm thức: thí dụ như “bầu không gian của tri thức vô tận” thuộc bên trong tâm thức chẳng hạn)*

“Người ấy hội nhập vào thể dạng thăng bằng không xao động. Khi đã hội nhập vào thể dạng thăng bằng không xao động thì tâm thức của người ấy sẽ không cảm nhận sự thích thú, sự thỏa mãn, [mà chỉ] phát huy thật vững vàng và tận hưởng thể dạng thăng bằng không xao động ấy. Nếu đúng như thế thì người này sẽ hiểu rằng: ‘Khi tôi đã hội nhập vào sự thăng bằng không xao động ấy thì tâm thức tôi không cảm nhận sự thích thú, sự thỏa mãn, [mà chỉ] phát huy vững vàng và tận hưởng thể dạng thăng bằng không xao động ấy’. Đây là cách mà người này đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Người ấy hội nhập vào tánh không bên ngoài...

“Người ấy hội nhập vào tánh không bên trong và cả bên ngoài...

“Người ấy hội nhập vào thể dạng thẳng bằng không xao động. Khi đã hội nhập vào thể dạng thẳng bằng không xao động thì tâm thức của người ấy sẽ không cảm nhận sự thích thú, sự thỏa mãn, [mà chỉ] phát huy vững vàng và tận hưởng thể dạng thẳng bằng không xao động ấy. Trong trường hợp này, người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Khi tôi hội nhập vào sự thẳng bằng không xao động ấy, thì tâm thức tôi không cảm nhận sự thích thú, sự toại nguyện, [mà chỉ] phát huy vững vàng và tận hưởng thể dạng thẳng bằng không xao động ấy’. Đây là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Nếu đúng như thế thì người này sẽ giữ được tâm thức thật vững vàng ở thể dạng ấy, trụ vào thể dạng ấy và tập trung vào chủ đề thứ nhất của sự chú tâm (*giúp để thực hiện tánh không*).

“Người ấy hội nhập vào tánh không của nội tâm. Khi đã hội nhập vào tánh không của

nội tâm, thì tâm thức của người ấy sẽ cảm nhận được sự thích thú, tìm thấy sự toại nguyện, phát huy vững vàng và tận hưởng tánh không ấy của nội tâm. Nếu đúng như thế thì người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Khi tôi hội nhập vào tánh không nội tâm thì tâm thức tôi sẽ cảm nhận được sự thích thú, sự toại nguyện, phát huy thật vững vàng và tận hưởng sự trống không ấy của nội tâm’. Đây là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Người ấy hội nhập vào tánh không bên ngoài...”

“Người ấy hội nhập vào tánh không bên trong và cả bên ngoài...”

“Người ấy hội nhập vào sự thăng bằng không xao động. Trong khi hội nhập vào sự thăng bằng không xao động, tâm thức của người ấy cảm nhận được sự thích thú, tìm thấy sự toại nguyện, phát huy vững vàng và tận hưởng thể dạng thăng bằng không xao động ấy. Nếu đúng như thế thì người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Trong khi tôi hội nhập vào sự thăng bằng không xao động ấy, tâm thức tôi cảm nhận được sự thích thú, tìm thấy sự toại nguyện, phát huy vững vàng

và tận hưởng thể dạng thăng bằng không xao động ấy’. Đây là cách người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Trong lúc an trú trong thể dạng ấy và xuyên qua thể dạng ấy, nếu tâm thức của người tỳ-kheo nghĩ [trong tâm thức] rằng mình muốn đi lui hay bước tới, thì người ấy [cũng sẽ] đi lui hay bước tới, và sẽ hiểu rằng: ‘Trong khi tôi đang bước thì không có tham ái (*covetousness*), lo buồn, ác ý hay các phẩm tính chưa hoàn hảo nào xâm chiếm lấy tôi’. Đây là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Trong lúc an trú trong thể dạng ấy và xuyên qua thể dạng ấy, nếu tâm thức của người ấy nghĩ rằng mình muốn đứng... ngồi... hay nằm, thì người ấy [cũng sẽ] đứng, ngồi hay nằm, [và trong tâm thức sẽ nghĩ rằng]: ‘Trong khi tôi đang nằm thì không có tham ái, lo buồn, ác ý hay các phẩm tính chưa hoàn hảo nào xâm chiếm lấy tôi’. Đây là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Trong lúc an trú trong thể dạng ấy và xuyên qua thể dạng ấy, nếu tâm thức của người ấy nghĩ rằng mình muốn nói, thì người ấy sẽ

quyết tâm: ‘Tôi nhất quyết không nói những gì thấp hèn, nhằm nhí, tầm thường, thô bỉ, ti tiện, không mang lại sự tỉnh ngộ, không đánh tan được sự mê đắm, không mang lại sự đình chỉ, sự thanh thản, sự hiểu biết trực tiếp, sự tỉnh thức và sự Giải Thoát - chẳng hạn như không phẩm bình về những chuyện liên quan đến vua chúa, trộm cắp, quan lại chốn triều đình, các chuyện quân sự, chiến tranh, các chuyện khiếp đảm, các món ăn, thức uống, quần áo, bàn ghế, tủ giường, trang sức, nước hoa, thân quyến, xe cộ, làng mạc, tỉnh thành, đồng áng, đàn bà, các đảng anh hùng, những chuyện ba hoa ngoài đường phố hay (*các chuyện tâm sự hoặc “khó nói”*) trong những nơi kín đáo, các chuyện bịa đặt liên quan đến cái chết, hoặc đủ mọi thứ chuyện thù dật khác, các chuyện sáng tạo ra thế giới, đại dương, bàn luận về các sự vật có hay không có hiện hữu’. Đây là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Thế nhưng [khi đã nhất quyết]: ‘Tôi chỉ nói lên những lời thận trọng nhằm phát huy sự hiểu biết, mang lại sự tỉnh ngộ, đánh tan sự mê đắm, mang lại sự đình chỉ, sự thanh thản, sự quán thấy trực tiếp, sự tỉnh thức và sự Giải

Thoát - chẳng hạn như nói lên sự khiêm tốn, sự toại nguyện, sự đơn độc, những lời ngay thật, nêu cao sự kiên trì, đạo đức, sự chú tâm, sáng suốt, buông xả, trí tuệ, giác ngộ và sự Giải Thoát'. Đây chính là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Trong khi thường trú trong thể dạng ấy và xuyên qua thể dạng ấy, nếu tâm thức của người ấy nghĩ rằng mình muốn suy nghĩ, thì người ấy sẽ quyết tâm: ‘Tôi nhất quyết không suy nghĩ những gì thấp hèn, nhảm nhí, tầm thường, thô bỉ, ti tiện, không mang lại sự tỉnh ngộ, đánh tan được sự mê muội, mang lại sự đình chỉ, sự thanh thản, sự quán thấy trực tiếp, sự tỉnh thức và sự Giải Thoát - chẳng hạn như không suy nghĩ về những thứ ám ảnh dục tính, các tư duy bệnh hoạn, các ý đồ độc ác’. Đây là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Thế nhưng [khi đã nhất quyết]: ‘Tôi chỉ suy nghĩ về những gì cao quý, vượt bậc (onward-leading), trực tiếp mang lại sự hòa dịu cho những người chung quanh - chẳng hạn như suy nghĩ về sự từ bỏ, về các tư duy lành mạnh, các ý nghĩ vô hại. Đây là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Này A-nan-đà, có năm mỗi dây trói buộc về dục tính. Vậy năm mỗi dây ấy là gì? Đây là: Hình tướng nhận biết được bằng mắt - thích thú, vui mắt, duyên dáng, quyến rũ, thèm muốn, khêu gọi. Âm thanh nhận biết được bằng tai... Mùi nhận biết được bằng mũi... Vị nhận biết được bằng lưỡi.... Cảm giác va chạm nhận biết được bằng thân thể. Đây là năm mỗi dây dục tính mà người tỳ-kheo phải thường xuyên cảnh giác: ‘Bất cứ lúc nào hoặc chỉ trong một vài trường hợp xảy ra, tôi nhận biết được là năm mỗi dây dục tính ấy [thật sự] có hiện ra trong tôi hay không?’. Sau khi suy xét và nếu người tỳ-kheo nhận thấy rằng: ‘Trong hoàn cảnh này hay hoàn cảnh nọ, tôi nhận biết được năm mỗi dây dục tính đó [thật sự] có hiện ra trong tôi’. Nếu đúng như thế thì người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Sự đam-mê và thèm-muốn (*desir-passion*) về năm mỗi dây dục tính vẫn chưa được loại bỏ trong tôi’. Đây chính là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy (*nhận biết được năm mỗi dây dục tính đang chi phối mình cũng đã là một sự tỉnh thức, bởi vì có những lúc đau buồn và khổ sở thế nhưng mình lại không hề ý thức được đây là do tác động của năm mỗi dây dục tính gây ra*).

“Có năm thứ cấu-hợp của sự bám-víu (*ngũ uẩn*) mà người tỳ-kheo phải chủ động và theo dõi sự phát sinh và tan biến [của chúng]: ‘Chẳng hạn như hình tướng (*forms / sắc*), nguyên nhân làm phát sinh ra chúng, sự tan biến của chúng. Chẳng hạn như sự cảm nhận (*feeling / thọ*)... Chẳng hạn như sự nhận thức (*perception / tưởng*)... Chẳng hạn như những sự tạo dựng (*fabrications / hành*)... Chẳng hạn như tri thức (*consciousness / thức*). Chẳng hạn như nguyên nhân làm phát sinh ra chúng, sự tan biến của chúng’. Nếu chủ động và theo dõi được sự phát sinh và tan biến của năm thứ cấu-hợp của sự bám-víu ấy, thì người tỳ-kheo sẽ loại bỏ được ý nghĩ cho rằng năm thứ cấu-hợp của sự bám-víu ấy “chính là tôi”. Nếu đúng như thế, thì người ấy sẽ hiểu rằng: ‘Tôi loại bỏ mọi ý nghĩ tự tôn và không nhận rằng năm thứ cấu-hợp của sự bám-víu “chính thật là tôi’. Đây là cách mà người ấy đạt được sự tỉnh thức đúng vào lúc ấy.

“Này A-nan-đà, những phẩm tính ấy (*quán thấy tính cách vô ngã của ngũ uẩn*) vô cùng thiện xảo, cao quý, siêu nhiên, mà những kẻ hung ác (*Evil One*) không thể nào đạt được.

“Này A-nan-đà, theo ý của người thì vì mục đích nào mà một người đệ tử nên bước theo vị thầy, mặc dù phải chịu mọi sự ngược đãi.

“Bạch Thế Tôn, đối với chúng tôi thì giáo huấn bắt nguồn từ Đấng Thế Tôn, Ngài là Vị chỉ đạo, là Người phân xử. Vì thế tốt hơn hết xin Đấng Thế Tôn hãy giải thích cho câu hỏi ấy. Sau khi được nghe Đấng Thế Tôn giải thích thì các tỳ-kheo sẽ ghi nhớ ý nghĩa của những lời giải thích ấy”.

“Này A-nan-đà, quả không tốt cho người đệ tử bám sát vào một vị Thầy để nghe giảng, nghe kệ *(trong nguyên bản là các tiết thơ, điều này cho thấy rằng ngay vào thời kỳ khi Đức Phật còn tại thế, các bài giảng cũng đã được chuyển thành kệ hay thơ để dễ học và dễ nhớ)* và giáo lý. Tại sao lại như thế? Này A-nan-đà, từ lâu nay người đã từng được nghe những lời giáo huấn, từng ghi nhớ, thảo luận, kết hợp và thẩm xét những lời giáo huấn ấy bằng trí thông minh của mình, và cũng đã thấu triệt được những lời giáo huấn ấy dựa vào các quan điểm của chính mình. Thế nhưng khi phải nói lên [những điều ấy] thì phải thật thận trọng, nhất thiết phải mang lại sự tỉnh thức, giác ngộ

và Giải Thoát - chẳng hạn như nói lên những lời khiêm tốn, sự toại nguyện, nếp sống đơn độc, sự ngay thật, khuyến khích sự kiên trì, đạo đức, tập trung, sự sáng suốt, buông xả, trí tuệ, giác ngộ và sự Giải Thoát: Chính vì muốn được nghe những lời nói ấy mà người đệ tử nên bước theo người thầy và kết chặt với người thầy, mặc dù phải chịu mọi sự ngược đãi.

“[Thế nhưng] trong trường hợp ấy [cũng có thể] xảy ra sự hủ hóa cho người thầy, sự hủ hóa cho người đệ tử, sự hủ hóa cho người có cuộc sống đạo hạnh.

“Vậy sự hủ hóa của người thầy có nghĩa là gì? Có những trường hợp mà người thầy chọn cho mình một lối sống ẩn dật: một nơi hoang dã, dưới bóng cây, một ngọn núi, một hẻm vực, một hang động, một triền đồi, một nghĩa địa, một góc rừng thâm u, một nơi lộ thiên, hoặc một đồng rom. Khi người thầy sống trong cảnh cô tịch ấy, thì từ những nơi thành thị đến chốn thôn quê, nào là các vị Bà-la-môn (*giai cấp cao nhất trong bốn giai cấp xã hội thời bấy giờ, gồm các tu sĩ, hạng quý tộc, người có học...*), các người chủ gia đình (*tức những người thế tục*) kéo nhau đến viếng.

Khi những người này đến viếng thì người thầy sẽ bị thu hút bởi những thứ làm cho mình bị mê hoặc, rơi vào sự thèm muốn của cái, thích quay lại lối sống xa hoa. Đây gọi là một vị thầy vướng mắc vào sự hủ hóa của người thầy. Người thầy không còn cưỡng lại được trước những sự xấu xa, và các phẩm tính chưa được hoàn hảo (*unkillful qualities*) sẽ phát lộ ra, tiếp tục đưa đến sự hình thành, mang lại mọi thứ phiền muộn, khổ đau, đưa đến sự tái sinh, già nua và cái chết. Đây chính là sự hủ hóa của một người thầy.

“Sự hủ hóa của người đệ tử là gì? Người đệ tử của vị thầy ấy bắt chước thầy mình chọn một lối sống ẩn dật: một nơi hoang dã, một bóng cây... Khi người đệ tử sống trong cảnh cô tịch ấy, thì từ những nơi thành thị đến chốn thôn quê, nào là những người Bà-la-môn, những người chủ gia đình kéo nhau đến viếng. Khi những người này đến viếng thì người đệ tử sẽ bị thu hút bởi những thứ làm cho mình bị mê hoặc, rơi vào sự thèm muốn của cái, thích quay lại lối sống xa hoa. Đây gọi là một người đệ tử vướng mắc vào sự hủ hóa của người đệ tử. Người [đệ tử] ấy không

còn cưỡng lại được trước những sự xấu xa, và các phẩm tính chưa được hoàn hảo sẽ phát lộ ra, tiếp tục đưa đến sự hình thành, mang lại mọi thứ phiền muộn, khổ đau, đưa đến sự tái sinh, già nua và cái chết. Đây chính là sự hủ hóa của một người đệ tử.

“Sự hủ hóa của một người có cuộc sống đạo hạnh là gì? Một Đấng Như Lai hiện ra trong thế giới, xứng đáng và giác ngộ, vẹn toàn trong sự hiểu biết và phẩm hạnh, vượt lên trên tất cả khó khăn, quán thấy thế giới một cách chính xác, đây là Vị Hướng Dẫn toàn năng giúp những ai mong muốn được biến cải, là một Vị Thầy cho cả thiên nhân lẫn con người, là Vị Giác Ngộ, là Đấng Thế Tôn. Vị ấy chọn một cuộc sống ẩn dật: một nơi hoang dã, một bóng cây, một ngọn núi, một hẻm vực, một hang động, một triền đồi, một nghĩa địa, một góc rừng thâm u, một nơi lộ thiên, hay một đồng rơm. Khi Vị ấy sống trong cảnh cô tịch, thì từ những nơi đô thị đến chốn thôn quê, nào những người Bà-la-môn, những người chủ gia đình kéo nhau đến viếng. Khi những người này đến viếng thì Vị ấy không hề bị thu hút bởi những thứ có thể làm cho mình bị mê hoặc, không rơi vào sự

thèm muốn của cái, không thích quay lại sự xa hoa. [Thế nhưng] một người đệ tử của Vị Thầy ấy bắt chước theo lối sống cô tịch của Vị Thầy mình, chọn cho mình một chốn ẩn cư: một nơi hoang dã, một bóng cây, một ngọn núi..., hay một đồng rom. Khi người ấy sống trong cảnh cô tịch thì từ những nơi thành thị đến chốn thôn quê, nào là những người Bà-la-môn, những người chủ gia đình đến viếng. Khi những người này đến viếng thì người đệ tử bị thu hút bởi những thứ làm cho mình bị mê hoặc, rơi vào sự thèm muốn của cái, thích quay lại lối sống xa hoa. Đây gọi là một người có cuộc sống đạo hạnh vướng mắc vào sự hủ hóa của những người có cuộc sống đạo hạnh. Người ấy không còn cưỡng lại được những sự xấu xa, và các phẩm tính chưa được hoàn hảo sẽ phát lộ ra, tiếp tục đưa đến sự hình thành, mang lại mọi thứ phiền muộn, khổ đau, đưa đến sự tái sinh, già nua và cái chết. Đây là sự hủ hóa của một người có một cuộc sống đạo hạnh.

“Này A-nan-đà, trên khía cạnh đó thì sự hủ hóa của một người có cuộc sống đạo hạnh ngày càng mang lại khổ đau và cay đắng, nặng nề hơn cả sự hủ hóa của một người thầy hay

của một người đệ tử. Sự hủ hóa đó sẽ khiến cho người ấy mất tất cả.

“Vì thế, này-A-nan-đà, hãy đến với Như Lai trong tình bằng hữu, không nên chống báng (*in opposition / chống đối, nghi ngờ*), đây là cách mang lại cho mình sự an lành và phúc hạnh lâu bền.

“Vậy người đệ tử đến với người thầy bằng cách chống báng và thiếu tình bằng hữu sẽ như thế nào? Đây là trường hợp khi người thầy thuyết giảng Dhamma (*Đạo Pháp*) cho các đệ tử với tình thương mến và lòng thiện cảm của mình, mong cầu các đệ tử được mọi sự an lành: ‘Đây là sự an lành và niềm phúc hạnh cho các đệ tử’. [Thế nhưng] các đệ tử thì lại lơ là không chịu lắng nghe, không hướng tâm vào sự giác ngộ. Nếu chỉ quan tâm đến những gì bên cạnh thì tất nhiên họ sẽ đi lệch ra bên ngoài những lời giảng huấn của người thầy. Đây là cách mà các người đệ tử đến với người thầy như những người chống báng, không phải là bằng hữu.

“Vậy những người đệ tử đến với người thầy với tình bằng hữu và không chống báng sẽ như thế nào? Đây là trường hợp khi người

thầy thuyết giảng Dhamma (*Đạo Pháp*) cho các đệ tử với tất cả tình thương mến và lòng thiện cảm của mình, mong cầu các đệ tử được mọi sự an lành: ‘Đây là sự an lành và niềm phúc hạnh cho các đệ tử’. Các đệ tử thì lắng tai nghe và hướng tâm vào sự giác ngộ. Nhờ không hướng nhìn vào những gì bên cạnh nên họ sẽ không đi lệch ra ngoài những lời giáo huấn của người thầy. Đây là cách mà các người đệ tử đến với người thầy như bằng hữu, không phải là những người chống báng.

“Vì thế, này A-nan-đà, hãy đến với Như Lai trong tình bằng hữu, không nên chống báng. Đây là cách mang lại cho mình sự an lành và phúc hạnh lâu bền.

“Ta không đón tiếp người một cách hời hợt như người thợ đồ gốm xoa nước lên những vật dụng bằng đất khi đang nặn. Quả trách và quả trách, Ta sẽ còn nói lên những lời quả trách. Thúc dục và thúc dục, Ta sẽ còn nói lên những lời thúc dục. Hầu những gì thiết yếu và giá trị sẽ mãi được trường tồn”.

Đấng Thế Tôn thuyết giảng như thế. Vị Tôn Kính A-nan-đà rất thán phục và hân hoan đón nhận những lời giảng ấy của Đấng Thế Tôn.

Vài lời ghi chú

Trong bài kinh này trước hết Đức Phật đưa ra các lời khuyên giúp những người tu hành, dù họ là các vị tỳ-kheo, các vị thầy hay những người đệ tử, hiểu được là mình phải hành xử như thế nào trong cuộc sống tập thể, hoặc trong chốn cô tịch nhằm tạo ra những điều kiện thuận lợi cho việc tu tập. Các lời khuyên này khá đơn giản và dễ hiểu. Người tỳ-kheo nếu muốn tìm thấy niềm an vui và hân hoan trong nếp sống tập thể tức là trong tăng đoàn, thì không được tỏ ra sáng chói và trội hơn người khác. Thế nhưng trong nếp sống đó người tỳ-kheo cũng không phải chỉ biết nghĩ đến lạc thú, sự tiên nghi mà phải nhìn xa hơn, phải nghĩ đến việc tu tập và sự giải thoát.

Trong trường hợp mà người tỳ-kheo, hay người thầy, hoặc người đệ tử phải chọn cho mình một chốn cô tịch để tu tập thì phải hiểu rằng nếu có những người thế tục đến tìm thì cũng không được để “bị thu hút bởi những thứ có thể làm cho mình bị mê hoặc, và khiến cho mình bị hủ hoá”. Ngày nay người Phật tử đến chùa thì cũng nên xem đây là một dịp để tỏ lòng thành kính đối với chư Phật và để đến gần

với chư Phật hơn, và không nên xem đây như một bốn phận phải cúng dường và cung phụng các vị thầy, vì đây chỉ là một sự mua chuộc có thể làm cho các vị thầy bị hủ hóa. Về phần những người xuất gia nơi chùa chiền thì cũng không được để ý xem người Phật tử đến chùa có mang lễ vật hay không, và nhất là không nên nhìn họ qua bất cứ hình tướng nào, dù họ là nữ hay nam giới thì cũng chỉ nhìn thấy họ tương tự như những “tấm da căng thật thẳng bằng một trăm cái cọc, không còn dính một chút mỡ nào”, dù đây là mỡ bụng hay mỡ mông.

Ngoài những điều bình dị và dễ nhận thấy trên đây thì bài kinh còn nêu lên những điểm thật khó nhận biết và vô cùng sâu sắc, chẳng hạn như đoạn sau đây:

“Thế nhưng có một nơi an trú [trong tâm thức] mà Như Lai đã khám phá ra được, nơi ấy Như Lai không hướng vào bất cứ một chủ đề [suy tư] nào mà chỉ hội nhập và thường trú trong sự trống không của nội tâm. Trong lúc thường trú nơi ấy và xuyên qua cảnh giới ấy, nếu có những người đến viếng Như Lai, thì dù họ là các tỳ-kheo hay tỳ-kheo-ni, là người thế tục, là đàn ông hay đàn bà, là vua chúa,

là quan lại chốn triều đình, là các vị lãnh đạo giáo phái và các môn đệ của họ, thì tâm thức của Như Lai [lúc nào cũng] hướng vào sự đơn độc, mở rộng vào sự đơn độc, tiếp nhận sự đơn độc, nhìn vào sự đơn độc, tận hưởng sự từ bỏ, và sau khi đã loại bỏ được các phẩm năng cơ bản làm dấy lên các sự xao động tâm thần, thì Như Lai chỉ đàm đạo với họ về những gì thật cần thiết và để tự họ cáo từ”.

Câu này cho thấy rằng Đức Phật luôn thường trú trong tánh không, và cái tánh không ấy không phải là một cõi hư vô, một nơi không hàm chứa gì cả, mà đúng ra là một thể dạng tâm thức tràn ngập an bình, vắng lặng và tỉnh giác bên trong tâm thức Ngài. Thể dạng đó không phải là một sự tê liệt hay trống rỗng của tâm thức, mà đúng hơn là một thể dạng bén nhạy và chủ động thật cao độ của giác cảm, một sự tập trung phi thường của sự chú tâm luôn mở rộng vào thực tại, giúp cho Đức Phật vẫn tiếp tục tiếp kiến những người đến viếng và thuyết giảng cho họ nghe” về những gì thật cần thiết và để cho họ tự cáo từ”.

Những người còn đang trong thời kỳ tu tập thì chỉ có thể đạt được thể dạng tỉnh thức

ấy vào “đúng những thời điểm mà họ đạt được tánh không dưới những thể dạng chưa hoàn hảo”, riêng đối với Đức Phật thì thể dạng “tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được” ấy luôn là một thể dạng trường tồn, hiện hữu thường xuyên trong tâm thức Ngài, và Ngài cũng đã nói lên điều ấy trong bài kinh thứ nhất (*Culasunnata-sutta*) trên đây khi người đệ tử A-nan-đà hỏi Ngài rằng có phải là trước đây Ngài cũng đã từng an trú trong tánh không ấy hay không:

- “Bạch Thế Tôn, có lần Ngài ngụ ở thi trấn Nagaraka thuộc xứ của dân Sakka. Vào dịp ấy và trước mặt Ngài tôi đã được nghe chính Ngài nói lên như thế này: ‘Này A-nan-đà, Ta luôn an trú trong tánh không, và đang trong lúc này thì Ta lại càng an trú sâu xa hơn nữa’. Bạch Thế Tôn, tôi nghĩ rằng tôi đã nghe đúng như thế, và hiểu đúng như thế?”

Đấng Thế Tôn đáp lại như sau:

- “Quả đúng như thế, này A-nan-đà, những gì người đã được nghe thấy đúng là như thế; những gì người hiểu được cũng đúng là như thế. Đang trong lúc này, và cũng tương tự như trước đây Ta từng an trú trong tánh

không, nay Ta lại càng an trú sâu xa hơn trong tánh không”.

Thật ra không những Ngài chỉ bắt đầu an trú trong tánh không từ khi Ngài ngụ ở thị trấn Nagaraka thuộc xứ của người dân Sakka, mà Ngài đã thường xuyên an trú trong thể dạng ấy từ khi Ngài đạt được Giác Ngộ sau đêm thiền định nơi khu rừng Âu-lâu-tần-loa khi còn trẻ. Sau khi đạt được thể dạng ấy thì Ngài cũng đã tự hỏi “Thế nhưng con người thường tình có đủ sức hiểu được cái tánh không ấy hay không?”.

Tuy tự hỏi như thế nhưng Ngài cũng đã quyết tâm tìm mọi cách để truyền lại cái kinh nghiệm độc đáo và vô song ấy cho tất cả chúng sinh. Ngài thiết lập Tăng Đoàn, thuyết giảng Đạo Pháp, chọn một lối sống tinh khiết để làm gương cho các đệ tử, đã hy sinh và tận dụng kiếp nhân sinh cuối của mình nhằm mang lại sự an lành cho mỗi chúng sinh. Cho đến một hôm thì kiệt lực và Ngài đã phải nằm xuống cỏ và lá khô trên mặt đất giữa hai gốc cây sa-la trong một khu rừng, để hòa nhập vĩnh viễn vào thể dạng của “tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được” mà Ngài đã khám phá ra trong tâm thức của chính mình bốn mươi lăm năm về trước.

Ngoài ra trong bài kinh trên đây Đức Phật còn nói với A-nan-đà một câu mà chúng ta phải luôn ghi nhớ: “Này A-nan-đà hãy đến với Như Lai trong tình bằng hữu, không nên chống báng. Đây là cách mang lại cho mình sự an lành và phúc hạnh lâu bền”. Thật thế trong tất cả các kinh sách Phật Giáo không có một câu nào hay một đoạn nào Đức Phật kêu gọi các đệ tử phải tôn vinh mình như một vị thánh nhân hay một nhân vật nắm giữ một quyền uy tối thượng, mà Ngài chỉ kêu gọi A-nan-đà hãy đến với Ngài như một người bạn chân tình. Phần đông chúng ta hôm nay lại đặt Đức Phật vào một vị trí thật cao bên ngoài tâm thức mình nhằm để tôn thờ, van xin và cầu khẩn, thay vì mở rộng con tim của mình để cùng với Đức Phật hòa nhập vào bầu không gian vô tận của “tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được” mà Đức Phật đã khám phá ra và đã truyền lại cho tất cả chúng ta hôm nay.

Câu nói sau cùng của Đức Phật trong bài kinh cũng đáng cho chúng ta phải luôn ghi nhớ:

“[Này A-nan-đà], Ta không đón tiếp người một cách hời hợt như người thợ đồ gốm xoa nước lên những vật dụng bằng đất còn đang

nạn. Quả trách và quả trách, Ta sẽ còn nói lên những lời quả trách. Thúc dục và thúc dục, Ta sẽ còn nói lên những lời thúc dục. Hầu những gì thiết yếu và giá trị sẽ mãi được trường tồn”.

Đức Phật không đến với chúng ta hời hợt như người thợ đồ gốm xoa nước lên những chiếc bình đất đang nạn để làm cho chúng được nhẵn và bóng. Vậy nếu hôm nay chúng ta hành động ngược lại với những lời chân tình và thiết tha mà Đức Phật đã khuyên bảo thì chúng ta có nghe thấy bên tai mình những lời quả trách của Ngài hay không? Nếu chúng ta chỉ biết chạy theo những gì phù du và ảo giác thì chúng ta có nghe thấy tiếng Ngài thúc hối chúng ta hãy mau quay về với những gì thiết yếu và giá trị hay không?

Có thể đọc thêm:

- “Đức Đạt-lai Lạt-ma thuyết giảng về tánh không” (Hoang Phong chuyên ngữ)

- Chương II của quyển sách “Cốt Lõi của cội Bồ-đề” của Buddhadasa Bikkhu nói về tánh không (Hoang Phong chuyên ngữ).

ĐỨC PHẬT THUYẾT GIẢNG VỀ VÔ NGÃ

Kinh Anattalakkhana-sutta và
Kinh Samyuktagamasutra

Vô Ngã
là một khái
niệm chủ
yếu của Phật
giáo và cũng
là một trong
những khái
niệm khó



nắm bắt nhất. Đức Phật không hề chủ trương và cũng không tham gia tranh biện về các vấn đề siêu hình, thế nhưng ngay sau bài thuyết giảng đầu tiên làm nòng cốt cho toàn bộ Đạo Pháp là Tứ Diệu Đế, Ngài đã không do dự chút nào khi nêu lên khái niệm về Vô Ngã.

Thật vậy, lúc đó ngoài năm người đệ tử đầu tiên vừa được nghe giảng về Tứ Diệu Đế thì chưa có ai biết đến Đạo Pháp của Đức Phật là gì. Trong bối cảnh tín ngưỡng thời bấy giờ hầu hết mọi người đều tin vào một thứ linh hồn trường tồn và bất biến (*jiva, atman...*) hiện hữu bên trong mỗi cá thể và một thứ đại linh hồn hay cái Ngã Tối Thượng (*Paramatman, Brahma...*) bên ngoài nhân dạng con người và thuộc một nơi nào đó trong vũ trụ.

Đối với Đức Phật thì tất cả mọi hiện tượng đều không ngừng hình thành, không có một ngoại lệ nào cả, vì thế chúng không hàm chứa bất cứ một thực thể cố định hay bất biến nào. Đức Phật chỉ chấp nhận một cái tôi như là một ảo giác do tâm thức tạo dựng, cái tôi đó chỉ có giá trị trên phương diện quy ước. Ngài giảng rằng sự nắm bắt một cái tôi hay cái ngã chỉ là cách đồng hóa những cấu hợp (ngũ uẩn) tạm thời tạo ra một cá thể, như là một “cái tôi” vững bền để bám víu vào đấy. Sự bám víu đó chính là nguyên nhân mang lại khổ đau và buộc chặt chúng ta trong cõi luân hồi.

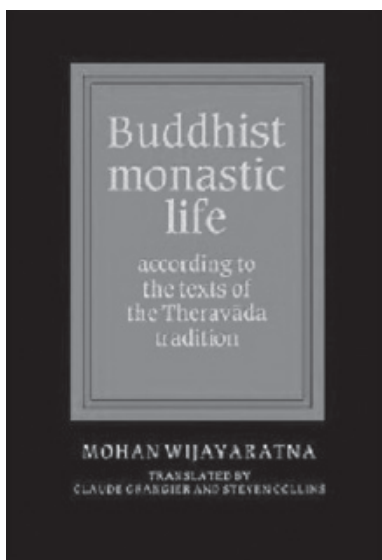
Đức Phật thuyết giảng về vô ngã trong rất nhiều bản kinh khác nhau. Thế nhưng tựu trung thì có hai cách giảng chính : cách thứ nhất là đả phá các ý nghĩ sai lầm cho rằng “cái ấy của Tôi”, “Tôi là cái ấy”, “cái ấy là cái Ngã của Tôi”..., cách thứ hai là bác bỏ ý nghĩ cho rằng một cấu hợp hay một tổng thể gồm nhiều cấu hợp là cái Ngã. Đối với cách giảng thứ nhất Đức Phật liên kết vô ngã với khái niệm về năm thứ cấu hợp tạo ra cá thể con người gọi là ngũ uẩn ; khi thuyết giảng theo cách thứ hai thì Đức Phật liên kết vô ngã với khái niệm về mười hai mối dây kết nối gọi là thập nhị nhân duyên.

Một cách tổng quát, khi muốn tìm hiểu một khái niệm nào đó thì nên đặt nó vào bối cảnh toàn bộ của Đạo Pháp, đây là cách giúp chúng ta nhìn thấy chính xác hơn vị trí và vai trò của khái niệm ấy liên hệ với các khái niệm khác trong giáo lý như thế nào. Hơn nữa một tầm nhìn bao quát sẽ giúp chúng ta quán nhận được toàn bộ các khái niệm trong Đạo Pháp một cách mạch lạc hơn, và khi đã quen với cách quán nhận ấy thì sự hiểu biết cũng sẽ trở nên trực tiếp hơn, không

cần mỗi lần phải nhờ đến lý luận và sự phân tích. Thật vậy một sự hiểu biết rời rạc có thể mang lại sự hoang mang, hời hợt hoặc gương ép.

Sau đây là hai bản Kinh ngắn ghi lại những lời thuyết giảng của Đức Phật tiêu biểu cho hai cách thuyết giảng trên đây.

I- Kinh Anattalakkhana-sutta (Kinh Vô Ngã Tướng)



(Bản Việt dịch dưới đây dựa vào bản tiếng Pháp do Môhan Wijayaratna dịch từ tiếng Pali (*Sermons du Bouddha*, Cerf, 1988, tr.123-126). Bản gốc trong Tương Ưng Bộ Kinh -*Samyutta-nikaya*, ed. PTS,

1888-1902, III, 66-67 ; Vinayapitaka, ed. PTS,

1879-1883, I, 13-14). Bản kinh này được xem là bản Kinh thứ hai sau Tứ Diệu Đế, được Đức Phật thuyết giảng cho những đệ tử đầu tiên là năm anh em Kiều Trần Như.

“Tôi từng được nghe như thế này.

Một lần Đấng Thế Tôn ngụ tại vườn Lộc Uyển (Mrgadava), trong khu rừng Tiên Uyển (Isipatana), gần thành Ba-la-nại (Benares) [...]. Đấng Thế Tôn cất lời và nói với năm vị tỳ-kheo như sau:

“Này các tỳ-kheo, hình tướng (*thân xác*) không phải là cái Ngã (*theo định nghĩa thông thường thì cái ngã hay atman có thể hiểu như là ‘linh hồn’*). Nếu như hình tướng đúng thật là cái Ngã, này các tỳ-kheo, thì hình tướng đâu phải gánh chịu bệnh tật (*cái ngã được định nghĩa như một thứ gì bất biến và trường tồn, thế nhưng thân xác phải gánh chịu bệnh tật, thân xác vì thế không phải là cái ngã*), và đối với thân xác thì người ta có thể bảo rằng : “Đối với tôi thì thân xác của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể như thế khác được” (*nếu thân xác đúng là cái ngã thì nó không thể biến đổi để trở thành khác hơn*). Trong khi đó, bởi vì thân xác không phải là

cái Ngã [cho nên] thân xác phải gánh chịu bệnh tật (vô thường) và người ta sẽ không thể nào có thể bảo rằng : “Đối với tôi thì thân xác của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể là như thế khác được”.

“Này các tỳ-kheo, giác cảm không phải là cái Ngã. Nếu như giác cảm đúng là cái Ngã, này các tỳ-kheo, thì giác cảm đâu có phải gánh chịu bệnh tật (*tức là các giác cảm làm phát sinh sự đau đớn, thích thú hay trung hòa*), và [như thế] đối với giác cảm người ta sẽ có thể bảo rằng: “Đối với tôi thì giác cảm của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể như là thế khác được”. Trong khi đó, bởi vì giác cảm không phải là cái Ngã [cho nên] giác cảm phải gánh chịu bệnh tật và người ta sẽ không thể nào có thể bảo rằng: “Đối với tôi thì giác cảm của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể là như thế khác được”.

“Này các tỳ-kheo, sự nhận thức không phải là cái Ngã. Nếu như sự nhận thức, này các tỳ-kheo, đúng là cái Ngã thì sự nhận thức đâu có phải gánh chịu bệnh tật (*sự làm lẫn*), và [như thế] đối với sự nhận thức

người ta sẽ có thể bảo rằng: “Đối với tôi thì sự nhận thức của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể như thế khác được”. Trong khi đó, bởi vì sự nhận thức không phải là cái Ngã [cho nên] sự nhận thức phải gánh chịu bệnh tật và đối với sự nhận thức thì người ta sẽ không thể nào có thể bảo rằng: “Đối với tôi thì sự nhận thức của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể là như thế khác được”.

“Này các tỳ-kheo, thói quen thường nhật không phải là cái Ngã. Nếu như thói quen thường nhật, này các tỳ-kheo, đúng là cái Ngã thì thói quen thường nhật đâu phải gánh chịu mọi thứ bệnh tật (*tức là sự bám víu biểu hiện của vô minh và sai lầm*), và [như thế] đối với thói quen thường nhật người ta sẽ có thể bảo rằng: “Đối với tôi thì thói quen thường nhật của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể như thế khác được”. Trong khi đó, bởi vì thói quen thường nhật không phải là cái Ngã [cho nên] thói quen thường nhật phải gánh chịu bệnh tật, và đối với thói quen thường nhật thì người ta sẽ không thể nào có thể bảo rằng: “Đối với tôi thì thói

quen thường nhật của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể là như thế khác được”.

“Này các tỳ-kheo, tri thức (*consciousness*) không phải là cái Ngã. Nếu như tri thức đúng là cái Ngã, này các tỳ-kheo, thì tri thức đâu có phải gánh chịu bệnh tật (*những sự diễn đạt sai lầm*), và [như thế] đối với tri thức người ta sẽ có thể bảo rằng : “Đối với tôi thì tri thức của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể như thế khác được”. Trong khi đó, bởi vì tri thức không phải là cái Ngã [cho nên] tri thức phải gánh chịu bệnh tật và đối với tri thức người ta sẽ không thể nào có thể bảo rằng : “Đối với tôi thì tri thức của tôi [chỉ có thể] như thế này mà không thể là như thế khác được”.

- Này, các tỳ-kheo nghĩ thế nào? Hình tướng trường tồn hay vô thường?

- Bạch Thế tôn, hình tướng là vô thường.

- Nếu một sự vật là vô thường thì nó là những gì khổ đau hay hạnh phúc?

- Bạch Thế tôn, là những gì khổ đau.

- Vậy thì, nếu những gì vô thường là khổ đau, phải gánh chịu sự biến đổi, thì đối với

những thứ ấy người ta có thể bảo rằng : “Đấy là cái của tôi, đấy chính là tôi, đấy là cái Ngã của tôi” hay không ?

- Bạch Thế Tôn, nhất định là không.

- Nay, các tỳ-kheo nghĩ thế nào? Giác cảm trường tồn hay vô thường?

- Bạch Thế Tôn, giác cảm là vô thường.

- Nếu một sự vật là vô thường thì nó là những gì khổ đau hay hạnh phúc?

- Bạch Thế Tôn, là những gì khổ đau.

- Vậy thì, nếu những gì vô thường là khổ đau, phải gánh chịu sự biến đổi, thì đối với những thứ ấy người ta có thể bảo rằng : “Đấy là cái của tôi, đấy chính là tôi, đấy là cái Ngã của tôi” hay không ?

- Bạch Thế Tôn, nhất định là không.

- Nay, các tỳ-kheo nghĩ thế nào? Sự nhận thức trường tồn hay vô thường?

- Bạch Thế Tôn, sự nhận thức là vô thường.

- Nếu một sự vật là vô thường thì đấy là khổ đau hay hạnh phúc?

- Bạch Thế Tôn, đấy là khổ đau.

- Vậy thì, nếu những gì vô thường là khổ đau, phải gánh chịu sự biến đổi, thì đối với những thứ ấy người ta có thể bảo rằng : “Đây là cái của tôi, đây chính là tôi, đây là cái Ngã của tôi” hay không ?

- Bạch Thế Tôn, nhất định là không.

- Nay, các tỳ-kheo nghĩ thế nào? Thói quen thường nhật trường tồn hay vô thường?

- Bạch Thế Tôn, thói quen thường nhật là vô thường.

- Nếu một sự vật là vô thường thì đây là khổ đau hay hạnh phúc ?

- Bạch Thế Tôn, đây là khổ đau.

- Vậy thì, nếu những gì vô thường là khổ đau, phải gánh chịu sự biến đổi, thì đối với những thứ ấy người ta có thể bảo rằng : “Đây là cái của tôi, đây chính là tôi, đây là cái Ngã của tôi” hay không ?

- Bạch Thế Tôn, nhất định là không.

- Nay, các tỳ-kheo nghĩ thế nào? Tri thức trường tồn hay vô thường ?

- Bạch Thế Tôn, tri thức là vô thường.

- Nếu một sự vật là vô thường thì đấy là khổ đau hay hạnh phúc ?

- Bạch Thế Tôn, đấy là khổ đau.

- Vậy thì, nếu những gì vô thường là khổ đau, phải gánh chịu sự biến đổi, thì đối với những thứ ấy người ta có thể bảo rằng : “Đấy là cái của tôi, đấy chính là tôi, đấy là cái Ngã của tôi” hay không ?

- Bạch Thế Tôn, nhất định là không.

“Tóm lại, này các tỳ-kheo, đối với bất cứ những gì là thân xác, dù thuộc vào quá khứ, tương lai hay hiện tại, thuộc nội tâm hay bên ngoài, thô thiển hay tinh tế, tầm thường hay tuyệt diệu, cách xa hay bên cạnh, thì phải nhìn chúng đúng như thế bằng cái trí tuệ không sai lầm để tự nhủ rằng: “Đấy không phải là của tôi, tôi không phải là các thứ ấy, chúng không phải là cái Ngã của tôi”.

“Tóm lại, này các tỳ-kheo, đối với bất cứ những gì là giác cảm, dù thuộc vào quá khứ, tương lai hay hiện tại, thuộc nội tâm hay ngoại cảnh, thô thiển hay tinh tế, tầm thường hay tuyệt diệu, cách xa hay bên cạnh, thì phải nhìn

chúng đúng như thế bằng cái trí tuệ không sai lầm để tự nhủ rằng : “Đấy không phải là của tôi, tôi không phải là các thứ ấy, chúng không phải là cái Ngã của tôi”.

“Tóm lại, này các tỳ-kheo, đối với bất cứ gì thuộc vào sự nhận thức, dù thuộc vào quá khứ, tương lai hay hiện tại, nội tâm hay ngoại cảnh, thô thiển hay tinh tế, tầm thường hay tuyệt diệu, cách xa hay bên cạnh, thì phải nhìn chúng đúng như thế bằng cái trí tuệ không sai lầm để tự nhủ rằng : “Đấy không phải là của tôi, tôi không phải là các thứ ấy, chúng không phải là cái Ngã của tôi”.

“Tóm lại, này các tỳ-kheo, bất cứ những gì là thói quen thường nhật, dù thuộc vào quá khứ, tương lai hay hiện tại, nội tâm hay ngoại cảnh, thô thiển hay tinh tế, tầm thường hay tuyệt diệu, cách xa hay bên cạnh, thì phải nhìn chúng đúng như thế bằng cái trí tuệ không sai lầm để tự nhủ rằng : “Đấy không phải là của tôi, tôi không phải là các thứ ấy, chúng không phải là cái Ngã của tôi”.

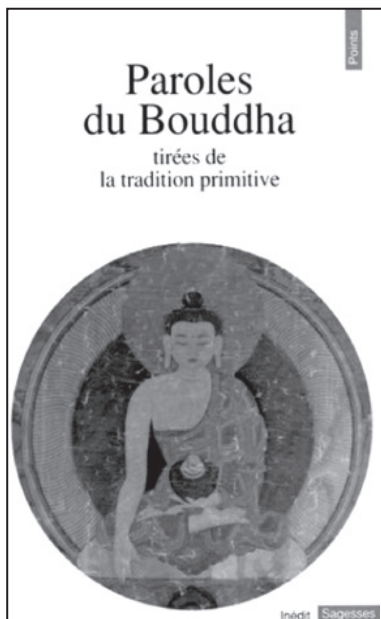
“Tóm lại, này các tỳ-kheo, bất cứ những gì là tri thức, dù thuộc vào quá khứ, tương

lai hay hiện tại, nội tâm hay ngoại cảnh, thô thiển hay tinh tế, tầm thường hay tuyệt diệu, cách xa hay bên cạnh, thì phải nhìn chúng đúng như thế bằng cái trí tuệ không sai lầm để tự nhủ rằng : “Đấy không phải là của tôi, tôi không phải là các thứ ấy, chúng không phải là cái Ngã của tôi”.

“Này các tỳ-kheo, nếu biết nhìn mọi sự vật bằng cách như thế thì một người đệ tử hiểu biết sẽ không còn bám víu vào thân xác, không còn bám víu vào giác cảm, không còn bám víu vào sự nhận thức, không còn bám víu vào thói quen thường nhật, không còn bám víu vào tri thức. Khi loại bỏ được chúng thì sẽ không còn thèm khát nữa. Khi nào không còn bám víu nữa thì người đệ tử ấy cũng sẽ tự giải thoát cho mình khỏi mọi dục vọng. Khi đã tự giải thoát khỏi mọi dục vọng thì người đệ tử ấy cũng sẽ chợt nhận ra rằng : “[Thế ra] sự giải thoát cũng chính là như thế đấy !”, và người đệ tử ấy cũng sẽ hiểu được là : “Tất cả mọi sự tái sinh đã bị hủy diệt, chỉ có Con đường Đạo hạnh tinh khiết là tồn tại, những gì phải chấm dứt đã chấm dứt, không còn bất cứ gì lưu lại để chờ đợi được thực hiện, không còn lại gì nữa để mà hình thành”.

Đấng Thế Tôn thuyết giảng như trên đây. Năm vị tỳ-kheo đều thỏa dạ và hân hoan đón nhận những lời giáo huấn của Ngài. Hơn thế nữa ngay trong khi mà họ còn đang nghe giảng thì mọi ô nhiễm trong tâm thức đã lần lượt được tẩy uế. Vào thời điểm ấy hiển hiện lên trong thế gian này sáu vị A-la-hán.

II- Trích trong Samyuktagamasutra (Tương Ưng Bộ kinh)



(Bản Việt dịch dưới đây dựa vào bản tiếng Pháp do Jean Eracle dịch từ tiếng Hán (*Paroles du Bouddha, tirées de la tradition primitive*, Ed. du Seuil, coll. Sagesse, 1991, tr. 142-144). Bản

kinh gốc trong Đại Tạng kinh Nhật Bản (Taishô shinshu daizôkyô, ấn bản *Taishô Issaikyô Kankô Kai*, Tokyo, 1924-1932, II, 100,195, tr. 444c)

“Tôi từng được nghe như thế này.

Một lần Đức Phật ngụ tại thành Vương Xá (*Râjagriha*), trên đỉnh Linh Thứu (*Grdhrakuta*) trong khu vườn tre Ka-lan-đà (*Karanda*)

Có một người tu tập Bà-la-môn tên là Bạt-sa (*Vasta*) tìm đến nơi Đức Phật đang nghỉ ngơi. Sau khi thốt lên những lời thăm hỏi Đức Phật [theo nghi thức lễ phép] liền ngồi sang một bên.

Anh ta cất lời hỏi Đức Phật như sau :

- “Thưa Ngài Cồ-đàm ! Trong tất cả chúng sinh có cái ngã hay không ?”

Đức Phật giữ yên lặng và không trả lời.

Bạt-sa lại hỏi :

- “Vậy thì không có cái ngã ?”

Thêm một lần nữa Đức Phật không trả lời gì cả.

Và rồi Bạt-sa tự nghĩ thầm như thế này :

- “Ta đã hỏi nhà tu hành Cồ-đàm nhiều lần về chủ đề này, thế nhưng Vị ấy vẫn giữ yên lặng và không biết phải trả lời thế nào”.

Đang lúc ấy, người hầu cận là A-nan-đà đang bên cạnh Đấng Như Lai để quạt hầu. A-nan-đà nghe được những lời ấy bèn nói với Đức Phật như sau :

- “Thưa Đấng Thế Tôn ! Vì sao Đấng Thế Tôn lại không trả lời câu hỏi của Vatsa? Nếu Thế Tôn không trả lời thì hẳn sẽ nói rằng: “Ta hỏi Đấng Như Lai, thế nhưng Đấng Như Lai không biết phải trả lời thế nào?”, và như thế chỉ làm cho hẳn vững tin hơn vào những quan điểm sai lầm của hẳn mà thôi ?

Đức Phật nói với A-nan-đà như thế này :

- “Trước đây hẳn đã từng nêu lên câu hỏi như thế này : “Tất cả mọi hiện tượng có cái ngã hay không?”, và [hỏi] như thế không phải [là cách] làm cho hẳn vững tin vào những quan điểm sai lầm của hẳn hay sao ?

Bởi vì không có cái ngã, [cho nên] nếu Ta trả lời câu hỏi của hấn, Ta sẽ đi ngược lại với nguyên tắc của Con Đường.

Tại sao lại như thế ?

Bởi vì không có cái ngã trong tất cả mọi hiện tượng, vậy còn có cái ngã nào để mà Ta có thể trả lời cho hấn ? Nếu làm như thế, Ta chỉ củng cố thêm sự hoang mang của hấn từ trước đến nay.

Thêm một lần nữa, này A-nan-đà, nếu Ta bảo rằng có cái ngã, ta sẽ rơi vào khái niệm trường tồn ; và nếu như Ta bảo rằng không có cái ngã, Ta sẽ rơi vào khái niệm hư vô.

Khi Như Lai thuyết giảng Đạo Pháp, thì Như Lai gạt bỏ cả hai thái cực ấy và giữ đúng theo con đường ở giữa. Bởi vì tất cả mọi hiện tượng đều biến mất, chúng không lâu bền, thế nhưng lại có sự tiếp nối, [cho nên] chúng không bị hủy diệt.

[Vậy thì] chúng không lâu bền, [thế nhưng] cũng không bị hủy diệt. Chẳng qua chính là do nguyên nhân mà từ cái này có cái

kia, chính bởi vì cái này sinh ra mà cái kia sinh ra ; và chính vì cái này không sinh ra mà cái kia cũng không sinh ra.

Do đó, chính vì vô minh mà có sự tạo tác [của nghiệp], vì nguyên nhân của sự tạo tác [của nghiệp] mà có tri thức, vì nguyên nhân tri thức nên có tổng thể thân-xác-tâm-thần, vì nguyên nhân thân-xác-tâm-thần mà có sáu cơ sở [của sáu chức năng] (*gồm năm chức năng giác cảm và chức năng tâm thần*), vì nguyên nhân sáu cơ sở [của sáu chức năng] nên có sự tiếp xúc ; vì nguyên nhân tiếp xúc nên có giác cảm ; vì nguyên nhân giác cảm nên có sự thèm khát ; vì nguyên nhân thèm khát nên có sự bám víu; vì nguyên nhân bám víu nên có sự hình thành vì nguyên nhân hình thành nên có sự sinh ; vì nguyên nhân của sự sinh nên có già nua và cái chết, và cả sự lo buồn, khổ nhọc, đờn đau, hối tiếc và cả một khối lớn khổ đau.

[Do đó] khi nguyên nhân chấm dứt, hậu quả chấm dứt, [có nghĩa là] khi vô minh chấm dứt, sự tạo tác [của nghiệp]

chấm dứt; khi sự tạo tác [của nghiệp] chấm dứt, tri thức chấm dứt ; khi tri thức chấm dứt, tổng thể thân-xác-tâm-thần chấm dứt ; khi tổng thể thân-xác-tâm-thần chấm dứt, sáu cơ sở [của sáu chức năng] chấm dứt ; khi sáu cơ sở [của sáu chức năng] chấm dứt, sự tiếp xúc chấm dứt ; khi sự tiếp xúc chấm dứt, giác cảm chấm dứt ; khi giác cảm chấm dứt, sự thèm khát chấm dứt ; khi sự thèm khát chấm dứt, sự bám víu chấm dứt; khi sự bám víu chấm dứt, sự hình thành chấm dứt ; khi sự hình thành chấm dứt, sự sinh chấm dứt ; khi sự sinh chấm dứt, già nua và cái chết chấm dứt kể cả những lo buồn, khổ nhọc, đốn đau, hối tiếc, và cả một khối lớn khổ đau”.

Sau khi Đức Phật thuyết giảng những điều ấy, các tỳ-kheo được nghe đều tiếp nhận những lời giảng ấy với sự hân hoan và cùng nhau mang ra thực hành”.

Bures-Sur-Yvette, 11.06.11

Hoang Phong

(Thư Viện Hoa Sen)

Xem thêm bài viết liên quan đến đề tài:
(có thể xem trên trang web Thư Viện Hoa Sen:
<http://thuvienhoasen.org/>)

**HAI BÀI THUYẾT GIẢNG ĐẦU
TIÊN CỦA ĐỨC PHẬT và Sự hình thành
của Phật giáo - Hoang Phong**

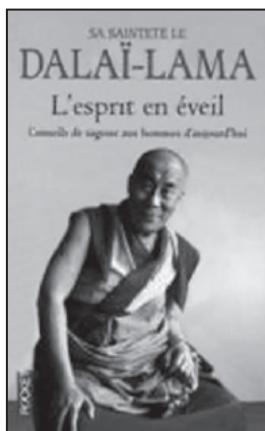
BA BÀI PHÁP ĐẦU TIÊN (Bình Anson)

**KINH VÔ NGÃ TUỞNG (Anattalakkhaṇa
Sutta) Thiền sư Pa-Auk Tawya Sayadaw**

**KINH VÔ NGÃ TUỞNG, Thiền sư
Mahasi Sayadaw - Phạm Kim Khánh dịch**

TÌM HIỂU TÁNH KHÔNG

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma



Lời giới thiệu: Bài chuyển ngữ dưới đây trích từ một quyển sách của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma mang tựa đề *"Tâm Thức Giác Ngộ, Những lời khuyên Trí tuệ cho con người ngày nay"* (*L'Esprit en Eveil, Conseils de Sagesse aux hommes d'aujourd'hui*,

nxb Presses du Chatelet, 2009. Phiên bản tiếng Anh: *In My Own Words*, nxb Hay House, 2008). Phần chuyển ngữ gồm toàn bộ một chương ngắn (chương 10, tr. 141-151) nêu lên một trong các khái niệm đặc thù và quan trọng nhất của Phật giáo, đó là khái niệm về Tánh Không (*Sunyata* - Vacuité - Emptiness).

Khoa học là sự hiểu biết về thế giới hiện tượng bên ngoài và các ứng dụng của sự hiểu biết ấy. Đây là cách định nghĩa của khoa học ngày nay. Thế nhưng cũng có một lãnh vực hiểu biết khác, thiết lập trên nguyên tắc tiếp cận và các phương pháp nghiên cứu khác, đặc biệt liên hệ đến các hiện tượng bên trong (*tức nội tâm*), và được ứng dụng vào các hiện tượng như tri thức hay tâm thức chẳng hạn. Cả hai khoa nghiên cứu trên đây đều nhắm vào một mục đích chung là làm thế nào để mang lại sự toại nguyện và niềm hạnh phúc cho con người, và đây cũng là những mối bận tâm sâu xa nhất của họ. Đối tượng và phương pháp của cả hai ngành nghiên cứu đó đều do chính con người sáng tạo, do đó chúng nhất thiết trực tiếp liên hệ đến họ. Một khoa học gia nghiên cứu các hiện tượng bên ngoài cũng không khác gì với hình ảnh của một người đang mưu cầu hạnh phúc, vì tri thức cũng liên hệ mật thiết đến họ, dù cho họ có thành thạo trong lãnh vực này hay không. Ngược lại, bất cứ một người nào khi hướng về lãnh vực tâm linh và hằng quan tâm đến tri thức hoặc thiền định, thì nhất định sớm muộn gì cũng phải đối đầu với lãnh vực vật chất (*có nghĩa là mặc dù chỉ quan tâm đến*

các hiện tượng nội tâm thể nhưng trên thực tế cũng không thể gạt sang một bên sự tìm hiểu lãnh vực vật chất). Giữa hai phương pháp tiếp cận đó (*đối với tâm linh và vật chất*), không có một phương pháp nào có thể gọi là hoàn toàn để có thể đứng vững một mình. Nếu như một trong hai phương cách có thể đứng vững một cách độc lập được, thì nào có cần đến sự hỗ trợ của phương cách kia.

