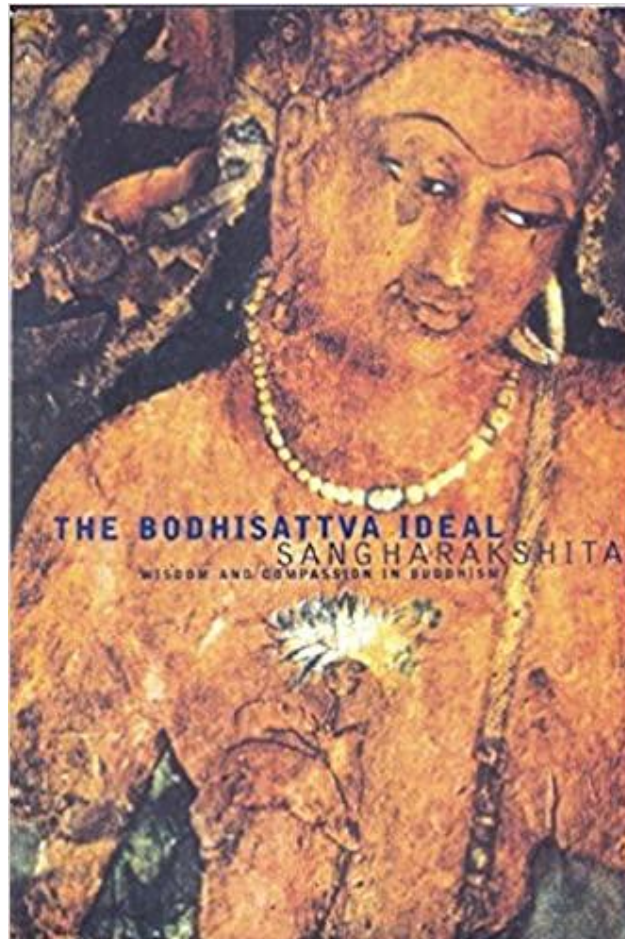


Urgyen Sangharakshita

**LÝ TƯỞNG
CỦA NGƯỜI BỒ-TÁT**



Hoang Phong

chuyển ngữ

Lời giới thiệu của người chuyển ngữ

Trước khi phân tích và đi sâu vào chủ đề "Lý tưởng của người bồ-tát", thiết nghĩ chúng ta cũng nên tìm hiểu xem Phật giáo là gì, có phải là một tôn giáo hay không? Chữ "tôn giáo" (religion) là một thuật ngữ của người Tây phương, xoay quanh ý niệm về một Vị Trời Sáng Tạo ra thế giới và cả con người. Do vậy con người phải chấp thủ quy luật do vị Sáng Tạo an bài, và điều đó cũng có nghĩa là nếu muốn được "cứu rỗi" thì phải chấp hành các phán lệnh của Vị ấy. Dhamma - tiếng Phạn là Dharma - hay Đạo Pháp do Đức Phật đưa ra hoàn toàn trái ngược với ý niệm đó. Dhamma là cách hướng vào bên trong con người của mình để tìm hiểu các nguyên nhân quá khứ và cả trong hiện tại đưa đến sự hiện hữu của mình đang trong lúc này, và ngay cả sự hiện hữu đó của mình cũng luôn ở trong tình trạng chuyển động và đổi thay bằng cách liên kết và tương tác với vô số các điều kiện khác trong thiên nhiên và vũ trụ. Tu tập Phật giáo là tìm hiểu các nguyên nhân nào đã tạo ra sự hiện hữu trôi buộc đó của mình để hóa giải chúng, giúp mình thoát ra khỏi sự chuyển động mang tính cách tương tác và lệ thuộc đó của chính mình.

Như vậy thì Dhamma của Đức Phật không phải là một "tôn giáo" theo cách hiểu của người Tây phương. Thế nhưng dưới một khía cạnh nào đó thì Phật giáo cũng rõ ràng là một tôn giáo, cũng có chùa chiền, lễ lạc, tượng ảnh, bông hoa, cờ xí. Ngoài các hình thức sinh hoạt phụ thuộc và phiên diện đó, người tu hành hoặc bất cứ ai bước theo con đường do Đức Phật vạch ra cũng cần phải có "đức tin" bên trong nội tâm mình, thế nhưng "đức tin" đó là một sự "tin tưởng", một sự "vững tin", căn cứ vào các chứng nghiệm về hiện thực, dựa vào các cảm nhận thực nghiệm, hợp lý, sắc bén và sâu xa của lý trí. Tất cả các thứ ấy, từ chùa chiền, lễ lạc đến "đức tin" chỉ là các phương tiện "thiện xảo" giúp chúng ta đến gần với Dhamma của Đức Phật, một "Giáo Lý" hình thành trong một khung cảnh yên lặng của một khu rừng hoang vắng.

Quyển sách Lý tưởng của người bồ-tát - The Bodhisattva Ideal - của nhà sư Ugyen Sangharakshita sẽ đưa chúng ta vào một thế giới có phần "nhộn nhịp" hơn so với khu rừng "yên lặng" đó. Thế nhưng cái thế giới đầy màu sắc đó cũng vô cùng sâu sắc và phong phú. Cái thế giới mở rộng đó đã khoác lên thêm cho Dhamma của Đức Phật một chiếc áo cà-sa mới là Mahayana (Đại thừa). Chiếc áo này thật rộng thế nhưng cũng rất đa dạng và phức tạp. Sự đa dạng và phức tạp đó đôi khi khiến chúng ta hoang mang, không biết là mình phải bước theo con đường nào. Đức Đạt-lai Lạt-ma thường cảnh giác chúng ta là nếu muốn bước theo con đường Đại Thừa một cách đúng đắn, thì trước hết phải thấu triệt Phật giáo Tiểu thừa, đại diện ngày nay là Phật giáo Theravada. Nhà sư Ugyen Sangharakshita qua quyển sách này sẽ góp phần giúp chúng ta tìm hiểu cốt lõi của Đại thừa là gì hầu giúp chúng ta bước theo con đường đó một cách nghiêm chỉnh và đúng đắn hơn.

Urgyen Sangharakshita (1925-2018) là một nhà sư người Anh, xuất gia năm 18 tuổi và tu tập theo Phật giáo Theravada, thế nhưng sau 20 năm lưu ngụ tại Ấn-độ và các nước khác như Tích Lan và Singapore, và từng được dịp học hỏi với nhiều nhà sư Tây Tạng nổi tiếng thì ông đã bước theo con đường Đại thừa. Nhiều người xem ông là một trong số các nhà sư uyên bác nhất của thế kỷ XX.

Quyển sách của ông nêu lên ba chủ đề lớn: trước hết là sự hình thành của "bồ-đề tâm" (bodhicitta) hay "Tinh thần giác ngộ" của người bồ-tát, và đó cũng là điểm "then chốt" nhất của toàn thể Đại thừa; sau đó là phản bình giải về tập luận nổi tiếng của nhà sư người Ấn thế kỷ thứ VIII là Santideva (Tịch Thiên), tập luận mang tựa là Bodhicaryavatara ("Con đường đưa đến Giác Ngộ", kinh sách Hán ngữ gọi là "Bồ-đề hành luận"); và sau cùng trong phần thứ ba, nhà sư Sangharakshita sẽ giải thích thế nào là lý tưởng của người bồ-tát và đồng hóa lý tưởng đó với điểm tiến hóa tột đỉnh của tri thức, trên phương diện cá nhân và cả tập thể nhân loại.

Quyển sách của ông được nhà xuất bản Windhorse ở Mỹ ấn hành lần đầu năm 1999, sau đó đã được tái bản nhiều lần, ấn bản mới nhất là năm 2019 với hơn 700 trang. Độc giả cũng có thể xem bản dịch tiếng Pháp của quyển sách này trên trang mạng của Trung tâm Phật giáo Triratna Paris (Centre bouddhiste Triratna de Paris). Sách gồm tám chương, mỗi chương gồm nhiều phân đoạn. Mỗi phân đoạn nêu lên một chủ đề với đầy đủ ý nghĩa của nó, vì thế trong bản chuyển ngữ tiếng Việt dưới đây xin đề nghị gọi các phân đoạn này là các "bài giảng", gồm tất cả 56 bài đánh số theo thứ tự để dễ tìm khi cần xem lại. Dưới đây là tám chương trong sách và số bài trong mỗi chương:

- I. Lý tưởng của người bồ-tát - Nguồn gốc và sự hình thành (9 bài)
- II. Sự bình tĩnh của con tim giác-ngộ (6 bài)
- III. Lời nguyện của người bồ-tát (6 bài)
- IV. Lòng vị tha và chủ trương cá nhân trong cuộc sống tâm linh (8 bài)
- V. Nam tính và nữ tính trong cuộc sống tâm linh (7 bài)
- VI. Trước ngưỡng cửa của sự giác ngộ (7 bài)
- VII. Các cấp bậc của người bồ-tát (6 bài)
- VIII. Đức Phật và người bồ-tát - vĩnh cửu và thời gian (7 bài)

Chương I

Lý tưởng của người Bồ-tát Ngôn gốc và sự hình thành

- Bài 1- Lý tưởng của người bồ-tát - nguồn gốc và sự hình thành.
- Bài 2- Hố sâu giữa con người và ngôn từ.
- Bài 3- Phật giáo là gì?
- Bài 4- Lòng từ bi của Đức Phật.
- Bài 5- Sự dũng cảm của Đức Phật.
- Bài 6- Sự bình lặng của Đức Phật.
- Bài 7- Đức Phật và Ananda.
- Bài 8- Sự giác ngộ của Đức Phật và sự giác ngộ của các đệ tử của Ngài.
- Bài 9- Tiểu thừa, Đại thừa và Kim cương thừa là gì?

Bài 1

Lý tưởng của người bồ-tát - Nguồn gốc và sự hình thành

Một hôm, như thường lệ Đức Phật cùng với vài đệ tử đi sâu vào một khu rừng để tránh cái nóng bức lúc giữa trưa. Trong khi đang đi thì Đức Phật cúi xuống nhặt một nắm lá *simsapa* (*tên khoa học là Dalbergia sisso, còn gọi là Indian redwood, ngày nay được trồng rất nhiều tại các vùng bắc Ấn và Bangladesh*). Đức Phật thường không thuyết giảng cầu kỳ mà chỉ nêu lên những gì thật đơn giản và trực tiếp, lần này cũng vậy Đức Phật hỏi các tỳ-kheo như sau:

- "Các tỳ-kheo nghĩ thế nào, nắm lá trong tay ta ít hơn hay nhiều hơn số lá trong cả khu rừng này?"

Các tỳ-kheo đáp lại:

- "Tất nhiên là số lá trong tay Thế Tôn thật ít so với lá trong cả khu rừng".

Đức Phật lại nói tiếp:

- "Cũng tương tự như vậy, sự thật mà ta đủ sức nêu lên quả thật ít ỏi so với tất cả những sự thật mà ta đã nhận thức được" (*kinh Simsapa-Sutta, Samyutta Nikaya / Tương Ưng Bộ Kinh, SN 56.31*).

Điều quan trọng không phải là những sự thật mà Đức Phật cảm thấy không có cách nào nói lên [để chúng ta hiểu] mà là những sự thật mà Ngài nghĩ rằng không đáng để mang ra giảng dạy. Sau đó bài kinh tiếp tục cho biết là các sự thật đó không giúp gì cho các đệ tử của Ngài thoát khỏi khổ đau và đạt được giác ngộ.

Thật hết sức rõ ràng, kể từ thời đại của Đức Phật đến nay, con số kinh sách phát sinh từ Giáo huấn của Ngài đã trở thành cả một khu rừng. Thế nhưng dù cho con số kinh sách đó có to lớn đến đâu đi nữa thì cũng chỉ biểu trưng một phần thật nhỏ sự hiểu biết của một vị Phật.

Điều này cũng đúng với chủ đề mà chúng ta đang tìm hiểu. Thật vậy lý tưởng của người bồ-tát là một chủ đề thật rộng lớn, và cũng là khía cạnh chủ yếu nhất suốt trên dòng tiến hóa của Phật giáo gọi là Mahayana (Đại Thừa). Dòng tiến hoá đó kéo dài khoảng 500 năm - từ năm 0 đến năm 500 thuộc kỷ nguyên của chúng ta - thế nhưng ngày nay vẫn còn được nhiều người tiếp tục tu tập dưới nhiều hình thức khác nhau: từ Phật giáo Tây Tạng đến Thiền

học Zen. Tìm hiểu vấn đề này cũng chẳng khác gì như đặt bàn tay của mình lên ngực của cả Phật giáo để cảm thấy một con tim đang đập (*Đại thừa là một cái gì đó rất sinh động*).

Trước việc tìm hiểu với tầm cỡ thật rộng lớn đó, chúng ta cũng chỉ có thể đề cập một cách khái quát về vài chủ đề chính yếu mà thôi. Chủ đích của chúng ta trong quyển sách này do vậy cũng chỉ giới hạn trong một vài khía cạnh liên quan đến lý tưởng của người bồ-tát, với mục đích giúp chúng ta chọn cho mình một đường hướng tu tập có thể mang lại cho mình các kinh nghiệm cảm nhận tâm linh [sâu sắc,] nhưng chỉ cần một số chi tiết tối thiểu về lịch sử và giáo lý (*chỉ cần một số hiểu biết khái quát về lịch sử hình thành của Phật giáo và cũng không cần phải vùi đầu vào kinh sách*).

Dù chỉ là một nắm giáo huấn ít ỏi trong lòng bàn tay của Đức Phật thế mà ngày nay đã đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát với vô số lá, đến độ chúng ta không còn biết là phải chọn chiếc lá nào (*vô số tông phái và học phái đã được hình thành trên dòng tiến hoá của Phật giáo, tạo ra một con đường với hàng trăm hướng, khiến người tu tập không còn biết là phải bước theo hướng nào, tương tự như đang đứng trước một ngã tư đường với hàng trăm mũi tên chỉ hướng*).

Chữ "bồ-tát" có nghĩa là gì

Thiết nghĩ trước hết nên bắt đầu tìm hiểu xem chữ "Bồ-tát" / *Bodhisattva* có nghĩa là gì. Tiền ngữ *bodhi* trong tiếng Phạn có nghĩa là sự hiểu biết, với ý nghĩa một sự hiểu biết tối thượng, một sự hiểu biết thuộc lãnh vực tâm linh, một sự hiểu biết hướng vào thực tại. Thế nhưng chữ *bodhi* cũng có nghĩa là sự "thức tỉnh" (awakening / éveil), với ý nghĩa một sự "thức tỉnh về sự thực tối hậu", nói một cách khác là một sự hiểu biết xuyên thẳng vào tâm điểm của sự hiện hữu [của con người và cả thế giới]. Do đó, thuật ngữ này thường được dịch là sự "giác ngộ", cách dịch này khá phù hợp với chúng ta khi mới bắt đầu bước vào con đường Phật giáo, và đó là cách gián tiếp nhắc chúng ta không nên tìm hiểu ngôn từ qua nền tư tưởng thuần lý của thế kỷ XVIII (*câu này là dành cho người Tây Phương, thế kỷ XVIII tại Âu châu là thế kỷ khởi đầu của nền triết học duy lý và cả khoa học kỹ thuật*) mà phải tìm cách nắm bắt ý nghĩa sâu xa của ngôn từ trong lãnh vực tâm linh, kể cả trong lãnh vực siêu nhiên. Tóm lại *bodhi* là một sự hiểu biết tâm linh thượng thặng, đưa đến một sự giác ngộ vô cùng rộng lớn, và sự giác ngộ đó cũng chính là mục đích tối hậu trong việc tu tập Phật giáo.

Chữ *sattva* (*hậu ngữ của chữ bodhisattva / người bồ-tát*) chỉ có nghĩa là "chúng sinh", và chúng sinh ở đây không chỉ đơn giản có nghĩa là "con người" mà là "tất cả mọi sinh vật", từ một con thú đến một con côn trùng nhỏ bé (*điều đó có nghĩa là tất cả mọi thể dạng của sự sống đều có thể đạt được giác ngộ. Tuy nhiên trong thế giới mà chúng ta đang sống thì con người là chúng sinh có nhiều khả năng hơn cả để đạt được sự giác ngộ đó*). Tóm lại, chữ *bodhisattva*, có nghĩa là một chúng sinh "giác ngộ", một chúng sinh "thức tỉnh", một chúng sinh dồn tất cả đời mình và sinh lực của mình vào việc tu tập để đạt được giác ngộ.

Theo một số học giả thì nên dịch chữ *bodhisatta* trong tiếng Pali sang tiếng Phạn là *bodhisakta* hầu có thể chỉ định được một người nào đó đã đạt được điểm tuyệt đỉnh (*sumum / đẹp nhất và cao nhất*) của Phật giáo, bởi vì hậu ngữ *sakta* có nghĩa là sự cố gắng hay nỗ lực (*đây là một điểm tế nhị trên phương diện thuật ngữ: chữ satta trong tiếng Pali và sattva trong tiếng Phạn chỉ có nghĩa là chúng sinh, trong khi đó chữ sakta trong tiếng Phạn có nghĩa là sự kiên trì hay bền chí, một sự cố gắng vượt bậc. Đề nghị này nói lên một ý niệm rất sâu sắc: người Bồ-tát không phải là một người đã đạt được giác ngộ mà là một người luôn ở thể dạng nỗ lực và kiên trì để đạt được thể dạng đó; thế nhưng trên lý thuyết người bồ-tát sẽ chẳng bao giờ đạt được thể dạng đó cả mà chỉ là một người cố gắng triển miên trước lý tưởng đó*). Thế nhưng chữ *bodhisattva* vẫn được mọi người tiếp tục sử dụng với hậu ngữ "*sattva*" có nghĩa là một chúng sinh với ý nghĩa thông thường của nó, như tôi đã giải thích trên đây. Chẳng hạn như trường hợp nêu lên chữ *sarvasattva* - có nghĩa là "tất cả chúng sinh" - thì chữ này không nói lên được các phẩm tính to lớn (*tức là sự cố gắng và nỗ lực*) trong chữ *sakta*. Thế nhưng từ nguyên thủy thuật ngữ *bodhisattva* dường như tự nó cũng đã hàm chứa sẵn ý nghĩa (*phẩm tính*) đó. Dầu sao cũng không có một chút nghi ngờ nào cả, lý tưởng đó (*sự kiên trì và cố gắng đó*) thật cao cả: người bồ-tát là một chúng sinh thật *tuyệt vời*. Người ta có thể bảo rằng người bồ-tát là một chúng sinh dành trọn đời mình để tu tập và mong cầu đạt được giác ngộ. Chính vì vậy mà người bồ-tát là một người Phật giáo lý tưởng. "Một người Phật giáo lý tưởng" là một người dành trọn đời mình để bước theo giáo huấn của Đức Phật, hầu đạt được cho mình các cảm nhận của sự giác ngộ, tương tự như Đức Phật đã thực hiện được cho chính mình. [Trong khi đó] "Lý tưởng của người bồ-tát" vừa là lý tưởng biến cải cá nhân mình vừa là lý tưởng giác ngộ của toàn thể nhân loại. Thật vậy, ý niệm về người bồ-tát đã được nâng lên rất cao: người bồ-tát được xem là một người dồn tất cả nỗ lực của đời mình hướng vào sự giác ngộ, thế nhưng sự nỗ lực đó không phải là vì mình mà là để giúp tất cả chúng sinh đều đạt được cái thể dạng đó cho chính mình.

Quả cũng lạ, các kinh sách xuất hiện trước khi ý niệm về lý tưởng của người bồ-tát được hình thành (*có nghĩa là các Kinh điển Pali*), không mấy khi nói đến ý niệm về chủ đích đạt được giác ngộ là vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh, dù rằng đó là cốt lõi của cả một cuộc đời tu tập. Tuy nhiên người ta cũng tìm thấy trong Kinh điển Pali nhiều đoạn nói đến ý niệm này, chẳng hạn như trong trường hợp Đức Phật nêu lên bốn thể loại người:

- thể loại người không giúp ích được gì cho mình, cũng chẳng giúp ích được gì cho kẻ khác.
- thể loại người có thể giúp ích kẻ khác, nhưng chẳng giúp ích được gì cho bản thân mình.
- thể loại người người chỉ biết lo toan cho cá nhân mình, nhưng không quan tâm gì đến kẻ khác.
- thể loại người giúp ích được cả hai: chính mình và cả kẻ khác.

(Cách phân biệt bốn thể loại người trên đây được nêu lên trong một bài kinh ngắn mang tựa Sikkhā-Sutta / "Bài kinh giảng về sự luyện tập" - Anguttara Nikaya / Tăng Chi Bộ Kinh - AN -4.99)

Những gì trên đây nêu lên thật rõ ràng lý tưởng của người bồ-tát *(đó là thể loại người thứ tư: giúp ích cho mình và cả kẻ khác)*. Trong kinh Mahavagga *(Con đường rộng lớn)* trong Vinaya Pitaka *(Tạng Luật)* thuộc Kinh điển Pali, có nêu lên trường hợp Đức Phật thuyết giảng cho sáu mươi vị arahant (A-la-hán) đầu tiên - nghĩa từ chương của chữ arahant là những người thượng thặng đã đạt được giác ngộ bằng cách tu tập dựa vào giáo huấn của Đức Phật. Trong dịp này Đức Phật có nói với họ như sau:

- "Này các tỳ-kheo, hãy dẫn thân với tất cả lòng từ bi của mình, vì sự tốt lành của thật nhiều kẻ khác".

(Trong Tạng Luật có nêu lên sự kiện sau khi 60 tỳ-kheo đầu tiên trong Tăng đoàn đạt được cấp bậc arahant / a-la-hán, thì Đức Phật triệu tập họ và nói với họ như sau: "Này các tỳ-kheo, hãy bước vào thế giới để quảng bá Dhamma vì hạnh phúc và sự ích lợi của thật nhiều người". Và đó cũng chính là bốn phạm và lý tưởng của người bồ-tát, thế nhưng đồng thời Đức Phật cũng đưa ra một điều luật thật rõ ràng là chỉ giảng cho những ai yêu cầu mình ba lần. Việc quảng bá Dhamma của Phật giáo không phải là một sự cải đạo / proselytism. Ngày nay chúng ta cũng nên tự nhắc nhở mình về giới luật này, thế nhưng khi nào có người "yêu cầu mình ba lần" thì mình phải hết lòng với họ. Tuy nhiên nếu muốn nói chuyện về Dhamma với họ một cách trung thực và nghiêm chỉnh thì chính mình cũng phải luôn "kiên trì" và "cố gắng" học hỏi, tạo cho mình một cung cách hành xử tương tự như một người bồ-tát).

Những gì trên đây *(trong Kinh điển Pali)* cho thấy thật rõ ràng việc tu tập không phải là vì mình mà là vì kẻ khác. Tuy vậy cũng có thể có một số điều không thấy nói đến trong Kinh điển Pali, mà chỉ được đưa vào kinh sách sau này, chẳng hạn như trong một số kinh Đại thừa, lòng từ bi - tức là lý tưởng hướng vào kẻ khác - được nâng lên một cấp bậc thật cao *(nếu nhìn lại bài kinh Metta Sutta - Samyutta Nikaya / Tương Ưng Bộ Kinh, SN 46.54 - nói về bốn thể dạng vô biên của tâm thức, thì lòng từ bi được xếp vào hàng thứ hai, cao hơn lòng nhân ái một cấp bậc)*. Thế nhưng khi nhìn vào Kinh điển Pali thì người ta cũng sẽ thấy không hiếm các quan điểm nêu lên lý tưởng nguyên thủy của Phật giáo không phải là một sự giải thoát chỉ vì cá nhân mình *(Đức Phật chuyển bánh xe Dhamma không phải là vì Ngài hay bản thân Ngài)*.

Người ta có thể nghĩ rằng vào thời đại của Đức Phật con người cảm thấy không cần phải nhân mạnh đến vấn đề trên đây *(con người vào thời cổ đại dường như sống gần nhau và giúp đỡ nhau nhiều hơn, lòng từ bi là một cái gì đó thật tự nhiên. Trong các xã hội tân tiến ngày nay, sự trợ giúp chủ yếu là do luật pháp quy định và quản lý, chẳng hạn như luật bảo hiểm xã hội do nhà nước điều hành hoặc các hội ái hữu, v. v. Điều đó có thể đã khiến con người ỷ lại quá đáng vào các thể chế chính trị và xã hội, và do đó dường như đã khiến họ trở*

nên cá nhân và ích kỷ hơn chăng?). Nếu hình dung Đức Phật đang đứng trước mặt mình thì quả hết sức khó tạo ra cho mình một cuộc sống tâm linh khác hơn với chính Ngài. Thế nhưng thời buổi ngày nay, như chúng ta từng thấy, xu hướng cá nhân đã trở thành quá mạnh, và đây chính là lý do khiến chúng ta cần phải tạo ra cho mình một cung cách hành xử ngược lại. Nếu muốn hiểu được tại sao điều đó đã xảy ra như vậy, và tại sao phải cần nêu cao lý tưởng giác ngộ là "vì sự tốt đẹp của tất cả chúng sinh", thì phải nhìn vào nguồn gốc đưa đến sự hình thành của cả Phật giáo, bằng cách căn cứ vào một số khía cạnh căn bản của bản chất con người (hãy nêu lên một thí dụ nhỏ: vào thời đại của Đức Phật, các thôn làng nghèo nàn mỗi sáng cúng dường thức ăn cho các đoàn người tu hành khát thực, ngày nay chùa chiền phải tổ chức các bữa cơm "xã hội có ca nhạc giúp vui" để kiếm đôi chút lợi nhuận dùng vào việc Phật sự. Lý tưởng của người Bồ-tát là để không chế sự thúc dục của các thứ bản năng sinh tồn, truyền giống và sợ chết - nhất là bản năng sinh tồn - đưa đến mọi sự tính toán, bon chen và ích kỷ, đã ăn sâu vào da thịt và tâm thức của mỗi cá thể).

Bures-Sur-Yvette, 23.03.20

Bài 2

Hố sâu giữa con người và ngôn từ

Khi nhìn vào vấn đề trên đây (*sự khác biệt giữa con người và lời nói*) thì chúng ta sẽ nhận thấy ngay có một sự cách biệt to lớn giữa ngôn từ do một người nào đó nói ra và con người của chính họ. Thí dụ một nhà phân tâm học có thể viết cả một quyển sách nói về tình thương yêu, chẳng hạn như sự phát triển của nó, làm thế nào để bảo toàn nó, phải xử sự ra sao khi mọi chuyện xoay chiều một cách tồi tệ..., và đại loại như thế. Dù nhà phân tâm học không gặp một khó khăn nào khi đề cập đến tình thương yêu, thế nhưng cuộc sống của riêng mình thì chưa hẳn đã nói lên được tình thương yêu do chính mình mô tả. Trong khi đó một số người khác, qua cuộc sống của họ, quả thật là hiện thân của lòng nhân từ, sự triu mến, lòng ưu ái, thế nhưng họ lại không tìm được lời nào để bộc lộ hay phương cách nào để giải bày các điều đó, dù là họ đang đứng trước những người thân thiết với mình cũng vậy. Tất cả chẳng qua là vì họ không hề ý thức được các điều đó [bên trong chính mình]. Do vậy thường có cả một cái hố thật sâu phân cách một bên là "con người và hành động" và một bên là "lời ăn tiếng nói".

Ngôn từ là một hình thức nói dài của con người, thế nhưng không nhất thiết là các ngôn từ ấy phản ánh trung thực những gì mà chúng ta tin là các ngôn từ đó nói lên, hoặc mong muốn kẻ khác cũng phải hiểu đúng theo những gì mà các ngôn từ đó muốn nói. Thái độ hành xử của mình cũng vậy, đôi khi lại không thích nghi với những lời mình nói. Thí dụ có một người nào đó hỏi các bạn:

- "Mục đích của Phật giáo là gì?"

Và các bạn sẽ trả lời rằng:

- "Thật hiển nhiên, mục đích của Phật giáo chính là sự giác ngộ, một sự giác ngộ tối thượng, một sự kết hợp giữa trí tuệ và lòng từ bi ở một cấp bậc cao nhất của nó".

Trong lãnh vực ngôn từ thì quả đúng là như vậy, thế nhưng chẳng có một chút liên hệ gì giữa những gì là [con người] của các bạn và những gì mà các bạn vừa nói lên (*nếu nhìn vấn đề trên đây qua một góc cạnh khác, thì chúng ta sẽ thấy rằng ngôn từ chỉ là các "công thức" và "quy ước" dùng để trao đổi sự hiểu biết giữa con người với nhau. Các "công thức" và "quy ước" thuộc lãnh vực âm thanh đó không liên hệ gì với chủ thể - tức là con người - nêu lên các "công thức" và "quy ước" đó. Nếu nhìn qua một góc cạnh khác nữa thì ngôn từ chỉ là "sản phẩm của tâm thức", các "tạo tác tâm thần", liên hệ đến rất nhiều yếu tố từ nội tâm đến bối cảnh bên ngoài, không hoàn toàn trung thực với dòng tri thức sâu kín và cả sự hiện hữu của chính mình*).

Người ta có thể hình dung ra hai vòng tròn, một vòng tròn thật lớn biểu trưng cho ngôn từ, và một vòng tròn nhỏ hơn biểu trưng cho cung cách hành xử của chính mình. Mục đích là làm thế nào cho cả hai vòng tròn đó đều có một kích *(đường kính)* thước ngang nhau. Nếu một người nào đó có những lời nói không phù hợp với cung cách hành xử của mình thì người khác tất sẽ nhận thấy ngay. Emerson *(Ralph Waldo Emerson, 1803-1882, triết gia và thi sĩ người Mỹ)* có nói như sau:

- "Bạn không [cần phải] nói lên điều gì cả. Những gì là chính bạn đang hiện ra trước mặt bạn"

Hàn huyền về chủ đề tình thương với một tâm trạng bức dọc không phải là cách bộc lộ tình thương, mà chỉ là cách biểu lộ tâm trạng bức tức của mình. Giữa ngôn từ và thái độ của mình thường có một sự khác biệt rất lớn: người ta có thể quả quyết rằng Đức Phật, dù là trong quá khứ hay hiện tại, luôn là một chúng sinh đã hoàn toàn giác ngộ, thế nhưng thật hết sức khó cho chúng ta có thể tưởng tượng ra được điều ấy có nghĩa là gì *(chúng ta chỉ hiểu đại khái Đức Phật là một chúng sinh giác ngộ, thế nhưng sự giác ngộ ấy của Đức Phật thì chúng ta chỉ có thể hình dung một cách mơ hồ qua sự tưởng tượng của mình mà thôi)*. Chúng ta đọc sách và hiểu rằng Đức Phật có thể nhận biết được hiện thực, Ngài rất từ bi và trí tuệ, đại loại như vậy, thế nhưng đây cũng chỉ đơn giản là ngôn từ. Chúng ta phải cố gắng lắm thì mới hình dung ra được ý nghĩa của các ngôn từ đó, và tạm hiểu được một chúng sinh hoàn toàn giác ngộ là như thế nào. Trên thực tế, nếu chúng ta có dịp tiếp xúc với một con người thật sự giác ngộ, thì chưa hẳn chúng ta có đủ khả năng để nhận biết được con người ấy có đúng là một con người đã đạt được giác ngộ hay không.

Các cảm nhận nội tâm của một vị Phật trước hết được biểu lộ qua con người và hành động của vị ấy, những lời mà vị ấy nói ra chỉ giữ một vai trò thứ yếu. Dù rằng ngày nay vẫn còn lưu lại thật nhiều giai thoại chính xác liên quan đến những lời thuyết giảng của Đức Phật về sự giác ngộ, thế nhưng những lời nói đó không hoàn toàn biểu lộ được hết thể dạng nơi con người của chính Ngài.

Các giai thoại đó được ghi chép trong Kinh điển Pali và đã chứng minh thật rõ ràng sự kiện trên đây. Chẳng hạn như trường hợp Đức Phật giảng cho một người mà Ngài gặp trên đường trong lúc đang đi khát thực, hoặc trả lời các câu hỏi do một người nào đó nêu lên, hoặc kể cả trong những buổi thuyết giảng bình thường, thì Ngài thường sử dụng những lời thật bình dị, thế nhưng tác động của những lời giảng đó - ngày nay vẫn còn ghi chép trong kinh sách - không khỏi khiến chúng ta vô cùng kinh ngạc: những người được nghe các lời giảng ấy đã vụt đạt được giác ngộ. Tất cả cũng chỉ đơn giản như vậy *(những gì chúng ta nói lên chỉ là các công thức và quy ước, các thứ ấy là giả tạo, không thật với chính mình. Những lời của Đức Phật nói ra là hiện thân của Ngài, sự hiện hữu của chính Ngài. Sự hiện hữu đó vượt lên trên sự hiểu biết quy ước và công thức, xuyên thẳng vào tâm hồn chúng ta, mang theo với chúng ta cả con người của chính Ngài. Nói một cách khác thì hiện thân của Ngài, sự hiện hữu của Ngài cũng chỉ là một tấm lòng từ bi vô biên và tinh khiết. Tấm lòng từ bi đó hướng về phía chúng ta, xuyên thẳng vào chúng ta, làm bùng dậy sự giác ngộ bên trong chúng ta. Những lời*

nói của Ngài chỉ là phương tiện chuyển tải lòng từ bi tinh khiết đó của Ngài. Cũng tương tự như vậy, đôi khi - tiếc thay - chúng ta cũng chỉ trông thấy ánh tượng, lễ lạc và bông hoa, nhưng không trông thấy những gì đích thật phía sau những thứ ấy).

Tại sao lại có thể như vậy được? Nếu cứ thắc mắc theo kiểu đó thì sẽ không sao tiến bộ được. Dù cố gắng đọc đi đọc lại hàng trăm lần cùng một lời nói ấy [của Đức Phật], thế nhưng sẽ chẳng có gì xảy ra với mình cả (*chẳng công hiệu gì cả, trong khi đó những người xưa sau khi được nghe những lời đó thì vụt đạt được giác ngộ*). Tuy nhiên điều đó cũng có thể mang lại cho chúng ta đôi chút hiểu biết sơ khởi nào đó khiến chúng ta có thể nghĩ rằng: "Thật hiển nhiên quả đúng là như vậy, không nghi ngờ gì cả" (*những lời Phật dạy quá hay, thế nhưng những gì mà chúng ta tiếp nhận được hay rút tĩa được chỉ là các công thức và quy ước*), thế nhưng không phải vì thế mà chúng ta vụt đạt được "giác ngộ" tương tự như một mũi tên bắn lên cao. Cũng chỉ là những lời nói đó thế nhưng nếu là do Đức Phật trực tiếp thốt ra thì lại tạo ra các tác động vô cùng ngoạn mục. Chúng ta cũng có thể nghĩ rằng đây là nhờ người nghe đã từng tu tập nhiều năm trước đó, thế nhưng những gì chủ yếu hơn mà chúng ta phải nghĩ đến là [hiện thân của] chính Đức Phật. Các lời nói ấy không hiện ra giữa không trung mà là do chính Đức Phật nói lên. Sự khác biệt là ở chỗ đó. Nói một cách khác thì những lời mà Đức Phật nói ra không quan trọng bằng hiện thân của chính Ngài. Những gì là chính [con người của] Ngài mới thật sự tạo ra các tác động đó.

Cung cách hành xử của các kẻ khác [chung quanh chúng ta] cũng sẽ ảnh hưởng đến chúng ta theo cùng một cách thức như vậy (*không những các người chung quanh mà cả tập thể xã hội cũng ảnh hưởng ít nhiều đến các sự cảm nhận của từng mỗi thành phần trong xã hội đó*). Chúng ta thường có một cảm nhận rõ ràng về một người nào đó trước khi hàn huyên với người ấy, kể cả trước khi trông thấy người ấy. Cũng vậy, cách hiện hữu của Đức Phật có thể biến cải được những con người bình dị, [tất nhiên là] nếu họ biết mở rộng lòng mình (*trong nguyên bản là chữ receptive / thụ cảm, tiếp nhận*). Đức Phật không thể áp đặt cách hiện hữu (*way of being / façon d'être*) của Ngài [cho bất cứ ai], mà luôn phải có một sự tương kết xảy ra. Những người khác [chung quanh chúng ta] cũng có thể tạo ra các tác động ảnh hưởng đến chúng ta, kể cả làm biến đổi cả thể dạng tâm thần của chúng ta nữa, thế nhưng một sự biến cải lâu bền chỉ có thể xảy ra khi nào chính mình tự phát huy cho mình một sự quán thấy sâu xa về bản chất đích thật của mọi sự vật (*có nghĩa là phải tự mình tu tập. Chùa chiền, kinh sách, người Thầy hay Đức Phật cũng chỉ có thể tạo ra cho mình một dịp may hay một khung cảnh thuận lợi, mở ra cho mình một con đường, thế nhưng chính mình phải bước đi, bởi vì mức đến chỉ hiện ra ở cuối con đường*). Dù là một vị Phật cũng không khởi động được sự quán thấy sâu xa cho người khác, mà chỉ có thể tạo ra một khung cảnh thuận lợi để các người khác tự phát huy sự quán thấy sâu xa đó cho chính mình.

Vậy nếu muốn thực hiện được điều đó thì phải chăng cũng cần phải có một khả năng thụ cảm (*tiếp nhận*) bén nhạy? Thắc mắc này cũng là chủ đề tranh luận trong khoa thần học của Ki-tô giáo: các bạn cần phải có một sự ân sủng của Chúa thì mới được cứu rỗi, thế nhưng các bạn cũng không thể hoàn toàn thụ động mà phải có đủ khả năng để tiếp nhận sự ân sủng đó. Điều này phải chăng cũng có nghĩa là phải có một sự ân sủng khác đã được ban cho mình

từ trước, hầu giúp mình hội đủ khả năng để tiếp nhận cái ân sủng đó? Điểm then chốt trong Phật giáo cũng gần giống như vậy: phải chăng chúng ta cũng cần sự trợ giúp của một vị Phật để mở rộng lòng mình, hầu tiếp nhận quyền năng của vị Phật ấy? Ở một cấp bậc nào đó thì quả đúng là như thế, tuy nhiên đây cũng chỉ là một sự diễn tiến thụt lùi của tư duy (*muốn được ân sủng thì phải có một sự ân sủng khác trước đó giúp mình tiếp nhận ân sủng ấy, nếu muốn tiếp nhận quyền năng của một vị Phật thì cũng phải có một sự "tương tác" nào đó với vị Phật ấy. Nếu cứ tiếp tục lý luận theo cách thoái lui như thế thì sẽ đi đến chỗ bế tắc, chẳng hạn như nếu muốn có mình thì phải có cha mẹ mình, muốn có cha mẹ mình thì phải có ông bà nội và ông bà ngoại mình, v.v., trái lại nên nhìn ra phía trước, có nghĩa là nhìn vào sự tiến hóa sinh học*), do đó tốt hơn không nên chọn cho mình cách diễn tiến đó, điều quan trọng hơn là phải mở rộng lòng mình để tiếp nhận tất cả những gì Đức Phật ban cho mình (*tất nhiên còn tùy vào khả năng tiếp nhận của mỗi người*).

Sự hiện diện của một vị Phật

Người ta có thể nghĩ rằng nếu muốn được trực tiếp ảnh hưởng bởi một vị Phật thì phải có sự hiện diện của vị ấy. Chúng ta sẽ thấy rằng Mahayana (Đại thừa) rất thực tế và đã từng nghĩ đến trường hợp của một người nguyện cầu được tái sinh vào một thời điểm và một không gian nhất định nào đó, hầu giúp mình gặp được một vị Phật. Tuy nhiên sự kiện mang tính cách giả thiết đó không nhất thiết là một điều kiện không thể thiếu sót (*tức là bắt buộc phải tái sinh trong các điều kiện thuận lợi thì mới gặp được một vị Phật*), bởi vì các thể dạng tâm thần vượt khỏi các ranh giới của không gian và cả thời gian: bất cứ ai đủ sức tạo ra cho mình một sự thụ cảm (*khả năng tiếp nhận thật bén nhạy / receptivity*) đều có thể cảm nhận được sự hiện diện của một vị Phật (*chẳng hạn như trong lúc tập trung sự chú tâm để theo dõi dòng tư tưởng của nhà sư Ugyen Sangharakshita qua các dòng chữ này, thì biết đâu chúng ta cũng có thể cảm nhận được sự hiện diện của chính vị ấy? Tất cả đều là do khả năng thụ cảm của mình. Hãy nêu lên một thí dụ khác: chẳng hạn chúng ta hồi tưởng lại một khoảng thời gian nào đó trong tuổi trẻ của mình, thì các niềm đau, các xúc cảm thương nhớ hay vui buồn cùng với hình ảnh của những người thân thiết, theo đó cũng sẽ hiện lên với mình rất thật, như mới ngày hôm qua. Các thể dạng tâm thần đó - nếu thật mạnh - sẽ vượt khỏi các ranh giới không gian và thời gian*). Trong phép thiền định của người Tây Tạng có các phương pháp giúp quán thấy một vị Phật hay một vị Bồ-tát, là trong mục đích đó. Đây là cách tạo ra một hình ảnh tâm thần về một vị Phật hay một vị Bồ-tát, hình ảnh đó gọi là *samayasattva* (*là tiếng Phạn*) có nghĩa là một "chúng sinh bằng hình ảnh". Phép thiền định này không phải chỉ đơn giản là cách làm hiện lên hình ảnh của một chúng sinh, mà phải làm cho chúng sinh ấy trở thành sống thực. Điều này không phải dễ, thế nhưng khi nào thực hiện được điều đó, thì sự quán thấy *samayasattva* (*chúng sinh bằng hình ảnh*) sẽ biến thành một sự cảm nhận *jnanasattva* - tức là một "chúng sinh trí tuệ" (*tiền ngữ tiếng Phạn jnana có nghĩa là trí tuệ, tức là một sự hiểu biết mang bản chất giác ngộ*) - một sự cảm nhận rất thật về một vị Phật hay một vị Bồ-tát [mà mình quán tưởng].

Phép luyện tập trên đây là bằng chứng cụ thể về bản chất đích thật trong giáo huấn của Đức Phật. Dù Ngài thuyết giảng những bài kinh thật dài hoặc không nói ra một lời nào cũng

vậy, Ngài luôn ảnh hưởng đến kẻ khác qua những gì từng là Ngài và cả cách hành xử của Ngài, hơn là những gì mà Ngài đã nói. Thông điệp mà Ngài gửi gắm cho chúng ta chính là Con Người của Ngài, một Con Người Giác ngộ. Chúng ta có thể bảo rằng Phật giáo là Đức Phật và Đức Phật cũng chính là Phật giáo, tất cả chỉ là như vậy.

Nhiều người từng đạt được giác ngộ trong cuộc sống của mình, không phải chỉ đơn giản nhờ những lời do Đức Phật nói ra - các lời này lúc nào cũng sẵn có trong kinh sách - mà còn phải nhờ vào sự hiện diện thật tuyệt vời của chính Ngài. Thật vậy, không có bất cứ gì Đức Phật nói lên có thể phản ánh chính xác hiện thân của chính Ngài. Và đây cũng chính là ý nghĩa đích thật trong câu chuyện về năm lá *simsapa*: những gì mà Đức Phật thuyết giảng và những gì từng là Con Người của Ngài, cả hai đều là vô tận (*giáo huấn và hiện thân của Đức Phật tương tự như số lá trong cả khu rừng, ngôn từ mà Ngài có thể nói ra và chúng ta có thể hiểu được, thì chỉ vón vụn là một nắm lá trong lòng bàn tay. Lời giảng và con người của Đức Phật là hai vòng tròn có cùng một đường kính vô biên*).

Bures-Sur-Yvette, 23.03.20

Bài 3

Phật giáo là gì

Sự tịch diệt của Đức Phật không phải là cái chết theo ý nghĩa thông thường như chúng ta hiểu, mà gọi là *parinirvana* (*nhập-niết-bàn*). *Parinirvana* là một thể dạng kéo dài (*một sự tiếp nối không gián đoạn*) của sự cảm nhận giác ngộ (an extension of the experience of Enlightenment), và nếu nhìn theo khía cạnh đó thì tất cả mọi sự sẽ trở nên khác hẳn. Các câu chuyện thuật lại về *parinirvana* của Đức Phật đều mang ít nhiều mâu thuẫn, thế nhưng tất cả đều nhất loạt cho biết là sau *parinirvana* của Ngài, thì hầu hết các đệ tử cùng họp nhau lại để bàn thảo về một chủ đề vô cùng trọng đại: **Phật giáo là gì?**

(Câu hỏi khá bất ngờ trên đây có thể khiến một vài độc giả ngày nay cũng phải ngạc nhiên, bởi vì khi nhìn vào các sinh hoạt nơi chùa chiền, nào là tượng ảnh, cờ xí, chuông mõ, lễ lạc, tụng niệm..., họ có thể yên trí các thứ ấy là "Phật giáo". Ngay sau parinirvana của Đức Phật, các đệ tử của Ngài cũng đã bắt đầu thắc mắc: Dhamma của Đức Phật là gì? Chẳng qua là vì trước đó họ chỉ biết nghe giảng và tu tập, nay thì phải xác định Dhamma là gì hầu bảo tồn để cùng nhau bước theo. Trước khi nhập-niết-bàn Đức Phật cũng không chỉ định người thay mình để quảng bá Dhamma, cũng không đề cử người lãnh đạo Tăng đoàn, mà chỉ đơn giản khuyên tất cả mọi người hãy nhìn vào bên trong chính mình và tự thấp đuốc để soi đường cho mình. Sự sáng suốt vô song đó đã giúp cho Dhamma trường tồn đến ngày nay. Nếu giao trọng trách đó cho một người khác thì Dhamma của Đức Phật cũng sẽ chấm dứt và không còn là Dhamma của Ngài nữa. Lý do thứ nhất là vì những gì mà Ngài có thể thuyết giảng và người khác có thể hiểu được chỉ là một ít lá trong lòng bàn tay, vì thế khó có một người nào khác có thể thay Ngài để quảng bá Dhamma, các đệ tử của Ngài dường như cũng chỉ đạt được thể dạng Arahant. Lý do thứ hai là sự giác ngộ ở bên trong chính mình, thuộc vào dòng tri thức sâu kín của mình. Sự giác ngộ bao la như cả một khu rừng, do đó chính mình phải tự thấp đuốc để khám phá ra nó, không ai có thể thay mình trong việc đó được. Đức Phật chỉ có thể vạch ra con đường, nhưng không thể mô tả cho chúng ta hiểu được những gì ở cuối con đường. Vậy chúng ta hãy nhìn lại xem chúng ta đã bước đi như thế nào trong suốt hơn 2500 năm qua).

Ngày nay không những vấn đề trên đây vẫn còn nguyên vẹn mà lại trở nên khẩn thiết hơn nữa. Đối với một người Phật giáo thì câu hỏi trên đây (*Phật giáo là gì?*) không thuộc lãnh vực lý thuyết mà là ở mặt thực hành (*giáo huấn của Đức Phật thật phong phú, ngày nay đã được hệ thống hóa và dịch ra hầu hết các ngôn ngữ lớn trên thế giới, và cũng đã được nhiều nhà sư uyên bác cùng các triết gia đủ mọi khuynh hướng, kể cả các khoa học gia đủ mọi ngành, phân tích và bình giải. Giáo huấn đó đã vượt qua các thử thách trong không gian và thời gian và cả các nền văn hóa khác nhau. Hơn nữa người tu tập cũng đã tự mình chứng nghiệm sự chính xác của giáo huấn đó qua các kinh nghiệm sống của riêng mình, do đó*

người Phật giáo nói chung không còn nghi ngờ hay thắc mắc gì về giá trị và sự siêu việt của giáo lý Dhamma. Trái lại những gì khiến họ thắc mắc là trên thực tế phải bước theo hướng nào để bắt kịp các giá trị siêu việt trong giáo huấn của Đức Phật, khi đứng trước vô số các hình thức tu tập đôi khi rất đại chúng ngày nay). Những gì mà người tu tập muốn biết là: "Con đường nào sẽ có thể giúp tôi đạt được giác ngộ? Phải làm thế nào để tôi có thể tìm thấy Phật tính bên trong chính tôi?".

Sau *parinirvana* của Đức Phật, dường như có hai nhóm đệ tử biểu trưng cho hai quan điểm khác nhau, hai trào lưu tư tưởng khác nhau. Một nhóm cho rằng Phật giáo chính là giáo huấn của Đức Phật gồm: *Bốn sự thật Cao quý (Tứ Diệu Đế)*, *Con đường Cao quý gồm Tám yếu tố (Bát Chánh Đạo)*, *Ba đặc tính của sự hiện hữu trời buộc (sự bất toại nguyện hay khổ đau, sự đổi thay hay vô thường, không có cái tôi hay vô ngã, nói chung là ba đặc tính hay ba yếu tố chủ yếu tạo ra cấu trúc của toàn thể hiện thực)*, *Mười hai mối dây trời buộc tạo ra sự xoay vần của bánh xe của sự sống (Thập nhị nhân duyên)*, v.v... Những người thuộc vào nhóm [thứ nhất] này cho rằng nền tảng giáo huấn trên đây của Đức Phật chính là Phật giáo (*nhóm này gọi là Sthaviravada, tiền ngữ sthavira trong tiếng Phạn có nghĩa là những người lớn tuổi/senior, với ý nghĩa là những người có khuynh hướng bảo thủ, kinh sách Hán ngữ gọi là "Trường lão bộ" hay "Thượng tọa bộ"*). Điều này khá hữu lý bởi vì đó là những gì do chính Đức Phật thuyết giảng khi còn tại thế.

Nhóm thứ hai không đồng ý [như vậy]. Tuy nhiên điều đó không có nghĩa là họ không chấp nhận giáo huấn của Đức Phật, mà trái lại còn nâng lên một cấp bậc sâu xa hơn. Những gì mà họ không hoàn toàn đồng ý là giới hạn Phật giáo trong khuôn khổ những lời thuyết giảng của Đức Phật (*có nghĩa là ngoài những lời thuyết giảng còn có những thứ khác sâu xa hơn*). Nếu chúng ta chấp nhận quan điểm đó thì chúng ta sẽ thuộc cùng một nhóm với họ và dường như nhóm này cũng là nhóm đa số (*tức là nhóm Mahasanghika, kinh sách Hán ngữ gọi là "Đại chúng bộ"*). Nói chung điều này cũng cho thấy là tư tưởng Đại thừa đã thành hình rất sớm, trước khi các kinh sách Đại thừa bằng tiếng Phạn xuất hiện vào hậu bán thế kỷ thứ I trước Tây lịch). Tuy nhiên cũng cần lưu ý đến một yếu tố thứ hai: đó là cuộc sống và tấm gương của chính Đức Phật. Theo quan điểm của họ (*tức nhóm đa số*) thì yếu tố này (*con người và tấm gương của Đức Phật*) quan trọng hơn là những lời giảng huấn liên quan đến giáo lý của Ngài (*Phật giáo không phải chỉ là một triết học, một trào lưu tư tưởng, mà là một tín ngưỡng với đầy đủ ý nghĩa của nó, và đó cũng là chủ trương của nhóm Mahasanghika / Đại chúng bộ*).

Vậy nguyên nhân nào đã khiến họ suy nghĩ như vậy? Người ta sẽ không bao giờ tìm được câu trả lời cho thắc mắc đó, tuy nhiên người ta cũng có thể tiếp cận thật gần với vấn đề này bằng cách tự đặt mình vào vị trí của họ. Và đây cũng là cách trực tiếp giúp chúng ta khám phá ra nguồn gốc đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát. Sau khi Đức Phật tịch diệt, và theo các câu chuyện thuật lại thì các đệ tử của Ngài rất đau buồn. Dầu sau thì cũng không phải là hoàn toàn tất cả, dù các thiên nhân và các người chưa giác ngộ đều bị chấn động cực độ, nhưng cũng có các vị gọi là arahant (A-la-hán), tức là những người đã giác ngộ, thì vẫn trầm tĩnh và không hề xao xuyến. Theo quan điểm của họ thì dù là Đức Phật đi nữa thì cũng

không phải vì thế mà Ngài tránh khỏi cái chết, có nghĩa là thân xác vật chất của Đức Phật cũng phải đi đến chỗ chấm dứt của nó. Sự ý thức sâu xa đó đã khiến họ không cảm thấy một sự mất mát nào cả. Thật vậy, nào họ có mất mát gì đâu? Bởi vì một khi đã đạt được giác ngộ thì họ luôn có Đức Phật bên trong chính mình, và dưới một góc nhìn khác thì chính họ cũng là Đức Phật (*Đức Phật đang ở bên trong con người của họ*). Sự giác ngộ không phải là "của họ", cũng vậy sự "giác ngộ" của Đức Phật cũng không phải là "của Ngài": không có một sự chiếm hữu mang tính cách cá nhân nào cả (*sự giác ngộ ở khắp nơi, bên trong Đức Phật và cả bên trong chính mình*). Chính vì vậy nên đối với họ không có một sự biến đổi căn bản nào cả. Tuyệt nhiên họ không hề đánh mất Đức Phật, bởi vì Phật tính (*bản thể của Phật*) vẫn còn nguyên vẹn bên trong chính mình, và chính cái Phật tính đó đã biến một vị Phật trở thành một vị Phật.

Trước *parinirvana* của Đức Phật các vị arahant vẫn giữ được sự thanh thản (*sự thanh thản ở đây không có nghĩa là vô tình, mà là một thể dạng nội tâm bình lặng, thẳng bằng, không xao xuyến, tiếng Anh gọi là equanimity, tiếng Pali là Upekkha, trong tiếng Việt dường như không có từ nào nói lên được đầy đủ thể dạng tâm thần này, kinh sách Hán ngữ gọi là "xả" / xả, cũng không đúng, chữ "xả" là một động từ nói lên một hành động, chữ upekkha / equanimity là một thể dạng tâm thần, một phẩm tính của tâm thức*). Trong khi đó đối với những người không giác ngộ thì họ liên kết sự giác ngộ với thân xác vật chất của Đức Phật. Khi Đức Phật không còn nữa thì cũng tương tự như sự giác ngộ theo đó cũng tan biến hết trong vũ trụ (*họ nghĩ rằng sự giác ngộ là một cái gì đó ở bên ngoài chính mình, là một sự gia hộ của Đức Phật, hay một thứ gì đó đặc thù của Phật giáo, trực tiếp liên hệ với giáo lý Phật giáo, nhưng họ không hề nghĩ rằng sự giác ngộ là ở bên trong chính mình, là bản thể của chính mình, là Phật tính nằm sâu trên dòng luân lưu của tri thức mình*). Vài người trong số họ có thể sẽ thốt lên: "Thế là con mắt của thế gian đã mất hút!"

Dù không đúng thật là như thế - chẳng hạn như có một đám mây kéo đến che khuất mặt trời thì mặt trời vẫn cứ chiếu sáng - thế nhưng sự kiện đó (*đám mây hay sự tịch diệt của Đức Phật*) đối với họ (*tức là những người liên kết sự giác ngộ với thân xác vật chất của Đức Phật*) là rất thật, khiến họ cảm thấy vô cùng đớn đau. Theo các câu chuyện thuật lại thì ngay cả thú vật cũng bị xao động. Nghệ thuật Phật giáo, nhất là tại Trung quốc, thường minh họa khung cảnh tôn nghiêm đó (*cảnh Đức Phật nhập-niết-bàn / parinirvana*) trong một khu rừng giữa một khóm cây sala (*tên khoa học của loại cây này là Shorea robusta*). Ngày nay các cây sala vẫn còn thấy khắp nơi trong khung cảnh thiên nhiên tại Ấn-độ, thân cây sala nhỏ và thẳng, lá to và mượt, hoa trắng rất đẹp. Các bức tranh mô tả cảnh tượng đó cho thấy Đức Phật nằm trên mặt đất, giữa một khóm cây sala. Các đệ tử của Ngài được minh họa rất sinh động, nào là các nhà sư, vua chúa, hoàng hậu, vương gia, con buôn, thợ thuyền, các vị bà-la-môn và cả những người bán hoa, tất cả bao quanh Ngài với dáng vẻ thật đau buồn, hậu cảnh là thú rừng và gia súc. Từ người đến thú, tất cả đều ràn rụa nước mắt trước sự ra đi của Đức Phật.

Dù cảm thấy dường như ánh sáng của cả thế gian tắt lịm, thế nhưng các đệ tử của Đức Phật cũng dần dần hồi phục, niềm đau cũng lắng dần, nào có khác gì đâu với chúng ta trước các cảnh huống tương tự. Họ bắt đầu nhìn vào thực trạng trước mặt mình. Thật vậy, một giai

đoạn mới vô cùng gay go đang chờ đợi họ, Đức Phật không còn nữa và họ thì phải sống trong một thế giới vắng hắt bóng Ngài. Riêng đối với những người từng sống trước đó bên cạnh Ngài qua những năm tháng dài, thì sự mất mát đó quả là một biến cố kinh hoàng. Tuy thế, sau cùng thì tất cả cũng đành phải chấp nhận sự mất mát đó. Một vài người trong số họ, có thể là những người trí thức, nghĩ rằng: "Đành phải chấp nhận mà thôi, dầu sao thì chúng ta vẫn còn nhớ được những lời mà Ngài đã thuyết giảng; nào là giáo lý, giới luật, và cả các thứ khác nữa, bấy nhiêu cũng đã thừa đủ".

Chúng ta có thể xem nhóm người này là những người an phận. Họ tiếp tục tu tập bằng cách phân tích, tìm hiểu và hệ thống hóa những lời giảng huấn của Đức Phật. Thái độ hành xử đó chính là nguyên nhân đưa đến sự hình thành của truyền thống Kinh điển Pali gọi là Abhidharma (*Abhidharma là tiếng Phạn, Abhidhamma là tiếng Pali, kinh sách tiếng Việt gọi là A-tỳ Đạt-ma tức là giáo lý trong Tạng Luận. Thiết nghĩ có thể xem thuật ngữ Abhidhamma là tên gọi thích nghi nhất đối với "truyền thống Kinh điển Pali". Các cách gọi "Theravada" hay "Phật giáo Theravada" cũng chỉ bắt đầu xuất hiện kể từ thế kỷ thứ IV sau Tây lịch, do Tăng đoàn của Đại tự viện / Mahavihara trên đảo Tích Lan - do con trai của vua Azoka xây dựng từ thế kỷ thứ III trước Tây lịch - tự đặt ra để gọi đường hướng tu tập của mình dựa vào Kinh điển Pali. Tên gọi xưa hơn của truyền thống Phật giáo này là Vibhajjavada, là một học phái được thành lập dưới triều đại của vua Azoka, và chính học phái này cũng được xuất phát từ học phái Sthaviravada, tức là chủ trương của nhóm "bảo thủ" hay "thiểu số" của những người "lớn tuổi" mà nhà sư Sangharakshita nói đến trên đây. Mạn phép dài dòng là để cho thấy nhà sư Sangharakshita có một cách viết rất đơn giản, dễ hiểu, tóm lược thật tài tình sự diễn tiến và hình thành của Phật giáo trong giai đoạn đầu tiên sau parinirvana của Đức Phật*). Nhiều người khác trong số các đệ tử của Đức Phật (*thuộc vào nhóm đa số*), dù không hề có ý đi ngược lại giáo huấn và giới luật do Đức Phật đưa ra, thế nhưng họ vẫn cảm thấy thiếu một chút gì khác trong cuộc đời tu tập của mình sau parinirvana của Đức Phật (*trước đó họ có Đức Phật với họ, nay đã vắng bóng Ngài*). Người ta có thể nghĩ rằng dù lúc nào họ cũng chú tâm vào giáo huấn [của Đức Phật], học thuộc lòng danh sách các thuật ngữ chuyên biệt [trong giáo huấn đó], thế nhưng các chuyện ấy không cảm can họ nghĩ đến Đức Phật, hồi tưởng lại các giai đoạn trong cuộc đời của Ngài phản ánh các phẩm tính nơi bản thân của chính Ngài

(*Các cảm tính sâu xa hướng vào hiện thân của Đức Phật và cả các phẩm tính nơi con người của Ngài là nguồn gốc sâu xa nhất đưa đến sự hình thành của cả Đại thừa. Tuy vậy, ngày nay khi nhìn vào các nước Phật giáo Theravada, thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy lòng thương nhớ và thành kính vô biên đối với Đức Phật nơi những người tu tập. Trong khi đó tại các nước theo Đại thừa, thì người Phật tử đôi khi lại hướng quá nhiều vào các vị Phật biểu trưng và các vị Bồ-tát huyền thoại để cầu xin, đưa đến một hình thức Phật giáo đại chúng, và đồng thời thì dường như họ cũng đã quên mất Đức Phật lịch sử, từng gây dựng một nền tư tưởng thượng thừa và thành lập một tín ngưỡng siêu việt trong lịch sử nhân loại. Tóm lại bài thứ ba trên đây đã giải thích thật ngắn gọn sự hình thành của hai đường hướng Phật giáo lớn ngày nay: Phật giáo cổ xưa và Phật giáo Đại thừa. Dầu sao sự khác biệt giữa hai đường hướng này cũng chỉ thuộc lãnh vực thực hành, không hề là một sự "ly giáo" / schism như*

thường thấy nơi một số các tín ngưỡng khác. Và để trả lời cho câu hỏi: "**Phật giáo là gì**", thì theo bài giảng trên đây câu trả lời sẽ là: **Phật giáo chính là Đức Phật và Đức Phật cũng chính là Phật giáo**).

Bures-Sur-Yvette, 27.03.20

Bài 4

Lòng Từ bi của Đức Phật

Hãy nêu lên một thí dụ cụ thể, một số người hẳn còn nhớ câu chuyện Đức Phật viếng thăm những nơi ẩn cư của các tỳ-kheo và trông thấy trong một túp lều có một vị sư lớn tuổi bị tiêu chảy, nằm dưới đất thật thảm thương. Rõ ràng vị sư này đã phải nằm dưới đất nhiều ngày nhưng chẳng có ai nâng đỡ. Đức Phật hỏi vị sư già vì lý do gì mà các vị sư khác không chăm sóc cho mình. Vị sư già đáp lại: "Tôi đã già, không còn ích lợi gì cho ai nữa, vì thế họ nào còn bận tâm đến tôi làm gì?". Đức Phật sai Ananda đi tìm nước đun lên cho ấm. Hai người nâng vị sư già lên giường, lau người và dọn lại chỗ nằm. Sau đó Đức Phật cho gọi tất cả các tỳ-kheo lại và bảo với họ: "Này các tỳ-kheo, các bạn không có cha, chẳng có mẹ, anh chị em cũng không. Đã rời bỏ thế giới thì các bạn phải xem nhau như anh em hay cha mẹ của chính mình. Nếu có ai trong số các bạn muốn chăm sóc cho ta thì cứ hãy chăm sóc cho kẻ ốm đau" *(câu chuyện trên đây được trích trong Tạng Luật: Vinaya- Mahamagga, Mn 8.26. 1-8, độc giả có thể xem bản chuyển ngữ trong phần Phụ lục dưới đây).*

Câu chuyện về người phụ nữ Kisagotami

Các câu chuyện như trên đây cùng với nhiều giai thoại khác nói lên thật hiển nhiên lòng từ bi của Đức Phật, và đã in đậm trong tâm trí và cả con tim các đệ tử của Ngài. Trong số họ, nhiều người hẳn còn nhớ câu chuyện về người phụ nữ Kisagotami *(còn được viết là Kisa-Gotami)*. Tại Ấn vào thời bấy giờ - kể cả ngày nay - chỉ số tử vong của trẻ em rất cao - có một phụ nữ còn trẻ tên là Kisagotami có một đứa con duy nhất được vài tuổi vừa qua đời. Người phụ nữ đau đớn cực độ, như điên như dại *(trong kinh cho biết thêm là người phụ nữ không tin rằng con mình đã chết)*, đi hết nhà này sang nhà khác van nài hãy cứu con mình. Sau cùng có một người khuyên nên tìm Đức Phật, may ra Ngài có thể cứu được. Người phụ nữ nghe theo tìm được Đức Phật và xin Ngài hãy cứu con mình sống lại.

Đức Phật không thoái thác, nhưng cũng không thuyết giảng gì cả, bởi vì trước niềm đau của người phụ nữ, thuyết giảng chỉ là vô ích mà thôi. Đức Phật không đáp lại lời khẩn cầu của người phụ nữ mà chỉ nói với người này rằng: "Hãy đi tìm cho ta vài hạt cải *(hạt cải là một thứ gia vị dùng để nấu nướng)* tại bất cứ một nhà nào không có người chết". Thế là người phụ nữ đi hết nhà này đến nhà khác, nơi nào cũng sẵn sàng cho hạt cải, nhưng trước câu hỏi: "Trong nhà có ai đã từng qua đời hay không?", thì mọi người đều trả lời: "Xin đừng gọi lại những nỗi đau buồn của chúng tôi, người đang sống thì ít, người đã khuất thì nhiều". Tại bất cứ nhà nào người phụ nữ cũng chỉ học được một sự thật duy nhất: cái chết không chừa ai cả. Sau cùng người phụ nữ bồng xác con đặt vào một khu rừng *(trong kinh là một nơi hỏa táng)* và quay lại tìm Đức Phật. Người phụ nữ Kisagotami ngồi xuống dưới chân Đức Phật, yên lặng không nói một lời nào. Sau một lúc lâu thì ngỏ lời với Đức Phật như sau: "Xin Ngài ban cho con một nơi an trú". Và người phụ nữ Kisagotami sau đó đã trở thành một ni sư *(câu*

chuyện được trích từ bài kinh Kisagotami-Sutta trong Therigatha/Trường lão Ni kệ, Thig 10 hoặc PTS, Thig 213-217).

Chúa Giêsu làm phép cho La Xu Rơ sống lại

Câu chuyện trên đây [về người phụ nữ Kisagotami] trái hẳn lại với câu chuyện Chúa Giêsu làm phép cho La Xu Rơ (Lazarus/Lazare) sống lại. Nếu cả hai câu chuyện đều thật thì tất nhiên sẽ có một sự khác biệt rất lớn trên phương diện giáo lý. Đức Phật nêu lên thật tế nhị cái chết là một sự kiện tự nhiên, không ai tránh khỏi cả, trong khi đó thì Chúa Giêsu đưa ra một thông điệp khác hẳn. Phúc âm cho thấy một điều thật hiển nhiên: Chúa Giêsu không hề có khuynh hướng thuyết giảng [về giáo lý], hoặc đôi khi nếu có thuyết giảng cho một vài người, thì cũng chỉ là những lời chứng minh rằng mình đúng thật là con của Chúa Trời (*khoa thần học Ki-tô giáo chỉ bắt đầu xuất hiện khá giản lược từ cuối thế kỷ thứ II sang thế kỷ thứ III, và chỉ trở nên khúc triết hơn từ thời Trung cổ, ảnh hưởng bởi tư tưởng của triết gia Thomas d'Aquin. Khoa thần học "tân tiến" ngày nay xuất hiện trong khoảng thời gian từ thế kỷ XVI đến XIX. Thần học Tin Lành xuất hiện từ thế kỷ XVII dựa vào quan điểm của triết gia G. W. Leibniz*). Phúc Âm theo Thánh Gioan (*Saint John / Saint Jean, Tin Lành thì gọi là Thánh Giảng*) từng thuật lại khi Chúa Giêsu hay tin bạn mình là La Xu Rơ bị bệnh thì bảo rằng: "Bệnh tật không hề đưa đến cái chết. Cái chết sở dĩ xảy ra là để vinh danh Thiên Chúa, và mang lại sự vinh quang cho con của Thiên Chúa" (*độc giả có thể xem câu chuyện này trong "Phúc Âm Thánh Gioan" 11.1-57*).

Nếu bạn tin rằng Trời là vị Sáng Tạo ra thế giới và cả nhân loại, là chủ nhân ông của sự sống và cái chết - có nghĩa là có thể làm sống lại một người đã chết - thì điều đó chứng tỏ bạn có một quyền lực vượt lên trên những kẻ trần tục khác (*mình là con của Trời, kẻ khác thì không*), kể cả có thể xem bạn như là một vị Trời. Các người Ki-tô giáo vào thời bấy giờ (*trong đó có Thánh Gioan*) đều tin vào các phép lạ của Chúa Ki-tô và xem đây như là bằng chứng xác nhận Ngài đúng thật là con của Thiên Chúa.

Đức Phật không cần những sự xác nhận như vậy. Ngài cũng chẳng nghĩ đến sự kiện mình đã đạt được giác ngộ (*để cảm thấy hơn kẻ khác*). Điều quan tâm duy nhất của Ngài là làm thế nào để có thể chỉ dẫn con đường đưa đến giác ngộ cho những ai mong muốn bước theo con đường đó. Khi người phụ nữ Kisagotami cầu khẩn Ngài thì vấn đề không phải là tìm cách làm cho đứa con qua đời của người phụ nữ này sống lại, cũng không phải là một dịp để chứng minh một điều gì cả về bản thân mình, mà chỉ là để nói lên sự thật liên quan đến sự sống và cái chết, với tất cả lòng từ bi của mình. Người Phật giáo và người Ki-tô giáo không có cùng một ý niệm như nhau về phép lạ. Trong Kinh điển Pali cũng có thuật lại nhiều câu chuyện thật khác thường, [đến độ] có thể khiến nhiều người phải nghi ngờ [về tính cách đích thật của] các câu chuyện ấy. Thế nhưng điều này không phương hại gì đến sự tinh anh trong giáo huấn của Đức Phật. Kinh sách thuật lại các phép lạ từng xảy ra, chẳng hạn như trường hợp Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) âm mưu ám hại Đức Phật. Theo Kinh điển Pali thì Devadatta là một người phản bội, và sự giác ngộ còn rất xa vời với người này (*Davadatta là anh em họ và cũng là đệ tử của Đức Phật, nhiều lần tìm cách ám hại Đức Phật nhưng không thành*).

Câu chuyện về người phụ nữ Kisagotami quả hết sức lạ lùng: chỉ vì một biến cố xảy ra (*cái chết của con mình*) mà một người phụ nữ đã dành trọn đời mình vào việc tu tập. Điều đó khiến chúng ta không khỏi thắc mắc: phải làm thế nào để vượt lên trên những biến cố đau buồn mà không đánh mất dịp may tạo ra cho mình một cuộc sống mới (*khổ đau cũng có thể đánh thức mình trước hiện thực, giúp mình bước theo một hướng đi mới trong cuộc đời mình*). Chúng ta thường hay chóng quên [những nỗi khổ đau của mình], trong một số trường hợp điều đó cũng có thể là điều đáng mừng, thế nhưng thông thường hơn thì chóng quên lại là một điều bất hạnh, chẳng qua vì những gì tích cực tạo ra bởi các hoàn cảnh đón đầu thì chúng ta thường hay quên (*chúng ta thường không trông thấy các khía cạnh tích cực của khổ đau, hoặc dù có trông thấy đi nữa thì cũng chóng quên. Ý thức về sự thật của khổ đau đôi khi có thể mang tính cách tích cực, giúp chúng ta bước theo một hướng đi khác hơn trong cuộc đời mình*). Nếu muốn bảo toàn được sự quán thấy sâu xa đó (*khía cạnh tích cực của khổ đau*) thì phải thật cảnh giác, không nên quay lại với các thú vui trong cuộc sống của mình trước đây nữa, mà phải nắm ngay lấy dịp may đó (*các khổ đau đó*) để biến cải chính mình, giúp mình bảo toàn và củng cố thêm sự quán thấy đó.

Thật hết sức lạ lùng, chúng ta có thể tạo cho mình một sự cảm nhận thật mãnh liệt (*một quyết tâm, một sự nhận thức thật mạnh*), thế nhưng sau một đêm thì sự cảm nhận đó cũng sẽ chẳng còn lại được bao nhiêu, điều này có thể xảy ra với tất cả mọi người. Tuy vậy nếu biết cố gắng thì chúng ta cũng có thể bảo toàn được sự cảm nhận sâu xa đó nhờ một sự chú tâm thật bền vững, cùng sự trợ giúp của bè bạn chung quanh (*tức là những người cùng bước đi với mình trên con đường thánh thiện, đặc biệt trong trường hợp trên đây thì người phụ nữ Kisagotami đã tạo được cho mình sự quyết tâm đó sau khi ngồi một lúc lâu thật yên lặng dưới chân của Đức Phật và Đức Phật cũng giữ một sự yên lặng thật sâu xa và êm ái bên cạnh người phụ nữ*). Phần kết thúc của câu chuyện trên đây cho thấy thật rõ ràng người phụ nữ Kisagotami có thể bảo toàn được sự cảm nhận ấy của mình, và đồng thời cũng giúp cho mọi người trông thấy hiệu quả mang lại từ lòng từ bi vô cùng tế nhị của Đức Phật (*Đức Phật biến niềm đau của một người phụ nữ trở thành một sự quán thấy sâu xa, và người phụ nữ thì biến tình thương yêu con mình trở thành tình thương yêu tất cả chúng sinh, trong số đó có mình và cả con mình. Tất cả các sự biến cải đó đều hiện lên từ những sự yên lặng thật sâu xa*).

Phụ lục

Câu chuyện về nhà sư bị kiết lỵ

Kucchivikara-vatthu: The Monk with Dysentery

(Vinaya-Mahavagga, Mv 8.26.1-8)

Lúc bấy giờ có một nhà sư bị tiêu chảy, nằm lên phần và cả nước tiểu của mình, bê bết và hôi thối. Lúc đó đáng Thế Tôn đi thanh tra các nơi trú ngụ [của các tỳ-kheo] có cả Ananda

đi theo, khi cả hai cùng đi đến túp lều của vị sư này thì trông thấy vị ấy đang nằm trên mặt đất, bê bết phần và nước tiểu. Thấy thế Đức Phật tiến đến gần và hỏi: "Tỳ-kheo đau bệnh gì thế?"

- "Thưa Thế Tôn, tôi bị kiết lỵ"
- "Vậy có ai chăm sóc cho tỳ-kheo không?"
- "Thưa Thế Tôn, không có ai cả"
- "Tại sao lại chẳng có tỳ-kheo nào chăm sóc cho tỳ-kheo vậy?"
- "Tôi chẳng hề làm gì cho họ, vì thế họ cũng chẳng ngó ngàng gì đến tôi"

Đấng Thế Tôn bèn quay sang nói với Ananda: "Này Ananda, hãy đi lấy nước, chúng ta sẽ tắm rửa cho vị tỳ-kheo này". Ananda đáp: "Vâng, thưa Thế Tôn", và ngay sau đó thì đi lấy nước. Đấng Thế Tôn xối nước lên thân người tỳ-kheo, Ananda thì kỳ cọ. Sau đó Đấng Thế Tôn nâng đầu người tỳ-kheo, Ananda đỡ hai chân, nhắc bổng người tỳ-kheo lên giường.

Trước cảnh tượng đó, Đấng Thế Tôn bèn tập hợp tất cả các tỳ-kheo lại và cất lời hỏi họ: "Dường như nơi gian lều đằng kia có một tỳ-kheo đang ốm đau, có đúng thế hay không?"

- "Thưa Thế Tôn, quả đúng thế "
- "Tỳ-kheo ấy bị bệnh gì vậy?"
- "Thưa Thế Tôn, vị ấy bị kiết lỵ"
- "Vậy có ai chăm sóc cho ông ta không?"
- Thưa Thế Tôn, không có ai cả".
- "Vậy tại sao các tỳ-kheo lại không đứng ra chăm sóc cho ông ấy?"
- Thưa Thế Tôn, ông ta chẳng làm gì cho ai cả, nên chẳng có ai chăm sóc cho ông ta".

- "Này các tỳ-kheo, các tỳ-kheo không có mẹ, cũng chẳng có cha (*những người tu hành là những kẻ rời bỏ gia đình*) vậy thì ai vào đây để chăm lo cho các tỳ-kheo? Ngoài các tỳ-kheo ra thì nào có ai khác chăm sóc cho các tỳ-kheo đâu. Nếu có ai muốn chăm sóc cho ta thì hãy cứ chăm sóc cho những kẻ ốm đau.

"Nếu có một người **trợ giáo** (preceptor) bên cạnh, thì người này phải chăm sóc cho người ốm đau - suốt cả đời mình nếu cần - cho đến khi người ốm đau hồi phục.

Nếu có một người **thầy** (teacher) bên cạnh, thì người này phải chăm sóc cho người ốm đau - suốt cả đời mình nếu cần - cho đến khi nào người ốm đau hồi phục.

Nếu có một người **đang tu học** (student) bên cạnh, thì người này phải chăm sóc cho người ốm đau - suốt cả đời mình nếu cần - cho đến khi nào người ốm đau hồi phục.

Nếu có một người mới **bắt đầu học hỏi** (apprentice) bên cạnh, thì người này phải chăm sóc cho người ốm đau - suốt cả đời mình nếu cần - cho đến khi nào người ốm đau hồi phục.

Nếu có một **đệ tử đang tu học** (a fellow student) với một vị **trợ giáo**, đang bên cạnh người ốm đau thì người [đệ tử] này phải chăm sóc cho người đau ốm - suốt cả đời mình nếu cần - cho đến khi nào người ốm đau hồi phục.

Nếu có một **đệ tử mới bắt đầu học hỏi** (a fellow apprentice) với một vị **thầy**, đang bên cạnh ốm đau, thì người này phải chăm sóc cho người đau ốm - suốt cả đời mình nếu cần - cho đến khi nào người ốm đau hồi phục.

Nếu không có một vị trợ giáo nào, một vị thầy nào, một người đang tu học nào, một người mới bắt đầu tu học nào, một người đệ tử của một người trợ giáo nào, một người đệ tử của một vị thầy nào bên cạnh, thì tất cả Tăng đoàn phải đứng ra chăm sóc cho người ốm đau. Nếu không thì tất cả [mọi người trong Tăng đoàn] sẽ phạm vào cung cách hành xử không xứng đáng.

Người lâm bệnh có năm thứ khiếm khuyết khiến người khác thật khó chăm sóc cho mình là: không biết làm những gì thích hợp với việc chữa trị bệnh tật của mình, không biết cân lường các món thuốc trị liệu cho mình (*vào thời bấy giờ thuốc có thể cũng chỉ là các pha chế từ cây cỏ và khoáng chất*), không chịu uống thuốc, dù có một người chăm sóc bên cạnh thì cũng không biết khai với người này các triệu chứng đang xảy ra với mình, chẳng hạn như đang gia tăng hay thuyên giảm, hoặc vẫn như trước, và tự mình không có sức chịu đựng những sự đau đớn trên thân thể quá gay gắt, buốt nhói, xé thịt hoặc bức rức, có thể đưa đến cái chết. Với một người bệnh như thế thì rất khó chăm sóc cho họ.

"Một người bệnh có năm phẩm tính giúp cho việc chăm sóc được dễ dàng là: tự mình biết làm những gì thích hợp với việc chữa trị bệnh tật của mình, biết cân lường các món thuốc trị liệu, chịu khó uống thuốc, biết nói lên các triệu chứng bệnh tật của mình, nếu có một người chăm sóc bên cạnh thì biết khai các triệu chứng đang xảy ra với mình, chẳng hạn như đang gia tăng hay thuyên giảm, hoặc vẫn như trước, và tự mình có thể chịu đựng được các sự đau đớn trên thân thể thật gay gắt, buốt nhói, xé thịt, hoặc bức rức, có thể đưa đến cái chết. Đối với một người bệnh có năm phẩm tính đó thì sẽ dễ chăm sóc cho họ hơn.

"Một người chăm sóc bệnh nhân có năm điều khiếm khuyết không thích nghi để chăm sóc người đau ốm là: không biết pha chế thuốc đúng cách (*chọn thuốc và sắc thuốc chẳng hạn*), không biết món thuốc nào cần hay không cần để chữa trị cho người bệnh, không biết mang lại cho người bệnh những gì họ cần hoặc mang đi những gì họ không cần, chỉ biết nghĩ đến lợi lộc, không phát động được các xúc cảm nhân từ (*bên trong chính mình*), kinh tởm khi phải lau chùi cứt đái, nước dãi hay ói mửa, không đủ khả năng giải thích, thuyết phục, nâng đỡ tinh thần và khuyến khích người đau ốm, bằng cách mượn dịp để nói với họ về Dhamma.

Một người chăm sóc bệnh nhân có năm khiếm khuyết trên đây không thích nghi để chăm sóc người đau ốm.

"Một người chăm sóc bệnh nhân có năm phẩm tính thích nghi để chăm sóc người đau ốm là: biết cách pha chế thuốc men, biết món thuốc nào cần hay không cần, lấy đi những gì người bệnh không cần và mang lại những gì cần thiết cho người bệnh, biết khơi động lòng nhân từ (*bên trong chính mình*), không màng lợi lộc, không kinh tởm khi phải lau chùi cứt đái, nước dãi hay ói mửa, biết giải thích, thuyết phục, nâng đỡ tinh thần người đau ốm, khuyến khích và mượn dịp để nói với họ về *Dhamma*. Một người chăm sóc bệnh nhân có năm phẩm tính trên đây là người thích nghi để chăm sóc người đau ốm.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Câu chuyện trên đây được trích từ Tạng Luật (Vinaya), do đó không phải là một "bài kinh" (sutta) mà chỉ là một "câu chuyện" (vatthu). *Kucchivikara-vatthu* nghĩa từ chương là "*Câu chuyện về đau bụng*". Sở dĩ mạn phép đưa thêm phụ lục này vào bài viết trên đây của nhà sư Sangharakshita là trước hết để tìm hiểu thêm một vài chi tiết về cách tổ chức và sự sinh hoạt của Tăng đoàn vào thời bấy giờ, và sau đó là để mở rộng thêm chủ đề về lòng từ bi của Đức Phật và của Phật giáo nói chung. Câu chuyện trên đây thường được nhiều học giả và các nhà sư Tây phương trích dẫn. Bản chuyển ngữ tiếng Việt trên đây được dựa vào bản dịch tiếng Anh của nhà sư Thanissaro Bhikkhu.

Câu chuyện trên đây cho thấy các tỳ-kheo trong Tăng đoàn không mang các phẩm trật hay tước vị như ngày nay, sự phân biệt chỉ dựa vào khả năng và kinh nghiệm tu tập của từng người. Cấp bậc cao nhất là các vị **trợ giáo** (preceptor), là những người có nhiều khả năng nhất để giảng dạy. Thật hiển nhiên, Đức Phật không thể thuyết giảng cho tất cả mọi người mà phải có những người giỏi về giáo lý thay Ngài đứng ra giảng dạy cho người khác. Sau đó là các vị **thầy** (teacher), là những người tu tập lâu năm, nhiều kinh nghiệm, đạt được một trình độ thiền định và các thành quả nào đó, thế nhưng về phương diện giảng huấn và lý thuyết thì có thể là chưa bắt kịp các vị trợ giáo. Sau đó là **các tỳ-kheo còn đang trong giai đoạn học tập** (student), và thấp hơn nữa là các **tỳ-kheo mới bắt đầu học tập** (apprentice). Người trợ giáo có quyền có các đệ tử trong số các tỳ-kheo đang trong giai đoạn học tập, và các vị thầy thì có thể có các đệ tử trong số các tỳ-kheo mới bắt đầu học tập. Tóm lại mỗi vị trợ giáo và mỗi vị thầy với các đệ tử của riêng mình là một "đơn vị" trong tập thể Tăng đoàn. Tất cả mọi người sinh hoạt chung trong một khu đất hoang hay một góc rừng, mỗi "đơn vị" hay mỗi cá nhân có một cái lều - ngày nay gọi là cái "cốc" - quây quần chung quanh một tịnh xá chẳng hạn. Cuộc sống của người tu hành không nhất thiết là lúc nào cũng trong cảnh nay đây mai đó. Vai trò của Đức Phật khác hơn đôi chút, là vì Ngài phải ra đi khắp nơi để quảng bá *Dhamma*. Thật vậy một vị Phật không bao giờ biết mệt mỏi trước sự thúc dục của lòng từ bi vô biên.

Điều đáng lưu ý thứ hai trong câu chuyện trên đây là trong số tất cả các tín ngưỡng, thì dường như Phật giáo đưa ra nhiều giới luật nhất. Ngoài một số giới luật căn bản do Đức Phật

đưa ra ngay từ lúc đầu khi mới thành lập Tăng đoàn, các giới luật khác được thiết lập dần dần tùy theo các sự kiện và biến cố xảy ra trong sự sinh hoạt của Tăng đoàn. Chúng ta có thể nêu thêm một thí dụ khác, có một lần Đức Phật an cư kiết hạ gần nơi kinh đô Savatthi (Xá vệ) của vương quốc Kosala (Kiền-tát-la), rất xa với các nơi kiết hạ trước đó tại vương quốc Magadha là nơi quê hương của Ngài. Trong dịp này có một nhóm đông tỳ-kheo rủ nhau cùng đến Savatthi để an cư bên cạnh Đức Phật. Thế nhưng trên đường họ gặp mưa bão triền miên, khi đến được Savatthi thì mùa kiết hạ đã chấm dứt. Trước một đoàn tỳ-kheo đến muộn, quần áo tả toai, rách nát, Đức Phật không cầm lòng được bèn nói lòng giới luật, cho phép người tỳ-kheo được nhận vải mới của người thế tục cúng dường để may mặc. Việc nói lòng giới luật này đã đưa đến ngày lễ "Dâng y" của Phật giáo Theravada ngày nay.

Phía sau các câu chuyện trên đây, dù là nói lòng hay thất chặt giới luật, đều thể hiện lòng từ bi sâu xa của Đức Phật. Ở một cấp bậc bao quát hơn là giới luật cấm sát sinh mà Đức Phật đã đưa ra ngay sau khi thành lập Tăng đoàn, một giới luật mà Đức Phật không cho phép một ngoại lệ nào cả, kể cả các trường hợp vô tình cũng phải cố tránh. Ăn cư vào mùa mưa là để tránh giẫm đạp lên côn trùng dưới chân trong mùa sinh sôi và phát triển.

Lòng từ bi ở một mức độ sâu xa hơn nữa là *ahimsa* hay "phi-bạo-lực", nói lên một sự yên lặng tuyệt đối, một sự dừng lại của mọi xúc cảm, tư duy, ngôn từ và hành động. Bất cứ một sự chuyển động nào của tâm thức, một lời nói nào, một cử chỉ nào trên thân thể cũng có thể gây ra một sự xao động, một hình thức "bạo lực", làm mất đi sự bình lặng và an bình nơi mình hay kẻ khác, hoặc nơi mình và cả kẻ khác. *Ahimsa* là một sự yên lặng thật sâu và khó thăm dò, thể hiện một tấm lòng từ bi vô biên.

Người phụ nữ Kisagotami ngồi yên dưới chân Đức Phật, và Đức Phật cũng ngồi yên bên cạnh người phụ nữ. Sự yên lặng đó của người phụ nữ thể hiện tình thương đối với con mình, và của Đức Phật thì thể hiện lòng từ bi đối với tất cả chúng ta.

Bures-Sur-Yvette, 01.04.20

Bài 5

Sự dũng cảm của Đức Phật

Sự dũng cảm và thanh thản (*thanh thản ở đây có nghĩa là một thể dạng an nhiên và bình lặng của tâm thức, tiếng Anh là equanimity, tiếng Pali là upekkha*), cũng như các phẩm tính khác của Đức Phật, luôn là các phẩm tính thật mạnh mẽ. Các phẩm tính đó nêu lên một sự trái ngược hoàn toàn với người anh em họ của Ngài là Devadatta (Đề-bà Đạt-đa), một người vô cùng tham vọng. Devadatta từng tu tập nhiều năm, là một người hành thiền lão luyện, đạt được nhiều khả năng phi thường, nhưng cũng là một người rất kiêu hãnh và nhiều tham vọng.

Một hôm, khi Đức Phật đã trọng tuổi, Devadatta nói với Ngài như sau: *"Thưa Ngài, tại sao Ngài lại chưa nghĩ đến chuyện rút lui để hưởng tuổi già trong an nhàn và hạnh phúc. Xin Ngài chớ ngại, tôi sẽ thay Ngài điều khiển Tăng đoàn"*. Không lạ gì tâm địa của Devadatta, Đức Phật trả lời như sau: *"Ta không thể nào bỏ rơi Tăng đoàn được, kể cả giao phó cho Sariputta (Xá-lợi-phất) hay Moggallana (Mục-kiền-liên) (là hai đệ tử kỳ cựu và uyên bác của Đức Phật), đối với Ngài thì lại càng không thể được"*.

Trước những lời đó, Devadatta cảm thấy bị xúc phạm và nổi giận, bèn quyết định giết Đức Phật (*có thể cũng không phải là vì các lời nói trên đây mà vì muốn sớm điều khiển Tăng đoàn theo quan điểm và chủ trương cực đoan của mình*). Devadatta âm mưu với người bạn thân thiết là vua Ajatasattu (A-xà-thế) một vị vua rất đê hèn, mượn tay người khác làm sống chuồng một con voi điên để giết Đức Phật đang đi trên đường. Thế nhưng khi vừa trông thấy Đức Phật thì con voi bỗng trở nên hiền lành và ngoan ngoãn. Devadatta lại càng căm hận hơn nữa. Biết Đức Phật thường hay đi dưới chân một đỉnh núi cao là đỉnh Kên Kên (*Gridhrakuta/đỉnh Linh Thứu*), Devadatta từ trên cao đẩy một tảng đá lớn hướng vào Đức Phật. Tảng đá nhảy chồm trên triền dốc nhưng lăn trật sang một bên, chỉ có một mảnh đá vỡ gây thương tích và làm chảy máu chân của Đức Phật.

Sau khi xảy ra các sự kiện đó, các đệ tử của Đức Phật rất lo ngại cho sự an toàn của Ngài, họ trang bị gậy gộc, thay nhau canh gác chung quanh túp lều nơi Đức Phật nằm nghỉ trong đêm (*sau khi bị thương ở chân*). Thế nhưng giữa khuya khi bước ra bên ngoài để ngồi thiền, thì Đức Phật bất chợt trông thấy các toán tỳ-kheo đang canh gác chung quanh. Ngài hỏi họ: *"Chuyện gì xảy ra vậy? Các tỳ-kheo đang làm gì thế?"*. Họ đáp lại: *"Thưa Thế Tôn, chúng tôi canh gác để bảo vệ Thế Tôn"*. Đức Phật bèn bảo họ: *"Là Phật (Bodhi/một người đã giác ngộ) thì chẳng cần phải bảo vệ. Các tỳ-kheo nên về đi"*. Các đệ tử của Đức Phật tuân lời và cùng nhau rút lui, để Đức Phật được yên một mình trong đêm. Sự dũng cảm và can trường của Đức Phật là như vậy.

Một vị Phật có thể bị giết hay không

Theo Phật giáo xưa (*có nghĩa là truyền thống Phật giáo có xu hướng bảo thủ, tu tập nhất thiết dựa vào căn bản giáo lý trong Tam Tạng Kinh, đại diện ngày nay của xu hướng này là Phật giáo Theravada*), thì sự kiện Đức Phật bị giết là chuyện không tưởng (*Đức Phật là một đấng thiêng liêng không thể bị giết như một kẻ trần tục*). Chúng ta không thể khẳng định chắc chắn là quan điểm giáo lý đó xuất hiện từ thời kỳ nào, thế nhưng lại hoàn toàn phù hợp với khuynh hướng của giới trưởng giả (*aristocratic / giới thượng lưu, thanh lịch, cầu kỳ và lý thuyết, ngược lại với quan điểm "đại chúng"*) của Phật giáo cổ xưa. Những người Phật giáo đầu tiên thường có một sự sùng kính rất cao trước phẩm giá của các vị giác ngộ nói chung, họ không thể hình dung một vị giác ngộ lại có thể lâm vào các cảnh tượng như vậy (*một cái chết thảm thương*). Bản chất tự nhiên của vũ trụ là không để một sự bất hạnh nào có thể xảy ra với một vị Phật cả. Các người Phật giáo xưa không thể hình dung được là Đức Phật lại có thể bị làm nhục và bị giết chết, như là những người Ki-tô giáo đối với trường hợp của Chúa Giêsu. Kể cả sau này đối với Mahayana (Đại thừa) cũng vậy, trào lưu Phật giáo này cho rằng người bồ-tát cũng có thể phải gánh chịu các cảnh đòn đau và khổ nhục, nhưng họ không thể nào hình dung được một vị bồ-tát lại có thể bị làm nhục và bị hành quyết (*trong các thời kỳ Pháp nạn, các nhà sư có thể bị phi báng, đánh đập, tù tội, tự thiêu, v.v., thế nhưng nếu có một vị bồ-tát bị hành quyết, thì thật khó cho người tu hành và cả kẻ thế tục hình dung hay chấp nhận*).

Tuy nhiên, nếu nhìn vấn đề này ngoài các quan điểm giáo lý trên đây, thì không có lý do gì một vị Phật lại không thể chết vì các nguyên nhân bất thường. Có nhiều trường hợp các vị arahant (A-la-hán) từng bị giết: chẳng hạn như trường hợp của Moggallana (*Mục-kiền-liên, được xem như một vị Siddhi / Tất-đạt đầu tiên, và cũng là một trong số các đệ tử đầu tiên của Đức Phật, có khả năng thực hiện nhiều phép thần thông thật khác thường, thế nhưng đã bị những người thuộc một giáo phái khác ganh tị, thuê một bọn cướp giết chết*), hoặc trường hợp của một vị tu hành ẩn dật là Milarepa (*Mật-lặc Nhật-ba, một vị thánh nhân Tây Tạng đã đạt được giác ngộ*) bị đầu độc. Nhiều vị đại sư khác cũng đã từng gặp phải các cảnh huống tương tự. Đường như quan điểm giáo lý cho rằng một vị Phật không thể nào bị giết không thuộc vào bản chất căn bản của Phật giáo, mà chỉ là một sự tin tưởng mang tính cách đại chúng thuộc lãnh vực văn hóa và tín ngưỡng của xã hội Ấn-độ, nhất là đối với những người thuộc đẳng cấp cao nhất trong xã hội thời bấy giờ (*xã hội Ấn trong lịch sử được chia thành bốn đẳng cấp, thêm một giới "tiện dân" được xem là "thấp kém" không có đẳng cấp nào cả*).

Thế nhưng nếu nhìn qua một góc cạnh khác thì phải chăng sự kiện một vị Phật bị giết cũng có thể là một chuyện không thể nào xảy ra được. Sự vận hành chung của vũ trụ dường như không để xảy ra một chuyện như thế. Niềm tin nơi sức sống của vũ trụ nào có phương hại đến ai đâu. Ý niệm về một vũ trụ không có sức sống chỉ là một thứ gia tài của cuối thế kỷ XIX mà chúng ta thừa hưởng. Cái vũ trụ đó giống như một chiếc xe hơi hơn là một con người (*cuối thế kỷ XIX là giai đoạn phát triển cao độ của các ngành thiên văn và vật lý học, với xu hướng xem vũ trụ là vật chất*). Thế nhưng qua một số các khía cạnh tương đồng nào đó, nếu có thể xem vũ trụ là một chúng sinh hàm chứa một sức sống, thì biết đâu cũng có thể ích lợi hơn là xem nó như là một thứ gì khác, và thật ra thì đây cũng là cách nhìn của một số người, chẳng hạn như những người chủ trương "lý tưởng" (*"platonian", có nghĩa là những người theo*

chủ thuyết triết học platonism của triết gia Hy Lạp Plato, thế kỷ thứ V-IV trước Tây lịch, chủ trương một hiện thực vượt lên trên cả hiện thực, có nghĩa là vượt lên trên cả các sự cảm nhận bình thường). Trên thực tế vũ trụ không những có thể hình dung như một chúng sinh mang một sức sống mà còn hàm chứa cả một cấu trúc sinh động, kể cả có thể gồm chung trong đó các khía cạnh đạo đức và tâm linh, có thể chuyển đổi được các sự chuyển động bất bình thường đưa đến sự giết hại một vị Phật. Một số cơ quan trong cơ thể giữ thật nhiều chức năng giống như là chúng có một trí thông minh nào đó. Cái "trí thông minh" đó, dù không phải là một thứ tri thức cá nhân đi nữa, thế nhưng ít ra cũng có thể là một thứ gì đó cao hơn là một chuỗi dài phản ứng tự động (*mang tính cách vật lý và hóa học của các cơ quan trong thân thể*). Trong thế giới, và cả vũ trụ cũng vậy, dường như cũng có một cái gì đó tương tự như cái trí thông minh mang tính cách tiềm-thức trên đây, và trong trường hợp này thì nó có thể giúp bảo toàn sự tốt lành và an vui cho cả thế giới và cũng có thể là cả vũ trụ.

Dù một vị Phật không thể bị giết đi nữa, thế nhưng điều đó không phương hại gì cả đến sự dũng cảm cá nhân của Đức Phật. Dầu sao người ta cũng có thể bảo rằng sự can trường của Đức Phật là một trong số các phẩm tính thật quý giá của Ngài, góp phần vào việc bảo vệ an toàn cho chính Ngài.

Bures-Sur-Yvette, 13.04.20

Bài 6

Sự bình lặng của Đức Phật

Trong kinh điển có rất nhiều giai thoại nêu lên các phẩm tính của Đức Phật, tất cả đều rất tuyệt vời.

Sự bình lặng (*calm/equanimity/upekkha/sự trầm tĩnh, yên lặng và thanh thản*) nơi Ngài cùng sự yêu thích sự tĩnh lặng của Ngài, hiện lên thật rõ nét qua sự hiện hữu của chính Ngài. Phẩm tính đó được nêu lên qua một câu chuyện nổi tiếng về vị Jivaka (Kỳ Bà) là y sĩ của Ngài và của cả vua Ajatasattu (A-xà-thế).

Một hôm, vua Ajatasattu cùng với triều thần ngồi ngắm trăng trên sân thượng của hoàng cung, một con trăng tháng mười thật rạng rỡ, đúng vào mùa hoa sen nở. Họ cùng nẩy ý mượn đêm tuyệt vời đó để viếng thăm một vị thánh nhân. Tục lệ này rất thông thường trong sinh hoạt xã hội của nước Ấn: một đêm trăng tuyệt vời không phải là dịp để kéo nhau ăn uống trên bãi biển, mà là dịp giúp mình viếng thăm một vị thánh nhân nào đó.

Xuất hành ra khỏi hoàng cung là cả một nghi lễ long trọng. Kinh sách cho biết 500 con voi được thắt yên, trên lưng mỗi con voi là một cung phi (*hình ảnh 500 cung phi trên lưng 500 thớt voi giải thích phần nào lý do tại sao Ajatasattu đã giết vua cha để sớm lên ngôi*), dẫn đầu là vua Ajatasattu cùng với người hướng dẫn là Jivaka (*tức là vị y sĩ của Đức Phật, của vua tiền nhiệm Bimbisara / Tần-bà Sa-la và cả của vua đương thời là Ajatasattu*). Cả đoàn lên đường viếng thăm Đức Phật trong một khu rừng thật sâu (*câu chuyện này được trích từ kinh Samannaphala-Sutta / Kết quả mang lại từ cuộc sống suy tư / Kinh sách Hán ngữ gọi là Sa-môn quả - Trường bộ kinh / Digha Nikaya, DN 2*).

Thế nhưng khi vừa tiến vào rừng thì quang cảnh âm u cũng bắt đầu hiện ra, khiến mọi người đều lo lắng, nhất là đối với vua Ajatasattu. Thật vậy, ngoài công việc đa đoan và các mối lo lắng nơi hoàng triều, Ajatasattu còn bị ám ảnh bởi những cảm nghĩ tội lỗi trong lòng vì việc lên ngôi bất chính của mình (*Ajatasattu nhốt cha là vua Bimbisara vào ngục, và bỏ đói đến chết để sớm lên ngôi*). Vua Ajatasattu bắt đầu hoảng sợ và có ý ngờ vực, bèn ra lệnh cho cả đoàn dừng lại và hỏi Jivaka: "Này Jivaka, có phải ông định đưa ta lọt bẫy hay sao?". Jivaka đáp lại: "Thưa Hoàng thượng, xin Hoàng thượng chớ ngại, sắp đến nơi rồi. Đức Phật ở thật sâu trong rừng".

Đoàn người lại tiếp tục tiến sâu thêm, quang cảnh lại càng âm u và yên lặng hơn. Ngoài tiếng sột soạt của 500 thớt voi - dù chúng bước đi thật yên lặng - không ai nghe thấy một tiếng động nào khác. Ajatasattu lại hỏi Jivaka: "Ông có chắc là không đưa ta lọt bẫy chứ?". Jivaka trấn an: "Thưa Hoàng Thượng, chớ ngại chẳng có cái bẫy nào ở đây cả".

Thế nhưng Ajatasattu vẫn không yên lòng: "Ông từng bảo với ta là Đức Phật sống với một Tăng đoàn 2500 tỳ-kheo (*trong kinh và theo bản dịch của Thanissaro Bhikkhu là 1250 tỳ-kheo, sự sai lệch có thể là do cách viết số trong tiếng Pali (?)*, dầu sao cũng chỉ là một chi tiết) vậy thì cách xa một dặm cũng phải nghe thấy tiếng động của họ chứ, tại sao cảnh vật lại cứ im phăng phắc như thế này?". Jivaka lại trấn an: "Xin Ngài đừng quá lo sợ. Trông kìa! Ngài có trông thấy tí đầng kia ánh sáng leo lét hắt ra từ gian lều của Đức Phật hay không?". Thật ra, Đức Phật đang ngồi im giữa một khu rừng thưa, chung quanh là 2500 đệ tử, tất cả đang lắng sâu vào một sự yên lặng mênh mông, dưới ánh trăng rạng rỡ của một đêm rằm.

Ajatasattu, trong lòng lúc nào cũng canh cánh sợ hãi và ngờ vực, chợt cảm thấy bàng hoàng trước quang cảnh [êm ả và bình lặng] trước mắt mình, bèn thốt lên với Jivaka như sau: "Tuyệt vời thay! Nay Jivaka, ta ước mơ con trai ta cũng sẽ cảm nhận được một sự bình an như thế trong lòng mình " (*Ajatasattu thốt lên ước mơ đó phải chăng là vì lo sợ cho tương lai của chính mình, một sự lo sợ từ bên trong tiềm thức của mình? Bởi vì chính mình là một người con đã giết cha để lên ngôi?*).

Tại Ấn-độ người ta thường chú trọng đến con trai [cả] trong gia đình và cầu mong mọi sự tốt đẹp sẽ xảy đến với người con ấy (*trong trường hợp này là chính vua Ajatasattu mong muốn con mình sẽ tìm thấy được sự bình an trong tâm thức, không như mình đã giết cha để lên ngôi. Jivaka là một người rất khôn khéo và tế nhị, luôn tìm cách và tìm dịp khiến Ajatasattu hối hận về hành động bạo ngược của mình trước đây với chủ đích biến cải Ajatasattu*). Thêm một lần nữa, [qua câu chuyện trên đây], Đức Phật đã truyền lại cho chúng ta một thông điệp thật tiêu biểu, phản ánh từ con người của chính Ngài: đó là lòng yêu thích sự an bình, cảnh cô quạnh và yên lặng. Lại thêm một lần nữa, dù Đức Phật không còn bên cạnh, thế nhưng chúng ta vẫn tiếp tục cảm nhận được cái thông điệp đó của Ngài, tất cả là nhờ các đệ tử của Ngài vẫn còn nhớ được những gì mà Ngài muốn lưu lại cho chúng ta hôm nay (*qua một quãng đường thật dài hơn 2500 năm, không biết bao nhiêu vị bồ-tát đã gánh trên lưng cái thông điệp đó để trao lại cho chúng ta hôm nay. Là những người đi sau, chúng ta có cảm thấy chẳng cái trách nhiệm đó mà họ đã để lại cho chúng ta hay không?*).

Ngoài ra các đệ tử của Đức Phật cũng còn nhớ được nhiều câu chuyện khác, có thể xem như là các phép lạ vậy. Họ từng nghe thấy hoặc trông thấy nhiều hiện tượng thật lạ lùng hiện ra chung quanh sự hiện diện của Đức Phật. Các hiện tượng hay sự kiện đó thật khó giải thích bằng sự hiểu biết thông thường, chẳng hạn như trường hợp họ thuật lại khi Đức Phật nằm nghỉ giữa đêm khuya, họ trông thấy các *deva* - tức là các "*thiên nhân*" - hiện lên chung quanh Ngài. Họ còn cho biết thêm là các thiên nhân ấy sở dĩ hiện lên là để được học hỏi với Ngài. Đức Phật thuyết giảng *Dhamma* cho các *deva* trong đêm, và ban ngày thì thuyết giảng cho con người.

Sự hiển hiện của các *deva* không phải là một phép lạ, mà là một *pratiharya*. (*tiền ngữ prati trong tiếng Phạn có nhiều nghĩa, trong trường hợp này có nghĩa là sự chứng nhận, và arya là cao quý*). *Pratiharya* là các giai thoại nêu lên trong *Mahavastu*, (*vastu có nghĩa là sự*

kiện hay câu chuyện, *Mahavastu* có nghĩa là "Các câu chuyện lớn" - kinh sách Hán ngữ gọi là "Kinh Đại-sư" - là một trước tác của một học phái xưa là *Lokottaravada*, thuật lại các câu chuyện tiền thân Đức Phật), cho biết Đức Phật có thể bay bổng lên cao và bước đi trong không trung, tỏa ra các ánh lửa và cả các tia nước. Vào thời đại của Đức Phật sự hiển hiện của các *deva* là một sự kiện hiển nhiên, không cần phải tìm hiểu hay giải thích gì cả (*các hiện tượng thật tự nhiên đối với con người vào các thời đại xa xưa*). Các *deva* ấy là các chúng sinh "phi thường", sự hiển hiện của họ chung quanh Đức Phật là một hiện tượng "phi thường", vượt khỏi khả năng thị giác bình dị và vật chất (*của chúng ta ngày nay*). Các *deva* ấy không phải là các phép lạ do Đức Phật tạo ra, dù rằng Ngài có một khả năng "phi thường" có thể tạo ra những gì mà con người gọi là *deva*.

Dẫu sao thì các sự kiện trên đây cũng như các câu chuyện khác, kể cả các giai thoại khác, đều in sâu trong ký ức và cả con tim của các đệ tử của Đức Phật. Trong số họ có nhiều người, qua các câu chuyện đó, đã cảm nhận được một cái gì đó thật to lớn và thật quan trọng mà giáo lý chính thức không thể mang đến cho họ được. Cái gì đó chính là một sự cảm nhận mà Đức Phật tạo ra cho những ai tiếp cận được với chính Ngài, có nghĩa là với một đấng Giác Ngộ, một sự cảm nhận vượt cao hơn và xa hơn tất cả mọi thứ ngôn từ.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Chủ đề của chương I là nguồn gốc và sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát, thế nhưng qua các bài 4, 5 và 6 trên đây chúng ta lại thấy nhà sư Sangharakshita mô tả các phẩm tính từ bi, can trường và sự bình lặng của Đức Phật. Thật vậy, người bồ-tát được sinh ra từ các phẩm tính đó nơi Ngài. Lòng từ bi không cho phép người bồ-tát đạt được giác ngộ cho riêng mình, sự can trường và dũng cảm không cho phép người bồ-tát thu mình trong chiếc áo của một nhà sư ngoan ngoãn, tình thương yêu vô bờ bến ẩn nấp kín đáo phía sau sự bình lặng mênh mông là một sức mạnh giúp người bồ-tát đương đầu với những thử thách trong thế giới này.

Các phẩm tính đó tỏa rộng từ con người của Đức Phật đã làm cho con voi điên trở thành hiền lành, và tác động đến sự vận hành tự nhiên của thế giới hiện tượng khiến một tảng đá nháy chồm và lăn theo một hướng khác tránh ra xa Đức Phật.

Trước một con voi điên đang xông tới, chúng ta có thể sẽ khiếp sợ, cuống cuồng, la hét và căm thù con vật. Thế nhưng Đức Phật thì vẫn bình lặng, lòng từ bi tỏa rộng trước một con vật bệnh hoạn, đáng thương, làm tôi mọi cho con người. Lòng xót thương đó, sự bình lặng và trầm tĩnh mênh mông đó là một sức mạnh, một liều thuốc, một cái gì đó thật êm ái, hàn gắn những đớn đau sâu kín bên trong con vật phải làm kiếp nô lệ cho con người.

*"Imasmim sati idam hoti,
imass' uppāda idam uppajjati".*

*"Cái này có, cái kia có
Cái này sinh ra, cái kia hình thành"*

Câu nói trên đây của Đức Phật ghi chép trong rất nhiều bài kinh nói lên khái niệm tương liên, tương kết và tương tạo giữa mọi hiện tượng, tiếng Phạn là pratityasamutpada, là một nguyên lý toàn cầu chi phối sự vận hành của toàn thể vũ trụ. Sự xót xa và tình thương yêu của Đức Phật đã xoa dịu những khổ đau của con vật, trong khi đó tiếng la hét và sự sợ hãi của chúng ta là những nhát dao làm toác thêm các vết thương sâu kín bên trong con vật. Nhà sư Sangharakshita đã thấy được cái nguyên lý tương liên đó không những trong thế giới hiện tượng mà cả trong lãnh vực tâm linh: một vị Phật không thể rơi vào một cảnh tượng đau thương một khi trong lòng mình không có một sự sợ hãi hay căm thù nào để có thể liên kết với các cảnh huống như thế. Lòng từ bi, một con tim dũng cảm, một tâm thức thanh thoát và bình lặng phải chăng đã che chở cho Đức Phật, khiến con voi hết bệnh và hòn đá lăn đi hướng khác?

Đến đây chúng ta hãy trở lại với câu chuyện vua Ajatasattu viếng thăm Đức Phật, thuật lại trong kinh *Samannaphala-Sutta* (DN 2). Tất cả các nhân vật trong câu chuyện này đều là các nhân vật lịch sử, tức là các nhân vật có thật. Vua Ajatasattu lên ngôi vào khoảng năm -492 (trước Tây lịch), Đức Phật sống tám năm sau cùng trong kiếp nhân sinh này của Ngài dưới triều đại của vua Ajatasattu. Khi Devadatta âm mưu với vua Ajatasattu ám hại Đức Phật thì lúc đó Đức Phật cũng đã lớn tuổi, ít nhất là trên 72 tuổi. Devadatta là một người chủ trương một đường hướng tu tập rất khắc nghiệt và cực đoan, sở dĩ âm mưu ám hại Đức Phật phải chăng là để lãnh đạo Tăng đoàn nhằm sớm thực thi các chủ trương tu tập của mình? Ajatasattu cũng vậy, vì tham vọng cố tình để cha chết đói trong ngục để sớm lên ngôi.

Jivaka chỉ giữ một vai trò "bên cạnh" Phật giáo, thế nhưng là một nhân vật thật tài giỏi và khác thường, được mệnh danh là vị "Thánh Lương y". Ông là y sĩ bên cạnh Đức Phật và cũng là y sĩ của hoàng triều Ajatasattu và của cả vua cha trước đó là Bimbisara. Kinh sách bằng tiếng Phạn, Pali và Hán của hầu hết các học phái đều có nói đến ông. Các tư liệu y khoa của Trung quốc từ thế kỷ thứ IV đến thứ X đều có nêu lên nhiều phương pháp và phương thuốc điều trị bệnh tật do ông khám phá. Ông từng gợi ý với Đức Phật nên cho phép các tỳ-kheo may mặc bằng vải mới, vì vải nhật được ở các nơi hỏa táng dễ gây nhiễm bệnh tật. Ngày nay ông được xem là vị tổ lương y các ngành y khoa cổ truyền của Ấn-độ và Thái Lan. Người Thái xem khoa bấm huyệt và xoa bóp của họ là do Jivaka phát minh. Đức Phật từng giảng riêng cho ông hai bài kinh, một trong Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara Nikaya*, AN 8.26) và một trong Trung Bộ Kinh (*Majjhima Nikaya*, MN 55).



Chạm nổi: Jivaka quỳ gối đang băng bó vết thương ở chân của Đức Phật

Trở lại với câu chuyện viếng thăm Đức Phật thì đây là cả một sự dàn xếp khéo léo của Jivaka giúp cho vua Ajatasattu thức tỉnh và hối lỗi trước hành động gian ác của mình. Sau hết cũng xin mạn phép nhắc thêm là bài kinh *Samannaphala-Sutta* (DN 2) thuật lại câu chuyện trên đây đã được nhà sư người Mỹ Thanissaro Bhikkhu, người đã dịch hàng ngàn bài kinh, xem là một trong số các kiệt tác trong Kinh điển Pali. Thật vậy, đây là một bài kinh dài và quan trọng, nêu lên các phép tu tập và cả các khái niệm căn bản, mở ra một tầm nhìn bao quát về toàn bộ giáo huấn của Đức Phật.

Bures-Sur-Yvette, 13.04.20

Bài 7

Đức Phật và Ananda

Ananda (A-nan-đà) là người anh em họ với Đức Phật, và từng là người phụ tá của Ngài trong hơn hai mươi năm, vì thế nên khó có ai có thể hiểu Đức Phật hơn Ananda được. Mỗi khi Đức Phật được mời dự tiệc thì Ananda cũng đi theo, trong các buổi thuyết giảng thì Ananda cũng đều có mặt. Khi Đức Phật tiếp những người đến viếng hoặc trả lời các câu hỏi thì Ananda cũng có ở đó. Lúc nào Ananda cũng ở bên cạnh Đức Phật, chẳng khác gì như hình với bóng. Nêu lên các điều trên đây là để thấy rằng đối với Ananda thì Đức Phật là tất cả. Tất nhiên những giây phút trong khoảng thời gian cuối cùng của Đức Phật trước khi nhập-niết-bàn đã khiến Ananda đau đớn hơn bất cứ một người nào khác. Theo kinh *Mahaparinibbana* (*Kinh Đại-bát Niết-bàn*), Ananda tìm đến một tịnh xá gần đó, gục đầu vào thành cửa và nghĩ đến Đức Phật đang sắp ra đi, trong vài ngày hay vài giờ nữa mà thôi. Ananda đã khóc thật thảm thiết và thốt lên: "Thế là vị Thầy từng yêu quý mình vô vàn lại sắp từ bỏ mình để ra đi".

Những lời than thở đó mang thật nhiều ý nghĩa và đã được các vị đồng tu nghe thấy *(nhờ vậy, cử chỉ đó và cả những lời than khóc đó của Ananda đã được các tỳ-kheo khác ghi nhớ và lưu lại đến ngày nay)*. Suốt hai mươi năm bên cạnh Đức Phật, Ananda từng được nghe thật nhiều bài giảng và các lời giáo huấn, mà phần lớn mang nhiều ý niệm thật phức tạp, khúc triết, thật cao siêu hoặc huyền bí. Ananda cũng từng được nghe các câu trả lời của Đức Phật trước những câu hỏi đủ loại. Ananda rất kính phục trí thông minh, sự khả ái cùng các sự giải thích lưu loát và giản dị của Ngài trước các câu hỏi thật khúc mắc. Ngoài ra Ananda cũng đã từng chứng kiến nhiều hiện tượng thật phi thường. Thế nhưng sự kính phục Đức Phật của Ananda không phải chỉ vì trí tuệ của Ngài, sự hiểu biết sâu sắc của Ngài, cách lập luận lưu loát của Ngài, quyền năng tạo phép lạ của Ngài, cũng không phải là sự dừng cảm hay nghị lực phi thường của Ngài, tất cả các thứ ấy chỉ là những gì phát sinh từ tâm thần Ngài. Đối với Ananda lòng nhân ái của Đức Phật mới chính là phẩm tính phi thường nhất nơi Ngài. Qua những năm tháng bên cạnh Đức Phật, Ananda từng cảm nhận được nhiều điều, nhất là cảm tính của Đức Phật đối với mình, và cảm tính đó có thể thu gọn trong một câu nói: "Đức Phật quả hết lòng thương yêu ta".

Một nửa Phật giáo nằm bên trong câu nói đó *(tình thương của Đức Phật đối với Ananda và sự hy sinh của Ananda đối với Đức Phật biểu trưng cho một nửa Phật giáo, giáo huấn là một nửa còn lại: "tình thương" là lòng từ bi, "giáo huấn" là trí tuệ)*. Trở lại với chủ đề của chúng ta, thì câu nói trên đây cũng chính là nguyên nhân đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát. Trí tuệ của Đức Phật không phải chỉ phản ánh từ giáo huấn của Ngài, mà cả từ tình thương yêu và lòng từ bi của Ngài, hiện lên từ cuộc sống gương mẫu của chính Ngài, và đó là những gì đã in đậm trong tâm trí của Ananda. Một số đệ tử của Ngài đã cảm nhận được điều đó, có nghĩa là họ không thể nào quy hết Phật giáo vào những lời giảng dạy

của Đức Phật (*ngoài giáo lý còn có cả tình thương yêu và lòng từ bi*). Theo họ Phật giáo không chỉ đơn giản là trí tuệ có nghĩa là giáo huấn, mà còn là tình thương yêu và lòng từ bi, hiện lên từ cuộc sống của chính Đức Phật. Nói đến Phật giáo thì phải nghĩ ngay đến cả hai khía cạnh đó. Thật vậy, chúng ta phải đạt được sự giác ngộ hầu giúp mình trông thấy sự thật: đây là khía cạnh trí tuệ. Thế nhưng chúng ta cũng phải cố gắng đạt được trí tuệ vì mục đích mang lại phúc hạnh cho tất cả chúng sinh: đây là khía cạnh của lòng từ bi. Hai khía cạnh đó gộp chung với nhau sẽ làm hiện lên lý tưởng của người bồ-tát. Đây chính là phương thức và nguyên nhân đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát.

Ananda hết lòng chăm lo cho Đức Phật, không nghĩ gì đến sự thăng tiến tâm linh của mình, vì thế người ta có thể xem Ananda như là người bồ-tát đầu tiên. Nếu có thể tin vào những điều thuật lại trong kinh sách thì sau khi Đức Phật nhập diệt, Ananda đã tiếp tục con đường của Ngài, tức là đi hết nơi này đến nơi khác để thuyết giảng *Dhamma*, bước theo sau là cả một đoàn các tỳ-kheo đồng đạo. Thế nhưng chính cung cách hành xử đó của Ananda cũng đã từng bị chỉ trích (*cho rằng Ananda không màng đến sự giải thoát và giác ngộ cuối cùng cho riêng mình*). Tuy nhiên nếu như có một người nào đó hành xử gần nhất với Đức Phật, thì nhất định người ấy sẽ không phải là ai khác hơn là Ananda. Các câu chuyện thuật lại đôi khi không được trung thực (*trách Ananda không quyết tâm tu tập cho riêng mình*); không thể tin hết được. Thế nhưng dầu sao Ananda cũng đã vượt qua lịch sử Phật giáo như là một nhân vật tạo được nhiều sự chú ý nhất, không có một vị arahant (A-la-hán) nào sánh kịp, kể cả Mahakassapa (Ma-ha Ca-diếp) và cả Moggallana (Mục-kiền-liên).

Một số người cho rằng Ananda cố ý trì hoãn việc tu tập của mình là để có thì giờ chăm lo cho Đức Phật, vì thế nên không đạt được giác ngộ trước khi Đức Phật nhập-niết-bàn. Cách suy nghĩ đó khá hơi hợt, bởi vì đây là cách cho rằng sự chăm lo cho kẻ khác không liên hệ gì đến sự thăng tiến tâm linh của mình. Thế nhưng phải hiểu rằng phục vụ kẻ khác cũng chính là một thành phần của việc tu tập. Hơn thế nữa người ta có thể bảo rằng lý tưởng phục vụ kẻ khác là một trong số các con đường phát triển tâm linh hữu hiệu nhất. Trên con đường đó, người tu hành sẽ vượt lên trên cái tôi (*cái ngã*) của mình, các quyền lợi cá nhân và các tham vọng của mình, và đây cũng là những gì mà Ananda đã làm.

Ananda chăm lo cho Đức Phật không hề là cách chọn cho mình con đường dễ dãi và hời hợt. Kinh sách đã rất dứt khoát về điểm này: Ananda trì hoãn việc phát triển tâm linh của mình là để nhận lãnh một trọng trách khác cao quý hơn. Thật vậy, Kinh điển Pali cho biết Ananda chỉ đạt được cấp bậc arahant (A-la-hán) sau *parinirvana* (nhập-niết-bàn) của Đức Phật, thế nhưng không hề có ý nêu lên sự trễ nãi đó là vì lý do Ananda phải chăm lo cho Đức Phật. Thế nhưng, thiết nghĩ chúng ta cũng nên suy nghĩ thêm về sự kiện đó, sở dĩ sự trễ nãi đó đã xảy ra phải chăng là vì Ananda không xem cuộc đời tu tập của mình là để đạt được một mục đích nhất định nào đó như các vị arhant khác. Dường như Ananda không quan tâm mấy đến mục đích đó của mình. Nếu muốn làm sáng tỏ về vấn đề này thì phải cần thêm nhiều khảo cứu khác nữa. Đối với nhiều thể dạng tu tập khác cũng vậy, cũng cần phải nghiên cứu thêm. Người ta có thể suy đoán được ý nghĩa tâm linh về các thể dạng tu tập đó, thế nhưng nguồn gốc lịch sử thì hết sức khó truy tìm (*những gì trên đây cho thấy sự cố gắng của nhà sư*).

Sangharakshita trong việc tìm hiểu và truy tìm nguyên nhân và nguồn gốc đưa đến lý tưởng của người bồ-tát và cũng có nghĩa là của cả Đại thừa. Trên phương diện tín ngưỡng thì điều đó có thể "suy đoán" được, thế nhưng trên phương diện sử học thì thật hết sức khó chứng minh các điều "suy đoán" đó).

Cũng vậy, thật khó giải thích tại sao lý tưởng của người bồ-tát lại xuất hiện dưới hình thức một trào lưu tu tập nêu lên một sự khác biệt với quan điểm của những người không bước theo cùng một đường hướng tu tập với mình. Thế rồi vào một ngày nào đó, họ tự gọi cách tiếp cận ấy của mình là *Mahayana*, có nghĩa là "con đường rộng lớn" hay "cỗ xe lớn", và gọi những người không chấp nhận cùng một phương cách tiếp cận như họ là những người bước theo *Hinayana*, là "con đường nhỏ" hay "cỗ xe nhỏ" (*Trong số tất cả các học phái xưa, đại diện duy nhất ngày nay của con đường Hynayana là Phật giáo Theravada. Lời ghi chú này là của dịch giả bản dịch tiếng Pháp, tuy nhiên cũng có thể xem Phật giáo Theravada là cốt lõi của Phật giáo nói chung. Nếu muốn bước theo Phật giáo Đại thừa một cách đúng đắn và nghiêm chỉnh thì trước hết phải thấu triệt và nắm vững "cốt lõi" đó của toàn bộ Phật giáo. Mahayana là một "cỗ xe lớn" có thể chuyên chở được nhiều người, thế nhưng dường như cũng khá nặng nề và kênh cang. Một cỗ xe nhỏ trái lại đôi khi cũng có cái lợi của nó. Dầu sao trí tuệ cũng phải cần đến từ bi và ngược lại từ bi cũng phải cần đến trí tuệ. Trí tuệ không từ bi hay từ bi không trí tuệ có thể đưa đến những sự tai hại khôn lường).*

Các sự kiện lịch sử đôi khi thiếu chính xác. Giáo huấn do Phật giáo Theravada lưu giữ, tuy phải trải qua một thời gian thật dài gồm nhiều thế kỷ, thế nhưng vẫn bảo toàn được một phần lớn tinh thần và cả các lời giảng trong giáo huấn nguyên thủy của Đức Phật. Vậy nếu những người "hynayana" (*tiểu thừa*) không mấy quan tâm đến cuộc đời của Đức Phật [mà chỉ nghĩ đến giáo lý] thì tại sao trong Kinh điển Pali các câu chuyện về cuộc sống của Đức Phật lại được ghi chép tỉ mỉ đến như thế? Điều đó phải chăng đã cho thấy không những họ chú tâm vào giáo huấn của Đức Phật mà cả cuộc đời của Ngài nữa.

Tuy nhiên người ta cũng có thể bảo rằng họ lưu giữ kinh điển chủ yếu chỉ là để bảo toàn giáo huấn của Đức Phật, nhưng đồng thời thì họ cũng ghi chép luôn cả những gì mà họ có thể làm được, nhưng không hề quan tâm đến các thứ ấy. Dầu sao chúng ta cũng phải biết ơn họ về những gì mà họ đã làm, bởi vì nếu không có các kinh sách mà họ lưu giữ được thì ngày nay làm gì mà chúng ta có được một ý niệm về Phật giáo trong các thời kỳ tiền khởi. Tất nhiên chúng ta không thể nào hình dung được Phật giáo là gì qua các trước tác của *Mahayana* (Đại thừa). Các trước tác đó trên phương diện tổng quát cho thấy một sự cố gắng tái lập một cấu trúc mới cho toàn thể giáo huấn Phật giáo, với chủ đích không những chỉ quan tâm đến Đức Phật lịch sử mà cả những gì mà người ta gọi là cuộc sống mẫu mực (*khuôn mẫu, lý tưởng / archetypal*) của Ngài (*có nghĩa là Đức Phật là hiện thân của một chúng sinh siêu nhiên, ngoài trí tuệ còn hàm chứa cả một quyền năng thiêng liêng. Và đây cũng là những gì đưa đến giáo huấn của Đức Phật đến gần hơn với một tín ngưỡng*).

Các phần cuối trong Kinh điển Pali (*tức là phân bình giải trong Tạng Luận*) dù đã được chọn lọc cẩn thận, thế nhưng vẫn còn giữ được một số khía cạnh nguyên thủy trong giáo

huấn, giúp chúng ta tìm hiểu thêm về giáo huấn này. Một số kinh sách *Mahayana* (Đại thừa), chẳng hạn như các bài kinh trong *Ratnakuta* (*Bảo tích kinh, một bộ kinh của Đại thừa, gồm 49 bài kinh, nêu lên một đường hướng tu tập cân bằng giữa từ bi và trí tuệ*) dường như cũng hàm chứa một vài dấu vết nguyên thủy trong giáo huấn của Đức Phật. Thế nhưng một số khác, chẳng hạn như kinh Hoa Sen (*Suddharmapundarikasutra, là một bộ kinh có xu hướng chú trọng đến các phương tiện thiện xảo / upaya nhiều hơn là "giáo huấn". Đây cũng là một điểm tế nhị, có thể khiến người tu tập không trông thấy rõ con đường do Đức Phật vạch ra, có nghĩa là dễ bị lạc hướng trong các ngõ ngách của các phương tiện thiện xảo. Ngoài ra cũng cần lưu ý là chữ Đại thừa / Mahayana lần đầu tiên được nêu lên trong bộ kinh này*) gần như không có một sự liên hệ nào với giáo huấn lịch sử của Đức Phật cả. Qua các kinh sách *Mahayana* (Đại thừa) người ta có thể tạo ra cho mình một sự hiểu biết khá đầy đủ về tinh thần Phật giáo, thế nhưng nếu muốn tìm lại những lời thuyết giảng nguyên thủy mà tinh thần Phật giáo đó [của Đại thừa] đã được hình thành, thì nhất thiết phải quay lại với Kinh điển Pali. Dầu sao đi nữa, như đã được trình bày trên đây, chúng ta cũng có thể tìm thấy trong các các kinh sách bằng tiếng Pali các mẫu chuyện thật sinh động về con người và cả cuộc sống của Đức Phật.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Bài viết trên đây cho thấy một sự cố gắng vượt bậc của nhà sư Sangharakshita trong việc truy tìm nguồn gốc tiên khởi nhất đưa đến lý tưởng của người bồ-tát và cũng là của toàn thể Đại thừa. Nguồn gốc đó phát sinh từ Con người và Cuộc sống của Đức Phật và của cả người đệ tử bên cạnh Ngài là Ananda. Các học giả Tây phương nói chung thường quan tâm đến những gì thật chính xác, trên phương diện sử học cũng như triết học, riêng đối với tôn giáo thì các nhân vật lịch sử thường thu hút họ nhiều hơn là các nhân vật sáng tạo mang tính cách tín ngưỡng, do đó tư liệu tìm hiểu về Ananda của người Tây phương thật dồi dào và phong phú.

Ananda được gia nhập Tăng đoàn hai năm sau khi Đức Phật đạt được giác ngộ và bắt đầu thuyết giảng. Ananda được chính Đức Phật thụ phong và cũng là một trong số các đệ tử lâu đời nhất luôn bên cạnh Ngài và từng chứng kiến giây phút *parinirvana* (nhập-niết-bàn) của Ngài. Tóm lại Ananda là một trong số các đệ tử chịu nhiều ảnh hưởng của Đức Phật nhất, và cũng được thừa hưởng nhiều giáo huấn nhất, ngược lại Ananda cũng là người tạo được nhiều ảnh hưởng đối với Đức Phật. Sau đây chỉ xin đơn cử vài sự kiện đáng lưu ý.

Ananda từng thuyết phục Đức Phật cho phép mẹ nuôi của mình là Mahaprajapati Gautami được gia nhập Tăng đoàn, đánh dấu sự thành lập của Tăng đoàn tỳ-kheo-ni đầu tiên. Một sự kiện khác đáng để suy nghĩ là sau hơn bốn mươi năm gia nhập Tăng đoàn cho đến khi Đức Phật nhập diệt, Ananda vẫn chưa đạt được cấp bậc arahant (A-la-hán). Thế nhưng nếu muốn tham gia vào ban điều hành của Đại hội kết tập Đạo Pháp tổ chức lần thứ nhất sau *parinirvana* của Đức Phật thì ít ra cũng phải đạt được thể dạng arahant. Trong khi đó hầu hết các đệ tử khác lúc bấy giờ đều cho rằng sự tham gia của Ananda vào ban điều hành không thể

nào thiếu sót được, vì thế Ananda đã phải ra sức biệt tu trong một khu rừng cho đến khi kiệt lực, gần như ngất xỉu, để đạt được cấp bậc này. Kinh sách cho biết Ananda có một trí nhớ phi thường, một mình Ananda nhớ được 82000 bài kinh, các tỳ-kheo khác mỗi người chỉ nhớ được khoảng 200 bài.

Thế nhưng thiết nghĩ dường như sự kiện đáng lưu ý nhất và cũng quan trọng nhất trong cuộc đời tu tập của Ananda là trở thành người phụ tá thường trực của Đức Phật sau 20 năm đầu tiên sinh hoạt với Tăng đoàn. Trong suốt thời gian này các tỳ-kheo luân phiên nhau làm phụ tá cho Đức Phật, thế nhưng một hôm Đức Phật triệu tập toàn thể Tăng đoàn và cho biết là Ngài muốn chọn một người phụ tá thường trực bên cạnh Ngài. Nhiều tỳ-kheo tỏ ý muốn nhận lãnh trách vụ đó, thế nhưng Ananda thì lại không tỏ lộ gì cả. Đức Phật bèn hỏi Ananda tại sao lại không có ý kiến gì, và chỉ khi đó Ananda mới cho biết là mình rất muốn làm phụ tá cho Đức Phật, thế nhưng Ananda cũng xin Đức Phật chấp nhận tám điều kiện do mình đưa ra. Tám điều kiện đó gồm chung trong ba điểm chủ yếu: điểm đầu tiên là Đức Phật sẽ không ban tặng hoặc dành riêng bất cứ một sự ưu ái nào cho cá nhân mình; điểm sau đó là Ananda có quyền từ khước hoặc chấp thuận lời mời Đức Phật của bất cứ ai, và đồng thời cũng có quyền khước từ hoặc chấp thuận lời thỉnh cầu yết kiến Đức Phật của bất cứ ai; điểm sau cùng là Đức Phật chấp nhận trả lời các câu hỏi do mình nêu lên và được phép lập lại những lời thuyết giảng của Đức Phật trong khi Ngài vắng mặt. Đức Phật đã chấp thuận những lời thỉnh cầu đó, và bắt đầu từ đó Ananda đã trở thành người phụ tá của Đức Phật cho đến ngày Ngài nhập-niết-bàn. Sau 20 năm gia nhập Tăng đoàn và sau đó là hơn 20 năm làm phụ tá cho Đức Phật, gồm chung tất cả là hơn 40 năm, Ananda đã sống bên cạnh Đức Phật.

Thế nhưng phía sau sự kiện trên đây còn có những gì khác hơn và sâu xa hơn khiến chúng ta phải suy nghĩ hay không? Phải chăng Đức Phật đã có ý chọn Ananda làm người phụ tá cho mình trước khi nêu lên ý định đó trước đại hội, thế nhưng Ngài không chỉ định ngay trước đại hội mà chờ Ananda đưa ra điều kiện và sau đó thì mới chấp thuận? Đó là cách tránh mọi sự ganh tị và phân bì có thể xảy ra trong Tăng đoàn, và phải chăng đây cũng là một tầm nhìn xa về sự tiếp nối của con đường *Dhamma* do Ngài vạch ra?

Trước khi nhập diệt, Đức Phật đưa ra các lời di huấn, nhưng không chỉ định một đệ tử nào thay mình giảng dạy và hướng dẫn Tăng đoàn. Trong bài viết trên đây nhà sư Sangharakshita nêu lên hình ảnh Ananda, sau *parinirvana* của Đức Phật, đã tiếp tục con đường của Ngài, tức là đi hết nơi này đến nơi khác để thuyết giảng, với cả một đoàn tỳ-kheo đông đảo bước theo sau. Phải chăng Đức Phật đã trông thấy hình ảnh đó từ hơn hai mươi năm trước?

Ngoài ra trong bài viết trên đây, nhà sư Sangharakshita cũng đã nêu lên cho thấy sự hy sinh của Ananda đối với Đức Phật và lòng nhân từ vô biên của Đức Phật, là hai yếu tố đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát. Cái lý-tưởng đó là một sức mạnh, một cái gì đó từ bên ngoài thu hút chúng ta nhìn vào đó để bước theo. Thế nhưng trong khi bước đi trên con đường đó, thì sức mạnh đó, lý tưởng đó, sự thu hút đó lại tạo ra các tác động hướng vào bên trong con người của mình, biến cải tâm thức của chính mình. Thật vậy khi nào nhận thấy

được thật sâu xa và chân thật khổ đau của từng mỗi chúng sinh và của tất cả chúng sinh, từ trong quá khứ cho đến hiện tại và cả tương lai, trên hành tinh này và cả trong cùng khắp vũ trụ, thì khi đó chúng ta cũng sẽ nhận thấy được sự rộng lớn của lý tưởng đó, cái trọng trách bao la đó nơi người bồ-tát. Cái lý tưởng hay trọng trách đó không nhất thiết chỉ hiện ra trước mắt mình qua hình ảnh của Đức Phật, của Ananda hoặc của đoàn người bước theo họ, mà là ở bên trong chúng ta, hiện lên từ con tim và khối óc của chúng ta, từ Phật tính của từng mỗi chúng ta. Cái trọng trách đó, cái sức mạnh đó, cái lý tưởng đó dường như không có một điểm chấm dứt nào cả.

Bures-Sur-Yvette, 24.04.20

Bài 8

Sự giác ngộ của Đức Phật và sự giác ngộ của các đệ tử của Ngài

Những người bước theo Đại thừa (Mahayana) sẽ phải biện minh như thế nào trước các bạn đồng tu với mình (*tức là những người tu tập theo Tiểu thừa / Hinayana*)? Thắc mắc này đưa chúng ta trở lại vấn đề đã được nêu lên trước đây (*nguyên nhân nào đã đưa đến sự hình thành của Đại thừa, nói đến trong bài 7*). Có những sự khác biệt nào giữa sự giác ngộ của Đức Phật và sự giác ngộ của các đệ tử của Ngài hay không? Lý tưởng của sự giác ngộ có thể bị biến thể hay không?

Điểm tiên khởi nhất là Bodhicitta / "Bồ đề tâm" (*chữ này là đầu mối của cả Đại thừa. Bodhicitta được gọi là "Bản thể của Phật", "Phật tâm" hay "Tinh thần giác ngộ". Chữ bodhi có nghĩa là giác ngộ, hậu ngữ citta có nghĩa là tâm thức, Bodhicitta là Tâm thức giác ngộ, nói chung là một sự hiểu biết hướng vào một quan điểm nào đó về sự giác ngộ đưa đến sự hình thành của Đại thừa Phật giáo*). Lý tưởng của Đức Phật là giúp tất cả mọi người, nam cũng như nữ, đạt được sự giác ngộ như chính mình đã đạt được cho mình. Khi nào các đệ tử của mình đạt được mục đích đó (*tức là sự giác ngộ*), và thật ra thì cũng đã có nhiều người thực hiện được mục đích, thì dường như Đức Phật không hề phân biệt giữa những gì hàm chứa bên trong sự giác ngộ đó của họ và của chính mình. Kinh sách có ghi chép câu nói sau đây của Đức Phật:

"Này các tỳ-kheo ta đã được giải thoát khỏi tất cả mọi sự trói buộc, trên phương diện con người và cả thánh nhân (divine / thiêng liêng). Đối với các tỳ-kheo cũng vậy, tất cả cũng sẽ được giải thoát khỏi mọi sự trói buộc, trên phương diện con người và cả thánh nhân".

(*Câu phát biểu trên đây của Đức Phật rất nổi tiếng, thường được các triết gia và học giả Tây phương trích dẫn: "O monks, I am freed from all bond, human as divine. You too are freed from all bond, human as divine". Câu này được ghi chép trong Tạng Luật - Vinaya, phẩm Mahavagga, chương 12*)

Qua câu nói đó Đức Phật đã xác nhận sự giác ngộ của các tỳ-kheo và của mình cũng chỉ là một thứ. Điểm khác biệt duy nhất là Đức Phật thực hiện được sự thật đó trước nhất, và các đệ tử thì thực hiện được sau Ngài, bằng cách nhờ vào giáo huấn của Ngài (*chính vì vậy mà sự giác ngộ của họ được xem là "anubodhi", có nghĩa là "sự giác ngộ xảy ra sau". Tiền ngữ "anu" trong chữ "anubodhi" là tiếng Phạn, có nghĩa là "phía sau" hay "tiếp theo sau" - ghi chú này là của dịch giả tiếng Pháp của quyển sách The Bodhisattva Ideal trên trang mạng thebouddhistcenter.com*).

Sự khám phá ra con đường đưa đến sự giác ngộ của Đức Phật đã biến Ngài trở thành một người tiên phong, độc nhất và phi thường, hiện thân của cả một "biểu tượng" để mọi người hướng vào đó. Tương tự như vậy, các vị arahant (A-la-hán) cũng đạt được đúng những gì mà Đức Phật đã đạt được cho mình, thế nhưng tại sao sự tịch diệt của Đức Phật lại tạo ra cho họ một sự mất mát to lớn đến như vậy? Kinh sách dường như cũng nêu lên cho thấy Đức Phật có một cái gì đó mà các đệ tử đã đạt được giác ngộ của Ngài không hề có được. Dù rằng họ cũng đã đạt được sự giác ngộ không khác gì với Đức Phật, thế nhưng dường như Đức Phật có một cá tính và nhiều điểm cá biệt hơn hẳn họ. Giáo lý muộn sau này của Đại thừa cho rằng Đức Phật nhờ vào *punya* (*chữ này là tiếng Phạn, có nghĩa là công đức hay phước đức hay những điều đạo hạnh*) của mình - tức là những điều "xứng đáng" của mình - để có được một vóc dáng uy nghi, chẳng hạn như cao lớn, vai rộng, đẹp đẽ, tiếng nói trong trẻo... Thế nhưng tất cả những thứ ấy không giúp Ngài có thêm nhiều trí tuệ hơn, mà chỉ là cách tạo ra thêm cho trí tuệ của Ngài một phương tiện hữu hiệu (*thiện xảo*), và đây cũng chính là những gì đã giúp Đức Phật tạo được nhiều ảnh hưởng hơn [so với các đệ tử giác ngộ của Ngài] (*các đệ tử của Đức Phật cũng đạt được giác ngộ như Đức Phật, thế nhưng trong quá khứ họ không tạo được nhiều công đức như Ngài*).

Trong Kinh điển Pali đôi khi cũng thấy nói đến các vị arahant (A-la-hán) - chẳng hạn như Sariputta (Xá-lợi-phất) - từng tạo được nhiều mến mộ qua cách thuyết giảng của họ, thế nhưng Đức Phật có một khả năng truyền cảm vượt xa hơn nhiều. Tuy nhiên cũng có một số các đệ tử khác, cũng đã đạt được giác ngộ, nhưng khi thuyết giảng thì vẫn gặp nhiều khó khăn, nếu có thể nói như vậy. Lý do có thể là họ không có được cái thiện tư (*donation / don / năng khiếu, tư chất*) của Đức Phật. Thế nhưng điều đó phải chăng cũng là một sự nghịch lý đối với giáo lý muộn của Đại thừa khi cho rằng khả năng truyền cảm gần như là một thành phần bất khả phân của sự giác ngộ, và khả năng đó là một thể dạng *upaya*, một "phương tiện thiện xảo" của Đức Phật (*mà Ngài đã có được nhờ vào sự giác ngộ của chính Ngài*). Vì thế người ta cũng có thể bảo rằng khi nào các bạn đạt được giác ngộ thì các bạn cũng sẽ truyền đạt hữu hiệu hơn các kinh nghiệm cảm nhận của mình, và chính các bạn cũng tự mình muốn làm được như thế. Điều đó cũng tương tự như các bạn đạt được trí tuệ thì các bạn cũng sẽ phát huy được lòng từ bi.

Vì thế phải chăng người ta cũng có thể kết luận rằng Đức Phật đương nhiên giác ngộ hơn [các đệ tử đã đạt được giác ngộ của Ngài]. Giác ngộ không hề là một sự dừng lại hoàn toàn. Chúng ta thường có xu hướng cho rằng sự giác ngộ là một thể dạng cuối cùng mà chúng ta có thể đạt được, và chúng ta sẽ dừng lại ở đó (*thường trú bên trong sự giác ngộ đó, không có gì thay đổi hay biến đổi nữa*), thế nhưng chúng ta cũng nên hình dung sự giác ngộ như là một sự phát triển bất tận. Sau một cấp bậc nào đó thì chúng ta sẽ không còn theo kịp Đức Phật được nữa. Kinh Dhammapada (*nguyên nghĩa là "Những câu Dhamma", Hán dịch là "Pháp Cú", chữ "Pháp" ở đây có nghĩa là Dhamma, chữ "cú" có nghĩa là "câu văn" hay "câu thơ"*) gọi Đức Phật là "người không ai theo kịp" (*đây là câu số 29 trong kinh Dhammapada, câu này như sau: "Cảnh giác so với những kẻ lơ là, tỉnh thức trước những kẻ u mê, vị hiền triết lướt nhanh như con ngựa hăng say, bỏ lại phía sau những con ngựa yếu đuối"*), thế nhưng điểm mất hút đó của Đức Phật, tức là điểm vượt xa hơn khả năng trông thấy của chúng ta,

không nhất thiết là mục đích phải đạt được, mà đúng hơn là một sự mở rộng phía sau điểm mất hút đó (*Giác ngộ là một sự thăng tiến tuần tự, theo từng cấp bậc một, từ hiểu biết này đến hiểu biết khác, từ dễ đến thật khó triết. Cũng vậy, con đường mà chúng ta đang bước đi cũng gồm có nhiều chặng, và đồng thời con đường cũng ngày càng mở rộng thêm. Sự hiểu biết dù là thông thường hay siêu nhiên cũng vậy, cũng gồm có nhiều "cấp bậc" và "kích thước" khác nhau. Các đệ tử của Đức Phật dù đã đạt được giác ngộ thế nhưng vẫn không theo kịp các "cấp bậc" đó hay các "kích thước" đó trong sự Giác Ngộ của Đức Phật*). Thế nhưng những người tu tập Phật giáo, hết thế hệ này đến thế hệ khác, vẫn cứ tiếp tục cảm thấy một sự khác biệt giữa sự giác ngộ của Đức Phật và các cảm nhận của các vị giác ngộ sau Ngài. Đức Phật là vị tiên phong, là người đã phát hiện trở lại *Dhamma* trong một thời đại mà *Dhamma* đã hoàn toàn mai một. Đức Phật đã phải luyện tập *paramita* (ba-la-mật) có nghĩa là các phép "hoàn thiện", xuyên qua vô lượng kiếp để có thể thực hiện được sự khám phá đó. Các vị arahant (A-la-hán) không cần phải làm công việc ấy, có nghĩa là họ không cần phải luyện tập gay go qua một thời gian thật dài như thế, chính vì vậy nên kết quả mà họ gặt hái được cũng phải kém hơn so với Đức Phật. Thiết nghĩ chúng ta nên suy luận theo chiều hướng đó (*không nên tuyên bố là mình học Phật hay niệm Phật để trở thành Phật, với hậu ý là ngang hàng với Phật*).

(*Các vị giác ngộ sau Đức Phật chỉ là những người bước theo con đường do Đức Phật đã vạch sẵn. Đức Phật là người tiên phong khám phá ra **hiện thực** của vũ trụ, **bản chất** của sự sống, **thực thể** của con người và tất cả chúng sinh. Đức Phật đã khám phá ra các sự hiểu biết đó dưới một cội bồ-đề trong một khu rừng, gần thôn ấp Uruvilva (Âu-lâu-tần-loa). Sau đó Ngài lưu lại nơi này thêm bảy tuần lễ nữa để tiếp tục thiền định và suy tư.*

Khám phá đó vô cùng rộng lớn, phức tạp và sâu sắc, vượt khỏi khả năng hiểu biết của nhiều người. Ngài đã phải lưu lại thêm một thời gian trong khu rừng cạnh cội bồ-đề để kiểm chứng và suy luận thêm về sự hiểu biết mênh mông mà Ngài đã khám phá ra, hầu thiết lập một hệ thống tư tưởng mạch lạc và chặt chẽ hơn. Từ hệ thống đó Ngài lại tiếp tục thiết lập một cấu trúc hiểu biết mang tính cách thực dụng và thiết thực, thuộc tầm tay của tất cả chúng ta. Cấu trúc hiểu biết đó mang một mục đích thật thật rõ rệt là "giải thoát" con người ra khỏi "thế giới hiện tượng", nhưng không phải là để "thành Phật").

Sau khi thiết lập xong cấu trúc đó thì Đức Phật mới quyết định rời khỏi khu rừng và cội bồ-đề để đưa cấu trúc hiểu biết đó vào thế giới. Cấu trúc mang tính cách thực dụng đó tiếng Pali gọi là *Dhamma*, tiếng Phạn là *Dharma*, và được cụ thể hóa bằng hình ảnh một "Con Đường". Khi gặp lại năm vị đồng tu với mình trước kia thì Đức Phật nêu lên với họ nội dung của cấu trúc đó, gồm Bốn Sự Thật (Tứ Diệu Đế) và Một Con Đường gồm tám yếu tố (Bát chánh đạo). Các vị A-la-hán là những người đầu tiên đã bước lên con đường đó và đã vượt được một quãng đường thật xa. Tiếp theo sau là các vị bồ-tát và có thể là cả chúng ta hôm nay. Thế nhưng các vị bồ-tát thì đôi khi có vẻ bận rộn hơn, "khuân vác" nhiều hơn, chúng ta thì tham gia vào những chuyện hai bên đường nhiều hơn và ham chơi hơn. Nhìn ra trước mặt thì dường như bóng dáng của Đức Phật đã mất hút, Ngài "lướt nhanh như một con ngựa hăng say". Sự Giác Ngộ của Đức Phật khác hơn với sự giác ngộ của những người bước theo sau Ngài là như vậy, dù rằng các vị A-la-hán, các vị bồ-tát, và cả chúng ta hôm nay và

cả Đức Phật từ hơn hai ngàn năm trăm năm trước, tất cả cùng bước đi trên một con đường như nhau).

Sau một khoảng thời gian thật dài gồm nhiều trăm năm sau khi Đức Phật tịch diệt, dường như lý tưởng của sự giác ngộ - hay ít ra cũng là sự hiểu biết về lý tưởng đó - có vẻ trở nên cứng nhắc. Trong suốt khoảng thời gian đó dường như lý tưởng của người arahant (A-la-hán) đã dần dần suy thoái và trở thành một ý niệm về sự giác ngộ với ít nhiều giới hạn và cá nhân hơn. Ý niệm nguyên thủy về lý tưởng đó của những người Phật giáo cổ xưa (*vào thời đại của Đức Phật*) có thể đã được hình dung cởi mở và thanh thoát hơn. Các học phái hình thành sau đó, qua cách nhìn của mình, thường nêu lên hình ảnh những người arahant (A-la-hán) với ít nhiều châm biếm, chẳng hạn như xem họ là những người vô cảm. Dầu sao đi nữa thì những người Đại thừa cũng không hoàn toàn chấp nhận quan điểm đó [về người arahant] như là một thể dạng lý tưởng cao nhất nêu lên trong giáo huấn của Đức Phật. Thái độ không chấp nhận đó đã mở ra một giai đoạn hoàn toàn mới lạ trong lịch sử Phật giáo, và đây cũng là nguyên nhân đưa đến một cái gì đó mà người ta gọi là lý tưởng của người bồ-tát.

Cuối cùng, người ta không thể nào hình dung được sự giác ngộ như là một cái gì đó dành cho cá nhân mình, nhưng cũng không phải là không dành cho cá nhân mình, hoặc là vì kẻ khác, thế nhưng cũng không phải là chỉ vì kẻ khác. Trong việc phát triển tâm linh, không thể tách rời hai khía cạnh cá nhân và vị tha được (*nên hiểu rằng mở rộng lòng mình với kẻ khác thật ra là một cách tạo ra các tác động hướng ngược vào chính mình, hầu mở rộng con tim và cả khối óc của mình, biến mình trở thành nhân từ và cao cả hơn. Tác động cụ thể đối với kẻ khác dường như cũng chỉ ở một mức độ nào đó mà thôi*). Một số kinh "Mahayana" (Đại thừa) nhận thấy cần phải phân biệt rõ rệt giữa hai trào lưu (*lý tưởng của người arahant và lý tưởng của người bồ-tát*), và có ý chỉ trích các học phái gọi là "Hinayana" (Tiểu thừa), vì cho rằng con đường đó kém hơn, chủ trương một sự giác ngộ thu hẹp trong khuôn khổ cá nhân. Một số kinh "Mahayana" khác không những một mặt nêu cao lý tưởng của người bồ-tát mà một mặt khác còn đi xa hơn nữa là xem lý tưởng của người arahant (A-la-hán) thấp kém hơn. Chẳng hạn như trong kinh *Vimalakirtinirdesa* (*Duy-ma-cật sở thuyết kinh*) Sariputta (Xá-lợi-phất) được nêu lên như là một người thiên cận, chỉ biết dựa vào sự hiểu biết từ chương, và luôn bị Vimalakirti (Duy-ma-cật) chế nhạo, bởi vì Sariputta chỉ hiểu mọi chuyện một cách cứng nhắc. Dầu sao đi nữa cũng không thể nào đồng hóa Tăng đoàn nguyên thủy (*vào thời đại của Đức Phật*) với những gì mà người ta gọi là Hinayana được hình thành sau này (*xin lưu ý là Hinayana / Tiểu thừa là một thuật ngữ do Mahayana / Đại thừa đặt ra để phân biệt với trào lưu mang tính cách "mở rộng" của mình*).

(Xin lưu ý kinh Vimalakirtinirdesa là một bộ kinh Đại thừa, bản gốc đã bị thất truyền, do đó không biết được chính xác kinh này đã được trước tác vào thời điểm nào. Có nhiều bản dịch sang tiếng Hán, bản xưa nhất do Kumarajiva / Cưu-ma-la-thập - cha là người Ấn, mẹ là người Tân cương - dịch vào năm 406. Nhà sư Huyền Trang cũng đã dịch kinh này sang tiếng Hán năm 650. Dầu sao thì kinh này cũng là một bộ kinh xuất hiện muộn, tức là được trước tác vào thời kỳ phát triển của Đại thừa. Gần đây hơn, vào năm 1999, các khảo cứu gia Nhật-bản đã tìm thấy một bản viết tay bằng tiếng Phạn của tập kinh này, cất giữ trong lâu đài

Potala tại Tây Tạng. Kinh Vimalakirtinirdesa nêu lên một số nguyên lý căn bản của Phật giáo qua những lời thuyết giảng của Vimalakirti, một đệ tử trực tiếp và "cư sĩ tại gia" của Đức Phật. Tóm lại, kinh này là một bộ kinh của Đại thừa, tức là được trước tác nhiều thế kỷ sau thời đại của Đức Phật, thế nhưng các câu chuyện và các nhân vật trong kinh thì lại thuộc vào thời đại của Đức Phật. Vậy sự thật ở đâu? Các câu chuyện trong kinh là có thật hay là một sự tạo dựng? Các lời giảng của Vimalakirti có mang tính cách lịch sử hay chỉ là những lời luận giải mang tính cách "thời đại"? Mạn phép dài dòng là để nêu lên sự "chênh lệch" về yếu tố thời gian giữa bộ kinh và các câu chuyện cùng các nhân vật trong kinh. Nhà sư Sangharakshita sẽ giải thích lý do về các sự "lệch lạc" này dưới đây).

Tại sao các tác giả trước tác kinh sách Đại thừa lại phải mượn chiến thuật trên đây (có nghĩa là phải mượn các nhân vật từ thời đại của Đức Phật khi còn tại thế để trình bày và diễn đạt các khái niệm Đại thừa)? Lý do cũng có thể là khá đơn giản đối với họ (họ ở đây là các tác giả trước tác kinh sách), thế nhưng lại vô cùng khó hiểu đối với chúng ta ngày nay. Ý niệm về sự diễn tiến của lịch sử hoàn toàn xa lạ đối với người Ấn trong các thời kỳ cổ đại (nền văn hóa cổ đại của Ấn-độ cho rằng "sự thật" và "chân lý" vượt lên trên các yếu tố "thời gian" và cả "không gian". Khái niệm này là nguyên nhân đưa đến tình trạng các niên biểu và các sự kiện lịch sử của nền văn minh Ấn-độ rất mù mờ vì không được ghi chép rõ ràng. Trái lại nền văn minh Trung quốc khá chính xác trên phương diện lịch sử, niên biểu và các sự kiện được ghi chép cẩn thận hơn, mang một mốc thời gian rõ rệt hơn). Đối với chúng ta (người Tây phương) cách suy nghĩ phù hợp với sự diễn tiến lịch sử là điều tự nhiên, tự nhiên đến độ chúng ta không thể làm gì khác hơn được (không thể lẫn lộn chuyện xưa với chuyện nay), thế nhưng đối với những người Phật giáo Ấn-độ vào các thời kỳ cổ đại thì điều đó (thái độ không chấp nhận sự lẫn lộn về thời gian của người Tây phương) không phải là một điều tự nhiên. Đối với lý tưởng của người arahant (A-la-hán), thì họ (tức là những người Phật giáo vào thời đại của Đức Phật) dù có nhận thấy khó chấp nhận đi nữa, thế nhưng họ vẫn cứ chấp nhận, bởi vì đó là những lời do chính Đức Phật thuyết giảng. Đối với họ không thể nào lại có thể nghĩ rằng Đức Phật lại giảng một cái gì đó khác hơn (không hợp lý), và họ cũng không ngờ rằng giáo huấn đó lại có thể bị biến thể qua thời gian để trở thành một lý tưởng mang tính cách tiêu cực (tiêu cực ở đây có nghĩa là theo Đại thừa thì lý tưởng của người A-la-hán kém hơn so với lý tưởng của người bồ-tát). Đúng ra họ (những người Phật giáo xưa) nên xem tất cả dòng tiến hóa [tư tưởng] trong cuộc đời của Đức Phật, cũng như toàn bộ các hình thức giáo huấn (Hinayana và cả Mahayana) kể cả các mục đích lý tưởng đều là do Đức Phật nêu lên.

(Đoạn trên đây rất khúc triết và tinh tế. Chúng ta hãy thử nhìn những gì trình bày trên đây qua một góc nhìn khác hơn. Đức Phật thuyết giảng cho những người sống vào một thời đại xa xưa, chưa có chữ viết. Thế nhưng qua thời gian, xã hội và văn hoá biến đổi, cuộc sống xã hội và tư tưởng con người cũng trở nên "phức tạp" hơn. Giáo huấn của Đức Phật cũng đã phải thích ứng với sự tiến hóa đó để trở nên phù hợp hơn với các đòi hỏi trong xã hội. Thí dụ cụ thể là Nagarjuna / Long Thụ diễn đạt và giải thích nhiều khái niệm do Đức Phật nêu lên qua góc nhìn của triết học siêu hình, Asanga / Vô Trước thì nêu lên các khía cạnh tâm lý học, Dignaga / Trần-na thì lập luận trên phương diện lô-gíc học, v.v. Sự thích ứng đó tiếp tục cho đến ngày nay qua sự phát sinh của nhiều tông phái và học phái khác nhau).

Họ hiểu rằng sự bất đồng quan điểm đó (*giữa Hynayana và Mahayana*) sở dĩ xảy ra là vì Đức Phật đã phải thuyết giảng các lý tưởng khác nhau cho những người mang các xu hướng tâm linh khác nhau. Họ cũng nên ý thức rằng Đức Phật đã thuyết giảng lý tưởng của người arahant (A-la-hán) phù hợp với sự hiểu biết của họ, thế nhưng đây cũng chỉ là những lời thuyết giảng mang tính cách tạm thời, dành cho những người tương đối ít phát triển hơn trên phương diện tâm linh. Trước những người sẵn sàng tiếp nhận những lời giáo huấn cao hơn thì Đức Phật sẽ nêu lên lý tưởng của người bồ-tát. Đây là cách giải thích dựa vào sự lý luận và cũng là một trong số các đề tài quen thuộc nêu lên trong nhiều trước tác của Đại thừa (*cách nhận định này của Đại thừa cho rằng cách tu tập của mình "cao" hơn Tiểu thừa, thế nhưng nếu không có Tiểu thừa thì Đại thừa cũng sẽ không trông thấy một con đường nào cả để đặt chân lên đó*).

Sau khi học phái Tiên-tai (*còn viết là Tientai, kinh sách tiếng Việt gọi là Thiên thai tông hay Pháp Hoa tông*) xuất hiện vào thế kỷ thứ VI tại Trung quốc, thì một tầm nhìn lịch sử [mang tính cách khá mới lạ] cũng đã được hình thành. Toàn bộ giáo huấn của Đức Phật đã được sắp xếp theo năm thời kỳ phát triển lớn, có nghĩa là mỗi thời kỳ gồm có một số kinh điển riêng. Thế nhưng khi nhìn vào dòng tiến hóa của tư tưởng phương Tây trong các thời kỳ cận đại, thì người ta mới bắt đầu liên tưởng đến một sự tiến hóa tương tự như thế đối với Phật giáo. Sự diễn tiến đó cũng đã được nhận thấy trong Ki-tô giáo, hoặc trong bất cứ một tôn giáo nào khác (*Phật giáo gọi đó là bản chất "vô thường" của mọi hiện tượng, và tín ngưỡng cũng chỉ là một hiện tượng, cũng biến đổi như các hiện tượng khác*). Qua góc nhìn đó người ta có thể cho rằng không nên nhìn lý tưởng của người arahant (A-la-hán) thu hẹp trong một khuôn khổ cứng nhắc, mà phải nghĩ rằng Đức Phật ngay từ lúc ban đầu đã nêu lên lý tưởng của sự giác ngộ thật toàn diện, phù hợp với những gì mà Ngài có thể làm được vào thời đại của Ngài, và chúng ta cũng có thể nghĩ rằng những người vào thời đại đó và cả các thế hệ về sau đều hiểu đúng với ý nghĩa mà Đức Phật đã nói lên. Thế nhưng qua dòng thời gian sự hiểu biết đó đã bị suy thoái (*ý nghĩa đó được hiểu khác hơn và trở thành lệch lạc*). Một sự khác biệt hiện ra giữa sự giác ngộ của Đức Phật và của các vị arahant (A-la-hán), và sự giác ngộ của các vị arahant (A-la-hán) thì được xem là có thể kém hơn. Đây là lý do đã khiến Đại thừa phải thiết lập lại toàn bộ giáo huấn, hầu khai triển và nhấn mạnh thêm một số điểm mà Đức Phật đã từng gợi ý. Và đây cũng là sự cố gắng của những người Đại thừa trong việc hợp nhất các quan điểm để nêu lên cùng một mục đích chung, có nghĩa là không nên chỉ biết nhìn vào lý tưởng của người arahant (A-la-hán) thuộc một cấp bậc kém hơn, mà phải hướng vào sự giác ngộ tối thượng (*gồm chung cả hai lý tưởng*).

Thật ra không có một dữ kiện chính xác nào về sự kiện trên đây (*tức là sự hợp nhất giữa hai quan điểm Tiểu thừa và Đại thừa*), vì thế quả hết sức khó quyết đoán sự hợp nhất đó sẽ đưa đến các kết quả cụ thể như thế nào. Tuy nhiên người ta cũng có thể liên tưởng đến các câu chuyện do một số người Trung quốc hành hương tại Ấn-độ thuật lại, chẳng hạn như nhà sư Huyền Trang viếng Ấn độ vào thế kỷ thứ VII và đã từng trông thấy tận mắt các người "Tiểu thừa" (Hynayana) và "Đại thừa" (Mahayana) cùng tu tập chung với nhau trong một ngôi chùa duy nhất, và cùng tuân thủ các giới luật khá tương tự như nhau, chỉ có một điều khác

biệt duy nhất là các nhà sư Đại thừa thì ngoài các kinh Agama (*kinh sách Hán ngữ gọi là "Ngũ Bộ kinh" là các kinh điển cổ xưa do các học phái xưa chẳng hạn như Sarvastivada, Mahasangghika... lưu giữ bằng tiếng Phạn, gần tương đương với Tam Tạng Kinh bằng tiếng Pali của Phật giáo Theravada*) gần giống với các kinh Nikaya trong Kinh điển Pali nhưng được viết bằng tiếng Phạn, họ còn học hỏi thêm kinh sách Đại thừa và tôn thờ lý tưởng khuôn mẫu của người bồ-tát (*Nhà sư Sangharakdhita đã mượn những gì mà nhà sư Huyền Trang đã trông thấy tại Ấn-độ vào thế kỷ thứ VII để kết luận cho bài viết này của ông*)

Qua một sự liên tưởng nào đó, chúng ta cũng có thể nghĩ rằng trường hợp trên đây (*sự khác biệt giữa hai xu hướng Hinayana và Mahayana*) cũng tương tự như trường hợp từng xảy ra với hai học phái "Giáo lý cao" (*High Church / Haute Église / Giáo lý cấp thượng*) và "Giáo lý thấp" (*Low Church / Basse Église / Giáo lý cấp hạ*) trong hội thánh Tin Lành Anglican của nước Anh (*còn gọi là Anh giáo*). Trong cùng một nhà dòng, người ta cũng có thể nhận thấy một số các vị cổ đạo tu tập theo "Giáo lý thấp" và một số khác thì tu tập theo "Giáo lý cao", thế nhưng tất cả đều thuộc cùng một "Hội thánh chung" (a common Church).

Bures-Sur-Yvette, 03.05.20

Bài 9

Tiểu thừa, Đại thừa và Kim cương thừa là gì?

Sự tách biệt giữa "Hinayana" ("Tiểu thừa") và "Mahayana" ("Đại thừa") khi mới phát sinh cũng không đến nỗi nào quá quan trọng để chúng ta phải quan tâm, mà chỉ trở nên lộ liễu hơn sau khi "Vajrayana" ("Kim cương thừa") xuất hiện cùng với sự sụp đổ của các giới luật nơi tự viện.

Quả hết sức khó cho những người tu tập theo Kim cương thừa tiếp tục sinh hoạt trong khung cảnh chùa chiền, một khi họ không còn tôn trọng các giới luật áp đặt cho các nơi này được nữa. Thật vậy người ta từng biết có nhiều người đã từ bỏ cuộc sống trong chốn thiền môn, nhất là những người noi theo lý tưởng của các vị *siddha* (*siddha là những người tu tập đã thành đạt, nhưng lại chọn cho mình một cuộc sống phiêu bạt, trà trộn với cuộc sống thế tục, hoặc biệt tu nơi các hang động hẻo lánh. Độc giả có thể xem thêm về các vị siddha trong phần ghi chú dưới đây*). Thật vậy, cho đến khi nào những người tu tập Tiểu thừa và cả Đại thừa vẫn còn tiếp tục tôn trọng các giới luật chung áp đặt cho sự sinh hoạt nơi tự viện, thì khi đó dường như họ vẫn cảm thấy không cần phải sống tách biệt nhau trong các ngôi chùa khác nhau, duy nhất chỉ vì quan điểm khác nhau.

Điều đó vẫn còn đúng đối với các tập thể những người tu hành ngày nay, có nghĩa là họ có thể cùng sinh hoạt chung với nhau: thiền định vào buổi sáng và lúc chiều tối, ăn chay, không uống rượu và cùng giữ gìn đạo đức như nhau, v.v. Một số thì nghiên cứu kinh sách Đại thừa, một số khác thì tìm hiểu Kinh điển Pali, và một số khác nữa thì vui đùa vào các bản dịch thuật từ các trước tác tantra của Tây Tạng. Cho đến khi nào họ vẫn còn giữ được một phong cách sống tương tự nhau, cùng tôn trọng các nguyên tắc đạo đức như nhau, thì khi đó họ vẫn có thể cùng sinh sống hài hòa với nhau. Một khung cảnh sinh hoạt tương tự như thế đã từng diễn ra trên đất Ấn vào thời Trung cổ, tất cả là nhờ vào *Vinaya* (Luật Tạng), tức là tập sách liệt kê các giới luật quy định sự sinh hoạt nơi chốn chùa chiền, áp dụng chung cho Tiểu thừa và cả Đại thừa.

Thế nhưng trên phương diện quan điểm thì không có cùng một tập thể chung. Sau khi xảy ra sự tách biệt (*giữa Tiểu thừa và Đại thừa*) thì không mấy khi có các cuộc thảo luận hay tranh biện được tổ chức giữa hai bên, chẳng qua là vì các học phái Tiểu thừa không biết gì nhiều (*không có một ý niệm nào*) về Đại thừa, ngày nay thì Phật giáo Theravada cũng vẫn không mấy quan tâm đến Đại thừa. Trong *Abhidhamma* (*tức là phần Bình giải trong Tạng Luận*) của Phật giáo Theravada có một phân đoạn gọi là *Katha-vatthu* có nghĩa là "*Các quan điểm tranh luận*" (*đây là văn bản đúc kết các kết quả tranh luận về giáo lý trong lần kết tập Dhamma lần thứ ba dưới triều đại của vua Azoka. Văn bản này đã được đưa vào Tạng Luận trong Tam Tạng Kinh, và cũng là nền tảng chủ yếu của Phật giáo Theravada ngày nay*) nêu

lên nhiều quan điểm tranh luận giữa các học phái Theravada và các học phái Tiễn-Đại-thừa, thế nhưng chúng ta cũng chỉ có một bản đúc kết duy nhất theo chiều hướng đó mà thôi (*tức là theo quan điểm nêu lên trong bản đúc kết Katha-vatthu nói đến trên đây, và dựa vào bản đúc kết này một học phái mới đã được thành lập mang tên là Vibhajjavada, tiền ngữ vibhajja trong tiếng Pali có nghĩa là phân tích hay minh định, hậu ngữ vada có nghĩa là quan điểm hay "con đường". Vibhajjavada do đó có nghĩa là một học phái minh bạch và chính xác, Hán dịch là "Phân biệt bộ". Học phái này được đưa vào Tích Lan và đến thế kỷ thứ IV thì mang một tên gọi mới là Theravada. Cũng xin ghi chú thêm là một số các học giả Tây Phương cho rằng lần kết tập Dhamma lần thứ ba trên đây dưới triều đại của vua Azoka không phải là một "đại hội" mà chỉ được tổ chức bởi các học phái bảo thủ, bởi vì lần kết tập này chỉ thấy nói đến trong các kinh sách của Phật giáo Theravada mà thôi*).

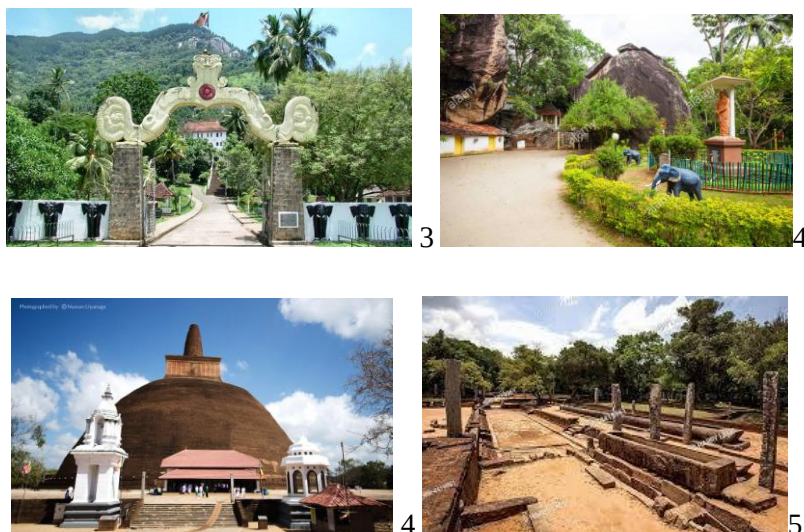
Trên dòng thời gian cả hai trào lưu tư tưởng trên đây (*Tiểu và Đại thừa*) đã tự cô lập hóa trên phương diện địa lý (*Đại thừa trong thung lũng sông Hằng và Theravada trên đảo Tích Lan*). Sở dĩ Phật giáo Theravada đã được bảo toàn đến nay là nhờ được giữ gìn nghiêm túc trên hòn đảo Tích Lan, và cũng theo Phật giáo Theravada thì Kinh điển Pali cũng đã được ghi chép bằng chữ viết lần đầu tiên trên hòn đảo này, vào dịp kết tập Dhamma lần thứ IV tổ chức tại tự viện Alu-vihara vào thế kỷ thứ I trước Tây lịch. Những người Phật giáo Theravada trên đảo từng quyết liệt ngăn chặn các xu hướng nghiêng theo Đại thừa khi trào lưu này bắt đầu đặt chân lên đảo. Vào thời bấy giờ trên đảo Tích Lan có hai tự viện lớn là Abhayagiri-vihara và Mahavihara (*Mahavihara nguyên nghĩa là "Đại tự viện" là một tự viện nổi tiếng và cũng là tự viện đầu tiên trên đảo do chính con trai của vua Azoka xây dựng từ thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, sau khi đã đưa Phật giáo vào nơi này*), thế nhưng tự viện Abhayagiri-vihara dường như có khuynh hướng ngã theo Đại thừa và do đó đã bị dẹp bỏ vào thế kỷ XII với sự tiếp tay của vua Parakkama. Thật ra người ta cũng không biết gì nhiều về những gì đã được giảng dạy tại tự viện này. Qua các nguồn tư liệu của Phật giáo Theravada, người ta có cảm giác dường như vào thời bấy giờ không có một người tu tập Theravada chính thống nào có thể đặt chân vào tự viện này (*tức là tự viện Abhayagiri-vihara được xem là có xu hướng nghiêng theo Đại Thừa*) để tìm hiểu thêm, quả là một điều đáng tiếc (*dẫu sao sự quyết liệt của Phật giáo Theravada đã bảo tồn được một sự chính thống nào đó trong giáo huấn nguyên thủy của Đức Phật. Nếu nhìn thật gần vào các sinh hoạt của một số các nước Á châu tự nhận mình là theo Phật giáo Đại thừa thì chúng ta sẽ thấy phần lớn các sinh hoạt đó chỉ là các phương tiện thiện xảo mang tính cách đại chúng mà thôi, không có gì có thể gọi là lý tưởng giác ngộ của người tu tập cả. Quả đó cũng là một điều đáng tiếc*).



1



2



Quang cảnh các tu viện Mahavihara (H.1 và 2), Alu-vihara (H.2 và 3) và Abhayagiri-vihara (H.4 và 5) ngày nay trên đảo Tích Lan (Hình internet do người chuyển ngữ ghép thêm)

Trong khi đó thì Phật giáo Đại thừa bành trướng tại Tây Tạng, Trung quốc và Nhật-bản, tách dần ra khỏi nền tảng tu tập của Tiểu thừa, đồng thời một hiện tượng phức tạp hóa cũng đã xảy ra đưa đến sự thiết lập *Vinaya* của Đại thừa (*tức là một hệ thống giới luật mới dành riêng cho những người bước theo con đường Đại thừa*). Các giới luật này sau đó đã được ghép thêm vào các giới luật sẵn có của Tiểu thừa, trước hết là tại Ấn-độ và sau đó là tại Tây Tạng, điều này cũng có nghĩa là người bồ-tát phải chấp thủ thêm một số giới luật mới. Cuối cùng thì người tu tập Phật giáo nói chung phải tuân thủ toàn bộ tất cả các giới luật đó.

Vì các lý do trên đây, hai trào lưu Phật giáo (*Tiểu và Đại thừa*) xác định con đường mang lại giác ngộ theo hai đường hướng thật khác biệt nhau. Vì thế nếu có ai thắc mắc về hai đường hướng giác ngộ đó có phải là một thứ hay không, thì cũng không nên chấp nhất làm gì. Tuy nhiên cũng cần nhắc lại là chủ đích tu tập của cả hai trào lưu đó đều hướng vào Đức Phật và các kinh nghiệm cảm nhận về sự giác ngộ của chính Ngài, hầu tạo ra cho mình một nguồn cảm ứng thiêng liêng. Và đây cũng chính là điểm khởi đầu trên con đường tu tập của chính mình. Qua toàn bộ việc tìm hiểu này về lý tưởng của người bồ-tát (*tức là chủ đích của toàn bộ quyển sách này của nhà sư Sangharakshita*), chúng ta phải luôn xem trọng các điểm tương hợp giữa hai cách tiếp cận của cả hai trào lưu trên đây, lý do thật dễ hiểu là vì thái độ đó rất tích cực trong việc tu tập tâm linh. Qua cách nhìn đó về sự diễn tiến lịch sử của Phật giáo (*nhìn các điểm tương hợp giữa Tiểu thừa và Đại thừa để biết quý trọng*) thì chúng ta sẽ rút tía và học hỏi được những gì giá trị hàm chứa trong cả hai đường hướng. Thế nhưng khi mới bắt đầu bước vào con đường Phật giáo thì không nên tìm hiểu ngay các sự phức tạp mang tính cách lịch sử trên đây, mà chỉ cần nhìn thẳng vào cuộc đời của Đức Phật và cuộc sống tâm linh của Ngài trên một bình diện thật bao quát, và đó cũng chính là trí tuệ và lòng từ bi mà Phật giáo nêu lên như là lý tưởng của mục đích tu tập. Điều chủ yếu mà những người Phật giáo Tây phương cần phải làm là chọn lọc những gì hữu ích trong tín ngưỡng Phật giáo, những gì đúng thật là do Đức Phật giảng dạy, nhất là những gì có thể mang lại lợi ích cho cuộc sống tâm linh của mình (*thiết nghĩ lời khuyên này thật hết sức khẩn thiết đối với những người Phật*

giáo Á đông, có thể là hơn cả đối với những người Phật giáo Tây phương, bởi vì dường như các phương tiện thiện xảo mang tính cách đại chúng tại các nước Phật giáo Đông phương đã đánh lạc hướng ít nhiều một số người tu tập trên con đường hướng vào lý tưởng giác ngộ và sự giải thoát).

Người ta có thể bảo rằng sau khi sự phân tách giữa Tiểu và Đại thừa xảy ra thì những người Đại thừa dành trọn cho mình tinh thần giáo huấn Phật giáo, trong khi đó những người Tiểu thừa thì chỉ biết bám chặt vào ngôn từ và chữ nghĩa. Thế nhưng sự kiện các bạn bước theo một học phái nào đó không có nghĩa là các bạn đương nhiên hướng vào tinh thần hay là bám vào chữ nghĩa; không có trường hợp nào cho thấy một người nào đó luôn luôn là Đại thừa hay Tiểu thừa. Tùy từng trường hợp hay từng bối cảnh tu tập, một người nào đó cũng có thể hành xử theo cung cách mà người ta gọi là Tiểu thừa, có nghĩa là mang tính cách cá nhân, hoặc trái lại cũng có thể hành xử theo cung cách mà người ta gọi là Đại thừa, có nghĩa là mang tính cách phổ quát. Có nhiều người Đại thừa bám chặt vào "chữ nghĩa" nêu lên trong kinh sách Đại thừa, trái ngược lại với tinh thần Đại thừa, trong khi đó cũng có rất nhiều người Tiểu thừa trong cuộc sống tâm linh của mình hướng vào tinh thần nhiều hơn là chữ nghĩa nêu lên trong các kinh điển Theravada. Điều quan trọng hơn cả là phải thường xuyên nhìn vào cung cách hành xử của mình, để hiểu rằng cần phải chọn cho mình cung cách ứng phó nào thuận lợi nhất đối một phép thiền định nào đó hay một công việc nào đó của mình.

Điểm tiên quyết nhất đối với người tu tập là phải luôn ghi nhớ không được phép đặt Đức Phật và tinh thần từ bi của Ngài ra bên ngoài Phật giáo. Đối với những người Phật giáo quyết tâm bước vào con đường tu tập mang tính cách sùng kính thì điều vô cùng quan trọng là phải thực thi các nghi thức gọi là *puja* (*tức là các nghi lễ*). *Puja* (*các nghi lễ*) sẽ giúp mình trực diện với Đức Phật, nếu có thể nói như vậy, đây là cách tập trung tinh thần nhìn vào ảnh tượng của Đức Phật trên bàn thờ để cảm thấy mình đến gần với Ngài. Trong khi nhìn vào các ảnh tượng đó đôi khi chúng ta cũng có thể trong một thoáng không nghĩ đến giáo huấn của Đức Phật, thế nhưng chính trong những phút giây ngắn ngủi đó biết đâu chúng ta cũng có thể trực nhận được Bản thể của Ngài (*tức là Bodhicitta / Bồ đề tâm hay Tinh thần giác ngộ của Ngài*), hầu giúp mình tiếp xúc với Bản thể đó để chiêm nghiệm và để nhận biết được bản thể đích thật của chính mình.

Đối với lý tưởng của người bồ-tát thì phải phát huy được cả trí tuệ và cả lòng từ bi thì mới có thể đạt được giác ngộ, điều đó có nghĩa là trong cuộc đời tu tập của mình, chúng ta phải vừa quay nhìn vào chính mình nhưng cũng phải vừa hướng vào kẻ khác để thương yêu. Hai khía cạnh tu tập đó sẽ tạo ra cho mình một hướng đi, gồm có sự giác ngộ hiển lộ bên trong nội tâm mình nhờ vào trí tuệ, và sự giác ngộ đó sẽ phát lộ ra bên ngoài nhờ vào lòng từ bi. Và đây chính là bản chất của người bồ-tát, một con người quyết tâm đạt được sự giác ngộ vì phúc hạnh của tất cả chúng sinh.

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

Trên đây nhà sư Sangharakshita có nói đến những người tu hành từ bỏ cuộc sống nơi chùa chiền gọi là *siddha*. Vậy họ là ai và là những người như thế nào? Chữ *siddhi* trong tiếng Phạn có nghĩa là thành đạt hay tạo được kết quả và *siddha* là những người đã tạo được các thành quả đó, kinh sách Hán ngữ gọi họ là các "thành tựu giả". Chữ Siddhartha / Sĩ-đạt-ta là tên gọi của Đức Phật cũng mang ý nghĩa đó, có nghĩa là "*Người đã đạt được mục đích*".

Nói chung *siddha* là những người đã phát huy được các khả năng phi thường trên bước đường tu tập của mình. Đặc biệt hơn nữa là họ có một phong cách và một lối sống thật khác thường, thoát ra khỏi khuôn mẫu và nề nếp của một vị a-la-hán hay một vị bồ-tát thông thường, có nghĩa là họ không còn thể nào khép mình trong khuôn phép giới luật áp đặt cho chốn chùa chiền nữa. Họ hòa mình vào cuộc sống thế tục, tham gia vào các sinh hoạt xã hội, ăn mặc, ẩm thực và hành nghề như tất cả mọi người, hoặc biệt tích nơi rừng núi thâm u, sống cô lập trong các hang động với một vài đệ tử. Thế nhưng tất cả họ đều mang một quyết tâm duy nhất, một hoài bão chung là giúp đỡ chúng sinh bằng các quyền năng mâu nhiệm mà mình đã đạt được. Người ta thường gọi họ một cách tôn kính là các vị *Mahasiddha* / Đại thành tựu giả hoặc *Uttamasiddha* (tiếng Phạn *uttama* có nghĩa là tối thượng hay siêu việt), có nghĩa là những vị đã đạt được "thành quả của con đường". Họ phát huy được các sự hiểu biết khác thường và kỳ diệu trong khi lắng thật sâu vào thiền định. Các sự hiểu biết hay các khả năng khác thường đó tiếng Phạn gọi là *abhihina*, gồm có sáu thứ: vượt qua các chướng ngại vật chất, trông thấy xuyên qua các ngăn chận vật chất, nghe thấy âm thanh của con người và cả thần thánh thật gần hoặc thật xa, hiểu được tư duy của người khác, nhớ lại được các tiền kiếp của mình, ý thức được sự tắt nghỉ của các thứ ô nhiễm tâm thần, có nghĩa là cảm nhận được thể dạng thoát tục hay giải thoát (tiếng Phạn là *nihsarana* / emancipation). Xin lưu ý là các hiểu biết hay khả năng này chỉ có thể đạt được bởi các vị *Mahasiddha* hoặc những người đã "đạt được thành quả của con đường" nói chung. Riêng đối với khả năng thứ sáu - cảm nhận được sự giải thoát - thì chỉ có các vị Phật và các vị bồ-tát cao quý (*aryabodhisattva*) mới có thể đạt được mà thôi.

Nói chung họ là những người tu tập theo Kim cương thừa, tận dụng phương pháp kết hợp giữa các "phương tiện thiện xảo" (chẳng hạn như phép thiền định quán thấy) và trí tuệ / "prajna", giúp họ trực tiếp phát hiện sự tinh anh trong giáo huấn của Đức Phật, mang lại cho họ sự thành đạt thật nhanh chóng, ngay trong kiếp sống này. Họ sống vào một giai đoạn lịch sử kéo dài từ thế kỷ thứ VII đến XII, trước khi Phật giáo gần như hoàn toàn biến mất trong thung lũng sông Hằng vào thế kỷ XIII dưới sự xâm lược của các đạo quân Hồi giáo. Tiếc thay giai đoạn trên đây cũng là giai đoạn hưng thịnh nhất của lịch sử Phật giáo trong vùng thung lũng sông Hằng. Đại học Nalanda trong các thời kỳ phát triển cao độ từng có hơn 10 000 nhà sư tu học. Song song với đại học này là đại học Vikramasila, thành lập vào thế kỷ thứ VIII, cũng đông đảo và nhộn nhịp không kém, thế nhưng chương trình giảng dạy thì lại có xu hướng nghiêng về một tông phái mới được hình thành là Kim cương thừa. Trong bất cứ một tổ chức, một đường hướng sinh hoạt hay một nền tư tưởng nào cũng vậy, tất cả đều phát sinh các quan điểm khác biệt hoặc trái ngược nhau, tức là một hình thức đối lập nào đó. Những người không còn chấp thủ được các giới luật nơi tự viện và sự thuần lý trong giáo huấn là những người *mahasiddha* nói đến trên đây. Vào thế kỷ thứ VIII, nhà sư Shantideva / Tịch

Thiên đã trốn khỏi đại học Nalanda và biệt tích trong xã hội, sau khi để lại hai tác phẩm, một trong hai tác phẩm này là tập thơ trường thiên *Bodhicaryavatara* / *Con đường đưa đến giác ngộ*, một kiệt tác của cả Đại thừa.

Theo kinh sách thì các *Mahasiddha* gồm có 84 vị tất cả, trong số này có 4 vị là nữ giới, thế nhưng thật ra con số 84 chỉ là một con số tượng trưng mang tính cách thiêng liêng trong nền văn hóa Ấn-độ, nói lên một số lượng rất lớn, chẳng hạn như 84 000 phương tiện thiện xảo (*upaya*), các nhà toán học có thể cho chúng ta biết các đặc tính của con số này (?). Trong số 84 vị *Mahasiddha* có những vị là các nhân vật lịch sử, thường là những người khởi xướng các dòng truyền thừa, nhưng cũng có nhiều vị mang tính cách huyền thoại, không xác nhận được tông tích của họ trên phương diện sử học, có thể họ chỉ là các biểu tượng phản ánh các thể dạng tâm thần hay giác ngộ nào đó, hoặc họ cũng có thể là có thật, thế nhưng đã được thổi phồng thêm về sau này. Ngoài ra trong Phật giáo Trung quốc người ta cũng thấy nêu lên 18 vị La-hán, dường như chỉ là các nhân vật đã được tạo dựng qua hình ảnh của các vị *Mahasiddha* trong thung lũng sông Hằng, nhưng mang hình-tượng của người Trung quốc. Thật vậy Phật giáo đã phải chịu nhiều ảnh hưởng của nền văn hóa đầy "sáng tạo" của Trung quốc sau khi được đưa vào nơi này. Trên phương diện kinh sách thì có rất nhiều ngụ ý tác, trên phương diện "thiện xảo" thì có rất nhiều các vị bồ-tát được sáng tạo, kể cả một cõi "cực lạc" với thật nhiều hứa hẹn.

Điểm đáng lưu ý thứ hai là có những sự khác biệt nào giữa các vị a-la-hán và các vị bồ-tát đối với vị trí và các thể dạng giác ngộ của họ trên đường tu tập hay không? "A-la-hán" và "bồ-tát" phải chăng là hai thuật ngữ mang hai ý nghĩa khác nhau, chỉ định hai thể loại người tu hành khác nhau, mang các hoài bão khác nhau, bước theo hai đường hướng tu tập khác nhau, hay chỉ là hai thuật ngữ mang cùng một ý nghĩa chỉ định một con người tu hành duy nhất qua các thể dạng giác ngộ khác nhau, mang hai hoài bão khác nhau?

Người a-la-hán, tiếng Pali là *arahant*, tiếng Phạn là *arat*, là người tu tập đã quán thấy được bản chất của sự sống và sự chuyển động của các hiện tượng trong thế giới, và đến khi sự sống của mình chấm dứt thì họ sẽ không còn tái sinh nữa. Đây là cách định nghĩa căn bản, tổng quát và thông thường về người a-la-hán. Tuy nhiên gần như mỗi học phái xưa đều đưa ra một cách định nghĩa về người a-la-hán phù hợp với quan điểm giáo lý của học phái mình, và hầu hết đều cho rằng người a-la-hán chưa phải là một vị Phật thật sự. Duy nhất chỉ có Phật giáo Theravada là xem vị a-la-hán là một vị Phật đúng nghĩa của nó. Trong Tạng Luận và trong phần bình giải của Buddhagosa / Phật âm vào thế kỷ thứ V, thì cho rằng vị a-la-hán đã "đi đến cuối con đường giác ngộ", và gần đây hơn nhà sư Bhikkhu Bodhi (1944-) căn cứ vào các lời giảng trong Tạng Kinh, cũng xác nhận là Đức Phật từng cho biết mình là một vị a-la-hán.

Chữ *arahant* / *a-la-hán* bắt nguồn từ chữ *araha*, có nghĩa là "*chiến thắng*", chiến thắng ở đây có nghĩa là chiến thắng kẻ thù, vậy kẻ thù ấy là ai hay là gì? Kẻ thù trong trường hợp này chính là mình, là các mối lo buồn và các niềm đớn đau (*afflictions*) bên trong chính mình, tiếng Pali gọi là *kilesa*, tiếng Phạn là *klesa*, kinh sách Hán ngữ gọi là "phiền não" (?). Chữ

arahant / a-la-hán do đó cũng hàm chứa một ý nghĩa sâu xa và mở rộng hơn, đó là sự "loại bỏ các dục vọng và thèm khát" giúp mình thoát ra khỏi *samsara* / "cõi luân hồi". Theo sự hiểu biết ngày nay trong các lãnh vực triết học và khoa học thì "*cõi luân hồi*" chính là "*thế giới hiện tượng*" mà chúng ta đang sống trong đó, bị "trói buộc" bởi các hiện tượng tương kết và tương liên ở thể dạng chuyển động và biến đổi không ngừng trong thế giới đó. Và đây cũng là cách định nghĩa nguyên thủy và căn bản nhất về người a-la-hán theo Kinh điển Pali.

Nếu muốn đạt được sự "chiến thắng" đó hay sự "giải thoát" đó, tức là loại bỏ được mọi đau buồn và khổ nhọc (*kilesa*) cùng các thứ dục vọng và thèm khát che lấp tâm thức mình, hầu giúp mình thoát ra khỏi thế giới hiện tượng, thì sẽ có ba phương pháp hay ba con đường:

1- Con đường thứ nhất là cách nghe giảng giúp mình đạt được giác ngộ, tiếng Phạn là "*Sravaka-buddha*" (tiếng Pali là *Savaka-buddha*, chữ *savaka* có nghĩa là người "nghe" hay "bước theo"), kinh sách Hán ngữ gọi là "Thanh văn thừa", có nghĩa là nghe thuyết giảng và thấu triệt giáo huấn của Đức Phật, giúp mình đạt được thể dạng a-la-hán (*savaka-bodhi / giác ngộ bằng cách nghe giảng*), và đây cũng là sự giác ngộ ở cấp bậc thông thường và phổ biến nhất.

2- Con đường thứ hai là cách tự mình mang lại cho mình sự giác ngộ, nói một cách khác là tự thực hiện thể dạng a-la-hán cho mình bằng sự tu tập của chính mình, tiếng Phạn gọi là *Pratyekabuddha* (tiếng Pali là *Pacekka-buddha*), nguyên nghĩa là "thành Phật bằng cách nhờ vào chính mình" (*pratyeka-bodhi / giác ngộ bởi chính mình*), kinh sách Hán ngữ gọi là "Độc giác Phật". Thế nhưng ở thể dạng này và cả ở thể dạng "thanh văn" trên đây người a-la-hán không thể thuyết giảng cho kẻ khác được, có nghĩa là không giúp được gì nhiều cho kẻ khác.

3- Con đường thứ ba là con đường của người bồ-tát, tức là con đường mang lại thể dạng a-la-hán với tư cách là một vị Phật hoàn toàn giác ngộ, tiếng Phạn là *Samyaksambuddha* (tiếng Pali là *Sammasam-buddha*, chữ *samma* có nghĩa là đúng thật hay đích thật, *sam* có nghĩa là thực hiện được, đạt được), tức là một người đã đạt được sự giác ngộ trọn vẹn và tinh khiết, hàm chứa khả năng thuyết giảng *Dharma / Dhamma* cho người khác. Con đường của người bồ-tát là con đường sẽ mang lại thể dạng a-la-hán ở cấp bậc tối thượng, có nghĩa là một vị Phật toàn năng (*omniscient / all-knowing / hiểu biết tất cả*).

Khái niệm về ba cấp bậc giác ngộ trên đây cũng là cách định nghĩa chung và tổng quát về người a-la-hán, và dường như tất cả các tông phái và học phái ngày nay đều chấp nhận. Thật vậy, sau khi Đức Phật nhập-niết-bàn thì các đệ tử đều cảm thấy bơ vơ, không còn ai để tham vấn. Mỗi người diễn đạt giáo huấn theo một cách tùy theo khả năng hiểu biết và các xu hướng cùng những đòi hỏi nội tâm của riêng mình. Do đó mỗi học phái cũng giải thích khái niệm về người a-la-hán với ít nhiều khác biệt. Qua một tầm nhìn bao quát hơn thì có thể gom các khái niệm đó theo hai quan điểm khác nhau: quan điểm thứ nhất có xu hướng giới hạn sự giác ngộ của người a-la-hán, tức là dưới hình thức giác ngộ bằng cách nghe giảng hoặc bằng sự tu tập của riêng mình, và sự giác ngộ đó chỉ có thể mang lại sự giải thoát cho riêng cá nhân

mình; quan điểm thứ hai chủ trương một sự giác ngộ tối thượng của một vị Phật toàn năng (omniscient). Hai quan điểm chủ trương hai thể dạng giác ngộ khác nhau đó đã đưa đến sự tách biệt dứt khoát giữa các học phái xưa trong lần kết tập *Dhamma* thứ ba tổ chức tại Pataliputra (Hoa Thị Thành) khoảng năm -250 (trước Tây lịch) dưới triều đại của vua Azoka. Sự tách biệt này đã đưa đến sự hình thành của học phái Vibhajjavada, và sau đó đã trở thành học phái Theravada. Quan điểm thứ hai chủ trương một sự giác ngộ tối thượng đã dần dần đưa đến sự hình thành của Đại thừa khoảng hai thế kỷ sau đó. Các điều ghi chú ngắn gọn trên đây nhất thiết được dựa vào kinh sách và một số tư liệu nhằm mục đích giúp chúng ta có một ý niệm nào đó về các thành quả mà người tu tập có thể đạt được trong cuộc sống tâm linh của mình. .

Dầu sao vấn đề này cũng thật rộng lớn, khó nắm bắt được một cách chính xác, chẳng qua là vì trên dòng lịch sử, giáo huấn của Đức Phật không tránh khỏi đôi chút biến dạng nào đó. Nắm vững được sự diễn tiến của toàn bộ Phật giáo trong lãnh vực lịch sử, cũng như sự thấu triệt chính xác và sâu xa cốt lõi của giáo huấn của Đức Phật, cũng có thể giúp chúng ta rất nhiều trên đường tu tập, nhất là loại bớt các "phương tiện thiện xảo" không cần thiết. Dầu sao các điều đó cũng không phải là một sự đòi hỏi cấp bách hay các điều kiện không thể thiếu sót đối với những người mới khởi sự tu tập. Theo nhà sư Sangharakshita thì những người mới bước vào con đường chỉ cần nhìn vào chính Đức Phật và cuộc đời của Ngài như một tấm gương soi, và hướng vào những lời giáo huấn của Ngài như là một con đường giúp mình bước theo. Tấm gương đó sẽ ngày càng tỏa sáng và con đường sẽ dần dần ngấn lại.

Bures-SurYvette, 13.05.20

Chương II

Sự bừng tỉnh của con tim bồ-đề

Bài 10 - Sự bừng tỉnh của con tim bồ-đề hay *bodhicitta-utpada*

Bài 11 - Bodhicitta tuyệt đối và tương đối

Bài 12 - Quyết tâm đạt được Giác ngộ

Bài 12 - Lịch sử Phật giáo

Bài 13 - Sự xuất hiện của bodhicitta

Bài 14- Bốn yếu tố của Vasubandhu

Bài 10

Sự bừng tỉnh của con tim Bồ-đề hay bodhicitta-utpada

Đến đây chúng ta đã có một ý niệm về người bồ-tát, và vấn đề kế tiếp là phải làm thế nào để trở thành một người bồ-tát? Bước đầu tiên để bước vào lý tưởng tuyệt vời ấy là gì? Câu trả lời khá ngắn gọn là: nếu muốn trở thành một người bồ-tát thì phải đánh thức "con tim bồ-đề" của mình, và chính mình phải vận dụng tất cả con người của mình để hướng vào sự Giác ngộ, với mục đích tối thượng là sự tốt lành của tất cả chúng sinh,

Tiếng Phạn gọi sự kiện ấy là *bodhicitta-utpada*. Thuật ngữ này là một trong số các thuật ngữ quan trọng nhất của Phật giáo Đại thừa. Như chúng ta đã biết, chữ *bodhi* trong chữ *bodhicitta* có nghĩa là sự bừng sáng hay tỉnh ngộ (*thức tỉnh*). Chữ *citta* trong Phật giáo có nghĩa rất rộng mang nhiều sắc thái khác nhau, chữ này có thể hiểu là tâm thức (spirit / mind / esprit), tư duy (thought / pensée), tri thức (consciousness / awareness / conscience), tim (heart / coeur / tâm)..., hoặc cũng có thể hiểu một cách thật bao quát gộp chung tất cả các thứ ấy (*điều này cho thấy tâm thân hay tâm thức (mind) của chúng ta vô cùng phức tạp, hiện ra dưới nhiều thể dạng khác nhau, tạo ra cho mình các tư duy và xúc cảm đủ loại. Các tư duy và xúc cảm ấy luôn ở thể dạng dấy động, tạo ra cho chúng ta các cấp bậc "hiểu biết" khác nhau, từ u-mê cho đến sáng suốt. Sự sinh hoạt đa dạng đó của tâm thức được diễn đạt bằng nhiều thuật ngữ khác nhau tùy theo từng trường hợp. "Citta" là một thuật ngữ mang ý nghĩa bao quát nói lên sự vận hành đa dạng đó của tâm thức. Tu tập Phật giáo là tìm hiểu sự vận hành đó của citta để biến cải nó*). Chữ *utpada* (trong chữ *bodhicitta-utpada*) đơn giản chỉ có nghĩa là dâng lên, bừng lên, nói một cách thi vị hơn thì đây là sự thức tỉnh. Tóm lại thuật ngữ *bodhicitta-utpada* thường được dịch là "sự dâng cao (*dâng trào, bừng lên*) của tư duy Giác ngộ", thế nhưng cách gọi đó lại hoàn toàn làm lẫn (*bodhicitta không hẳn là một cái gì đó của riêng mình, một thứ tư duy hay xúc cảm nào đó của chính mình, bừng lên bên trong tâm thức mình*).

Chúng ta có thể tha hồ suy nghĩ về sự Giác ngộ, đọc thật nhiều sách nói về Giác ngộ, ngẫm nghĩ về Giác ngộ, nói lên sự Giác ngộ, và sau đó chúng ta kết luận: "Giác ngộ gồm có trí tuệ và cả từ bi". Chúng ta cứ nghĩ rằng khi đã nói lên được câu đó thì có nghĩa là mình đã hiểu được hết về chủ đề này. Thế nhưng dù chúng ta có nói lên hoặc suy nghĩ như thế nào đi nữa, thì cũng sẽ không thể nào làm cho bodhicitta (bồ-đề tâm) dâng cao bên trong chính mình được. Suy tư về Giác ngộ nhất định sẽ không đủ để biến mình trở thành một người bồ-tát. Tóm lại, bodhicitta không phải chỉ đơn giản là một sự "suy nghĩ" về Giác ngộ, mà là một cái gì đó to lớn hơn nhiều. Guenther (*Günther Anders, 1902-1992, là một triết gia người Áo, gốc Đức*) dịch chữ này là "thái độ tỉnh giác" (*awake attitude / attitude éveillée / thái độ tỉnh thức*), thế nhưng đối với cá nhân tôi, thì tôi vẫn thích dịch chữ này là "quyết tâm Giác ngộ" (*awakened will / volonté d'Éveil / ý chí Giác ngộ*), hoặc trong trường hợp trên đây thì thiết nghĩ nên dịch

là "con tim giác ngộ" (bodhi heart / coeur de bodhi) *(có nghĩa là bodhicitta không phải chỉ là tư duy, tức thuộc lãnh vực lý trí, mà còn là một sự "giác ngộ của con tim" mình)*.

Các cách dịch trên đây về chữ bodhicitta *(thái độ tỉnh giác, quyết tâm giác ngộ, con tim giác ngộ)* sát nghĩa hơn so với cách dịch là "tư duy Giác ngộ" *(xin nhắc lại là chữ bodhicitta được dịch sang Hán ngữ là bồ-đề tâm / 菩提心)*. Thật ra không có một cách dịch nào hoàn toàn trung thực cả. Thế nhưng đây không phải là lỗi của tiếng Anh *(hay tiếng Pháp, tiếng Hán, tiếng Việt hoặc bất cứ một thứ tiếng nào)* mà đúng hơn là lỗi của chữ nghĩa *(ngôn từ)* nói chung. Thật vậy, chữ "bodhicitta" là một thuật ngữ lệch lạc, không nói lên được ý nghĩa của bodhicitta là gì. Bodhicitta hoàn toàn không phải là một thể dạng tâm thần, một sự sinh hoạt hay một chức năng nào cả. Đương nhiên bodhicitta cũng không phải là một thứ tư duy mà các bạn cũng như tôi có thể có *(có thể tạo ra hay hiện ra trong tâm trí mình)*. Chuyện ấy *(bodhicitta hay bồ-đề tâm)* không dính dáng gì với tư duy cả, cũng không phải là một thứ quyết tâm nào cả, như chúng ta vẫn thường nghe nói. Bodhicitta không phải là một thứ quyết tâm của riêng mình, nhưng cũng không phải là một sự "ý thức", với ý nghĩa là một sự "ý thức" về sự kiện có một cái gì đó gọi là sự Giác ngộ.

Bodhicitta biểu trưng cho một sự hiển lộ *(manifestation / biểu lộ, phát lộ, bộc lộ)*, có thể hiểu như là một sự bùng dậy *(irruption / trỗi dậy, bộc phát, tuôn trào)* bên trong chính mình về một cái gì đó thật siêu việt *(vượt hơn chính mình)*: một sự hiển lộ từ bên trong những cảm nhận bình dị của mình về một cái gì đó mang bản chất hoàn toàn khác hẳn với mình.

Năm skandha

Tác giả của một trước tác ngắn nhưng thật sâu sắc mang tựa là *Bodhicittavivarana* *("Bình giải về Bodhicitta" một trước tác nổi tiếng của Nagarjuna / Long Thụ, gồm 112 tiết thơ, Hán dịch là "Bồ-đề tâm luận")* cho biết bodhicitta là một cái gì đó "vượt lên trên tất cả những gì có thể dùng để xác định nó", có nghĩa là nó không thuộc vào năm thể loại skandha *(kinh sách tiếng Hán dịch chữ skandha là "uẩn", người chuyển ngữ các dòng này lâu nay dịch là "cấu hợp", vậy chúng ta hãy kiên nhẫn xem nhà sư Sangharakshita sẽ giải thích như thế nào về chữ skandha dưới đây)*.

Skandha thông thường được xem là các thành phần có thể mô tả và phân loại được, tạo ra bất cứ một sự hiện hữu nào *(một con người hay một cá thể nào)* và bất cứ một hình thức cảm nhận nào [của cá thể ấy] về mọi hiện tượng (phenomenal experiences). Sự phân loại *(mổ xẻ, phân tích)* này vô cùng quan trọng trong tư tưởng Phật giáo *(Phật giáo phân tích, xác định và phân loại các thành phần từ vật chất, giác cảm cho đến tâm thần tạo ra một cá thể, đưa đến một khái niệm triết học, một sự hiểu biết siêu việt, nói lên một tầm nhìn thật bao quát về sự hiện hữu của con người trên cả hai phương diện "vật lý" và "tâm lý")*. Nếu muốn nắm bắt được một vài hiểu biết nào đó về triết học và siêu hình học Phật giáo thì nhất thiết phải nắm vững ý nghĩa của năm skandha *(năm cấu hợp / ngũ uẩn)* là gì.

Thêm một lần nữa chữ skandha là một thuật ngữ gần như không thể nào dịch được đúng với ý nghĩa mà nó muốn nói lên (*chữ skandha cũng như chữ bodhicitta trên đây là các thuật ngữ đặc thù của Phật giáo, rất sâu sắc và khó dịch, kinh sách Tây phương giữ nguyên tiếng Phạn, Phật giáo Việt Nam dùng tiếng Hán*). Nghĩa từ chương của nó là "thân cây" (tree trunk / tronc d'arbre), (skandha là tiếng Phạn, tiếng Pali là khandha, có nhiều nghĩa: "thân của một cội cây", "một đạo quân", "một đồng hỗn tạp"...), thế nhưng các ý nghĩa này dường như cũng nói lên được một khía cạnh nào đó của chữ skandha, chẳng hạn như "thân cây" là một hình thức trung gian: một mặt làm phát sinh ra cành lá, hoa, quả trong không gian, một mặt bắt rễ trong đất, rút tía các "chất liệu" tồn lưu trong một nơi sâu kín, để liên kết với "môi trường" gồm oxy, khí các-bon, ánh sáng, nhiệt độ..., để tạo ra cành lá và hoa quả. Một đạo quân thì gồm có binh sĩ các cấp, giữ các vai trò khác nhau biểu trưng cho các chức năng của cơ thể, vị lãnh đạo đoàn quân là tâm thần. Một đạo quân thua trận, chạy tán loạn, ném cờ xí và vũ khí, cũng tương tự như sự "trống không" hay tánh không của một cá thể) và cách dịch thường thấy là sự "kết hợp" (aggregate / agrégat / một sự liên kết hay nối kết), đôi khi cũng được dịch là "một khối", "một đồng" (mass, pile, amas) (kinh sách Hán ngữ dịch chữ này là "uẩn", năm skandha là "ngũ uẩn" / 五蘊, chữ uẩn / 蘊 có nghĩa là "tích chứa", "gom góp". Người chuyển ngữ các dòng này lâu này thường dịch chữ skandha là "cấu hợp" với ý nghĩa là một sự "liên kết" và "tương tác" giữa các thành phần tạo ra một cái gì đó).

Skhanda thứ nhất là rupa có nghĩa là "**hình-tướng của thân thể**" ("body shape", chẳng hạn như vóc dáng, màu da, tiếng nói, mùi hôi..., Hán dịch là "sắc" hay "sắc giới". Xin lưu ý skandha là một khái niệm nhất thiết áp dụng cho sự hiện hữu của một cá thể, các chữ "sắc" hay "sắc giới" mang ý nghĩa tổng quát, do đó không được sát nghĩa lắm), tức là những gì có thể nhận biết được bởi các cơ quan giác cảm (tức là màu da, vóc dáng, mập ốm, râu tóc, tiếng nói, v.v. như đã được ghi chú trên đây). Skandha thứ hai là vedana tức là "**cảm giác**" ("sensation"/có nghĩa là các cảm nhận, chẳng hạn như thích thú, đón đau, hay không thích thú cũng không đón đau, Hán dịch chữ này là "thọ uẩn"). Skandha thứ ba là samjna, chữ này thường được dịch một cách khái quát là sự "**nhận thức**" ("perception", tức là sự diễn đạt của tâm thức về các đối tượng mà nó nhận biết, Hán dịch là "tưởng uẩn"), nhận thức ở đây có nghĩa là nhận biết một cái gì đó như là một sự kiện hay một vật thể nào đó, chẳng hạn như nhận thấy một cái gì đó trước mặt mình và gọi cái ấy là một cội cây (a tree) (*trông thấy một cái gì đó lù lù trước mặt và nhận biết được đấy là một gốc cây, sự nhận biết đó là sự "diễn đạt" của tâm thức*). Skandha thứ tư là samskara, chữ này thường được một số học giả dịch là "sức mạnh hướng dẫn" (governing forces / forces dirigeantes, tức là các động lực xui khiến, thúc dục mình tạo ra các xu hướng tâm thần, và cũng là nguyên nhân sâu xa nhất làm phát sinh ra karma / nghiệp, kinh sách tiếng Hán dịch chữ samkara là "hành uẩn"), tuy nhiên cũng có thể dịch chữ này dễ hiểu hơn là "các sinh hoạt tâm thần mang tính cách chủ ý hay chủ tâm (volitional activities / acts of will, đó là các "hành động tâm thần mang tính cách cố tình", nói lên một sự tính toán hay hoạch định nào đó. Thiết nghĩ cũng có thể dịch chữ samskara là "tác ý", vừa ngắn gọn và vừa nói lên được một "hành động chủ tâm và ý thức" bên trong tâm thần. Sau hết cũng xin mạn phép nhắc lại là karma / nghiệp cũng sẽ bắt đầu phát sinh và ghi khắc trong tâm thức cùng lúc và song hành với sự phát sinh của "tác ý"). Sau hết skandha thứ năm là vijnana hay "**tri thức**" (consciousness), là sự ý thức xuyên qua năm

chức năng của năm giác quan vật lý (*ngũ giác*) và tâm thức (*mind / spirit / tâm thần, tức là giác quan thứ sáu*) ở các cấp bậc khác nhau (*sự "ý thức" có thể là một tình trạng u mê, lầm lẫn - chẳng hạn như sự ý thức của những người bệnh tâm thần - hoặc tỉnh táo và sáng suốt, v.v.*). Đối với Phật giáo, tâm thần hay tâm thức - / *mind / spirit* - cũng là một giác quan, do đó một cá thể có sáu giác quan: *ngũ giác* và *não bộ*. Sự vận hành của "não bộ" làm phát sinh ra tư duy và xúc cảm, sự phát sinh đó được dựa vào và căn cứ vào các cảm nhận của *ngũ giác* khi tiếp xúc với môi trường bên ngoài, nhưng đồng thời cũng chịu ảnh hưởng từ những gì tồn lưu và cất chứa bên trong nội tâm từ trước của một cá thể, chẳng hạn như các kinh nghiệm cảm nhận từ trước của cá thể ấy, các ảnh hưởng của giáo dục mà cá thể ấy đã được tiếp nhận, v.v., nói chung là *karma / nghiệp* của chính cá thể ấy).

Những gì trên đây rất khúc triết và tế nhị, do đó xin mạn phép nêu lên thêm vài ghi chú nhằm xác định ý nghĩa của một vài thuật ngữ có thể gây ra lầm lẫn, chẳng hạn như các chữ "Tâm thức" / *spirit, mind*, và "Tri thức" / *consciousness*. Hai thuật ngữ này có nghĩa như thế nào?

Tâm thức là một thuật ngữ mang ý nghĩa rất rộng, có thể hiểu như là "tâm thần" hay "nội tâm", phản ánh sự sinh hoạt tâm lý hỗn độn và phức tạp bên trong một cá thể. Sự sinh hoạt đó gồm tư duy và xúc cảm đủ loại, các thứ này phát sinh từ hai nguồn cung ứng: nguồn cung ứng thứ nhất là các cảm nhận về môi trường bên ngoài xuyên qua sự vận hành của lục giác - gồm *ngũ giác* và *não bộ*, nguồn cung ứng thứ hai là các ảnh hưởng tạo ra bởi các kinh nghiệm cảm nhận cá nhân từ trước, cùng các ảnh hưởng của giáo dục, và sâu kín hơn nữa là các tác động của *karma / nghiệp* ghi khắc và tồn lưu trên dòng "tri thức" của một cá thể.

Tri thức trái lại được hình dung như một dòng luân lưu của sự hiểu biết, liên hệ mật thiết với thời gian và không gian, hoặc cũng có thể xem như là mang "bản chất" không gian và thời gian, nếu có thể nói như vậy. Vai trò của tri thức là tồn lưu và chuyển tải các dấu vết ghi khắc và lưu lại bởi các sự sinh hoạt của tâm thức / *spirit / mind* - nhất là các "tác ý" - và các hậu quả tạo ra bởi các hành động trên thân thể, chẳng hạn như ngôn từ và các động tác. Phật giáo gọi các dấu vết ghi khắc trên dòng tri thức đó là *karma / nghiệp*).

Trong toàn bộ các thể dạng hiện hữu vật-lý và tâm-lý (*psycho-physical existence*) của chúng ta, không có bất cứ một thứ gì lại không thuộc vào các thể loại đó (*tức là năm skandha hay năm "cấu hợp" nói đến trên đây*). "Tâm kinh" (*Prajnaparamita-sutra*) một bản kinh của Đại thừa, mở đầu bằng câu chuyện về vị Bồ-tát Avalokiteshvara (Quán-thế-âm) lắng sâu vào thể dạng Hoàn thiện của Trí tuệ (*Perfection of Wisdom, chữ Perfection / hoàn thiện được dịch từ chữ Paramita trong tiếng Phạn, có nghĩa là "sang được bờ bên kia" hay "đạt được mục đích" và cũng có nghĩa là "một sự hiểu biết hoàn hảo, siêu việt"*). Kinh sách Hán ngữ dịch âm chữ *Paramita* là *Ba-la-mật*) để chiêm nghiệm về thế giới, và nhận thấy trong thế giới chỉ gồm có năm thứ skandha mà thôi, ngoài ra không có gì khác cả (*đây là một câu tóm lược ngắn gọn và dễ hiểu của nhà sư Sangharakshita*). Trong kinh *Paraprajnaparamita-sutra* / "Tâm Kinh", Sariputra / Xá-lợi-Phất hỏi Bồ-tát Quán-thế-âm: "Nếu muốn luyện tập về sự Hoàn thiện sâu xa của Trí tuệ thì phải làm thế nào?". Bồ-tát Quán-thế-âm trả lời như sau: "Phải suy tư đúng

đắn và thường xuyên về sự kiện năm thứ cấu hợp / skandha hoàn toàn "trống không" về bản chất nội tại", có nghĩa là trong thế giới chỉ toàn là skandha, ngoài các thứ đó ra thì chỉ là sự trống không mà thôi). Vị Bồ-tát Avalokiteshvara nhận thấy sự hiện hữu tâm-lý và vật-lý (*tức là một cá thể gồm sự sống và các sinh hoạt tâm thần*), có nghĩa là toàn thể một sự hiện hữu phát sinh từ điều kiện (*entire conditioned existence*) cũng chỉ vồn vện gồm có năm thứ ấy, không có gì khác cả. Ở cấp bậc của sự hiện hữu do điều kiện mà có (conditioned co-production), không có gì [thật sự] hiện hữu cả, chẳng có gì xảy ra cả, cũng chẳng có bất cứ một thứ gì mà lại không thuộc vào một hay nhiều thứ trong số năm thứ skandha.

Sau đó Ngài Sariputra, qua sự cảm ứng của Đức Phật, đã cất lời hỏi vị "Bồ-tát Đại chúng sinh cao quý Avalokiteshvara" (Quán Thế Âm) như sau: "Vậy các người con trai (sons) của dòng tu tập phải làm thế nào để đạt được sự hoàn thiện (paramitra) sâu xa của trí tuệ?". Vị Bồ-tát Đại chúng sinh cao quý Avalokiteshvara bèn trả lời Ngài Sariputra như sau: "Này Sariputra, nếu các người con trai (sons) và con gái (daughters) của dòng tu tập mong cầu đạt được sự hoàn thiện sâu xa (*paramita / ba-la-mật*) của trí tuệ thì phải thường xuyên suy tư thật đúng đắn về sự kiện năm thứ cấu hợp, tự nơi chúng, hoàn toàn trống không về bản chất nội tại (*năm thứ skandha / cấu hợp chỉ là "trống không" hay "tánh không"*), *nói một cách khác mở rộng hơn thì đó là sự "trống không" của mọi hiện tượng trong thế giới và của cả thế giới. Người chuyển ngữ cũng xin mượn dịp này để nhắc lại là chữ "tánh không" không nói lên được ý nghĩa của chữ sunyata trong tiếng Phạn là sự "trống không" / emptiness, bởi vì khi đã là "trống không" thì nó không có cái "tánh" nào cả.*

Thế nhưng cũng có một thứ không thuộc vào năm thể loại skandha: đó là bodhicitta / bồ-đề tâm. Điều đó có nghĩa là bodhicitta là một cái gì đó hoàn toàn nằm ra bên ngoài thế giới, vượt lên trên thế giới. Bodhicitta không phải là một tư duy, một xu hướng tâm thần, một sự suy nghĩ hay một khái niệm nào cả, tuy nhiên nếu bắt buộc phải dùng ngôn từ để nói, thì bodhicitta là một kinh nghiệm cảm nhận sâu xa (a deep experience) ở một cấp bậc siêu nhiên, có thể làm chuyển biến toàn diện con người của mình.

Suy tư về Trời

Quyển sách *Bodhicittavivarana* (*tập sách bình giải về bodhicitta của Long Thụ đã được nói đến trên đây*), tiếp tục cho biết đặc tính chủ yếu của bodhicitta là một sự trống không vĩnh viễn (perpetual emptiness). Điều này có thể khiến chúng ta liên tưởng (*nên hiểu đây chỉ là một sự liên tưởng, không phải là một sự tương đồng, câu này là lời ghi chú thêm của người dịch tiếng Pháp*) đến một sự kiện nào đó trong Ki-tô giáo. Khi một người Ki-tô giáo "nghĩ đến Trời" (think of God/ penser à Dieu), thì dù mình là một người rất ngoan đạo đi nữa, thì điều đó cũng chỉ có thể xem như là một hình thức cảm nhận tâm linh (a spiritual experience). Dù nghĩ đến Trời như là một vị lớn tuổi ngồi trên mây, hoặc một con người thật tinh khiết, hay bất cứ gì khác, thì người này cũng chỉ đơn giản "nghĩ" đến Trời thế thôi. Thế nhưng nếu người này cho biết thêm là mình cảm nhận được Chúa Thánh Thần (Holy Spirit / Saint Esprit) "hiện xuống" với mình, thì đây lại là chuyện khác. Nếu chúng ta cho rằng giữa sự suy nghĩ về sự Giác Ngộ và sự suy nghĩ về Trời có một sự tương đồng nào đó, thì giữa sự

hiển hiện của bodhicitta và sự hiện xuống của Chúa Thánh Thần mang đầy sức mạnh, cũng sẽ có một sự tương đồng như thế.

Thế nhưng trên phương diện khái niệm thì sự tương đồng trên đây không thể khóa lấp được sự khác biệt giữa bodhicitta và Chúa Thánh Thần. Nếu đem so sánh hai khái niệm thì tất chúng ta sẽ thấy rằng khái niệm bodhicitta thuộc lãnh vực tâm lý (psychological concept) không phải là một khái niệm về vũ trụ học (cosmological concept). Có một sự khác biệt thật rõ ràng giữa khái niệm về Trời, với ý nghĩa chính thống (orthodox) nêu lên trong tín ngưỡng Ki-tô, và khái niệm về bodhicitta được hiểu với ý nghĩa chính xác của nó. Dầu sao cũng không nên quá bám víu vào ngôn từ, nếu nêu lên thuật ngữ về "Trời" với ý nghĩa thật rộng, chẳng hạn như là một thành phần siêu nhiên nào đó trong vũ trụ, thì phải chăng cũng có thể xem ý niệm về Trời hàm chứa một cái gì đó chung với khái niệm về bodhicitta *(dù rằng hai khái niệm này trên phương diện khái quát nêu lên hai bối cảnh tâm linh hoàn toàn trái ngược nhau, câu này là lời ghi chú thêm trong bản dịch tiếng Pháp. Thật vậy, khái niệm về Trời dù được hiểu thật bao quát đi nữa thì cũng là một sức mạnh trong thiên nhiên để những người có đức tin dựa vào đó để cầu khẩn, trong khi đó bodhicitta cũng là một sức mạnh, thế nhưng là một sức mạnh nội tâm, một sự dâng trào của sự ý thức và hiểu biết bên trong nội tâm của con người)*.

Sự hiển hiện của bodhicitta là một sự cảm nhận tâm linh thật sâu xa. Tuy nhiên sự cảm nhận đó không phải là một kinh nghiệm cảm nhận mang tính cách cá nhân. Thật vậy bodhicitta còn có một đặc tính căn bản khác được nêu lên trong tập sách *Bodhicittavivarana (trước tác của Nagarjuna đã được nói đến trên đây)*, đó là đặc tính phi-cá-nhân. Người ta có thể bảo rằng bodhicitta hiện lên bên trong người này hay người khác, hoặc cũng có thể nghĩ rằng có thật nhiều bodhicitta khác nhau (chẳng hạn như bodhicitta của bạn, của người ấy hay của tôi) tương tự như nhiều thứ tư duy rạn nứt hiện lên riêng biệt bên trong người này hay người khác. Người ta có cảm giác là có vô số bodhicitta thật tuyệt vời hiện lên với vô số những con người khác nhau, khiến mỗi người trở thành một vị bồ-tát. Thế nhưng không đúng là như vậy. Chỉ có một bodhicitta duy nhất và tất cả mọi người đều dự phần trong đó, hoặc tất cả mọi người cùng làm cho nó hiển lộ, [chỉ có một điều khác biệt duy nhất là] ở các cấp bậc khác nhau [tuy theo trình độ của mỗi người].

Điều đó có nghĩa là bodhicitta dường như chỉ có thể hiện lên trong một tập thể tâm linh *(một Tăng đoàn chẳng hạn)*, trong một bối cảnh tương giao và tương trợ thật mạnh trên phương diện tâm linh. Tuy nhiên cũng nên hiểu rằng sự thăng tiến trong việc tu tập tâm linh cũng có thể thực hiện được một mình, và nhiều người cũng đã thành công. Thế nhưng hầu hết trong số chúng ta đều cần đến sự giúp đỡ của những người khác cùng bước theo một con đường tu tập chung *(việc hành thiền cũng vậy, tự mình có thể hành thiền, thế nhưng hành thiền chung với nhiều người khác sẽ có một sự trợ lực giữa tất cả mọi người. Hành thiền chung trong một khung cảnh thiêng liêng, trang nghiêm với một sự yên lặng bao trùm, chẳng hạn như trong một thiền đường / dojo thì sự trợ lực đó sẽ càng mạnh và càng hữu hiệu hơn. Hành thiền một mình tương đối khó hơn, thế nhưng đôi khi cũng thuận lợi hơn, phù hợp hơn với sự sinh hoạt thường nhật của mình. Dầu sao khi mới bắt đầu học hỏi thì tốt hơn hết nên*

hành thiền chung với nhiều người khác, nhất là cần có một vị thầy lão luyện chỉ cho mình tư thế ngồi thật đúng). Dù là đơn độc, chẳng hạn như trong lúc ẩn cư một mình, chúng ta vẫn có thể tiếp xúc với các thành viên khác trong cùng một tập thể, bằng cách nghĩ đến sự hiện diện của họ (*bên trong tâm thức mình*). Sự kết nối đó giữ một vai trò vô cùng tích cực, thế nhưng khả năng liên kết mang tính cách tâm thần đó không phải là một lý do để không quan tâm đúng mức đến các phương tiện tiếp xúc trực tiếp hơn. Bodhicitta mang tính các siêu-cá-nhân (supra-individual), nhưng cũng không phải là tập thể (collective), khái niệm này quả không phải dễ nắm bắt.

Hãy trở thành một con người tự chủ

Nếu muốn đạt được một sự cảm nhận siêu-cá-nhân (supra-individual) thì trước hết phải tạo được cho mình một cấp bậc thật sự nào đó về tính cách cá thể (individuality) và sự tự chủ (autonomy), và điều này không phải là dễ. Có nhiều giai đoạn [luyện tập] được xác định thật rõ rệt giúp mình trở thành một con người tự chủ.

Ở giai đoạn khởi đầu, tình trạng tự chủ chưa xảy ra, mà chỉ là một thể loại (species) hay một nhóm nào đó (*khi mới bước vào con đường tu tập, chúng ta chưa nhận thấy được vị trí của mình ở đâu cả*).

Sau đó thì sự tự chủ mới dần dần hiện ra, thế nhưng đây cũng chỉ là giữa những người trong cùng một nhóm mà thôi. Dựa vào đó người ta có thể phân biệt được ba thể loại người: thể loại thứ nhất là những người bị chi phối bởi toàn thể nhóm, thể loại thứ hai là những người chỉ biết đến cá nhân mình (individualist), loại người thứ ba là những người nổi loạn (rebel) chống lại nhóm, thế nhưng vẫn tự xem mình là thuộc chung trong nhóm.

Giai đoạn tiếp theo là một người nào đó đã hoàn toàn thoát ra khỏi nhóm, và xa hơn nữa người này hoàn toàn tự do kết đoàn với những người tự chủ khác, điều này có thể được xác định như là một tập thể tâm linh (spiritual community) (*một tăng đoàn nào đó chẳng hạn*).

Thế nhưng người ta vẫn có thể tiếp tục tiến xa hơn nữa. Sự hiển hiện của bodhicitta là một sự cảm nhận vượt lên trên và xa hơn cấp bậc mà một số người tự chủ cùng kết hợp và hợp tác với nhau một cách tự do (*bodhicitta vượt cao hơn và xa hơn sự sinh hoạt của một tăng đoàn*). Thế nhưng sự hiển hiện đó của bodhicitta [chỉ có thể] được sinh ra từ sự tương tác thật cường mạnh giữa những người tự chủ với nhau. Sự hiển hiện đó không mang tính cách cá nhân, tương tự như một người với tư cách là một cá thể, nhưng cũng không phải là tập thể, một cái gì đó thuộc chung của tất cả mọi người. Ở cấp bậc này quả hết sức khó để giải thích bằng ngôn từ về những gì xảy ra. Thế nhưng, sau cùng thì thật hết sức rõ ràng, người ta có thể bảo rằng khi nào tri thức hiện ra với một số người tự chủ nào đó ở một cấp bậc thật cao, thì bodhicitta cũng sẽ hiển hiện (*tăng đoàn thì đông, nhưng dường như người tự chủ thì hiếm hoi, trong trường hợp đó phải chăng bodhicitta chỉ là một cảm tính yếu ớt? Đối với một tập thể dân tộc cũng vậy, những người ngoan ngoãn và những người chỉ biết đến cá nhân mình*

thì rất đông, trái lại những người tự chủ ý thức được bổn phận và trách nhiệm mình đối với con người và dân tộc, tức là những người nổi, loạn thì lại hiếm hoi. Thế nhưng cả ba thể loại người ấy đều sống chung với nhau trong một tập thể dân tộc).

Sự kiện nêu lên bodhicitta (bồ-đề tâm) không hề là một thứ sở hữu hay một sự thành đạt mang tính cách cá nhân, được đề cập trong một phân đoạn của một bản kinh Đại thừa mang tựa là *Vimalakirti-nirdesa* (*Giáo huấn của Vimalakirti, còn được gọi là Kinh Duy-ma-cật*). Kinh này thuật lại câu chuyện 500 licchavi trẻ tuổi (*licchavi là người dân của một vương quốc mang tên là Licchavi, ngày nay thuộc bang Bihar. Kinh đô của vương quốc này vào thời bấy giờ là Vaisali / Xá-vệ, nơi cư ngụ của Vimalakirti / Duy-ma-cật. Theo học giả người Đức Hans Wolfgang Schuman trong quyển Le Bouddha historique / Đức Phật lịch sử, bản dịch tiếng Pháp, nxb Sully, 2011, thì Đức Phật từng ẩn cư kiết hạ hai lần tại nơi này: đó là lần kiết hạ thứ 5 vào năm -524, và lần kiết hạ thứ 45 vào năm -484*) cầu mong đạt được bodhicitta và cùng nhau hiến dâng lên Đức Phật 500 chiếc lọng. Đức Phật bèn biến 500 chiếc lọng đó trở thành một tấm màn thật rộng lớn. Không cần phải nói, ai cũng biết là chuyện đó không phải là dễ như mình tưởng.

Năm trăm chiếc lọng ráp lại thành một tấm màn duy nhất. Tấm màn đó nói lên một sự cảm nhận trong một bối cảnh hoàn toàn mới lạ (*một tấm màn rộng lớn*), vượt lên trên tất cả mọi ý niệm về cá tính và cả sự khác biệt. Phật giáo nhìn hiện thực như là một sự đa dạng, nhưng cũng là một sự đồng nhất giữa những sự khác biệt, hoặc là những sự khác biệt bên trong sự đồng nhất (*bodhicitta hiện lên với một cá thể, nhưng cũng là của tất cả chúng sinh, và đó cũng chính là cốt lõi của Đại thừa. Đây cũng là một cái gì đó thật khẩn thiết đối với các xã hội vô cùng ích kỷ ngày nay*).

Kinh *Avatamsaka-Sutra* (*Kinh Hoa nghiêm*) nói lên ý niệm này qua hình ảnh các tia sáng đủ màu, tỏa ra khắp hướng, đan vào nhau và hòa lẫn với nhau. Toàn thể không hóa thành một cái gì đó duy nhất thế nhưng lại là một đơn vị đơn thuần. Sự khác biệt phản ánh sự đơn thuần và sự đơn thuần làm hiển hiện sự khác biệt (*trong số gần tám tỉ người trên hành tinh này, không có hai người giống nhau. Thế nhưng chỉ có một nhân loại "duy nhất", và một nhân loại duy nhất thì tạo ra gần tám tỉ người khác nhau. Một người tu hành chân chính trông thấy "toàn thể nhân loại" xuyên qua "một con người duy nhất", và nhìn vào "một con người duy nhất" để trông thấy "toàn thể nhân loại"*).

Một khía cạnh khác của bodhicitta được nêu lên trong Đại thừa qua hình ảnh của một con trăng tròn: bodhicitta hiện lên với từng người, tương tự như mặt trăng phản chiếu trong từng vũng nước, từng ao hồ cũng như trong toàn thể các đại dương. Hình ảnh mang tính cách biểu trưng trên đây nói lên một khía cạnh nào đó của bodhicitta, thế nhưng nếu là hình ảnh, thì cũng như tất cả những hình ảnh khác, đều có một giới hạn. Bodhicitta không có nghĩa là một vật thể bất động nào đó ở tận trên trời và chỉ có các hình ảnh phản chiếu của nó hiện lên bên trong mỗi con người: bodhicitta trên thực tế năng động hơn như thế rất nhiều.

Bài 11

Bodhicitta tuyệt đối và bodhicitta tương đối

Phật giáo Mahayana (Đại thừa) đặc biệt chú trọng đến bản chất năng động (*linh hoạt*) của bodhicitta (*bồ-đề tâm, tinh thần Giác ngộ*) qua cách nêu lên hai thể dạng bodhicitta khác biệt nhau: "bodhicitta tuyệt đối" và "bodhicitta tương đối".

Bodhicitta tuyệt đối

Thiết nghĩ cũng nên thú nhận ngay là sẽ không có gì nhiều để nói về bodhicitta tuyệt đối cả, bởi vì ý nghĩa sâu xa và tối hậu của nó vượt lên trên tư duy và ngôn từ. Tuy nhiên một số các vị đại sư vẫn có một cái gì đó để nói lên, chẳng hạn như họ bảo rằng bodhicitta tuyệt đối cũng chính là *sunyata* ("*sự trống không*" / *tánh không*), tức là một sự trống không từ bản chất, điều đó có nghĩa là bodhicitta tuyệt đối cũng là một thứ với hiện thực tối hậu (ultimate reality / *réalité ultime*). Bodhicitta tuyệt đối được thẩm đượm bởi sự tinh túy của lòng từ bi. Bodhicitta tuyệt đối không phải là một sự bất động tuyệt đối (absolute inert), và "vô danh tính" (anonymous), tương tự như một trang giấy trắng (*không mang tên tuổi hay dấu tích của một cá thể nào cả*). Bodhicitta tuyệt đối là một sự rung động, hiển hiện từ sự năng hoạt của cả một cuộc sống tâm linh (*xả thân vì kẻ khác*), và đó là những gì mà người ta gọi là lòng từ bi. Bodhicitta tuyệt đối giống như một luồng ánh sáng trắng tinh khiết, rạng ngời, không bị vấy bẩn. Không có gì có thể làm cho nó bị sứt mẻ, ô uế hay xao động được. Hơn thế nữa, bodhicitta tuyệt đối còn vượt lên trên không gian và cả thời gian. Quả là một sự thần bí! Chúng ta có thể bảo rằng bodhicitta tuyệt đối, dù là cùng một thứ với hiện thực (reality), có nghĩa là vượt lên trên mọi sự biến động (*đúng hơn là vượt lên trên sự đối nghịch giữa chuyển-động và phi-chuyển-động*), thế nhưng cũng không phải là bất động (static) tương tự như một vật thể cố định nào đó (*bodhicitta không phải là một "sự kiện" hay một "vật thể" nào cả, mà là một thứ xúc cảm tỏa rộng, một sự cảm nhận sâu xa và thiêng liêng*).

Bodhicitta tương đối

Bodhicitta tương đối dễ hiểu hơn và cũng dễ thực hiện hơn. Người ta có thể bảo rằng bodhicitta tương đối là hình ảnh phản chiếu của bodhicitta tuyệt đối, hiện lên trên tấm màn hiện hữu do điều kiện mà có ("*tấm màn hiện hữu do điều kiện mà có*" ở đây có nghĩa là một con người nào đó hay một cá thể nào đó. Con người ở thể dạng cá thể là kết quả mang lại từ sự kết hợp và tương tác giữa vô số nguyên nhân và điều kiện. Bodhicitta / bồ-đề tâm hiện lên với cá thể ấy hay con người ấy - dưới hình thức một tấm màn hiện hữu do điều kiện mà có - chỉ là bodhicitta tương đối mà thôi), hoặc là một làn sóng dồn dập của thời gian, hoặc một quá trình chuyển động của vũ trụ (*các hình ảnh này nói lên sự biến động và tính cách giới hạn của bodhicitta tương đối, trong khi đó thì bồ-đề tâm tuyệt đối mang tính cách siêu nhiên và trường tồn*). Đối với hình ảnh thì chúng ta phải luôn thận trọng, chẳng qua là vì ý nghĩa của

hình ảnh thường là rất giới hạn: hình ảnh phản chiếu và vật mà nó phản chiếu là hai thứ khác nhau (*hình ảnh mặt trăng trong các vũng nước hay ao hồ không phải là mặt trăng trên không trung*). Bodhicitta tương đối hiện ra rất thật với một số người nào đó, thế nhưng thật ra thì đấy cũng chỉ có vẻ là như thế mà thôi (*bodhicitta hiện ra với chúng ta không thật sự đúng là bodhicitta*), đấy chỉ là một sức mạnh năng hoạt nhằm vào mục đích phục vụ thế giới (*nhưng không phải là một yếu tố giác ngộ*). Vì vậy nếu dịch chữ "bodhicitta tương đối" là "quyết tâm Giác ngộ" thì có thể là thích nghi hơn (*đúng hơn*), nhất là trong trường hợp nêu lên sự khác biệt giữa bodhicitta tương đối (*phục vụ chúng sinh*) và bodhicitta tuyệt đối (*mang lại sự Giác ngộ*).