Tính cách ngẫu biến của các hiện tượng

Nền tảng triết học hay cách nhìn của Phật giáo đối với các hiện tượng đều hướng vào tính cách ngẫu biến (*hay ngẫu nhiên, bất định, bất ngờ..., contingency*) của chúng. Đề cập đến khái niệm ngẫu biến của mọi hiện tượng cũng có nghĩa là nêu lên tính cách tương liên và tương kết giữa mọi vật thể (*interdependence*), tức sự hiện hữu của chúng nhất thiết phải lệ thuộc vào một thứ gì khác. Đối với một hiện tượng vật chất, người ta có thể xác định là nó hiện hữu nhờ vào các thành phần cấu tạo ra nó, đối với một hiện tượng cấu hợp phi-vật-chất thì sự hiện hữu của nó được chỉ định hoặc bởi chính tính cách liên tục của nó, hoặc bởi một thể dạng nào đó của sự liên tục ấy (*thí dụ một hiện tượng tâm*

thần luôn liên hệ đến sự liên tục của nó đối với thời gian hoặc những thể dạng hiển lộ hay biểu lộ của nó trên dòng liên tục ấy). Vì thế, các hiện tượng dù thuộc bên trong (tức tâm thần) hoặc bên ngoài (tức vật chất) thì trong bất cứ trường hợp nào chúng cũng không thể hiện hữu độc lập với các thành phần (đối với các hiện tượng vật chất) hay các thể dạng hiển hiện của chúng (đối với các hiện tượng tâm thần).

Đối với bất cứ một hiện tượng nào, dù có cố sức tìm đủ mọi cách để xác định sự hiện hữu của chúng, thì ta cũng không thể phát hiện được bất cứ một dấu vết nhỏ nhoi nào chứng minh cho tính cách xác thực của sự hiện hữu ấy - tức là không có một mảnh vụn nhỏ nhoi nào của bất cứ một thứ gì để có thể dùng ngón tay mà trở vào đấy hầu chứng minh sự hiện hữu của một hiện tượng -, vì thế ta có thể kết luận rằng một hiện tượng nhất thiết chỉ hiện hữu qua sự phỏng đoán của tâm thức (*đây là một nguyên tắc khá quan trọng cần ghi nhớ, vì nó sẽ giúp theo dõi cách phủ nhận sự hiện hữu của “cái ngã” được trình bày trong các phần dưới đây*).

Mọi hiện tượng không hàm chứa bất cứ một sự hiện thực độc lập nào bên ngoài tâm

thức đứng ra để phỏng đoán về sự hiện hữu của chúng (*tức là mọi hiện tượng chỉ hiện hữu qua sự phỏng đoán của tâm thức*), do đó *tánh không* (*vacuité, emptiness*) có nghĩa là không có bất cứ một sự hiện hữu tự chủ nào bên ngoài sự phỏng đoán của tâm thức. Vì lý do sự hiện hữu của các vật thể không mang tính cách tự phát (*tự nhiên, tự tác tạo hay tự hình thành...*) mà luôn luôn phải lệ thuộc vào vô số điều kiện, và mỗi khi các điều kiện thay đổi thì các vật thể cũng biến đổi theo. Do đó các hiện tượng chỉ hiển hiện tùy thuộc vào một số điều kiện nào đó, và đồng thời cũng tùy thuộc vào một số điều kiện khác để chấm dứt và không còn hiện hữu nữa. Thế nhưng chính sự vắng mặt đó của mọi sự hiện hữu tự tại, không lệ thuộc vào bất cứ một nguyên nhân hay điều kiện nào, lại là cơ sở giúp cho các hiện tượng có thể biến đổi được, chẳng hạn như sự hiển hiện hay sự đình chỉ của nó, v.v... (*nhờ vào tánh không tức sự vắng mặt của mọi sự hiện hữu nội tại nên các hiện tượng mới có thể biến đổi được, có nghĩa là nếu một hiện tượng hàm chứa một sự hiện hữu tự tại, bất biến và trường tồn thì nó không còn khả năng nào để biến đổi được nữa*).

Thiết nghĩ cũng nên so sánh giữa sự giải thích khoa học về vai trò của một chủ thể đứng ra quan sát tức là người “tham dự” (*tức nhà khoa học đứng ra quan sát*) và quan điểm của Phật giáo theo đó các hiện tượng quan sát không những đơn thuần chỉ là những hình ảnh tâm thần, những phóng ảnh hay sự quán thấy của tâm thức, mà chúng không thể nào hiện hữu bên ngoài tâm thức được, (*câu này có nghĩa là những gì do một khoa học gia quan sát hay mô tả lệ thuộc vào chủ thể tức là nhà khoa học, những gì do tâm thức quán nhận nhất thiết là những hình ảnh tâm thần và bắt buộc phải lệ thuộc vào tâm thức và không thể hiện hữu bên ngoài tâm thức được*). Tâm thức và vật chất là hai thứ khác nhau, tâm thức giữ vai trò nắm bắt và chỉ định vật chất bằng một tên gọi. Điều đó có nghĩa là đối với tất cả mọi hiện tượng và không có một ngoại lệ nào, và dù cho chúng chỉ là những tạo tác hay những biểu lộ đơn thuần của tâm thức và không hàm chứa một thực thể riêng biệt nào, thì nhất thiết phương cách hiện hữu của chúng cũng đều bắt buộc phải lệ thuộc vào sự vận hành tối hậu của tâm thức, giúp cho tâm thức phỏng đoán

ra sự hiện hữu của chúng. Vì thế nên người ta cũng có thể gọi tâm thức là một thứ “chủ thể phỏng đoán”. Tóm lại phương cách hiện hữu của mọi hiện tượng cũng hoàn toàn khác biệt với “chủ thể phỏng đoán” giữ vai trò phỏng đoán ra chúng, thế nhưng đồng thời thì sự hiện hữu của chúng cũng lại trực tiếp lệ thuộc vào chính “chủ thể (đã) phỏng đoán” ra chúng. Tôi có cảm giác là quan điểm ấy có thể xem như tương đồng với những gì do khoa khọc giải thích liên hệ đến một chủ thể quan sát (*tức khoa học gia*). Mặc dù có sự khác biệt trên phương diện thuật ngữ, thế nhưng thật rõ ràng là có một sự trùng hợp trên phương diện ý nghĩa.

Bản chất đích thật của mọi hiện tượng

Thoạt nhìn thì các khái niệm về sự ngẫu biến và tánh không được trình bày trên đây có vẻ như hoàn toàn mâu thuẫn với nhau. Thế nhưng, nếu phân tích sâu xa hơn thì người ta cũng sẽ hiểu rằng các hiện tượng đều hiển hiện hay hiện hữu trong một khung cảnh hoàn toàn lệ thuộc vào nhau, và chính vì sự hiện hữu lệ thuộc đó mà các hiện tượng từ bản chất đều mang tính cách trống không (*mọi hiện*

tượng chỉ có thể hiện hữu bằng cách lệ thuộc vào nhau, bên ngoài sự lệ thuộc đó ra thì sẽ không có một hiện tượng nào có thể hiện hữu hay hiển hiện ra được, đặc tính ấy gọi là tánh không của mọi hiện tượng). Do đó người ta có thể xác định rằng sự ngẫu biến (ngẫu nhiên, bất định, bất ngờ - contingency) và tánh không được thiết lập trên một cơ sở duy nhất chung cho nhau, mặc dù chúng cho thấy hai sắc thái khác nhau (vừa bất định và biến đổi lại vừa trống không, tức có nghĩa là một hiện tượng luôn bất định nên không để lại “phía sau” một thứ gì cả ngoại trừ sự trống không, do đó ngẫu biến - contingency - và tánh không - emptiness - cũng chỉ là một). Trên phương diện bề ngoài thì hai bộ mặt đó trái ngược nhau (trống không và sự kiện bất định hay ngẫu biến), thế nhưng trên một bình diện sâu xa hơn, cả hai lại tỏ ra ăn khớp và bổ túc cho nhau (xin nhắc thêm là tánh không chẳng có nghĩa là không có gì hết mà đúng hơn là các hiện tượng luôn bất định và biến động và nhất thiết không hàm chứa một bản chất cố định và bất biến nào, vì thế nên tánh không hay bản chất biến động liên tục ấy của mọi hiện tượng

cũng “ăn khớp” hay “trùng hợp” với tính cách ngẫu biến bất định của mọi hiện tượng. Thế nhưng cũng cần nhắc thêm là sự ngẫu biến đó của mọi hiện tượng cũng phải lệ thuộc vào quy luật tương liên - interdependence - tức sự tạo tác do điều kiện mà có hay là lý duyên khởi, và tất nhiên còn phải thuận theo quy luật nguyên nhân hậu quả nữa).

Phương cách theo đó mọi hiện tượng hiển hiện khác hẳn với phương cách mà chúng hiển hữu thật sự. Khi tâm thức nắm bắt phương cách hiển hiện của các hiện tượng (*tức là sự tạo tác do điều kiện mà có*) thì nó cứ nghĩ đây là một sự hiện hữu đích thực để bám chặt vào ý nghĩ ấy hay khái niệm cá biệt ấy, và chính đây là nguyên nhân mang lại sự sai lầm. Vì khái niệm hay ý nghĩ đó hoàn toàn lầm lẫn ngay từ cấp bậc nắm bắt đối tượng, nên được xem là hoàn toàn trái ngược với cách hiện hữu đích thật của hiện tượng, và cả với chính hiện thực nữa. Sở dĩ có sự lệch lạc hay trái ngược xảy ra giữa “những gì đúng thật” và “những gì hiển hiện” là vì các hiện tượng, tuy trên thực tế hoàn toàn không hàm chứa bất cứ một thực thể cá biệt nào, thế nhưng vẫn hiện ra với một tâm thức

bình thường (*tức một tâm thức không quen suy luận về bản chất của hiện thực*) như là hàm chứa một sự hiện hữu tự chủ, mặc dù chúng không hề mang đặc tính ấy (*nói cách khác, tâm thức của một người không tu tập sẽ không quán nhận được bản chất đích thực của mọi hiện tượng và xem những gì hiển hiện ra trước mắt đều “đúng” như thế và “thật” như thế, và tất cả đều hàm chứa một sự “hiện hữu độc lập và tự tại”, thế nhưng thật ra thì đây chỉ là những hình ảnh luôn chuyển động và biến đổi tương tự như ảo giác, chúng liên tục hiện ra và mất đi với một tốc độ mau hay chậm mà thôi*).

Cũng thế, trên thực tế tuy rằng các vật thể đều lệ thuộc vào các nguyên nhân (*tạo ra chúng*) và đều mang tính cách vô thường, bất định, luôn gánh chịu sự đổi thay, thế nhưng chúng vẫn hiển hiện ra có vẻ như là trường tồn và bất biến. Vì thế mà một thứ gì đó dù thuộc vào thể loại khổ đau thế nhưng vẫn được xem là một nguồn hạnh phúc (*thí dụ “hạnh phúc lứa đôi” mang bản chất lo buồn và kéo theo những khổ đau mênh mông, thế nhưng vẫn được xem là một nguồn hạnh phúc*), hoặc một thứ gì đó trên thực tế là sai, thế nhưng vẫn

hiển hiện ra như là đúng thật (*thí dụ thấy có một lớp nước trên mặt đường dưới sức nóng của ánh nắng mặt trời*). Sự mâu thuẫn giữa phương cách hiện hữu và phương cách hiển hiện của mọi hiện tượng thường là một chủ đề suy tư mang lại nhiều sự quán xét thật tinh vi. Sự mâu thuẫn giữa “những gì đúng thật” và “những gì hiển hiện” thường tạo ra đủ mọi thứ sai lầm. Thật ra thì những gì vừa được trình bày trên đây cũng hết sức gần với khái niệm về sự khác biệt giữa phương cách hiển hiện và sự hiện hữu của một số hiện tượng mà các khoa học gia từng nêu lên (*thí dụ bản chất của ánh sáng là năng lượng, thế nhưng hình thức năng lượng đó có thể hiển hiện dưới dạng các hạt ánh sáng gọi là foton hoặc dưới dạng các làn sóng, và tùy theo các tầng số khác nhau mà các làn sóng mang các màu sắc khác nhau. Bản chất của mọi hiện tượng là tánh không, thế nhưng từ bản chất tánh không đó đã phát sinh và hình thành đủ mọi thể dạng chuyển động và bất định để tạo ra cả một thế giới vô thường chung quanh chúng ta, trong đó kể cả tư duy và xúc cảm thuộc vào nội tâm của chúng ta nữa*).

Một cách tổng quát, khi đã thấu triệt được ý nghĩa của tánh không và sự bất định (*contingency*) của mọi hiện tượng là gì thì lại càng khiến chúng ta tin tưởng vững chắc hơn vào quy luật nguyên nhân hậu quả. Theo quy luật đó các nguyên nhân và điều kiện khác nhau sẽ mang lại các hậu quả, có thể là tích cực hay tiêu cực, thế nhưng luôn luôn tương quan với chúng. Nhờ sự hiểu biết đó chúng ta sẽ biết quan tâm hơn đến các nguyên nhân và ý thức hơn đến tính cách đa dạng của các điều kiện khác nhau. Nếu chúng ta đạt được một sự hiểu biết đúng đắn về tánh không hoặc đã quen thuộc với sự quán nhận về khái niệm đó, thì chúng ta sẽ tránh bớt được những thể dạng méo mó tâm thần, chẳng hạn như sự bám víu, hận thù, v.v..., sở dĩ những thể dạng lệch lạc đó có thể xảy ra là vì sự quán nhận của chúng sai lầm - sai lầm ở đây có nghĩa là không phân biệt được một cách minh bạch sự khác biệt giữa “những gì đúng thật” và “những gì hiển hiện”. Thí dụ, khi quan sát một vật thể nào đó, nhờ kinh nghiệm chúng ta có thể nhận thấy các cảm nhận của mình thay đổi tùy theo tình trạng tâm thức của mình trong lúc đó (*thí dụ trước một vật thể, một con người hay một bối cảnh nào*

đó, chúng ta phát lộ những xúc cảm khác nhau tùy theo tâm thức của mình lúc đó đang vui hay đang buồn, đang lo nghĩ hay thanh thoi). Mặc dù đối tượng quan sát lúc nào cũng là một, thể nhưng nếu tâm thức đang trong trạng thái bình lặng thì phản ứng của mình cũng sẽ kém mãnh liệt hơn so với lúc tâm thức đang bị tràn ngập bởi những cảm xúc thật mạnh, chẳng hạn như sự giận dữ. Phương cách hiện hữu đích thật của mọi hiện tượng, hay nói một cách tổng quát hơn là nguyên tắc của sự hiện hữu, tất cả đều là tánh không. Nếu đã hiểu được điều đó thì sau này mỗi khi nhận thấy tính cách mâu thuẫn của các thể dạng bên ngoài nơi mọi hiện tượng, thì tức khắc ta cũng sẽ nhận thấy ngay sự sai lầm của mình trong cách quán nhận lệch lạc về các thể dạng đó. Kết quả mang lại là tất cả những méo mó ảnh hưởng đến tâm thức của mình, chẳng hạn như hận thù, bám víu, v.v..., phát sinh từ khái niệm lầm lẫn trên đây và từ những ảo giác do bản chất mâu thuẫn của mọi hiện tượng tạo ra, sẽ mất đi sức tác động của chúng.

Người ta có thể nêu lên thắc mắc sau đây: các cường độ khác nhau của tri thức (*consciousness*) hay tâm thức (*spirit*) phát sinh khi chúng nắm bắt một đối tượng (*phản*

ứng mạnh hay yếu của tri thức hay tâm thức trước một đối tượng quan sát), sẽ xảy ra như thế nào? Sở dĩ các cấp bậc nắm bắt của tri thức mang nhiều cường độ khác nhau là vì chúng tương quan với các cấp bậc tinh tế khác nhau của năng lực nội tâm kích động tri thức hướng vào đối tượng. Các cấp bậc tinh tế khác nhau cũng như các sức mạnh kích động khác nhau của tri thức làm phát sinh ra tác động hướng tri thức vào đối tượng, sẽ quyết định các cấp bậc nắm bắt khác nhau cho tri thức. Cần phải suy tư về sự liên hệ giữa tri thức nội tâm và thế giới vật chất bên ngoài, vì điều này thật hết sức quan trọng. Nhiều triết gia Đông Phương, nhất là các triết gia Phật giáo, thường nêu lên khái niệm về bốn thành phần: đất, nước, lửa và khí, hoặc nếu kể thêm vào đó thành phần không gian thì tất cả sẽ phải là năm (*Đức Đạt-Lai Lạt-Ma chủ trương phải có năm thành phần, vì phải cần có không gian để chứa đựng và chuyển tải các thành phần kia*). Bốn thành phần căn bản - đất, nước, lửa và khí - phải được hỗ trợ bởi không gian, đó là thành phần giúp cho bốn thành phần căn bản có thể hiện hữu và vận hành. Không gian - tức không trung hay “ê-te” (“ether” -

không gian “tinh khiết”) - được xem như cơ sở cần thiết giúp cho sự vận hành của tất cả các thành phần khác có thể xảy ra được.

Năm thành phần có thể phân chia thành hai thể loại: năm thành phần thuộc bên ngoài và năm thành phần thuộc bên trong (*thế giới của hiện thực bên ngoài và thế giới nội tâm*), và giữa hai hai thể loại bên ngoài và bên trong ấy luôn luôn có một sự liên kết chặt chẽ. Theo một số kinh sách Phật giáo, chẳng hạn như *Kinh Thời Luân (Kalachakra Tantra)*, thì thành phần không gian hay “ê-te” (*không trung*) không phải là một sự trống không tuyệt đối và không hàm chứa bất cứ một thứ gì cả, mà trái lại không gian được xem là cấu tạo bởi các “hạt vi thể trống không”. Các hạt vi thể trống không này làm cơ sở giúp cho sự tiến hóa (*hay hình thành*) cũng như sự tan biến của bốn thành phần kia (*đất nước, lửa và khí*) có thể xảy ra được. Bốn thành phần này phát xuất từ cơ sở không gian và cũng sẽ quay trở lại để hội nhập với cơ sở ấy. Quá trình của sự tan biến trên đây xảy ra theo thứ tự như sau: đất, nước, lửa và khí, và quá trình của sự hình thành thì theo thứ tự như sau: khí, lửa,

nước, đất. Khái niệm này sẽ dễ hiểu hơn nếu được chỉ định bằng các thuật ngữ như chất cứng (đất), chất lỏng (nước), hơi nóng (lửa) và năng lực (khí). Bốn thành phần được tạo tác từ các hạt vi thể trống không theo thứ tự từ thật tinh tế đến thô thiển, và sau đó lại tan biến vào các hạt vi thể trống không theo thứ tự từ cấp bậc thô thiển nhất đến cấp bậc tinh tế nhất (*xin lưu ý hai quá trình trên đây cũng trùng hợp với hai quá trình một của cái chết và một của sự tái sinh*). Không gian hay các hạt vi thể trống không là cơ sở góp phần giúp cho toàn bộ các quá trình đó có thể xảy ra.

Thiền định về tánh không

Để có thể ý thức được sự kiện tất cả các hiện tượng ảo giác đều không khác nhau trên phương diện tánh không, thì nhất thiết phải tập trung sự suy tư thẳng vào tánh không. Khi nào việc luyện tập thiền định (*thông thường*) nhằm mục đích rèn luyện tâm thức và cải thiện sự chú tâm bắt đầu mang lại kết quả, thì khi ấy ta mới có thể khởi sự luyện tập về tánh không (*có nghĩa là trước hết phải tập luyện tâm thức và sự chú tâm, sau đó mới đủ khả năng để thiền định về tánh không*).

Đối với các phép thiền định thông thường về tánh không thì không nhất thiết phải trừu tượng hóa bằng tư duy các thể dạng bên ngoài của đối tượng, thế nhưng riêng đối với các phép luyện tập tan-tra thì nhất thiết phải trừu tượng hóa từ trong tâm thức thể dạng bên ngoài của các đối tượng.

Có hai phương pháp giúp thực hiện các phép tu tập tan-tra này: phương pháp thứ nhất là chúng ta làm cho tất cả các thể dạng bên ngoài (*tức những gì hiển hiện*) tan biến hết (*trong tâm thức*) và sau đó thì thiền định về tánh không, phương pháp thứ hai thì ngược lại phải thiền định về tánh không trước và sau đó mới làm cho tất cả các thể dạng bên ngoài của các vật thể tan biến.

Đến đây, chúng ta thử giải thích thật ngắn gọn quá trình thiền định đích thật về tánh không. Đối với quá trình này, thật hết sức quan trọng phải nhận định được những gì mà sự hiện hữu của chúng cần phải được phủ nhận. Các học phái Phật giáo lớn đều chấp nhận các tiền đề gọi là “bốn dấu ấn của Phật giáo” (*có thể xem thêm “Khái niệm về bốn dấu ấn trong Phật giáo” của Hoang Phong trên các trang*

Thư Viện Hoa Sen, Quảng Đức...). Bốn tiền đề đó như sau:

* Tất cả những gì phát sinh từ các nguyên nhân đều vô thường.

* Tất cả các hiện tượng ô nhiễm (*có nghĩa là cấu hợp*) đều là khổ đau.

* Tất cả mọi hiện tượng đều không có cái ngã và đều mang đặc tính của tánh không.

* Chỉ có thể dạng vượt thoát khỏi khổ đau (còn gọi là niết-bàn) mới đúng là sự an bình.

Muốn thiền định về tánh không thì trước hết cũng phải hiểu là thứ tánh không nào phải đem ra để thiền định, nói cách khác tức là vật thể nào mà sự hiện hữu của nó cần phải đem ra để phủ nhận. Nếu không xác định được đối tượng của sự phủ nhận là gì thì chúng ta cũng sẽ không hình dung ra được hình bóng phát sinh từ sự khiếm khuyết của nó. Để thực hiện việc ấy, trước hết nên suy tư về chính bản thân mình, đây cũng là cách thực tế nhất (*tức thiền định về tánh không của sự hiện hữu của chính mình*).

Chúng ta vẫn thường phát biểu thật tự nhiên như sau: “*tôi làm, tôi ăn, tôi ở lại*

đây”,... Vậy ta thử tìm hiểu xem “cái tôi” - hay cái “chính tôi” ấy - hiển hiện ra trong tâm thức mình như thế nào, và sau đó cố gắng tìm hiểu về “cái tôi” ấy trong các trường hợp khác nhau. Chẳng hạn như khi ta hình dung trở lại sự bất an xảy ra trong tâm thức khi có một người nào đó khiển trách ta một cách bất công, hoặc nhớ lại sự vui thích khi có người tán tụng mình hết lời. Trong lúc các xúc cảm đó xảy ra thì tâm thức ta vô cùng dao động, thế nhưng ta vẫn cứ cảm thấy một cách thật minh bạch “cái tôi” hay cái “chính tôi”.

Mỗi khi cái “chính tôi” hiển hiện ra trong tâm thức mình, thì hãy nghĩ ngay là nó có phải là một thứ gì khác với thân xác và tâm thức của mình hay không, và nó có phải là một thực thể độc lập hay không? Các thể dạng “chính tôi” hay “cái tôi” hiển hiện ra một cách hết sức sinh động và ta ngỡ rằng có thể dùng ngón tay để trở vào nó, để chạm vào nó như là một thành phần độc lập với thân xác và cả tâm thức của chính mình. Cái “chính tôi” là một thứ phóng tưởng tâm thần sai lầm lớn lao nhất có thể xảy ra: vậy những gì mà ta cần phải phủ nhận chính là “cái tôi” ấy.

Tóm lại đây là phương thức tiến hành quan trọng nhất và tiên khởi nhất, tức phải xác định thật đúng những gì phải phủ nhận (*phép thiên định về tánh không bắt đầu trước hết bằng cách phủ nhận cái “tôi” của chính mình*).

Điểm quan trọng thứ hai là nêu lên thí dụ giả sử như sự hiện hữu của “cái tôi” hay của “cái ngã” của tôi có thật và mang tính cách tự chủ, thì trong trường hợp đó ta phải tự hỏi xem “cái tôi” ấy hòa nhập để trở thành một với thân xác và tâm thức, hay ngược lại nó là một thứ gì hoàn toàn khác biệt với thân xác và tâm thức, bởi vì không có phương thức hiện hữu thứ ba nào ngoài hai phương thức trên đây.

Tóm lại nếu cho rằng “cái tôi” hiện hữu như một thực thể độc lập, thì bắt buộc ta phải chọn một trong hai giả thiết như sau: hoặc nó hòa nhập với thân xác và tâm thức để tạo ra một nhất thể, và trong trường hợp đó nhất định nó phải trùng hợp với các cấu hợp, hoặc nó là một thứ gì khác (*không liên hệ gì với thân xác và tâm thức*), bởi vì không có phương thức hiện hữu nào khác hơn.

Vậy điểm quan trọng thứ hai là: hoặc “cái tôi” là một thành phần nằm chung trong

các cấu hợp (*ngũ uẩn*), hoặc nó phải tuyệt đối khác hẳn.

Đến đây chúng ta nên suy tư về ý nghĩ như sau: nếu “cái tôi” và các cấu hợp kết hợp lại để trở thành nhất thể, thì “cái ngã” cũng phải nhất thể và đồng thời thân xác và tâm thức cũng bắt buộc phải nhất thể theo (*không thể có một thành phần cấu hợp nằm chung trong một nhất thể, nếu đã là nhất thể thì tất cả phải nhất thể*), và tất cả sẽ được xem chung như là “cái ngã”. Ngược lại, nếu “cái ngã” khác với các cấu hợp, và nếu các cấu hợp là những thứ tổng hợp phức tạp thì “cái ngã” cũng sẽ phải là một thứ tổng hợp phức tạp như thế.

Sau đó chúng ta lại suy tư thêm như sau: nếu như “cái ngã” hay “cái tôi” độc lập ấy hiện hữu như một thực thể riêng biệt và hoàn toàn khác với các cấu hợp, thì trong trường hợp đó “cái ngã” phải là một thứ gì đó xác thực (*hữu hình, có thể “sờ mó” được - tangible*), dù cho các cấu hợp (*trước đây từng kết hợp với nó*) đã tan biến hết. Thế nhưng thật ra thì không đúng như thế.

Phương cách lý luận trên đây cho thấy chúng ta không thể nào tìm ra được một “cái tôi” trong số các cấu hợp.

Hơn nữa sự suy luận trên đây còn giúp chúng ta khám phá ra “cái tôi” hay “cái ngã” độc lập từng hiển hiện ra trong tri thức mình thật ra chỉ là một khái niệm sai lầm, một thứ phóng tưởng của tâm thức. Trên thực tế, nó không hề hiện hữu.

Hãy nêu lên một thí dụ, vào lúc nhá nhem khi hừng đông hay hoàng hôn, một người nào đó trông thấy một con rắn và hoảng sợ, thế nhưng thật ra thì đấy chỉ là một cuộn dây thừng. Hình ảnh con rắn chỉ hiện hữu trong tâm thức của người đang hoảng sợ, đối tượng bên ngoài - tức là sợi dây thừng - không hề hàm chứa một thứ cảm tính nào về sự hiện hữu đích thật của một con rắn (*không có “con rắn” nào kết hợp với cuộn dây thừng, cũng không có “cái tôi” nào kết hợp với thân xác và tâm thức - tức ngũ uẩn - của một cá thể*).

Trường hợp tương tự như trên đây cũng xảy ra đối với các cấu hợp. Mặc dù chúng ta có cảm giác nhận thấy hình bóng nào đó của một “cái ngã” trong số các cấu hợp và có vẻ như nó thoát ra từ chính các cấu hợp ấy, thế nhưng trên thực tế trong các cấu hợp không hề chất chứa bất cứ một mảnh vụn nhỏ nhoi nào của bất cứ

một thứ gì có thể xác định như là một “cái ngã”. Những gì vừa trình bày cũng tương tự như thí dụ về con rắn và sợi dây thừng trên đây, có nghĩa là con rắn không hề hiện hữu một cách thực sự, nó chỉ là một phóng ảnh đơn thuần của tâm thức (*con rắn cuộn tròn ở bên trong tâm thức, không nằm bên cạnh cuộn dây thừng*).

Cũng tương tự như thế, dù cho chúng ta có cảm giác nhận diện được hay nắm bắt được một cá thể con người hoàn toàn khác biệt với các cấu hợp tạo ra cá thể ấy, thế nhưng trên thực tế chúng ta không thể nào xác nhận được sự hiện hữu của cá thể ấy một cách đích thật bằng cách căn cứ vào các cấu hợp: chẳng qua đây chỉ là một thứ nhãn hiệu dán lên trên các cấu hợp mà thôi (*khi nhìn vào một con người thì cái cá thể của con người ấy được tạo dựng ra trong tâm thức mình, đối tượng bên ngoài chỉ là một sự kết hợp của ngũ uẩn, cũng tương tự như con rắn được tạo dựng trong tâm thức, bên ngoài là cuộn dây thừng*). Vì thế không có một thực chất cá biệt nào hàm chứa trong đối tượng phân tích, và chúng ta lại quay trở lại tình trạng trước đây (*tức là không tìm thấy “cái ngã” hay “cái tôi” nào trong các cấu hợp khi đem các cấu hợp*

ra để phân tích, “cái ngã” hay “cái tôi” ấy chỉ là một phóng ảnh đơn thuần của tâm thức).

Đối với các thể dạng khác nhau của một đối tượng, thì nếu chúng ta nhìn chúng (đơn thuần) trên phương diện đối tượng thì giữa chúng không có gì khác biệt nhau (đấy chỉ là những thể dạng luôn biến động). Sự khác biệt chỉ phát sinh trong tâm thức đứng ra giữ vai trò cảm nhận, tức thuộc vào phía chủ thể (đối tượng là đối tượng, chính tâm thức giữ vai trò chủ thể để phán đoán và diễn đạt sự khác biệt giữa các thể dạng của đối tượng). Khi chúng ta đặt cái tên “con rắn” cho cuộn dây thừng thì đấy là một ý nghĩ sai lầm. Khi mặt trời lên cao, chúng ta nhìn thấy rõ đối tượng quan sát, và chúng ta gạt bỏ sự phán đoán sai lầm trước đây nhờ vào một phương cách vững chắc hơn của sự nhận thức (*cognition*), tức dựa vào một loại tri thức khác.

Cái nhãn hiệu “con rắn” áp đặt cho cuộn dây thừng có thể gây ra tai hại (*sự hoảng hốt*). Thế nhưng trong trường hợp cái nhãn hiệu ấy là một cá thể con người, và dù cho cá thể con người ấy không phải là một thực thể khách quan đi nữa, thế nhưng nếu chúng ta cứ gán

cho các cấu hợp (*tạo ra cá thể ấy*) các đặc tính của một con người, thì cũng không hề hấn gì cả. Chẳng qua vì không có một thể loại tri thức nào đủ sức để loại trừ sự sai lầm đó (*có những thể loại hay phương cách khác nhau của sự nhận thức giúp phân biệt dễ dàng giữa cuộn dây thừng và con rắn, thể nhưng nếu muốn phân biệt giữa ngũ uẩn và cá thể con người thì vô cùng khó khăn, lý do là không có một thể loại tri thức nào khả dĩ thích nghi để giúp phát hiện được sự phân biệt đó. Muốn đạt được khả năng tri thức ấy người tu tập phải phát huy được Trí tuệ*).

Dầu sao đi nữa, dù cho chúng ta thực hiện được sự hiểu biết khả dĩ giúp chúng ta chấp nhận sự kiện cá thể con người hoàn toàn không hề hiện hữu đi nữa, thể nhưng các kinh nghiệm bản thân (*sẵn có từ trước*) của chúng ta sẽ hiện ra để chống lại sự quán thấy đó. Tóm lại người ta chỉ có thể xác nhận sự hiện hữu của cá thể con người bằng cách duy nhất là nhờ vào thể loại tri thức chủ quan - tức loại tri thức giữ vai trò dán các nhãn hiệu. Đây cũng chính là lý do giải thích tại sao mọi vật thể chỉ hiện hữu bằng tên gọi mà thôi. Chẳng

qua vì không hề có một sự hiện thực khách quan nào cả (*câu kết luận gọi lên cho chúng ta chủ thuyết căn bản của Duy Thức học*).

Vài lời lạm bàn của người dịch:

Khái niệm về bản chất tánh không của mọi hiện tượng là một trong những khái niệm đặc thù và quan trọng nhất của Phật giáo. Khái niệm đó bao hàm thật nhiều lãnh vực triết học, chẳng hạn như Triết học siêu hình (Metaphysic), Triết học về sự Hiểu biết (Epistemology), Hiện tượng học (Phenomenology)... Tất cả mọi hiện tượng (*dharma*) dù thuộc lãnh vực vật chất hay phi-vật-chất đều không hề hàm chứa một sự hiện hữu tự tại nào. ***Thật rõ ràng chúng ta có thể “sờ mó” được các vật thể, “theo dõi” được các biến cố, “hình dung” và “mô tả” được các hình ảnh tâm thần, cũng như “cảm nhận” được các xúc cảm trong tâm thức, thế nhưng Đức Phật lại nói tất cả những thứ ấy “không thật” và đấy chỉ là “ảo giác”, và bản chất đích thật của chúng là “tánh không”.***

Hầu hết các khoa học gia, học giả và triết gia Tây phương quan tâm đến Phật giáo đều tỏ ra kinh ngạc và sửng sốt trước **khám phá thật táo bạo và siêu việt** trên đây của Đức Phật. Thật vậy, khái niệm về tánh không của mọi hiện tượng thật hết sức khó để thấu triệt, vì nó vượt lên trên sự hiểu biết và trí thông minh thông thường. Suốt trên dòng tiến hóa của nền văn minh nhân loại và kể cả trong thế giới ngày nay, chưa hề có một hệ thống tư tưởng, triết học hay tôn giáo nào nêu lên khái niệm đó, ngoại trừ Phật giáo.

Muốn thấu triệt được khái niệm về tánh không của sự hiện hữu dù chỉ thuộc lãnh vực lý luận và phân tích cũng phải suy tư lâu dài và tập trung tâm thức thật mạnh. Sự hiểu biết đó gồm có nhiều cấp bậc khác nhau. Trong bài thuyết giảng trên đây Đức Đạt-Lai Lạt-Ma cho biết là dù cho ta đạt được sự hiểu biết tánh không bằng lý luận và chấp nhận “cá thể con người” hay “cái ngã” không hiện hữu đi nữa, thế nhưng kinh nghiệm sống chỉ phối bởi hiện thực chung quanh luôn hiện ra để chống lại sự quán nhận đó, vì thế dù cho chúng ta hiểu được “vô ngã” là gì thế nhưng chúng ta lúc nào cũng cảm thấy “chính mình” và

“người khác”, “cái này” và “cái kia”, “cái tốt” và “cái xấu”, “cái đúng” và “cái sai”...

Vì thế thiết nghĩ có lẽ chúng ta nên vượt lên trên những gì thuộc vào kinh nghiệm bản thân lâu đời của mình đối với thế giới hiện tượng, hầu loại bỏ những chương ngại cản trở sự quán nhận tánh không tuyệt đối của sự hiện hữu. Khi nào chúng ta cảm nhận được cái tánh không đó một cách trực tiếp và tự nhiên, không còn bị cản trở bởi bất cứ một xung năng nào của nghiệp lực hay một sức mạnh nào phát sinh từ tác động bản năng, thì khi đó chúng ta mới có thể tự nhận là mình nắm bắt được bản thể trống không của sự hiện hữu trong thế giới này.

Tuy nhiên, trên phương diện thực tế và thực dụng, dù chỉ quán nhận được khái niệm về tánh không của mọi hiện tượng ở một cấp bậc nào đó cũng đủ để biến nó trở thành một liều thuốc hóa giải cực mạnh, hầu giúp chúng ta loại bỏ được mọi sự bám víu vào những ảo giác trong thế giới này cũng như trong tâm thức của chính mình.

Bures-Sur-Yvette, 01.09.11

Hoang Phong chuyên ngữ

CỐT LỖI CỦA CỘI BỒ ĐỀ TÁNH KHÔNG LÀ GÌ Buddhadasa Bhikkhu

Lời giới thiệu của người dịch:

Tánh không là một chủ đề thật quan trọng và chủ yếu trong giáo lý Phật Giáo, nhưng cũng phức tạp, cao thâm và khó nắm bắt, bằng chứng là khái niệm về tánh không cũng đã được hiểu khác nhau giữa Phật Giáo Theravada và các học phái Phật Giáo Đại Thừa.

Tánh không cũng là một khái niệm đặc thù và độc đáo nhất trong giáo lý Phật Giáo. Thật vậy, không có một nền văn minh nào, một hệ thống tư tưởng nào, một triết học nào, một tôn giáo nào, một khoa học nào nêu lên khái niệm này ngoài Phật Giáo. Đây là một khái niệm vượt lên trên tất cả các tôn giáo, kể cả “Phật Giáo” dưới các hình thức “tín

ngưỡng” mang tính cách đại chúng. Ngày nay khái niệm về tánh không, cũng như một số các khái niệm khác của Phật Giáo, vẫn còn tiếp tục làm các nhà tư tưởng, các triết gia, học giả, khoa học gia... thuộc mọi lãnh vực trên toàn thế giới kinh ngạc.

Buddhadasa (1906-1993) là một vị đại sư Thái Lan đã được mời thuyết giảng trong ba ngày tại bệnh viện Siriraj ở Bangkok (buổi thuyết giảng đầu tiên được tổ chức vào giữa tháng chạp năm



1961, hai buổi thuyết giảng sau vào đầu và cuối tháng giêng năm 1962). Ngay sau đó ba bài thuyết giảng này đã được ghi lại và gộp chung thành một quyển sách nhỏ mang tựa đề là “Cốt lõi của cội Bồ-đề” xuất bản năm 1962 và đã được tái bản liên tục từ đó đến nay. Năm 1965, quyển sách này đã được cơ quan UNESCO thừa nhận là một quyển sách thượng hạng.

Mãi hơn 20 năm sau thì quyển sách này mới được dịch từ tiếng Thái sang tiếng Anh và xuất bản lần đầu vào năm 1985, và sau đó lại được tiếp tục dịch sang nhiều ngôn ngữ khác. Đến năm 2006 thì quyển sách nhỏ này đã được cơ quan UNESCO chính thức đưa vào danh sách các tác phẩm thuộc gia tài văn hóa của nhân loại.

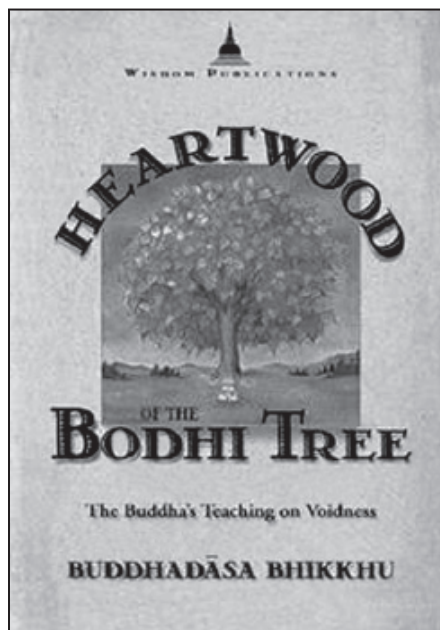
Quyển sách gồm ba phần, ghi lại nội dung của ba buổi thuyết giảng:

Phần I: Những điểm chính yếu nhất trong giáo huấn của Đức Phật

Phần II: Tánh Không là gì (được chuyển ngữ dưới đây)

Phần III: Phải luyện tập như thế nào để thường trú trong tánh không.

Người dịch mạn phép xin ghép thêm một vài lời ghi chú nhỏ vào phần chuyển ngữ với hy vọng có thể giúp người đọc dễ theo dõi nguyên bản hơn. Các lời ghi chú này được trình bày bằng chữ nghiêng và đặt trong hai dấu ngoặc.



Bìa quyển sách **“Cốt lõi của cội Bồ-đề”**

Phần II

Tánh Không là gì

Trong buổi nói chuyện trước đây tôi cũng đã nhắc đến tánh không và cho biết đây là một chủ đề thật chủ yếu, thế nhưng tôi chưa kịp triển khai một cách đầy đủ và tương xứng với tầm quan trọng của nó. Thiết nghĩ chúng ta

cần phải thấu triệt khái niệm này một cách sâu sắc hơn. Nhiều khía cạnh của chủ đề này quả thật là vẫn còn quá mù mờ, do đó tôi sẽ dành trọn buổi nói chuyện hôm nay cho đề tài này.

Nhập đề

Trong toàn bộ giáo huấn Phật Giáo thì tánh không là một chủ đề khó thấu triệt nhất, bởi vì đây chính là phần cốt lõi. Cũng thật dễ hiểu, nếu đã là cốt lõi của Phật Giáo thì nhất định đây cũng sẽ là một chủ đề thật tinh tế và sâu sắc. Các cách phỏng đoán và suy nghĩ thông thường không thể nào có thể giúp chúng ta hiểu được tánh không là gì, mà chính chúng ta phải dày công nghiên cứu một cách kiên trì và tường tận.

Chữ “nghiên cứu” trong trường hợp này phải hàm chứa đầy đủ ý nghĩa của nó: tức là phải thường xuyên quan sát và phân tích tất cả những gì hiện ra trong tâm thức mình, dù đây là một sự thích thú hay khó chịu. Chỉ có những ai đã từng theo dõi thật cẩn thận những diễn biến trong tâm thức mình thì mới có thể hiểu được *Dhamma* (Đạo Pháp) là gì. Những người chỉ biết nghiên cứu bằng

sách vở chẳng những sẽ không hiểu được tánh không mà lại còn rất dễ bị sai lầm. Trái lại, những ai biết quan sát tất cả những gì xảy ra trong tâm thức mình và tự nhận định được những điều nào là đúng trong chính tâm thức mình thì mới không sợ bị lầm lẫn. Người này sẽ hiểu được *dukkha* (khổ đau) là gì, sự chấm dứt của *dukkha* là gì, và sau cùng sẽ hiểu được *Dhamma* là gì. Sau đó khi đọc sách về tánh không thì người ấy mới có thể hiểu được đúng đắn chủ đề này.

Từ lúc bước vào cõi đời này cho đến khi lâm chung, lúc nào chúng ta cũng phải luôn luyện tập theo cách sau đây: phải quán xét sự tiếp xúc giữa tâm thức mình với tất cả các sự vật chung quanh và phải nhận biết được bản chất của các hậu quả mang lại từ sự tiếp xúc đó. Trong quá trình của sự vận hành tự nhiên ấy, nhất định sự thích thú hay là đón đau sẽ phải xảy ra, thế nhưng nếu theo dõi và quán xét được nó thì việc này cũng sẽ giúp cho tâm thức của chúng ta trở nên tỉnh táo và mạnh mẽ hơn. Tiếp tục tìm hiểu bản chất của tư duy như trên đây sẽ giúp giải thoát tâm thức khỏi *dukkha* - đây là một sự hiểu biết lợi ích

nhất trong số tất cả các sự hiểu biết, và đây cũng là cách giúp chúng ta dần dần thực hiện được tánh không hay ý thức được nó là gì.

Có lẽ quý vị vẫn còn nhớ là trong buổi thuyết trình trước đây chúng ta cũng đã nói đến là có nhiều người xem Đức Phật như một vị “Lương Y tâm thần”, và chúng ta cũng đã nói đến là có hai loại bệnh: loại thứ nhất là các bệnh thuộc thân xác và tâm thần, loại thứ hai là các bệnh thuộc lãnh vực tâm linh. Bệnh tâm linh là một căn bệnh không cho phép mình quán thấy được sự thật tối hậu của mọi sự vật đúng thật với những gì là như thế. Do đó bệnh ấy là một thứ bệnh liên quan đến vô minh, hay là sự hiểu biết sai lầm, và nếu đã là một sự hiểu biết sai lầm thì tất nhiên là nó sẽ đưa đến những hành động sai lầm và từ đó phát sinh ra khổ đau.

Vậy phải làm thế nào để có thể chữa lành được căn bệnh tâm linh ấy? Phương thuốc giúp chữa khỏi chính là tánh không. Hơn nữa tánh không chẳng những là một phương thuốc mà còn là cả một sự giải thoát có thể làm triệt tiêu tất cả mọi thứ bệnh tật, bởi vì phía sau tánh không sẽ chẳng còn lại gì cả.

Phương thuốc giúp chữa lành căn bệnh tâm linh chính là sự hiểu biết và phép luyện tập giúp ý thức được tánh không. Khi tánh không hiện ra, nó sẽ chữa khỏi căn bệnh. Khi đã khỏi bệnh thì ngoài tánh không ra sẽ chẳng còn lại bất cứ một thứ gì khác, đây là một thể dạng đã hoàn toàn loại bỏ được khổ đau và mọi thứ u mê tâm thần, là nguyên nhân gây ra mọi khổ đau. Tánh không ấy mang một ý nghĩa vô cùng rộng lớn, tự nó hàm chứa những phẩm tính như: không có gì có thể làm cho nó bị thoái hóa, cũng không thể triển khai hay cải thiện thêm cho nó, bất cứ một tác động nào cũng đều vô hiệu. Đây là một thể dạng vượt ra khỏi thời gian, bởi vì nó không còn gánh chịu sự sinh và cái chết nữa. Sự “hiện hữu” của nó hoàn toàn khác hẳn với sự hiện hữu của các sự vật và cả các chúng sinh được sinh ra và phải chết. Bởi vì không có một thuật ngữ nào có thể diễn tả được nó nên chúng ta cũng chỉ biết mượn đặc tính “không hề biến đổi” của nó để gọi nó là “tánh không bất biến” (*vacuité immuable / immutable emptiness*).

Nếu một người đã thực hiện được điều ấy - nói một cách chính xác hơn là khi “tâm

thức” của người ấy đã thực hiện được tánh không một cách hoàn hảo - thì nó sẽ trở thành phương thuốc giúp cho người ấy chữa lành căn bệnh của mình. Sự chữa trị đó sẽ có hiệu quả tức khắc, và đây cũng là một thể dạng vượt ra khỏi thời gian: một sức khoẻ đích thật (*có nghĩa là không còn chết nữa*).

Tôi mong quý vị luôn ghi nhớ đến cách định nghĩa ấy của chữ “tánh không” - tiếng Pali gọi là *sunnatā* - để có thể theo dõi dễ dàng những gì tôi sẽ trình bày chi tiết hơn dưới đây.

Tất cả đều là tánh không

Trước hết chúng ta không nên quên là chính Đức Phật đã từng nói rằng mỗi lời mà Ngài thốt lên đều nhất thiết hướng vào chủ đề tánh không, Ngài không hề đề cập đến bất cứ gì khác, dù là trực tiếp hay gián tiếp. Bất cứ một lời giáo huấn nào nếu không liên hệ gì với tánh không thì đây không phải là lời nói nguyên thủy do chính Ngài thốt ra, và đây cũng có thể là do các vị đệ tử sau này của Ngài thêm vào, vì ham thích biện luận dông dài, nên đã tìm cách phô trương sự uyên bác của mình mà thôi.

Thật thế người ta có thể ghép thêm nhiều thứ vào giáo huấn nguyên thủy - thí dụ như chữ “trống không” ngày nay đã mang thêm nhiều cách ứng dụng khác nhau (*xin nhắc thêm là tánh không là một khái niệm được hiểu khá khác biệt nhau giữa các học phái. Cách hiểu của Theravada rất “thực tế” và hướng thẳng vào tính cách vô ngã của một cá thể, việc ứng dụng do đó cũng “trực tiếp”, “thực tế” và “giản dị” hơn*). Mặc dù sự “trống không” mang đặc tính bền vững và bất biến, thế nhưng cách diễn đạt nó thì lại rất đa dạng. Nói thế để hiểu rằng chúng ta sẽ chỉ khảo sát tánh không trong vòng giới hạn của một số khía cạnh sau đây:

- sự vắng mặt của *dukkha* (*khổ đau*)
- sự vắng mặt của những thứ u mê trong tâm thức khiến tạo ra *dukkha*
- sự vắng mặt của cảm tính về “cái tôi” và cái “của tôi”

Đây là những gì biểu trưng cho thể dạng tánh không mà chúng ta sẽ dựa vào đây để tu tập.

Nếu chúng ta cố gắng tìm trong số các lời giảng huấn của Đức Phật về chủ đề này

để xem có những lời giảng huấn nào dễ hiểu nhất và thường được Đức Phật nói đến nhất thì chúng ta sẽ thấy rằng đây là những lời mà Ngài khuyên chúng ta hãy nhìn vào thế giới này như là một sự trống không. Đây là câu: **“Sunnato lokam avekkhassu magharasa sada sato”**, có nghĩa là: “Hãy xem thế giới là trống không, và nếu đủ khả năng để luôn ý thức được tánh không của thế giới thì cái chết cũng sẽ không còn nắm bắt được mình nữa”.

Lời giảng trên đây khuyên chúng ta hãy nhìn vào thế giới như là một sự trống không cũng chính là một phép tu tập cao siêu nhất. Bất cứ ai muốn tự giải thoát khỏi các khó khăn gây ra bởi *dukkha* và cái chết thì nhất thiết phải nhìn vào thế giới - có nghĩa là nhìn vào tất cả mọi sự vật - đúng thật với nó, nếu nói cách khác thì nó trống không về “cái tôi” và bất cứ gì thuộc vào “cái tôi”. Các câu tóm lược sau đây của Đức Phật đã nói lên tất cả sự lợi ích của phép tu tập ấy: “*Nibbâna (niết-bàn)* chính là tánh không tối thượng” và “*Nibbâna* là niềm phúc hạnh tối thượng nhất”. Những gì vừa trình bày cho thấy thật rõ ràng là *nibbâna*, hay sự tắt nghỉ tuyệt đối của khổ

đau, và “tánh không tối thượng” có cùng một ý nghĩa như nhau. Thế nhưng nếu đã gọi đây là một thứ tánh không “tối thượng” thì cũng có thể hình dung ra một thứ tánh không khác, không mang tính cách tối thượng và có thể xem như là một thứ tánh không còn khiếm khuyết hay sai lầm. Khi nào khả năng nhận biết được sự thật đã trở nên hoàn hảo và trong sáng, không còn vướng mắc bất cứ một chút bóng dáng nào của “cái tôi” và cái “của tôi”, thì khi đó nó mới có thể giúp hình dung ra được “tánh không tối thượng” là gì. Cái “tánh không tối thượng” đó chính là *nibbāna* bởi vì nó có khả năng dập tắt được ngọn lửa đang thiêu đốt chúng ta và làm cho cơn lốc của những hiện tượng vô thường phải lắng xuống. Vì thế “tánh không tối thượng” và sự “tắt nghỉ tối hậu của *dukkha*” cũng chỉ là một thứ.

Khi phát biểu rằng *nibbāna* là niềm phúc hạnh tối thượng, thì đây cũng chỉ là một cách nói thuộc lãnh vực của sự thật tương đối. Thật ra thì đây cũng chỉ là một cách phát biểu nhằm khuyến khích mọi người nên nghĩ đến việc tu tập, chẳng qua cũng là vì đối với những người bình dị thì suốt đời họ chỉ biết nuôi mộng

tìm được hạnh phúc thể thôi. Do đó khi bảo rằng *niết-bàn* là *hạnh phúc* thì đây chỉ là cách nói nhằm đáp ứng sự ước mong trong lòng họ mà thôi, và tất nhiên đây cũng chỉ là một cách nói mang tính cách thiết thực, bởi vì dù có giải thích và khẳng định với họ đây là một thứ hạnh phúc tối thượng đi nữa thì trên thực tế *niết-bàn* vẫn to lớn hơn và vượt cao hơn thể dạng hạnh phúc mà họ có thể hình dung ra được. Bởi vì cái hạnh phúc ấy của *niết-bàn* chính thực là tánh không. Dù sao đi nữa thì người ta cũng không thể nào bảo đây là hạnh phúc hay là khổ đau được, bởi vì nó vượt xa hơn khổ đau và cả những thứ hạnh phúc thường tình. Thế nhưng nếu cứ giải thích loanh quanh như thế thì mọi người sẽ chẳng hiểu gì cả, vì thế nên không thể nào làm gì khác hơn là bắt buộc phải sử dụng cách nói thông thường và dễ hiểu để gọi *nibbāna* là “phúc hạnh tối thượng”. Do đó tôi cũng xin lưu ý quý vị là mỗi khi tôi nói đến chữ “phúc hạnh” thì nên hiểu rằng chữ ấy không mang ý nghĩa mà mọi người thường hiểu. Đây là một thể dạng trống không về tất cả những thứ được sinh ra và lan tràn trong tâm thức (*các tư duy và xúc cảm*

trong tâm thức) và tất cả những hiện tượng vô thường (*thế giới hiện tượng bên ngoài*), bởi vì khi nào vẫn còn sự biến động (*của đủ mọi thứ tư duy và xúc cảm trong nội tâm và của mọi hiện tượng chi phối và trói buộc một cá thể từ bối cảnh bên ngoài*) thì khi ấy sẽ không thể nào tìm được hạnh phúc đích thật được. Cái thể dạng phúc hạnh của sự trống không thật tuyệt vời, tươi mát và xứng đáng để chúng ta mong cầu.

Trước hết phải hiểu rằng các sự cảm nhận thích thú hiện ra khi xảy ra sự tiếp xúc giữa các cơ quan giác cảm với các đối tượng từ bên ngoài, đều là ảo giác, đây không phải là niềm phúc hạnh tối thượng. Niềm phúc hạnh của những người bình thường không phải là niềm phúc hạnh tối thượng của *nibbâna*, bởi vì niềm phúc hạnh này chỉ là tánh không. Vì thế mỗi khi quý vị nghe nói đến: “*Nibbâna* là phúc hạnh tối thượng” thì không được vội vã xem *nibbâna* đúng với những gì mà quý vị hằng mong cầu, để rồi cứ nhìn vào đây để mà ước mơ và để quên bẵng đi là *nibbâna* đồng thời cũng còn có nghĩa là tánh không tối thượng.

Không được bám víu vào bất cứ gì cả

Giáo huấn của Đức Phật liên quan đến việc tu tập về tánh không chính là cốt lõi của toàn bộ giáo huấn Phật Giáo: “Không được bám víu vào bất cứ một thứ *dhamma* nào cả” (*xin chú ý chữ dhamma - số nhiều và viết không hoa - có nghĩa là các hiện tượng hiện ra trong sự hiện hữu của mình hay nói chung là tất cả các hiện tượng vô hình hay hữu hình thuộc vào thế giới và cả trong tâm thức của chính mình, và chữ Dhamma - số ít và viết hoa - thì có nghĩa là Đạo Pháp*). Nếu suy rộng ra thì câu trên đây cũng có nghĩa là: Dù bất cứ ai thì cũng không được nắm bắt và bám víu vào bất cứ thứ gì để xem đây là “cái tôi” hay là cái “của tôi”. Các chữ “dù bất cứ ai” có nghĩa là “tất cả mọi người” không ngoại trừ một người nào cả. Các chữ “nắm bắt và bám víu” thì có nghĩa là những gì sẽ làm phát sinh ra cảm tính về “cái tôi”. Các chữ “xem là cái tôi” có nghĩa là cảm thấy mình là một cá thể vững chắc, trường tồn, hay hàm chứa một linh hồn. Các chữ “như là cái của tôi” thì có nghĩa là chiếm hữu một hiện tượng liên hệ đến cảm tính của một “cái tôi”. Câu trên đây là cách

mà Đức Phật khuyên bảo chúng ta tuyệt đối không được phát động bất cứ một cảm tính nào về “cái tôi” và cái “của tôi” bằng cách liên kết nó với bất cứ một thứ gì khác (*tức có nghĩa là không được xem một thứ gì đó - kể cả thân xác mình - là “tôi”, hay là một thứ gì đó thuộc sở hữu “của tôi”*), dù đấy chỉ là một hạt bụi hay là một viên ngọc quý, hay đơn giản chỉ là một đối tượng của sự thèm muốn giác cảm, kể cả sự viên mãn tức là thể dạng cao nhất trong việc tu tập tâm linh. Không có bất cứ gì, nên nhớ là tuyệt đối không có bất cứ một thứ gì, có thể làm đối tượng cho sự bám víu, tức là để nắm bắt lấy chúng và để xem đấy là “cái tôi” hay cái “của tôi”. Đây cũng chính là cốt lõi của giáo huấn Phật Giáo. Đức Phật cũng từng khẳng định về điều đó.

Đức Phật bảo rằng khi nào được nghe câu nói ấy - tức “Không được bám víu vào bất cứ một *dhamma* nào” - thì cũng có nghĩa là được nghe tất cả giáo huấn; mang câu nói ấy ra để luyện tập có nghĩa là hoàn tất được tất cả mọi sự tu tập; tiếp nhận được kết quả từ sự tu tập đó có nghĩa là tiếp nhận được tất cả quả mang lại từ toàn bộ giáo huấn. Tóm lại quý

vị chớ nên lo sợ khi thấy có quá nhiều thứ để học hỏi. Đức Phật có nói rằng dù sự hiểu biết của Ngài nhiều như lá trong rừng thế nhưng những gì Ngài thuyết giảng nhằm giúp cho chúng ta tìm thấy *nibbâna* thì cũng chỉ như một nắm lá trong tay. “Nắm giáo lý” ấy trong bàn tay của Ngài biểu trưng cho nguyên tắc: không được nắm bắt hay bám víu vào bất cứ gì và xem đây là “cái tôi” hay cái “của tôi”.