Vì lý do bodhicitta tuyệt đối và tương đối mang cùng một tên gọi chung (*là bodhicitta*), nên dễ gây ra lầm lẫn, trên thực tế mỗi thứ mang một bản chất riêng biệt. Quả hết sức khó có thể tìm hai thuật ngữ khác biệt nhau để chỉ định hai thể dạng bodhicitta trên đây. Có hai giải pháp: hoặc tìm hai thuật ngữ khác nhau mang ý nghĩa cũng khác nhau để chỉ định hai thể loại bodhicitta trên đây, hoặc chọn một thuật ngữ duy nhất chung cho cả hai và xem hai thể loại bodhicitta là một thứ. Trong trường hợp chọn một thuật ngữ chung, tức là xem bodhicitta là duy nhất nhưng gồm có hai thể dạng khác nhau: "tuyệt đối" và "tương đối", thì đấy là cách chủ trương sự "đồng nhất tính" (identity) (*bodhicitta là duy nhất, thế nhưng ở hai dạng thể hay hai cấp bậc khác nhau: tuyệt đối và tương đối*), trái lại nếu chọn cho mỗi thứ một tên gọi riêng thì đấy là giải pháp cực đoan (*dứt khoát*). Sự nan giải trên đây có thể một phần là do cách dùng chữ "tuyệt đối" mà ra cả. Trong trường hợp nếu dịch chữ *paramartha bodhicitta* là *bodhicitta tuyệt đối*, thì trên phương diện triết học cũng không nên xem đó là sự hiện hữu của một cái gì đó mang tính cách tuyệt đối và độc nhất (unitary), gộp chung tất cả mọi thứ khác (*bodhicitta tương đối không phải là thuộc chung trong bodhicitta tuyệt đối mà là một thể dạng bodhicitta riêng biệt chỉ mật thiết liên hệ với bodhicitta tuyệt đối mà thôi*). Chữ *paramartha bodhicitta* được dịch một cách từ chương là "*bodhicitta ở cấp bậc tối thượng của nó*", cách dịch này chính xác và vừa dễ hiểu hơn cả (*không nên dịch là "bodhicitta tuyệt đối", vì chữ tuyệt đối cũng có nghĩa là duy nhất, gộp chung bodhicitta tương đối tức là lòng từ bi và hành động..., mà nên dịch là "bodhicitta ở cấp bậc tối thượng", có nghĩa là còn có các cấp bậc khác thấp hơn. Chữ paramartha trong chữ paramartha bodhicitta là tiếng Phạn và có nghĩa là "hiện thực", "sự thật tối thượng", hay sự "hiểu biết siêu nhiên trong lãnh vực tâm linh". Mạn phép xin nhắc lại: "bodhicitta tương đối" là bodhicitta "thường tình" nhằm khơi động lòng từ bi bên trong chúng ta, thúc đẩy chúng ta dần thân trong thế giới, trong khi đó "bodhicitta tuyệt đối" là sự "Giác ngộ tối thượng" hay "Paramartha bodhicitta", là một cái gì đó vượt lên trên bodhicitta tương đối của mình, kể cả chính mình và thế giới*).

Các sự tìm hiểu trên đây thật hết sức quan trọng. Người ta có thể bảo rằng bodhicitta tương đối biểu trưng cho "con đường" và bodhicitta tuyệt đối là "mục đích". Nếu nói hai thứ ấy giống như nhau hoặc nói hai thứ ấy hoàn toàn khác biệt nhau thì đều là sai cả, quan điểm đó sẽ làm sụp đổ cả cuộc đời tu tập của mình (*nếu xem hai thứ như nhau thì sẽ không bao giờ thăng tiến được vì còn vướng mắc và lẫn lộn với bodhicitta tương đối, nếu xem hai thứ hoàn toàn khác biệt nhau thì mình sẽ không biết được vị trí của mình là ở chỗ nào trên con đường*). Bodhicitta tuyệt đối và tương đối không phải là một thứ, nhưng cũng không phải là hai thứ

khác nhau. Cách gọi hai thứ ấy là: **samvrtti bodhicitta** (*samvrtti là tiếng Phạn có nghĩa là các mối quan tâm "thường tình" và "thường nhật" của mình, và cũng có nghĩa là lòng từ bi và sự dân thân của mình trong thế giới, nói một cách khác tức là con đường*) và **paramartha bodhicitta** (*đã được giải thích trên đây, đó là "bodhicitta ở cấp bậc tối thượng" hay "bodhicitta tuyệt đối", tức là mức đến*) có thể là cách gọi thích nghi hơn cả, vừa bảo toàn được "tính đồng nhất", vừa nói lên "sự khác biệt". Hai thể loại mang cùng một tên gọi (là *bodhicitta*) sẽ nói lên được tính đồng nhất, trong khi đó hai tính từ khác nhau ("*tuyệt đối*" và "*tương đối*") sẽ nói lên được sự khác biệt.

Sự khác biệt giữa hai thể loại bodhicitta tuyệt đối và tương đối sẽ gọi lên một hiện thực mà chúng ta đang cố gắng thực hiện. Hiện thực đó không xa lạ với mình (*bodhicitta tương đối hiện lên từ bên trong chính mình và cũng là con đường mà mình đang bước đi*), và mình thì cũng không xa lạ gì với nó (*bodhicitta tuyệt đối là mục đích hay mức đến của con đường mà mình cảm thấy ngày càng gần hơn với nó*), dù rằng đang trong lúc này thì mình vẫn còn đang cố gắng để thực hiện được nó, và dường như là mình khác với nó (*con đường và mục đích có vẻ như là hai thứ, thế nhưng điểm hội tụ của cả hai là ở bên trong chính mình*). Angelius Silesius một nhà thần bí người Đức (1624-1677, là y sĩ, văn sĩ, thi sĩ, triết gia, thần học, v.v.) sống vào thời Trung cổ, đã dựa vào chủ thuyết tân-Plato (*neoplatonism, Plato là một triết gia Hy Lạp thời cổ đại*) khi cho rằng mắt không thể nào trông thấy được mặt trời nếu trong mắt không có một cái gì đó tương tự như mặt trời. Cũng vậy bodhicitta không thể nào hiện lên với mình nếu không có một cái gì đó tương tự như thể bên trong chính mình.

Trong tập luận "*Sự thức tỉnh của lòng tin trong Đại thừa*" (*Treatise of the awakening of faith according to the Mahayana*) một trước tác của Trung quốc vào thế kỷ thứ V (*theo Phật giáo Trung quốc thì tập sách này gốc từ tiếng Phạn, mang tựa là Mahayanasraddhotpada-sastra, được Paramartha / Chơn Đế dịch sang tiếng Hán lần đầu năm 550, tựa là 大乘起信論 / "Đại thừa khởi tín luận", sau đó lại được Siksananda / Thực-xoa Nan-đa dịch thêm một lần thứ hai năm 770. Thế nhưng các học giả Tây phương thì lại cho rằng tập luận này chỉ là một ngụ tác / apocryphal của Trung quốc, vì không có bản tiếng Phạn nào như thế cả*), có nói rằng hiện-thực và phi-hiện-thực cùng "xông hương" cho nhau. Có một chút tuyệt đối nào đó ăn sâu vào bên trong con người của chúng ta, bất chấp tất cả các thứ khác, và đây cũng là một cái gì đó mà chúng ta không thể nào tẩy xóa đi được, tương tự như sau khi xúc nước hoa thì một tí xiu mùi thơm dính vào da thịt mình. Là một người Phật giáo, mục đích mà chúng ta mong cầu không hề là một thứ gì đó hoàn toàn xa lạ với mình: chúng ta gắn chặt với nó qua một mối quan hệ họ hàng thật sâu kín, dù cho mối quan hệ đó có khó nhận thấy đến đâu cũng vậy. Thiếu mối dây họ hàng đó thì chúng ta sẽ không bao giờ đạt được mục đích cả. Bodhicitta là kích thích "tuyệt đối" của một cái gì đó có sẵn từ bên trong chúng ta, thế nhưng chúng ta chỉ cảm nhận được nó dưới hình thức "tương đối" mang một tầm cỡ giới hạn mà thôi (*dù một người hung dữ đến đâu đi nữa, thế nhưng trước sự hung bạo, bất công và tàn ác, thì dường như một chút xao động nào đó, một chút cảm tính từ bi nào đó cũng có thể hiện lên với người ấy. Đối với một người Phật giáo thì cảm tính đó bùng dậy thật mạnh, đó là sự bình tĩnh của bodhicitta. Thế nhưng bodhicitta ấy chỉ mang tính cách tương đối, giúp mình dân thân sâu hơn và xa hơn trong thế giới. Bodhicitta tuyệt đối vừa hàm chứa*

các thứ ấy, hiện lên từ các thứ ấy và đồng thời cũng vượt lên trên các thứ ấy hầu mang lại cho chúng ta sự Giác ngộ).

Trên đây là cách sử dụng ngôn từ qua các ý nghĩa sâu xa của nó, điều đó có nghĩa là phải luôn cảnh giác và thận trọng giúp mình bảo toàn sức khỏe tâm linh của mình (*hiểu sai, hời hợt hoặc phiến diện các ngôn từ có thể sẽ đánh lạc hướng việc tu tập của mình và làm gia tăng thêm vô minh sẵn có trong tâm thức mình*). Người ta có thể bảo rằng bodhicitta là một tiềm năng tự tại bên trong chính mình, thế nhưng nếu muốn phát huy được nó thì phải làm một cái gì đó, không phải chỉ ý thức về sự hiện hữu của nó là đủ. Hầu hết trong số chúng ta thường là phải trải qua một quá trình tu tập lâu dài với thật nhiều cố gắng. Mục đích của bodhicitta cũng có thể xem như liên hệ với các lãnh vực thời gian và không gian, và cũng chính vì thế nên người ta thường nghĩ rằng sự Giác ngộ là điểm tột đỉnh của một chuỗi dài tiến hóa, điều đó có nghĩa là việc tu tập phải cần đến một quá trình thăng tiến.

Quả hết sức khó tạo ra sự hòa hợp về mặt ý nghĩa giữa các ngôn từ trong cả hai lãnh vực thời gian và không gian (*theo nhà sư Sangharakshita thì thời gian là một cái gì đó luân lưu và trôi chảy, và không gian là một cái gì đó tỏa rộng và bất biến. Thế nhưng theo vật lý học, toán học, kể cả qua một góc nhìn nào đó của triết học hiện đại, thì thời gian và không gian liên hệ mật thiết với nhau, đưa đến một khái niệm chung gọi là "không-gian-thời-gian / space-time concept*). Bodhicitta tuyệt đối không tùy thuộc vào thời gian (*bởi vì thời gian là một cái gì đó chuyển động*), mà phải hình dung nó trong lãnh vực không gian, có nghĩa là bất động, trường tồn và bất biến. Bodhicitta tương đối trái lại được hiểu như thuộc vào lãnh vực thời gian, có nghĩa là hàm chứa một sự đổi thay nào đó. Nếu hình dung hiện thực tối hậu trong lãnh vực không gian thì đây là cách liên tưởng đến bodhicitta tuyệt đối. Trái lại khi suy nghiệm về bản chất của thời gian thì đây là cách liên tưởng đến bodhicitta tương đối. Thế nhưng cả hai thứ đều giống như nhau, hoặc đúng hơn thì chúng "không phải là hai thứ" khác nhau, điều đó cũng tương tự như trường hợp nêu lên samsara (*cõi luân hồi*) và nirvana (*cõi niết-bàn*) "không phải là hai thứ" khác biệt nhau. Một mặt sự Giác ngộ là một cái gì đó đạt được một cách vĩnh cửu, một mặt khác thì nó vẫn còn đang trên đà thăng tiến bất tận, thế nhưng trên phương diện tối hậu thì cả hai cùng hội nhập với nhau.

Tóm lại bodhicitta không phải là một thứ "tư duy" đơn giản về sự Giác ngộ, mà đúng hơn là một cái gì đó mang bản chất siêu nhiên và siêu-cá-nhân. Đặc tính năng hoạt của nó phản ánh thật rõ rệt qua cách dịch chữ "bodhicitta" là "quyết tâm Giác ngộ" (*bodhicitta hay bồ-đề tâm là một sự bùng dậy của lòng từ bi khiến mình "quyết tâm" đạt được Giác ngộ, giúp mình hội đủ khả năng để mang lại sự tốt lành cho tất cả chúng sinh*). Thế nhưng quyết tâm đó lại không phải là một quyết tâm riêng tư của người này, hay là một thứ tư duy cá nhân của kẻ khác. Nếu tiếp tục tìm cách diễn đạt bằng ngôn từ thì chúng ta cũng có thể sẽ đi đến chỗ cho rằng bodhicitta là một hình thức quyết tâm mang kích thước vũ trụ (cosmic volition) (*thật hết sức quan trọng không nên hiểu ý niệm này một cách từ chương hoặc trong lãnh vực khoa học, mà chỉ nên xem đó là một cách diễn đạt thi vị - câu này là lời ghi chú thêm trong bản dịch tiếng Pháp*). Bodhicitta là một sự quyết tâm được hun đúc trong vũ trụ, mang ý nghĩa của một sự chuộc tội (*redemption / sự hối lỗi*) mang kích thước toàn cầu, nói lên sự giải thoát hay sự

Giác ngộ, hiện hữu thật sâu kín bên trong tất cả chúng sinh. Hoặc người ta cũng có thể nghĩ rằng bodhicitta chính là một tinh thần Giác ngộ, bàng bạc trong thế giới, hướng dẫn từng cá thể chúng sinh vượt lên các cấp bậc ngày càng cao hơn của sự hoàn thiện tâm linh (*prajna-paramita / trí tuệ ba-la-mật / sự hoàn thiện trí tuệ*).

Những gì trên đây cho thấy thật rõ ràng các cá thể không hề chiếm giữ (possess) được bodhicitta (*không thể nắm bắt được nó và biến nó trở thành sở hữu của mình*), nếu các bạn nghĩ rằng mình chiếm hữu được nó thì đây không phải là bodhicitta, chính bodhicitta nắm bắt các cá thể là các bạn. Đối với những ai đã bị bodhicitta nắm bắt - nếu có thể nói như vậy - thì tất nó sẽ hiện lên với họ, khơi động bên trong chính họ và biến họ trở thành những người bodhisattva (*những người bồ-tát*).

Điều đó có nghĩa là họ sống vì mục đích Giác ngộ: có nghĩa là cố gắng biến tất cả các tiềm năng tối thượng tích chứa trong vũ trụ trở thành hiện thực, hầu mang lại sự tốt lành cho tất cả chúng sinh.

Bures-Sur-Yvette, 09.06.20

Bài 12

Quyết tâm Giác ngộ

Nêu lên quyết tâm Giác ngộ (will to Awaken) thì cũng tương tự như nói đến quyết tâm của Trời (God's will) đối với người Ki-tô giáo. Đây là một cái gì đó thật huyền bí. Bạn có thể bảo rằng quyết tâm của chính mình hòa lẫn với quyết tâm Giác ngộ. Thế nhưng điều đó không có nghĩa là bạn trở thành một bộ máy cơ khí thụ động, điều khiển từ bên ngoài (*câu này rất cô đọng: "quyết tâm dẫn thân của mình vì sự tốt lành của chúng sinh" sẽ hòa lẫn với "quyết tâm Giác ngộ", thế nhưng cái quyết tâm Giác ngộ đó không phải là một "sức mạnh bên ngoài" hay "từ trên cao" điều khiển mình, mà quyết tâm đó là từ bên trong chính mình*). Bodhicitta là chính bạn, thế nhưng bạn không còn là một cái gì đó mang bản chất hiện tượng nữa (*con người hay một cá thể là một hiện tượng cấu hợp, quyết tâm Giác ngộ sẽ giúp cho con người đó, cá thể đó, vượt lên trên thể dạng hiện tượng do điều kiện mà có của mình*). Bạn đã được chuyển hóa và biến thành một cái gì đó siêu nhiên, hay một cái gì đó mang bản chất siêu nhiên đang nảy mầm bên trong các bạn (*cái quyết tâm đó từ bên trong chính mình biến mình trở thành cao đẹp và siêu nhiên hơn*).

Trong trường hợp bạn yêu quý một người nào đó thật mãnh liệt, và người này nhờ bạn làm một việc gì đó, bạn làm ngay. Vậy thì công việc đó là do nơi quyết tâm của bạn hay là quyết tâm của người ấy? Quả hết sức khó trả lời. Sở dĩ bạn làm là vì quyết tâm của người ấy nhưng cũng là quyết tâm của chính bạn. Những gì xảy ra không có nghĩa là người ấy không trị bạn, điều khiển bạn như là một con rối (puppet / marionnette), mà đúng hơn là quyết tâm của người ấy hòa lẫn với quyết tâm của bạn. Nếu bạn nghĩ rằng người ấy có một khả năng tâm linh phát triển hơn bạn, và người ấy bảo bạn hãy làm một việc gì đó để mở ra cho cuộc sống tâm linh của bạn một hướng đi mới lạ hơn, thì đây là cách mà bạn xem quyết tâm của người ấy như là quyết tâm của chính bạn. Điều đó không có nghĩa là bạn tuân lệnh người ấy, mà đúng hơn là bạn mang quyết tâm của người ấy vào bên trong chính mình và biến nó trở thành của mình. Bạn không làm những gì mà người khác muốn bạn phải làm, nhất định không đúng như thế, bạn làm những gì mà chính bạn muốn làm. Điều khác biệt duy nhất là ý kiến khởi đầu là do người khác đưa ra. Dưới một góc nhìn nào đó thì người ấy trở cho bạn trông thấy những gì mà bạn thật sự muốn làm (*chẳng hạn mình đang sống trong khổ đau, lo buồn, sợ hãi, oán hận... thế nhưng mình không hề ý thức được các thứ ấy trong cuộc sống của mình. Nếu có một người nào khác chỉ bảo mình những gì cần phải làm để thoát ra khỏi tình trạng đó, thì đây là những gì mà mình thật sự tự ý muốn làm, thế nhưng trước đó thì mình không hề hay biết hay có một chút ý thức nào về những sự mong muốn ấy của mình*). Vậy chúng ta hãy nâng thí dụ này lên một cấp bậc cao hơn, chẳng hạn như người sai bảo bạn làm một cái gì đó là một vị Phật, thì trong trường hợp này nếu bạn thực thi những gì mà vị Phật muốn, thì đây là cách mà bạn biến quyết tâm của vị Phật ấy trở thành quyết tâm của bạn, và đây cũng là cách giúp bạn tiến đến thật gần với sự hiển lộ của bodhicitta. Điều đó không có nghĩa là một sự

nắm quyền máy móc (*bodhicitta không phải là một sức mạnh siêu nhiên bên ngoài hòa nhập với quyết tâm của mình để sai khiến mình*). Không những quyết tâm của bạn mà cả tư duy và xúc cảm của bạn, có nghĩa là toàn thể con người của bạn, trở thành bodhicitta. Con người của bạn với tư cách là một hiện tượng sẽ không còn nữa, nó đã trở thành một vị bồ-tát. Đồng thời và cũng tương tự như vậy, một kích thước to rộng và siêu nhiên hòa nhập vào sự hiện hữu của bạn, và bạn trở thành một con người Giác ngộ. Sự biến đổi đó không phải chỉ đơn giản là một sự tinh khiết hóa cá tính của mình mà là một sự thay đổi sâu xa, một sự chuyển biến toàn diện. Dưới một góc nhìn nào đó bodhicitta sẽ không còn là bạn nữa, đây chỉ là cách bạn hiển dăng một cơ sở nhằm tạo điều kiện cho bodhicitta hiển hiện. Thế nhưng thật hết sức lạ lùng: một khi bodhicitta đã hiển hiện thì nó sẽ hòa lẫn với bạn, và bạn cũng sẽ hòa lẫn với nó. Quả hết sức khó mô tả sự kiện đó bằng ngôn từ (*trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo, đã có không biết bao nhiêu vị đại sư đã đạt được giác ngộ, thế nhưng dường như không có mấy ai nói lên được sự Giác ngộ đó của mình. Giác ngộ là một sự cảm nhận, một sự chứng nghiệm cá nhân, và sự cảm nhận đó, sự Giác ngộ đó vượt lên trên mọi khái niệm và tư duy. Những gì nói ra được, hình dung được, hiểu được bằng quy ước, ngôn từ, hoặc qua trung gian của các hình ảnh đều là sai cả. Nói lên như thế không phải là để che giấu những gì mà mình không biết nhằm mục đích lừa phỉnh và dối gạt kẻ khác. Một sự cảm nhận siêu nhiên, một sự quán thấy sâu xa chỉ có người tu tập mới chứng nghiệm được mà thôi. Họ có thể đưa ra cho chúng ta trông thấy một lọ nước hoa, thế nhưng chỉ có chính họ là thưởng thức được mùi thơm của nước hoa bên trong chiếc lọ. Họ có thể bảo với chúng ta rằng không gian và thời gian không có điểm khởi thủy, cũng không có điểm chấm dứt, thế nhưng chúng ta thì lại chỉ thấy cái bầu không gian mà mình đang sống và cái khoảng thời gian của một kiếp người*).

Kinh điển Mahayana (Đại thừa) không tiếc lời tán dương bodhicitta. Chẳng hạn như trong kinh Gandavyuha-Sutra (*một bản kinh rất quan trọng của Đại thừa, đặc biệt nêu lên khái niệm về bodhicitta tương đối và tuyệt đối. Kinh này gốc từ tiếng Phạn, xuất hiện khoảng giữa thế kỷ thứ II và III. Có rất nhiều bản dịch sang tiếng Hán khác nhau, mang tên khác nhau, nhưng được gọi chung là Kinh Hoa Nghiêm. Gần đây kinh này cũng đã được dịch sang tiếng Pháp, gồm hai quyển, mang tựa "Soutra de l'Entrée dans la dimension absolue", nxb Padmakara, 2019, dịch giả Patrik Carré*), có đưa ra hàng trăm cách mô tả bodhicitta, chẳng hạn như so sánh bodhicitta với một mỏ vàng, mặt trời hay mặt trăng, v.v. Người ta có cảm giác là theo tác giả của tập kinh thì bodhicitta bao hàm tất cả, được tôn vinh và tán tụng chẳng khác gì như một vị thần linh. Điều đó có thể khiến người ta không còn nghĩ rằng bodhicitta là ý nghĩ của một người nào đó, mà có cảm giác là một cái gì thật to rộng, mang kích thước của vũ trụ, thật tuyệt vời, sẵn sàng hiện xuống với những ai có khả năng cảm nhận được nó, và nó cũng sẽ hòa nhập với họ và chiếm giữ họ.

Chúng ta, những người Phật giáo Tây phương, thiết nghĩ cũng nên tập quen dần với các hình ảnh thật phong phú của Phật giáo. Trong giai đoạn hiện tại, tất nhiên các hình ảnh của Ki-tô giáo vẫn còn tiếp tục hiện lên trước nhất trong tâm trí của hầu hết chúng ta. Trong cuộc sống thường nhật, dù là người Phật giáo, thế nhưng chúng ta vẫn thường thốt lên các câu nói bắt nguồn từ Thánh Kinh, chẳng hạn như nói lên: "đứa con hoang đàng đã trở về nhà" (*the prodigal son returned / le fils prodigue est revenu. Đây là một câu trong Phúc âm theo thánh*

Lu-ca, 15:11-32, thuật lại một đứa con hoang tàn, hối lỗi và quay về nhà), câu này bắt nguồn trong Thánh Kinh. Chúng ta nói thế nhưng không hề ý thức gì cả về những gì mình nói, đấy chẳng qua là vì các câu đại loại như thế đã ăn sâu vào ngôn ngữ và văn hóa của chúng ta từ lâu đời, trong khi đó hình ảnh và các thành ngữ trong kinh sách Phật giáo chưa thấm sâu vào ngôn ngữ và cuộc sống của chúng ta (*là những người Tây phương*), kể cả đối với những người tu tập Phật giáo đã nhiều năm (*xin cảm phục sự quán sát sắc bén của nhà sư Sangharakshita, không có một lời nói nào, một cử chỉ hay một thái độ nào có thể qua mắt được ông*). Trong hiện tại, rất có thể là chúng ta chưa có thói quen nêu lên hình ảnh một gian nhà bốc cháy (*biểu tượng hay hình ảnh "gian nhà bốc cháy" được nêu lên trong Kinh Hoa Sen. Trong chương 3 của kinh này có thuật lại câu chuyện một người cha có một đàn con ham chơi, một hôm gian nhà bốc cháy, đàn con mãi mê với các trò chơi không chạy ra khỏi gian nhà. Người cha bèn bảo với chúng là mình có ba cỗ xe do dê, hươu và bò kéo..., chúng bèn chạy ủa ra xem. Gian nhà bốc cháy, các đứa trẻ ham chơi, các cỗ xe do các con vật kéo..., là các hình ảnh biểu trưng, mang ý nghĩa thật sâu sắc*) mà chỉ gợi lên câu chuyện người con xa lánh người cha đầy lòng thương cảm (*đây là cách nhắc lại câu chuyện trong Phúc âm của thánh Lu-ca nói đến trên đây. Câu chuyện thuật lại một người con hoang đàng, tiêu xài hết của cải mà người cha chia cho mình, thế nhưng khi trắng tay trở về nhà thì người cha vẫn tiếp đón mình thật nồng hậu. Giữa hai câu chuyện có một vài nét tương đồng, thế nhưng ý nghĩa thì khác nhau*).

Các biểu tượng và hình ảnh trong kinh sách Phật giáo chưa phải là thánh phần tâm tính (mentality) của chúng ta, thế nhưng đấy lại là cả một kho tàng mà chúng ta còn phải khám phá. Đọc kinh sách không đủ, những gì nêu lên trong kinh sách phải ăn sâu vào cung cách suy nghĩ của mình, phải cảm nhận và thực nghiệm được các thứ ấy. Điều đó đòi hỏi thật nhiều thể hệ, thế nhưng trong hiện tại chúng ta cũng nên bắt đầu tạo ra các hình ảnh mang lại sức sống cho sự hiểu biết về Phật giáo của mình, chẳng hạn như sự hiểu biết về sự xuất hiện của bodhicitta. Bodhicitta không phải là giáo điều hay một thứ giáo lý nào cả, mà là một huyền thoại (*a myth / một biểu tượng, một lý tưởng, một hình thức biểu trưng*) nhằm mục đích gợi lên một sự cảm nhận siêu nhiên mà người ta không có cách nào mô tả trung thực bằng các khái niệm. Bodhicitta là một cái gì đó khiến chúng ta phải xúc động và xao xuyến thật sâu xa, hơn hẳn các tác động mang tính cách trí thức hay các sự ý thức thường tình.

Theo tôi chữ huyền thoại (myth) không có nghĩa là một cái gì đó giả tạo hay tưởng tượng. Người ta có thể cho rằng huyền thoại là các câu chuyện tạo dựng về các vị nam thần và nữ thần (gods, goddess). Dưới một góc nhìn nào đó thì điều ấy quả không sai, thế nhưng chúng ta cũng nên tự hỏi là các vị nam thần và nữ thần ấy và cả những gì mà họ biểu trưng là gì? Họ là các chúng sinh, hàm chứa một quyền năng hay một sức mạnh nào đó trong một lãnh vực rơi ra bên ngoài sự hiểu biết trí thức và khả năng nhận thức thường tình của chúng ta. Chỉ khi nào chúng ta cảm nhận được trong cuộc sống của mình các cảm ứng gợi lên bởi các kích thích của các huyền thoại (inspired by a mythical dimension) thì khi đó chúng ta mới có thể nhận thấy được một cái gì đó mang tính cách lịch sử (*tức là có thật*) thay cho các khuôn mẫu lý tưởng (archetype) (*tức là một biểu tượng, một hình thức lý tưởng, hay những gì chỉ mang tính cách biểu trưng*). Phải chăng người ta cũng có thể cho rằng bodhicitta là một huyền thoại nhằm mục đích gợi lên các cảm ứng thiêng liêng cho toàn thể những người tu tập Phật giáo.

Mặc dù tri thức dựa vào sự hợp lý (*rational consciousness / tri thức lý luận*), hoặc dựa vào các khái niệm hay các sự kiện lịch sử, có thể nhận biết được rất nhiều thứ, thế nhưng luôn luôn vẫn có một khoảng không gian của sự tưởng tượng (imaginary dimension), một khuôn mẫu lý tưởng (archetype) thoát ra khỏi sự nhận biết của tri thức lý luận đó. Vậy chúng ta hãy liên tưởng những gì trên đây với cuộc sống của mình trong các giấc mơ. Chúng ta có thể nằm mơ thấy mình có một cuộc sống giàu sang và nhộn nhịp (*kể cả trong các lúc tỉnh, đôi khi chúng ta cũng có thể sống với các ước mơ đủ loại nhiều hơn là với hiện thực*). Nếu muốn nói lên thật đầy đủ cuộc sống của mình, thì không những là mình phải nêu lên cuộc sống ấy của mình trong những lúc tỉnh mà còn phải thuật lại những gì xảy ra trong các giấc mơ (*kể cả trong cuộc sống thường nhật, có những lúc chúng ta mơ màng, tưởng tượng và hình dung ra đủ mọi thứ. Đó là những lúc mình rơi ra ngoài thực tại, nói một cách khác là mình rơi vào các giấc mơ trong lúc mình đang "tỉnh"*). Thế nhưng điều đó (*thuật lại cuộc sống của mình trong các giấc mơ*) lại hết sức khó đối với hầu hết chúng ta (*những gì hiện lên trong các giấc mơ là những thứ "rất thật", cất chứa và tồn lưu rất "dai dẳng" trong tiềm thức / a-lại-da thức / alayavijnana của mình*). Tiếc thay điều đó lại mang rất nhiều ý nghĩa. Thông thường chúng ta không nhớ lại được những gì hiện ra trong các giấc mơ, cũng vậy trong các giấc mơ không mấy khi chúng ta nhớ lại được cuộc sống của mình trong lúc tỉnh. Hai cuộc sống đó diễn tiến với ít nhiều tách biệt, thuộc vào hai lãnh vực khác nhau. Cũng tương tự như vậy, trong những lúc chúng ta hành thiền thật tích cực, chẳng hạn như trong các dịp ẩn cư, thì dường như trên phương diện vật chất cũng không có gì quan trọng xảy ra đáng để quan tâm, thế nhưng trong một lãnh vực hiện hữu khác hơn với tri thức thiền định (meditative awareness) thì lại có thể xảy ra rất nhiều biến động (*trong lúc ẩn cư chúng ta rơi ra ngoài các cảm nhận vật chất và các chuyển động của thế giới chung quanh - không truyền hình, báo chí, internet...- Sau khóa ẩn cư, khi phải tiếp xúc trở lại với thế giới thế tục, chúng ta sẽ nhận thấy ngay là thế giới đó vô cùng ồn ào và biến động, khác hẳn với cái thế giới yên lặng và êm ả của khóa ẩn cư. Trong phân đoạn trên đây, nhà sư Sangharakshita mở ra cho chúng ta trông thấy một lãnh vực khác, một kích thích khác, một không gian khác lý tưởng và thiêng liêng hơn trong cuộc sống của mình. Chúng ta đôi khi chỉ biết chạy theo các sự thu hút vật chất và xem đó là cuộc sống thật của mình, tất cả các thứ khác, từ các huyền thoại cho đến các khuôn mẫu lý tưởng, chỉ là những thứ hão huyền, và cả những gì xảy ra trong các giấc mơ đều là không thật. Thế nhưng chúng ta không ngờ rằng các huyền thoại đó, các khuôn mẫu lý tưởng đó, các chuyện xảy ra trong các giấc mơ đó của mình có một cái gì đó rất thật bên trong chúng, phản ánh từ những gì ẩn chứa thật sâu kín trên dòng tri thức của mình, thế nhưng mình thì lại không hề hay biết. Ngoài cuộc sống thường nhật của mình với những gì xảy ra trong từng ngày, dường như còn có cả một lãnh vực khác, một kích thích khác, một không gian khác mẫu nhiệm và thiêng liêng hơn*).

Nếu chúng ta cùng chia sẻ từ bên trong chính mình một sự cảm nhận tập thể chung với một trào lưu tâm linh (*spirituel movement/ đường hướng tu tập*) nào đó (*chẳng hạn như cá nhân mình và tăng đoàn cùng chia sẻ chung lý tưởng của người bồ-tát*) thì người ta cũng có thể bảo rằng trào lưu ấy cũng có một cuộc sống trong giấc mơ (*cùng chia sẻ một hoài bão chung, một giấc mơ chung*) hay một cuộc sống huyền thoại (*mythical life / một cuộc sống thần bí và thiêng liêng*) riêng của trào lưu ấy. Nếu trên thực tế không đúng như vậy (*tức là*

không có những cảm nhận thiêng liêng và huyền thoại nối kết giữa các cá thể với nhau), và nếu trào lưu đó chỉ là một tổ chức vật chất, thì nó sẽ tàn lụi nhanh chóng. Vì thế nó phải bắt rễ thật sâu. Khi tất cả mọi người đều phát động được một cảm tính thật mạnh về một cái gì đó, một thứ cảm nhận nào đó vượt ra ngoài thực trạng của mọi sự vật, thì một huyền thoại (*một sự thần bí, nhiệm mầu*) sẽ hiện ra. Dường như những người Đại thừa (Mahayana) cảm thấy là phải tạo ra một huyền thoại, và huyền thoại đó không những có thể nói lên được các xúc cảm tích cực của họ mà còn phải phản ánh được các sự thật tối hậu của Phật giáo. Họ cảm thấy không thể nuôi dưỡng mình bằng "bánh mì khô" (*là một tục ngữ của người Tây phương nói lên một cuộc sống khắc khổ, bằng bánh mì và nước lã. Đối với họ thì thực phẩm dinh dưỡng ấy là Abhidharma, lời ghi chú này là trong bản dịch tiếng Pháp. Abhidharma / A-tỳ-đạt-ma, là những lời bình giảng trong Tạng Luật, mang nặng các khía cạnh triết học, luận lý học và tâm lý học. Theo những người Đại thừa thì ngoài Abhidharma với các đặc tính "lý trí" đó của nó, còn phải thêm vào cho Phật giáo một chút thần bí và thiêng liêng, dưới hình thức các huyền thoại, hầu có thể đáp ứng được các đòi hỏi sâu kín của người tu tập và mang lại sức sống cho con đường mà họ đang bước đi*), vì vậy họ bắt buộc phải tin vào một hình thức Phật giáo biểu trưng bởi huyền thoại. Điều đó không có nghĩa là những người Đại thừa dựa vào lý trí để quyết định là đã đến lúc phải đưa thêm vào Phật giáo một chút huyền thoại, mà đúng hơn là chính các huyền thoại hiện ra với họ (*những người Đại thừa*) như là một nhu cầu tâm linh.

Sự sáng tạo ra các huyền thoại đó trong Phật giáo, cũng không khác gì như đối với tất cả các huyền thoại khác, là một quá trình mang tính cách tập thể hơn là cá nhân. Các huyền thoại đó không hề xuất hiện một cách vô cớ, có nhiều điều liên hệ đến các huyền thoại đó đã được giảng dạy ngay từ thời kỳ của Đức Phật. Những người sáng tạo huyền thoại đã dựa vào đó để dựng lên các huyền thoại của họ. Huyền thoại rất phong phú trong Kinh điển Pali (*trong Tam Tạng Kinh*), thế nhưng Phật giáo Theravada tân tiến ngày nay lại có khuynh hướng làm ngơ trước khía cạnh đó trong Kinh điển. Vấn đề đối với chúng ta ngày nay là phải làm thế nào để tái tạo lại sức sống cho các huyền thoại đó. Vậy chúng ta, những người Phật giáo Tây phương, phải làm thế nào để sáng tạo ra các huyền thoại? Một mặt, chúng ta có cả một tín ngưỡng Phật giáo thật phong phú và đồng thời cũng có cả một lô huyền thoại lâu đời của nền văn hóa Tây phương, tất cả mang lại cho chúng ta thật nhiều cảm ứng. Thế nhưng mặt khác thì chúng ta lại có quá nhiều hiểu biết lý thuyết (*trí thức*) ngăn chặn sự phát hiện của các cảm ứng ấy. Sự sáng tạo huyền thoại tùy thuộc rất nhiều vào các cảm tình và các ước vọng sâu kín của chúng ta, các cảm tính và ước vọng đó có thể trong hiện tại còn quá xa vời đối với chúng ta trên phương diện cá nhân, kể cả đối với bối cảnh chung trên thế giới ngày nay. Trong trường hợp nếu chúng ta tạo được cho mình các cảm tính và các ước vọng đó thì cũng nên biến chúng trở thành khách quan (*cụ thể*) hơn, tức là dưới hình thức các huyền thoại. Trong khi chờ đợi thì thật hết sức quan trọng là phải công nhận các huyền thoại cũng chính là bodhicitta, và phải tôn trọng các huyền thoại đó đúng với cương vị của chúng.

Không có hình ảnh nào biểu trưng cho bodhicitta được nêu lên trong kinh sách bằng tiếng Pali, thuật ngữ này cũng không thấy xuất hiện trong Kinh điển chính thức bằng tiếng Pali (*tức là Tam Tạng Kinh*). Dường như những người Phật giáo xưa (*trước khi Đại thừa xuất*

hiện) cho rằng các cảm nhận về sự quán thấy sâu xa (vipassana) hay sự giác ngộ cũng đã được diễn tả đầy đủ qua khái niệm hay hình ảnh "Bước vào dòng chảy" (kinh sách Hán ngữ gọi là "Nhập lưu"). Phải chăng cả hai trào lưu (Tiểu và Đại thừa) cùng nói lên một thứ? (Bodhicitta / "Bồ-đề tâm" và "Bước vào dòng chảy" phải chăng mang cùng một ý nghĩa?). Thế nhưng điều đó có hợp lý hay không? Làm thế nào khái niệm "Bước vào dòng chảy" lại có thể so sánh với khái niệm của Đại thừa về sự xuất hiện của bodhicitta? ("Bước vào dòng chảy" là một sự quyết tâm bước vào con đường mang lại cho mình sự giải thoát. "Bodhicitta" là một sự xả thân vì kẻ khác. Thế nhưng phải chăng cả hai cung cách hành xử đó cùng hướng vào một mục đích chung và cùng gặp nhau ở một điểm hội tụ là sự Giác ngộ? Một đường trực tiếp hướng vào mục đích, một đường mượn thêm một sức mạnh trung gian để dịu giắt và cổ vũ mình, mở ra cho mình một con đường thênh thang hơn, nhưng biết đâu cũng có thể là dài hơn đôi chút?).

Bures-Sur-Yvette, 17.06.20

Bài 13

Lịch sử Phật giáo

Người ta có thể hình dung lịch sử Phật giáo như là một quá trình chuyển hóa các khái niệm từ "đông cứng" (solidification) sang "hòa tan" (dissolution). Khái niệm khi mới được thiết lập là để diễn đạt một kinh nghiệm cảm nhận tâm linh nào đó, thế nhưng sau đó đã trở thành "đông cứng" (*solidified / ý nghĩa trở nên cố định và cứng nhắc, mất hết khả năng mở rộng và thích ứng*), và sau cùng sẽ được hiểu đúng với ý nghĩa đông cứng đó của nó, đến độ khiến nó không còn phản ánh được thật sự cảm nhận tâm linh mà nó muốn nói lên lúc ban đầu khi mới được thiết lập. Những gì sẽ xảy ra - và cũng không sao tránh khỏi được - là một sự phản đối (*protest / phản kháng, phản biện, không chấp nhận*) đưa đến sự xuất hiện của một khái niệm mới, sự phản đối đó rất triệt để, đúng với ý nghĩa của nó, có nghĩa là nhất định không chấp nhận trở lại ý nghĩa gốc, thế nhưng khái niệm mới đó vẫn nói lên được cùng một thứ mà khái niệm đông cứng muốn nói lên từ lúc đầu.

(Trên đây là một sự nhận xét rất tinh tế của nhà sư Sangharashita về sự biến đổi ý nghĩa của ngôn từ và các khái niệm trên dòng thời gian. Ý nghĩa ban đầu của một thuật ngữ hay khái niệm khi mới được thiết lập trở nên cứng nhắc sau đó và sẽ được thay thế bởi một thuật ngữ hay một khái niệm khác, thế nhưng cả hai thuật ngữ hay hai khái niệm - cũ và mới - cũng có thể cùng nói lên một ý nghĩa như nhau. Đây không phải chỉ là một sự nhận xét đơn thuần của nhà sư Sangharakshita về sự biến đổi của ngôn từ và khái niệm mà còn là cả một luận đề triết học của ông, nhằm mục đích phân tích và giải thích về sự tiến hóa của Phật giáo từ Tiểu đến Đại thừa. Ông không trình bày lịch sử Phật giáo dựa vào các sự kiện xuất hiện trên dòng thời gian mà nhất thiết dựa vào sự chuyển biến tư tưởng đưa đến các khái niệm khác hơn với các khái niệm ban đầu của Phật giáo. Vậy chúng ta hãy nêu lên một thí dụ cụ thể.

Chữ "chánh niệm" (正念) là một thuật ngữ tiếng Hán, xuất hiện đã từ lâu đời trong Phật giáo Hán ngữ, nguyên nghĩa là "nhớ lại hay ghi nhớ một cách đúng đắn". Chữ chánh niệm được dịch từ chữ samma-sati trong tiếng Pali hay samyak-smṛti trong tiếng Phạn, tiền ngữ samma hay samyak có nghĩa là đúng đắn, hậu ngữ sati hay smṛti có nghĩa là trí nhớ, nhớ lại hay ghi nhận, tóm lại chữ "chánh niệm" được dịch rất từ chương từ tiếng Pali và tiếng Phạn và có nghĩa là "ghi nhớ hay ghi nhận một cách đúng đắn". Theo nhà sư Sangharakshita thì đó là ý nghĩa gốc hay nguyên thủy của thuật ngữ này, thế nhưng ý nghĩa đó hay khái niệm đó đã trở thành "đông cứng" với thời gian. Ngày nay kinh sách Phật giáo bằng ngôn ngữ Tây phương dịch chữ samma-sati là mindfulness hay awareness. Thật ra chữ mindfulness cũng là một "chữ mới" trong tiếng Anh, được đặt ra để dịch chữ này. Trong tiếng Pháp cũng vậy, không có chữ nào tương đương với chữ samma-sati và phải dựa vào chữ mindfulness trong tiếng Anh để tạo ra một chữ mới là pleine-conscience. Các chữ tiếng Anh và tiếng Pháp này có nghĩa là một "tâm thức tròn đầy, thăng bằng và vững chắc" nói lên một "sự chú tâm thật

mạnh" hay một sự "tập trung tâm thần không xao động" (attentiveness, recollection, fixing the mind strongly upon any subject). Theo nhà sư Sangharakshita thì ý nghĩa mới này là một sự "hòa tan" của khái niệm lâu đời là "chánh niệm" hay samma-sati, một khái niệm với ý nghĩa "đông cứng". Thế nhưng hai khái niệm "đông cứng" và "hòa tan" đó cũng có thể nói lên cùng một thứ là "sự tập trung tâm thần".

Trong các sách tiếng Việt của Thiền sư Nhất Hạnh thì dùng chữ "chánh niệm", thế nhưng các sách này khi được dịch sang tiếng Anh và tiếng Pháp thì chữ "chánh niệm" được dịch là mindfulness hay pleine-conscience. Nhà sư Sangharakshita dựa vào sự chuyển biến đó của ngôn từ và khái niệm để giải thích về sự hình thành của Đại thừa trên phương diện tư tưởng và mở rộng hơn là lịch sử của cả Phật giáo nói chung. Vậy chúng ta hãy tiếp tục theo dõi góc nhìn mang tính cách logic học và triết học đó của nhà sư Sangharakshita về sự tiến hóa của Phật giáo dưới đây)

Qua góc nhìn lịch sử (tức là giáo lý xưa) người ta có thể xem khái niệm "Bước vào dòng chảy" (Stream-entry, stream enterer, kinh sách Hán ngữ gọi là "Nhập lưu" / 入流, là cấp bậc đầu tiên trong số bốn cấp bậc giác ngộ. Người đạt được cấp bậc này gọi là sotapanna / tu-đà-hoàn, là người mới bắt đầu tu tập; cấp bậc thứ hai là sakadagamin / tu-đà-hàm, người đạt được cấp bậc này sẽ còn tái sinh ít nhất thêm một lần nữa trong cõi người; cấp bậc thứ ba là anagamin / a-na-hàm, sẽ không còn tái sinh trong cõi người nữa mà chỉ tái sinh trong các cõi thiên nhân; cấp bậc thứ tư là arahant / a-la-hán, sẽ không còn tái sinh nữa) là một khái niệm thuộc thể loại "đông cứng". Phật giáo Đại thừa không chấp nhận khái niệm này và đưa ra một khái niệm khác gọi là "sự xuất hiện của bodhicitta" (bồ-đề tâm). Qua sự nhận định đó, và theo quan điểm của Đại thừa, thì sự xuất hiện của bodhicitta với tư cách là một sự cảm nhận tâm linh, xảy ra sau khái niệm "Bước vào dòng chảy", và thuộc vào một cấp bậc thăng tiến cao hơn trên con đường hướng vào mục đích [giác ngộ].

Những người Đại thừa không cùng chia sẻ một quan điểm chung về mục đích của người a-la-hán. Một số cho rằng mục đích đó chỉ là một chặng trên con đường đưa đến Giác ngộ tối thượng mà thôi, điều đó có nghĩa là sau khi đã đạt được thể dạng a-la-hán thì sau đó người này mới bắt đầu quán thấy được một cấp bậc cao hơn, giúp mình đến gần hơn với Phật tánh (Buddha-svabhava, Tathagatagarbha), tương tự như người bồ-tát. Một số người thuộc các học phái Đại thừa khác lại xem thể dạng a-la-hán chỉ là một ngõ cụt. Họ cảnh giác chúng ta khi bắt đầu tu tập không nên bước theo con đường đó, bởi vì dù nó có thể giúp mình tỉnh ngộ, thế nhưng nó cũng có thể khép lại vĩnh viễn mọi sự thực hiện thể dạng siêu nhiên và thượng thặng của một vị Phật. Nói một cách đơn giản hơn là dù ở vào bất cứ một giai đoạn tu tập nào cũng vậy, phải luôn cảnh giác trước chủ nghĩa cá nhân trong lãnh vực tâm linh (*người tu tập không được phép nghĩ đến "cái tôi" của mình, tức là sự giải thoát cho "cá nhân" mình*).

Con đường của người a-la-hán cũng có thể được xem là cùng chung một con đường với người bồ-tát, thế nhưng không được trọn vẹn bằng. Người ta có thể hình dung "Tiểu thừa" và "Đại thừa" là hai con đường song hành hơn là tiếp nối nhau: một đặng được mô tả cô đọng hơn và một đặng thì cầu kỳ hơn, thế nhưng cả hai thật ra chỉ là một con đường tâm linh duy

nhất. Chủ đích cá nhân trong việc tu tập (spiritual individualism) nhất định không phải là thông điệp mà Kinh điển Pali muốn gửi gắm cho chúng ta. Hơn nữa người ta cũng có thể cho rằng kinh *Mahagovinda-Sutta* trong *Digha Nikaya* (*Mahagovinda-Sutta là một bản kinh trong Trường bộ kinh / Digha Nikaya - DN 19, thuật lại tiền thân của Đức Phật. Govinda là tước hiệu của thần Krishna trong Ấn giáo, trong Đại Tạng Kinh tiếng Việt kinh này mang tên là "Kinh Đại Điển Tôn"*) có nói đến một cái gì đó giống như là bodhicitta, đó là phép luyện tập gọi là "*Bốn brahma vihara*" ("*Bốn thể dạng vô biên của tâm thức*", kinh sách Hán ngữ gọi là "*Tứ vô lượng tâm*". Khái niệm này cũng được nêu lên trong kinh *Metta Sutta*, tức là "*Bài kinh về Lòng từ tâm*" trong *Tương Ưng Bộ Kinh / Samyutta Nikaya, SN 46.54*), và đối với Đại thừa thì phép luyện tập này là cách làm hiển lộ bodhicitta. Ngoài ra và cũng quan trọng hơn cả là phép thiền định về *Metta-bhavana / Lòng từ tâm vô biên*, nhằm làm hiển hiện lòng nhân từ (*Metta-bhavana là một trong bốn "thể dạng vô biên của tâm thức" còn gọi là Tứ vô lượng tâm như đã được nói đến trên đây*), sẽ tạo ra hạt giống của bodhicitta bên trong con người mình. Phát động *Metta (Lòng từ tâm)* chủ yếu là để khơi động niềm ước vọng tất cả chúng sinh đều được hạnh phúc, và niềm hạnh phúc to lớn nhất đối với họ là sự Giác ngộ. Cảm nhận được *metta* ở thể dạng tối thượng của nó sẽ khơi động được niềm ước vọng đó của mình, giúp mình làm bất cứ gì mà mình có thể làm được để thực hiện sự ước mơ ấy của mình. Vì thế *metta-bhavana (lòng từ tâm vô biên)* phải cần có sự thúc đẩy của bodhicitta (*bồ-đề tâm*), và do đó có thể xem nó như là dấu hiệu báo trước về một cái gì đó sẽ được hình thành về sau này trong Đại thừa (*câu này có nghĩa là lòng từ tâm vô biên / metta-bhavana nêu lên trong Kinh điển Pali được xem là dấu hiệu báo trước sự xuất hiện của bodhicitta trong giáo lý Đại thừa*).

Tóm lại, cách suy luận hoàn toàn trong lãnh vực tâm linh trên đây (*từ lòng từ bi vô biên đến bồ-đề tâm*) căn cứ vào sự diễn tiến lịch sử (*từ Tiểu đến Đại thừa*) - tất nhiên là cho đến khi nào chưa có ai đưa ra một bằng chứng khác hơn - đã cho thấy khái niệm nguyên thủy "Bước vào dòng chảy" cũng gần như là một thứ với khái niệm về "sự xuất hiện của bodhicitta" được thiết lập sau này. Khi nào chưa phân biệt minh bạch được sự khác biệt giữa hai tầm nhìn lịch sử và tâm linh (*về các khái niệm trong Phật giáo*), thì không thể nào hiểu được vô số những sự khác biệt giữa Tiểu và Đại thừa (*theo nhà sư Sangharakshita thì trên phương diện lịch sử, một số các khái niệm nguyên thủy đã bị "đông cứng" với thời gian, ý nghĩa của các khái niệm ấy mất hết khả năng thích ứng, tiếp theo đó là một sự phản kháng xảy ra đưa đến sự thiết lập các khái niệm mới. Trên phương diện tâm linh thì tư tưởng và quan điểm biến đổi và thích ứng với văn hóa và sự sinh hoạt xã hội, tạo ra các nhu cầu mới đưa đến các khái niệm mới. Nếu muốn hiểu được vô số các sự khác biệt giữa Tiểu và Đại thừa thì phải nắm vững được các sự khác biệt giữa các thuật ngữ và khái niệm của Phật giáo trong cả hai lãnh vực lịch sử và tâm linh*). Ý niệm về "Sự xuất hiện của bodhicitta" không thể tách ra khỏi bối cảnh lịch sử làm phát sinh ra nó (*khái niệm bodhicitta được hình thành trong một khung cảnh khác hơn với thời đại của Đức Phật khi khái niệm "Bước vào dòng chảy" được thành lập*). Dựa vào khái niệm đó (*tức là bodhicitta*) vô số các học phái và tông phái Đại thừa đã được thành lập, tất cả đều góp phần đưa Phật giáo vào thế giới - và có thể là cả vũ trụ (*tức là tạo cho Phật giáo các kích thước siêu nhiên của một tín ngưỡng vượt lên trên thực tại của thế giới này*) - với các kích thước toàn diện hơn so với Phật giáo vào thời kỳ nguyên thủy.

(Thiết nghĩ người tu tập cũng nên ý thức là Giáo huấn của Đức Phật gồm có ba khía cạnh: trước hết là căn bản "**giáo lý**" tức là sự hiểu biết; sau đó là "**phương tiện**" tức là các phương pháp giúp mang lại sự hiểu biết ấy; thế nhưng sự hiểu biết của Phật giáo không phải chỉ là để hiểu biết suông mà hướng vào một "**mục đích**" rõ rệt, đó là sự Giác ngộ giúp giải thoát con người ra khỏi thế giới hiện tượng. Các phương tiện nói chung thường được đánh giá là "thiện xảo", trong đó gồm có "Bước vào dòng chảy" và cả "Bodhicitta". Trên dòng phát triển của Phật giáo, "phương tiện" phát sinh thật phong phú và đa dạng, nhằm thích ứng với văn hóa và xã hội, mang nhiều khía cạnh rất siêu việt, thế nhưng đôi khi cũng khá "đại chúng", trong khi đó "giáo lý" và "mục đích" thì luôn vững chắc và siêu việt, là những "**Sự thật**" không hề lay chuyển. Màu sắc và sự phong phú của "phương tiện" phản ánh ít nhiều những ước mong mang tính cách bản năng, đôi khi có thể khiến người tu tập không tập trung đúng mức vào "giáo lý" và hướng thẳng vào "mục đích", mà nhất thiết chỉ "tu tập" theo các "phương tiện" với ít nhiều thiện xảo mà thôi).

Chính vì lý do đó thuật ngữ "bodhicitta" trong một số trường hợp dường như thích nghi hơn so với cách diễn đạt "Bước vào dòng chảy", thế nhưng dưới một góc nhìn khác thì cả hai đều có thể thay thế cho nhau để cùng nói lên một cảm nhận chung nhưng ở hai thể dạng khác nhau (*chỉ khác biệt nhau về mặt lịch sử: "Bước vào dòng chảy" thuộc Phật giáo xưa, "bodhicitta" là một khái niệm mới hơn của Đại thừa*). Ý nghĩa gốc (denotation / nguyên thủy) của cả hai thứ chỉ là một, thế nhưng ý nghĩa mở rộng (connotation / ý nghĩa thêm thắt, phụ thuộc, được ghép thêm sau này) thì khác nhau. Trên dòng tiến hóa lịch sử của Phật giáo, nhiều thuật ngữ đã được bổ khuyết thêm với các ý nghĩa phụ thuộc (connotation), khiến một thuật ngữ có thể trở thành thích nghi và phù hợp hơn so với một thuật ngữ khác, nhằm nêu lên một bối cảnh hay một thể dạng nào đó trong cuộc sống tâm linh. Vì thế cũng không nên quá câu nệ và bám víu vào ý nghĩa từ chương của các thuật ngữ ấy một cách quá đáng (*nói chung, những gì nêu lên trên đây cho thấy sự cẩn thận của nhà sư Sangharakshita trong cách dùng chữ. Trong khi đó Phật giáo Việt Nam dường như chỉ xoay quanh các thuật ngữ tiếng Hán đã được dịch lại từ tiếng Phạn có thể đã từ hàng ngàn năm trước. Ngôn ngữ, văn chương và sự hiểu biết nói chung ngày nay đã thay đổi nhiều. Tu tập phải là một sự thức tỉnh*).

Ý nghĩa ghép thêm (connotation / ý nghĩa phụ thuộc) trong cách nói "Bước vào dòng chảy" gợi lên sự "thực hiện" của một cái tôi (*nếu muốn "bước vào dòng chảy" thì phải có một cá thể tức là một người nào đó làm "chủ thể" để thực thi hành động "bước vào", ý nghĩa ghép đó gián tiếp gợi lên một "cái tôi" hay "cái ngã"*), thế nhưng sự "thực hiện" đó đúng ra phải là một sự giải thoát "cái tôi", nói một cách khác là chẳng có một cái tôi nào để "bước vào dòng chảy" cả.

Thật hết sức rõ ràng bodhicitta nằm ra bên ngoài ý niệm về cái tôi. Mục đích của quyết tâm Giác ngộ là mang lại sự tốt lành cho tất cả (*có nghĩa là cho tất cả chúng sinh, hoàn toàn tất cả*) thế nhưng thật ra thì chẳng có một chúng sinh nào để mà giúp đỡ cả (*kể cả chính mình*). Chẳng phải cả hai cách dẫn thân đó ("*Bước vào dòng chảy*" và "*bodhicitta*") đều đòi hỏi phải vượt thoát cái tôi "của mình" và của "tất cả kẻ khác" hay sao? (*tất cả chúng sinh và*

cả chính mình chẳng ai có một "cái tôi" hay "cái ngã" đích thật và tự tại nào cả, "cái tôi" chỉ là kết quả tạo ra bởi sự níu kéo chằng chịt giữa nguyên nhân và điều kiện. "Bodhicitta" hay "Bước vào dòng chảy" chỉ là hai cách dẫn thân để cùng xông vào một cuộc chiến chung, nhằm tháo gỡ và loại bỏ mạng lưới giăng ra bởi "cái tôi" (cái ngã) bao trùm và trói chặt tất cả chúng sinh...và cả chính mình. Do đó giúp đỡ chúng sinh cũng chỉ đơn giản có nghĩa là giúp đỡ chính mình. Thế nhưng một người tu tập chân chính không bao giờ nên nghĩ đến cái "ý nghĩa" phản ánh sự bám víu và ích kỷ của bản năng sinh tồn nơi con người của mình).

Thật vậy, trong Kinh Hoa Sen có cho biết là chỉ có một con đường độc đạo dành cho tất cả mọi người: con đường mà người ta gọi là a-la-hán và con đường mà người ta gọi là bodhicitta cũng chỉ là hai cách hình dung khác nhau về một con đường độc nhất.

Trở lại với chủ đề chính yếu của chúng ta trên đây là phải làm thế nào để bodhicitta có thể hiển lộ bên trong chính mình? Điều đó thật vô cùng huyền bí. Trong quyển *Bodhicaryavatara / Con đường đưa đến Giác ngộ / Nhập bồ-đề hành luận*, Shantideva / Tịch Thiên cho biết chuyện đó cũng tương tự như một người mù tìm được một viên bảo châu trong một đồng rác. Sự khám phá đó quả hết sức lạ lùng và cũng thật bất ngờ, thế nhưng dầu sao thì cũng không phải là một sự ngẫu nhiên. Nguyên tắc căn bản nhất trong nền tư tưởng Phật giáo là bất cứ một thứ gì hiện ra trong vũ trụ, dù là ở cấp bậc nào cũng vậy (*hữu hình hay vô hình, vật chất hay tư duy, xúc cảm hay tác ý, trí tuệ hay vô minh,...*), tất cả không hề là một sự ngẫu nhiên, cũng không phải là do định mệnh hay quyết tâm của Trời, mà nhất thiết tùy thuộc vào các nguyên nhân và điều kiện [tạo ra nó] (*đó là nguyên lý tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng pratityasamutpada, còn gọi là "lý duyên khởi", nói đến trong rất nhiều bài kinh*). Sự hiển hiện của bodhicitta bên trong chúng ta tùy thuộc vào sự tạo tác của một số điều kiện tâm thần và tâm linh (*chúng ta có thể liên tưởng đến câu đầu tiên trong kinh Dhammapada: "Tâm thức là nguyên nhân làm phát sinh ra tất cả mọi hiện tượng"*).

Điều đó khiến chúng ta phải nghĩ đến một khía cạnh rất chủ yếu trong cuộc sống tâm linh của mình (*trong việc tu tập của mình*): đó là sự chuẩn bị. Chúng ta quá lo lắng chỉ mong sao sớm đạt được kết quả, nhưng không hề nghĩ đến là kết quả phải cần đến các điều kiện tạo ra nó, đây là lý do khiến không mấy khi chúng ta đạt được kết quả (*tu tập không những cần đến một sự quyết tâm mà còn phải thật kiên nhẫn, tức là phải làm mọi cách để tạo ra điều kiện, kết quả sẽ hiện ra với mình khi nào mình không chờ đợi nó. Chờ đợi sẽ khiến con đường trở nên dài thêm, xa tắp, đầy sương mù và ảo giác*). Nếu chuẩn bị thật cẩn thận thì tự nhiên kết quả sẽ hiện ra với mình. Trên thực tế chúng ta có thể đã đạt được thành công, thế nhưng thường thì chúng ta lại gần như không hề hay biết gì cả về sự thành công đó của mình (*bodhicitta hiện lên với mình đôi khi rất bất ngờ, bởi vì bản chất của nó là một hình thức xúc cảm, một sự cảm nhận sâu xa, một sự hiểu biết khá đột ngột, đó là những gì mà mình không thể chờ đợi hay biết trước được*). Do vậy, chúng ta hãy cứ lặng lẽ hành xử như một người bỏ-tát, bodhicitta cũng sẽ yên lặng và kín đáo nảy nở bên trong a-lại-da thức - alayavijnana - hay "tiềm thức" của mình, và nó sẽ hiện ra với mình khi nào các điều kiện đã "chín muồi" bên trong chính mình. Bodhicitta mà mình "trông thấy" được nó bên trong tâm trí mình không phải là bodhicitta, mà chỉ là một sự tưởng tượng).

Chúng ta không cần phải nghĩ đến là mình phải trở thành một người bồ-tát, đây không phải là một cái gì đó mà người ta có thể trở thành được. Thế nhưng cũng phải nghĩ đến là mình phải tạo ra bên trong chính mình các điều kiện cần thiết giúp cho bodhicitta hiển hiện.

Câu nói "khi nào các bạn chuẩn bị một cách thích nghi, thì bodhicitta sẽ hiện lên với các bạn" không có nghĩa là bodhicitta bắt buộc sẽ phải hiện ra với các bạn. Hiện đang trong lúc này, các bạn chưa nắm vững được thật chi tiết tất cả các điều kiện cần thiết, các bạn cũng không biết là phải duy trì các điều kiện đó trong bao nhiêu lâu (*để bodhicitta có thể hiển hiện*). Khả năng của chúng ta trong hiện tại không thể đáp ứng được các nhu cầu cần thiết cho "cái tôi" của mình trong tương lai (*tạo các điều kiện như thế nào để phù hợp với cái tôi của mình trong tương lai hầu giúp cho bodhicitta có thể hiện ra*), và cũng không thể nào leo lái được nó, kể cả biết trước mình sẽ là người như thế nào trong tương lai. Luôn luôn có một phần nào đó trong sự mong cầu (research / quète) của mình mà mình hoàn toàn mù tịt. Nếu chúng ta biết được thật chính xác mục đích là như thế nào và mình sẽ phải làm gì để đạt được mục đích đó, thì tất nhiên ta đã đạt được nó từ lâu rồi (*chẳng hạn như một số người cho rằng mình biết thật rành mạch thế nào là "thành Phật" và cũng biết thật chắc chắn là "niệm Phật thì sẽ thành Phật", thì họ đã thành Phật từ lâu, và từ lâu chúng ta cũng đã thành Phật giống như họ, nếu mình chịu khó niệm Phật như họ*). Vì thế chúng ta phải tập buông ra hoặc nắm bắt (*juggle/ jongler/ tung hứng*) một số các điều kiện, cho đến khi nào tìm được một sự kết hợp thích nghi (*Đức Phật cũng đã phải dọ dẫm trong nhiều năm, chọn hết vị thầy này đến vị thầy khác, chịu mọi sự khắc khổ trên thân xác để phát triển tâm thần, thế nhưng một hôm Ngài đã tìm thấy một sự kết hợp thích nghi, một sự tương tác hài hòa giữa thân xác và tâm thức mang lại một sự quán thấy sâu kín bên trong con người của chính mình*).

Bures-Sur-Yvette, 24.06.20

Bài 14

Sự xuất hiện của bodhicitta

Kinh sách đưa ra thật nhiều phương pháp khác nhau giúp khởi động bodhicitta (bồ-đề tâm), thế nhưng đối với phương pháp nào cũng vậy, nếu chuyên cần luyện tập thì mình sẽ đạt được mục đích đó. Phương pháp mà chúng ta chọn khi mới khởi sự không quan trọng mấy, điều quan trọng hơn hết là phải dốc toàn lực vào việc luyện tập, không một chút do dự nào cả. Tuy nhiên chúng ta cũng có thể dễ bị rơi vào một tình trạng thoái mái (*thích thú, mãn nguyện*) trong cuộc sống tâm linh của mình (*chẳng hạn như trường hợp một người cư sĩ chăm chỉ tụng niệm, thường xuyên đi chùa, tạo được một chút thán phục của những người chung quanh, hoặc trường hợp của một người xuất gia lâu ngày đạt được một phẩm trật cao, khiến phật tử và những người đồng tu trọng vọng và kính nể. Đây là những cái bẫy rất nguy hiểm của sự thoái mái và mãn nguyện. Mục đích của việc tu tập là quên chính mình để xả thân vì kẻ khác*). Nếu muốn tránh cái cạm bẫy đó thì sau khi đã chọn cho mình một phương pháp luyện tập, dù là thuộc lãnh vực nào cũng vậy: đạo đức, thiền định, nghiên cứu, việc làm (*công quả, xây chùa, cứu trợ...*), hào phóng (*bố thí*), hoặc bất cứ gì khác, thì phải luôn cố gắng một cách nghiêm chỉnh.

Ngoài trừ một phương pháp thiền định thật chuyên biệt được giảng dạy trong Phật giáo Tây Tạng (*thật ra trong Phật giáo Tây Tạng có rất nhiều phương pháp giúp khởi động bồ-đề tâm, phương pháp phổ biến nhất là "nhận chịu" khổ đau của kẻ khác và "hiến dâng" hạnh phúc của mình cho họ, phương pháp thiền định này rất tinh xảo và hiệu nghiệm, có thể đây là phương pháp mà nhà sư Sangharakshita muốn nói đến chẳng (?)*). Ngoài ra cũng còn một phương pháp khác cũng khá đại chúng, đó là cách "đồng hóa mình với kẻ khác" để nhận thấy kẻ khác cũng như mình, cũng mong cầu được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau) thì Phật giáo nói chung có hai phương pháp chính yếu nhất nêu lên các điều kiện cần thiết giúp cho bodhicitta hiển hiện. Phương pháp thứ nhất gọi là phương pháp Shantideva (Tịch Thiên), phương pháp thứ hai là Vasubandhu (Thế Thân), (*Vasubandhu và người anh cùng cha khác mẹ với mình là Asanga / Vô Trước là hai vị sáng lập học phái Cittamatra / Duy thức*). Cả hai vị này đều là các vị thầy người Ấn, Shantideva sống vào thế kỷ thứ VII và Vasubandhu khoảng thế kỷ thứ IV, và theo truyền thống thì cả hai đều là các vị bodhisattva. Hai phương pháp tuy khác nhau thế nhưng thật ra là bổ khuyết cho nhau. Dưới đây là phương pháp Shantideva.

Anuttara puja còn gọi là Puja gồm bảy yếu tố

Phương pháp Shantideva là một phương pháp luyện tập hoàn toàn dựa vào sự sùng kính, gọi là Anuttara puja (*anuttara trong tiếng Phạn có nghĩa là thượng thượng, tuyệt vời, puja có nghĩa là các nghi thức hay nghi lễ*) gồm một loạt bảy phép luyện tập, hay bảy cung

cách hành xử giúp biểu lộ các cảm tính tín ngưỡng thiêng liêng của mình, có thể xem như là cả một khía cạnh tâm tính của con người mình. Các câu tụng niệm cùng các phép luyện tập này được gọi chung là *"puja gồm bảy yếu tố"*.

1- Sự tôn kính

Yếu tố thứ nhất là sự tôn kính (veneration). Tôn kính ở đây chủ yếu là hướng vào Đức Phật, không những với tư cách là một con Người đích thật, một Nhân vật lịch sử, mà còn là một Biểu tượng của lý tưởng Giác ngộ. Với tất cả lòng sùng kính và ngưỡng mộ sâu xa, chúng ta hãy tỏ bày sự kính cẩn từ bên trong con tim mình trước sự tuyệt vời và cao cả của lý tưởng Giác ngộ [của Đức Phật] vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh. Các cảm nhận tôn kính sâu xa và mãnh liệt đó tràn ngập lòng mình, khiến mình không còn biết phải làm gì hơn là tìm mọi cách để cúng dường một cái gì đó, hiến dâng một cái gì đó. Những vật cúng dường thường là bông hoa, một ngọn nến, một ngọn đèn dầu, một nén hương, hoặc nhiều thứ khác nữa (*một tách nước trà, một ly nước lã,... hoặc cũng chỉ cần hai bàn tay chắp lại, một phút yên lặng trong tâm hồn hay một thoáng yêu thương trong lòng... cũng có thể là những vật cúng dường*). Các vật cúng dường đó hiến dâng lên Đức Phật để tỏ bày lòng tôn kính của mình trước Lý tưởng Giác ngộ Tối thượng, dù lý tưởng đó vẫn còn rất xa vời đối với mình.

2- Vái lạy

Yếu tố thứ hai là vái lạy (salutation). Vái lạy là một cách nói lên sự tôn kính của mình bằng cử chỉ. Cảm nhận được một cái gì đó trong tâm thức mình chưa đủ. Chúng ta nào phải chỉ gồm có tâm thức, tư duy và tình cảm, mà còn có cả thân xác và ngôn từ, vì thế nếu muốn việc luyện tập được hiệu quả thì cả ba thứ ấy (*tâm thần, thân xác và ngôn từ*) đều phải góp phần vào đó, dù thật kín đáo cũng vậy. Vì thế chúng ta phải chắp tay, cúi đầu để vái chào với tất cả sự kính cẩn và khiêm tốn của mình. Dầu sao thì đây cũng chỉ là bước đầu giúp mình hé thấy lý tưởng mà thôi. Chúng ta phải ý thức rằng trong lúc này lý tưởng đó còn rất xa vời đối với mình. Lý tưởng đó cũng chẳng khác gì với các đỉnh núi của dãy Hy-mã Lạp-sơn lấp lánh ở tận chân trời. Tất cả những gì mà chúng ta phải làm trong lúc này là cất bước lên đường, và con đường thì thật là dài.

3- Tham dự các khóa ẩn cư

Yếu tố thứ ba là "tham dự các khóa ẩn cư". Trong lúc này chúng ta chỉ mới chấp nhận lý tưởng, chỉ thoáng thoáng trông thấy nó, tôn kính nó, hồi đáp nó bằng các xúc cảm của mình mà thôi (*chưa trực tiếp cảm nhận được nó từ bên trong con người của mình*). Chúng ta phải công nhận là còn lâu mình mới đạt được lý tưởng đó. Hiện tại, tức là trong giai đoạn thứ ba này (*tham dự các khóa ẩn cư*), chúng ta phải tích cực thực hiện lý tưởng đó. Khi nào hiểu được lý tưởng đó đối với mình vẫn còn xa tít tận chân trời và hiện chúng ta vẫn còn dậm chân tại chỗ, thì tất chúng ta sẽ hiểu rằng mình nên quyết tâm cất bước ngay. Vậy chúng ta hãy

cùng gia nhập với Tam bảo (*Đức Phật, Giáo huấn của Ngài và Tăng đoàn*), tức là phần cốt lõi sâu xa nhất của toàn thể tín ngưỡng Phật giáo.

4- Sám hối

Tiếp theo là yếu tố thứ tư là sự "thú nhận các lỗi lầm" (*confession of faults / kinh sách Hán ngữ gọi là "sám hối"*). Một số người cho rằng giai đoạn luyện tập này rất khó, lý do là vì chữ "sám hối" (*confession / thú tội*) nói lên một sự tiêu cực (*thú nhận các lầm lỗi và sai trái của mình*). Trong tình trạng hiện tại (*cấp bậc tu tập sơ khởi của mình*) thì đây là sự công nhận một số khía cạnh nào đó nơi con người mình mà mình không muốn kẻ khác trông thấy, ngay cả chính mình cũng vậy, cũng không muốn nhận thấy những thứ ấy nơi con người của mình. Thế nhưng thật ra lúc nào chúng cũng cứ đeo đuổi mình, tương tự như Mephistopheles đeo đuổi Faust trong một thi phẩm nổi tiếng của Goethe (*Goethe, 1749-1832, là thi hào lừng danh nhất của nước Đức. Faust và Mephistopheles là hai nhân vật chính trong hai vở kịch khác nhau của thi hào Goethe, nhưng mang cùng một tên là "Faust". Nội dung của hai vở kịch này là nhằm nêu lên hình ảnh của một nhân loại khổ đau, bị cấu xé giữa sự suy nghĩ và hành động. Faust là một nhân vật siêu nhiên và thần bí, nội tâm luôn khắc khoải, không bao giờ cảm thấy thỏa mãn với sự hiểu biết của mình. Mephistopheles là một nhân vật hoàn toàn trái ngược lại với Faust trên mọi phương diện, là một loại yêu ma thể nhưng lúc nào cũng đeo đuổi và đồng hành với Faust trong các biến cố xảy ra*). Thú nhận lỗi lầm là cách tự nhận các sự yếu đuối nhỏ nhất của mình, các khiếm khuyết hoặc đôi khi cũng có thể là các sự hung dữ của mình. Điều đó không có nghĩa là phải đắm ngực mà chỉ đơn giản là cách nhận định mọi sự việc một cách thực tế hơn, kèm với quyết tâm là trong tương lai mình sẽ làm tốt hơn và hành xử với một cung cách khác hơn. Lỗi lầm là cả một gánh nặng trên vai mà mình phải trút bỏ, hầu giúp mình bước đi nhẹ nhàng hơn trên con đường hướng vào Giác ngộ.

Sám hối giữ một vai trò rất quan trọng trong Phật giáo Theravada, đặc biệt hơn cả là trong nếp sống nơi tự viện. Trong sự sinh hoạt bình thường của một sa-di hay một nhà sư Theravada cũng vậy, đều đặn trong từng ngày, vào lúc sáng sớm và chiều tối, họ phải xin vị thầy mình thứ lỗi cho mình về những điều sai lầm trên thân xác, trong ngôn từ và cả tâm thức mà mình đã lỡ vi phạm trong ngày hoặc trong đêm hôm trước. Nếu có một ý nghĩ không tốt - nhất là đối với thầy mình - dù chỉ là trong giấc mơ, thì cũng phải sám hối. Hơn nữa, ít nhất là trên nguyên tắc, sau khi sám hối xong thì phải tụng niệm *pratimoksa*, tức là các giới luật dành cho người tu hành trong chốn thiền môn (*giới luật giúp người tu hành giữ sự tinh khiết trên thân xác, ngôn từ và tâm thức, đồng thời cũng giúp tạo ra cho toàn thể Tăng đoàn một nếp sống hài hòa và đoàn kết. Người thế tục tự do hơn, không bị ràng buộc bởi vô số các giới luật khắt khe dành cho những người xuất gia, họ chỉ cần tôn trọng một số giới luật căn bản, không cần phải sám hối trong từng ngày, thế nhưng họ phải thường xuyên canh chừng và kiểm soát từng cử chỉ, ngôn từ và tư duy của mình, hầu giúp mình bước đi thanh thản hơn và nhẹ nhàng hơn trong thế giới nhiễu nhương này. Tiếc thay, dường như một số người tự nhận mình là người Phật giáo thế nhưng không mấy khi nghĩ đến giới luật trong sự suy nghĩ, lời nói và hành động của mình*).

Sám hối không phải là một khía cạnh đặc thù của Đại thừa, thế nhưng nếu Phật giáo Theravada xem sám hối là một hình thức thú nhận tội lỗi, thì Phật giáo Đại thừa lại xem hành động đó là một cách trút bỏ sự hối hận sâu xa, kèm theo một sự quyết tâm mãnh liệt sẽ không tái phạm lỗi lầm ấy nữa trong tương lai. Sự quyết tâm đó được nêu cao trong tập *Bodhicaryavatara* (*Con đường đưa đến Giác ngộ / "Nhập Bồ-đề hành luận"*) của Shantideva / Tịch Thiên. Nếu Shantideva nêu lên sự sám hối với những lời thật quyết liệt đầy xúc động, thì trái lại trong *Kinh ánh sáng rạng rỡ của vàng ròng* (*The Sutra of golden light, tiếng Phạn là Suvarnaprabhasa-sutra, tiếng Hán là "Kim Quang Minh Kinh", là một bản kinh Đại thừa rất nổi tiếng*) các lời kinh mang thật nhiều thi tính, các khía cạnh thi vị không mấy khi được thấy trong kinh sách Pali.

5- Hân hoan trước những hành động xứng đáng

Yếu tố thứ năm trong *pūja* là niềm hân hoan trước những hành động xứng đáng (*merit / công đức, những điều tích cực và đạo hạnh*). Nếu muốn khơi động niềm vui sướng đó trong lòng thì phải nghĩ đến cuộc sống của những bậc cao quý, rộng lượng, đạo đức, thánh thiện. Hoặc cũng có thể nghĩ đến chư Phật, chư Bồ-tát, các thánh nhân, hiền giả, các đại thi hào, các nhạc sĩ, các khoa học gia, kể cả những người nhân từ và đạo đức mà mình quen biết. Sự hồi tưởng đó là một sự cổ vũ lớn lao, mang lại thật nhiều cảm ứng giúp chúng ta nhận ra trong thế giới ti tiện và khổ đau này cũng có những người thật đáng kính, dù họ không đông đảo đi nữa thế nhưng thỉnh thoảng cũng thấy xuất hiện những con người như vậy. Chúng ta sẽ cảm thấy hân hoan khi nghĩ đến trên toàn thế giới này và suốt trên dòng lịch sử nhân loại, luôn có những con người thánh thiện, giác ngộ, đầy lòng tốt, đứng ra giúp đỡ phần còn lại của nhân loại bằng mọi cách. Họ có thể là các thánh nhân, các người thông thái, các vị thầy thánh thiện, các khoa học gia, các người lãnh đạo, các nhân viên bệnh viện, kể cả những người ủy lạo tù nhân. Trước những con người như vậy, chúng ta không tránh khỏi cảm thấy một niềm vui sướng hiện lên trong lòng. Thay vì chỉ biết dèm pha và chỉ trích như thường thấy trong thế giới ngày nay, thì chúng ta hãy cứ nhìn vào các tấm gương đạo đức, các công trình nhân đạo để ngưỡng mộ và chiêm nghiệm, điều đó sẽ giúp chúng ta cảm thấy vui sướng hơn.

6- Cầu khẩn

Yếu tố thứ sáu là sự cầu khẩn. Chúng ta cầu khẩn những người có trình độ giác ngộ cao hơn mình hãy giảng dạy cho mình. Thế nhưng điều đó không có nghĩa là phải xun xoe, chiều chuộng và cầu cạnh họ để họ giảng cho mình nghe, mà là cách tạo ra một sự mở rộng bên trong chính mình hầu đón nhận những lời thuyết giảng của họ. Thiếu sự mở rộng đó chúng ta sẽ không thể nào tiếp nhận được bất cứ một thứ gì cả, nhất là bodhicitta.

7- Hồi hướng công đức và từ bỏ cái tôi của mình

Yếu tố thứ bảy và cũng là yếu tố sau cùng là sự "hồi hướng công đức và từ bỏ cái tôi (*cái ngã*) của mình". Đối với tín ngưỡng Phật giáo, mỗi khi thực hiện được một hành động

thuận lợi (*cử chỉ, lời nói hay tư duy tích cực*) thì mình cũng sẽ thừa hưởng được một chút *punya* (*phước đức, công đức*) tức là một sự xứng đáng (merit). Một phần lợi ích trong việc thực thi *puja* (*nghi lễ*) cũng sẽ hiện ra với mình dưới hình thức đó (*có nghĩa là cúng dường, vái lạy, tụng niệm cũng mang lại cho mình đạo đức và sự xứng đáng*). Do đó *punya* mang hai ý nghĩa: trước hết là sự "xứng đáng" (merit), sau đó là "đạo đức" (virtue). Nói một cách khác thì đây là một chút vốn liếng tồn lưu dưới hình thức nghiệp lành. Ý niệm về *punya* liên hệ mật thiết với ý niệm *karma* / nghiệp (*karma là tiếng Phạn, tiếng Pali là Kamma, có nghĩa là hành động, dịch sang tiếng Hán là nghiệp / 業. Chữ nghiệp nguyên nghĩa trong tiếng Hán là "nghề nghiệp", "việc làm", "công việc" hay "sản nghiệp"..., trong khi đó chữ karma trong Phật giáo mang ý nghĩa bao quát và trừu tượng hơn nhiều, chẳng hạn như sự suy nghĩ, các xúc cảm, lời nói, cử chỉ cũng là một "hành động" / action, bất cứ một "hành động" nào cũng đưa đến hậu quả của nó: tích cực, tiêu cực hay trung hòa. Trung hòa ở đây có nghĩa là không tạo ra một nguyên nhân cụ thể khác đưa đến một hậu quả khác mà chỉ gây ra các tác động "nhẹ", không tạo ra nghiệp lâu dài, tương tự như các hành động đạo đức hay hung bạo, nhưng vẫn gây ra một tác động nào đó liên kết và níu kéo với các hiện tượng khác trong thế giới này. Do đó người tu tập phải hết sức thận trọng trong từng cử chỉ, lời nói và tư duy của mình). Nếu chúng ta thực hiện được các hành động tốt lành (*trong trường hợp này punya sẽ mang ý nghĩa là "đạo đức"*) thì sau đó chúng ta sẽ cảm nhận được những niềm vui sướng, bởi vì mình đã gom góp được một ít *punya* (*trong trường hợp này punya sẽ có nghĩa là các sự "xứng đáng"*).*

Thế nhưng sau khi thực thi *punya* và đạt được các sự xứng đáng (*trong tiếng Việt còn gọi là "đức"*) thì chúng ta hãy mang ra để hồi hướng. Chúng ta không giữ lại cho mình các sự xứng đáng ấy nhằm mang lại sự giải thoát cho cá nhân mình, mà là để chia sẻ với tất cả chúng sinh. Ở cấp bậc cao nhất của nó, ước nguyện ấy (*tức là sự hồi hướng*) sẽ là bodhicitta (*bồ-đề tâm*).

Các tập tục, lễ lạc, tụng niệm là những thứ được bày ra nhằm mục đích hỗ trợ những gì chủ yếu và sâu xa hơn trong việc tu tập, đó là cách tạo ra cho mình một loạt các sự cảm nhận và các cảm tính sùng kính. Thật vậy, khi nào con tim mình ngập tràn bởi sự kính cẩn, lòng mộ đạo và sự tôn kính, khi nào thật sự cảm nhận được những gì tách rời mình ra khỏi lý tưởng (*các sinh hoạt phù phiếm trong cuộc sống*), khi nào thật sự tạo được cho mình quyết tâm thực hiện lý tưởng đó, khi nào trông thấy thật mình bạch các khía cạnh tối tăm của bản chất mình, khi nào phát động được một cách thành thực niềm hân hoan khi trông thấy kẻ khác thực hiện được những điều tốt lành, khi nào thật sự mở rộng được lòng mình để tiếp nhận các tác động tâm linh thuộc các cấp bậc cao hơn, khi nào không còn ước nguyện giữ lại cho riêng mình bất cứ một thứ gì, thì vào một hôm nào đó, nhờ vào các phẩm tính ấy, bodhicitta sẽ hiện lên với mình. Khi đã được gieo trồng trong mảnh đất đó thì hạt giống bodhicitta sẽ nảy mầm và lớn mạnh.

**Không khiếm sự sự hiện hữu trong hiện tại
và cả sự hình thành trong tương lai**

Trong quyển *Bodhicaryavatara* (*Con đường đưa đến Giác ngộ / "Nhập bồ-đề hành luận"*) Shantideva có cho biết là tác động của lòng hào hiệp (*generosity / rộng lượng, hào phóng*) và *puja* (*các nghi thức lễ lạc*) - nói một cách vắn tắt là chọn cho mình cuộc sống của người tu hành - sẽ khiến mình "không còn sợ hãi trước sự hiện hữu này và cả sự hình thành trong tương lai". Bước theo con đường của người bồ-tát là cách giúp mình không còn biết lo lắng là gì. Các bạn chỉ cần biết là mình đang bước trên con đường tâm linh thế thôi. Các bạn sẽ không còn quan tâm đến sự sống hay cái chết, giàu có hay cơ hàn, ngợi khen hay chê cười, hay bất cứ những gì đại loại như thế. Các bạn chỉ cần biết là mình đang bước đi trên Con đường và cũng chỉ có vậy. Cho đến khi nào các bạn vẫn còn tự hỏi phải làm gì đây trong cuộc đời mình, chẳng hạn như ước tính phải dành ra bao nhiêu thời giờ cho việc tu tập, bao nhiêu thời giờ cho các thú vui thế tục, thì khi đó các bạn vẫn còn hoang mang và thiếu sáng suốt, mất hết sự tự tin. Thế nhưng một khi đã quyết định và dẫn thân, thì dưới một góc nhìn nào đó mọi sự sẽ diễn tiến một cách suôn sẻ và tự nhiên, chẳng có gì để mà lo nghĩ cả.

Chúng ta thường có xu hướng cho rằng nếp sống tu hành quá gay go, cuộc sống thế tục thoải mái hơn, thế nhưng quan điểm đó quả không hợp lý chút nào. Cuộc sống của người tu hành đôi khi tỏ ra ít khổ nhọc hơn nhiều, so với sự cố gắng biến cải thế giới (*tạo ra các điều kiện thuận lợi hầu cải thiện cuộc sống của mình*) hoặc cố gắng tạo một sự nghiệp có thể mang lại cho mình hạnh phúc và mọi sự thành công. Dưới một góc nhìn nào đó thì sự Giác ngộ không hề đòi hỏi mình quá nhiều cố gắng đến như vậy. Thật hết sức khó thành công trong thế giới (*bởi vì có quá nhiều trở ngại ngăn chặn các hoạch định của mình, câu này là lời ghi chú trong bản dịch tiếng Pháp*), thế nhưng một khi đã bước vào con đường tu tập và nếu cố gắng, thì sớm muộn chúng ta cũng sẽ gặt hái được thành quả. Tuy nhiên, dù các việc cúng dường, hồi hướng, quên bản thân mình là những gì thật quan trọng, thế nhưng đây cũng chỉ là bước đầu trên đường tu tập. Các thứ ấy chỉ là cách chuẩn bị cho sự xuất hiện của bodhicitta (*bồ-đề tâm*) sau này, nhưng chưa phải là một sự cảm nhận đích thật về nó. Sự cảm nhận đích thật về nó đòi hỏi một sức mạnh tâm linh cao hơn như thế. Những gì mà mình đang làm trong hiện tại chỉ là cách nói lên ước vọng của mình mà thôi. *Puja* (*các nghi thức lễ lạc*) chỉ là cách giúp chúng ta thoát lên - ít nhất là trong tâm trí mình - với chư Phật và chư Bồ-tát: "Xin hãy chấp nhận tôi. Trước đây tôi muốn làm gì thì làm, thế nhưng từ nay tôi sẽ làm theo những gì chư Phật và chư Bồ-tát muốn tôi phải làm". Trong giai đoạn tiên khởi này, thật hết sức quan trọng là sự đối thoại phải được nảy mầm. Nói một cách giản dị hơn là khi nào bodhicitta đã hiện lên với mình thì cứ theo đó mà làm (*không cần phải cầu xin hay van vái gì nữa cả*). Không còn cần phải phát động sự quyết tâm giúp mình làm những gì mà mình muốn làm. Con người mình bắt đầu chuyển động thật tự nhiên, tương tự chiếc đàn bodhicitta bật lên các âm thanh của nó.

Thế nhưng trước khi điều đó có thể xảy đến với mình thì chúng ta cũng phải tạo ra cho mình khả năng tiếp nhận nó, có nghĩa là phải biết cúng dường (*hiến dâng lễ vật, chẳng hạn như: một cánh hoa, một nén hương, một tách nước..., hoặc hai bàn tay chấp lại như đã được nói đến trên đây*), và tiếp theo sau đó là hiến dâng cả con người của mình bằng cách thoát lên: "Xin chư Phật và chư Bồ-tát hãy đón nhận tôi, tôi ước mong được hướng dẫn, không phải bởi sự quyết tâm hướng vào cái tôi (*cái ngã*) mà là sự quyết tâm hướng vào sự Giác ngộ. Mong

sao sự quyết tâm đó sẽ được khơi động trong tôi, xâm chiếm tôi". Khi nào hiểu được ý nghĩa của những gì mà mình đang làm (*bảy yếu tố nghi lễ*) thì khi đó mình sẽ ý thức được *puja* là một phép luyện tập vô cùng quan trọng, đòi hỏi thật nhiều cố gắng.

Bures-Sur-Yvette, 04.07.20

Bài 15

Bốn yếu tố của Vasubandhu

Phương pháp phát huy bodhicitta (bồ-đề-tâm) của Vasubandhu mang nhiều khía cạnh triết học hơn so với phương pháp của Shantideva, và gồm có bốn thành phần.

1- Tưởng nhớ đến chư Phật

Thành phần thứ nhất là "tưởng nhớ đến chư Phật". Chúng ta hồi tưởng đến chư Phật trong quá khứ, chẳng hạn như vị Phật lịch sử thuộc kỷ nguyên của chúng ta là Đức Thích Ca Mâu-ni (Shakyamuni) hoặc các vị Phật huyền thoại xuất hiện trước Ngài, như các vị Dipankara, Kondanna, v.v. *(Dipankara / Đề Hoàn Kiệt, là vị Phật đầu tiên trong danh sách gồm 18 vị Phật xuất hiện trước Đức Phật lịch sử Shakyamuni. Kondanna là vị thứ hai sau vị Dipankara. Phật giáo tin rằng trong quá khứ trước khi Đức Phật Thích Ca ra đời cũng đã từng có các vị Phật khác, và sau Ngài trong tương lai cũng sẽ có các vị khác nữa, chẳng hạn như Maitreya / Phật Di lặc)*. Sau khi tưởng nhớ đến các vị Phật trên đây thì chúng ta tụng niệm và suy nghĩ như thế này:

"Tất cả các vị Phật nơi mười phương không gian, trong quá khứ, trong tương lai và cả hiện tại, khi mới bắt đầu bước vào con đường đưa đến Giác ngộ thì các vị ấy vẫn chưa hoàn toàn được giải thoát khỏi mọi dục vọng và lỗi lầm, chẳng khác gì như chúng ta hôm nay. Thế nhưng sau cùng thì các vị ấy cũng đã đạt được Giác ngộ tối thượng và trở thành các chúng sinh cao quý nhất".

"Tất cả chư Phật, nhờ vào sức mạnh phát sinh từ một nghị lực tâm linh không hề lay chuyển, đã giúp các vị ấy đạt được Giác ngộ hoàn hảo. Nếu các vị ấy đã đạt được Giác ngộ thì tại sao chúng ta lại không làm được?"

"Tất cả chư Phật, đưa cao ngọn đuốc của trí tuệ để thắp sáng đêm tối của vô minh, giữ gìn con tim tuyệt vời của mình luôn tỉnh giác, chấp nhận mọi đớn đau và cam khổ và đã được giải thoát khỏi sự trói buộc của cả ba thế giới (thế giới tham dục, thế giới hình-tướng và thế giới phi-hình-tướng). Nếu bước theo vết chân của các vị ấy thì chúng ta cũng sẽ được giải thoát như chính các vị ấy"

"Tất cả chư Phật cao quý nhất của nhân loại đều vượt được đại dương mênh mông của sự sinh, cái chết, các thứ dục vọng và lỗi lầm. Vậy thì tại sao chúng ta là những chúng sinh thông minh (ý nói chúng ta là con người, khác hơn với các thể loại chúng sinh khác có trí thông minh kém hơn), lại không vượt qua được vùng biển của sự hoán sinh" (trong nguyên bản là chữ transmigration, tạm dịch là sự "hoán sinh", có nghĩa là sinh trở lại dưới thể dạng một "cá thể" khác, trong một môi trường và hoàn cảnh khác, phù hợp và thích nghi với kết

quả do chính mình tạo ra từ các kiếp sống trước của mình. Các chữ quen thuộc như "đầu thai", "luân hồi", "tái sinh, v.v. đều thiếu chính xác và dễ gây hiểu lầm vì có thể nghĩ rằng "cái tôi" của mình, "con người" của mình, sẽ "tái sinh" trở lại).

"Tất cả chư Phật từng phát lộ được một sức mạnh tâm linh thật lớn, từng hy sinh những gì mình có, từ thân xác đến sự sống để đạt được sự hiểu biết. Đối với chúng ta cũng vậy, chúng ta cũng đủ khả năng để bước theo tấm gương cao quý của các vị ấy".

Nói một cách khác, tất cả chư Phật khi mới bắt đầu tu tập thì các vị ấy vẫn còn vô minh và yếu đuối, không khác gì như chúng ta. Nếu các vị ấy đã chiến thắng được vô minh và các sự yếu đuối của mình, thì chúng ta, nếu cố gắng thì cũng sẽ làm được như các vị ấy. Cách luyện tập giúp phát động lòng tin tưởng và sự vững tâm trên đây, ngoài các lợi ích hiển nhiên còn mang lại cho chúng ta thật nhiều ảnh hưởng tích cực, chẳng qua vì tưởng nhớ đến Đức Phật sẽ tạo ra một cái gì đó thật tích cực tràn ngập tâm thức mình, tách rời dòng tư duy của mình ra khỏi các hành động (*gồm chung các tác ý và các sự suy nghĩ*) bất thuận lợi. Nếu để tâm thức tưởng nhớ đến Đức Phật thì rất có thể nó sẽ chuyển hướng dòng tư duy bất thuận lợi, tránh cho mình các hành động (*trong đó kể cả sự suy nghĩ và các hoạch định*) bất thuận lợi. Nếu chúng ta giúp cho tâm thức tập trung vào sự suy tư về Đức Phật thì rất có thể là chúng ta sẽ không để cho các sự suy nghĩ bất lợi đưa đẩy mình rơi vào các hành động tệ hại. Trái lại chúng ta sẽ cảm nhận được các xúc cảm tích cực và thuận lợi hơn, chẳng hạn như sự tin tưởng, niềm hân hoan, sự trong sáng và an bình (*chúng ta chỉ có thể tạo ra trong tâm trí mình từng tư duy một: từ tư duy này đến tư duy khác, có nghĩa là chúng ta không thể suy nghĩ về hai chủ đề hay hai đối tượng khác nhau trong cùng một lúc. Đôi khi các chủ đề chuyển đổi và dồn dập quá nhanh, chúng níu kéo và xô đẩy nhau liên tục khiến chúng ta có cảm giác là mình có thể suy nghĩ nhiều thứ trong cùng một lúc. Thế nhưng thật ra tâm thức chỉ là một dòng luân lưu duy nhất, trên dòng luân lưu đó các tư duy tiếp nối nhau hiện lên và biến mất. Suy nghĩ về một đối tượng duy nhất và giữ thật thẳng bằng được một lúc nào đó thì đấy gọi là sự "chú tâm", nếu kéo dài sự "chú tâm" thêm được một khoảng thời gian nào đó thì đấy sẽ là bước đầu tiên nhất trong phép thiền định. Nếu suy tư về Đức Phật và giữ cho sự suy tư ấy được thẳng bằng thì các ý nghĩ khác sẽ không thể chen vào).*

2- Nhận thấy các khiếm khuyết của sự hiện hữu do điều kiện mà có

Thánh phần thứ hai của phương pháp Vasubandhu là nhận biết các khiếm khuyết (*tính cách không hoàn hảo*) của sự "hiện hữu do điều kiện mà có" (*conditional existence / tức là sự hiện hữu phát sinh từ sự liên kết của thật nhiều yếu tố*). Thí dụ như sự hiện hữu của chính mình đang trong lúc này, là một sự "hiện hữu do điều kiện mà có", các điều kiện ấy thì rất nhiều, trùng trùng điệp điệp, chẳng hạn như mình sinh ra là nhờ vào cha mẹ mình, sở dĩ cha mẹ mình sinh ra là nhờ vào ông bà mình. Chúng ta lớn lên nhờ cơm áo, dưỡng khí, hơi nóng của mặt trời, giáo dục, và cả tình thương của cha mẹ mình, v.v. và theo quan điểm Phật giáo, thì ngoài các thứ ấy ra còn có cả sự tham gia của nghiệp, tức là kết quả lưu lại từ những gì mà mình đã làm trong quá khứ. Mở rộng hơn về khái niệm đó thì không phải chỉ là con người mà tất cả mọi hiện tượng trong vũ trụ, dù vô hình hay hữu hình, tư duy hay vật chất, đều hiện hữu

theo phương cách đó). "Sự hiện hữu do điều kiện mà có " là một sự hiện hữu mang tính cách hiện tượng (phenomenal existence) dù là dưới hình thức nào cũng vậy: vật chất, tâm thần và cả tâm linh. Tất cả những gì hiện ra đều phải tùy thuộc vào các nguyên nhân và điều kiện. *(kinh sách Hán ngữ gọi các "điều kiện" trên đây là "duyên" / 緣)*. Vậy sự hiện hữu do điều kiện mà có mang các khiếm khuyết như thế nào?

Sự hiện hữu do điều kiện mà có không trường tồn

Khiếm khuyết thứ nhất là tất cả mọi sự hiện hữu do điều kiện mà có đều **vô thường**. Một ý nghĩ nhỏ nhoi hay một đế quốc to rộng, tất cả đều có thể biến mất trong nháy mắt hoặc kéo dài hàng tỉ năm, bất cứ một thứ gì hiển hiện đều phải chấm dứt, chỉ sớm hay muộn mà thôi.

Sự hiện hữu do điều kiện mà có không hề là một sự toại nguyện

Tất cả những gì phát sinh nhờ vào điều kiện đều phù du, do đó sự hiện hữu do điều kiện mà có **không bao giờ là một sự toại nguyện thật sự**. Đây là khiếm khuyết thứ hai mà chúng ta phải suy nghiệm *(con người, cuộc sống và cả sự vận hành của tâm thức mình không phản ánh một niềm hạnh phúc thật sự nào cả. Không mấy người trong chúng ta cảm thấy hân diện về hình dạng và thân thể mình, ít nhất thì nó cũng là một ổ bệnh tật, một mảnh đất của sự già nua và cái chết. Tâm thần là một ổ hận thù, lo sợ, thèm khát, oán hờn, hy vọng, và cả những cơn ác mộng trong đêm. Các cảm nhận "hạnh phúc" quả hiếm hoi)*. Sớm hay muộn, cảnh tang thương của sự xa lìa, kèm theo với các thứ khổ đau, cũng sẽ xảy ra với mình.

Sự hiện hữu do điều kiện mà có không hàm chứa một thực thể nào cả

Khiếm khuyết thứ ba là tất cả mọi sự vật, qua một cách suy nghĩ nào đó, đều là **không thật** (*unreal / phi-thực-thể, không đúng với hiện thực*). Đây cũng là "khiếm khuyết" tinh tế nhất và khó nắm bắt nhất của sự hiện hữu do điều kiện mà có. Điều đó không có nghĩa là các sự vật không hề hiện hữu. Rõ ràng là chúng hiện hữu, thế nhưng thật ra chẳng có gì hiện hữu cả, ngoài các thành phần tạo ra chúng, và các thành phần đó đều vô thường và phải gánh chịu mọi sự đổi thay *(mọi sự hiện hữu phải nhờ vào sự kết hợp của vô số điều kiện hay hiện tượng khác để có thể hiện hữu, và chỉ cần một trong số các hiện tượng hay điều kiện đó biến đổi thì sự hiện hữu do chúng tạo ra cũng sẽ biến thành một sự hiện hữu khác, sự hiện hữu trước đó sẽ trở thành một sự trống không)*.

Chẳng hạn như quyển sách này, nếu xóa hết chữ, xé bỏ các trang giấy, cả bìa và cả gáy... thì thử hỏi quyển sách đang ở đâu. Không có một sự hiện hữu tự tại nào cả, không có một thứ gì ẩn chứa "bên dưới", cũng chẳng có một thực thể nào "bên trong". Tất cả chỉ là như vậy, trong đó kể cả chúng ta. Không có "cái tôi" nào cả, ngoài các thành phần - skandha (*cấu hợp / "uẩn"*) - tạo ra tôi. Đây là giáo lý anatman (*vô ngã*), một giáo lý thật tuyệt vời (*ba thứ "khiếm khuyết" của sự hiện hữu trên đây là một cách áp dụng rút tĩa từ một khái niệm bao*

quát hơn gọi là ba "dấu ấn" hay ba "đặc tính chủ yếu" - tiếng Phạn là lakshana - thuộc cấu trúc của hiện thực, đó là: dukkha / khổ đau, anitya / vô thường và anatman / vô ngã).

Trên đây là các khiếm khuyết của toàn thể mọi sự hiện hữu do điều kiện mà có: đó là **vô thường**, đầy rẫy những điều **bất toại nguyện**, và ở một cấp bậc sâu xa hơn thì tất cả mọi sự hiện hữu do điều kiện mà có đều mang tính cách **không thật**. Suy nghiệm về các điều đó, tất chúng ta sẽ nhận thấy thật sâu kín từ bên trong chính mình chẳng có bất cứ một thứ gì do điều kiện mà có, lại có thể làm thỏa mãn các sự thèm khát sâu kín của con tim con người (*nói một cách nôm na và cụ thể hơn là các sự thèm khát sâu kín của con tim con người là một thân thể xinh đẹp, khỏe mạnh, không già cũng không chết, luôn tìm được hạnh phúc, muốn gì được nấy. Thế nhưng hiện thực thì chỉ tạo ra những gì ngược lại: phù du, khổ đau và ảo giác. trái hẳn lại với những ước mơ của một con tim mang bản chất con người*). Chúng ta mong cầu một cái gì đó trường tồn, một cái gì đó vượt lên trên làn sóng dồn dập của thời gian, một cái gì đó thật hạnh phúc, hoàn toàn thỏa mãn, một cái gì đó mà chúng ta không bao giờ chán, một cái gì đó hoàn toàn là thật (*real / đúng thật một cách khách quan*), lúc nào cũng đúng là như thế (*true / đích thật và vững chắc*). Thế nhưng "cái gì đó" mà chúng ta mong cầu không thể nào tìm thấy được qua các kinh nghiệm cảm nhận của mình trong thế giới trần tục. Sau khi suy nghiệm về các điều trên đây và trông thấy các khiếm khuyết của sự hiện hữu do điều kiện mà có, thì chúng ta sẽ gạt sang một bên những gì "phát sinh từ điều kiện" (the conditional) để tiến đến gần hơn với những gì "phi-điều-kiện" (the unconditional).

3- Nhìn vào khổ đau của chúng sinh

Thành phần thứ ba là "nhìn vào khổ đau của chúng sinh". Khổ đau đó quả là mênh mông! Chỉ cần cảm tờ báo lên thì cũng đủ thấy những cảnh tử vong thật khủng khiếp. Ngay trong lúc này, không biết bao nhiêu người đang phải gánh chịu đủ mọi thứ khổ đau thật kinh hoàng. Không cần phải có một trí tưởng tượng thật phong phú thì mới có thể hình dung ra các thứ khổ đau đó: nào là núi lửa, động đất, tai nạn lưu thông, đây là chưa nói đến chiến tranh đưa đến cái chết đột ngột, khiếp đảm và kinh hoàng.

Thế nhưng thiết nghĩ cũng không cần thiết phải nghĩ đến các cảnh tượng quá đau thương như vậy, mà chỉ cần nhìn vào các cảnh vật lộn trong cuộc sống, chẳng hạn như phải gói gém trong từng ngày, hoặc phải khổ nhọc như thế nào để duy trì một cuộc sống tối thiểu của một con người. Chúng ta thường phải cật lực làm việc hầu giúp mình giữ sự ngay thẳng, đúng đắn và lương thiện trong cuộc sống, thế nhưng đôi khi cũng chỉ đủ sức để ngoi đầu lên khỏi mặt sóng. Thế nhưng một làn sóng khổng lồ khác lại ập đến nhận chìm mình. Thế rồi chúng ta lại phải cố gắng lặn hụp và ngoi đầu lên, và cứ tiếp tục như thế. Cuộc sống của con người là như thế (*cho đến một lúc mình không còn đủ sức để ngoi đầu lên được nữa!*).

Thú vật cũng khổ đau: nào là các con thú bị bắt để lấy da làm áo lông, bị săn bắt hoặc bị đưa vào các lò sát sinh để xẻ thịt. Nếu nhìn vào các cảnh tượng đó một cách khách quan thì chúng ta tất sẽ phải nhận thấy sự sống thật hết sức phũ phàng, độc ác và phù du. Thế nhưng các khía cạnh đó cũng chỉ là một mặt của một đồng tiền, nhưng thói thường thì chúng ta lại

mù tịt về bề mặt ấy, tiếc thay chúng ta phải luôn ghi khắc nó và nghĩ đến nó trong tâm trí mình (*phải luôn ý thức và nhắc nhở mình về bản chất khổ đau của sự sống từ muôn thú đến cả con người*).

Tệ hơn nữa, dưới một góc nhìn nào đó, thì các thứ khổ đau ấy là do mình tạo ra cho mình qua các thể dạng tâm thần của mình. Khổ đau thì rất nhiều, nào phải chỉ có sự già nua và cái chết đâu. Thế nhưng chúng ta thì lại không làm gì cả để chủ động vận mạng của mình. Phần đông trong chúng ta sống trong lo âu, bất định hướng trên phương diện tâm linh, thiếu hẳn sự sáng suốt. Bodhicitta (*bồ-đề tâm*) chỉ có thể hiện lên khi nào mình cảm thấy đang cùng lặn hụp với tất cả mọi người khác (*các chúng sinh khác*) trong một hoàn cảnh hỗn loạn chung. Chúng ta không thể nào hé thấy được bodhicitta khi chính mình chưa tách ra khỏi - dù chỉ được một tí xíu - hoàn cảnh hỗn loạn đó. Và chỉ khi ấy thì mình mới bắt đầu hiểu được là con người khổ đau đến mức độ nào (*nếu cứ tiếp tục vật lộn trong thế giới hiện tượng thì chúng ta sẽ chẳng bao giờ trông thấy được và hiểu được bodhicitta / bồ-đề tâm là gì*).

Mối hiểm nguy to lớn nhất là sau khi tạo được cho mình một chút giải thoát, thì mình lại nhìn vào kẻ khác từ trên cao với ít nhiều thương hại. "Các bạn quả thật đáng thương! Có bao giờ các bạn nghe nói đến Phật giáo hay chưa?" Thốt lên câu đó chẳng ích lợi gì. Trước cảnh tượng như vậy chúng ta phải ý thức được là phần đông mọi người [chung quanh chúng ta] cần phải trông thấy một con đường tâm linh để bước theo, về phần chúng ta thì chúng ta mong cầu giúp đỡ họ một cách thiết thực và triệt để hơn, có nghĩa là giúp họ nhận thấy một kích thích tâm linh hay một ý nghĩa nào đó trong cuộc sống của họ. Sự giúp đỡ nào có phải chỉ là một sự ủy lạo tạm thời đâu.

Tennyson (*Alfred Tennyson, 1809-1938, là một thi sĩ nổi tiếng của nước Anh, sống vào giai đoạn phát triển kỹ nghệ thật ào ạt của đế quốc này trong hậu bán thế kỷ XIX, dưới triều đại của nữ hoàng Victoria*) từng gọi lên "một niềm thương cảm không đón đau với một nỗi đau trong lòng " (in painless sympathy with pain / en sympathie indolore avec douleur), đây chính là lòng thương cảm của một người bồ-tát. Người bồ-tát ý thức thật mạnh trước khổ đau của kẻ khác thế nhưng mình thì không hề khổ đau giống như họ. Nếu mình cũng thật sự khổ đau như kẻ khác thì mình cũng sẽ hoàn toàn bất lực như họ: đây chỉ là cách vác thêm một gánh nặng trên vai. Nếu chúng ta gia nhập quá sâu với tư cách cá nhân vào cảnh huống của kẻ khác thì rất có thể đây cũng chỉ là cách cùng khổ đau cái khổ đau của kẻ khác mà thôi (*trong trường hợp đó người bồ-tát sẽ mất hết sáng suốt*). Dù hoàn toàn ý thức được khổ đau của kẻ khác, thế nhưng chúng ta cũng cần phải dựa vào một nền tảng tích cực thật vững chắc hầu bảo toàn được khả năng làm vơi bớt khổ đau của họ, nhưng không để cho khổ đau ấy tràn ngập chính mình.

4- Chiêm nghiệm đức hạnh của các đấng Như Lai

Thành phần thứ tư và cũng là yếu tố sau cùng trong phép luyện tập của Vasubandhu là sự "chiêm nghiệm đức hạnh" (*virtue / các phẩm tính đạo đức*) của các vị Tathagata (*kinh sách Hán ngữ dịch chữ Tathagata là Như Lai, nguyên nghĩa tiếng Phạn và Pali của chữ này là:*

"Chỉ là như thế". Chữ tathagata là một từ gộp chung hai về mang hai ý nghĩa khác nhau: về thứ nhất là tatha-gata/ "[một người] ra đi là như thế", về thứ hai là tatha-agata/ "[một người] đến đây là như thế", cách gộp chung hai về mang hai ý nghĩa tương phản nhau nói lên một sự vượt thoát cả hai thể dạng hay hai hành động đối nghịch là "đi" và "đến". Đức Phật sẽ chẳng đi về đâu cả, và cũng chẳng phải là từ một nơi nào khác đến đây, Ngài "Chỉ là như thế". Đây là cách nói vượt lên trên mọi sự tưởng tượng chẳng hạn như niết bàn, cực lạc, vĩnh hằng, địa ngục, v.v., đồng thời cũng là cách gián tiếp phủ nhận "cái tôi" hay "cái ngã" của mình: không có cái tôi nào đến đây, cũng chẳng có cái tôi nào để mà đi nơi khác. Đức Phật tự xưng hô mình một cách thật tuyệt vời. Trong trường hợp trên đây chữ Tathagata được dùng để chỉ chung tất cả chư Phật).

Dưới một góc nhìn nào đó, mỗi khi thực thi một puja (nghĩ lễ) thì đây cũng là cách giúp chúng ta nói lên sự chiêm ngưỡng của mình đối với chư Phật. Chủ đích sâu xa và chủ yếu của nghĩ lễ là giúp mình nghĩ đến Đức Phật, thế nhưng đây không phải là một sự suy nghĩ lạnh lùng và trí thức, mà là cách giúp cho lý tưởng của người bồ-tát có thể dâng lên và ngập tràn tri thức mình. Trong khi thực thi nghĩ lễ thì Đức Phật cũng sẽ hiện diện trước mặt mình dưới thể dạng rupa (hình-tượng, thân xác) tức là pho tượng trên bàn thờ, hoặc một hình ảnh thật sinh động hiện lên bên trong tâm thức mình nhờ phép quán thấy hay sự tưởng tượng. Puja và các cử chỉ biểu trưng cho sự sùng kính của mình (chẳng hạn như cúng dường lễ vật, vái lạy, tụng niệm, v.v.) sẽ giúp mình cởi mở hơn và cảm nhận dễ dàng hơn lý tưởng của Đức Phật, và đây cũng là cách mà chúng ta chuẩn bị để xuyên thẳng vào cái kích thước tâm linh siêu việt đó, cái bodhicitta của chính Ngài.

Phép quán thấy một vị Phật hay một vị Bồ-tát

Ngoài ra cũng có một phương pháp khác giúp chúng ta chiêm nghiệm về đức hạnh của các bậc Giác ngộ, đây là cách tìm hiểu cuộc đời của các vị ấy, chẳng hạn như của chính Đức Phật Thích-ca hoặc của vị Milarepa (Mật-lặc Nhật-ba) một vị du-già trong Phật giáo Tây Tạng đã đạt được giác ngộ. Ngoài ra chúng ta cũng có thể chiêm ngưỡng các phẩm tính của toàn thể chư Phật bằng phép quán thấy (một phương pháp thiền định giúp mình "trở thành" vị Phật hay vị bồ-tát mà mình quán tưởng) rất phổ biến trong Phật giáo Tây Tạng. Đó là cách làm hiển hiện hình ảnh của một vị Phật hay một vị Bồ-tát như là một khuôn mẫu lý tưởng (archetype) bên trong tâm thức mình. Với phép luyện tập này chúng ta sẽ làm hiện lên trong tâm trí mình một hình ảnh thật sinh động, và sau đó sẽ làm cho hình ảnh ấy càng lúc càng rạng rỡ và rõ rệt hơn, tràn đầy uy lực, và sau cùng thì cảm thấy mình hòa nhập với hình ảnh đó, con tim mình hòa lẫn với con tim của vị Phật hay vị Bồ-tát đó, và con tim đó cũng chính là con tim của sự Giác ngộ. Phép quán thấy đó sẽ giúp mình chiêm nghiệm, hòa nhập và trở thành một với các phẩm tính đạo đức của các vị Tathagata (Như Lai).

Dù không đi sâu vào chi tiết của phương pháp luyện tập về bốn thành phần trên đây, thế nhưng những gì nêu lên thiết nghĩ cũng đủ giúp chúng ta hiểu được phải làm thế nào để bodhicitta có thể hiện lên với mình. Hồi tưởng đến chư Phật sẽ mang lại cho chúng ta sự vững tin là sự Giác ngộ có thể đạt được. Chư Phật đã đạt được Giác ngộ, tại sao chúng ta lại không?

Sự suy nghiệm đó sẽ khơi động quyết tâm làm bùng lên nghị lực bên trong chính mình. Tiếp theo đó và sau khi đã nhận thấy được các khiếm khuyết của sự hiện hữu do điều kiện mà có, tức là bản chất vô thường, bất toại nguyện và phi-hiện-thực tối hậu của sự hiện hữu, thì chúng ta sẽ tự mình tách ra khỏi thế giới. Dòng diễn tiến của sự hiện hữu của mình sẽ có xu hướng luân lưu hướng về thể dạng Phi-điều-kiên (*tức là hướng vào sự Giải thoát*). Và sau đó khi đã nhận thấy sự đau khổ mênh mông của chúng sinh thì lòng từ bi sẽ hiển hiện, hoặc bằng cách tưởng tượng hoặc là sự thật. Chúng ta sẽ không ngót nghĩ đến sự giải thoát cho riêng mình, nhưng đây cũng là một cách giúp đỡ tất cả chúng sinh.

Sau hết, trong khi chiêm nghiệm đức hạnh của chư Phật, tức là các phẩm tính tinh khiết, an bình, trí tuệ và lòng thương cảm của các vị ấy, thì chúng ta cũng sẽ dần dần hòa nhập với các vị ấy, giúp mình tiến đến gần hơn với sự Giác ngộ.

Khi nào bốn thành phần đó (*ngộ lực, sự buông xả, lòng từ bi và sự kiện "trở thành một" với chư Phật*) bắt đầu kết hợp bên trong con tim mình, thì bodhicitta cũng sẽ hiện lên với mình, và mình sẽ đạt được sự giác ngộ của con tim. Đây là cách một vị bồ-tát được sinh ra (*được hình thành*).

Bures-Sur-Yvette, 08.07.20

Chương III

Lời nguyện của người bồ tát

Bài 16 - Lời nguyện của người bồ-tát

Bài 17 - Mười đại nguyện của người bồ-tát

Bài 18 - Đại thừa và Tiểu thừa

Bài 19 - Bốn đại nguyện của người bồ-tát

Bài 20 - Tôi nguyện cầu sẽ giải tỏa được mọi khó khăn cho tất cả chúng sinh

Bài 21- Tôi nguyện cầu sẽ loại trừ được tất cả mọi đam mê

Bài 16

Lời nguyện của người bồ-tát

Trên đây là phương cách hiển hiện của bodhicitta (*bồ-đề tâm / xin xem lại nếu cần các bài 14 và 15, chương II, nói về sự xuất hiện của bodhicitta*). Nếu muốn bước vào con đường của người bồ-tát thì cần phải có một con tim hừng hực niềm ước vọng tất cả chúng sinh đều loại bỏ được mọi khổ đau và đạt được Giác ngộ. Thế nhưng sự hiển hiện đó của bodhicitta (bồ-đề tâm) cũng chỉ là giai đoạn đầu tiên trong số mười giai đoạn gọi là *bhumi* (*bhumi là tiếng Phạn, nguyên nghĩa là "địa giới" / ground. Kinh sách Hán ngữ gọi mười địa giới là "thập địa", mỗi địa giới là một cấp bậc thăng tiến của người bồ-tát*) trên đường Giác ngộ. Con đường đó rất dài, vậy người bồ-tát còn phải làm những gì sau giai đoạn đầu tiên là sự hiển hiện của bodhicitta? Đối với tất cả chúng ta, sự kiện bodhicitta đã hoặc chưa hiện lên với mình là một yếu tố thật quan trọng, bởi vì một khi bodhicitta thật sự hiện lên với một vị bồ-tát thì âm hưởng của nó sẽ tác động và ảnh hưởng sâu đậm đến cung cách hành xử và cả cuộc sống tâm linh của vị ấy, khác hẳn với các vị bồ-tát khác khi bodhicitta chưa hiện lên với họ.

Nên hiểu rằng thể dạng bodhicitta trên đây chỉ là bodhicitta tương đối. Như chúng ta được biết (*xin xem lại các định nghĩa về bodhicitta "tương đối" và "tuyệt đối" trong bài 11, chương II*), bodhicitta tuyệt đối vượt thoát các yếu tố thời gian và không gian và cũng chính là sự Giác ngộ. Vì thế, qua một góc nhìn nào đó thì bodhicitta tuyệt đối mang các kích thước vô tận, vượt khỏi tầm tay của chúng ta. Trái lại, bodhicitta tương đối hiển lộ trong các bối cảnh còn liên hệ với không gian và thời gian, do đó chúng ta có thể cảm nhận được nó. Như chúng ta được biết, bodhicitta tương đối thường được xem như có hai thể dạng khác nhau: thể dạng thứ nhất chính là những lời nguyện ước, thể dạng thứ hai là sự thực hiện những lời nguyện ước đó. Thể dạng thực hiện gồm có sáu *paramita* (*là tiếng Phạn, có nghĩa là sự toàn thiện hay sự hoàn hảo siêu nhiên, tiếng Anh dịch chữ này là transcendental perfection, kinh sách Hán ngữ dịch âm là Ba-la-mật hoặc dịch từ chương là "Đáo-bi-ngạn", có nghĩa là "Sang được bờ bên kia". Mở rộng hơn nữa thì thuật ngữ này có nghĩa là "thực hiện được sự quán thấy sâu xa về bản chất đích thật của mọi hiện tượng giúp người tu tập vượt lên trên sự tàn phá của các xúc cảm bấn loạn do chúng gây ra, và nhờ đó sẽ thoát ra khỏi cảnh giới luân hồi". Bám víu vào các sự hiểu biết sai lầm về thế giới hiện tượng là nguyên nhân sâu xa nhất khiến mình bị lôi cuốn và trói buộc trong thế giới đó*) là sáu phẩm tính hay sáu sự hoàn thiện siêu nhiên, mang lại sự Giác ngộ cho người bồ-tát. Sáu *paramita* là: sự **hào phóng** (*hào hiệp, rộng lượng / generosity*), sự **ngay thẳng** (*cương trực, thẳng thắn, lương thiện / rectitude, probity, droiture*), sự **kiên trì** (*bền chí, nhẫn nhục / patience*), sự **cường lực** (*cương quyết, hăng say / vigor, force*), **thiền định** (*meditation*) và **trí tuệ** (*wisdom*).

Pranidhanna hay lời nguyện ước trịnh trọng

Trước hết chúng ta hãy tìm hiểu xem lời nguyện ước thực hiện bodhicitta tương đối có nghĩa là gì? Và đây cũng là điểm then chốt nhất của Đại thừa trong lãnh vực thực hành. Tiếng Phạn gọi các lời nguyện ước là *pranidhanna*, các ngôn ngữ của chúng ta (*những người Tây phương*) dịch chữ này là sự kiên quyết (resolution), quyết tâm (determination) hay hứa hẹn (promise, affirmation). Har Dayal (*là một chính trị gia người Ấn, 1884-1939, tranh đấu cho tự do, nhân quyền và cách mạng dân tộc*) dịch chữ này là sự "mong cầu chân thật" (sincere wish), thế nhưng cách dịch này vẫn còn quá yếu. Người ta có thể "mong cầu" một điều gì đó, thế nhưng không có nghĩa là bắt buộc mình phải "thực hiện" điều đó, hầu sự mong cầu ấy của mình trở thành sự thật. Người bồ-tát không phải chỉ đơn giản mong cầu tất cả chúng sinh đều đạt được Giác ngộ, mà phải làm tất cả những gì mà mình có thể làm được để biến sự mong cầu ấy trở thành hiện thật. *Pranidhanna* do đó không đơn giản chỉ là một lời ước nguyện thành kính mà còn là một sự hứa hẹn trịnh trọng và nghiêm chỉnh. Lời ước nguyện đó phải được xướng lên một cách công khai trước mặt mọi người và nhất là phải giữ lời, dù gặp bất cứ một khó khăn nào. Người ta có thể xem người bồ-tát thốt lên những lời nguyện ước đó trước toàn thể vũ trụ cùng với sự chứng kiến của tất cả chúng sinh, trong lúc bodhicitta đang hiện lên với mình. Lời nguyện ước trịnh trọng một khi đã được thốt lên thì phải giữ lời. Thật ra đây cũng là đặc tính chủ yếu nhất của bất cứ một lời nguyện ước nào. Nếu cứ nguyện ước dễ rồi không màng đến nữa thì điều đó cho thấy mình chưa sẵn sàng thực hiện những lời nguyện ước ấy của mình. Nguyện ước là một hình thức hứa hẹn nghiêm chỉnh, thế nhưng ngay cả đối với các chuyện hứa hẹn hằng ngày, nhiều người cũng đã thất hứa, chẳng hạn như không đến gặp một người nào đó, vào đúng giờ nào đó, tại một nơi nào đó. Vì thế việc tôn trọng những lời nguyện ước là một điều rất khó. Thực hiện chu đáo những lời mình nói ra, dù đây chỉ là những chuyện nhỏ nhặt, là cách luyện tập giúp mình chuẩn bị trước khi thốt lên những lời hứa hẹn trịnh trọng hơn.

Nếu nghĩ rằng mình sẽ phát nguyện một ước vọng nào đó thì tốt hơn hết trước đó nên thăm dò ý kiến của các bạn đồng tu với mình, bởi vì họ có thể hiểu rõ bản tính mình hơn cả chính mình, họ biết rõ hơn mình về khả năng tôn trọng của mình trước những lời phát nguyện mà mình muốn thốt lên. Dù những lời phát nguyện đó là gì, chẳng hạn như ngưng hút thuốc, tiết dục suốt đời mình, thiền định hai giờ mỗi ngày, v.v., thì trước hết hãy cứ thực hiện thử xem sao. Cách tốt nhất là hãy cứ tuân tự từng chút một, bắt đầu cố gắng giữ lời trong một tháng, sau đó là hai tháng, sáu tháng, một năm, v.v. Xướng lên những lời nguyện ước của mình một cách công khai trước sự chứng kiến của toàn thể Tăng đoàn, hoặc một số bạn bè đồng tu, sẽ tạo thêm sự trịnh trọng và trang nghiêm cho những lời nguyện ước của mình. Những người chứng kiến sẽ tiếp tục [gián tiếp] giúp mình tôn trọng những lời nguyện ước của mình, bởi vì nếu thất hứa thì sự thất vọng của họ sẽ ghép thêm vào sự thất vọng của chính mình (*thất hứa không phải chỉ là một sự thất vọng của riêng mình mà của cả những người chung quanh tin tưởng nơi sự thành thật của mình*).

Có hai thái độ cực đoan: thái độ thứ nhất là phát nguyện các ước vọng của mình một cách hời hợt hoặc quá vội vã, thái độ thứ hai là tìm cách tránh né không thật sự dấn thân. Con đường trung đạo là phải tự áp đặt một số giới luật riêng cho mình (*giúp mình chống lại các khía cạnh yếu kém của bản thân mình*), thế nhưng cũng nên tham khảo ý kiến của các bạn

đồng tu về các giới luật đó. Giới luật tuy kém quan trọng hơn so với những lời nguyện ước, thế nhưng giữ gìn giới luật cũng là cách giúp mình chuẩn bị, trước khi có thể thốt lên những lời phát nguyện.

Là một người Phật giáo, tất nhiên chúng ta phải quyết tâm tuân thủ năm hoặc mười giới luật căn bản nhất, và phải tôn trọng các giới luật đó thật nghiêm chỉnh. Dầu sao chúng ta cũng không nên phát nguyện các ước vọng của mình quá sớm, trước khi nhận thấy mình đã giữ gìn được các giới luật ấy thật nghiêm túc. Tóm lại, chúng ta không được phép phát nguyện các ước vọng của người bồ-tát quá vội vã.

Bản chất của những lời nguyện ước liên hệ mật thiết với bản chất của bodhicitta (bồ-đê-tâm). Dù mang tính cách toàn cầu (*chung cho tất cả mọi người*) thế nhưng bodhicitta hiển lộ từ bên trong mỗi cá thể, trực tiếp tác động đến cá thể ấy, xuyên qua những lời ước nguyện của chính cá thể ấy (*có thể xem lại bài 12 chương II, nói về "Quyết tâm giác ngộ"*). Người ta có thể xem các lời nguyện ước đó như là một sự biểu lộ cụ thể của bodhicitta trong cuộc sống và qua các công trình thực hiện của người bồ-tát.

Kinh sách thường nói đến "ước vọng" của người bồ-tát, thế nhưng thật ra mỗi ước vọng đó thường gồm cả một loạt những lời nguyện ước khác nhau, tất cả là tùy khả năng và những mối quan tâm của mỗi người, dù rằng tất cả đều cùng hướng vào một lý tưởng chung của người bồ-tát. Chúng ta có thể bảo rằng luồng ánh sáng trắng tinh khiết của bodhicitta tương đối tuôn ra từ bodhicitta tuyệt đối (*xin nhắc lại bodhicitta tương đối là bodhicitta mà chúng ta có thể thực hiện được, bodhicitta tuyệt đối là sự Giác ngộ, khó thực hiện hơn*) trở nên rạng ngời xuyên qua hàng trăm, hàng ngàn lăng kính cá nhân, mỗi lăng kính tỏa ra một loạt các màu sắc riêng. Cũng vậy, người ta có thể hình dung bodhicitta như là một nguồn ánh sáng rạng rỡ trong tâm trí và con tim của mỗi vị bồ-tát tạo ra hàng loạt những lời ước nguyện khác nhau tùy theo từng vị (*chẳng hạn như Bồ-tát Quán-thế-âm, Địa Tạng, Dược Sư, Văn Thù..., mỗi vị có những mối quan tâm riêng và những ước nguyện riêng*).

Do đó sự đồng nhất và đa dạng cùng xảy ra đồng loạt (*bodhicitta là ánh sáng chung của tất cả những người bồ-tát, thế nhưng tỏa ra hàng loạt các màu sắc khác nhau xuyên qua các lăng kính "cá nhân" của mỗi vị*). Tất cả các vị bồ-tát cùng chia sẻ một bodhicitta chung, và đó cũng là cội nguồn chung nói lên tính cách nhất thể của họ. Thế nhưng đồng thời mỗi vị biểu lộ bodhicitta đó theo cung cách của mình, xuyên qua những lời ước nguyện của riêng mình. Điều đó không có nghĩa là người bồ-tát, nam hay nữ, tự phát nguyện mình sẽ làm việc này hay việc nọ (*theo sở thích và các nguyện ước của mình*), nhưng cũng không phải là một sự chủ tâm hoàn toàn ý thức của cá nhân mình (*nhằm thực hiện một công việc rõ rệt, cụ thể và nhất định nào đó, mà phải hướng hành động của mình vào lý tưởng chung của người bồ-tát*). Đúng hơn các ước nguyện của người bồ-tát, dưới tác động của bodhicitta, cũng sẽ trở thành tương tự như vô số các tia lửa bắn tung khắp hướng, các tia lửa đó không những phát sinh từ tâm thức và lòng quyết tâm của mình, mà cả toàn thể con người của mình.

Kinh sách Đại thừa thống kê các ước nguyện của người bồ-tát theo từng thể loại khác nhau, một số được gộp chung trong một thể loại gọi là "Đại nguyện".

Chẳng hạn như 48 lời nguyện nổi tiếng của vị Bồ-tát Dharmakara (*Pháp Tạng hay Đàm-ma Ca-lưu, là tiền thân của Đức Phật A-di-đà*), sau đó đã trở thành Vị Phật Amitabha (A-di-đà). Các lời nguyện này được nêu lên trong một bản kinh rất quan trọng là *Sukhavativyuha-Sutra* (Kinh Tịnh-độ, còn gọi là Kinh A-di-đà).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Dưới đây là toàn bộ 48 lời nguyện của người bồ-tát nêu lên trong kinh A-di-đà. Kinh này có hai phiên bản khác nhau: một dài và một ngắn, 48 lời nguyện của người bồ-tát được nêu lên trong bản kinh dài. Có nhiều bản dịch 48 lời nguyện này sang tiếng Anh và tiếng Pháp, bản tiếng Việt dưới đây được dựa vào một số các bản dịch này. Thật ra cũng đã có một số bản dịch tiếng Việt đã được phổ biến rộng rãi, tất cả đều khá tương tự nhau và dường như đều được dựa vào cùng một bản gốc tiếng Hán.

Lời nguyện 1

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính (hay Phật tánh, còn gọi là "Bản thể Phật", là một khái niệm đặc thù của Đại thừa, nêu lên một thể dạng tinh anh, sinh động và sâu kín của tâm thức, giúp một chúng sinh trở thành một vị Phật), thế nhưng nếu các cảnh giới địa ngục, tham dục và súc sinh vẫn còn hiện hữu trong địa giới của tôi, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 2

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân (deva) trong địa giới của tôi sau khi chết còn rơi trở lại các cảnh giới thấp hơn, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 3

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân trong địa giới của tôi chưa trở thành một màu vàng ròng (Đức Phật có thân thể màu vàng ròng), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 4

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân vẫn chưa mang cùng một dáng dấp như nhau, chưa có cùng một vẻ đẹp như nhau, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 5

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân trong địa giới của tôi vẫn không hồi nhớ lại được các tiền kiếp của mình, cùng các sự kiện từng xảy ra qua hàng trăm nghìn koti (kinh sách Hán ngữ dịch âm chữ này là "câu chi", là đơn vị đo lường của người Ấn tương đương với 10 triệu) nayuta ("na-do-tha", là đơn vị thời gian tương đương với một trăm ngàn, một triệu hay mười triệu) kalpa ("kiếp-ba", là một đơn vị thời gian thật dài tương đương với khoảng thời gian hiện hữu của một vũ trụ từ lúc hình thành đến khi tan biến. Tóm lại, cách nói "hàng trăm nghìn koti nayuta kalpa" là để nêu lên một khoảng thời gian vô tận) thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 6

Nếu một ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân trong địa giới của tôi vẫn chưa đạt được con mắt siêu phàm giúp mình trông thấy được hàng trăm nghìn koti nayuta địa giới của chư Phật, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 7

Nếu một ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân trong địa giới của tôi vẫn chưa đạt được một thánh giác siêu phàm giúp mình nghe thấy các lời thuyết giảng của ít nhất một trăm ngàn koti nayuta chư Phật, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 8

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân trong địa giới của tôi vẫn chưa đạt được khả năng biết được sự suy nghĩ của kẻ khác, ít nhất là của các chúng sinh sống trong hàng trăm ngàn koti nayuta địa giới của chư Phật, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 9

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân trong địa giới của tôi vẫn chưa đạt được sức mạnh siêu nhiên giúp mình trong nháy mắt có thể đi đến bất cứ một nơi nào trong số hàng trăm ngàn koti nayuta địa giới của chư Phật, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 10

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân trong địa giới của tôi vẫn còn để cho các tư duy bám víu vào cái tôi (cái "ngã") hiển hiện, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 11

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân vẫn chưa đạt được thể dạng không thoái lui (còn có thể phạm vào các hành động sai lầm và u mê) và chưa chắc chắn sẽ đạt được nirvana (cõi niết bàn), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 12

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu ánh sáng của tôi còn quá yếu ớt chưa đủ chiếu rọi ít nhất hàng trăm ngàn koti nayuta địa giới của chư Phật, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 13

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng kiếp sống của tôi còn quá ngắn, mặc dù đã kéo dài qua hàng trăm nghìn koti nayuta kalpa, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 14

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng con số các vị sravaka ("Thanh văn giác", là những người đạt được giác ngộ nhờ nghe giảng) trong địa giới của tôi còn giới hạn, và nếu tất cả chúng sinh kể cả con số các vị pratyakabuddha ("Duyên giác", là các vị tự mình đạt được giác ngộ) sống trong vũ trụ gồm hàng ngàn triệu thế giới, qua suốt hàng trăm ngàn kalpa, vẫn còn có thể đếm được, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 15

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng con người và thiên nhân vẫn chưa được thụ hưởng một kiếp sống vô tận, trừ trường hợp những ai mong muốn rút ngắn kiếp sống đúng với nguyện vọng của mình lúc ban đầu (đó là trường hợp của các vị bồ-tát chấp nhận cái chết để luân hồi mãi mãi, hầu giúp đỡ chúng sinh), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 16

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng con người và thiên nhân còn nghe nói đến các hành động tội tệ, dù chỉ là một hành động duy nhất xảy ra, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 17

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu vô số chư Phật trong các địa giới mười phương không gian (chúng ta thường phân chia không gian theo tám hướng, thế nhưng đối với Phật giáo không gian còn có thêm hai hướng: một hướng trên đầu và một hướng phía dưới chân), vẫn chưa tán tụng và ngợi khen danh hiệu của tôi, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 18

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu chúng sinh trong các địa giới khắp mười phương không gian, dù thành thực và hân hoan ước mong được tái sinh trong địa giới của tôi, hoàn toàn tin tưởng nơi tôi, và dù đã thốt lên mười lần danh hiệu của tôi, nhưng vẫn chưa được tái sinh vào địa giới của tôi, thì tôi sẽ còn tiếp tục không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi. Tất nhiên là trừ trường hợp những ai vi phạm năm lỗi lầm trọng đại (tức là năm giới cấm: sát sinh, trộm cắp, nói dối, tà dâm, say sưa) và bài bác Dharma (chê bai Đạo Pháp / Giáo huấn của Đức Phật).

Lời nguyện 19

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng chúng sinh trong các địa giới khắp mười phương không gian, dù đã phát động ước vọng đạt được sự Giác ngộ cao nhất, và dù đã thực hiện được các hành động đạo đức, thành thực mong cầu được tái sinh trong địa giới của tôi, nhưng sau khi chết vẫn không trông thấy tôi hiện ra cùng với vô số các hiền nhân tháp tùng, thì khi đó tôi vẫn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 20

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng chúng sinh trong các địa giới khắp mười phương không gian, dù được nghe danh hiệu của tôi, tập trung tất cả sự suy tư vào địa giới của tôi, gây trồng đạo đức và thành thực hồi hướng công đức hướng vào địa giới của tôi, dốc lòng mong cầu được tái sinh vào nơi ấy, nhưng vẫn chưa thực hiện được các nguyện ước đó của mình, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 21

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng con người và thiên nhân chưa đạt được ba mươi hai tướng tốt của một Vĩ nhân (một vị Phật), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 22

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát nơi các địa giới tinh khiết của chư Phật khắp các phương trời khác đến viếng địa giới của tôi, vẫn chưa chắc chắn đạt được thể dạng Phật cao nhất sau khi tái sinh thêm một lần sau cùng, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi. Ngoại trừ những ai mong cầu được tiếp tục giảng dạy và hướng dẫn chúng sinh đúng theo nguyện ước lúc ban đầu của mình. Lý do là vì họ đã khoác lên người chiếc áo giáp đại nguyện, giúp mình gom góp đạo đức, giải thoát tất cả chúng sinh ra khỏi sự sinh và cái chết, viếng thăm các địa giới của chư Phật để hoàn tất việc tu tập của người bồ-tát, cúng dường chư Phật và chư vị Tathagata (Như Lai) trong khắp mười phương không gian, đánh thức được vô số chúng sinh nhiều như cát sông Hằng, đưa họ lên cấp bậc Giác ngộ cao nhất. Các vị bồ-tát ấy vượt lên trên con đường bình dị của các vị bồ-tát khác, thực hiện được tất cả các cấp bậc của người bồ-tát và trau dồi phẩm hạnh của vị Samantabhadra (Bồ-tát Phổ Hiền).

Lời nguyện 23

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát trong địa giới của tôi dù đã nhờ vào sức mạnh siêu nhiên của tôi để dâng lễ vật cúng dường chư Phật, nhưng vẫn chưa thân hành đến được vô số koti nayuta địa giới giới, nhanh chóng như một bữa ăn, đúng như ý mình mong ước, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 24

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát trong địa giới của tôi vẫn chưa tạo được công đức đúng với sự mong ước của mình, bằng cách tôn kính và cúng dường chư Phật với các lễ vật do mình chọn lựa, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 25

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát trong địa giới của tôi vẫn chưa thấu triệt được Dharma (Đạo Pháp của Đức Phật) với một trí tuệ toàn năng, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 26

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng vẫn còn một vị bồ-tát trong địa giới của tôi chưa đạt được thân kim cương của vị trời Vajra Narayana (một vị thần linh có thân mình rắn chắc tương tự như kim cương / vajra), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 27

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng chúng sinh, dù nhờ vào con mắt siêu nhiên nhận biết được tên gọi và đếm được hằng hà sa số các sự hiển lộ vinh quang, rạng ngời, mang các nét tuyệt đẹp không miêu tả hết được, do con người và thiên nhân trong địa giới của tôi tạo ra, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục không nguyện cầu đạt được sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 28

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát trong địa giới của tôi, kể cả các vị tạo được rất ít công đức, vẫn chưa trông thấy được cội bồ-đề muôn màu, với chiều cao bốn triệu yojana (là đơn vị đo chiều dài của Ấn-độ trong các thời kỳ cổ đại, tương đương với khoảng 12-15 km), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 29

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát trong địa giới của tôi vẫn chưa đạt được khả năng hùng biện và trí tuệ giúp mình bảo toàn, tụng niệm và thuyết giảng sutra (kinh điển), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 30

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng khả năng trí tuệ và hùng biện của các vị bồ-tát trong địa giới của tôi vẫn còn hạn hẹp, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 31

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu địa giới của tôi chưa trở nên rạng ngời, ánh sáng chưa chiếu rọi được thật rõ ràng tất cả hằng hà sa số, không đếm hết được, các địa giới của chư Phật, trung thực như hình ảnh phản chiếu từ một tấm gương, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 32

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng vô số các sự hiển lộ trong địa giới của tôi, từ mặt đất đến trời cao, chẳng hạn như các lâu đài, dinh thự, ao hồ, sông ngòi, cây cối tất cả vẫn chưa được tạo ra bởi vô số các kho tàng quý giá, vượt hơn tất cả những gì trong thế giới của thiên nhân và con người, cùng với hàng trăm ngàn loại cây thơm ngát, tỏa hương vào tất cả các thế giới trong khắp mười phương không gian, cổ vũ tất cả các vị bồ-tát khi ngửi được mùi hương đó sẽ sớm kết thúc việc tu tập của mình, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 33

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng chúng sinh nơi vô số địa giới, không thể hình dung hết được, của chư Phật trong khắp mười phương không gian, dù được chiếu rọi bởi ánh sáng của tôi, nhưng vẫn chưa cảm thấy được các niềm an bình và hạnh phúc vượt cao hơn các niềm an bình và hạnh phúc của thiên nhân và con người, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 34

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng chúng sinh nơi vô số địa giới, không thể hình dung hết được, của chư Phật trong khắp mười phương không gian, dù được nghe danh hiệu của tôi nhưng vẫn chưa quán thấy được tức khắc sự tạo tác của các dharma (chữ dharma có hai nghĩa: "Giáo huấn" của Đức Phật và các "hiện tượng" trong thế giới. Trong trường hợp trên đây chữ dharma có nghĩa là các "hiện tượng". Chữ hiện tượng trong Phật giáo mang ý nghĩa rất rộng, có thể là vô hình hay hữu hình, thuộc bên ngoài hay bên trong tâm thức một cá thể, nói chung là bất cứ gì mà tâm thức con người có thể hình dung được. "Quán thấy sự tạo tác của các hiện tượng" có nghĩa là thấu triệt được nguyên lý vận hành của chúng. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ dharma là "pháp" mang chung cả hai ý nghĩa trên đây, và gọi nguyên lý vận hành của mọi hiện tượng / pratityasamuttpada là "lý duyên khởi". Cả hai cách dịch này - chữ "pháp" vừa là giáo lý vừa là "hiện tượng" liên quan đến nguyên lý tương liên / lý duyên khởi / pratityasamuttpada - do đó có thể gây ra lẫn lộn khiến một số người khó nắm vững được nguyên lý vô cùng quan trọng này trong Phật giáo), và cũng chưa đạt được một số các câu dharani ("đà-la-ni", chữ này khá đồng nghĩa với chữ mantra, nói chung là các câu tụng hay các câu thần chú mang tính cách thiêng liêng) sâu xa, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 35

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các phụ nữ nơi vô số địa giới, không hình dung hết được, của chư Phật trong khắp mười phương không gian, dù từng được nghe danh hiệu của tôi, cảm nhận được niềm hân hoan và tin tưởng, ước mong đạt được giác ngộ

và thoát khỏi thân phận nữ giới của mình, nhưng sau khi chết vẫn tái sinh trở lại làm người phụ nữ, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 36

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát nơi vô số địa giới, không hình dung hết được, của chư Phật khắp mười phương không gian, dù đã từng được nghe danh hiệu của tôi, nhưng đến lúc mãn đời vẫn chưa hoàn tất được việc tu tập giúp mình đạt được Phật tính, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 37

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng con người và thiên nhân nơi vô số địa giới, không hình dung hết được, của chư Phật khắp mười phương không gian, dù được nghe danh hiệu của tôi, quỳ mọp xuống đất để tỏ lòng tôn kính và ngưỡng mộ tôi, cảm nhận được niềm hân hoan và lòng tin tưởng nơi tôi, hoàn tất được việc tu tập của người bồ-tát, nhưng vẫn chưa được tất cả thiên nhân và con người trong thế giới kính nể, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 38

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân vẫn chưa tức khắc khoát được các xiêm y đúng với niềm khao khát hiện lên trong tâm thức mình, và nếu các xiêm y tinh xảo đó mà chư Phật hằng tán tụng, không được cắt may cẩn thận và tức khắc cho họ, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 39

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng con người và thiên nhân nơi địa giới của tôi vẫn chưa cảm nhận được niềm vui sướng tràn đầy phúc hạnh, tương tự như một người tu hành đã loại bỏ được mọi dục vọng, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 40

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát nơi địa giới của tôi, dù ước mong trông thấy vô số địa giới đầy vinh quang của chư Phật trong khắp mười phương không gian, nhưng vẫn chưa trông thấy được tất cả các địa giới ấy hiện lên giữa các loại cây cỏ toàn bằng ngọc ngà và châu báu, tương tự như trông thấy gương mặt mình trong một tấm gương thật sáng (trông thấy vô số địa giới của chư Phật rõ như trông thấy gương mặt mình

phản chiếu từ một tấm gương không bụi bặm), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không đạt được sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 41

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát nơi các địa giới khác trong khắp mười phương không gian, dù từng được nghe danh hiệu của tôi vào một lúc nào đó trước khi thành Phật, nhưng các cơ quan giác cảm vẫn còn yếu kém (chưa đạt được các khả năng siêu phàm), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 42

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát nơi các địa giới trong khắp mười phương không gian, dù được nghe danh hiệu của tôi vẫn chưa đạt được thể dạng samadhi (thể dạng tâm thức lắng sâu trong thiền định) còn gọi là sự giải thoát tinh khiết (emancipation/một thể dạng cảm nhận của tâm thức vượt lên trên mọi sự chuyển động của thế giới hiện tượng) và thường trú trong thể dạng đó, không một chút xao lãng, nhưng vẫn không đủ khả năng cúng dường, dù chỉ trong một thoáng, vô số chư Phật, không hình dung hết được, là các Đấng Tôn Kính (Thế Tôn) trong thế giới, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 43

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát tại các nơi khác trong các miền không gian khác (các vũ trụ khác) dù được nghe danh hiệu của tôi, nhưng sau khi chết không được tái sinh trong các gia đình cao quý, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 44

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát tại khắp nơi khác trong các miền không gian khác, dù được nghe danh hiệu của tôi nhưng vẫn không cảm thấy được niềm hân hoan đến độ khiến mình phải nhảy múa, hoàn tất việc tu tập của người bồ-tát và tạo được vô số công đức, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 45

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát tại khắp nơi khác trong các miền không gian khác, vẫn chưa đạt được samadhi còn gọi là sự bình thản rộng lớn (equanimity/sự thanh thản, bình lặng và thăng bằng của tâm thức) và dù an trú trong đó

nhưng vẫn chưa trông thấy được vô số chư vị Tathagata, cho đến khi chính mình thành Phật, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 46

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát nơi địa giới của tôi vẫn không đủ khả năng thuyết giảng thật tự nhiên, đúng với sự mong muốn của mình, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 47

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát tại các nơi khác trong các miền không gian khác, dù được nghe danh hiệu của tôi nhưng vẫn chưa tức khắc đạt được thể dạng không thoái lui (không thể vi phạm trở lại các thái độ và hành động vô minh), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 48

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, các vị bồ-tát tại các nơi khác trong các miền không gian khác, dù được nghe danh hiệu của tôi nhưng vẫn chưa tức khắc đạt được các cấp bậc thứ nhất, thứ hai và thứ ba của sự quán thấy siêu việt về các dharma (các hiện tượng trong thế giới) giúp mình an trú thật vững chắc trong các sự thật do toàn thể chư Phật khám phá, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Điểm nổi bật nhất trong 48 lời nguyện trên đây là một sự mở rộng mang tính cách lý tưởng và cả các nét không tưởng. Sự mở rộng đó hay lý tưởng đó đã đưa Giáo huấn của Đức Phật đến gần hơn với một tôn giáo. Phật giáo được đưa vào Trung quốc trong khi tại nơi này đã có một nền văn minh cao độ và lâu đời. thế nhưng nền văn minh đó chưa có một tín ngưỡng nào đúng nghĩa của nó. Khổng giáo chỉ là một hệ thống đạo đức xã hội, Lão giáo là một hình thức góp nhặt và tổng hợp một số tư tưởng bao quát, khá mơ hồ và thiếu mạch lạc.

Là một đế quốc của chiến tranh và chinh phạt muôn đời, Trung quốc thiếu hẳn chiều sâu của tín ngưỡng. Phật giáo đã tạo ra cho đế quốc này một kích thước mới rộng lớn hơn trong các lãnh vực tư tưởng, xã hội và tâm linh, mở ra một tầm nhìn mới lạ và đạo đức hơn về con người và vũ trụ. Trong vùng đất mới và thuận lợi đó, Phật giáo phát triển rất nhanh. Đức Phật A-di-đà hiện ra tại Trung quốc như là một Vị Sáng lập một tôn giáo mới, đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng của dân tộc Hán, và lấp vào khoảng trống tâm linh trong nền tư tưởng và văn minh Trung quốc. Thật ra trước khi được đưa vào Trung quốc, Giáo huấn của Đức Phật qua các nẻo đường tơ lụa, cũng đã chịu ít nhiều ảnh hưởng từ các tín ngưỡng của vùng Trung

đông, còn gọi là "Tây vực". Phải chăng cội "Tây phương cực lạc" đầy hứa hẹn và Đức Phật A-di-đà với quyền năng "cứu độ" vô song là trong số các ảnh hưởng đó?

Tịnh độ hay Phật giáo A-di-đà được hình thành và phát triển ào ạt tại Trung quốc kể từ thế kỷ thứ III và thứ IV. Bốn mươi tám lời nguyện của người Bồ-tát nêu lên một lý tưởng vượt lên trên hiện thực, tạo ra một chiều sâu tâm linh trong xã hội Trung quốc. Thế nhưng vào thế kỷ thứ VI một đường hướng tu tập mới lại xuất hiện, đó là Thiền học. Một số học giả Tây phương cho rằng Thiền học xuất hiện trễ hơn thế kỷ thứ VI, sớm nhất là vào cuối thế kỷ thứ VII hay đầu thế kỷ thứ VIII, bởi vì nhân vật Bodhidharma / Bồ-đề Đạt-ma được xem là từ Ấn-độ đến Trung quốc vào thế kỷ thứ V hay thứ VI chỉ là một huyền thoại, được tạo dựng với mục đích chính thức hóa một học phái hình thành tại Trung quốc. Một số người Phật giáo trong thế kỷ thứ VII hay thứ VIII có thể đã "hình dung" ra vị tổ Bodhidharma, như là một nhân vật lịch sử "xuất hiện" một trăm năm trước, kèm với vô số các huyền thoại để tìm cách biện minh nguồn gốc Ấn độ của Thiền học Trung quốc.

Trong lãnh vực tư tưởng, văn hóa hay xã hội luôn có những quan điểm tương phản hay đối nghịch nhau, nói chung đó là các xu hướng đa dạng của con người và xã hội. Câu chuyện Bồ-đề Đạt-ma ngồi thiền nhìn vào một bức tường trong suốt 9 năm, không nói một lời nào, nói lên một sự tương phản hoàn toàn đối với 48 lời nguyện năng động và tích cực của vị Bồ-tát Dharmakara. Nếu Tịnh độ nêu lên một lý tưởng không bao giờ thực hiện được, thì Thiền học lại cho rằng "Ngộ" (Satori) là một sự đột khởi mang tính cách trực giác. Sự đối nghịch trên cả hai phương diện thực hành và lý thuyết trên đây là một trong các nét nổi bật nhất của Phật giáo Trung quốc. Nói chung cả hai xu hướng đó không hoàn toàn trung thực với Giáo huấn của Đức Phật trong thung lũng sông Hằng. Con đường "Trung đạo" của Đức Phật chủ trương "không phải là thế này, không phải là thế kia, cũng không phải là cả hai, thế nhưng cũng không phải là không [gồm] cả hai". Bất cứ một sự bám víu nào cũng đều là "cực đoan", dù đấy là 48 lời nguyện của Tịnh độ hay cách ngồi im không suy nghĩ gì cả của Thiền học. Vì thế đi sâu vào Giáo huấn của Đức Phật là một việc rất khó. Do vậy, thiết nghĩ đối với Tịnh độ cũng chỉ nên nhìn vào tinh thần **quyết tâm** của học phái Tịnh độ, có nghĩa là một khi đã bước vào con đường thì phải đi trọn con đường; đối với Thiền học thì phải giữ bản chất **tĩnh lặng** của học phái Thiền học, tức là phải giữ tâm thức thật thẳng bằng và thanh thoát cho đến khi nào trông thấy được con đường và cả các vết chân của chính mình trên con đường đó. Ngoài ra tất cả những gì màu mè và thêm thắt đều là huyền thoại hoặc là các phương tiện thiện xảo.

Nếu Phật giáo của Đức Phật được hình thành và phát triển trong một khung cảnh tín ngưỡng lâu đời, tạo ra bởi Kinh Veda (Vê-đà) và Đạo Bà-la-môn, thì tại Trung quốc Phật giáo A-di-đà và Thiền học được hình thành trong một xã hội thực tế, thiếu hẳn các kích thích thiêng liêng của tín ngưỡng. Dưới vòm trời xa lạ của đế quốc đó, Giáo huấn của Đức Phật cũng đã phải thích ứng với một môi trường mới khác hẳn với môi trường trong khung cảnh thung lũng sông Hằng nhiều thế kỷ trước đó. Chúng ta hãy nêu lên một thí dụ cụ thể, chẳng hạn như lời nguyện 35 trên đây:

"Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các phụ nữ nơi vô số địa giới, không hình dung hết được, của chư Phật trong khắp mười phương không gian, dù từng được nghe danh hiệu của tôi, cảm nhận được niềm hân hoan và tin tưởng, ước mong đạt được giác ngộ và thoát khỏi thân phận nữ giới của mình, nhưng sau khi chết vẫn tái sinh trở lại làm người phụ nữ, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi".

Trong một xã hội Không giáo, người phụ nữ chỉ là giới tính thứ hai. Thân phận của họ được an bài và quy định bởi một mô hình lễ giáo thật khắc nghiệt, áp đặt từ trong gia đình đến ngoài xã hội. Trong một xã hội kỳ thị nữ giới, người phụ nữ chỉ biết ước mơ thoát khỏi thân phận bất hạnh và tối tăm của mình, và được trở thành nam giới. Lời nguyện ước trên đây phản ánh niềm ước mơ đó của người phụ nữ, đồng thời cũng cho thấy ảnh hưởng của Không giáo đối với Phật giáo tại Trung quốc.

Bure-Sur-Yvette, 06.09.20

Bài 17

Mười đại nguyện của người bồ-tát

Kinh *Dasabhumika* (*Dasabhumika-Sutra* là một bản kinh Đại thừa, tiếng Hán là *Thập địa kinh*) nêu lên mười chặng trên đường tu tập của người bồ-tát, tương quan với "mười đại nguyện" như sau:

- 1- được dịp tôn vinh tất cả chư Phật, không sót một vị nào.
- 2- tu tập đúng theo giáo huấn do chư Phật giảng dạy và bảo toàn được giáo huấn ấy.
- 3- được chứng kiến tất cả các thành quả do một vị Phật thực hiện trên địa cầu này.
- 4- phát động được Quyết Tâm Giác ngộ, thực hiện được bốn phận của người bồ-tát, đạt được tất cả các paramita (sự "hoàn thiện siêu nhiên" còn gọi là "ba-la-mật"), tinh khiết hóa được tất cả các giai đoạn trên đường tu tập của mình.
- 5- giúp chúng sinh chín chắn hơn, ít nhất cũng trở thành chúng sinh thuộc bốn cấp bậc cao nhất trong sáu thể dạng hiện hữu (súc sinh, con người, thần linh và thiên nhân, hai cõi thấp nhất là ngạ quỷ và các chúng sinh trong cảnh giới địa ngục), và giúp họ đạt được sự hiểu biết của một vị Phật.
- 6- quán thấy được toàn thể vũ trụ.
- 7- tẩy uế và tinh khiết hóa tất cả các địa giới của chư Phật.
- 8- bước theo con đường rộng lớn của Đại thừa, khơi động được tư duy và mục đích phản ảnh lý tưởng chung của người bồ-tát.
- 9- hoàn tất được các hành động đạo hạnh trên thân xác, ngôn từ và tư duy, mang lại lợi ích cho tất cả chúng sinh.
- 10- đạt được sự Giác ngộ Tối thượng và Hoàn hảo, phát huy được khả năng thuyết giảng Đạo Pháp.

(Trên đây là mười "đại nguyện" của người bồ-tát, thế nhưng trong phần giải thích dưới đây nhà sư Sangharakshita không đi sâu vào tất cả các đại nguyện đó, mà chỉ nêu lên quan điểm của mình về đại nguyện thứ ba như là một thí dụ tiêu biểu giúp chúng ta tự tìm hiểu thêm về các đại nguyện khác)

Chứng kiến các thành quả trong sự nghiệp của một vị Phật trên địa cầu này

Chúng ta không thể phân tích tất cả các đại nguyện trên đây (vì quá dài dòng, công việc này thuộc lãnh vực kinh điển), mà chỉ tìm cách xem phải làm thế nào để có thể tiếp cận với tất cả mười nguyện ước trên đây. Vậy chúng ta hãy phân tích và tìm hiểu đại nguyện thứ ba như là một thí dụ điển hình, đó là đại nguyện mà người bồ-tát mong muốn "được chứng kiến các thành quả do một vị Phật thực hiện trên địa cầu này".

Người ta có thể tự hỏi tại sao lại phải ước nguyện được "chứng kiến các thành quả trong sự nghiệp của một vị Phật trên địa cầu này"? Kinh sách Đại thừa cho biết việc tu tập của người bồ-tát thường phải kéo dài hơn ba *asamkhyeya-kalpa* (*asamkhyeya là tiếng Phạn có nghĩa là "vô số" hay "vô lượng", rất nhiều không thể hình dung được*), *kalpa* ("*kiếp-ba*") có nghĩa là một đơn vị thời gian thật dài vượt khỏi sức tưởng tượng, được xem như tương đương với khoảng thời gian hiện hữu của một thế giới (*một vũ trụ*) từ lúc bắt đầu hình thành cho đến khi biến mất. Trong khoảng thời gian này người bồ-tát sẽ có cơ may tái sinh trùng hợp với kiếp sống của một số các vị Phật và sẽ có dịp tiếp xúc với các vị Phật ấy hoặc bằng cách này hay cách khác, chẳng hạn là đệ tử của các vị ấy. Qua chuỗi dài gồm nhiều lần tái sinh trùng hợp đó, người bồ-tát có thể chứng kiến đầy đủ tất cả các sự kiện xảy ra trong kiếp sống của một vị Phật (*mỗi kiếp tái sinh được chứng kiến một giai đoạn nào đó trong sự nghiệp của một vị Phật, chẳng hạn như với tư cách là một đệ tử, một người thân thuộc hay một người hầu cận... của vị Phật đó*).

Theo kinh sách Phật giáo, kiếp sống của tất cả chư Phật thường diễn tiến theo một khuôn mẫu khá tương tự nhau. Mẹ của một vị Phật luôn qua đời bảy ngày sau khi hạ sinh vị ấy. Các vị Phật luôn đạt được Giác ngộ dưới một cội cây, mỗi vị đều có hai đệ tử chính, v.v. Nếu bạn phát nguyện ước vọng trên đây (*tức là được trông thấy các sự kiện xảy ra trong kiếp sống của một vị Phật*), thì lúc vị Phật ấy được sinh ra bạn cũng có thể là một thiên nhân trông thấy được sự kiện ấy từ một khung trời nào đó. Hoặc bạn cũng có thể là một nhân chứng trước các sự kiện khác xảy ra sau đó, chẳng hạn như với tư cách là người đánh xe, một người giúp việc, hay là một trong năm đệ tử của vị ấy. Dù trong trường hợp nào, sau khi đã phát nguyện ước vọng trên đây, thì bạn sẽ là nhân chứng của mười hai hành động quan trọng (*The Twelve Deeds of a Buddha, khái niệm này khá quan trọng trong Phật giáo Tây Tạng, sẽ được giải thích thêm trong phần ghi chú dưới đây*) trong kiếp sống của một vị Phật.

Ước nguyện trên đây (*được chứng kiến các thành quả trong sự nghiệp của một vị Phật*) có vẻ khó hiểu và vô ích, tuy nhiên chúng ta cũng cứ hãy cố gắng tìm hiểu xem ý nghĩa ẩn chứa bên trong lời ước nguyện đó là gì. Dầu sao cũng không nên quá hấp tấp xem ước nguyện đó như là một hình thức biểu trưng. Thiết nghĩ nên dành thêm thì giờ để suy nghĩ chín chắn hơn, hoặc ít nhất cũng phải tìm cách xem có thể hiểu được ước nguyện đó qua ý nghĩa từ chương của nó hay không. Nên hiểu rằng kinh sách Đại thừa luôn chủ trương phải hiểu ước nguyện đó hoàn toàn qua ý nghĩa từ chương của nó. Nếu hình dung ra một khoảng thời gian kéo dài hàng trăm, hàng ngàn, hàng triệu kiếp sống, trước khi có thể hoàn tất việc tu tập của mình, thì người bồ-tát cũng sẽ có cơ may tái sinh trùng hợp với kiếp sống của một vị Phật. Thế nhưng trên thực tế phần đông trong chúng ta, dường như không mấy ai có đủ can đảm để phát nguyện một ước vọng như thế (*phải chờ đợi quá lâu để có thể biến ước nguyện đó trở thành sự thật. Tuy nhiên dường như cũng có nhiều cách rút ngắn khoảng thời gian này, chẳng hạn tìm dịp nghe Đức Đạt-lai Lạt-ma thuyết giảng, hoặc chỉ cần nhìn vào chân dung của Ngài đồng thời mở rộng tâm thức và cả con tim mình hướng vào Ngài, thì mình cũng có thể sẽ trông thấy ẩn hiện phía sau ánh mắt từ bi và nụ cười nhân hậu của Ngài bóng dáng của một vị Phật đang nhìn vào chúng ta và nở một nụ cười với chúng ta, Vậy nào có cần gì phải trải qua hàng trăm, hàng ngàn hay hàng triệu kiếp sống để có dịp tiếp xúc với một vị Phật*).

đâu. Hơn nữa, nếu nhìn ngược trở lại bên trong chính mình, thì biết đâu mình cũng có thể cảm nhận được từ một nơi thật sâu kín bên trong tâm thức mình có một vị Phật đang hiện ra và mỉm cười với mình?).

Do vậy, tốt hơn chúng ta chỉ nên xem thể loại ước nguyện trên đây biểu trưng cho một khuôn mẫu lý tưởng (archetype) nói lên một khả năng tâm linh mà tất cả chúng ta đều tham gia vào đó, dù chỉ là một phần rất nhỏ. Vì thế trong trường hợp nếu muốn phát nguyện ước vọng trên đây (*được làm nhân chứng cho các hành động của một vị Phật*) thì cũng không nên hiểu theo ý nghĩa từ chương. Cách tốt nhất đối với hầu hết chúng ta là tập cho mình cảm thấy gần gũi hơn với cuộc đời của chính Đức Phật, suy tư về các sự kiện xảy ra trong cuộc đời Ngài, liên quan đến các cấp bậc thăng tiến tâm linh của Ngài, hầu giúp mình cùng sống với các sự kiện đó qua sự tưởng tượng của mình, được đến đâu hay đến đó. càng nhiều càng tốt. Các cấp bậc thăng tiến đó sẽ cùng hòa nhập vào cuộc sống của chính mình (*đây là một hình thức ứng dụng trong phép thiền định quán tưởng của Phật giáo Tây Tạng*).

Cũng vậy, đối với lời nguyện "quán thấy toàn thể vũ trụ" (*đại nguyện thứ 6*) cũng không thể hiểu một cách từ chương được, mà phải cố gắng tối đa tìm hiểu một cách thực tế hơn: có nghĩa là phải nhìn được tất cả mọi thứ với khả năng của mình, mình bạch chùng nào tốt chùng đó.

(Mục đích và nội dung của lời nguyện trên đây cùng với lời khuyên của nhà sư Sangharakshita thật hết sức quan trọng. Thông thường chúng ta chỉ nhìn thấy một khía cạnh nào đó của một sự kiện, và từ đó suy diễn ra đủ mọi thứ, tạo ra cho mình đủ mọi thứ xúc cảm, tách rời mình ra khỏi hiện thực. Chúng ta hãy nêu lên một thí dụ cụ thể, chẳng hạn như "tình yêu" nam nữ, chúng ta có thể trông thấy nó tuyệt đẹp và thật màu nhiệm, mang lại cho mình các xúc cảm luyến ái thật tuyệt vời, thế nhưng có thể chúng ta không trông thấy nó qua một khía cạnh khác căn bản hơn: bóng dáng tuyệt đẹp đó, các xúc cảm luyến ái tuyệt vời đó là những gì phát sinh từ những sự thúc đẩy của bản năng truyền giống, kết hợp với các tác động của nghiệp tồn lưu sâu kín bên trong mỗi cá thể. Hiện thực rất phức tạp, thế nhưng chúng ta thường chỉ nhận thấy một vài sự kiện tách rời ra khỏi hiện thực. Chúng ta hãy nêu thêm một thí dụ khác cụ thể hơn, chẳng hạn một người nào đó tán bộ trong một công viên để tìm một chút thư giãn. Thế nhưng thật ra thì người ấy cũng chỉ tìm cách tránh né hay quên đi trong chốc lát thực tại. Dù đang đi trong khu vườn thế nhưng người ấy có thể chẳng trông thấy gì cả, không nhận thấy có một con chim vút bay khi mình đi ngang một khóm cây, không trông thấy một búp hoa sắp nở trên một cành cây, không nhận ra một cánh hoa héo rơi trên nền cỏ ướt, không trông thấy một con sâu đang gặm một chiếc lá non, không nghe thấy tiếng sột soạt của sỏi đá dưới gót chân mình, không cảm thấy một luồng gió mát đang luồn vào áo... Tóm lại là không cảm nhận được vị trí và sự liên hệ giữa mình và khung cảnh thiên nhiên trong khu vườn, không ý thức được bản chất phù du và sự tương tác giữa mọi hiện tượng đang âm thầm chuyển động chung quanh mình, kể cả vũ trụ đang quay cuồng trong không gian. Người ấy chỉ quan tâm đến các xúc cảm đang dấy lên bên trong tâm trí mình: nào là lo âu, sợ hãi, đau buồn, tiếc nhớ, hy vọng, cầu xin, tính toán... Chúng ta thường không nhìn thấy hiện thực qua tổng thể của nó mà chỉ trông thấy một vài hiện tượng hay sự kiện tách rời ra khỏi hiện

thực, dù các hiện tượng ấy thuộc vào bối cảnh bên ngoài hay bên trong tâm thức mình cũng vậy. Trông thấy được được hiện thực qua tổng thể của nó sẽ mở rộng tâm thức mình, mang lại cho mình một sự thư giãn, an bình và thanh thản hơn. Xin lưu ý là "nhìn thấy" hiện thực qua tổng thể của nó là một sự "cảm nhận" không phải là một cách "phân tích" hay "tìm hiểu" hiện thực bằng lý trí, bởi vì đây chỉ là cách khiến tâm trí mình trở nên rối loạn và hoang mang thêm. Dầu sao các thí dụ trên đây chỉ liên quan đến các sự quán thấy ở các cấp bậc thu hẹp và vẫn còn mang ít nhiều tính cách lý trí, "Quán thấy toàn thể vũ trụ" là một sự trông thấy mang tính cách vừa tổng thể vừa chi tiết, nếu có thể nói như vậy.).

Phải hết sức thận trọng. Đối với nhiều người, ngay cả việc chấp thủ các giới luật sơ đẳng nhất cũng đã là khó, huống chi là việc phát nguyện các ước vọng thật to lớn, sự phát nguyện đó có thể chỉ là cách khiến mình rơi vào tình trạng tơ tưởng những chuyện tâm linh hão huyền, hoặc bị lạc hướng trong các ngõ ngách của sự hoang tưởng, trong khi mình vẫn chưa đủ sức tuân thủ giới luật một cách nghiêm túc (*tu tập là nhìn vào hiện thực một cách tỉnh táo, không phải là chuyện tơ tưởng viễn vông. Những điều ước nguyện là để thực hiện, không phải là những niềm hy vọng. Đạo đức là phương tiện sơ đẳng nhất mang lại cho mình sự sáng suốt, hóa giải phần nào các thúc đẩy bản năng, tạo ra cho mình một tầm nhìn gần hơn với hiện thực.*).

Vậy chúng ta phải nhận định như thế nào về các tầm nhìn vũ trụ của Đại thừa, chẳng hạn như phải cần đến ba kalpa để đi hết được con đường của người bồ-tát? Dầu sao đi nữa tầm nhìn đó cũng mang lại ít nhiều lợi ích, chẳng hạn như góp phần mở rộng khả năng tưởng tượng của mình, tuy nhiên không nên quên một nguyên tắc thật căn bản là không được phép xem lý tưởng vũ trụ của người bồ-tát thuộc vào bất cứ một cá nhân nào cả (*lý tưởng của người bồ-tát dù hiện lên bên trong tâm thức mỗi cá thể, thế nhưng lý tưởng đó là một cái gì thật thiêng liêng, có thể hiểu như là hướng đi của cả Con Đường. Lý tưởng của người bồ-tát không phải là vốn liếng cá nhân của bất cứ một ai cả*). Nếu nghĩ rằng tự mình, cá nhân mình, có thể phát động được thể loại ước nguyện đó, thì đây chỉ là cách cho thấy mình chẳng hiểu gì cả về ý nghĩa đích thật của các ước nguyện đó.

Với vị thế những con người bình dị, chúng ta có thể nghĩ rằng nhờ vào sự kiện tái sinh qua nhiều kiếp sống nối tiếp nhau, chúng ta có thể tạo ra cho mình một sự thăng tiến liên tục trên đường tu tập [cho đến khi đạt được Giác ngộ]. Thế nhưng chúng ta liệu có đủ can đảm để nghĩ rằng việc tu tập của người bồ-tát sẽ phải kéo dài hơn ba kalpa hay không? (*một số người có thể sẽ cảm thấy nhẹ nhõm và phấn khởi hơn khi đọc qua câu "an ủi" trên đây của nhà sư Sangharakshita. Thật vậy thiết nghĩ cũng không cần phải phóng đại quá đáng các lời nguyện để nói lên quyết tâm của người bồ-tát. Tuy nhiên, dưới một góc nhìn khác nếu hiểu được "vũ trụ vô tận cũng có thể chỉ là "một hạt cát trong lòng bàn tay" như một vài vị đại sư đã nói, thì biết đâu ba kalpa cũng có thể chỉ là một chớp mắt mà thôi?*). Nhằm giúp chúng ta có một ý niệm về khoảng thời gian một kalpa, kinh sách thường nêu lên hình ảnh một khối đá có chiều cao và chiều rộng một dặm, và cứ mỗi một trăm năm lại có một người xoa nhẹ khối đá một lần bằng một chiếc khăn lụa dệt tại thị trấn Benares / Ba-la-nại, thì mỗi kalpa sẽ là khoảng

thời gian cần thiết để lau khối đá mòn dần cho đến khi biến mất. Khoảng thời gian đó quả là vô tận.

Trong tập luận *Vòng hoa của sự Giải thoát Trân quý (Ornement of Precious Libération là một tập luận nổi tiếng của Phật giáo Tây Tạng, đã được dịch ra nhiều ngôn ngữ Tây phương)*, vị đại sư Kagyu Gampopa (1079-1153, là đệ tử của vị du-già nổi tiếng Milarepa / Mật-lặc Nhật-ba) có nêu lên ý nghĩa của Bodhisattvabhumi (Địa giới của người bồ-tát) như sau:

"Tôi sẽ cảm thấy vô cùng sung sướng nếu được lưu lại trong cõi địa ngục qua hàng ngàn lần những khoảng thời gian vô tận, dù chỉ là để giúp một chúng sinh duy nhất loại bỏ được khổ đau, kể cả trường hợp phải lưu lại qua những khoảng thời gian lâu dài hơn để có thể xoa dịu những khổ đau to lớn hơn. Đây chính là chiếc áo giáp của sự cố gắng thật can trường của người bồ-tát".

Có bao giờ chúng ta tưởng tượng rằng mình sẽ thực hiện một cách thật sự lời nguyện ước đó hay không? Là con người liệu có ai dám thốt lên lời nguyện đó và tin chắc chắn rằng mình sẽ thực hiện được nó hay không? Chỉ cần tưởng tượng ra các cảnh khổ đau trong địa ngục thì cũng đủ hiểu rằng mình sẽ không sao chịu đựng nổi, dù chỉ là một phần trăm các cảnh khổ đó. Vậy thì với tư cách là những con người đang sống một cách rất thật như chúng ta, thì làm thế nào có thể phát nguyện và tu tập đúng như thế được? Rửa chén bát đôi khi cũng đủ khiến chúng ta khổ sở rồi! Tốt hơn chỉ nên xem những gì nêu lên trong kinh sách về người bồ-tát như là một khuynh hướng tu tập mang các kích thước vũ trụ, hoặc xem đây như là một tiềm năng giúp mình thực hiện sự Giác ngộ, dù phải trải qua những sự thử thách thật gay go.

Trong tập luận *Vòng hoa Trân quý ("Ratnavali", kinh sách Hán ngữ gọi là Bảo hành vương chính luận hay Vòng bảo châu)* Nagarjuna / Long Thụ có nói như sau:

"Người bồ-tát lưu lại thế giới qua những khoảng thời gian vô tận. Vì chúng sinh vô tận, người bồ-tát cũng phải trau dồi vô tận các phẩm tính Giác ngộ, và thực hiện vô tận các hành động đạo đức".

Ngoài ra cũng có một văn bản Đại thừa khác nêu lên người bồ-tát như là hiện thân của một lý tưởng mà chúng ta cần phải noi theo. Thế nhưng lý tưởng đó đối với chúng ta dường như không sao thực hiện được. Người bồ-tát hiện thân của lý tưởng đó dường như không còn là một con người như chúng ta nữa. Người ta có cảm giác người bồ-tát qua cách mô tả đó đã thoát khỏi bản chất cá thể (individuality) của một con người, ít nhất là theo sự hiểu biết thông thường của chúng ta, và đã trở thành một thứ nghị lực tâm linh, phi cá tính và phi thân xác.

Do đó chúng ta có thể cho rằng Đại thừa không hề đòi hỏi chúng ta phải hành xử đúng theo những gì đã được nêu lên một cách từ chương. Chúng ta không phải chỉ biết tưởng tượng rằng mình sẽ phải thực thi vô tận các hành động tốt lành, tìm hiểu tất cả các địa giới của chư Phật, giải thoát vô tận chúng sinh... Thực tế và cụ thể hơn, chúng ta phải hình dung người bồ-

tất như là một biểu tượng nói lên một sức mạnh tâm linh toàn cầu, hiện hữu cùng khắp, mang kích thước vũ trụ, một thứ nghị lực mà đôi khi chúng ta cũng có thể thoáng cảm nhận được [bên trong chính mình]. Chúng ta không thể nào hình dung mình là một người bỏ-tát đích thật được, tuy nhiên chúng ta cũng có thể mở rộng lòng mình hướng vào lý tưởng đó để ước mong trở thành một luồng kinh mạch gia nhập và cùng luân lưu với dòng nghị lực đó, qua bầu không gian của riêng mình. Thiết nghĩ đây là cách thực tế nhất, và cũng có thể là trung thực nhất, giúp mình hình dung ra người bỏ-tát. Chúng ta không nên vượt cao hơn tình trạng hiện tại của mình, nếu không thì khó tránh khỏi rơi vào những chuyện ước mơ thiếu thực tế. Mọi chuyện có thể biến thành một chút gì đó tương tự như một vở tuồng (a little theatrical), điều này đôi khi cũng từng xảy ra tại các nước Viễn-đông theo Đại thừa. Tiểu thừa đơn giản hơn nhiều, gần với thực tế hơn (*nhận định này của nhà sư Sangharakshita quá đáng cho chúng ta suy nghĩ*).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Trong phần giải thích trên đây về đại nguyện thứ ba của người bỏ-tát "được chứng kiến các thành quả của một vị Phật", nhà sư Sangharakshita có nêu lên khái niệm "Mười hai hành động của một vị Phật". (The twelve Deeds of a Bouddha), một khái niệm khá đặc thù và quan trọng trong Phật giáo Tây Tạng và cả Đại thừa, tuy nhiên dường như ít thấy nói đến trong Phật giáo Trung quốc (?). Dưới đây là "Mười hai Hành động trọng đại" của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni:

Hành động thứ nhất: Ngài sinh ra trong khung trời Tusita / Đâu suất để thuyết giảng Dharma / Đạo Pháp cho các thiên nhân tại nơi này. Tuy nhiên hành động này vẫn không được xem là một trong số mười hai hành động trong khái niệm trên đây. Các hành động của một vị Phật thuộc vào khái niệm này là các hành động xảy ra trong thế giới của chúng ta, tức là các hành động mà người bỏ-tát có thể chứng kiến được. Trước khi sinh ra trong thế giới của chúng ta, từ khung trời Tusita Đức Phật đã thực hiện được năm sự quán thấy siêu nhiên như sau:

- trông thấy được một xã hội phân chia đẳng cấp là nước Ấn, nơi mà Ngài sẽ sinh ra.
- trông thấy được người mẹ sẽ cư mang Ngài.
- trông thấy được địa điểm mà mẹ Ngài sẽ hạ sinh Ngài,
- trông thấy được những người dân mà Ngài sẽ cùng sinh sống với họ.
- trông thấy được khung cảnh gia đình hoàng tộc mà Ngài sẽ sinh ra, bởi vì nếu sinh ra trong một gia đình tiện dân thì sẽ khó cho Ngài tạo được uy tín để thuyết giảng.

Sau năm sự quán thấy và chọn lựa đó Ngài rời khỏi khung trời Tusita để hiện ra trong thế giới của chúng ta.

Hành động thứ hai: Ngài bước vào tử cung của mẹ và đồng thời mẹ Ngài nằm mơ thấy có một con voi trắng, vòi quấn một cành hoa sen trắng, chui vào bên hông mình.

Hành động thứ ba: Dù có thể hiện ra trong thế giới này bằng nhiều cách, chẳng hạn như hiện ra giữa trời hay sinh ra từ một đóa hoa sen, thế nhưng Ngài đã chọn từ cung của một người mẹ. Điều đó cho thấy Ngài được sinh ra từ một người mẹ, tương tự như tất cả mọi người khác. Sự kiện đó cũng có nghĩa là tất cả những ai sinh ra từ một người mẹ đều có thể trở thành một đấng Giác ngộ như chính Ngài. Mẹ Ngài hạ sinh Ngài tương tự như tất cả những người mẹ khác, tay nắm chặt một cành cây sala để lấy sức. Điều đó cho thấy Ngài và cả mẹ Ngài đều phải gánh chịu những thứ khổ đau không khác gì những người mẹ khác và những hài nhi khác, mở rộng hơn nữa thì đó cũng là những thứ khổ đau sơ đẳng mà tất cả chúng sinh đều phải gánh chịu.

Hành động thứ 4: Ngay từ lúc bé Ngài đã tỏ ra rất thông minh và uyên bác, thành thạo và khéo léo trong mọi lãnh vực, từ nghệ thuật, ngôn ngữ đến các công việc tay chân.

Hành động thứ 5: Ngài lập gia đình, có con. Điều này tránh cho một số người có thể nghĩ rằng sở dĩ Ngài chọn con đường tu hành là vì không hề biết đến các lạc thú và hạnh phúc thế tục. Qua các bài thuyết giảng sau này, Ngài đã chứng minh cho thấy lạc thú thế tục và hạnh phúc gia đình không những phù du mà còn là nguyên nhân mang lại mọi sự bất toại nguyện.

Hành động thứ 6: Ngài thoát ly gia đình, xa lìa thế tục, tìm một lối thoát cho con người trước cảnh khổ đau của họ trong thế giới này. Từ bỏ cuộc sống sung túc và tiện nghi, kể cả hạnh phúc gia đình, là một hành động vô cùng can đảm, nói lên một quyết tâm sắt đá.

Hành động thứ 7: Ngài tu tập khổ hạnh để mong cầu phát triển tâm linh, và đó cũng là phép tu tập phổ biến thời bấy giờ. Ngài chịu đựng mọi sự khắc khổ trong suốt sáu năm liền cho đến khi kiệt lực, thế nhưng sự cố gắng đó không mang lại một kết quả nào cả. Điều này cho thấy cuộc sống phũ phê và xa hoa trước kia của Ngài chỉ là một hình thức thụ hưởng ích kỷ và vô nghĩa, cuộc sống khổ hạnh mà Ngài vừa trải qua chỉ là để tự đẩy dọa mình một cách nguy hại và vô ích. Bất cứ một hình thức cực đoan nào đều là sai lầm.

Hành động thứ 8: Ngài ngồi xuống dưới một cội cây để suy tư và tìm hiểu thế giới và sự vận hành của nó, và cả những gì dấy lên bên trong tâm thức con người để tìm nguyên nhân tạo ra khổ đau cho con người và trối buộc con người vào thế giới đó.

Hành động thứ 9: Ma vương / Mara cùng bọn lâu la hiện ra quấy phá Ngài. Chúng nhảy múa, hăm dọa và mê hoặc Ngài. Chúng là hiện thân của các sự thúc đẩy bản năng, đó là các sự thèm khát, đam mê, bám víu, tạo ra các thể dạng tâm thần u mê và lầm lẫn, đầy dọa và nô lệ con người trong thế giới hiện tượng. Sau khi khắc phục được đám Ma vương và cả bọn lâu la đó thì một sự hiểu biết siêu phàm, một sự quán thấy siêu việt, một sự tỉnh thức siêu nhiên bùng lên bên trong tâm thức Ngài, biến Ngài trở thành một Đấng Giác ngộ / Bodhi.

Hành động thứ 10: Ngài dẫn đo và suy nghĩ rất nhiều trước khi rút tĩa từ sự Giác ngộ đó của mình bốn sự thật, thiết lập một hệ thống tư tưởng mạch lạc và thực dụng, giúp chúng

ta ý thức được tình trạng u mê và lầm lẫn đó của mình và tự mình thoát ra khỏi tình trạng đó. và đồng thời cũng giúp mình vượt lên trên cả thế giới hiện tượng này.

Hành động thứ 11: Sau khi thiết lập xong một căn bản lý thuyết vững chắc gồm bốn sự thật và một phương pháp luyện tập cụ thể gồm tám yếu tố / Bát chánh đạo, Ngài đi đến thị trấn Varanasi / Ba-la-nại tìm năm người bạn đồng tu trước kia để thuyết giảng cho họ về bốn sự thật đó và cả phương pháp gồm tám yếu tố chủ yếu để thực hiện bốn sự thật ấy. Kinh sách gọi hành động này là "Khởi động bánh xe *Dharma*" (Chuyển Pháp Luân). Từ đó chiếc bánh xe *Dharma* đã tiếp tục quay đều cho đến nay, lưu lại dấu vết trong tâm thức của mỗi người trong chúng ta, và khắp nẻo trên hành tinh này.

Hành động thứ 12: Sau tám mươi năm hiện hữu cùng với chúng ta trên địa cầu này, một hôm Ngài cảm thấy kiệt lực, đành phải nằm xuống đất bên cạnh một con đường mòn trong một khu rừng hoang vắng. Qua hành động đó của chính mình, thêm một lần nữa, Ngài đã chứng minh cho chúng ta thấy bản chất vô thường của sự sống. Thế nhưng kiếp sống tuyệt vời nhưng vô cùng đơn sơ đó của Ngài dường như cũng trải rộng đến vô biên: Ngài sinh ra trong một khu rừng và nằm xuống với thiên nhiên vô tận.

Trên đây là mười hai hành động của một vị Phật, thế nhưng Đức Phật lịch sử qua cuộc sống tuy đơn sơ nhưng phi thường của mình cũng còn để lại thêm cho chúng ta một hình ảnh, một cử chỉ mang thật nhiều ý nghĩa. Trong lúc ngồi thiền trong đêm dưới cội bồ-đề, đến lúc gần sáng và đứng vào lúc mà Ngài đạt được Giác ngộ, thì Ngài đặt bàn tay phải lên đầu gối mình, các ngón tay chạm vào mặt đất. Tiếng Phạn gọi cử chỉ này là *Bhumisparsa-mudra*, *bhumi* có nghĩa là *đất* hay *mặt đất*, *sparsa* là một động từ và có nghĩa là *chạm vào*, *mudra* có nghĩa là *cử chỉ* hay *thủ ấn*. Qua cử chỉ đó Ngài đã mượn địa cầu làm nhân chứng cho sự Giác ngộ của Ngài, thế nhưng dường như cử chỉ đó cũng nói thêm một điều vô cùng quan trọng khác là Ngài sẽ mãi mãi lưu lại nơi này với chúng ta, bên cạnh chúng ta, Ngài "không đi về đâu cả", cũng "chẳng phải từ đâu đến đây", Ngài là con người của địa cầu này, một con người như tất cả chúng ta. Cũng vậy, sự Giác ngộ / Bodhi và cả Niết-bàn / Nirvana đều hiện ra nơi địa cầu này, trên hành tinh này, là sở hữu và gia tài của cả nhân loại.

Trên đây nhà sư Sangharakshita cũng có nêu lên một phương pháp rất nhẹ nhàng và thực dụng, đó là cách hình dung thật sinh động các hành động của một vị Phật và sống thật với các hành động đó qua sự tưởng tượng của mình. Sự hình dung đó, sự tưởng tượng đó sẽ giúp mình hòa nhập vào các hành động của vị Phật ấy và biến các hành động ấy trở thành các hành động của chính mình. Thế nhưng điều đó không có nghĩa là mình sẽ trở thành vị ấy một cách cụ thể mà chỉ là cách giúp mình biến cải thật sâu xa chính mình tạo cho mình một sự hiện hữu thật gần với một vị Phật. Đây là một cách ứng dụng của phép thiền định quán tưởng của Phật giáo Tây Tạng. Tóm lại là không cần phải trải qua hàng triệu và hàng triệu kiếp tái sinh mới được chứng kiến các hành động của một vị Phật.

Ngoài ra khái niệm "Mười hai hành động của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni" trên đây còn cho thấy một sự khác biệt thật căn bản và chủ yếu giữa Tiểu và Đại thừa. Đối với Tiểu thừa,

trước khi đạt được Giác ngộ thì Đức Phật chỉ là hoàng tử Siddharta / Tất-đạt-đa, tương tự như tất cả các vị hoàng tử khác. Trái lại đối với Phật giáo Tây Tạng và Đại thừa nói chung, thì Đức Phật đã là một vị Phật trước khi sinh ra trên hành tinh này.

Bures-Sur-Yvette, 21.09.20

Bài 18

Đại thừa và Tiểu thừa

Đại thừa biểu trưng thật tài tình toàn bộ một quá trình chuyển hóa và lòng sự chuyển hóa đó vào một khung cảnh thật rộng lớn, có thể xem như là cả vũ trụ (*Đại thừa là một quá trình chuyển hóa từ Tiểu thừa qua một sự mở rộng mang các kích thước vũ trụ*). Nagarjuna / Long Thụ trong tập luận Vòng hoa Trân quý (*Vòng bảo châu*) có nói như sau:

"Nhờ vào lòng tin nơi Đại thừa,
Cùng các phương pháp tu tập do Đại thừa chủ trương,
Sự Giác ngộ tối thượng sẽ đạt được,
Cùng với tất cả các sự thích thú"

Tại sao lại có chuyện "tất cả các sự thích thú" (*all the pleasures*) trên các bước đường Đại thừa, trong khi đó đối với con đường Tiểu thừa thì không có gì cả? Một cách vắn tắt, người ta có thể bảo rằng tất cả là nhờ vào lý tưởng của người bồ-tát. Tiểu thừa chú trọng nhiều hơn vào sự buông xả (*abandonment*) và vượt thoát mọi sự thèm khát (*avidity*), v.v. Trên phương diện mục đích, [đối với Tiểu thừa] là sự chấm dứt khổ đau và cũng có nghĩa là sự chấm dứt của các thứ thèm khát. Đối với phần đông chúng ta, tầm nhìn đó [của Tiểu thừa] không tạo được một cảm hứng (*inspiring / một sự thích thú hay hứng khởi*) nào cả, ít nhất là trong giai đoạn khi mới bắt đầu bước vào con đường tu tập (*một người tu tập Tiểu thừa khi mới bắt đầu bước vào con đường sẽ không cảm thấy một sự thu hút nào cả, chỉ khi nào ý thức được khổ đau của mình và bản chất ảo giác của thế giới, thì khi đó mới cảm thấy con đường mà mình đang bước đi thanh thản hơn*). Nói một cách đơn giản, lý tưởng của người bồ-tát [biểu trưng cho Đại thừa] tỏ ra hấp dẫn hơn nhiều (*more inspiring*).

Tất cả tùy thuộc vào sự "quán thấy" (*vision*), tức là lý tưởng. Hãy nêu lên một thí dụ, chẳng hạn như trường hợp đứng ra thiết lập một trung tâm Phật giáo (*xây dựng một ngôi chùa*), nếu trong khi hoạch định, trong tâm thức mình hiện lên hình ảnh tuyệt đẹp của Đức Phật, cùng với một tăng đoàn hài hòa và các gian phòng khang trang và an bình (*tạo ra cho mình một niềm hứng khởi*) thì dù phải sơn phết trần nhà hay phá bỏ một bức tường, chúng ta luôn được khơi động bởi một niềm vui thích trong lòng. Trái lại nếu có một người nào đó bảo chúng ta "hãy phá bỏ bức tường này đi", thì mọi sự sẽ trở nên khác hẳn (*làm việc vì một lý tưởng khác hơn với sự vâng lệnh một người khác*). Nếu những gì mà chúng ta làm được kèm thêm niềm hứng khởi và hướng vào một mục đích tích cực, thì chúng ta sẽ làm với tất cả tâm huyết mình. Công việc đó sẽ mang lại cho mình một sự thích thú sâu xa, ngay từ lúc khởi đầu cho đến khi chấm dứt (*đây là cách giải thích của nhà sư Sangharakshita về câu phát biểu trên đây của Nagarjuna về "tất cả các sự thích thú trên con đường Đại thừa"*). Thật ra đối với một người Tiểu thừa khi đã ý thức được sự khổ đau của chính mình và kẻ khác và bản chất phù du của thế giới, thì một sự quyết tâm cũng sẽ bùng lên trong tâm thức mình, giúp mình bước theo

con đường Tiểu thừa hăng say và phấn khởi hơn. Con đường Đại thừa thênh thang hơn, thế nhưng mức đến đôi khi dường như cũng xa vời hơn chăng?).

Chúng ta phải tạo được một sự cân bằng [trong việc tu tập] giữa lý tưởng và thực tế. Giải pháp tốt nhất là tu tập cả hai: Tiểu thừa là việc tu tập hằng ngày, Đại thừa hướng chúng ta vào lý tưởng. Lý tưởng đó vượt thoát các yếu tố thời gian và cả không gian, hoàn toàn độc lập với các cố gắng nho nhỏ [trong từng ngày] của cá nhân mình.

Tất cả những gì mà chúng ta bắt buộc phải cần đến là tạo ra cho mình một sự tin tưởng là các giá trị tâm linh (*các kết quả tu tập của mình*) sẽ được tồn lưu lâu dài, phía sau cái chết của mình. Khi nào tạo được sự tin tưởng đó, có nghĩa là nếu mình quyết tâm tu tập *Dharma / Đạo Pháp* ngay trong lúc này và tại nơi này, thì nhất định tương lai tất sẽ hướng dẫn mình tái sinh vào một thời điểm [thích nghi] nào đó, tại một nơi [thuận lợi] nào đó, dưới thể dạng một người bồ-tát nơi một vũ trụ nào đó, có thể là rất xa xôi. Thiết nghĩ chúng ta không nên xem Phật tính (*Bản thể của Phật / buddhatva / buddhabhava / Buddhahood, tức là tiềm năng giúp người tu tập trở thành một vị Phật*) như là nguồn cảm hứng (*chủ đích tu tập*) của mình. Chúng ta không nhất thiết phải hiểu kinh sách Đại thừa một cách từ chương, các kinh sách ấy chỉ là cách tạo ra cho mình một sự cảm nhận tràn đầy hứng khởi, hướng mình vào một thế giới khuôn mẫu (an archetypal world), nhưng không phải là một biểu đồ (diagram, schema) chi tiết quy định việc tu tập của một người Phật giáo. Chúng ta phải rút tĩa từ cái sơ đồ đó trong kinh điển Pali một sức mạnh to lớn hơn nhiều (*có nghĩa là người Đại thừa đã thoả vào sơ đồ tu tập căn bản của Tiểu thừa một sức sống thật mạnh với thật nhiều hứng khởi và nhiệt tình*).

Với tư cách một cá thể con người, chúng ta không thể giữ riêng cho mình (*appropriate, sở hữu, chiếm giữ*) các thuộc tính, các phẩm chất kể cả các ước nguyện của người bồ-tát, có nghĩa là bạn và tôi cả hai sẽ trở thành các vị bồ-tát mang kích thước vũ trụ (*tu tập Đại thừa không phải là để trở thành những con người siêu phàm, qua hình ảnh các vị bồ tát mô tả trong kinh sách*). Thật ra chỉ có một vị bồ-tát duy nhất (*dưới hình thức một khuôn mẫu lý tưởng*) - nếu có thể nói như vậy - một vị độc nhất đứng ra hành động, mỗi người trong chúng ta (*tu tập theo Đại thừa*) chỉ có thể làm những gì mà mình làm được để góp phần vào công trình đó. Điều này cũng tương tự như Samboghakaya (*Thụ dụng thân*) là vị Phật khuôn mẫu (an archetypal buddha) đại diện cho lý tưởng Giác ngộ, vượt khỏi bối cảnh lịch sử. Cũng vậy, người bồ-tát không đại diện cho một cá thể con người đích thật nào cả, mà chỉ là tinh thần Giác ngộ, biểu trưng cho một sự dần thân vào thế giới, và tinh thần Giác ngộ đó được nhân cách hóa qua bóng dáng của một người bồ-tát.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Sự khác biệt giữa Tiểu và Đại thừa là một vấn đề to lớn, các công trình nghiên cứu và khảo luận của nhiều đại sư và học giả uyên bác đã đưa đến một số sách và tư liệu thật phong phú và đồ sộ, thế nhưng hầu hết dường như đều dựa vào các sự kiện lịch sử, cùng các khía

cạnh tương đồng và khác biệt trong các lãnh vực lý thuyết và thực hành của hai xu hướng tu tập này. Nhà sư Sangharakshita, qua những dòng ngắn gọn trên đây, đã nêu lên một cách tiếp cận cụ thể, nhưng cũng vô cùng độc đáo về vấn đề này. Tiểu thừa biểu trưng cho một nền tảng giáo lý tinh khiết, trong sáng, chính xác và thiết thực, Đại thừa bùng lên từ nền tảng đó qua một sự mở rộng, đa dạng, phong phú, mang các kích thích toàn cầu và vũ trụ.

Tuy nhiên, thật hết sức quan trọng là phải hiểu rằng sự mở rộng đó của Đại thừa không phải là một sự ly giáo (schism), một hình thức chia rẽ. Qua một góc nhìn nào đó chúng ta có thể xem Tiểu thừa như một tấm ảnh, chụp một phong cảnh tuyệt đẹp và sáng sủa, và Đại thừa là một bức họa cùng một phong cảnh đó, nhưng được tô điểm thêm với nhiều màu rực rỡ, cùng một số chi tiết và đường nét lý tưởng hơn.

Bures-Sur-Yvette, 25.09.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 19

Bốn đại nguyện của người bồ-tát

Bốn nguyện ước quan trọng nhất và cũng được xem là "Bốn đại nguyện" chủ yếu của người bồ-tát sẽ được nêu lên dưới đây, bốn đại nguyện này thường được những người Phật giáo tại các nước Viễn-đông mang ra tụng niệm hằng ngày:

Tôi cầu mong sẽ giải tỏa được mọi khó khăn cho tất cả chúng sinh.

Tôi cầu mong loại trừ được mọi thứ đam mê.

Tôi cầu mong khắc phục được tất cả mọi hiện tượng (dharma / pháp).

Tôi cầu mong hướng dẫn tất cả chúng sinh phát huy được Phật tính (xin nhắc lại, Phật tính hay Phật tánh là tiềm năng sâu kín nơi mỗi chúng sinh giúp mình trở thành một vị Phật).

Bốn đại nguyện trên đây được nêu lên trong rất nhiều bài kinh Đại thừa, dường như điều này là một cách nhắc nhở những ai bước theo con đường Đại thừa nên chọn cho mình cách tu tập này. Thật vậy, dưới một góc nhìn nào đó, các lời nguyện ước trên đây nói lên những gì chủ yếu nhất đối với lý tưởng của người bồ-tát, tất nhiên là với điều kiện người tu tập phải tôn trọng lý tưởng đó một cách nghiêm chỉnh và mang ra luyện tập. Hơn thế nữa, người ta cũng có thể xem bốn nguyện ước trên đây không những phản ánh lý tưởng của người bồ-tát, mà còn biểu trưng cho cốt lõi của cả Phật giáo nói chung. Bốn lời nguyện đó nêu lên ý niệm về những gì mà những người tu tập Phật giáo phải thường xuyên luyện tập (thế nhưng chúng ta lại thường cầu an cho mình và cầu siêu cho những người thân quá cố, cách tu tập đó không những trái ngược lại với bốn đại nguyện trên đây mà cả chủ đích của Đại thừa).

Những lời nguyện ước đó tuy mang tính cách cực đoan (giúp đỡ tất cả chúng sinh, hoàn toàn tất cả, cho đến chúng sinh cuối cùng) thế nhưng không được phép xem thường. Khi đã thốt lên: "Tôi cầu mong sẽ giải thoát được tất cả chúng sinh", thì tất cả chúng sinh ở đây phải thật sự là tất cả (không loại trừ một chúng sinh nào). Dầu sao cũng không nên đưa các lời nguyện này vào các puja (nghi lễ) để thường xuyên tụng niệm như một thói quen. Tầm nhìn vũ trụ của Đại thừa hoàn toàn chính đáng (giải thoát "tất cả" chúng sinh), vì thế không nên mang ra tụng niệm một cách hời hợt được. Xướng lên những lời nguyện ấy như là một phép luyện tập riêng tư của mình, thì đây sẽ là cách tạo ra sự trịnh trọng, nói lên lòng thiết tha của mình. Trái lại nếu cùng xướng lên những lời nguyện đó với toàn thể một đám đông trong một gian phòng thiền, thì ý nghĩa của lời nguyện phải giúp đỡ tất cả chúng sinh, sẽ không còn giữ được sức mạnh của nó (lời nguyện không mang tính cách tập thể, cũng không phải là một lời kêu gọi tập thể, mà là một sự ý thức về bổn phận của chính mình của cá nhân mình).

Bốn đại nguyện phản ánh niềm ước vọng tâm linh của thật nhiều người, thế nhưng không có nghĩa là phải chấp hành đúng như vậy mà phải xem đó là những lời nguyện của riêng mình. Kinh sách khẳng định thật rõ ràng là người bồ-tát hoàn toàn tự do quy định các

nguyện vọng riêng cho cá nhân mình (*thích hợp với bản tính, khả năng và những sự mong mỏi của mình*). Điều chủ yếu là không được phép chọn các nguyện ước hẹp hòi và nhất thời, các nguyện ước đó phải mang một mục đích tối thượng, bao trùm tất cả. Khía cạnh đặc biệt nhất trong tất cả các lời nguyện ước của người Bồ-tát là tính cách toàn cầu. Lòng vị tha đối với cuộc đời tu tập của người Bồ-tát không có một giới hạn nào cả. Khi đã ý thức được vai trò quan trọng của lòng vị tha trong việc tu tập, thì chúng ta cũng sẽ hiểu rằng không thể nào áp đặt một giới hạn nào cả cho lòng vị tha đó. Chúng ta không thể thốt lên: "Đây là tất cả những gì mà tôi có thể làm được cho kẻ khác, tôi không thể làm hơn như thế được". Ngay trong lúc này, rất có thể là chúng ta chưa làm được gì nhiều, tuy nhiên trên nguyên tắc chúng ta không được phép quy định một giới hạn nào cả cho những gì mà sự dẫn thân của chúng ta đòi hỏi chúng ta phải làm vì kẻ khác, trong lúc mà mình vẫn chưa bắt tay vào việc.

Khi thốt lên lời nguyện thứ nhất trên đây đúng theo kinh sách: "*Tôi nguyện cầu sẽ cứu độ tất cả chúng sinh*", thì câu đó cũng có nghĩa là "*Khi nào cảnh huống xảy ra và khi nào tôi đã chuẩn bị xong thì tôi sẽ sẵn sàng hành động vì tất cả các chúng sinh khác, nhưng tôi sẽ không đặt ra một giới hạn nào cho các hành động đó của tôi*". Dầu sao chúng ta cũng không thể biết trước được các ước vọng ấy của mình sẽ đưa mình đến đâu, và cũng không thể biết được rồi đây mình sẽ phải làm những gì. Chúng ta chỉ biết là mình đang hướng vào một sự mở rộng tối đa nhằm giúp đỡ chúng sinh nhiều chừng nào tốt chừng đó. Nếu việc loại bỏ cái tôi (cái ngã) không được phép dừng lại ở một cấp bậc nào đó, thì việc giúp đỡ chúng sinh cũng vậy, cũng sẽ không có một giới hạn nào. Chúng ta không thể hình dung được việc loại bỏ cái tôi (cái ngã) lại có thể dừng lại ở một cấp bậc nhất định nào đó (*không thể loại bỏ cái ngã hơn như thế được nữa*), cũng vậy những gì mình sẵn sàng thực hiện cho chúng sinh không có một tầm mức nào cả. Một khi đã dẫn thân vào con đường tâm linh, thì trước mặt mình sẽ không còn hiện ra một ranh giới nào, một đối tượng nào hay một chủ đích nào nữa cả. Đây chính là ý nghĩa đích thật ẩn chứa trong lời nguyện của người Bồ-tát: vượt thoát tất cả mọi ranh giới.

Trong một tập luận của Đại thừa mang tựa "*Sự toàn thiện Trí Tuệ*" với phiên bản 8000 câu (*Prajnaparamita-sutra, còn gọi là Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm kinh, là một bản kinh quan trọng nhất của Đại thừa, gồm nhiều phiên bản, từ rất ngắn với vài mươi câu dùng để tụng, cho đến thật dài gồm 10000, 18000, 25000 và 100000 câu*), từng nhấn mạnh đến vấn đề phải làm thế nào để nhận biết được một người Bồ-tát đích thật. Một trong các cách nhận biết đó là mỗi khi nêu lên với người Bồ-tát câu hỏi nirvana / niết-bàn là gì, thì tức khắc vì ấy sẽ trả lời đây là lòng từ bi. Qua một góc nhìn mở rộng hơn, nếu có ai hỏi mình về việc tu tập của mình là gì, và nếu mình trả lời là để phát triển tâm linh của mình, nhưng tuyệt nhiên không đá động gì đến lòng vị tha, thì đây có nghĩa là mình chưa thật sự bước vào con đường tu tập tâm linh. Chúng ta không nên chỉ biết khám phá con đường đó cho riêng cá nhân mình. Việc tu tập của mình liên hệ và tương tác với các kẻ khác, tạo ra một trách nhiệm chung. Nói một cách khác là chúng ta phải ý thức được là lòng từ bi và trí tuệ phải luôn đi đôi với nhau (*trí tuệ giúp mang lại cho mình sự thăng tiến tâm linh, từ bi là phương tiện phát huy cái trí tuệ đó. Cả hai - trí tuệ và từ bi - cùng mở đường cho chúng ta bước vào thế giới. Sự Giác ngộ tối thượng chỉ có thể đạt được từ bên trong thế giới*).

Quả đáng tiếc, qua một số cảnh huống lịch sử, sự dần thân mang nặng lòng vị tha của Đại thừa thay vì được hiểu như là một cách diễn đạt mới hơn về con đường nguyên thủy [của Đức Phật], thì lại được xem như là một con đường khác hẳn (*nhà sư Sangharakshita nêu lên "các cảnh huống lịch sử" phải chăng là có ý nói đến tình trạng bảo thủ của Phật giáo Theravada trên đảo Tích-lan, và Đại thừa là một con đường mới lạ tách ra khỏi Giáo huấn nguyên thủy của Đức Phật?* Nhà sư Sangharakshita hoàn toàn không tán đồng các quan điểm này và cho rằng Đại thừa là một hình thức mở rộng, trực tiếp bùng lên từ Giáo huấn nguyên thủy của Đức Phật).

Tuy nhiên, dù là một người bỏ-tát hay một người còn đang ước vọng trở thành một người bỏ-tát, thì cả hai phải chăng đều cần đến những lời phát nguyện trên đây giúp mình hội đủ sức mạnh thực hiện trọn vẹn con đường hướng vào sự toàn thiện (*ba-la-mật*)? Trong trường hợp bodhicitta (bồ-đề tâm) chưa thật sự hiện lên với mình như là một sự cảm nhận (*an experience*), tương tự như sự quán thấy xuyên thấu và siêu việt (*vipassana / transcendent insight*. Theo Phật giáo Theravada thì vipassana là sự quán thấy bản chất vô thường và khổ đau của thế giới, theo Đại thừa là sự quán thấy sự "trống không" / "tánh không" / *sunyata* và "bản chất đích thật của hiện thực" hay *dharmata*), thì chúng ta vẫn còn phải cần đến những lời phát nguyện hỗ trợ cho mình (*giúp mình duy trì và giữ vững quyết tâm của mình*). Khi nào bodhicitta thật sự hiện ra với mình thì khi đó những lời phát nguyện sẽ không còn là một phương tiện hỗ trợ nữa mà trở thành một sự cảm nhận (*an experience, tức là một cái gì đó mà mình cảm nhận được nó một cách tự nhiên, rất thật và cụ thể nơi con người của mình*).

Theo truyền thống, khi người bỏ-tát phát nguyện ước vọng của mình tạo được cho mình sự hiển hiện của bodhicitta, thì Đức Phật trước kết quả đó của người bỏ-tát, sẽ báo trước với người này là sau cùng sẽ đạt được Giác ngộ. Nếu không chấp nhận (*tin vào*) sự kiện đó đúng là như vậy (*đúng với lời tiên đoán của Đức Phật là người bỏ-tát sẽ đạt được sự Giác ngộ vào một lúc nào đó*) thì người ta cũng có thể xem sự kiện đó, lời tiên đoán đó, tương tự như tiếng vang vọng lại từ tổng thể của vũ trụ nhằm hồi đáp lời nguyện ước của người bỏ-tát. Lời nguyện của người bỏ-tát hướng thẳng vào vũ trụ và vũ trụ cũng sẽ tạo ra một sự phản hồi trước các tác động tạo ra bởi lời nguyện đó. Nếu vũ trụ đó là một vũ trụ của đạo đức và tâm linh, thì cũng sẽ có một chút "tri thức" phát sinh (*một chút giác ngộ hiện ra với người bỏ-tát*).

Lời nguyện của người bỏ-tát mang tính cách công khai, do đó cũng là thành phần hiển nhiên của hiện thực, điều đó đương nhiên sẽ tạo ra một sự phản hồi (*quy luật nguyên nhân - hậu quả*). Dưới một góc nhìn nào đó, sự tiên đoán trên đây cũng chỉ là một cách nói lên một sự kiện hiển nhiên nằm bên trong sự vận hành chung của tổng thể vũ trụ, nhằm bảo đảm cho lời nguyện ước đó [của người bỏ-tát sẽ trở thành sự thật]. Đó là một thể loại vũ trụ mà nơi đó lời nguyện ước có thể thực hiện được, và cũng có thể xem điều đó như là một sự tất nhiên một khi lời nguyện ước đã được thốt lên, Đức Phật chỉ nêu lên sự kiện đó mà thôi. Thế nhưng cũng nên hiểu rằng sự tiên đoán đó [của Đức Phật] không có nghĩa là người bỏ-tát sẽ chắc chắn đạt được Giác ngộ, và bắt đầu từ thời điểm đó người bỏ tát sẽ không còn tự do nữa (*không chủ động và hoàn tất được sự thực hiện lời nguyện ước của mình là mãi mãi không*

chấp nhận sự Giác ngộ để có thể giúp đỡ tất cả, hoàn toàn tất cả chúng sinh). Đức Phật với một sự quán thấy vượt khỏi yếu tố thời gian, có thể trông thấy khi nào người bò-tát sẽ đạt được Giác ngộ, thế nhưng chính người bò-tát, với một sự nhận thức còn lệ thuộc vào các kích thước thời gian, sẽ còn phải tiếp tục thật sự ra sức thực hiện mục đích đó [một cách cụ thể].

Bures-Sur-Yvette, 02.10.20

Bài 20

Tôi cầu mong giải tỏa được mọi khó khăn cho tất cả chúng sinh

Đại nguyện thứ nhất trong số bốn đại nguyện là *"tôi cầu mong giải tỏa được mọi khó khăn cho tất cả chúng sinh"*, dù đại nguyện đó có siêu việt đến đâu đi nữa thì cũng phải bắt đầu từ một khởi điểm mang tính cách thực dụng *(có nghĩa là giúp đỡ kẻ khác một cách trực tiếp và cụ thể trước các khó khăn cấp bách và thường nhật của họ. Chữ "khó khăn" nêu lên trong đại nguyện thứ nhất trên đây là những thứ khổ đau và vướng mắc thường tình trong cuộc sống thế tục: đói nghèo, ốm đau, tù tội, ức hiếp, bất công, chiến tranh, hận thù, tuyệt vọng, kể cả các ước mơ và hy vọng hão huyền)*. Thật vậy, trước hết nên bắt đầu bằng các sự giúp đỡ thiết thực. Tất cả mọi người đều có thể giúp đỡ kẻ khác một cách cụ thể và thực tế. Sở dĩ chúng ta không đủ sức nghĩ đến kẻ khác cũng là vì chúng ta không nhận thấy được các khó khăn do hoàn cảnh tạo ra cho họ. Chúng ta thường nghĩ quá nhiều đến quyền lợi và sở thích của cá nhân mình, nhưng không hề trông thấy các nhu cầu và xúc cảm của kẻ khác. Chúng ta phải biết nghĩ đến kẻ khác, phải vận dụng trí tưởng tượng của mình để tự đặt mình vào hoàn cảnh của họ.

Truyền thống và thói quen lâu đời cũng có thể là nguyên nhân tạo ra tình trạng thiên cận chỉ biết nghĩ đến bản thân mình, các sở hữu của mình, quyền lợi của mình, khiến mình quên mất các cách cư xử tử tế sơ đẳng nhất của con người. Do vậy, trước hết chúng ta phải tạm gác sang một bên bốn phạm khai mở tâm linh cho kẻ khác *(việc khẩn cấp là làm nhẹ bớt những thứ khổ đau cụ thể đang hành hạ họ)*. Đồng thời cũng không nên nghĩ rằng mình phải thực thi một hành động thật oai hùng nào đó, dù cho hoàn cảnh chung quanh đôi khi cũng đòi hỏi mình phải thực hiện một hành động đại loại như thế. Chúng ta hãy cứ bắt đầu với các sự quan tâm nhỏ nhỏ trong cuộc sống. Trong lúc đang nấu cơm chẳng hạn, cũng không được phép quên là mình còn mượn một quyền sách chưa trả, hoặc phải ý thức là không nên đóng sập một cánh cửa quá mạnh, những điều nhỏ nhặt đó cũng có thể khiến cuộc sống của kẻ khác nặng nề thêm. Thói thường chúng ta chỉ quan tâm đến những gì mình muốn, nhưng không nghĩ đến những gì mà kẻ khác có thể làm được cho mình. Tuy nhiên cũng phải dè dặt, không nên quá bắt chước một người bồ-tát khiến mình phải cố gắng tìm đủ mọi cách để tạo ra dịp giúp đỡ kẻ khác, tương tự như một hướng đạo sinh *(giúp những việc mà người khác không cần)*. Giúp đỡ kẻ khác không có nghĩa là trực tiếp xen vào chuyện của họ *(dừng lại, lùi bước hay tránh sang một bên để nhường một chút không gian cho kẻ khác trong cuộc sống của họ, cũng là một hình thức giúp đỡ kín đáo và hữu hiệu)*. Chúng ta thường nghĩ rằng phải giúp đỡ kẻ khác thật nhiều, phải phát động metta *(lòng từ tâm)* để nghĩ đến họ một cách tích cực, thế nhưng đôi khi chỉ cần đơn giản biến nội tâm mình trở nên tích cực và hứng khởi hơn, sống thật với sự tu tập của mình cũng là cách tự tạo ra cho mình các cơ hội giúp đỡ kẻ khác, nhưng chính mình không hề hay biết về sự giúp đỡ đó *(đạo đức, thanh tâm, chú tâm, nhìn vào sự tu tập trên thân xác và trong tâm thức mình, sẽ tạo ra một bầu không khí êm ả, an bình và thân thiện tỏa rộng chung quanh mình, đây là một cách giúp đỡ gián tiếp, kín đáo và sâu xa những người chung quanh mình hoặc đồng hành với mình trong cuộc sống. Sự giúp đỡ đó rất thật,*

thế nhưng thường thì mình không nhận thấy được các tác động kín đáo của nó. Sống thật với việc tu tập của mình sẽ tự nhiên tạo ra cho mình những cử chỉ thân thiện, những lời chân tình..., đây là những dịp giúp đỡ kẻ khác mà chính mình không hay biết. Trái lại những sự giận dữ, nóng nảy, hung hăng, ích kỷ nhỏ nhặt, sẽ tạo ra một bầu không khí căng thẳng và nặng nề chung quanh mình, tác động gây ra bởi bầu không khí căng thẳng đó đôi khi rất lộ liễu và dễ nhận thấy hơn).

Thế nhưng nếu cứ loay hoay với các nhu cầu nhỏ nhặt thì sẽ rất khó cho chúng ta tu tập dù chỉ là những gì sơ đẳng nhất. Gần như chắc chắn thiền định là một phương pháp tu tập hữu hiệu có thể mang lại nhiều lợi ích cho mọi người, tất nhiên là với điều kiện là họ thực sự muốn học và chúng ta có đủ khả năng để chỉ dạy họ.

(Trên đây nhà sư Sangharakshita khuyên người tu tập hãy bắt đầu bằng những sự trợ giúp cụ thể và thiết thực và cách xử sự tử tế với kẻ khác. Thật ra thì đây cũng là những gì mà tất cả các tín ngưỡng đều chủ trương, chỉ ít hay nhiều mà thôi. Thế nhưng qua những dòng chữ trên đây, nhà sư Sangharakshita đã mở ra cho người tu tập một tầm nhìn, một hướng đi xa hơn và sâu rộng hơn: đó là phép thiền định của Phật giáo, một phương pháp luyện tập chính xác, cụ thể, thiết thực và minh bạch, nhằm biến cải con tim mình và khai mở tâm trí mình. Thế nhưng nhà sư Sangharakshita cũng còn lưu ý thêm một điều nữa là người tu tập có thật sự muốn học cách luyện tập đó hay không và người bỏ-tát có đủ khả năng để chỉ dạy cho họ hay không)

Tuy nhiên đối với bất cứ ai khi đã phát nguyện thật nghiêm chỉnh ước vọng của người bỏ-tát thì không phải chỉ biết giúp đỡ kẻ khác trong các việc nhỏ nhặt hằng ngày, mà phải sẵn sàng đi xa hơn thế, phải tập chịu đựng những sự thách đố to lớn hơn. Đây cũng là những gì mà khái niệm *Bodhisattvabhumi* (*Mười địa giới của người bỏ-tát, còn gọi là Thập địa*) nêu lên qua hình ảnh một người bỏ-tát khoác lên vai mình "chiếc áo giáp của sự quyết tâm thật can trường". Lòng nhiệt thành mong muốn khơi động được lý tưởng của người bỏ-tát sẽ giúp mình không để ý đến - hoặc cũng có thể là không cảm thấy - các sự phiền toái nhỏ nhặt, kể cả những niềm khổ đau to lớn hơn. Chúng ta sẽ không thể làm được một tí gì cả cho kẻ khác, dù điều đó không tạo ra một khó khăn đáng kể nào cho mình, nếu từ bên trong chính mình không hiện ra một chút lý tưởng của người bỏ-tát, giúp mình tiến bước trên con đường mà mình đã chọn. Một sự hối tiếc và chán chường không khỏi hiện ra với mình khi mình cảm thấy không còn tự hào với chính mình nữa. Điều đó cũng có thể đưa đến tình trạng thù ghét những người mà trước đây mình từng ra sức giúp đỡ họ, ít ra thì điều đó cũng sẽ mang lại cho mình một chút căng thẳng và chán ngán. Thế nhưng người bỏ-tát [đích thật] sẽ không cảm thấy một chút mệt mỏi hay căng thẳng nào cả, một khi bodhicitta (bồ-đề tâm) đã hiện lên với mình. Dù lòng vị tha của mình có to lớn đến đâu đi nữa, thế nhưng nếu kích thích siêu nhiên đó (*tức là bodhicitta / bồ-đề tâm đó*) vẫn chưa bắt rễ thật sâu vào con người mình, thì khi đó mình vẫn chưa phải là một người bỏ-tát đích thật.

Bài 21

Tôi cầu mong loại trừ được mọi thứ đam mê

Lời đại nguyện thứ hai là: *"Tôi nguyện cầu loại bỏ được mọi thứ đam mê" (passions / dục vọng, thèm khát)*. Vậy các đam mê ấy là những gì, và phải làm thế nào để tiêu trừ chúng? Đam mê là một thuật ngữ dùng để chỉ tất cả các thứ ô nhiễm tâm thần, chẳng hạn như các xúc cảm tiêu cực, các thể dạng tâm lý mang tính cách trói buộc (*psychological conditionings / các sự thúc đẩy, các ý nghĩ hay các xúc cảm vướng mắc dấy lên trong tâm thần*), chẳng hạn như các thiên kiến và các ý niệm có sẵn (*preconceptions / preconceived ideas / các ý nghĩ rập khuôn*). Nói chung, tiếng Pali gọi các thể dạng tâm thần ô nhiễm này là *kilesa*, tiếng Phạn là *klesa*, kinh sách Hán ngữ gọi là *"phiền não"* (?).

Các đam mê này được sắp xếp theo nhiều bảng liệt kê nêu lên trong kinh sách. Trước hết là danh sách gồm "ba thứ cội rễ độc hại" (*ba nguyên nhân chủ yếu nhất đưa đến sự tái sinh*), biểu trưng bởi trục của chiếc bánh xe của sự sống, đó là vô minh, thèm khát và hận thù. Danh sách thứ hai gồm năm chướng ngại ngăn chặn việc thiền định: sự thèm khát phát sinh từ các cơ quan giác cảm (*các sự ham muốn phát sinh từ các cơ quan cảm giác*), ác tâm, bồn chồn (*lo âu, bất an*), lười biếng (*buồn ngủ, đờ đẫn*), hoang mang (*do dự, kinh kinh sách Hán ngữ gọi chung năm thứ chướng ngại này là "ngũ triền cái"*). Danh sách thứ ba gồm năm độc tố là các sự xao lãng, thèm khát, giận dữ, kiêu hãnh và u mê. Chữ độc tố là một thuật ngữ nói lên thật chính xác và cụ thể năm thứ đam mê trên đây. Thật vậy khi một xúc cảm tiêu cực xâm chiếm tâm thức mình và nếu mình cứ để cho nó tung hoành thỏa thích, thì đây là cách mà mình tự đầu độc mình. Sự đầu độc ở đây có thể hiểu một cách từ chương, bởi vì đôi khi chúng ta cũng có thể cảm thấy đau nhói trong dạ dày hoặc nơi tim.

Phương pháp hữu hiệu nhất để loại trừ các thứ đam mê là làm bật rễ các nguyên nhân tạo ra các thứ ấy. Thật hết sức hiển nhiên, nếu nguyên nhân bắt rễ từ trong tâm thức, thì phương pháp nhằm loại bỏ nguyên nhân ấy cũng phải xuất phát từ bên trong tâm thức, và đó cũng chính là phép thiền định.

Sau đây là năm phép thiền định hóa giải năm thứ độc tố:

1- Liều thuốc hóa giải sự **xao lãng** (*độc tố thứ nhất*) - tức là tình trạng tâm thức nhảy hết chuyện này sang chuyện khác - là **phép chú tâm dựa vào hơi thở**.

2- Phương pháp chống lại sự **thèm khát** (*độc tố thứ hai*) là cách suy nghĩ và **thiền định về vô thường** (*những gì mình thèm khát đều phù du và vô nghĩa*), **về cái chết**, cùng các **khía cạnh ghê tởm của thân thể và thức ăn** (*trang sức, phấn son, nước hoa, thời trang, thể dục... là để che dấu sự xấu xí, dơ bẩn, hôi hám của thân thể. Gia vị thơm tho, nấu nướng cầu kỳ là để che dấu máu me, thịt da và sự đau đớn của một sinh vật*).

3- Sự **giận dữ** (*độc tố thứ ba*) là một thứ độc tố gần như khá xa lạ đối với người bồ-tát, chẳng qua vì sự giận dữ là một thứ xúc cảm hoàn toàn đối nghịch lại với lòng từ bi. Do đó thật hiển nhiên liệu thuốc hóa giải sự giận dữ sẽ là **metta bhavana** (*lòng từ tâm vô biên. Trước những người có những lời xúc phạm hoặc cư xử xấu xa đối với mình, thì hãy nghĩ như thế này: "Biết đâu trong tâm họ chứa đầy những ý nghĩ u mê, các xúc cảm lo buồn, hận thù và đôn đau; thân xác họ đang mang các mầm mống bệnh tật; hoàn cảnh gia đình và sự sinh sống của họ đang gặp nhiều khó khăn... Đây có thể là các nguyên nhân khiến họ đối xử tàn tệ với mình chăng? Biết nghĩ như thế một cách thành thực, thì sự giận dữ của mình sẽ trở thành vô nghĩa và biến thành tình thương yêu vô biên, "metta bhavana")*).

4- **Kiêu căng và tự phụ** (*độc tố thứ tư*) là xu hướng cảm thấy mình trội hơn kẻ khác, xu hướng hay cảm tính đó sẽ tách rời mình ra khỏi kẻ khác, và đó cũng chính là cảm tính tiêu biểu nhất của cả "thế giới con người" (*câu này rất sâu sắc, có thể hiểu dưới nhiều khía cạnh khác nhau. Có những quốc gia tự coi mình là trung tâm của thế giới, có những dân tộc tự nhận mình thông minh hơn các dân tộc khác, hoặc văn minh hơn, giàu có hơn, màu da thơm tho và sạch sẽ hơn, hoặc một người xinh đẹp cao lớn cũng có thể tỏ ra thương hại kẻ khác. Dưới một góc nhìn bao quát hơn thì con người từ trong thâm tâm tự xem mình là trung tâm của cả vũ trụ, là tác phẩm độc đáo của Thượng đế, có quyền giết các sinh vật khác để nuôi dưỡng mình, có quyền khai thác thiên nhiên như là một sự sáng tạo với mục đích phục vụ con người. Tóm lại kiêu căng và tự phụ là một trong số các nguyên nhân gây ra đủ mọi thứ khó khăn trong sự sinh hoạt xã hội, chẳng hạn như kỳ thị, ích kỷ, khinh miệt, hoặc rộng lớn hơn là các sự xung đột và chiến tranh*). Theo Đức Phật, so sánh vị thế của mình với kẻ khác, dù là dưới hình thức nào (*trội hơn, kém hơn hay ngang hàng*) đều phản ánh một sự kiêu hãnh (pride/ kiêu căng, khoe khoang) (*tỏ ra kém hơn kẻ khác đôi khi cũng là một sự nhún nhường giả tạo, một hình thức che giấu cảm tính khinh miệt kẻ khác, điều đó khác hẳn với sự khiêm tốn là cách thú nhận khả năng hiểu biết còn giới hạn của mình. Thế nhưng cũng có những người chủ tâm tự hạ thấp mình một cách quá đáng, từ lời nói đến cử chỉ, điều đó cũng không nhất thiết là một sự khiêm tốn mà có thể là một sự yếu đuối. Sự khiêm tốn, kín đáo, quên đi chính mình là một phẩm tính đáng quý, nhưng không nên để phẩm tính đó trở thành một cung cách hành xử dè bẹp chính mình. Bước vào con đường Phật giáo cần có một sự tự tin và ngay thẳng, đối với chính mình và cả kẻ khác*). Chủ trương bình đẳng (egaritarianism / *một học thuyết chủ trương sự ngang hàng tuyệt đối giữa tất cả mọi người trong các lãnh vực chính trị và xã hội*) và sự nhún nhường giả tạo là các hình thức kiêu hãnh. Liệu thuốc hóa giải tính kiêu căng và tự phụ nêu lên trong kinh sách là phép thiền định về sáu thành phần: đất, nước, lửa, không gian và tri thức, biểu trưng bởi hình dạng của một **bảo tháp** (stupa). Chúng ta có thể thiền định về sự kiện sáu thành phần không phải là "của mình" mà là của vũ trụ, sau khi chết phải hoàn trả lại cho vũ trụ (*chúng ta thường nghĩ rằng thân xác mình gồm đất, nước, lửa, khí tức là "tứ đại" mà mình sẽ phải hoàn trả cho thiên nhiên sau khi chết, thế nhưng thật ra ngoài bốn thành phần đất, nước, lửa, khí, chúng ta còn phải trả cả cái khoảng không gian mà thân xác mình chiếm giữ trước đây, kể cả những gì dấy lên bên trong tâm thức mình, từ xúc cảm đến tư duy, từ yêu thương đến giận dữ, từ bám víu đến ghét bỏ..., nói chung là tất cả các sự sinh hoạt tâm thần, và đây cũng chính là tri thức mình. Độc giả có thể xem thêm về chủ đề*

này trong bài giảng thứ 9 trong loạt bài "*Thiền định là gì*" của nhà sư Sangharakshita trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen : <https://thuvienhoasen.org/p21a33058/5/bai-9-cach-bieu-trung-ve-nam-thanh-phan-trong-cac-stupa>).

Chúng ta đều hiểu rằng [sự sinh hoạt của] tri thức liên quan đến các cơ quan giác cảm (*các cảm nhận của các cơ quan cảm giác sẽ làm phát sinh ra các sự nhận thức, xúc cảm, tư duy, tác ý... bên trong tâm thức*). Thế nhưng khi chúng ta không còn giữ được thân xác vật chất nữa (*tức là lúc cái chết xảy ra*) thì tri thức sẽ ra sao? Chúng ta sẽ dần dần tách rời khỏi các cấp bậc tri thức liên hệ với thân xác vật chất và hướng vào các cấp bậc tri thức càng lúc càng cao hơn. Khi thân xác vật chất và không gian mà nó chiếm hữu trước đây không còn nữa, thì lúc đó tri thức cũng sẽ không còn cách nào để có thể kết hợp với các thứ ấy như trước đây nữa. Vậy nếu không còn một khoảng không gian quy định rõ rệt nào để tri thức kết hợp với nó, thì khi đó nó sẽ có thể kết hợp với không gian phi giới hạn, một bầu không gian vô tận. Một khi không còn một ranh giới nào ngăn chặn và cũng không còn một thân xác vật chất nào để nó tự nhận diện, thì tri thức sẽ không còn cách nào khác hơn là hướng ra bên ngoài chính nó và tỏa rộng đến vô tận.

Cách thiền định trên đây sẽ giúp chúng ta đạt được điểm tột đỉnh của phép luyện tập này, tức là thực hiện được cấp bậc sâu xa nhất của cái chết tâm linh (*tức là sự chấm dứt tuyệt đối và vĩnh viễn của cái tôi hay cái ngã*). Điều đó có nghĩa là tri thức cá thể chết bên trong tri thức toàn cầu, nói một cách khác là tri thức cá thể đã thực hiện được thể tính (identity) vô tận của nó, để cùng hòa nhập vào thể tính vô tận của tri thức toàn cầu (*có thể hiểu là dòng tri thức nguyên sinh mang bản chất không gian và thời gian vô tận của một cá thể đã hòa nhập vào bầu không gian và thời gian không khởi thủy cũng không chấm dứt của toàn thể vũ trụ*).

Thời điểm giúp cảm nhận được tri thức toàn cầu chính là lúc xảy ra cái chết. Trên nguyên tắc, dù đang sống hay sau khi đã chết cũng vậy, chúng ta không thể nào hình dung được sự cảm nhận đó sẽ là như thế nào (*sự hòa nhập của tri thức nguyên sinh vào tri thức toàn cầu - cũng có thể hiểu là sự hòa nhập vào "nirvana" / niết bàn của tri thức nguyên sinh - sẽ xảy ra như thế nào thì không thể biết trước được, dù mình còn đang sống hay sau khi chết*). Người ta nghĩ rằng đây là lúc mà tất cả các biên giới ngăn chặn tri thức đều tan biến hết, hoặc cũng có thể liên tưởng đến hình ảnh một giọt nước rót vào đại dương (*sự hòa nhập của tri thức nguyên sinh của một cá thể vào tri thức vô tận của vũ trụ cũng tương tự như một giọt nước rơi vào đại dương tan biến trong nước của đại dương. Dầu sao cũng không nên hiểu một cách quá từ chương hình ảnh ẩn dụ đó, đây chỉ là một cách gợi ý cho sự tưởng tượng của mình mà thôi*). Điều chủ yếu là chỉ cần tạo ra cho mình sự cảm nhận về thể dạng tỏa rộng vô tận đó của tri thức mình. Dầu sao cũng hết sức khó mô tả sự kiện đó, bởi vì sự cảm nhận vẹn toàn về tri thức vô tận chính nó cũng là sự Giác ngộ (*chúng ta không thể nào hình dung hay biết trước được sự Giác ngộ sẽ là thế nào, mà chỉ có thể cảm nhận được nó một cách trực tiếp đúng vào lúc nó xảy đến với mình trong khi thiền định, hoặc trong lúc xảy ra cái chết tâm linh*). Hơn nữa tri thức vô tận hoàn toàn trống không, không phải là một thực thể nào cả và cũng không phải là một cái gì cả. Vũ trụ vật lý không nằm ra bên ngoài tri thức

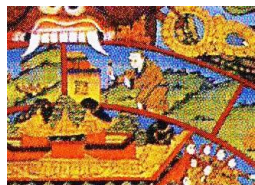
vô tận, thế nhưng nó cũng không hề áp đặt một biên giới nào hay tạo ra một chương ngại nào cho tri thức giác ngộ.

Phép luyện tập về sáu thành phần trên đây là cách loại trừ các thúc đẩy mang xu hướng quay lại với cái tôi ("cái ngã") của mình, và đồng thời cũng là cách làm tan biến ý niệm về cá tính (individuality) của mình, với ý nghĩa thu hẹp của nó *(có nghĩa là "cái tôi" của mình)*, và cũng là phương pháp hóa giải độc tố **kiêu hãnh** *(tức độc tố thứ tư)*.

5- Độc tố thứ năm là **vô minh** tâm thần *(tình trạng u mê và làm lẫn tâm thần khiến mình không trông thấy bản chất đích thật của mọi hiện tượng)*, nói một cách khác là thái độ chối bỏ không chấp nhận hiện thực [đúng với bản chất đích thật của nó] *(mà chỉ trông thấy hiện thực xuyên qua các sự mong muốn và các xung năng sâu kín của mình)*. Qua một góc nhìn khác thì đây là độc tố căn bản nhất, chất liệu sơ khởi nhất, làm phát sinh ra các độc tố khác. Liều thuốc căn bản nhằm hóa giải độc tố đó là phép thiền định về các khoen móc nối-mang tính cách trói buộc *(links of conditioned co-production, tức là dây chuyền nguyên nhân - hậu quả đưa đến sự tái sinh)*. Phép thiền định này sẽ giúp chúng ta nhận thấy tình trạng vô minh của mình chính là nguyên nhân tạo ra chuỗi dài các sự kiện liên kết và níu kéo nhau. *(12 trong số các sự kiện này sẽ liên kết với nhau tạo ra một sự xoay vần bất tận của sự sống, kinh sách Hán ngữ gọi 12 sự níu kéo này là "Thập nhị nhân duyên". Sự níu kéo và xoay vần bất tận đó được biểu trưng bởi hình ảnh một chiếc bánh xe gọi là "Bánh xe của sự sống" - xin xem hình 1, 2 và 3 dưới đây)*.



H.1



H.2



H.3

H.1 : "Bánh xe của sự sống" còn gọi là "Bánh xe luân hồi" biểu trưng cho sự lôi léo của 12 nguyên nhân và hậu quả (thập nhị nhân duyên) tạo ra sự xoay vần bất tận sự sống của mỗi cá thể. Vị thần linh hung tợn ôm chiếc bánh xe biểu trưng cho tình trạng khổ đau của sự hiện hữu. Góc trên bên phải là Đức Phật đang trở ngón tay vào mặt trăng ở góc bên trái, nói lên là có một phương pháp giúp thoát ra khỏi sự xoay tròn của chiếc bánh xe và sự kiểm tỏa của vị hung thần.

H.2 : Hình chi tiết của khung cao nhất thuộc vòng tròn ngoài cùng, cho thấy một cụ già mù lòa chống gậy, biểu trưng cho vô minh, và cũng là nguyên nhân đầu tiên của chuỗi dài náu kéo đưa đến sự tái sinh.

H.3 : Hình chi tiết của vòng tròn nhỏ nhất ở giữa, biểu trưng cho trục bánh xe, nêu lên hình ảnh ba con vật cắn đuôi nhau và cùng nhau quay tròn: con heo tượng trưng cho vô minh, con rắn biểu trưng cho hận thù, con gà biểu trưng cho sự thèm khát (các con gà thường cắn nhau và tranh nhau ăn), *(Các hình này là do người chuyển ngữ ghép thêm).*

Tóm lại, chủ đích nêu lên năm thứ độc tố cùng với các liều thuốc hóa giải trên đây là để giúp chúng ta trông thấy các thể dạng tâm thần tiêu cực cần phải loại bỏ và cả các phương pháp để loại bỏ chúng *(tức các phép thiền định nhằm hóa giải các thứ độc tố)*. Thế nhưng là những người mới bắt đầu bước vào con đường bồ-tát, chúng ta còn phải cần đến tất cả các phương tiện mà mình có, hầu giúp mình tiếp cận gần hơn với các phương pháp dứt khoát hơn trong việc loại bỏ các sự đam mê *(các sự bám víu, dục vọng, thèm khát)* của mình. Các phương tiện này thật phong phú, và cũng đã được Phật giáo dự trù sẵn cho trường hợp của chúng ta *(ẩn tu, tụng niệm, tham dự các khóa tu học, thực thi các nghi lễ, tập chủ động các tác ý, ngôn từ và hành động của mình, v.v.)*.