Khi nào được nghe lời thuyết giảng ấy thì cũng có nghĩa là được nghe toàn bộ giáo huấn, bởi vì riêng nó đã hàm chứa và bao gồm tất cả các chủ đề. Và cũng không hề có bất cứ một chủ đề nào mà Đức Phật đã nêu lên lại không đề cập đến khổ đau và phương cách giúp loại bỏ khổ đau. Sự nắm bắt và bám víu là hai nguyên nhân mang lại khổ đau. Bất cứ nơi nào có sự nắm bắt và bám víu thì tất nơi đó sẽ phải có khổ đau. Tu tập là cách chặn đứng hoàn toàn và vĩnh viễn không cho sự nắm bắt và bám víu có thể xảy ra nhằm giúp cho tâm thức lúc nào cũng trống không. Vồn vẹn và đơn giản đây là những gì cần phải làm. Tất cả cũng chỉ có thế.

“Phép tu tập ấy bao hàm toàn bộ tất cả các phép tu tập khác”. Vậy quý vị cũng nên

thử suy nghĩ xem còn có gì khác cần phải tu tập thêm hay không. Nếu một người nào đó, dù đây là bất cứ ai, nếu tâm thức họ đã loại bỏ được mọi sự nắm bắt và bám víu, thì điều gì sẽ xảy ra trong tâm thức của người ấy? Quý vị thử suy nghĩ thật kỹ xem! Để có thể hình dung những gì sẽ xảy ra thì chúng ta có thể căn cứ vào sự diễn tiến tuần tự theo từng giai đoạn một: khởi đầu là quy y Tam Bảo, giữ gìn giới luật và thiển định nhằm phát huy sự chú tâm và trí tuệ, sau đó là thực hiện được Con Đường, tiếp nhận được quả của Con Đường và cuối cùng là *niết-bàn*. Vào giai đoạn cuối cùng tức là *niết-bàn* khi tâm thức đã loại bỏ được tất cả mọi thứ u mê (*vô minh*) và *dukkha* (*khổ đau*), thì nhờ đó sẽ đạt được thể dạng của Phật, của *Dhamma* (*Đạo Pháp*) và của Tăng Đoàn và trở thành “một” với toàn bộ Tam Bảo. Việc ấy có thể thực hiện được mà không cần phải cầu khẩn hay tụng niệm gì cả. Những thứ này chỉ là các hình thức lễ bái hay các nghi thức lễ lạc thuộc vào giai đoạn khởi đầu. Những hình thức ấy chỉ là những gì phụ thuộc bên ngoài, không giúp được mình hòa nhập sâu xa với Đức Phật, với *Dhamma* và Tăng Đoàn, tức là những gì thuộc vào nội tâm. Trong

khi đó đối với một người có một tâm thức trống không về sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi”, dù là chỉ giữ được trong một khoảnh khắc ngắn, thì cũng có thể xem tâm thức của người ấy đã thực hiện được tánh không vào đúng những khoảnh khắc ấy. Tâm thức đó sẽ rất tinh khiết, rạng ngời và an bình, và sẽ hòa nhập để trở thành một với Đức Phật, *Dhamma* và Tăng Đoàn. Tóm lại, mỗi khi tâm thức mình thực hiện được thể dạng giải thoát đó, thì sự nương tựa của mình nơi Tam Bảo mới trở thành đích thật được.

Bố thí là một hành động buông xả và cũng là một cách để buông bỏ chính mình

Đến đây chúng ta hãy cùng bàn thảo về sự hào phóng (*dāna* / *bố thí*). Ý nghĩa hàm chứa trong hành động bố thí và hiến dâng chính là sự buông xả, không nắm bắt và cũng không bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi” nữa. Một người bố thí mà còn nghĩ đến một sự hồi đáp to lớn hơn - thí dụ như bố thí để mong cầu đạt được một lâu đài trên thiên đường - thì đây không phải là một sự bố thí mà chỉ là một sự mua bán. Đã bố thí thì không được chờ đợi bất cứ một sự hồi đáp nào: đây là cách buông bỏ

những thứ mà mình bám víu để xem đây là “cái tôi” hay cái “của tôi”. Khi tâm thức của một người nào đó không còn vướng mắc vào cảm tính về một “cái tôi” hay cái “của tôi” nữa thì hành động bố thí của người ấy mới có thể mang tính cách tối thượng được, bởi vì khi đã buông bỏ ngay cả “cái tôi” của chính mình thì nào có còn lại gì nữa đâu để cho mình bố thí? Khi cảm tính của “cái tôi” bắt đầu tan biến thì cảm tính về cái “của tôi” (*của cải vật chất và những bám víu tâm thần*) cũng sẽ tan biến theo. Vì thế, chỉ trong những lúc mà mình đã đạt được một tâm thức thật sự trống không về cái ngã, tức có nghĩa là trong lúc đã buông bỏ được cái ngã của chính mình, thì mình mới có thể thực hiện được một sự bố thí đúng nghĩa của nó.

Đạo đức đích thật hoàn toàn trống không

Đến đây chúng ta cũng nên tìm hiểu thế nào là một thái độ hành xử đạo đức (*sila*). Nếu một người có một tâm thức trống không, thoát khỏi mọi sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và các sự vật để xem đây là cái “của tôi” thì những hành động, ngôn từ của người ấy mới có thể xem là đích thật và hoàn toàn đạo đức được. Tất cả các hình thức khác của đạo đức

chỉ toàn là trò hề. Chúng ta quyết tâm nguyện không vi phạm vào việc này hay việc nọ (*khi quy y chẳng hạn*), thế nhưng chúng ta cũng cứ vi phạm, thì đây chẳng phải là một trò hề hay sao? Chẳng qua đây là vì ngay từ lúc đầu chúng ta đã không biết phải làm thế nào để dứt bỏ được “cái tôi” và cái “của tôi”. Vì không thoát khỏi “cái tôi” và cái “của tôi” nên chúng ta không thể nào hành xử một cách thật sự đạo đức được. Giả sử có loại bỏ được “cái tôi” đi nữa thì cũng chỉ tạm thời mà thôi. Đây không phải là *ariyakantasila* tức là cách hành xử đạo đức của các vị Thánh Nhân, mà đúng hơn chỉ là một thứ luân lý thường tình, khi trời khi sạt và không thể nào trở thành siêu nhiên được. Trái lại trong trường hợp giữ được tâm thức trống không, dù chỉ giữ được trong chốc lát hoặc suốt một ngày hay một đêm, thì đây cũng đã là một điều đáng kể, bởi vì trong những lúc ấy các hành động đạo đức của mình sẽ mang tính cách đích thật.

Tánh không chính là thể dạng samadhi đích thật

Theo phép luyện tập thiền định về sự tĩnh lặng hay sự tập trung gọi là samadhi thì

một tâm thức trống không sẽ là *samadhi* tối thượng, tức là một thể dạng tập trung bền vững và thăng bằng nhất mà tâm thức có thể thực hiện được. Nếu thiền định mà còn phải cố gắng và phấn đấu thì việc thiền định ấy chưa phải là thiền định, đấy cũng chẳng khác gì tập trung tâm thức nhằm vào mục đích đạt được một thứ gì đó, dù cho đấy là thể dạng không bám víu vào năm thứ cấu hợp là *khandha* (*ngũ uẩn*) cũng vậy. Phải hiểu rằng có hai thứ thiền định: đúng và không đúng. Chỉ khi nào tâm thức thực hiện được sự trống không về sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi” thì mới có thể đạt được thể dạng hoàn toàn thăng bằng và đích thật của một sự tập trung đúng. Bất cứ ai có tâm thức trống không thì cũng sẽ có được một sự tập trung đúng đắn.

Trí tuệ tối thượng là tánh không

Đến đây chúng ta hãy tìm hiểu về trí tuệ (*pannâ*). Nên hiểu rằng sự hiểu biết, hay thực hiện được tánh không, hay trở thành tánh không thì tất cả cũng đều có nghĩa là trí tuệ tối thượng, bởi vì đúng vào lúc khi tâm thức đạt được sự trống không thì nó cũng trở nên vô cùng tinh tế và bén nhạy. Trái lại khi vô minh

và sự hiểu biết sai lầm về mọi sự vật thâm nhập vào tâm thức và bao phủ lấy nó thì nhất định chúng sẽ làm phát sinh ra sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi”, và đây chính là thể dạng tệ hại nhất của sự đần độn. Nếu quý vị suy nghĩ và nhìn lại mình thì quý vị cũng có thể nhận thấy một cách dễ dàng và minh bạch rằng mỗi khi thể dạng đần độn đó thoát ra khỏi tâm thức thì tâm thức tự nó cũng sẽ trở nên hết ngu đần (*hiều lúc chúng ta cảm thấy mình quá dại dột, làm những chuyện thật ngu xuẩn không nên làm. Sự hối hận đó cho thấy rằng có những lúc tâm thức cũng loại bỏ được thể dạng đần độn, thế nhưng đây chỉ có tính cách tạm thời vì sự đần độn cũng sẽ xâm chiếm trở lại tâm thức mình khi “cái tôi” và cái “của tôi” phát lộ trở lại và xô mình vào bóng tối của sự hoang mang và u mê*). Khi tâm thức đã loại bỏ được sự ngu đần để trở nên trống không về “cái tôi” và cái “của tôi” thì nó sẽ đạt được sự hiểu biết hoàn hảo hay là trí tuệ. Chính vì thế mà các vị hiền nhân thường bảo rằng tánh không và trí tuệ - tức là khả năng chú tâm đúng (*chánh định*) giúp nhận biết được một cách minh bạch bản thể đích thật của mọi sự vật - cũng chỉ là một. Tuy

nhiên không phải chỉ vì chúng giống nhau mà gọi đây là một thứ duy nhất. Trí tuệ đích thật và hoàn hảo là tánh không, trong cái tánh không ấy không hề có sự bám víu đại dột nào vào các thứ ảo giác. Một tâm thức khi loại bỏ được vô minh thì sẽ tìm thấy thể dạng nguyên sinh của nó, đây là thể dạng tâm thức nguyên thủy và đích thật, và chính cái thể dạng ấy mới gọi là trí tuệ, có nghĩa là nó có khả năng nhận biết được sự thật của mọi sự vật đúng như thế (*tâm thức trống không tức là trí tuệ và đây cũng chính là thể dạng nguyên sinh của nó - tức chưa bị ô nhiễm bởi cảm tính của cái tôi và cái của tôi*).

Chữ “tâm thức” trình bày trên đây mang một ý nghĩa thật cá biệt, không nên nhầm lẫn nó với 89 hay 129 loại “tâm thức” liệt kê trong A-tì-đạt-ma luận (Abhidhamma). Chúng ta gọi “tâm thức đích thật và nguyên thủy” là một thứ tâm thức đã trở thành một với trí tuệ. Đây là một tâm thức trống không về sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi”, và người ta sẽ không còn có thể gọi thể dạng ấy là “tâm thức” nữa, mà phải gọi đây là “tánh không”. Thế nhưng bởi vì “tánh không” ấy vẫn còn

hàm chứa khả năng hiểu biết vì thế nên chúng ta đành phải tạm gọi nó là “tâm thức” thể thôi. Mỗi học phái gán cho nó một tên gọi khác nhau (*Phật tính, bản thể của Phật, thực tại, hiện thực, tâm thức nguyên thủy hay nguyên sinh...*), và đối với chúng ta thì cũng chỉ biết cho rằng bản thể đích thật của tâm thức chính là trí tuệ, tức là sự chú tâm giúp nhận biết được sự thật, không hàm chứa một sự nắm bắt hay bám víu nào. Tóm lại là trí tuệ hoàn hảo luôn nằm bên trong tánh không.

Con Đường, Quả của Con Đường và Niết-bàn đều là Tánh Không

Đến đây chúng ta sẽ đề cập đến việc thực hiện được Con Đường, Quả của Con Đường, và *Nibbanâ (Niết-bàn)*. Đây là các cấp bậc thăng tiến tuần tự của tánh không để đạt đến cấp bậc cao nhất của nó là *nibbanâ* hay còn gọi là tánh không tối thượng (*paramasunnata hay paramam sunnam*). Do đó quý vị cũng có thể nhận thấy rằng bắt đầu từ lúc khởi sự quy y, bố thí, tuân thủ giới luật, thiền định cho đến khi đạt được trí tuệ thì tuyệt nhiên chẳng có một thứ gì khác ngoài tánh không, tức là thể

dạng không-bám-víu vào cái ngã. Sự thực hiện Con Đường, Quả mang lại từ sự thực hiện ấy và cả *nibbanâ* tất cả cũng chỉ là tánh không, điểm khác biệt duy nhất là *nibbanâ* thuộc vào cấp bậc tối thượng thể thôi.

Do đó khi Đức Phật nói rằng nếu nghe được giáo huấn đó thì cũng có nghĩa là nghe được toàn bộ giáo huấn; thực hiện được giáo huấn đó có nghĩa là hoàn tất được tất cả sự tu tập; tiếp nhận được quả của sự tu tập đó có nghĩa là tiếp nhận được tất cả các kết quả. Ý nghĩa ấy của chữ “tánh không” mang một tầm quan trọng thật lớn, quý vị nên ghi nhớ điều này.

Tất cả đều là dhamma

Đến đây chúng ta sẽ tìm hiểu xem tại sao tất cả mọi hiện tượng đều được gọi là “*dhamma*”. Trước khi nói lên chữ này thì quý vị cũng phải hiểu thật tường tận đây là gì. Chữ *dhamma* có nghĩa là tất cả những gì hiện hữu. Khi Đức Phật nói đến “*tất cả dhamma*” thì đây có nghĩa là tất cả mọi hiện tượng, không có một ngoại lệ nào cả, dù chúng thuộc lãnh vực vật chất, tinh thần hay tâm linh. Nếu như có một thứ gì nằm ra bên ngoài cả ba thể loại

ấy thì nó cũng vẫn thuộc vào cách định nghĩa của thuật ngữ “*tất cả dhamma*”. Tôi mong rằng quý vị có thể nắm vững được cách định nghĩa này: là mọi “thế giới” của những vật thể vật chất, có nghĩa là bao gồm tất cả các “lãnh vực” của những vật thể vật chất, tất cả đều là *dhamma*. Một tâm thức ý thức được tất cả các thế giới ấy thì tự nó cũng là một *dhamma*. Nếu tâm thức và thế giới tiếp xúc với nhau thì sự tiếp xúc đó cũng là một *dhamma*. Nếu sự tiếp xúc đó làm phát sinh ra các hậu quả chẳng hạn như tình thương yêu, hận thù, ghét bỏ, sợ hãi, kể cả trí tuệ và sự quán thấy trong sáng về mọi sự vật đúng là như thế..., thì tất cả các hình thức phản ứng ấy cũng đều là các *dhamma*. Dù cho chúng đúng hay sai, tốt hay xấu, thì tất cả cũng đều là *dhamma*. Nếu trí tuệ làm phát sinh ra những thứ hiểu biết khác nhau trong nội tâm thì những thứ ấy cũng gọi là *dhamma*. Nếu các thứ hiểu biết ấy đưa đến việc giữ giới, thiền định, hay trí tuệ (*tu giới, tu định và tu tuệ*) hay bất cứ một phép tu tập nào, thì việc tu tập ấy cũng là một *dhamma*. Đối với các kết quả mang lại sự tu tập ấy - dù được biểu trưng bằng các thuật ngữ như “sự thực hiện

được Con Đường (*sự giác ngộ*), quả mang lại từ Con Đường (*sự giải thoát*) hay là *nibbanā* (*niết-bàn*)” - thì tất cả cũng là các *dhamma*.

Tóm lại là tất cả những thứ ấy đều là *dhamma*. Thuật ngữ này bao hàm tất cả, gồm từ thế giới của các vật thể vật chất cho đến các kết quả mang lại từ sự tu tập *Dhamma* (*Đạo Pháp*), sự thực hiện được Con Đường, quả mang lại từ Con Đường. Như đã nói đến trên đây, nếu nhìn thấy được mỗi sự vật ấy một cách thật minh bạch thì cũng có nghĩa là nhìn thấy “tất cả các sự vật” và cũng sẽ hiểu được rằng đối với bất cứ gì dù là do chính Đức Phật giảng dạy thì cũng không được nắm bắt hay xem đây là các đối tượng của sự bám víu. Cái thân xác này không phải là một đối tượng để nắm bắt hay bám víu, đối với tâm thức thì lại càng không nên nắm bắt và bám víu bởi vì đây là một thứ ảo giác khác to lớn hơn nhiều. Vì thế Đức Phật cũng đã từng nói, nếu nhất định cứ một mực khăng khăng bám víu vào một thứ gì đó để xem đây là “cái tôi” thì tốt hơn nên bám víu vào thân xác bởi vì nó biến đổi chậm chạp hơn, và nó cũng không lừa phỉnh mình tệ hại như tâm thức (*nếu xem thân xác là*

“cái tôi” thì có thể mình sẽ lo trau chuốt nó, tô điểm phấn son cho nó, xức nước hoa cho nó, tập thể dục cho lòng ngực nở nang cân đối, đeo đồng hồ đắt tiền, trang sức lấp lánh, sửa sang “sắc đẹp”, “cắt tóc” chỗ này, “độn thêm” chỗ kia... Tất cả các thứ ấy không đến nỗi nguy hiểm như khi xem tâm thức là “cái tôi”, bởi vì khi đã xem nó là “cái tôi” thì sự ích kỷ sẽ bùng lên, hận thù phát sinh, tự ái dày vò, tham lam xúi dục, trong lòng nuôi nấng đủ mọi thứ hy vọng, ước mơ, mưu mô, tiếm đoạt, yêu thương, ghét bỏ... khiến làm phát sinh ra đủ mọi thứ xúc cảm bất an và điên rồ, cũng như mọi thứ ảo giác và tưởng tượng bệnh hoạn, đưa đến những hành động hung bạo, phá phách, tự tử, sát sinh..., hoặc dưới một thể dạng rộng lớn hơn tức là chiến tranh khi cho rằng đây là gian nhà “của tôi”, đất nước “của tôi”, tôn giáo “của tôi”, sự tự do “của tôi”...).

Chữ “tâm thức” trong trường hợp trên đây không mang cùng một ý nghĩa với chữ “tâm thức” khi được dùng để chỉ định “tâm thức” là một với “tánh không” (*tâm thức chỉ có thể trở thành một với tánh không khi nào nó*

*đã tìm thấy trí tuệ hay là thể dạng nguyên sinh của nó). Chữ “tâm thức” trên chỉ có nghĩa là “tâm thân”, tức là “tâm thức” hiểu theo cách thông thường. Sự tiếp xúc giữa thể dạng tâm thức ấy và thế giới sẽ làm phát sinh ra mọi thứ cảm tính như yêu thương, hận thù, giận dữ, v.v.... Đây là các thể loại *dhamma* càng không nên bám víu hơn so với các thứ *dhamma* thuộc thân xác, bởi vì chúng là những thứ ảo giác phát sinh từ sự mù quáng của một tâm thức u mê (các cảm tính hay ảo giác ấy luôn biến động khó theo dõi để có thể chủ động được chúng. Chúng không hiện ra lù lù như thân xác). Nắm bắt và bám víu vào những thứ ấy thật vô cùng nguy hiểm.*

Đức Phật có nói rằng ngay cả sự chú tâm giúp quán thấy được sự thật của mọi sự vật cũng không được xem là căn nguyên của sự nắm bắt và bám víu, bởi vì đây cũng chỉ là một thành phần của thiên nhiên. Bám víu vào đây cũng chỉ là cách tạo ra thêm những ý nghĩ sai lầm: người ta có thể sẽ tưởng tượng ra một con người nào đó có thể đạt được một khả năng trí tuệ như thế, và để tin rằng đây là cái trí tuệ “của tôi”. Sự bám víu sẽ làm cho tâm

thức trở nên nặng nề và chao đảo dưới sự chi phối của mọi biến động xảy ra, và từ đó sẽ sinh ra *dukkha* (*khổ đau*). Chỉ nên đơn giản xem sự hiểu biết là sự hiểu biết. Nếu đại đột bám víu vào đấy để xem là cái “của tôi”, thì nó sẽ lôi kéo theo nhiều thứ bám víu khác, chẳng hạn như các thứ “nghi thức lễ bái và các hình thức lễ lạc”, khiến cho chúng ta càng thêm khổ sở mà cũng chẳng biết là tại sao (*đoạn này khá khúc triết và cô đọng, do đó xin mạn phép được giải thích thêm với tất cả sự dè dặt. Bám víu vào sự hiểu biết và xem đấy là “cái tôi” sẽ đưa đến sự kiêu ngạo và đấy cũng là chướng ngại “thứ ba” trong số “mười thứ chướng ngại” (entraves, empêchements / obstacles) buộc chặt con người vào vòng sinh tử. Khái niệm về “mười thứ chướng ngại” gọi là samyojana (tiếng Phạn và Pa-li), kinh sách tiếng Việt gốc Hán ngữ gọi là “Thập Sử” hay “Thập Đại” hay “Thập Căn Phiền Não”. Trên đường tu tập nếu bám víu vào sự hiểu biết của mình - phiền não thứ ba trong số mười thứ phiền não - thì có thể sẽ bày ra mọi thứ hình thức nghi lễ trôi buộc, khiến cho mình thêm khổ sở chăng ?*).

Tu tập *Dhamma* cũng thế: chỉ cần biết đơn giản tu tập thế thôi. Kết quả tự nó sẽ tương xứng với mức độ tu tập của mình - đây cũng chỉ là một sự thật của thiên nhiên. Nếu nắm bắt và bám víu vào sự tu tập ấy để xem là “cái tôi” hay cái “của tôi” thì lại càng dễ khiến mình rơi vào sự sai lầm nặng nề hơn, tức là tạo ra thêm cho mình một “cái tôi” hoàn toàn vô căn cứ, và do đó sẽ mang lại khổ đau không kém gì như khi bám víu vào những thứ thật thô thiển khác như sự thèm khát tính dục chẳng hạn.

Đối với việc thực hiện được Con Đường, tiếp nhận được quả của Con Đường và *niết-bàn*, thì tất cả cũng chỉ là *dhamma*, là thành phần của thiên nhiên. Chúng là như thế thì cứ xem chúng là như thế. Ngay cả tánh không cũng chỉ là thành phần của thiên nhiên. Nếu nắm bắt nó và bám víu vào nó, thì đây sẽ là một thứ *nibbanâ* không đích thật, một thứ tánh không sai lầm, bởi vì đối với *nibbanâ* đích thật tức tánh không đích thật thì không thể nào nắm bắt được nó. Chính vì thế nên mỗi khi nắm bắt *nibbanâ* hay tánh không và xem đây như là “cái tôi” hay cái “của tôi” thì tức

khắc và đồng thời cũng sẽ tự tách rời mình ra khỏi những thứ ấy.

Tất cả những gì trình bày trên đây cho thấy tuyệt đối không có bất cứ gì khác hơn là *dhamma*. Thuật ngữ *dhamma* đồng nghĩa với chữ “thiên nhiên”. Cách giải thích này khá phù hợp với nghĩa từ chương của chữ *dhamma*, bởi vì ý nghĩa nguyên thủy của chữ này là “một sự vật có thể tự duy trì lấy nó”. Các *dhamma* được phân chia thành hai thể loại khác nhau: một thể loại luôn chuyển động và một thể loại thì không. Thể loại gồm các *dhamma* thường xuyên chuyển động hàm chứa một động lực thúc đẩy chúng nhằm để duy trì chúng trong chính sự chuyển động đó của chúng, nói cách khác thì chính chúng là dòng chảy của sự đổi thay (*vô thường*). Thể loại gồm các *dhamma* không chuyển động thì không hàm chứa các yếu tố gây ra sự chuyển động đó, đấy là *nibbanā* hay là tánh không.

Tóm lại, có hai thể loại *dhamma* : một thể loại gồm các sự vật luôn chuyển động và một thể loại thì không, cả hai đều đơn giản chỉ là *dhamma*, tức là các sự vật tự duy trì được trong một thể dạng nào đó (*tự duy trì*

được trong thể dạng biến động hay tự duy trì được trong thể dạng không biến động - chẳng hạn như tánh không). Tất cả đều là thiên nhiên (*hay tự nhiên*), đơn giản chỉ là các thành phần của thiên nhiên. Do đó nếu đây chỉ đơn giản là các *dhamma* (*thành phần của thiên nhiên lôi kéo trong một sự vận hành tự nhiên*) thì làm thế nào mà chúng có thể trở thành “cái tôi” hay là cái “của tôi” được? Trong bối cảnh đó *dhamma* cũng sẽ chỉ có nghĩa là “thiên nhiên”, đương nhiên là như thế. Người ta cũng có thể gọi *dhamma* là **tathatâ** (*có nghĩa là như thế / ainsité / suchness, và chính Đức Phật cũng tự gọi mình là “Như Lai” tức có nghĩa là “Như Thế”*): *dhamma* là như thế thì cứ là như thế, không thể khác hơn được. Chỉ toàn là *dhamma*. “Tất cả mọi thứ” đều có nghĩa là *dhamma*: không có một thứ *dhamma* nào lại không hàm chứa trong “tất cả mọi sự vật”.

Trái lại *Dhamma* đích thật (*tức là Đạo Pháp, viết chữ hoa và thuộc số ít*) thì dù thuộc vào lãnh vực nào, cấp bậc nào hay thể loại nào thì cũng đều nhất thiết là tánh không, hoàn toàn trống không về “cái ngã” (*Đạo Pháp là vô ngã*). Tóm lại chúng ta phải nhìn

thấy tánh không hàm chứa trong tất cả mọi sự vật, hoặc nói một cách đơn giản hơn là trong tất cả các *dhamma* (*xin ghi chú thêm là khi Buddhadasa nêu lên quan điểm về tánh không nơi tất cả mọi hiện tượng như trên đây thì một cách gián tiếp ông đã đến gần với “cách hiểu” của Đại Thừa về khái niệm này*). Theo phép suy luận lô-gic (*dựa vào sự hợp lý*) thì chúng ta sẽ có các phương trình như sau:

Tất cả mọi sự vật = đều là *dhamma*

Tất cả mọi sự vật = đều là tánh không

Các *dhamma* = đều là tánh không

(*trên đây là ba vế của tam đoạn luận - syllogism -: tất cả mọi người đều chết, Aristoteles là người, Aristoteles cũng sẽ chết*)

Người ta có thể trình bày khái niệm trên đây bằng nhiều cách khác nhau (*nhiều cách giải thích khác nhau về tánh không*) thế nhưng điều thật sự quan trọng và cần phải hiểu thì cũng không có gì khác hơn là chính bản chất của sự trống không. Chúng ta không được bám víu vào bất cứ thứ gì để xem đây là “cái tôi” và cái “của tôi”. Đây là cách giúp chúng ta nhận thấy một cách minh bạch tánh

không là bản chất của tất cả mọi sự vật. Chỉ khi nào loại bỏ được tất cả mọi thứ tư duy sai lầm (*cho rằng có “cái tôi” và cái “của tôi”*) thì khi đó chúng ta mới có thể nhận thấy được cái bản chất ấy. Nếu muốn quán thấy được tánh không thì cần phải có *pannâ* (*hay nana, jnana, tức là trí tuệ hay bát-nhã*), là một thể dạng hiểu biết tinh khiết đã loại bỏ được mọi thứ u mê tâm thần.

Các thứ dhamma của vô minh

Ngoài ra cũng có thêm một thứ *dhamma* nữa gọi là *dhamma* của vô minh hay của sự hiểu biết sai lầm, tức là những phản ứng phát sinh từ sự tiếp xúc giữa tâm thức và thế giới vật chất. Như đã được trình bày trên đây, khi *dhamma* tâm thức tiếp xúc với *dhamma* mang tính cách vật chất (*matérialité / materiality / tức là những gì mang tính cách cụ thể hay thực thể*) thì tức khắc một phản ứng sẽ phát sinh dưới hình thức giác cảm, và từ giác cảm đó sẽ đưa đến hoặc là không đưa đến một xúc cảm (*cảm tính*). Tiếp theo đó, người ta có thể sẽ ngã theo hoặc con đường của sự u mê (*vô minh*) hoặc con đường của sự quán thấy sáng suốt,

tất cả đều do sự tác động của các điều kiện bên ngoài (*bối cảnh*) và bản chất thuộc vào thể loại *dhamma* đó (*tức sự hiểu biết hay ô nhiễm tâm thân*). *Dhamma* của vô minh thì cũng chẳng phải là gì khác hơn là *dhamma* của sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi”, là những thứ hoàn toàn mang tính cách ảo giác. Vì thế cũng nên hiểu đây cũng chỉ là một thứ *dhamma* (*như tất cả các dhamma khác*). Bản chất đích thật của nó cũng chỉ là tánh không.

Vô minh là tánh không, sự quán thấy minh bạch hay *nibbanâ* cũng là tánh không; tất cả cũng chỉ là *dhamma*. Nếu nhìn những thứ ấy đúng như thế thì chúng ta cũng sẽ hiểu được rằng chúng hoàn toàn trống không về cái ngã. Tuy rằng các *dhamma* trong lãnh vực của vô minh vẫn là “một” với tánh không, thế nhưng chúng vẫn còn tiếp tục làm phát sinh ra ảo giác về “cái tôi”. Do đó chúng ta phải thật cảnh giác đối với các *dhamma* của sự nắm bắt và bám víu cũng như của sự quán thấy sai lầm về mọi sự vật - tất cả đều gồm chung trong thuật ngữ “tất cả mọi sự vật”.

Nếu chúng ta quán thấy được một cách minh bạch tất cả mọi sự vật thì sự bám víu

mang đầy u mê sẽ không thể phát sinh ra được. Ngược lại nếu sự quán thấy của chúng ta thiếu minh bạch và chúng ta chỉ biết nhắm mắt chạy theo các bản năng thú tính của mình một cách đại dột và sai lầm, thì đây cũng chẳng khác gì như tự mở cửa ngày càng rộng hơn để đón rước các thứ *dhamma* của vô minh.

Nắm bắt và bám víu là một thứ di sản lưu truyền trong con người chúng ta từ muôn thuở (*có thể hiểu như một thứ bản năng sinh tồn chung cho tất cả mọi sinh vật, thế nhưng đối với con người thì bản năng đó ảnh hưởng bởi giáo dục và trí thông minh đã trở thành những thứ xung năng mang tính cách chủ động - nắm bắt và bám víu - vượt xa bản năng sinh tồn nguyên thủy. Thí dụ như con người không còn “kiếm ăn” nữa mà biết tích lũy của cải, gởi tiền trong ngân hàng, mưu mô, lường gạt, đưa đến bạo động và cuối cùng là chiến tranh*). Nếu quan sát và phân tích thật kỹ thì chúng ta cũng sẽ thấy rằng những người chung quanh chúng ta chẳng những luôn tìm cách khuyên dạy chúng ta bắt chước theo họ - dù vô tình hay cố ý - để cùng bước với họ vào con đường vô minh mà hơn

nữa họ còn chỉ dạy cho chúng ta cách thức phải bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi” như thế nào (*một sự nhận xét thật sâu sắc, tuy nhiên cũng có thể mở rộng hơn cách nhìn đó: không phải những sự “chỉ dạy” ấy chỉ giới hạn trong lãnh vực giữa các cá nhân với nhau mà thật ra thì các thứ giáo thuyết, chủ nghĩa, tuyên truyền, quảng cáo, báo chí cũng như các phương tiện truyền thông... trong đó kể cả mạng lưới internet, chẳng phải là những phương tiện nhằm để kích động chúng ta, xui dục chúng ta bước theo những người khác trên con đường “vô minh” và “bám víu” vào “cái tôi” và cái “của tôi” dưới đủ mọi hình thức hay sao? Đâu phải chỉ có cha mẹ, anh em, bạn bè, thân thuộc, xóm giềng, thầy cô... mới là những người làm gương và dạy cho chúng ta những thứ ấy. Vì thế một người tu hành - tại gia hay nơi chùa chiền - nếu muốn thoát khỏi mạng lưới vô minh dày đặc đang bao phủ, giam hãm và siết chặt lấy mình, xui dục mình bám víu vào cái ngã của mình thì phải cần đến một sự quán thấy minh bạch và một nghị lực phi thường). Họ không bao giờ tập cho chúng ta biết nhìn vào bản chất vô ngã*

của mọi sự vật. Trẻ con chẳng những không bao giờ được chỉ dạy về những thứ ấy, mà hơn thế nữa người lớn còn luôn tìm cách đối thoại với chúng dưới tư cách là những cá thể hoàn toàn biệt lập (*có nghĩa là một cá thể độc lập tách rời ra khỏi những đứa trẻ như là một chủ thể cách biệt nhằm để chỉ dạy cho chúng, và những sự chỉ dạy ấy cũng chỉ là các cách củng cố thêm cảm tính về “cái tôi” và cái “của tôi” của chúng và của chính mình*). Một đứa bé mới sinh ra đời chưa có cảm tính về một “cái tôi” biệt lập trong tâm thức của nó, sau đó thì nó mới dần dần nhận biết được cảm tính ấy xuyên qua môi trường chung quanh nó. Khi mới mở mắt chào đời và bắt đầu ý thức được một thứ gì đó thì người lớn tập cho nó bám víu vào đấy: đây là cha “của nó”, mẹ “của nó”, gian nhà “của nó”, thức ăn “của nó”; kể cả cái đĩa đựng thức ăn cũng là “của nó” và không ai được sử dụng cái đĩa ấy “của nó”! (*thí dụ khi nó va đầu vào góc bàn chẳng hạn thì nó tự ý thức được là góc bàn không phải là nó, tức không phải “cái tôi” của nó, hoặc người lớn khi trông thấy nó bị va đầu thì dạy nó phải cẩn thận tránh xa góc bàn, hoặc lấy tay đánh góc bàn để trừng trị một thứ gì đó khác với nó và*

đã gây ra đau đớn cho nó. Đây là cách gián tiếp củng cố “cái tôi” bên trong tâm thức của nó. Tóm lại giáo dục, môi trường và sự sống thường xuyên tạo ra cảm tính về “cái tôi” bên trong tâm thức của đứa bé. Cái tôi” ấy lại tiếp tục biến đổi dưới tác động của những điều “học hỏi” mới và các “kinh nghiệm” mới, và cả các biến đổi mới trên thân xác của nó, để tạo ra một “cái tôi” mới khác hơn với “cái tôi” mà nó đã có trong những giây phút trước đó, trong những ngày hay những năm trước đó và để dần dần chuyển thành “cái tôi” của một người trưởng thành, của một người cha, một người mẹ, của một người già đang hấp hối. “Cái tôi” đang tuân tự biến đổi trong kiếp sống này của mỗi cá thể qua những “thể dạng” khác nhau - trẻ thơ, trưởng thành, già nua - như vừa thấy và sau cùng thì sẽ nhờ vào cái chết để trở thành “cái tôi” của một đứa bé khác dưới một tên gọi khác và mang theo với nó các thứ hiểu biết và các kinh nghiệm từ trước dưới hình thức những vết hằn ghi đậm trên dòng tri thức liên tục của nó. Trong kiếp sống mới nó có thể sẽ bị va đầu vào một góc bàn để ý thức được một “cái tôi” mới. Đây là quá trình vận hành của “cái tôi” trong kiếp

sống hiện tại và cả trong tương lai. Bám víu vào “cái tôi” để tạo ra cho mình những sự lầm lẫn và những xúc cảm bấn loạn là một sự sai lầm, và nắm bắt lấy “cái tôi” ấy để xem nó là một thứ linh hồn trường tồn bất biến cũng sẽ là một thứ sai lầm khác nữa). Quá trình vận hành vượt khỏi sự ý thức của mình - hay sự hình thành của một “cái tôi” trong tri thức và sự phát triển của nó - là một sự diễn tiến theo đúng với các quy luật chi phối nó (quy luật tương liên, nguyên nhân hậu quả...). Trái lại, cảm tính về sự vắng mặt của “cái tôi” thì lại không bao giờ hiển hiện lên, do đó suốt trong khoảng thời gian từ khi còn bé cho đến lúc trưởng thành, một cá thể tiếp tục chất chứa đầy những sự bám víu và những thứ u mê tâm thần do chính những sự bám víu ấy gây ra. Đối với cá thể ấy “cái tôi” chính là sự sống và sự sống cũng chính là “cái tôi”. Thế nhưng khi mà bản năng của sự bám víu vào “cái tôi” bắt đầu được xem như là một sự sống bình thường với tất cả ý nghĩa của nó, thì sự sống đó cũng sẽ bị buộc chặt vào dukkha (khổ đau). Cái tôi đó trở nên thật nặng nề và ngọt ngào, bẽ tắc, rất bông và thật đớn đau (đôi khi chúng ta ngồi khóc hay cười một mình, lo buồn hay

hơn hờ, hối tiếc hay hy vọng, giận dữ hay yêu thương..., thì đây là một vài hình thức bế tắc thật nặng nề mà Buddhadasa muốn nêu lên)- tóm lại là một cuộc sống hàm chứa mọi triệu chứng của *dukkha*.

Tóm lại, mỗi khi xảy ra sự nắm bắt và bám víu vào bất cứ gì, kể cả những thứ tốt đẹp nhất thì tức khắc sẽ sinh ra khổ đau. Nếu nhìn theo cách đó thì những gì mà thiên hạ cho là tốt thì thật ra cũng chỉ là một sự sai lầm hay là mang tính cách tệ hại bởi vì “cái tốt” cũng là một hình thức của “*dukkha*” - một thứ *dukkha* đã được thuần hóa, thế nhưng đây vẫn là *dukkha*, chẳng qua bởi vì tâm thức không trống không và luôn bị bắn loạn. Chỉ khi nào tâm thức trống không và vượt lên trên cái tốt cũng như cái xấu thì khi đó mới loại bỏ được *dukkha*.

Thật vậy, khái niệm quan trọng nhất trong giáo huấn Phật Giáo có thể tóm lược thật chính xác bằng câu sau đây: “Tuyệt đối không được bám víu vào bất cứ gì cả” (“*sabbe dhamma nalam abhinivesaya*”). Câu này cũng có nghĩa là phải loại bỏ hoàn toàn mọi sự nắm bắt và bám víu vào mọi sự vật để xem đây là

“cái tôi” và cái “của tôi”. Thật ra cũng chỉ có thế, nào có gì khó hiểu đâu!

Khi nào chúng ta vẫn còn nhận diện mình qua những sự bám víu, và khi những sự bám víu ấy đã trở thành một với chính mình, thì khi đó chúng ta cũng sẽ không còn làm được bất cứ gì nữa. Vậy khi tâm thức mình đã rơi vào tình trạng đó thì ai sẽ có thể giúp mình được? Câu trả lời sẽ là: (*chẳng có ai cả*) chỉ có tâm thức mình mới có thể giúp được mình mà thôi. Như đã trình bày trên đây là không có bất cứ thứ gì không phải là *dhamma*: sự sai lầm là một *dhamma*, sự thật cũng là một *dhamma*, *dukkha* (khổ đau) là một *dhamma*, sự đình chỉ của *dukkha* (sự giải thoát) là một *dhamma*, phương tiện làm đình chỉ *dukkha* (Đạo Pháp) cũng là *dhamma*, tâm thức là *dhamma*, thân xác là *dhamma*. Vì thế khi tất cả chỉ là *dhamma* thì giải pháp nhất thiết cũng sẽ phải nằm trong chính tâm thức (*tất cả đều là tâm thức*), dựa vào một cách vận hành thích nghi với nó.

Xứng đáng (*merite / phù hợp với đạo đức / tiếng Pa-li là punna*) hay không xứng đáng (*demerit / thiếu đạo đức / tiếng Pa-li là*

papa) thì cũng đều tùy thuộc vào chính chúng ta. Nếu sự tiếp xúc với thế giới mang lại trí tuệ thì đây là điều xứng đáng. Nếu sự tiếp xúc với thế giới mang lại sự dằn độn và các ý nghĩ sai lầm thì đây là điều không xứng đáng.

Nếu quan sát mọi sự vật thật cẩn thận thì chúng ta sẽ nhận thấy là tất cả mọi con người khi sinh ra đều ngang hàng nhau: ấy là mỗi người đều có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân xác và tâm thức, mỗi người đều cảm nhận được hình tướng, âm thanh, mùi, vị, các sự nhận biết của xúc giác và các đối tượng tâm thần (*tức là các thứ tư duy, ảo giác, sự tưởng tượng, các ước vọng, ý đồ, các thứ xúc cảm...*). Mỗi người trong chúng ta đều có dịp tiếp xúc với các thứ ấy, và sự tiếp xúc đó xảy ra giống nhau đối với tất cả mọi người. Vậy thì tại sao lại có sự phân cách giữa những người bước theo con đường dằn độn, không xứng đáng, xấu xa và những người bước theo con đường của trí tuệ, của sự xứng đáng và những điều tốt lành?

Các *dhamma* xấu vẫn có một khía cạnh tích cực (*lợi ích*). Thật thế chúng là một sự che chở đích thật cho mọi người nếu nhìn theo một khía cạnh nào đó, chẳng hạn như khi đau khổ

thì đây là một dịp để rút tĩa thêm cho mình một bài học (*tức là những “kinh nghiệm” sống*). Một đứa trẻ bị bỏng khi đưa tay vào lửa thì nó sẽ hiểu rằng phải cẩn thận hơn. Đối với các vật thể vật chất thì tương đối dễ buông bỏ, thế nhưng đối với sự nắm bắt, bám víu, thềm muốn, ghét bỏ và những thứ tư duy sai lầm thì trong số hầu hết chúng ta không mấy ai ý thức được là mình đang đút tay vào cái đồng than hồng ấy. Chẳng những thế, chúng ta lại còn xem đây là những gì thật tuyệt hảo và đáng để cho mình thềm muốn. Đây cũng có nghĩa là mình chẳng hề rút tĩa được một bài học nào cả.

Chỉ có một phương thuốc chữa trị duy nhất là phải làm thế nào để có thể ý thức được bản chất đích thật của những thứ *dhamma* ấy để hiểu rằng chúng chỉ là một đồng than hồng mà chúng ta không được nắm bắt và bám víu vào đấy (*có thể đây là ý rút ra từ bài kinh Adittapariyaya-sutta trong Samyutta-Nikaya IV, tức là bài Kinh: “Tất cả đều bốc cháy” - có thể xem phần chuyển ngữ của bài kinh này trên trang web Thư Viên Hoa Sen*). Đây chính là con đường của trí tuệ, của sự học hỏi kinh nghiệm, để hiểu rằng mỗi khi nắm bắt

bất cứ một thứ gì và xem đấy là “cái tôi” hay cái “của tôi”, thì ngọn lửa sẽ bùng lên ngay. Không phải đơn giản là một ngọn lửa làm cho bỏng tay mà đúng hơn là một ngọn lửa thiêu rụi cả con tim lẫn tâm thức của mình. Đôi khi nó đã ngún sâu đến độ khiến chúng ta không ý thức được đấy là một ngọn lửa đang bùng cháy và chúng ta cứ thế mà tiếp tục lao mình vào đồng than hồng của vòng luân chuyển giữa sự sinh và cái chết. Đây là ngọn lửa thuộc loại nóng bỏng nhất, nóng hơn cả một cái lò điện. Đây là trường hợp có thể xảy ra cho chúng ta, nếu chúng ta không học được bài học của một đứa bé bị bỏng là không nên đưa tay vào lửa.

Đức Phật đã từng giảng rằng chỉ khi nào tâm thức quán thấy được hậu quả của khổ đau do sự nắm bắt và bám víu mang lại thì khi đó nó mới hiểu rằng phải nên buông bỏ. Vì thế vấn đề then chốt sẽ là: chúng ta có nhìn thấy được hậu quả khổ đau do sự nắm bắt và bám víu mang lại hay không? Nếu không thì chúng ta chưa hề biết buông bỏ là gì, và nếu chưa buông bỏ thì chúng ta sẽ không trống không. Trong một lần thuyết giảng khác Đức Phật có nói rằng mỗi khi quán thấy được tánh không

thì người ta sẽ tìm thấy sự toại nguyện trong thế giới của *nibbanâ*. Chỉ khi nào người ta bắt đầu quán thấy được sự phi-hiện-hữu của cái ngã thì khi đó tâm thức mới có thể hiểu được rằng chỉ nên tìm sự toại nguyện trong thể dạng của *nibbanâ* mà thôi. Tất cả những gì nhận biết được qua trung gian của các giác quan và tâm thức thì đều được gọi chung là “lãnh vực” giác cảm (*ayatana / sphère des sens / sphere of senses / “thế giới” giác cảm*). Có lẽ cũng nên mượn dịp này để nêu lên rằng *nibbanâ* cũng chỉ là một thứ “lãnh vực” (*sphere / thế giới, cõi*) bởi vì nó cũng chỉ đơn giản là một đối tượng của sự hiểu biết. Phải thật hết sức đần độn mới không nhận ra được điều này! (*nibbanâ, thiên đường hay cõi cực lạc... thì cũng đều là các “đối tượng nhận biết” của tâm thức - nôm na là tưởng tượng - bởi vì chưa hề có ai trông thấy được các dhamma ấy bên ngoài tâm thức của chính mình cả*). Chúng ta sẽ chỉ có thể nhận biết được nó khi nào chính mình đã cảm nhận được sự trống không của mình, bởi vì khi đã buông bỏ được sự nắm bắt và bám víu thì khi đó chúng ta mới sẽ tìm thấy sự toại nguyện trong “thế giới” (*sphere*

/ cõi, lãnh vực) của *nibbanâ*. Thế nhưng như tôi đã nói đến trên đây, điều ấy thật hết sức khó bởi vì cuộc sống của chúng ta luôn bị tràn ngập bởi mọi sự bám víu vào các sự vật, và cho đến khi nào sự bám víu ấy không giảm xuống thì cũng sẽ không có sự trống không, và nếu không có sự trống không thì cũng sẽ không thể nào có sự toại nguyện trong thế giới của *nibbanâ* (hay trong cõi niết-bàn) được.

Chúng ta có thể kiểm chứng sự kiện này khi nhìn vào các tôn giáo khác. Thật vậy khái niệm về thể dạng không-bám-víu vào “cái tôi” và cái “của tôi” không hề có trong các tôn giáo khác - tại sao lại như thế? Bởi vì các tôn giáo ấy đều nêu lên một “cái tôi” và nhất thiết phải bám víu vào đấy. Vì nhận thấy chẳng có gì tỏ ra sai lầm nên người ta xem đấy là đúng, do đó việc đạt được Cái Ngã (hay là Linh Hồn, nói cách khác và dưới một hình thức khác thì đấy là mong muốn làm thỏa mãn được sự thèm khát và thực hiện được ước vọng của mình) sẽ trở thành mục đích của tôn giáo (nói chung). Đối với giáo huấn Phật Giáo thì hoàn toàn ngược lại, sự bám víu vào “cái tôi” nhất thiết phải được xem như là một sự quán nhận

sai lầm về mọi sự vật, một sự lầm lẫn hoàn toàn đần độn của sự nhận thức, do đó chủ đích tu tập của Phật Giáo là phải loại bỏ bất cứ một khái niệm nào đại loại như thế. Thật vậy, giáo huấn về vô-ngã chỉ có trong Phật Giáo. Khác với các tín ngưỡng chủ trương có một cái ngã hầu để bám víu vào đấy hoặc là phải đạt được nó, chúng ta (*những người Phật Giáo*) chủ trương phải loại bỏ hoàn toàn ý nghĩ về sự hiện hữu của cái ngã hầu để có thể cảm nhận được thể dạng vô-ngã, một thể dạng hoàn toàn trống không về cái ngã của tất cả mọi sự vật.

Tóm lại chỉ có Phật Giáo là nói đến vô-ngã. Sự hiểu biết và nhận thức về khái niệm đó chỉ có thể phát hiện nơi những người đã được học hỏi rằng: tất cả mọi sự vật (*dhamma*) đều vô-ngã và nhất thiết không được bám víu vào bất cứ gì. Nếu đã được học hỏi rằng cái ngã thật sự hiện hữu và phải bám víu vào đấy thì sau này quả thật sẽ không còn phương cách nào có thể giúp thực hiện được thể dạng phi-hiện-hữu của cái ngã ấy nữa.

Thật vậy, khi nào đã nhận biết được là lửa có thể làm bỏng tay thì chúng ta mới ý thức được một cách thật minh bạch sự nguy

hiểm của mọi sự vật làm nguyên-nhân-cội-rễ khiến ngọn lửa bùng lên - đấy là các ngọn lửa của sự thèm muốn, ghét bỏ và vô minh, của sự nắm bắt và bám víu, nhờ đó dần dần chúng ta sẽ chán ngấy những thứ ấy và mong cầu loại bỏ được chúng, hầu có thể giúp mình đủ sức để buông bỏ và không còn muốn làm cho các ngọn lửa bùng lên nữa.

Chẳng có gì là tôi và cũng chẳng có gì là của tôi cả

Đến đây chúng ta hãy bàn luận về ý nghĩa của chữ “tánh không”. Trên đây chúng ta đã khẳng định rằng khi nào cảm nhận được nó thì khi ấy chúng ta cũng sẽ tìm thấy được sự toại nguyện của *nibbanā*. Chúng ta phải ý thức thật rõ ràng rằng tánh không ở cấp bậc tiên khởi chỉ biểu trưng cho một sự vắng mặt của cảm tính về “cái tôi” và cái “của tôi”. Khi nào cảm tính ấy vẫn còn hiện diện trong tâm thức thì nó sẽ không thể nào trống không được, nó vẫn còn tiếp tục bị xao động bởi sự nắm bắt và bám víu. Nhằm mục đích thống nhất cách trình bày, nên mỗi khi nói đến chữ “trống không” thì đấy có nghĩa là thể dạng thoát khỏi mọi cảm tính về cái ngã và những

gì thuộc vào cái ngã; mỗi khi nói đến sự “xao lãng” thì đây có nghĩa là sự hoang mang, hay thể dạng bán loạn tâm thần liên quan đến cảm tính cho rằng mình là một “cái tôi” và có được các sự vật mà mình xem đây là “của tôi”.

Vậy thể dạng thoát khỏi cảm tính cho rằng mình là một “cái tôi” sẽ hàm chứa những đặc tính như thế nào? Kinh Sách có ghi chép một bài thuyết giảng của Đức Phật nêu lên bốn điểm liên quan đến vấn đề này. Hai điểm đầu tiên là:

1- Cảm tính nhận biết chẳng có thứ gì là “tôi” cả - (na aham kavacini).

2- Không một chút lo lắng và nghi ngờ nào về bất cứ một thứ gì có thể là “tôi” cả - (na kassaci kincanam kisminci).

Hai điểm kế tiếp là:

3- Cảm tính nhận biết không có gì là “của tôi” cả - (na mama kavacini).

4- Không một chút lo lắng và nghi ngờ nào về bất cứ một thứ gì là “của tôi” cả - (kisminci kincanam natthi).

(đây là bài kinh *Ananjasappaya Sutta*, thuộc *Majjhima Nikaya* / Trung Bộ Kinh - MN, 106).

Dù chúng ta ý thức được rằng không có gì có thể là “tôi” cả, thế nhưng đôi khi cũng có thể có một sự nghi ngờ nào đó là biết đâu cũng có một thứ gì đấy có thể “là tôi”. Chúng ta cảm thấy không có bất cứ thứ gì có thể là “của tôi”, thế nhưng chúng ta cũng không thể ngăn cản được sự nghi ngờ cho rằng biết đâu còn có một cái gì đó (*mà mình không biết được*) cũng có thể là “của tôi”. Phải thật minh bạch và dứt khoát, phải đạt được một sự hiểu biết vững chắc không thể lay chuyển rằng không có gì là cái ngã cả, không có bất cứ gì có thể làm cho chúng ta phải lo ngại về sự hiện hữu của một cái ngã; không có gì thuộc vào một cái ngã cả, và cũng không có bất cứ một thứ gì có thể bào chữa hay biện minh cho sự lo ngại về một cái gì đó biết đâu cũng có thể là của cái ngã.

Đức Phật bảo rằng khi nào tâm thức thoát ra khỏi bốn thứ ấy thì người ta mới có thể trở thành trống không được. Các lời bình giải (*trong các kinh sách*) mô tả sự kiện này một cách thật ngắn gọn và chính xác bằng một câu như sau: “Không được xem bất cứ gì là cái ngã và cũng không được xem bất cứ gì thuộc cái ngã cả” - thiết nghĩ giải thích như thế cũng đã quá đủ.

Hãy thử hình dung ra một thể dạng không nắm bắt các vật thể nhằm bám víu vào đấy, để thử tìm hiểu xem là nó sẽ như thế nào? Đây là một thể dạng mà người ta quán nhìn vào tất cả mọi thứ và hiểu rằng thật sự ra thì không có bất cứ thứ gì đã, đang và sẽ mang một tiềm năng để trở thành cái ngã hay là một thứ gì thuộc vào cái ngã cả. Không có cái ngã trong hiện tại vì thế cũng không có lý do gì để e ngại là có một cái ngã trong quá khứ, hay trong tương lai. Đây là cách tâm thức thực hiện được tánh không nhờ vào sự quán thấy minh bạch rằng tuyệt đối không có bất cứ thứ gì có thể biện minh cho ý nghĩa hàm chứa trong các thuật ngữ “cái tôi” và cái “của tôi” cả (*nói đơn giản hơn là “cái tôi” và cái “của tôi” không hàm chứa một ý nghĩa nào cả hay nói cách khác là hoàn toàn vô nghĩa*). Tất cả đều là *dhamma*, tức là các các yếu tố thiên nhiên. Một thể dạng tâm thức như thế chính là tánh không. Nếu chúng ta bảo rằng tâm thức thực hiện được hay đạt được tánh không, thì một số người cũng có thể sẽ hiểu lầm là tâm thức và tánh không là hai thứ khác nhau, và nếu đúng như thế thì sẽ không còn cách nào giúp mình

có thể hiểu được tánh không là gì. Tâm thức trong thể dạng tự nhiên của nó là tánh không. Sự đàn độn chi phối nó và ngăn chặn sự quán thấy tánh không của nó chỉ là những gì từ bên ngoài thâm nhập vào nó. Vì thế khi nào sự đàn độn đã bị loại bỏ ra khỏi tâm thức thì tâm thức và tánh không cũng sẽ trở thành một. Vào chính lúc đó tâm thức sẽ nhận ra chính nó. Không cần phải đi đâu xa để nhận biết được các đối tượng mà nó đang tìm kiếm: tự nó đã hàm chứa sẵn sự hiểu biết về tánh không, nó chỉ cần đơn giản ý thức được là nó phải thoát ra khỏi sự chi phối của “cái tôi” và những gì có thể trở thành những cái “của tôi” (*để nhìn thấy tánh không hay là chính nó*).

Tánh không là giáo huấn của Đức Phật, không có một lời thuyết giảng nào của Ngài lại không liên quan đến tánh không. Trong Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta Nikaya) Đức Phật có nói rằng giáo huấn sâu xa nhất là những lời thuyết giảng về tánh không, tất cả các chủ đề khác đều là thứ yếu. Ngài còn nói thêm là chủ đề nói về tánh không sâu sắc đến độ phải cần đến một Sinh Linh Giác Ngộ để có thể giảng dạy trong thế giới này (*chúng*

ta cũng có thể nhìn vào các sách vở “Phật Giáo” và những bài viết về “Phật Giáo” lan tràn khắp nơi và cả trên mạng internet, để thấy rằng phần lớn chỉ là các sách vở và bài viết thuộc loại “chạy vòng ngoài” phản ảnh xu hướng và xung năng của người viết hơn là giáo lý của Đức Phật. Đã gọi là “chạy vòng ngoài” thì nếu càng chạy nhanh thì sức “ly tâm” cũng sẽ càng mạnh và càng khiến cho tất cả mọi thứ - bài viết, người viết cũng như người đọc - càng bị bắn ra xa hơn với Đạo Pháp và sự giác ngộ).

Tánh không nằm trong tầm tay của tất cả mọi người

Trong một phân đoạn khác của bộ kinh này Đức Phật có nói rằng tánh không lúc nào cũng là một nguồn lợi ích hay một niềm an ủi và khích lệ lớn lao cho những người thể tục tức là tất cả những người thật bình dị trong thế giới này. Đoạn kinh trên đây có nêu lên một giai thoại kể lại một nhóm người thể tục tìm gặp Đức Phật. Họ thỉnh cầu Ngài hãy ban cho họ một bài giảng huấn có thể mang lại một sự lợi ích lâu dài và một niềm an vui cho những người thể tục như họ, tức có nghĩa là

cho “những người có gia đình, còn bận bịu vợ con, còn bôi dầu đàn hương và xúc nước hoa”. Đức Phật bèn giảng cho họ bài kinh nói về tánh không trên đây. Nhóm người thế tục nói với Đức Phật rằng bài giảng này quá khó và họ không hiểu gì cả. Đức Phật bèn giảm xuống một bậc và giảng cho họ một phương pháp tu tập khác, ấy là cách giúp họ bước vào dòng chảy (*bước vào dòng chảy có nghĩa là hòa mình với dòng suối đưa đến niết-bàn, và trên thực tế thì có nghĩa là phải quy y, đây là cách giúp mình bước theo vết chân của Đức Phật*), tức có nghĩa là thực hiện tinh thần đích thực của Phật, *Dhamma* (Đạo Pháp) và *Sangha* (Tăng Đoàn), và tuân thủ đạo đức (*tu giới*) khiến cho các vị Thánh Nhân khi trông thấy cũng phải toại nguyện. Thực ra thì đây cũng chỉ là cách mà Đức Phật đã hướng họ vào một chủ đích khác (*mang tính cách thực tế và cụ thể hơn và cũng dễ thực hiện hơn, tức là chỉ cần quy y và tích lũy đạo đức*). Theo cách hiểu ngày nay thì có thể bảo đây là một cách đánh lừa! Khi nhóm người thế tục bảo rằng họ không thích tánh không (*chẳng những họ không hiểu đây là gì mà cũng không biết phải làm thế nào để thực hiện được tánh không, bởi*

vì đối với họ đây là một thứ gì quá trừu tượng, mơ hồ và không hiểu nổi) Đức Phật đành phải thay vào đây bằng một thứ gì khác giúp họ không cần phải dựa vào tánh không. Thế nhưng thật ra thì họ cũng không thể tránh khỏi được tánh không, bởi vì Đức Phật đã ném về phía họ một sợi dây để kéo họ trở về với con đường thẳng. Thật vậy chỉ có một con đường duy nhất và đích thật để thực hiện tinh thần của Phật, Dhamma và Sangha và tuân thủ đạo đức khiến cho các vị Thánh Nhân cũng phải toại nguyện: đây là con đường giúp mình lúc nào cũng nhìn thấy tính cách vô nghĩa của các hành động nắm bắt và bám víu của mình.

Quý vị có nghĩ rằng Đức Phật đã sai lầm khi cho rằng tánh không cũng liên quan đến người thế tục hay không? Nếu Đức Phật có lý (tức cho rằng tánh không cũng liên hệ đến người thế tục) thì chúng ta cũng có thể sẽ phải phát điên lên được và cảm thấy mình hoàn toàn sai lầm, bởi vì ngày nay chúng ta vẫn nghĩ rằng tánh không nào có phải là đề nêu lên cho những người thường tình sống trong thế giới đâu (tức là những người thế tục), mà chỉ đề dành riêng cho những ai hướng tất cả đời mình

vào sự thực hiện cảnh giới của *nibbanâ* (tức là những người xuất gia) - dù cho họ không biết đích xác đây là gì đi nữa.

Người ta vẫn thường nghĩ như vậy, thế nhưng Đức Phật thì lại nhìn mọi sự một cách khác hơn. Ngài dạy rằng tánh không là một sự lợi ích trước mặt tức là có thể mang lại niềm an vui cho người thế tục. Vậy thì ai có lý? Đức Phật hay là chúng ta? Nếu Đức Phật có lý thì chúng ta (*Buddhadasa muốn nói đến những người thế tục đang ngồi nghe giảng*) phải lo tìm hiểu sự thật trong những lời thuyết giảng của Ngài. Để thực hiện điều đó thì chúng ta cũng nên tự hỏi xem ai là những người khổ đau nhiều nhất, ai là những người có tâm thức bị thiêu đốt bởi trận hỏa hoạn và những đồng than hồng? Nhất định đây là những người thế tục! Nếu những ai bị bủa vây bởi trận hỏa hoạn thì phải lo tìm cách làm cho nó phải tắt đi, tức là phải triệt tiêu *dukkha* dưới tất cả mọi thể dạng của nó, phải xông pha trong chốn lửa bỏng, bởi vì không có bất cứ nơi nào an toàn để có thể giúp họ lẩn trốn: tất cả đều bốc cháy. Họ phải tìm cho mình giữa chốn lửa bỏng một nơi hoàn toàn mát mẻ. Cái nơi ấy chính là tánh

không, một nơi không có cái ngã cũng không có bất cứ gì thuộc vào cái ngã cả.

Người thế tục phải biết khám phá ra cái tánh không đó để sống trong bầu không gian tỏa rộng của nó. Nếu không đủ sức để tạo cho mình một cuộc sống tại trung tâm của khung cảnh đó (*của tánh không*) thì ít ra cũng phải sống bên trong chu vi của khung cảnh đó với một sự hiểu biết đúng đắn (*về tánh không*) - đây cũng là một cách mang lại sự an lành lâu bền cho người thế tục.

Nhóm người thế tục trên đây thỉnh cầu Đức Phật hãy giảng cho họ phải làm thế nào để tìm thấy một sự lợi ích lâu bền, Đức Phật trả lời rằng: ***“sunnatappatysamyutta lokuttara dhamma”*** - tức có nghĩa là ***“dhamma được ghép thêm tánh không sẽ vượt lên trên thế giới”***. Vượt lên trên thế giới có nghĩa là vượt lên trên ngọn lửa. Thực hiện được tánh không có nghĩa là thoát khỏi mọi sự bám víu vào các sự vật để xem đây là “cái tôi” hay cái “của tôi”. Những lời giáo huấn ấy có thể xem như là một món quà mà Đức Phật ban tặng cho những ai đang sống trong thế giới này. Cũng chính vì thế mà tôi mong rằng quý vị

hãy xét lại xem tại sao lại phải quan tâm đến tánh không đến thế, và cũng nên tự hỏi xem đây có đúng là chủ đề duy nhất xứng đáng để đem ra học hỏi hay không? Trong Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta Nikaya), Đức Phật khẳng định rằng tánh không chính là *niết-bàn*, và *niết-bàn* thì cũng là tánh không, và tánh không thì có nghĩa là thoát khỏi mọi thứ ô nhiễm (*những thứ u mê tâm thần*) và khổ đau. Tóm lại là *nibbanâ* (*niết-bàn*) cũng nhất thiết liên quan đến người thế tục (*có nghĩa là người thế tục cũng có thể tu tập để đạt được niết-bàn*). Nếu những người thế tục chưa đủ sức để hiểu được *nibbanâ* là gì và cũng chưa đủ sức để hội nhập cuộc sống của mình vào khung cảnh của tánh không, thì đây có nghĩa là họ vẫn còn sống trong lửa bỏng của hỏa hoạn và phải gánh chịu hiểm nguy nhiều hơn những người khác.

Niết-bàn ngay trong những giây phút này

Ý nghĩa của chữ *nibbanâ* tất nhiên là sẽ mở rộng và bao hàm cả cấp bậc hoàn toàn vắng mặt mọi thứ ô nhiễm tâm thần là nguyên nhân mang lại khổ đau. Vì thế mỗi khi tâm thức trống không về “cái tôi” và cái “của tôi”

thì đây chính là *nibbanâ*. Hãy đưa ra một thí dụ, ngay lúc này và trong khi quý vị còn đang ngồi đây, thì tôi có thể bảo rằng tất cả hay ít nhất thì cũng gần như tất cả đều có một tâm thức vượt thoát tất cả các khái niệm về “cái tôi” và cái “của tôi”, bởi vì không có bất cứ gì hiện đang xen vào để làm phát lộ ra cảm tính ấy. Khi chăm chú nghe tôi nói thì quý vị sẽ không còn để ra một khoảng trống nào cho cảm tính về “cái tôi” có thể hiện ra. Quý vị thử nhìn lại xem tâm thức mình ngay trong lúc này có thật sự trống không về “cái tôi” và cái “của tôi” hay không? Nếu như có một tánh không nào đó (tôi xin nhấn mạnh đến chữ “nào đó” bởi vì dù đây không phải là một tánh không “đúng nghĩa” của nó mà thật ra chỉ là một thể dạng bất định của tánh không) thì cũng có nghĩa là quý vị đang ở trong khung cảnh (*cõi*, hay *thế giới*) *nibbanâ* (*niết-bàn*). Dù rằng đây chưa phải là *nibbanâ* tuyệt đối và hoàn hảo, thế nhưng đây cũng vẫn là *nibbanâ*.

Mỗi sự vật đều mang một ý nghĩa với ít nhiều sắc thái khác nhau, với các mức độ khác nhau và thuộc các trường hợp khác nhau. *Nibbanâ* trong tâm thức của từng quý vị ngay

trong lúc này tương ứng với mức độ mà quý vị loại bỏ được cảm tính về “cái tôi” và cái “của tôi”. Do đó tôi cũng mong rằng quý vị ý thức được sự vắng mặt đó của “cái tôi”, luôn nhớ đến nó, tiếp tục giữ được nó khi quý vị trở về nhà. Khi về đến nhà thì biết đâu quý vị cũng có thể cảm thấy rằng mình bước chân vào gian nhà của một người nào khác, hoặc trong lúc làm một việc gì đó trong nhà thì mình có cảm giác là mình đang làm thay cho một người nào khác (*không còn nhận ra “cái tôi” của mình nữa và có cảm tưởng như là một người khác đang làm không phải là mình*) nhằm để hoàn tất công việc của người ấy. Cảm tính ấy tiếp tục ngày càng trở nên rõ rệt hơn và các thứ *dukkha* do gian nhà và các công việc trong nhà từng gây ra cho mình trước đây cũng sẽ theo đó mà biến mất. Lúc nào quý vị cũng giữ được thể dạng vượt thoát khỏi “cái tôi” và cái “của tôi”. Đây cũng tương tự như quý vị đeo lên ngực một lá bùa hộ mệnh gọi là *nibbanā* hay tánh không (*người dân Thái Lan thường đeo ở ngực một lá bùa hay thường hơn là một tượng phật nhỏ, quý nhất là những tượng Phật thật xưa, và xem*

đấy như là một thứ “bùa hộ mệnh”). Đây là một cách giúp mình tránh khỏi mọi sự hiểm nguy và những điều bất hạnh. Đây là lá bùa đích thật (tánh không hay niết-bàn trong tâm thức mình) mà Đức Phật đã ban cho chúng ta, tất cả những thứ khác đều là dị đoan (chỉ có tánh không dưới thể dạng niết-bàn thường trú trong tâm thức mình mới có thể giúp mình được mà thôi, tất cả các thứ bùa chú, nghi thức lễ lạc hoặc các sinh hoạt màu mè... chỉ là dị đoan hay nhiều lắm thì cũng chỉ là những gì phụ thuộc - upaya - mà thôi).

Nếu tôi cứ tiếp tục nói theo cách này thì quý vị cũng có thể sẽ nghĩ rằng tôi muốn rao bán món hàng của tôi, thế nhưng xin quý vị không nên xem tôi như là một người phô trương giá trị (thiên lương) của Đức Phật ở một nơi công cộng. Quý vị chỉ nên xem tất cả chúng ta chỉ là những người đồng hành khốn khổ đang bước trên con đường của sinh lão bệnh tử, thế nhưng toàn thể chúng ta cũng đều là đệ tử của Đức Phật. Nếu có những điều đã được nói lên nhằm giúp quý vị ý thức được những gì có thể mang lại lợi ích cho quý vị thì đây là những điều đã được nói lên với tất

cả thiện tâm của tôi. Những ai đã phát huy được trí tuệ của mình thì cũng sẽ tự động thấu triệt được những gì được trình bày trên đây, không cần phải tin vào lời tôi nói. Thật thế sự quán thấy về mọi sự vật sẽ mở ra cho chúng ta cánh cửa đưa đến một sự hiểu biết sâu xa hướng vào một sự thật tối thượng. Vậy đến đây chúng ta hãy đề cập đến chủ đề liên quan đến các thành phần (*tiếng Pa-li là dhātu, có thể dịch là thành phần, yếu tố..., kinh sách tiếng Việt gọi là cảnh giới, không gian hay yếu tố...*).

Các loại thành phần (dhātu)

Chữ *dhātu* và chữ *dhamma* có cùng một gốc là chữ “*dhr*” và chữ này thì có nghĩa là “nắm giữ”, “duy trì”..., tóm lại “thành phần” có nghĩa là một thứ gì đó có thể tự nó duy trì được nó - cũng tương tự như cách định nghĩa của chữ *dhamma*. Cũng giống như đối với *dhamma*, các thành phần gọi là biến đổi thì tự chúng duy trì được chính chúng ngay bên trong sự biến đổi của chúng, các thành phần không biến đổi thì tự chúng duy trì được chính chúng bên trong sự không-biến-đổi của chúng.

Vậy thành phần nào mà quý vị thấy rằng có thể liên kết nó với tánh không? Các nhà nghiên cứu về vật lý và hóa học chỉ biết đến các thành phần vật chất, tức là các thành phần tinh khiết (*éléments chimiques / chemical elements / các nguyên tố hóa học, thí dụ như carbon, oxy...*), tất cả gồm khoảng hơn một trăm thứ và người ta còn tiếp tục khám phá ra thêm. Các thành phần này không thể nào trông không được - hay ít ra phải định nghĩa nó một cách thật sâu xa để có thể nhìn thấy nó trông không, bởi vì đây chỉ là những thành phần vật chất (*đây cũng chính là cách “hiểu” hay “giải thích” khác nhau về chữ tánh không giữa Theravada và các học phái triết học xưa như sravaka và pratyekabudha và Phật Giáo Đại Thừa. Các học phái “nguyên thủy” - theravada, sravaka, pratyekabudha - chủ trương sự vắng mặt của sự hiện hữu về một “cái tôi” mang tính cách cá thể, trong khi đó thì Phật Giáo Đại Thừa nói chung chủ trương sự vắng mặt của cái ngã đối với tất cả mọi hiện tượng - dhamma. Tuy nhiên cách giải thích về tánh không của Buddhadasa đôi khi cũng cho thấy khá gần với cách hiểu về chữ này trong các học phái Đại Thừa. Sự kiện*

này cho thấy tư tưởng của Buddhadasa “vượt xa” hơn giới hạn của một số khái niệm sẵn có của Theravada). Ngoài ra cũng có những thành phần phi-vật-chất, các thành phần thuộc tâm thần hay là tri thức, các thành phần này nằm bên ngoài các lãnh vực vật lý và hóa học. Phải học hỏi và nghiên cứu ngành khoa học do Đức Phật đưa ra mới có thể hiểu được các thành phần phi-vật-chất và phi-hình-tượng, là những gì phát xuất từ con tim và tâm thức. Tóm lại thì ít ra cũng có hai nhóm thành phần khác nhau như đã được trình bày trên đây (xin lưu ý đến chữ “ít ra”, vì Buddhadasa sẽ còn nói đến một loại thành phần khác quan trọng hơn nhiều trong đoạn dưới đây).

Vậy người ta có thể quy định “tánh không” thuộc vào thành phần nào? Nếu có ai bảo rằng tánh không là một thành phần vật chất, thì tức khắc bạn bè chung quanh sẽ cười người này ngay. Một số những người khác thì bảo rằng đây là một thành phần phi-vật-chất và phi-hình-tượng, thế nhưng trong trường hợp này thì lại đến lượt các vị Thánh Nhân đã đạt được giác ngộ (“Noble Ones” / “Nobles Êtres éveillés”, nói chung đây là các vị tu hành đắc

đạo và uyên bác) sẽ cười họ. Thật vậy, tánh không là một thành phần không phải là vật-chất mà cũng không phải là phi-vật-chất, do đó phải có một thể loại thứ ba: đây là một thứ thành phần mà những người bình thường không thể quán thấy được. Thành phần này được Đức Phật gọi là **nirodhadhātu** - “thành phần của sự tắt nghỉ” (*hay đình chỉ*) - đây là thành phần làm cho tất cả các thành phần khác phải chấm dứt - hoặc còn gọi đây là “thành phần không bao giờ chết”. Tất cả các thành phần khác đều chết, bởi vì chúng mang bản chất phải gánh chịu cái chết (*mọi hiện tượng hiện ra và biến mất như những ảo giác*). Trái lại thành phần tắt nghỉ không liên quan gì đến sự sinh cũng như cái chết, hơn thế nữa nó còn biểu trưng cho sự tắt nghỉ hoàn toàn của tất cả các thành phần khác. Tánh không sống bên trong thành phần đó, chính vì thế mà người ta cũng có thể gọi thành phần tắt nghỉ là “thành phần của tánh không”, và đây cũng là thành phần đưa tất cả các thành phần khác trở về với tánh không (*định nghĩa gián tiếp niết-bàn, tức là sự tắt nghỉ, và thể dạng liên đới với nó là tánh không một cách thật khéo léo và tuyệt vời*).

Nếu quý vị muốn hiểu được là các thành phần nào khả dĩ khá thích hợp nhằm giúp mình hiểu được *Dhamma* (*Đạo Pháp*) thì trên đây là những gì mà quý vị cần phải thấu triệt. Không nên tin rằng chỉ cần hiểu được các thành phần đất, nước, khí và lửa là gì thì cũng đủ - đây chỉ là những chuyện để giảng cho trẻ con nghe. Các thứ này đã được nói đến ngay cả trước thời kỳ của Đức Phật. Phải đây sự hiểu biết xa hơn nữa đến thành phần tri thức phi-vật-chất, thành phần không gian và sau hết là thành phần tánh không, tức là sự tắt nghỉ hoàn toàn của đất, nước, khí và lửa, kể cả tri thức và không gian. Thành phần tánh không là thành phần tuyệt vời nhất đã được nêu lên trong giáo huấn Phật Giáo.

Tóm lại: đất, nước, khí và lửa thuộc vào các thành phần vật chất. Tâm thức (*spirit, mind*), tri thức (*consciousness, mental proceses*) thuộc các thành phần phi-vật-chất. *Nibbanâ* (*niết-bàn*) tức là thành phần của tánh không thì thuộc vào các thành phần của sự tắt nghỉ (*nirodhadhātu*). Quý vị cũng nên dành thì giờ để suy tư cẩn thận hơn về tất cả các thể loại thành phần cho đến khi nào hiểu được

một cách thật minh bạch những gì vừa được tóm lược trên đây. Đây sẽ là cách giúp quý vị khám phá ra thành phần *nibbanā* và để hiểu được thấu đáo hơn các khái niệm về vô-ngã và tánh không mà chúng ta đang bàn thảo.

Tóm lại chúng ta có thể đưa ra một nguyên tắc như sau: trong sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi” có cả hai thành phần vật-chất và phi-vật-chất, và trong sự vắng mặt của chúng thì lại có thêm thành phần tất nghị. Nói một cách ngược lại thì người ta có thể bảo rằng nếu thành phần tất nghị thâm nhập vào tâm thức thì người ta chỉ thấy toàn là tánh không: thể dạng thoát khỏi “cái tôi” và cái “của tôi” ấy sẽ phát lộ một cách thật rõ rệt. Nếu một thành phần khác (*tức khác hơn với sự tất nghị*) thâm nhập vào tâm thức thì người ta sẽ nhìn thấy nó dưới các thể dạng như hình tướng, danh xưng, một vật thể trông thấy được, âm thanh, mùi, vị, một vật thể sờ mó được, hoặc là các giác cảm (*thích thú, khó chịu*), các thứ kỷ niệm, tư duy, tri thức, v.v... - tất cả đám hỗn tạp đó tham gia vào sự hiển hiện và biến mất của các hiện tượng (*xin hiểu là quá trình hiển hiện và biến mất của*

mọi hiện tượng là một sự cảm nhận của tâm thức, do đó khiến chúng ta cũng có thể liên tưởng đến quan điểm về hiện tượng học của học phái duy thức), và dựa vào đó người ta sẽ phát lộ ra sự thích thú hay là ghét bỏ (sự minh bạch trong tâm thức của Buddhadasa và cách trình bày chính xác của ông đã đạt đến một mức độ khiến cho chúng ta phải bàng hoàng).

Thật vậy, chúng ta có hai thể dạng tâm thần nắm giữ một vai trò ưu thế hơn cả: đây là sự toại-nguyện và bất-toại-nguyện. Đây là hai cách phản ứng đã trở nên quá quen thuộc với chúng ta (*thật thế không mấy khi chúng ta giữ được một thể dạng trung hòa, khi một giác cảm xảy ra - nhìn thấy một hình tướng, nghe thấy một âm thanh, ngửi thấy một mùi... - thì tức khắc chúng ta đánh giá ngay những thứ ấy bằng sự thích thú hay khó chịu và không thể giữ được một thể dạng “vô tư”*). Người khác dạy chúng ta cách phải làm thế nào để chiếm hữu những gì mà mình thêm muốn (*dạy mình phải cố gắng học hành để kiếm được nhiều tiền chẳng hạn, thế nhưng mình thì lại chỉ thích... lười biếng*), hay là để loại bỏ hoặc lẫn tránh những gì mà mình cảm thấy khó chịu (*thí dụ*

như mình lo buồn thì người khác dạy mình đừng nghĩ đến quá khứ, thế nhưng mình thì lại cứ quay về quá khứ hoặc hướng vào tương lai và không thể nào “cột” tâm thức vào hiện tại được). Đây là một sự xao động thường xuyên, nó không để cho tâm thức có thể tìm thấy được sự trống không. Nếu muốn cho tâm thức trống không thì chúng ta phải vượt xa hơn những gì vừa trình bày trên đây, tức có nghĩa là phải vượt thoát khỏi những thành phần gây ra sự bấn loạn, hầu giúp mình hòa nhập vào tâm điểm của tánh không.

Ba thành phần giúp đưa đến niết-bàn

Nhằm để nêu lên các đặc tính của các thành phần khác nhau, Đức Phật đã phân chia chúng ra thành ba thể loại. Trước hết Ngài nêu lên thể loại gọi là *nekkhamadhātu* - “*thành phần của sự từ bỏ*” như là một nguyên nhân đưa đến sự rút lui ra khỏi thế giới tham dục (*sensuality* - tức là rút lui ra khỏi thế giới dục tính hay là bối cảnh gia đình); sau đó là thành phần *arupadhātu* - “*thành phần phi-vật-chất*” - như là một nguyên nhân đưa đến sự rút lui ra khỏi thế giới vật chất; thành phần thứ ba là *nirodhadhātu* - “*thành phần của sự*

tắt nghỉ” - tức là sự rút lui khỏi thế giới trói buộc (monde conditionné / conditioned world / thế giới hiện tượng sinh khởi qua sự trói buộc và chi phối của quy luật nguyên nhân và hậu quả).

Nếu đủ sức nhìn thấy được thành phần của sự từ bỏ thì cũng có nghĩa là đã đủ sức rút lui khỏi thế giới tham dục, bởi vì đây là thế dạng đối nghịch với nó. Thường trú trong thành phần của sự từ bỏ là cách không để cho mình bị thiêu rụi bởi ngọn lửa tham dục (*sensuality / dục tính*. Một người “*tại gia*” không xem phim ảnh nhảm nhí, không để cho tâm thức mình bị xâm chiếm bởi những thứ tưởng tượng bệnh hoạn kích động bởi bản năng dục tính, không bị thu hút bởi hình ảnh của người khác phái - hay đôi khi cũng có thể là đồng tính - thì cũng có thể thực hiện được khía cạnh nào đó của một người “*xuất gia*”). Một tâm thức khi đã loại bỏ được thế giới của sự thèm muốn giác cảm tất sẽ hàm chứa được thành phần của sự từ bỏ.

Những người từ bỏ được những sự thèm muốn thô thiển nhất của dục tính sẽ biết hướng vào những thứ khác cao đẹp và thú vị

hơn. Tuy nhiên những thứ ấy dù mang tính cách thanh tao hơn thế nhưng vẫn còn thuộc vào thế giới vật chất. Chẳng hạn như trường hợp của những người luyện tập du-già (yogi) thành thạo, họ luôn tìm cách thường trú trong một thể dạng bám víu vào những thứ thích thú do phép thiền định sâu xa mang lại cho họ (*chúng ta cũng nên ghi nhớ là tìm kiếm thể dạng thanh thản, phẳng lặng và an vui bằng thiền định không có gì là Phật Giáo cả. Thiền định Phật Giáo là cách giúp mình quán nhận được bản chất đích thật của hiện thực là gì và để hoà nhập với nó*). Ở một cấp bậc thấp hơn, chúng ta thường thấy các người lớn tuổi hay say mê đồ cổ hoặc thích sưu tập các loại cây kiểng hiếm có. Tuy các thứ ấy không dính dáng gì đến vấn đề tính dục thô thiển, thế nhưng thật ra thì chúng là một cái bẫy nguy hiểm hơn tính dục rất nhiều, bởi vì khi đã rơi vào cái bẫy ấy thì khó lòng mà ra khỏi - tức có nghĩa là rất khó để từ bỏ những hình thức thích thú vật chất.

Vậy thì ngoài sự bám víu vào thế giới vật chất ra thì người ta sẽ còn dễ bị khích động để bám víu vào những thứ gì khác nữa?

Người ta sẽ bám víu vào những sự vật hình thành tùy thuộc vào các điều kiện tác tạo ra chúng (*choses conditionnées /conditioned things*) ở một cấp bậc cao hơn, tức có nghĩa là mang tính cách tích cực hơn (*thí dụ như những điều tốt lành, đạo hạnh, nhân ái, từ bi, lý tưởng vị tha...*). Trong lãnh vực này sẽ có nghĩa là tốt hơn không nên nói đến những gì mang lại sự xấu xa - chẳng ai muốn nghe nói đến những thứ ấy! Tốt nhất chúng ta chỉ nên nêu lên cách trau dồi những phẩm tính tốt và thực thi những hành động đạo hạnh mà mọi người thường hay cho rằng nhờ đây sẽ được tái sinh trong cảnh giới thiên đường. Chẳng phải là mọi người vẫn thường xuyên mơ tưởng đến chuyện ấy hay sao! Thế nhưng thật ra thì đây cũng chỉ là *sankhata* - tức cũng chỉ là một thể dạng trói buộc (*état conditionné / conditioned state*). Chúng ta hãy thử tưởng tượng ra là nếu mình được sống trong một cõi đầy hoa thơm cỏ lạ cùng âm nhạc và tiếng hát vang lừng, thế nhưng nếu đây chỉ là... hoa giả và các bài hát thì lại quá xưa, lỗi thời và chỉ toàn một điệu, thử hỏi mình có chịu đựng nổi một tháng hay chẳng? Tưởng tượng

nghĩa tức là cách giúp để hiểu được chữ sankhata mà Buddhadasa nêu lên là gì, và một thể dạng tâm thức không loại bỏ được cái tôi sẽ như thế nào). Chúng ta thường xuyên bị giam hãm trong các ý nghĩ như muốn được trở thành thể này hay thể kia và chiếm hữu vật này hay vật nọ! Trở thành “cái tôi” của một con thú thì quả là một điều không ai thích, vậy thì ai cũng muốn được là cái tôi của một con người. Khi nhận thấy rằng làm người cũng chẳng khá gì lắm thì lại muốn được làm một thiên nhân (*celestial being / être céleste*). Được làm thiên nhân cũng chưa vừa lòng nên lại muốn được làm một vị thánh (*brahma-god / divinité*). Nếu được làm một vị thánh vẫn chưa phải là hay, thì lại thích làm vua của các vị thánh (*mahabrahma-god / roi des divinités*)! Thế nhưng trong tất cả những thứ ấy đều có một “cái tôi”, hay tất cả cũng chỉ là các thành phần trói buộc (*sankhata*). Chỉ duy nhất khi nào khám phá ra được thành phần tắt nghỉ (*nirodhadhātu*) thì khi đó mới có thể giúp mình thoát khỏi thể giới trói buộc được.

Thành phần tắt nghỉ do đó chính là thành phần tối thượng. Đây là sự tắt nghỉ hoàn toàn

của “cái tôi” và cái “của tôi”. Nếu sự tắt nghỉ ấy mang tính cách vĩnh viễn và tuyệt đối thì sẽ trở thành một vị A-la-hán, một sinh linh đã được giải thoát, một sinh linh giác ngộ. Nếu sự tắt nghỉ ấy không hoàn hảo, thì chỉ sẽ đạt được sự Giác Ngộ ở một cấp bậc thấp hơn, bởi vì vẫn còn dấu vết của “cái tôi”, và đây chưa phải là tánh không tối hậu.

Tóm lại là chúng ta phải thấu triệt được các thành phần, tức các yếu tố cấu hợp đích thật của tất cả mọi hiện tượng. Tôi xin quý vị nên tìm hiểu những thứ này dựa vào một nguyên tắc căn bản như sau: có các thứ thành phần mang hình tướng tức là các thứ thành phần vật chất, các thứ thành phần không mang hình tướng tức là các thành phần phi-vật-chất, và sau hết là các thành phần làm tắt nghỉ tất cả các thành phần khác, dù chúng mang hình tướng hay không hình tướng. Chúng ta có thể khẳng định một cách chắc chắn không có bất cứ gì khác ngoài ba thứ ấy ra.

Trên đây là những gì mà chúng ta học được từ ngành khoa học do chính Đức Phật đưa ra, một ngành khoa học bao gồm nhiều lãnh vực, từ vật lý học, tâm thần học và tâm

linh học. Ngành khoa học đó mang lại cho chúng ta một sự hiểu biết đầy đủ và toàn vẹn về tất cả mọi hiện tượng, đầy đủ đến độ mà chúng ta chẳng còn muốn nghĩ đến việc nắm bắt chúng nữa. Và đây cũng chính là ý nghĩa của tánh không (*nhờ học hỏi từ những khám phá khoa học của Đức Phật chúng ta nhìn thấy tính cách ảo giác, biến động, không thực và lừa phỉnh của mọi hiện tượng, khiến chúng ta không còn muốn chạy theo chúng nữa, đây chỉ là những thứ vô nghĩa, không thực, trống rỗng, và nếu lỡ tay mà chạm vào chúng thì sẽ bị bỏng, chỉ có thể thôi*).

Tánh không hay là cõi thường trú của các Chúng Sinh Thượng Thặng

Nhằm đưa sự hiểu biết về tánh không đi xa hơn, tôi sẽ triển khai thêm một vài điểm nữa. Trong một bài thuyết giảng (*kinh Uppannasaka-Sutta trong Majjhima Nikaya*) Đức Phật có nói rằng tánh không là nơi thường trú của các Chúng Sinh Thượng Thặng (*mahipurisavihara*). Các Chúng Sinh Thượng Thặng không bao giờ để cho tâm thức mình lang thang và xao động, xoay hết

hướng này sang hướng khác tương tự như tâm thức của những người bình dị. Tâm thức của các Vị Thượng Thặng an trú trong tánh không, hoà nhập với tánh không, và trở thành chính tánh không. Đây cũng là cách mà tánh không trở thành nơi an trú hay là tòa lâu đài của các Chúng Sinh Thượng Thặng, tức cũng có nghĩa là của Đức Phật và của các Chúng Sinh đã đạt được Giác Ngộ. Khi nói rằng tánh không là nơi thường trú của các Vị ấy thì cũng có nghĩa là các Vị ấy sống ở nơi ấy và hít thở bầu không gian của nơi ấy.

Chính Đức Phật cũng đã cho biết là Ngài đã từng sống trong cõi tánh không. Trong khi thuyết giảng *Dhamma* thì tâm thức của Ngài trống không về “cái tôi” và cái “của tôi”. Trong khi Ngài đang đi khát thực hay trong những lúc phải làm những công việc thường nhật, thì tâm thức của Ngài cũng trống không. Trong những lúc nghỉ ngơi hay tìm sự thư giãn thì Ngài vẫn luôn giữ thể dạng trống không về “cái tôi” và cái “của tôi”. Chính vì thế mà Ngài đã từng nói với người đệ tử là Xá lợi Phất (Sariputta) rằng Ngài đã trải qua cuộc đời mình trong cõi tánh không.

Con người mà chúng ta đang đề cập không phải là một con người bình dị chưa giác ngộ mà đúng hơn đây là một Sinh Linh Thượng Thặng, là Đức Phật: Ngài đã sống như thế nào và thường trú trong một nơi như thế nào? Nếu quý vị muốn trông thấy được nơi thường trú của Đức Phật, thì nhất định quý vị không nên tưởng tượng ra một kiến trúc nào đó ở Ấn Độ, được xây cất bằng gạch và xi-măng, mà quý vị chỉ nên hình dung ra một cõi thường trú gọi là tánh không. Cái cõi đó trông không một cách thật tuyệt vời.

Tánh không tối thượng không phải là một cảm tính thoáng qua mà quý vị cảm nhận được khi còn đang ngồi ở đây và rồi nó sẽ biến mất đi trước khi quý vị về đến nhà. Cõi thường trú của tánh không chính là tánh không tối thượng, vì thế mà người ta đã đặt thêm cho nó một cái tên khác nữa bằng tiếng Pa-li, một cái tên khá dài: *paramanuttara-sunnata* - có nghĩa là “**tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được**” (*parama*: tối thượng, *anuttara*: không có gì vượt hơn được, *sunnata*: tánh không). Nơi đó tâm thức sẽ tỏa rộng và hòa nhập vào một bầu không gian thật tinh

khiết bởi vì trong nó các thứ ô nhiễm tâm thần đã bị loại bỏ, và đây cũng chỉ là thể dạng vận hành tự nhiên và không gượng ép của một vị A-la-hán.

Tuy nhiên cũng có một thể dạng trung gian. Trong thể dạng này tâm thức tuy đã phát huy được một sự chú tâm thật mạnh và loại bỏ được mọi thứ ảo ảnh tâm thần, đạt được sự tinh khiết như trên đây, tức không còn mang một dấu vết nào của những thứ nọc độc tâm thần nữa, thế nhưng sự tinh khiết ấy chưa mang tính cách vĩnh viễn, nó có thể bị thoái lui hoặc chuyển ngược về thể dạng tối thượng (*tức bị mất đi phẩm tính “không có gì vượt hơn được” hay “anuttara”*).

Nếu muốn trở thành một người đệ tử đích thật của Đức Phật thì quý vị phải hội đủ khả năng đạt được thể dạng trên đây. Dù chưa đủ sức loại bỏ hẳn các thứ nọc độc tâm thần thì cũng vẫn có thể tạm thời vượt thoát khỏi sự chi phối của chúng. Đây là một tầm nhìn bao quát về cảnh giới của Đức Phật và của các vị A-la-hán. Tầm nhìn đó nhất định sẽ giúp mang lại cho chúng ta một nghị lực phong phú hơn trên đường tu tập. Bởi vì những gì

mà người ta gọi là tánh không, sự Giác Ngộ hay *niết-bàn* thì tất cả đều có thể đạt được, hoặc toàn vẹn và vĩnh viễn hoặc cũng có thể chỉ đạt được với tính cách tạm thời và với một thể dạng chưa được hoàn toàn ổn định, và đây cũng là thể dạng nằm trong tầm tay của những người bình dị như chúng ta. Tuy nhiên cũng vẫn còn có một thể loại thứ ba có thể xảy đến nhờ vào sự trùng hợp của một số điều kiện (*coincidences / bối cảnh, cơ duyên*). Đôi khi có những trường hợp mà các điều kiện (*cơ duyên*) xảy đến một cách thuận lợi giúp tâm thức an trú trong tánh không được khoảng một hay hai giờ liên tiếp. Tuy nhiên điều quan trọng là chúng ta phải quyết tâm tu tập với tất cả khả năng của mình nhằm để giải thoát cho tâm thức của chính mình.

Các cấp bậc của tánh không

Thuật ngữ “tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được” (*paramanuttarasunnata*) do Đức Phật nêu lên có nghĩa là sự thềm muốn, ghét bỏ và những ý nghĩ sai lầm về thực thể của mọi sự vật tất cả đều đã bị loại bỏ, kể cả sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi” cũng đã bị trừ khử. Tóm lại là thuật

ngữ trên đây mang ý nghĩa của một sự xả bỏ toàn diện.

Khi nhìn vào cấp bậc cao nhất của tánh không như trên đây thì chúng ta cũng sẽ hiểu rằng có các cấp bậc thấp hơn. Bên dưới cấp bậc tột đỉnh *paramanuttarasunnata* sẽ có các cấp bậc thấp hơn, xếp theo thứ tự như sau:

- *nevasannanasannayatana*: cảm nhận không cảm nhận

- *akincannayatana*: cảm nhận sự trống không tuyệt đối

- *vinnancayatana*: cảm nhận tri thức vô biên

- *akasanancayatana*: cảm nhận không gian vô tận

- *pathavisanna*: cảm nhận đất.

- *arannasann*: cảm nhận rừng

Cấp bậc thấp nhất là *arannasanna* có nghĩa là cách “cảm nhận sự hoang dã” (*perception of forest*). Nếu chúng ta đang sống trong một môi trường ồn ào và đầy hoang mang thì chúng ta hãy tưởng tượng là mình đang bước vào một khu rừng hoang

đã thật yên lặng. Chúng ta cảm thấy nơi ấy thật an bình, không một tiếng động. Chỉ cần tưởng tượng ra như thế cũng đã là một hình thức cảm nhận nào đó về tánh không rồi - thế nhưng cách tưởng tượng ấy chỉ là một trò chơi trẻ con.

Trên cấp bậc này là cấp bậc *pathavisanna* có nghĩa là cách “cảm nhận đất”. Chúng ta hình dung tất cả mọi hiện tượng đều toàn là đất (*không có giá trị gì cả*). Sự cảm nhận đó sẽ giúp xóa bỏ mọi sự thèm muốn các lạc thú giác cảm phát sinh từ hình tướng, âm thanh, nước hoa, vị và sự đụng chạm. Đây là cách cảm nhận mà những người còn trẻ nên cố gắng thực hiện.

Đến đây chúng ta sẽ chuyển sang một cấp bậc cao hơn nữa là *akasanancayatana*, đây là cách tạo ra cho mình sự “cảm nhận không gian vô tận”. Chúng ta cảm thấy không có một thứ gì cả ngoài một không gian bao la và vô tận. Không gian cũng là một biểu trưng nào đó của tánh không thế nhưng không phải là tánh không đích thật. Tánh không đích thật thuộc vào một cấp bậc cao hơn không gian trống rỗng.

Dù sao thì cũng không nên cảm thấy sợ hãi trước sự trống rỗng đó của tánh không và hãy cố gắng hướng vào một cấp bậc tinh tế hơn nữa là *vinnancayatana*, hay sự “cảm nhận tri thức vô biên”. Chúng ta tạo ra cho mình một tri thức vô tận và chúng ta sẽ không còn cảm thấy bất cứ một thứ gì khác ngoài cái tri thức thật rộng lớn ấy.

Ở một cấp bậc cao hơn nữa là *akincannayatana*, có nghĩa là “cảm nhận sự trống không tuyệt đối”. Chúng ta hình dung ra một thể dạng tâm thần hoàn toàn trống không, tức không để cho tâm thức hướng vào hay trụ vào bất cứ một thứ gì cả. Tuy nhiên trong thể dạng đó vẫn còn tồn tại cảm tính về sự trống không.

Một cấp bậc khác cao hơn nữa là *nevasannanasannayatana*, có nghĩa là sự “cảm nhận không cảm nhận”. Trong thể dạng này người ta không cảm thấy là mình đang sống hay đã chết. Nếu bảo đây là một sự cảm nhận thì hoàn toàn sai, thế nhưng nếu nói rằng không có sự cảm nhận thì cũng sai nốt. Người ta không thể nào gán cho kinh nghiệm cảm nhận ấy bất cứ một thứ nhãn hiệu nào cả. Đây là một “tri thức không nhận thức” (*perception sans*

perception / awareness without perception). Sự tỉnh té đạt đến một mức độ thật cao, cao đến độ nếu cho rằng một người trong thể dạng ấy còn đang sống là sai, thể nhưng bảo rằng người ấy đã chết thì cũng là sai. Trạng thái ấy cũng là một hình thức của tánh không (*mô tả tri thức của một người cận kề sự Giác Ngộ tối thượng - paramanuttarasunnata - một cách cực kỳ giản dị và tuyệt vời đến độ có thể khiến cho chúng phải bàng hoàng và kinh sợ*).

Sáu cấp bậc của tánh không trên đây hoàn toàn không phải là cùng một thứ với “tánh không tối thượng và không có gì vượt hơn được” (*paramanuttarasunnata*). Đức Phật nêu lên các thể dạng trống không trên đây là chỉ nhằm mục đích cho thấy các cấp bậc khác nhau của tánh không, và trong số này không có một cấp bậc nào có thể làm nơi thường trú của các Sinh Linh Thượng Thặng được. Đây chỉ là những thể dạng tánh không mà những người du-già đã từng luyện tập trước cả thời kỳ của Đức Phật. Dù họ có khám phá ra rất sớm các thể dạng đó thể nhưng họ đã bị chặn đứng lại ở các cấp bậc ấy và không thể vượt xa hơn được. Riêng chỉ có Đức Phật đã khám phá

ra tánh không đích thật như là một nơi thường trú cho những Sinh Linh Thượng Thặng. Đây là “tánh không không có gì có thể vượt hơn được” mà tôi vừa trình bày trên đây.

Tiếp xúc với tánh không

Các tập Luận Giải thuộc Kinh Sách Phật Giáo gọi các kinh nghiệm cảm nhận về tánh không là *sunnataphassa* - “tiếp xúc với tánh không”. Chúng ta hiểu rõ về sự tiếp xúc giác cảm xảy ra giữa mắt và các vật thể trông thấy được, giữa tai và các âm thanh nghe thấy được, v.v..., thế nhưng chúng ta chưa hề có một kinh nghiệm nào về sự tiếp xúc với tánh không, bởi vì chúng ta chỉ vốn vẹn biết được các thành phần vật-chất và phi-vật-chất, chúng ta tuyệt nhiên chưa hề được biết gì về thành phần của sự tắt nghỉ hay *nirodhadhātu*.

Khi nào chúng ta bắt đầu nhận thấy được thành phần của sự tắt nghỉ thì chúng ta cũng sẽ cảm nhận được một thứ gì đó mới lạ hơn, đây là gì mà các vị thầy bình giải gọi là “sự tiếp xúc với tánh không”. Và đây cũng là tên gọi của Con Đường Cao Cả (*Noble Sentier / Noble Path / Con Đường của Tám Sự Đúng Dẫn* hay

còn gọi là Bát Chính Đạo. Xin ghi chú thêm là gần đây cũng có một số học giả Tây Phương cho rằng chữ “đúng đắn” - “chánh” - mang ý nghĩa tương đối giới hạn không biểu trưng được ý nghĩa của Con Đường Cao Cả nên đã đề nghị thay chữ “đúng đắn” bằng chữ “hoàn hảo”) bắt đầu từ giai đoạn mà nó đã loại bỏ được tất cả các thứ nọc độc tâm thần. Nếu luyện tập theo con đường đó cho đến khi nào loại bỏ được tất cả các thứ u mê tâm thần thì sự tiếp xúc với tánh không sẽ hiện ra. Tâm thức tiếp xúc với tánh không cũng khá tương tự như dùng bàn tay để chạm vào sự trống không.

Đối với những ai quán nhận ngày càng minh bạch hơn rằng không hề có “cái tôi” và cái “của tôi” mà tất cả chỉ toàn là *dhamma* và các chuyển động tự nhiên (*anattânupassanā*) thì sự trống không dưới hình thức một sự tiếp xúc sẽ phản ảnh được Con Đường của Tám Sự Đúng Đắn. Khi đã mang bản chất ấy (*tất cả chỉ là dhamma*) thì Con Đường của Tám Sự Đúng Đắn cũng có thể được xem là tánh không, và mọi sự tiếp xúc xảy đến trên Con Đường ấy cũng sẽ gọi là sự “tiếp xúc với tánh không” (*sunnataphassa*). Sự quán thấy minh

bạch không hề có “cái tôi” và cái “của tôi” là nguyên nhân mang lại sự tiếp xúc đó, và đồng thời cũng là hậu quả của sự quán thấy minh bạch về khổ đau (*dukkhânupassanā*). Quán thấy minh bạch được khổ đau cũng tương tự như đưa tay vào lửa và nhận ra rằng đây là một việc không nên làm; hoặc tương tự như khi đã hiểu rằng không nên nắm bắt bất cứ một *dhamma* nào, và cũng không nên bám víu vào chúng, bởi vì nếu cứ nắm bắt lấy chúng thì chúng sẽ hóa thành ngọn lửa. Trên phương diện tâm linh, khi đã quán thấy được một cách minh bạch rằng lửa có thể thiêu đốt, hủy diệt, làm cho ngạt thở, gây ra thương tích, bủa vây và giam hãm con người thì khi đó chúng ta cũng sẽ quán thấy được một cách minh bạch *dukkha* là gì (*dukkhânupassanā*).

Ở cấp bậc này chúng ta phải nghĩ đến sự kiện là có một số người cho rằng nếu không thể tự mình đạt được *nibbanā* thì không thể nào hiểu được nó là gì, tương tự như nếu không thăm viếng một nước nào đó thì không thể nói được là đã trông thấy quốc gia ấy. Thế nhưng *nibbanā* không phải là một thứ gì thuộc lãnh vực vật chất, đây là những gì liên quan

đến tâm thức và con tim của mình. Như tôi đã nêu lên trên đây, ngay đang trong giây phút này tâm thức của hầu hết quý vị là tánh không, và đây cũng đã là một chút tiền vị của tánh không (*đích thật*) rồi. Quý vị hãy triển khai sự quán thấy ấy về (*tánh không của*) mọi sự vật.

Kinh Sách có nêu lên các Nền Móng của sự Chú Tâm (*căn bản luyện tập về sự tỉnh thức*) trong phần trình bày về cách quan sát các hiện tượng (*cittânupassanā*) tức là cách tập trung nhìn vào tâm thức mình: “Nếu tâm thức bị tràn ngập bởi sự thèm muốn dục tính, thì mình cũng phải ý thức được sự kiện đó; nếu tâm thức bị chi phối bởi sự ghét bỏ, thì mình cũng phải ý thức được sự kiện đó; nếu tâm thức rơi vào tình trạng hoang mang tâm thần thì mình cũng phải ý thức được sự kiện đó; nếu tâm thức rơi vào tình trạng kiệt quệ và mất hết nghị lực, thì mình cũng phải ý thức được sự kiện đó; nếu tâm thức không kiệt quệ thì cũng phải ý thức được là nó không kiệt quệ; nếu tâm thức ý thức được sự Giải Thoát, thì mình cũng phải ý thức được sự kiện đó; nếu tâm thức chưa được giải thoát, thì cũng phải ý thức được là nó chưa được giải thoát”.

Nếu tâm thức đã được giải thoát thì nó sẽ trống không; nếu nó chưa được giải thoát thì nó sẽ không trống không. Vậy thì chúng ta hãy nhìn vào tâm thức mình xem sao: hoặc tâm thức mình đã được giải thoát thì tức có nghĩa là nó sẽ trống không về tất cả mọi thứ, hoặc là tâm thức mình còn bám víu vào một thứ gì đó thì tất nó còn vướng mắc trong sự nắm bắt. Đức Phật giảng rằng ngay từ lúc mới khởi sự tu tập phải cố gắng ý thức được thể nào là một thể dạng tâm thần trống không tức là đã được giải thoát. Đây là những gì chỉ có thể nhìn thấy từ bên trong, không phải là cách nhờ vào sự suy luận và học hỏi trong sách.

Nibbanā hay sự trống không đang ở nơi này, trước mắt của chúng ta, dù cho chúng ta chưa đạt được giác ngộ cũng vậy. Tánh không có thể hiện ra một cách đột ngột, thí dụ như ngay trong lúc này, nếu các cơ duyên hội đủ. Nếu tập trung tâm thức thật đúng đắn nhằm giúp nó đạt được thể dạng hoàn toàn thư giãn và an bình (nếu nói phóng đại thêm thì thể dạng ấy cũng có thể so sánh với thể dạng khi tâm thức cảm nhận được một sự thích thú thông thường). Tuy nhiên thể dạng này cũng

đã là một khía cạnh nào đó của “sự giải thoát bằng cách ngăn chặn” (*vikkambhanavimutti* / release by suppression). Vì thế ngay cả trường hợp chưa đạt được sự Giải Thoát tối hậu của một vị A-la-hán đi nữa thì chúng ta vẫn có thể nhận biết được tánh không để khảo sát nó - như là một món hàng làm mẫu do Đức Phật ban tặng! Nếu muốn nhận được món hàng mẫu ấy thì quý vị cũng có thể tìm thấy nơi nội tâm của chính mình.

Tóm lại là quý vị phải luyện tập về Bốn Nền Móng căn bản của sự Chú Tâm theo từng giai đoạn một: trước hết là phát huy sự suy tư về thân xác, sau đó đến các giác cảm, tiếp theo là tâm thức và sau cùng là các đối tượng của tâm thức. Sự luyện tập này sẽ mang lại cho quý vị “hương vị” của tánh không suốt trong thời gian ngay từ khi mới khởi sự tập luyện cho đến lúc hoàn tất. Vào giai đoạn cuối cùng khi đã quán thấy được các hậu quả khổ đau do sự nắm bắt và bám víu mang lại thì quý vị cũng sẽ hiểu được tánh không là gì. Vào chính thời điểm ấy, tâm thức cũng sẽ tức khắc hướng vào bầu không gian của *nibbanā* để tìm lấy sự toại nguyện cho mình.

Đây là cách giúp chúng ta thường xuyên trông thấy được tánh không (và để hưởng “*huong vị*” của nó) trong khi chờ đợi đạt được nó ở cấp bậc tốt đỉnh. Quá trình đó là một sự thăng tiến tự nhiên và phù hợp với một thứ quy luật riêng chi phối nó, tuy nhiên cũng có thể cho đây chỉ là một thứ quy luật của thiên nhiên. Khi tự mình quán nhận được thật minh bạch một điều gì đó thì sự hiểu biết ấy sẽ rất vững chắc. Nó sẽ không biến đổi giống như trường hợp của một sự hiểu biết sai lầm hay là một sự hiểu biết học hỏi được từ một người khác.

Sự chấm dứt của nghiệp

Chúng ta cũng chẳng cần phải cố gắng quá đáng mới có thể mang lại hạnh phúc cho mình. Thật vậy, chẳng có gì là phức tạp lắm. Tất cả những gì cần phải làm là giải thoát cho tâm thức mình khỏi sự thèm muốn, ghét bỏ và các ý nghĩ sai lầm, hoặc nếu nói cách khác là phải trút bỏ mọi sự nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi”. Khi nào tâm thức đã loại bỏ được sự thèm muốn, ghét bỏ và các ý nghĩ sai lầm thì nó sẽ trở nên trống không và mọi thứ khổ đau cũng sẽ chấm dứt.

Trong Tăng Nhất Bộ Kinh (Anguttara Nikaya) có nói rằng khi nào tâm thức đã loại bỏ được sự thèm muốn, ghét bỏ và các ý nghĩ sai lầm, trút bỏ hết “cái tôi” và cái “của tôi”, thì tự nhiên *kamma* (nghiệp) cũng sẽ tự nó chấm dứt. Điều đó có nghĩa là *kamma*, quả của nó và các sự u mê tâm thần làm nguyên nhân tạo ra nghiệp cũng sẽ tự động theo đó mà chấm dứt. Chúng ta không nên sợ hãi *kamma*, tức không nên lo sợ phải gánh chịu tác động của nó. Không cần phải quan tâm đến *kamma* một cách quá đáng, tốt hơn nên nghĩ đến tánh không. Nếu chúng có thể tạo ra tánh không cho “cái tôi” và cái “của tôi” thì *kamma* theo đó cũng sẽ tan biến hết và chúng ta cũng sẽ tránh được mọi tác động của nó.

Chính vì lý do đó mà một người mang tên là Angulimala có thể trở thành một vị A-la-hán. Không nên hiểu sai như nhiều người khác về câu trả lời của Đức Phật cho Angulimala : “Ta đã dừng lại từ lâu rồi, chính con vẫn chưa dừng lại đây thôi” (*nhằm giúp người đọc theo dõi dễ dàng hơn ý của Buddhadasa trình bày trong đoạn này nên cũng xin mạn phép nhắc lại câu chuyện về Angulimala như sau...*

Một hôm Đức Phật đi đến một nơi có tiếng là nguy hiểm vì nơi này có một tên sát nhân là Angulimala vô cùng hung dữ và lại đang tìm giết người thứ một ngàn. Chủ nhân một quán trọ thiết tha xin Đức Phật hãy dừng chân lại và đừng đi đâu cả. Đức Phật không nghe và vẫn lẳng lặng lên đường. Thị trấn vắng tanh, nhà nhà đóng cửa. Angulimala thấy một nhà sư đang đi một mình trong một con phố vắng, hấn bèn rút thanh kiếm và đi theo. Đức Phật thấy có kẻ lạ đến gần và biết ngay đấy là tên sát nhân mà mọi người sợ hãi, tuy nhiên Ngài vẫn thản nhiên bước một cách thanh thản. Angulimala rất ngạc nhiên trước thái độ bình thản đó, hấn đưa cao thanh kiếm đứng chặn trước mặt Đức Phật và hét lên ra lệnh cho Đức Phật phải dừng lại. Đấng Như Lai không tỏ vẻ sợ hãi một chút nào và cất lời nói với Angulimala một cách thật dịu dàng: “Này Angulimala, con có biết không, ta đã **dừng lại** từ lâu lắm rồi. Chính con vẫn còn đang múa may trong lửa đỏ của hận thù, của giận dữ và dục vọng điên cuồng”. Angulimala hết sức bất ngờ trước câu nói đó liền ngược nhìn để dò xét gương mặt của Phật. Trước vẻ mặt

tràn đầy lòng từ bi và nhân ái của Đức Phật, Angulimala bỗng cảm thấy **trơ trụi** và **cô đơn**, và bất thần hốt nhận thấy mình đang bước trên con đường của khổ đau và bất hạnh. Hốt bèn ném bỏ thanh kiếm và quỳ xuống dưới chân của Đấng Giác Ngộ và xin nguyện sẽ từ bỏ cuộc sống hung ác (kinh Angulimala-sutta, trong Trung Bộ Kinh - Majjhima-Nikaya. Đoạn trên đây trích từ một bài viết mang tựa đề “**Khái niệm về ba cửa ngõ trong Phật Giáo**” - có thể xem trên Thư Viện Hoa Sen).

Câu trả lời ấy không có nghĩa là Angulimala trước đây là một tên sát nhân, thế nhưng nay thì đã dừng lại và không còn giết người nữa và nhờ đó mà Angulimala đã trở thành một vị A-la-hán. Cách hiểu như thế là hoàn toàn sai. Đức Phật dùng chữ “**dừng lại**” với dụng ý là không còn nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi” nữa, nói cách khác thì sự dừng lại ấy chính là tánh không. Tánh không là một sự ngưng nghỉ, và đây cũng chính là một hình thức dừng lại duy nhất có thể giúp cho tên cướp Angulimala trở thành một vị A-la-hán cao cả. Nếu chỉ nhờ vào sự kiện không còn sát nhân nữa mà Angulimala đã trở thành một vị A-la-hán thì tại sao bao nhiêu người khác

không sát nhân mà nào họ có đạt được giác ngộ đâu? Bởi vì sự đình chỉ hay sự dừng lại đích thật, mới đúng là tánh không. Khi nào không còn có “cái tôi” để trú ngụ ở nơi này, để đi đến nơi kia hay quay về từ một nơi khác, thì khi ấy mới có thể gọi là một sự dừng lại đích thật. Khi nào vẫn còn một “cái tôi” thì sẽ không có cách gì để dừng lại được.

Quý vị cũng nên hiểu rằng chữ “tánh không” mang cùng một ý nghĩa với chữ “dừng lại” và đây cũng là chữ mà Đức Phật đã sử dụng để làm cho Angulimala phải thức tỉnh, trong khi mà hai tay của hắn vẫn còn vấy máu và trên cổ vẫn còn đeo một xâu chuỗi với 999 đốt xương lấy từ các ngón tay của các nạn nhân mà hắn đã giết. Nếu muốn cho *kamma* tự nó phải chấm dứt và để đạt đến điểm “dừng lại” thì chúng ta phải luôn tâm niệm câu sau đây: “Phải thực hiện được sự trống không về cái tôi và cái của tôi” - và nhất là không được nắm bắt các sự vật, cũng không bám víu vào chúng.

Sở dĩ phải giải thích dông dài như trên đây đây nhằm vào mục đích làm sáng tỏ ý nghĩa của chữ “tánh không”. Thoát khỏi những thứ u mê tâm thần tức có nghĩa là trống không về

cảm tính của “cái tôi” và cái “của tôi”. Nhờ đó người ta sẽ đạt được tánh không và loại bỏ được *dukkha*. Tóm lại là thể dạng trống không về các thứ u mê tâm thần cũng là thể dạng trống không về mọi thứ khổ đau. Chỉ cần đơn giản thực hiện được sự trống không của “cái tôi” và cái “của tôi” thì cũng đủ để đạt được sự trống không của tất cả mọi sự vật. Thể dạng trống không đó không thuộc vào thành phần đất, thành phần nước, thành phần lửa, thành phần khí hay thành phần không gian, v.v... *(xin ghi chú thêm là ngoài tứ đại gồm đất, nước, lửa và khí, Đức Đạt-lai Lạt-ma và một số kinh sách còn nêu thêm một thành phần thứ năm là không gian, tức là thành phần cần thiết để chuyển tải tứ đại)*. Chính Đức Phật đã nói rõ là thành phần trống không đó không thuộc vào những thứ như vừa kể. Trống không là thành phần của sự tắt nghỉ, là sự vắng mặt của “cái tôi” và cái “của tôi”, là sự đình chỉ của *kamma*, là sự loại bỏ của các thứ u mê tâm thần và của khổ đau.