Tôi cầu mong chủ động được các dharma

Đây là đại nguyện thứ ba trong số bốn đại nguyện: *"Tôi cầu mong chủ động được tất cả các dharma"* *(câu này có nghĩa là khắc phục, am tường hay thấu triệt thật sâu xa tất cả các giáo lý Phật giáo)*. Chữ *dharma* trong lời nguyện trên đây nhất thiết có nghĩa là **tất cả** "các giáo huấn của Đức Phật" nêu lên trong **tất cả** các kinh sách, và các đường hướng giảng dạy của **tất cả** các học phái Phật giáo *(câu này có nghĩa là người bồ-tát phải thấu triệt được tất cả các tông phái và học phái Phật giáo từ Tiểu thừa đến Đại thừa)*. Người bồ-tát không những phải thấu triệt căn bản giáo lý của tất cả các tông phái, trường phái, học phái, giáo phái khác nhau, mà còn phải nắm vững cả giáo lý của các tín ngưỡng khác và các nền triết học khác ngoài Phật giáo. Đây là chưa nói đến các lãnh vực nghệ thuật và các ngành khoa học chủ yếu, nhất là các khoa ngữ học (rhetoric) và thi phú (prosody) thật cần thiết trong việc thuyết giảng và truyền đạt tư tưởng.

Chủ động được tất cả các *dharma* có nghĩa là đạt được các kinh nghiệm hiểu biết thật bao quát nhưng cũng thật sâu xa [về Đạo Pháp]. Trên nguyên tắc trong việc giúp đỡ kẻ khác, nhất là trong lãnh vực giảng dạy **Dharma**, nếu chúng ta càng có nhiều phương tiện và khả năng truyền đạt, thì việc giúp đỡ của mình cũng sẽ mang lại nhiều hiệu quả hơn. *(Nhà sư Sangharakshita được nhiều người xem là một trong số các nhà sư uyên bác nhất trong thế kỷ XX, và chính ông cũng là một thi sĩ).*

Tôi cầu mong hướng dẫn tất cả chúng sinh đều phát huy được Phật tính

Lời đại nguyện thứ tư: *"Tôi cầu mong hướng dẫn tất cả chúng sinh đều phát huy được Phật tính"*, phản ánh thật rõ rệt mục đích tối hậu trong việc tu tập của người bồ-tát. Qua tám

gương của bản thân mình và qua các cách truyền đạt trong yên lặng (*trong sự kín đáo*) của mình, người bồ-tát sẽ dần dần trở thành một người giảng dạy (*một vị thầy*).

Tóm lại, bốn đại nguyện trên đây là cốt lõi của Đại thừa, kể cả của toàn bộ Phật giáo, bao gồm từ các nguyên tắc tu tập trong cuộc sống cho đến mục đích và các công trình thực hiện, phản ánh toàn bộ đời sống tâm linh của người bồ-tát.

Bures-Sur-Yvette, 22.10.20

Chương IV

Lòng vị tha và chủ trương cá nhân trong cuộc sống tâm linh

- Bài 22 - Tình thương người và thái độ ích kỷ
- Bài 23 - Tình thương người
- Bài 24 - Dana và sự hào hiệp
- Bài 25 - Hiến dâng sự can đảm, tức không biết sợ là gì
- Bài 26 - Hiến dâng mạng sống của chính mình
- Bài 27- Sila paramita hay Đạo đức hoàn hảo
- Bài 28- Ăn chay và Phật giáo
- Bài 29- Hôn nhân và Phật giáo

Bài 22

Tình thương người và thái độ ích kỷ

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Tựa tiếng Anh của bài giảng này là "Altruism" and "Individualism", nếu dịch từ chương thì sẽ là "Chủ nghĩa vị tha" và "Chủ nghĩa cá nhân". Thế nhưng giáo lý Phật giáo không chủ trương một "chủ nghĩa" hay một "giáo điều" nào cả. Hơn nữa chữ "chủ nghĩa vị tha" là một từ tiếng Hán (利他主義 / Lợi-tha-chủ-nghĩa), và chữ "vị tha" cũng chỉ có nghĩa là "vì người khác", thế nhưng trong trường hợp này và theo giáo lý Phật giáo thì vị tha là một xúc cảm sâu xa, một xu hướng tâm thần, đưa đến một thái độ hay một cung cách hành xử trong xã hội. Tiếng Pali gọi xúc cảm này hay thái độ tâm thần này là metta hay karuna. Do vậy thiết nghĩ nên dịch chữ "chủ nghĩa vị tha" / altruism là "lòng thương người", "lòng nhân ái" hay "tình thương người" thì thích hợp hơn, ít nhất là trong khuôn khổ giáo lý Phật giáo. Đối với chữ "chủ nghĩa cá nhân" / individualism cũng vậy, cũng nên hiểu như là một xu hướng tâm thần mang tính cách ích kỷ, chỉ biết nghĩ đến cá nhân mình, không một mảy may quan tâm đến kẻ khác. Do đó xin đề nghị dịch tựa của bài giảng này là "Tình thương người và thái độ ích kỷ". Vậy chúng ta hãy tìm hiểu bài giảng dưới đây qua tinh thần và ý nghĩa của các thuật ngữ đã được giải thích trên đây.

Ý nghĩ về người bỏ-tát không màng đến sự giác ngộ của mình mà chỉ nghĩ đến sự giác ngộ của kẻ khác, quả hàm chứa thật nhiều thi vị. Tuy nhiên không phải vì thế mà chúng ta cứ để cho vẻ đẹp của lý tưởng lôi cuốn mình một cách quá đáng, khiến mình biến nó trở thành méo mó. Tiếc thay điều này lại thường thấy xảy ra, nhất là qua cách nhìn đại chúng về hình ảnh một người bỏ-tát trông thấy thoáng thoáng từ xa ngưỡng cửa lấp lánh của niết-bàn (nirvana) và nghĩ rằng:

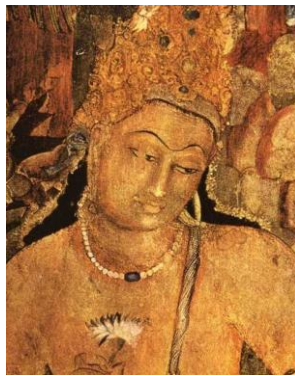
"Không! Tôi sẽ không thể bước qua ngưỡng cửa đó một mình. Tôi mong cầu tất cả mọi người đều bước qua ngưỡng cửa đó trước tôi".

Hình ảnh đó tuy phản ánh một quyết tâm thật hào-hùng-và-siêu-nhiên, thế nhưng không thể biện minh (*giải thích, biểu trưng*) cho lý tưởng của người bỏ-tát được. Hơn nữa cũng không thể nói lên một cách trung thực các mô hình biểu trưng trong nghệ thuật Phật giáo đã bị biến thể ít nhiều về sau này (*pseudo-traditional buddhism, có nghĩa là thuộc một nền Phật giáo hậu Đức Phật với ít nhiều thêm thắt và biến dạng, có thể tạm hiểu là "Đại thừa"*), chẳng hạn như hình ảnh một người bỏ-tát vận hai tay, xuýt xoa vì tuyệt vọng (*xót xa và bất lực*), hoặc nhìn từ trên cao những nỗi khổ đau của thế giới với một nụ cười đầy xúc cảm (*thương hại và thán nhiên*). Quả hết sức khó tìm được những hình ảnh thích hợp để biểu trưng trung thực vẻ đẹp đầy thi vị của lý tưởng (*trong trường hợp này là lý tưởng của người bỏ tát*). Trong số các tranh vẽ trên vách hang động Ajanta tại Ấn độ (*độc giả có thể xem thêm về hang*

động này trên Thư Viện Hoa Sen: <https://thuvienhoasen.org/a6505/ajanta-mot-di-tich-phat-giao-ngoai-hang-hoang-phong>) có một bức họa chân dung vị Bồ-tát Padmapani (*Padmapani* là tên gọi khác của Bồ tát Avalokitesvara / Quán-thế-âm. Vị bồ-tát này tuy là nam giới thể nhưng thường được biểu trưng bởi một người phụ nữ) thật tuyệt vời, có thể nói lên phần nào vẻ đẹp đầy thi vị của lý tưởng [người bồ-tát].



H.1



H.2

H.1 và H.2 (chi tiết): Vị Bồ-tát Padmapani, một tên gọi khác của Bồ-tát Avalokitesvara (Quán Thế Âm) nhìn vào chúng sinh chung quanh với đôi mắt, cử chỉ và bóng dáng yếu mềm của một người phụ nữ. Dù là nam giới thể nhưng chân dung trên đây (ảnh chi tiết H.2) của Bồ-tát Padmapani / Avalokitesvara có dáng vẻ rất phụ nữ, trang sức trên người cũng là các trang sức phụ nữ. Bức tranh này được vẽ trên vách của một trong các hang động Ajanta tại Ấn độ. Các hang động rất ngoạn mục này được đục trong vách núi vào các thế kỷ thứ II và thứ I trước Tây lịch - (Hình internet do người chuyển ngữ ghép thêm)

Người bồ-tát và người a-la-hán

Đại thừa thường mô tả người bồ-tát qua bóng dáng một người thật can trường hoặc một người trợ giúp xã hội thật khả ái, hình ảnh đó tương phản hẳn với người a-la-hán. Cách mô tả đó dễ khiến gây ra hiểu lầm, bởi vì người ta có thể nghĩ rằng người a-la-hán chỉ biết quan tâm đến sự giải thoát của riêng mình, một người thật ích kỷ, khác hẳn với người bồ-tát.

Thật hết sức rõ ràng, Đức Phật đã đạt được niết-bàn, nào Ngài có tri hoãn đầu. Vậy thì Đại thừa phải giải thích như thế nào về sự kiện đó? (*Đại thừa chủ trương không hòa nhập vào niết-bàn hầu có thể lưu lại trong thế giới luân hồi để giúp đỡ chúng sinh*) Kinh Hoa Sen cho biết Đức Phật từng nói *parinirvana* / đại-bát niết-bàn (*tiền ngữ pari trong tiếng Pali và tiếng Phạn có nghĩa là toàn diện, hoàn hảo, tối thượng, nhằm nói lên sự tịch diệt tối thượng và tuyệt đối của Đức Phật*) chỉ là một phương tiện thiện xảo. Điều này cho thấy chữ *parinirvana* [trong Đại thừa] không hoàn toàn mang cùng một ý nghĩa trong Phật giáo Theravada. Một số học phái cho rằng những gì mà chúng ta hiểu dưới danh hiệu của một vị bồ-tát cũng là thể dạng của chính Đức Phật khi Ngài hòa nhập vào *parinirvana*, có nghĩa là Ngài không hội nhập [vĩnh viễn] vào sự Giác ngộ tối thượng (*cuối cùng*). Người ta cho rằng đây cũng là cách hành xử của vị Bồ-tát Avalokitesvara / Quán-thế-âm, đứng vào vị thế trung gian giữa sự biến mất của vị Shakyamuni (Thích-ca Mâu-ni) và sự xuất hiện của vị Maitreya (Di-lặc) tức là vị Phật Tương lai (*một đằng là một vị Phật đã hoàn toàn Giác ngộ, một đằng là một vị Phật chưa xuất hiện, Avalokitesvara là một vị bồ-tát đứng ở vị thế trung gian, chưa đạt được*

parinirvana, nhưng cũng chưa hẳn là một vị Phật Tương lai). Những gì trên đây cho thấy ít nhất chúng ta cũng không thể nào phân tích và tìm hiểu toàn bộ chủ đề trên đây một cách từ chương được. Nếu muốn hiểu tại sao Đại thừa lại đặt nặng tình thương người đến như vậy, thì phải quay về thời điểm đưa đến sự xuất hiện của tình trạng đó, tức là vào một lúc (*một giai đoạn lịch sử*) mà nhiều người [trong xã hội] đã đánh mất ý niệm về lòng thương người, khiến việc ăn tu của người xuất gia không còn giữ được tầm quan trọng như trước kia nữa (*giả thuyết này cũng có thể là đúng. Sự hình thành và phát triển của Đại thừa là một sự diễn tiến tự nhiên, một sự thích ứng cần thiết khi con người trở nên đông đảo, xã hội theo đó cũng trở nên ích kỷ và xô bồ, khác hơn với thời đại của Đức Phật năm thế kỷ trước đó*). Trong quyển "Các nét chủ yếu của Phật giáo Đại thừa" (*phải chăng nhà sư Sangarakshita muốn nói đến quyển Manual of Zen Buddhism (?)*, bởi vì dường như không thấy có quyển sách nào của D.T. Suzuki mang tựa đúng như thế cả). D.T. Suzuki (Daisetz Teitaro Suzuki, 1870-1966) có nói như sau:

"Người bồ-tát luôn hằng say thực hiện sự giác ngộ toàn cầu, không bao giờ biết mệt, và cũng không bao giờ nản chí, dù phải hoàn tất một công trình vĩ đại như vậy. Cố gắng đạt được sự giác ngộ nhanh chóng riêng cho bản thân mình, không hề nghĩ đến sự an vui của đông đảo kẻ khác, thì nhất định sẽ không phải là giáo huấn của Đại thừa".

Thế nhưng thật ra cũng không phải là giáo huấn của Phật giáo Theravada. Theo kinh điển Pali Đức Phật từng khuyên bảo các đệ tử của mình nên du hành khắp nơi để thuyết giảng "vì hạnh phúc và sự an vui của đông đảo mọi người".

Phép luyện tập về các brahmavihara (*các phẩm tính vô biên, còn gọi là vô lượng tâm*), trong số này có lòng từ bi, là một phép luyện tập chuyên biệt của Phật giáo Theravada (*kinh Metta-Sutta, SN 46.54. Độc giả có thể xem bài kinh này trên Thư Viện Hoa Sen: <https://thuvienhoasen.org/a33469/bai-kinh-ve-long-tu-tam>*). Thiết nghĩ những kẻ gièm pha (*chê bai, chỉ trích*) cho rằng lý tưởng của người a-la-hán gặt sang một bên ý niệm về lòng từ bi, thế nhưng cũng nên hiểu rằng sự giác ngộ đích thật không thể nào hình dung được nếu không có lòng từ bi. Thật vậy điều này dường như có vẻ đi ngược lại với giáo lý Abhidhamma của Phật giáo Theravada (*Abhidhamma là phần bình giải giáo lý trong Tạng Luận, chủ yếu xoay quanh các khía cạnh Khoa học, Triết học, Tâm lý học và Luận lý học của giáo lý Dhamma, hơn là khía cạnh từ bi*). Trong Phật giáo Theravada lòng nhân từ và sự tử tế là các phẩm tính thật đáng quý và được nêu cao, và thật ra cũng là các phẩm tính rất gần với con người. Trái lại trong Phật giáo Tây Tạng, người ta có cảm giác là cảm tính thương người và lòng từ bi mang nhiều khía cạnh tâm linh hơn, có thể xem như là các phẩm tính siêu nhiên. Thật vậy có một sự khác biệt - nếu người ta có thể nói như vậy - giữa metta tức là lòng từ tâm thật tuyệt vời [của Phật giáo Theravada] và bodhicitta (bồ-đề tâm) [của Đại thừa] lại còn tuyệt vời hơn như thế nữa (*sự so sánh ở cấp bậc tối thượng - superlative - không mang một ý nghĩa nào cả*). Người ta cũng có thể bảo rằng những người tu tập theo Phật giáo Theravada thường nêu lên giáo huấn Theravada của mình qua các đường nét thật cụ thể (*formal / chính xác, minh bạch*), đặc biệt nhất là khía cạnh thực hành (*việc tu tập*) phải thật nghiêm chỉnh, phải chính xác về những gì phải làm, trong khi đó những người tu tập theo Đại thừa đúng nghĩa [từ

chương] của nó, thì lại chỉ loay hoay trong việc giúp đỡ [kẻ khác], mỗi khi hoàn cảnh xảy ra cần đến sự tham gia của mình, bất chấp các hình thức bề ngoài.

Thái độ hành xử đó [của người tu tập Đại thừa] có thể nhận thấy qua câu chuyện sau đây về một ni sư mà tôi quen biết. Ni sư này, sau một khóa tu học trong một ngôi chùa Nhật-bản tại Ấn độ, phải rời chùa và lấy xe lửa, thế nhưng chiếc va-li thì lại quá nặng, một vị sư trong chùa phải khệ nệ xách hộ và đưa ra ga. Chưa kịp đến ga thì xe lửa đã đến, nếu không nhanh chân thì sẽ hụt chuyến xe. Vị sư người Nhật - và cũng là vị trụ trì của ngôi chùa - vội vàng đội chiếc va-li lên đầu và cứ thế mà chạy phăng phăng. Nhờ đó vị ni sư bạn tôi đã bắt kịp chuyến xe. Nếu là một nhà sư Theravada thì phải là một nhà sư ngoại lệ mới có cung cách đó. Lúc đầu, vị sư trụ trì không nghĩ là mình phải có bổn phận xách chiếc va-li cho vị ni sư, mà chỉ mong làm được một chút gì đó ích lợi, một cách giúp đỡ nào đó, thế nhưng chỉ giới hạn ở một cấp bậc nào đó không làm phương hại đến phẩm cách của một nhà sư *(thế nhưng trước một bối cảnh cấp bách đang xảy ra, một nhà sư cũng có thể làm bất cứ những gì mà mình có thể làm được để giúp đỡ kẻ khác, bất chấp các hình thức màu mè. Nhìn vào câu chuyện, chúng ta sẽ thấy một hành động tuy thật nhỏ nhưng cũng phản ánh một sự giải thoát thật sâu, vượt lên trên các hình thức giả tạo và bề ngoài: nếu hoàn cảnh đòi hỏi thì một nhà sư cũng có thể đội một chiếc va-li chạy phăng phăng giữa đường phố và giữa đám đông người)*.

Tuy nhiên điều đó không cho phép chúng ta nhìn người a-la-hán từ trên cao. Nếu cho rằng thể dạng a-la-hán thấp hơn Phật tánh *(buddhahood / buddhatva / buddhabhava, tức là mầm mống mang lại sự Giác ngộ cho người tu hành)* thì cũng chẳng khác gì như cho rằng ngọn Kanchenjunga thấp hơn ngọn Everest *(thí dụ này rất tế nhị, hiện nay ngọn núi Kanchenjunga nằm giữa biên giới Nepal và Ấn độ, với chiều cao 8586m chỉ đứng vào hàng thứ ba sau ngọn Everest là ngọn cao nhất thế giới với chiều cao 8848m. Nếu ngược về lịch sử thì trước hậu bán thế kỷ XIX, người ta vẫn nghĩ rằng ngọn Kanchenjunga là cao nhất thế giới, thế nhưng kể từ năm 1847 khi các khoa học gia Tây phương bắt đầu đo chiều cao chính xác của ngọn Everest, và sau nhiều năm tính toán, thì họ đã khám phá ra là ngọn Everest mới đúng là ngọn núi cao nhất thế giới. Trở lại với thí dụ trên đây của nhà sư Sangharakshita, thì so sánh giữa người a-la-hán và người bồ-tát cũng chẳng khác gì như so sánh giữa hai ngọn núi Kanchenjunga và Everest. Những người tu hành hay các ngọn núi tất cả đều cao vút, sự so sánh ở cấp bậc tuyệt đỉnh - a superlative comparison - không mang ý nghĩa nào cả)*. Trên thực tế, bước vào dòng chảy *(kinh sách Hán ngữ gọi là "nhập lưu")* - tức là bước đầu tiên hướng vào thể dạng a-la-hán - là mục đích cao đẹp nhất mà người tu tập có thể thực hiện trong kiếp sống này. Tuy rất siêu việt thế nhưng mục đích đó có thể đạt được - và cũng có thể đạt được ngay trong kiếp sống này. Đại thừa, qua một số quan điểm phổ cập và đại chúng, đôi khi đã đánh mất ý nghĩa đích thật trong việc luyện tập tâm linh, bởi vì việc luyện tập đó luôn đòi hỏi người tu tập phải quay vào bên trong chính mình. Việc giúp đỡ kẻ khác, không nghĩ gì đến việc phát triển tâm linh của mình, dường như chỉ là một hình thức gợi ý mà thôi. [Ngược lại] những người bước theo lý tưởng của người a-la-hán *(có nghĩa là hướng vào thể dạng chưa hoàn toàn đạt được sự Giác Ngộ tối thượng)* luôn nói lên là mình sẽ phải cố gắng giúp đỡ các kẻ khác đạt được giác ngộ, thế nhưng chính mình thì lại chưa thật sự đạt được sự giác

ngộ đó, điều ấy chẳng khác gì như mình cố gắng giúp đỡ đồng đạo kẻ khác thoát ra khỏi một cái hố sâu, trong khi chính mình thì vẫn còn ở trong hố. Nói một cách khác thì điều đó thiếu thực tế. Trước hết tự mình phải thoát ra khỏi hố, sau đó thì mới có thể giúp kẻ khác làm được như chính mình.

Dường như người ta thường quên mất một điều [thật quan trọng] là tình thương người (*lòng vị tha hay lòng từ tâm*) không phải là một thứ gì đó mà mình có thể thay thế cho việc "quay vào bên trong chính mình" (*tức là việc tu tập tâm linh*), nhưng cũng không phải là một hình thức luân phiên giữa hai thứ ấy (*lúc thì hướng ra bên ngoài vì tình thương người, lúc thì hướng vào bên trong vì việc tu tập của riêng mình*). Điều đó không có nghĩa là phải bước theo con đường của người a-la-hán, tức là thỉnh thoảng thì hướng vào tình thương người, thế nhưng cũng không nhất thiết là phải bước theo con đường của người bồ-tát, tức là thỉnh thoảng dừng lại trong chốc lát nhằm giúp mình tìm lại sự tươi mát trong việc luyện tập thiền định và phát triển tâm linh của mình. Tốt hơn hết là phải kết hợp cả hai đường hướng đó. Thật vậy, chỉ có một con đường duy nhất mà thôi: "quay vào bên trong chính mình" và "hướng vào kẻ khác" là hai thể dạng vừa đối nghịch nhau, nhưng cũng vừa bổ khuyết cho nhau.

Lý tưởng của người bồ-tát không hề là một hình thức vị tha đi ngược lại với thái độ cá nhân, cũng không phải là một phương tiện cứu độ kẻ khác đi ngược lại với sự giải thoát của riêng mình. Việc tu tập, như đã được trình bày trên đây, là một sự hợp nhất giữa hai thể dạng đối nghịch: giúp đỡ kẻ khác nhưng cũng phải giúp đỡ cả chính mình, và đây cũng chính là sự hợp nhất giữa từ bi và trí tuệ.

Bures-Sur-Yvette, 14.11.20

Bài 23

Tình thương người

Lòng vị tha đi ngược lại với bản chất con người, vì thế phải luyện tập, và sự luyện tập đó đôi khi cũng khá gay go. Dầu sao đi nữa, vấn đề đặt ra là chúng ta có thể phát động lòng vị tha đó đến mức độ nào? Mỗi khi làm được một điều gì cho kẻ khác, thì có phải là hành động đó của mình tự nó cũng đã pha lẫn một chút vụ lợi kín đáo hay chẳng? Giúp đỡ kẻ khác sẽ mang lại cho mình một chút gì đó, chẳng hạn như một chút nhẹ nhõm kín đáo trước sự ích kỷ của mình, thế nhưng thường thì mình không ý thức được điều đó. Cũng có thể [trong thâm tâm] chúng ta muốn mọi người hãy nhìn vào mình như là một người tự đứng ra giúp đỡ kẻ khác, điều đó phải chăng cũng có thể tạo ra cho mình một chút cảm tính cao hơn kẻ được mình giúp đỡ? Thái độ tự nhận mình là người giúp đỡ sẽ khiến mọi người phải kính phục mình, xem mình như một tấm gương cho kẻ khác. Một sự giúp đỡ hoàn toàn bất vụ lợi và tinh khiết quả hết sức hiếm hoi. Luôn có một chút ích kỷ nào đó thúc đẩy mình, sự ích kỷ đó có thể rất kín đáo, chẳng hạn như hy vọng sẽ tạo được công đức cho mình hoặc được khen thưởng nơi cõi thiên đường.

Điều đó không có nghĩa là khi nào động cơ thúc đẩy mình chưa hoàn toàn tinh khiết thì mình không được phép làm bất cứ điều gì cho kẻ khác. Trái lại chúng ta phải làm tất cả những gì mà mình có thể làm được để giúp đỡ mọi người, đồng thời cố gắng biến cải động cơ thúc đẩy đó bên trong chính mình (*loại bỏ các cảm tính ích kỷ và vụ lợi ẩn nấp kín đáo phía sau những hành động vị tha của mình, cố gắng giữ tình thương người bên trong con tim mình luôn tinh khiết*). Nếu hành động với tất cả sự chú tâm (*không để một chút cảm tính vụ lợi nào hiện ra trong tâm thức mình*) thì đây là cách giúp mình tinh khiết hóa động cơ thúc đẩy lòng thương người của mình.

(*Công đức, tức là các sự xứng đáng và đạo hạnh, tiếng Phạn gọi là punya, là một cái gì đó thật tinh khiết, hiện ra trong tâm thức mình dưới hình thức các xúc cảm thật thanh cao và kín đáo. Các xúc cảm đó sẽ âm thầm và lặng lẽ in đậm dấu vết của chúng trên dòng tri thức sâu kín của mình, tạo ra mầm mống của nghiệp lành - tức là punya - tồn lưu trên dòng tri thức của chính mình. Các mầm mống đó hay punya đó sẽ hiện ra với mình một lúc nào đó khi chúng gặp được các cơ duyên và điều kiện thuận lợi và phù hợp với chúng.*)

Trái lại một sự giúp đỡ pha màu ích kỷ là một hành động phát sinh từ các tác ý vụ lợi bên trong tâm thức mình, tác ý hay hành động đó cũng sẽ tạo ra nghiệp như trên đây, thế nhưng nghiệp không hoàn toàn tích cực, bởi vì nó đã bị pha lẫn bóng dáng "cái tôi" hay "cái ngã" của mình trong đó, có nghĩa là phản ánh một sự vướng mắc và bám víu nào đó. Tóm lại khi giúp đỡ thì phải chú tâm vào việc giúp đỡ, phát động lòng hân hoan và sự nhiệt tình trong tâm thức mình hầu giúp mình xóa bỏ các cảm tính vụ lợi của mình. Qua một góc nhìn khác chúng ta sẽ thấy rằng sự ích kỷ phát sinh từ bản năng sinh tồn, một thứ bản năng

vô cùng mãnh liệt, ẩn nấp phía sau từng tư duy, ngôn từ, cử chỉ và hành động của mình. Tình khiết hóa lòng vị tha hay tình thương người là cách chặn đứng và hóa giải sức mạnh đó của bản năng sinh tồn, luôn điều khiển và chi phối mình).

Vậy có thể nào phát động được lòng vị tha nhưng không cần đến tín ngưỡng hay không? Điều này quả khá khó, tuy nhiên cũng có một số người có một cuộc sống rất đạo đức, nhưng bề ngoài dường như họ không có một ý niệm gì về tín ngưỡng cả. Trong số họ có nhiều người hy sinh cả đời mình để giúp đỡ kẻ khác, nhưng không cần dựa vào một nguyên lý siêu hình nào cả. Một số khác có một cuộc sống tâm linh thật tự nhiên mang tính cách bản năng, nhưng không cần đến một ý niệm triết học nào. Họ không đọc Thánh kinh, không biết đến Phật giáo, cũng không tự xem mình là một người tu hành, thế nhưng dường như họ có một tấm lòng tốt bẩm sinh từ bên trong chính mình. Những người như thế vô cùng hiếm hoi, vì vậy tốt hơn chúng ta không nên tự xem mình là một trong số những người như thế (*phải tự xem mình là một người vụ lợi và ích kỷ thì mới có dịp để biến cải mình, nếu khoe khoang và tự phụ thì đấy là cách mà mình bước đi ngày càng xa hơn trên con đường của vô minh và u tối*).

Nhiều người vì hoàn cảnh không thể tham gia vào các hoạt động từ thiện, thế nhưng cũng có thể biến mình thành những con người vị tha. Nếu chỉ biết phấn đấu để sống còn thì sẽ khó có thể phát động được tình thương người. Nói vậy để hiểu rằng những người càng nghèo thường càng hào hiệp. Đối với chúng ta [những người Phật giáo] lòng vị tha đích thật gồm chung cả sự chăm sóc chính mình. Góp phần mình vào việc đáp ứng sự đòi hỏi của hoàn cảnh bên ngoài (*giúp đỡ kẻ khác*), nghĩ nhiều hơn đến kẻ khác và quên đi đôi chút chính mình là điều tốt, thế nhưng cũng thật hết sức quan trọng là không nên gạt bỏ hẳn các đòi hỏi của riêng mình. Phó mặc kẻ khác hoặc quên đi chính mình cả hai đều là các thái độ không đúng đắn, đối với mình và cả kẻ khác. Ngoài các trường hợp cấp bách [đòi hỏi mình một sự cố gắng và hy sinh vượt bậc], đôi khi chính mình cũng phải tự giữ gìn sức khỏe, nếu không thì mình cũng chẳng làm được gì nhiều cho kẻ khác. Nếu kiệt quệ thì biết đâu cái mà mình gọi là tình thương người trong lòng mình cũng chỉ vồn vện là một ý niệm không lối thoát (*một sự tương tượng*). Nói thì rất dễ, thế nhưng thực hành thì lại khác, thật hết sức khó nhận định là mình làm quá nhiều [cho kẻ khác] hay chăm lo quá nhiều cho riêng mình.

Quả vô cùng sai lầm khi cho rằng nhận lãnh trách nhiệm là cách gây trở ngại cho việc tu tập của riêng mình. Chúng ta phải lãnh trách nhiệm nhưng phải xem trọng trách đó như là một phương tiện phát triển tâm linh của cá nhân mình. Nếu làm được điều đó thì có nghĩa là mình đã kết hợp được cả hai khía cạnh của con đường, sự kết hợp đó thật cần thiết giúp mình vững bước trên con đường [mà mình đã chọn].

Chúng ta thường nghĩ rằng nếu mình quyết tâm làm một điều gì đó [tốt đẹp], thì nhất định điều đó sẽ rất thuận lợi cho việc phát triển tâm linh của mình. Thế nhưng thông thường nhiều người dường như chỉ nhất thiết quan tâm đến việc phát triển tâm linh của mình và phải làm những gì mà lúc khởi đầu đầu mình không thích làm (*giúp đỡ kẻ khác*), thay vì xem đấy là những gì mình thích làm. Thật hết sức quan trọng là phải phân biệt được giữa những gì mà

mình cần phải làm hầu giúp vào việc phát triển tâm linh của mình và những gì mà mình muốn làm. Mục đích trong lâu dài là mình sẽ không còn phân biệt (*không còn nề hà như trước đây*) giữa những gì mà bối cảnh [bên ngoài] đòi hỏi mình phải làm (*trợ giúp kẻ khác*) và những gì thuận lợi cho việc tu tập của cá nhân mình. Nói lên điều đó để hiểu rằng mình phải làm cả hai thứ cùng một lúc. Sự căng thẳng (tension) giữa mình và kẻ khác - nếu có thể nói như vậy - sẽ đưa đến sự xuất hiện của bodhicitta (bồ đề tâm), và đó cũng là quá trình tiêu biểu trên đường tu tập lâu dài của mình (*không quên kẻ khác nhưng cũng không quên chính mình*). Cái tôi và kẻ khác cả hai đều có giá trị như nhau, không thể loại bỏ một bên, dù là bên này hay bên kia - vị thế bất ổn đó (*phân biệt giữa cái tôi và kẻ khác*) phải được loại bỏ, không có cách nào khác hơn. Một lối thoát sẽ hé mở trong lâu dài. Sự cảm nhận đốn đau đó (*vì mình hay vì kẻ khác cũng vậy*) sẽ giúp chúng ta vượt lên một cấp bậc cao hơn, ở cấp bậc đó sự tương phản trước đây (*mình và kẻ khác*) sẽ không còn là một sự đối nghịch nữa.

Người bồ-tát là hiện thân của một sự tương phản sinh động

Mỗi khi xảy ra một sự vượt thoát tạo ra một cấp bậc cảm nhận tâm linh khác, thì đó thường là kết quả mang lại bởi một sự lưỡng nan (dilemma) thật đốn đau, không thể giải quyết được bằng lý trí. Người bồ-tát là hiện thân của một sự tương phản sinh động, một sự hợp nhất giữa hai vị thế đối nghịch nhau ở một cấp bậc cao nhất, chẳng qua vì người bồ tát là biểu trưng của một sự hợp nhất tối thượng giữa niết-bàn (nirvana) và luân hồi (samsara) (*bồ-tát là một người đã đạt được giác ngộ nhưng vẫn tiếp tục lưu lại trong cõi luân hồi để cùng xoay vần với tất cả chúng sinh, niết bàn hiện ra giữa cõi luân hồi, từ bên trong sự luân hồi, là như vậy*). Sự hợp nhất đó không thể diễn đạt được bằng khái niệm (*sự vận hành chung giữa niết bàn và luân hồi không thể hình dung và mô tả bằng lý trí được*). Khi nào chúng ta vẫn còn suy nghĩ dựa vào khái niệm thì khi đó sẽ vẫn còn tạo ra một sự đối nghịch, bất cứ một sự cố gắng nào nhằm giải quyết một sự đối nghịch bằng phương tiện khái niệm sẽ không tránh khỏi tạo ra một khái niệm khác mang tính cách đối nghịch lại. Sự hợp nhất giữa các khái niệm (*có nghĩa là giữa những sự đối nghịch và tương phản nhau*) chỉ có thể thực hiện được trong cuộc sống cá nhân, khi các khái niệm vẫn còn giữ được một giá trị nào đó đối với cá thể ấy (*niết bàn bàng bạc trên dòng tri thức của người bồ-tát, thế nhưng luân hồi vẫn tiếp tục đánh cùng một nhịp với con tim của mình*). Nói một cách khác, sự sống [đúng nghĩa của nó] vượt lên trên sự hợp lý (*một câu nói thật tuyệt vời, một sự nhận xét siêu việt, xin bái phục. Đang đói cầm một bát cơm để ăn hầu bảo vệ sự sống của mình là một sự hợp lý. Thế nhưng nếu xẻ ra một nửa chia cho một người cũng đang đói như mình, thì cũng là một sự hợp lý nhưng cùng có nghĩa là một sự "phi lý". Sự hợp lý thứ hai đó hay sự "phi lý" đó chỉ có thể xảy ra trên phương diện cá nhân, tức là đối với một cá thể mà thôi. Chiến tranh triền miên trong lịch sử nhân loại bắt nguồn từ sự hợp lý thứ nhất và cũng là duy nhất: bát cơm là "của mình". Xẻ bát cơm cho một người đang đói là sự hợp lý thứ hai: bát cơm không phải chỉ là "của mình". Nói một cách khác, bản năng sinh tồn và lòng hào hiệp không thể ghép chung với nhau để tạo ra một khái niệm duy nhất, một sự hợp lý duy nhất. Sự hợp nhất giữa hai thể dạng tâm thần đối nghịch đó - bản năng và sự hào hiệp - chỉ có thể xảy ra với một cá thể mà thôi*).

Cho đến khi nào tự mình chưa đủ sức đạt được điểm hợp nhất đó (*mình và kẻ khác chỉ là một*), thì các sự đối nghịch sẽ vẫn còn hiện ra với mình dưới hình thức một sự lưỡng nan (*dilemma / tình trạng khó xử*) mang tính các hiện sinh. Chiến lược thông thường và vô thức (*không nghĩ đến cũng không ý thức được*) của chúng ta là nghiêng theo bên này và trấn áp bên kia, thế nhưng sớm hay muộn thì chúng ta cũng sẽ phải chọn cả hai bên, bởi vì đây là cách duy nhất có thể giải quyết được tình trạng lưỡng nan trên đây. Cũng vậy, sự sống và cái chết sẽ khiến chúng ta phải đối đầu với một sự lưỡng nan cuối cùng. Mong cầu sự sống và e sợ cái chết sẽ khiến chúng ta bám vào thứ này và tránh né thứ kia. Thế nhưng sớm hay muộn chúng ta cũng sẽ phải đối đầu với cái chết, dù là cái chết của mình hay của kẻ khác cũng vậy. Chúng ta chỉ có thể giải quyết được các vấn đề liên quan đến sự sống khi nào chúng ta đã sẵn sàng và đủ sức đối đầu với các vấn đề tạo ra bởi cái chết - tức có nghĩa là thật sự sẵn sàng và đủ sức ý thức được sự sống và cái chết chỉ là hai mặt khác nhau của một đồng tiền duy nhất (*sự sống của mình và sự sống của kẻ khác cũng chỉ là sự sống như nhau, cái chết của mình hay cái chết của kẻ khác cũng chỉ là cái chết như nhau. Thương mình hay thương kẻ khác cũng chỉ là một thứ tình thương như nhau, tình thương phi đối nghịch và không biên giới đó gọi là lòng nhân từ vô biên / metta bhavana*).

Cũng vậy, chúng ta chỉ có thể giải quyết các khó khăn của cá nhân mình bằng cách nghĩ đến các khó khăn của kẻ khác. Nói một cách khác, việc giữ gìn *sila* tức là đạo đức, phải luôn đi đôi với *dana* là sự hiến dâng: đây là phương pháp tu tập qua sự sinh hoạt và trong suốt cuộc sống của người bồ-tát, và đó cũng chính là paramita (ba-la-mật) thứ nhất trong số sáu paramita hay đạo đức siêu nhiên.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Bài giảng trên đây nêu lên một sự lưỡng nan rất khó xử, đó là sự đối nghịch giữa mình và kẻ khác, và đây cũng là bước đầu tiên của người tu tập trên con đường mà mình đã chọn. Bước chân đó khá gay go cần phải tập, tương tự như một đứa bé tập đi. Phép thiền định *Metta-bhavana* là một trong các phương pháp giúp chúng ta đặt bước chân đầu tiên đó trên con đường, và cũng là một phương pháp rất phổ biến trong Phật giáo Tây Tạng. Chữ *Metta* có nghĩa là lòng nhân ái, tình thương người hay lòng từ tâm, *bhavana* có nghĩa là khơi động hay phát huy, *metta-bhavana* cũng là phẩm tính thứ nhất trong số bốn phẩm tính vô biên gọi là *brahmavihara*, kinh sách Hán ngữ gọi là "Tứ vô lượng tâm". Hiệp hội Phật giáo Triratna (Tam Bảo) do nhà sư Sangarakshita thành lập thường giảng dạy phép thiền định này cho những người mới bắt đầu tu tập. Người chuyển ngữ xin mạn phép tóm lược phép thiền định này dưới đây, như là một cách bổ khuyết cho bài thuyết giảng khá lý thuyết của nhà sư Sangharakshita trên đây:

Phép thiền định *Metta-bhavana* phải được thực thi đều đặn hằng ngày. Tốt hơn hết là nên luân phiên phép luyện tập này với phép thiền định dựa vào hơi thở, tức là phương pháp giúp tập trung và giữ vững sự chú tâm. Khi mới bắt đầu luyện tập thì không nên quá hăng say,

chỉ cần 20 hay 25 phút cho cả hai phép luyện tập này, có nghĩa là chỉ cần khoảng 5 phút xen kẽ nhau cho mỗi phép thiền định.

Nên chọn một lúc nhất định và thuận tiện nhất với mình trong ngày, sau đó là chọn một nơi thích hợp nhất để ngồi thiền. Trước khi ngồi thiền cũng nên bày ra một vài nghi thức tạo ra một khung cảnh nghiêm trang và thuận lợi, chẳng hạn như đặt ảnh tượng của Đức Phật trước mặt, hoặc một cành hoa hay một lọ hoa, thắp một ngọn nến hay một nén nhang. Hãy cắt điện thoại, ngồi thật ngay ngắn, thoải mái, không gượng ép cũng không gò bó. Giữ tâm thức yên lặng, không lo lắng hay suy nghĩ miên man, hãy giúp nó lắng xuống. Không nên quá lo nghĩ về điều này, bởi vì lúc mới tập thường khá gay go, thế nhưng sau đó sẽ dần dần trở nên dễ dàng và tự động hơn, mỗi khi ngồi xuống thì tâm thức sẽ lắng xuống ngay. Sau khi tâm thức đã lắng xuống thì tập trung nó hướng vào các cảm giác trên thân thể mình, tức là ý thức về tình trạng đang cảm nhận của ngũ giác, sau đó hướng vào các tư duy - tức là các sự suy nghĩ - và các xúc cảm đang hiện ra bên trong tâm thức mình. Sau đó sẽ bắt đầu các giai đoạn thiền định:

1- Trong giai đoạn trước nhất, sau khi hướng sự chú tâm vào bên trong tâm thức mình, thì phát động ngay thái độ thân thiện và thương yêu chính mình, khơi động ước vọng mang lại cho mình một niềm hạnh phúc thật sâu xa. Hãy tự mình hình dung và phác họa những gì có thể mang lại niềm hạnh phúc đó cho mình. Dù sự hình dung và phác họa đó là phương tiện và cũng là một thành phần của phép hành thiền, thế nhưng cũng phải nói lên được một sự mở rộng, có nghĩa là không nên pha lẫn niềm hạnh phúc đó với một sự bám víu hay thêm khát nào cả.

2- Trong giai đoạn hai, chúng ta bắt đầu chọn một người bạn thân thiết với mình, hãy tưởng tượng thật mạnh người bạn ấy hiện đang ngồi bên cạnh mình. Sau đó phát động tình thương yêu và thân thiện với người bạn ấy, đồng thời ao ước mong sao người bạn ấy của mình đạt được thật nhiều an vui. Hãy tưởng tượng chính mình là người mang lại hạnh phúc và những điều toại nguyện sâu xa trong cuộc sống của người bạn mình, và bạn mình cũng sẽ đạt được những điều ước nguyện đó của mình.

3- Trong giai đoạn ba, chúng ta chọn một người mà mình quen biết, nhưng chỉ ở vị thế trung hòa, có nghĩa là chỉ quen biết thế thôi, mình không có một cảm tính đặc biệt nào cả đối với người ấy, mục đích chỉ là để gọi lên sự hiện diện của người ấy trong khi thiền định. Người này có thể là một người cùng xóm với mình, một đồng nghiệp hay một người buôn bán nào đó gần nhà mà mình thường gặp. Trước hết chỉ cần đơn giản phát động cảm tính gần gũi với người này, sau đó ý thức rõ ràng hơn về sự hiện hữu của người này ngồi bên cạnh mình, và dần dần sau đó là phát động cảm tính thân thiện với người này, tương tự như là một người bạn thân thiết của mình: con tim mình và con tim của người này cùng đập chung một nhịp như sau.

4- Giai đoạn bốn, chúng ta hãy chọn một người nào đó thật khó thương, nhưng không hẳn là một kẻ thù cay độc - ít nhất là lúc mới bắt đầu luyện tập - một người mà mình không

thích lắm, hoặc giữa người này và mình đang xảy ra những chuyện bất bình. Sau đó hãy cố gắng khám phá các khía cạnh tích cực hơn của người này. Hãy tượng tượng người này cũng có những người bạn quý trọng họ, đồng thời cũng nên phân tích những sự đánh giá có thể sai lầm của mình về người này và đồng thời mở rộng khả năng nhận thức của mình để xét đoán đúng đắn hơn sự tương giao giữa mình và người ấy.

5- Trong giai đoạn này, chúng ta hình dung cùng một lúc tất cả bốn thể loại người nói đến trong bốn giai đoạn thiền định trên đây, sau đó cố gắng phát động cùng một tình thân thiện như nhau đối với tất cả bốn thể loại người ấy, đồng thời cũng không quên là mình cũng thuộc cùng một nhóm với họ, họ và mình tất cả là năm người đang cùng ngồi với nhau. Điều đó có nghĩa là nếu mình thương yêu bốn người ấy thì cũng là cách thương yêu cả chính mình. Sau đó mở rộng tình thương yêu và ước vọng mang lại hạnh phúc đó hướng vào những người chung quanh và gần gũi với mình, sau đó lại tiếp tục mở rộng hơn nữa hướng vào tất cả những người sống trong cùng một làng mạc hay một thành phố với mình, thuộc chung một xứ sở, trên cùng một lục địa, và sau hết là cả thế giới và toàn thể chúng sinh.

Sau khi chấm dứt thiền định, hãy nhẹ nhàng và thanh thản đứng lên, không vội vã cũng không hấp tấp. Nên dành thêm một chút thì giờ để chú tâm trở lại thân thể mình, lắng nghe các rung động bên trong chính mình và cả các tiếng động trong gian phòng, mở to mắt để nhìn vào thế giới chung quanh. Hãy cảm nhận niềm thích thú hiện lên qua các tư duy của mình, trông thấy được tâm thức bình lặng và hài hòa của mình và sống với nó giữa thế giới đang hiện ra chung quanh mình.

Bures-Sur-Yvette, 21.11.20

Bài 24

Dana và sự hào hiệp

Dana là tiếng Phạn có nghĩa là sự hào hiệp, là phẩm tính cao nhất trong số các phẩm tính toàn thiện (*paramita / ba-la-mật / đạo đức siêu nhiên, phẩm tính hoàn hảo*), điều này quả hợp lý, bởi vì xu hướng tự nhiên của chúng ta không phải là "cho" mà là "nhận" (*bản năng sinh tồn khiến chúng ta luôn nghĩ đến gom góp, tận tiện, ích kỷ để bảo vệ sự sống còn của riêng mình, bỏ thí và từ thiện đi ngược lại với sự thúc đẩy bản năng đó. Vì thế phẩm tính hào hiệp - dana - hay sự hiến dâng được xem là phẩm tính toàn thiện thứ nhất trong số sáu phẩm tính toàn thiện, còn gọi là đạo đức siêu nhiên hay paramita*). Khi có một sự kiện nào đó xảy ra, dù là trong lãnh vực công ăn việc làm, gia đình, thể thao (*thắng, bại, được khen thưởng, bị chê cười...*) hay giải trí (*tìm cách để thắng mỗi khi đánh bài hay chơi cờ chẳng hạn*), thì phản ứng tự nhiên của mình - dù rằng đôi khi mình không hoàn toàn ý thức được điều đó - sẽ là như sau:

"Tôi sẽ đạt được những điều lợi nào cho tôi trong chuyện đó?"

Xu hướng gom góp, chiếm hữu luôn xảy ra với chúng ta (*phía sau các tư duy, tác ý, xúc cảm, ngôn từ, hành động của chúng ta, luôn ẩn nấp cái tôi hay "cái ngã" của mình, thế nhưng không mấy khi chúng ta ý thức được các tác động của nó. Các tác động đó chính là động cơ thúc đẩy nhằm mục đích bảo toàn sự sống còn của mình*). Sở dĩ sự thèm khát (*tham lam, bám víu*) được xem là cái trục của chiếc bánh xe của sự sống là vì lý do đó. Sự thèm khát ở đây không đơn giản chỉ có nghĩa là một sự thèm muốn hay ước muốn thông thường mà là một sự thèm khát với đầy đủ ý nghĩa của nó. Sự thèm khát chiếm giữ một vị trí vô cùng quan trọng trong sự sinh hoạt và cuộc sống của chúng ta (*thèm khát được giàu có phản ánh bản năng sinh tồn; thèm khát sự thỏa mãn tính dục phản ánh bản năng truyền giống; thèm khát được khỏe mạnh và sống lâu phản ánh bản năng sợ chết. Các sự thèm khát và bám víu đó là động cơ chủ yếu tạo ra nguyên nhân sâu xa nhất đưa đến sự tái sinh bất tận trong cõi luân hồi*). Thật ra thì đây là những gì chi phối cuộc sống của chúng ta, ít nhất là trong lãnh vực vô thức (*sự vận hành của các thứ bản năng rất sâu kín, đưa đến mọi hình thức tham lam, bám víu và sau cùng là khổ đau, thế nhưng chúng ta thường không nhận thấy được điều đó*). Tất cả chúng ta đều nằm trong nanh vuốt của sự thèm khát, luôn xô đẩy và cuốn trôi chúng ta. Tất cả những gì mà chúng ta làm, tất cả những gì mà chúng ta quan tâm, phía sau đều ẩn nấp bóng dáng của cái tôi. Nếu muốn đến gần với sự giác ngộ, thì phải chuyển xu hướng đó theo chiều ngược lại. Hiến dâng sở dĩ được xem là phẩm tính toàn thiện (*paramita*) thứ nhất là vì nó trực tiếp đi ngược lại với sự gom góp. Giáo huấn Phật giáo nêu lên điều đó như sau:

"Có thể bạn không phải là một người chu đáo, có thể bạn không đủ sức ngồi thiền trong năm phút, có thể bạn là người cứ để mặc cho năm tháng trôi đi không hề tìm dịp đọc một bài kinh, thế nhưng nếu bạn ước mong tạo được cho mình bất cứ một cuộc sống nào khác cao cả hơn, thì bạn cũng chỉ cần bỏ thí".

Nếu bạn cảm thấy quá khó rút ra những gì là sở hữu của mình, hoặc quá khó hình dung ra sự thiếu thốn của kẻ khác, thì nhất định bạn sẽ không thể nào đi xa được, nhất là trong lãnh vực tâm linh. Trái lại, dù bạn là một con người như thế nào đi nữa, thế nhưng chỉ cần bạn có một tí xiu lòng hào hiệp, thì cũng sẽ đủ mang lại cho bạn một niềm hy vọng trong lãnh vực tâm linh. Và đây cũng chính là thông điệp của Đại thừa.

Điều đó không đơn giản chỉ có nghĩa là cho những gì mình có (*của cải, hiện vật, miếng ăn chẳng hạn*). Trước hết, sự hào hiệp phải là một cung cách hành xử phát xuất từ con tim và tâm thức mình, có nghĩa là toàn thể con người của mình. Walt Whitman (*1819-1892, thi hào Mỹ*) có nói như sau:

"Hiển dăng, tôi hiến cả con người của tôi"

Và đây cũng chính là thái độ của người bồ-tát, là người đứng ra hiến dăng cho kẻ khác, tất cả kẻ khác, không bao giờ ngưng nghỉ. Kinh sách xác định sự hiến dăng căn cứ vào các xu hướng và chủ đề khác nhau, từ bao quát đến thứ yếu với các tiết mục thật chi tiết. Điều đó có thể đưa đến tình trạng khó nhận định [thế nào là sự hào hiệp], thế nhưng thật ra phương pháp hệ thống hóa đó đã giúp cho việc tu tập được nghiêm chỉnh hơn. Tôi không đi ra ngoài hệ thống phân loại đó, thế nhưng cũng nên hiểu rằng chủ đích của chúng ta không phải là chỉ đi sâu vào chi tiết mà còn phải cùng bản thảo với nhau về tinh thần của sự hiến dăng (*sự hiến dăng bắt đầu bằng một xúc cảm phát sinh bên trong tâm thức mình, xúc cảm đó hiện ra bên ngoài dưới hình thức ngôn từ, cử chỉ hoặc cụ thể và gián tiếp hơn là một hiện vật, một bát cơm chẳng hạn, thế nhưng đôi khi cũng chỉ cần một giọt nước mắt cũng có thể biến cải chính mình và thế giới*). Thông thường kinh sách phân loại việc hiến dăng theo các tiết mục như sau:

- 1- hiến dăng cho ai
- 2- hiến dăng những gì
- 3- hiến dăng như thế nào
- 4- tại sao lại hiến dăng các thứ ấy

Hiển dăng cho ai

Trước hết chúng ta hãy tự hỏi hiến dăng cho ai? Trên nguyên tắc, tất cả chúng sinh đều là đối tượng của lòng hào hiệp nơi người bồ-tát. Vì vậy, thật hết sức quan trọng là phải khơi động bằng được lý tưởng đó cho mình, dù rằng trên thực tế không mấy ai đủ sức mang lại lợi ích cho toàn thể giống người. Một cách cụ thể, kinh sách nêu lên ba thể loại người được thừa hưởng sự giúp đỡ, mà người bồ-tát phải đặc biệt quan tâm. Trước hết bốn phận của người bồ-tát là phải hiến dăng cho bạn hữu và

những người trong gia đình mình, không cần phải tỏ lòng từ tâm và thân thiện với những người xa lạ, dù họ đang gặp phải khó khăn trong cuộc sống, kể cả lâm vào hoàn cảnh thật nghiệt ngã. Thật vậy thái độ từ thiện bắt đầu với chính mình (*và những người thân thuộc của mình*), thế nhưng sự từ thiện không phải chỉ có bấy nhiêu đó, không khác gì như phép tu tập về "lòng từ tâm vô biên" (*metta bhavana*), sự từ thiện không dừng lại ở một mức độ nào cả.

Thế loại người thứ hai được hưởng lòng hào hiệp của người bồ-tát là những người cơ hàn, bệnh tật, khổ đau, không phương tự vệ - trong số đó và theo lý tưởng Phật giáo, còn phải kể thêm cả hàng thú vật (*thú vật cũng có thể phải chịu cảnh đói kém, bệnh tật và khổ đau như con người*).

Ngoài ra người bồ-tát còn phải hiến dâng cho những người thuộc thể loại thứ ba là những người dành trọn đời mình cho việc tu tập (*những người xuất gia*). Theo truyền thống từ xưa, người Phật giáo còn phải chu cấp cho tất cả những ai xả thân trong các sinh hoạt tín ngưỡng - kể cả các tín ngưỡng khác - và phải xem đây là trọng trách của mình trong xã hội, họ có thể là những người tu hành ở cấp bậc cao chẳng hạn như các ni sư, các vị lạt-ma, các vị thầy, v.v, (*dưới triều đại của vua Azoka / A-dục vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch, người tu hành được hoàng triều chu cấp miếng ăn, quần áo, thuốc men, nơi trú mưa che nắng... Quyết tâm này của vua Azoka đã đánh dấu một giai đoạn mới trong lịch sử phát triển của Phật giáo. Ngày nay trong một số quốc gia dân chủ, tín ngưỡng và chính trị tách rời nhau, điều đó khiến tín ngưỡng có thể rơi vào tình trạng "cuối mùa" như chúng ta thấy ngày nay. Trái lại trong một số các nước độc tài tại Á châu và cả một số các nơi khác, tín ngưỡng trở thành một công cụ chính trị, khiến tín ngưỡng có thể trở thành hung bạo hoặc ngoan ngoãn, hoặc chỉ biết loanh quanh với các sinh hoạt "đại chúng"*). Nguyên tắc trên đây của Phật giáo (*chu cấp các nhu cầu cho người tu hành*) cũng phải được áp dụng với những người tham gia vào các công trình sáng tạo có giá trị cao, chẳng hạn như các họa sĩ, nhạc sĩ hay văn sĩ, thế nhưng tuyệt nhiên không được phép lợi dụng sự hiến dâng đó để tạo áp lực bắt buộc họ phải tuân theo các quan điểm và lý tưởng xã hội (*câu này quả đáng để mỗi người trong chúng ta phải suy nghĩ và nhìn lại chính mình*). Qua tầm nhìn Phật giáo, điều đó cho thấy một sự mù tịt hoàn toàn về bản chất và ý nghĩa của việc tu tập tâm linh và sự sáng tạo. Sự hiến dâng phải hoàn toàn vô điều kiện, không được tạo ra một hình thức ràng buộc nào cả.

Hiến dâng những gì

Khía cạnh thứ hai trong việc hiến dâng là tự hỏi xem vật hiến dâng là gì, và những gì có thể mang ra để hiến dâng. Trên nguyên tắc tất cả những gì mà mình sở

hữu đều có thể mang ra để hiến dâng. Tuy nhiên kinh sách cũng có đưa ra một danh sách nêu lên thật chính xác sáu thể loại hiện vật có thể mang ra để hiến dâng.

Trước hết là các nhu cầu cơ bản nhất: thức ăn, quần áo, nơi trú mưa che nắng. Trong các nước Phật giáo tại Á châu và trong hầu hết các xã hội còn giữ được truyền thống lâu đời, thì lòng hảo tâm và sự hiếu khách là cung cách hành xử thật tự nhiên. Mọi người đều cư xử thật hào hiệp trong cuộc sống thường nhật, đó cũng là cách nhắc nhở mình luôn phải nhớ đến lòng hảo tâm bên trong chính mình (*trong các xã hội xưa, những người sống cùng xóm hay cùng làng, mỗi khi có món gì ngon thường mang biếu nhau, đó là cách nghĩ đến nhau trong cuộc sống thường nhật, thói tục này mất dần trong cuộc sống tân tiến ngày nay, vì thực phẩm dồi dào hơn, không như các thời đại xa xưa, đồng thời con người, cuộc sống và các sinh hoạt xã hội cũng trở nên cá nhân hơn*). Chúng ta được hưởng một chút gì đó trong từng ngày. Chẳng phải mỗi ngày chúng ta cần có một chút gì đó để ăn và một chút không khí để thở hay sao? Vậy thì tại sao chúng ta lại không có bốn phần hồi đáp lại các thứ ấy bằng một chút gì đó của mình? Những người trong các gia đình Phật giáo mỗi khi gặp kẻ ăn xin thì thường cho một chút tiền, nếu gặp những người tu hành khát thực thì cúng dường thực phẩm, hoặc trông thấy cảnh đói nghèo thì cho một ít tiền hay ít gạo. Vật cho dù đôi khi không đáng gì, thế nhưng cũng là cách tập cho mình thói quen tốt, biết nghĩ đến cử chỉ hiến dâng, và cũng là để giúp mình ý thức được lòng hào hiệp chính là thành phần bất khả phân trong cuộc sống hằng ngày. Thường xuyên biết nghĩ đến việc hiến dâng phải chăng là một cách tái lập lại sự cân bằng với những gì mình được thường xuyên thụ hưởng trong từng ngày - Điều đó chẳng phải là hợp lý hay sao?

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Trong bài giảng trên đây nhà sư Sangharakshita có trích dẫn câu sau đây: "*Hiến dâng, tôi hiến cả con người của tôi*". Câu này là một câu trong bài thơ trường thiên mang tựa *Song of Myself / Tiếng hát trong tôi* của thi hào Walt Whitman. Bài thơ gồm tất cả 52 phân đoạn, và câu trên đây nằm trong phân đoạn 40. Người chuyển ngữ xin mạn phép phỏng dịch phân đoạn này dưới đây, hầu độc giả có thể xem để thấy rằng một người dù không phải là Phật giáo nhưng cũng có thể có một lòng từ tâm và hào hiệp rất cao:

Tiếng hát trong tôi Walt Whitman

Mặt trời ơi! chớ khoe khoang, ta nào cần hơi ấm của mi đâu - xin hẹn nhau dịp khác!

Mi chỉ tỏa sáng bên ngoài, ta xuyên ngang bề ngoài và cả các vực sâu thăm thẳm!

*Địa cầu ơi! Đường như mi mong gì đó nơi bàn tay ta?
Già nua và ngớ ngẩn, Địa cầu ơi! Hãy cứ nói lên những gì mi mong đợi.*

*Này các bạn nam nữ! Ta muốn nói lên ta thương yêu các bạn - nhưng ghen lời.
Thiệt tha, ta chỉ muốn nói lên những gì trong ta và cả trong các bạn - nhưng ghen lời.*

*Ngày đêm, ta chỉ mong nói lên niềm khao khát đó trong ta.
Hãy hiểu lòng ta, nào ta có ý dạy đời, cũng chẳng quảng bá chút từ tâm rẻ tiền.*

Hiển dăng, ta hiển cả con người của ta.

*Này bạn, sao thân người mềm nhũn, cố gượng lên,
Hãy kéo bỏ chiếc khăn quàng quanh cổ, ta sẽ thổi sự can trường của ta vào trong bạn.*

*Hãy giũ đôi bàn tay và mở toang túi áo,
Kho tàng trong ta thật đầy, chẳng bao giờ cạn cả.
Chớ ngại, bốn phận ta là thế, ta sẽ hiển dăng tất cả những gì trong ta.*

*Chớ nói với ta bạn là ai, chẳng bao giờ ta nghĩ đến,
Dù bạn là người vô dụng hay chẳng ra gì, ta vẫn ôm lấy bạn.
Từ thâm tâm chẳng bao giờ ta ái ngại.*

*Dù là người lam lũ (một kẻ nô lệ) trên cánh đồng bông vải, hay một kẻ chùi cầu,
Ta vẫn cứ nghiêng đầu để hôn lên má bạn, thân ái nụ hôn này.*

[...]

*Bất cứ ai hấp hối, nhanh lên, ta mở toang cánh cửa,
Kéo bỏ tấm khăn trải giường (đắp thân người hấp hối).*

*Này bác sĩ và cả vị linh mục hãy cứ về nhà nghỉ ngơi.
Mở vòng tay, với nhiệt huyết trong tim, ta ôm người hấp hối, nâng đầu lên,
Hỡi người tuyệt vọng, hãy ghì chặt cổ ta.*

*Chớ để mình chìm xuống. hãy bám vào thân ta.
Nguyện làm phao, ta thổi vào cho bạn, hơi thở này trong ta,
Toàn thân bạn căng tràn sức sống nơi cánh tay này của ta.*

Những kẻ khước từ đào huyệt đều là tình nhân của ta.

*Cứ ngủ yên đi nhé, cả ta và cả họ sẽ canh chừng suốt đêm.
Chớ nghi ngờ gì cả, cái chết nào dám chạm, dù chỉ bằng ngón tay.*

*Ta ôm bạn vào lòng, từ giờ phút này bạn sẽ là chính ta,
Hùng dũng khi thức dậy, bạn sẽ thấy lời ta là đúng thật.*

Dưới đây là bản gốc tiếng Anh của bài thơ trên đây:

Song of Myself

(1892 version)

By **Walt Whitman**

*Flaunt of the sunshine I need not your bask—lie over!
You light surfaces only, I force surfaces and depths also.*

*Earth! you seem to look for something at my hands,
Say, old top-knot, what do you want?*

*Man or woman, I might tell how I like you, but cannot,
And might tell what it is in me and what it is in you, but cannot,
And might tell that pining I have, that pulse of my nights and days.*

Behold, I do not give lectures or a little charity,

When I give I give myself.

*You there, impotent, loose in the knees,
Open your scarf'd chops till I blow grit within you,
Spread your palms and lift the flaps of your pockets,
I am not to be denied, I compel, I have stores plenty and to spare,
And any thing I have I bestow.*

*I do not ask who you are, that is not important to me,
You can do nothing and be nothing but what I will infold you.*

*To cotton-field drudge or cleaner of privies I lean,
On his right cheek I put the family kiss,
And in my soul I swear I never will deny him.*

[...]

To any one dying, thither I speed and twist the knob of the door.

*Turn the bed-clothes toward the foot of the bed,
Let the physician and the priest go home.*

*I seize the descending man and raise him with resistless will,
O despairer, here is my neck,
By God, you shall not go down! hang your whole weight upon me.*

*I dilate you with tremendous breath, I buoy you up,
Every room of the house do I fill with an arm'd force,
Lovers of me, bafflers of graves.*

*Sleep—I and they keep guard all night,
Not doubt, not decease shall dare to lay finger upon you,
I have embraced you, and henceforth possess you to myself,
And when you rise in the morning you will find what I tell you is so.*

Bures-Sur-Yvette, 27.11.20

Bài 25

Hiển dăng sự can đảm hay không biết sợ là gì

Thế loại hiển dăng thứ hai không phải là hiện vật mà là tâm lý, điều này không khỏi khiến chúng ta phải ngạc nhiên (*những gì thuộc lãnh vực tâm lý thì làm thế nào lại có thể mang ra để hiển dăng cho kẻ khác được?*): đó là sự không sợ hãi (*intrepidity / dũng cảm, can trường*), sự can đảm (*courage*) và sự tự tin (*confidence / sự tin tưởng, sự vững tâm*). Nhiều người lúc nào cũng lo lắng, bồn chồn, căng thẳng, chẳng bao giờ cảm thấy thoải mái, đối với họ các sự hiển dăng trên đây quả hết sức quý giá. Trong trường hợp này sự "hiển dăng" không còn mang ý nghĩa từ chương của nó nữa, bởi vì sự tin tưởng (*trust, confidence*) là một sự "thức tỉnh" (*awakening / éveillé / giác ngộ*), không phải là một cái gì đó mà mình có thể tiếp nhận [từ bên ngoài], mà đúng hơn là các phẩm tính tích cực mà mình tự phát huy bên trong chính mình và mang ra để hiển dăng, hoặc gọi lên với kẻ khác. Thế nhưng tại sao Phật giáo lại đặc biệt đặt nặng sự hiển dăng sự không sợ hãi đến như vậy? (*Phật giáo không chủ trương sự hăm dọa, không đưa ra những viễn tượng xa vời và những lời hứa hẹn, cũng không áp đặt một sự van xin hay ngoan ngoãn nào cho người tu tập. Phật giáo chỉ tìm mọi cách mang lại cho chúng ta sự hiểu biết và sự tự tin, một nếp sống can đảm và đạo đức đối với chính mình và cả kẻ khác, giúp chúng ta tỉnh ngộ trước một thế giới đầy hung bạo, khổ đau và lầm lẫn*).

Sợ hãi trước cái chết, bệnh tật, sự ra đi của những người thân là những sự sợ hãi mang tính cách toàn cầu. Kể cả ngày nay, người ta vẫn còn sợ thú dữ tấn công, kẻ trộm rình mò, những kẻ hung dữ sẵn sàng hành hung, các cảnh động đất, lũ lụt, hỏa hoạn, đói kém, tham nhũng và bất công - các sự sợ hãi đó không phải là vô lý. Một trong số những bạn người Nga của tôi từng thuật lại với tôi các cảm nhận của mình khi đặt chân lần đầu lên lục địa Mỹ. Là người rất nhạy cảm, anh ta nhận thấy một bầu không khí thật lạ lùng hiện ra với mình, tương tự như một màn sương mù, một cái gì đó ẩm ướt bám vào thân thể, xám xịt và nặng nề. Anh ta nghĩ rằng bầu không khí đó nhất định không phải là vật lý, chẳng hạn như khói phun ra từ các ống khói của các cơ xưởng, mà là một cái gì đó hiện ra trong tâm thức mình, anh ta vụt chợt tỉnh: đây là sự sợ hãi, một sự sợ hãi bốc lên từ một lục địa mệnh mông, chẳng khác gì như một đám mây ngọt ngạt đè nặng lên toàn thể xứ sở. (*cách mô tả sự sợ hãi bên trong nội tâm trên đây khiến chúng ta không khỏi liên tưởng đến sự sợ hãi của các thuyền nhân. Trước hết đối với họ là sự sợ hãi trước sự mệnh mông của hung bạo, hận thù, giả dối, tham lam và thiếu cậ; sau đó là sự sợ hãi trước cái mệnh mông của biển cả; sau cùng là sự sợ hãi sâu kín bên trong nội tâm mình, pha lẫn với một chút cảm tính nửa mừng nửa tủi, trước sự mệnh mông của một lục địa và những con người xa lạ*). Cảm tính lo âu và bất an đó là một trong các nét tiêu biểu của thời đại chúng ta, một thời đại mà người ta gọi rất đúng là thời đại của sự lo âu. Trong đám mây [ngọt ngạt] đó con người cố gắng sinh tồn, làm việc và thờ dốt. Họ đánh mất một phần nào sự tin tưởng giữa người và người, kể cả đối với sự sống, và tất nhiên họ cũng đánh mất một chút nào đó cả sự tự tin nơi chính mình.

Ngày nay, nhiều người vẫn cảm thấy mất hết sự tự tin đích thật nơi con người của mình, sự mất tự tin đó thường phát sinh từ một xúc cảm thật mạnh [từ bên trong họ] mà họ cố tình không muốn tiếp cận với nó, thế nhưng nó lại vẫn cứ tìm cách để bùng lên với họ, khiến họ chỉ cảm nhận được nó một cách mơ hồ mà thôi. Mỗi khi cảm thấy nó hiện lên với mình thì họ cũng nhận thấy phát sinh bên trong chính họ cảm tính bất an mà người ta thường gọi là sự lo lắng (*anxiety / lo âu, bồn chồn, hoang mang*). Sự lo lắng đó, cũng không khác gì các sự sợ hãi khác, là một xúc cảm rất tai hại, cần phải loại bỏ. Nếu muốn làm được việc đó thì phải chấp nhận đương đầu với các xúc cảm ngấm ngấm ẩn nấp phía sau các sự lo lắng đó, dù đây là gì. Trong trường hợp này, chúng ta cần có sự tiếp tay của một người bạn đồng tu (*hay một nhà phân tâm học*), họ sẽ giúp mình xác định các xúc cảm đó là những gì, điều đó cũng có nghĩa là tìm cách làm cho các xúc cảm ấy phải hiện lên trong cấp bậc nhận biết của tâm thức, hầu giúp mình có thể trực tiếp đối đầu với chúng. Điều đó không có gì là đáng sợ cả, một khi đối đầu với chúng thì chúng tất sẽ mất hết khả năng [gây ra sự lo lắng cho mình], hơn nữa một số trong các xúc cảm đó cũng có thể biến thành tích cực. Thế nhưng, dù chúng mang tính cách tiêu cực hay tích cực, thì nghị lực mà chúng ta sử dụng để khắc phục chúng nhất thiết tùy thuộc vào sự linh hoạt của phần tri thức hiểu biết của mình trong cuộc sống (*our conscious life*) và cả bản tính của mình (*our personality / nói chung là tùy thuộc vào khả năng đương đầu của mỗi người trước các xúc cảm sâu kín của mình. Hãy nêu lên một thí dụ cụ thể, những người lớn tuổi thường hay lo lắng và sợ hãi về đủ mọi thứ chuyện có thể xảy ra với mình. Phía sau các sự lo lắng và sợ hãi mơ hồ và vô cơ đó là sự thúc đẩy kín đáo của bản năng sợ chết và sợ bệnh tật. Thế nhưng nếu ý thức được sự già nua là một quá trình tự nhiên của sự sống, thì các sự sợ hãi và lo âu đó sẽ mất hết ý nghĩa của chúng, hoặc ít nhất các tác động của chúng cũng sẽ giảm đi. Hơn thế nữa sự ý thức đó cũng có thể rất mạnh, gần như là một sự bình tĩnh, tạo ra cho mình một quyết tâm tích cực hơn: với một chút sức khỏe còn lại lúc tuổi già, mình vẫn có thể vui vầy với con cháu và giúp đỡ những người chung quanh, không để cho các sự lo lắng và sợ hãi vô cơ làm phí phạm những ngày còn lại của đời mình*).

Nhiều người hành thiền đôi khi cũng cảm thấy một sự sợ hãi sâu kín nào đó hiện lên với mình. Trước hết điều đó có thể là do một cái gì đó xảy ra trong tuổi thiếu thời, hoặc cũng có thể là gần đây hơn, những thứ ấy vụt hiện lên trở lại với mình. Thế nhưng sự sợ hãi đó - ít nhất là đối với một vài người - cũng có thể rất sâu kín và nguyên sơ (*primordial / nguyên thủy, căn bản*) hơn, có nghĩa là không nhất thiết là một sự sợ hãi về một cái gì đó rõ rệt và cụ thể, mà là một sự sợ hãi thật sâu xa về sự hiện hữu của chính mình (*sự sợ hãi này bắt nguồn từ lâu đời, có thể là từ các tiền kiếp của mình, đó là dấu vết của karma / nghiệp ghi khắc trên dòng luân lưu của tri thức mình qua các thời gian quá khứ thật dài*). Ngay cả đối với các hình thức sợ hãi này chúng ta cũng có thể khắc phục được chúng và vượt lên trên chúng.

(*Nhận xét trên đây của nhà sư Sangharakshita rất quan trọng, ít nhất là đối với một số người mới bắt đầu học tập thiền định. Họ cho biết mỗi khi ngồi xuống hành thiền thì họ cảm thấy hoang mang, lo sợ, đủ mọi thứ xúc cảm hiện lên với họ, trái lại trong những lúc sinh hoạt thường nhật thì họ lại cảm thấy "thoải mái" hơn nhiều, không "lo âu" hay "sợ hãi" gì cả. Đây là một trong số các nguyên nhân khiến nhiều người bỏ cuộc. Nhà sư Sangharakshita cho biết các sự sợ hãi và lo âu đó có hai nguyên nhân.*

Nguyên nhân thứ nhất là các sự lo âu và sợ hãi phát sinh từ những sự bất toại nguyện: chẳng hạn như các điều bất hạnh, bị ức hiếp, đàn áp..., hoặc các lỗi lầm, các sự hối tiếc... do mình tạo ra, hoặc các sự hiểu lầm của người khác đối với mình..., tất cả đều lưu lại các dấu vết đôi khi rất sâu đậm trên dòng tri thức mình. Nguyên nhân thứ hai sâu kín và khó nhận biết hơn, gần như vô thức, đó là các dấu vết do các xúc cảm thật sâu ghi khắc trong alayavijnana (a-lai-da thức / tiềm thức) của mình, nói một cách khác là các dấu vết của nghiệp (karma) ghi khắc thật sâu trên dòng tri thức của mình từ những thời kỳ quá khứ xa xưa, từ các tiền kiếp chẳng hạn. Trong số này cũng có một thể loại xúc cảm mơ hồ khác, luôn bàng bạc trong cuộc sống, đó là sự sợ hãi trước sự đổi thay qua từng khoảnh khắc trên thân xác mình, trong tâm thức mình và cả bối cảnh sự sinh hoạt bên ngoài, nói chung đây là những gì liên quan với bản chất vô thường của hiện thực. Các xúc cảm sợ hãi đó mang tính cách hiện sinh và gần như vô thức đó tạo ra cho chúng ta một sự âu lo vô cớ, một tầm nhìn và một thái độ yếm thế về cuộc sống của mình.

Tất cả các sự sợ hãi thuộc các thể loại trên đây thường xuyên bị che lấp và phủ kín bởi các xúc cảm khác, các sự sinh hoạt khác của tâm thức mình trong cuộc sống thường nhật. Mỗi khi ngồi xuống hành thiền trong một khung cảnh trang nghiêm và yên lặng, thì tâm thức sẽ lắng xuống dần, đồng thời các dấu vết ghi khắc bởi các xúc cảm bấn loạn trên đây sẽ hiện lên với mình, tạo ra sự lo lắng và sợ hãi cho mình.

Trong cuộc sống thường nhật chúng ta thường xuyên bị phân tâm thật khủng khiếp thế nhưng chúng ta lại không hề ý thức được điều đó. Nghe nhạc, xem phim, theo dõi thời sự, phẩm bình chính trị, theo dõi thiên tai, các cảnh hung bạo, dạo phố, mãi mê với các trò chơi điện tử, xem hình ảnh âm ô..., tất cả các sự sinh hoạt đó đối với chúng ta có thể là "thoải mái" và "bình thường", thế nhưng đối với một người hành thiền thì đây là các sự sinh hoạt xao lãng, che lấp những gì sâu kín hơn trên dòng luân lưu của tri thức mình. Mỗi khi ngồi xuống hành thiền, hoặc đang ở trong một khung cảnh vắng vẻ và yên lặng thì bất chợt các xúc cảm lo lắng và sợ hãi cũng có thể hiện lên với mình, khiến mình phải tìm ngay một cái gì đó để làm, hoặc để chú tâm vào đó - xem tv, nghe nhạc, đi dạo, ăn vặt... - hầu giúp mình tiếp tục tránh né và phủ lấp các xúc cảm sâu kín trong tâm thức mình.

Tóm lại, nếu sự hiển dương hiện vật - một bát cơm, một manh áo - là một cử chỉ thật cấp bách và quý giá đối với những người nghèo khó, thì sự hiển dương lòng can đảm và sự tự tin thật hết sức cần thiết cho hầu hết mọi người trong chúng ta, trong đó kể cả những người giàu có, quyền thế và lãnh đạo, một vị tổng thống chẳng hạn. Bề ngoài họ rất oai phong, hùng hổ, tự tin, thế nhưng bên trong tâm thức họ sự sợ hãi và lo lắng đôi khi còn nhiều hơn cả chúng ta. Tình thương của người bồ-tát phải vô biên là vì vậy, không nên phân biệt bất cứ ai, kể cả các côn trùng nhỏ bé).

Kinh điển Đại thừa hơn nữa còn cho biết người bồ-tát ngoài việc hiển dương sự không sợ hãi, còn phải khuyến khích và gọi lên các cảm hứng (*sự nhiệt tình*) cho kẻ

khác. Trong tập luận *Vòng hoa trân quý* (Ratnavali / *Bảo hành vương chánh luận*) Nagarjuna / Long Thụ có nói như sau:

*"Tương tự như những người nông dân cảm thấy vui sướng
Mỗi khi trông thấy các đám mây mang lại các cơn mưa liên tiếp,
Cũng vậy, những ai mang lại sự hân hoan cho chúng sinh,
Mỗi khi trông thấy họ, đều là những con người đáng quý"*

Phật giáo Đại thừa thường xuyên nhấn mạnh một điều thật quan trọng là phải mang lại hạnh phúc cho tất cả mọi người, thế nhưng không phải là một thứ hạnh phúc phù phiếm, mà phải là một thứ hạnh phúc mang lại niềm hân hoan chân thật, giúp họ khắc phục được những sự lo lắng và sợ hãi của họ. Trái lại nếu tìm sự sung sướng cho riêng mình bằng cách tạo ra sự sợ hãi cho kẻ khác, thì đây là một sự thèm khát (*trong nguyên bản là chữ desire/ thèm muốn, khát vọng*) cố tình tạo cho mình một quyền uy để khống chế kẻ khác. Trái lại, nếu chỉ biết một lòng mang lại hạnh phúc cho kẻ khác, thì điều đó sẽ mang một ý nghĩa khác hẳn: đó là cách hiến dâng cả con người của mình cho kẻ khác, thay vì tìm cách khống chế kẻ khác nhằm thực hiện quyền lợi và chủ đích của riêng mình (*ở một cấp bậc rộng lớn hơn - chẳng hạn như một tập thể hay một quốc gia - nếu một người hay một nhóm lãnh đạo nắm giữ quyền lực tạo ra sự ngoan ngoãn trong tập thể hay trong dân chúng, bằng sự sợ hãi với mục đích khống chế, quản lý và cai trị họ, thì đây là một tội ác, một cách tạo nghiệp vô cùng tiêu cực. Sự ngoan ngoãn phải được tạo ra bằng tình thương, bằng sự hy sinh của mình. Những người lãnh đạo tạo ra sự ngoan ngoãn trong dân chúng bằng sự sợ hãi, thì đến một lúc nào đó chính mình cũng có thể sẽ trở nên ngoan ngoãn trước sự sợ hãi do mình tạo ra cho kẻ khác, có nghĩa là sự sợ hãi đó sẽ quay ngược lại để khống chế chính mình. Những vị lãnh đạo trở nên ngoan ngoãn đó dường như đôi khi cũng có thể cảm thấy xấu hổ với tổ tiên và dân tộc mình; một công dân ngoan ngoãn do những vị lãnh đạo ấy tạo ra, dường như đôi khi cũng có thể cảm thấy xấu hổ với cha mẹ và con cái mình; một kẻ xa quê hương lợi dụng sự ngoan ngoãn của kẻ khác để tìm các món ăn và các phục vụ quen thuộc, dường như đôi khi cũng có thể cảm thấy xấu hổ với lương tâm của chính mình. Trong các trường hợp ngoan ngoãn vì sợ hãi đó, sự hiến dâng của người bỏ-tát sẽ là sự can đảm không biết sợ hãi là gì, hầu giúp mỗi người trong chúng ta - những con người ngoan ngoãn - ý thức được phần nào sự xấu hổ đó trước tổ tiên, dân tộc, con người và cả lương tri của chính mình*). Người bỏ-tát chỉ nên tìm sự vui sướng bằng cách mang lại sự tin tưởng và niềm hạnh phúc chung quanh mình. Gampopa (1079-1153, một vị thầy Tây Tạng, thuộc dòng truyền thừa Kagyupa / Ca-nhĩ-cư phái, và cũng là đệ tử của Milarepa / Mật-lặc Nhật-ba, một đại sư Tây Tạng) trong tập luận "*Vòng bảo châu của sự Giải thoát*" (The jewel Ornament of Liberation) có trích dẫn câu sau đây trong Kinh Varmavyuha-nirdesha:

*"Người bỏ-tát ước mơ hóa thành một chiếc áo giáp,
Quàng lên tất cả chúng sinh chung quanh mình.
Thế nhưng chúng sinh thì vô tận,
Vì thế chiếc áo giáp của người bỏ-tát cũng phải vô tận"*

Mandala

Mandala (*dịch âm là Mạn-đà-la là một biểu đồ biểu trưng cho vũ trụ và sự giác ngộ*) của người bồ-tát, nói lên nguyện vọng và niềm ước mong của họ được trở thành trung tâm của một mạn-đà-la giúp mình gom lại tất cả chúng sinh chung quanh mình, sự kết đoàn chung quanh một người bồ-tát đó được những người Phật giáo gọi là "tăng đoàn", (*sangha*), có nghĩa là một tập thể tâm linh. Vì thế người ta có thể xem một tập thể tâm linh (*tăng đoàn*) là một mạn-đà-la, và nơi trung tâm của mạn-đà-la đó là một vị Phật hay một vị bồ-tát.

Người bồ-tát do đó là hiện thân của một sự hài hòa và sáng tạo (*mô hình của vũ trụ là một sự sáng tạo*). Thật vậy đó là cả một khối người, đang đâm đá nhau, gây gỗ với nhau, tìm cách không chế nhau để gom góp của cải. Người bồ-tát hiện ra giữa họ để dần dần biến sự hỗn loạn đó của họ trở thành một vũ trụ (cosmos), một mạn-đà-la thật tuyệt vời, và cũng có nghĩa là biến toàn thể xã hội trở thành một tập thể tâm linh (*một tăng đoàn*). Điều đó có nghĩa là một khi đã phát động nguyện vọng đạt được sự giác ngộ vì sự an lành của tất cả [chúng sinh], thì tức khắc một sự rung động (*một xúc cảm, một cảm nhận sâu xa*) nào đó cũng sẽ hiện lên với mình, và tất cả những người đang hiện hữu chung quanh mình cùng với mình sẽ tạo ra một mạn-đà-la.

Những gì trên đây phản ánh từng chi tiết các khóa tu học do chúng ta tổ chức. Những người tham gia lúc mới đến thì tâm trí còn cất chứa đủ mọi ý niệm dị biệt và mang các tâm trạng khác nhau. Thế nhưng khi bắt đầu hoạch định chương trình cho khóa tu học, dù được tổ chức trong khung cảnh nào: tại gia hay nơi làm việc, trong lúc đang nghỉ hè, thì mọi người đều hành xử một cách hài hòa và hợp nhất hơn. Cũng vậy, bất cứ một sự thúc đẩy nào hay một nhân tố nào cũng đều tạo ra các tác động của chúng. Các tác động đó cũng có thể sẽ vận hành phù hợp với nguyện vọng của mình, và dầu sao đi nữa thì nguyện vọng của mình cũng là như thế (*gom lại và kết hợp tất cả chúng sinh trong một mạn-đà-la tuyệt đẹp, an bình và hạnh phúc*).

Chúng ta có thể tưởng tượng ra vị thế của mình trong mạn-đà-la đó, dù mình chỉ là người gác cửa hay một vị thần linh đang hiển dương lễ vật [trong mạn-đà-la đó], hoặc bất cứ một nhân vật huyền thoại (*một vị bồ-tát hay một vị Phật*) nào mà mình cố gắng sẽ trở thành (*bằng phép thiền định quán tưởng*) trong cuộc đời tu tập của mình, và chỉ khi nào phát động được một nghị lực tâm linh (*sức mạnh tập trung mang lại từ sự tu tập*) thì nhất định mình sẽ tìm được cho mình một vị trí trong mạn-đà-la đó.

Hiển dương giáo huấn và văn hóa

Sự hiển dương thứ ba của người bồ-tát là giáo huấn và văn hóa. Tại Á châu và tại bất cứ nơi nào Phật giáo được đưa vào, thì ngoài cuộc sống tâm linh (*sự tu tập*) Phật giáo còn mang theo cả nghệ thuật, khoa học và cả các lãnh vực hiểu biết khác. Thật vậy, không có một sự tách biệt nào giữa tín ngưỡng và văn hóa. Con tim và lý trí - xuyên qua các sinh hoạt nghệ

thuật và khoa học (*sự hiểu biết nói chung*) - sẽ trở nên tinh tế hơn, cùng hòa điệu với hiện thực tâm linh (*tín ngưỡng là một trong số các nguồn cảm hứng sâu xa trong các lãnh vực nghệ thuật, từ hội họa, âm nhạc, điêu khắc, văn chương cho đến thi phú, ảnh hưởng đến cả bản năng truyền giống mà người ta thường gọi là "tình yêu"*).

Một trong các khía cạnh quan trọng trong sự sinh hoạt của người bồ-tát là khuyến khích sự sáng tạo, chiêm ngưỡng các công trình nghệ thuật, đào sâu sự suy nghĩ và phổ biến sự hiểu biết mang lại từ các ngành nghiên cứu khác nhau, giúp mình khám phá và mô tả sự thật và các nét đẹp.

(Phật giáo sau khi phát triển thật quy mô dưới triều đại của vua Azoka / A-dục vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch đã được đưa vào các nước Tích-lan, Miến-điện, Thái-lan, Lào, Campuchia, Tây Tạng, Mã-lai và Indônêxia, đồng thời cũng mang theo cả chữ viết ngoằn ngoèo bhrami, cùng văn hóa, nghệ thuật, kiến trúc, nói chung là nền văn minh Ấn-độ. Trong các ngôn ngữ ngày nay của các quốc gia này có nhiều từ gốc tiếng Phạn và tiếng Pali. Trái lại về phương bắc, Phật phải trải qua một cuộc phiêu lưu thật dài xuyên qua các con đường tơ lụa tại Trung đông và vùng "Tây-vực". trước khi được đưa vào Trung-quốc. Trong cuộc phiêu lưu gay go và thật dài đó Giáo huấn của Đức Phật đã phải chịu ảnh hưởng của các tín ngưỡng trong vùng Trung-đông. Sau đó khi được đưa vào Trung quốc thì Giáo huấn của Đức Phật lại phải tiếp xúc với một nền văn minh lâu đời của đế quốc này, Giáo huấn của Đức Phật lại một lần nữa phải thích ứng với nền văn minh Khổng và Lão giáo. Tịnh độ tông được hình thành vào các thế kỷ thứ III và thứ IV, Thiền tông được thiết lập vào thế kỷ thứ VII và thứ VIII. Các nước Việt Nam, Triều-tiên và Nhật-bản trực tiếp thừa hưởng nền Phật giáo đó của Trung quốc, cùng với chữ viết tượng hình, văn hóa, nghệ thuật, kiến trúc, tư tưởng, phong tục, kể cả nề nếp gia đình và xã hội).

Bures-Sur-Yvette, 06.11.20

Bài 26

Hiến dâng mạng sống của chính mình

Thể loại hiến dâng thứ tư mà người bồ-tát - trong một vài trường hợp nào đó - có thể làm được là sự hiến dâng sinh mạng của chính mình. Thể loại hiến dâng này được nêu lên qua nhiều câu chuyện huyền thoại trong một tập truyện mang tên là Jataka (*kinh sách Hán ngữ gọi tập truyện này là "Bản sinh kinh". Tập truyện thuật lại tiền thân của nhiều vị Phật, nhất là Đức Phật Thích Ca. Tập Jataka gồm tất cả 547 câu chuyện, vay mượn hoặc rút tía từ kho tàng huyền thoại và cổ tích Ấn-độ. Thế nhưng qua một góc nhìn đại chúng thì các câu chuyện đó đều phản ánh ít nhiều giáo lý Phật giáo. Tập truyện Jataka rất phổ biến và ưa chuộng tại các nước Phật giáo Á châu. Tập truyện bắt đầu được hình thành vào giữa thế kỷ thứ III trước Tây lịch với một số câu chuyện đầu tiên được gộp nhặt, sau đó dần dần các câu chuyện khác được gộp nhặt thêm, phiên bản sau cùng là vào thế kỷ thứ I sau Tây lịch*). Một số câu chuyện rất khiêu dâm, tương tự như một thảm kịch (melodrama), hoặc khá kỳ dị, chẳng hạn như câu chuyện thuật lại vị hoàng thân Vessantara, một vị bồ-tát tiền thân của Đức Phật, hiến dâng vợ con mình (*câu chuyện về vị hoàng thân Vessantara là một trong số các câu chuyện nổi tiếng nhất trong tập sách Jataka. Câu chuyện rất dài dòng và khúc triết, nêu lên các sự hy sinh và các hành động hào hiệp của vị hoàng thân này. Hàng năm các nước Thái lan, Lào, Miến điện, Tích lan và Campuchia đều có làm lễ tưởng niệm thật long trọng vị hoàng thân này*). Nếu nhìn vào câu chuyện trên đây qua nhãn quan của chúng ta trong xã hội ngày nay thì quả thật khó tránh khỏi cảm thấy một sự bất nhẫn hay một cách đối xử tệ bạc với người phụ nữ, thế nhưng trong khung cảnh của thời bấy giờ thì mục đích chủ yếu chỉ là để nêu lên quyết tâm của người bồ-tát hiến dâng tất cả những gì quý giá nhất trong cuộc đời mình, và cũng có thể là cao quý hơn cả sự sống của chính mình. Ngoài ra trong một câu chuyện khác, người bồ-tát - tức là vị anh hùng của toàn bộ tập truyện - cũng đã từng hy sinh mạng sống của mình để nuôi một con cọp cái đang đói lả, hầu giúp nó gượng dậy để nuôi đàn con của mình.

Trên thực tế không mấy khi chúng ta phải đối đầu với các hoàn cảnh như vậy, tuy nhiên cũng không nên quên rằng nếu muốn bước theo con đường Phật giáo một cách nghiêm túc, thì trước một số cảnh huống nào đó đôi khi vì lý tưởng của mình chúng ta cũng phải chấp nhận những sự hy sinh lớn lao (*chẳng hạn chúng ta có thể liên tưởng đến những người tu hành đã tự thiêu tại Tây Tạng và Việt Nam, hoặc những người xông vào những nơi nguy hiểm hoặc chấp nhận một cuộc sống cực khổ đến cùng cực để cứu giúp những người hoạn nạn*). Trong xứ sở mà chúng ta đang sống, và ngay trong thời điểm hiện tại này, việc tu tập của chúng ta không gặp một trở ngại nào cả, thế nhưng hãy tưởng tượng nếu phải lén lút tham gia một khóa hành thiền trong đêm tối, nơm nớp lo sợ bị công an bắt, hoặc chẳng may có người tố cáo, thì chúng ta sẽ nghĩ như thế nào? Trong một vài quốc gia, mỗi khi ngồi xuống hành thiền, đọc một quyển sách Phật giáo, hoặc đứng lại với nhau để trò chuyện về Dharma (Đạo Pháp), thì không sao tránh khỏi thấp thỏm lo sợ cho tánh mạng mình. Trong trường hợp đó thử hỏi chúng ta có chấp nhận hay không? (*nhà sư Sangharakshita muốn nói đến tình trạng*

*của xứ Tây Tạng ngày nay, thế nhưng chúng ta cũng có thể liên tưởng đến pháp nạn năm 1963 tại Việt Nam và sự hy sinh của bồ-tát Thích Quảng Đức). Nói lên điều đó không có nghĩa là chúng ta xem mạng sống của mình quá nhẹ, một hình thức liều lĩnh, vô ý thức hay là một cách phô trương nào đó (*ostentatious / khoe khoang, phách lối*) nhằm mục đích làm cho kẻ khác phải thán phục mình, mà chỉ nên nhìn lại chính mình để tự hỏi xem nếu cần thì mình có sẵn sàng hy sinh mạng sống của mình hay không?*

Hiển dương công đức

Một hình thức hào hiệp khác là sự hiển dương công đức. Ý niệm nổi bật nhất trong Phật giáo Theravada là mỗi khi làm được một điều tốt lành thì nhất định mình sẽ tạo được cho mình một chút vốn liếng đạo đức. Ý niệm này quả hết sức lợi ích trong chiều hướng khích lệ mọi người nên làm điều phải, thế nhưng cũng có thể tạo ra cho mình một cung cách hành xử mang chủ đích cá nhân, một sự gom góp công đức cho riêng mình.

Đại thừa không cổ vũ thái độ cá nhân như vậy, thế nhưng nhiều người vẫn xem trọng ý niệm về cách gom góp công đức này, và đây cũng chính là lý do tại sao những người tu tập Phật giáo lại phải hồi hướng công đức của mình, hoặc ít nhất cũng phải chia sẻ công đức đó với người khác. Chúng ta không được phép ôm chặt công đức của mình tương tự như ôm một đứa con cưng và đặt hết hy vọng vào nó (*mỗi khi tạo được một chút công đức thì ôm ấp và hy vọng công đức đó sẽ mang lại mọi sự tốt đẹp cho mình, tương tự như ôm ấp và chiều chuộng một đứa con cưng và hy vọng nó sẽ đạt được thành công và danh vọng trong xã hội. Đối với Phật giáo bất cứ một sự bám víu nào - kể cả bám víu vào công đức của mình - đều là nguyên nhân đưa đến sự tái sinh. Bám víu là một sự chướng ngại cho việc tu tập. Chủ đích của việc tu tập không phải là sự gom góp công đức mà là sự giải thoát và giác ngộ. Hồi hướng công đức là một cách mở rộng tâm nhìn của mình giúp mình trông thấy con đường rõ ràng hơn).*

Hiển dương Dharma

Sau hết là sự hiển dương Dharma (*Đạo Pháp / Phật Pháp*), đó là sự hiển dương sự Thật, một sự hiển dương to lớn nhất so với tất cả các sự hiển dương khác. Sự hiển dương giáo huấn (Dharma) dù bằng cách thuyết giảng, giữ gìn đạo đức hay làm gương để kẻ khác trông vào, thường được xem là bổn phận của các nhà sư, các vị lạt-ma, v.v. Thế nhưng Đại thừa cho rằng tất cả mọi người đều phải gánh vác trọng trách đó. Trên thực tế chúng ta không thể thoái thác được, bởi vì chúng ta luôn hiển dương cho những người chung quanh chúng ta một chút gì đó phát sinh từ con người của mình, tỏa ra từ bên trong chính mình. Khi đã tạo được một chút hòa nhập với Phật giáo (*thấu hiểu được Phật giáo và trở thành một người tu tập Phật giáo dù là ở cấp bậc nào hay trình độ nào*) thì đương nhiên qua các mối tương giao với kẻ khác, chúng ta cũng sẽ truyền sang cho họ sự hòa nhập đó của mình (*thí dụ một người khó tính, nóng nảy, lúc nào cũng cau có, gây sự sẽ không tránh khỏi tạo ra một sự căng thẳng trong gia đình hay tập thể. Trái lại một người hiền lành, vui vẻ sẽ tạo ra một bầu không khí thư giãn hơn cho những người cùng sống với mình trong gia đình, hoặc cùng sinh hoạt với mình trong*

tập thể. Hơn thế nữa, nếu có một người tu hành nhân từ, luôn tha thứ, thương yêu, lúc nào cũng nghĩ đến kẻ khác, chăm lo cho kẻ khác, chia sẻ những mối lo buồn của kẻ khác - nói chung là một người đã hòa nhập được một phần nào đó với Phật giáo - thì sự hiện diện của người này trong gia đình hay tập thể nhất định sẽ mở ra một bầu không gian to rộng, trong sáng, thân thiện, an bình và nhiều thương yêu hơn. Đây là một cách hiển dương Dharma thật kín đáo và sâu sắc trong sự sinh hoạt hằng ngày, thế nhưng không mấy khi chúng ta để tâm đến sự hiển dương cao cả, kín đáo và quý giá đó).

Những gì nêu lên trên đây không có nghĩa là phải đặt lại vấn đề với Phật giáo nếu có thể - hoặc không có thể (các ý niệm nêu lên trong Phật giáo thuộc nhiều cấp bậc khác nhau, phù hợp với trình độ đa dạng của những người tu tập, do đó đôi khi cũng cần phải hiểu các ý niệm - nhất là trong lãnh vực thực hành - một cách uyển chuyển hơn, không nên quá cụ thể và cứng nhắc). Chúng ta truyền đạt sự bén nhạy tâm linh của mình tinh tế và tự nhiên hơn nhiều.

Đối với những người đứng ra giảng dạy Dharma thì phải luôn tự nhắc nhở mình là những gì mình thuyết giảng có thật sự giúp đỡ được người nghe hay không (phải luôn cảnh giác trước các xu hướng phô trương cái tôi của mình). Không nên nghĩ rằng phép thiền định, nghi lễ cùng các bài thuyết giảng có thể giúp ích được tất cả mọi người thăng tiến trong lãnh vực tâm linh (con người rất phức tạp và đa dạng, thúc đẩy bởi các xu hướng khác nhau, ảnh hưởng bởi môi trường, truyền thống, văn hóa và các nền giáo dục khác nhau, do đó không thể có một "phương thuốc" duy nhất hữu hiệu cho tất cả mọi người, và đây cũng là lý do khiến chúng ta phải chấp nhận và tôn trọng các tín ngưỡng khác). Những người nói lên: "Tôi rất muốn tu tập Phật giáo" không nhất thiết là những người thật sự mong muốn điều đó như họ tưởng. Trái lại những người cho rằng: "Tôi không quan tâm gì đến Phật giáo cả" đôi khi lại là những người thật sự mong muốn được tu tập. Sự hiển dương Dharma đòi hỏi thật nhiều bén nhạy và suy xét.

(Hiển dương Dharma có nghĩa là hiển dương Trí tuệ, đó là sự hiển dương cao quý nhất mà người tu tập có thể làm được. Đỉnh cao của sự hiển dương đó là tình thương, lòng từ bi và sự giác ngộ. Đỉnh cao của Trí tuệ Phật giáo là sự che chở và tình thương yêu, mang chúng sinh đến gần với nhau, nhưng không khiến hàng triệu người phải bồng bế nhau tháo chạy. Đỉnh cao của hung bạo, gian tham và biển lận chỉ dành cho lịch sử ghi chép mà thôi).

3- Phải hiển dương như thế nào

(Độc giả có thể xem lại bài 24 nêu lên bốn khía cạnh của sự hiển dương: 1- hiển dương cho ai, 2- hiển dương những gì, 3 hiển dương như thế nào, 4- tại sao lại phải hiển dương các thứ ấy)

Sau khi hiểu được là phải hiển dương những gì, thì cũng phải ý thức được là mình phải hiển dương như thế nào. Cung cách hiển dương mang nhiều sắc thái khác nhau. Trước hết sự hiển dương phải nhã nhặn, dù là đối với một người ăn xin hay một con thú cũng vậy. Thế nhưng tiếc thay, với kinh nghiệm của riêng tôi tại phương Đông, điều đó không mấy khi xảy

ra. Sau đó sự hiển dăng phải đi kèm với niềm vui sướng trong lòng. Hiển dăng với gương mặt cau có thì nào có ích lợi gì đâu? *(người ta thường thuật lại những cảnh hiển dăng cho những người khuyết tật, đau yếu, các cụ già lom khom..., họ xếp hàng chờ đến phiên mình nhận một gói quà gồm vài gói mì khô, một túi gạo, một gói đường, vài phong bánh khô, một phong bì... Người nhận cúi đầu vái lạy người trao quà. Phái đoàn từ thiện quây chung quanh, y phục tươm tất, cầm điện thoại di động hoặc máy ảnh đặt tiền bấm liên tục... Cảnh tượng đó không khỏi khiến chúng ta đau xót trong lòng).*

Ngoài ra việc hiển dăng cũng phải cấp bách. Thiết nghĩ lời khuyên này không phải là thừa: sinh mạng của một con người đôi khi tùy thuộc vào sự nhanh nhẹn của một cử chỉ hào hiệp. Điều quan trọng sau cùng cần phải nêu lên là sau khi đã hiển dăng thì không được hối tiếc, chỉ nên cảm thấy vui sướng vì đã làm được một hành động tốt, và tất nhiên là không nên nhắc đi nhắc lại hành động đó của mình. Một số người cảm thấy hết sức khó khăn chặn sự mong muốn mọi người phải nhìn vào mình như là một người vô cùng hào hiệp. Tinh anh của lòng tốt bụng là một sự yên lặng mênh mông, không bao giờ có ý lôi cuốn sự chú ý của bất cứ ai cả.

Sau cùng kinh sách Đại thừa cũng cho biết hiển dăng cho kẻ thù cũng phải tương tự như hiển dăng cho một người bạn. Điều đó có nghĩa là khi hiển dăng thì không được phép phân biệt giữa một người được xem là tốt và một người bị xem là xấu. Sau hết, người ta cũng thường cho biết sự hiển dăng phải mang tính cách mở rộng *(hiển dăng cho tất cả mọi người)* và phải luôn "giữ sự đồng đều" *(không thiên vị hay ưu đãi)*, có nghĩa là sự hiển dăng phải phù hợp với nhu cầu đích thật của người hưởng sự hiển dăng, không nên căn cứ vào sự đòi hỏi bề ngoài của họ.

4- Tại sao lại hiển dăng các thứ ấy

Sau khi nêu lên tại sao phải hiển dăng, hiển dăng cho ai và phải hiển dăng như thế nào, thì điều cuối cùng mà chúng ta phải nghĩ đến là: tại sao? *(có nghĩa là vì nguyên nhân nào, lý do nào hay chủ đích nào khiến mình hiển dăng)*. Một số người giúp đỡ thật hăng say - đôi khi ở các cấp bậc rất rộng lớn - nhằm mục đích làm cho tiếng tăm của mình ngày càng được nhiều người biết đến. Tại Ấn độ có những vị tể phú chi những số tiền thật lớn để giúp đỡ các bệnh viện, các trạm y tế công cộng, thế nhưng với điều kiện phải dựng bảng thật to ở cổng nêu đích danh người tài trợ. Một số khác bố thí để hy vọng rồi đây mình sẽ được hưởng một chỗ tốt trên trời. Thế nhưng đối với Phật giáo các cử chỉ và ý niệm ấy không mang một ý nghĩa cao quý nào cả. Quả thật Đức Phật từng giảng dạy nếu tạo ra cho mình một cuộc sống đạo hạnh thì mình sẽ được hưởng kết quả tốt lành mang lại từ cuộc sống đó, thế nhưng chúng ta cũng không nên tạo ra cho mình một kiếp sống đạo hạnh với chủ đích đó bên trong tâm trí mình. Tốt hơn hết chỉ nên nghĩ rằng bất cứ những gì mang lại từ sự hào hiệp của cá nhân mình cũng chỉ đơn giản là những cử chỉ hào phóng giúp mình vượt lên trên sự ti tiện của mình, giúp mình tiếp cận gần hơn với sự giác ngộ. Thế nhưng sự giác ngộ đó cũng không phải là cho riêng mình mà là vì tất cả chúng sinh.

Dana paramita hay sự hiến dâng toàn thiện

Sở dĩ nêu lên thể dạng hiến dâng này là để chúng ta ý thức được là phải biến sự hiến dâng bình dị - *dana* - trở thành sự hiến dâng toàn thiện - *dana paramita* (*ba-la-mật / toàn thiện, hoàn hảo, siêu việt*). Nghĩa từ chương của chữ *paramita* là "vượt sang bờ bên kia" (*kinh sách Hán ngữ gọi là "đáo bỉ ngạn"*) - và bờ bên kia chính là niết-bàn (*nirvana*). Kinh sách cho biết có sáu hoặc mười *paramita*, thế nhưng thật ra dưới một góc nhìn nào đó chỉ có một thứ *paramita* duy nhất mà thôi, đó là *prajna paramita*, tức là sự toàn thiện trí tuệ, một sự quán thấy trực tiếp hiện thực. Chính vì lý do đó người ta thường cho rằng *dana paramita* chính là *trimandalaparisuddha*, có nghĩa là "ba vòng tròn của sự tinh khiết" (*trimandalaparisuddha là một từ ghép: tri có nghĩa là ba; mandala có nghĩa là vòng tròn hay chu vi và cũng có thể hiểu là vũ trụ; pari có nghĩa là rộng lớn; suddha là sự tinh khiết*). Ba vòng tròn của sự tinh khiết biểu trưng cho ba đặc tính của sự hiến dâng là: bên trong hành động hiến dâng không có cái tôi ("*cái ngã*") nào đứng ra để "hiến dâng", không có một ý niệm nào về "người nhận" sự hiến dâng, cũng không có một ý niệm nào về "cử chỉ" hiến dâng. Nói lên như thế không có nghĩa là phủ nhận bất cứ một sự hiến hữu nào hay nói lên một thể dạng vô thức nào cả, mà trái lại là một sự nhận thức tròn đầy và trong sáng, nêu lên những sự hiến dâng thật tự nhiên, giản dị và tự động (*spontaneous / tự phát*), không bao giờ biết ngưng nghỉ là gì. Chúng ta hiến dâng từ một nơi thật sâu kín bên trong sự cảm nhận hiện thực của chính mình, phản ánh một sự kết hợp hài hòa giữa lòng từ bi và nhu cầu thiết thực của tất cả chúng sinh.

Bures-Sur-Yvette, 28.12.20

Bài 27

Sila paramita hay Đạo Đức hoàn hảo

Sila hay Đạo đức (kinh sách Hán ngữ gọi là Giới) là phẩm tính thứ hai trong số các phẩm tính paramita (ba-la-mật, có nghĩa là toàn thiện, hoàn hảo, siêu nhiên. Theo Phật giáo Theravada thì có 10 phẩm tính paramita, Đại thừa gom lại thành 6 paramita), nêu lên phong cách sống, phản ánh từ thể dạng tinh khiết hóa nơi con người của một vị bồ-tát. Sila không phải chỉ nêu lên ý niệm về một "nếp sống đạo hạnh" mà còn phản ánh cả "một cuộc sống thấm nhuần Dharma (Đạo Pháp), một "phong cách hành xử lành mạnh". Thật vậy, thuật ngữ Sila / Đạo đức gợi lên một cung cách hành xử khéo léo, một sự hòa hợp tự nhiên, không phải chỉ là những cử chỉ thỉnh thoảng mới xảy ra, mà là cách cư xử thường nhật, phản ánh từ các cử chỉ khéo léo của mình (các tín ngưỡng thần khai đặt nền tảng tu tập dựa vào đức tin và các cảm tính tội lỗi, do đó phải xưng tội, rửa tội..., Phật giáo quan tâm nhiều hơn đến việc giữ gìn đạo đức, xem đạo đức như là một phương tiện thiện xảo biến cải và tinh khiết hóa con người của mình, tạo ra cho mình một nếp sống hài hòa và đạo hạnh).

Sila / Đạo đức cũng thường được hiểu là "sự ngay thật" (rectitude / ngay thẳng, lương thiện) hay "luân lý" (morality), thế nhưng nhiều người cho rằng các ý nghĩa mở rộng đó có thể gây ra một chút khó chịu (unpleasant) (chẳng hạn như các chữ lương thiện, luân lý... đôi khi có vẻ như dạy đời, khó nghe, chương tui) liên quan đến các thái độ hành xử mang tính cách quy ước và lỗi thời. Các ý niệm và lý tưởng của Ki-tô giáo thiết đặt dựa vào giáo lý về tội tổ tông, dù không nhất thiết phản ánh giáo lý trong Phúc âm, thế nhưng đã khiến nhiều người phải mang nặng cảm tính tội lỗi, một sự nhận tội thật nặng nề. Những người sinh trưởng trong thế giới Tây phương, dù họ là những người không thích Ki-tô giáo, những người vô thần (atheist), những người theo chủ nghĩa nhân đạo (humanist) hoặc các chủ trương khác cũng vậy, tất cả đều không sao tránh khỏi ít nhiều ảnh hưởng tạo ra bởi ý niệm tội lỗi đó. Chúng ta phải thật ý thức điều này hầu tránh cho mình vô tình chịu ảnh hưởng của ý niệm tội lỗi ấy trên đường tu tập Phật giáo của mình, bởi vì điều đó có thể là nguyên nhân gây ra hoang mang trong việc giữ gìn đạo đức (ethics) (xin lưu ý đây là một bài giảng của nhà sư Sangharakshita dành cho người Tây phương. Đối với những người Á châu - kể cả những người theo Ki-tô giáo - thì lại khác, ý niệm tội lỗi, nhất là tội tổ tông, dường như không hề nặng "quá đáng" trong tâm trí họ như những người Tây phương. Trái lại những gì ám ảnh họ là đạo đức, họ quan tâm đến phẩm giá của mình nhiều hơn, họ canh chừng từng hành động của mình và chú tâm vào cung cách hành xử của mình xem có đạo đức hay không).

Những người ngoại đạo (pagan / païen) không màng đến các thái độ đạo đức của Ki-tô giáo vì chẳng mang lại ích lợi gì cả (tội tổ tông dù có rửa được thật sạch hay là không thì cũng chẳng thay đổi gì nhiều, ít nhất là trong cuộc sống hiện tại của mình), mà chỉ quan tâm

đến các thể dạng đạo đức tự nhiên hơn, gần hơn với thực tế trong cuộc sống và các cảm nhận của con người.

Đạo đức tự nhiên và đạo đức quy ước

Nếu muốn hiểu được sự khác biệt giữa đạo đức tự nhiên (natural morality), tiếng Pali là *pakati-sila* (*chữ pakati có nghĩa là căn bản hay tự nhiên*) và đạo đức quy ước (conventional morality) hay *pannatti-sila* (*pannatti có nghĩa là tùy thuộc vào các quy chế hay quy luật, nói lên một sự quy định hay áp đặt*) thì phải ngược về các thời kỳ đầu tiên khi Phật giáo mới được hình thành. Đạo đức tự nhiên phản ánh một cung cách hành xử trực tiếp liên hệ đến các thể dạng tâm thần, trong khi đó đạo đức quy ước chỉ là những gì liên quan đến thói tục và truyền thống, không nói lên một căn bản tâm lý nào cả, cũng không trực tiếp liên quan đến một thể dạng tâm thức đặc biệt nào cả. Thí dụ như trường hợp cố tránh không làm một điều gì mang bản chất thêm khát, nhất là dưới sự kiểm tỏa của các thể dạng tâm thần bán loạn, thì đây là thái độ liên quan đến vấn đề đạo đức tự nhiên, và trường hợp chỉ được phép có một vợ, hay hai vợ hoặc bốn vợ, thì đây là vấn đề đạo đức quy ước. Điều đó cũng tương tự như giờ nón khi bước vào một nơi thiêng liêng, đây chỉ là một hình thức lễ nghi, tương tự như các cử chỉ và các cung cách lễ nghi khác. Các cảm tính kính cẩn (*reverence / sự tôn kính, thành kính hiện lên trong tâm thức*) mới là những gì thuộc lãnh vực đạo đức tự nhiên, thế nhưng các cách biểu lộ sự kính cẩn đó (*chẳng hạn như cúi đầu, chấp tay...*) thì hầu hết lại thuộc vào lãnh vực đạo đức quy ước, dù rằng người ta cũng có thể cho rằng có một sự liên hệ nào đó thuộc lãnh vực tâm lý giữa các thể dạng tâm thần và các cử chỉ trên thân thể (*giờ nón là một cử chỉ lễ nghi thế nhưng nếu có một sự thành kính nào đó đi kèm với cử chỉ ấy thì cũng có thể phản ánh một thể dạng tâm lý*).

Tín ngưỡng Phật giáo đưa ra nhiều giới luật, trong đó có một số dành riêng cho các nhà sư (*những người xuất gia*), thế nhưng các giới luật này không liên hệ gì cả với đạo đức tự nhiên, chẳng hạn như phải mặc áo màu vàng (*áo cà-sa*), cạo đầu, v.v. đây chỉ là những gì thuộc lãnh vực quy ước. Phật giáo Theravada cũng thẳng thắn công nhận điều đó, ít nhất là trên phương diện lý thuyết, bởi vì trên thực tế, đối với dư luận quần chúng, các giới luật này (*mặc áo cà-sa, xuống tóc, v.v.*) dù thuộc lãnh vực quy ước, thế nhưng vẫn được xem ngang hàng với các giới luật quan trọng nhất trong lãnh vực đạo đức tự nhiên, điều này quả đáng tiếc (*cung cách hành xử đạo đức quý hơn chiếc áo mặc trên người. Đối với Ki-tô giáo ngày nay các vị linh mục có thể ăn mặc giống như người thế tục, chỉ cần thêm một vài dấu hiệu nhỏ - chẳng hạn như cổ áo La-mã / clerical collar, tiếng Pháp gọi là col romain - để chứng tỏ mình là người tu hành. Dầu sao khoác lên người chiếc áo của người xuất gia - ít nhất là đối với các nhà sư Phật giáo - cũng là cách nhắc nhở mình phải tôn trọng lý tưởng và những lời nguyện ước của mình*).

Tiếc thay, một số người vẫn cứ cảm thấy phạm tội thật nặng nề mỗi khi vi phạm các giới luật quy ước, nhất là những người sống trong các xã hội vẫn còn xem trọng các giới luật đó và xem đây là các giá trị đạo đức tự nhiên. Chẳng hạn trong một số xã hội, sự tích cực

(chăm lo giữ gìn các giới luật quy ước) là "đạo đức", và không tích cực là "kém đạo đức"; do đó những người "không có chút gì là tích cực cả", với ý nghĩa là làm việc nhưng ăn lương *(nhận thù lao)*, thường bị khinh miệt và bị xem là kém đạo đức. Thế nhưng họ vẫn cứ làm dù cảm thấy tội lỗi. Vì thế đôi khi chính họ cũng tự cảm thấy mình mang tội, tương tự như vi phạm vào một điều gì đó sai trái, thế nhưng thật ra thì họ không có một hành động nào đi ngược lại với đạo đức tự nhiên, mà chỉ không phù hợp với một vài tập quán và thói tục [mang tính cách quy ước]. Nói một cách khác, thì đây chỉ là sự khác biệt giữa đạo đức và trách nhiệm. Do đó người ta cũng có thể vừa đạo đức vừa được kính trọng, nhưng cũng có thể rất được kính trọng *(giữ được đạo đức tự nhiên)* nhưng kém đạo đức *(làm việc và nhận thù lao chẳng hạn)*, hoặc cũng có thể rất đạo đức *(chăm lo giữ gìn đạo đức quy ước)* nhưng không được kính trọng một tí nào cả *(sự giữ gìn đạo đức của họ chỉ xoay quanh những gì liên quan đến thói tục và tập quán mang tính cách quy ước và công thức)*.

(Nhà sư Sangharakshita nêu lên một vấn đề vô cùng trọng đại đối với Phật giáo trong xã hội tân tiến và tổ chức hóa thật chặt chẽ ngày nay. Phật giáo theo truyền thống chủ trương người tu hành phải tách ra khỏi sự bon chen của xã hội, sống bằng "khất thực", nói một cách khác là phải nhờ vả người thế tục. Thế nhưng tổ chức xã hội ngày nay thì lại đòi hỏi một sự gia nhập tích cực của tất cả mọi người. Thiết nghĩ đây cũng có thể là một điều tốt, người tu hành cùng gia nhập với sự sinh hoạt của xã hội, giúp đỡ người thế tục từ các việc chân tay đến việc tu tập tâm linh. Lối sống đó phải chăng cũng là lý tưởng của người bồ-tát? Ban ngày làm việc, ban đêm trở về chùa tụng niệm và ngồi thiền cũng có thể là một giải pháp cho Phật giáo trong tương lai, nói lên một sự mở rộng và hòa mình với xã hội. Chùa chiền nên chấp nhận những người vừa xuất gia vừa gia nhập vào sự sinh hoạt xã hội nhằm một mặt giúp đỡ người thế tục, một mặt tạo thêm phương tiện - chẳng hạn như nhận thù lao - để bảo trì chùa chiền và các sinh hoạt Phật sự, thay vì chờ đợi sự cúng dường của người thế tục, hoặc phải tổ chức các bữa cơm xã hội có ca nhạc giúp vui. Đối với người thế tục cũng vậy, nên chấp nhận những người tu hành tích cực, họ thường là những người chăm chỉ, lương thiện và có thể tin cậy được. Nói một cách khác là người tu hành mang Dharma vào thế giới, và người thế tục góp phần mình vào sự quảng bá và tồn vong của Dharma. Nói chung là cổng chùa nên mở rộng cửa đón nhận những người tích cực và có thiện chí, nhằm xóa bỏ bức tường quy ước phân cách giữa người tu hành và kẻ thế tục. Ngày nay trong các xã hội Tây phương, những người bước theo con đường Phật giáo, nhất là trong giới trí thức có nghề nghiệp cao, dù hòa mình với cuộc sống thế tục thế nhưng họ vẫn đạt được các trình độ tu tập rất cao, gián tiếp và kín đáo góp phần nâng cao các giá trị tinh thần và tâm linh trong các xã hội Tây phương. Sự hòa nhập đó của Phật giáo Tây phương vào sự sinh hoạt xã hội tuy mới mẻ thế nhưng cũng đã cho thấy nhiều tác động. Chẳng hạn như việc ăn chay được quảng bá và trở thành cả một phong trào, quyền hạn của thú vật được luật pháp công nhận và bảo vệ, ngược đãi thú vật sẽ bị truy tố ra tòa, các hiệp hội Phật giáo chu cấp cho những người thất nghiệp hoặc tự nguyện tạm ngưng hành nghề để tham gia các khóa tu học và ẩn cư dài hạn, các nhóm tuyên úy ủy lạo tù nhân được tổ chức, v.v.).