Thực hiện thể dạng thanh thân

Điểm sau cùng cần phải bàn luận và cũng đã được nêu lên ngay từ lúc đầu, đây là sự liên

hệ giữa tánh không và tất cả mọi sự vật. Quý vị cũng nên ghi nhớ một điều là “tất cả mọi sự vật” đều là *dhamma*, và *dhamma* thì cũng chẳng phải là gì khác hơn là thiên nhiên hay những gì “tự chúng là như thế”; chúng hoàn toàn trống không về “cái ngã” và về những gì thuộc vào “của chúng”. Sở dĩ các thứ *dhamma* của sự dằn độn, của các ý nghĩ sai lầm và u mê thường xuyên hiện lên đây là vì văn hóa (*chữ này trong nguyên bản là “culture”, có thể hiểu là giáo dục, truyền thống, tập quán...*) và đời sống xã hội (*trong nguyên bản là “la façon dont nous vivons” / “the way that we live”*) đều nhằm vào chủ đích củng cố các *dhamma* liên quan đến “ego” (“cái tôi”) và các thể dạng của sự thiếu-hiểu-biết (*unknowing*) và không hề quan tâm đến các *dhamma* của sự hiểu biết thật sự. Vì thế chúng ta phải thường xuyên và tự động gánh chịu sự trừng phạt vì cái “tội tổ tông” ấy (*trong nguyên bản là péché originel / original sin, đây là ngụ ý nói đến quan điểm về “khổ đau” của một số các tín ngưỡng khác, khi các tín ngưỡng này cho rằng tất cả chúng ta đều phải gánh chịu lỗi lầm của tổ tiên mình đã vi phạm. Buddhadasa xem cái tội tổ tông ấy chính là các truyền thống, tập quán, giáo*

dục và các hình thức sinh hoạt xã hội, tất cả những thứ này đã dự phần củng cố “cái tôi” của mỗi cá thể con người trong xã hội) của mình từ khi chúng mới phát sinh, đây là cái tội hành động thiếu ý thức của mình (*bị chi phối và điều khiển bởi “cái tôi” và cái “của tôi” mà không hay biết*) và không hề ý thức kịp thời để rút tĩa một bài học cho mình (*tương tự như đứa bé đưa tay vào lửa*). Thế hệ trẻ không ý thức được việc đó; người trung niên cũng không, và hầu hết những người trọng tuổi cũng thế (*có nghĩa là chẳng có ai biết rút tĩa cho mình một bài học nào cả từ sự trừng phạt vì sự “phạm tội tổ tông” đó*). Ít ra thì khi đã trưởng thành hay vào lúc tuổi già chúng ta cũng phải ý thức được sự kiện ấy nếu muốn tránh khỏi sự trừng phạt và vượt thoát khỏi cái lưới của sự sinh và cái chết đang giam giữ mình hầu có thể bay bổng lên bầu không gian trong sáng và vô tận.

Khi giáo huấn Phật Giáo được truyền bá sang Trung Quốc thì những người Trung Quốc vào thời bấy giờ cũng đã chứng tỏ cho thấy là họ khá thông minh và sáng suốt khi biết tiếp nhận giáo huấn ấy. Sau đó tại Trung Quốc

cũng đã hình thành nhiều học phái do các vị thầy thuộc tầm cỡ lớn như Hui Neng (*Huệ Năng*) và Hoang Po (*Hoàng Bá Hi Vân*) chủ xướng. Trong các học phái này người ta nhận thấy cách giải thích về tâm thức, *Dhamma*, Đức Phật, Con Đường và tánh không đều rất chính xác (*Phật Giáo Theravada khen Thiền Học*), và nổi bật hẳn là một câu thật then chốt như sau: “tâm thức, Đức Phật, Dhamma, Con Đường và tánh không cũng chỉ là một thứ” (*tuyệt vời thay sự hiểu biết thâm sâu của Buddhadhasa, chỉ cần vài chữ cũng đủ để tóm lược cốt tủy của Thiền Tông. Dù sao thì chúng ta cũng có thể thêm vào đấy “hiện thực” hay “thực tại”, bởi vì tất cả những gì vừa kể ra trên đây đều hòa nhập với nhau để trở thành Một tức là “Hiện Thực” và để tỏa rộng trong bầu không gian vô tận và trống không xuyên qua tâm thức của mỗi cá thể con người ngay trong “thực tại”*). Câu nói ấy cũng đã thừa đủ, không cần phải dông dài gì nữa cả. Nó có thể thay cho tất cả kinh sách. Thế nhưng đây lại là một câu mà những người tu tập theo lối cổ điển (*lễ bái, tụng niệm, cầu xin, chuông mõ vang rền...*) không thể nào hiểu nổi. Chúng ta

phải cảm thấy hổ thẹn về chuyện ấy. Người Trung Quốc còn nói thêm rằng “tánh không từ bản chất của nó lúc nào cũng đang hiện hữu, thế nhưng chỉ vì chúng ta không nhìn thấy mà thôi”. Tôi có thể chứng minh được điều ấy bằng cách lập lại thêm một lần nữa là ngay trong giây phút này những ai đang ngồi đây, từ bản chất đều có một tâm thức trống không, thế nhưng quý vị chẳng những không nhìn thấy nó mà lại còn khẳng khẳng không chấp nhận đây đúng thật là tánh không.

Hoang Po (*Hoàng Bá*) luôn cảnh giác các đệ tử của mình bằng cách đưa ra hình ảnh một người có một viên kim cương dính trên trán mà không hề hay biết, và cứ chạy đôn đáo khắp cả địa cầu và cả các thế giới khác để tìm cách hiến dâng một xu hầu mong cầu mua được cõi thiên đường và các phương tiện giúp làm thỏa mãn tất cả những gì mà mình khao khát. Thật vậy, chỉ vì không nhìn thấy viên kim cương đang dính trên trán mình nên chúng ta đành phải chạy khắp nơi trong thế giới này và cả bên ngoài địa cầu (*cõi cực lạc và chốn thiên đường*) để tìm kiếm nó. Vì thế tôi mong rằng quý vị hãy cố nhìn thấy, dù chỉ

trong một thoáng thật ngắn ngủi, xem có gì dính trên trán mình hay không, và để hiểu rằng phải đặt bàn tay mình lên đấy.

Các lời chỉ dẫn giúp khám phá ra viên kim cương của các vị thầy Trung Quốc còn ẩn chứa một sự sâu sắc khác nữa, ấy là: “Chẳng cần phải làm gì cả, cứ đơn giản giữ lấy sự thanh thản (*be still / être tranquille / bình thản... - cũng có nghĩa là giữ sự yên lặng trong tư thế bất động của phép ngồi thiền*) thì tâm thức tự nó cũng sẽ trút bỏ tất cả để trở thành trống không”. Câu phát biểu: “Cứ đơn giản giữ lấy sự thanh thản và chẳng cần phải làm gì cả” trên đây mang nhiều ý nghĩa khác nhau. Tâm thức chúng ta thích nghịch ngợm và ham vui đùa (*naughty and playful*). Tâm thức chỉ muốn thoát ra bằng các cửa ngõ như mắt, tai, mũi, lưỡi và thân xác. Tâm thức thu góp các đối tượng giác cảm và cất chứa bên trong nó. Thế nhưng sau đó thì tâm thức lại tỏ ra quá sức đàn độn vì nó cứ để mặc cho các *dhamma* của vô minh (*sự u mê tâm thân*) lèo lái nó, hậu quả mang lại sẽ toàn là các hình thức nắm bắt và bám víu vào “cái tôi” và cái “của tôi”. Tình trạng đó gọi là ham thích nghịch ngợm và không thích sự thanh thản.

“Giữ sự thanh thản” có nghĩa là cứ để cho các đối tượng giác cảm thâm nhập vào tâm thức mình, thế nhưng cứ mặc kệ để cho chúng chết, tương tự như những ngọn sóng đập vào bờ. Hãy lấy một thí dụ, khi mắt trông thấy một hình tượng, nếu đây chỉ là một “sự thấy”, thì cũng sẽ có nghĩa là không cho phép các thứ “hình tượng trông thấy được” thâm nhập vào tâm thức - đối với các giác quan khác cũng vậy. Nếu không làm được như thế và các thứ cảm tính như toại nguyện và bất toại nguyện hiện ra sau đó, thì quý vị cũng nên cố gắng dừng lại ở đây! Không được để cho các thứ cảm tính ấy chuyển thành sự thèm muồn. Nếu mọi sự dừng lại ở đây thì vẫn có thể giữ được sự thanh thản. Trái lại nếu chúng ta cứ để cho chúng tiếp tục phát triển để biến thành cảm tính toại nguyện, thì tức khắc ngay vào lúc ấy “cái tôi” và cái “của tôi” sẽ hiện ra. Hoặc nếu phản ứng ấy là một cảm tính bất toại nguyện thì khổ đau sẽ hiện ra. Và đây có nghĩa là không giữ được sự thanh thản.

Tóm lại ý nghĩa trong câu “giữ được sự thanh thản” do Huệ Năng đưa ra rất phù hợp với tinh thần tu tập do Đức Phật đã giảng dạy,

tức là không được bám víu vào bất cứ thứ gì để xem đây là “cái tôi” và cái “của tôi”. Nếu chúng ta không bám víu vào bất cứ thứ gì cả thì lấy gì để có thể làm xao động và mang lại sự hoang mang cho chúng ta được. Thay vì chỉ biết chạy theo các sự vật tạo ra sự bấn loạn cho mình thì chúng ta nên giữ lấy sự thanh thản.

Chúng ta phải cố gắng tạo ra cho mình tánh không vì đây là một thứ gì thật xứng đáng cho chúng ta hoài vọng. Nếu nói rằng có một thứ tánh không có thể mang lại sự đình chỉ, sự tinh khiết, sự minh bạch và sự an bình thì đây cũng vẫn còn là một cách nói sử dụng các thuật ngữ quy ước. Bởi vì nếu đã thực sự là tánh không thì chỉ toàn là tánh không, chỉ có một thứ duy nhất ấy mà thôi và nhất thiết nó không phải là một thứ nguyên nhân nào cả nhằm để mang lại bất cứ một thứ gì cả. Cái tánh không ấy là Đức Phật, là *Dhamma*, là Sangha, là sự tinh khiết, minh bạch, là sự an bình và *niết-bàn*... tất cả đều hiện hữu chính trong cái thể dạng bất biến ấy. Nếu cứ tiếp tục bảo rằng tánh không là nguyên nhân tạo ra cái này hay cái kia thì đây sẽ là bằng chứng cho thấy chúng ta chưa đạt đến chỗ tối thượng,

bởi vì nếu đã đạt được cấp bậc ấy thì sẽ chẳng còn có gì để mà làm nữa (*nếu đã đạt được tánh không đích thật thì sẽ không còn có gì khác để mà đạt được nữa, nếu giả sử còn có một cái gì khác để đạt được thì nhất định đấy phải là một sự thụt lùi và sẽ không còn phải là tánh không nữa*). Giữ được sự thanh thản thì Đức Phật, *Dhamma*, *Sangha*, sự tinh khiết, sự minh bạch, sự an bình, *nibbanâ*,...tất cả sẽ hiện hữu trong thể dạng bất biến ấy.

Hoang Po (*Hoàng Bá*) sử dụng một phương pháp thật đơn giản để giúp những người gặp quá nhiều khó khăn trong việc tìm hiểu tánh không: Ông đưa ra một câu đố như sau: “Hãy thử nhìn vào một hài nhi trước khi nó được hình thành”. Tôi cũng rất muốn lặp lại câu đố ấy với tất cả quý vị đang ngồi đây. Quý vị thử nhìn vào tâm thức của một hài nhi trước khi nó được hình thành để xem cái tâm thức ấy của nó đang ở đâu? (*trước khi hiện hữu tức là trước khi ngũ uẩn kết hợp để tạo ra một cá thể thì cá thể ấy chưa có cái tâm thức để có thể hàm chứa “cái tôi”, cũng chưa có năm thứ cấu hợp - ngũ uẩn - để cho nó có thể gọi đấy là cái “của tôi”, do đó cái “tâm*

thức” trong thể dạng nguyên sinh trước khi một cá thể được cấu tạo sẽ phải trống không về những thứ ấy tức về “cái tôi” và cái “của tôi”). Nếu quý vị giải đáp được câu hỏi trên đây thì nhất định quý vị cũng sẽ tìm thấy tánh không thật dễ dàng, chẳng khác gì như quý vị lấy tay sờ vào viên kim cương trên trán mình.

Kết luận

Tóm lại, chủ đề về tánh không bao hàm tất cả giáo huấn Phật Giáo bởi vì chính Đức Phật hít thở bằng tánh không (*hiện hữu, trường tồn và sống trong tánh không*). Tánh không vừa là một sự hiểu biết lý thuyết, vừa là một sự luyện tập và cũng lại vừa là quả mang lại từ sự luyện tập ấy. Dù học hỏi bất cứ thứ gì (*tông phái nào, học phái nào, kinh sách nào...*) thì cũng đều phải học hỏi tánh không; nếu luyện tập thì đây cũng là phương tiện nhằm giúp mang lại quả tạo ra bởi tánh không; nếu tiếp nhận được quả thì đây cũng sẽ là tánh không, tóm lại là sau cùng người ta sẽ đạt được một thứ gì đó vô cùng xứng đáng. Thật vậy, không có gì có thể vượt hơn tánh không được. Khi đã thực hiện được nó, tất cả các khó khăn đều

chấm dứt. Tánh không không ở trên, không ở dưới cũng không ở bất cứ một nơi nào cả. Tôi cũng chẳng biết phải nói gì hơn, vì thế tốt nhất là tôi xin câm miệng lại! Đơn giản chúng ta chỉ cần biết rằng tánh không là niềm phúc hạnh tối thượng (*Buddhadasa* trở lại cách nói thường tình và quy ước của những người thế tục để nói với những người thế tục nhằm khuyến khích họ “mạnh dạn” bước vào Con Đường. Thế nhưng trong các câu kết luận sau cùng dưới đây *Buddhadasa* sẽ ném về phía họ một chiếc dây thòng lọng để lôi họ trở về con đường thẳng đưa đến tánh không hay niết-bàn đích thật).

Dù sao thì quý vị cũng cần phải cố gắng hiểu được một cách đúng đắn các câu sau đây: “*Nibbanâ* (niết-bàn) là niềm phúc hạnh tối thượng”, “*Nibbanâ* là tánh không tối thượng”. Không nên lầm lẫn chữ “phúc hạnh” trên đây với niềm hạnh phúc mà quý vị có thể đã từng cảm nhận được - có một học phái mang hình thức tôn giáo phát triển trước cả thời kỳ của Đức Phật, đã từng tin rằng *nibbanâ* là điểm tột đỉnh của khoái lạc dục tính, tương tự như trường hợp của một số học phái khác (*du-già*)

tin rằng các thể dạng tinh tế của thiền định chính là một niềm hạnh phúc tối thượng. Đức Phật mong muốn chúng ta phải ý thức được là phải tuyệt đối lánh xa những thứ ấy dù bằng bất cứ phương tiện nào: dù đây là cách chọn thành phần của sự từ bỏ (*nekkhamadhātu*) (*xuất gia*) như một phương tiện để tránh khỏi dục tính, dù đây là cách chọn thành phần mang tính cách phi-vật-chất (*arupadhātu* / immateriality) như một phương tiện để tránh khỏi phép lắng sâu vào thiền định để tìm thấy các thể dạng vật-chất-tinh-tế (*fine-material plane* / các loại cảm giác thanh thoát, lâng lâng và an bình tạo ra bởi thiền định), và sau hết dù đây là cách chọn thành phần của sự tắt nghỉ (*nirodhadhātu*) như là phương tiện để tránh khỏi tất cả mọi thứ mang tính cách trói buộc (*conditionné / conditioned / có lẽ nên dùng chữ conditionnant hay conditioning thì thích nghi hơn*, bởi vì tất cả các hiện tượng trong vũ trụ - trong đó gồm có cả chúng ta - vừa “tự trói buộc” lẫn nhau và cũng vừa làm nguyên nhân để “tạo tác” ra những hiện tượng khác - thí dụ như chúng ta có thể tạo ra đủ mọi thứ chuyện. Do đó thế giới của mọi hiện tượng không nhất thiết mang

tính cách thụ động mà thật ra cũng rất tích cực và chủ động, tuy rằng luôn bị chi phối bởi các quy luật tương-liên và nguyên-nhân-hậu-quả. Chọn thành phần tất nghĩ là cách thoát ra khỏi tính cách vừa “trói buộc” lại vừa “tạo tác” của thế giới hiện tượng). Đây chính là cách khiến cho tất cả mọi thể loại hoang mang tâm thần đều phải hội tụ (tan biến) vào tánh không.

Dù cho quý vị có thấu triệt được những gì vừa trình bày hay không, và dù cho quý vị có đem những thứ ấy ra để luyện tập hay không, thì đây cũng là chuyện của quý vị. Bổn phận của tôi là giải thích mọi sự vật đúng là như thế, còn về sự hiểu biết và lĩnh hội, cũng như việc luyện tập thì đây là trọng trách của từng quý vị.

Hôm nay tôi xin chấm dứt ở đây.

Bures-Sur-Yvette, 31.08.12

Hoang Phong chuyển ngữ

TÁNH KHÔNG

John Blofeld

Lời giới thiệu của người dịch:

Theo dòng lịch sử tất cả các tôn giáo lớn đều tiến hóa, biến đổi để trở thành ngày càng đa dạng và cũng có thể là phức tạp hơn, Phật Giáo không phải là một ngoại lệ. Tuy nhiên cũng nên lưu ý là Giáo Huấn hay Đạo Pháp của Đức Phật - còn gọi là *Dhamma* (tiếng Pa-li) hay *Dharma* (tiếng Phạn) - từ nguyên thủy không hẳn là một “tôn giáo” mang ý nghĩa như ngày nay. Dù sao thì trong quá trình phát triển Đạo Pháp cũng đã uyển chuyển biến đổi để thích ứng với các dân tộc và các nền văn hóa khác nhau cũng như với trí “thông minh” và những “xúc cảm” của con người, và từ đó đã làm phát sinh ra nhiều tông phái và học phái mang ít nhiều tính cách “thiên liêng” và “thần bí” gần với một “tôn giáo” hơn. Trong nhiều trường

hợp thì một số hình thức lễ lạc và các nghi thức màu mè phản ánh từ các “tín ngưỡng” dân gian còn được ghép thêm vào Đạo Pháp.

Nếu các phương pháp tu tập, song song với sự hình thành của các tông phái và học phái, ngày càng trở nên phong phú và đa dạng thì một số khái niệm và giáo lý căn bản trong Đạo Pháp theo đó cũng đã được triển khai sâu rộng hơn và đồng thời cũng đã được suy diễn với ít nhiều khác biệt. Nếu khái niệm về tánh không được Đức Phật nêu lên như một phép luyện tập chính xác, cụ thể và thực dụng, như đã được thuyết giảng trong hai bài kinh *Culasunnata-sutta* và *Mahasunnata-sutta*, thì tánh không cũng đã được các tông phái và học phái sau này triển khai sâu rộng hơn bằng nhiều cách diễn đạt phức tạp hơn. Tiêu biểu nhất cho các cách giải thích “mới” về tánh không là bộ kinh đồ sộ *Prajnaparamita-sutra*, dịch âm là “*Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa*”, có nghĩa là “*Kinh về sự hiểu biết Siêu Nhiên*”, và còn được gọi vắn tắt là *Tâm Kinh*.

Theo truyền thuyết thì chính Đức Phật đã thuyết giảng Kinh này vào lần chuyển Pháp Luân thứ hai trên đỉnh Linh Thửu ở Vương

Xá Thành (Rajagrha), và chỉ dành riêng cho các vị tỳ-kheo, a-la-hán và bồ-tát nào hội đủ khả năng lĩnh hội. Theo Kinh Hoa Sen (*Diệu Pháp Liên Hoa Kinh / Saddharmapundarika-sutra*) thì phần lớn các vị này đã bỏ ra về trước khi buổi thuyết giảng chấm dứt vì họ vô cùng kinh hoàng bởi không hiểu gì cả khi nghe giảng về tánh không, chỉ có một số các vị đệ tử cao thâm của Đức Phật là còn lưu lại cho đến hết buổi giảng. Theo Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng thì các đệ tử của Đức Phật thời bấy giờ tuy đã được hấp thụ giáo huấn trong lần chuyển Pháp Luân thứ nhất thế nhưng vẫn chưa hội đủ khả năng để có thể lĩnh hội được giáo huấn trong lần chuyển Pháp Luân thứ hai trên đây. Vì thế giáo huấn này - tức là bộ Kinh *Bát Nhã Ba La Mật Đa* - đã được giao phó cho các vị thánh nhân gìn giữ và sẽ chỉ được đưa ra đúng vào các thời điểm thích nghi sau này. Một phiên bản gồm 100.000 tiết được giao cho Long Xà (Naga) gìn giữ, một phiên bản 25.000 tiết được giao cho con người gìn giữ, một phiên bản 10.000 tiết do các thiên nhân (deva) gìn giữ, một phiên bản 8.000 tiết do một vị Hộ Pháp là Bắc Phương Thiên Vương

(Vaisravana) gìn giữ. Cách biện bạch này cũng có thể chỉ là để giải thích về sự xuất hiện muộn của *Kinh Bát Nhã*.

Theo lịch sử và qua công trình nghiên cứu của các học giả Tây Phương thì một phiên bản của bộ kinh này gồm 8.000 tiết bằng tiếng Phạn đã được liên tục trước tác trong khoảng thời gian từ năm 50 trước Tây Lịch đến năm 150 sau Tây Lịch. Sau đó lại thấy xuất hiện một phiên bản khác mới hơn và cũng dài hơn, và được trước tác trong khoảng thời gian từ thế kỷ thứ II đến thứ IV. Các phiên bản ngắn tóm lược bộ kinh này lại còn xuất hiện muộn hơn nữa, tức trong khoảng thời gian từ thế kỷ thứ IV đến thứ VII.

Trong khoảng thời gian hình thành thật dài ấy của bộ *Kinh Bát Nhã* người ta nhận thấy có hai sự kiện lớn đã xảy ra. Trước hết vào khoảng thế kỷ thứ II có một vị đại sư là Long Thụ (Nagarjuna) đã trước tác nhiều tập luận nhằm triển khai và bình giải về tánh không nêu lên trong *Kinh Bát Nhã*, và vị này cũng đã thành lập một tông phái mới là Trung Quán Tông. Tập *Trung Quán Luận Tụng* (*Madhyamakakarika*) và tập *Thất Thập Không*

Tín Luận (Sunyatasaptati) của ông trình bày và bình giải về tánh không là hai tập luận căn bản nhất của tông phái này. Sự kiện thứ hai xảy ra vào thế kỷ thứ IV, khi một vị đại sư của Trung Quán Tông là Vô Trước (Asanga) trước tác tập *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận (Abhisamayalankara)* nêu lên con đường của người Bồ-tát dựa theo Kinh Bát Nhã, thế nhưng lại đưa ra một cách giải thích mới hơn về tánh không và đồng thời vị này cũng đã thành lập thêm một tông phái mới nữa là Duy Thức Tông. Sau đó quan điểm về tánh không của hai tông phái này lại được các vị đại sư khác tiếp tục triển khai và giải thích thêm suốt trên dòng phát triển của lịch sử Phật Giáo.

Sở dĩ nhắc đến một vài chi tiết như trên đây là để cho thấy khái niệm về tánh không do Đức Phật nêu lên qua các kinh sách “nguyên thủy” bằng tiếng Pa-li đã được liên tiếp triển khai sau đó và đã trở nên vô cùng phức tạp, đa dạng, đồng thời lại mang ít nhiều tính cách trừu tượng và bao quát hơn. Bài viết ngắn của John Blofeld được chuyển ngữ dưới đây sẽ giúp chúng ta hình dung ra phần nào các cách mô tả tánh không trên đây của Đại Thừa Phật Giáo nói chung.

John Blofeld (1913-1987) là một Phật Tử người Anh và cũng là một học giả Phật Giáo uyên bác, đã sống phần lớn cuộc đời mình tại các nước Á Châu như Trung Quốc, Mông Cổ, Tây Tạng, Thái Lan... Ông đã từng tiếp xúc và học hỏi với rất nhiều vị thầy lỗi lạc tại khắp các quốc gia này, và cũng đã qua đời tại Thái Lan. John Blofeld viết bài dưới đây vào thập niên 1960 và bài này đã được bà Odette Germain dịch sang tiếng Pháp và đưa lên một trang web Phật Giáo khá uy tín là Buddhaline (<http://www.buddhaline.net/La-Vacuite,109>).

Trong bài viết đôi khi tác giả cũng nêu thêm một vài ghi chú (được đặt trong hai dấu ngoặc) nhằm giải thích thêm một số sự kiện do chính tác giả đưa ra. Người dịch cũng mạn phép góp thêm một vài lời ghi chú khác với hy vọng có thể giúp người đọc dễ theo dõi bản gốc hơn. Các lời ghi chú này cũng được đặt trong hai dấu ngoặc nhưng bằng chữ nghiêng. Sau phần chuyển ngữ cũng có thêm một vài lời ghi chú mang tính cách tổng quát hơn của người dịch về bài viết này của John Blofeld.

Nếu căn cứ vào sự lý luận lô-gic (*sự hữu lý*) thì sẽ không thể có bất cứ một thứ gì vừa **trông-không** lại vừa **không-trông-không** được, tuy nhiên ngược lại thì bắt buộc chúng ta phải chấp nhận có một thứ gì đó có thể mang hai thể dạng khác nhau. Phật Giáo đưa ra khái niệm về tánh không hầu giúp chúng ta hình dung ra, hay đúng hơn là cảm nhận được, thể dạng **phi-nhi-nguyên** (*non-duality*) và đây cũng chính là **cốt tủy của tánh không** (*nhi-nguyên* là tính cách đối nghịch giữa chủ thể và đối tượng, tức là giữa người quan sát và đối tượng được quan sát, dù đối tượng ấy là một vật thể hay một sự kiện thuộc ngoại cảnh hay là các tư duy và xúc cảm bên trong tâm thức. Thể dạng **phi-nhi-nguyên** là một thể dạng cảm nhận của tâm thức khi nó đã loại bỏ được sự đối nghịch giữa chủ thể và đối tượng. Thật ra thì đây cũng là cách định nghĩa đặc thù của **Duy Thức Học về tánh không**).

Tánh không (tiếng Phạn là *sunyata*) là cả một sự huyền bí lớn lao, và có thể xem đây là khái niệm nòng cốt của toàn bộ giáo huấn Đại Thừa. Thật thế tánh không đã từng là đề

tài cho không biết bao nhiêu tập luận giải. Các bài Kinh cũng đầy ắp những câu gợi ý về tánh không. Thế nhưng tương tự như tất cả những đối tượng cảm nhận mang tính cách màu nhiệm khác, tánh không là một khái niệm mà ta không thể nào mô tả hay định nghĩa được bằng ngôn từ. Thật thế, gần như hầu hết những gì có thể nói ra được đều không mang một giá trị nào cả (*đấy chỉ là những quy ước để hiểu ngầm với nhau*). Chỉ có một số thật hiếm hoi các nhà thông thái Tây Phương đã tỏ cho thấy là họ có thể hiểu được (*trên mặt lý thuyết*) ý nghĩa của tánh không là gì. Ngay cả trong các quốc gia Phật Giáo, chỉ trừ một số thật hiếm hoi các nhà thần bí (*tức là các vị tu hành cao thâm*) là đã từng trực diện được với tánh không trong những lúc họ lắng sâu vào thiền định, ngoài ra thì cũng không có mấy ai đạt được một ý niệm nào về tánh không với ít nhiều chính xác. Đối với số người ít ỏi này nếu họ đã từng đạt được sự hiểu biết phần nào về tánh không thì đấy cũng là nhờ vào khả năng trực giác bẩm sinh của họ, phối hợp thêm với một số kiến thức uyên bác mà họ đã từng học hỏi được từ Kinh Sách (*Sutra*).

Riêng đối với trường hợp của tôi thì còn lâu tôi mới có thể theo kịp được các vị tu hành thần bí, vì thế khi viết lên những dòng này để nói về họ thì đây cũng chỉ đơn thuần là những sự phỏng đoán mà thôi. Tuy nhiên cũng có hai lý do đã khiến tôi đánh liều chấp nhận mọi sự rủi ro có thể bị sai lầm. Lý do thứ nhất là nhờ vào một số vốn liếng hiểu biết dù còn thật ít ỏi mà tôi đã góp nhặt được qua các vị thầy Trung Quốc và Tây Tạng đã từng truyền dạy cho tôi, và thật ra thì các sự hiểu biết ấy cũng chỉ giúp tôi vạch ra một vài đường hướng suy tư nhằm mang lại một vài ý nghĩa nào đó dù còn thiếu sót về những gì mà kinh sách muốn trình bày khi đề cập đến tánh không.

Lý do thứ hai khiến tôi phải nói lên là vì tôi nghĩ rằng có một số người Tây Phương đã sai lầm khi họ kết án Phật Giáo là yếm thế, tuy nhiên tôi vẫn tin rằng đây chẳng qua là vì họ đã nhầm lẫn giữa “tánh không” và sự “trống không” giản dị và đơn thuần (*tức là không hàm chứa gì cả*) - với một ý nghĩa tiêu cực phản ánh thể dạng hư vô - và cũng chính vì thế nên họ đã cho rằng niết-bàn đồng nghĩa với sự tắt nghỉ (và đây là một sự xúc phạm đến

những người Phật Giáo) (đây có thể là một phản ứng vô tình vì sai lầm không hiểu được Phật Giáo một cách đúng đắn, nhưng cũng có thể là hậu ý của một số học giả và của một vài vị tu hành thuộc một vài tín ngưỡng lâu đời của Tây Phương nhằm chống lại Phật Giáo bằng cách bôi nhọ Phật Giáo chủ trương hư vô, khi tôn giáo này đặt chân vào thế giới Tây Phương vào thế kỷ XIX. Đây cũng là lý do thúc đẩy tác giả đã mạnh dạn viết lên bài này để bênh vực cho Phật Giáo. Cũng xin nhắc thêm là tác giả đã viết bài này cách nay nửa thế kỷ, và ngày nay thì tình hình đã khác hơn xưa nhiều). Dù sao tôi cũng không thể khẳng định được rằng tôi đã hoàn toàn thấu triệt đúng những gì các vị thầy tôi đã giảng dạy cho tôi và những gì tôi đã học hỏi được trong Kinh Sách, và hơn nữa trong những lúc thiền định thì tôi cũng chưa bao giờ tiếp cận được với tánh không. Vì thế thiết nghĩ [người đọc] cũng nên giữ một phong cách thận trọng nào đó về những gì tôi viết ra nơi đây, vì đây cũng chẳng khác gì những điều mà một người mù suy đoán ra nhờ vào một người cận thị mô tả cho mình.

Bài Tâm Kinh ngắn (*tức là bản kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa tóm lược chỉ gồm vài mươi câu*) mà hàng triệu người Phật Giáo Đại Thừa trì tụng hằng ngày bằng tiếng Hán, tiếng Tây Tạng hay tiếng Phạn (*có nghĩa là các Phật Tử khắp nơi ở Á Châu tụng niệm hằng ngày*) hàm chứa một câu thật chủ yếu, đây là câu nêu lên thật rõ ràng rằng: “Hình tướng là tánh không và tánh không là hình tướng; hình tướng không khác với tánh không và tánh không cũng không khác với hình tướng”. Mặc dù ý nghĩa thâm sâu và đích thật của câu này có thể không được diễn tả một cách thật minh bạch đi nữa, thế nhưng nó cũng đủ để nêu lên cho ta thấy là tánh không là một thứ gì đó hoàn toàn không phải là một thể dạng hư vô đơn thuần. Các lời bình giải thường thấy [từ trước đến nay] về ý nghĩa của câu này không hề có một sự phân tách chính đáng nào giữa sự tuyệt đối và tương đối, giữa hiện thực và những biểu hiện bên ngoài của các hiện tượng, giữa cội nguồn và vũ trụ (chẳng hạn như “người sáng tạo” và những gì đã “được sáng tạo”). Nếu cho rằng không có một sự hiện hữu nào có thể độc lập và mang tính cách tự tại được (*tức*

phải nhờ vào quy luật tương liên và tương tạo mà có) thì sẽ chẳng có bất cứ gì là thật cả, đây chẳng qua là những hiện tượng mang tính cách tạm thời (bởi vì mỗi hiện tượng cũng chỉ là một sự kết hợp của hàng triệu hiện tượng khác và các hiện tượng này thì cũng phù du hơn cả chính nó): thế nhưng tất cả lại hiện ra rất thật. Tóm lại nếu hiểu đây chỉ là những biểu hiện của sự hiện hữu [nói chung] và không hề mang một thuộc tính [cá biệt] nào thì chúng cũng sẽ chỉ là những thứ gì đó không thể nào nắm bắt được (tức có nghĩa là không thể định nghĩa hay quy định chúng một cách rõ rệt và cố định được, bởi vì chúng luôn chuyển động, hiện ra rồi mất đi, sự chuyển động đó - còn gọi là vô thường - chỉ là biểu hiện bên ngoài và tạm thời của hiện thực).

Chúng ta hãy thử nêu lên một thí dụ thật thô thiển, chẳng hạn như các gợn sóng trên mặt biển: chúng không hề mang tính cách trường tồn, cũng không hề hàm chứa một sự hiện hữu nào, mà luôn biến đổi trong từng khoảnh khắc một, chúng hoà lẫn vào nhau và biến mất ngay sau đó - thế nhưng có ai dám bảo rằng không có một thành phần nào của các gợn sóng sẽ

còn tiếp tục hiện hữu, khi mà biển cả vẫn còn đây? Sự so sánh trên đây không phải là không có kẻ hở, bởi vì một gợn sóng dù xảy ra vào một thời điểm nào thì nó vẫn chỉ là biển cả, dù không phải là toàn bộ biển cả thế nhưng cũng là thành phần của biển cả. Trong khi đó nếu nói đến tánh không thì sẽ chẳng có gì liên hệ với bất cứ một thứ gì nằm trong sự chi phối của các quy luật liên quan đến không gian (*một gợn sóng lệ thuộc vào biển, thế nhưng tánh không thì không liên quan gì đến không gian, dù đây là không gian “trống không”*) vì thế dù chỉ là một hạt “vi thể” thế nhưng nó vẫn có thể biểu trưng cho sự toàn diện (*“một chút” tánh không hay “toàn thể” tánh không thì cũng chỉ là “tánh không”, “một chút” hiện thực cũng là toàn bộ “hiện thực”, một “hạt cát” cũng là toàn thể “vũ trụ”, các hiện tượng cũng chỉ là những biểu hiện bên ngoài và tạm thời của một sự “hiện hữu” chung*). Chính vì thế mà những người Trung Quốc (*nên hiểu là các vị đại thiên sư Trung Quốc trong quá khứ*) thường chọn cách so sánh hình ảnh mặt trời phản chiếu trong nước chứa trong các chậu, bình, hay ao hồ khác nhau. Huai-Hai (*Huệ Hải*

- còn gọi là Đại Châu Huệ Hải - một vị đại thiền sư Trung Quốc, 720-814) có nói rằng: mỗi châu, bình hay ao hồ đều chứa đựng một mặt trời (*mặt trời phản ánh trong nước*), mỗi [hình ảnh] mặt trời ấy đều nguyên vẹn và giống [như đúc] với mặt trời trên không trung..., thế nhưng mặt trời trên không trung lại không hề bị sút mẻ (*giảm bớt đi*) một chút nào”.

Vị thiền sư nói lên câu trên đây cũng đã từng đề cập đến sự Giác Ngộ và xem đây như là “sự thực hiện được thực thể của hình tướng và cả tánh không” (*quán nhận được bản chất của hình tướng và cả của tánh không chính là sự Giác Ngộ*). Thế nhưng trong một đoạn khác thì vị này cũng lại cho biết là có hai thứ tánh không khác nhau: một thứ liên hệ đến những gì “không-tánh-không” và một thứ khác là “tánh-không-tối-hậu” vượt lên trên tính cách nhị nguyên giữa tánh-không và không-tánh-không (*non-vacuité / non-emptiness*). Thật hết sức hiển nhiên: tánh không mà một vị thần bí (*một người tu tập cao thâm*) nhận biết trước hết qua kinh nghiệm cảm nhận của mình là thứ tánh không thứ nhất trong hai thứ tánh không trên đây (*tức là thể dạng không-tánh-không*),

bởi vì vị này đã đạt được tánh không đó bằng một thể dạng tri thức “thông thường” tức là thể dạng thường xuyên chi phối bởi “không-tánh-không” (*tức là thể dạng tri thức nhận biết được hình tướng hay những biểu hiện bên ngoài của mọi hiện tượng, nói cách khác là một thể dạng tri thức luôn hiện ra chủ thể và đối tượng*), và sau khi đã thực hiện được những kinh nghiệm cảm nhận thần bí (*giúp mình cảm nhận được “tánh-không-tối-hậu”*) thì vị ấy mong đợi sẽ có thể tìm trở lại được thể dạng trước đó (*tức là thể dạng không-tánh-không do tri thức “thông thường” cảm nhận được trong giai đoạn trước khi cảm nhận được tánh không đích thật*). Vậy làm thế nào vị ấy có thể tránh khỏi không so sánh thể dạng tánh-không (*tối hậu đạt được bằng thiền định*) với thể dạng không-tánh-không xảy ra trước đó vẫn còn tiếp tục theo đuổi vị ấy? Dù sao nếu kinh nghiệm cảm nhận của vị ấy đủ sâu xa thì vị ấy cũng có thể vượt lên trên cả sự thiền định của mình để đạt được một thể dạng thật cao siêu mang lại một niềm tin tuyệt đối rằng tánh-không và không-tánh-không không phải là một sự [hiển hiện] luân phiên (*chuyển*

tiếp từ thể dạng này sang thể dạng khác), bởi vì cả hai thể dạng ấy chẳng những cùng kết chặt với nhau mà còn hoàn toàn giống hệt nhau (cách biện luận của John Blofeld thật tinh tế, giúp chúng ta liên tưởng đến tính cách “Đa Dạng” và “Nhất Nguyên” hay “Hình Tượng” và “Tánh Không” của hiện thực, tất cả những thứ này cũng chỉ biểu trưng cho hiện thực đơn thuần và bất khả phân, không phải là một sự hoán chuyển từ thể dạng này sang thể dạng khác).

[Thế nhưng] chính ở điểm ấy tính cách lô-gic đã phản bội lại chúng ta. Nếu căn cứ trên phép lý luận lô-gic thì không thể nào lại có thể có sự trống-không và không-trống-không trong cùng một lúc được, nếu không thì trên một khía cạnh nào đó phải chấp nhận có một thứ gì đó có hai thể dạng khác nhau. Người Tây Phương thường được rèn luyện theo cách lý luận lô-gic, vì thế nên họ rất dễ bị rơi vào tình trạng hiểu biết mang tính cách nhị-nguyên nhiều hay ít. Dù cho họ có sẵn sàng chấp nhận trên phương diện trừu tượng là sự trống-không và không-trống-không thật sự chỉ là một thứ như nhau đi nữa, thế nhưng

nền giáo dục mang nặng tính cách lô-gic mà họ được thừa hưởng đã tạo ra nhiều gò bó trong sự suy nghĩ khiến cho họ khó tránh khỏi phải hình dung ra hai thể dạng khác nhau của hiện thực - đấy là tánh-không và không-tánh-không - và dù nếu chúng có tách rời nhau thì đấy cũng chỉ có tính cách tạm thời và chỉ ở vào một mức độ nào đó mà thôi. Một người Á Đông bình thường cũng vẫn có thể gặp phải các khó khăn này, bởi vì kinh nghiệm cảm nhận của người này trong thể dạng “thần bí” (tức đạt được tánh không bằng thiền định) khác với kinh nghiệm cảm nhận của mình trong thể dạng “thông thường” (tức cảm nhận được thể dạng không-trống không): thế nhưng người này nhờ vào khả năng suy luận ít bị nhào nặn bởi nguyên tắc lô-gic của người Tây Phương hơn nên cũng sẽ có thể chấp nhận dễ dàng hơn rằng sự trống-không và không-trống-không, trên phương diện trí thức, cũng chỉ là một thứ như nhau và cùng hiện hữu chung với nhau: nhờ đó đến khi luyện tập để thực hiện sự cảm nhận thần bí về tính cách nhất nguyên của hai thể dạng (*trống-không* và *không-trống không*) thì người này cũng sẽ gặp ít khó khăn hơn.

Người ta có thể bảo rằng Huệ Hải, vị thiền sư mà tôi đã nói đến trên đây, cũng đã rơi vào sự sai lầm nhị nguyên khi vị này cho rằng có hai thứ trống-không: thế nhưng tôi vẫn tin rằng trường hợp của Huệ Hải không giống như trường hợp của các người khác, bởi vì không thể nào có thể nghĩ rằng vị ấy lại có thể phạm vào một lỗi lầm quá ư thô thiển đến thế (tuy nhiên biết đâu ông ta cũng có thể là một nạn nhân của sự sai lầm đó?). Dù sao thì cũng thật hết sức rõ ràng khi Huệ Hải nêu lên sự phân biệt ấy (*tức là có hai thứ tánh không*) thì đây cũng chỉ là một hình thức chủ quan nào đó: bởi vì tánh-không chỉ tương kết với không-tánh-không trong tâm thức của những người hội đủ khả năng hoán chuyển được cả hai thể dạng là: thể dạng tri thức nhận thức được tất cả là không-tánh-không và thể dạng tri thức nhận thức được tất cả là tánh-không, thế nhưng cùng một thứ tánh-không ấy dưới thể dạng đích thật của nó (*tức là tánh không đúng nghĩa hay đích thật*) thì nó luôn độc lập với phương cách mà nó được cảm nhận (như là một đối tượng) cũng như đối với người đã cảm nhận được nó (*như là một chủ thể*), và

lúc nào nó cũng vượt lên trên mọi sự phân biệt giữa “trống-không” và “không-trống-không” *(câu này có nghĩa là tánh-không và không-tánh-không do Huệ Hải nêu lên chỉ mang tính cách chủ quan trong tâm thức ông, tánh không đích thật vượt lên trên cả hai thể dạng này)*.

Dù chỉ hiểu được giáo lý về tánh không một cách thật mơ hồ đi nữa - chỉ cần không hiểu sai là được! - thì cũng đủ để giúp chúng ta không đánh giá Phật Giáo như một tín ngưỡng yếm thế *(có nghĩa là Phật Giáo không hề chủ trương hư vô)*. Làm thế nào mà cái chết và sự tắt nghỉ lại có thể khiến gây ra một sự đau buồn khi mà tuyệt nhiên chẳng có bất cứ một thứ gì [hiện hữu thật sự] để mà chết hay bị hủy diệt? Cho đến khi nào chúng ta vẫn khẳng khẳng tin rằng chúng ta thực sự là những thực thể mang tính cách cá biệt, đang gánh chịu sự sinh, sự tăng trưởng, sự suy thoái và cái chết, thì khi đó chúng ta cũng sẽ có đầy đủ lý do để mà rơi nước mắt. Thế nhưng khi nào mọi sự bất thần hiện ra một cách minh bạch (nhờ vào các phương pháp thiền định đúng đắn) rằng “tôi” không phải là “tôi”, và tri thức của mỗi cá thể thật ra không hề mang một tính cách cá thể

nào cả, và đồng thời thì nó cũng tự nhận diện được mình là một thể dạng tri thức rạng ngời, hiện hữu một cách độc lập, không đối tượng (*không mang một chủ đích nào*), và chính nó cũng chỉ là sự hiện hữu chung của toàn thể vũ trụ - không sinh, không tử, không hề được sáng tạo (*incrée / uncreated / không hề được tạo dựng, tức hàm ý là không hề được sáng tạo bởi một vị tối cao nào cả*) cũng không hề bị hủy diệt - thì khi đó cá thể ấy cũng sẽ có thể cười vào mặt ý nghĩ về cái chết, dù đây là cái chết của mình hay của bất cứ một người nào khác. Dù sao thì cũng phải chấp nhận rằng cũng có nhiều người bám víu vào sự sống này, tất nhiên là một sự sống mang đầy những thứ bất toại nguyện, và đồng thời tin vào thực thể của “cái tôi” của chính họ, khẳng khẳng đến độ có thể nói rằng ý nghĩ sẽ bị biến mất vào cõi vô tận (*chết*) không đáng cho họ quan tâm bằng chính niềm tin vào sự hiện hữu mang tính cách cá thể này (*tức cái tôi*) của họ (*đang có*), và họ chỉ ước mong sao cho sự hiện hữu này (*cái tôi của họ đang có*) phải trường tồn dù là dưới hình thức này hay hình thức khác, chỉ cần một điều kiện duy nhất là phải vĩnh viễn mà thôi (*có nghĩa là họ chỉ muốn được*

sống mãi không bao giờ chết, dù dưới thể dạng linh hồn hay vong linh, dù trong thế giới này hay một cõi nào khác cũng được. Chỉ khi nào phải đối đầu với những trường hợp tuyệt vọng và không còn chủ động được tâm thức của mình nữa thì khi đó mới nảy ra ý định “muốn” tự tử cho rồi. Đối với những người luôn bám víu như thế sẽ rất khó cho họ có thể hiểu được tánh không là gì). Hãy cứ cho rằng ngay trong lúc này [nếu] chúng ta đang hiện hữu với tư cách là những cá thể [cá biệt], thì tất nhiên chúng ta sẽ phải lo sợ vì đặc tính cá thể ấy cũng sẽ bị mất đi vào một lúc nào đó (chết) và vì thế cũng sẽ khó cho chúng ta tránh khỏi lo âu: thế nhưng đối với một nhà thần bí (tức một người tu tập) cao thâm thì người này sẽ hiểu rằng qua kinh nghiệm cảm nhận sống thực của mình (tức là khi đã đạt được tánh không) thì không hề có một nhân dạng mang tính cách cá thể (individuality) nào hiện hữu cả, do đó ý nghĩ bị mất đi đặc tính cá thể (hay nhân dạng, hay cái tôi) của mình cũng sẽ hoàn toàn không hàm chứa một ý nghĩa nào cả. Tất cả những gì mà chúng ta có thể bị mất đi - trong kiếp sống này hay trong kiếp sống tương lai - ấy chỉ là các thứ ảo giác vô nghĩa

phát sinh từ sự mong muốn được hiện hữu dưới những hình thức cá thể (*“cái tôi” hay cái “của tôi”*). Nếu hiểu rằng các thứ ảo giác ấy chính là nguyên nhân tạo ra đủ mọi thứ bất toại nguyện cũng như hầu hết các nỗi khổ đau trong cuộc sống, thì còn có niềm hạnh phúc nào có thể to lớn hơn khi đánh mất nó!

Nếu tôi phải đưa bài viết ngắn này cho một trong số các vị thầy Tây Tạng hay Trung Quốc của tôi xem thì biết đâu vị này cũng sẽ có thể bảo tôi rằng: “Hãy xé bỏ nó đi! Đây chỉ là những thứ biện luận triết học làm mất thì giờ vô ích cho mi và cho cả người khác, toàn là những thứ luận bàn vô ích về những gì mà Kinh Sách gọi là tánh không! Hàng chục pho sách bàn về chủ đề ấy cũng không giúp cho mi hay cho người khác đạt được một sự hiểu biết đúng đắn hơn. Cái tánh không ấy hiện đang nằm trong tâm thức của chính mi đây và cả trong cùng khắp mọi nơi. Điều cần làm là phải cảm nhận được nó. Hãy chấm dứt ngay cái trò viết lách và tìm tòi trong sách vở, và phải trực tiếp tìm cách thực hiện sự cảm nhận ấy ngay đi”.

Tôi nghĩ rằng khi nêu lên lời khuyên này tất sẽ khiến cho nhiều người phải mỉm cười:

bởi vì ngay cả những vị thầy uyên bác nhất cũng đều phải đi đến chỗ cần phải viết ra hay nói ra - dù chỉ vừa đủ để giúp cho các đệ tử của mình ý thức được là có một kho tàng cần phải khám phá nếu không thì tất sẽ khó để giúp cho họ tránh khỏi tình trạng đánh mất hết năm tháng của đời mình mà không hề nghĩ đến việc phải tìm kiếm cho bằng được cái kho tàng ấy.

Tuy nhiên phải nói rằng chưa bao giờ tôi được nghe thấy bất cứ một vị thầy nào của tôi tự nhận rằng mình có thể định nghĩa được tánh không là gì (*tất nhiên là như thế, bởi vì đây chỉ là một kinh nghiệm cảm nhận trong tận cùng của tâm thức họ, cái cảm nhận ấy không thể mô tả bằng lời được*). Họ chỉ quan tâm duy nhất đến trọng trách phải làm thế nào để có thể đưa ra các phép luyện tập giúp cho bất cứ một người đệ tử nào nếu cần mẫn cũng đều có thể tự mình khám phá ra tánh không bằng cách vượt thoát khỏi những ranh giới chật hẹp của sự lý luận lô-gic, luôn bị vướng mắc trong mọi thứ khái niệm và nguyên tắc nhị nguyên, hầu giúp cho họ hòa nhập vào bầu không gian vô biên của sự cảm nhận đơn thuần.

Các phương pháp luyện tập của người Tây Tạng nhằm giúp mang lại sự cảm nhận trên đây thật hết sức đa dạng. Sự đa dạng ấy là một cách thích nghi với các loại chướng ngại (*ngăn chặn việc luyện tập*) cũng rất đa dạng. Các chướng ngại này sở dĩ rất đa dạng là vì trí thông minh, các khả năng bẩm sinh cũng như kinh nghiệm của các người tu tập rất khác biệt nhau. Tuy nhiên hầu hết các phương pháp trên đây đều có một căn bản khá giống nhau, đây là cách chuẩn bị cho tâm thức vươn lên nhờ vào phép thiền định dựa vào cách thường xuyên trì tụng câu kinh man-tra (*chữ man-có gốc từ chữ Phạn manas, có nghĩa là “tâm thức”; chữ -tra có gốc từ chữ Phạn traya, có nghĩa là “bảo vệ” hay “che chở”*). Các câu man-tra là các câu trì tụng mang tính cách thiêng liêng của Kim Cương Thừa - còn gọi là Tan-tra Thừa - nhằm che chở tâm thức của người tu tập) mang ý nghĩa như sau: “tánh không là bản chất của tất cả mọi thứ dharma (tất cả mọi đối tượng, khái niệm, v.v...) (*nói một cách tổng quát hơn là tất cả mọi hiện tượng*) và chính tôi thì tôi cũng chỉ là bản chất ấy của tánh không”. Cách lập đi lập lại thường xuyên câu man-tra trên đây sẽ mang lại một

sức mạnh thật lớn - đủ để có thể giúp loại bỏ được các chướng ngại hiện ra trong cuộc sống của những ai chỉ biết nhìn vào thế giới hiện tượng qua những biểu hiện bên ngoài (*tức là những thể dạng biến động và vô thường*) của nó. Hầu hết các phương pháp trên đây còn đưa ra một phép luyện tập thiền định khác nữa, đây là cách nhìn vào các biểu đồ để quán tưởng. Một loạt nhiều loại biểu đồ được chọn sẵn để người tu tập quán nhìn vào đấy, càng quán nhìn thường xuyên và càng quán thấy các biểu đồ ấy minh bạch hơn thì hiệu quả mang lại sẽ càng nhiều hơn. Các biểu đồ này sẽ tuần tự hòa nhập vào nhau và sau đó sẽ hòa nhập với chính người hành thiền, và người hành thiền thì cũng hướng vào các biểu đồ ấy để hòa nhập với chúng. Quá trình hòa nhập và thu hẹp tuần tự ấy (*các biểu đồ hòa nhập vào nhau và người hành thiền cũng hòa nhập vào đấy và tất cả thu nhỏ dần*) tiếp diễn cho đến khi nào chỉ còn lại một điểm bé tí xíu và sau cùng thì chính điểm này cũng sẽ tan biến vào tánh không. Tất nhiên là quá trình trên đây không phải dễ thực hiện nếu người tu tập chưa hội đủ khả năng để chủ động thật cao độ tâm thức mình. Tuy nhiên trong giai đoạn đầu khi

mới luyện tập thì cũng chỉ cần đạt được một chút kết quả thật nhỏ cũng đủ để giúp người tu tập suy đoán ra những gì sẽ còn phải thực hiện thêm sau này.

Tất nhiên tất cả mọi sự nhận biết được tánh không dù bằng cách trực tiếp (*quán nhận bằng thiền định*) hay gián tiếp (*bằng cách học hỏi*) cũng đều mang lại lợi ích. Nếu một người tu tập dựa vào kinh nghiệm của chính mình (*thiền định*) quán nhận được tất cả mọi sự vật (tất nhiên trong đó gồm có cả cái tôi của chính mình) đều vô thường và chỉ có một giá trị tương đối thì người ấy cũng sẽ loại bỏ được mọi sự bám víu vào các thứ hình tướng (*bên ngoài*) và các ý nghĩ (*bên trong tâm thức*) vì chúng chỉ là trống không. Đây cũng là điều kiện sơ đẳng và tiên quyết nhất góp phần mang lại mọi sự thăng tiến tâm linh sau này. Người ấy sẽ cảm thấy mình được giải thoát khỏi những gì chi phối và trói buộc mình. Cách nhìn của người ấy về tất cả mọi sự vật trong cuộc sống cũng sẽ theo đó mà hoàn toàn thay đổi hết. Mọi sự tham lam, thèm muốn, ích kỷ, lo buồn, sợ hãi sẽ không còn có thể kiềm tỏa và trói buộc người ấy được nữa: bởi

vì khi đã vượt thoát khỏi mọi chương ngại thì người ấy sẽ thanh thản bước vào con đường hướng đến Giác Ngộ. Đề cập đến chủ đề tiếp cận với tánh không cũng chính là một cách nêu lên các kinh nghiệm cảm nhận thuộc vào một lãnh vực vô cùng thiêng liêng, chẳng qua là vì tánh không có thể ví như chất liệu (*matrice / matrix / chất liệu hay khuôn đúc*) kiến tạo ra sự hiện hữu, là khuôn mẫu của hiện thực tối hậu, nơi đó quá khứ và tương lai, những gì thật gần hay thật xa, sự Nhất Thể hay Đa Dạng..., tất cả đều bị loại bỏ, không còn bất cứ gì tồn lưu để có thể ngăn chặn những tia sáng rạng ngời của Sự Thật. Ở cấp bậc hiện tại chúng ta vẫn còn trông thấy tính cách Nhất Nguyên xuyên qua khía cạnh Đa Dạng (*nhìn thấy các hiện tượng Đa Dạng và hình dung ra hay suy ra tính cách Nhất Nguyên của chúng*), thể nhưng vào một cấp bậc cao hơn (khi tánh không đã giảm xuống) (*tức là khi đã thăng tiến trong việc luyện tập thiền định thì sẽ nhìn thấy sự biến động và ảo giác của mọi hiện tượng giảm bớt và lắng xuống*) thì chúng ta sẽ thấy được sự Đa Dạng dưới khía cạnh Nhất Nguyên (*trông thấy tất cả mọi hiện tượng đều nhất thể*). Khi nào mục đích đã hoàn toàn đạt

được thì cả hai khía cạnh ấy (*tức là Đa Dạng và Nhất Nguyên*) sẽ hiện ra dưới thể dạng vô tận của chúng, một thể dạng vượt lên trên mọi sự phân biệt (*không phải là Đa Dạng mà cũng chẳng phải là Nhất Nguyên*) - một thể dạng thật kỳ diệu và thánh thiện vượt khỏi mọi ngôn từ và tư duy (*tức có nghĩa là đạt được Tánh Không Tối Thượng hay sự Giác Ngộ*).

Vài lời ghi chú của người dịch

Điểm đáng chú ý trước nhất trong bài viết của John Blofeld trên đây là ông đã xác nhận rằng chính ông cũng “chưa bao giờ tiếp cận được với tánh không” Điều này cũng dễ hiểu, bởi vì khi nào chúng ta vẫn còn hướng vào tánh không như một đối tượng để tìm hiểu nó, để tiếp cận với nó thì khi đó chúng ta cũng sẽ chẳng bao giờ thành công được, bởi vì chúng ta vẫn còn vướng mắc trong thể dạng nhị nguyên. Dù sao thì sự thú nhận trên đây của tác giả cũng đã chứng tỏ ông là một người thành thật và đồng thời cũng cho thấy một sự mâu thuẫn nào đó của ông đối với những gì

ông trình bày về tánh không trong phần cuối của bài viết.

Ngoài ra ông cũng nhận thấy rằng trong số các vị tu hành thâm sâu và cả các vị thầy uyên bác của ông, không có một vị nào tự nhận mình “có thể giải thích được tánh không là gì, mà họ chỉ cố gắng tìm mọi cách để đưa ra các phép luyện tập giúp các môn đệ của họ tự thực hiện cái tánh không ấy cho chính mình”. Thật thế, đối với những người đã từng thực hiện được tánh không thì họ cũng không thể nào tìm được các ngôn từ thích nghi để mô tả nó. Tánh không thật ra chỉ là một kinh nghiệm cảm nhận thật bao la và sâu kín, tỏa rộng trong tâm thức vô biên của mỗi cá thể. Do đó không thể nào có một ngôn từ quy ước, công thức và cụ thể nào có thể giúp để hình dung ra được nó.

Điểm đáng chú ý thứ hai là tác giả đã nêu lên sự khác biệt giữa hai nền giáo dục Tây Phương và Á Đông và cho rằng một người Tây Phương vì chịu ảnh hưởng nặng nề của sự suy luận lô-gic đặc thù của Phương Tây nên đã gặp nhiều khó khăn hơn khi phải vượt qua tính cách nhị nguyên - tức là phải loại bỏ được

chủ thể và đối tượng - để có thể quán nhận được tính cách nhất nguyên của hiện thực. Thật ra thì giáo dục nói chung không hẳn - hay ít ra cũng không phải là nguyên nhân duy nhất - mang lại những khó khăn ấy, bởi vì khả năng quán thấy và lĩnh hội của mỗi cá thể còn tùy thuộc vào khả năng suy nghĩ trừu tượng và sự suy luận liên kết với thật nhiều dữ kiện trong cùng một lúc. Nếu nhìn xa hơn nữa thì cũng sẽ thấy rằng các khả năng này còn tùy thuộc vào nghiệp sẵn có của mỗi cá thể.

Điểm đáng chú ý thứ ba là tác giả đã nhấn mạnh đến tính cách “siêu nhiên” và “thần bí” của tánh không, và đồng thời ông cũng đã nhìn vào các vị tu hành thâm sâu và các vị thầy uyên bác của ông như là những vị “thần bí”. Thật thế, từ nguyên thủy nếu Đạo Pháp của Đức Phật càng mang tính cách thực dụng, minh bạch và chính xác bao nhiêu thì sau này trên dòng tiến hóa lịch sử và song song với sự hình thành của Phật Giáo Đại Thừa, lại càng biến đổi bấy nhiêu để rồi mang thêm một vài nét “thiên liêng” và “trừu tượng” nào đó. Khái niệm về tánh không tất nhiên cũng không tránh khỏi trường hợp này, tức có nghĩa là từ

nguyên thủy tánh không là một đối tượng cho việc thiền định và là một phương tiện giúp đạt được sự giải thoát, thì nay lại chuyển thành bản chất của mọi hiện tượng trong vũ trụ và trong tâm thức của mỗi con người. Hơn nữa, Đạo Pháp của Đức Phật - từ nguyên thủy được gọi là Dharma - cũng đã biến đổi dần để trở thành một tôn giáo.

Trong *Bài Kinh ngắn về Tánh Không (Culasunnata-sutta)* giảng về tánh không, Đức Phật đã nêu lên bảy giai đoạn thiền định, từ các cấp bậc thô thiền thăng tiến dần lên thể dạng tánh không tối thượng. Bảy giai đoạn này như sau:

- cảm nhận gian nhà, ngôi làng và khu rừng, tất cả đều vắng lặng và trống không
- cảm nhận mặt đất bằng phẳng, không núi đồi, sông ngòi, cây cỏ
- cảm nhận bầu không gian vô tận và trống không
- cảm nhận sự tỏa rộng của tri thức vô biên trong tâm thức của người hành thiền
- cảm nhận sự vắng lặng và trống không của hư vô

- cảm nhận sự kiện không cảm nhận của chính mình

- cảm-nhận-không-cảm-nhận hay thực hiện được “tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được”

Trong giai đoạn tốt cùng tức là cấp bậc thứ bảy, Đức Phật chỉ nói đây là “tánh không tối thượng” nhưng không mô tả nó là gì. Sau một đêm thiền định dưới cội Bồ-đề, Đức Phật đạt được Giác Ngộ, thế nhưng Ngài cũng không mô tả sự Giác Ngộ ấy là gì mà chỉ phân vân tự hỏi con người bình dị của thời bấy giờ có đủ sức để thấu triệt được sự khám phá ấy của Ngài hay không?

Thật vậy cái “tánh không tối thượng” ấy không thể nào có thể mô tả hay giải thích một cách trung thực bằng các ngôn từ quy ước được. Nếu như Đức Phật cứ nói ra thì biết đâu chẳng những không ai hiểu được mà còn có thể mang lại cho người nghe đủ mọi thứ nghi ngờ đưa đến sự tranh cãi. Chẳng phải là Kinh Hoa Sen đã từng thuật lại là một số đông đảo các đệ tử và thánh chúng đã bỏ ra về khi họ không hiểu được những lời giảng của Đức Phật trên đỉnh Linh Thứu hay sao? Trí thông

minh và các ảnh hưởng từ giáo dục, văn hóa, cũng như các tác động của xung năng và tác ý chi phối bởi nghiệp, luôn vận hành trong tâm thức của mỗi cá thể sẽ không cho phép họ hiểu được - hay ít ra là không hiểu giống nhau - “tánh không tối thượng” mà Đức Phật đã khám phá ra. Khi thắc mắc phát sinh thì hoang mang tất sẽ chi phối, và sự tranh biện cũng sẽ khó tránh khỏi, và biết đâu do đó Đạo Pháp cũng có thể đã mai một từ lâu chẳng?

Sự yên lặng của Đức Phật và tính cách thiêng liêng trong Giáo Huấn của Ngài chính là chiều sâu và sức sống của Đạo Pháp giúp Đạo Pháp luôn trường tồn và sinh động. Nói thế không có nghĩa là phủ nhận mọi cố gắng của Đại Thừa, bởi vì các nỗ lực nhằm tìm hiểu, giải thích cũng như các phương pháp “cụ thể hóa” tánh không của các tông phái và học phái Đại Thừa qua hơn hai ngàn năm cũng đã góp phần không nhỏ giúp cho Đạo Pháp trở nên phong phú hơn.

Tuy nhiên một đôi lần Đức Phật cũng đã từng nói với các đệ tử thật thân cận của Ngài là Xá-lợi-phất và A-nan-đà rằng Ngài luôn thường trú và trải qua cuộc đời mình trong

cõi tánh không. Điều này cho thấy rằng tánh không không hề hủy hoại sự hiện hữu, trí sáng suốt và nỗ lực phi thường của một con người, và nhất là không hề biến một cá thể trở thành hư vô. Tánh không chỉ xóa bỏ những gì ô nhiễm của những thứ hư cấu phát sinh từ các xung năng của một cá thể.

“Tánh không tinh khiết và tối thượng” ấy không hề thụ động mà đúng hơn rất tích cực. Nó xóa bỏ tất cả mọi hiện tượng trong thế giới, mọi xung năng thúc đẩy thế giới phải chuyển động. Nó xóa bỏ mọi hình tướng trên thân xác, dù đây là những hình tướng xinh đẹp hay thô kệch, duyên dáng hay vụng về, béo phì hay gầy gò. Nó xóa bỏ các vết thương, bệnh tật, mùi hôi, lông tóc, đờm dãi, phèo phổi, màng nhầy, mủ máu, nước mắt và cả những nụ cười bật lên hăng hắc, ngớ ngẩn, hồn nhiên hay vui tươi. Nó xóa bỏ cả những hành động hung hăng hay thân ái, những ngôn từ ti tiện, lừa phỉnh, độc ác, bịa đặt hay dịu dàng, nhân hậu, hòa nhã và tràn ngập yêu thương. Nó xóa bỏ ngũ giác và mọi cảm nhận như thích thú, ghét bỏ và mọi thứ cảm tính toại nguyện, bất toại nguyện hay trung hòa, luôn tìm cách khơi

động và thúc dục sự thèm muốn và ghét bỏ của bản năng. Nó xóa bỏ mọi xung năng, tư duy và tác ý, mọi đau buồn, khổ nhọc, hận thù, vui sướng, hân hoan, yêu thương, hờn giận, tiếc nuối. Nó xóa bỏ những ý đồ đen tối, những mưu mô biến lận và cả những ý nghĩ nhân hậu, chân thật và từ bi.

Tóm lại tánh không xóa bỏ cả cái tốt lẫn cái xấu, tất cả các hình tướng và những sự chuyển động của chúng trong thế giới kể cả năm thứ ngũ uẩn của một cá thể. Nó tẩy sạch mọi thứ ô nhiễm trên dòng chảy liên tục của tri thức, không có một vết hằn nào của nghiệp có thể còn tồn lưu, không còn một tác ý nào được sinh ra, không còn một sự tạo dựng nào được hình thành. Dòng tri thức đó tuy vẫn tiếp tục luân lưu, thế nhưng thật tinh khiết, nhẹ nhàng và trong suốt, trong hơn cả không gian vô tận, nhẹ hơn cả hư vô, tinh khiết hơn cả tánh không, bởi vì cái tri thức đó đã trở thành chính “tánh-không” của “tánh-không”.

Khi dòng tri thức đã trở thành “tánh-không-của-tánh-không” hay nói cách khác là đã được thay thế bởi thể dạng “tánh không tối thượng không có gì vượt hơn được” do

chính Đức Phật nêu lên trong một bài kinh thật ngắn là *Culasunnata-sutta*, thì cũng sẽ không còn bất cứ một chút tồn dư nào để có thể giúp ý thức được tính cách Đa Dạng hay Nhất Nguyên của mọi hiện tượng, hay để cảm nhận được thể nào là Phật Tính, Bản Thể của Phật, Như Lai Tạng, Hiện Thực, Chân như, Thực Tại, Niết Bàn, Tánh Không... và kể cả Tánh-Không-của-Tánh-Không, bởi vì tất cả các thuật ngữ ấy cũng chỉ đơn giản là những **tên gọi** mà thôi.

Tuy nhiên phía sau tất cả những thứ ấy và bên trong cái “tánh-không-của-tánh-không” ấy dường như vẫn còn lưu lại một nụ cười, một nụ cười thật trầm lặng của một Vị Phật đã ngồi yên hơn hai mươi lăm thế kỷ trên dòng luân lưu của tâm thức của mỗi chúng ta để chờ đợi chính chúng ta hôm nay.

Bures-Sur-Yvette, 01.11.12

Hoang Phong chuyển ngữ

BẢN-THỂ-CỦA-PHẬT

Daisetz Teitaro Suzuki

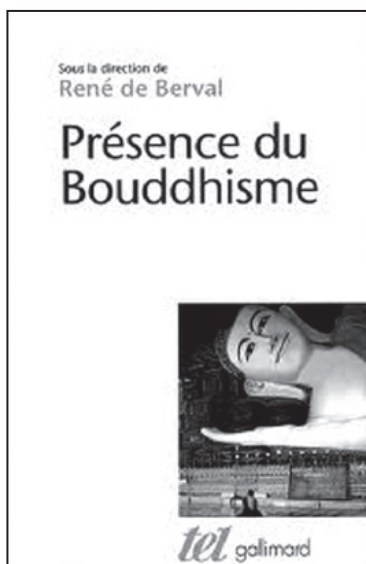
Lời giới thiệu của người dịch:

Bản-thể-của-Phật còn gọi là Như Lai Tạng, Phật Tính, Pháp Giới, Chân Như... (tiếng Phạn là Tathagatagarbha), là một khái niệm quan trọng của Đại Thừa Phật Giáo. Tathagatagarbha được ghép từ hai chữ Tathagata và garbha: Tathagata có nghĩa là như thế, Đức Phật thường tự xưng mình chỉ là như thế, hiện ra nơi đây là như thế, dịch ra tiếng Hán là Như Lai; chữ garbha có nghĩa từ chương là “nguyên nhân” hay “bên trong” (của một thứ gì đó)..., tiếng Hán dịch là chủng tử. Vậy Tathagatagarbha hay Bản-thể-của-Phật mang một ý nghĩa như thế nào trong Phật Giáo?

Dưới đây là một bài viết ngắn của thiền sư Daisetz Teitaro Suzuki (1870-

1966) giải thích về Bản-thể-của-Phật. Giới thiệu đông dài về D.T. Suzuki có lẽ cũng bằng thừa, bởi vì hầu hết những ai đã từng dày công học Phật cũng đều biết đến ông, người đã mang thiền học Zen vào thế giới Tây Phương trong tiền bán thế kỷ XX. Bài viết này được tìm thấy trong tập san France-Asie, số đặc biệt với chủ đề Phật Giáo, được phát hành tại Sài-gòn năm 1959. Số đặc biệt này đã gộp nhặt các bài viết của một số các học giả Phật Giáo lỗi lạc nhất thế giới vào thời bấy giờ. Số báo này được tái bản tại Pháp lần thứ nhất năm 1987 và lần thứ hai năm 2008. Gọi là một số báo đặc biệt thế nhưng thật ra đây lại là một quyển sách đồ sộ mang tựa đề là “Présence du Bouddhisme” (“Sự Hiện Diện của Phật Giáo”). Lần tái bản thứ hai chỉ giữ lại phần giáo lý thế mà cũng đã dày gần 600 trang chữ nhỏ.

Người dịch xin mạn phép ghép thêm một vài ghi chú nhỏ với hy vọng có thể giúp người đọc dễ theo dõi bản gốc hơn. Các lời ghi chú này được trình bày bằng chữ nghiêng và đặt trong hai dấu ngoặc.



Bìa quyển sách **“Sự Hiện Diện của Phật Giáo”**

(Hình pho tượng Phật Nằm ở Pagu,
Miền Điện, thế kỷ thứ X,

Xin lưu ý bóng dáng bé tí của một nhà sư
ngồi bên dưới để so sánh với kích thước
khổng lồ của pho tượng.

Tuy Đức Phật đã tịch diệt hơn hai mươi
lăm thế kỷ, thế nhưng sự hiện diện của Ngài
luôn vẫn còn đó và hiện ra thật to lớn trước
mặt nhà sư nhỏ bé cùng tất cả chúng ta hôm
nay, và đây cũng là ý nghĩa của tấm ảnh bìa
quyển sách)

Nếu quý vị yêu cầu tôi giải thích thế nào là “biến-cổ-Ngộ” (*satori-événement / event-satori / Satori là tiếng Nhật và cũng là một thuật ngữ đặc thù của thiền học Zen. Chữ Satori có thể tạm dịch là “Ngộ”, sự “tỉnh giác”, sự “quán thấy sâu xa” hay sự nhận thức được “Bản-thể-của-Phật”*) và đồng thời cũng muốn biết thêm “thể-dạng-Ngộ” (*satori-état / satori-state*) và “biến-cổ-Ngộ” khác nhau như thế nào, thì tôi sẽ xin giải thích với quý vị như thế này: toàn thể mọi người trong chúng ta, không ngoại trừ một ai, kể cả các chúng sinh hàm chứa tri thức và giác cảm, tất cả đều ở trong thể dạng Ngộ. Tất cả chúng ta đều ở trong thể dạng đó, thế nhưng chúng ta không ý thức được sự kiện này mà thôi. Chúng ta nào có để ý đến bầu không khí bao bọc chung quanh địa cầu; chỉ khi nào gió thổi khiến cho không khí chuyển động thì khi đó chúng ta mới ý thức được sự hiện diện của nó. Sở dĩ chúng ta không hề nghĩ đến sự hiện diện của không khí là vì trước đây nó bất động và ở trong thể dạng ngưng nghỉ (*chúng ta luôn ở trong Hiện Thực tức là thể-dạng-Ngộ, thế nhưng chúng ta không hề ý thức được sự kiện*

hay thể dạng đó. Phải nhờ vào một biến cố nào đó xảy ra thì khi ấy chúng ta mới ý thức được là mình đang “sống” trong Hiện Thực). Dòng luân lưu hay sự chuyển động ấy, nếu tôi có thể nói như thế, chính là “biến-cố-Ngộ”. Khi tất cả mọi sự đều ngưng nghỉ (đình chỉ, không chuyển động) thì chúng ta sẽ ở trong thể dạng Ngộ (thế nhưng chúng ta lại không ý thức được sự kiện đó). Chỉ khi nào có một chuyển động tâm thần đặc biệt xảy ra thì khi đó “biến-cố-Ngộ” mới có thể phát sinh. Biến cố ấy tất nhiên không phải là một biến cố thông thường. Nó chỉ xảy đến với một người nào đó, trong một bối cảnh nào đó, và phải cần đến một sự chuẩn bị từ trước (phải tu tập và phát huy sự chú tâm cần thiết).

Chúng ta hãy cứ nhìn vào tấm gương của Đức Phật. Ngài từ bỏ lạc thú phàm tục, tìm vào rừng để suy nghiệm triết học dưới sự chỉ dạy của các vị thầy uyên bác nhất thời bấy giờ. Thế nhưng những gì Đức Phật nghiền ngẫm bằng cách dựa vào lý trí thì hoàn toàn chỉ mang tính cách trí thức. Sự tìm tòi đó không hề giúp Ngài quán thấy được bản chất của Hiện Thực. Vì vậy Ngài không thể nào tin tưởng hoàn

toàn vào các phương pháp biện luận triết học. Thế là Ngài lại phải trở vào rừng thêm một lần nữa, và mục đích lần này là để luyện tập bằng cách hành xác. Có thể Ngài đã suy nghĩ rằng khi nào còn quan tâm quá đáng đến các đòi hỏi của thân xác thì khi đó tâm thần sẽ còn bị xao động và tách rời ra khỏi các mục tiêu mà nó mong cầu. Tình trạng hoang mang ấy tất sẽ khiến cho tâm thức không sao thực hiện được các chủ đích của chính nó. Đây có thể là lý do đã khiến cho Đức Phật quyết định giảm thiểu tối đa các nhu cầu vật chất: ngủ thật ít, ăn thật ít, giữ tư thế ngồi yên và triền miên lắng sâu vào thiền định. Thế nhưng cách luyện tập ấy cũng vẫn chưa làm cho Ngài hài lòng, bởi vì khi các nhu cầu vật chất bị giảm xuống thì sức khoẻ cũng theo đó mà ngày càng kém đi. Ngài kiệt lực và không còn đứng lên được nữa. Chỉ khi nào sự sinh tồn được bảo vệ thì khi đó con người mới có thể tìm thấy được sự Thực Hiện (*Giác Ngộ*) và sự toại nguyện vẹn toàn (*sự Giải Thoát*); đây là lý do cho thấy tại sao con người lại cần phải có một sức khoẻ thật tốt. Nếu cố tình cắt giảm bớt đi các nhu cầu tối thiểu giúp cho sự sống tồn tại, thì tất nhiên

sẽ khó lòng mang lại các điều kiện cần thiết như trên đây. Đức Phật bắt đầu ăn uống trở lại. Thế nhưng ước nguyện phải đạt được một cái gì đó vẫn còn nguyên trong lòng Ngài. Thật sự ra thì Ngài cũng không ý thức được rõ rệt điều ước nguyện ấy là gì, Ngài chỉ hiểu rằng có một niềm khát vọng nào đó trong lòng. Sự suy tư mang tính cách trí thức tỏ ra quá nông cạn, phép luyện tập bằng cách hành xác cũng chẳng khá hơn. Khát vọng của Ngài vẫn còn nguyên vẹn, không một chút phai pha. Ngài cảm thấy một nỗi lo âu thật sâu kín phát sinh trong lòng mình bởi vì sự biện luận trí thức cũng như phép luyện tập hành xác cả hai đều không thể giúp cho niềm khát vọng của Ngài bớt đi sự ray rứt. Ngài cũng chẳng biết phải làm gì nữa. Không còn một phương cách nào khác để giúp Ngài tìm ra một lối thoát. Ngài bèn quyết định loại bỏ phương pháp biện luận trí thức vì đây chỉ là cách bày ra một trò đối tác giữa chủ thể và đối tượng, và cái trò đối tác đó sẽ chẳng bao giờ có thể mang lại thể dạng an bình trong tâm thức được. Nếu chúng ta tự ép buộc mình phải trở thành một con người đạo đức toàn vẹn thì đây cũng chỉ là

cách tạo ra một sự phân tách: phía bên này là người ước mong đạt được sự vẹn toàn đạo đức (*với tư cách là chủ thể*), và phía bên kia là chính sự vẹn toàn ấy (*tức là đối tượng*). Chính vì thế nên sự vẹn toàn đó sẽ chẳng bao giờ có thể đạt được, bởi vì chưa kịp đạt được một cấp bậc nào đó, thì tức khắc lại hiện ra một cấp bậc khác cao hơn, hướng vào một sự vẹn toàn khác lý tưởng hơn. Do đó chúng ta sẽ chẳng bao giờ có thể trở thành hoàn hảo được. Khi vẫn còn sự tách rời giữa người tìm kiếm sự vẹn toàn và chính sự vẹn toàn ấy thì mục đích tối hậu sẽ chẳng bao giờ có thể đạt được. Một khi mà sự chia đôi Hiện Thực ra thành hai thành phần đối nghịch nhau vẫn chưa loại bỏ được – tức là tình trạng phân tách giữa chủ thể và đối tượng, một bên là người suy nghĩ về một thứ gì đó và bên kia là chính thứ ấy, hay nói cách khác là giữa người nêu lên câu hỏi và chính câu hỏi của người ấy, vẫn còn nguyên - thì khi đó sự phân tách ấy sẽ vẫn còn tiếp tục ngăn chặn sự Thực Hiện (*Giác Ngộ*).

Tất nhiên là những gì trình bày trên đây đều dựa vào lý luận. Thế nhưng Đức Phật thì lại không lý luận, Ngài chỉ đơn giản cảm

nhận được một điều gì đó thật ray rút trong lòng mình mà chính Ngài cũng không hiểu được bản chất của nó là gì. Ngài cảm thấy vô cùng tuyệt vọng. Người Thiên Chúa Giáo vẫn thường hay thốt lên: “Khi đã mất hết hy vọng thì chỉ còn phó mặc cho Trời”. Đây là cách mà họ tách rời Trời ra khỏi con người; và chính vì thế nên họ đành phải thốt lên những lời tuyệt vọng và chỉ còn biết giao phó cho Trời. Thế nhưng người Phật Giáo chúng ta thì lại suy ngẫm về mọi sự vật dưới một khía cạnh khác hơn: chúng ta không hề quan tâm đến thế giới hiện tượng. Thật vậy Đức Phật không đánh mất thì giờ vào cách suy luận đại loại như thế. Ngài chỉ cảm thấy một niềm khát vọng muốn đạt được một cái gì đó và niềm khát vọng ấy luôn ray rút trong lòng mình. Khi nào cảm tính khát khao ấy hiện ra thì người ta cũng sẽ vượt thoát khỏi thể dạng tri thức thông thường và vượt lên trên sự tương đối. Đức Phật dồn tất cả sức chú tâm của mình vào niềm khát vọng ấy đến độ Ngài đã hòa nhập vào việc tìm hiểu nó và để rồi trở thành chính nó. Ngài không còn tách rời ra khỏi nó nữa (*để trở thành chủ thể và đối tượng*) và cũng không còn cảm thấy

khao khát nữa: Ngài đã trở thành MỘT với nó. Những gì Ngài suy tư đã trở thành chính Ngài, không còn phải là những thứ tư duy của Ngài như trước đây nữa (*Ngài trở thành chính sự Giác Ngộ và sự Giác Ngộ cũng đã trở thành chính Ngài*).

Tất nhiên là Đức Phật không suy nghĩ theo như cách tôi vừa trình bày trên đây; bởi vì đây là những gì do tôi tự bình giải và diễn đạt ra như thế. Khi nào thể dạng (*nhất nguyên*) ấy hiện ra thì tư duy cũng sẽ đạt được một sự đồng nhất, một vị thế thăng bằng nào đó, một cách chính xác hơn là quán nhận được bản thể tự nhiên của thực tại (*réalité de nature / reality by nature / từ bản chất hay là bản tính tự nhiên là như thế*). Chữ “thăng bằng” gián tiếp nói lên sự đa dạng của mọi sự vật và sự hài hòa của chúng (*khi nào trông thấy các hiện tượng chuyển động hài hòa và không xáo trộn thì có thể tạm gọi như là một sự thăng bằng*), thế nhưng đối với trường hợp quán thấy trên đây của Đức Phật thì chữ “thăng bằng” không mang ý nghĩa như thế, mà đúng hơn là một thứ bản chất tự tại [*của mọi hiện tượng*]. Ngoài ra thì chữ “nhận diện” cũng không phải là một từ

thích hợp cho lắm khi muốn nói rằng các vật thể này được “nhận diện” (*identified / xác định hay được nhận biết...*) khác hơn với các vật thể khác. Theo quan điểm của Đức Phật thì không có một sự khác biệt nào giữa sự tìm kiếm và đối tượng của sự tìm kiếm. Ngài lắng sâu vào một thể dạng nhất thể tuyệt đối. (Nêu lên các thuật ngữ như “sự đồng nhất của tư duy”, “sự thanh thoát hoàn toàn của tâm thức” hay thể dạng “sambhodi” (*sự tỉnh giác hay giác ngộ*), thì cũng chỉ là một cách giải thích thuộc lãnh vực tâm lý học mà thôi - lời giải thích thêm của tác giả). Dù sao thì cũng phải xảy ra một biến cố gọi là *Satori* (*Ngộ*) thì thể dạng (*nhất thể*) ấy mới có thể thực hiện được. Sự “*giác ngộ*” nhờ đó cũng sẽ hiển lộ - như là một sự chuyển động đặc biệt gọi là “*biến-cố-Ngộ*” (*satori-event*) hay “*kinh-nghiệm-cảm-nhận-Ngộ*” (*satori-experience*), dù rằng thể dạng nhận biết (*identification / nhận diện, xác định...*) ấy còn tùy thuộc vào mỗi người trong chúng ta. Khi biến cố ấy xảy ra thì chúng ta cũng sẽ nhận biết được rằng mình đang ở trong thể dạng Ngộ ấy. Chính vì thế nên người ta đã thuật lại rằng khi Đức Phật đạt được kinh nghiệm cảm

nhận trên đây thì Ngài cũng đã biểu lộ sự kinh ngạc của mình khi nhận thấy rằng tất cả mọi sự vật đều hàm chứa bản-thể-của-Phật - thật sự là tất cả, bởi vì bản thể ấy không nhất thiết chỉ là gia tài riêng của các chúng sinh có giác cảm mà còn hàm chứa trong đất đá và cả các vật thể khác trong thế giới, không ngoại trừ bất cứ thứ gì. Tất cả đều là Phật, thế nhưng chỉ vì các vật thể không tự ý thức được cái bản thể đó của chúng mà thôi. Đây chẳng qua chỉ vì chúng không thể tạo ra được “biến-cố-Ngộ” giúp chúng ý thức được sự kiện đó (*chỉ có con người là có thể bừng tỉnh nhờ vào “biến-cố-Ngộ” mang lại từ sự tu tập của chính mình để nhận ra rằng kẻ hung ác, người hiền lành, kẻ tham lam, người rộng lượng, kẻ xấu xí, người xinh đẹp... tất cả đều là chính mình; xúc cảm hay tư duy trong tâm thức cũng là chính mình; đất đá, cây cỏ, một áng mây lững lơ trên bầu trời, một làn gió thoảng xuyên qua cành lá hay một âm thanh vang vọng trong không gian cũng đều là những biểu hiện của chính mình. Sự bừng tỉnh đó sẽ giúp chúng ta thực hiện được “thể-dạng-Ngộ” và quán thấy được bản thể của chư Phật và của cả chính mình*).

Có một người đệ tử hỏi Thầy mình như sau: *“Thế con có hàm chứa bản-thể-của-Phật hay không?”*. Vị Thầy tức khắc trả lời ngay: *“Không, mi không hề hàm chứa bản-thể-của-Phật”*. Người đệ tử hỏi vặn lại: *“Con nghe nói rằng tất cả mọi thứ đều hàm chứa bản-thể-của-Phật kia mà... Tại sao con lại không có?”* Vị Thầy lại trả lời tiếp như sau: *“Côn trùng, súc vật, đất đá..., tất cả đều hàm chứa bản-thể-của-Phật - chỉ trừ có mi là không có”*. Người đệ tử tỏ vẻ lo lâu: *“Thế thì tại sao con lại không có?”* Vị Thầy bèn giải thích như sau: *“Chỉ vì mi đã nêu lên câu hỏi”* (nêu lên thắc mắc trong đầu là cách tự tách rời mình ra khỏi sự thắc mắc của chính mình, tức là tự tạo ra chủ thể và đối tượng, nói cách khác là tự tách rời mình ra khỏi hiện thực). Thắc mắc của người đệ tử đã cho thấy rằng người ấy không thấu triệt được một cách thật ý thức rằng chính mình đang hàm chứa sẵn Bản-thể-của-Phật (vì cứ tưởng rằng bản-thể-của-Phật là một thứ gì đó khác với mình). Sự ý thức hay giác ngộ ấy là một sự kiện vô cùng quan trọng, và nó cũng chỉ có thể xảy đến với con người mà

thôi. Vì thế chúng ta cũng có thể bảo rằng tất cả mọi sự vật, kể cả vật chất, đều hàm chứa bản-thể-của-Phật, thế nhưng cần phải là một con người mới cảm nhận được cái bản thể ấy.

Vài lời ghi chú của người dịch

Với một văn phong giản dị, ngắn gọn và quen thuộc, D.T. Suzuki đã tóm lược thật khúc triết và khéo léo ý nghĩa của một khái niệm có thể nói là chủ yếu và then chốt nhất của Đại Thừa Phật Giáo, nhất là đối với Thiền Tông và Kim Cương Thừa. Nếu cho rằng Bản-thể-của-Phật hiện hữu nơi tất cả chúng sinh và mọi vật thể trong thế giới thì đây có phải là một sự nghịch lý đối với một khái niệm vô cùng quan trọng khác của Đạo Pháp là “tánh không tuyệt đối và tối thượng” của tất cả mọi hiện tượng hay không? Dù sao thì thắc mắc này cũng có vẻ chính đáng. Vậy chúng ta thử tìm hiểu xem hai khái niệm “tánh không” và “Bản-thể-của-Phật” có mâu thuẫn với nhau hay không hay đây chỉ là một sự “bổ túc” cho nhau?

Quá trình hình thành khái niệm về Bản-thể-của-Phật

Đức Phật trực tiếp nêu lên tánh không trong nhiều bài giảng và cho biết rằng Ngài luôn thường trú trong cõi tánh không tối thượng và tuyệt đối ấy. Thế nhưng không thấy có một bài kinh “nguyên thủy” bằng tiếng Pali nào trực tiếp nêu lên khái niệm về Bản-thể-của-Phật một cách dứt khoát và rõ ràng. Chỉ thấy *Tăng-nhất Bộ Kinh (Anguttara Nikaya)* và một học phái Phật Giáo xưa đã mai một là Đại-chúng bộ (Mahasanghika) đưa ra một vài gợi ý khá mơ hồ về Phật-tính mà thôi. Tóm lại khái niệm về Bản-thể-của-Phật hay Phật Tính nhất thiết chỉ là một khái niệm đặc thù và cá biệt của Đại Thừa nói chung và đặc biệt đã giữ một vai trò thật chủ yếu trong Thiền Học và Kim Cương Thừa.

Khái niệm về Bản-thể-của-Phật chỉ bắt đầu được nêu lên thật rõ ràng từ khoảng năm 200 sau Tây Lịch trở về sau này, và đã được đề cập nhiều nhất trong các bộ kinh như *Đại phương đẳng Như Lai Tạng kinh (Tathagatagarbha-sutra)*, khoảng năm 200 sau Tây Lịch), *Thắng man Kinh (Srimaladevisimhanada-*

sutra, thể kỷ thứ III), *Đại bát Niết Bàn Kinh* (*Mahaparinirvana-sutra*, thể kỷ thứ III), *Hoa Nghiêm kinh* (*Avatamsaka-sutra*, thể kỷ thứ III), *Nhập Lăng Già Kinh* (*Lankavatara-sutra*, thể kỷ thứ III), v.v... Nói chung thì số kinh sách vô cùng phong phú này đã đánh dấu thời kỳ trưởng thành của Đại Thừa Phật Giáo vào các thế kỷ thứ III và IV, sau khi đã được hình thành bốn trăm năm về trước tức vào thế kỷ thứ I trước Tây Lịch.

Có thể nói rằng trong số các kinh sách trên đây thì *Nhập Lăng Già Kinh* (*Avatamsaka-sutra*) là bộ kinh giải thích khái niệm về Bản-thể-của-Phật sâu sắc và khúc triết nhất. Kinh này được xem là do chính Đức Phật Thuyết giảng thể nhưng thật ra nếu căn cứ vào các dữ kiện lịch sử thì chỉ được trước tác vào khoảng thế kỷ thứ III. Cũng xin nhắc thêm là Bồ-đề Đạt-Ma đã dựa vào kinh này làm nền tảng để sáng lập ra một học phái mới là Thiền Học tại Trung Quốc vào khoảng thế kỷ thứ VI.

Bước sang thế kỷ thứ V người ta lại thấy xuất hiện thêm một tập luận khá quan trọng nữa là tập *Bảo tính luận* (*Uttaratantra-sastra* còn gọi là *Ratnagotravibhaga*). Tập luận này

đã triển khai khái niệm về Bản-thể-của-Phật thật sâu rộng với nhiều khía cạnh triết học vô cùng sâu sắc và khúc triết. Chính tập luận này đã giữ một vai trò then chốt đưa đến sự hình thành của Kim Cương Thừa vào khoảng cuối thế kỷ thứ V hay đầu thế kỷ thứ VI.

Trên đây là một vài nét thật khái quát đánh dấu một giai đoạn cực thịnh của Phật Giáo nói chung và của Đại Thừa nói riêng suốt trong nhiều trăm năm, kể từ thế kỷ thứ I trước Tây Lịch cho đến các thế kỷ thứ VII và VIII. Trong giai đoạn này nhiều học phái lớn dần dần được hình thành như Trung Đạo, Duy Thức Học, Kim Cương Thừa và Thiền Học. Sau giai đoạn hưng thịnh này và cho đến nay không còn thấy một học phái quan trọng nào khác được thành lập thêm. Trên phương diện giáo lý thì bốn học phái lớn trên đây đã đưa ra nhiều cách diễn đạt mới về một số khái niệm trong giáo huấn của Đức Phật, hoặc ít ra thì trên phương diện thực hành cũng đã thiết lập được nhiều phép tu tập đặc thù và chuyên biệt, nhất là đối với Kim Cương Thừa và Thiền Học.

Trong số các đường hướng diễn đạt mới về giáo huấn của Đức Phật, người ta nhận

thấy có hai khuynh hướng nổi bật nhất: trước hết là triển khai sâu rộng khái niệm về tánh không và đưa khái niệm này vào vị trí trung tâm của Đạo Pháp, và sau đó là sáng tạo ra thêm một khái niệm mới là Bản-thể-của-Phật (Tathagatagarbha). Vậy Bản-thể-của-Phật, ngoài các cách giải thích của D.T. Suzuki trong bài viết trên đây, còn mang thêm các ý nghĩa hay các cách giải thích nào khác nữa hay chăng?

Định nghĩa về Bản-thể-của-Phật

Trong Đại phương đẳng Như Lai tạng Kinh (*Tathagatagarbha-sutra*) có một câu như sau: “Trong tất cả chúng sinh đều ẩn chứa tinh anh của Như Lai: tương tự như trong lòng của một người mẹ nghèo nàn ẩn dấu một đứa con đáng yêu, như vàng ròng dấu kín trong một nơi ô uế...”. Đại bát Niết-bàn Kinh cũng nêu lên như sau: “Tương tự như bơ hòa lẫn trong sữa, Phật-tính thấm nhuần trong tất cả chúng sinh”.

Thế nhưng Bản-thể-của-Phật - còn được gọi là Phật-tính - không những chỉ được xem như một kho báu vô cùng quý giá mà còn là “nguyên nhân” hay một “phương tiện” giúp

cho tất cả chúng sinh trở thành Phật. Nói một cách khác Bản-thể-của-Phật còn biểu trưng cho một tiềm năng tự tại trong tâm thức của mỗi cá thể con người giúp họ thực hiện được sự Giác Ngộ. Tiềm năng ấy chỉ tạm thời bị che khuất và bị bóp ngạt bởi vô minh mà thôi. Chính vì thế nên Bản-thể-của-Phật hay Phật-tính, hay Như Lai Tạng (Tathagatagarbha) còn được gọi là “hạt giống”, “nguyên nhân” hay “chủng-tử-của-Phật”.

Ngoài ra kinh sách cũng thường sử dụng chữ “*dhatu*” (có nghĩa là giới, thành phần, lãnh vực, thể dạng...) ghép thêm vào chữ “*Tathagata*” (Như Lai) để tạo ra từ ghép “*Tathagatadhatu*”, có nghĩa là “*Thể-dạng-Như-Lai*”, nhằm để chỉ định Bản-thể-của-Phật. Thuật ngữ này thật ra mang hai thể dạng hay hai bản sắc khác nhau:

- thể dạng thứ nhất là *sattvadhatu* hay “thể dạng chúng sinh” (chữ *sattva* có nghĩa là chúng sinh: être / being), tức là thể dạng chung của tất cả các chúng sinh “chưa giác ngộ”.

- thể dạng thứ hai là *Dharmadhatu* hay “thể dạng Đạo Pháp” còn gọi là “Pháp Giới”

(cảnh giới của Đạo Pháp), tức là thể dạng giác ngộ của chư Phật, biểu trưng bởi “Hiện Thực tuyệt đối”.

Hơn nữa người ta cũng còn thấy kinh sách gọi Bản-thể-của-Phật là *Dharmakaya* tức là “Pháp Thân” hay là “Thân Đạo Pháp”, tức là thể dạng không sinh, không diệt, không hình sắc của chư Phật. Pháp Thân còn được xem là thể tính của hiện thực hiện hữu tự tại nơi chư Phật và tất cả chúng sinh. Tóm lại chữ Pháp Thân được xem đồng nghĩa với các chữ Chân Như, Hiện Thực hay sự Vận Hành của toàn thể Vũ Trụ, nói cách khác là trong mỗi chúng sinh đều hàm chứa sẵn Chân Như hay Hiện Thực để giúp họ cùng với chư Phật vận hành chung trong vũ trụ. Tuy nhiên nếu các chúng sinh nào chưa đạt được giác ngộ thì sẽ không thể nào nhận thấy được phẩm tính ấy của chính mình để hòa nhập với sự vận hành đó.

Ngoài ra Kim Cương Thừa còn xem Bản-thể-của-Phật là một sự “viên mãn tuyệt đối” và gọi đây là “ánh sáng trong suốt” biểu trưng bởi một vị thần linh nhằm ứng dụng vào việc luyện tập. Đối với riêng học phái Đại Cứu Cánh (Dzogchen) thì Bản-thể-của-Phật

chính là “bản thể đích thật và tự tại của tâm thức” và được gọi là *rigpa*. Chữ Tây Tạng *rigpa* có nghĩa từ chương là một “thể dạng tự nhiên hay tự tại”, và trong trường hợp nếu được dùng để chỉ định Bản-thể-của-Phật thì chữ này sẽ mang ý nghĩa là “bản chất tự nhiên của sự hiểu biết”, tương tự như “hơi nóng là bản chất tự nhiên của lửa” hay “sự ẩm ướt là bản chất tự nhiên của nước”. Do đó chữ *rigpa* cũng được xem như tương đương với các chữ Phạn *vidya* (sự quán thấy) hay *prajna* (trí tuệ) là các chữ mang ý nghĩa đối nghịch lại với chữ *avidya* tức là vô minh, để nói lên bản chất tự nhiên của sự hiểu biết. Đối với học phái Shentong - một trong hai học phái Trung Quán của Tây Tạng - thì Phật-tính hay Bản-thể-của-Phật còn được gọi là *Buddhajana* tức là *Trí-Tuệ-của-Phật*. Nói chung các thuật ngữ Tây Tạng dùng để chỉ định Bản-thể-của-Phật rất phong phú và mang nhiều ý nghĩa rõ rệt.

Tóm lại Đại Thừa Phật Giáo qua hàng nhiều trăm năm đã cố gắng phân tích, tìm hiểu và ứng dụng “một điều gì đó” vừa trừu tượng, bao quát lại vừa sâu sắc và rất khó để diễn đạt gọi là Bản-thể-của Phật. Các vị đại sư trong

quá khứ đã kế tiếp nhau sáng tạo ra vô số các thuật ngữ quy ước cũng như đã bày ra thật nhiều cách gợi ý nhằm giúp chúng ta nắm bắt một điều gì đó vô cùng “bí ẩn” gọi là Bản-thể-của-Phật. Cái bản thể ấy sờ dĩ đã tỏ ra bí ẩn chỉ vì nó không phải là một thứ gì khác thuộc bên ngoài được đem áp đặt thêm cho hiện thực, mà chính là bản chất tự tại bên trong mọi hiện tượng, từ một hạt bụi cho đến cả vũ trụ, kể cả tư duy cũng như xúc cảm trong tâm thức của mỗi con người. Vậy cái bản thể tự tại và cùng khắp ấy của mọi hiện tượng là gì?

Sự cụ thể hóa tánh không

Sau bài thuyết giảng thứ nhất là Bốn Sự Thật Cao Quý (Tứ Diệu Đế), thì ngay sau đó trong bài thuyết giảng thứ hai Đức Phật đã nêu lên khái niệm “không có cái tôi” hay “giáo lý Vô Ngã”. Trong suốt bốn mươi lăm năm thuyết giảng Đức Phật tiếp tục triển khai nền móng đó của Đạo Pháp với các cấp bậc khác nhau, và đồng thời Ngài cũng đã thường xuyên giải thích giáo lý “Vô Ngã” bằng mọi cách và dưới nhiều khía cạnh khác nhau. Thế nhưng khái niệm về tánh không thì chỉ được Đức Phật trực tiếp thuyết giảng cho một số đệ

tử thật thân cận, chẳng hạn như Đức Phật đã giảng riêng cho A-nan-đà hai bài *Kinh ngắn* và *Kinh dài về Tánh Không* (*Culasunnata-sutta* và *Mahasunnata-sutta* - Trung A Hàm 121, 122). Ngoài ra một đôi lần Ngài cũng có nêu lên cho hai người đệ tử là Xá Lợi Phất và A-nan-đà biết rằng Ngài luôn thường trú trong cõi tánh không tuyệt đối và tối thượng ấy. Trong bài *Kinh ngắn về Tánh Không* có một đoạn như sau:

- “*Bạch Thế Tôn, có lần Ngài ngụ ở thị trấn Nagaraka thuộc xứ của dân Sakka. Vào dịp ấy và trước mặt Ngài tôi đã được nghe chính Ngài nói lên như thế này: ‘Này A-nan-đà, Ta luôn an trú trong tánh không, và đang trong lúc này thì Ta lại càng an trú sâu xa hơn nữa’.* Bạch Thế Tôn, tôi nghĩ rằng tôi đã nghe đúng như thế, và hiểu đúng như thế.

Đấng Thế Tôn đáp lại như sau:

- “*Quả đúng như thế, này A-nan-đà, những gì người đã được nghe thấy đúng là như thế; những gì người hiểu được cũng đúng là như thế. Đang trong lúc này, và cũng tương tự như trước đây Ta từng an trú trong tánh không thì nay Ta lại càng an trú sâu xa hơn*

nữa trong tánh không. Cũng chẳng khác gì như gian tịnh xá này do Migâra-Matâ xây cất hoàn toàn trống không, không có một con voi nào, không có một con bò cái nào, không có một con ngựa đực nào, không có một con ngựa cái nào, không có vàng cũng chẳng có bạc, hoàn toàn trống không, chẳng có đám đàn ông hay đàn bà nào tụ tập. Gian tịnh xá chỉ duy nhất không-trống-không về cái đặc tính độc nhất [của nó] thiết lập bởi tập thể Tăng Đoàn.”

Đoạn trích dẫn trên đây cho thấy là A-nan-đà vẫn áy náy không biết những gì mình được nghe có đúng như thế hay không. Áy náy tức là còn có một cái gì đó mà mình không hoặc chưa hiểu hết. Tuy nhiên A-nan-đà vẫn cứ thuật lại sự thắc mắc của mình vào dịp kết tập Đạo Pháp lần thứ nhất được tổ chức một năm sau khi Đức Phật tịch diệt. Sự thắc mắc ấy đã được truyền khẩu gần bốn trăm năm trước khi được ghi lại bằng chữ viết trên những tờ lá bối vào thế kỷ thứ I trước Tây lịch ở Tích Lan.

Có thể A-nan-đà cũng muốn thấu hiểu tường tận hơn ý nghĩa của tánh không là gì nên mới nêu lên với Đức Phật thắc mắc của

minh như trên đây, thế nhưng Đức Phật chỉ nói với A-nan-đà rằng Ngài luôn thường trú trong cái tánh không ấy và cho A-nan-đà biết là sự thường trú ấy cũng tương tự như cảm nhận được gian tịnh xá trống không, ngôi làng trống không, khu rừng trống không, không gian trống không, tri thức trống không, hư vô trống không, đây là một sự cảm-nhận không-cảm-nhận, một sự cảm-nhận không hướng vào một chủ đích hay đối tượng nào cả. Đức Phật không hề “mổ xẻ” cái tánh không đó trên mặt trí thức để giải thích cho A-nan-đà mà chỉ cho biết đây là một thể dạng hay một kinh nghiệm cảm nhận mà thôi. Nếu nói theo D.T. Suzuki thì sự “cảm nhận phi-đối-tượng” ấy cho thấy Đức Phật đã hội nhập và đã trở thành MỘT với cái tri thức trống không tuyệt đối và tối thượng bên trong của chính Ngài.

Thế nhưng nếu thuyết phục một người tu tập bình dị như chúng ta hãy cứ hội nhập với cái tri thức trống không của chính mình và để trở thành MỘT với nó thì quả rất khó, bởi vì nếu không hiểu được tánh không là một phương tiện mang lại sự giải thoát mà chỉ nhìn thấy khía cạnh tiêu cực tức là sự trống không

của nó, thì nhất định sẽ khiến cho chúng ta khó tránh khỏi phải sợ hãi. Dù cho không sợ hãi đi nữa thì chúng ta cũng có thể sẽ cảm thấy hoang mang và lo lắng, bởi vì chúng ta không đủ khả năng để cảm nhận được sự trống không tự tại ấy trong tâm thức của chính mình, mà lại xem nó như là một đối tượng bên ngoài để hội nhập vào đấy, tương tự như phải nhảy vào một cái hố trống không và sâu thẳm. Có thể cũng vì lý do đó mà các vị đại sư trong quá khứ thuộc các tông phái và học phái khác nhau đã cố gắng tìm đủ mọi cách để lấp đầy cái hố ấy, nói cách khác là cụ thể hóa “điều bí ẩn” ấy, tức là cái MỘT trong bài viết của D.T. Suzuki hay cái “tánh không tuyệt đối và tối thượng” nêu lên trong bài *Kinh ngắn về Tánh Không*, nhằm để biến nó trở thành một cái gì đó mang tính cách “tích cực” hơn. Nói một cách khác là khoác lên cho tánh không một chiếc áo mới dễ nhận thấy và nắm bắt hơn cho một số người tu tập. Chiếc áo ấy có thể mang tên là Bản-thể-của-Phật, Như Lai Tạng, Phật Tính, Chân Như, Hiện Thức, v.v... Triết học Tây Phương gọi phương pháp này là cách “vật thể hóa” (chosification, reification, objectification...) các khái niệm trừu tượng.

Sau đây là một thí dụ khác về cách “vật thể hóa” khái niệm Bản-thể-của-Phật, tìm thấy trong *Như Lai Tạng Kinh* (*Tathagatagarbha-sutra*) và trong tập *Bảo Tánh Luận* (*Uttaratantra-sastra* còn gọi là *Ratnagotravibhaga*) là hai trong số các văn bản nòng cốt đưa đến sự hình thành của Kim Cương Thừa, đây là chín phương cách so sánh Bản-thể-của-Phật nhằm biến nó trở thành cụ thể hơn:

Bản-thể-của-Phật (Tathagatagarbha) tương tự như:

1- Một pho tượng Phật bên trong một đoá hoa sen héo úa

2- Mật ngọt giữa một bầy ong

3- Một hạt giống bên trong chiếc vỏ cứng

4- Vàng ròng giấu trong đồng rác

5- Một kho tàng chôn kín dưới mặt đất

6- Một mầm cây bên trong hoa quả

7- Một pho tượng Phật trong đồng giả rách

8- Một vị lãnh đạo tương lai trong bụng của một phụ nữ xấu xí và nghèo nàn.

9- Một pho tượng bằng kim loại quý bên trong một khối đất sét.

Pho tượng Phật, mật ngọt hay vàng ròng... chính là cái “tánh không tuyệt đối và tối thượng” nằm bên trong mọi hiện tượng hư ảo và vô thường trong thế giới, từ một hạt bụi cho đến toàn thể vũ trụ.

Thật vậy nếu bảo một người nào đó hãy chuyên cần tu tập để đạt được thể dạng “tánh không tuyệt đối và tối thượng” hay “tánh không của tánh không” thì nhất định sẽ rất khó để chinh phục họ bởi vì có thể họ sẽ không hiểu đây là gì. Thế nhưng nếu bảo họ là sẽ đạt được Bản-thể-của-Phật hay Phật Tính hầu giúp họ trở thành Phật thì may ra có thể thuyết phục họ dễ dàng hơn.

Bures-Sur-Yvette, 11.12.12

Hoang Phong chuyển ngữ

BA VÒNG QUAY CỦA BÁNH XE ĐẠO PHÁP CÙNG SỰ HÌNH THÀNH CỦA KINH ĐIỂN VÀ CÁC HỌC PHÁI PHẬT GIÁO

Sabba danam Dhamma danam jināti

Hiến dâng Sự Thật vượt cao hơn

những hiến dâng khác

Kinh Pháp Cú (Dhammapada, 354)



Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng phân loại và hệ thống hóa toàn bộ giáo huấn của Đức Phật thành ba chu kỳ khác nhau gọi là “ba vòng quay của bánh xe Đạo Pháp” (tridharmacakra) hoặc còn gọi là ba lần Chuyển Pháp Luân. Không nên nhầm lẫn cách phân loại và hệ thống hoá kinh điển theo ba vòng quay này với các lần “ôn tập” hay “kết tập” (samgiti) Đạo Pháp được tổ chức sau khi Đức Phật tịch diệt, với mục đích

chỉnh đốn và bảo tồn sự trung thực của giáo huấn của Ngài. Có ít nhất ba lần kết tập quan trọng được tổ chức trong giai đoạn Đạo Pháp còn được truyền khẩu và sau đó còn có thêm khoảng năm lần kết tập khác, và lần sau cùng đã được tổ chức ở kinh đô Rangoon của Miến Điện vào năm 1950.

Phật Giáo Trung Quốc và Phật Giáo Nhật Bản thì lại không dùng cách phân loại kinh điển trên đây của Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng. Thí dụ Pháp Tướng Tông (Faxiang) của Trung Quốc do Huyền Trang (602-664) sáng lập, tuy vẫn phân chia giáo huấn của Đức Phật thành ba chu kỳ thế nhưng lại căn cứ theo những tiêu chuẩn khác hơn. Hai tông phái Thiên Thai (Tiantai, thế kỷ thứ VI) và Hoa Nghiêm (Huayan, thế kỷ thứ VI-VII) cùng phân loại giáo huấn của Đức Phật thành năm chu kỳ thế nhưng các tiêu chuẩn thì lại không giống nhau. Tuy nhiên điểm đáng ghi nhận hơn cả là hầu hết cả các tông phái và học phái Phật Giáo đều công nhận toàn bộ kinh điển, kể cả các kinh điển xuất hiện muộn, đều mang tính cách chính thống, tức có nghĩa là do chính Đức Phật Tất-đạt-đa Cồ-đàm thuyết

giảng. Duy nhất chỉ có Phật Giáo Theravada là chỉ thừa nhận kinh điển thuộc vòng quay thứ nhất trong số ba vòng quay trên đây là chính thống.

Cách phân loại giáo huấn của Đức Phật thành “ba vòng quay” của Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng tỏ ra khá phù hợp với các diễn tiến và biến đổi của Đạo Pháp theo dòng lịch sử, do đó bài viết này sẽ dựa vào hệ thống trên đây để phân tích một vài đường nét “tiến hóa” chính yếu của Đạo Pháp theo dòng thời gian, và nhân đó sẽ tìm hiểu thêm về tính cách chính thống của kinh sách nói chung cũng như sự hình thành của các tông phái và học phái khác nhau.

1- Vòng Quay Thứ Nhất:

Bốn Sự Thật Cao Quý, Con Đường của Tám Điều Đúng Đắn, Vô Thường và khái niệm không có cái tôi

Đức Phật khởi động bánh xe Đạo Pháp lần đầu tiên tại vườn Lộc Uyển (Mrgadava) ở Ba-la-nại (Varanasi) với các bài thuyết giảng về Bốn Sự Thật Cao Quý (Tứ Diệu Đế), Con Đường của Tám Điều Đúng Đắn (Bát Chính

Đạo) và giáo lý về “không có cái tôi” (Vô Ngã). Trong suốt bốn mươi lăm năm sau đó Đức Phật không ngừng triển khai căn bản giáo huấn trên đây với thật nhiều khía cạnh và cấp bậc khác nhau, nhằm thích ứng với nhiều thành phần người nghe



khác nhau. Sau đây là vài dòng tóm lược phần cốt lõi vô cùng chủ yếu đó của Đạo Pháp.

Khái niệm về Bốn Sự Thật Cao Quý (Catvāryāryasatyani)

Bốn Sự Thật Cao Quý là :

1- Sự thật về khổ đau (dukkhasatya): đó là những thứ khổ đau do vô thường gây ra, như già nua, bệnh tật và cái chết, khổ đau vì không thực hiện được đúng với sự mong muốn của mình, khổ đau vì phải gánh chịu những gì mình không thích.

2- Sự thật về nguyên nhân của khổ đau (dukkhasamudayasatya) : nguyên nhân gây ra khổ đau là sự thèm muốn và mọi thứ xúc cảm bấn loạn phát sinh từ sự u mê và thiếu hiểu biết về bản thể đích thật của chính mình và của mọi sự vật chung quanh.

3- Sự thật về sự chấm dứt khổ đau (nirodhasatya): làm chấm dứt các nguyên nhân mang lại khổ đau là một việc có thể thực hiện được. Loại bỏ được sự u mê tức là sự hiểu biết sai lầm của mình là cách mang lại cho mình niềm an vui và sự an bình của Niết Bàn.

4- Sự thật của Con Đường Cao Quý (Arya-Astangika-Marga): tức là con đường hay phương cách giúp chữa khỏi căn bệnh u mê và thiếu hiểu biết của mình. Căn bệnh ấy hay sự thiếu hiểu biết ấy chính là nguyên nhân gây ra mọi thứ khổ đau. Con Đường Cao Quý đó gồm có Tám Điều Đúng Dẫn (Bát Chính Đạo) cần phải thực hiện.

Khái niệm về Tám Điều Đúng Dẫn (Margasatya)

Tám Điều Đúng Dẫn gồm có:

1- hiểu biết đúng (samyag drsti)

2- suy nghĩ đúng (samyak samkalpa)

3- ăn nói đúng (samyag vac)

4- hành động đúng (samyak karmanta)

5- sinh sống đúng (samyag ajiva)

6- cố gắng đúng (samyag vyayama)

7- chú tâm đúng (samyak smrti) (có nghĩa là ý thức đúng được bản chất của chính mình và mọi sự vật)

8- tập trung tâm thần đúng (samyak samadhi) (có nghĩa là thiền định đúng)

Tám Điều Đúng Dẫn trên đây liên quan đến ba lãnh vực khác nhau: trí tuệ (điều 1 và 2), đạo đức (điều 3, 4 và 5), tâm thần (điều 7 và 8). Đây là ba lãnh vực tu tập chính yếu nhất của tất cả những người Phật Giáo.

Trước hết người tu tập phải thấu triệt thế nào là Bốn Sự Thật Cao Quý, sau đó là bước theo Con Đường của Tám Điều Đúng Dẫn. Dù sao điều quan trọng hơn hết là phải quán thấy được bản chất đích thật của chính mình, bản chất ấy là “không có cái tôi” hay còn gọi là bản chất “vô ngã”. Chữ “ngã” là tiếng Hán, tiếng Phạn là atman, là “cái tôi” hay cái “của

tôi”. Đức Phật dạy rằng “cái tôi” hay “cái ngã” không phải là một thực thể hiện hữu một cách trường tồn và độc lập, mà đơn giản chỉ là một sự tạo dựng tạm thời của tâm thức. Vậy “cái tôi” hay “cái ngã” thật sự là gì?