Thật ra chỉ có các hình thức đạo đức tự nhiên thì mới thật sự trực tiếp liên hệ đến karma (nghiệp) *(mặc chiếc áo cà-sa không nhất thiết sẽ tạo ra nghiệp lành mà chỉ đơn giản*

phản ảnh cung cách sống của người khoác lên mình chiếc áo ấy). Do đó không nên làm cho đạo đức đích thật, tức là đạo đức tự nhiên, bị lu mờ bằng cách xem trọng các thành kiến liên quan đến "cái tốt" và "cái xấu", bởi vì đó cũng có thể chỉ là những gì căn cứ vào các thói tục địa phương, không liên hệ gì đến các "thể dạng tâm thần lành mạnh" hay "kém lành mạnh". Tóm lại thật hết sức quan trọng là phải vững tin, từ bên trong thâm tâm mình, là mình thật sự đã tạo được cho mình một cuộc sống đạo hạnh, điều đó có nghĩa là không phải chỉ biết tuân theo các thành kiến của tập thể mà mình cùng sinh hoạt trong đó. Cuộc sống đạo hạnh nhất thiết liên hệ đến các thể dạng tâm thần tinh khiết, phản ảnh từ các cung cách hành xử và các ngôn từ lành mạnh. Các giới luật liên quan đến đạo đức tự nhiên là nhằm ngăn chặn không cho phép mình vi phạm vào cách hành động bất thuận lợi - có nghĩa là các hành động thúc đẩy bởi các sự thèm khát, ghét bỏ và vô mình - hầu giúp mình biết hành động dựa vào các thể dạng tâm thần thuận lợi, chẳng hạn như lòng hào hiệp, tình thương yêu và trí tuệ.

Năm giới luật

Giới luật là căn bản tu tập của Phật giáo, quy định việc ứng dụng các nguyên tắc đạo đức trên tất cả mọi mặt trong cuộc sống. Căn bản nhất là một loạt gồm năm giới luật nêu lên trong câu *"một khi đã bước vào con đường tu tập thì"* :

- 1- không được sát sinh,
- 2- không được phép chiếm hữu những gì mà người khác không đồng ý cho mình,
- 3- không được phép tà dâm,
- 4- không nói dối,
- 5- không dùng các chất độc hại.

(Năm giới luật trên đây mang ít nhiều tính cách cá nhân, quy định cho những người sống trong một khung cảnh xã hội đơn giản cách nay hơn hai ngàn năm trăm năm. Nếu mở rộng ý nghĩa và bản chất của năm giới luật đó để áp dụng vào sự sinh hoạt vô cùng phức tạp của xã hội ngày nay, thì chúng ta sẽ thấy tầm quan trọng của năm giới luật ấy thật to lớn.

*Không sát sinh có nghĩa là tôn trọng sự sống, không sát hại muôn thú, đó là cách mang lại một môi sinh lành mạnh cho địa cầu. Không sát nhân là cách trực tiếp không gây ra chiến tranh, không sản xuất và buôn bán khí giới, biến nhân loại trở thành nhân bản và hiền lành hơn, tạo ra một xã hội an bình và ít lo sợ hơn. Không sát hại, thoạt nhìn là một sự cấm đoán khá đơn giản, thế nhưng dường như cũng thừa đủ để biến cải toàn bộ sự sống trên hành tinh này. Đây là giới luật đầu tiên nhất và quan trọng nhất trong Phật giáo: **không được sát sinh**.*

Không lừa bắt nô lệ và khai thác sức người miễn phí, không xâm chiếm thuộc địa khai thác nhân lực và tài nguyên của các nước khác, những người lãnh đạo không đưa ra các khẩu hiệu để tận dụng sức lao động của những người nghèo khổ, các cường quốc không sử dụng mưu mô và sức mạnh để xâm lăng các quốc gia lân bang, đồng hoá các dân tộc khác để bành

*trưởng lãnh thổ của mình, là cách tôn trọng giới luật thứ hai: **không lấy những gì mà người khác không cho.***

*Không sờ mó trẻ con, không hãm hiếp phụ nữ, không quyến rũ đàn ông, không lợi dụng quyền lực để sách nhiễu tính dục những người yếu đuối hoặc các đứa trẻ vị thành niên, là cách tạo ra một bầu không khí hài hòa trong sự giao tiếp giữa con người với nhau, tạo ra một xã hội kính trọng nhân phẩm, là cách tôn trọng giới luật thứ ba: **không được phép tà dâm.***

*Một vị tổng thống không nói dối; một tập thể lãnh đạo quốc gia không lường gạt người dân, tháo bỏ bớt các băng khẩu hiệu và các biểu ngữ lừa bịp; các cơ quan truyền thông không che dấu sự thật, là cách mang lại cho xã hội một sự sinh hoạt ngay thật và lương thiện. Đó là cách tôn trọng giới luật thứ tư: **không nói dối.***

*Không dùng ma túy và các chất độc hại sẽ tránh được sự tàn phá chính mình, tránh được các cảnh hung bạo, loại bỏ được các xã hội đen. Đó là cách tôn trọng giới luật thứ năm: **không dùng những chất độc hại.***

Sau đó là một loạt gồm mười giới luật, giúp người tu tập tinh khiết hóa thân thể, ngôn từ và tâm thức mình. Riêng đối với người bồ-tát thì phải tôn trọng 64 giới luật.

Đối với việc giữ gìn giới luật nói chung thì phải thú nhận là có rất nhiều điều cần phải nói thêm, thế nhưng tôi chỉ muốn lưu ý tất cả chúng ta nên tìm hiểu về các phẩm tính đạo đức Phật giáo áp dụng cho ba bầu không gian sinh hoạt của sự sống con người là: việc ẩm thực, công ăn việc làm và hôn nhân (*đây là các chủ đề của các bài giảng tiếp theo*). Tuy nhiên trong các lãnh vực sinh hoạt đó thì việc ẩm thực giữ một vai trò chủ yếu hơn cả. Ẩm thực thuộc vào sự sinh hoạt hằng ngày, và hầu hết chúng ta ăn uống nhiều lần trong một ngày. Thực phẩm giữ một vai trò vô cùng quan trọng trong cuộc sống, chúng ta dành ra rất nhiều thì giờ, sinh lực và tiền bạc vào việc dinh dưỡng, tạo ra cả một thế giới ẩm thực. Vì vậy thật hết sức quan trọng là phải nghĩ đến các nguyên tắc đạo đức áp dụng cho việc ẩm thực.

Bures-Sur-Yvette, 07.02.21

Bài 28

Ăn chay và Phật giáo

Ăn chay và Phật giáo

Trong số ba lãnh vực đạo đức liên quan đến các việc ẩm thực, công ăn việc làm và hôn nhân, thì lãnh vực ẩm thực hiển nhiên là quan trọng hơn cả. Có thể là bạn vừa mới ăn một món ăn nào đó, đối với tôi cũng vậy tôi cũng vừa mới ăn một món ăn nào đó. Ẩm thực là một cái gì đó thật tự nhiên trong từng ngày. Một số người ở những nơi nào đó [trên địa cầu này] chỉ được ăn mỗi ngày một lần, hoặc cũng có thể là chỉ được ăn hai ngày một lần, thế nhưng hầu hết chúng ta thì lại ăn nhiều lần trong một ngày. Miếng ăn giữ một vai trò vô cùng quan trọng trong cuộc sống, chúng ta để ra rất nhiều thì giờ vào việc ăn uống. Chúng ta dồn rất nhiều thì giờ, sinh lực và tiền bạc vào việc ẩm thực. Sự sinh hoạt ẩm thực khiến mất rất nhiều thì giờ. Trong nhà chúng ta dành ra một nơi làm nhà bếp, một nơi làm phòng ăn, một nơi để sắp xếp chén bát và các thứ dụng cụ nấu nướng. Vì vậy thiết nghĩ chúng ta cũng nên đặt sự sinh hoạt ẩm thực vào một khuôn phép đạo đức phù hợp hơn với giáo lý Phật giáo.

Khuôn phép chủ yếu nhất trong sự sinh hoạt ẩm thực chính là nguyên tắc phi-bạo-lực, tức là thái độ tôn kính sự sống. Điều đó có nghĩa là ngoài các thứ khác (*tu tập, thiền định, tụng niệm...*), [người Phật giáo] còn phải ăn chay. Một số kinh Đại thừa cho biết người Bồ-tát không được phép nghĩ đến việc ăn thịt một sinh vật, tương tự như người mẹ không thể nào nghĩ đến là mình lại có thể ăn thịt con mình. Nếu muốn giữ gìn *silā* (đạo đức) thì phải ăn chay. Thế nhưng đôi khi có thể là quá khó giữ gìn việc trường chay trong khung cảnh gia đình - tuy nhiên cũng nên cố gắng không ăn thịt, ăn cá vài ngày trong tuần, hoặc vào các dịp nào đó (*ngày rằm, ngày mùng một hay các ngày lễ Phật giáo chẳng hạn*). Không có bất cứ ai hoàn toàn giữ được thái độ phi bạo lực cả, chỉ có thể ít hay nhiều tùy từng người mà thôi (*một thoáng cảm tính giận dữ hiện ra trong tâm thức, một lời nói hay một cử chỉ vụng về, một hành động thiếu cảnh giác..., đều có thể phản ánh một hình thức bạo lực nào đó*), thế nhưng mỗi người trong chúng ta đều phải tôn trọng sự sống.

Ăn chay là một hình thức áp dụng cụ thể nguyên tắc sống của người Bồ-tát: đó là lòng từ bi. Đức Phật không áp đặt thật khắt khe việc ăn chay (*điểm này rất tế nhị, nhiều người hiểu lầm. Đức Phật đặt rất nặng việc ăn chay, thế nhưng Ngài không áp đặt điều đó bằng một lời phán lệnh độc đoán nào cả. Việc ăn chay chủ yếu được Đức Phật nêu lên trong "Bài kinh giảng cho Jivaka" (Jivaka Sutta - MN 55), chúng ta sẽ tìm hiểu về bài kinh này trong phần đọc thêm dưới đây*). Đối với Ngài ý nghĩa của việc khất thực quan trọng hơn, bởi vì khi đã là một người ăn xin thì không có quyền lựa chọn mà phải chấp nhận những gì người ta cho mình, thế nhưng nếu đó là thịt thì phải biết thật chắc chắn rằng không phải là người ta giết con vật là vì mình.

(Người thể tục dành ra một chút phần ăn của mình để đặt vào bình bát của người tu hành. Trước sự ưu ái và thành tâm của người thể tục, người tỳ-kheo không có quyền lựa chọn hay từ chối. Nói chung miếng ăn vào các thời kỳ cổ đại thường rất quý hiếm, người tỳ-kheo phải ý thức cử chỉ cao quý đó của người cúng dường. Nguyên tắc chủ yếu trong việc khát thực là người tỳ-kheo phải nhìn thẳng trước mặt, không được nhìn vào những gì người thể tục đặt vào bình bát của mình. Khi ăn thì không được phép phân biệt miếng này ngon, miếng khác không ngon, mà chỉ nên xem thực phẩm là phương tiện giúp kéo dài sự hiện hữu hiện tại của mình, hầu giúp mình tiếp tục bước theo con đường mà mình đã chọn. Trong bài kinh Jivaka Sutta nói đến trên đây Đức Phật cũng có nêu lên một thí dụ ngược lại với trường hợp khi người tỳ-kheo khát thực, đó là trường hợp được người thể tục mời ăn và người tỳ-kheo chấp nhận. Trong trường hợp này miếng ăn nói lên sự chủ tâm của người mời và đồng thời cũng là sự chấp nhận của người được mời. Trong trường hợp này người tỳ-kheo không thể chối cãi được là miếng ăn mà người mời đặt vào bình bát của mình là vì mình, dành cho mình, và nếu đó là một miếng thịt thì mình không ăn).

Tuy thế thật hết sức lạ lùng, tại phương Đông không mấy người Phật giáo cố gắng tôn trọng nguyên tắc đạo đức căn bản đó của Phật giáo. Việc ăn chay đôi khi khó thực hiện trong những nơi khí hậu khắc nghiệt, chẳng hạn như xứ Tây Tạng. Thế nhưng trong khi sinh sống trên đất Ấn người Phật giáo Tây Tạng vẫn cứ tiếp tục ăn thịt, họ tự bào chữa : "Thật vậy, đúng lý ra thì chúng tôi phải ăn chay, thế nhưng thật hết sức khó tại Tây Tạng" *(và nay thì đã thành thói quen, dù mình đang sinh sống trên đất Ấn)*, họ chỉ ăn chay trong các dịp lễ lạc (puja), chẳng hạn như những ngày lễ vía các vị Tara *(nữ thần cứu nạn trong Kim Cương thừa)* và Avalokitesvara *(Quán Thế Âm)* là hai vị bồ-tát biểu trưng cho lòng từ-bi. Một số các vị Lạt-ma Tây Tạng cho rằng khi giết một con vật thì phải tụng niệm một số câu mantra, vì đây là cách giúp cho dòng tri thức của con vật bị giết được giải thoát và hòa nhập vào một cõi thiên đường nào đó. Một số khác lại cho rằng xương thịt của một con vật sau khi đã hòa nhập vào hệ thống của họ *(bầu không gian tu tập của họ)* thì sự hòa nhập đó sẽ mang lại sự giải thoát cho nó. Những lời phát biểu đó quả không thể nào có thể kiểm chứng được là đúng hay sai. Điều đó dường như chỉ là một cách bào chữa (rationalization) *(một hình thức hợp thức hóa hành động của mình)* mà thôi. Những người Phật giáo Thái Lan và Miến Điện kể cả những người Phật giáo Tích Lan lại còn ăn thịt nhiều hơn cả những người Tây Tạng nữa, Họ bảo rằng họ chỉ ăn những gì kẻ khác cho họ, thế nhưng [họ cũng nên hiểu rằng] qua hàng ngàn năm họ từng dạy người thể tục đủ mọi thứ chuyện [cần phải tôn trọng] - [trong số đó có] nhiều chuyện thật rắc rối, chẳng hạn như người phụ nữ khi hiến dâng lễ vật thì không được phép chạm tay mình vào các lễ vật đó - thì nay họ cũng nên dạy người phụ nữ không nên dọn các món ăn có thịt cá cho họ.

Hơn nữa ăn chay cũng có nghĩa là phát động lòng từ tâm *(metta / lòng nhân từ, tình thương yêu)* đối với cả chính mình *(không bắt cơ thể mình phải tiêu hóa những thức ăn độc hại)*, có nghĩa là chỉ ăn những gì lành mạnh, cần thiết để mang lại sức khỏe cho mình. Đôi khi người ta quên mất công dụng của miếng ăn chỉ đơn giản là phương tiện giúp mình kéo dài sự sống của cơ thể. Không nên ăn uống ngẫu nhiên một cách bệnh hoạn *(neurotic / một cách thêm thủng, thích thú)*, xem thức ăn là phương tiện mang lại sự thỏa mãn trước các sự đòi

hỏi khác của mình (*chẳng hạn như phô trương sự sang trọng, giàu sang, quý phái, hoặc phải có người hầu hạ, có ca vũ giúp vui, v.v.*). Nên ăn uống thật yên lặng, thanh thản, tương tự như mình đang trong thể dạng thiền định, có nghĩa là hoàn toàn tỉnh thức về những gì mình đang làm. Tiệc tùng trong giới kinh doanh (business meals) là một hình thức ẩm thực thô lỗ (*trong nguyên bản là chữ uncivilized / kém văn minh. Tiệc tùng trong giới kinh doanh đôi khi chỉ là một hình thức mua chuộc. Các cử chỉ lịch sự, những lời mời mọc, khung cảnh vui nhộn trong bữa tiệc, đôi khi cũng chỉ là cách che dấu các ý đồ không lương thiện trong tâm thức mình*). Đối với một người có một tâm hồn bén nhạy, một khả năng chú tâm cao độ thì không nên ăn uống trong khung cảnh ồn ào và nhộn nhịp, hoặc vừa ăn vừa đọc báo, hoặc tranh luận và bàn cãi với nhau về những chuyện vô bổ. Trong lãnh vực đó của sự chú tâm không có gì đẹp hơn là các nghi thức thiền trà của người Nhật, các nghi thức đó cho thấy dù chỉ là những cử chỉ thật đơn giản trong cuộc sống thường nhật thể nhưng với sự tỉnh giác (*awareness / chánh niệm*) cũng có thể mang lại cho các cử chỉ đơn giản ấy một sự hoàn hảo thật tuyệt vời. Một người ăn uống với sự tỉnh giác trong từng ngày, hết năm này sang năm khác, sẽ dần dần đạt được các kết quả ngang hàng với phép luyện tập thiền định đều đặn trong từng ngày. Qua một góc nhìn nào đó chuyện ấy cũng có thể so sánh giữa một người ăn một miếng bít-tết với hành sống nhưng với sự tỉnh giác cao độ và một người ăn một ổ bánh mì burger chay trong tình trạng tâm thần thiếu tỉnh giác (*nói chuyện huyền thiên, hoặc đang bị chi phối bởi đủ mọi xúc cảm trong tâm thức*). Nếu muốn tạo được cho mình một sự chú tâm như vậy thì phải nhớ lại những điều chủ yếu về việc ẩm thực (*thức ăn chỉ là phương tiện giúp mình sống còn chẳng hạn*), hoặc nghĩ đến nguồn gốc của thức ăn mà mình đang nhai (*nếu thức ăn là một thịt thì có nghĩa là mình đang nhai sự đón đau của một sinh vật, nếu miếng ăn là rau đậu thì đây là cách cho thấy mình không va chạm vào sự sống của chúng sinh*).

Công ăn việc làm và Phật giáo

Một thể dạng giữ gìn đạo đức khác cũng thật quan trọng đối với thế giới Tây phương, đó là vấn đề công ăn việc làm. Chúng ta (*những người Tây phương*) có xu hướng nghĩ rằng tất cả mọi người đều phải làm việc để kiếm tiền, nếu không tự mình "tìm kế sinh nhai" thì đây là điều không tốt, kể cả có thể xem đây là tội lỗi. Cung cách suy nghĩ đó có thể là một sự thừa hưởng từ tín ngưỡng Tin Lành (*có thể nhà sư Sangharakshita muốn nói đến quyển sách The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism / Đạo đức Tin lành và Tinh thần Chủ nghĩa Tư bản (1905) của nhà xã hội học người Đức Max Weber (1864-1920), tựa tiếng Đức của quyển sách là Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Quyển sách này gồm hai tập, từng gây nhiều tranh luận trong thế giới Tây phương. Quan điểm của Max Weber được dựa vào hai nhận xét cụ thể căn cứ vào các thống kê trong thời đại của ông: 1- những người Tin lành làm việc giỏi hơn và kiếm được nhiều tiền hơn so với những người Ki-tô giáo La-mã; 2- nhiều gia đình sống trong các vùng hay các thị trấn giàu có trước khi đạo Tin lành được hình thành, thường có xu hướng cải đạo, dần dần theo Tin lành giáo. Nhìn vào xã hội Đức và cả xã hội Mỹ ngày nay thì tất sẽ thấy Đạo đức Tin Lành ảnh hưởng đến sức làm việc của người dân như thế nào*). Một số người không dám lấy vài ngày nghỉ, hoặc cảm thấy mang tội thật nặng nề mỗi khi nằm nướng vài giờ trên giường sau khi thức giấc. Chúng ta luôn nghĩ

rằng mình phải làm một cái gì đó. Một người ngồi yên không chủ tâm làm một cái gì cả, đôi khi cũng có thể sẽ khiến chúng ta cảm thấy bất bình và khó chịu, chúng ta cứ muốn làm cho người ấy phải động đậy một tí. Sự kiện một người không làm gì cả trong khi mình bận rộn với đủ mọi thứ chuyện, cũng có thể là cả một sự khiêu khích đối với cá nhân mình. Đức Phật chưa bao giờ làm việc. Ngài sinh ra trong một gia đình sung túc, sau đó thì trở thành một kẻ ăn xin. Ngài thuyết giảng *Dharma* vì đây là bản chất của Ngài, tương tự như mặt trời chiếu sáng (*Đức Phật làm việc rất nhiều, hy sinh đời mình vì lý tưởng của mình, thế nhưng công việc đó rất thâm lặng. Ngài ngồi yên lặng dưới một cội cây trong một khu rừng vắng, có vẻ như không làm gì cả, thế nhưng thật ra Ngài đang làm một công việc mà không mấy ai làm được: Ngài lắng thật sâu vào tâm thức mình để tìm hiểu và khám phá ra sự vận hành của sự sống và bản thể của vũ trụ hầu tìm một lối thoát cho nhân loại trước cảnh khổ đau trong thế giới hiện tượng. Công việc đó không tạo ra đồng tiền hay miếng ăn mà là cách khám phá ra Sự Thật của thế giới đưa đến sự hình thành của Dharma*).

Công ăn việc làm mà tôi nói đến trên đây là các công việc thù lao (*các ngành nghề được quy định trong sự sinh hoạt chung của xã hội*), thế nhưng cũng có các công việc khác mang tính cách sáng tạo. Các công việc sáng tạo cũng rất cần thiết trên phương diện tâm lý. Các công việc sáng tạo đó mang nhiều hình thức khác nhau: nuôi nấng và dạy dỗ con cái, viết lách, sáng tác nhạc, vẽ tranh, nấu bếp, tham gia vào các chương trình từ thiện, v.v. Sự sáng tạo và phát minh là một thứ nhu cầu của con người, không liên hệ gì với các công việc thù lao. Trong một xã hội lý tưởng, không bắt buộc tất cả mọi người đều phải làm việc ăn lương. Mỗi người góp phần mình cho tập thể tùy theo khả năng của mình, và tập thể chu cấp cho từng người tùy theo nhu cầu của họ.

Thế nhưng tình trạng đó quả hết sức xa vời, trong khi chờ đợi thì chúng ta phải làm việc để tìm kế sinh nhai, tức là phải áp dụng nguyên tắc liên quan đến "phương tiện sinh sống đúng đắn" (*yếu tố thứ ba của Con đường gồm tám yếu tố đúng đắn / Bát chánh đạo*). Nói một cách vắn tắt là phải làm việc, nhưng không được bóc lột kẻ khác, cũng không làm hạ phẩm giá của mình. Dù phải làm công việc nào thì cũng nên dành thì giờ để học hỏi, thiền định, giao tiếp với bạn bè, góp phần mình vào các sinh hoạt tích cực (*từ thiện, bảo vệ môi sinh,...*) và các công trình sáng tạo.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Bài giảng trên đây nêu lên hai chủ đề khác nhau: ẩm thực và công ăn việc làm. Đối với Phật giáo vấn đề công ăn việc làm tương đối giản dị, chỉ cần lương thiện, ngay thẳng, không tạo ra thiệt thòi hay khổ đau cho kẻ khác và tất cả chúng sinh. Vấn đề ẩm thực quan trọng hơn nhiều vì trực tiếp liên hệ đến bản năng sinh tồn và sự sống còn. Dưới đây chúng ta sẽ tìm hiểu thêm vấn đề này.

Việc ăn chay trong giáo lý Phật giáo từng làm tổn hao không biết bao nhiêu giấy mực. Một số người không hiểu được hết ý nghĩa và tác dụng của việc ăn chay trong cuộc sống, một

số khác ý thức được rõ ràng vị trí, vai trò và cả lý tượng của việc ăn chay, thế nhưng việc ăn chay thì lại quá khó đối với họ, sự thèm khát thúc đẩy bởi bản năng sinh tồn dường như vượt lên trên quyết tâm của họ. Nói chung sự thèm khát thường biến miếng ăn trở thành một sự thích thú. Thức ăn thường được tô điểm thêm đủ mọi thứ rắc rối, biến nó trở thành cả một nghệ thuật sống, biểu trưng cho sự thành công trong xã hội hay cội nguồn của hạnh phúc. Đức Phật tách rời người tu hành ra khỏi các sự sinh hoạt đó bằng cách biến họ trở thành những kẻ ăn xin (bhikkhu / beggar).

Khất thực không nhất thiết chỉ là cách giúp người tu hành vượt lên trên bản năng sinh tồn mà còn giúp họ trút bớt mọi lo toan phải tìm kiếm miếng ăn trong từng ngày. Khất thực cũng là cách tạo ra một sự nối kết hài hòa giữa người tu hành và kẻ thế tục, một sự trao đổi giữa đạo đức của người xuất gia và lòng kính phục của người tại gia không làm được như họ.

Sự sinh hoạt xã hội ngày nay đã hoàn toàn khác hẳn, quy củ và hệ thống hóa hơn. Tất cả mọi người đều tham gia vào sự sinh hoạt chung của xã hội, nhất là đối với dây chuyền sản xuất và phân phối thực phẩm căn cứ vào giá trị của đồng tiền. Việc khất thực không còn giữ vai trò của nó như trước nữa, ngoại trừ trong các quốc gia theo Phật giáo Theravada, thế nhưng việc khất thực cũng chỉ mang ít nhiều tính cách hình thức. Dưới đây chúng ta sẽ tìm hiểu thêm về vấn đề ăn chay qua một bài kinh mà Đức Phật giảng cho Jivaka đã được nói đến trên đây.

Bài đọc thêm

Bài kinh giảng cho Jivaka

Jivaka Sutta (Majjima Nikaya / Trung Bộ Kinh - MN 55)

(Bài kinh này cũng được xếp vào Tăng Nhất Bộ Kinh / Anguttara Nikaya - An 8.26)

Bản dịch tiếng Việt dưới đây của bài kinh này chủ yếu được dựa vào hai bản dịch, một bằng tiếng Pháp của Michel Proulx, một vị tu hành khiêm tốn và cũng là một dịch giả rất cẩn thận, và một bằng tiếng Anh của nhà sư người Mỹ Thanissaro Bhikkhu. Tuy nhiên một số các bản dịch khác cũng đã được tham khảo thêm. Đây là một bài kinh khá quan trọng, nêu lên quan điểm của Đức Phật về việc ẩm thực của những người Phật giáo, xuất gia cũng như tại gia. Có khá nhiều bản dịch về bài kinh này sang các ngôn ngữ Tây Phương, phải chăng điều đó cho thấy người Tây phương có ý muốn tìm hiểu ý nghĩa của việc ăn chay của những người Phật giáo Á châu?

Thế nhưng theo sự nhận xét của nhà sư Sangharakshita thì tại các nước Á châu những người Phật giáo, dù là theo tông phái hay học phái nào phần đông đều ăn thịt. Ăn thịt hoàn toàn đi ngược lại với lòng từ bi và tinh thần phi-bạo-lực của Phật giáo. Điều đó cho thấy những sự thúc đẩy của bản năng sinh tồn quá mạnh, tạo ra một sự hám ăn và thèm khát triền miên. Trên phương diện giáo lý, sự thèm khát là một trong các nguyên nhân chủ yếu trói buộc con người trong thế giới hiện tượng.

Bài kinh *Jivaka Sutta* dưới đây nêu lên quan điểm của Đức Phật về vấn đề ẩm thực, tuy tương đối dễ hiểu, thế nhưng thật ra rất khúc triết và tế nhị. Trước khi tìm hiểu bài kinh này thiết nghĩ trước hết chúng ta cũng nên tìm hiểu xem nhân vật Jivaka nói đến trong bài kinh là ai.

Jivaka là một nhân vật lịch sử và là vị y sĩ thường xuyên chăm sóc sức khỏe cho Đức Phật, và đồng thời cũng là y sĩ chính thức của triều đình vua Bimbisara (Tần-bà Sa-la, -558-491 trước Tây lịch). Ông là một vị lương y nổi tiếng trong khắp thung lũng sông Hằng vào thời bấy giờ và tiếng tăm của ông vẫn còn tiếp tục lưu truyền trong các nước Á châu sau này. Tạng Kinh và Tạng Luật trong Tam Tạng Kinh, kể cả một số các học phái xưa hình thành sau khi Đức Phật đã tịch diệt, đều có nói đến vị y sĩ khác thường này. Trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo tại Á châu, nhân vật Jivaka dần dần trở thành cả một huyền thoại. Kinh sách Phật giáo và các tư liệu y khoa cổ truyền của Trung quốc, Tây Tạng, Thái Lan, Miến Điện đều có nói đến nhân vật Jivaka.

Tên gọi đầy đủ của vị lương y này là Jivaka Komarabhacca, chữ *jiva* có nghĩa là *sự sống*, *jivaka* có nghĩa là *sống sót* hay *sống còn*. Trong chữ Komarabhacca thì chữ *komara* có nghĩa là *tuổi ấu thơ* hay *ngày nhỏ*, *bhacca* có nghĩa là *nhờ vả*; hiểu theo tiếng Việt thì tên gọi của vị lương y này là "kẻ mồ côi", một "người sống còn nhờ vào kẻ khác". Kinh sách bằng ngôn ngữ Pali, tức là các kinh sách xưa, thuật lại trong hoàng triều của vua Bimbisara có một hầu thiếp xinh đẹp, giỏi tài múa hát, một kẻ "mua vui" cho toàn thể triều đình, lỡ mang thai, e sợ không còn đảm đương vai trò của mình được nữa, đành phải tạm trốn vào một nơi kín đáo, sau khi sanh thì sai một người hầu đặt đứa hài nhi vào một cái chậu gỗ đem vứt vào một đồng rác. Một đàn quạ bầu đến. Trong lúc đó có một người con trai của vua Bimbisara là hoàng tử Abhaya đi ngang và trông thấy. Vị hoàng tử này bèn sai một người tùy tùng đến xem đứa bé còn sống hay đã chết. Sau khi biết đứa bé vẫn còn sống thì vị hoàng tử này quyết định mang về cung điện để nuôi.

Từ ngày còn bé, Jivaka trông thấy các vị lương y lui tới chăm sóc sức khỏe cho những người trong hoàng cung, thường mơ ước sau này sẽ được trở thành một vị lương y như họ. Lớn lên ông được gửi đi học y khoa trong suốt bảy năm với các vị y sĩ tại thành phố Takshashila - tiếng Hy Lạp thời bấy giờ là Taxila - nơi miền tây bắc của bán lục địa Ấn Độ, ngày nay là kinh đô Islamabad của Pakistan. Sau khi trở về vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) ông hành nghề y sĩ và sớm nổi tiếng, sau đó được chánh thức phong làm y sĩ của hoàng triều Bimbisara. Vua Bimbisara bị bệnh trĩ, máu dính ra cả quần áo, Jivaka trị cho vua Bimbisara khỏi bệnh bằng cách bôi một thứ dầu thuốc vào chỗ đau. Ông cũng từng rạch da đầu và khoét một lỗ ở sọ để trị ung bướu cho một người giàu có thời bấy giờ, v.v.

Các vị thánh lương y của Trung quốc cho biết các phép chữa bệnh và nhiều phương thuốc mà họ sử dụng là các khám phá của vị Jivaka. Ngành châm cứu của Trung quốc, cùng các phép xoa bóp và bấm huyệt của Thái Lan cũng được xem là các phát minh của vị y sĩ này. Ngày nay ông được xem là vị tổ của ngành y khoa cổ truyền của Ấn Độ và Thái

Lan. Tư liệu nghiên cứu của Tây phương về Jivaka cũng rất phong phú, nói chung người Tây phương rất quan tâm đến nhân vật này, chẳng qua là vì họ muốn tìm hiểu những gì là huyền thoại và những gì là các khám phá đích thật của vị Jivaka trong lãnh vực y khoa trong các thời kỳ cổ đại tại các nước Á châu. .

Thế nhưng điều quan trọng hơn cả đối với chúng ta là Jivaka là một người Phật giáo trung kiên. Ông là y sĩ luôn bên cạnh Đức Phật và cũng từng khuyên Đức Phật nên cho phép các tỳ-kheo mặc áo may bằng vải mới, bởi vì vải nhật được ở các nơi hỏa táng dễ gây ra lây nhiễm.



H.1: Tượng chạm nổi trên mặt đá cho thấy Jivaka đang quỳ gối băng bó vết thương ở chân của Đức Phật sau khi Đức Phật bị Devadatta (Đề-bà Đạt-đa), đệ tử và cũng là em họ của Đức Phật, lặn một tảng đá từ trên cao với ý định ám hại Ngài. Nhân vật phía trên ở góc bên phải đang nâng một khối đá biểu trưng cho nhân vật này.

H.2: Di tích tu viện Jivakarama do chính Jivaka xây dựng. Vị trí của tu viện này được nhà sư Huyền Trang của Trung quốc khám phá ra từ thế kỷ thứ VII trong khi tu học trong thung lũng sông Hằng. Gần đây hơn vào thế kỷ XIX, nơi này mới được khai quật và một số di tích đã được tìm thấy. Tu viện Jivakamara được xem là một trong các di tích hiếm hoi còn lưu lại từ thời kỳ Đức Phật còn tại thế.

Vua Bimbisara lúc trọng tuổi bị một người con trai là Ajatashattu, phó vương của lãnh thổ Anga thuộc vương quốc Magadha của mình làm phản, nhốt ông vào ngục bỏ đói cho đến chết vào năm -491, hầu sớm lên ngôi. Ajatashattu cũng đã có ý định giết cả mẹ vì người mẹ tìm cách ngăn chặn hành động độc ác đó của mình. Dưới triều đại mới của Ajatashattu, Jivaka vẫn được kính nể và trọng vọng, vẫn tiếp tục giữ chức y sĩ chính thức của triều đình. Với sự tín nhiệm và uy thế đó Jivaka dần dần biến cải Ajathasattu trở thành một người Phật giáo thật trung kiên và tích cực.

Lúc đó Đức Phật cũng đã trọng tuổi và Jivaka vẫn tiếp tục ở bên cạnh Ngài. Kinh sách Tây Tạng cho biết có lúc Jivaka phải chẩn bệnh cho Đức Phật ba lần một ngày. Jivaka rất đa đoan, vừa phải chăm sóc sức khỏe cho Đức Phật và cả triều đình, vừa phải chẩn bệnh cho Tăng đoàn, không còn thì giờ nào chăm lo cho người thế tục, khiến họ ồ ạt xin xuất gia để được Jivaka chữa trị bệnh tật cho mình. Phật giáo phát triển rất mạnh trong thời gian này, một phần là nhờ vào ảnh hưởng của Jivaka.

Jivaka nêu lên một thắc mắc liên quan đến việc ẩm thực của Đức Phật và đó là chủ đề của bài kinh *Jivaka Sutta*. Trong bài kinh này Đức Phật không những giải tỏa thắc mắc của Jivaka mà còn nêu lên cả vấn đề ẩm thực cho những người Phật giáo nói chung. Bài kinh như sau:

Bài kinh giảng cho Jivaka

Tôi từng được nghe như vậy:

Lúc đó Đấng Thế tôn đang ngụ tại Rajagaha (*raja có nghĩa là vua, gaha là nơi trú ngụ, kinh sách Hán ngữ gọi là Vương Xá*) nơi vườn xoài của Jivaka Komarabhacca (*chi tiết này cũng đáng lưu tâm: Đức Phật không ngụ trong nhà của Jivaka mà chỉ sống cùng với các đệ tử của mình trong khu vườn xoài của vị này. Cũng vậy, sau khi bị thương ở chân do người đệ tử Devadatta ám hại, Đức Phật cũng ngụ một mình trong một túp lều dựng tạm trong một khu đất dành cho những người tu hành tạm trú. Trong đêm cuối cùng trong kiếp nhân sinh này của mình Đức Phật cũng ngụ trong một túp lều trong khu vườn xoài của một người thợ kim hoàn*). Vị Jivaka Komarabhacca tìm gặp Đấng Thế Tôn [trong khu vườn], vái chào và ngồi sang một bên. Sau khi an tọa thì Jivaka cất lời hỏi Đấng Thế Tôn như sau:

"Thưa Ngài, tôi được nghe nói người ta giết các con vật là vì vị Samana Gotama (*chữ Samana được dịch âm là Sa-môn, nhưng cũng có nghĩa là người tu hành, có cùng một nghĩa với chữ Muni / Mâu-ni, do đó cũng chỉ có nghĩa là người hành khát, "người tu hành" hay "người khổ hạnh". Chữ Gotama là tên gọi của Đức Phật, thường được dịch âm là Cô-đàm. Trong bản dịch của nhà sư Thanissaro Bhikkhu thì các chữ Samana Gotama được dịch là vị Trầm tư Gotama / Gotama the contemplative*) và vị Samana Gotama biết rõ là mình ăn thịt các con vật bị giết vì mình, dành cho mình. Thưa Thế Tôn, có người bảo rằng: 'Người ta giết các con vật với chủ đích là vì vị Samana Gotama, và vị Samana Gotama biết rõ là mình ăn thịt các con vật bị giết với chủ đích là vì mình, dành cho mình', vậy thì những lời nói đó có phù hợp với những lời Ngài nói hay không? Hay đây chỉ là những lời cáo buộc sai lầm nhằm vu khống Thế Tôn. Những điều khẳng định đó có phù hợp với những lời thuyết giảng của Thế Tôn hay không? Vậy có những lý do chính đáng nào, dù nhỏ nhất cách mấy, có thể phủ nhận những lời nói đó của họ đối với Thế Tôn hay không, hầu tránh cho các kẻ khác khỏi đồn đại thêm".

"Này Jivaka, những kẻ nói rằng: 'Người ta giết các con vật với chủ đích là vì vị Samana Gotama, và vị Samana Gotama hiểu rõ mình ăn thịt các con vật bị giết với chủ đích là vì mình, dành cho mình', những lời nói đó không phù hợp với những lời mà ta nói, đây chỉ là những lời lầm lẫn, không đúng sự thật. Ta bảo rằng không được phép ăn thịt trong ba trường hợp sau đây: khi trông thấy, nghe nói hay nghi ngờ [con vật bị giết để làm thức ăn cho mình] thì trong cả ba trường hợp ấy, không được phép ăn".

"Này Jivaka, ta bảo rằng trong ba trường hợp có thể ăn thịt: khi mình không trông thấy, nghe thấy hoặc nghi ngờ [con vật bị giết để làm thức ăn cho mình]. Ta bảo rằng trong ba trường hợp đó thì có thể ăn" (*xin lưu ý đây là trường hợp khi người tỳ-kheo khát thực. Trong trường hợp đó người tỳ-kheo không thể chọn lựa hay từ chối, cũng không được phép phân biệt thức ăn mà người thế tục đặt vào bình bát của mình là gì, mà chỉ xem đó là phương tiện giúp mình sinh sống. Điều này sẽ được giải thích thêm bên dưới*).

"Này Jivaka, hãy hình dung hoàn cảnh một người tỳ-kheo sống nhờ vào một ngôi làng hay một thị trấn. Người tỳ-kheo ấy tọa rộng sự tỉnh giác (*samma-sati / mindfulness, awareness, sự tỉnh thức, chánh niệm*) thấm đượm lòng từ tâm (*metta / goodwill / tình thương, lòng nhân ái*) trong tâm thức mình hướng vào phương trời thứ nhất (*hướng đông*), sau đó lại tiếp tục làm như thế hướng vào phương trời thứ hai (*hướng tây*), thứ ba (*hướng nam*) và thứ tư (*hướng bắc*), kể cả phía trên (*không gian phía trên đầu*) và phía dưới (*không gian phía dưới chân*) và cùng khắp; người tỳ-kheo tọa rộng tâm thức thấm đượm lòng từ tâm phong phú, rộng lớn và vô biên đó của mình bao trùm toàn thể chúng sinh trong vũ trụ, không một thoảng hận thù hay ghét bỏ" (*Đức Phật dạy người tỳ-kheo mở rộng tâm thức mình với không gian, hòa mình với tất cả chúng sinh, và tự nhận diện mình là một chúng sinh như tất cả các chúng sinh khác, đây là cách gián tiếp nói lên miếng ăn chỉ là những gì nhỏ nhoi và vô nghĩa, thương yêu chúng sinh mới thật là những gì chủ yếu. Cách tọa rộng tâm thức tỉnh giác hướng vào khắp miền không gian kể cả trên đầu và phía dưới chân mình là một phép thiền định rất hữu ích giúp mình tọa rộng và tan biến vào không gian vô tận, thoát ra khỏi môi trường chật hẹp của hành tinh này. Phật giáo hình dung không gian theo mười hướng hay mười phương, không gian, ngoài bốn hướng: đông, tây, nam, bắc, và bốn hướng trung gian, còn gồm cả không gian trên đầu và dưới chân. Đối với Phật giáo, không gian không phải đơn giản chỉ là một sự đối nghịch: "trên trời" và "dưới đất"*).

"[Nếu trường hợp có] một người chủ gia đình hay người con trai của người chủ gia đình tìm gặp người tỳ-kheo và mời người này hôm sau đến dùng cơm với gia đình họ, thì người tỳ-kheo có thể chấp nhận hay không là tùy ý mình. Sau một đêm dài và đến sáng hôm sau, người tỳ-kheo mặc áo, khoác thêm áo ngoài, ôm bình bát, đi đến nhà người chủ gia đình và người con của người chủ gia đình, sau đó ngồi vào chiếc ghế dành cho mình. Người chủ gia đình hay người con của người chủ gia đình trút thức ăn thật ngon vào bình bát của mình. Thế nhưng người tỳ-kheo không nên nghĩ bụng: 'Người chủ gia đình hay người con trai của người chủ gia đình cúng dường thực phẩm thật ngon cho mình là điều thật đáng quý (*đáng khen, đáng mừng*)', cũng không được mong: 'Nếu người chủ gia đình hay người con trai của người chủ gia đình sau này sẽ còn tiếp tục cúng dường thực phẩm thật ngon cho mình và xem điều đó như là một hành động đáng quý' (*cách suy nghĩ đó sẽ tạo ra cho người tỳ-kheo một sự bám víu, một sự chờ đợi rồi đây họ sẽ còn tiếp tục cúng dường mình như vậy. Người tỳ-kheo nên hiểu rằng sự hào hiệp đó là cả một sự cố gắng và hy sinh của của người chủ gia đình hay người con trai của người chủ gia đình, vì vậy không nên đòi hỏi họ một cách quá đáng*). Người tỳ-kheo ăn thức ăn cúng dường ấy nhưng không ngấu ngiến (*voracious / háu ăn*), không tìm sự thỏa mãn (*sự thích thú trong miếng ăn*), không tạo cho mình sự thèm khát (*được tiếp tục hưởng những món ăn ngon như vậy*) mà chỉ nên xem đây như là một mối hiểm nguy cần phải thoát khỏi".

"Này Jivaka nghĩ sao [về những lời ta vừa nói]? Trong trường hợp đó, có phải là người tỳ-kheo đang tự hành hạ mình, hành hạ kẻ khác, hay là cả hai, vừa mình và vừa kẻ khác hay không?" (*hành hạ mình bởi vì ăn thì không được phép ngấu ngiến, không tìm sự vui thích trong miếng ăn, cũng không được phép hy vọng sau này người khác sẽ còn cúng dường cho*

mình các thức ăn ngon như thế. Đối với người cùng đường mình thì họ cũng phải cố gắng và hy sinh vì mình, thì đấy cũng là một cách hành hạ họ).

"Thưa Thế Tôn, không đúng là như thế" *(người tỳ-kheo không thèm khát và bám víu vào miếng ăn là một sự giải thoát, người chủ gia đình hay người con trai của người chủ gia đình nhịn miếng ăn để hiến dâng cho người tu hành là một niềm vui sướng).*

"Này Jivaka, trong trường hợp đó, chẳng phải người tỳ-kheo đã nuôi dưỡng mình bằng những thứ thức ăn không có điều gì đáng khiển trách hay sao?" *(không nghĩ đến là mình đang ăn thực phẩm gì, mà chỉ xem miếng ăn như là một phương tiện nuôi sống mình: ăn nhưng không hám ăn, không tìm sự thích thú trong miếng ăn, không mong muốn sẽ được dịp ăn thêm, đấy là cách mà người tỳ-kheo tạo cho mình một sự bình lặng và thanh thản trong khi ăn. Người thế tục thương mến và quý trọng người tỳ-kheo, nhịn bớt miếng ăn để đặt vào bình bát của người tu hành là một sự hy sinh cao quý, mang lại cho mình một niềm vui sướng trong lòng).*

"Thưa Thế Tôn, quả đúng là như vậy. Tôi từng được nghe nói vị trời Brahma *(Thượng đế / "Phạm Thiên Vương" trong Ấn giáo)* an trú trong thể dạng bình lặng đó *(upekkha / equanimity / thể dạng thăng bằng và thanh thản của tâm thức, kinh sách Hán ngữ gọi là "xả")*. Nay chính mắt tôi được trông thấy tận mắt Thế Tôn đúng là một nhân chứng cụ thể đang an trú trong thể dạng bình lặng *(upekkha / thanh thản)* đó. Quả đúng là như thế, thưa Thế Tôn, chính Ngài đang an trú trong thể dạng bình lặng đó" *(trong bản dịch của Michel Proulx là chữ bonne volonté / good will / tâm nguyện. Jivaka đã nhận thấy được sự bình lặng và thanh thoát đó của Đức Phật trong khi ăn, trong lúc đàm thoại hay hành thiền).*

"Này Jivaka, sự thiếu cảnh giác *(tỉnh thức)* cũng có thể xảy ra vì sự thúc đẩy của các thứ đam mê *(thèm khát, dục vọng)*, ghét bỏ *(hận thù)* hay ảo giác *(hoang mang, lầm lẫn)*. Khi một vị Tathagata *("Như Lai" có nghĩa là một người "Chỉ là như thế, không đi về đâu cả cũng chẳng phải là từ đâu đến đây")*. Đây là cách Đức Phật tự nhận diện mình, nhưng đồng thời cũng đặt vào ngôi thứ ba) đã loại bỏ được tất cả mọi đam mê, ghét bỏ và ảo giác, đã nhổ bỏ tận rễ những thứ ấy *(loại bỏ nguyên nhân tạo ra những sự bám víu)*, tương tự như một cây dừa đã bị chặt tận gốc *(cây dừa - nói chung là các loại cây cọ / palm tree, còn gọi là các loài cây "đơn tử diệp" / monocotyledon - sau khi đã bị chặt gốc hoặc chặt ngang thân sẽ không thể đâm chồi trở lại. Cách so sánh này thường thấy trong nhiều bài kinh khác)*, khiến những thứ ấy không còn tiếp tục tồn tại, cũng không phát sinh trở lại thêm một lần nữa. Này Jivaka, nếu các điều ấy *(loại bỏ được các thứ đam mê, ghét bỏ, ảo giác)* đúng với những gì mà Jivaka muốn nói [về ta], thì ta sẽ sẵn sàng chấp nhận những lời nói ấy".

"Những gì tôi muốn nói lên quả đúng thật là như thế, thưa Thế Tôn"

"Này Jivaka, có năm giai đoạn nối tiếp nhau (*các hệ quả dây chuyền*) khiến mang lại thật nhiều điều bất hạnh cho người giết một con vật với chủ đích vì Như Lai hay vì một đệ tử (*các tỳ-kheo*) của Như Lai".

- "Khi một người chủ gia đình ra lệnh: 'Hãy mang con thú ấy đến đây', thì đây là hệ quả thứ nhất, mang lại thật nhiều điều bất hạnh cho người chủ gia đình" (*liên quan đến ý định hiện lên trong tâm thức của người ra lệnh, đó là nghiệp tạo ra bởi tác ý*).

- "Khi con vật bị cột cổ và mang đến, nó cảm thấy đón đau và lo sợ, thì đây sẽ là hệ quả thứ hai, mang lại thật nhiều điều bất hạnh cho người chủ gia đình" (*từ tác ý bên trong tâm thức đưa đến hành động cụ thể bên ngoài, tạo ra sự lo sợ và khổ đau cho con vật*).

- "Khi người chủ gia đình ra lệnh: 'Hãy giết mổ con vật ấy đi', thì đây là hệ quả thứ ba, mang lại thật nhiều điều bất hạnh cho người chủ gia đình" (*tác ý trước kia trở thành một sự quyết tâm giết con vật. Sự quyết tâm đó là để làm thức ăn hiến dâng cho người tu hành. Nếu người tu hành ý thức được sự chủ tâm đó thì đây là cách gián tiếp tham gia vào hành động giết mổ con vật*).

- "Khi con vật cảm thấy đau đớn và lo âu khi bị giết, thì đây là hệ quả thứ tư, mang lại thật nhiều điều bất hạnh cho người chủ gia đình" (*sự lo âu và đau đớn của con vật tuy không được nhận biết bởi phần tri thức nổi tức là phần tri thức nhận biết / conscious mind của mình, thế nhưng phần vô thức / unconscious mind hay alayavijnana / a-lại-da-thức trông thấy được sự đau đớn và lo sợ đó của con vật bị giết, và sẽ tạo ra các xúc cảm tiêu cực lưu lại các dấu vết trên dòng tri thức / conciuousness của mình*).

- "Khi người chủ gia đình làm hạ phẩm giá của vị Như Lai hay một đệ tử của vị Như Lai bằng cách cố tình hiến dâng những miếng thịt không thể nào chấp nhận được (*vì sự tàn ác của hành động sát sinh*), thì đây là hệ quả thứ năm mang lại thật nhiều điều bất hạnh cho người chủ gia đình" (*hành động hiến dâng đó là cách gây ra thêm thật nhiều điều bất hạnh cho người tu hành cố tình chấp nhận những miếng thịt đó*).

"Này Jivaka, bất cứ ai giết một con vật với mục đích hiến dâng cho Như Lai hay một đệ tử của Như Lai thì sẽ mang lại cho mình thật nhiều điều bất hạnh qua năm hệ quả đó" (*sự hiến dâng đó không những không mang lại cho mình một sự tốt lành nào mà ngược lại còn tạo ra thêm những điều bất hạnh cho mình vì các hành động thiếu ý thức đó của chính mình*).

Sau khi được nghe những lời đó thì Jivaka Komarabhacca bèn thốt lên: "Thưa Thế Tôn, quả thật tuyệt vời! Quả là phi thường! Kể từ đây các tỳ-kheo chỉ ăn những gì được cho phép. Thưa Đấng Thế Tôn, các tỳ-kheo chỉ ăn những gì không bị chê trách".

"Tuyệt vời thay, thưa Thế Tôn, tuyệt vời thay! Những lời Ngài giảng dạy tương tự như dựng trở lại một vật gì đã đổ xuống, như khám phá ra những gì bị che khuất, chỉ đường cho những người đi lạc, thấp lên một ngọn đèn trong bóng tối và để nghĩ rằng: 'Những ai có mắt

sẽ trông thấy được hình dạng', chẳng khác gì như Thế Tôn đã soi sáng giáo lý bằng nhiều phương cách khác nhau *(câu này mang tính cách công thức, thường là để chấm dứt một bài kinh. Cũng tương tự như phần mở đầu thường khởi sự bằng câu "tôi từng được nghe như vậy", và sau đó còn cho biết thêm là mình được nghe tại nơi nào, vào dịp nào, có sự chứng kiến của những ai, v. v., đó là cách bảo đảm những lời mình thuật lại là những lời của Đức Phật nói ra và chính mình trực tiếp được nghe).*

"Xin Đấng Thế Tôn cho phép tôi được quy y nơi Đấng Thế Tôn, nơi Dhamma (Đạo Pháp) và Sangha (Tăng Đoàn). Xin Đấng Thế Tôn chấp nhận tôi như là một người tu tập tại gia *(lay follower / Cư sĩ)* kể từ giây phút này cho đến cuối cuộc đời tôi" *(thật ra câu này cũng là một câu công thức, bởi vì Jivaka đã chính thức được xem là đệ tử tại gia đầu tiên của Phật từ trước, tức là một người được mệnh danh là sotapanna - chữ sota có nghĩa là dòng suối, dòng thác, panna là sự hiểu biết nhưng cũng có nghĩa là bước vào hay hòa nhập; sotapanna là người đã "bước được vào dòng chảy" - thế nhưng thay vì xuất gia thì vẫn giữ nghề nghiệp và cuộc sống thế tục của mình).*

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Điểm đáng lưu ý trước nhất trong bài kinh trên đây là Đức Phật không đưa ra một lời phán lệnh nào cả đối với việc ẩm thực, chẳng hạn như không được ăn thịt bò, không được ăn thịt heo, hoặc trong một ngày nào đó trong tuần không được ăn thịt mà chỉ được ăn cá, v.v. Đức Phật trong bài kinh trên đây chỉ giải thích cho chúng ta hiểu chủ đích và các hậu quả của việc ẩm thực và các xúc cảm bám víu và thêm khát đối với miếng ăn, đồng thời Ngài cũng nêu lên sự lo sợ và đớn đau của một con vật bị giết, và cả sự độc ác trong hành động và trong tâm thức của người gây ra cái chết cho con vật đó. Sự ý thức và hiểu biết đó sẽ giúp chúng ta tự tạo ra cho mình một cung cách hành xử đúng đắn hơn trước miếng ăn và sự sống của sinh vật nói chung.

Năm hệ quả trong việc ăn thịt một chúng sinh

Jivaka nêu lên thắc mắc về một lời đồn đại về việc ẩm thực của Đức Phật, thế nhưng Đức Phật không những cho biết những lời đồn đại đó không đúng sự thật, không phù hợp với những lời thuyết giảng của mình, và sau đó đã mở rộng vấn đề bằng cách nêu lên quan điểm của mình về việc ẩm thực nói chung. Quan điểm đó gồm năm điểm như sau:

1- Trước hết người tu hành phải tỏa rộng sự tình giác thấm đượm lòng từ tâm (metta) của mình hướng vào tất cả chúng sinh khắp các miền không gian, đồng thời tự nhận diện mình cũng là một chúng sinh như tất cả các chúng sinh trong bầu không gian đó. Sự ý thức và mở rộng đó của tâm thức sẽ giúp mình nhận thấy miếng ăn chỉ là phụ thuộc, một cái gì đó thật nhỏ nhoi trước sự sống và trước không gian vô tận đang mở ra với mình.

2- Sau đó Đức Phật đưa ra một nguyên tắc thật rõ rệt: người tu hành chỉ nên xem miếng ăn là một phương tiện kéo dài sự sống của mình hầu giúp mình tiếp tục tu tập, nhưng

không được xem miếng ăn là một sự thích thú, bởi vì sự thích thú sau đó tất sẽ tạo ra cho mình sự thèm khát và bám víu. Một khi đã hiểu được miếng thịt là sự đau đớn của một sinh vật, thì phải suy nghĩ xem miếng thịt đó có phải là do người khác giết một sinh vật với chủ đích làm thức ăn cho mình hay không? Nếu trông thấy cái chết của một con vật là vì mình, hoặc chỉ cần nghe nói hay nghi ngờ cái chết của con vật là vì mình, thì mình không được phép ăn.

3- Tiếp theo, Đức Phật đưa ra một thí dụ cụ thể nhưng vô cùng sâu sắc và kín đáo: nếu một người tỳ-kheo được người thế tục mời ăn, và nếu nhận lời, thì điều đó có nghĩa là người tỳ-kheo được mời ý thức và chấp nhận thức ăn mà người mời đặt vào bình bát của mình là vì mình, dành cho mình, và trong trường hợp đó nếu nhận thấy thức ăn **là thịt** của một sinh vật thì nhất định mình sẽ **không ăn**. Trong bài kinh Đức Phật hay một đệ tử của Đức Phật là người được mời, người chủ gia đình hay người con trai của người chủ gia đình là người đứng ra mời, trong trường hợp đó nếu miếng ăn là thịt thì Đức Phật hay người đệ tử của Ngài với tư cách người được mời sẽ không ăn, và người chủ gia đình hay người con trai của người chủ gia đình sẽ là người đáng trách.

4- Trái lại khi người tỳ-kheo phải sống nhờ vả vào một ngôi làng hay một thị trấn thì trong khi đi khát thực thì người tỳ-kheo không có quyền đòi hỏi hay chọn lựa gì cả, không được phân biệt nguồn gốc miếng ăn mà người thế tục đặt vào bình bát của mình. Khi ăn thì không được phép phân biệt miếng ăn trong bình bát của mình có lẫn với một miếng thịt nào hay không, đồng thời cũng không được phép tìm sự thích thú trong các miếng ăn đó mà chỉ nên xem đây là phương tiện hỗ trợ sự sống của mình giúp mình tiếp tục tu tập. Thực phẩm trong trường hợp khát thực đó khác hẳn với thực phẩm trong trường hợp được mời. Trong trường hợp này người được mời và chấp nhận lời mời, tất phải hiểu được thức ăn mà người mời đặt vào bình bát của mình là vì mình, dành cho mình, và mình sẽ không được phép ăn nếu thức ăn ấy là thịt, bởi vì mình không thể tự bào chữa là mình không trông thấy, nghe thấy hay nghi ngờ là miếng ăn không phải là vì mình.

Dẫu sao các cảnh huống trên đây cũng là những gì xảy ra trong khung cảnh xã hội của hơn hai mươi lăm thế kỷ trước. Cách tổ chức và sự sinh hoạt trong các xã hội ngày nay hoàn toàn khác hẳn. Trong một phân đoạn dưới đây, chúng ta sẽ tìm hiểu việc ẩm thực của mình phải như thế nào để được đúng đắn trong khung cảnh sinh hoạt của xã hội ngày nay.

5- Sau khi nêu lên hai trường hợp được mời và khát thực trên đây, Đức Phật phân tích năm giai đoạn hay hệ quả tạo nghiệp, mang lại thật nhiều điều bất hạnh cho người giết mổ một sinh vật để làm thức ăn, dù là để hiến dâng cho Đức Phật hay một đệ tử của Đức Phật cũng vậy. Năm giai đoạn tạo nghiệp đó cho thấy thật rõ bên trong mỗi miếng thịt của sinh vật bị giết đều ẩn chứa sự đau đớn và sợ hãi. Phật giáo cấm đoán sự hung bạo đó, và đây cũng là giới luật thứ nhất trong năm giới luật quan trọng nhất của Phật giáo, đó là giới luật cấm sát sinh, dù là dưới hình thức nào hay vì lý do nào, đối với một sinh vật tiến hóa hay một con côn trùng nhỏ bé cũng vậy. Sự cấm đoán đó nói lên một thái độ phi-bạo-lực, một lý tưởng đạo đức, một sự tôn trọng quyền sống của tất cả chúng sinh. Sự cấm đoán đó không hề là một

phán lệnh độc đoán mà là một cái gì đó thật cao cả, thiêng liêng và mang nhiều tình thương hơn.

Việc ăn chay qua tầm nhìn của Trung quán

Các điều Đức Phật nêu lên trong bài giảng trên đây rất khúc triết và tế nhị, thế nhưng rất minh bạch và dứt khoát, phản ánh trọn vẹn ý nghĩa của việc ẩm thực của người Phật giáo nói chung, dù là xuất gia hay tại gia cũng vậy. Đức Phật không đưa ra một lời phán lệnh độc đoán mà dành cho chúng ta quyền suy nghĩ để tự mình tạo ra cho mình một cung cách hành xử đúng đắn trong từng miếng ăn.

Cung cách hành xử đúng đắn đó nằm chung trong con đường trung đạo của Giáo huấn của Đức Phật. Trung đạo không có nghĩa là "nửa này nửa kia" mà là: "không phải như thế này, cũng không phải như thế kia, cũng không phải là cả hai, nhưng cũng không phải không cả hai". Cách lý luận hay phép logic đó gọi là "tứ đoạn luận". Phép "tam đoạn luận" là cách mang lại một sự hiểu biết hiển nhiên nào đó, trái lại "tứ đoạn luận" mang chủ đích nêu lên một sự hiểu biết vượt lên trên tất cả mọi thái cực, vượt thoát khỏi tất cả các khái niệm và các sự khẳng định cực đoan, kể cả sự hiển nhiên thiết lập bởi "tam đoạn luận".

Hơn bảy thế kỷ sau khi Đức Phật tịch diệt, vị đại sư Nagarjuna (Long Thụ) đã khám phá ra ý nghĩa của phép logic "tứ đoạn luận" trong Giáo huấn của Đức Phật và dựa vào đó để thiết lập một học phái gọi là Madhyamaka / Trung quán, chủ trương một sự vượt thoát khỏi mọi sự lý luận và các khái niệm khẳng định, tiếng Anh gọi là Middle way / Trung đạo, thế nhưng cũng có một số học giả và triết gia gọi là Centrism / Trung điểm, có nghĩa là "ở giữa" không rơi vào một quan điểm cực đoan nào cả. Thế nhưng thật ra cũng không phải là "ở giữa" mà đứng hẳn ra ngoài mọi hình thức lý luận, nói lên một sự thật linh động không thể diễn tả được bằng ngôn từ.

Trở lại với vấn đề ẩm thực thì Đức Phật không "bắt buộc" người tu hành phải ăn chay, nhưng cũng không cho phép người tu hành ăn thịt, thế nhưng cũng không phải là cho phép cả hai thứ, nhưng cũng không phải là không cho phép cả hai thứ. Ngài chỉ nhắc khéo chúng ta bằng cách nêu lên năm hệ quả tạo nghiệp mang lại thật nhiều điều bất hạnh cho tất cả những ai - dù là thế tục hay xuất gia, dù trực tiếp hay gián tiếp - tạo ra sự sợ hãi và đớn đau cho một sinh vật. Trước sự ý thức đó chúng ta tất sẽ hiểu rằng tự mình phải tạo ra cho mình một cung cách hành xử đúng đắn hơn trước sự sống của muôn loài.

Việc ăn chay trong xã hội ngày nay

Trên đây thật ra là những lời giảng của Đức Phật dành cho những người sống trong một khung cảnh sinh hoạt xã hội hoàn toàn khác hẳn với chúng ta ngày nay. Thật hiển nhiên, nếu muốn tìm hiểu một vấn đề hay một sự kiện nào đó thì phải đặt vấn đề ấy, sự kiện ấy vào đúng khung cảnh không gian và thời gian của nó. Xã hội ngày nay của chúng ta đã được tổ chức hóa và hệ thống hóa, chúng ta không còn phải cột cổ một con vật hay lừa bắt một con gà

để giết thịt khi mời khách, chúng ta có sẵn một hệ thống chăn nuôi kỹ nghệ, các lò sát sinh, các cơ xưởng biến chế và một mạng lưới chuyên chở và phân phối thực phẩm. Chúng ta chỉ cần bước vào siêu thị để chọn miếng thịt nào nhiều nạc, ít mỡ hay ít da.

Chúng ta có thể nghĩ rằng mình có quyền ăn những miếng thịt đó, bởi vì những miếng thịt bày bán đó không nhất thiết là "vì mình" mà là vì sự "lợi nhuận" của siêu thị và "nhu cầu" của vô số các người tiêu thụ khác. Cách suy nghĩ đó là một hình thức vô trách nhiệm, một cách tự bào chữa thiếu ý thức, bởi vì trong xã hội ngày nay, chúng ta và cả những người tu hành khi mà họ không còn phải khát thực như trước đây nữa mà có sẵn bếp núc trong chùa, tất cả không thể ngoảnh mặt đi nơi khác để bảo rằng mình không trông thấy, nghe thấy hay nghi ngờ về nguồn gốc miếng thịt và sự khổ đau của các con vật bị giết mổ. Chăn nuôi, chuyên chở, giết mổ, phân phối, bày bán là cả một dây chuyền kỹ nghệ. Phía sau dây chuyền đó là lợi nhuận và sự tính toán của thật nhiều người và chủ đích của dây chuyền đó là làm sự thỏa mãn sự thèm khát của chúng ta. Vì vậy chúng ta không thể tự bào chữa là mình không hay biết gì cả về các miếng thịt bày bán ở chợ hay trong siêu thị là vì mình.

Hai mươi lăm thế kỷ trước, dây chuyền đó đơn giản hơn nhiều, chỉ là một sự diễn tiến gồm năm giai đoạn:

- 1- hãy mang con thú ấy đến đây;
- 2- con vật bị cột cổ và mang đến;
- 3- giết mổ con vật ấy đi;
- 4- con vật sợ hãi và phải chịu mọi sự đau đớn;
- 5- miếng thịt được hiến dâng cho người tu hành.

Năm giai đoạn diễn tiến đó là năm hệ quả tạo nghiệp cho những người xưa. Dây chuyền kỹ nghệ giết mổ là chuỗi dài hệ quả tạo nghiệp cho chúng ta ngày nay. Tóm lại mỗi người trong chúng ta đều trực tiếp hay gián tiếp tham gia vào sự vận hành của guồng máy xã hội và dây chuyền sản xuất và phân phối thực phẩm. Do vậy chúng ta không thể nào bảo rằng nguồn gốc của miếng thịt mà mình mua không phải là vì mình, dành cho mình. Trong sự sinh hoạt của xã hội ngày nay, tất cả chúng ta đều "trông thấy", "nghe thấy" và "không nghi ngờ gì cả" về nguồn gốc của miếng thịt mà mình đang nhai.

Thật ra ăn chay cũng chỉ là một thói quen, có thể tập được dễ dàng. Chúng ta có thể bắt đầu ăn chay một bữa mỗi ngày, sau đó là cả hai bữa trong vài ngày, và tiếp theo là ăn chay nguyên một tuần hay một tháng, sau hết là một năm, và cứ tiếp tục như thế cho đến khi nào cuộc sống của mình chấm dứt. Thức ăn tinh khiết sẽ mang lại cho mình một sức khỏe tinh khiết, một sức khỏe tính khiết sẽ mang lại cho mình một nội tâm tinh khiết, cách suy nghĩ đó sẽ giúp chúng ta ăn chay nhiệt tình hơn. Ăn chay là cách giữ gìn đạo đức cụ thể và thiết thực nhất, mang lại cho mình một niềm vui sướng trong hiện tại và một phần thưởng thật to lớn trong tương lai.

Bài 29

Hôn nhân và Phật giáo

Có một khía cạnh khác trong cuộc sống liên hệ đến hầu hết mọi người, bằng cách này hay cách khác, trực tiếp hay gián tiếp, đó là việc hôn nhân. Quan điểm Phật giáo về hôn nhân khác hẳn với quan điểm theo truyền thống lâu đời của Tây phương. Hôn nhân đối với Phật giáo không phải là một "bí tích" (*sacrament / một nghi thức tôn giáo mang tính cách thiêng liêng, Hội thánh Ki-tô La-mã đưa ra bảy bí tích: bí tích thứ nhất là "rửa tội", bí tích thứ bảy là "hôn phối"*), nhưng cũng không phải là một sự giao ước trên phương diện luật pháp. Theo truyền thống Phật giáo, hôn nhân chỉ đơn giản là một sự tương giao trên phương diện con người, được bạn bè và gia đình thừa nhận. Trong khung cảnh Phật giáo của thế giới Đông phương, việc hôn phối không cần đến một nghi lễ [tôn giáo] nào cả, mà hai người chỉ cần tổ chức một buổi lễ (*tiệc cưới*) quy tụ bạn bè và gia đình để chính thức tuyên bố sự sống chung của họ. [Tuy nhiên] đôi vợ chồng cũng có thể đến một ngôi chùa gần nhà để cầu xin được phù hộ, thế nhưng đây không phải là một nghi lễ hôn phối. Nếu không đến chùa thì họ cũng không bị xem là "sống trong tội lỗi", bất hợp pháp hay bất chấp lễ giáo. Hôn phối trước hết tự nó chỉ là một mối quan hệ giữa con người, một cuộc sống chung. Các nhà sư không đứng ra làm lễ cưới cho họ mà chỉ [gián tiếp] thừa nhận [cuộc sống lứa đôi của họ] và phù hộ họ, cầu mong họ sống với nhau trong hạnh phúc, phù hợp với *Dharma* (Đạo Pháp), và cùng giúp đỡ nhau bước theo Giáo huấn của Đức Phật. Việc ly dị cũng không đặt thành vấn đề nếu cả hai người cùng thỏa thuận, người phụ nữ giữ trở lại tên họ của mình thế thôi. Chế độ một vợ một chồng hoặc nhiều vợ hay nhiều chồng đều xảy ra trong các nước Phật giáo và đều được kính trọng. Mỗi quan tâm của Phật giáo nhất thiết chỉ tập trung vào các phẩm tính trong sự tương giao giữa những người liên hệ.

(Qua một góc nhìn mở rộng và sâu xa hơn thì hôn nhân thật ra cũng chỉ là một hậu quả cụ thể phát sinh từ sức mạnh thúc đẩy của bản năng truyền giống. Bản năng này cũng phức tạp không kém bản năng sinh tồn. Trên phương diện tâm lý, sức mạnh thúc đẩy đó của bản năng truyền giống đưa đến "tình yêu", sự "say đắm" hay "thất vọng", v.v., trên phương diện xã hội sự thúc đẩy đó hiện ra qua các hình thức sinh hoạt nghệ thuật: phim ảnh, tiểu thuyết, thi phú trữ tình, âm nhạc, hội họa, quần áo, phấn son, v.v., trên phương diện sinh học và tiến hóa thì đây là cách tạo giống và sự chọn lọc thiên nhiên (natural selection).

Trên phương diện tín ngưỡng, hôn nhân chẳng có gì là thiêng liêng cả, cũng chẳng có ai đứng ra cho phép hay chứng giám những "chuyện ấy" cả. Theo Phật giáo hôn nhân chỉ là hậu quả mang lại bởi karma (nghiệp) tức là các nguyên nhân do "đôi lứa" tạo ra trong quá khứ của mình. Hậu quả đó cụ thể hóa bởi cuộc sống lứa đôi tạo ra các nguyên nhân mới, đưa đến các hậu quả mới. Sinh con đẻ cái là một trong các thứ hậu quả trước mắt, phát sinh từ sự vướng mắc của "hôn nhân". Con cái nhận chịu các thứ khổ đau của chúng, "đôi lứa" ngoài các khổ đau của mình còn phải chia sẻ gánh nặng khổ đau của con cái.

Thế nhưng thường thì chúng ta lại không nhìn vào sự sống qua góc nhìn đó mà chỉ trông thấy màu sắc của "tình yêu", "hạnh phúc" trong cuộc sống lứa đôi, tìm thấy sự "thỏa mãn" khi tự nhận diện mình qua vóc dáng, gương mặt và trí thông minh của con cái mình. Thế nhưng đây chỉ là các khía cạnh lừa phỉnh của hiện thực mà thôi. Tỷ lệ ly dị so với hôn phối là 25% tại Việt Nam, 46% tại Mỹ và Pháp, và cao nhất thế giới là Bồ-đào-nha với 71%. Các nghi lễ bí tích hay ban phúc, kể cả lễ giáo, dường như không tạo được ảnh hưởng nào đối với các tỷ lệ đó. Chẳng qua là vì các nguyên nhân đưa đến tình trạng ly hôn, ly dị là các thứ khổ đau nằm bên trong thân xác và tâm thức của mỗi cá thể. Chủ đích tu tập của Phật giáo là hóa giải tận gốc nguyên nhân sâu kín mang lại các thứ khổ đau đó của con người. Tín ngưỡng, giáo điều, nghi lễ, luật pháp... phải chăng chỉ là các phương pháp vá vú và tạm bợ trước sức mạnh thúc đẩy của bản năng?).

Một cách vắn tắt, những gì được trình bày trên đây là quan điểm bình dị của Phật giáo về *silā* (*đạo đức*), liên quan đến các lãnh vực ẩm thực, công ăn việc làm và hôn nhân, nhằm giúp người bồ-tát nhìn vào chính mình (*nên hiểu người bồ-tát với nghĩa rộng, tức là tất cả những người tu tập Phật giáo bước theo con đường Đại thừa, dù là xuất gia hay tại gia*). Tuy nhiên chúng ta cũng không nên quên là chủ đề mà chúng ta đang bàn thảo với nhau là *silā paramita* (*đạo đức hoàn hảo*). *Silā* đó trước hết nói lên một sự *toàn thiện*, và sau đó là một sự *hợp nhất* giữa *silā* và *prajna* hay *trí tuệ*. Sự ngay thật (*sự giữ gìn đạo đức*), dù được tôn trọng đến mức độ nào cũng vậy, tự nó không phải là mục đích mà chỉ là phương tiện, một phương tiện mang lại sự giác ngộ. Theo quan điểm Phật giáo, nếu *silā* được xem là cứu cánh, tự nó và bởi chính nó, thì nó sẽ biến thành một sự trở ngại (*hindrance / obstruction, một chướng ngại một sự cản trở, ngăn chặn sự thăng tiến trên đường tu tập, bởi vì nếu cứ loanh quanh và vướng mắc trong việc giữ gìn đạo đức thì khó phát huy được trí tuệ*). Đối với *dana* (*sự hào hiệp*) cũng vậy, nếu tự nó và bởi chính nó là cứu cánh, thì nó cũng chỉ đơn giản là một hình thức chủ nghĩa nhân ái (humanitarianism) hay chủ nghĩa nhân bản (*philanthropy / chủ nghĩa vị tha hay tình thương nhân loại*) thì điều đó cũng rất tốt, thế nhưng chưa phải là đủ. Ý nghĩa đích thật của *dana* (*sự hào hiệp*) phải là một phương tiện nhằm chủ đích mang lại sự Giác ngộ cho chính mình và tất cả chúng sinh (*sự hào hiệp không phải đơn giản chỉ là tình thương và sự giúp đỡ đồng loại mà phải nhằm vào một chủ đích xa hơn và cao cả hơn. Nhiều người tích cực và hăng hái tham gia vào các công việc cứu trợ, nhưng chỉ dừng lại ở cấp bậc đó. Phía sau dana / lòng hào hiệp còn có một bốn phận khác: hóa giải khổ đau cho những người mà mình đang giúp đỡ và cho cả chính mình*).

Thật ra những gì tôi muốn nói lên là một sự đối nghịch có thể xảy ra giữa hai phép tu tập *dana* (*sự hào hiệp*) và *silā* (*đạo đức*), (*hào hiệp là một sự nhiệt tình và mở rộng, trái lại việc giữ gìn đạo đức là một sự gò bó và thận trọng*). Shantideva (*Tịch Thiên, một vị đại sư và triết gia Phật giáo người Ấn, thế kỷ thứ VII*) cho biết tiềm năng đối nghịch đó có thể xóa bỏ được nếu biết hành động một cách thận trọng, ý thức và cảnh giác. Chẳng hạn như trường hợp một vị sư phải đứng ra chăm sóc cho một phụ nữ mang bệnh. Thật hiển nhiên vị sư này hết lòng chăm sóc, lo lắng thuốc men cho người bệnh, Thế nhưng nếu quá lo lắng bên cạnh người này thì cũng có thể phương hại đến lời nguyện của người tu sĩ. Điều đó có thể khiến việc giữ gìn *silā* (*đạo đức*) của người tu hành thêm khó khăn. Thế nhưng điều đó cũng không phải là

nan giải, nếu người tu hành giữ được sự thận trọng và phát huy được sự tỉnh giác, có nghĩa là dù phải làm việc gì thì mình vẫn giải quyết được sự đối nghịch đó (*dù nhiệt tình nhưng vẫn giữ được đạo đức*). Một số giới luật dành cho người tu sĩ rất khắt khe khiến tạo thêm khó khăn cho người bỏ-tát trong công tác của mình: chẳng hạn không giảng dạy Dharma cho những người quần khăn hay mang kiếm (*nói chung là những người theo các tín ngưỡng khác, hoặc những người có các định kiến cực đoan khó thuyết phục. Thật ra đây cũng là một vấn đề thật gay go. Trong các xã hội ngày nay, nhất là tại phương Tây, đang xảy ra tình trạng "trà trộn" về tín ngưỡng, có những tín ngưỡng cho thấy những dấu hiệu cuối mùa, có những tín ngưỡng khá cứng nhắc, do đó sự hòa đồng tôn giáo thật khó xảy ra*), không được ăn sau bữa trưa (*có thể thiếu dinh dưỡng khiến không đủ sức để làm việc*), không ngồi lên chiếc xe do bò kéo (*không khai thác sự cực khổ của các con vật. Nói chung đó là các cách giữ gìn đạo đức, thế nhưng đây cũng là những trở ngại ngăn chặn lòng hào hiệp và sự nhiệt tình của người bỏ-tát*), v.v. Ngày nay một số lớn các vị sư tu tập theo Phật giáo Theravada cảm thấy một sự đối nghịch giữa lòng mong muốn quảng bá Dharma và sự tôn trọng các giới luật quá khắt khe dành cho người tu sĩ, điều đó gây trở ngại không ít cho sự sinh hoạt của họ với tư cách một người bỏ-tát. Tình trạng đó thường thấy xảy ra tại Ấn Độ: trong lúc xã hội tại nơi này đang biến đổi và Đại thừa đang phát triển, thì việc giữ gìn giới luật vẫn cứ tiếp tục khắt khe (*thiếu cởi mở để thích ứng với môi trường chung quanh*). Thế nhưng đối với Shantideva (Tịch Thiên) thì ông vẫn tin rằng khi nào vẫn còn giữ được sự cảnh giác thì các sự đối nghịch không những sẽ được khắc phục mà còn trở nên lỗi thời. Và đây cũng chính là sự hợp nhất giữa tất cả các thể dạng liên quan đến lý tưởng của người bỏ-tát (*lý tưởng của người bỏ-tát vượt lên trên tất cả các sự đối nghịch và cả các hình thức cực đoan. Tất cả các sự câu nệ, định kiến, công thức, quy ước và gò bó đều bóp ngạt sự sáng tạo và lòng nhiệt tình*).

Bures- Sur Yvette, 24.02.21

Chương V

Nam Tính và nữ tính trong cuộc sống tâm linh

- Bài 30 - Nam tính và nữ tính trong cuộc sống tâm linh
- Bài 31 - Ba lãnh vực tu tập về sự kiên nhẫn
- Bài 32 - *Kshanti* với tư cách là một sự khoan dung
- Bài 33 - *Kshanti* với tư cách là một sự thụ cảm tâm linh
- Bài 33 - *Virya* hay nghị lực hướng vào điều thiện
- Bài 34 - Sự tinh tế trong các xúc cảm mộc mạc
- Bài 35 - Phật giáo Zen và Phật giáo Shin

Bài 30

Nam tính và nữ tính trong cuộc sống tâm linh

Thời buổi ngày nay, đề cập đến vấn đề nam tính nữ tính, dù là thuộc lãnh vực nào, thì cũng chẳng khác gì bước vào một lãnh địa vô cùng nguy hiểm, dù với tất cả sự thận trọng bằng cách đặt các chữ này (*nam và nữ*) vào giữa hai ngoặc kép cũng vậy, cũng không sao tránh khỏi cách hiểu quá đối từ chương của hai chữ này. Thế nhưng thật ra chúng ta cũng có thể áp dụng ý nghĩa của các chữ ấy (*nam tính và nữ tính*) vào các paramita (*ba-la-mật / sự hoàn hảo*) là các phương cách luyện tập của người Phật giáo: đó là **kshanti** và **virya**. (**kshanti** là tiếng Phạn có nghĩa là sự kiên nhẫn (patience), khoan dung (toleration) và tha thứ (forgiveness); và chữ **virya** thì có nghĩa là sức cố gắng hay nghị lực).

Theo Phật giáo Theravada thì có 10 paramita (*dasa paramiyo*):

- 1- *Dana parami*: sự hào hiệp (generosity)
- 2- *Sila parami*: đạo đức (virtue)
- 3- *Nekkhamma parami*: sự từ bỏ (renunciation, self-abnegation)
- 4- *Panna*: trí tuệ (wisdom / sự hiểu biết minh bạch)
- 5- **Virya parami**: nghị lực (energy, diligence / sức cố gắng, sự cường lực)
- 6- **Khanti parami**: kiên nhẫn, khoan dung, tha thứ (tolerance, acceptance, forgiveness)
- 7- *Sacca paramita*: sự ngay thật (honesty)
- 8- *Adhithana parami*: quyết tâm, cương quyết (determination)
- 9- *Metta parami*: lòng từ tâm, lòng nhân ái (goodwill)
- 10- *Upekkha parami*: sự thanh thản, bình lặng (equanimity, serenity / xả)

Theo Đại thừa thì có 6 paramita:

- 1- *Dana paramita*: sự hào hiệp
- 2- *Sila paramita*: đạo đức
- 3- **Kshanti paramita**: kiên nhẫn, khoan dung, tha thứ
- 4- **Virya paramita**: nghị lực, sức cố gắng, sự cường lực.
- 5- *Dhyana paramita*: tập trung tâm thần, sự suy tư (concentration, contemplation)
- 6- *Prajna paramita*: trí tuệ (wisdom)

Kshanti là gì

Không nên nhầm lẫn giữa chữ kshanti (*kiên nhẫn, sức chịu đựng*) với chữ shanti có nghĩa là sự an bình (*peace / yên lặng, yên tĩnh, tĩnh lặng*). Kshanti là một từ đẹp nhất trong trong ngữ vựng Phật giáo. Ý nghĩa của thuật ngữ kshanti rất đa dạng, không có một từ nào

trong các ngôn ngữ Tây phương mang ý nghĩa tương đồng với thuật ngữ này trong tiếng Phạn (*kinh sách Hán ngữ gọi phẩm tính này "Nhẫn"*). Nghĩa từ chương của chữ này là sự kiên nhẫn hay sức chịu đựng (*endurance / sức bền bỉ*), đó là liều thuốc hóa giải sự giận dữ, tương tự như *dana* (sự hào hiệp) là liều thuốc hóa giải sự tham lam. Ngoài các ý nghĩa không giận dữ và không hận thù (*kiên nhẫn, khoan dung và tha thứ*) chữ kshanti còn ẩn chứa cả tình thương yêu, lòng từ bi, sự rộng lượng, dung thứ, chấp nhận và thụ cảm (*receptivity / khả năng tiếp nhận hay cảm nhận dưới hình thức xúc cảm*). Hơn nữa kshanti còn nói lên cả một sự dịu dàng và hiếu hòa, phản ánh một sự nhún nhường chân thật.

Dưới đây là ba ý nghĩa chủ yếu của phẩm tính kshanti:

- 1- *sự kiên nhẫn (sức chịu đựng)*
- 2- *sự khoan dung (rộng lượng, tha thứ)*
- 3- *khả năng thụ cảm (sự bén nhạy trong lãnh vực tâm linh)*

Ba khía cạnh đó của phẩm tính kshanti sẽ được hình dung qua ba câu chuyện khác nhau, nhằm mục đích gợi lên với chúng ta là phẩm tính kshanti là một cái gì đó không mang tính cách lý thuyết, hay một hình thức tự biện (speculation), mà đúng hơn là một hình thức thực hành liên quan đến cuộc sống thường nhật.

Kshanti dưới hình thức một sự chịu đựng

Kshanti nói lên sự chịu đựng được hình dung qua một câu chuyện trong cuộc sống của Đức Phật. Câu chuyện này được nêu lên trong "*Bài kinh gồm 42 tiết mục*" (*kinh sách tiếng Hán gọi là Tứ thập nhị chương kinh, là bản kinh đầu tiên được xem là của Phật giáo Ấn độ - nhưng không có trong Tam Tạng Kinh - do hai nhà sư xứ Kushan / Quý Sương trong vùng Tây vực, đưa vào Trung quốc năm 67 sau Tây lịch, dưới triều đại Hậu Hán, mở màn cho việc truyền bá Phật giáo trong đế quốc này*). Một hôm, Đức Phật đang đi và gặp một người - có thể là một vị bà-la-môn, đầu sao thì chúng ta cũng không thể biết được là ai - vì một lý do nào đó không thích Đức Phật (*Giáo huấn Phật giáo nêu lên nhiều quan điểm đi ngược lại với giáo lý Bà-la-môn*), người này bắt đầu gọi Đức Phật bằng đủ mọi thứ tên. Theo kinh điển Pali thì các chuyện đại loại như vậy thường xảy ra [vào thời bấy giờ]. Đức Phật khi còn tại thế không hẳn là một nhân vật nổi tiếng, nhiều người đương thời không thích Đức Phật bởi vì Ngài dường như thường khuyên người thế tục nên từ bỏ cuộc sống gia đình để tìm sự giải thoát nơi cõi nirvana (niết-bàn) hơn là chạy theo đồng tiền. Người mà Đức Phật vừa gặp trên đường phỉ báng Ngài với những lời lăng nhục thật tởm. Thế nhưng Đức Phật vẫn cứ đứng yên cho đến khi người này dứt lời. Sau cùng người này cũng ngưng, có lẽ là vì hụt hơi. Lúc đó Đức Phật mới từ tốn hỏi lại người này:

- "*Vậy bạn đã nói hết chưa?*"

Người này bất thần cảm thấy lúng túng bèn trả lời:

- "*Bấy nhiêu đó cũng đủ*"

Đức Phật bèn đáp lại:

- *"Tốt lắm, vậy ta hỏi thêm một câu nhé. Chẳng hạn một hôm có một người bạn thân mang biếu bạn một món quà, thế nhưng bạn lại không muốn nhận. Và nếu bạn không nhận, thì món quà ấy sẽ thuộc về ai?"*

Người này đáp lại như sau:

- *"Nếu tôi không nhận thì tất nhiên món quà ấy sẽ phải thuộc vào người có ý mang tặng tôi"*

Đức Phật lại đáp:

- *"Quả đúng là như vậy, bạn vừa tặng cho ta một món quà gồm những lời phỉ báng, thế nhưng ta không nhận, vậy bạn cứ giữ cho bạn nhé!"*

Trên đây là thái độ hành xử của Đức Phật. Thật hiển nhiên, không mấy ai trong chúng ta có thể hành xử như vậy, có nghĩa là đủ sức trả lời một cách hòa nhã. Nếu bị một người nào đó phỉ báng thì tức khắc chúng ta sẽ trả đũa ngay bằng những lời cay độc tương xứng. Hơn nữa chúng ta lại còn ghi khắc trong tâm những lời phỉ báng độc ác đó để sau này tìm cách trả thù. Vị đại sư Shantideva (*shanti có nghĩa là yên lặng hay an bình, deva có nghĩa là thiên nhân hay thánh nhân / deity, kinh sách Hán ngữ "dịch" tên của vị này là Tịch Thiên, một vị Thiên nhân yên lặng*) mách bảo chúng ta nhiều phương cách luyện tập về sức chịu đựng nêu lên trong phẩm tính kshanti. Chẳng hạn Shantideva cho biết nếu có một người nào đó dùng gậy đánh mình, [thì cứ hãy nghĩ rằng] đây chỉ là những cảm nhận đau đớn [trên thân thể] chẳng có gì đáng phải nổi điên. Thay vì điên tiết lên thì hãy cố gắng tìm hiểu xem những gì đang xảy ra, chẳng hạn như qua sự nhận xét cẩn thận thì mình nhận thấy có hai thứ cùng xảy ra trùng hợp với nhau: một thứ là cây gậy và một thứ là thân thể của mình. Cảm giác đau đớn là hậu quả phát sinh từ sự gặp gỡ trùng hợp của hai yếu tố đó: cây gậy và thân thể. Đến đây, Shantideva nêu lên một thắc mắc như sau: ai là người lãnh trách nhiệm về sự trùng hợp đó? Quả đúng là người đưa cao cây gậy lên để đánh mình, và người này tất nhiên phải lãnh một phần trách nhiệm, thế nhưng chính mình tạo ra thân thể mình [để người ấy đánh], thân thể ấy từ đâu sinh ra (*từ nguyên nhân sâu xa nào làm phát sinh ra thân thể của mình*)? Thân thể đó phát sinh từ **samskara** (*xin xem thêm giải thích bên dưới về chữ samskara*) trước đây của mình: đó là tình trạng vô minh của mình và những gì mà mình làm dưới sự chi phối của nó trong các kiếp sống quá khứ của mình. Quả đúng là có một người cầm một cây gậy, thế nhưng chính mình đem cái thân thể này của mình đến [để người ấy đánh], vì thế cả hai đều cùng chịu trách nhiệm như nhau. Do vậy tại sao mình lại chỉ nổi nóng đối với người cầm gậy, mà không nổi nóng với chính mình (*tức là nổi nóng với tình trạng vô minh và làm lẫn của mình trong quá khứ, có nghĩa là nổi nóng với karma / nghiệp của mình*) là người mang thân thể mình đến [cho người ấy đánh]? Trong tập luận Bodhicaryavatara (*"Con đường đưa đến Giác Ngộ", tiền ngữ Bodhi trong chữ Bodhicaryavatara có nghĩa là Giác ngộ, carya là phép luyện tập, avatara là cửa ngõ, kinh sách Hán ngữ gọi tập sách này là "Bồ-đề hành luận"*) Shantideva nêu lên thật nhiều cách suy nghĩ đại loại như vậy giúp chúng ta luyện tập về sức chịu đựng (*sức kiên trì, một trong ba thể dạng của phẩm tính kshanti / sự nhẫn nhục*).

(Samskara là "sự tạo tác tâm thần", kinh sách Hán ngữ gọi là "hành", có nghĩa là các "sự tạo dựng của tâm thức mang tính cách chủ tâm" / mental formations / volition / tác ý. Xin nhắc lại chữ samskara nằm trong khái niệm về "năm thứ cấu hợp" / skandha tạo ra một cá thể con người, kinh sách Hán ngữ gọi là ngũ uẩn: 1-rupa (hình-tướng / form), 2- vedana (sự cảm nhận /sensation, feeling), 3- Samjna (sự nhận biết hay nhận thức / perception), 4- **samskara (sự tạo tác tâm thần hay tác ý / mental formation, volition** - theo nhà sư Sangarakshita thì đó là nguyên nhân tạo nghiệp, đưa đến sự hình thành của thân thể); 5- Vijnana (tri thức / consciousness, là cơ sở tạo ra sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng. Những gì vừa nêu lên khá lý thuyết và khúc triết, đối với những người không thích suy nghĩ nhiều thì chỉ cần hiểu rằng nếu không có nghiệp của mình đưa đến sự hình thành của thân thể mình thì người cảm gậy bùng lên sự tức giận để đánh vào không khí. Luôn nên nghĩ đến nguyên lý tương liên tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng / pratityasamutpada / lý duyên khởi, bởi vì đó là chiếc chìa khóa mở ra lâu đài Phật giáo).

Bures-Sur-Yvette, 27.02.21

Bài 31

Ba lãnh vực tu tập về sức chịu đựng

Tất nhiên là việc luyện tập về sức chịu đựng không nhất thiết chỉ để chống lại những người tấn công mình bằng lời nói hay gây gộc (*mà còn là để chống lại các khó khăn khác trong các cảnh huống bên ngoài và cả bên trong chính mình*). Kinh sách Phật giáo nêu lên ba lãnh vực tu tập nhằm phát huy sức chịu đựng đó.

1- Thiên nhiên

Trước hết là lãnh vực thiên nhiên, tức là vũ trụ vật chất bao quanh chúng ta, trong đó chủ yếu nhất là thời gian. Trên phương diện tổng quát, chẳng hạn như tiết trời quá lạnh hay quá nóng, gió thổi quá mạnh hay mưa quá nhiều, hoặc trời âm u thiếu nắng. Trước những biến đổi bất thường đó, chúng ta cần phải phát động một mức độ chịu đựng nào đó. Các thiên tai vượt khỏi sự chủ động của con người, chẳng hạn như hỏa hoạn, ngập lụt, động đất, sấm sét, đòi hỏi chúng ta phải phát động một sức chịu đựng to lớn hơn.

2- Thân thể của chính mình

Ngoài môi trường chung quanh, chúng ta còn phải tập chịu đựng những gì xảy ra trên thân thể mình, nhất là các thứ bệnh tật và các sự đau đớn. Chúng ta không nên nổi giận với thân thể mình và các sự đau đớn trên thân xác mình. Chúng ta tạo ra thân thể mình, vì thế chính mình phải là người chịu trách nhiệm đối với thân thể mình. Chúng ta tìm mọi cách để làm nhẹ bớt những sự đau đớn thể xác đó, thế nhưng phải hiểu rằng, đối với mình cũng như với tất cả các kẻ khác, không ai có thể hoàn toàn rút bỏ khổ đau (*đối với Phật giáo khổ đau mang tính cách hiện sinh, gắn liền với sự sống*), mà phải chấp nhận nó một cách thật tự nhiên với tất cả sức chịu đựng của mình. Dù hiện nay mình đang khỏe mạnh, thế nhưng sớm muộn thì sự già nua và cái chết cũng sẽ xảy đến với mình. Trong thế giới Tây phương ngày nay, nhiều người không chấp nhận sự già nua với một thái độ thân thiện, đôi khi điều đó có thể đưa đến các hậu quả thảm thương. Trái lại tại phương Đông, trong các xã hội mang truyền thống lâu đời, nhiều người thường tỏ ra sẵn sàng chờ đón sự già nua của mình và xem đó như là một khoảng thời gian sung sướng nhất trong cả cuộc đời mình. Tất cả các thứ đam mê và xúc cảm khuấy động của tuổi trẻ đều lắng xuống. Chúng ta có nhiều kinh nghiệm hơn, và nhờ đó biết đâu một chút trí tuệ cũng sẽ hiện ra với mình. Sau khi đã giao phó tất cả cho thế hệ sau, chúng ta sẽ có ít trách nhiệm hơn, đồng thời cũng có nhiều thời giờ hơn để suy tư, kể cả thiền định. Đối với cái chết thì lại là cả một chuyện khác nữa, thế nhưng đối với hầu hết mọi người, dù là ở phương trời nào cũng vậy (*dù là tại Đông phương hay Tây phương*), đó là điều cần phải suy nghĩ. Thế nhưng, dù muốn hay không, cái chết một ngày nào đó cũng sẽ xảy đến với mình.

Điều đó báo trước cho chúng ta biết là phải luyện tập sức chịu đựng để đối phó với sự ý thức đó.

3- Các kẻ khác

Lĩnh vực luyện tập thứ ba về sức chịu đựng là để đối với kẻ khác. Thế nhưng thật ra trước nhất những gì gay go hơn cả là phải đối đầu với thời gian và các thứ đau đớn trên thân thể mình. Đối với các kẻ khác có thể không hẳn là một sự khó khăn, vì thế nên chính Jean-Paul Sartre (1905-1980, *văn sĩ và triết gia người Pháp, chủ xướng thuyết hiện sinh / existentialism, cho rằng con người tự tạo ra cho mình sự tinh anh của sự sống của mình qua các hành động của chính mình, và các hành động đó không hề được quy định hay đóng khung từ trước bởi các giáo lý thần học, triết học hay đạo đức nào cả. Con người là chủ nhân ông các hành động của mình*) từng nói với chúng ta:

"Địa ngục là dành cho kẻ khác".

Thế nhưng người ta cũng có thể bảo rằng thiên đường cũng là dành cho kẻ khác, nhưng đây lại là một chuyện chuyện khác (*mình chỉ nhìn thấy hạnh phúc của kẻ khác nhưng không trông thấy khổ đau của họ*). Trong kinh sách Phật giáo cũng như trong cuộc sống cá nhân của một người Phật giáo, lý tưởng của sức chịu đựng đôi khi được nêu cao một cách thật ngoạn mục, chẳng hạn như trong câu chuyện ngụ ngôn về chiếc lưỡi cưa. Một hôm Đức Phật triệu tập tất cả các đệ tử và nói với họ như sau:

- "Này các tỳ-kheo, hãy hình dung trường hợp các tỳ-kheo đi ngang một khu rừng và bị một bọn cướp bắt, họ dùng một lưỡi cưa thật sắc có hai cán [ở hai đầu lưỡi cưa] lần lượt cưa tay, cưa chân các tỳ-kheo. Trong trường hợp đó, nếu có một chút ác tâm nào hiện lên trong tâm thức thì các tỳ-kheo sẽ không xứng đáng là đệ tử của ta".

(Câu chuyện này được trích dẫn từ bài kinh Kakacupama-Sutta / "Bài kinh về sự so sánh với một lưỡi cưa" - Trung Bộ Kinh / Majjhima Nikaya MN 21)

Sự cực đoan trên đây có thể - và cũng là một sự bắt buộc - nêu lên lý tưởng và cũng là mục đích tối thượng của sự nhẫn nhục. Tuy nhiên vấn đề không phải là nghiền răng lại để đè nén sự giận dữ và các thứ cảm tính [hận thù] khác trong nội tâm mình. Thật hết sức rõ ràng Giáo huấn của Đức Phật cho biết sức chịu đựng nhất thiết là một thể dạng tâm thần mang tích cách tích cực, một cung cách hành xử bằng tình thương yêu. Sau khi nêu lên câu chuyện ngụ ngôn về lưỡi cưa trên đây, Đức Phật nói tiếp như sau:

" Vì thế các tỳ-kheo phải chuyên cần luyện tập. Nếu có người nói xấu mình thì các tỳ-kheo phải luyện tập như thế này: 'Con tim tôi không phải vì thế mà bị xao xuyến, tôi không để bất cứ một lời độc ác nào có thể bùng lên, mà luôn phải phát động lòng từ bi mang lại sự tốt lành cho kẻ khác, tôi khơi động tình thương trong tim tôi, không một thoáng oán giận nào. Tôi mở rộng lòng tôi để quảng lên người đã thốt lên những lời nói [ác độc] đó với tất cả

những ý nghĩ thương yêu trong tôi hầu che chở cho người ấy, và an trú trong thể dạng [tâm thân] đó. Hãy xem thể dạng đó là bản chất của mình và hướng tất cả những ý nghĩ thương yêu, to rộng, vô biên, không một thoáng hận thù hay ác cảm, vào toàn thể thế giới, và thường trú trong thể dạng đó'. Đây là cách mà các tỳ-kheo phải luyện tập".

Trong kinh *Dhammapada* (**Pháp cú**) có một câu thật ngắn gọn có thể nói lên ý nghĩa của sự nhẫn nhục: "*Phát huy sức chịu đựng là phép luyện tập khổ hạnh cao đẹp nhất*" (**câu 184 trong kinh Dhammapada**).

Chữ khổ hạnh (asceticism) được dịch từ chữ *tapa* (**hay tapo**) [trong tiếng Pali], là một từ thường được dùng để chỉ định các phép luyện tập xoay quanh các mối ân hận, các sự khắc khổ và hành xác. Các hình thức tu tập này rất phổ biến trong các thời kỳ cổ đại tại Ấn độ. Nhiều người nhịn đói hàng tháng, chỉ ăn vài hạt cơm mỗi ngày hay mỗi hai ngày, hoặc suốt trong một tuần. Họ tự treo hai chân lên một cành cây đầu hướng xuống đất và thiền định trong tư thế đó. Hoặc họ cũng có thể giữ tư thế đứng yên hai tay chấp lại và đưa lên trời, và giữ như thế hàng tháng cho đến khi nào không còn chịu đựng được nữa. Ngoài ra họ còn có một phép luyện tập khác rất nổi tiếng gọi là *pancca agni tapasya*, một phép luyện tập khổ hạnh bằng năm ngọn lửa. Họ đốt bốn đồng lửa theo bốn hướng, đông tây nam bắc, khi các đồng lửa bắt đầu cháy đỏ thì người hành thiền ngồi vào giữa, trên đỉnh đầu là mặt trời, là ngọn lửa thứ năm. Trong kinh điển Pali cũng có nói đến cách luyện tập hành xác này. Tất cả các cách luyện tập ấy rất thịnh hành trong thời đại của Đức Phật. Nhiều người cho rằng các phương pháp này sẽ mang lại sự giải thoát, họ tin rằng càng dày dạn thân xác thì tâm thức càng trở nên tinh khiết, bén nhạy, tinh tế và tinh thức hơn.

Đức Phật không đồng ý với quan điểm đó, bởi vì qua sự chứng nghiệm của riêng mình sau sáu năm ròng rã luyện tập thật chuyên cần, thì các phương pháp đó không hề cho thấy một hiệu quả nào cả. Và sau đó Đức Phật nhận thấy sự kiên nhẫn và sức chịu đựng mới đúng thật là các phép khổ hạnh cao đẹp nhất trong số tất cả các phép khổ hạnh khác. Điều đó cũng tương tự như Ngài nói với chúng ta:

"Nếu muốn luyện tập khổ hạnh thì không cần phải bày ra một cảnh huống đặc biệt nào cả, cũng không cần phải ngồi yên giữa năm đồng lửa, mà hãy cứ hòa mình với cuộc sống thường nhật. Điều đó cũng thừa đủ tạo ra mọi thứ cảnh huống [khó khăn] giúp mình luyện tập sự chịu đựng".

" Vì thế các tỳ-kheo phải chuyên cần luyện tập. Nếu có một người nào đó nói xấu mình thì các tỳ-kheo phải luyện tập như thế này: 'Con tim tôi không phải vì thế mà bị xao xuyến, tôi cũng không thốt lên một lời ác độc nào, mà chỉ khơi động trong tôi lòng từ bi vì sự tốt lành của kẻ khác, tim tôi tràn ngập thương yêu, không một thoáng hận thù. Tôi quàng lên người nói lên những lời [thỏa mạ] đó với tất cả những cảm nghĩ thương yêu của tôi, và tôi sẽ thường trú trong thể dạng thương yêu đó. Tôi xem đó như là bản chất của chính tôi, giúp tôi thấm đượm toàn thể thế giới bằng những ý nghĩ thương yêu, to rộng, vô biên, không một thoáng oán hận hay ác tâm, và tôi thường xuyên an trú trong thể dạng đó'. Đây là cách mà

các tỳ-kheo phải luyện tập" (các câu này cũng được trích dẫn từ bài kinh Kakacupama-Sutta nói đến trên đây).

Nói một cách khác, chấp nhận đối đầu với các khó khăn trong cuộc sống chính là cách luyện tập tốt nhất để phát huy sức chịu đựng, và thật ra thì đây cũng là cách luyện tập khổ hạnh gay go nhất.

Bures-Sur-Yvette, 05.03.21

Bài 32

Kshanti với tư cách là một sự khoan dung

Khía cạnh khoan dung của phẩm tính kshanti (*sự kiên nhẫn, sức chịu đựng*) phản ánh thật rõ nét qua một câu chuyện trong lịch sử Phật giáo như sau. Vào thế kỷ XIII, có một vị sư Tây Tạng là Drogön Tchögyal Phagpa, là vị lãnh đạo học phái Sakyapa (Tát-ca), một trong bốn học phái lớn nhất của Tây Tạng, đã đưa Phật giáo vào Mông cổ. Ông là người có nhiều uy tín, uyên bác và nổi tiếng. Ông là vị thầy tâm linh của Kublai Khan (*Hốt Tất Liệt, 1215-1294, hoàng đế nhà Nguyên*) là Đại đế Trung quốc và cả Mông cổ. Để tỏ lòng biết ơn thầy mình là nhà sư Phagpa, Kublai Khan đã trao quyền pháp trị vĩnh viễn (secular jurisdiction) xứ Tây Tạng cho nhà sư này (*điều này cho thấy xứ Tây Tạng là một nước độc lập từ thế kỷ XIII*). Vị Đại đế Kublai Khan là người vô cùng nhiệt tình với học phái Sakyapa và có ý đưa ra một đạo luật bắt buộc tất cả những người Phật giáo trong đế quốc của mình phải tu tập theo học phái này. Thế nhưng nhà sư Phagpa đã cố gắng thuyết phục ông nên để mọi người được tự do tu tập phù hợp với tâm tính mình, được chọn lựa hình thức Phật giáo nào tùy sở thích của họ, đây là truyền thống từ xưa của Phật giáo.

Thái độ khoan dung nổi bật đó của những người Phật giáo Tây Tạng vẫn còn được tôn trọng cho đến ngày nay. Thật ra thái độ đó cũng là thái độ chung của tất cả những người Phật giáo dù ở nơi nào hay thời đại nào. Các trường hợp ngoại lệ thật hiếm hoi, một vài trường hợp nghiêm trọng đôi khi có thể xảy ra, thế nhưng cũng chỉ lẻ tẻ và không đáng kể. Điều đó không khỏi khiến chúng ta nghĩ đến một sự tương phản rất lớn đối với lịch sử của Giáo hội Ki-tô giáo, nhất là vào các thời kỳ Trung cổ, từng tạo ra rất nhiều trường hợp thiếu khoan dung, cuồng tín (fanatic) và ngược đãi (persecution), các chuyện đó không phải là các trường hợp ngoại lệ mà dường như là cả một chủ trương. Chúng ta chỉ cần nêu lên một vài sự kiện, chẳng hạn như sự triệt hạ không thương tiếc nền văn hóa đa thần tại Tây Âu, sự tàn sát quy mô những người dị giáo (*heretic / những người ngoại đạo, không theo Ki-tô giáo La mã*), chẳng hạn như những người theo đạo Cathare (Catharism), đạo Albigeois (Albigensianism), những người Vaudois (*những người theo Tin lành giáo tại 24 ngôi làng trong vùng Luberon Đông nam nước Pháp, bị sát hại vào thế kỷ thứ XVI*), lịch sử thật đau buồn về các cuộc thập tự chinh, việc truy lùng những kẻ tà giáo (witch hunts / chasse aux sorcières). Chúng ta cũng hiểu rằng các chuyện đó là chủ trương chính thức của Giáo hội và toàn thể mọi người, từ Giáo hoàng trở xuống, tất cả đều tham gia, trong số họ có vài người từng được phong thánh.

Người ta có cảm giác có một cái gì đó gần như là bệnh hoạn trong cách giải thích của Giáo hội Ki-tô giáo. Một số người cho rằng các chuyện đó không hề biểu trưng trung thực cho Ki-tô giáo. Điều đó cũng tốt, dầu sao người ta vẫn có thể nhận thấy nhiều dấu vết hiển nhiên về sự thiếu khoan dung từ bên trong kinh sách Phúc âm. Sự hiển nhiên đó cho thấy Ki-tô giáo có xu hướng thiếu khoan dung ngay từ lúc đầu và ngày nay vẫn còn tiếp tục tại nhiều nơi. Điểm khác biệt duy nhất vào thời đại ngày nay là sự kiện các Giáo hội Ki-tô giáo dường như

không còn đủ sức nắm giữ trọn vẹn quyền lực như trước đây nữa để gây tác hại cho những người không đồng chính kiến với mình. Nói rộng hơn thì dường như sự thiếu khoan dung và xu hướng loại trừ (exclusion), ngược đãi (persecution) và cuồng tín (fanatic) là đặc điểm chung của tất cả các hình thức [tín ngưỡng] độc thần (*xin lưu ý, các bài giảng này của nhà sư Sangarakshita là dành cho người Tây phương, trong khung cảnh văn hóa và lịch sử Tây phương. Chúng ta chỉ là những người ngoại cuộc, tìm hiểu một tín ngưỡng hình thành trong thế giới đó. Quyển sách này được ấn hành lần đầu vào năm 1999, sau đó đã được tái bản nhiều lần, ấn bản mới nhất là năm 2019, do nhà xuất bản Windhorse Publications tại Hoa Kỳ. Độc giả có thể xem quyển sách này dưới dạng eBook, hoặc nghe đọc bằng tiếng Anh: https://www.freebuddhistaudio.com/browse?th=Bodhisattva_Ideal. Ngoài ra Trung tâm Phật giáo Triratna Paris / Centre bouddhiste Triratna de Paris cũng có đưa lên mạng bản dịch tiếng Pháp của quyển sách này qua địa chỉ liên kết: http://www.centrebouddhisteparis.org/Bouddhisme/Ideal_bodhisattva/ideal_bodhisattva.html)*

Hãy hình dung trường hợp nếu phải thuyết giảng Phật giáo trong các nước Hồi giáo, kể cả vào thời buổi ngày nay, thì nhất định không sao tránh khỏi phải trả một giá rất đắt, bởi vì Phật giáo không phải là một tín ngưỡng độc thần, không quảng bá sự tin tưởng về một vị trời với tư cách một cá thể, một đẳng tối cao, không cho rằng tín ngưỡng là một sự tùng phục (*obedience / soumission / sự ngoan ngoãn*) đối với vị ấy, cũng không chủ trương một đức tin nào hướng vào vị ấy cả. Đối với giáo huấn Phật giáo, mỗi cá thể hoàn toàn chịu trách nhiệm về đường hướng [tu tập] tâm linh của mình, do đó nếu không được tự do lựa chọn hình thức tu tập nào thích hợp với mình, thì mình cũng không thể nhận lãnh trách nhiệm được. Chính vì vậy nên có rất nhiều hình thức tu tập Phật giáo khác nhau. Trên phương diện tổng quát, các hình thức Phật giáo đó không phải là các giáo phái kình chống nhau, cũng không hề tự cho rằng mình độc quyền nắm giữ sự thật về Phật giáo. Mỗi hình thức Phật giáo đó chỉ biểu trưng, nếu có thể nói như vậy, cho một thể dạng đặc biệt nào đó của toàn bộ một tín ngưỡng duy nhất mà thôi.

Phật giáo chủ trương sự khoan dung không những đối với tất cả các hình thức Phật giáo mà còn đối với tất cả các tôn giáo khác nữa, thế nhưng sự khoan dung đó không hề là một ý niệm mơ hồ (*mập mờ, "vơ đũa cả nắm", người ta thường nói tôn giáo nào "cũng vậy", điều đó không có nghĩa là một sự khoan dung mà chỉ là một sự mù tịt về tín ngưỡng*), một đám mây mù che lấp sự phân biệt. Sự khoan dung của Phật giáo không mang tính cách bán-toàn-cầu (pseudo-universalis) (*một sự bao hàm, một hình thức vơ quàng vơ xiên, xem tất cả mọi thứ đều như nhau*). Nói một cách thẳng thắn hơn, Phật giáo không áp đặt cho kẻ khác (*kể cả đối với một số những người Phật giáo chỉ biết tu tập xoay quanh các phương tiện thiện xảo, không cố gắng tìm hiểu sâu xa hơn triết lý và trí tuệ Phật giáo*) quan điểm của mình về sự thật của mọi sự vật. Đôi khi người ta cũng có thể nghĩ rằng một người nào đó càng tin tưởng vào sự thật mà mình đặt hết lòng tin vào đó thì mình cũng càng có quyền áp đặt lòng tin đó của mình cho kẻ khác, thế nhưng kẻ khác thì lại quá đỗi dằn độn, không tin vào những gì kẻ khác nói với mình (*đấy chính là một trong các nguyên nhân đưa đến sự xung đột tín ngưỡng*). Đối với Phật giáo mọi sự không diễn tiến như vậy. Người tu tập Phật giáo phải tự phát huy cho mình một sự hiểu biết thật minh bạch về các điều giảng dạy (*các khái niệm*)

khúc triết hơn, chẳng hạn như *Bốn sự thật cao quý* (*Tứ diệu đế*), *Con đường cao quý gồm tám yếu tố* (*Bát chánh đạo*), *Sự tạo tác do điều kiện mà có* (*Lý duyên khởi*), *Sunyata* (*Sự trống không / Tánh không*), v.v... và đồng thời để cho người khác được hoàn toàn tự do suy nghĩ khác hơn với mình. Người Phật giáo không nên - và thật ra cũng không được phép - chống lại, hoặc cảm thấy phật ý hay bị hăm dọa bởi ý nghĩ có những người không chấp nhận những gì mình chấp nhận, không tin rằng Đức Phật là một đấng Giác ngộ, cũng không tin rằng *Con đường cao quý gồm tám yếu tố* có thể đưa đến nirvana (*niết-bàn*) hoặc bác bỏ tất cả các thứ ấy.

(Người Phật giáo không ép buộc người khác phải bước theo cùng một hướng trên con đường mà mình đã chọn, Người Phật giáo phải luôn giữ thái độ phi bạo lực tuyệt đối: phi bạo lực đối với thiên nhiên, với chúng sinh và cả chính mình, từ trên thân thể đến bên trong tâm thức mình. Thái độ phi bạo lực đó bao gồm toàn bộ năm giới luật: không sát sinh, không lấy những gì mà người khác không đồng ý cho mình, không tà dâm, không nói dối, không dùng những chất độc hại. Thế nhưng thái độ phi bạo lực đó hay năm giới luật đó không phải là một thái độ hành xử nhu nhược mà phản ánh một sự quyết tâm, một sức chịu đựng, một lòng khoan dung thật lớn, và đó cũng là các khía cạnh của phẩm tính kshanti.

Ngoài ra các nhận xét trên đây của nhà sư Sangarakshita về lịch sử phát triển của các tín ngưỡng trong thế giới Tây phương, cho thấy ít nhiều tính cách cực đoan. Sự cực đoan đó dường như bắt nguồn từ một khái niệm thuộc lãnh vực tâm lý gọi là "đức tin". Tất cả các tôn giáo đều cần có đức tin, nếu không thì không thể nào tu tập được. Phật giáo cũng có đức tin, thế nhưng đức tin đó của Phật giáo dừng lại ở cấp bậc tin tưởng, có nghĩa là một sự hiểu biết có thể chứng nghiệm được bằng lý trí và các kinh nghiệm cảm nhận cụ thể và khách quan .

Sự sinh hoạt của tâm thức con người vô cùng phức tạp. Đức tin là một xúc cảm - nếu có thể nói như vậy - thuộc lãnh vực vận hành của tri thức nhận biết (conscious mind), thế nhưng trong lãnh vực vô thức hay tiềm thức (unconscious mind, Phật giáo gọi là alayavijnana / a-lại-da thức) thì có thể là một xúc cảm trái ngược lại. Thí dụ tình trạng "thương yêu" và "ghét bỏ" hay "ghét bỏ" và "thương yêu" là một thể dạng xung đột thường xuyên trong sự sinh hoạt của tâm lý con người nói chung. Cũng vậy "đức tin" và sự "không tin" cũng là một hình thức xung đột xúc cảm, chỉ sâu kín hơn đôi chút mà thôi. Bên trong tình "thương yêu" thường ẩn chứa một sự "ghét bỏ" thật kín đáo - hoặc cũng có thể là ngược lại - và chúng ta thường có xu hướng phát động một tình thương yêu thật mạnh để trấn át sự ghét bỏ, hoặc phát động một sự ghét bỏ thật gay gắt để tìm cách xóa bỏ tình thương yêu âm ỉ và dai dẳng của mình. Cũng vậy, đức tin trong lãnh vực tri thức nhận biết cần có một sức mạnh để trấn át tình trạng không tin trong tiềm thức. Nhu cầu đó, sự đòi hỏi đó khiến một người có đức tin có thể trở thành cực đoan, muốn có thật nhiều người cùng tin giống như mình để củng cố đức tin của mình, giúp mình vững tin hơn vào những điều mà mình cố gắng tin. Đó là nguyên nhân sâu xa nhất đưa đến tình trạng hăng say cải đạo kẻ khác, tạo ra các sự xung đột tín ngưỡng).

Bài 33

Kshanti với tư cách là một sự thụ cảm tâm linh

Khía cạnh thứ ba của kshanti ("*nhẫn*", *sức chịu đựng, sự kiên nhẫn*) mà tôi sẽ nêu lên dưới đây là sự thụ cảm tâm linh. Khía cạnh này được nêu lên qua một câu chuyện được ghi chép trong chương hai của Kinh Hoa Sen (*còn gọi là Kinh Pháp Hoa, một tập kinh của Đại thừa*). Câu chuyện thuật lại một lần Đức Phật ngồi xuống vây quanh bởi các đệ tử của mình, gồm thật đông các vị A-la-hán và bồ-tát, tất cả có thể lên đến nhiều ngàn người. Đức Phật ngồi theo tư thế hoa sen giữa đại hội đông đảo đó, mắt nửa khép nửa mở, hai tay gác lên đùi, lắng thật sâu vào thiền định. Ngài ngồi yên như vậy thật lâu và thật lâu. Toàn thể các vị trong đại hội cũng giữ tư thế ngồi yên đúng như thế, thật lâu và thật lâu, không một cử động, không một tiếng ho. Họ cùng ngồi yên với Đức Phật và cùng lắng vào thiền định như Ngài.