Khái niệm về cái tôi (atman)

Khi ta trèo lên một cái thang hay đứng trên sân thượng của một tòa nhà nhiều tầng và nhìn xuống đất thì có thể sẽ bị chóng mặt vì sợ ngã, đây là một hình thức phát lộ của “cái tôi”. Ngược lại khi ta đứng trên mặt đất bằng phẳng thì thể dạng ấy của “cái tôi” không hiện ra, ta cảm thấy an tâm hơn, và đây lại là “cái tôi” trong một thể dạng khác đang hiển hiện. Khi băng qua đường ta nhìn bên phải, bên trái, trông trước, trông sau để tránh xe cộ, thể nhưng nếu thấy con đường vắng tanh thì ta an tâm hơn và cứ băng xéo qua đường để đến nơi mình muốn nhanh hơn, đây là cách phát lộ hai thể dạng của “cái tôi” trong hai trường hợp khác nhau. Nếu một người nào đó vu khống hay nói những lời xúc phạm đến mình thì ta bùng bùng nổi giận, hoặc ngược lại nếu người này nói lên những lời tâng bốc thì sẽ khiến mình vui thích, hớn hờ, đây cũng là những

cách phát lộ khác nhau của các “cái tôi”. Nếu một người thanh niên nói với một thiếu nữ một câu tán tỉnh dịu dàng thì cô nàng đỏ mặt, đôi mắt chớp chớp, đây là sự phát lộ của cái tôi nơi người thiếu nữ. Một người thất tình và chỉ muốn tự tử thì đây là “cái tôi” đang xúi dục người ấy. Một người mất trí ngồi khóc hay cười sằng sặc một mình thì đây là một cái tôi lâm vào tình trạng “điên loạn”. Khi trông thấy những thức ăn ngon hay hàng hóa đắt tiền bày bán trong các cửa hàng thì mình muốn được ăn những thức ăn ấy hay chiếm hữu những vật ấy, đây là “cái tôi” biểu lộ sự thèm khát của nó. Một thanh niên trông thấy một cô gái đẹp, thì “cái tôi” sẽ hiện ra xuyên qua một số ý nghĩ nào đó trong đầu. Một thiếu nữ ngắm nhìn chân dung mình trong gương, nghiêng đầu, vén tóc, mỉm cười... để xem mình có duyên dáng hay không, thì đây cũng là cách cố tình biểu lộ “cái tôi” và lo lắng cho những cái “của tôi” của chính mình, v.v. và v.v... Đối với các phản ứng đại loại hiện ra liên tiếp trong tâm thức đưa đến những phản ứng và các cách hành xử thường nhật như trên đây thì đây là “cái tôi” hay cái “của tôi” của chính mình.

Nếu có ai gọi đúng tên mình thì mình quay đầu lại ngay, đây là cách tự đồng hóa tên gọi của mình với “cái tôi” của mình. Cha mẹ tùy hứng sinh ra ta và cũng tùy hứng đặt cho ta một tên gọi. Càng lớn lên cái tên gọi ấy càng ăn sâu và in đậm trên dòng tiếp nối của tri thức và trở nên “cái tôi” của chính mình. Ta tự buộc chặt mình vào cái tên gọi ấy, bám vào nó như một thứ gì đó thuộc gia tài riêng của mình. Nó tạo ra cho ta cái cảm tính chính mình là “chủ nhân ông” của cái tên gọi ấy. Có những chàng mang tên rất oai hùng thế nhưng mỗi khi trông thấy ma hiện hình thì mặt mày xanh mét. Có những nàng mang tên rất dịu hiền thế nhưng mỗi khi cãi nhau tay đôi thì không thua ai cả. Nếu xem cảm tính về cái mờ hỗn tạp ấy gồm có tên gọi và những thứ phản ứng như vừa kể trên đây là “cái tôi” của chính mình thì đây là một sự lầm lẫn to lớn.

Bám víu vào sự tạo dựng sai lầm đó là cách tự giam mình vào những khổ đau của chính mình. Làm giảm bớt đi tác động của các thứ xúc cảm níu kéo ấy và đồng thời phát huy được sự tỉnh giác thì các hình thức ích kỷ mang tính cách bản năng sâu kín ấy của “cái

tôi” cũng sẽ giảm bớt đi. Nếu xóa bỏ được hình ảnh của “cái tôi” do mình tạo dựng ra nhờ cách quán thấy được tính cách cấu hợp tạm thời của năm thành phần (ngũ uẩn) tạo ra một cá thể con người thì tính cách ảo giác và giả tạo của “cái tôi” và cái “của tôi” cũng sẽ hiện ra rõ rệt hơn.

Đức Phật bảo rằng tất cả những thứ ấy không thật, không hiện hữu một cách tự tại và bất biến và cũng không trường tồn. Chúng chỉ là những biểu lộ tạm thời phát sinh từ vô số cơ duyên và điều kiện liên kết với nhau: từ bối cảnh bên ngoài cho đến các xung năng và tác ý bên trong tâm thức cũng như sự vận hành chung của năm thứ cấu hợp tạo ra mỗi cá thể con người.

Tu tập để loại bỏ sự chi phối của “cái tôi” và cái “của tôi” chính là khía cạnh chủ yếu trong giáo lý “vô ngã” mà Đức Phật đã thuyết giảng trong bài kinh *Anattalakkhana-sutta* (Kinh về Giáo Lý Vô Ngã).

Khái niệm về vô thường (anitya)

Ngoài giáo lý về “vô ngã” trên đây Đức Phật còn cho chúng ta thấy một quy luật thiên

nhiên vô cùng phổ quát chi phối toàn bộ sự vận hành của thế giới, đây là bản chất vô thường của mọi hiện tượng, tức là bản chất thường xuyên biến động và đổi thay của mọi sự vật. Bên trong sự chuyển động thường xuyên đó còn tàng ẩn một quy luật vô cùng khắt khe là quy luật của nghiệp hay quy luật nguyên-nhân-hậu-quả luôn chi phối và điều hành toàn bộ thế giới.

Nêu lên tính cách vô thường của mọi hiện tượng là cách mà Đức Phật nhắc nhở chúng ta phải ý thức được sự quý giá của thể dạng con người mà chúng ta đang hiện có, bởi vì trên dòng luân lưu và biến đổi liên tục của tri thức, không mấy khi chúng ta hội đủ điều kiện để đạt được thể dạng con người. Cái thể dạng ấy chỉ xảy ra và chỉ có thể hiện hữu trong một khoảng thời gian thật ngắn. Long Thụ có nói như sau: *“Một con thú muốn hội đủ điều kiện để trở thành con người cũng khó khăn như một con rùa mù lòa lặn ngụp dưới đáy đại dương muốn chui đầu vào một cái ách bằng gỗ nổi trôi trên mặt nước”* (trích trong *Mulamadhyamaka-karika*). Thể dạng con người thật khó để có nó thể nhưng chỉ có thể

dạng ấy mới hội đủ khả năng để hiểu được Đạo Pháp là gì.

Tóm lại trong vòng quay thứ nhất của bánh xe Đạo Pháp Đức Phật đã nêu lên bản chất khổ đau của sự hiện hữu và các khái niệm liên quan đến luân hồi và niết bàn và các nguyên tắc đạo đức liên quan đến hành vi của một cá thể. Các khái niệm này được thiết lập trên nguyên tắc tương phản: tương phản giữa thể dạng trói buộc và khổ đau của “cõi luân hồi” (samsara) và thể dạng an bình và giải thoát của “cõi niết bàn” (nirvana); tương phản giữa tính cách tiêu cực và tích cực trong từng hành động, ngôn từ và tư duy của mỗi cá thể. Sự tương phản phổ quát đó giúp cho mỗi cá thể ý thức được thế nào là một hành động đúng, thế nào là một hành động sai, hầu tự mình kiểm soát lấy hành vi của chính mình. Qua từng hành động, ngôn từ và tư duy mỗi cá thể phải tạo ra những điều tích cực và đạo hạnh, đây là những gì sẽ tác động và ảnh hưởng đến dòng tiếp nối liên tục của tri thức của mình trong hiện tại cũng như trong các kiếp sống tương lai. Đây là căn bản giáo huấn đầy đủ, trọn vẹn và thiết thực của vòng quay

thứ nhất nhằm giúp cho mỗi cá thể nhận thấy Con Đường mà mình phải bước theo.

Căn bản giáo huấn trên đây được gom chung vào hai tạng kinh là *Vinayapitaka* (*Luật Tạng*) và *Suttapitaka* (*Kinh Tạng*). Hai tạng kinh này làm nền tảng cho toàn bộ giáo huấn của Phật Giáo “Nguyên Thủy” còn gọi là Phật Giáo “Tiểu Thừa”. Thật ra cả hai thuật ngữ khá quen thuộc và thông dụng này đều không được chính xác lắm, do đó tốt hơn hết nên gọi tông phái này là Phật Giáo Theravada.

Ngoài hai tạng kinh trên đây, vòng quay thứ nhất còn gồm thêm một tạng thứ ba là *Abhidhammapitaka* (*Luận Tạng*). *Abhidhammapitaka* không hẳn là một tạng kinh, bởi vì những gì ghi chép không phải là những lời giảng huấn của Đức Phật mà chỉ là những lời bình giảng về giáo huấn của Ngài do các vị đại sư sau này soạn thảo. Có một giả thuyết cho rằng một phần những lời bình giảng trong *Luận Tạng* có nguồn gốc rất xưa, từ những thời kỳ truyền khẩu, thế nhưng phần lớn những lời bình giảng đều là những trước tác sau này. Dù sao thì Phật Giáo Theravada vẫn xem các văn bản trong *Luận Tạng* là những

gì thật thiết yếu giúp thấu triệt giáo huấn của Đức Phật, và do đó đã chấp nhận toàn bộ ba tạng kinh trên đây và xem đây là một nền tảng giáo huấn đầy đủ và mạch lạc, không cần phải ghép thêm bất cứ một kinh sách nào khác. Ba tạng kinh trên đây được gọi chung là *Tam Tạng Kinh* (tiếng Pa-li là *Tipitaka*, tiếng Phạn là *Tripitaka*). Dù sao đi nữa thì tất cả các tông phái và học phái Phật Giáo khác cũng đều thừa nhận *Tam Tạng Kinh* của vòng quay thứ nhất là nền móng giáo huấn của Đức Phật và do chính Đức Phật thuyết giảng.

2- Vòng quay thứ hai của bánh xe Đạo Pháp:

Tánh không và Quy Luật Tương Liên

Nếu vòng quay thứ nhất nêu lên bản chất khổ đau của thế giới, các nguyên tắc vận hành của mọi hiện tượng và hậu quả do hành vi của mỗi cá thể tự tạo ra cho mình với mục đích giúp mỗi cá thể ý thức được Con Đường cần phải bước theo, thì vòng quay thứ hai cũng vẫn tiếp tục khai triển sâu rộng hơn căn bản giáo huấn trên đây thế nhưng đồng thời cũng đưa ra nhiều cách diễn đạt mới về căn bản giáo

huấn trên đây và do đó cũng đã đưa đến một số đổi thay nhất là trên phương diện tu tập. Thật vậy vòng quay thứ hai trùng hợp với sự lớn mạnh của Đại Thừa Phật Giáo và sự hình thành của một tông phái mới là Trung Quán Tông. Do đó một số khái niệm liên quan đến Đại Thừa và Trung Quán Tông cũng đã được hình thành, trong số các khái niệm này có lẽ khái niệm về người bồ-tát là quan trọng nhất, ít ra là trên phương diện tu tập.

Trên phương diện giáo huấn, sự kiện quan trọng nhất đã xảy ra trong vòng quay thứ hai là sự hình thành của Trung Quán Tông do Long Thụ sáng lập vào thế kỷ thứ II. Tông phái này đã đánh dấu một giai đoạn phát triển mới trên dòng lịch sử Phật Giáo. Nếu trong vòng quay thứ nhất Đức Phật đã nêu lên tính cách “vô ngã” hay “tánh không” của cá thể con người (pudgalashunyata) thì nét nổi bật nhất trong vòng quay thứ hai là Trung Quán Tông đã mở rộng khái niệm này bằng cách nêu lên tính cách “vô ngã” hay “tánh không” của tất cả mọi hiện tượng (dharmashunyata). Ngoài cách giải thích mở rộng đó về tánh không người ta còn thấy một cách giải thích mới về khái niệm “hai sự

thật” và sự xuất hiện của khái niệm về sự tương liên giữa các hiện tượng (lý duyên khởi).

Khái niệm về tánh không (sunyata)

Khái niệm về tánh không không phải đơn giản chỉ là một thể dạng quán thấy của tâm thức, cũng không phải là một lý tưởng mà người tu tập phải đạt cho bằng được, mà đúng hơn là một phương tiện cụ thể và “thiện xảo” (upaya) giúp người tu tập phát huy khả năng quán thấy cách hiện hữu đích thật của mọi hiện tượng. Thể dạng hiện hữu ấy vượt lên trên sự khẳng định cũng như phủ định, có nghĩa là khi nhìn vào một hiện tượng chúng ta không thể bảo rằng nó “có” hay “không có”, bởi vì “có” hay “không có” cũng chỉ là những biểu hiện tạm thời lệ thuộc vào sự tương tác của vô số các hiện tượng khác. Lúc thì “có” lúc thì “không có” chính là tánh không của tất cả mọi hiện tượng. Quán thấy được tánh không ấy sẽ khiến cho tâm thức của một cá thể không còn bám víu vào sự “hiện-hữu” cũng như “không-hiện-hữu” của mọi sự vật và không còn xem mình là trung tâm của thế giới. Đây cũng là cách mở rộng tình nhân ái và lòng từ bi hầu giúp một cá thể phát huy trí tuệ của mình.

Đức Phật thuyết giảng giáo huấn về tánh không trên đỉnh Linh Thứu ở Rajagrha, và những lời giảng này đã được ghi chép lại trong bộ kinh thật đồ sộ là *Prajnaparamita-sutra* (“*Kinh về sự hiểu biết siêu nhiên*”, dịch âm là *Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa*). Bộ kinh này gồm có nhiều bài kinh được ghép chung và được trình bày với nhiều phiên bản khác nhau, có những phiên bản rút ngắn gồm vài mươi câu nhưng cũng có những phiên bản thật dài gồm vài chục nghìn câu. Nội dung của bộ kinh này là nêu lên sự “hiểu biết siêu nhiên” (prajnaparamita) tức là các kinh nghiệm cảm nhận trực tiếp về tánh không nhờ vào sự chú tâm trong sáng và minh bạch của tâm thức. Sự “hiểu biết siêu nhiên” là sự quán thấy hoàn hảo và đúng thật về hiện thực, phản ánh thể dạng tâm thức nguyên sinh, tự nhiên và sâu kín nhất của chính mình.

Khái niệm về sự tương liên (pratitya-samutpada)

Thật ra thì khái niệm này cũng đã được chính Đức Phật nêu lên trong các kinh *Nidana* và *Mahanidana-sutta* (*Kinh ngắn* và *Kinh dài về Lý Duyên Khởi*), thế nhưng Long Thụ đã triển

khai rộng rãi khái niệm này và đặt vào một vị trí thật quan trọng trong giáo lý của Trung Quán Tông. Khái niệm tương liên (interdependence / lý duyên khởi) nêu lên sự vận hành mang tính cách tương liên, tương kết và tương tạo giữa mọi hiện tượng, chi phối và điều hành bởi quy luật “nguyên-nhân-hậu-quả”. Sự vận hành trôi buộc đó giữa các hiện tượng còn được gọi là “sự tạo tác tương liên” (production interdependante / dependent origination) hay “sự tạo tác do điều kiện mà có” (production conditionnée / conditioned production).

Một cách vắn tắt là tất cả mọi hiện tượng đều mang tính cách cấu hợp nhờ vào sự tương liên và tương kết của vô số hiện tượng khác mà có, và chính các hiện tượng này lại tạo ra những điều kiện cần thiết để làm phát sinh ra các hiện tượng khác. Tóm lại là các hiện tượng níu kéo nhau, xô đẩy nhau để cùng vận hành và chuyển động, tương tự một chuỗi dài các hiện tượng móc nối nhau trong một tình trạng đổi thay bất tận. Sự kiện trên đây cho thấy mọi hiện tượng trong thế giới không do sức mạnh của một vị Trời tối thượng và trường tồn nào cả đã tạo ra, mà chỉ là hậu quả tất yếu mang

lại từ sự tương tác giữa các nguyên nhân và các điều kiện liên hệ với những hiện tượng ấy. Điều này cho thấy rằng chẳng những các hiện tượng đều là cấu hợp và vô thường mà cả các nguyên nhân và điều kiện tạo ra chúng cũng mang bản chất cấu hợp và vô thường.

Khái niệm về hai sự thật (dvasatya)

Nói chung Phật giáo nhìn sự hiện hữu hay hiện thực dưới hai góc cạnh khác nhau gọi là “hai sự thật” hay “hai hiện thực”: “hiện thực tương đối” và “hiện thực tuyệt đối”. Tất cả các học phái lớn như Theravada, Vaibhasika (Tì-bà-sa luận), Sautrantika (Kinh lượng bộ) thuộc vòng quay thứ nhất, Madhyamaka (Trung Quán Tông) thuộc vòng quay thứ hai, và Cittamatra (Duy Thức Học), Vajrayana (Kim Cương Thừa), Thiền Học thuộc vòng quay thứ ba, tất cả đều nêu lên khái niệm này, thế nhưng tất cả lại đều đưa ra các cách giải thích khác nhau. Sau đây là cách giải thích về hai sự thật của Trung Quán Tông.

“Hiện thực tương đối” (samvrtisatya) nguyên nghĩa của nó là “hiện thực bao bọc bên ngoài” còn gọi là “hiện thực quy ước”,

tức là cách biểu lộ bên ngoài của mọi hiện tượng, hay nói một cách đơn giản hơn thì đây là những gì “nhìn thấy bằng mắt”. Thật ra thì những thứ ấy chỉ là những biểu hiện tạm thời phát sinh từ sự tương liên và tương tạo giữa các hiện tượng, chi phối bởi quy luật nguyên-nhân-hậu-quả. Tất cả các hiện tượng nhận biết được qua các biểu hiện bên ngoài như trên đây đều thuộc vào lãnh vực của sự thật tương đối.

“Hiện thực tuyệt đối” (paramarthasatya) hay “hiện thực tối hậu” chỉ định bản chất đích thật của mọi hiện tượng. Những người bình dị thường không nhận biết được sự khác biệt giữa hai sự thật tương đối và tuyệt đối của mọi sự vật, bởi vì họ chỉ cảm nhận được duy nhất hiện thực tương đối xuyên qua các giác quan của họ. Cũng xin nhắc lại là Phật Giáo xem tâm thức cũng là một giác quan và do đó các đối tượng của nó là tư duy và xúc cảm cũng chỉ là những sự thật tương đối.

Trung Quán Tông cho rằng hiện thực tuyệt đối chính là tánh không của tất cả mọi hiện tượng. Tri thức (consciousness) của một cá thể cũng là một hiện tượng và “cái ngã”

hay “cái tôi” do tâm thức tạo dựng ra cũng chỉ là tánh không. Tóm lại hiện thực tuyệt đối hay tánh không chính là cách hiện hữu đích thật hay bản chất tự tại của mọi hiện tượng.

Cũng xin lưu ý là các cách định nghĩa và giải thích khác nhau về hai sự thật hay hai hiện thực là một trong những nguyên nhân và lý do chính yếu nhất đã làm phát sinh ra các tông phái và học phái khác nhau. Đây là một chủ đề khá phức tạp không thể giải thích chi tiết trong khuôn khổ của bài viết này và sẽ chỉ được nhắc lại một cách sơ lược khi trình bày về một số tông phái lớn mang tính cách triết học trong các phần sau.

Khái niệm về người Bồ-tát (bodhisattva)

Khái niệm về người bồ-tát là một trong những khái niệm tiêu biểu của “Đại Thừa” nói chung, tuy nhiên Phật Giáo “Nguyên Thủy” hay Theravada cũng có nêu lên khái niệm này, thế nhưng lại cho rằng phép tu tập của người bồ-tát nhằm đạt được sự Giác Ngộ tối thượng của một vị Phật toàn thiện sẽ vô cùng khó khăn, trong khi đó phép tu tập để trở thành một vị A-la-hán sẽ dễ dàng và thực tế hơn. Thật

vậy người bồ-tát đặt ra cho mình một lý tưởng quá cao, tức là không cầu mong đạt được thể dạng A-la-hán, cũng sẽ không hội nhập vào niết bàn, mà chỉ ước nguyện được trở thành một vị Phật toàn thiện (Samyaksambudha / Chánh đẳng chánh giác Phật) và sau đó cũng sẽ tiếp tục lưu lại trong thế gian này muôn vạn kiếp hầu có thể cứu độ chúng sinh một cách hữu hiệu hơn.

Tóm lại vòng quay thứ hai đánh dấu một giai đoạn phát triển thật quan trọng của Đạo Pháp với sự hình thành của Đại thừa Phật Giáo và học thuyết Trung Quán do Long Thụ sáng lập, một học thuyết mang nhiều khía cạnh triết học thật sâu sắc.

3- Vòng quay thứ ba của bánh xe Đạo Pháp

Bản-thể-của-Phật, tất cả chỉ là tâm thức, ba bản chất của mọi hiện tượng

Vòng quay thứ ba của bánh xe Đạo Pháp đánh dấu một giai đoạn phát triển có thể nói là hưng thịnh nhất của Đạo Pháp với sự xuất hiện của nhiều khái niệm mới và thật căn bản như: “Bản-thể-của-Phật” (Tathagatagarbha),

“tất cả chỉ là tâm thức” (cittamatra), “ba bản chất của mọi hiện tượng” (trilaksana), v.v... Vậy các khái niệm này là gì?

Khái niệm về Bản-thể-của-Phật (Tathagatagarbha)

Nếu trong vòng quay thứ nhất, Đức Phật nêu lên giáo lý về vô ngã tức là không có “cái tôi” và nếu trong vòng quay thứ hai giáo lý này được mở rộng và nêu lên một tầm nhìn mang tính cách thật bao quát liên quan đến sự trống không của tất cả mọi hiện tượng, thì trong vòng quay thứ ba khái niệm về tánh không lại được hình dung theo một chiều hướng hoàn toàn mới mẻ qua những khái niệm thật cụ thể và tích cực gọi là Bản-thể-của-Phật, Phật tính, v.v...

Chúng ta đã thấy trong vòng quay thứ hai trên đây các phép tu tập được hướng vào sự quán thấy tánh không tuyệt đối với mục đích hóa giải một quy luật vô cùng phức tạp và chặt chẽ gọi là “quy luật tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng” trong đó gồm chung quy luật “nhân-quả”, với mục đích nhằm loại bỏ mọi nguyên nhân mang lại

khổ đau, và phép tu tập này được gọi là “con đường tiêu cực”. Trái lại trong vòng quay thứ ba một đường hướng tu tập mới mang tính cách tích cực hơn đã được hình thành. Tánh không tuyệt đối và tối thượng được thay bằng một khái niệm cụ thể hơn, đó là Bản-thể-của-Phật còn gọi là Như Lai Tạng, Phật tính, Chân Như, Hiện Thực, Pháp Thân, v.v... Phép tu tập này gọi là “con đường tích cực”.

Sự cụ thể hóa hay “vật thể hóa” (chosification / reification) tánh không để biến nó trở thành Bản-thể-của-Phật là một sự kiện vô cùng quan trọng giúp người tu tập phát lộ dễ dàng hơn các thể dạng tâm thần cần thiết cho việc biến cải tâm thức của mình, tương tự như không gian thật cần thiết để giúp cho mọi hiện tượng có thể hiển hiện dưới muôn ngàn hình sắc khác nhau. Tóm lại cách quán nhìn linh động và tích cực đó về tánh không mang lại cho người tu tập những khả năng thiết yếu giúp mình hình dung ra các thể dạng vượt lên trên cả hai đặc tính vừa trống-không lại vừa không-trống-không của mọi hiện tượng, nói một cách khác là vượt lên trên sự hiện-hữu và phi-hiện-hữu của

hiện thực, kể cả các thứ nhãn hiệu bằng ngôn từ quy ước mà chúng ta đem gán cho chúng. Đây cũng chính là cách giúp cho người tu tập hiểu được ý nghĩa của một câu thật nổi tiếng trong Tâm Kinh: *“Trống không là hình tướng, hình tướng là trống không”*.

Trong vòng quay thứ hai tánh không được xác định bởi các cách lý luận dựa vào nguyên tắc bất hợp lý gọi là tứ đoạn luận do Long Thụ đưa ra. Các cách lý luận này được xem như là một phương tiện giúp người tu tập phá vỡ mọi sự tạo dựng của tâm thức dựa vào sự hiểu biết công thức và quy ước. Thật vậy chỉ khi nào loại bỏ được mọi hình thức hiểu biết áp đặt bởi nguyên tắc nhị nguyên - có nghĩa là phải có chủ thể hiểu biết và đối tượng để hiểu biết - thì khi đó bản chất của hiện thực mới có thể hiện ra được. Chính đây là cách mà căn bản giáo huấn trong vòng quay thứ ba đã cho rằng bản chất ấy của hiện thực cũng chính là bản chất nguyên sinh phi-nhị-nguyên của tâm thức. Sự nhất thể ấy giữa hiện thực và tâm thức mang tính cách rất thực và tròn đầy và được xem là sự “viên mãn của tánh không” (plenitude of emptiness). Thể dạng tâm thức

quán thấy được, hay cảm nhận được sự tròn đầy (plenitude / fullness) ấy của tánh không chính là Bản-thể-của-Phật hay Phật tính.

Sự chuyển hướng này của vòng quay thứ ba vừa mang tính cách thực dụng lại vừa mang những khía cạnh tâm lý học thật tinh tế, và cũng đã báo hiệu rõ rệt sự xuất hiện của các tông phái lớn là Duy Thức Học, Kim Cương Thừa và Thiền Học. Ngoài ra khái niệm về Bản-thể-của-Phật hay Như Lai Tạng, Phật Tính, Pháp Thân... còn tàng ẩn bên trong nó một thể dạng thiêng liêng nào đó. Chính tính cách thiêng liêng này đã ảnh hưởng đến các phép tu tập và đã làm phát sinh ra nhiều hình thức nghi lễ đủ loại và do đó cũng đã góp phần tích cực chuyển dần Đạo Pháp của Đức Phật trở thành một tôn giáo theo ý nghĩa ngày nay.

Khái niệm Bản-thể-của-Phật chỉ bắt đầu được nêu lên thật rõ ràng và dứt khoát kể từ thế kỷ thứ III trong các kinh như: *Tathagatagarbha-sutra* (*Như Lai Tạng Kinh*, khoảng đầu thế kỷ thứ III), *Shrimaladevishimhanada-sutra* (*Kinh về hoàng hậu Maladevi và tiếng rống của sư tử*, còn được gọi tắt là *Thắng Man Kinh*), *Avatamsaka-sutra* (*Hoa Nghiêm Kinh*,

thế kỷ thứ III)... Ngoài ra khái niệm về Phật Tính hay Bản-thể-của-Phật cũng đã được đặc biệt chú trọng và triển khai thật sâu rộng trong tập luận *Uttaratantra-sastra* còn gọi là *Ratnagotravibhaga* (*Bảo tính luận*, thế kỷ thứ IV hay thứ V). Theo truyền thuyết thì tập luận này do Phật Di Lặc trao truyền cho Vô Trước khi vị này lên viếng khung trời Đâu Suất. Sau đó Vô Trước đã ghi lại bằng chữ viết vào thế kỷ thứ IV. Thế nhưng tập luận này lại biến mất rất sớm và chỉ được tìm thấy sáu thế kỷ sau, tức là vào thế kỷ XI, và cũng đã được dịch sang tiếng Tây Tạng vào thế kỷ này. Thế nhưng theo Phật Giáo Trung Quốc thì tập luận trên đây được trước tác bởi một vị đại sư người miền Nam nước Ấn là Sthiramati (kinh sách tiếng Hán gọi là ngài An Huệ, 475-555) và đã được dịch sang Hán ngữ vào năm 511. Sở dĩ nêu lên một vài chi tiết về trường hợp khá tiêu biểu trên đây là để cho thấy truyền thuyết và các dữ kiện lịch sử thường đan vào nhau trên dòng lịch sử phát triển của Phật Giáo. *Uttaratantra-sastra* là một tập luận trình bày thật sâu sắc các phẩm tính liên quan đến Bản-thể-của-Phật. Tập luận này cũng là một trong

những văn bản chính yếu nhất đưa đến sự hình thành của Kim Cương Thừa.

Khái niệm về Bản-thể-của-Phật hay Phật tính cũng đã được trình bày chi tiết trong kinh *Lankavatara-sutra* (*Nhập Lăng Già Kinh*) và kinh này được xem như do chính Đức Phật thuyết giảng khi Ngài đến Tích Lan. Thế nhưng dựa vào một số dữ kiện lịch sử thì kinh này có thể đã được trước tác nhiều lần kể từ thế kỷ thứ I đến thứ III. Dù sao thì kinh này cũng cho thấy thật rõ rệt là nội dung thuộc giáo huấn của vòng quay thứ ba, và bản dịch tiếng Hán đầu tiên của kinh này đã được thực hiện vào năm 443, tức cũng trùng hợp với vòng quay thứ ba. *Lankavatara-sutra* cũng là bộ kinh mà sau này Bồ-đề Đạt-ma đã dùng làm nền tảng để thiết lập Thiền Tông tại Trung Quốc.

Phật Tính cũng đã được triển khai trong kinh *Mahaparinirvana-sutra* (*Đại Bát Niết Bàn Kinh*, đầu thế kỷ thứ III) và trong kinh *Sanmdhinirmocana-sutra* (*Giải thâm mật kinh*, thế kỷ thứ I-III) là một bộ kinh căn bản của Duy Thức Học (Cittamatra). Các phiên bản sơ khởi và xưa nhất của kinh này có thể

đã được trước tác từ thế kỷ thứ I hay thứ II, phiên bản sau cùng được hoàn tất vào thế kỷ thứ III và Vô Trước cũng có viết một tập bình giải về kinh này vào thế kỷ thứ IV.

Khái niệm “tất cả đều là tâm thức” (cittamatra)

Một sự diễn đạt mới và quan trọng thứ hai về Đạo Pháp thuộc vòng quay thứ ba là khái niệm cho rằng “tất cả đều là tâm thức”. Điều này có nghĩa là mỗi khi tri thức nhận biết được một hiện tượng nào đó thì tức khắc nó dán ngay lên hiện tượng đó một nhãn hiệu và xem hiện tượng ấy thuộc vào lãnh vực bên ngoài nó và hoàn toàn cách biệt với nó. Thí dụ những dòng chữ này mà chúng ta đang đọc trên màn ảnh máy vi tính và tưởng rằng đây là một thực thể cách biệt không liên hệ gì với tri thức của chính mình, bởi vì đó chỉ là một bài viết của một người tên là X hay Y nào đó. Thế nhưng tính cách bên ngoài ấy chỉ là một khái niệm đơn thuần, hay nói cách khác là một sự “tưởng tượng”, bởi vì đây chỉ là một nhãn hiệu phát sinh trong tâm thức người đọc và do chính người đọc đã gán cho

những gì mà mình đang đọc. Sự thấu triệt mà mỗi người đọc tiếp nhận được đều mang tính cách cá biệt, sự thấu triệt đó đã được nhào nặn và biến đổi trong tâm thức của từng người và đã trở thành một sản phẩm của tâm thức của chính người ấy. Vô Trước có viết một câu như sau: “Tùy theo vị thế của mình, các thiên nhân, con người, súc vật hay quỷ đôi khi đối diện với một đối tượng duy nhất đều phát lộ những tư duy hoàn toàn khác biệt nhau. Do đó có thể kết luận rằng đối tượng không thật sự hiện hữu”.

Những dòng chữ này mà người đọc đang đọc trên màn ảnh máy vi tính trước mặt mình chỉ là một sản phẩm hay một sự tạo dựng lệ thuộc vào vô số nguyên nhân và điều kiện: chẳng hạn như những gì thuộc vào người viết thí dụ như học vấn, sức khỏe, quyết tâm, xúc cảm trong lòng của người ấy..., và những gì thuộc vào người đọc như cơ duyên, sự tò mò, thì giờ rảnh rỗi, cũng như khả năng chú tâm của mình. Đây là chưa nói đến những điều kiện vật chất như chiếc máy vi tính, mạng lưới Internet, v.v. và v.v... Những gì vừa trình bày chính là bản chất lệ thuộc và cấu hợp của

những dòng chữ này. Mặc dù chúng có vẻ như thuộc bên ngoài và khác với tâm thức của mỗi người, thế nhưng tri thức nhận biết được chúng cũng như đối tượng mà chính cái tri thức ấy nhận biết được - tức là các dòng chữ này - thật ra không hàm chứa một sự hiện hữu tự tại nào cả. Sự hiện hữu của chúng chẳng những không mang một thực thể nào mà thật ra chỉ là những biểu hiện của tánh không. Những biểu hiện của sự trống không ấy chính là “bản chất được thiết đặt một cách hoàn hảo” của mọi hiện tượng bên trong tâm thức của mỗi cá thể.

Tất cả kinh điển thuộc vòng quay thứ ba của bánh xe Đạo Pháp đều nói lên khái niệm trên đây: tất cả những gì mà chúng ta quán nhận được, hình dung ra được đều là tâm thức. Trong kinh *Dashabhumika-sutra* (*Thập Địa Kinh*, ch.VI, phẩm 3) có một câu như sau: “Tất cả những gì hiện hữu trong tam giới nhất thiết chỉ là tâm thức đơn thuần” (tam giới ở đây có nghĩa là ba cõi của luân hồi: dục giới, sắc giới và vô sắc giới). Thiết nghĩ đây là một câu kinh vô cùng quan trọng. Vị đại sư Thái Lan thật uyên bác là Buddhadasa khi thuyết giảng về luân hồi, tam giới, v.v... đều cho rằng

tất cả những thứ ấy chỉ là những thể dạng khác nhau thuộc vào quá trình vận hành liên tục của tâm thức, và đây cũng là một cách hiểu về luân hồi và tam giới dưới góc cạnh của khái niệm “tất cả đều là tâm thức”.

Kinh sách tiếng Việt gốc Hán ngữ gọi khái niệm này là “vạn sự do tâm tạo”, thế nhưng nếu dịch chữ “cittamatra” là “vạn sự do tâm tạo” thì không được sát nghĩa lắm. Thí dụ tách nước đặt trên bàn trước mặt ta không do tâm thức “tạo ra” nó, mà đây chỉ là một sự “nhận biết” và “diễn đạt” của tâm thức, mang bản chất tâm thức, thuộc tâm thức và ở bên trong tâm thức, nhằm áp đặt cho một thứ gì đó ở bên ngoài, tách nước mà chúng ta nhận biết được trong tâm thức chỉ đơn thuần là một khái niệm, một sự tạo dựng của tâm thức bên trong tâm thức.

Duy Thức Học mang hai tên gọi khác nhau: nếu căn cứ vào nền tảng giáo lý thì gọi là Cittamatra (tất cả là tâm thức / đơn thuần chỉ là tâm thức), hoặc căn cứ vào các phép tu tập tức là các cách ứng dụng vào việc thiền định thì gọi là Yogacara (Du-già thiền định). Duy Thức Học cũng còn được

gọi là Vijnanavada (Học Phái Tri Thức) hoặc Vijnaptimatra (Duy nhất chỉ có tư duy). Sở dĩ mạn phép dài dòng vì nếu hiểu đúng được ý nghĩa một thuật ngữ thì cũng có thể đã giúp mình hình dung ra được phần nào nội dung của khái niệm ấy.

Ngoài hai khái niệm mới là “Phật tính” và “tất cả đều là tâm thức” vòng quay thứ ba của bánh xe đạo Pháp còn cho thấy một khái niệm mới khá quan trọng khác nữa đó là khái niệm về “ba bản chất” của mọi hiện tượng.

Khái niệm về “ba bản chất” (trilaksana)

Nếu trong vòng quay thứ hai các hiện tượng được xem là ảo giác và chỉ hiện hữu nhờ vào sự tương liên, tương tác và tương tạo giữa chúng với nhau, thì trong vòng quay thứ ba các hiện tượng được xem có ba bản chất khác nhau:

- bản chất hoàn toàn mang tính cách tưởng tượng (*parikalpitasvabhava*): thí dụ tri thức tưởng tượng ra một cái “ngã” mang tính cách cá thể. Cái ngã đó giữ một vai trò chủ động nhằm gán cho mọi hiện tượng một sự “hiện hữu thật”.

- bản chất lệ thuộc (*paratantrasvabhava*): tức là sự lệ thuộc giữa nguyên nhân và hậu quả, nói cách khác là tính cách lệ thuộc hay trói buộc giữa các hiện tượng với nhau. Tóm lại là “mỗi” hiện tượng thật ra biểu trưng cho cả một tổng thể kết nối gồm vô số các hiện tượng cấu hợp tương kết với nhau để tạo ra “nó”.

- bản chất được thiết đặt một cách hoàn hảo (*parinispannasvabhava*): có nghĩa là các hiện tượng nhận biết đúng như thế trong bối cảnh tương liên của nó. Hiện tượng ấy đúng thật là như thế, không có bất cứ một sự diễn đạt mang tính cách “giả tạo” hay “tưởng tượng” nào được ghép thêm cho nó. Có thể hiểu “bản chất thiết đặt một cách hoàn hảo” như là “bản chất đích thật” của các hiện tượng.

Bộ kinh căn bản của Duy Thức Học là kinh *Samdhinirmocana-sutra* (*Giải Thâm Mật Kinh*) có đưa ra một thí dụ rất cụ thể và dễ hiểu: thí dụ một tinh thể pha lê trong suốt được đặt lên trên một tấm vải màu xanh. Ánh sáng phản chiếu từ tấm vải màu xanh xuyên qua khối tinh thể khiến cho nó phát ra màu xanh. Hiện tượng hay sự cảm nhận về khối

tinh thể màu xanh mang “bản chất lệ thuộc” (*paratantrasvabhava*). Nếu chúng ta cho rằng khối tinh thể là màu xanh có nghĩa là tự nó “có” màu xanh thì đây là một sự tưởng tượng, một sự diễn đạt của tâm thức, ảnh hưởng bởi sự cảm nhận sai lầm về màu xanh của khối tinh thể. Vì vô minh chúng ta cho rằng khối tinh thể có màu xanh, thế nhưng đây chỉ là một sự tưởng tượng (*parikalpitasvabhava*). Sau khi quan sát cẩn thận thì chúng ta nhận thấy khối tinh thể sở dĩ có màu xanh là vì tấm vải bên dưới có màu xanh, thật sự ra thì khối tinh thể vẫn trắng tinh và trong suốt. Do đó ảo giác cho rằng khối tinh thể là một viên “ngọc bích” hiện ra trong tâm thức của chúng ta trước đây cũng sẽ hoàn toàn bị loại bỏ. Sự loại bỏ bản chất lệ thuộc và tưởng tượng ấy sẽ giúp cho tâm thức nhận biết được “bản chất được thiết đặt một cách hoàn hảo” (*parinispannasvabhava*) về khối tinh thể.

Tóm lại căn bản giáo lý thuộc vòng quay thứ ba của Đạo Pháp cho thấy một sự chuyển hướng thật toàn diện. Nếu tánh không và mọi hiện tượng trong thế giới được nhìn qua một góc cạnh khá tiêu cực trong vòng quay thứ

hai (tất cả chỉ là trống không tuyệt đối), thì cả ba khái niệm mới trong vòng quay thứ ba là “Phật tính”, “tất cả đều là tâm thức” và “ba bản chất” đều mang một khía cạnh rất thật và tích cực nào đó: một hạt bụi cũng có Phật tính, “tri-thức-căn-bản-của-tất-cả” là thể dạng đích thật của tâm thức, bản chất được thiết đặt một cách vững chắc là bản chất đích thật của mọi hiện tượng.

Nói chung vòng quay thứ ba đặt nặng vai trò của tâm thức trong mọi sự diễn đạt về thế giới hiện tượng bên ngoài và cả sự vận hành của chính nó. Khuynh hướng diễn đạt này đã khoác lên cho Đạo Pháp nhiều khía cạnh tâm lý học vô cùng sâu sắc và tinh tế. Trong khi đó thế giới Tây Phương phải chờ đến cuối thế kỷ XIX sang đầu thế kỷ XX mới bắt đầu chấp chững tìm hiểu sự vận hành của tâm thức là gì và đưa ra khái niệm về tiềm thức (subconsciousness) qua các công trình khảo cứu của Sigmund Freud, Carl Jung...

Dưới đây là bảng tóm lược các điểm chính yếu thuộc ba vòng quay của bánh xe Đạo Pháp:

Bảng tóm lược ba vòng quay của bánh xe Đạo Pháp

Vòng quay thứ I (Đức Phật tại thế)	Vòng quay thứ II (thế kỷ thứ I trước Tây Lịch đến thế kỷ thứ III)	Vòng quay thứ III (thế kỷ thứ III-IV đến thế kỷ thứ V-VI và sau đó)
giáo lý: Vô Ngã (Anatman) - Bốn sự thật cao quý (Tứ Diệu Đế) - Không có cái tôi (vô ngã)	giáo lý: Tánh Không (Sunyata) - Tánh không (sunyata) - Hiện tượng tương liên (lý duyên khởi)	giáo lý: Bản-thể-của-Phật (Tathagatagarbha) - Phật tính hay Bản-thể-của-Phật (Tathagatagarbha) - Ba đặc tính của các hiện tượng (trilaksana) - Tất cả đều là tâm thức (cittamatra) - Tri-thức-căn-bản-của-tất-cả (Alayavijnana)
Nền móng giáo lý của Theravada	nền móng giáo lý của Đại Thừa (trong các thế kỷ đầu tiên khi mới được hình thành)	nền móng giáo lý của Duy Thức Học, Thiền Học, Kim Cương Thừa (Đại Thừa nói chung sau thế kỷ thứ III)
- Bản chất của cõi luân hồi (<i>samsara</i>) là khổ đau (<i>dukkha</i>) - Loại bỏ ảo giác của cái tôi (<i>atman</i>) có nghĩa là niết-bàn (<i>nirvana</i>)	- Cõi luân hồi (<i>samsara</i>) đối nghịch lại với cõi niết-bàn (<i>nirvana</i>) - Tánh không là bản chất tối hậu của mọi hiện tượng	- Thể dạng viên mãn (tròn đầy) của tánh không. - Các hình thức cụ thể hóa và thiêng liêng hóa tánh không: bản-thể-của-Phật, Như Lai Tạng, Phật Tính, Chân Như, Hiện Thực, Pháp Thân, Ánh sáng trong suốt, Trí Tuệ của Phật, Mạn-đà-la, v.v...

Kinh điển chính yếu:	Kinh điển chính yếu:	Kinh điển chính yếu:
- <i>Dhammacakkha-sutta</i> (Kinh Chuyển Pháp Luân) - <i>Satipatthana-sutta</i> (Kinh Tứ Niệm Xứ) - <i>Dhammapada</i> (Kinh Pháp Cú)	- <i>Shalistamba-sutra</i> (Đạo Can Kinh / Kinh về cọng lúa) - <i>Prajnaparamita-sutra</i> (Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh) - <i>Vimalakirtinirdesa-sutra</i> (Duy-ma-cật Sở Thuyết Kinh)	- <i>Lankavatara-sutra</i> (Nhập Lăng-già Kinh) - <i>Avatamsaka-sutra</i> (Hoa Nghiêm Kinh) - <i>Sandhinirmocana-sutra</i> (Giải thâm mật Kinh) - <i>Mahaparinirvana-sutra</i> (Đại Bát Niết-bàn Kinh)

Bảng liệt kê trên đây cho thấy kinh sách và căn bản giáo huấn của Đức Phật được phân loại và sắp xếp thành ba chu kỳ khá rõ rệt. Các chu kỳ thứ hai và thứ ba cho thấy nhiều nét điển đạt mới so với giáo huấn căn bản của vòng quay thứ nhất, do đó cũng đã làm phát sinh ra nhiều tông phái và học phái khác nhau. Nếu đứng trên phương diện thuần túy lịch sử thì vòng quay thứ nhất biểu trưng cho căn bản giáo huấn của Đức Phật do chính Đức Phật thuyết giảng khi còn tại thế. Giáo huấn trong hai vòng quay thứ hai và ba gồm những cách điển đạt mới về Đạo Pháp và một số các khái niệm mới đã được phát sinh sau này song song với sự hình thành và phát triển của Đại Thừa Phật Giáo.

Thế nhưng Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng không căn cứ vào yếu tố thời gian như trên đây khi thiết lập cách phân loại kinh điển thành ba chu kỳ và khẳng định rằng tất cả các kinh điển đều chính thống và do chính Đức Phật Thích-ca Mâu-ni thuyết giảng. Ngoại trừ Phật Giáo Theravada, hầu hết các các tông phái và học phái Phật Giáo khác cũng đều chấp nhận như thế. Vậy chúng ta phải hiểu vấn đề này như thế nào?

4- Tìm hiểu sự chính thống trong kinh sách Phật Giáo

Sự hình thành của các học phái và tông phái

Tính cách chính thống của kinh sách Đại Thừa được hiểu hay giải thích bằng nhiều cách khác nhau.

Theo Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng như đã nói đến trên đây thì chính Đức Phật đã thuyết giảng các kinh Đại Thừa, thế nhưng chỉ giảng cho một số đệ tử hội đủ khả năng lĩnh hội. Các kinh này sau đó được cất giữ và chỉ được tiết lộ khi thời cơ thuận lợi, tức là vào lúc mà nhiều người có thể hiểu được các

kinh ấy. Nói chung các kinh Đại Thừa do Đức Phật thuyết giảng đã được “giấu kín” ngay sau đó. Nhờ vào các cảm ứng thiêng liêng một số đại sư sau này đã phát hiện ra nơi giấu các kinh điển ấy. Trên thực tế sự kiện này cũng đã từng xảy ra ở Ấn Độ và Tây Tạng. Nhiều kinh sách xưa đã được “khám phá” trong suốt lịch sử Phật Giáo ở các quốc gia này. Dù sao cũng có thể nghĩ rằng trong các giai đoạn lịch sử nhiều nhưng một số kinh sách có thể đã được các người tu hành cất giấu trong những nơi kín đáo để bảo tồn hầu lưu lại cho các thế hệ về sau.

Hãy đưa ra thí dụ về *Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa*. Trong kinh này có kể lại rằng Đức Phật ngồi yên và lắng sâu vào thiền định bên cạnh vị đệ tử Xá Lợi Phất (Sariputra) và đã truyền cảm ứng của mình sang cho vị này nhằm giúp vị này trả lời các câu hỏi của Bồ-tát Quán Thế Âm (Avalokitesvara). Theo truyền thuyết thì sau đó kinh này đã được Long Thần (Naga) giấu kín trong lòng đất sâu và các vị Thiên Nhân (deva) cất giữ trên cõi thiên. Long Thần và các Thiên Nhân chỉ tiết lộ cho Long Thụ biết vào thế kỷ thứ II, và nhờ

đó Long Thụ đã đưa kinh này trở lại thế gian. Thế nhưng theo các dữ kiện lịch sử thì bộ kinh đồ sộ này đã được trước tác làm nhiều lần, liên tục từ giữa thế kỷ thứ I trước Tây Lịch cho đến thế kỷ thứ IV.

Dù sao thì việc khám phá những văn bản dấu kín cũng không thể giải thích hết được tất cả số kinh sách xuất hiện muộn. Nếu phân tích cẩn thận thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy trên phương diện thuật ngữ và cách diễn đạt mỗi văn bản đều phản ánh ít nhiều tính cách “thời đại” khi văn bản ấy được thực hiện, đây cũng là một tiêu chuẩn để xác định một văn bản đã được trước tác vào thời kỳ nào trong lịch sử phát triển Phật Giáo.

Ngoài ra thiết nghĩ cũng cần nêu lên một đặc tính hết sức đặc thù của nền văn hóa Ấn Độ là sự bất chấp các giá trị lịch sử của một sự kiện hay một biến cố lịch sử xảy ra. Các nhà sử học Tây Phương và cả của Ấn Độ ngày nay đều “điên đầu” khi nhìn vào lịch sử lâu đời của vùng đất này, nhất là vào những thời kỳ cổ đại. Nền văn hóa Ấn Độ chỉ quan tâm đến giá trị tâm linh và “sự thật” trong các truyền thống và không hề chú ý - nếu không muốn

nói là hoàn toàn bất chấp - đến yếu tố thời gian. Bằng chứng hiển nhiên là các niên biểu liên quan đến Đức Phật cũng như các nhân vật và các triều đại lịch sử cổ đại của nước Ấn không được ghi chép cẩn thận. Đây cũng là một điểm trái ngược lại với nền văn hóa Trung Quốc luôn quan tâm đến sự chính xác lịch sử. Một thí dụ điển hình là nhiều kinh sách hay văn bản tiếng Phạn không mang một mốc thời gian nào cả, thế nhưng các bản dịch sang tiếng Hán thì đều được ghi rõ niên biểu và cả tên người dịch.

Tuy nhiên cũng còn có một cách giải thích khác khá hài hòa và mang tính cách thiêng liêng hơn, ít ra là đối với những người Phật Giáo đã đặt hết lòng tin của mình nơi Đức Phật và giáo huấn của Ngài. Họ tin rằng Đức Phật sau khi đạt được Giác Ngộ đã vượt ra khỏi các kích thước và các điều kiện trói buộc của không gian và thời gian trong thế giới luân hồi. Ngài có thể hiện ra dưới các thể dạng của Tam Thân (Trikaya) để tiếp tục thuyết giảng Đạo Pháp cho chúng sinh. Tam Thân gồm có:

- Pháp Thân (Dharmakaya) hay Thân Đạo Pháp, có nghĩa là “Thân Tánh Không của

một vị Giác Ngộ” khi đã vượt thoát khỏi vòng sinh tử. Đức Phật có nói như sau trong kinh *Vajracchedika-prajnaparamita-sutra* (Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh): “Bất cứ ai nhìn Ta qua hình tướng của Ta, nghe thấy tiếng nói của Ta thì đấy là cách mà người ấy bước vào con đường sai lầm và sẽ không thể [thực sự] trông thấy được Như Lai. Người ta chỉ có thể nhận ra được chư Phật xuyên qua Đạo Pháp của họ, bằng khả năng hướng dẫn của họ phát sinh từ Thân Đạo Pháp, thế nhưng bản chất đích thật của Đạo Pháp [nhất thiết] không phải là một đối tượng để tìm hiểu và cũng không có ai có thể xem đấy như là một đối tượng được [để mà tìm hiểu nó]” (theo bản dịch của Philippe Cornu).

- Báo Thân (Sambhogakaya) là “Thân mang lại an vui và để cùng thụ hưởng với người khác” (Corps de Jouissance / Reward Body, Enjoyment Body / còn gọi là Thụ Dụng Thân). Chữ *sambhoga* trong tiếng Phạn và tiếng Pa-li có nghĩa là: *cùng thụ hưởng, cùng sống với, cùng hòa mình với...*). Tóm lại Báo Thân tức là thân hình tướng (rupakaya) đầu tiên của Đức Phật và các thân “hình tướng”

khác hiển hiện ra sau này. Báo thân là kết quả mang lại từ sự tích lũy đạo hạnh, là các biểu hiện bên ngoài của Thân Đạo Pháp, nhằm thích ứng với các nhu cầu đa dạng của chúng sinh. Báo thân hiện ra dưới muôn nghìn thể dạng khác nhau và mang nhiều phẩm tính khác nhau. Chỉ có những vị A-la-hán hay Bồ-tát ở ba cấp bậc địa giới cao nhất - trong số mười địa giới hay “thập địa” - mới có thể trông thấy và nhận biết được các thể dạng ấy cũng như các phẩm tính ấy của Báo Thân.

- Ứng Thân (Nirmanakaya) là các thể dạng hiển hiện của Pháp Thân, thúc đẩy bởi lòng Từ Bi đối với chúng sinh. Ứng thân có thể hiển hiện qua những hình tướng thật xác thực và thật đa dạng trong tất cả mọi lãnh vực của thế giới luân hồi, nhằm mục đích thích nghi với các nhu cầu của chúng sinh trong từng bối cảnh. Ứng thân được xác định theo ba cấp bậc khác nhau:

+ Ứng Thân tối thượng (Uttamanirmakaya) tức là Ứng Thân của chính Đức Phật Thích-ca Mâu-ni trên hành tinh này.

+ Ứng thân dưới những “thể dạng phát tán bằng đủ mọi hình sắc” (janmanirmakaya),

thí dụ từ các vị thiên nhân cao cả chẳng hạn như Thiên Đế (Indra / vị Thần Linh cao nhất của đạo Bà-la-môn) cho đến các loài cầm thú, chim chóc, hoặc cũng có thể rất giản dị như một nhịp cầu bắc ngang sông, một dòng suối mát hay một gốc cây xanh...

+ Ứng thân hiện ra dưới thể dạng các nghệ nhân và các sáng tạo nghệ thuật (silpinnirmakaya) hoặc một số các vật thể mang tính cách thiêng liêng và mầu nhiệm. Nói cách khác thì đây là cách biểu hiện và phát tán của chư Phật xuyên qua các nghệ nhân và các tác phẩm sáng tạo của họ, chẳng hạn như các người tạc tượng và các pho tượng, các nhạc sĩ và các khúc nhạc do họ sáng tác, v.v.... nhằm mục đích giúp đỡ chúng sinh bằng các sáng tạo nghệ thuật của họ, chẳng hạn như kinh sách có kể câu chuyện về một người tấu nhạc thần của cung Trời Đế Thích nhằm thuần hóa con quỷ càn-thát-bà (gandharva). Chiêm ngưỡng một pho tượng, ngắm nhìn một bức tranh hay lắng nghe một khúc nhạc, một tiếng chuông ngân... đôi khi cũng có thể làm cho tâm hồn chúng ta lắng xuống và mang chúng ta đến gần với chư Phật hơn.

Những gì vừa trình bày trên đây thiết nghĩ có thể giúp chúng ta hình dung được Tam Thân Phật là gì. Tam Thân của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni cũng như của các vị Phật khác đã vượt qua không gian và thời gian để bằng bạc khắp nơi, thấm sâu vào lòng của các vị đại sư trong quá khứ như Long Thụ, Vô Trước, Trần Na, Bồ-đề Đạt-ma, Tịch Thiên, Đạo Nguyên... và cả Đức Đạt-lai Lạt-ma ngày nay. Sự hiện diện sâu kín và tỏa rộng đó của Tam Thân Phật đã làm rung động con tim của họ, khai mở tâm trí cho họ, tạo ra những âm hưởng thật thiết tha trong lòng họ, phản ánh qua những lời giảng huấn của họ và cũng đã trở thành chính họ.

Thật vậy bánh xe Đạo Pháp nào có dừng lại ở vòng quay thứ ba đâu, mà vẫn còn đang lăn vào thế giới Tây Phương hôm nay để mang theo với nó những lời giảng huấn của Đấng Thế Tôn. Có phải là những lời giảng ấy đang hiện lên trên những trang sách còn thơm mùi mực bằng các ngôn ngữ Tây Phương và cả trên các trang web đang được truyền đi trên khắp hành tinh này hay chăng? Thật vậy tất cả những gì tinh khiết phát hiện từ sự chân thật

khơi động bởi lòng từ bi sâu kín trong con tim của tất cả chúng ta đều là những biểu hiện và phát tán của Tam Thân Phật, đều mang tính cách ***chính thống*** và ***hoàn toàn trung thực*** với Đạo Pháp của Đấng Thế Tôn.

Tuy nhiên và dù sao đi nữa chúng ta cũng không cần phải cố gắng tìm mọi cách để giải thích và chứng minh tính cách chính thống của các kinh sách xuất hiện muộn. Thật vậy cứ mạnh dạn nhìn thẳng vào các dữ kiện lịch sử và suy luận dựa vào sự hiểu biết khoa học ngày nay cũng thừa đủ để giúp chúng ta tìm thấy một sự mạch lạc nào đó trong toàn bộ kinh điển Phật Giáo.

Sự tiến hóa của Đạo Pháp qua khía cạnh lịch sử

Khái niệm về sự tương liên giữa mọi hiện tượng (pratityasamutpada / interdependence / lý duyên khởi) và quy luật vô thường (anitya / impermanence) cho thấy rằng không có bất cứ một hiện tượng nào lại không mang tính cách lệ thuộc và không biến đổi. Đạo Pháp của Đức Phật cũng là một hiện tượng (dhamma). Nếu nhìn mọi sự vật theo khía cạnh đó thì tất nhiên

chúng ta cũng sẽ nhận thấy các biến đổi của Đạo Pháp theo dòng thời gian chẳng qua cũng là một quá trình tiến hóa thật tự nhiên. Sự tiến hóa đó là hậu quả đương nhiên và tất yếu phù hợp với các nguyên nhân đã thúc đẩy nó. Mở rộng tầm nhìn theo tinh thần khoa học như trên đây thiết nghĩ cũng đủ để giúp chúng ta nhận thấy một sự hợp lý và mạch lạc nào đó của Đạo Pháp trên dòng lịch sử, và không cần đến một sự biện minh mang tính cách “tôn giáo” nào cả.

Đạo Pháp không hề chết khô như một gốc cây già mà luôn tỏa rộng cành lá, đơm hoa và kết trái. Giáo huấn của Đức Phật đi sâu vào lòng người và cùng chuyển động với sự sống, với văn hóa và lịch sử, cũng như với các nhu cầu và khả năng thấu triệt của con người theo từng thời đại và từng địa phương. Có phải ngày nay giáo huấn của Đức Phật cũng đang đặt chân vào thế giới Tây Phương để mang lại những giải đáp cho người Tây Phương, phù hợp với nhu cầu và đòi hỏi của họ, bằng cách căn cứ trực tiếp vào các truyền thống văn hóa, triết học và khoa học của chính họ hay chăng?

Sự hình thành của Phật Giáo Theravada

Đức Phật thuyết giảng suốt bốn mươi lăm năm nhưng không hề viết ra một câu nào. Các đệ tử của Ngài đã học thuộc lòng những lời giảng huấn và truyền khẩu cho nhau từ thế hệ này sang thế hệ khác. Sau ba lần kết tập Đạo Pháp, lần thứ nhất một năm sau khi Đức Phật tịch diệt, lần thứ hai vào thế kỷ thứ IV trước Tây Lịch, và lần thứ ba dưới triều đại của vua A-dục vào thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, thì hai tập *Luật Tạng* và *Kinh Tạng* được hình thành đầy đủ và được truyền bá ra khỏi biên giới thung lũng sông Hằng và đặc biệt nhất và cũng quan trọng nhất là đã được đưa vào Tích Lan.