Sau đó Đức Phật chấm dứt thiền định, và sau khi đã hoàn toàn rời khỏi thể dạng thiền định đó thì Ngài bắt đầu nói về sự thật tối hậu và cho biết sự thật đó rất khó thấu triệt. Ngài cho biết thêm là dù có ra sức giải thích cách mấy đi nữa thì cũng không ai có thể hiểu được. Sự thật tối hậu đó sâu xa và vô cùng rộng lớn, vượt lên trên khả năng của con người, không ai có thể thăm dò hay nắm bắt được. Tất nhiên các đệ tử của Ngài sau đó đều tỏ ý xin Ngài hãy cứ cố gắng thuyết giảng cho họ sự thật đó. Sau cùng Đức Phật chấp nhận. Ngài cho biết là mình sẽ thuyết giảng một giáo huấn có thể giúp người nghe đạt được một sự hiểu biết thật xa và thật cao, sâu xa nhất từ trước đến nay và các đệ tử của Ngài chưa hề được nghe. Với giáo huấn đó các đệ tử của Ngài sẽ cảm thấy sự hiểu biết trước đây của mình chỉ tương tự như sự hiểu biết của trẻ thơ. Thế nhưng sau khi Đức Phật nêu lên điều đó thì có một nhóm trong đại hội - kinh sách cho biết đại hội gồm đến năm nghìn người - bèn bỏ đi, họ xầm xì với nhau:

"Quả thật là có một cái gì đó xa hơn, cao hơn hay sao? Quả thật là có một cái gì đó mà chúng ta không thể hiểu nổi hay sao? Quả thật là có một cái gì đó mà chúng ta không thể nào thực hiện được hay sao? Chuyện đó không thể có được! Chúng ta biết hết, thấu triệt được hết!"

Bản chất của những ý nghĩ đó phản ánh xu hướng thật tự nhiên của những người bình dị, thế nhưng đôi khi đối với những người tu hành cũng có thể trở nên rất mạnh - và cũng thật nguy hiểm. Đó là cách suy nghĩ cho rằng mình chẳng có gì để học hỏi thêm, mình có thể giải quyết được tất cả mọi chuyện khó khăn. Vậy trong trường hợp đó những gì sẽ xảy ra? Chúng ta tự khép kín tâm thức mình và đánh mất khả năng thụ cảm (receptivity) của mình. Tất nhiên chúng ta không phải tất cả là những kẻ hoàn toàn đần độn, chúng ta cũng có thể thốt lên:

"Quả đúng là như vậy, tôi hiểu rằng có rất nhiều điều còn phải học thêm. Tôi hiểu rằng tôi không thể nào có thể hiểu biết được hết, còn rất nhiều điều cần phải học".

Thế nhưng những lời nói đó cũng vẫn chưa hẳn thật sự là nghiêm chỉnh, có nghĩa là chưa nói lên được một sự cảm nhận sâu xa. Chúng ta chưa nhận thức được ý nghĩa [sâu xa hơn] của những lời nói đó: tức là phải thay đổi sự suy nghĩ và cung cách hành xử của mình. Thế nhưng thay vì tạo cho mình các phản ứng theo cách đó, thì chúng ta lại vẫn tiếp tục suy nghĩ như trước, giữ nguyên thái độ như trước. Mỗi khi học hỏi được một điều gì mới thì phải thay đổi hoàn toàn thái độ hành xử của mình. Chẳng hạn như đạt được thêm một sự hiểu biết mới liên quan đến một nhánh thứ yếu trong học thuyết Madhyamaka (*học thuyết Trung quán của Long Thụ*), thì không được xem đây như là một sự hiểu biết đơn thuần [mà phải ứng dụng vào sự suy nghĩ của mình và cả cách nhìn của mình vào thế giới]. Thụ cảm có nghĩa là sẵn sàng thay đổi triệt để toàn bộ cung cách hiện hữu, nếp sống và cách nhìn của mình về mọi sự vật. Thế nhưng chúng ta thì lại thường không chấp nhận như vậy, và tìm cách cưỡng lại (*chẳng hạn như khi đã hiểu được khái niệm về sự trống không (sunyata /emptiness / tánh không) của mọi sự vật thì phải ứng dụng sự hiểu biết đó vào cách nhìn của mình vào thế giới và tạo cho mình một cung cách hành xử thích nghi với cách nhìn đó. Trái lại chúng ta thường không tạo cho mình một phản ứng như vậy, mà chỉ dừng lại với khái niệm sunyata như là một sự hiểu biết đơn thuần, như là một nhánh thứ yếu thuộc vào học thuyết Trung quán (Madhyamaka), và cứ thế mà thuyết giảng cho người khác nghe, hoặc viết lách tràng giang để giải thích về khái niệm này. Đây chỉ là cách phô trương và đánh bóng cái tôi của mình, không phải là một sự học hỏi và hiểu biết ứng dụng vào cách nhìn của mình vào thế giới và cả chính mình, có nghĩa là chưa phải là một sự thụ cảm tâm linh trong sự tu tập của mình*).

Những gì vừa được trình bày trên đây (*bài 30, 31, 32 và 33*) là ý nghĩa của phẩm tính kshanti ("nhẫn") tức là **sức chịu đựng, lòng khoan dung** và **khả năng thụ cảm** tâm linh. Qua các khía cạnh đó, phẩm tính kshanti quả thật đã biểu trưng cho thể dạng "nữ tính" trong cuộc sống tâm linh (*tức là sự tu tập Phật giáo nói chung*).

Bures-Sur-Yvette, 09.03.21

Bài 34

Virya hay nghị lực hướng vào điều thiện

Nếu muốn phẩm tính kshanti biểu trưng đầy đủ được ý nghĩa của nó (*xin nhắc lại kshanti có nghĩa là sự kiên nhẫn hay nhẫn nhục, là một trong sáu phẩm tính hoàn hảo / paramita / ba-la-mật. Kinh sách Hán ngữ gọi phẩm tính kshanti là "nhẫn", thế nhưng thật ra phẩm tính này gồm có ba khía cạnh hay ý nghĩa khác nhau: sức chịu đựng, lòng khoan dung và khả năng thụ cảm, cả ba đặc tính này biểu trưng cho "nữ tính" trong việc tu tập*), thì phải nêu lên thêm một phẩm tính khác là virya, là phẩm tính thứ tư trong sáu phẩm tính paramita (*virya có nghĩa là nghị lực hay sức cố gắng / energy, nếu kshanti biểu trưng cho nữ tính thì virya biểu trưng cho nam tính. Kinh sách Hán ngữ gọi phẩm tính virya là "tinh tiến" hay "tinh tấn" (精進), tinh có nghĩa là tinh lọc, tinh khiết; tấn hay tiến có nghĩa là tiến tới, cách dịch này dường như không được sát nghĩa lắm*). Chữ virya có nghĩa là sức mạnh, sự cường lực (*vigor, virility / sự rắn rỏi*) trong hành động. Các chữ virility, vigor (*cường mạnh, cường lực*) và virtue (*đạo đức*) trong tiếng Anh và các chữ virilité và vertu trong tiếng Pháp, cùng với chữ virya trong tiếng Pali và tiếng Phạn, phát sinh từ một nguồn gốc chung là ngôn ngữ Ấn-Âu (*Indo-European language, là một nhóm ngôn ngữ xuất phát từ vùng Trung đông, và cũng là nguồn gốc chung của các ngôn ngữ Ấn độ, trong đó kể cả các cổ ngữ Pali và Phạn, và cả các ngôn ngữ Tây phương ngày nay. Tiếng Pali và tiếng Phạn do đó có nhiều điểm khá tương đồng với các ngôn ngữ Tây phương trên tất cả các phương diện: từ nguyên, ngữ pháp và văn phạm. Vì thế việc tìm hiểu Phật giáo dựa vào các ngôn ngữ Tây phương tương đối thích nghi hơn so với Hán ngữ tượng hình hoàn toàn khác biệt với ngôn ngữ Ấn-Âu*). Nguyên nghĩa của chữ virya là sức mạnh (*năng lực, nghị lực / energy*). Đặc biệt trong lãnh vực Phật giáo và theo cách định nghĩa của Shantideva (Tịch Thiên) thì chữ virya có nghĩa là "nghị lực hướng vào điều thiện" (*nghị lực đối với việc tu tập là để hướng vào điều tốt, sự tích cực, trong khi đó nghị lực phát huy trong sự sinh hoạt của con người nói chung có thể hướng vào các đối tượng đủ loại, trong đó kể cả các điều ác*).

Điều thiện (*sự tốt lành / good, goodness, right*) ở đây có nghĩa là sự giác ngộ hướng vào sự an lành của tất cả chúng sinh. Virya không hề biểu trưng cho sự sinh hoạt thường tình (*trong cuộc sống thường nhật, chúng ta cũng có thể phát động một sức mạnh, một nghị lực đáng kể, thế nhưng nghị lực hay sức mạnh đó không có gì là Phật giáo cả*). Thí dụ chúng ta hết quay sang phải lại quay sang trái, lo toan hết chuyện này đến chuyện khác, bận bịu suốt ngày, chúng ta có thể làm việc thật nhiều, thế nhưng sự bận bịu đó không nhất thiết nói lên phẩm tính virya. Trong tập luận "*Vòng hoa trân quý của sự Giải thoát*" (*The Jewel Ornament of Liberation, tiếng Tây Tạng là "Dhagpo Thargyen", là một tập luận Đại thừa rất nổi tiếng của Phật giáo Tây Tạng, nêu lên các giai đoạn thăng tiến tuần tự, đưa đến sự Giác ngộ cuối cùng*) Gampopa (còn gọi là Dhakpo Rinpoche, 1079-1153, tác giả của tập luận, là đệ tử của vị đại sư Tây Tạng Milarepa / Mật-lặc Nhật-ba) - là một vị đại sư Tây Tạng thuộc học phái Kagyupa (Ka-nhĩ-cư) - định nghĩa sự lười biếng là tình trạng lúc nào cũng bận rộn "chống lại

các "kẻ thù" của mình hoặc tìm cách "vơ vét của cải" (*câu này rất lắt léo: theo nhà sư Gampopa thì sự lười biếng có nghĩa là tình trạng mưu mô triệt hạ các kẻ thù của mình để vượt lên trên họ, hoặc tìm cách vơ vét của cải của họ nhưng không chịu cố gắng để tự tạo ra những thứ cho mình*). Và nếu việc "chiến thắng kẻ thù" thuộc lãnh vực chính trị (*tức là hăng say trong việc triệt hạ các đối thủ của mình*) và sự "vơ vét của cải" (*mưu mô, gian xảo, tham lam và háms lợi*) thuộc lãnh vực kinh doanh, thì theo Gampopa tất cả các thứ ấy, ngoài về bản rợn bên ngoài, nhất thiết chỉ là những sự lười biếng, không phải là virya nêu lên trong Phật giáo, với ý nghĩa là sức mạnh hay nghị lực (*theo nhà sư Gampopa thì việc sử dụng sức mạnh và nghị lực để thanh toán các kẻ thù của mình trong lãnh vực chính trị, hoặc để chiếm đoạt của cải trong lãnh vực kinh doanh, chỉ là những sự sinh hoạt tầm thường, là những sự "lười biếng". Điều đó có nghĩa là không tự mình tạo ra danh vọng và sự giàu sang cho mình, mà chỉ tìm cách lừa lọc kẻ khác để chiếm đoạt những thứ ấy của họ. Nghị lực và sự cương quyết chủ trương bởi Phật giáo là để mang lại tình thương yêu và sự an lành cho tất cả chúng sinh, điều đó đòi hỏi một sự cố gắng thật kiên trì*).

Virya là phẩm tính vô cùng quan trọng. Dưới một góc nhìn nào đó thì phẩm tính này liên hệ đến tất cả các paramita khác (*thuật ngữ paramita / ba-la-mật sẽ được giải thích thêm trong phần ghi chú dưới đây*). Nếu muốn tỏ ra hào hiệp (*tức là paramita thứ nhất, kinh sách Hán ngữ gọi phẩm tính này là "bố thí ba-la-mật"*) thì phải có một số vốn liếng nghị lực nào đó (*hầu giúp mình đủ sức hy sinh một phần những gì mình có để hiến dâng cho kẻ khác*). Muốn giữ gìn giới luật (*paramita thứ hai: "giới ba-la-mật"*) thì cũng phải cần đến nghị lực. Muốn thiền định (*paramita thứ năm / dhyana-paramita / "thiền ba-la-mật"*) thì cũng cần phải có nghị lực. Muốn phát huy trí tuệ (*paramita thứ sáu: prajna paramita / "huệ ba-la-mật"*) thì cũng cần phải tạo được một sự tập trung nghị lực càng cao siêu và sâu xa hơn tất cả các hình thức nghị lực nói đến trên đây. Vì thế paramita này (*tức là virya*) giữ một vai trò vô cùng quan trọng, và cũng là một vấn đề (*một khía cạnh*) then chốt nhất trong cuộc sống tâm linh.

Vấn đề là như thế này: thí dụ chúng ta tạo ra cho mình một lý tưởng nào đó thuộc lãnh vực tâm linh, chẳng hạn như trở thành một thể dạng (*một người bồ-tát chẳng hạn*) hoặc đạt được một sự cảm nhận (*sự giác ngộ chẳng hạn*) hay một mục đích mang tính cách lý tưởng. Lý tưởng đó có thể là lý tưởng của người bồ-tát, một hình thức lý tưởng mà chúng ta có thể hình dung được thật minh bạch trong tâm trí mình. Thế nhưng sự hình dung về lý tưởng đó dù có minh bạch đến đâu, và dù mình có cố gắng thực hiện lý tưởng đó bằng cách này hay cách khác, và dù cho sự cố gắng đó có thành thật đến đâu đi nữa, thì chúng ta cũng sẽ chẳng bao giờ đạt được nó cả. Và dù cho mình vẫn luôn ôm chặt lý tưởng đó qua những năm tháng dài hay hàng thập kỷ, thì dường như mình vẫn chưa tiến lên được một bước nào cụ thể cả. Trên thực tế, dường như chúng ta vẫn còn đang ở điểm khởi hành (*vẫn tiếp tục nêu cao và thực hiện lý tưởng của mình, thế nhưng dường như mình vẫn dậm chân tại chỗ, vẫn loay hoay bởi lý tưởng đó, chẳng làm được gì thiết thực cho kẻ khác, và mình cũng chẳng đạt được một sự thăng tiến tâm linh nào cả*). Tại sao lại như vậy?

Trên phương diện lý tưởng chúng ta hiểu rõ những gì mình cần phải làm. Thỉnh thoảng và tùy theo từng lúc, chúng ta phát động được một sự cố gắng nào đó, có lúc kéo dài

được suốt một giờ hay hai giờ (*chẳng hạn như phát động tình thương yêu và lòng từ bi trong những lúc suy tư hay thiền định*). Thế nhưng chẳng có gì xảy ra cả. Điều đó chẳng khác gì như chúng ta đứng dưới chân ngọn Kanchenjunga (*là một ngọn núi trong dãy Hy-mã-lạp-sơn, từng được xem là cao nhất thế giới, trước khi ngọn Everest được đo đạt chính xác và được xem là ngọn núi cao nhất thế giới. Ngọn Kanchenjunga ngày nay chỉ đứng vào hàng thứ ba*), ngược nhìn lên đỉnh núi tuyết phủ đầy. Hai mươi năm trôi qua, khi nhìn lại thì thấy mình vẫn còn đứng nguyên tại chỗ, và vẫn còn tiếp tục nhìn lên đỉnh núi. Mình nghĩ rằng mình đã trèo lên được vài bước, thế nhưng đỉnh núi vẫn cứ sừng sững hơn bao giờ cả.

Tại sao chúng ta lại không tạo được một sự thăng tiến cụ thể nào? Câu trả lời thật hết sức hiển nhiên: chúng ta không hề phát động được một chút virya (*ngهی lực*) nào cả. Thế nhưng tại sao lại như vậy? Tại sao chúng ta lại không có một chút nghị lực nào, một sức năng động nào giúp mình sống một cuộc sống tâm linh đúng nghĩa của nó, hầu thực hiện lý tưởng của mình? Thật ra chúng ta không thiếu nghị lực, chúng ta là hiện thân của nghị lực, là kết tinh của nghị lực, trên thân thể và cả trong tâm thức, kể cả trên phương diện tâm linh (*nguyên ước của người bồ-tát*). Toàn thân thể và cả tâm thức mình đều là hiện thân của nghị lực, chúng ta là nghị lực. Thế nhưng tiếc thay nghị lực đó lại thường ở trong tình trạng bị phân tán.

Một dòng nước lũ đổ vào hàng ngàn kinh rạch sẽ mất đi sức mạnh của nó, cũng vậy nghị lực hướng vào vô số các đối tượng khác nhau sẽ khiến sức mạnh của nó bị phân tán. Tuy nhiên một chút nghị lực cũng có thể còn sót lại giúp chúng ta hướng vào việc tu tập, thế nhưng phần lớn nghị lực của chúng ta thì lại dồn vào các sinh hoạt đi ngược lại với việc tu tập của mình, khiến mình cảm thấy bị rách nát và kiệt quệ. Vấn đề thiết thực và then chốt nhất trong việc tu tập tâm linh là phải làm thế nào để bảo toàn và hợp nhất (*unify / kết hợp*) nghị lực của mình. Nếu muốn thực hiện được điều đó thì trước hết phải ý thức được nghị lực của mình bị phân tán như thế nào. Thông thường chúng ta cảm thấy nghị lực của mình bị ngăn chặn (*tắc nghẽn*), thất thoát, phí phạm hoặc quá mộc mạc (*thô thiển*), thiếu hẳn sự tinh tế cần thiết (*thiếu sự sâu xa và bén nhạy không giúp mình tập trung vào các sự suy nghĩ sâu xa và các hành động phù hợp hơn với lý tưởng của mình*). .

Nghị lực bị ngăn chặn

Nghị lực có thể bị ngăn chặn (*blocked / tắc nghẽn, bế tắc*) vì nhiều lý do. Chẳng hạn như nền giáo dục mà chúng ta thừa hưởng dạy chúng ta phải đè nén, che dấu các xúc cảm, không được phép tỏ bày hay phát lộ chúng ra ngoài. Hoặc cũng có thể là vì chúng ta dành quá nhiều thì giờ vào các việc lật vật, không cần đến một chút cố gắng nào cả (*các sự suy nghĩ hời hợt và các công việc theo thói quen khiến các phản ứng của chúng ta trở thành máy móc, tạo ra một cuộc sống dễ dãi, khiến chúng ta không còn ý thức được là trong cuộc sống đôi khi phải phát huy sự cố gắng để làm một cái gì đó có ý nghĩa hơn, hoặc phải tập trung tâm thức để tìm hiểu và suy nghiệm về một một ý niệm cao cả và to rộng hơn. Đây là nguyên nhân khiến nghị lực của mình bị chôn vùi và quên lãng*). Nghị lực cũng có thể bị ngăn chặn vì chúng ta không tạo được cho nó một lối thoát tích cực và sáng tạo. Nghị lực trong lãnh vực xúc cảm cũng có thể bị tắc nghẽn bởi các sự thua thiệt (*mất mát, đau buồn*), tuyệt vọng, lo sợ

bị thương tổn, hoặc bị ảnh hưởng bởi các cảnh huống bất thuận lợi, hoặc cũng có thể do nền giáo dục không thuận lợi, nhất là các hình thức tôn giáo cứng nhắc và nặng nề. Tóm lại các nguyên nhân đó khiến nghị lực của chúng ta trở nên khô cằn và hóa đá bên trong chính mình. Ngoài các trường hợp trên đây, nghị lực cũng có thể bị tắc nghẽn, đơn giản chỉ vì chúng ta không tạo được cho mình một sự cảm thông đích thật (*real communication, sự kết nối, trao đổi và tương giao với kẻ khác, một sự mở rộng tâm thức mình với sự sống và thiên nhiên*). Sự cảm thông đích thật đó sẽ tạo ra một sự kích hoạt (dynamize) tương tự như một luồng điện (*đánh thức mình trước môi trường, sự sống và con người nói chung*).

Nghị lực bị phung phí

Thật hiển nhiên nghị lực hướng vào các xúc cảm là một sự thất thoát (*xúc cảm làm tiêu hao nghị lực, có thể đưa đến tình trạng hoang mang và bất định, không chủ động được chính mình. Xin nhắc lại: sự thanh thản, bình lặng và thăng bằng của tâm thức / upekkha / equanimity, kinh sách Hán ngữ gọi là "xả", là một trong bốn thể dạng vô biên của tâm thức, thể dạng tâm thức đó là một phương tiện giúp chúng ta bảo toàn nghị lực. Bốn thể dạng vô biên tiếng Pali gọi là Apparamanna, kinh sách Hán ngữ gọi là Tứ vô lượng tâm, gồm có: 1- Metta (tình thương yêu), 2- Karuna (lòng từ bi), 3- Mudita (niềm hân hoan), 4- Upekkha (sự thanh thản)*), thế nhưng chúng ta vẫn cứ để cho nó bị thất thoát (*xúc cảm dù là dưới thể dạng nào đều làm cho nghị lực bị hao hụt*). Sự thất thoát nghị lực vì xúc cảm xảy ra bằng nhiều cách, nhất là trong các trường hợp liên quan đến các xúc cảm tiêu cực. Khía cạnh tiêu cực của xúc cảm - chẳng hạn như sợ hãi, hận thù, giận dữ, ác tâm, hiềm khích (antagonism), ganh tị, xót thương cho thân phận mình (self pity), hối lỗi, ân hận, lo âu - sẽ làm cho nghị lực bị phung phí với một tốc độ kinh hoàng. Sự phung phí đó không phải chỉ thỉnh thoảng mới xảy ra, hãy cứ nhìn lại 24 giờ qua thì cũng đủ thấy chúng ta đã thả lỏng cho các thể dạng tâm thần tiêu cực tung hoành bao nhiêu lần. Điều đó chẳng khác gì như nghị lực bị mất máu. Ngoài ra cũng có các thứ xúc cảm tiêu cực hiện ra qua các cung cách phát ngôn, chẳng hạn như cầu nhàu, chê trách, không ngớt phàn nàn. Các sự thất thoát đó khiến nghị lực không còn sót lại bao nhiêu hầu giúp mình hướng vào các mục đích tâm linh.

Nghị lực quá mộc mạc và thô thiển

Điểm thứ ba là nghị lực của các xúc cảm thường không giúp được gì nhiều cho cuộc sống tâm linh (*việc tu tập*), chẳng qua là vì nó quá thô thiển và quá mộc mạc. Đối với cuộc sống tâm linh nghị lực cũng phải thuộc vào lãnh vực tâm linh. Chúng ta không thể thiển định bằng các bắp thịt của mình, dù chúng có mạnh và rắn chắc đến đâu cũng vậy, thiền định cần đến một cái gì đó tinh tế hơn nhiều.

Có nhiều cách giúp chúng ta giải thoát, bảo toàn và tinh lọc nghị lực. Các sự bế tắc đều có thể giải tỏa được bằng cách trau dồi sự ý thức về các thể dạng tâm thần của mình, chẳng hạn như hướng vào các công việc mang tính cách sáng tạo thật sự (*mang lại những gì mới lạ hơn cho cuộc sống của mình*) hoặc ít ra cũng phải mang lại một sự ích lợi nào đó, hoặc

cũng có thể bằng cách phát động khả năng truyền đạt của mình (*communication / khả năng cảm thông và tương giao với kẻ khác, với chúng sinh và cả môi trường, Các xúc cảm ở thể dạng tinh tế có thể giúp chúng ta "trò chuyện" - nếu có thể nói như thế - với một con sâu, hoặc "trao đổi" sự suy nghĩ và các cảm nhận của mình với thiên nhiên và vạn vật*). Thật hiển nhiên, phép thiền định có thể giúp một số các sự bế tắc khai thông một cách tự nhiên.

Nếu muốn cho sự phung phí nghị lực phải dừng lại thì trước hết phải ý thức được tình trạng mình đang bị các xúc cảm tiêu cực đó chi phối như thế nào, hầu phát động các xúc cảm đối nghịch để chống lại: chẳng hạn như tình thương yêu sẽ hóa giải hận thù, sự tự tin sẽ hóa giải sự sợ hãi, v.v. Đối với các cách phát ngôn thúc đẩy bởi các xúc cảm tiêu cực thì phải quyết tâm loại bỏ ngay, chẳng có cách nào khác hơn, bởi vì các cách phát ngôn tiêu cực đó sẽ chẳng bao giờ mang lại cho mình những lời hồi đáp thân thiện cả. Ngoài ra cũng có một phương pháp hữu hiệu khác có thể giúp chúng ta bảo toàn nghị lực, đó là cách tạo ra cho mình những giây phút yên lặng trong cuộc sống. Một phần thật lớn nghị lực của chúng ta thường bị thất thoát qua ngôn từ (*những người nói quá nhiều sẽ đánh mất hết sự tập trung nghị lực, không còn suy nghĩ được nữa. Trong khi ăn chẳng hạn, nhiều người nói chuyện huyên thuyên khiến không biết mình đang nhai những thức ăn gì. Thế nhưng một người làm li không nói năng gì cả cũng là một sự khép kín, tạo ra một sự bế tắc nghị lực. Trong khi ăn nói thật ít, hoặc không nói gì cả, chỉ chú tâm vào ý nghĩa của từng miếng ăn, đồng thời mở rộng tâm thức để nghĩ đến các chúng sinh khác đang đói nhưng không có gì để ăn, hoặc hướng vào vạn vật và thiên nhiên để ý thức nguồn gốc và ý nghĩa của miếng ăn, thì đây sẽ là cách phát động và tinh khiết hóa nghị lực*). Nếu giữ được sự yên lặng trong một khoảng thời gian - vài phút, vài giờ, hay suốt một ngày - đơn độc trong khung cảnh của gian nhà mình, thì nghị lực sẽ tích tụ một cách thật tuyệt vời bên trong con người của mình, nhờ đó mình sẽ cảm thấy trầm tĩnh, an bình, ý thức và tập trung hơn. Thể dạng đó cũng tương tự như một luồng nghị lực tươi mát, trong sáng dâng lên từ bên trong chính mình. Luồng nghị lực đó rất tinh khiết bởi vì nó được tích tụ bên trong chính mình, không phát lộ ra bên ngoài qua bất cứ một sự biểu lộ nào (*ngược lại nếu càng chạy ngược chạy xuôi, càng gặp hết người này đến người khác, càng ăn nói huyên thuyên, thì đây sẽ là cách đánh mất chính mình. Tuy nhiên cũng có nhiều người ngồi yên vài phút, không thấy có ai hỏi han hay gọi điện thoại, hoặc không nhận được tin nhắn hay điện thư, thì cảm thấy sợ hãi, hoang mang và trống trải. Họ là những người đã đánh mất chính mình. Nghị lực trong tình trạng luôn hướng vào các đối tượng bên ngoài sẽ bị thất thoát bởi sự chi phối và thu hút của các đối tượng đó*).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Trước hết xin nhắc lại: phẩm tính kshanti gồm có sức chịu đựng, sự khoan dung và khả năng thụ cảm tâm linh, cả ba đặc tính đó biểu trưng cho "nữ tính" trong cuộc sống tâm linh. Trong khi đó phẩm tính virya là sức mạnh và nghị lực biểu trưng cho "nam tính" trong việc tu tập. Hai phẩm tính này được gọi là hai parami (tiếng Pali) hay paramita (tiếng Phạn). Theo Phật giáo Theravada thì có tất cả 10 phẩm tính parami, trong đó virya là phẩm tính thứ

năm và kshanti là phẩm tính thứ sáu. Theo Phật giáo Đại thừa thì có 6 phẩm tính paramita và kshanti là phẩm tính thứ ba và virya là phẩm tính thứ tư.

Thật ra chữ parami hay paramita không phải là một chữ quá khó hiểu hay quá cao siêu không thể dịch được, mà chỉ là một cách diễn đạt quen thuộc trong các cổ ngữ trong thung lũng sông Hằng. Tiền ngữ *para* có nghĩa là *vượt khỏi, vượt xa hơn* hay *vượt sang bờ bên kia* hay *ranh giới bên kia*. Trong các ngôn ngữ Tây phương cũng thấy có tiền ngữ *para* nhưng ý nghĩa có phần khác hơn đôi chút. Hậu ngữ *mi* hay *mita* có nghĩa là *rốt ráo, hoàn hảo* hay *hoàn toàn* (completeness, perfection). Kinh sách Hán ngữ dịch âm các chữ parami và paramita là ba-la-mật hay ba-la-mật-đa. Các chữ dịch âm này sau đó đã trở thành quen thuộc khiến nhiều người không nghĩ đến là phải tìm hiểu sâu xa hơn ý nghĩa của chúng. Các chữ dịch âm đó không nói lên được một ý nghĩa cụ thể nào cả, nếu không thì chỉ khiến người tu tập có thể hiểu chữ *ba-la-mật* như là một cái gì đó siêu phàm và huyền bí. Hơn nữa chữ "*mật*" trong chữ ba-la-mật có thể khiến chữ này càng trở nên bí hiểm hơn nữa. Tóm lại các chữ parami và paramita chỉ đơn giản có nghĩa là sự *hoàn hảo, vẹn toàn, siêu việt, không có gì sánh kịp*, tu tập cần phải vượt lên trên hay thoát ra khỏi chữ nghĩa là như vậy.

Ngoài ra cũng còn một chi tiết khác liên quan đến cách dịch âm từ tiếng Phạn sang tiếng Hán, chi tiết này tuy không quan trọng lắm thế nhưng cũng đáng để chúng ta suy nghĩ thêm. Nói chung phần đông người Trung quốc phát âm không đúng các chữ "p" và "r": chữ "p" đọc là "b" và chữ "r" đọc là "l", do đó tất cả các vần "p" và "r" trong tiếng Phạn nhất loạt đều trở thành "b" và "l" trong cách dịch âm sang tiếng Hán. Thí dụ tiền ngữ **para** trong chữ paramita trở thành **ba-la** trong chữ ba-la mật-đa. Độc giả có thể bật cười khi thấy nêu lên những chuyện l笑笑 như vậy. Thế nhưng thật ra điều này gây ra cả một sự hoang mang trong các bài kinh tụng tiếng Hán dịch âm từ tiếng Phạn, bởi vì các bài tụng đó được xem là tiếng Phạn nhưng thật ra chẳng có gì là tiếng Phạn cả. Điều hoang mang khác là các bài kinh tụng của Phật giáo Việt Nam là các bài tụng tiếng Hán dịch âm từ tiếng Phạn. Nói một cách khác là việc tụng niệm của chúng ta là cách phát âm tiếng Phạn của người Trung quốc, được dịch âm lần thứ hai sang tiếng Việt. Tóm lại các bài kinh tụng của chúng ta chẳng phải tiếng Phạn, chẳng phải tiếng Hán, và cũng chẳng phải tiếng Việt, và cũng chẳng ai hiểu ý nghĩa là gì cả. Thật vậy kinh tụng không phải là để hiểu mà là cách giúp người tụng tập trung sự chú tâm nhằm tạo ra cho một thể dạng an bình trong tâm thức. Thế nhưng nếu hiểu được ý nghĩa những lời mà mình tụng thì phải chăng cũng là một cách mở rộng thêm trí tuệ của mình?

Theo Hòa thượng Hsing Yun (星雲 / Tinh Vân, 1927-) của Phật giáo Đài Loan thì cách tụng tiếng Phạn âm sang tiếng Hán trên đây gọi là "phạm bá" (fanbei / 梵呗), "phạm" ở đây có nghĩa là tiếng Phạn, "bá" có nghĩa là tụng. Cách tụng này là do con trai thứ hai của Tào Tháo là Tào Phi đặt ra vào thế kỷ thứ III, độc giả có thể xem bài giảng về vấn đề này của nhà sư Tinh Vân trên mạng: <https://thuvienhoasen.org/a28558/phan-giao-va-am-nhac>. Các bài tụng tiếng Việt âm từ tiếng Hán đều xuất phát từ các bài tụng "phạm bá" của Phật giáo Hán ngữ.

Dựa vào sự nhận xét trên đây chúng ta hãy tìm hiểu một câu tụng rất nổi tiếng: **Yết đế, Yết đế, Ba-la yết đế, Ba-la tăng yết đế, Bồ đề, Tát bà ha**. Đây là một câu tụng thuộc thể loại "phạm bá" tức là được dịch âm từ tiếng Phạn, và được dịch âm thêm một lần thứ hai từ tiếng Hán sang tiếng Việt. Mạn phép nhắc thêm các độc giả không mấy quan tâm đến các bài kinh tụng, đây là một câu tụng rất phổ biến của Đại thừa và câu này cũng là câu chấm dứt của bản Tâm kinh ngắn rất nổi tiếng đặc biệt dùng để tụng niệm. Vậy câu này trong tiếng Phạn là như thế nào và có nghĩa là gì?

Nguyên gốc tiếng Phạn chuyển thành ngữ tự La-tinh của câu này là:

Gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā

Nếu trực tiếp dịch âm sang tiếng Việt và tụng bằng tiếng Việt thì câu này sẽ là:

Ga-tê, ga-tê, pa-ra-ga-tê, pa-ra-sa-m-ga-tê, bồ-đi, s-va-ha

Và nếu dịch âm qua trung gian tiếng Hán, có nghĩa là đọc theo tiếng Hán, thì sẽ là:

Yết-đế, yết đế, ba-la yết-đế, ba-la-tăng-yết-đế, bồ-đề, tát bà ha

Về ý nghĩa thì trước hết chúng ta nhận thấy các chữ *ba-la* trong câu tụng này cũng là các chữ *ba-la* trong thuật ngữ **paramita** mà chúng ta đã có dịp tìm hiểu trên đây, các chữ này có cùng một nghĩa như nhau: *vượt xa hơn, vượt khỏi ranh giới, vượt sang bờ bên kia*, v.v.

1- Chữ đầu tiên **gate**, phát âm theo tiếng Việt là *ga-tê*, âm sang tiếng Hán là *yết-đế*, có nghĩa là *bước lên, vượt lên*. Chữ *gate* trong tiếng Pali cũng có cùng một nghĩa với chữ *gate* trong tiếng Anh là cửa cổng.

2- Chữ thứ hai **paragate** (ba-la-yết-đế) có nghĩa là *bước hẳn sang phía bên kia, hoàn toàn sang phía bên kia*.

3- Chữ thứ ba **parasamgate** (ba-la-tăng-yết-đế) có nghĩa là *bước sang tận phía bên kia của phía bên kia* hoặc cũng có thể hiểu là *bước sang tận bờ bên kia của bờ bên kia*. Trong chữ **parasamgate** có một từ mới được ghép thêm đó là chữ *sam*, chữ này có nghĩa là *rốt ráo hay dứt khoát (completely, thoroughly)*, một cách nhấn mạnh thêm ý nghĩa của chữ *para* (ba-la / vượt xa hơn ranh giới hay lần mức thông thường).

4- Chữ thứ tư là **bodhi**, có nghĩa là sự Giác ngộ, chữ này đứng tách riêng một mình, không thuộc vào cấu trúc của câu tụng.

5- Chữ thứ năm là **svaha** (tát-bà-ha), chữ này không có nghĩa gì cả, mà chỉ là một lời thường được thốt lên sau khi chấm dứt một bài tụng, với chủ đích nói lên một sự bừng tỉnh và giác ngộ, một niềm hân hoan và sung sướng. Chữ *svaha* khá tương tự với chữ *Amen* trong Ki-

tô giáo, chữ này cũng được thốt lên sau khi chấm dứt một bài giảng hay một bài tụng. Chữ Amen có nghĩa là "Đúng như thế", "Đúng thật là như vậy", nói lên một sự chấp thủ và ngoan ngoãn. Chữ Amen là tiếng Do thái (hebreu / hê-bơ) được nêu lên trong kinh Torah của Do thái giáo, trong Phúc âm của Ki-tô giáo và cả trong kinh Coran của Hồi giáo (tiếng Ả-rập là Amine). Cả ba tôn giáo này đều thờ chung một vị Trời sáng tạo, cùng chấp thủ một nguyên tắc chung về sự hiện hữu của một vị Trời toàn năng, thể nhưng được hình dung khác nhau qua các vị tiên tri (prophet, oracle / Giáo đồ) khác nhau.

Tóm lại câu tụng trên đây có thể tạm dịch nghĩa như sau;

Hãy bước lên, bước lên, hoàn toàn bước sang bờ bên kia, bước hẳn sang phía bên kia của bờ bên kia. Ô! sự Giác ngộ! Tuyệt vời thay!

Nói chung các bản tiếng Anh thường dịch câu tụng trên đây như sau: "Oh awakening that has gone, gone, gone to the further shore, gone completely to the further shore". Các bản tiếng Pháp thì dịch như sau: "Aller, aller, aller au-delà, au-delà du par delà, vers la rive de l'Éveil!"

Thật ra câu này còn có thêm một chữ mở đầu là *Teyata*, thể nhưng chữ này thường được bỏ bớt, do đó câu đầy đủ sẽ là:

Teyata gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā

Chữ *Teyata* ở đầu câu không có nghĩa gì cả mà chỉ là một tiếng thốt lên nhằm kêu gọi, cổ vũ và khích lệ (invocative sound), do đó ý nghĩa đầy đủ và toàn bộ của câu tụng trên đây sẽ là:

Nào ! [Tất cả chúng ta] hãy bước lên, bước lên, hoàn toàn bước sang bờ bên kia, bước hẳn sang phía bên kia của bờ bên kia. Ô! sự Giác ngộ! Tuyệt vời thay!

Đến đây chúng ta hãy thử phân tích và tìm hiểu sâu xa hơn nữa ý nghĩa của câu tụng nay. Trước hết chúng ta nhận thấy hành động bước lên gồm có ba cấp bậc: 1- *bước lên / gate*, 2- *bước sang phía bên kia / paragate*, 3- *bước sang phía bên kia của bờ bên kia / parasamgate*. Sự diễn tiến đó biểu trưng cho ba cấp bậc tu tập:

1- **Gate**: hãy bước lên, bước ra khỏi thế giới hiện tượng, thế giới của cấu hợp và vô thường, thế giới của sự hiện hữu do điều kiện mà có.

2- **Paragate**: bước lên, hoàn toàn bước ra khỏi thế giới của sự hiện hữu trói buộc đó để bước vào thế giới phi-điều-kiện và phi cấu hợp, thế giới của sự Giải thoát.

3- **Parasamgate**: bước lên, hãy bước hẳn sang phía bên kia của bờ bên kia. Đó là cách thoát ra khỏi cả hai thế giới "do điều kiện mà có" (conditioned world) và cả "phi-điều-kiện"

(unconditioned world) để bước vào thế giới của sự Giác ngộ. Trong thế giới *bên kia của bên kia*, sẽ không còn một điểm chuẩn hay điểm mốc nào nữa, không thể thụt lùi lại được nhưng cũng không tiến lên thêm được nữa, bởi vì trong thế giới đó thụt lùi hay tiến lên không còn mang một ý nghĩa nào nữa cả. "*Bên kia của bên kia*" (*parasam*) là một nơi hun hút và vắng lặng, đưa chúng ta vào một cõi trống không của sự trống không.

Các lời ghi chú trên đây đưa chúng ta vào một cuộc phiêu lưu trong thế giới chữ nghĩa. Chữ nghĩa là một phương tiện chuyển tải tư tưởng, điều đó có nghĩa là tư tưởng quan trọng hơn phương tiện chuyển tải rất nhiều. Tiếc thay Phật giáo Việt Nam vẫn chưa ra thoát khỏi chữ Hán và Phật giáo Hán ngữ. Hán ngữ mang tính cách tượng hình rất khó diễn tả các ý niệm siêu hình và triết học, cách dịch âm cũng tạo ra các bản dịch không hẳn là tiếng Hán cũng chẳng phải tiếng Phạn. Hơn nữa kinh sách Hán ngữ đã được trước tác và dịch thuật cách nay hàng trăm đến hàng ngàn năm, đã lỗi thời.

Ngoài ra cũng còn một yếu tố khác rất quan trọng cần lưu ý là Phật giáo trong thung lũng sông Hằng đã phải chịu ảnh hưởng và biến đổi rất nhiều sau khi được truyền bá tại Trung quốc khi nơi này đã có sẵn một nền văn hóa lâu đời. Các sự biến đổi đó gồm các nguy tác, các sự thêm thắt và sáng tạo đủ loại, kể cả các hình thức đơn giản hóa và đại chúng hóa, đôi khi rất "ngoạn mục", chẳng hạn như gần đây phương pháp "Niệm Phật thành Phật" do Pháp sư Tịnh Không (淨空, 1927-) chủ xướng, đã chinh phục được nhiều người. Nếu đúng thật là như thế thì niệm chú thành "Chú", niệm bác thành "Bác", niệm trump thành "Trump", niệm thượng đế thành "Thượng Đế" hay sao?

Tu tập là một sự cố gắng, một sự tập trung nghị lực phi thường, đó là phẩm tính **vīrya**, là paramita thứ tư, biểu trưng cho "nam tính" trong cuộc sống tâm linh, và phẩm tính này đã được nhà sư Sangharakshita giải thích thật rõ ràng trong bài giảng trên đây.

Bures-Sur-Yvette, 20.03.21

Bài 35

Sự tinh tế trong các xúc cảm mộc mạc

Chúng ta có thể biến các xúc cảm mộc mạc và thô thiển bên trong chính mình trở thành tinh tế hơn bằng cách phát động lòng tin tưởng và sự sùng kính (devotion), chẳng hạn như các nghi lễ gọi chung là "Puja gồm bảy thành phần" (*The Seven-fold Puja, sẽ được giải thích trong phần ghi chú dưới đây*), hoặc nhờ vào các sinh hoạt nghệ thuật (*thi phú, âm nhạc, hội họa, ảnh tượng, kiến trúc, v.v. cũng có thể tạo cho mình nhiều xúc cảm và rung động sâu sắc và tinh tế hơn*). Một số người có thể cho rằng xu hướng tu tập của Phật giáo chẳng có gì liên hệ đến nghệ thuật cả. Hơn nữa họ cũng có thể nghĩ rằng cả hai thứ ấy (*Phật giáo và nghệ thuật*) dường như không thể nào đi đôi với nhau được (*Phật giáo là sự giải thoát, nghệ thuật là sản phẩm của tâm thức, phản ánh một sự bám víu nào đó*). Thế nhưng trên thực tế nghệ thuật là một phương tiện có thể tập trung và tinh tế hóa nghị lực xúc cảm góp phần vào sự thăng tiến trong việc tu tập tâm linh, giúp mình hoàn tất các paramita (*các phẩm tính hoàn hảo*) mà người bồ-tát phải luyện tập để đạt được Phật tính.

Khi nào nghị lực được tập trung và chảy theo (*dồn vào*) cùng một hướng, không còn bị phân tán nữa, thì toàn thân người bồ-tát sẽ trở thành hiện thân của dòng thác nghị lực đó. Không còn một sự vội vã, ồn ào, thiếu nhẫn nại hay bồn chồn nào có thể xảy ra nữa, duy nhất những gì còn sót lại với người bồ-tát là một cung cách hành xử tròn đầy không gián đoạn hướng vào sự tốt lành của tất cả chúng sinh.

Người bồ-tát chẳng khác gì như một con voi

Shantideva (Tịch Thiên) nói rằng người bồ-tát cũng chẳng khác gì như một con voi (*theo truyền thống văn hóa Ấn độ sự so sánh với một con voi là để nói lên sự ngợi khen và thán phục của mình*). Loài voi, nhất là các con đực, tỏ ra rất thích vui đùa. Chúng thích tắm trong các ao sen, dùng vòi xịt nước vào nhau tạo ra một trò chơi thật vui vẻ, hoặc dùng vòi để quần một mớ hoa sen, giữ trong nước cho sạch trước khi đưa vào miệng. Suốt ngày chúng thích đùa giỡn như vậy, hết trong ao này lại đổi sang ao khác. Shantideva nêu lên hình ảnh đó và cho biết người bồ-tát cũng có thái độ tương tự như vậy. Người bồ-tát vừa làm xong công việc này thì lại say sưa với công việc khác, thế nhưng chẳng bao giờ nghĩ rằng mình vừa làm được một việc gì đó thật phi thường, và cũng chẳng bao giờ nghĩ rằng "*Quá thật ta vừa thực hiện xong một việc lợi ích cho tất cả chúng sinh*".

Sự phát động nghị lực của người bồ-tát luôn mang tính cách bất vụ lợi, tương tự như một dòng thác tuôn ào ạt một cách tự nhiên, hoặc một cánh hoa đang nở rộ. Đôi khi người ta cũng ví sự sinh hoạt của người bồ-tát với một chùm hoa lilac (*là tiếng Anh, tiếng Pháp gọi là hoa lila, tiếng Việt gọi là hoa Tử đinh hương (?)*), là một loài hoa của châu Âu, mang nhiều huyền thoại nói lên nhiều ý nghĩa khác nhau, trong trường hợp này là để biểu trưng cho sắc

đẹp và tình yêu của tuổi thanh xuân, là những gì tuyệt đẹp, nhưng không nên bám víu vào đó bởi vì đây chỉ là phù du) hoặc một trò thể thao, hay một cuộc vui đùa (người bồ-tát xem nhẹ những điều mình đã thực hiện được, các điều ấy cũng chẳng khác gì một cuộc chơi hay một trò thể thao). Đây là cách giúp người bồ-tát cảm nhận được sự hiển lộ của các sự hoàn hảo (các paramita) hay các thể dạng khác nhau trên đường đưa mình đến giác ngộ, hoặc cũng có thể là một cuộc chơi to lớn và mở rộng của Phật tính, hoặc biết đâu cũng có thể là một hình thức hiển lộ của sự giác ngộ. Lalitavistara (Phổ Diệu Kinh) là tựa một tập kinh Đại thừa, thuật lại tiểu sử của Đức Phật, chữ lalitavistara là một từ ghép, nguyên nghĩa là "tường thuật chi tiết về một cuộc chơi".

(Tiền ngữ Lalita là tiếng Phạn có nghĩa là một "cuộc chơi" hay một "trò thể thao", hậu ngữ vistara có nghĩa là kéo dài, đầy đủ. Bản kinh này được trước tác vào thế kỷ thứ III hay thứ IV, tức là một tập kinh xuất hiện muộn, pha lẫn Tiểu thừa (học phái Sarvastivada) và cả Đại thừa. Tập kinh mô tả thật chi tiết cuộc đời của Đức Phật với những nét thiêng liêng và huyền diệu, thế nhưng ý nghĩa của tựa tập kinh thì lại cho thấy chỉ là một trò thể thao, một cuộc chơi. Trong khi đó bản dịch tiếng Hán thì lại mang tựa là Phổ Diệu Kinh / 普曜經, "phổ" có nghĩa là rộng lớn, "diệu" là ánh sáng rạng ngời, điều này cho thấy cách dịch đó không trung thực, không nói lên được ý nghĩa thâm thúy của tập kinh, lý do có thể là vì người dịch không hiểu hoặc cố tình thổi phồng ý nghĩa của tựa tập kinh. Bản tiếng Hán đầu tiên là do Dharmarakṣa / (竺法护 / Trúc Pháp Hộ còn gọi là Trúc Pháp Lan hay Pháp Hộ) dịch năm 308, sau đó lại có thêm nhiều bản dịch khác, thế nhưng tất cả đều mang tựa là "Phổ diệu kinh" (Sự kỳ diệu rộng lớn). Có rất nhiều bản dịch sang các ngôn ngữ Tây phương, trong các bản tiếng Anh chữ Lalitavistara tựa của bài kinh được giải thích là "The Play in Full" (Một cuộc chơi trọn vẹn) hoặc "Extensive Sport Sutra" (Bài kinh về một trò thể thao kéo dài). Có ba bản dịch sang tiếng Pháp, hai bản xưa nhất giữ nguyên tựa tiếng Phạn là Lalitavastara, bản thứ nhất năm 1866, dịch từ tiếng Tây Tạng, bản này lại được một học giả khác dịch lại năm 1996; bản thứ hai năm 1884, dịch từ tiếng Phạn, và gần đây hơn bản dịch tiếng Pháp này lại được dịch sang tiếng Anh năm 1988, mang tựa "The Voice of Buddha" ("Tiếng nói của Phật"); bản tiếng Pháp mới nhất là năm 2019, mang tựa là "Lalitavistara - Sutra de la vie du bouddha" (Lalitavistara - Tập kinh về cuộc đời của Đức Phật). Sở dĩ dài dòng trước hết là để nêu lên sự hiểu biết sâu sắc và tinh tế của nhà sư Sangharakshita, ít nhất là đối với sự nhận xét của ông qua lời tựa của tập kinh này, và sau đó là giúp chúng ta có một ý niệm nào đó về nền Phật giáo tân tiến và tích cực của Tây phương ngày nay).

Ý niệm xem cuộc sống tâm linh như là một dòng thác tuôn trào, ào ạt niềm hân hoan và nghị lực siêu nhiên, đã giữ một vai trò nổi bật trong nền tư tưởng và tín ngưỡng của nước Ấn. Nhiều người xem cuộc sống tâm linh rất quan trọng, họ cho rằng một người càng có lòng sùng kính là một người càng đáng tin cậy. Thế nhưng cuộc sống của một người bồ-tát không hẳn là như vậy, mà dường như gần giống với một trò thể thao hơn, có nghĩa là qua một góc nhìn nào đó, thì cuộc sống ấy tự nó cũng là mục đích, có nghĩa là chẳng có gì để phải suy nghĩ hay tính toán, tất cả chỉ là một cái gì đó thật tự nhiên và giản dị (việc tu tập, lòng thương người chỉ là một cái gì đó thật bình dị, tự nhiên, như sự sinh hoạt thường nhật hay một trò chơi chóng quên).

Đến đây chúng ta tạm dừng lại việc tìm hiểu phẩm tính virya, tức là khía cạnh "nam tính" trong cuộc sống tâm linh. Tất nhiên những gì được trình bày trên đây về hai phẩm tính kshanti và virya chỉ là sơ lược, tuy nhiên tôi cũng mạn phép nghĩ rằng các sự giải thích đó về bản chất đặc thù của hai paramita (*ba-la-mật*) này cũng đã đủ để biện minh cho việc sử dụng hai tính từ "nữ tính" và "nam tính" [trong cuộc sống tâm linh của một người tu tập].

Phẩm tính virya và phẩm tính kshanti

Virya và kshanti là hai phẩm tính paramita, virya (*ngهی lực*) mang các đặc tính năng hoạt, biểu lộ và sáng tạo (*nam tính*), trong khi đó kshanti (*sự kiên nhẫn*) thì thụ động, yên lặng và hàm chứa nhiều khả năng thụ cảm hơn (*nữ tính*), cả hai cùng tạo ra một sự tương phản mang tính cách lưỡng cực (polarity) thật quan trọng trong cuộc sống tâm linh, đến độ chúng ta có thể bảo rằng hai cách tiếp cận này tạo ra cả một sự đối nghịch triệt để trong việc tu tập tâm linh. Một trong hai cách tiếp cận này đòi hỏi một sức tự lực rất cao, trái lại cách tiếp cận thứ hai lại cho thấy một sự lệ thuộc vào một quyền năng thuộc bên ngoài chính mình - trong vài trường hợp thì quyền năng đó là niềm tin vào một sự phù hộ thiêng liêng. Cách tiếp cận thứ nhất (*nam tính*) là đứng phất lên để tự làm những gì mà mình muốn thực hiện, cách tiếp cận thứ hai (*nữ tính*) là tạo ra cho mình một sự thoải mái và mặc nhiên để mọi sự diễn tiến, nếu có thể nói như vậy.

Trong nền văn hóa Ấn độ có một cách diễn đạt rất ngộ nghĩnh về hai cách tiếp cận trên đây: cách thứ nhất là thái độ của một con khi con và cách thứ hai là của một con mèo con. Khi mới sinh thì khi con đã biết bám chặt vào bộ lông của khi mẹ. Tất nhiên khi mẹ thì phải ôm lấy khi con, thế nhưng khi con cũng ra sức để bám vào khi mẹ. Trái lại mèo con thì hoàn toàn lệ thuộc vào mèo mẹ, mèo mẹ phải cắn vào da cổ mèo con để tha đi. Theo truyền thống văn hóa Ấn độ thì cách tiếp cận của khi con nói lên thể dạng *jñāna* (*tiếng Pali là ñāṇa*) tức là trí tuệ, bởi vì nếu đã là một kẻ hiền nhân (*có một sự hiểu biết và quyết tâm nào đó*) thì phải biết trông cậy nơi mình và lòng nhiệt tâm của chính mình (*khi con bám chặt vào mẹ*). Thái độ của mèo con nói lên thể dạng kshanti, là con đường của sự sùng kính, có nghĩa là một cảm tính hướng vào một quyền năng thiêng liêng, hay một lý tưởng vượt cao hơn chính mình (*mèo con nhờ mẹ tha đi*).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Trong phần dẫn nhập trên đây nhà sư Sangharakshita có nói đến một phép tu tập gọi là Puja gồm bảy thành phần (The seven-fold Puja), chữ *puja* trong tiếng Pali có nghĩa là sự tôn kính, cách cúng dường, và cũng có nghĩa là các nghi lễ, nói chung là các hình thức lễ lạc. Nhà sư Sangharakshita tổng hợp các nghi thức này và gọi chung là Puja gồm bảy thành phần, áp dụng trong các Trung tâm Phật giáo Triratna (Tam Bảo) do ông thành lập tại rất nhiều quốc gia trên thế giới. Các thành phần lễ lạc này được gọi là các *anuttara-puja*, *anuttara* trong

tiếng Phạn có nghĩa là chủ yếu hay tốt nhất, không có gì sánh kịp. Nhà sư Sangharakshita cũng cho biết thêm là các nghi thức lễ lạc này được thiết lập dựa vào tập luận nổi tiếng *Bodhicaryavatara / Đường vào Giác ngộ / Bồ-đề hành luận* của Shantideva (Tịch Thiên, 685?-763?). Độc giả có thể xem "Bảy nghi thức lễ lạc" này bằng nhiều thứ tiếng trên mạng, hoặc trong quyển sách mang tựa *The Triratna Puja Book* của nhà sư Sangharakshita (nhà xuất bản Windhorse Publications). Mỗi nghi thức gồm có một số câu tụng, độc giả có thể nghe các câu tụng này trên YouTube. Dưới đây chỉ là tóm lược ý nghĩa của bảy nghi thức lễ lạc này:

1- **Lòng tôn kính** (veneration): là cách tỏ bày lòng quý mến, sự kính phục và tình thương yêu của mình đối với Đức Phật. Cách tỏ bày đó được thể hiện bằng sự cúng dường lễ vật và hiến dâng các xúc cảm thiêng liêng bên trong tâm thức mình. Xúc cảm trên phương diện tâm linh hàm chứa một sức mạnh thật to lớn giúp mình cảm nhận, quán thấy hoặc thực hiện được những điều thật phi thường.

2- **Sự kính cẩn** (salutation / greeting): là các cử chỉ tiên khởi nhất nhằm tỏ bày sự quý mến và lòng ngưỡng mộ của mình trước sự hiện diện của Đức Phật và cũng là hiện thân của sự Giác ngộ. Sự kính cẩn đó sẽ giúp mình ý thức được cái hố sâu phân cách giữa tình trạng của mình hiện nay và lý tưởng Giác ngộ của Đức Phật. Sự kính cẩn đó cũng phải được mở rộng ra hơn nữa với tất cả các vị Bồ-tát khác đã đạt được hoặc đến gần hơn với sự Giác ngộ. Chủ đích cụ thể và trực tiếp của sự kính cẩn là để hóa giải hoặc làm nhẹ bớt tác động của cái tôi, không để nó chỉ huy mình.

3- **Quy y và ẩn cư** (refuge, retreat): khi đã nhận thấy cái hố sâu phân cách giữa mình và lý tưởng của sự Giác ngộ, thì mình sẽ hiểu được là phải lấp đầy cái hố đó. Cách tốt nhất và thật ra cũng không có cách nào khác hơn, là phải tự biến cải mình, phải phát động sự quyết tâm đạt được Phật tính. Nếu muốn thực hiện được điều đó thì phải nương tựa (*refuge / quy y*) nơi Đức Phật, Dharma (*Giáo huấn của Ngài*) và Sangha (*Tăng đoàn hay tập thể các đệ tử của Ngài*). Đó là ba sức mạnh to lớn nhất có thể bảo vệ và che chở chúng ta trong thế giới cấu hợp và vô thường này. Quy y là một cách giữ gìn đạo đức và giới luật, tạo cho mình một cuộc sống tinh khiết và lành mạnh hơn. Trên thực tế quy y là cách đến chùa để học hỏi và hòa mình với một khung cảnh thiêng liêng, và nếu có thể thì nên tham gia các khóa ẩn cư.

4- **Sám hối** (confession of faults): khi đã nêu lên cho mình một lý tưởng thì ngay sau đó phải thực hiện lý tưởng ấy một cách cụ thể, trước hết là phải giữ gìn năm giới luật căn bản của Phật giáo. Thế nhưng đôi khi vì thiếu tỉnh giác hoặc vì các thói quen hành xử trong cuộc sống nên chúng ta cũng có thể vi phạm năm giới luật đó. Nghi lễ sám hối đối với Phật giáo thật ra chỉ là cách giúp người tu tập ý thức về các hành động, ngôn từ và các sự suy nghĩ sai trái, thiếu đạo đức hay bất thuận lợi của mình. Khi đã ý thức được các sự lầm lỗi đó thì chúng ta - tất nhiên là trừ ra một số người - tất sẽ phải cảm thấy ăn năn và xấu hổ, cảm tính đó sẽ khiến chúng ta quyết tâm không vi phạm vào các lỗi lầm như vậy nữa trong tương lai.

Chúng ta có thể thú nhận và nói ra các lầm lỗi đó của mình với một vị thầy hay một người bạn đồng tu, thế nhưng đối với Phật giáo sự "sám hối" đó không có nghĩa là một cách

cầu xin chư Phật hay chư Bồ-tát "xóa tội" cho mình, mà chỉ là cách "nhận chịu trách nhiệm" về phần mình và sẵn sàng chờ đợi hậu quả mang lại từ những lỗi lầm do các hành động của chính mình tạo ra. Theo quan điểm của người viết các dòng này thì thật hết sức lạ lùng, sự quyết tâm đó tùy theo sức mạnh và sự thành thật của nó đôi khi cũng có thể tạm thời chặn đứng được sự hiển hiện của hậu quả phát sinh từ các hành động của chính mình, hoặc cũng có thể hóa giải được một phần nào các hậu quả đó, hoặc làm cho chúng biến thể hay chuyển hướng khác hơn. Tất cả là do sự quyết tâm biến cải con người của mình, có nghĩa là tạo ra cho mình các cơ duyên tích cực hơn trước các hành động sai lầm đó của mình.

5- Hân hoan trước những điều đạo hạnh (rejoicing in merits): cảm nhận được niềm hân hoan về những hành động tích cực và thuận lợi của mình và của tất cả chúng sinh cũng là cách giúp mình thăng tiến trên đường Giác ngộ. Khi nào cảm nhận được niềm hân hoan đó bên trong chính mình thì mình cũng sẽ cảm nhận được niềm hân hoan trong lòng người khác dễ dàng hơn. Sự cảm nhận các niềm hân hoan đó phát sinh từ sự kính phục trước lòng hào hiệp và sự hy sinh của chư Phật, của các vị Bồ-tát và cả những người khác chung quanh mình. Không những chúng ta cảm thấy niềm hân hoan qua các hành động của họ mà cả từ bản chất từ tâm thật tự nhiên nơi con người của họ nữa.

6- Cầu khẩn (supplication): trước khi cầu khẩn ít nhất chúng ta cũng phải phát động được sự kính phục trước những điều xứng đáng và đạo hạnh của chư Phật và chư Bồ-tát. Sự kính phục đó sẽ tạo ra cho chúng ta một khả năng thụ cảm thật bén nhạy giúp mình tiếp nhận dễ dàng hơn sự truyền đạt và giảng dạy của các Vị ấy. Thế nhưng sự cầu khẩn đó không phải chỉ là vì mình, bởi vì khi đã ý thức được sự khổ đau mênh mông và cùng khắp của tất cả chúng sinh, thì sự cầu khẩn đó tất nhiên cũng sẽ phải hướng vào tất cả chúng sinh. Chúng ta cầu khẩn chư Phật và chư Bồ-tát trong khắp miền vũ trụ hãy thấp lên ngọn đuốc Dharma soi sáng cho tất cả chúng sinh. Sự cầu khẩn đó sẽ tạo ra cho chúng ta các xúc cảm thật sâu xa, phù hợp hơn với lý tưởng của người bồ-tát, đồng thời các xúc cảm đó cũng khai mở trí tuệ và con tim của mình, mang lại cho mình nhiều sáng suốt và tình thương hơn.

7- Hồi hướng công đức (transference of merit): là nghi lễ kết thúc và cũng là nghi lễ cao siêu nhất so với tất cả các nghi lễ nói đến trên đây. Nghi lễ này nếu được thực hiện với tất cả sự chân thật thì sẽ mang lại cho mình những xúc cảm thật mạnh, tinh tế và tích cực, tạo ra cho mình sự nhạy cảm và chú tâm sắc bén, giúp mình cảm thấy gần hơn với tất cả chúng sinh. Hồi hướng công đức là để quên bớt con người của mình, chối bỏ cái tôi vô nghĩa, cá nhân và ích kỷ của mình. Chúng ta sẽ không thể nào đạt được Giác ngộ khi cái tôi của mình vẫn còn phải bận rộn trong việc gom góp công đức cho cá nhân mình. Nếu lo toan quá đáng về sự tốt lành cho riêng mình thì đây sẽ là một sự ngăn chặn, không cho phép mình vượt lên một cấp bậc tâm linh cao hơn. Chúng ta hãy hiến dâng những điều đạo hạnh và công đức của mình cho tất cả chúng sinh và cầu mong các công đức đó và các điều đạo hạnh đó sẽ bùng lên trong con tim của họ, mang lại mọi sự tốt lành và an vui cho họ. Sự an vui và tốt lành của kẻ khác phải là niềm ước vọng và hạnh phúc của chính mình, và đó cũng là cách giúp Phật tính có thể hiển hiện trong tâm thức mình. Hồi hướng công đức cũng là một cách chuyển hướng toàn diện con người của mình.

Nói chung nghi lễ Puja gồm bảy thành phần trên đây cùng với phép luyện tập thiền định là các phương pháp tu tập mà chúng ta phải thực thi với tất cả nghị lực của mình. Các nghi lễ và việc hành thiền sẽ dần dần trở nên quen thuộc với mình, thấm sâu vào con người của mình tạo ra một thái độ hành xử tự nhiên và giản dị nơi con người của chính mình.

Ngoài ra nhà sư Sangharakshita cũng có nêu lên một phép nghi lễ khác gọi là "Puja gồm ba thành phần" (The Three-fold Puja). Ba thành phần này là: sự tôn kính Phật, tôn kính Tam bảo và cúng dường lễ vật. Mỗi thành phần gồm một số câu tụng như sau:

1- Mở đầu nghi lễ:

Chúng con tôn kính Phật, Đấng Giác ngộ tối thượng, trở cho chúng con trông thấy Con Đường.

Chúng con tôn kính Dharma, Giáo huấn của Phật, đưa chúng con từ chỗ tối tăm ra nơi ánh sáng.

Chúng con tôn kính Tam bảo, Tập thể các đệ tử của Phật, làm gương cho chúng con soi.

2- Tôn kính Tam bảo:

Chúng con tôn kính Phật, ước vọng được bước theo vết chân của Phật.

Phật là con người, chúng con cũng là con người.

Những gì Phật từng vượt thoát, chúng con cũng sẽ vượt thoát.

Những gì Phật từng đạt được, chúng con cũng sẽ đạt được.

Chúng con tôn kính Dharma, ước vọng noi theo Dharma cho đến khi đạt được,

Bằng thân xác này, ngôn từ này và cả và tâm thức này của chúng con.

Chúng con quyết tâm học hỏi, luyện tập và sẽ đạt được Sự Thật qua mọi thể dạng,

Và sẽ vượt được tất cả các chặng trên Con Đường.

Chúng con tôn kính Tăng đoàn, ước vọng bước theo Tăng đoàn,

Là tập thể những người đang cất bước trên Đường.

Trong số chúng con, từng người một, sẽ gia nhập Tăng đoàn,

Tạo ra một vòng tròn ngày càng rộng, một Tăng đoàn ngày càng đông.

3- Cúng Phật

Đóa hoa này, chúng con xin hiến dâng, để tỏ lòng tôn kính Phật,

Một cánh hoa tươi đang nở rộ, thơm ngát một mùi hương.

Thế nhưng hoa sẽ héo úa, tàn lụi một ngày mai.

Thân xác chúng con cũng vậy, rồi đây sẽ chẳng còn.

Ngọn nến này, chúng con xin hiến dâng, để tỏ lòng tôn kính Phật,

*Vàng Hào quang là Phật, chúng con xin hiển dăng ánh sáng.
Nhỏ bé ngọn nến này, thấp lên từ ngọn đuốc của Hào quang, chúng con xin soi sáng cho nhau.
Ngọn đuốc Giác ngộ rồi đây sẽ bùng lên trong con tim chúng con.*

*Nén hương này, chúng con xin hiển dăng, để tỏ lòng tôn kính Phật,
Mùi hương thơm tỏa ngát khắp không gian.
Mùi hương của cuộc sống đạo hạnh, thơm hơn cả làn khói một nén hương,
Mùi hương đó, trong thế giới này, sẽ rộng tỏa khắp muôn phương.*

Các câu trên đây phản ánh "nữ tính" và cả "nam tính" của người tu tập, có thể dùng để tụng tại nhà hoặc tụng tập thể trong chùa. Vậy chúng ta hãy thử nhip mõ và đánh chuông để tụng các câu trên đây xem sao? Thiết nghĩ những câu tụng thành tâm và dễ hiểu biết đâu cũng có thể mang lại cho chúng ta những xúc cảm thiêng liêng, khai mở trí tuệ và cả con tim của mình.

Phụ Lục

Dưới đây là bản gốc tiếng Anh và bản dịch tiếng Pháp của Nghi lễ gồm ba thành phần trên đây:

Three-fold Puja

Opening Reverence

*We reverence the Buddha, the Perfectly Enlightened One, the Shower of the Way.
We reverence the Dharma, the Teaching of the Buddha, which leads from darkness to Light.
We reverence the Sangha, the fellowship of the Buddha's disciples, that inspires and guides.*

Reverence to the Three Jewels

*We reverence the Buddha, and aspire to follow Him.
The Buddha was born, as we are born.
What the Buddha overcame, we too can overcome;
What the Buddha attained, we too can attain.*

*We reverence the Dharma, and aspire to follow it,
With body, speech and mind, until the end.
The Truth in all its aspects, the Path in all its stages,
We aspire to study, practise, realise.*

*We reverence the Sangha, and aspire to follow it:
The fellowship of those who tread the Way.
As, one by one, we make our own commitment,
An ever-widening circle, the Sangha grows.*

Offerings to the Buddha

*Reverencing the Buddha, we offer flowers -
Flowers that today are fresh and sweetly blooming, -
Flowers that tomorrow are faded and fallen.
Our bodies too, like flowers, will pass away.*

*Reverencing the Buddha, we offer candles.
To Him, who is the Light, we offer light.
From His greater lamp a lesser lamp we light within us:
The lamp of Bodhi shining within our hearts.*

*Reverencing the Buddha, we offer incense,
Incense whose fragrance pervades the air.
The fragrance of the perfect life, sweeter than incense,
Spreads in all directions throughout the world.*

Bản dịch tiếng Pháp của Trung tâm Phật giáo Triratna Paris:

La puja en trois parties

Vénération d'introduction

Nous vénérons le Bouddha, le parfaitement Éveillé, Celui qui montre la voie.
Nous vénérons le Dharma, l'enseignement du Bouddha, qui conduit de l'obscurité à la lumière.
Nous vénérons la Sangha, la communauté des disciples du Bouddha, qui inspire et guide.

Vénération aux Trois Joyaux

Nous vénérons le Bouddha, et aspirons à Le suivre.
Le Bouddha était un être humain, tout comme nous.
Ce que le Bouddha a surmonté,
Nous aussi, nous pouvons le surmonter.
Ce que le Bouddha a atteint,
Nous aussi, nous pouvons l'atteindre.

Nous vénérons le Dharma, et aspirons à le suivre
Avec le corps, la parole et l'esprit, jusqu'au bout.

La Vérité dans tous ses aspects, la Voie dans toutes ses étapes,
Nous aspirons à étudier, pratiquer, réaliser.

Nous vénérons la Sangha et aspirons à la suivre :
La communauté de ceux qui parcourent la Voie.
Tandis qu'un par un chacun de nous s'engage,
Tel un cercle toujours plus grand, la Sangha croît.

Offrandes au Bouddha

Vénérant le Bouddha, nous offrons des fleurs :
Fleurs qui aujourd'hui sont fraîches et tendre écloses,
Fleurs qui demain seront fanées et retombées.
Notre corps aussi comme des fleurs disparaîtra.

Vénérant le Bouddha, nous offrons des bougies :
A lui qui est la lumière, nous offrons de la lumière.
De sa plus grande lampe,
Une plus petite lampe nous allumons en nous :
La lampe de la Bodhi brillant dans nos cœurs.
Vénérant le Bouddha, nous offrons de l'encens :

Encens dont la senteur envahit l'air.
La senteur de la vie parfaite, plus douce que l'encens,
S'épand dans toutes les directions à travers le monde.

Bures-Sur-Yvette, 29.03.21

Bài 36

Phật giáo Zen và Phật giáo Shin

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Zen và Shin là hai học phái Phật giáo Nhật-bản bắt nguồn từ hai học phái Phật giáo Trung quốc là Thiền học (Chan / Tchan, Thiền / 禪) và Tịnh độ tông (淨土宗). Tuy bắt nguồn từ Phật giáo Trung quốc thế nhưng sau khi được đưa vào Nhật bản thì cả hai học phái này đã chịu ảnh hưởng khá sâu đậm bởi văn hóa, tánh khí, phong cách sống của dân tộc Nhật, và đã phát triển rộng rãi tại nơi này và vẫn tiếp tục còn tồn tại đến nay. Tuy nhiên dường như học phái Zen được nhiều người biết đến hơn, và như vậy thì học phái Shin là gì?

Phật giáo Shin là một tên gọi tắt, tên đầy đủ của học phái này là Jōdo-Shinshū, tiếng Hán là "Tịnh độ - Chân tông" (淨土真宗). Tên gọi này cho thấy Phật giáo Shin cũng là Phật giáo Tịnh độ, nhưng được ghép thêm một chữ mới là chữ "chân", có nghĩa là đúng thật, chân chính hay nguyên thủy. Tuy tự nhận là chân chính, thế nhưng chỉ được nhà sư Shinran (親鸞 / Thân Loan, 1173-1262) thiết lập vào thế kỷ XIII, trong khi đó Tịnh độ Trung quốc đã được hình thành từ trước, khoảng thế kỷ thứ III hay thứ IV. Vậy có gì khác biệt giữa Tịnh độ Trung quốc và Tịnh độ "chân chính" của Nhật bản?

Sự khác biệt chủ yếu nhất là Phật giáo Shin nâng "lý thuyết" của Tịnh độ Trung quốc lên một cấp bậc cao hơn. Tịnh độ Trung quốc cho rằng cầu khẩn và đặt hết lòng tin nơi Phật A-di-đà thì sẽ được Ngài tiếp dẫn vào cõi Cực lạc của Ngài, trái lại Phật giáo Shin thì cho rằng sự tôn kính và lòng tin nơi Phật A-di-đà đã hàm chứa sẵn trong con tim của tất cả chúng sinh, vì vậy sự cứu độ của Phật A-di-đà không hề mang tính cách phân biệt hay lựa chọn gì cả, do đó người tu tập không cần phải mong cầu hay chứng minh sự thiết tha được tiếp dẫn vào cõi Cực lạc, mà chỉ cần phát lộ đức tin sâu kín sẵn có của mình là đủ. Điều này khá bất ngờ, ngoài cõi cực lạc và sự cứu độ, dường như ý niệm này cũng cho thấy khá gần với thần học của các tôn giáo độc thần.

Ngoài ra trên phương diện thuật ngữ cũng có một điểm khác dù chỉ là chi tiết thế nhưng cũng cần lưu ý. Phật giáo Việt Nam gọi học phái Phật giáo này của Trung quốc là Tịnh độ, thế nhưng tên gọi từ chương bằng tiếng Hán lại là "Tịnh thổ" (淨土), tịnh có nghĩa là tinh khiết, thổ có nghĩa là đất hay lãnh thổ. Các ngôn ngữ Tây phương gọi Phật giáo này là Pure land Buddhism hay Ecole de la Terre pure. Cách gọi Tịnh độ trong tiếng Việt không được biết rõ đã được nêu lên lần đầu tiên trong kinh sách nào và vào thời đại nào. Lý do về sự thay đổi tên gọi này phải chăng có thể là vì chữ "thổ" kém thanh tao nên đã được thay bằng chữ "độ"? Cách gọi Tịnh độ với ý nghĩa từ chương là "sự cứu độ tinh khiết" dường như không nói lên được một ý niệm rõ rệt nào cả.

Sở dĩ dài dòng như vậy là để cùng với độc giả phiêu lưu với một đường hướng biến dạng của Phật giáo từ trong thung lũng sông Hằng xuyên qua không gian và thời gian để trở thành một hình thức tôn giáo mới. Đến đây chúng ta hãy trở lại với chủ đích của nhà sư Sangharakshita khi ông nêu lên hai học phái Zen và Shin của Phật giáo Nhật bản. Hai học phái này biểu trưng hai khía cạnh nổi bật và tiêu biểu nhất trong việc tu tập Phật giáo nói chung: học phái Zen chủ trương sự "tự lực", có nghĩa là nhờ vào sức cố gắng của chính mình, trái lại học phái Shin dựa vào "tha lực", có nghĩa là mong cầu và chờ đợi một sức mạnh cứu độ từ bên ngoài chính mình.

Đối với Phật giáo nói chung, hai học phái Zen và Shin của Nhật bản biểu trưng cho hai phương pháp tiếp cận (*tu tập*) khác nhau. Zen phản ánh một quyền lực cá nhân (personal power) gọi là *jiriki* (*là một thuật ngữ Phật giáo Nhật bản, nói lên sự "tự lực" / one's own strength, tự mình đạt được sự giải thoát và giác ngộ bằng sức cố gắng của chính mình*), có nghĩa là tùy thuộc vào khả năng nơi con người của mình. Trong khi đó Phật giáo Shin (*Tịnh độ nói chung*), nhất là Phật giáo Jodo Shinshu (*Tịnh độ Chân tông*) lại dựa vào một quyền lực bên ngoài là *tarika* (*"tha lực"*), trong trường hợp này là quyền lực tâm linh của Phật A-di-đà (Amitaba), còn gọi là vị Phật của ánh sáng vô lượng. Hai phương cách tiếp cận trên đây thường được xem là đối nghịch nhau và cùng loại trừ lẫn nhau. Điều đó có nghĩa là một khi đã bước theo đường hướng [tu tập] này (Shin) thì các bạn sẽ không thể nào cùng lúc bước theo đường hướng kia (Zen) được. Nói một cách khác là các bạn hoặc phải dựa vào sức cố gắng của riêng mình hoặc dựa vào một sức mạnh khác hơn (*nhưng không thể nào có thể ôm đồm được*). Thế nhưng Phật giáo lại thường được xem như là một tín ngưỡng dựa vào sự cố gắng mang tính cách cá nhân (*tự biến cải chính mình*), hơn là sự gạt bỏ chính mình (*để hướng vào một sức mạnh tâm linh bên ngoài. Nếu chủ trương việc tu tập là một sự cố gắng cá nhân thì trong trường hợp này có thể hiểu Phật giáo như là một tín ngưỡng "nổi loạn", nổi loạn trước sự u mê, thiển cận, tham lam và thèm khát của chính mình, trái lại nếu chủ trương việc tu tập là sự cầu xin và được phù hộ, thì có thể hiểu Phật giáo như là một tín ngưỡng ngoan ngoãn và thuần phục*). Thế nhưng điều đó cũng không hoàn toàn đúng như vậy. Kinh sách Phật giáo nêu lên ảnh hưởng lợi ích tỏa ra từ các vị Phật và các vị Bồ-tát (*chẳng hạn như Phật A-di-đà và Bồ-tát Quán Thế Âm là các nhân vật huyền thoại, thế nhưng đã tạo được những xúc cảm thật mạnh đối với nhiều người*). Đôi khi người ta gọi các ảnh hưởng lợi ích ấy là các "âm ba phù hộ" (wave of grace) và cho rằng các âm ba rung động đó tỏa ra từ các vị Phật và các vị Bồ-tát từ khắp các phương trời thiêng liêng, và chỉ những người có một khả năng thụ cảm bén nhạy mới cảm nhận được mà thôi.

Trên căn bản, các âm ba phù hộ đó dâng lên từ bên trong con người của mình, thế nhưng cũng không phải là qua con người [bình dị] giúp mình nhận biết các cảm nhận thường tình [trong cuộc sống]. Các âm ba phù hộ đó chỉ có thể dâng lên từ những nơi thật sâu thẳm, hoặc hiện xuống từ những cõi thật cao, tất cả đều tùy thuộc vào khả năng cảm nghĩ của các bạn. Khả năng tri thức thông thường của chúng ta không thể nhận biết được các âm ba phù hộ

đó, thế nhưng qua một góc nhìn khác hơn thì các âm ba ấy lại chính là thành phần của con người mở rộng của chính mình (*xin bái phục nhà sư Sangharakshita về sự giải thích và mô tả thật rõ ràng và chính xác về một thể dạng tâm lý và tâm linh vô cùng tinh tế là sự "phù hộ". Tuy nhiên dưới một góc nhìn hoàn toàn "vô thần" thì các "âm ba phù hộ" cũng có thể hiểu như là sự "dẫn dắt" của nghiệp quá khứ, hoặc là các sự "xui khiến" và "đưa đẩy" một cách tiếp xúc với các cơ duyên thuận lợi do chính cá thể ấy tự tạo ra cho mình qua các hành động, ngôn từ và tư duy tích cực của chính mình trong hiện tại. Qua một góc nhìn khác thì các "âm ba phù hộ" cũng có thể là các xúc cảm sâu kín hiện lên từ bên trong tâm thức và con tim của một con người biết "mở rộng" chính mình với chư Phật, chư Bồ-tát, với thiên nhiên, sự sống và tất cả chúng sinh, và cũng có nghĩa là một con người đã đạt được một cấp bậc nào đó của sự giải thoát).*

Người bồ-tát phối hợp cả hai phương cách tiếp cận trên đây, có nghĩa là vừa tu tập bằng sự chịu đựng (*kshanti / nữ tính*) và cả nghị lực (*vīrya / nam tính*). Trong cuộc sống tâm linh kể cả cuộc sống thế tục cũng vậy, đôi khi cũng phải bám víu và cố sức, hoặc dẫn thân và tranh đấu. Ngược lại trong một số các trường hợp khác thì tốt hơn nên buông xả, có nghĩa là cứ mặc cho mọi sự diễn tiến một cách tự nhiên, cứ để chúng xảy ra như thế nào cũng được, dù là một sự sa lầy (*càng tìm cách chống lại sự vận hành của mọi hiện tượng do cơ duyên và điều kiện tạo thì đôi khi chỉ là cách khiến các tác động của chúng - tức là "nghiệp" do chúng tạo ra - càng trở nên phức tạp hơn, gây ra nhiều khó khăn hơn. Chỉ khi nào nhìn thấy được đường hướng vận hành của các hậu quả do của "nghiệp" thì khi đó chúng ta mới hiểu được là phải cố gắng và ra sức hóa giải chúng, hoặc chuyển hướng chúng theo một chiều hướng tích cực hơn*). Tuy nhiên cũng phải ý thức được là khi nào phải chọn cách này hay cách kia (*cố gắng hay buông xả*). Thế nhưng thông thường thì tốt hơn là nên thận trọng, trong các bước đầu tu tập phải dự trù thật nhiều cố gắng, tức là phải phát huy phẩm tính vīrya, thật vậy sự cố gắng lúc ban đầu thật hết sức cần thiết. Sau khi phát động được sự cố gắng trong các bước đầu thì sau đó chúng ta mới có đủ khả năng tạo được cho mình một sự tin tưởng vững chắc hơn về một sức mạnh thiêng liêng hiện ra với mình từ bên ngoài chính mình, hoặc ít ra cũng là từ bên ngoài con người mang khả năng ý thức [hạn hẹp] này của mình trong hiện tại. Nếu khởi đầu việc tu tập bằng cách dựa vào kẻ khác (*tức là tha lực*) quá sớm thì sẽ có thể tạo ra tình trạng hoàn toàn tách rời mình ra khỏi cuộc sống tâm linh của mình (*sự nhận xét này của nhà sư Sangharakshita quả thật sâu sắc: lệ thuộc quá đáng vào sự phù hộ hay đức tin là cách "hướng" ra bên ngoài, cách tu tập đó không phải là cách biến cải con người của mình giúp mình thăng tiến trên đường tu tập, mà có thể chỉ là một sự tàn phá chính mình, một hình thức bế tắc hơn là một sự mở rộng. Sau khi cố gắng đạt được một cấp bậc nhận thức nào đó về hiện thực thì một sự mở rộng sẽ hiện ra với mình, giúp mình cảm thụ được những gì thiêng liêng hơn hiện lên từ bên trong con người của chính mình và cả bối cảnh không gian bên ngoài chính mình*).

Tại Ấn độ, người ta thường ví việc tu tập trên đây với việc chèo thuyền. Lúc mới bắt đầu chèo thì phải ra sức thật nhiều, nhất là nếu phải chèo ngược dòng. Thế nhưng khi đã ra được giữa dòng thì khi đó chúng ta sẽ căng buồm và gió sẽ đưa thuyền lướt sóng dễ dàng hơn. Cũng vậy, lúc mới bắt đầu tu tập thì phải luôn cần đến thật nhiều cố gắng, thế nhưng đến một

lúc nào đó thì chúng ta sẽ tiếp xúc được với các sức mạnh được xem là cao hơn chính mình, Thế nhưng dưới một góc nhìn khác thì các sức mạnh đó cũng là thành phần nơi con người của chính mình nhưng to lớn hơn so với trước đó, và chúng cũng đang trên đà chuyển hóa, biến mình trở thành một con người ngày càng to lớn hơn.

Hai khía cạnh năng động và thụ cảm trong cuộc sống tâm linh

Trước khi kết luận, tôi xin mạn phép trở lại một điểm đã được nói đến trên đây, đó là cách mà tôi gọi sự năng động trong cuộc sống tâm linh là "nam tính" và sự thụ cảm là "nữ tính". Đó cũng chỉ là cách mượn phương tiện thuật ngữ để gọi lên một phần nào ý nghĩa mang tính cách ẩn dụ, nhưng không diễn tả hết được sự sâu sắc. Thật ra trên thực tế có một sự tương liên (*trùng hợp, tương kết*) rõ rệt giữa nam tính và nữ tính trong các lãnh vực sinh học và tâm lý học, kể cả trong lãnh vực tâm linh. Dầu sao cũng nên hiểu rằng người bồ-tát có khả năng kết hợp được cả hai thứ ấy (*người bồ-tát hàm chứa thật nhiều nghị lực tức là nam tính, nhưng cũng vừa kiên nhẫn và có sức chịu đựng thật cao, tức là nữ tính*). Điều đó có vẻ khá lạ lùng, dầu sao người ta vẫn có thể hình dung người bồ-tát mang tính cách lưỡng tính trên cả hai phương diện tâm linh và tâm lý, điều đó cũng có nghĩa là người bồ-tát kết hợp được nam tính và cả nữ tính ở các cấp bậc cảm nhận khác nhau trong cả hai lãnh vực tâm lý và tâm linh (*trên phương diện tâm lý người bồ-tát là một người nhiều kiên nhẫn, dịu dàng và hòa nhã, trên phương diện tâm linh là một người can trường, có một sức cố gắng phi thường*). Điều này nổi bật trong nghệ thuật ảnh tượng (*iconography / nghệ thuật biểu trưng bằng điêu khắc, tranh vẽ, v.v.*). Quả hết sức khó phân biệt nam tính hay nữ tính trong một số ảnh tượng biểu trưng nhân dạng các vị Phật và các vị Bồ-tát, (*chẳng hạn như Bồ-tát Quán Thế Âm là nam giới nhưng lại thường được biểu trưng bởi một người phụ nữ. Tùy theo các nền nghệ thuật khác nhau một số các pho tượng biểu trưng Đức Phật cho thấy mặc áo rất mỏng ôm sát vào người, nhưng thật khó hình dung được cơ quan nam tính. Xin xem hình bên dưới*).



H.1: Tượng Phật đứng, sa thạch, nghệ thuật Mathura, thế kỷ thứ V triều đại Gupta, chiều cao 142cm, Bảo tàng viện Guimet, Paris.

H.2: Pho tượng Phật trên đây được sao chép và tái tạo, và đã được đặt trong dinh Rashtrapati Bhavan của các vị tổng thống Ấn độ tại thủ đô New Delhi. Nghệ thuật Mathura (tên một thị trấn thuộc phía Tây thung lũng sông Hằng) là một trong số các ngành nghệ thuật tạc tượng sớm nhất biểu trưng hình dạng Đức Phật, ảnh hưởng từ nghệ thuật tạo hình của Hy Lạp.

H.3 và 4: Tượng Phật đứng bằng đồng, nghệ thuật Đồng Dương, Quảng Nam, thế kỷ VIII-IX, chiều cao 119cm, được khám phá năm 1911. Bảo tàng viện Lịch sử, TP Hồ Chí Minh. Rất khó hình dung được cơ quan nam tính trên các ảnh tượng nay (Hình internet và tư liệu riêng do người chuyển ngữ ghép thêm).

Ý niệm, nhưng cũng có thể xem là lý tưởng, về sự lưỡng tính trong lãnh vực tâm linh và tâm lý trên đây có vẻ khá xa lạ đối với thế giới Tây phương hiện đại ngày nay. Thế nhưng ý niệm này cũng đã từng được nêu lên trong các giáo phái xưa, gọi chung là Ngộ giáo (*Gnosticism, là một trào lưu tín ngưỡng gồm nhiều giáo phái khác nhau, xuất hiện vào khoảng các thế kỷ thứ II và III trong đế quốc La-mã, và được xem là dị giáo hay tà giáo, có nghĩa là khác với Ki-tô giáo*). Một trong số các dị giáo (*heretical sects*) này xuất hiện vào thời kỳ Ki-tô giáo mới bắt đầu được hình thành, và trong quyển *Phúc âm theo thánh Tôma* (Thomas), một trước tác mang tính cách khả tri (*gnostic / sự hiểu biết thần bí*) tìm được tại Ai-cập năm 1945, trong đó gồm tất cả 112 (hay 114?) câu thần bí được xem là do chính chúa Giêsu thuyết giảng sau khi sống lại (*phục sinh*). Trong số này có một câu đáng lưu ý hơn cả, đó là câu 23 (hay 22?):

"Chúa Giêsu nói như sau:

Khi nào làm cho hai trở thành Một, thì bạn cũng sẽ làm cho bên trong giống như bên ngoài,

bên ngoài giống như bên trong,

phía trên giống như phía dưới.

Khi nào làm cho nam tính và nữ tính trở thành Duy nhất,

thì sẽ khiến nam tính không phải là người nam và nữ tính sẽ không phải là người nữ,

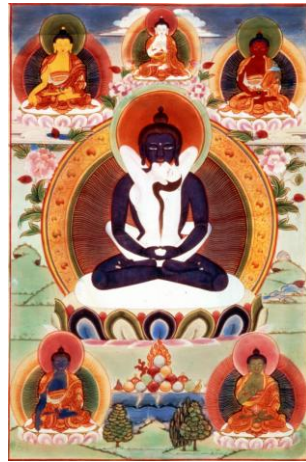
Khi nào bạn có mắt trong mắt của bạn,

có tay trong bàn tay của bạn, có chân trong bàn chân của bạn,

có tượng thánh trong tượng thánh của bạn, thì khi đó bạn sẽ bước vào Vương quốc [của Ta].

Chúng ta có thể nhận thấy ngay ý nghĩa sâu xa và tầm quan trọng của câu giảng trên đây. Đối với Phật giáo, lý tưởng hay khái niệm, kể cả việc tu tập, về sự lưỡng tính tâm linh được đặc biệt nêu lên trong các kinh Tantra (*kinh điển của Kim cương thừa*). Trong các kinh này Phật tính và cả sự Giác ngộ được biểu trưng bởi sự kết hợp hài hòa giữa Trí tuệ và lòng Từ bi. Trong sự kết hợp đó phẩm tính kshanti, tức là thể dạng "nữ tính" trong cuộc sống tâm linh sẽ trở thành Trí tuệ siêu nhiên, trong khi đó nghị lực, tức là phẩm tính virya hay thể dạng "nam tính", sẽ trở thành lòng Từ bi. Cả hai cùng đạt được các cấp bậc cao nhất và tinh tế nhất của sự hoàn hảo (*paramita*). Do vậy, trong Phật giáo Tantra (*Kim cương thừa hay Phật giáo Tây Tạng*) người ta thường thấy nêu lên hình ảnh một vị Phật huyền thoại phối hợp tính dục với một hình ảnh biểu trưng, và hình ảnh này đôi khi được hình dung bằng một thể dạng đối nghịch mang tính cách nữ tính. Tuy là hai cách biểu trưng khác nhau (*nam và nữ tính*), thế nhưng không phải là hai người khác nhau. Chỉ có một con người duy nhất, một con người đã đạt được giác ngộ. Nơi con người đó lý trí và xúc cảm, cũng như Trí tuệ và lòng Từ bi cùng hợp nhất với nhau. Các cách biểu trưng trên đây được gọi là yab-yum (*tiếng Tây Tạng*), yab

có nghĩa là cha, *yum* có nghĩa là mẹ. Trong thế giới Tây phương các hình ảnh này đôi khi được xem là khiếm nhã hay phi báng, thế nhưng tại Tây Tạng hình ảnh này mang tính cách vô cùng thiêng liêng, không dính dáng gì với các chuyện tính dục theo ý nghĩa thông thường, mà trái lại là cách biểu trưng một sự kết hợp ở cấp bậc tối thượng, một sự cân bằng giữa "nữ tính" và "nam tính", giữa Trí tuệ và lòng Từ bi, và đó cũng chính là lý tưởng của sự Giác ngộ.



Sự kết hợp *yab-yum* giữa Trí tuệ và lòng Từ bi
(hình *Encyclopeda Britannica*, do người chuyên ngữ ghép thêm)

Bures-Sur-Yvette, 13.04.21

Chương VI

Trước ngưỡng cửa Giác ngộ

Bài 37 - Trước ngưỡng cửa Giác ngộ

Bài 38 - Dhyana paramita hay sự hoàn hảo của thiền định

Bài 39 - Dhyana thứ hai

Bài 40 - Bốn dhyana phi-hình-tượng

Bài 41 - Các cửa ngõ mở vào sự giải thoát

Bài 42 - Prajna paramita hay sự hiểu biết siêu việt về hiện thực

Bài 43 - Prajna hay năm thể dạng trí tuệ

Bài 37

Trước ngưỡng cửa Giác ngộ

Sau khi nêu lên sự kết hợp giữa các phẩm tính *dana* (lòng hào hiệp) và *silā* (đạo đức) (chương IV), cũng như giữa *kshanti* (sức chịu đựng) và *virya* (nghị lực) (nói đến trong chương V) trong cuộc sống, trong sự nghiệp và cả trong các cảm nhận tâm linh của người Bồ-tát, chúng ta sẽ tiếp tục tìm hiểu thêm một cặp tương phản khác tinh tế hơn nhiều là *dhyana* hay "thiền" (*dhyana* là tiếng Phạn, tiếng Pali là *jhana*, tiếng Hán là "thiền" / 禪, còn gọi là "định", "thiền định", "thiền-na", là các thể dạng lắng sâu của tâm thức, hiện lên với người hành thiền) và *prajna* hay trí tuệ (wisdom). Khi hai phẩm tính này được nâng lên cấp bậc hoàn hảo (paramita) thì chúng sẽ đưa chúng ta trực diện với ngưỡng cửa của Giác ngộ và sự hoàn thành của thể dạng Phật tính (Bodhicitta) (có nghĩa là khi nào các thể dạng lắng sâu của tâm thức - từ thiền - được phát huy đến mức độ cao nhất của chúng (paramita / ba-la-mật) thì người hành thiền sẽ trực nhận được Phật tính và quán thấy sự Giác ngộ).

Ở cấp bậc thật tinh tế đó của sự cảm nhận, tất cả ngôn ngữ mà chúng ta sử dụng, cũng như các thuật ngữ và hình ảnh mà chúng ta tìm cách nắm bắt (*apprehend / lĩnh hội*) sẽ vụt trở nên trong sáng và sâu sắc một cách lạ thường (*sự Giác ngộ*).

Ngôn ngữ của tư duy và ngôn ngữ của hình ảnh

Thông thường chúng ta có hai phương cách chủ yếu để trao đổi với nhau về sự hiểu biết: phương cách thứ nhất là ngôn ngữ của tư duy và các khái niệm, có nghĩa là các sự phân tích mang tính cách lý luận; phương cách thứ hai là ngôn ngữ của hình ảnh tức các khuôn mẫu (archetype), huyền thoại (myth), cũng như các biểu tượng (symbol) (tóm lại: cách thứ nhất là trực tiếp chuyển các "ý nghĩ", sự "hiểu biết" cũng như các sự "nhận định" của mình trở thành âm thanh dưới hình thức ngôn từ hay lời nói để người khác "nghe" và "hiểu" giống như mình; cách thứ hai là mượn các "hình ảnh" mang tính cách "biểu trưng" để người khác "nhìn" vào đó để hiểu những gì mình muốn nói). Đức Phật thuyết giảng bằng cả hai phương cách đó, và theo truyền thống từ xưa thì cả hai phương cách này ngày nay vẫn còn được tiếp tục được sử dụng trong việc giảng dạy (trong lãnh vực Phật giáo), và cả hai cùng giữ một tầm quan trọng ngang nhau. Ngôn ngữ khái niệm đánh thức tri thức tức là trí thông minh mang tính cách lý luận (*rational intelligence / sự hiểu biết trong lãnh vực lý trí và sự hợp lý*), trong khi đó ngôn ngữ hình ảnh, cụ thể, trực tiếp và sinh động hơn, thì lại có xu hướng tạo ra cho chúng ta các xúc động ở các cấp bậc sâu sắc hơn, chạm vào những nơi thật sâu kín bên trong tiềm thức mình (chẳng hạn như phát biểu câu sau đây: "hành động sẽ trở thành một nguyên nhân, và nguyên nhân sẽ đưa đến kết quả", thì đây là hình thức "ngôn từ khái niệm"; khi trông thấy pho tượng của Bồ-tát Quán thế âm thì cảm thấy các xúc cảm từ bi dâng lên trong lòng mình,

và trong trường hợp đó chân dung của vị Bồ-tát sẽ tạo ra các xúc cảm trong lãnh vực "ngôn từ hình ảnh").

Tác động của "ngôn từ hình ảnh" quan trọng không kém so với "ngôn từ tư duy và khái niệm", thế nhưng không mấy khi chúng ta lưu ý. Vậy chúng ta hãy thử nêu lên một vài thí dụ cụ thể, chẳng hạn như trường hợp các xúc cảm luyến ái hiện ra bất ngờ giữa một người nam và một người nữ, người ta thường gọi các xúc cảm đó là "tiếng sét ái tình", vậy điều đó có nghĩa là gì? Trước hết đó là một ngôn ngữ hình ảnh. "Hình ảnh" một gương mặt hay bóng dáng của một cá thể chạm vào một nơi thật sâu kín bên trong tiềm thức - Phật giáo gọi thể dạng vô thức sâu kín đó là *alayavijnana* / *a-lại-da-thức* - của một cá thể khác, tạo ra những xúc cảm mang tính cách bám víu thật mạnh hiện lên trong tâm thức của một trong hai cá thể. Các xúc cảm đó liên hệ mật thiết đến *karma* / nghiệp quả khứ của cá thể ấy, khiến cá thể ấy tiếp tục vướng mắc trong thế giới hiện tượng. Nếu "tiếng sét ái tình" cùng đánh gục cả hai cá thể, thì những gì xảy ra sau đó là kết quả tạo ra "cộng nghiệp" cho cả hai cá thể ấy.

Chúng ta hãy nêu lên một vài thí dụ khác, chẳng hạn khi trông thấy một nắm mô bồ hoang thì hình ảnh ấy sẽ có thể khiến chúng ta cảm thấy rất thương cha mẹ mình đã qua đời; hoặc một người tu tập khi trông thấy làn khói của một nén hương trên bàn thờ Phật, thì cũng có thể khiến mình cảm nhận được một chút hương vị của sự thanh thoát hay một thoáng xúc cảm nhẹ nhàng của sự giải thoát. Trong cuộc sống thường nhật, nghệ thuật quảng cáo tận dụng các "ngôn ngữ hình ảnh", chẳng hạn như các hình ảnh phụ nữ hở hang, hay các thanh niên khỏe mạnh, kể cả các hình ảnh dâm ô kèm chung với các món hàng quảng cáo, cách ghép hình đó là để kích động bản năng truyền giống của người xem để lôi cuốn sự chú ý và đồng hóa bản năng truyền giống của họ với món hàng quảng cáo. Các trường hợp trên đây cho thấy tác động cùng khắp của "ngôn ngữ hình ảnh" trong sự sinh hoạt xã hội ngày nay, vì vậy người tu tập phải thật cảnh giác hầu giúp mình biết chọn những ngôn từ hình ảnh nào tích cực và phù hợp hơn với cuộc sống và con đường mà mình đã chọn)

Trong lãnh vực trí thức và trên phương diện lịch sử, Phật giáo là một tín ngưỡng vô cùng minh bạch, lương thiện, phản ánh một nền tư tưởng thật vững chắc (*lusty, forceful / mãnh liệt, cường mạnh*) Thế nhưng trên thực tế, vấn đề là hầu hết chúng ta thì lại không tìm cách phân tích kỹ lưỡng thực trạng [của Phật giáo] và những lời chỉ dẫn được nêu lên [trong giáo lý đó] hầu mang lại cho mình một sự nhận định minh bạch. Chúng ta có xu hướng chạy theo các linh cảm (*presentiment, suspicion / các sự phỏng đoán mơ hồ*), các thông tin vụn vặt, các mẫu hiểu biết [rời rạc], để rồi cứ thế mà bày ra đủ mọi hình thức nhận định thật kỳ quái (câu này không khỏi khiến chúng ta nhìn lại cách tu tập của mình, gồm hầu hết là các phương tiện thiện xảo, đôi khi không liên hệ gì nhiều đến sự minh bạch, lương thiện và cương quyết của giáo lý Phật giáo).

Là người Phật giáo chúng ta nên khuyến khích nhau cùng suy nghĩ một cách minh bạch, không nên chỉ biết tìm dịp để thổi phồng các chi tiết nhỏ nhặt, hoặc bôi mốt những chuyện nghịch lý, mà phải luôn ý thức những gì mình nói ra. Khi sử dụng một thuật ngữ nào thì phải hiểu được ý nghĩa của thuật ngữ ấy thật sự là gì? Nếu đấy là những từ dịch từ tiếng

Pali hay tiếng Phạn, thì mình có nhận định được mức độ chính xác của các từ ấy hay không? Ngay cả đối với các từ trong tiếng mẹ đẻ của mình cũng vậy, chúng ta phải tự hỏi xem có chắc rằng mình đã hiểu được chính xác ý nghĩa của các từ ấy hay không?

Trong các tự điển đầy rẫy những cách giải thích thật bất ngờ cần phải cảnh giác. Chúng ta nào có phải ai cũng là người trí thức đâu, vì thế mỗi khi sử dụng ngôn từ để nói lên một điều gì thì cũng nên giữ sự minh bạch và chính xác (*chẳng hạn không nên sử dụng các thuật ngữ tiếng Hán để thuyết giảng Phật giáo cho những người Việt Nam thuộc các thế hệ ngày nay, bởi vì đôi khi chính mình cũng không thấu triệt được các thuật ngữ đó, hướng hỗ trong xã hội ngày nay không mấy người được thừa hưởng nền giáo dục Hán ngữ như các thế hệ trước đây*), nếu không thì chúng ta chỉ toàn nêu lên các ý niệm mơ hồ và lằng lằng. Nếu thiếu cảnh giác thì quả khó cho chúng ta tránh khỏi hiểm họa rơi vào chủ nghĩa trí thức (intellectualism). Chỉ cần một tư duy thiếu cảnh giác cũng đủ ngăn chặn sự phát triển tâm linh của mình. Thật vậy sự quán thấy xuyên thấu và siêu nhiên (vipassana) hoàn toàn thoát khỏi các tư duy khái niệm; thế nhưng sự quán thấy đó cũng không hiện ra một cách vô cớ, mà phát sinh từ các cách diễn đạt mang tính cách khái niệm về Dharma (Đạo Pháp). Chẳng hạn như suy tư về "khái niệm" vô thường sẽ giúp chúng ta quán nhận được "sự thật" về vô thường (*có nghĩa là sự hiểu biết khái niệm sẽ hiện lên trước nhất giúp chúng ta hiểu được sự đổi thay và biến động của mọi sự vật, sau đó sẽ giúp chúng ta trực nhận được tính cách "vô thường" của cả thế giới hiện tượng. Suy tư về một khái niệm nào đó là một hình thức "lý luận", quán nhận được sự thật là một sự "cảm nhận" tự nhiên, trực tiếp và đột phát*). Sự hiểu biết trí thức hiện lên trước nhất, tương tự như một bàn đạp (springboard) [giúp mình nhảy vọt] (*sự hiểu biết trí thức qua các hình thức lý luận và các khái niệm sẽ giúp chúng ta mở rộng trí thông minh, tạo cho mình một cái đà để quán thấy hiện thực*).

Quá trình suy tư trên đây sẽ đưa đến một khái niệm tinh tế và chính xác, chẳng hạn như khái niệm sunyata (*sự trống không hay "Tánh không"*), đó là một cách truyền đạt thật độc đáo của Đức Phật về sự cảm nhận siêu nhiên (transcendental experience, *có thể hiểu như là một sự quán thấy hay nhận thức siêu việt*) của Ngài (*chẳng hạn như sự cảm nhận về bản chất trống không của mọi hiện tượng là một sự "quán thấy", một sự "trực nhận" vượt lên trên tất cả mọi sự "diễn đạt", "khái niệm", "ngôn từ" và "lý luận"*). Chúng ta thường chỉ nhận thấy sự trống không - sunyata - của các hiện tượng đang chuyển động trong thế giới, thế nhưng lại không hề ý thức được là ngôn từ, ý niệm, tư duy và cả các xúc cảm bên trong tâm thức mình cũng như của kẻ khác, tất cả cũng đều trống không như vậy. Sự trống không đó của thế giới hiện tượng và của sự hiện hữu là một sự cảm nhận siêu việt và phi thường của Đức Phật, và Ngài đã truyền đạt sự cảm nhận đó cho chúng ta). Vì thế phải làm thế nào để tái tạo được cho mình sự cảm nhận siêu nhiên đó, trong khi chính sự cảm nhận ấy cũng chỉ là một hình thức biểu lộ phát sinh từ một công thức mang tính cách khái niệm (*conceptual formulation / có thể hiểu là một sự diễn đạt hay diễn giải dựa vào hay căn cứ vào một khái niệm. Câu trên đây có nghĩa là sunyata / sự trống không là một sự cảm nhận siêu nhiên thế nhưng nó cũng là một sự biểu lộ từ một sự nhận định mang tính cách khái niệm về sự hiện hữu và cả thế giới hiện tượng*), trừ trường hợp đã hoàn toàn nắm vững được thật chính xác bản chất của sự biểu lộ mang tính cách khái niệm đó (*thí dụ nhận thấy sự chuyển động của các hiện tượng là một sự*

"diễn đạt", sự diễn đạt đó sẽ giúp mình "quán thấy" bản chất vô thường của thế giới, sự quán thấy đó là một "khái niệm"; khái niệm đó sẽ giúp chúng ta "cảm nhận" được sự trống không của sự hiện hữu nơi tất cả mọi hiện tượng. Đó là quá trình chuyển sự hiểu biết trí thức xuyên qua khái niệm đưa đến một sự trực nhận siêu nhiên).

Phương pháp giúp đạt được sự quán thấy sâu xa

(Sự quán thấy sâu xa hay xuyên thấu, tiếng Pali là vipassana, là một thể dạng thiền định đưa đến một sự hiểu biết sâu rộng và chính xác dựa vào sự quán xét. Sự quán thấy sâu xa đó là một thể dạng cảm nhận hiển hiện sau khi đã thực hiện được thể dạng thiền định trước đó gọi là samatha, tức là thể dạng bình lặng, thanh thản và thăng bằng của tâm thức, thể dạng tâm thức này cũng thường được gọi là "chánh niệm")

Phương pháp thông thường nhất mang lại sự quán thấy sâu xa là cách suy tư về một công thức (*formulation / một hình thức lập luận hay diễn đạt*) mang tính cách khái niệm, nêu lên sự quán thấy sâu xa (vipassana) của chính Đức Phật, hoặc của một vị đệ tử của Ngài. Nếu suy tư với một tâm thức thật cô đọng (*tập trung, thăng bằng còn gọi là "chánh niệm"*) về một công thức (*formulation / một sự diễn đạt*) nào đó mà chúng ta hiểu được một cách minh bạch, thì tất chúng ta sẽ nhận thấy được nội dung (content) siêu nhiên của nó.

Nếu muốn thực hiện được sự thật của vô thường thì cũng chỉ cần nhìn vào một chiếc lá đang rơi là đủ. Trên thực tế, phải chăng điều đó cũng có thể thực hiện được [dễ dàng]? Thế nhưng phải làm thế nào để chuyển sự cảm nhận đó trở thành một sự thật toàn cầu về bản chất vô thường? Tất nhiên không phải chỉ cần duy nhất trông thấy một chiếc lá rơi là đủ, mà phải trông thấy một chiếc lá khác, và thêm một chiếc lá khác nữa, trước khi có thể nhận thức được tất cả các chiếc lá đều phải rơi. Người ta không thể nào thực hiện được điều đó bằng cách trông thấy một chiếc lá rơi mà tâm thức phải trải qua một quá trình mang tính cách khái niệm.

Chúng ta có thể phát động được một sự quán thấy sâu xa bằng cách nhìn vào ảnh tượng của Đức Phật hoặc một vị Bồ-tát, thế nhưng phải hiểu được ảnh tượng đó đúng với chủ đích của nó, sự quán thấy sâu xa (vipassana) sẽ phát sinh từ cách luyện tập đó. Thế nhưng cũng nên hiểu rằng điều đó không phải là vì hình ảnh mà mình quán thấy tự nó mang tính cách siêu nhiên, mà đúng hơn là vì mình nhìn vào nó vừa là rất thật (real) nhưng cũng vừa là không thật (unreal). Trong khi đang luyện tập, thì hình ảnh sẽ mang một sức sống thật mãnh liệt và sinh động, thế nhưng đồng thời thì chúng ta cũng phải ý thức được là hình ảnh ấy sở dĩ hiện ra với mình với tính cách siêu nhiên là nhờ vào sự lệ thuộc giữa nguyên nhân và điều kiện [mà có], do đó không hoàn toàn là thật (*sự lệ thuộc giữa nguyên nhân và điều kiện là một cách nói khác về nguyên lý tương liên, tương kết và tương tạo giữa mọi hiện tượng - pratityasamutpada / conditioned co-production hay "lý duyên khởi" - và do đó sẽ không hẳn hoàn toàn là thật. Nếu suy nghĩ theo cách đó thì chúng ta sẽ hiểu rằng các khái niệm "thật" và "không thật", cả hai đều không đủ để mô tả "hiện thực", bởi vì "hiện thực" vượt lên trên "thật" và cả "không thật", kể cả sự "hiện hữu" cũng như "phi hiện hữu". Nhìn vào một ảnh tượng đơn thuần và rất thật một cách cụ thể, thế nhưng đồng thời chúng ta cũng cảm nhận*

được sự thiêng liêng hiện lên từ ảnh tượng đó. Tóm lại sự thiêng liêng đó chỉ có thể hiện ra dựa vào một hình ảnh cụ thể và rất thật, qua nguyên lý tương liên và tương kết giữa mọi hiện tượng. Nhà sư Sangharakshita giải thích hiện thực và sự trống không của các hiện tượng thật tài tình, rất trực tiếp và dễ hiểu). Đây là cách mà chúng ta thực hiện được sự thật (quán thấy được bản chất của hiện thực) dựa vào một số các công thức khái niệm, và ở cấp bậc trí thức thì các công thức này thật ra cũng chỉ là các hình ảnh phản chiếu từ hiện thực siêu nhiên mà chính nó muốn nêu lên. Trên đây là quá trình diễn tiến thông thường nhất. Chúng ta không thể trực tiếp chuyển sự nhận thức sang sự quán thấy sâu xa (vipassana) mà phải luôn trải qua một giai đoạn trung gian mang tính cách công thức (một chiếc lá rơi, nhiều chiếc lá rơi, đưa đến sự quán thấy bản chất vô thường của thế giới. Sự quán thấy các ảnh tượng thiêng liêng hàm chứa một sự sinh động rất thật, thế nhưng các ảnh tượng đó cũng phải do điều kiện mà có, sự quán thấy đó sẽ đưa đến sự "thực hiện" về sự thật của hiện thực. Trong phân đoạn trên đây dường như nhà sư Sangharakshita đã dựa phần nào vào nền tảng của phép thiền định quán tưởng của Tây Tạng. Nếu nhìn lại quan điểm của Thiền học cho rằng sự giác ngộ mang tính cách "đột khởi" thì cũng phải hiểu rằng sự "đột khởi" đó cũng phải trải qua một quá trình quán thấy trước đó. "Ngộ / satori không thể phát sinh một cách vô cớ).

Thiền định làm sáng tỏ tâm thức

Thiền định tự nó là một quá trình tạo ra sự minh mẫn cho tâm thức. Thật thế người ta không thể nào tách rời thiền định và sự suy nghĩ minh bạch. Trong tất cả các trào lưu Phật giáo đều thấy nêu lên nhiều người bình dị, dù không có một năng khiếu trí thức hay văn hóa nào cả, thế nhưng họ vẫn có thể đạt được sự quán thấy sâu xa (vipassana). Trong hầu hết các trường hợp đó, sở dĩ họ thực hiện được sự quán thấy ấy là nhờ vào phép thiền định giúp họ loại bỏ ra khỏi con người của họ tất cả mọi thiền kiến (bias) do tâm thức tạo dựng, cùng tất cả mọi xu hướng (tendency), mọi định kiến (preconception), kể cả các thành kiến (prejudice) và các sự gò bó (conditioning) trong lãnh vực tâm lý và cả văn hóa.

Phép thiền định không những gồm chung *samatha-bhavana* tức là thể dạng tĩnh lặng (*samatha là sự thanh thản và bình lặng của tâm thức; bhavana có nghĩa là phát huy, triển khai hay mở rộng*) mà còn gồm cả *vipassana-bhavana* (*vipassana là sự quán thấy sâu xa hay xuyên thấu*). Nhờ vào *samatha-bhavana* có nghĩa là qua các sự cảm nhận về các thể dạng *dhyana (jhana, "định", "thiền", "thiền-na")* chúng ta sẽ tinh khiết hóa được trí thông minh của mình, giúp nó nhận thức được các sự nhận định (*formulation / các hình thức lập luận thuộc lãnh vực trí thức*) mang tính cách khái niệm gợi lên bởi các sự hiểu biết có sẵn do các sự nhận định thiết lập từ các truyền thống lâu đời, hoặc cũng có thể là do nó tự tạo ra các công thức khái niệm ấy cho chính nó, với mục đích làm bàn đạp đưa đến sự quán thấy sâu xa (*phép thiền định gồm có hai cấp bậc hay hai giai đoạn là: samatha là sự tập trung sự chú tâm và vipassana là cách mở rộng sự quán thấy sâu xa. Trên phương diện thực hành thì cấp bậc thứ nhất tức là sự tập trung tâm thần, sẽ tinh khiết hóa trí thông minh của mình, có nghĩa là không còn suy nghĩ lang bang và bấn loạn nữa; cấp bậc thứ hai là trí thông minh sau khi đã được tinh khiết hóa sẽ căn cứ vào các sự hiểu biết mang tính cách khái niệm có sẵn từ trước,*

hoặc tự nó tạo ra cho nó, để làm đà giúp nó nhảy vọt, hầu đạt được một sự hiểu biết sâu xa và cao hơn chính nó là vipassana).

Phép thiền định mà tôi muốn nêu lên là một sự phối hợp giữa *samatha* và *vipassana*, và đó cũng là sự hợp nhất giữa các xúc cảm đã được tinh khiết hóa (*không còn bị bắn loạn bởi các thứ xúc cảm hận thù, lo sợ, thèm khát, v.v.*) và trí thông minh đã được trong sáng hóa (*không còn hoang mang, u mê, lầm lẫn, v.v.*). Phật giáo gọi thể dạng này là *cinta-mayi-prajna* (*cinta có nghĩa là sự suy nghĩ, mayi là phát sinh, prajna là trí tuệ*) có nghĩa là "trí tuệ phát sinh từ sự suy nghĩ", nhờ vào sự phối hợp giữa sự tích cực của các xúc cảm tạo ra bởi thể dạng *dhyana* (*sự tập trung tâm thức*) và bốn *brahma-vihara* (*bốn thể dạng vô biên của tâm thức, kinh sách Hán ngữ gọi là "tứ vô lượng tâm": 1-tình thương yêu / maitri, 2- lòng từ bi / karuna, 3- niềm hân hoan / mudita, 4- sự thanh thản / upeksa, còn gọi là "xả"*). Sự phối hợp đó sau khi được phát huy và nâng lên cấp bậc cao nhất, sẽ làm hiển hiện sự quán thấy sâu xa (*sự quán thấy xuyên thấu và sâu xa / insight / vue pénétrante / vipassana / sự giác ngộ*). Vì thế sự quán thấy sâu xa vừa là một sự cảm nhận mang tính các xúc cảm (emotional experience) nhưng cũng vừa là một sự cảm nhận trong lãnh vực trí thức (intellectual experience). Người ta có thể bảo rằng Phật giáo đồng nghĩa với hai thứ ấy, tức là sự tích cực của xúc cảm và sự trong sáng của trí thông minh. Hai thứ ấy ở cấp bậc cao nhất của chúng sẽ trở thành lòng từ bi (*xúc cảm*) và trí tuệ (*trí thông minh, khả năng nhận thức*), và ở vào cấp bậc đó cả hai, dù khác nhau, nhưng không thể tách rời nhau (*lòng từ bi không thể nào hiển lộ được nếu không có trí tuệ giúp quán thấy sự khổ đau mênh mông và cùng khắp của chúng sinh, trí tuệ không thể nào phát sinh được nếu không có sức mạnh vô biên của lòng từ bi thúc đẩy. Trí tuệ và lòng từ bi là một cặp bài trùng*).

Sự trong sáng thuộc lãnh vực trí thức

Chúng ta không thể nào tạo được cho mình sự trong sáng trí thức bằng cách ra sức học hỏi, bằng cách đọc sách thật nhiều, hoặc tìm cách biến mình thành một nhà trí thức. Thật vậy, say mê lý thuyết là một điều bất lợi, đó là cách tạo ra các ý nghĩ mơ hồ (*nebulous / hoang tưởng, u mê, lơ mơ. Hãy nêu lên một thí dụ cụ thể, chẳng hạn như trên phương diện chính trị sự bám víu vào một chủ nghĩa hay một chính thể sẽ đưa dân đến chỗ hoang mang, chẳng biết mình muốn gì, ngoài sự bám víu vào chủ nghĩa mà mình chủ xướng cùng các phương tiện tuyên truyền để bào chữa cho sự bám víu đó, kết quả tạo ra là một tình trạng độc đoán đơn thuần và vô nghĩa*). Càng tìm hiểu triết học và lý thuyết Phật giáo, càng cố gắng gom góp tối đa sự hiểu biết về Phật giáo, càng nhanh càng tốt, thì chỉ là cách càng tạo ra cho mình tình trạng bối thực trí thức nặng nề hơn mà thôi. Nhiều cách diễn giải tân tiến ngày nay về Phật giáo với quá nhiều khái niệm, tư duy và triết học, khiến nhiều người có cảm giác Phật giáo là một cái gì đó nhất thiết thuộc vào lãnh vực trí thức, kể cả có thể xem như một thứ trí thức gây áp lực (*oppressive / accablant*). Điều đó chẳng khác gì như tình trạng nếu muốn hiểu được Phật giáo thì phải theo học thật chuyên cần các khóa giảng dạy về lô-gic học, siêu hình học và luận thuyết học (*epistemology*). Thế nhưng tại Ấn độ vào các thời kỳ xa xưa, khi việc giảng dạy tâm linh vẫn còn hoàn toàn bằng cách truyền khẩu, thì mọi người chỉ cần tiếp nhận đúng những gì cần thiết cho trường hợp của mình vào một thời điểm nhất định nào đó. Trong bối

cảnh này, thật hiển nhiên bạn sẽ chẳng có một quyển sách nào mô tả các giai đoạn thăng tiến trên đường Giác ngộ để đọc và tìm hiểu. Trong tình trạng đó có thể bạn cũng sẽ chẳng có một ý niệm gì về sự Giác ngộ cả. Bạn tìm đến một vị thầy, sau vài câu trao đổi, hoặc chỉ cần nhìn bạn từ đầu đến chân, thì vị thầy có thể sẽ nói với bạn như sau: "Hãy cứ về luyện tập đúng như thế này". Bạn quay về nhà và luyện tập đúng như vậy, sau đó - có thể là nhiều năm - sau khi bạn đã thành thục về phép luyện tập ấy thì vị thầy sẽ giảng tiếp cho bạn một số những lời giáo huấn khác để bạn tiếp tục việc luyện tập của mình. Không có một ai nêu lên với bạn một sự nhận định nào về lý thuyết cả (*tóm lại sự hiểu biết và sự luyện tập phải đi đôi với nhau, bổ khuyết cho nhau. Một người trí thức ba hoa và một người chuyên cần luyện tập, nhưng chỉ biết dựa vào các sự hiểu biết mơ hồ, cả hai sẽ không thể đi xa được*).