Trong lần kết tập thứ ba tổ chức dưới triều đại của vua A-dục người ta đã thấy phát sinh ra hai khuynh hướng diễn đạt khác nhau về giáo huấn của Đức Phật là Thượng Tọa Bộ (Sthaviravada) và Đại Chúng Bộ (Mahasanghika). Một vài tư liệu khác còn cho rằng vào dịp này có đến bốn học phái khác nhau đã được hình thành, và từ các học phái này đã phát sinh ra mười tám chi phái khác.

Hai tạng kinh đầu tiên trên đây nhất thiết là những tạng kinh truyền khẩu và chỉ được

ghi chép sau đó bằng chữ viết vào thế kỷ thứ I trước Tây Lịch ở Tích Lan. Tập thứ ba là *Luận Tạng* xuất hiện muộn hơn thế nhưng cũng đã được ghép thêm vào hai tạng kinh trên đây để gọi chung là *Tam Tạng Kinh*. Thật ra tạng thứ ba không phải là một tạng kinh đúng nghĩa của nó, bởi vì trong đó chỉ gồm những lời bình giải của các vị đại sư về giáo huấn của Đức Phật. *Luận Tạng* được xem có nguồn gốc rất xưa từ thời kỳ truyền khẩu, thế nhưng có thể cũng chỉ được trước tác từ thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch và đã được liên tục triển khai thêm trong suốt nhiều thế kỷ sau đó.

Dù sau thì *Luận Tạng* cũng đã giữ một vai trò thật quan trọng và đã làm nền tảng giáo huấn cho Phật Giáo Theravada. Phật Giáo Theravada tự cho mình là một tông phái phát xuất từ Trưởng Lão Bộ (Sthaviravada). Thế nhưng trên dòng lịch sử, Phật Giáo Theravada cũng đã biến đổi rất nhiều và không còn hoàn toàn giữ đúng theo Phật Giáo cổ xưa trước lần kết tập thứ ba. Thật vậy căn bản giáo huấn và các phương pháp tu tập của Phật Giáo Theravada cũng chỉ thực sự được thiết lập một cách thật rõ nét dựa vào một tập

luận giải mang tên là *Visuddhimarga* (*Thanh Tịnh Đạo*). Trên miền bắc Ấn nơi vương quốc Ma-kiệt-đà (Magadha) có một vị đại sư là Phật Âm (Buddhaghosa) đã rời thung lũng sông Hằng đến Tích Lan vào thế kỷ thứ V để nghiên cứu *Tam tạng Kinh* và đã trước tác ra tập luận này cùng một số các tập luận khác, tất cả cũng đã được ghép chung trong *Luận Tạng*. Tập luận này hàm chứa nhiều khía cạnh triết học và tâm lý học thật sâu sắc và đã góp phần không nhỏ trong việc thiết lập nền móng cho Phật Giáo Theravada.

Sự hình thành của Trung Quán Tông

Nếu Phật Giáo Theravada được phát triển ở Tích Lan và còn tồn tại đến nay thì tại miền bắc Ấn, Phật Giáo Đại Thừa đã được hình thành từ thế kỷ thứ I trước Tây Lịch và đã đưa đến sự xuất hiện của một tông phái lớn là Trung Quán Tông. Đại học Na-lan-đà được thiết lập vào khoảng thế kỷ thứ II tại vị trí của một ngôi chùa do hoàng đế A Dục xây dựng vào thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, và một trong các vị trụ trì đầu tiên của đại học này là Long Thụ, một triết gia và đại sư có thể nói là lừng danh nhất

trong lịch sử Phật Giáo. Nếu bảy thế kỷ trước Đức Phật đã từng thuyết giảng tánh không qua những khía cạnh thiết thực và thực dụng thì Long Thụ đã triển khai khái niệm này thật sâu rộng trên phương diện siêu hình và thiết lập một học phái mới gọi là Trung Đạo. Trung Đạo có nghĩa là “Con Đường ở giữa”, không ngã theo bất cứ một cách suy nghĩ hay dựa vào một khuynh hướng tư tưởng mang tính cách “khẳng định” nào cả. Long Thụ mở rộng và khai triển khái niệm về giáo lý “không có cái tôi” trong kinh *Anattalakkhana-sutta* (Kinh về giáo lý vô ngã) và khái niệm về “tánh không” nêu lên trong các kinh *Culasunnata-sutta* và *Mahasunnata-sutta* (Kinh ngắn và Kinh dài về Tánh Không), tức là các kinh nguyên thủy bằng tiếng Pa-li do chính Đức Phật thuyết giảng, để biến những khái niệm này trở thành con đường Trung Đạo biểu trưng cho một sự trống không tuyệt đối, dù đây là sự trống không của “cái tôi” của một cá thể hay là sự trống không của tất cả mọi hiện tượng trong thế giới.

Theo Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng thì sự hình thành của Đại Thừa thuộc vào giáo huấn của vòng quay thứ hai và của bộ kinh đồ

sộ *Bát Nhã Ba La Mật Đa*. Thế nhưng theo các dữ kiện lịch sử thì bộ kinh bằng tiếng Phạn này đã được trước tác từ giữa thế kỷ thứ I trước Tây Lịch tức là ba thế kỷ trước đó và kéo dài đến thế kỷ thứ IV. Chủ đích quan trọng và nổi bật nhất của kinh này là triển khai khái niệm về tánh không. Thật ra kinh Bát Nhã bao gồm rất nhiều kinh khác nhau, trong số này có kinh *Vajracchedikaprajnaparamita-sutra* (Kinh Kim Cương) giữ một vị thế khá quan trọng trong giáo huấn của Thiền Học, và kinh *Prajnaparamitahridaya-sutra* (Tâm Kinh) là một bài kinh trì tụng rất ngắn và rất phổ biến. Ngoài ra còn có hai tập kinh quan trọng khác nữa là kinh *Vimalakirtinirdesa-sutra* (Duy-ma-cật Sở Thuyết Kinh) và kinh *Suddharmapundarika-sutra* (Kinh Pháp Hoa), cả hai cũng đều thuộc chung trong bộ Kinh Bát Nhã. Đặc biệt hơn cả là Kinh Pháp Hoa đã giữ một vai trò then chốt trong sự hình thành của hai tông phái Thiên Thai (Tendai) và Nhật Liên (Nichiren) của Nhật Bản.

Trở lại chủ đề tánh không theo quan điểm của Long Thụ thì chúng ta sẽ thấy rằng trong tập *Trung Quán Luận Tụng* (*Madhyamakakarika*,

XII, 8) có viết như sau: “Đấng Thế Tôn có nói rằng tánh không là sự tổng khứ hoàn toàn tất cả mọi quan điểm. [Do đó] nếu có những ai còn tin vào tánh không thì tôi sẽ bảo rằng họ là những kẻ không còn cách nào chữa trị được”. Ý nghĩa của câu này là phải phủ nhận cả tánh không, nói cách khác thì đây là tánh không của tánh không. Thật vậy, Long Thụ đã sử dụng một phép suy luận căn cứ vào sự phi lý để chứng minh tánh không. Hơn nữa ông còn định nghĩa tánh không một cách bao quát hơn so với khái niệm vô ngã do Đức Phật thuyết giảng, Ông cho rằng ngoài tính cách “vô ngã” của một cá thể, tánh không còn liên quan đến tất cả mọi hiện tượng trong thế giới và cả vũ trụ. Nói cách khác là Long Thụ đã khoác thêm cho tánh không giới hạn bởi “cái tôi” và cái “của tôi” một chiếc “áo mới” to rộng thùng thình, gói cả gió mây, thiên hà và vũ trụ. Chiếc áo to rộng đó đã khiến cho “cái tôi” và cái “của tôi” ẩn chứa bên trong nó trở nên bé tí. Chiếc áo cũng mang theo với nó các thứ ảo giác về “cái tôi” và cái “của tôi” ấy để cùng bay bổng và biến mất đi trong bầu không gian thênh thang và vô tận mở ra bởi con đường Trung Đạo.

Ngoài ra Trung Quán Tông còn triển khai thêm một khái niệm thật căn bản khác của Đạo Pháp là quy luật tương liên (pratityasamutpada / interdependence / lý duyên khởi) còn gọi là “sự tạo tác do điều kiện mà có” (conditioned production) hoặc là “sự tạo tác do nguyên nhân mà có” (dependent origination). Khái niệm này nói lên sự tương liên, tương tác và tương tạo của tất cả mọi hiện tượng trong thế giới, kể cả các tư duy và xúc cảm trong tâm thức của một cá thể bởi vì những thứ ấy cũng chỉ là những hiện tượng. Sự tương tác đó tạo ra một chuỗi níu kéo và biến động liên tục khiến không có một hiện tượng nào có thể đứng yên được. Sự chuyển động và đổi thay liên tục đó gọi là “vô thường”. Ngoài ra khái niệm này cũng còn được sử dụng để giải thích thế nào là tánh không, bởi vì không có bất cứ một hiện tượng nào tự nó có thể hiện hữu một cách tự tại được mà phải nhờ vào sự tương tác của vô số nguyên nhân và điều kiện khác để hiện hữu. Sự hiện hữu tạm thời và lệ thuộc đó chỉ là một thứ ảo giác, và đây chính là tánh không của mọi hiện tượng.

Ngoài ra con đường Trung Đạo còn chủ trương khái niệm về “hai sự thật” (dvasatya).

Thật ra khái niệm này là một khái niệm chung của toàn thể Phật Giáo, thế nhưng Trung Đạo đã nâng khái niệm này lên một cấp bậc thật quan trọng. Từ các học phái xưa như Vaibhasika, Sautrantika cho đến Phật Giáo Theravada và cả Kim Cương thừa đều đã giải thích khái niệm này với ít nhiều khác biệt. Đối với Trung Quán Tông, sự thật quy ước (samvrtisatya) chỉ định những biểu hiện bên ngoài của mọi hiện tượng tức là những thể dạng luôn chuyển động của mọi sự vật mà chúng ta “trông thấy” bằng mắt, và sự thật tuyệt đối hay tối hậu (paramarthasatya) là tánh không của chúng.

Khoảng hai thế kỷ sau Long Thụ lại thấy xuất hiện tại đại học Na-lan-đa một vị đại sư lừng danh khác là Vô Trước (Asanga), sinh khoảng năm 290. Tuy vẫn trung thành với Trung Quán Tông thế nhưng ông đã chuyển tông phái này theo một hướng nhìn khác hơn so với Long Thụ bằng cách thành lập một học phái mới gọi là Duy Thức Học. Thật ra thì nhiều học giả cũng chỉ xem Duy Thức Học như là một nhánh hay một chi phái của Trung Quán Tông. Vậy thật sự Duy Thức Học là gì?

Sự hình thành của Duy Thức Học

Chandragupta là một người vô danh nhưng rất tài giỏi đã tạo được một đế quốc rộng lớn đầu tiên cho nước Ấn là Maurya vào đầu thế kỷ thứ IV trước Tây Lịch. Cháu nội của vị này là A-dục cũng là vị hoàng đế thứ ba đã trị vì đế quốc Maurya từ năm -274 đến năm -232. Hoàng đế A-dục là người rất tích cực trong việc quảng bá giáo huấn của Đức Phật và đã mở ra một giai đoạn phát triển liên tục của Đạo Pháp suốt hơn mười thế kỷ sau đó. Chính ông đã truyền bá Phật Giáo ra ngoài biên giới của thung lũng sông Hằng và cả bên ngoài bán lục địa Ấn Độ. Sau khi hoàng đế A-dục qua đời vào năm -232 thì đế quốc Maurya cũng suy yếu dần và bị phân chia thành nhiều vương quốc.

Mãi cho đến thế kỷ thứ III sau Tây Lịch một đế quốc khác là Gupta mới được thành lập và kéo dài đến thế kỷ thứ VI. Đế quốc này bao gồm toàn bộ miền bắc nước Ấn và đã đưa kinh tế, văn hóa và xã hội Ấn lên đỉnh tột đỉnh trong lịch sử của quốc gia này, tương tự như sự phát triển của nền văn minh thời Đường của Trung Quốc vào các thế kỷ thứ

VII và VIII. Các tôn giáo như đạo Bà-la-môn, Phật Giáo và đạo Ja-in cũng đồng loạt phát triển thật cao độ theo đà tiến bộ và hưng thịnh đó của xã hội Ấn. Riêng đối với Phật Giáo thì hầu hết các kinh sách quan trọng bằng tiếng Phạn của Đại Thừa Phật Giáo cũng đã được trước tác song hành và tuần tự với sự lớn mạnh của đế quốc Maurya. Cũng xin nhắc lại là theo Phật Giáo Ấn Độ và Tây Tạng thì các kinh sách này thuộc vào vòng quay thứ ba của bánh xe Đạo Pháp tức là do Đức Phật thuyết giảng. Vô Trước trưởng thành trong bối cảnh phát triển rộng lớn đó của Đạo Pháp và của đế quốc Maurya và đã sáng lập ra học phái Duy Thức (Cittamatra, còn gọi là Yogacara). Vậy Duy Thức Học đã mang lại những điều gì mới lạ và khác hơn so với Trung Quán Tông do Long Thụ thiết lập hai thế kỷ trước đó?

Duy thức cho rằng tất cả các hiện tượng đều chỉ mang bản chất tâm thần và không thật, đây chỉ là những biểu hiện mang tính cách bên ngoài của tâm thức. Do đó Duy Thức không chấp nhận bất cứ gì thuộc bối cảnh bên ngoài và cho rằng chỉ có tri thức (consciousness) mới thật sự hiện hữu với tư cách là một sự

thật tối hậu. Chỉ vì bị vô minh chi phối nên tri thức đã tự tạo ra cho nó ảo giác về một chủ thể nhận biết (grahaka) và các đối tượng có thể nhận biết được (grahya). Duy Thức phân tích sự vận hành của tri thức thật tỉ mỉ và chính xác và đây cũng là nét khác biệt nổi bật nhất so với Trung Quán Tông của Long Thụ.

Thông thường tri thức (consciousness) trong Phật Giáo được phân chia thành sáu thể loại là tri thức ngũ giác và tâm thức, thể nhưng Duy Thức Học đã phân tích tri thức chi tiết hơn và mô tả dưới tám thể loại khác nhau. Ngoài sáu thể loại tri thức đã được nêu lên trong *Kinh Tạng* và *Luận Tạng*, Duy Thức Học còn mô tả thêm hai thể dạng mới là “tri-thức-ô-nhiễm” (klistamana) và “tri-thức-căn-bản-của-tất-cả” còn gọi là “A-lại-da-thức” (alayavijnana). Tri thức ô nhiễm là tri thức giữ vai trò diễn đạt các cảm nhận của sáu tri thức đầu tiên là ngũ giác và tâm thức. Sự diễn đạt của tri-thức-ô-nhiễm sẽ làm phát sinh ra tình trạng nhị nguyên trong tâm thức, tức là tạo ra sự phân tách giữa chủ thể nhận biết và đối tượng được nhận biết. Thế nhưng trên căn bản thể dạng nguyên sinh của tri thức luôn phản

ảnh một sự hiểu biết trong sáng và tinh khiết không có chủ thể và đối tượng. Trong *Nhập lăng Già Kinh* có một câu như sau: “Tri thức vừa là người xem kịch, vừa là vở kịch và đồng thời cũng vừa là người vũ công trên sân khấu”.

Nếu tri thức thứ bảy tức là tri thức ô nhiễm loại bỏ được sự phân tách giữa chủ thể và đối tượng và không gây ô nhiễm cho tri thức thứ tám tức là tri thức-căn-bản-của-tất-cả hay A-lại-da-thức, thì tri thức này cũng sẽ hiện ra thật tinh khiết. Sự hiển hiện trong sáng đó của A-lại-da thức có thể xem như là sự tỉnh ngộ hay giác ngộ. Nói một cách khác là khi nào tính cách nhị nguyên đã bị loại bỏ khỏi tri thức thứ bảy thì khi đó tri thức thứ tám cũng sẽ hiện ra trong thể dạng tinh khiết nhất của nó. Thể dạng ấy gọi là Bản-thể-của-Phật, Phật tính hay “tánh không tuyệt đối và tối thượng”.

Nếu giải thích một cách dài dòng hơn thì quá trình trên đây sẽ diễn biến như sau:

Tri thức thứ tám hay A-lại-da-thức là cơ sở tiếp nhận những vết hằn của nghiệp tạo ra bởi tri thức thứ bảy tức là tri-thức-ô-nhiễm. Các vết hằn ấy còn được gọi là các “chủng tử” hay “mầm móng” tồn lưu trong A-lại-da thức,

và tùy theo cơ duyên thời gian tồn lưu này có thể kéo dài lâu hay mau. Các chủng tử nằm sẵn trong A-lại-da thức trước đây sẽ hiển hiện trở lại để hóa thành hình tướng, âm thanh, mùi, vị và các hiện tượng tâm thần trong tâm thức vào một thời điểm thích nghi nào đó - có thể trong kiếp sống hiện tại hay trong các kiếp sống tương lai nếu tin vào khái niệm tái sinh - khi các cơ duyên và điều kiện hội đủ. Nói một cách khác đơn giản và cụ thể hơn thì các chủng tử ấy sẽ làm phát sinh ra tác ý, tác ý đưa đến hành động và ngôn từ, hành động và ngôn từ lại tiếp tục tạo ra các vết hằn mới ảnh hưởng đến tri thức thứ bảy, các vết hằn mới này lại được chuyển sang cho tri thức thứ tám là A-lại-da thức. Một khi mà A-lại-da-thức vẫn còn in đậm bởi các vết hằn hay chủng tử tiếp nhận từ tri thức thứ bảy thì nó vẫn còn lâm vào một tình trạng biến đổi liên tục, từ thể dạng này sang thể khác. Quá trình biến đổi đó có thể xảy ra trong lúc tỉnh cũng như trong lúc ngủ say, trong các giấc mơ, trong tình trạng hôn mê và kể cả trong những lúc lắng sâu vào thiền định. Khi cái chết xảy ra thì tất cả bảy thể dạng tri thức khác đều tan biến, chỉ có A-lại-da thức là tiếp tục tồn tại như một

cơ sở để chuyển tải các vết hằn hay các chủng tử của nghiệp từ kiếp sống này sang kiếp sống khác. Chỉ khi nào A-lại-da-thức đã được tinh khiết hóa và không còn một vết hằn nào tồn lưu nữa, thì khi đó nó sẽ được giải thoát và trở thành Bản-thể-của-Phật, Phật Tính, Chân Như, Hiện Thực, Pháp Thân, Như Lai Tạng, Giác Ngộ, Niết Bàn, v.v và v.v.

Tóm lại A-lại-da-thức là thể dạng tri thức tự tại nơi tâm thức của mỗi cá thể, luôn ở trong một tình trạng chuyển động thường xuyên, phản ánh sự chuyển đổi liên tục giữa một thể dạng tâm lý này sang một thể dạng tâm lý khác, chẳng hạn như một cá thể lúc thì cảm thấy hạnh phúc, lúc thì khổ sở hay vui mừng, hoặc hoang mang, giận dữ, hoặc cũng có thể cảm thấy sợ hãi tương tự như đang sống trong cõi địa ngục. Động cơ thúc đẩy sự chuyển động ấy chính là nghiệp tức là các vết hằn trong A-lại-da thức do cá thể ấy tự tạo ra cho mình.

Trên phương diện ứng dụng Duy Thức chủ trương một hệ thống gồm các phép luyện tập thiền định nhằm loại bỏ mọi sự u mê tâm thần còn gọi là vô minh giúp cho Bản-thể-của-Phật có thể hiển lộ. Khi nào A-lại-da thức đã

loại bỏ được các vết hằn của nghiệp giúp cho tri thức cảm nhận được thể dạng phi-nhị-nguyên để trở về với bản chất nguyên sinh và đích thật của chính nó, nói cách khác là trở về với Đạo Pháp như chính là một “thành phần của Đạo Pháp” (dharmadhatu), thì khi đó A-lại-da thức cũng sẽ trở thành chính sự Giác Ngộ (Bodhi), Niết Bàn, Bản-thể-của-Phật hay Phật Tính...

Ngoài cách mô tả sự vận hành của tri thức như trên đây Duy Thức còn phân loại các hiện tượng theo ba bản chất (trilaksana) như sau:

- bản chất mang tính cách hoàn toàn tưởng tượng (parikalpita) có nghĩa dưới ảnh hưởng của tưởng tượng và ảo giác tức là những thứ ô nhiễm, tri thức tâm thần sẽ gán cho các sự vật một sự hiện hữu hay một “cái tôi”, một “cái ngã” đích thật, thế nhưng thật ra thì đây chỉ là một sự sai lầm. Các sự vật ấy hoàn toàn không hiện hữu và nhất thiết chỉ là sản phẩm của vô minh và ảo giác.

- bản chất lệ thuộc (paratantra) tức là các hiện tượng tạo ra bởi sự kết hợp của vô số nguyên nhân và điều kiện, có nghĩa là sự hiện hữu của nó sở dĩ “có” là nhờ vào sự tương liên, tương tác và tương tạo của các hiện

tượng khác, tức là nhờ vào tác động của quy luật tương liên (*pratityasamutpada*) hay là sự tạo tác do điều kiện mà có.

- bản chất hoàn toàn được thiết lập một cách vững chắc (*parinispana*) tức là bản chất đích thật và tuyệt đối của các hiện tượng. Thật ra thì chúng cũng chỉ đơn giản là các hiện tượng lệ thuộc - tức là các hiện tượng mang bản chất thứ hai - thế nhưng đã hoàn toàn loại bỏ được tính cách tưởng tượng - tức là bản chất thứ nhất (*parikalpita*). Khi đã loại bỏ hoàn toàn và dứt khoát được tính cách tưởng tượng của chúng thì các hiện tượng lệ thuộc cũng sẽ trở thành “hiện thực đúng là như thế” (*tathatagata / ainsité / suchness / như lai*) tức có nghĩa là tánh không đích thật của mọi hiện tượng hay là sự hiện hữu vượt thoát khỏi tính cách nhị nguyên và đối nghịch tạo ra bởi chủ thể và đối tượng.

Các hiện tượng mang bản chất thứ ba trên đây giữ một vai trò rất quan trọng trong việc xác định hai sự thật hay hai hiện thực: hiện thực quy ước (*samvrtisaya*) mang tính cách lệ thuộc bị ô nhiễm bởi sự tưởng tượng, và hiện thực tuyệt đối (*paramartha*) tuy vẫn còn mang bản chất lệ thuộc nhưng đã hoàn toàn tẩy sạch

được tính cách tượng tượng. Đây cũng là cách giải thích về hai sự thật hay hai hiện thực theo quan điểm đặc thù của Duy Thức Học.

Tóm lại Duy Thức Học đã khoác lên cho “cái tôi” hay “cái ngã” một chiếc áo mới, khác hơn với chiếc áo to rộng mà Long Thụ đã may mặc cho nó trước đây hai thế kỷ. Chiếc áo do Vô Trước cắt may phù hợp với kích thước của “cái tôi” của mỗi cá thể bên trong tâm thức của cá thể ấy. Ông quả xứng đáng là một nhà khoa học, thần kinh học, tâm lý học, phân tâm học và đồng thời cũng là một nhà tâm linh học Phật Giáo. Duy Thức Học đã mang lại một sự chính xác tuyệt vời về một thể dạng hiện hữu tự tại bên trong tâm thức của mỗi cá thể gọi là tri-thức-căn-bản-của-tất-cả hay là A-lại-da-thức. Nói một cách khác là tánh không bên trong tâm thức của mỗi cá thể đã được Vô Trước cụ thể hóa hay vật thể hóa (chosify / reify) bằng một sự hiện hữu “rất thật” là A-lại-da thức.

Sở dĩ dài dòng về Duy Thức Học bởi vì học phái này đã đánh dấu một bước rất dài nếu không muốn nói là một sự chuyển hướng thật quan trọng trên dòng “tiến hóa” của Đạo Pháp và đã ảnh hưởng trực tiếp đến sự hình

thành của Kim Cương Thừa và Thiền Học trong vòng chưa đầy hai thế kỷ sau đó.

Sự hình thành của Kim Cương Thừa

Kim Cương Thừa còn được gọi là Tantra Thừa là một thừa Phật Giáo chấp nhận toàn bộ tất cả các kinh điển cũng như căn bản giáo huấn thuộc vào cả ba vòng quay của bánh xe Đạo Pháp và đều xem tất cả là đích thật và chính thống, từ Tam Tạng Kinh bằng tiếng Pa-li cho đến các kinh sách xuất hiện rất muộn, chẳng hạn như kinh *Kalachakra* (*Kinh Thời Luân*) xuất hiện vào thế kỷ thứ X.

Đối với Kim Cương Thừa thời gian là một sự xoay vần bất tận, biểu trưng bởi “Bánh xe thời luận” (*Kalachakra*), do đó việc xác định hay đánh giá một hiện tượng hay ghi nhận một biến cố căn cứ vào tính cách lịch sử của nó sẽ không mang một ý nghĩa nào cả. Thật vậy đây cũng chính là ý nghĩa của khái niệm về Báo Thân (*Sambhogakaya*). Báo Thân là một thể dạng hiển hiện của chư Phật dưới mọi hình sắc ở bất cứ bối cảnh không gian và thời gian nào.

Kim Cương thừa chủ trương một đường hướng tu tập thật tích cực bằng cách vận dụng

tất cả các phương tiện thiện xảo (upaya) để phát huy nhanh chóng sự “hiểu biết tối thượng” (prajna / bát nhã) nhằm đạt được sự Giác Ngộ ngay trong kiếp sống hiện tại, hoặc tối đa là sau một vài lần tái sinh. Muốn thực hiện được mục đích ấy thì điều kiện tiên quyết là phải phát huy được lòng quyết tâm dựa và các phương tiện tu tập thật hiệu lực và cương quyết, và nhất là phải thấu triệt được toàn bộ căn bản giáo huấn của Đại Thừa cũng như của Phật Giáo Theravada, chẳng hạn như các khái niệm về tánh không của “cái tôi”, tánh không của tất cả mọi hiện tượng, Bồ-đề tâm (Bodhicitta), lòng Từ Bi (Karuna), sự hiện hữu của Bản-thể-của-Phật (Tathagatagarbha) hay Phật tính nơi tất cả chúng sinh có giác cảm, bản chất và sự tương liên của mọi hiện tượng cũng như bản chất và sự vận hành của tri thức nơi mỗi cá thể, v.v. và v.v... Sự kiện đó cho thấy Kim Cương Thừa là một tông phái vô cùng phong phú và toàn diện.

Trên phương diện ứng dụng Kim Cương Thừa đã tận dụng phương pháp cụ thể hóa hay vật thể hóa các khái niệm trừu tượng nhằm mục đích giúp cho việc tu tập được dễ dàng hơn. Sự tận dụng các kỹ thuật tâm linh - tức là các

phương tiện thiện xảo - cực mạnh biểu trưng bởi các vị thần linh hiền hòa lẫn hung dữ, mọi loại biểu đồ, các mạn-đà-la, các pháp khí sử dụng trong việc lễ lạc, thí dụ như từ bi và trí tuệ được tượng trưng bởi một khí cụ gọi là “kim cương chữ” (một cái chùy nhỏ bằng đồng) và “một cái chuông nhỏ”, v.v... Kim Cương Thừa còn hình dung ra sự vận hành của khí lực trong cơ thể qua một hệ thống kinh mạch gồm có các “luân xa”, các “nút thắt”, các “giọt trắng” và “đỏ”...

Tất cả những phương tiện thiện xảo của Kim cương Thừa thường bị một số người hiểu lầm là một sự thoái hóa mang tính cách thần bí hay ma thuật của Phật Giáo. Thế nhưng thật ra đây là các phương tiện cực mạnh giúp người tu tập đạt được kết quả nhanh chóng. Ngay cả các người tu tập theo Kim Cương Thừa còn yếu kém hoặc chưa hội đủ lòng quyết tâm cũng không tận dụng được sức mạnh mang lại từ các phép luyện tập ấy.

Các phép luyện tập của Kim Cương Thừa còn cho thấy có thể tạo ra những tai hại hay bất lợi nào đó cho những người tu tập chưa hội đủ căn bản và khả năng. Thay vì thăng tiến một cách nhanh chóng thì các người này có thể bị

mê hoặc và rơi vào những hình thức sinh hoạt lệch lạc vô cùng tai hại. Do đó Kim Cương Thừa cũng đã thiết lập nhiều phương pháp và các quy tắc thật khắt khe nhằm ngăn ngừa những trường hợp trên đây có thể xảy ra, thí dụ như nêu lên sự so sánh một người tu tập tan-tra với một con rắn bị nhốt bên trong một ống tre rỗng ruột: nếu người này tuân thủ được những đòi hỏi khắt khe trong việc tu tập tan-tra thì sẽ vọt ra khỏi ống tre để đạt được sự Giác Ngộ, ngược lại sẽ lọt khỏi ống tre để rơi xuống tầng thấp nhất của địa ngục gọi là cõi Avici. Tóm lại người tu tập trước hết phải trải qua một thời gian học hỏi và thử thách, và chỉ khi nào đã hội đủ được một số tiêu chuẩn đã được quy định sẵn thì mới được thụ giới qua những nghi lễ gọi là “quán đảnh”. Lễ thụ giới hay thụ pháp gồm có nhiều nghi thức vô cùng tỉ mỉ và phức tạp nhằm thử thách quyết tâm của người tu tập và đồng thời cũng là một dịp giúp người này chính thức biểu lộ sự cam kết tuân thủ những lời nguyện ước của mình. Đây chính là cách mà Kim Cương Thừa sử dụng để loại bớt những người chưa hội đủ “khả năng thích nghi”, những người này còn được gọi là những “cơ sở tiếp nhận còn bị ô nhiễm”, hầu tránh mọi

thứ tai hại đủ loại có thể xảy đến cho họ và cho cả Đạo Pháp.

Việc tu tập tan-tra thường mang tính cách cá nhân, và phải được một người thầy hay đạo sư đầy đủ khả năng chẳng hạn như một vị Lạt-ma đích thật hướng dẫn. Vị này sẽ theo dõi và giảng riêng cho từng nhóm nhỏ hoặc cho từng đệ tử, tất cả tùy thuộc vào trình độ và khả năng lĩnh hội của họ. Những nghi thức lễ lạc trên đây và các phương pháp giảng dạy mang tính cách “cá nhân” thường được hiểu lầm là mang tính cách “thần bí”. Có thể vì thế mà một số người gọi Kim Cương Thừa là “Mật Tông”, một thuật ngữ dễ gây ra những hiểu lầm đáng tiếc. Đức Phật có nói rằng giáo huấn của Ngài không hàm chứa một hậu ý bí ẩn nào cả mà luôn minh bạch như bàn tay để ngửa.

Một điểm đặc thù khác của Kim Cương Thừa cũng đáng được nêu lên là tông phái này chủ trương các phép tu tập hướng thẳng vào “kết quả”, tức là phải trực tiếp đạt được sự Giác Ngộ, Phật tính, Bản-thể-của-Phật hay Tánh Không tuyệt đối và tối thượng. Nói một cách giản dị là người tu tập theo Kim Cương Thừa hướng thẳng vào mục đích trở thành Phật

ngay trong kiếp sống này, khác hơn với các phép tu tập của các tông phái khác là hướng vào “nguyên nhân”, tức là tìm cách loại bỏ từ cội rễ các nguyên nhân mang lại khổ đau. Cách trực tiếp hướng sự tu tập vào “kết quả” thường được dựa vào các phép quán tưởng để hội nhập với chư Phật và để trở thành Phật.

Sự hình thành của Thiền Học

Thiền Học là một tông phái đặc thù của Trung Quốc được hình thành ở Trung Quốc do một vị sư người Ấn Độ là Bồ-đề Đạt-ma đến đây thành lập vào khoảng thế kỷ thứ VI. Người Trung Quốc gọi tông phái này là “Tchan” hay “Channa”, là các chữ dịch âm từ chữ Phạn *dhyana* có nghĩa là *định tâm, tĩnh tâm* hay *thiền định*, tiếng Nhật gọi là Zen. Thật ra thiền định là một phép luyện tập rất phổ cập chung cho tất cả các tông phái Phật Giáo Ấn Độ và cả của Trung Quốc trước khi Thiền Học được thành lập. Dù sao Thiền Học cũng đã sáng tạo thêm một phép luyện tập thật chuyên biệt và đặc thù, không nhắm vào một sự thắng tiến tâm linh tuần tự hay thực hiện một thể dạng tĩnh lặng nào cả mà hướng thẳng vào sự Giác Ngộ theo ý nghĩa nêu lên trong Đại Thừa Phật

Giáo. Sự Giác Ngộ đó là một thể dạng Tỉnh Thức giúp quán nhận trực tiếp được bản chất của Hiện Thực hay Thực Tại bằng cách vượt lên trên ngôn từ và mọi sự lý luận quy ước cũng như tính cách nhị nguyên giữa chủ thể nhận biết và đối tượng được nhận biết.

Mỗi quan tâm lớn nhất của các vị thiền sư là phải đạt được những kinh nghiệm cảm nhận trực tiếp sự Giác Ngộ một cách thật vững chắc và đơn giản nhất, không cần đến các nghi thức lễ bái cũng như việc học hỏi từ kinh sách. Phép tu tập này cho thấy một sự tương phản hoàn toàn so với phép tu tập của Kim Cương Thừa. Tuy nhiên nếu kết luận một cách vội vã và cho rằng Thiền Học bất chấp nghi thức và kinh điển là một sự lầm lẫn vô cùng to lớn. Mặc dù Thiền Học đặc biệt chú trọng đến khía cạnh thực dụng của phép thiền định để đạt được Giác Ngộ thể nhưng không phải vì thế mà loại bỏ mọi nghi lễ và việc nghiên cứu kinh điển. Thiền học mang đầy óc sáng tạo và đã thiết lập ra nhiều nghi thức lễ bái tuy bề ngoài mang tính cách đơn sơ, tinh khiết và giản dị thể nhưng thật ra bên trong rất cầu kỳ và tỉ mỉ mà những người bình dị không thể nhận ra được. Một người tu thiền

phải chú ý đến từng cử động, ngôn từ và tư duy của mình ngay cả trong những lúc sinh hoạt thường nhật. Tất cả mỗi hành động từ cử chỉ đến ngôn từ và tư duy, đều được quy định thật chặt chẽ và đều mang một ý nghĩa hay một chủ đích rõ rệt. Chỉ cần đơn cử một thí dụ về tư thế ngồi thiền chẳng hạn, muốn tọa thiền đúng cách người tu tập cũng phải để ra một thời gian thật dài có khi phải hàng tháng hay hàng năm mới có thể ngồi thật đúng cách. Chỉ cần nhìn vào tư thế ngồi yên của một người hành thiền cũng có thể đoán ra được trình độ tu tập của người ấy. Tư thế ngồi yên, uy nghi và vững chắc như một quả núi cũng là một hình thức phản ánh tâm thức của người hành thiền.

Thiền Học chủ trương một con đường tu tập tâm linh thật đơn giản và tinh khiết hầu giúp người tu tập loại bỏ những sự tạo dựng tâm thần mang tính cách khái niệm và quy ước nhằm giúp họ quay trở về với những gì thật thiết thực để nhận thức được bản chất của Hiện Thực và của chính họ. Quán nhận được Hiện Thực và bản chất của chính họ một cách đúng đắn chính là cách mang lại sự Giác Ngộ ngay trong kiếp sống ngắn ngủi này của họ.

Thiền Học không đòi hỏi người hành thiền phải vùi đầu vào kinh sách, và thật ra thì Thiền Học cũng không có kinh điển riêng, ngoài các tập sách ghi chép các công án và một tập kinh rất gần với quan điểm và chủ trương của Thiền Học là *Lankavatara-sutra* (*Nhập Lăng Già Kinh*). Tuy nhiên không phải vì thế mà bảo rằng Thiền Học không quan tâm đến giáo huấn của Đức Phật. Tuy việc thực tập thiền định được đặt lên hàng đầu thế nhưng người tu tập cũng phải thấu triệt các khái niệm chủ yếu nhất trong toàn bộ giáo huấn Phật Giáo.

Chỉ cần nhìn vào tập luận đồ sộ của của học phái Tào Động là *Shôbgenzô* (*Chánh Pháp Nhân Tạng*) cũng sẽ hiểu là phần lý thuyết của Thiền Học quan trọng đến đâu. Đạo Nguyên (1200-1253) trước tác tập luận này từ năm 1231 đến năm 1251 tức chỉ dừng lại khoảng hơn một năm trước khi ông qua đời, và tập luận cũng đã gồm đến 75 chương. Sau đó một vị thiền sư khác là Hoài Nhượng (Ejô, 1198-1234) tiếp tục công trình này và trước tác thêm 12 chương nữa. Một người đệ tử của vị này cho biết rằng ý định của thầy mình là sẽ góp thêm 100 chương vào nguyên bản của Đạo Nguyên,

thể nhưng chỉ mới hoàn tất được 12 chương thì qua đời. Tất cả các chương do Đạo Nguyên và Hoài Nhượng trước tác được góp chung và được xem là bản gốc của tập *Chánh Pháp Nhãn Tạng*. Sau đó tập luận này còn được ghép thêm ba lần nữa và bản chính thức cuối cùng được ấn hành tại Nhật Bản vào năm 1811. Nội dung của tập *Chánh Pháp Nhãn Tạng* thật súc tích, sâu sắc, và hết sức khó để thấu triệt, vừa cô đọng lại vừa được ghi chú quá tỉ mỉ tất cả các xuất xứ liên quan đến toàn bộ kinh sách thuộc tất cả ba vòng quay của bánh xe Đạo Pháp. Thật vậy sự tỉ mỉ và khắt khe là bản tính khá tự nhiên của người Nhật và bản tính này cũng đã phản ánh thật rõ rệt qua các nghi lễ trong thiền học Zen.

Nói chung thiền học Zen phản ảnh tánh khí của người Nhật thể nhưng đồng thời thì thiền học Zen cũng đã tạo ra những ảnh hưởng thật sâu đậm vào sự sinh hoạt thường nhật của cả xã hội Nhật, chẳng hạn như nghệ thuật cây kiểng, cắm hoa, trà đạo, võ thuật, thư pháp, thi phú, kịch nghệ, v.v... Tương tự như vậy thiền học Tchan của Trung Quốc cũng đã tạo ra những ảnh hưởng thật rõ nét ăn sâu vào toàn bộ nền văn hóa của Trung Quốc .

Nói chung, mới thoát nhìn thì Thiền Học và Kim Cương Thừa có vẻ trái ngược nhau trên nhiều phương diện. Kim Cương Thừa mang tính cách tích cực với nhiều hình thức tu tập cầu kỳ phản ánh một sự quyết tâm cao độ, Thiền Học thì lại chủ trương một sự tu tập thanh thoát, đơn giản và “nhẹ nhàng” hơn. Thế nhưng thật ra thì cả hai đều đòi hỏi người tu tập một lòng quyết tâm và kiên trì ngang nhau, sự khác biệt giữa hai tông phái là cách thức tu tập và các hình thức sinh hoạt khác nhau. Dù sao thì tác động do Thiền Học và Kim Cương Thừa mang lại cũng đã ảnh hưởng thật sâu đậm trên nhiều khía cạnh từ văn hóa đến những sinh hoạt thường nhật trong cả hai xã hội Nhật Bản và Tây Tạng.

Điểm giống nhau chủ yếu nhất giữa Kim Cương Thừa và Thiền Học là phải đạt được sự Giác Ngộ trong kiếp sống ngắn ngủi này bằng cách hội nhập với “tánh không tuyệt đối và tối thượng” xuyên qua các khía cạnh “tích cực” và “cụ thể” của tánh không là Bản-thể-của-Phật, Phật tính, Như Lai Tạng, Chân Như, Hiện Thực, Ứng Thân Phật, Trí Tuệ của Phật, Pháp Thân, v.v...

Sau hết nếu không đề cập đến trường hợp của Tịnh Độ Tông thì quả thật là một sự thiếu sót lớn. Vậy pháp môn Tịnh Độ là gì?

Sự hình thành của Tịnh Độ Tông

Tịnh Độ là một tông phái Đại Thừa phát sinh ở Ấn Độ và đã được truyền sang Trung Quốc, Tây Tạng, Triều Tiên, Nhật Bản và Việt Nam. Có thể hình dung Tịnh Độ như là một tông phái rất lớn trên con số tín đồ và mang nặng các đặc tính tín ngưỡng của một tôn giáo. Trên căn bản lý thuyết Tịnh Độ chủ trương một giáo huấn tương đối giản dị, dựa vào lời thệ nguyện của một vị Phật là A-di-đà là sẽ cứu độ tất cả những chúng sinh nào cầu khẩn đến sự giúp đỡ của Ngài để được tái sinh vào cõi Cực Lạc (Sukhavati).

Dấu tích xưa nhất về Phật A-di-đà được tìm thấy ở Ấn Độ là một bệ đá dùng để dựng một pho tượng, trên bệ đá này có ghi khắc “Phật A-di-đà”, và bệ đá đã được định tuổi năm 104 sau Tây Lịch. Ngoài ra vào thế kỷ thứ II Long Thụ cũng có nói đến cõi Tịnh Độ trong một tập luận của ông, có lẽ ông đã căn cứ vào các kinh sách đã có từ trước nêu lên

về khái niệm này (?). Vào thế kỷ thứ IV, Thế Thân (Vasubandhu) có trước tác một tập luận mang tựa là *Amitayussutropadesa* còn gọi là *Sukhavativyuhopadesa* trình bày và giải thích về cõi Tịnh Độ. Thế nhưng thật ra tại Ấn Độ việc sùng bái Phật A-di-đà chỉ giữ một vị thế thứ yếu và không đáng kể so với các tông phái lớn thời bấy giờ, và nhất là bị lấn lướt bởi sự tôn thờ Phật Di Lặc.

Khi Phật Giáo được đưa vào Trung Quốc ở thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch thì việc sùng bái Phật Di Lặc cũng vẫn là chính yếu. Sự tôn thờ Phật A-di-đà chỉ thật sự bắt đầu từ thế kỷ thứ IV, thế nhưng ngay sau đó đã phát triển rất nhanh và lấn lướt hẳn việc sùng bái Phật Di Lặc. Tuy rằng kinh *Pratyutpannasamadhi-sutra* (*Đại Phương Đẳng Đà-la-ni Kinh*) đã được dịch sang tiếng Hán từ năm 179 dưới thời Hậu Hán và toàn bộ kinh *Sukhavativyuhasutra* (còn gọi là *Amitabha-sutra* / tức là *Tịnh Độ Kinh* hay *A-di-đà Kinh*, hay *Đại Thừa Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm Kinh*) cũng đã được dịch vào năm 252, thế nhưng Tịnh Độ chỉ chiếm một vị thế thứ yếu cho đến thế kỷ thứ IV.

Tịnh Độ chủ trương một phép tu tập đơn giản đã giải quyết một cách dứt khoát tất cả mọi khó khăn mang tính cách triết học của Phật Giáo mà chỉ có giới nho quan và những người trí thức vào thời bấy giờ mới thấu triệt được. Nhờ đó Tịnh Độ đã phát triển một cách vô cùng nhanh chóng ở Trung Quốc, và sau đó đã đặt chân vào Triều Tiên vào khoảng thế kỷ thứ VI và truyền sang Nhật Bản tương đối rất sớm sau khi Phật Giáo được du nhập vào xứ sở này từ giữa thế kỷ thứ VI.

Tịnh Độ Tông chỉ bắt đầu du nhập vào Việt Nam từ thế kỷ thứ IX thế nhưng chỉ giữ một vị thế thứ yếu. Thiền Học vẫn tiếp tục là tông phái chính yếu và được ưa chuộng nhất. Tịnh Độ chỉ được xem như một phép tu tập phụ thuộc kèm thêm vào giáo huấn của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni.

Nói chung so với phép tu tập của Thiền Học thì Tịnh Độ tỏ ra ít khắt khe hơn, do đó đã thu hút được đông đảo người thế tục, giúp họ tu tập bằng cách tụng niệm bất cứ lúc nào trong những lúc sinh hoạt thường nhật, không như Thiền Học phải tạo ra những điều kiện thuận lợi cho việc hành thiền. Tuy thế trong trường

hợp của bối cảnh Việt Nam Tịnh Độ cũng chỉ bắt đầu phát triển nhanh chóng và rộng rãi vào thế kỷ XX, nhất là bắt đầu từ những năm 1930, tức là vào thời kỳ “tiền chiến”. Có thể đây là một phản ứng “tự vệ” trước chế độ thực dân và sự bành trướng nhanh chóng của Thiên Chúa Giáo nhờ vào sự bảo vệ và ưu đãi của chính quyền thực dân thời bấy giờ.

5- Lời kết

Chữ *sutta* tiếng Pa-li, tiếng Phạn là *sutra*, được dịch sang tiếng Hán Việt là *Kinh*. Nguyên nghĩa của chữ này là “*sợi chỉ*” hay “*đường chỉ may*”, ý nói lên kinh điển là một hệ thống liên tục và trọn vẹn nhằm nêu lên một hệ thống giáo huấn mạch lạc của Đức Phật. Thật vậy nếu tách rời một sự kiện hay một khái niệm để phân tích và nghiên cứu thì cũng chỉ mang lại một sự hiểu biết hời hợt mà thôi. Bài viết ngắn này cố gắng nêu lên một vài nét “tiền hóa” chung của Phật Giáo theo một tầm nhìn bao quát với hy vọng giúp tất cả chúng ta cùng lẫn theo bánh xe Đạo Pháp trong một chuyến du hành xuyên qua không gian và thời gian trên dòng lịch sử kéo dài hơn hai mươi lăm thế kỷ.

Cuộc du hành đó sẽ giúp chúng ta nhận thấy sự phong phú và siêu việt của Đạo Pháp và những tác động của nó ảnh hưởng thật sâu rộng trong tư tưởng cũng như sự sinh hoạt thường nhật của các dân tộc Á Châu. Mặc dù các tiến bộ kỹ thuật và truyền thông đã thu nhỏ hành tinh này và mang con người đến gần với nhau hơn, thế nhưng sự khác biệt giữa hai thế giới Tây Phương và Á Châu - ít nhất là trên phương diện văn hóa và các quan điểm xã hội - cũng vẫn còn đậm nét. Một trong những sự khác biệt dễ nhận thấy nhất là ngược về dòng lịch sử tiến hóa chung của nhân loại, chiến tranh tôn giáo ít xảy ra ở Á Châu hơn so với thế giới Tây Phương rất nhiều. Nếu chiến tranh dù có tàn phá Á Châu trong lịch sử cận đại thì một phần cũng là do những cuộc xung đột về ý thức hệ phát sinh từ các tư tưởng triết học không tưởng của người Tây Phương do chính người Tây Phương đưa vào Á Châu. Chúng ta chỉ biết hy vọng rằng Đạo Pháp vừa đặt chân vào thế giới Tây Phương khoảng một thế kỷ nay và đang bắt rễ trong thế giới đó, sẽ không mang lại một tai hại nào đáng kể cho các dân tộc trên phần lục địa này, nếu không muốn nói là Đạo Pháp có thể sẽ mang lại một

giải pháp nào đó cho tình trạng bế tắc của các truyền thống tâm linh lâu đời của các dân tộc ấy. Đồng thời thì bánh xe Đạo Pháp biết đâu cũng sẽ chuyển sang một hướng mới lạ hơn khi lăn vào thế giới Tây Phương và sẽ đánh dấu một giai đoạn mới khác trong lịch sử Phật Giáo sau này.

Nếu nhìn trở lại các chặng hành trình trong cuộc du hành của chúng ta với Đạo Pháp thì ắt chúng cũng sẽ phải nhận thấy vô số những tư tưởng mới, những khái niệm mới được hình thành. Thế nhưng nếu tìm hiểu cặn kẽ những lời giảng huấn của Đức Phật thì chúng ta cũng sẽ nhận ra rằng các tư tưởng và khái niệm mới ấy thật ra cũng không phải thật mới mẻ gì cho lắm, bởi vì Đức Phật đã nêu lên đã khá lâu từ trước. Chỉ xin đơn cử một vài thí dụ dưới đây cũng đủ để chứng minh cho sự nhận xét ấy.

Nếu Trung Quán Tông của Long Thụ đã triển khai và mở rộng khái niệm tương liên, tương kết và tượng tạo giữa các hiện tượng (pratityasamutpada) vào thế kỷ thứ II dưới những hình thức bao quát mang những khía cạnh triết học siêu hình, thì Đức Phật cũng đã

nêu lên quy luật này từ hơn bảy thế kỷ trước dưới những hình thức thật đơn giản, thiết thực nhưng không kém phần sâu sắc.

Trong các kinh *Nidana Samyutta* và *Mahanidanasutta* đều có nói đến quy luật này, và đặc biệt nhất trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (*Samyutta Nikaya*, II, 28) có ghi lại lời giảng sau đây của Đức Phật:

Imasmin sati idam hoti

Imassuppàdà idam uppajjati

Imasmin asati idam na hoti

Imassa nirodhà idam nirajjhati

Cái này có, cái kia hình thành

Cái này hiển hiện, cái kia sinh ra

Cái này không có, cái kia không hiển hiện

Cái này chấm dứt, cái kia không sinh ra

Câu trên đây có thể là một trong những câu đơn giản nhất và đồng thời cũng thâm sâu nhất trong số các lời giảng huấn của Đức Phật. Tuy hết sức đơn giản nhưng câu ấy đã giải thích trọn vẹn bản chất tương liên của cả vũ trụ này. Không cần phải chờ đến thế kỷ thứ II mới thấy Long Thụ triển khai khái niệm về sự tương liên, tương kết và tương tạo của mọi hiện tượng.

Khi đọc lại kinh sách thì chúng ta sẽ nhận thấy khái niệm “tất cả đều là tâm thức” do Vô Trước chủ xướng ở thế kỷ thứ IV cũng đã xuất hiện từ thế kỷ thứ II trong kinh Đại Thừa *Samadhiraja-sutra* (*Chính Định Vương Kinh*). Trong kinh này có một câu như sau: “*Này các người con của Vị Tối Thắng* (tức là Đức Phật, người đã chiến thắng được vô minh), *tam giới* (tức dục giới, sắc giới và vô sắc giới) *chỉ [đơn giản] là tâm thức mà thôi*”. Ngược trở về xa hơn nữa thì người ta cũng sẽ thấy câu thứ nhất của tiết thứ nhất trong kinh *Pháp Cú* (*Dhammapada*) bằng tiếng Pa-li cũng đã nêu lên vai trò chủ yếu của tâm thức:

*Manopubbangama dhamma
manosettha manomaya
manasa ce padutthena*

*Tâm thức dẫn đầu các hiện tượng,
chúng nhất thiết [chỉ] là tâm thức,
tạo dựng bởi tâm thức*

Nếu Vô Trước đã sáng lập ra Duy Thức Tông vào thế kỷ thứ IV và nêu lên khái niệm “tất-cả-chỉ-là-tâm-thức” (*cittamatra*) thì đây cũng chỉ là sự lập lại và triển khai thêm từ những gì mà Đức Phật đã thuyết giảng từ

trước. Lời thuyết giảng trên đây của Đức Phật cho rằng mọi hiện tượng chỉ là tâm thức và do tâm thức khởi xướng đã nêu lên một cách thật minh bạch vai trò chủ yếu của tâm thức trong sự cảm nhận và diễn đạt về bản chất của mọi hiện tượng trong thế giới. Tóm lại những gì mà các vị đại sư sau này triển khai sâu rộng bằng các thuật ngữ mới hoặc bằng các cách diễn đạt cầu kỳ, phức tạp và trừu tượng thì Đức Phật cũng đã nêu lên từ trước một cách thật ngắn gọn, súc tích và không kém phần sâu sắc.

Câu giảng trên đây của Đức Phật cho thấy rằng chẳng những tâm thức dẫn đầu tất cả để tạo dựng ra mọi hiện tượng mà tất cả cũng chỉ là tâm thức, và tâm thức thì tự nó cũng tạo dựng ra chính nó. Bên trong mọi hiện tượng và phía sau cái tâm thức đứng ra để dẫn đầu tất cả và tự tạo dựng ra chính nó sẽ còn lại những gì, phải chăng chỉ là một bầu không gian trống không? Tuyệt vời thay một câu dẫn nhập để khởi đầu cho một bài kinh!

Đối với khái niệm về tánh không thì sau khi thuyết giảng về Bốn Sự Thật Cao Quý (Tứ Diệu Đế) Đức Phật đã nêu lên giáo lý về “vô ngã” tức là giáo lý “không có cái tôi”, hay

tánh không của một cá thể. Đây là những gì thiết thực và cụ thể nhất giúp cho người tu tập đạt được sự giải thoát. Ngài chỉ nói đến tánh không ở một cấp bậc cao hơn và tổng quát hơn qua hai bài kinh giảng riêng cho một người đệ tử thân cận nhất của Ngài là A-nan-đà, đây là hai bài kinh *Culasunnata-sutta* và *Mahasunnata-sutta* (bài *Kinh Ngắn* và bài *Kinh Dài về Tánh Không*). Trong hai bài kinh này Đức Phật chỉ nêu lên tánh không theo bảy cấp bậc khác nhau.

Ngài không hề mở xẻ và phân tích cái tánh không ấy trên phương diện trí thức để giải thích cho A-nan-đà mà chỉ nói cho người đệ tử của mình biết đây là những kinh nghiệm cảm nhận về một thể dạng trống không “*hoàn toàn tinh khiết, vô song và tối thượng không có gì vượt hơn được*”. Riêng trong *Bài Kinh Ngắn về Tánh Không* Đức Phật cũng đã cho A-nan-đà biết là mình luôn hòa nhập và an trú trong tánh không ngày càng sâu xa hơn: “... *Quả đúng như thế, này A-nan-đà, những gì người đã được nghe thấy đúng là như thế; những gì người hiểu được cũng đúng là như thế. Đang trong lúc này, và cũng tương tự như trước đây*

Ta từng an trú trong tánh không thì nay Ta lại càng an trú sâu xa hơn trong tánh không....”.

Cái tánh không ấy mà Đức Phật đã nêu lên với A-nan-đà đã được người sau mổ xẻ, tìm hiểu, diễn đạt bằng trăm nghìn cách khác nhau và đưa vào vị trí trung tâm của Đạo Pháp. Tất cả các tông phái, học phái cũng như các vị đại sư trên dòng lịch sử của Phật Giáo sau này đều hướng vào một nỗ lực duy nhất là tìm mọi cách giúp người tu tập thực hiện được những kinh nghiệm cảm nhận về *“thể dạng tinh khiết, vô song và tối thượng, không có gì vượt hơn được”* mà chính Đức Phật đã thường trú trong ấy.

Một trong các phương pháp trên đây là “vật thể hóa” (chosification / reification) tánh không để khoác lên cho nó một chiếc áo mang tính cách tích cực và cụ thể hơn, giúp cho người tu tập dễ nắm bắt hơn. Chiếc áo mới ấy mang tên là Bản-thể-của-Phật, Phật tính, Chân Như, Hiện Thực, Pháp Thân, Trí Tuệ của Như Lai, Ứng Thân của chư Phật, Thành Phần của Đạo Pháp (Dharmadhatu), “tri-thức-tinh-khiết-căn-bản-của-tất-cả” (alayavinana), ánh sáng trong suốt của cái chết, v.v. và v.v.

Thế nhưng phương pháp “cụ thể hóa” hay “vật thể hóa” ấy Đức Phật cũng đã sử dụng rồi. Ngài đã gọi tánh không tuyệt đối hay “*thể dạng cảm nhận về tánh không tinh khiết, vô song không có gì vượt hơn được*” là *niết bàn*, một cõi đối nghịch lại với cõi *luân hồi*. Thật vậy các thuật ngữ *niết bàn* và *luân hồi* cũng chỉ là những thuật ngữ và khái niệm có sẵn mà Đức Phật đã vay mượn từ các tín ngưỡng đương thời đã thấm nhuần trong quảng đại quần chúng, nhằm để nói lên sự tương phản giữa hai thể dạng tâm thức: một thể dạng giải thoát nhờ vào cách an trú trong tánh không tuyệt đối và tối thượng gọi là cõi *niết bàn*, và một thể dạng u mê, hoang mang, đầy xao động và sợ hãi gọi là cõi *luân hồi*. Tu tập cũng chỉ giản dị có thể: chỉ là cách hoán chuyển những cảm nhận khổ đau và xao động của cõi luân hồi trở thành sự “*cảm nhận tánh không tinh khiết, vô song và tối thượng, không có gì vượt hơn được*” trong tâm thức của chính mình.

Bures-Sur-Yvette, 09.01.12

Hoang Phong

MỤC LỤC

Lời tựa.....	5
Đức phật thuyết giảng về tánh không	11
Đức phật thuyết giảng về vô ngã	69
Tìm hiểu tánh không	89
Tánh không là gì	117
Tánh không	227
Bản-thể-của-phật.....	263
Ba vòng quay của bánh xe đạo pháp cùng sự hình thành của kinh điển và các học phái phật giáo	291