Trái lại trong bối cảnh ngày nay, lúc nào người ta cũng tìm cách nêu lên với các bạn các sự nhận định về lý thuyết. Vậy chúng ta phải có thái độ như thế nào trước vô số các lý thuyết Phật giáo đang bủa vây mình? Giải pháp có thể là "càng thêm và càng bớt", nói một cách khác là chỉ nên tập trung vào thật ít kinh sách và các lời giảng huấn, kể cả việc tìm hiểu Dharma, trái lại phải phát huy thật nhiều và sâu xa hơn các cảm nhận của mình trong những lúc luyện tập, qua các sự suy tư và thắc mắc của riêng mình. Trên thực tế các sự suy tư và thắc mắc đó phải đích thật (*cụ thể và hữu ích*). Các sự suy tư và các thắc mắc nêu lên phải là của mình (*liên hệ đến bối cảnh và trình độ tu tập của mình*), không phải chỉ đơn giản là một cách dàn xếp lại các khái niệm (*rearrangement of concepts / tìm cách bào chữa cung cách tu tập của mình*). Một thắc mắc đúng thật chỉ có thể hiện lên từ sự cảm nhận của chính mình và từ những sự xung đột bên trong chính mình.

"Sách vở và chữ nghĩa nếu không mang ra thực hành thì hãy vứt bỏ đi!"

Câu phát biểu trên đây là của vị đại sư Padmasambhava (*717-762, sinh trưởng trong thung lũng Swat thuộc xứ Pakistan ngày nay, là một vị đại sư đầu tiên đã mang Phật giáo vào Tây Tạng*)

Nền văn hóa Tây phương dù là thế nào thì cũng cứ mặc (*bài giảng này là dành cho người Tây phương với chủ ý nhắc nhở họ không nên quá quan tâm đến các ảnh hưởng từ nền văn hóa mang tích cách phân tích và mổ xẻ của họ*), ước mong của chúng ta ít nhất là tạo được cho mình một tầm nhìn bao quát về tất cả mọi lãnh vực. Thế nhưng sau đó thì phải trở về với thực trạng của mình (*với con người của chính mình*) để luyện tập và học hỏi thích nghi hơn với quan điểm đó (*conception / quan niệm, sự nhận định, có nghĩa là tình trạng và sự thăng tiến của mình trên con đường mà mình đã chọn*).

Ngôn ngữ của các huyền thoại và biểu tượng

Đức Phật giảng dạy bằng cách mượn ngôn ngữ thật trong sáng của sự phân tích khái niệm, thế nhưng đôi khi Ngài cũng sử dụng một thứ ngôn ngữ khác để truyền đạt Dharma, chẳng hạn như học phái Zen nêu lên trường hợp Đức Phật đứng giữa một đại hội đông đủ các tỳ-kheo, thế nhưng Ngài không thốt lên một lời nào cả mà chỉ đưa lên một cánh hoa vàng.

Trong số tất cả các tỳ-kheo hiện diện, duy nhất chỉ có Mahakasyapa (Ma-ha Ca-diếp) là hiểu được những gì mà Đức Phật muốn truyền đạt, và đã đáp lại bằng một nụ cười. Người ta cho rằng Phật giáo Zen được hình thành từ đó và được truyền sang các vùng Viễn đông, và nhờ đó hàng trăm vị thầy đã đạt được giác ngộ. Trào lưu này không phát sinh từ một hệ thống triết học hay những bài thuyết giảng đông dài nào cả mà là từ một hành động đơn giản: đưa cao một cánh hoa vàng. Thế nhưng bên trong cánh hoa đó người ta có thể nhận thấy trí tuệ của toàn thể chư Phật. Mahakasyapa hiểu được điều đó và vì thế đã mỉm cười. Mahakasyapa có thể nghĩ rằng Đức Phật trong suốt cuộc sống của mình, chưa từng làm được một điều gì khác tuyệt vời hơn là cử chỉ đưa lên một cánh hoa vàng, và cánh hoa đó vẫn còn tiếp tục truyền lại vẻ đẹp của nó cho đến ngày nay (*hình ảnh biểu trưng cho một huyền thoại hay một biểu tượng cũng là một thứ ngôn ngữ tương tự như chữ nghĩa trong kinh sách*).

Tầm quan trọng (*dimension / kích thước, tác động*) của phương cách truyền đạt đó có thể là khá xa lạ, thế nhưng đã khiến chúng ta không khỏi đắm mình trong các truyền thuyết, huyền thoại và biểu tượng, giúp chúng ta tập tành và học hỏi về thứ ngôn ngữ đó, và biết đâu cũng có thể nói được cả ngôn ngữ đó. Cả hai phương cách truyền đạt trên đây (*ngôn ngữ âm thanh và ngôn ngữ hình ảnh*) đều vô cùng quan trọng, mang lại cho chúng ta sự hiểu biết và tạo ra cho chúng ta các cảm nhận về hai thể dạng hoàn hảo (paramita) thứ năm và thứ sáu là dhyana ("*thiền-na*", "*định*", "*chánh niệm*", *tức là samatha, hay thể dạng cô đọng, thăng bằng và bình lặng của tâm thức*) và prajna (*tức là trí tuệ hay sự hiểu biết sâu xa và siêu việt*).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Bài giảng của nhà sư Sangharakshita đưa chúng ta từ sự hiểu biết trí thức dựa vào ngôn từ mang tính cách khái niệm và công thức cùng với sự hiểu biết dựa vào sự cảm nhận phát sinh từ hình ảnh, đưa đến đến một sự quán thấy vững chắc, tinh khiết, sâu xa và mở rộng về thế giới. Sự quán thấy đó sẽ giúp chúng ta "thực hiện được sự thật của hiện thực", đưa chúng ta trực diện với "ngưỡng cửa" của sự Giác ngộ.

Bures-Sur-Yvette, 16.04.21

Bài 38

Dhyana paramita hay sự hoàn hảo của thiền định

Người ta thường dịch chữ dhyana [sang các tiếng Tây phương] là meditation (*dhyana là tiếng Phạn, tiếng Pali, là jhana tiếng Việt là "thiền" hay thiền-na, tiếng Hán là Chan, tiếng Nhật là Zen, v.v. là các thể dạng lắng sâu của tri thức*), cách dịch này khá phù hợp với mục đích của nó là một sự luyện tập, thể nhưng đối với từ này cũng như rất nhiều các từ khác [trong giáo lý Phật giáo] thì không thể tìm được các từ tương đương trong các ngôn ngữ Tây phương. Trên căn bản, dhyana gồm có hai thứ (*hai khía cạnh*): trước hết dhyana là các thể dạng tri thức vượt xa hơn và cao hơn các thể dạng tri thức bình thường, sau đó cũng có thể hiểu dhyana là một phương pháp luyện tập thiền định nhằm mang lại sự cảm nhận về các thể dạng tri thức ở các cấp bậc cao siêu (*các thể dạng lắng sâu của tri thức*). Tôi sẽ tập trung việc giải thích ba trong số các cấp bậc này: trước hết là bốn dhyana thuộc thế giới hình-tượng, tiếp theo là bốn dhyana trong thế giới vô hình-tượng, và sau cùng là ba cửa ngõ của sự giải thoát. Gộp chung cả ba thứ ấy với nhau sẽ giúp chúng ta có một ý niệm nào đó về ý nghĩa của dhyana là gì, dầu sao thì cũng nên hiểu rằng dù có giải thích như thế nào đi nữa thì cũng không thể nào có thể thay cho sự cảm nhận của cá nhân mình được (*nói chung các thể dạng lắng sâu trong thiền định rất tinh tế và sâu kín, rất khó mô tả cho người khác hiểu*).

Bốn dhyana thuộc thế giới hình-tượng

Bốn dhyana đầu tiên thuộc vào thế giới hình-tượng, còn gọi là bốn rupa dhyana (*rupa là tiếng Phạn và tiếng Pali, có nghĩa là "hình-tượng" hay "hình thể" / form, figure, image, tức là thuộc lãnh vực vật chất hay vật lý*). Đôi khi cũng thấy kinh sách nêu lên đến năm thể loại, do vậy chúng ta không nên quá câu nệ về các cách phân loại. Khi thấy nêu lên bốn dhyana (*tứ thiền*) thì đây chỉ là một phương pháp mang tính cách thực dụng, nhằm mục đích phân định các cấp bậc thăng tiến tuần tự trên phương diện tâm linh, bởi vì trên thực tế quá trình này là một sự diễn tiến liên tục, một sự phát huy tuần tự.

Theo truyền thống từ xưa thì có hai phương cách nhận định về bốn thể dạng dhyana thuộc thế giới hình-tượng (*tứ thiền thuộc lãnh vực cảm nhận cụ thể*). Phương cách thứ nhất dựa vào sự phân tích tâm lý, có nghĩa là tìm hiểu xem các yếu tố tâm lý nào hiện ra trong mỗi thể dạng tri thức thật cao độ đó. Phương cách thứ hai dựa vào các yếu tố hình ảnh.

Dhyana thứ nhất

Trên phương diện phân tích tâm lý thì đặc tính của dhyana thứ nhất (*đệ nhất thiền*) là sự vắng mặt của tất cả mọi hình thức xúc cảm tiêu cực, nói một cách chính xác hơn là năm thứ chướng ngại (*kinh sách Hán ngữ gọi là "ngũ triền cái"*) là: 1- thèm muốn (desir) hay thèm

khát (thirst), 2- ác tâm hay ác ý; 3- lười biếng hay dờ dẫm; 4- xao động hay lo âu; 5- nghi ngờ hay hoang mang. Khi các xúc cảm tiêu cực này chưa dừng lại (*chưa loại bỏ được*), ít nhất là được một lúc nào đó, thì không thể nào có thể đạt được các thể dạng tri thức ở các cấp bậc cao hơn.

Sự dừng lại của các xúc cảm đó (*năm thứ chương ngại hay "triền cái" đó*) thông thường chỉ là tạm thời (*bởi vì các các sự xao lãng có thể hiện lên trở lại bất cứ lúc nào khiến người hành thiền đánh mất các thể dạng thiền-na / dhyana / jhana mà mình vừa thực hiện được*). Nhiều người khó tránh khỏi ngạc nhiên trước sự chuyển đổi quá nhanh từ một sự cảm nhận về một thể dạng dhyana nào đó sang một sự cảm nhận mang tính cách hoàn toàn khác hẳn (*đang cảm nhận được một thể dạng tâm thức sâu xa thì một xúc cảm bất loạn cũng có thể bất chợt hiện ra. Nói chung các xúc cảm của chúng ta thường ở trong tình trạng chuyển động thường xuyên, khiến khó giữ được thăng bằng một thể dạng thiền-na mà mình vừa thực hiện được*). Vài phút sau khi hành thiền thật sâu, người ta cũng có thể cảm thấy bức rức, xao động, lo âu, đầy các thứ thèm muốn hoặc các xúc cảm khác. Vì vậy cần phải tạo được sự thăng bằng cho các cảm nhận tri thức thật cao của mình bằng cách giữ gìn đạo đức thật kỷ cương, tạo ra một tầm nhìn mở rộng và một sự nhận định với ít nhiều cương quyết trong cuộc sống tâm linh, hầu giúp cho sự cảm nhận dhyana có thể tạo được cho nó một vị trí (*một thành phần*) trong cuộc sống của mình. Dầu sao người ta cũng có thể cảm nhận được dhyana nhờ vào một sự gượng ép (*cố gắng*), thế nhưng không thể nào duy trì được thể dạng đó bền vững được, bởi vì nó không được chống đỡ bởi toàn thể con người của mình. Đôi khi một người nào đó tỏ ra không hề đạt được một bước tiến nào trên phương diện tâm linh, thế nhưng lại có thể hành thiền rất "tốt", trái lại nhiều người khác cho thấy một sự thăng tiến đáng kể (*một người tu hành rất gương mẫu chẳng hạn*), thế nhưng lại không thực hiện được các thể dạng thiền định sâu xa. Thật hết sức khó nhận biết chính xác sự thăng tiến tâm linh của người khác, vì thế không nên đánh giá họ một cách hấp tấp. Điều quan trọng hơn cả là sự mạch lạc (*coherence / sự đều đặn*) [trong cuộc sống tâm linh], nhưng không hề là những sự thành công ngoạn mục thỉnh thoảng mới xảy ra (*có những người bên ngoài rất bình lặng và thanh thản, thế nhưng đấy có thể chỉ là những sự gượng ép và cố gắng, không thật sự là những gì phản ánh từ các thể dạng lắng sâu của tri thức bên trong chính họ*).

Dầu sao thì tính cách mạch lạc cũng không thể là yếu tố duy nhất mang lại các thể dạng thiền định thật sâu xa. Tất nhiên là phải tránh các chương ngại (*ngũ triền cái*) ngăn chặn việc hành thiền và các sự xao lãng bên ngoài (*theo dõi hơi thở sẽ hướng sự chú tâm vào bên trong chính mình*), do đó phải tìm một nơi thích nghi và những lúc thuận lợi [trong ngày] để luyện tập, hầu giữ được sự đều đặn, giúp cho sự tập trung tâm thức được dễ dàng. Thế nhưng vấn đề chủ yếu vẫn là sự quyết tâm đạt được tiến bộ trong việc luyện tập của mình. Tuy nhiên cũng có những lúc khó tránh khỏi thật nhiều thói chích (*resistance / sức đề kháng*) hiện lên từ những nơi sâu kín bên trong chính mình, thuộc thành phần của con người mình không muốn mình thay đổi hay biểu lộ một thứ gì khác cả (*một sự lười biếng tự nhiên, một sức đề kháng mang tính cách bản năng, nhằm bảo vệ sự sống của mình, không muốn con người của mình thay đổi khác hơn. Cảm tính đó thường hiện ra như là một sự đề kháng kín đáo, tạo ra mọi sự khó khăn trong cuộc sống tập thể, từ trong gia đình đến bên ngoài xã hội. Thiền định trái lại*

là một cách biến cải con người của mình, và do đó có thể gặp phải sức đề kháng mang tính cách bản năng đó của mình). Chúng ta viện hết có này đến có khác để ngưng luyện tập và xem sự thoái thác đó là chính đáng. Chỉ có sự quyết tâm đích thật vượt lên trên sức đề kháng đó mới có thể giúp chúng ta đi xa được.

Thực hiện được sự quyết tâm đó thì việc thiền định cũng sẽ trở thành một sự sinh hoạt tương tự như bất cứ một sự sinh hoạt nào khác trong cuộc sống: có nghĩa là nếu muốn mang lại kết quả thì phải ra sức. Nhiều người rất muốn kiếm được thật nhiều tiền, thế nhưng trên thực tế thì lại không chịu cố gắng, nhất định không làm gì cả. Trong khi đó những người tạo được nhiều của cải là những người không màng đến các chuyện khác, ngày đêm cố sức làm giàu. Chuyện đó cũng tương tự như những người mong muốn trở thành một văn hào lừng danh hay một nhạc sĩ nổi tiếng, dồn tất cả sinh lực của mình vào đó để khám phá xem các tài năng ấy có thật sự hàm chứa bên trong con người của mình hay không?

Đối với phép luyện tập thiền định cũng vậy (*cũng phải cố gắng*), thế nhưng sự khác biệt duy nhất trong việc luyện tập này là sự thành công sẽ là một điều chắc chắn. Người ta có thể để ra mười năm để mong sáng tác một bài thơ tuyệt vời, thế nhưng bài thơ [khi làm xong] lại rất tệ. Trái lại nếu bạn để ra mười năm luyện tập thiền định và đạt được các thể dạng dhyana, thì không thể nào bảo rằng các thể dạng đó không tuyệt vời. [Đối với việc luyện tập thiền định] không thể nào thất bại được. Tại Ấn độ người ta thường nói rằng nếu dồn nghị lực vào việc luyện tập tâm linh thì cũng chẳng khác gì như dồn nghị lực trong các lãnh vực vật chất, sự thành công là một chuyện tất nhiên, có rất nhiều luận cứ chứng minh cho điều đó. Nếu đặc biệt quan tâm đến một công việc nào đó thì chúng ta tất sẽ tìm được nghị lực để thực hiện công việc ấy. Nếu không thật sự mong muốn thì chẳng phải nhọc công để mà làm gì.

Vậy thì phải làm thế nào để có thể biến một sự nhận định trí thức về sự lợi ích của một điều gì đó, trở thành một sự mong ước thật nhiệt tình nhằm giúp mình thực hiện được điều đó một cách cụ thể (*hiểu được thiền định là một sự lợi ích, thế nhưng phải mong ước thực hiện được phép luyện tập đó hầu mang lại sự lợi ích đó một cách cụ thể cho bản thân mình*). Phương cách duy nhất là phải thiết lập một sự nối kết trên phương diện xúc cảm, có nghĩa là phải khơi động được sự mong muốn đó. Giải pháp duy nhất là trước hết phải tìm hiểu xem những gì mà mình thật sự mong muốn, sau đó là tìm cách thiết lập một đầu cầu nối liền sự mong muốn đó của mình với mục đích mà ngay đang trong lúc này mình cũng chỉ nhận biết được nó trên phương diện trí thức mà thôi.

Hãy nêu lên một thí dụ cụ thể, chẳng hạn chúng ta say mê nghệ thuật điêu khắc, thế nhưng đồng thời mình vẫn nghĩ rằng Phật giáo là một cái gì đó rất tốt (*hữu ích*), vậy phải làm thế nào để hòa hợp giữa lý trí (*lợi ích của Phật giáo*) và con tim (*say mê điêu khắc*) của mình? Giải pháp có thể là mình vẫn tiếp tục hằng say học hỏi về điêu khắc, thế nhưng nên hướng sự say mê đó vào lãnh vực ảnh tượng Phật giáo. Bởi vì nếu phải học một cái gì đó mà mình không thích, thì sớm muộn sẽ có một tác động thật mạnh - phát xuất từ một phần trong các xu hướng của mình mà mình không quan tâm đến nó - sẽ khiến mình dần dần không còn muốn quan tâm đến nó nữa (*chẳng hạn sự mong mỏi được học hỏi và luyện tập thiền định là một sự*

thức dục hay xu hướng nơi con người của mình, thế nhưng mình thì lại say mê những thứ khác, điều đó sẽ khiến sự thúc dục biến cải con người của mình bằng thiên định sẽ bị lu mờ và che khuất, khiến mình dần dần không còn nghĩ đến nó nữa, và nó sẽ trở thành một cái gì đó mà mình không còn ham thích nữa).

Nhà sư Sangharakshita nêu lên trên đây một thí dụ cụ thể về cách hòa hợp giữa sự say mê nghệ thuật và sự tu tập. Vậy chúng ta hãy nêu lên thêm một thí dụ khác, đơn giản và bình dị hơn. Chẳng hạn một phụ nữ say mê nấu ăn và làm bánh. Gia đình, chồng con, bạn bè, nói chung là tất cả những người gần gũi với mình đều từng được thưởng thức và thán phục tài năng và sự say mê ấy của mình. Thế nhưng một hôm nào đó hãy cứ thử đặt hết tâm hồn và tài khéo léo của mình để làm một ổ bánh thật ngon và thật đẹp, sau đó bất ngờ đem biếu một cụ già cô đơn hay một gia đình nghèo khó trong xóm, hoặc chờ đúng lúc mang tặng một người ăn xin thường đi ngang nhà. Họ có thể là những người chưa hề được thưởng thức một ổ bánh vừa ngon lại vừa đẹp như vậy. Cử chỉ đó sẽ mang lại một sự xúc động cho người nhận và cả một niềm vui sướng cho người biếu. Đó là cách mang lòng từ bi trong con tim mình kết hợp với tài làm bánh khéo léo của mình, nói lên một sự liên kết hài hòa giữa một sự say mê bình dị và sự tu tập vô cùng cao quý của mình)

Do đó chúng ta cũng nên tự hỏi: "Vậy tôi phải làm gì đây? Tôi có thật sự muốn thiên định hay không? Tôi có thật sự mong muốn học hỏi Dharma hay không? Nếu không thì tôi sẽ thật sự mong muốn làm những chuyện gì khác? Nếu tôi hoàn toàn được tự do lựa chọn thì tôi sẽ làm gì?" Câu trả lời tức khắc sẽ hiện lên trong tâm trí mình (*nếu mình đã có sẵn từ trước một sự mong muốn, một quyết tâm, một sự say mê, thì câu trả lời sẽ không cần phải suy nghĩ gì cả*), thế nhưng mình cũng có thể rơi vào tình trạng bối rối (*chưa bao giờ nghĩ đến là mình phải vạch ra một hướng đi cho cuộc đời mình*). [Trước sự hoang mang đó] đôi khi chúng ta cũng nên dừng lại, không làm bất cứ gì cả, cứ để cho những sự ước muốn đích thật của mình - dù tinh khiết hay kém lành mạnh cũng vậy - tự do hiện lên rõ rệt hơn với mình. Nhiều lúc vì sự bận rộn và thường xuyên bị lôi cuốn bởi cơn lốc của cuộc sống, khiến mình không còn nghĩ đến những gì mà mình thật sự mong muốn thực hiện.

Nêu lên một thắc mắc không có nghĩa là sự thắc mắc đó phải là một thứ gì mờ ám mà mình không thể gọi đích danh được. Người ta thường có xu hướng nghĩ rằng nếu cứ để cho những sự mong muốn (*desir / tham vọng, thèm khát*) của mình tự do hiện lên, thì nhất định nó sẽ phơi bày những điều thật kinh tởm [bên trong con người mình]. Điều đó biết đâu đôi khi cũng có thể đúng, khiến mình không khỏi cảm thấy bị tổn thương trước sự kinh tởm đó của mình. Thế nhưng tại sao mình lại cứ phải suy nghĩ theo cung cách đó? Rất có thể đây cũng chỉ đơn giản là một sự mong muốn vô tội vạ, không làm thiệt hại đến ai cả, mà mình không thực hiện được thế thôi. Những điều mong muốn đó dù thiếu lành mạnh đi nữa, thì mình cũng vẫn có thể bắc một đầu cầu để nối nó với một cái gì khác lành mạnh, thuận lợi và phù hợp hơn với Dharma. Chẳng hạn như trường hợp nhận thấy mình không thích những người nào đó và cảm thấy hoàn toàn bất bình với họ. Điều này quả đúng là không được lành mạnh gì cho lắm, thế nhưng mình vẫn có thể thay vào đó bằng các ý nghĩ khác. Chẳng hạn chúng ta nghĩ đến cách làm thế nào để các cảm nghĩ sai lầm đó phải tan biến hết, chẳng hạn như tìm kiếm các

miccha-dhitthi (*miccha-dhitti là tiếng Pali, miccha có nghĩa là sai lầm hay làm lẫn; ditthi có nghĩa là sự tin tưởng hay quan điểm*) ẩn nấp bên trong tâm thức mình hầu trực tiếp hướng thẳng sự giận dữ và hận thù của mình vào chúng để tiêu diệt chúng (*thay vì hướng vào những người mà mình có ác cảm*). Thật ra có rất ít những sự thèm muốn quá sức tiêu cực không thể cứu chữa hay thay đổi hoàn toàn được, cũng không thể nối kết với một thể dạng khác [một xúc cảm khác tích cực hơn] trong cuộc sống tâm linh của mình.

Khi nào ý thức được - tất nhiên cũng phải tìm cách để ý thức bằng được - là mình thật sự mong muốn học hỏi về thiền định, thì khi đó những gì phải làm sẽ trở nên sáng tỏ hơn, trước hết là phải cố gắng khắc phục, ít nhất là tạm thời, các xúc cảm tiêu cực và thô thiển nhất của mình, và sau đó thì truyền thống và các kinh nghiệm tu tập từ lâu đời sẽ truyền lại cho chúng ta vô số các phương pháp để thực hiện sự mong muốn đó của mình..

Khía cạnh tích cực rõ nét hơn cả của dhyana thứ nhất (*đệ nhất thiền*) là sự tập trung tâm thức và hợp nhất tất cả các năng lực "tâm thần và vật lý" (psycho-physical energy). Trong phần tìm hiểu về phẩm tính virya trước đây (*virya có nghĩa là nghị lực hay năng lực - có thể xem lại chương V*) chúng ta thấy rằng năng lực của mình thường bị phân tán (*tức là tình trạng hướng sự chú tâm của mình vào các đối tượng bên ngoài, đuổi bắt hết chuyện này đến chuyện khác, đây là cách khiến năng lực của mình bị thất thoát và phân tán khắp nơi*). Thiền định trái lại giúp cô đọng và hợp nhất [các năng lực bị phân tán đó]. Sự cảm nhận về thể dạng hợp nhất, cô đọng của tất cả các luồng năng lực ở mọi cấp bậc khiến chúng cùng nhau luân lưu thật tự nhiên, không bị bế tắc và càng lúc càng gia tăng, là một sự cảm nhận thật sâu xa và dễ chịu (*pleasant / agreeable / êm ái, thú vị*), có thể xem như là cả một sự thích thú (voluptuous). Sự thích thú tạo ra bởi thể dạng dhyana thứ nhất đó sẽ hiện lên qua hai khía cạnh vừa vật lý (*tức là trên thân thể*) và cả tâm thần. Khía cạnh vật lý thường được mô tả như là một sự vui sướng (*delight / ravissement / thích thú, hân hoan*), sự vui sướng đó hiện lên bằng nhiều cách, chẳng hạn như khiến lông tóc dựng đứng (*luồng cảm nhận sự vui thích làm rợn cả thân thể*) hoặc khiến người hành thiền chảy nước mắt (*một sự hân hoan sâu xa tỏa rộng khắp thân thể khiến người hành thiền có thể bật khóc*). Dhyana thứ nhất cũng còn có một điểm đặc biệt khác nữa, đó là sự xuất hiện của một số sinh hoạt tâm thần mang tính cách duy lý (*discursive / lý luận tản mạn*). Thế nhưng điều đó không hề làm suy giảm sự chú tâm, đó chỉ là một sự rung động (tremble) đơn giản của sự sinh hoạt tâm thần, chẳng hạn như sự suy nghĩ liên quan đến sự cảm nhận về thể dạng thiền định [đang diễn tiến]. Sau một lúc thì các sinh hoạt đó sẽ lu mờ dần (*lắng xuống, yếu xuống trước khi dhyana thứ hai - nhị thiền - hiện lên với mình*). Dầu sao thì sự sinh hoạt đó của tâm thần (*sự lắng xuống của tâm thức*) không phải là một chương ngại (*trìền cái*), chúng ta vẫn có thể tiếp tục hành thiền một cách bình thường.

Bài 39

Dhyana thứ hai

Dhyana thứ hai

Trong dhyana thứ hai (*đệ nhị thiền*), sự sinh hoạt duy lý của tâm thức (discursive mental activity) tan biến hết. Đó là một thể dạng [tâm thần] mà người ta không suy nghĩ gì nữa cả. Nhiều người cho rằng tình trạng đó quả đáng kinh sợ, tương tự như không còn một tư duy nào nữa, không còn hiện hữu nữa. Dầu sao cũng nên hiểu rằng người ta có thể hoàn toàn giữ được sự tỉnh giác, chú tâm và ý thức, thế nhưng hoàn toàn không có một sự sinh hoạt tâm thần duy lý nào nữa cả. Trong dhyana thứ hai, toàn thể tri thức ở vào một cấp bậc thật cao, giúp chúng ta trở nên linh hoạt (*bright, brisk / vif / bén nhạy, sinh động*) hơn nhiều so với những lúc bình thường, nhất là sáng suốt, tinh khiết và rạng ngời hơn. Các luồng năng lực tâm lý và vật lý theo đó cũng trở nên cô đọng và hợp nhất hơn, nhờ đó các cảm giác dễ chịu (pleasant feeling) trên cả hai phương diện vật lý (*thân thể*) và tâm thần sẽ bền vững hơn. .

Dhyana thứ ba

Trong dhyana thứ ba, các cảm giác dễ chịu về mặt vật lý tan biến hết. Tâm thức lắng vào một thể dạng phúc hạnh (felicity), thế nhưng thân thể sẽ không cảm nhận được thể dạng này, lý do thật dễ hiểu, đó là vì sự chú tâm bắt đầu dần dần rút ra khỏi thân xác (*các sinh hoạt duy lý của tâm thần chấm dứt, không còn hướng vào các cảm nhận vật lý nữa*). Điều đó tương tự như sự ý thức về thân thể mình đang ở vào một nơi nào khác, nằm bên ngoài sự cảm nhận của mình, thay vì thuộc vào vị trí trung tâm như trong trường hợp bình thường (*trong những lúc bình thường sự ý thức về thân thể mình xuyên qua các cơ quan giác cảm khiến mình thường xuyên cảm thấy thân thể mình là trung tâm của con người mình*). Duy nhất chỉ có niềm phúc hạnh tâm thần là còn tồn tại tương tự như trong các giai đoạn trước đó, thế nhưng sâu đậm (intense) hơn nhiều.

Dhyana thứ tư

Một sự thay đổi khác sẽ hiện ra khi dhyana thứ tư (*đệ tứ thiền*) bắt đầu xuất hiện. Trong thể dạng này, ngay cả sự cảm nhận tâm thần về niềm phúc hạnh trước đây cũng sẽ tan biến hết. Điều đó không có nghĩa là rơi vào một sự bất hạnh hay bất an nào cả, mà đúng hơn là tâm thức bắt đầu vượt lên trên sự thích thú và cả đón đau. Điều này có vẻ khó hiểu, chẳng qua là vì chúng ta không sao tránh khỏi ý nghĩ cho rằng không còn cảm thấy dễ chịu và cả đón đau là một thể dạng trung hòa, xám xịt. Điều đó đó hoàn toàn sai. Trong dhyana thứ tư tâm thức vượt cao và xa hơn niềm phúc hạnh tâm thần trong dhyana trước đó, và sẽ lắng sâu vào một thể dạng thanh thản (*equanimity / tiếng Phạn là Upeksha, tiếng Pali là Upekkha, kinh sách*

Hán ngữ gọi là "xả", là một thể dạng thăng bằng, thanh thản, thoát khỏi mọi sự nhận định và bám víu. Sự thanh thản cũng là thể dạng thứ tư nêu lên trong khái niệm về "Bốn thể dạng vô biên của tâm thức", tiếng Phạn gọi là *Apramana*, tiếng Pali là *Apparamanna*, kinh sách Hán ngữ gọi là "Tứ vô lượng tâm". Quả là một điều thật lạ lùng, người ta có thể khẳng định thể dạng thanh thản đó (*trong tứ thiền*) dễ chịu (pleasant / agreeable) hơn cả các thể dạng dễ chịu của tâm thần; thế nhưng cũng phải hiểu rằng điều đó không có gì tương đồng với trường hợp khi nói lên: đón đau nhiều hơn các thể dạng đón đau (*đón đau chỉ là đón đau, chỉ nhiều hay ít, trái lại sự thanh thản hiện lên trong thể dạng thiền định sâu xa khác hơn với các sự cảm nhận vui sướng mang lại bởi sự thỏa mãn*). Thể dạng thanh thản đó sâu xa hơn các thể dạng tạo ra bởi sự thỏa mãn các thứ thèm khát, bởi vì sự thanh thản đó là cả một sự an bình tích cực, tuyệt vời hơn nhiều so với các niềm phúc hạnh. Trong dhyana thứ tư, toàn thể năng lực của cơ thể đều được hội nhập, tạo ra một sự hài hòa và thăng bằng về cả hai mặt tâm thần và cả tâm linh.

Các dhyana trên đây (*tứ thiền*) tạo ra các cảm nhận thật dễ chịu, vì thế nếu không cố gắng làm hiện lên với mình các dhyana đó thì quả là điều đáng tiếc, dù trên phương diện thực hành đôi khi cũng có thể gặp phải ít nhiều khó khăn. Tất cả là do sự lo âu mà ra (*lo sợ về những gì mới lạ hiện ra trong lúc hành thiền*). Trong các thể dạng cao siêu đó [của tâm thức] (*tứ thiền*), tất cả các tín hiệu tạo ra bởi các giác quan mà chúng ta đã quen cảm nhận [từ trước] đều tan biến hết. Chúng ta có thể không hoàn toàn nhận biết được hết ý nghĩa của sự thoải mái trong thế giới vật chất mà Phật giáo gọi là *kamaloka* là gì (*tiền ngữ kama có nghĩa là đòi khát hay thèm khát, hậu ngữ loka có nghĩa là nơi chốn hay lãnh vực, komaloka là thế giới của sự thèm khát, kinh sách Hán ngữ gọi là cõi tham dục hay cõi đòi khát, là một trong ba cõi thấp nhất của sáu cõi luân hồi. Thế nhưng chúng ta lại thường cảm thấy cõi đó vô cùng "thoải mái" và "thích thú", chẳng qua là vì chúng ta đã quá quen thuộc với các sự cảm nhận của các giác quan cùng các sự thúc dục và đòi hỏi của các thứ bản năng liên quan đến cuộc sống của mình trong thế giới đó*). Thế nhưng khi bắt đầu hòa nhập vào thể dạng mà trong đó chúng ta không còn cảm nhận được bất cứ một thứ gì cụ thể nữa (*tangible / có thể nắm bắt hay hình dung được*), có nghĩa là không còn nghe thấy, trông thấy, cảm thấy bất cứ gì nữa, tất cả các tín hiệu quen thuộc [phát sinh từ các cơ quan giác cảm và các sự thúc dục của bản năng] bắt đầu tan biến hết, thì khi đó chúng ta sẽ có thể cảm thấy bất an, điều đó sẽ ngăn chặn sự thăng tiến [trong việc luyện tập] của mình. Chúng ta chỉ muốn bám vào những gì quen thuộc hơn với mình, tất cả cũng chỉ vì tính cách hấp dẫn của chúng (*các cảm nhận của các cơ quan giác cảm và các sự thèm khát phát sinh từ bản năng*). [Chúng ta có thể tự hỏi] nếu không còn một giác cảm quen thuộc nào nữa cả thì rồi đây sự sống sẽ ra sao? Phải chăng chúng ta nghĩ rằng mình sẽ hoàn toàn bị tan rã? Đây chính là nguyên nhân mang lại cho mình sự sợ hãi [trong lúc thiền định].

Thật vậy, hòa nhập vào dhyana thứ ba (*tam thiền*) và thứ tư (*tứ thiền*) có nghĩa là hòa nhập vào một thể dạng trong đó không còn các cảm nhận giác cảm nữa, thay vào đó là sự cảm nhận *rupaloka* (*rupa có nghĩa là hình-tướng; loka có nghĩa là cõi hay thế giới, xin mạn phép nhắc lại trong bài 38 trước đây và trong bài này, nhà sư Sangharakshita giảng về bốn dhyana hay bốn thể dạng thiền trong thế giới hình-tướng*), sự cảm nhận về thế giới mang tính cách

mẫu mực (*archetype / khuôn mẫu, lý tưởng*), sự cảm nhận đó hoàn toàn vượt lên trên các cảm nhận trong cõi *kamaloka* (*cõi đòi khát hay "dục giới", đã được nói đến trên đây*). Thế nhưng khi nào chưa cảm nhận được *rupaloka* (*thể dạng thiên thuộc thế giới hình-tướng*), thì khi đó người ta vẫn chưa hiểu được thật sự nó là gì. Chỉ khi nào tạo được sự cảm nhận về *rupaloka* - nhất là khi vừa mới bắt đầu thoát ra khỏi các cảm nhận giác cảm thường tình [trong cõi *kamaloka*] - thì khi đó các thể dạng cảm nhận ấy (*về thế giới rupaloka*) mới làm phát sinh ra sự lo âu.

Chúng ta thường hay cảm thấy sợ hãi trước một cảnh huống xa lạ với mình, chẳng hạn như lần đầu tiên bước chân vào một xứ sở xa lạ, hoặc tiếp xúc với một người mà mình chưa bao giờ quen biết, hoặc phải bắt tay vào một dự án mới. Bất cứ gì đưa mình vào một lãnh vực mới lạ hơn, thường tạo ra cho mình cảm tính lo lắng, sự lo lắng đó có thể xem như là một sự sợ hãi. Tuy nhiên dưới một góc nhìn khác thì điều ấy rất lành mạnh, cho thấy chúng ta đang bước vào một lãnh vực mà mình chưa biết, hoặc chỉ nghe nói đến (*khiến mình phải cẩn thận hơn*). Trên phương diện thực hành, sự chuyển tiếp từ *kamaloka* (*cõi thèm khát, dục giới,)* sang *rupaloka* (*cõi hình-tướng, gồm các thể dạng cảm nhận dhyana đầu tiên trong phép hành thiền*) không xảy ra một cách đột ngột. Vào một lúc nào đó (*trong lúc hành thiền*) chúng ta đặt một chân trong thế giới này (*kamaloka*) và một chân trong thế giới kia (*rupaloka*), nếu có thể nói như vậy. Chúng ta có cảm tưởng dường như các giác cảm chưa hoàn toàn biến mất nhưng đồng thời các cảm nhận dhyana đã bắt đầu thoáng hiện, tương tự như các tia nắng xuyên qua một lớp nước thật sâu.

Các hình ảnh biểu trưng cho bốn dhyana

Nhằm mô tả bốn dhyana (*tứ thiền*) trên đây Đức Phật mượn một số hình ảnh cụ thể giúp hình dung ra các thể dạng dhyana đó. Các hình ảnh dùng để so sánh đó tuy đơn giản nhưng rất rõ ràng:

Dhyana thứ nhất

Đối với dhyana thứ nhất, Đức Phật nêu lên hình ảnh một người chuyên lo việc tắm rửa, người này vốc một nắm bột xà-bông (*xà-phòng*), một thứ bột lấy từ các quả khô của một loại cây, rất thông dụng vào các thời kỳ xa xưa tại Ấn độ, và cả ngày nay vẫn còn dùng (*phải chăng đây là các quả bồ kết?*). Người này khuấy bột xà-bông trong một ít nước, nhào nặn và nắm lại thành một nắm, bột xà-bông hoàn toàn ngấm trong nước, không còn có thể hút thêm một giọt nước nào nữa, đồng thời cũng không còn sót lại một hạt xà-bông nào không hòa tan với nước. Đức Phật bảo rằng sự cảm nhận về dhyana thứ nhất cũng tương tự như vậy (*sự tập trung và hợp nhất toàn thể năng lực của một cá thể, nói một cách khác là sự chú tâm cao độ và hoàn hảo*).

Dhyana thứ hai

Đức Phật cho biết dhyana thứ hai (*nhị thiền*) tương tự như một cái hồ thật lớn, không có con sông hay con suối nào đổ vào hồ cả. Thế nhưng tại trung tâm, từ đáy hồ một mạch nước tinh khiết, thật trong và mát tuôn lên, hòa lẫn với nước trong hồ (*sự xuất hiện của một thể dạng tri thức sáng suốt, tinh khiết và rạng ngời*).

Dhyana thứ ba

Đức Phật lại tiếp tục mượn hình ảnh chiếc hồ để mô tả dhyana thứ ba (*tam thiền*). Dưới đáy hồ mọc lên thật nhiều hoa sen đủ màu: đỏ, xanh, trắng, vàng. Các đóa hoa sen cùng với rễ, thân và lá đều ngập trong nước. Mỗi cánh hoa đều ngâm nước và chìm trong nước. Đức Phật cho biết cảm nhận về dhyana thứ ba cũng tương tự như vậy (*trong dhyana thứ ba duy nhất chỉ còn lại một niềm phúc hạnh tâm thần hiện ra và tỏa rộng*).

Dhyana thứ tư

Đối với dhyana thứ tư (*tứ thiền*) Đức Phật nêu lên hình ảnh một người đang tắm giữa trời, trong một con suối hay trong một bể nước, vào một ngày nóng bức. Từ các thời kỳ xa xưa và cả ngày nay, người ta vẫn thường thấy những cảnh tắm rửa như vậy khắp nơi trên đất Ấn. Sau khi tắm xong người này bước ra khỏi con suối hay bể nước, cảm thấy sạch và mát mẻ. Anh ta lấy một tấm khăn trắng thật lớn quàng lên khắp người. Hình ảnh của người này sau khi tắm mát, ngồi im và quán toàn thân trong một chiếc khăn trắng là sự cảm nhận dhyana thứ tư (*mọi sự cảm nhận - kể cả niềm phúc hạnh tâm thần - đều tan biến hết, một sự thanh thân (upeksa / equanimity / xả) hiện ra bao trùm toàn thân thể người hành thiền*).

Các hình ảnh trên đây tự chúng cũng đã đủ gọi lên thật rõ ràng bản chất của sự cảm nhận về các thể dạng dhyana, tuy nhiên chúng ta cũng có thể mượn các hình ảnh đó để phân tích thêm trên phương diện tâm lý. Trong hình ảnh thứ nhất, nước và bột xà-bông là hai thành phần hoàn toàn khác nhau, một ở thể dạng khô và một ở thể dạng ngâm nước, hai thể dạng đó biểu trưng cho năng lực của tâm thức nhận biết (conscious mind / esprit conscient) ở thể dạng bị phân tán, và sau khi đã được nhào nặn thì sẽ trở thành hợp nhất, nói lên sự hội tụ và hòa nhập của tất cả các luồng năng lực.

Hình ảnh thứ hai cho thấy năng lực của thành phần tâm thức siêu-ý-thức (supra-conscious mind) dâng lên từ tâm thức nhận biết sau khi đã được hợp nhất, điều đó cũng tương tự như nước mát và trong suốt cuộn cuộn dâng lên từ một nơi thật sâu ở đáy hồ.

Khi các luồng năng lực của tri thức siêu-ý-thức dâng trào thì chúng sẽ thấm đượm và chuyển hóa hoàn toàn năng lực của tâm thức nhận biết, tương tự như các cành hoa sen, cả rễ, lá, búp và các cánh hoa, tất cả đều ngập chìm trong nước.

Sau hết, các năng lực siêu-ý-thức không những thấm sâu vào tâm thức mà còn bao trùm tất cả, tương tự như một người vừa tắm mát xong, quán toàn thân trong một chiếc khăn trắng. Trong dhyana thứ hai, tâm thức siêu-ý-thức, biểu trưng bởi nguồn nước ngầm trong đáy

hồ dâng lên bên trong tâm thức siêu-ý-thức đó. Dù bằng cách này hay cách khác thì chúng ta đều cần phải tạo được cho mình một ý niệm nào đó về các thể dạng tâm thức mà mình mong muốn đạt được trong lúc hành thiền (*nghĩ đến các thể dạng đó trong lúc thiền định*). Mục đích đạt được bốn dhyana trong thế giới hình-tượng giữ một vị trí trung tâm trong việc luyện tập thiền định. Thật ra mục đích đó cũng thật chủ yếu trong cuộc sống tâm linh của mình: sự cảm nhận năng động (dynamic experience) đó không chỉ giới hạn trong những lúc thiền định [mà cả trong sự sinh hoạt hằng ngày]. Chúng ta có thể tạo cho mình các cảm nhận dhyana trong bất cứ cảnh huống nào: trong khi ngắm nhìn các tác phẩm nghệ thuật (*một bức tranh hay một pho tượng*) hoặc đang đứng trước một khung cảnh thiên nhiên, hoặc trong các dịp đàm đạo (*communication / nghe giảng, thảo luận, trao đổi sự hiểu biết*) về các chủ đề sâu sắc. Lý tưởng nhất đối với một người lành mạnh và tràn đầy hạnh phúc, là luôn an trú trong dhyana thứ nhất (*có nghĩa là tạo được cho mình sự chú tâm và tỉnh giác, phản ánh sự tập trung và hợp nhất của tất cả các luồng năng lực nơi con người của mình. Nói chung, nhà sư Sangharakshita mô tả bốn thể dạng lắng sâu của tâm thức - tứ thiền - bằng cách dựa vào một bản kinh trong Tam Tạng Kinh mang tựa là "Bài kinh giảng cho Kevatta" / "Kevatta-Sutta", DN.11, Digha Nikaya / Trường Bộ Kinh*).

Bures-Sur-Yvette, 11.05.21

Bài 40

Bốn dhyana phi-hình-tượng

Bốn dhyana (*tứ thiền*) trong thế giới arupaloka (*tiền ngữ "a" nói lên một sự phủ nhận, rupa có nghĩa là hình-tượng, loka là cõi, lãnh vực hay thế giới, tóm lại có thể hiểu chữ arupaloka là thế giới phi-hình-tượng. Xin nhắc lại thế giới hình-tượng / rupaloka đã được nói đến trong bài 39*) là các dhyana (*các thể dạng thiền định, tức là các thể dạng lắng sâu của tri thức trong khi hành thiền*) thuộc vào cõi phi-hình-tượng. Rất ít những người hành thiền đạt được các thể dạng cảm nhận này (*hầu hết những người hành thiền chỉ đạt được cấp bậc cảm nhận trong thế giới hình-tượng, có nghĩa là những gì cụ thể liên quan đến con người của mình và thế giới, chẳng hạn như sự tập trung tâm thần, niềm phúc hạnh hay sự thanh thản / upeksa. Rất ít người hành thiền có thể đạt được các dhyana trong thế giới phi-hình-tượng, là các thể dạng cảm nhận thật sâu xa, vượt khỏi các sự cảm nhận cụ thể, liên quan đến thế giới hiện tượng. Có thể hiểu các thể dạng này như là các thể dạng hoàn toàn thoát tục, các thể dạng đó cũng chính là sự giải thoát ở vào các cấp bậc khác nhau*). Tuy nhiên, thiết nghĩ cũng nên giải thích thật ngắn gọn các cảm nhận đó với mục đích nêu lên khả năng biến cải vô cùng sâu sắc mà phép thiền định có thể mang lại cho chúng ta (*không mấy người hành thiền đạt được bốn thể dạng dhyana trong thế giới phi-hình-tượng, tuy nhiên chúng ta cũng nên tìm hiểu để có một ý niệm nào đó về các sự cảm nhận sâu xa của tâm thức trong thế giới phi hiện thực này*). Người ta có thể bảo rằng các dhyana này (*trong thế giới phi-hình-tượng*) phát xuất từ dhyana thứ tư trong thế giới hình-tượng

Bầu không gian vô tận

Dhyana thứ nhất (*nhất thiền hay sơ thiền trong thế giới phi-hình-tượng, liên quan đến sự cảm nhận về tính cách vô tận của không gian*) được gọi là "bầu không gian vô tận". Như chúng ta đã thấy (*trong bài 39*), sau khi đạt được dhyana thứ tư trong thế giới rupaloka (*thế giới hình-tượng*), thì chúng ta sẽ tách ra khỏi sự ý thức về thân thể của mình và cả mọi sự vật thuộc thế giới bên ngoài. Nhằm giúp mình tạo được dễ dàng hơn cảm nhận về không gian vô tận đó, các bạn hãy tưởng tượng tất cả các vật thể chung quanh mình đều được mang đi hết, dẹp bỏ hết, từ tranh ảnh đến đèn đuốc, v.v., không để lại bất cứ một thứ gì cả. Vậy cái gì sẽ còn sót lại? Đó là không gian, một không gian hoàn toàn trống không. Và nếu mở rộng thêm nữa bằng cách loại bỏ cả xứ sở này, địa cầu này và cả thiên hà..., thì những gì sẽ còn lại? Chỉ là không gian mà thôi. Sau khi chúng ta rút ra khỏi các cảm nhận của các giác quan mà [trước đây] chúng ta đã phải dựa vào đó để nhận diện mọi sự vật [trong thế giới hiện tượng], thì [duy nhất] những gì còn lại là sự cảm nhận về không gian vô tận, một không gian trải rộng đến vô biên, tỏa ra khắp mọi hướng. Cách nói "khắp mọi hướng" thật ra cũng không được đúng lắm, bởi vì cách nói đó có thể gợi lên hình ảnh một sự tỏa rộng xuất phát từ một điểm mốc nào đó,

thể nhưng sự cảm nhận về không gian vô tận không phát xuất từ "vị trí này" hay "vị trí kia" mà chỉ là sự vô tận của không gian, tất cả là không gian, cùng khắp chỉ là không gian.

Bầu không gian của tri thức vô tận

Bản chất của *arupa dhyana* thứ nhất (*sự cảm nhận không gian vô tận*) trên đây có thể mang lại cho chúng ta một ý niệm nào đó về "bầu tri thức vô tận" (*tri thức đi kèm với không gian giúp mình hình dung ra sự vô tận của không gian*). Khi đã cảm nhận được một bầu không gian vô tận thì tất nhiên người ta cũng sẽ tạo được cho mình một sự nhận thức hay ý thức nào đó về không gian vô tận. Nói một cách khác là khi hướng [sự suy nghĩ của mình] vào không gian vô tận, thì tất nhiên cũng sẽ có một tri thức vô tận (*một ý niệm về sự vô tận*) đi kèm theo với nó (*hầu giúp mình có thể ý thức được sự vô tận đó của không gian*), và đây là thể dạng chủ quan (*tâm thức với tư cách là chủ thể nói lên một sự chủ quan*) bên trong thể dạng khách quan (*không gian là đối tượng mang tính cách khách quan*), và đó cũng là một sự cảm nhận (*tri thức cảm nhận được không gian*). Do đó nếu muốn cảm nhận được *arupa dhyana* thứ hai (*nhị thiền trong lãnh vực phi-hình-tượng, liên quan đến tính cách vô tận của tri thức*), thì phải tách ra khỏi sự cảm nhận về không gian vô tận để tập trung vào (*hướng vào*) sự cảm nhận về sự vô tận của tri thức. Đó là sự cảm nhận về một tri thức tỏa rộng ra mọi hướng, tuy nhiên cũng nên hiểu rằng sự tỏa rộng đó không xuất phát từ một điểm nào cả, mà đúng hơn là tri thức trở nên cùng khắp (*khi hình dung ra không gian vô tận thì tri thức cũng sẽ đi kèm với không gian đó để ý thức được sự vô tận của nó; sau đó thì tách sự cảm nhận ấy ra khỏi không gian vô tận để hướng vào tri thức mình giúp mình ý thức và cảm nhận được sự vô tận của tri thức. Đây là cách vượt ra khỏi thế giới hiện tượng phát sinh từ sự nhận biết bởi lục giác, gồm ngũ giác và tâm thần*).

Bầu không gian phi-cảm-nhận nhưng cũng không phải là không-cảm-nhận

Dhyana thứ ba (*tam thiền trong thế giới phi-hình-tượng, liên quan đến sự vượt thoát các sự cảm nhận và cả không cảm nhận về không gian*) càng trở nên tinh tế hơn nữa, đó là "bầu không gian phi-cảm-nhận thế nhưng cũng không-phải-là-không-cảm-nhận". Với dhyana này chúng ta sẽ bay bổng một cách thật sự, dù mình vẫn còn ở trong thế giới trần tục, chưa phải là thế giới siêu nhiên. Sau khi đã chuyển từ đối tượng vô tận (*sự vô tận của không gian*) sang chủ thể vô tận (*sự vô tận của tri thức*) - nếu có thể nói như vậy - thì chúng ta sẽ vượt xa hơn cả hai thứ ấy (*tri thức không còn vướng mắc vào sự vô tận của không gian và của cả chính nó, nói một cách khác thì đây là một cách giải thoát cho tri thức*) để đạt được một thể dạng mà trong đó người ta, qua một cách nói nào đó, có thể bảo rằng chẳng có ai (*cái tôi đã tan biến hết*) để mà có thể nói lên là mình cảm nhận hay không cảm nhận, dù là bất cứ một thứ gì. Chúng ta không hoàn toàn vượt khỏi chủ thể và đối tượng, thế nhưng chúng ta cũng không còn cảm nhận mọi sự vật dưới hình thức chủ thể và đối tượng (*chủ thể và đối tượng cùng tan biến, tạo ra một sự hòa nhập hoàn toàn với hiện thực, không còn một sự tách biệt nào giữa mình và hiện thực, và đó cũng chính là sự Giải thoát*).

Bầu không gian không-có-gì-cả hay không-có-gì-đặc-biệt-cả

Dhyana thứ tư (*tứ thiền trong thế giới phi-hình-tượng, liên quan đến sự trống không của toàn thể không gian*) là "bầu không gian chẳng-có-gì-cả" hay "chẳng-có-gì-đặc-biệt-cả". Thật hết sức khó để có thể nêu lên bất cứ một thứ gì trong bầu không gian đó, nếu không thì đây chỉ đơn giản là một thể dạng [tâm thần], hay một sự cảm nhận, trong đó người ta không thể chọn lựa (*xác định, nhận định*) bất cứ một thứ gì khác hơn với các thứ khác. Trong tình trạng cảm nhận [bình dị] của chúng ta trong lúc này (*tức là chưa thực hiện được các cảm nhận thiền định*), thì chúng ta không thể nào thoát khỏi sự phân biệt, chẳng hạn như trông thấy một cánh hoa thì đây không phải là một gốc cây, trông thấy một gương mặt thì đây không phải là một gian nhà. Thế nhưng sau khi đã cảm nhận được dhyana phi-hình-tượng thứ tư (*tứ thiền trong thế giới phi-hình-tượng*), thì mọi sự vật sẽ không còn là các "sự vật" mang tính cách cá biệt nữa. Điều đó không có nghĩa là mọi sự vật đều trở thành cùng một thứ như nhau, cùng lẫn lộn với nhau, mà duy nhất chỉ có sự phân biệt (*giữa các thứ ấy*) là không còn hiện hữu nữa. Tình trạng đó không có nghĩa là mọi sự vật vắng mặt hoàn toàn, chẳng có bất cứ một thứ gì, không có "một sự vật" nào cả, mà đúng hơn là sự cá biệt (*peculiarity / cá tính, đặc tính*) của mọi sự vật đã bị loại bỏ.

Có nhiều phương cách giúp mình hòa nhập vào các thể dạng *arupa dhyana* (*dhyana phi-hình-tượng*) và xuyên qua (*vượt qua và đi xa hơn*) các thể dạng đó. Chúng ta có thể hòa nhập vào thể dạng thứ nhất (*trong bốn thể dạng dhyana phi-hình-tượng*) bằng cách tách ra khỏi thể dạng *rupa dhyana* sau cùng (*tức là dhyana thứ tư trong thế giới hình-tượng*). Chúng ta cố gắng thoát khỏi thể dạng đó bằng cách nhìn vào nó một cách khách quan hơn (*nhìn vào dhyana thứ tư trong thế giới hình-tượng như là một đối tượng cảm nhận của mình thuộc bên ngoài chính mình*). Sau đó chúng ta tiếp tục làm cho cảm tính về sự tách biệt đó trở nên càng lúc càng rõ nét hơn. Sự chuyển đổi thái độ đó (*tách rời dhyana thứ tư của thế giới hình-tượng để cảm nhận các dhyana của thế giới phi-hình-tượng*) phải nhờ vào một cấp bậc tri thức thấp hơn, tức là sự suy nghĩ trong lãnh vực khái niệm về sự giới hạn của dhyana thứ tư (*tức là sự thanh thân / upeksa / "xả" của dhyana thứ tư trong thế giới hình-tượng*) bằng cách tự hạ thấp sự cảm nhận của mình xuống cấp bậc dhyana thứ nhất (*tức là sự tập trung tâm thần và hợp nhất các luồng năng lực nhằm tạo ra cho mình sự tỉnh giác và mình mãi*). Cung cách suy nghĩ đó có thể thực hiện được (*giúp mình trở lại với thể dạng dhyana thứ nhất để nhận thấy mình còn phải vượt xa hơn sự thanh thân / upeksa của dhyana thứ tư*). Thế nhưng qua cách suy nghĩ đó chúng ta có thể sẽ cảm thấy ít nhiều do dự (*phân vân*), không hoàn toàn tin tưởng là mình đã hoàn toàn hòa nhập trở lại với thể dạng dhyana thứ tư (*mang tính cách hình-tượng*) mà mình đã đạt được trước đó. Trên đây là quá trình chủ yếu giúp chúng ta chuyển từ dhyana thứ tư (*hình-tượng*) sang các *arupa dhyana* (*phi-hình-tượng*). Sự hòa nhập hoàn toàn vào dhyana thứ tư (*trong thế giới hình-tượng, tức là sự thanh thân tuyệt đối*) có thể tạo ra cho mình một sự cảm nhận mang một sức thu hút rất mạnh khiến mình không ra thoát khỏi nó. Điều đó khiến mình có xu hướng đồng hóa mình với sự cảm nhận đó (*sự thanh thân / upeksa*), có thể hiểu là cả một sự bám víu vào nó (*khiến mình không còn nghĩ đến là phải tiếp tục hòa nhập xa hơn vào các dhyana của thế giới phi-hình-tượng*). Nếu muốn hòa nhập với các thể dạng *arupa dhyana* (*các thể dạng dhyana phi-hình-tượng*), thì bằng cách này hay cách khác,

phải thoát ra khỏi dhyana hình-tượng thứ tư (*sự thanh thân / upeksa*). Thế nhưng một khi đã hiểu được thể dạng này sở dĩ hiện ra với mình là nhờ vào nguyên lý tương liên giữa nguyên nhân và điều kiện (*lý duyên khởi / pratityasamutpada / nguyên lý tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng*) thì tất nó sẽ phải tan biến đi khi các nguyên nhân và điều kiện không còn hội đủ (*hầu chống đỡ cho sự hiện hữu của nó*), cách suy nghĩ đó sẽ giúp chúng ta không còn bám víu vào nó nữa (*tức là rời bỏ sự cảm nhận thanh thân / upeksa / "xả" để có thể đi xa hơn. Chữ "thanh thân" trong tiếng Việt cũng chỉ là một cách tạm dịch, bởi vì không được hoàn toàn sát nghĩa. Các ngôn ngữ Tây phương dịch là equanimity, khá gần với ý nghĩa của chữ upeksa trong tiếng Phạn. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ này là "xả" / 捨, chữ "xả" là một động từ, nếu có thể nói như vậy, do đó khiến dễ hiểu lầm là một sự "xả bỏ", "tha thứ", "hỉ xả", v.v., như người ta thường thấy. Trong khi đó chữ upeksa là danh từ hoặc tĩnh từ nói lên một thể dạng cảm nhận thanh thoát, thăng bằng và bền vững của tâm thức, một sự cảm nhận ở một cấp bậc thật cao trong phép thiền định, không phải là chuyện "hỉ xả". Các thuật ngữ tiếng Hán thường gây ra rất nhiều khó khăn và bế tắc trong việc tìm hiểu giáo lý và triết học Phật giáo là vậy. Ngoài ra, chữ "hỉ" / 喜 trong kinh sách Hán ngữ cũng thường bị lạm dụng và đã trở thành khách sáo, chẳng hạn như người ta thường dùng chữ "hoan hỉ" như là một cách nói lễ phép khi yêu cầu người khác làm một việc gì đó. Trong khi đó, chữ mudita trong tiếng Pali và tiếng Phạn mà kinh sách Hán ngữ dịch là "hỉ", lại là một trong bốn thể dạng vô biên của tâm thức gọi là apramana hay brahmavihara*).

Theo truyền thống Phật giáo (*qua sự hiểu biết lưu truyền từ lâu đời*) thì tám dhyana trên đây (*bốn thuộc thế giới hình-tượng / rupaloka và bốn thuộc thế giới phi-hình-tượng / arupaloka*) tất cả đều thuộc vào cõi trần tục. Trong số đó không có một thể dạng siêu-tri-thức nào (*supra-conscious state / thể dạng siêu-tinh-tấn, tức là thể dạng vô cùng sáng suốt tạo ra bởi phép thiền định*) là sự Giác ngộ cả. Các thể dạng đó vẫn chưa phải là siêu nhiên (trenscent), vẫn chưa tiếp xúc được với hiện thực tối hậu (ultimate reality). Ít ra thì đây cũng là quan điểm theo truyền thống lâu đời (*theo quan điểm từ trước đến nay thì tám dhyana - gồm tứ thiền thuộc thế giới hình-tượng và tứ thiền thuộc thế giới phi-hình-tượng - tất cả đều thuộc vào thế giới trần tục, chưa phải là sự Giác ngộ, thế nhưng theo sự giải thích của nhà sư Sangharakshita nêu lên trong phần dưới đây, thì bốn thể dạng dhyana thuộc thế giới phi-hình-tượng đã là sự Giác ngộ*). Dầu sao [đối với truyền thống hiểu biết từ lâu đời] thì các dhyana đó ít ra cũng không phải là các thể dạng cảm nhận thuộc vào cõi trần tục. Điều đó có nghĩa là các rupa-dhyana (*dhyana trong lãnh vực hình-tượng*) chỉ biểu trưng cho sự hợp nhất và tinh khiết hóa các năng lực tâm lý ở một mức độ thật cao (*có thể hiểu như là thể dạng "chánh niệm"*), đối với các arupa-dhyana (*dhyana phi-hình-tượng*) thì chỉ được xem là "gần-như-siêu-nhiên" (quasi-trenscent), nếu có thể nói như vậy, dù rằng thuật ngữ này có vẻ khá lạ lùng (*paradoxical / kỳ quặc, khó hiểu*). Hãy nêu lên thí dụ về "tri thức vô tận" trong dhyana thứ hai (*trong thế giới phi-hình-tượng*) chẳng hạn, điều đó có nghĩa là gì? Trong kinh điển Pali chính Đức Phật từng nêu lên hai hay ba lần "hiện thực tối hậu" và xem đó là thể dạng "tri thức hoàn toàn tinh khiết, rạng ngời và vô tận". Cũng vậy một số các thiền sư Du-dà (Yoga) từng cho biết hiện thực cũng chính là "tâm thức tuyệt đối" (absolute spirit). Theo sự nhận định này thì có thể hiểu rằng "tri thức vô tận" cũng chính là "hiện thực tuyệt đối", quan

điểm đó tỏ ra hợp lý hơn cách xem các thể dạng đó (*các dhyana của thế giới phi-hình-tượng*) chỉ đơn giản là một sự thành đạt tâm linh hoàn toàn thuộc vào thế giới trần tục.

Đến đây chúng ta hãy nêu lên việc "dán nhãn" cho các cảm nhận (*"dán nhãn" ở đây có nghĩa là xác định vai trò và vị trí của các thể dạng dhyana trong quá trình hành thiền đưa đến sự Giác ngộ*). Cách nay nhiều trăm năm, một số các cảm nhận (*các thể dạng dhyana trong phép thiền định*) từng được dán nhãn thật rõ ràng, [thế nhưng sau đó] người ta lại thấy xuất hiện các nhãn hiệu khác đáng ngờ vực hơn, khiến chúng ta phải xác định lại việc này, hầu phù hợp hơn với các cảm nhận của chúng ta [ngày nay] (*nhà sư Sangharakshita cho biết Đức Phật từ lúc đầu từng nêu lên "tri thức vô tận" tức là sự tiếp xúc với "hiện thực tối hậu" là sự Giác ngộ, thế nhưng sau đó trên dòng lịch sử diễn tiến của Phật giáo, các người sau lại cho rằng toàn thể tám thể dạng dhyana chưa đúng thật là sự Giải thoát, mà chỉ là kết quả hay các sự thành đạt "gần như siêu nhiên", điều đó có nghĩa là tất cả các thể dạng dhyana mà người hành thiền đạt được vẫn còn thuộc vào thế giới trần tục. Nhà sư Sangharakshita cho rằng cách "dán nhãn" đó không hợp lý vì chính Đức Phật - như đã được nói đến trên đây - qua kinh điển Pali - từng cho biết "Tri thức vô tận" cũng chính là "Hiện thực tối hậu" tức là sự Giải thoát. Điều đó phù hợp hơn với các cảm nhận của những người hành thiền ngày nay về bốn thể dạng dhyana trong thế giới phi-hình-tượng*). Qua sự suy diễn đó thiết nghĩ mỗi khi tìm hiểu bất cứ một văn bản Phật giáo nào, thì chúng ta cũng nên thận trọng, về cả hai phương diện: tin tưởng (*belief / đức tin hay sự cả tin*) và khả năng thụ cảm (*receptivity / khả năng nhận thức hay cảm nhận*) của mình, và nên xem sự thận trọng đó là thành phần [bất khả phân] của quá trình liên kết giữa việc học hỏi và các cảm nhận tâm linh của cá nhân mình. Nếu gác sang một bên sự cảnh báo (*sự nhận định, xác định*) của chúng ta về các cảm nhận arupa dhyana (*có nghĩa là xem "sự vô tận của tri thức" hay "sự tiếp xúc với hiện thực tối hậu" qua các thể dạng dhyana trong lãnh vực phi-hình-tượng cũng đã là sự Giải thoát*), thì theo truyền thống (*tức là theo sự hiểu biết hậu Đức Phật do người xưa truyền lại*) thì người ta có thể bảo rằng sự tiếp xúc của các cấp bậc thật cao trong lãnh vực trần tục với hiện thực tối hậu (*tức là sự Giác ngộ*) chỉ xảy ra khi tâm thức ở thể dạng dhyana - dù là cao hay thấp - và hướng thật ý thức (*chủ tâm*) vào sự chuyển tiếp từ trần tục đến siêu nhiên, và đúng vào lúc mà nó bắt đầu chiêm nghiệm về hiện thực tối hậu, và chỉ đúng vào thời điểm đó thì các thể dạng dhyana trần tục mới khởi sự trở thành sự quán thấy xuyên thấu (vipassana) trong lãnh vực siêu nhiên (*phân đoạn trên đây khá khúc triết, xin mạn phép tóm lược như sau: theo truyền thống hiểu biết từ lâu đời của người xưa truyền lại thì các thể dạng dhyana dù là ở cấp bậc tối thượng hiện lên trong lúc hành thiền vẫn chưa phải là sự Giác ngộ, mà chỉ là một sự "chuẩn bị", một hình thức "trung gian" trước khi chuyển sang "thế giới siêu nhiên" tức là sự Giác ngộ đích thật. Sự chuyển tiếp đó chỉ xảy ra khi tâm thức đạt được các thể dạng dhyana thật cao và đúng vào lúc mà nó "bắt đầu" chiêm nghiệm và tiếp xúc với hiện thực tối hậu. Thế nhưng theo nhà sư Sangharakshita thì các thể dạng dhyana phi-hình-tượng tạo ra cho người hành thiền một tri thức vô tận và một không gian trống không phi cảm nhận cũng đã là sự Giải thoát, bởi vì sau đó sẽ không còn một thể dạng siêu nhiên và tuyệt đối nào khác cả. Hơn thế nữa sự cảm nhận về sự trống không tuyệt đối đó của tri thức có thể xem như là sự Giải thoát của cả sự Giải thoát mang lại từ các thể dạng dhyana trong thế giới phi-hình-tượng, và sự cảm nhận đó hay sự ý thức đó cũng còn được gọi là sự Giác ngộ tối thượng*).

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

Đức Đạt-lai Lạt-ma cho biết Ngài hành thiền từ sáu đến bảy lần mỗi ngày. Điều đó cho phép chúng ta nghĩ rằng trong những lúc hành thiền đó Ngài tiếp xúc và thường trú trong Hiện thực tối hậu hay Tri thức vô tận của Ngài, và cũng là sự Giác ngộ của chính Ngài. Tri thức vô tận hay Hiện thực tối hậu đó là một thế giới hoàn toàn khác hẳn với thế giới mang tính cách quy ước và khái niệm của chúng ta, một thế giới chật hẹp và thu nhỏ, giới hạn bởi các khả năng nhận biết của lục giác là ngũ giác và tâm thần. Ngoài những lúc hành thiền, Đức Đạt-lai Lạt-ma quay trở lại với thế giới hiện tượng đó của chúng ta và cùng cảm nhận về thế giới đó không khác gì như chúng ta. Điểm khác biệt duy nhất là sự cảm nhận đó của Ngài đã được gạn lọc và tinh khiết hóa, xuyên qua bốn thể dạng dhyana trong thế giới hình-tượng, là sự tập trung tâm thần, sự hợp nhất năng lực của tâm thức, niềm phúc hạnh, lòng từ tâm (metta) và sự thanh thản (upeksa), Các phẩm tính đó hiện lên qua từng ánh mắt, cử chỉ và lời nói của Ngài.

Chúng ta hãy nêu lên một trường hợp khác, chẳng hạn như trong kinh *Mahaparinibbana-Sutta* (Kinh Đại-bát Niết-bàn - Dhiga-nikaya / Trường Bộ Kinh, DN 16) có thuật lại Đức Phật trước khi tịch diệt đã hòa nhập vào tám thể dạng dhyana của phép thiền định. Dưới đây là một đoạn trích dẫn về sự kiện này nêu lên trong kinh *Mahaparinibbana-Sutta*, dựa theo bản dịch tiếng Pháp của bà Jeanne Schut. Thật ra bản dịch này cũng rất gần với nhiều bản dịch sang các ngôn ngữ Tây phương khác, chẳng hạn như các bản dịch của Sister Vajra & Francis Story (1998), Thanissaro Bhikkhu (1998), v.v.

....

"Tiết 6.7 - Thế rồi Đức Phật nói với các tỳ-kheo như sau: "Trong giây phút này, ta khuyên các tỳ-kheo phải luôn ghi nhớ là bản chất của bất cứ một thứ gì do điều kiện mà có (*conditioned co-production / nguyên lý tương liên, tương kết và tương tạo giữa mọi hiện tượng / lý duyên khởi*) đều phải tan rã - Vì thế, các tỳ-kheo phải dồn tất cả mọi nỗ lực của mình, không hề biết mệt mỏi là gì, để phát huy một sự chú tâm thật tròn đầy (*mindfulness / "chánh niệm"*), sự tỉnh giác và ý thức". Đây là những lời cuối cùng của Đức Phật.

Tiết 6.8 - Sau khi nói lên những lời ấy, Đức Phật hòa nhập vào thể dạng jhana (là tiếng Pali, tiếng Phạn là dhyana) thứ nhất. Sau đó Ngài rời khỏi thể dạng này và tuần tự hòa nhập vào các thể dạng jhana thứ hai, thứ ba và thứ tư. Tiếp theo đó Ngài lại rời khỏi thể dạng jhana thứ tư (trong thế giới hình-tượng) để hòa nhập vào bầu Không gian vô tận (jhana thứ nhất trong thế giới phi-hình-tượng), sau đó là bầu Tri thức vô tận, tiếp theo là bầu không gian của sự Trống không (Tánh không), và sau hết là bầu không gian Phi-cảm-nhận-nhưng-cũng-không-phải-là-không-cảm-nhận (jhana thứ tư trong thế giới phi-hình-tượng). Sau cùng Ngài rời khỏi thể dạng này và thực hiện được sự Dừng lại (Cessation / tắt nghỉ, tịch diệt) của tất cả mọi giác cảm và nhận thức".

Hiền giả Ananda (*đệ tử thân cận luôn bên cạnh Đức Phật*) bèn cất lời hỏi Hiền giả Anuruddha (*một trong mười vị đại đệ tử của Đức Phật, và cũng là em họ của Đức Phật, đã đạt được cấp bậc Arhat / A-la-hán, có nhiều quyền năng mầu nhiệm và một sự quán thấy siêu việt*) như sau: "Này Hiền giả Anuruddha, có phải Đức Phật đã tắt nghỉ hay không?". Hiền giả Anuruddha đáp lại: "Này bạn Ananda, không đúng là như thế, Ngài chỉ thực hiện sự Dừng lại của tất cả mọi giác cảm và mọi nhận thức (*tức là các sự nhận định mang tính cách phân biệt, quy ước và khái niệm*)".

Tiết 6.9 - Sau đó Đức Phật rời khỏi thể dạng Dừng lại mọi giác cảm và mọi nhận thức để hòa nhập vào bầu "Không gian phi-cảm-nhận-nhưng-cũng-không-phải-là-không-cảm-nhận", từ thể dạng đó Ngài lại hòa nhập vào bầu "Không gian Trống không", vào bầu "Không gian của Tri thức vô tận", và [sau cùng] là bầu "Không gian vô tận". Từ Không gian vô tận đó Ngài lại hòa nhập vào thể dạng jhana thứ tư (*tức là jhana sau cùng và cao nhất của thế giới hình-tượng*), và sau đó Ngài lại tiếp tục hòa nhập vào jhana thứ ba, thứ hai và thứ nhất (*quá trình đảo ngược từ thể dạng dhyana siêu việt nhất của thế giới phi-hình-tượng trở về thể dạng dhyana thấp nhất trong thế giới hình-tượng*). Sau đó Ngài lại rời khỏi thể dạng jhana thứ nhất để hòa nhập vào jhana thứ hai, thứ ba và thứ tư (*là thể dạng cao nhất trong thế giới hình-tượng*). Sau cùng Ngài rời khỏi jhana thứ tư đó và nhập diệt" (*Đức Phật dừng lại và nhập diệt ở vị trí trung gian giữa hai thế giới hình-tượng và phi-hình-tượng*).

...

Đức Phật sau khi hòa nhập vào thể dạng jhana cao nhất của thế giới phi-hình-tượng thì sau đó lại tuần tự cảm nhận ngược trở lại tám thể dạng jhana từ thể dạng cao nhất trong thế giới phi-hình-tượng đến thể dạng thấp nhất trong thế giới hình-tượng, và sau đó lại tuần tự hòa nhập trở lại từ thể dạng thứ nhất đến thể dạng thứ tư trong thế giới hình-tượng trước khi hoàn toàn nhập diệt. Sự xoay vần đó quả hết sức phù hợp với ý nghĩa của danh hiệu Tathagata (Như Lai) mà Đức Phật sử dụng để tự nhận diện mình. Tathagata là một từ ghép và rút ngắn, có nghĩa là *không đi về đâu cả (tatha-gata)* và cũng *không từ đâu đến đây (tatha-agata)*: Ngài chỉ đơn giản hòa nhập với Hiện thực và trở thành Hiện thực.

Một điểm đáng lưu ý khác là Đức Phật nhập diệt ở thể dạng jhana thứ tư của thế giới hình-tượng, tức là một thể dạng trung gian giữa hai thế giới hình-tượng và phi-hình-tượng, điều có nghĩa là Ngài cùng hòa nhập vào cả hai "khía cạnh" đó của hiện thực, nếu có thể nói như vậy. Trong thế giới hình-tượng Ngài có thể hiện lên qua muôn ngàn hóa thân để cứu độ chúng sinh, chẳng hạn như qua thân xác của một vị bồ-tát, hoặc cũng có thể chỉ đơn giản là một chiếc cầu, bóng mát của một cội cây hay bát nước cho một người đi đường đang khát. Các hóa thân đó của Đức Phật dường như cũng đang hiện hữu bên cạnh chúng ta, thế nhưng nếu muốn cảm nhận được sự hiện hữu đó của Ngài thì chúng ta cũng phải phát huy được một sự thụ cảm thật bén nhạy.

Trong thế giới phi-hình-tượng Đức Phật là hiện thân của Dharma, của Sự thật tối hậu, của Không gian vô tận, hoàn toàn trống không và vắng lặng. Hiện thực đó hay tri thức vô tận đó của Ngài dường như cũng đang hiện hữu thật sâu kín bên trong mỗi con người của chúng

ta hôm nay, thế nhưng vấn đề là chúng ta phải tự mình làm hiện lên Hiện thực đó bên trong tâm thức của chính mình.

Điểm đáng lưu ý sau cùng là theo nhà sư Sangharakshita thì có rất ít những người hành thiền có thể đạt được các thể dạng dhyana trong thế giới phi-hình-tượng. Sự nhận xét đó của ông có thể là đối với tình trạng ngày nay, bởi vì trên dòng lịch sử Phật giáo đường như từng có rất nhiều người đã đạt được Giác ngộ, thế nhưng họ có thể là những người biệt tu không ai biết đến, hoặc các đệ tử của họ không đủ sức theo kịp để có thể giải thích và truyền lại sự Giác ngộ đó của họ. Qua các bài giảng trên đây, nhà sư Sangharakshita đã mô tả các thể dạng dhyana trong phép thiền định thật ngắn gọn, thế nhưng rất rõ ràng, trực tiếp và chính xác, giúp chúng ta nhìn lại cuộc sống tâm linh của mình. Nếu chỉ biết chú tâm tu tập các theo "phương tiện thiện xảo" thì chỉ là cách khiến mình dần dần tách rời ngày càng xa hơn với Giáo huấn của Đức Phật, và trong lâu dài sẽ có thể mang lại cho mình một sự hoang mang nào đó.

Dưới đây xin mạn phép tóm lược lại sự diễn tiến của phép thiền định qua các bài giảng 37, 38, 39 và 40 của nhà sư Sangharakshita như sau:

1- Trước hết là tình trạng sinh hoạt bình dị của tâm thức chúng ta trong cuộc sống thường nhật, hoàn toàn tùy thuộc vào các chức năng của lục giác, gồm ngũ giác và tâm thần. Sự sinh hoạt đó tạo ra cho chúng ta một thế giới thiền cận, chật hẹp và giới hạn, hoàn toàn mang tính cách quy ước và khái niệm. Thế giới đó được gọi là thế giới của sự thèm khát, chỉ huy và thúc đẩy bởi các thứ bản năng. Thế giới đó mang tên là "**Kamaloka**".

2- Thiền định là một cách thoát ra khỏi thế giới quy ước và chật hẹp mang tính cách bản năng đó. Bốn thể dạng thiền định (jhana / dhyana) đầu tiên đưa chúng ta vào một thế giới khác, êm ả hơn, an vui và thoải mái hơn, nói chung là một niềm phúc hạnh thật sâu xa. Năng lực của tâm thức mình được gom tụ và hợp nhất mang lại một sự nhận thức sắc bén và một thể dạng tâm thần thanh thản, thăng bằng và bền vững hơn. Tuy nhiên tất cả các phẩm tính đó vẫn còn liên hệ mật thiết với tâm lý và thể xác nơi con người chúng ta, do đó thế giới tạo ra bởi bốn thể dạng dhyana đầu tiên vẫn còn thuộc vào thế giới hình-tượng "**Rupaloka**".

3- Bốn thể dạng dhyana tiếp theo sau đó sẽ giúp người hành thiền hoàn toàn thoát ra khỏi thế giới hình-tượng, giúp mình tiếp xúc với một bầu không gian vô tận và mượn sự tiếp xúc và cảm nhận đó để mở rộng tri thức mình đến vô tận, tạo ra cho mình một sự tiếp xúc với một bầu không gian "phi-cảm-nhận" nhưng cũng "không-phải-là-không-cảm-nhận", và sau đó, sâu xa hơn nữa, là một bầu không gian rất thật, thế nhưng trong đó không có bất cứ một thứ gì đặc biệt hay cá biệt để mà nhận biết nữa, tương tự như một bầu không gian hoàn Trống không và Vắng lặng, một bầu không gian của sự "Dừng lại tuyệt đối", tương quan và liên hệ đến cả không gian và thời gian. Đây là thể dạng dhyana thứ tư trong thế giới phi-hình-tượng gọi là "**Arupaloka**".

Bài 41

Các cửa ngõ mở vào sự giải thoát

Người ta có thể phân biệt samadhi siêu nhiên (*samadhi là tiếng Pali và tiếng Phạn, kinh sách tiếng Hán gọi là "định", là các phép tập trung tâm thức thật cao, tạo ra cho người hành thiền các thể dạng tâm thần vượt bậc gọi là dhyana, kinh sách Hán ngữ gọi là "thiền" hay "thiền-na"*) theo nhiều thể loại tùy thuộc vào các khía cạnh khác nhau của hiện thực mà người hành thiền hướng vào đó trong khi suy nghiệm (*suy tư*).

Trong số các samadhi đó có ba thứ chủ yếu và tiêu biểu nhất được xếp vào một danh sách chung mang tên là "các cửa ngõ mở vào sự giải thoát", tiếng Pali và tiếng Phạn là "vimocaka mukha" (*vimocaka có nghĩa là "sự giải thoát", mukha là "cửa ngõ" và cũng có nghĩa là "mở vào" hay "đưa vào". Ba samadhi hay ba cửa ngõ này sẽ được nhà sư Sangharakshita lần lượt giải thích dưới đây*).

Samadhi không dấu hiệu cũng không hình ảnh

Cửa ngõ thứ nhất được gọi là "samadhi không dấu hiệu, cũng không hình ảnh". Hiện thực được suy nghiệm như là sự trống không của tất cả mọi sự tạo dựng [tâm thần] mang tính cách khái niệm. Người ta cho rằng không có bất cứ một khái niệm nào khả dĩ có thể gọi lên hiện thực [để hiểu được nó là gì], hơn nữa cũng không có một khái niệm nào có thể mô tả giúp chúng ta hiểu được thế nào là hiện thực. Trên thực tế, người ta xem chữ hiện thực không mang một ý nghĩa nào cả, bởi vì thuật ngữ này chỉ là một cách "khái niệm hóa" một cái gì đó "không thể khái niệm hóa" được (*xin lưu ý cách "định nghĩa" này của hiện thực, bởi vì dưới đây nhà sư Sangharakshita sẽ giải thích về sự quán thấy hiện thực, đưa đến sự cảm nhận và hòa nhập với nó để trở thành chính nó, và đấy chính là sự Giác ngộ*). Chính vì vậy nên mỗi khi suy nghiệm về hiện thực thì cũng không nhất thiết là phải nghĩ đến thuật ngữ hiện thực [có nghĩa là gì], mà chỉ cần hình dung hiện thực như là một cái gì đó hoàn toàn trống không về tất cả mọi tín hiệu (signal) có thể tạo ra trong tâm thức bất cứ một sự báo hiệu (index, lead) nào [hướng dẫn sự suy nghĩ của mình] về bất cứ một thứ gì, hay bất cứ một sự so sánh (*phân biệt*) nào.

Samadhi không mang xu hướng hay định hướng nào cả

Cửa ngõ thứ hai hướng vào sự giải thoát là "samadhi không mang xu hướng hay định hướng nào cả". Ở cấp bậc này tâm thức không còn phân biệt (*discriminate / nhận định hay xác định sự khác biệt*) giữa cái này với cái kia, nên không còn mang một chủ đích đặc biệt nào, kể cả ý niệm về thời gian: không có quá khứ, chẳng phải là hiện tại, cũng không phải là tương lai. Vì không có bất cứ một nơi nào (*một điểm tựa nào*) để trụ vào đó (*hướng vào, bám víu vào đó*), nên tâm thức dừng lại nơi mà nó đang hiện hữu - nếu có thể nói như vậy -, và tâm

thức tự nó cũng chiêm nghiệm về hiện thực như là không có một nơi nào để đi đến, không mang một định hướng hay khuynh hướng nào cả, không nghiêng về thứ này cũng chẳng ngã theo thứ kia (*xin liên tưởng đến thuật ngữ Tathagata / Như Lai mà Đức Phật sử dụng để tự nhận diện mình, Tathagata nghĩa từ chương là "chẳng đi về đâu cả mà cũng chẳng từ đâu đến", Ngài "Chỉ là như thế" và hiện thực cũng "chỉ là như thế"*)

Samadhi của sự trống không

Cửa ngõ thứ ba và cũng là cửa ngõ sau cùng là "samadhi về sự trống không". Hiện thực được hình dung như là không mang một bản chất nào cả, không có một đặc tính tự tại nào, hầu có thể giúp nhận biết được nó, hay phân biệt được nó với một thứ gì khác.

Người ta không thể bảo rằng vật này là như thế này, một nhân dạng là phải như thế kia, *shunyata* hay hiện thực là một thứ gì khác (*shunyata còn viết là sunyata, là tiếng Phạn, tiếng Pali là sunnata, có nghĩa là "trống không", kinh sách Hán ngữ gọi là "Tánh không", cách gọi này thiếu chính xác, bởi vì đã "trống không" mà còn có cái "tánh" thì chưa phải là "trống không". Hiện thực là một sự trống không tuyệt đối, sự trống không của cả sự [hiểu biết về sự] trống không, nếu có thể nói như vậy*). Hiện thực không phải là một thứ gì đó khác với bất cứ một thứ gì khác [với chính nó]. Nó không có một bản chất đặc biệt (*cá biệt*) nào về chính nó (*nhà sư Sangharakshita mô tả hiện thực và sự trống không của nó thật ngắn gọn và dễ hiểu, xin bái phục. Đức Đạt-lai Lạt-ma thì giải thích sự trống không của hiện thực bằng một thí dụ rất cụ thể: nếu cho rằng sự hiện hữu của mình là hoàn toàn trống không thì cứ hãy véo vào cánh tay mình xem có đau hay không? Hiện thực là "trống không" và ngược lại "trống không" cũng chính là hiện thực là như vậy, cả hai - hiện thực và trống không - không có thứ nào mang một bản chất hay một thực thể cá biệt nào cả. Sự trống không đó của hiện thực là một "trạng thái tâm thần", một sự "cảm nhận của tâm thức", không mang một chủ đích nào, cũng không dựa vào một mốc định hướng nào cả, không có trên cũng không có dưới, không có trước cũng chẳng có sau, không tiến lên được cũng không lùi lại được, không có điểm khởi hành, cũng chẳng có điểm chấm dứt, tất cả chỉ là một cảm nhận thuần nhất và hoàn toàn phẳng lặng của tâm thức. Ý nghĩa đó cũng được nêu lên qua câu sau đây trong bản Tâm kinh ngắn dùng để tụng: "...hãy bước lên, bước lên, bước sang tận phía bên kia của bờ bên kia... / ...gate gate, paragate, parasamgate...". Các chữ "tận phía bên kia của bờ bên kia" trong câu trên đây nói lên một thể dạng tâm thần hoàn toàn thoát khỏi mọi sự vướng mắc của ngôn từ quy ước và sự hiểu biết khái niệm, phản ánh một hiện thực phi định hướng và hoàn toàn vắng lặng. "Phía bên kia của bờ bên kia" là một sự bất định hướng hoàn toàn, không còn một ý niệm vào về không gian và cả thời gian. Tuy nhiên sự bất định hướng đó không phải là một sự tưởng tượng hay một sự hiểu biết hay nhận thức dựa vào lý trí mà là một sự cảm nhận trực tiếp của tâm thức. Ngoài ra trong bản Tâm kinh cũng có một câu khác rất nổi tiếng là "hình-tướng là trống không, trống không là hình-tướng" / "sắc tức thị không, không tức thị sắc", câu này nói lên cửa ngõ thứ ba của sự Giác ngộ là "samadhi của sự trống không"*).

Những gì trên đây, từ việc loại bỏ các chướng ngại tâm thần ("*ngũ triền cái*") cho đến các thể dạng siêu-tri-thức thanh thoát nhất, cũng chỉ [đơn giản] là các thể dạng dhyana - với ý

nghĩa là các thể dạng tri thức thuộc các cấp bậc thật cao - trước khi có thể trực diện được với hiện thực tối hậu. Tuy nhiên, cũng có thể xem các dhyana đó tự chúng cũng là một phương tiện luyện tập nhằm mang lại các thể dạng cao siêu đó [của tâm thức].

Dhyana là một cái gì đó thật tự nhiên

Thật ra có rất nhiều điều cần phải bàn thảo về chủ đề này, thế nhưng tôi mạn phép chỉ nêu lên một sự nhận xét duy nhất là dhyana là một cái gì đó thật tự nhiên. Lý tưởng nhất là mỗi khi thiền định, và ngay vào lúc vừa ngồi xuống và khép mắt lại, thì phải thực hiện được ngay thể dạng dhyana (*mỗi khi ngồi xuống thì phải "nhập định" ngay*). Điều đó phải xảy ra thật dễ dàng, không có gì tự nhiên hơn (*lý tưởng hơn nữa là các thể dạng dhyana luôn hiện lên với mình trong cuộc sống thường nhật: trước khi ngủ, lúc thức dậy, khi ăn cũng như những lúc tản bộ ngắm nhìn thiên nhiên, kể cả trong khi đang làm các công việc thường nhật. Trong những lúc đó nếu hợp nhất được năng lực của tâm thức, chú tâm thật tỉnh giác vào từng cử chỉ và tư duy của mình, và mở rộng hơn nữa là sự hiện hữu của mình trong bối cảnh chung quanh mình, thì một thể dạng dhyana thuộc một cấp bậc nào đó cũng có thể hiện lên với mình, thay vì cứ để cho những sự lo lắng, tính toán, hy vọng, hoang mang, ham muốn... xâm chiếm tâm thức mình*). Trên thực tế nếu chúng ta tạo được cho mình một cuộc sống nhân bản thật sự (*có nghĩa là phù hợp với bản chất con người của mình*), có nghĩa là trong tuần vừa qua, trong tháng vừa qua, hoặc cũng có thể là trong năm vừa qua, ít nhất chúng ta cũng tạo được một nếp sống tương đối gần với con người hơn, thì nhờ đó dhyana cũng sẽ tìm thấy một vị trí nào đó nơi con người của mình (*trong sáu cõi của sự hiện hữu, con người giữ một vị thế khá cao, vì vậy với tư cách là con người ít nhất chúng ta cũng phải giữ được ưu thế đó trong sự sống của mình. Nếu chỉ biết tính toán, mưu mô, tham lam, hận thù, thèm khát, say mê..., có nghĩa là chạy theo những sự thúc dục của bản năng, thì chúng ta sẽ không thể nào thiền định được, dù có ngồi xuống và giữ thật yên lặng, thế nhưng các xúc cảm bất loạn sẽ vẫn tiếp tục dấy lên bên trong tâm thức mình*).

Thiết nghĩ cũng không cần nêu lên tình trạng liên quan đến cuộc sống thường nhật (*có nghĩa là chỉ thích sự dễ dãi, không biết cố gắng là gì*). Thật vậy mỗi khi tìm cách tập trung tâm thức để thiền định thì không mấy ai trong số chúng ta tránh khỏi uể oải, đôi khi phải cố gắng đến nghẹn thở thì mới đủ sức ngồi xuống để hành thiền. Chúng ta có thể cảm thấy chán nản và cho rằng các chuyện đó không đáng làm, các chuyện khác hấp dẫn hơn, chẳng hạn như xem ciné hay truyền hình. Thế nhưng thật khôi hài, làm các chuyện đó thì cũng phải cố gắng, cũng phải ra sức (*phải tập trung sự chú ý*), thế nhưng các chuyện ấy chẳng mang lại cho mình một thể dạng dhyana nào cả (*mà chỉ là cách phung phí năng lực của mình*). Trong khi đó nếu cố gắng loại bỏ các chướng ngại (*ngũ triền cái*) trong việc luyện tập thiền định thì ít nhất chúng ta cũng có thể đạt được thể dạng dhyana thứ nhất (*sự thư thái và an vui, một niềm phúc hạnh sâu xa hơn, so với cách che lấp các sự lo âu trong tâm thức mình bằng các sự sinh hoạt khác*).

Chính vì vậy nên hầu hết các phép luyện tập thiền định không nhất thiết là nhằm mục đích trực tiếp mang lại các thể dạng tri thức cao siêu, mà chỉ đơn giản giúp chúng ta loại bỏ

các chương ngại [tâm thần] (tức là "ngũ triền cái". Xin mạn phép nhắc lại "ngũ triền cái" là: 1- sự thèm khát dục tính / "tham dục triền cái", 2- sự bất mãn / "sân triền cái", 3- sự lười biếng và đờ đẫn "hôn trầm thù miên triền cái", 4- sự bất an và hối tiếc / "trạo cử hối quá triền cái", 5- sự nghi ngờ / "nghi triền cái"). Cách luyện tập sự chú tâm hướng vào hơi thở sẽ loại bỏ được chương ngại của sự xao lãng, cách luyện tập về metta-bhavana (*metta có nghĩa là lòng từ tâm, nhân từ, bhavana có nghĩa là phát huy, triển khai, mở rộng, chữ này rất thường thấy trong kinh điển nói chung*) sẽ giúp loại bỏ được tính độc ác, v.v. (*trong cuộc sống thường nhật, nhiều người - từ trẻ con đến người lớn - say mê các trò chơi điện tử, nghe nhạc, xem những chuyện vô bổ trên truyền hình hay trên mạng, hoặc suốt ngày không lúc nào rời chiếc điện thoại cầm tay, thì đây chỉ là các cách che lấp "ngũ triền cái" của mình, một cách phung phí năng lực của mình, Nếu muốn tạo cho mình một tri thức sáng suốt và tập trung thì ít nhất và trước nhất cũng phải lánh xa các sự sinh hoạt vô bổ đó, không nên âm ỉ thiêu đốt những ngày tháng trong cuộc sống ngăn ngui của mình*) Nếu chúng ta loại bỏ được các chương ngại bằng các phương cách đại loại như thế, thì các thể dạng [tri thức] thật cao, ít nhất là ở cấp bậc thứ nhất (*dhyana thứ nhất hay sơ thiền*), tất sẽ hiển hiện với mình thật tự nhiên. Người bồ-tát tất nhiên không những chỉ đơn giản luyện tập các phép thiền định [thông thường] mà còn phải luyện tập các dhyana paramita, tức là các thể dạng thiền định hoàn hảo nhất. Điều đó có nghĩa là người bồ-tát luyện tập thiền định không hẳn chỉ là để mang lại sự an bình cho tâm thức, và dù có thực hiện được điều đó đi nữa thì đây cũng sẽ không phải là cách giúp mình được lên thiên đường, và hơn thế nữa dù có thực hiện được sự ước vọng đó đi nữa, (*tức là được lên thiên đường*) thì đây cũng không phải là mục đích của người bồ-tát. Bởi vì đối với người bồ-tát thiền định là một thể dạng của Con đường nhằm giúp mình một ngày nào đó sẽ đạt được sự Giác ngộ vì sự an lành của tất cả chúng sinh (*người bồ-tát ước vọng đạt được Giác ngộ không phải là để lên thiên đường hay được tiếp dẫn vào cõi cực lạc, mà là để đủ sức lưu lại với tất cả chúng sinh để cùng đương đầu với sự khổ đau của họ*).

Đối với người bồ-tát việc luyện tập thiền định không nhất thiết phải từ bỏ mọi sinh hoạt bên ngoài. Chúng ta thường nghĩ rằng nếu muốn thiền định thì phải tìm một nơi yên tĩnh, ngồi yên, khép mắt và thực thi một phương pháp luyện tập tâm thần (*một phép thiền định*) nào đó. Thế nhưng kinh sách thường nhắc đi nhắc lại là đối với người bồ-tát dù đang hòa nhập với dhyana, thế nhưng đồng thời vẫn phải đủ sức sinh hoạt một cách bình thường. Hai thứ đó (*thiền định và sinh hoạt trong môi trường sống*) có vẻ đối nghịch nhau, thế nhưng thật ra đối với người bồ-tát thì cả hai chỉ là một thứ. Sinh hoạt là mặt ngoài của thiền định, và thiền định là chiều sâu của sự sinh hoạt bên ngoài, đây là hai mặt của một đồng tiền. Điều đó cũng có thể tạm xem như là mục đích của chúng ta [trong hiện tại], thế nhưng tình trạng đó rất có thể sẽ còn tiếp tục kéo dài trước khi thiền định có thể tách ra khỏi sự sinh hoạt bên ngoài và ngược lại (*cho đến khi nào thiền định chưa hoàn toàn tách ra khỏi các sự sinh hoạt bên ngoài, thì sự giải thoát và Giác ngộ đích thật bên trong tâm thức sẽ không thể nào xảy ra được, hoặc ngược lại khi nào sự sinh hoạt bên ngoài chưa dứt bỏ được thì sự Giác ngộ vẫn còn xa vời*). Dù rằng các kinh nghiệm thiền định của mình ảnh hưởng đến cuộc sống thường nhật, thế nhưng cũng phải cần đến một thời gian lâu dài trước khi chúng ta có thể thiền định trong lúc đang bị kẹt xe hay trong khi đang rửa bát, với hiệu quả mang lại không khác gì như những lúc ngồi im trên chiếc tọa cụ (*chiếc gối để ngồi trong lúc tọa thiền*).



Ngọn sóng lớn tại Kanagawa

Tranh bản khắc nổi tiếng của họa sĩ Nhật bản Katsushika Kokusai, 1760-1849. Tranh được in tay năm 1830 hay 1831 - Metropolitan Museum of Art, New York. Tranh nêu lên hình ảnh một ngọn sóng tại Kanagawa nơi hải cảng Yokohama, ngọn sóng to lớn hơn cả núi Phú sĩ, ào ạt và hùng hổ, tương tự như một con quái vật há hốc miệng, sẵn sàng nuốt chửng con người. Thiển định là làm cho năm thứ chương ngại tâm thần ("triền cái") phải lắng xuống cũng tương tự như làm cho mặt biển tại Kanagawa trở nên êm ả và phẳng lặng (hình và lời giải thích do người chuyển ngữ ghép thêm).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Trong các bài 38, 39, 40 trước đây, nhà sư Sangharakshita giải thích thế nào là các cấp bậc thiền định đưa đến sự Giác ngộ, trong bài 41 này nhà sư Sangharakshita nêu lên thật cụ thể các phương pháp mang lại các thể dạng tri thức siêu việt đó. Ba trong số các phương pháp này được gọi là "các cửa ngõ mở vào sự Giác ngộ".

Đức Phật nêu lên các cửa ngõ này trong rất nhiều bài kinh và gọi là samadhi, là các phép luyện tập sự tập trung thật sâu giúp chúng ta khám phá và hòa nhập vào các thể dạng cảm nhận siêu nhiên bên trong tâm thức mình, và điểm tột đỉnh của các thể dạng đó chính là sự Giác ngộ.

Trong Tạng Kinh có rất nhiều bài mang cùng một tựa là *Samadhi Sutta*, điều đó cho thấy Đức Phật luôn nhắc đi nhắc lại phương pháp chủ yếu này trong việc tu tập của người Phật giáo. Trong số này chúng ta hãy chọn một bài kinh ngắn trong Tăng chi Bộ kinh (*Samadhi Sutta*, Anguttara Nikaya, AN 4.41) để tìm hiểu và bổ túc thêm cho bài giảng trên đây của nhà sư Sangharakshita. Bản chuyển ngữ dưới đây của bài kinh này chủ yếu được dựa vào hai bản dịch: một bằng tiếng Pháp của Rémy, một dịch giả rất uyên bác nhưng rất kín đáo chỉ cho biết tên nhưng không cho biết họ, và một bằng tiếng Anh của nhà sư Thanissaro Bhikkhu.

Bài kinh về phép Tập trung Tâm thần

Samadhi-Sutta

(Anguttara Nikaya / Tăng chi Bộ kinh, AN 4.41)

"Này các tỳ-kheo, có bốn thể loại phát huy sự tập trung tâm thần (*samadhi trong bản kinh gốc tiếng Pali, chữ samadhi cũng là tiếng Phạn*). Vậy bốn thể loại ấy là gì?

1- "Đó là cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi, thì nó sẽ mang lại sự thích thú (*pleasant / agréable / dễ chịu, êm ả, an vui*) trong thế giới hình-tượng (*trong bản tiếng Pháp là các chữ "monde visible" có nghĩa là "thế giới trông thấy bằng mắt", trong bản tiếng Anh của nhà sư Thanissaro Bhikkhu là "here & now" có nghĩa là "tại nơi này và trong lúc này". Ngoài ra cũng có một bản dịch tiếng Anh khác dịch rất từ chương là "joyful home of the way" / "sự an trú thích thú trên con đường". Trong Đại tạng kinh tiếng Việt, các chữ này được dịch là "hiện tại lạc trú". Trong bản gốc tiếng Pali các chữ này là "dittha-dhamma-sukka-viharana", dittha có nghĩa là cảm thấy, nhận thấy, dhamma trong trường hợp này có nghĩa là các hiện tượng, sukka có nghĩa là an vui hay thích thú, viharana có nghĩa là an trú; nói chung thì đó là thế giới hiện tượng, một thế giới cụ thể và "trần tục", nhận biết nhờ vào các khả năng của năm cơ quan giác cảm và tâm thần. Và đó cũng là các cảm nhận tiên khởi nhất của một người hành thiền khi bắt đầu ngồi xuống để thiền định. Mạn phép dài dòng là vì các chữ này không thống nhất trong các bản dịch khác nhau).*

2- Đó là cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi, thì nó sẽ giúp đạt được sự hiểu biết và sự quán thấy (*vipassana*).

3- Đó là cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi, thì nó sẽ mang lại sự tỉnh thức (*mindfulness / tỉnh giác, "chánh niệm"*) và sự cảnh giác (*sati / alertness / sự tỉnh táo, bén nhạy, tỉnh tường*).

4- Đó là cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi, thì nó sẽ hoàn toàn loại bỏ được các ô nhiễm tâm thần (*các sự suy nghĩ miên man, các xúc cảm đủ loại, nói chung là các sự diễn đạt và sôi sục tâm thần / mental agitation, effluents*).

Vậy, này các tỳ-kheo, cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi sẽ mang lại sự thích thú trong thế giới hình-tượng, có nghĩa là gì?

Đây là trường hợp người tỳ-kheo, sau khi đã tách ra khỏi sự thích thú dục tính, tách ra khỏi các thể dạng tâm thần bất lợi, sẽ hòa nhập và thường trú trong thể dạng jhana thứ nhất (*còn gọi sơ thiền*), là niềm hân hoan (*piti / rapture / exaltation / sự vui sướng hay hứng khởi*) và sự thích thú (*sukha / pleasure / joy / sự dễ chịu, vui thích, êm ả*) phát sinh từ sự tách rời đó, kèm theo với các tư duy và sự suy nghiệm (*trong bản tiếng Pháp các chữ này là "pensées & réflexions" có nghĩa là các sự suy nghĩ và suy nghiệm hay ngẫm nghĩ; trong bản tiếng Anh*

của nhà sư Thanissaro Bhikkhu là các chữ "directed thought & evaluation" có nghĩa là "sự suy nghĩ mang một chủ đích rõ rệt và các sự đánh giá hay lý luận"; trong bản gốc tiếng Pali là "vitakka & vicara", vitakka có nghĩa là tư duy hay sự suy nghĩ, vicara có nghĩa là tính toán hay lý luận về một cái gì đó. Nói một cách tổng quát thì trong jhana thứ nhất, người hành thiền cảm thấy thanh thoát và an vui, thế nhưng tâm thức vẫn còn tiếp tục suy tư và ngẫm nghĩ đủ mọi thứ chuyện).

Với sự lắng xuống của tư duy và các sự suy nghiệm, người tỳ-kheo sẽ hòa nhập và an trú trong jhana thứ hai (*nhị thiền*), là sự tĩnh lặng nội tâm và sự hợp nhất của tâm thức, sẽ không còn tồn lưu bất cứ một tư duy hay một sự ngẫm nghĩ nào (*không còn suy nghĩ miên man hay suy nghiệm dựa vào sự hiểu biết quy ước và khái niệm*), mang lại [cho mình] niềm hân hoan (*hứng khởi*) và sự thích thú, phát sinh từ sự tách rời đó (*hân hoan và thích thú hiện lên trong jhana thứ nhất tiếp tục tồn lưu nhưng trở nên cô đọng và sâu sắc hơn trong jhana thứ hai sau khi tách rời khỏi các sự suy nghĩ miên man và sự lý luận trong jhana thứ nhất*).

Với sự mờ nhạt (*tan biến dần*) của niềm hân hoan, người tỳ-kheo sẽ an trú trong sự thanh thản (*upekkha / equanimous / "xả"*) của sự tỉnh thức (*mindfulness / "chánh niệm"*) và sự hiểu biết minh mẫn, và nhờ đó người tỳ-kheo sẽ hòa nhập vào jhana thứ ba (*tam thiền*), mang lại [cho mình] các cảm nhận dễ chịu trên thân thể mà những người cao quý (*noble ones / tiếng Pali là kalyana-mitta, tiếng Phạn là kalyana-mitra; kalyana có nghĩa là cao quý, đạo hạnh, nhiều kinh nghiệm trên đường tu tập; mitta hay mitra có nghĩa là bạn hữu hay người đồng hành, nói chung là những người - tại gia hay xuất gia - uyên bác, đạo hạnh, có nhiều kinh nghiệm trong lãnh vực thiền định. Kinh sách Hán ngữ gọi họ là các "thiện tri thức", các chữ này dường như không mang ý nghĩa gì cả*) mô tả như là 'sự thanh thản (equanimous) và tỉnh thức (mindful / tỉnh giác, tỉnh táo, thường được gọi là "chánh niệm") của một người an trú trong sự thích thú. (Đức Phật không trực tiếp mô tả thể dạng thanh thản và thích thú đó mà chỉ cho biết đó là các sự cảm nhận do những người "cao quý" nêu lên. Điều đó phải chăng là vì thể dạng này nói lên các cảm nhận cá nhân, có thể khác biệt giữa những người hành thiền với nhau, và dưới một góc cạnh nào đó phải chăng cũng có thể hiểu là Đức Phật đã vượt xa hơn các thể loại cảm nhận này trong thế giới hình-tượng và đó chỉ là các cảm nhận của những người đang luyện tập thiền định?).

Với sự buông bỏ các cảm nhận thích thú và cả đón đau trong tâm thức - tương tự như sự tan biến trước đây của các sự thích thú và đau buồn - người tỳ-kheo sẽ hòa nhập và an trú trong jhana thứ tư (*tứ thiền*), là thể dạng tinh khiết của sự thanh thản (*upekkha / "xả"*), không còn tồn lưu bất cứ một thoáng thích thú hay đón đau nào nữa cả (*sự thanh thản hiện lên trong jhana thứ ba trở nên tuyệt đối và hoàn toàn phẳng lặng trong jhana thứ tư*).

Đây là cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi thì nó sẽ tạo ra một sự an trú dễ chịu (*pleasant / agréable / an vui, thanh thoát, êm ả*) trong thế giới hình-tượng (*xin nhắc lại đó là thế giới hiện tại / here & now, một thế giới có thể trông thấy hay cảm nhận được / monde visible, và cũng có nghĩa là thế giới thực tại hay hiện thực*).

Vậy, này các tỳ-kheo, sự phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi sẽ mang lại sự hiểu biết và quán thấy (*vipassana*), thì điều đó có nghĩa là gì? Điều đó có nghĩa là người tỳ-kheo chú tâm vào sự cảm nhận ánh sáng, hướng sự chú tâm của mình vào sự cảm nhận về ban ngày, dù đang là ban đêm hay ban ngày, dù là ban ngày hay ban đêm. Nhờ vào tâm thức minh mẫn không một bóng tối đó, người tỳ-kheo sẽ phát huy được một tâm trí minh bạch. Này các tỳ-kheo, đây là cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi, thì nó sẽ mang lại sự hiểu biết và quán thấy.

Vậy, này các tỳ-kheo, cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được sự phát huy và trau dồi, sẽ mang lại sự tỉnh thức và cảnh giác, thì điều đó có nghĩa là gì? Điều đó có nghĩa là đối với người tỳ-kheo các giác cảm phải được nhận biết khi chúng hiện ra, phải được nhận biết khi chúng đang hiện hữu, phải được nhận biết khi chúng chấm dứt. Các tư duy phải được nhận biết khi chúng hiện lên, phải được nhận biết khi chúng đang hiện hữu, phải được nhận biết khi chúng chấm dứt. Các sự nhận thức phải được nhận biết khi chúng hiện lên, phải được nhận biết khi chúng đang hiện hữu, phải được nhận biết khi chúng chấm dứt. Này các tỳ-kheo, đây là cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được phát huy và trau dồi, thì nó sẽ mang lại sự tỉnh thức và cảnh giác.

Vậy, này các tỳ-kheo, cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được phát huy và trau dồi sẽ loại bỏ được các ô nhiễm tâm thần, thì điều đó có nghĩa là gì? Điều đó có nghĩa là người tỳ-kheo phải theo dõi sự xuất hiện và tan biến của năm thứ cấu hợp (*kinh sách Hán ngữ gọi là "ngũ uẩn"*).

1- Đây là **hình-tướng** (*rupa / form / "sắc uẩn" / tức là thân thể*), đây là sự xuất hiện của hình-tướng, đây là sự biến mất của hình-tướng.

2- Đây là **giác cảm** (*vedana / feeling / "thọ uẩn"*), đây là sự xuất hiện của giác cảm, đây là sự tan biến của giác cảm.

3- Đây là **sự nhận thức** (*sanna / perception / "trưởng uẩn" / sự nhận biết*), đây là sự xuất hiện của sự nhận thức, đây là sự chấm dứt của sự nhận thức.

4- Đây là **sự tạo tác tâm thần** (*sankhara / fabrication / "hành uẩn" / các sự diễn đạt của tâm thần*), đây là sự xuất hiện của sự tạo tác tâm thần, đây là sự chấm dứt của sự tạo tác tâm thần.

5- Đây là **tri thức** (*vinnana / consciousness / "thức uẩn" / tri thức*), đây là sự xuất hiện của tri thức, đây là sự chấm dứt của tri thức.

Này các tỳ-kheo, đây là các cách phát huy sự tập trung tâm thần, và sau khi đã được tập trung và trau dồi, thì chúng sẽ mang lại sự chấm dứt hoàn toàn các ô nhiễm tâm thần (*các sự tạo dựng trong tâm thức, các sự suy tư và hiểu biết quy ước và khái niệm, cùng các thứ xúc cảm đủ loại, nói chung là các sự sôi sục trong tâm thức*).

Này các tỳ-kheo, đây là bốn phương cách phát huy sự tập trung tâm thần".

Có rất nhiều bản dịch bài kinh này sang các ngôn ngữ Tây phương, mỗi bản dịch đều có đôi chút khác biệt hoặc một vài nét độc đáo. Trên phương diện tổng quát, nếu muốn tìm hiểu bất cứ một sự kiện nào thì phải đặt sự kiện ấy vào khung cảnh không gian và thời gian của nó. Nguyên lý tương liên tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng - *pratityasamutpada* / *interdependance* - cho biết là nếu tách rời một sự kiện ra khỏi khung cảnh của nó là cách cắt đứt sự liên kết của nó với bối cảnh làm phát sinh ra nó. Điều đó có thể khiến sự hiểu biết của chúng ta về sự kiện đó sẽ bị lệch lạc.

Những lời giảng của Đức Phật là dành cho con người của thời đại Ngài, và Ngài giảng cho họ bằng ngôn ngữ của quê hương Ngài, là một thứ thổ ngữ của xứ Magadha (Ma-kiệt-đà), có nguồn gốc từ tiếng Phạn cổ. Ngài không giảng cho họ bằng tiếng Pali hay tiếng Phạn cải tiến còn lưu lại đến nay, bởi vì các thứ tiếng này chỉ bắt đầu xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ III trước Tây lịch. Việc dịch thuật kinh sách vì vậy thật hết sức tế nhị.

Dù rằng thông điệp và tư tưởng của Đức Phật vượt không gian và thời gian, thế nhưng nếu muốn truyền đạt trung thực trí tuệ đó của Ngài trong các xã hội ngày nay thì trước hết bằng mọi cách phải tìm hiểu ý nghĩa nguyên thủy trong các lời giảng của Đức Phật, và sau đó phải chuyển thành ngôn ngữ hiện đại, thích nghi hơn với từng xã hội và từng quốc gia. Thí dụ nếu dùng tiếng Hán để giảng Dharma / Dhamma cho người Việt Nam thì dường như sẽ không mấy người thấu triệt được chính xác và nghiêm chỉnh, nếu không muốn nói là một chuyện khá khôi hài, đây là chưa nói đến Phật giáo trong thung lũng sông Hằng đã bị biến dạng rất nhiều sau khi được đưa vào Trung quốc.

Trở lại với trường hợp bài kinh *Samadhi Sutta* trên đây thì độc giả có thể tìm hiểu thêm qua bản gốc bằng tiếng Pali và cả các bản dịch sang các ngôn ngữ Tây phương, các tư liệu này có thể tìm thấy khá dễ dàng trên các trang mạng. Trái lại bản dịch tiếng Việt trong Đại Tạng Kinh thì khá khó tìm, bởi vì các bài giảng thuộc Tăng chi Bộ kinh (*Anguttara Nikaya*) với gần mười ngàn bài ngắn, được sắp xếp liên tục theo chủ đề và thể loại, nhưng không tách ra thành từng bài kinh riêng rẽ với tựa bằng tiếng Pali, và cũng không được đánh số theo quy tắc quốc tế. Dưới đây là một vài địa chỉ giúp người đọc tìm bài kinh này trên mạng:

- Bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu:

<https://www.accesstosight.org/tipitaka/an/an04/an04.041.than.html>

https://www.dhammatalks.org/suttas/AN/AN4_41.html

- Bản dịch tiếng Anh của Bhikkhu Sujato:

<https://suttacentral.net/an4.41/en/sujato>

- Bản dịch tiếng Đức của Nyanatiloka Thera (1907):

<https://suttacentral.net/an4.41/de/nyanatiloka>

- Các bản dịch song ngữ, Pali - Anh ngữ và Pali - Pháp ngữ:

<http://www.buddha-vacana.org/sutta/anguttara/04/an04-041.html>

<http://www.buddha-vacana.org/fr/sutta/anguttara/04/an04-041.html>

- Bản dịch tiếng Việt của Hòa Thượng Thích Minh Châu trong Đại Tạng Kinh:

<https://phatphapungdung.com/phap-bao/kinh-tang-chi-bo-chuong-4-bon-phap-111508.html>

<https://www.budsas.org/uni/u-kinh-tangchibo/tangchi04-0406.htm>

<https://buocdauhocphat.com/kinh-tang-chi-bo-chuong-iv-bon-phap-v-pham-rohitassa>

Đối với bản dịch tiếng Việt này thì qua các địa chỉ trên đây, còn phải dò tìm thêm về đoạn nói đến bản kinh này trong các mục như sau: *Chương IV - Bốn Pháp, V. Phẩm Rohitassa, (1) (41) Định*. Do vậy, nhằm tránh việc tìm kiếm khá rắc rối cho các độc giả muốn tìm hiểu thêm về bản dịch tiếng Việt này trong Đại Tạng Kinh, xin mạn phép ch ép lại bản kinh này trong phần Phụ lục dưới đây.

Ngoài ra cũng có một trạng mang tiếng Anh nêu lên khoảng hai mươi bản dịch của bài kinh này sang các ngôn ngữ khác nhau của nhiều quốc gia trên toàn thế giới, trong đó có trích dẫn bản dịch tiếng Việt của Hòa Thượng Thích Minh Châu:

<https://suttacentral.net/an4.41>

https://suttacentral.net/an4.41/vi/minh_chau

Phụ Lục

Kinh Tăng Chi Bộ – Anguttara Nikaya

Hòa thượng Thích Minh Châu dịch Việt

Chương IV – Bốn Pháp (I) - (41) Định

(tức là "*Bài kinh về phép Tập trung Tâm thần*" / *Samadhi-Sutta* - AN 4.41)

1. – *Này các Tỷ-kheo, có bốn định tu tập này. Thế nào là bốn?*

Có định tu tập, này các Tỷ-kheo, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến hiện tại lạc trú. Có định tu tập, này các Tỷ-kheo, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến chứng được tri kiến. Có định tu tập, này các Tỷ-kheo, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến chánh niệm tỉnh giác. Có định tu tập, này các Tỷ-kheo, được tu tập, được làm cho sung mãn, đưa đến đoạn tận các lậu hoặc.

2. *Và này các Tỷ-kheo, thế nào là định tu tập, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến hiện tại lạc trú?*

Ở đây, này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ly dục, ly các pháp bất thiện... chứng đạt và an trú sơ thiền ... thiền thứ hai ... thiền thứ ba ... thiền thứ tư.

Này các Tỷ-kheo, đây gọi là định tu tập, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến hiện tại lạc trú.

3. Và này các Tỷ-kheo, thế nào là định tu tập, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến chứng được tri kiến?

Ở đây, này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo tác ý tưởng ánh sáng, an trú tưởng ban ngày, ngày như thế nào thời đêm như vậy, đêm như thế nào thời ngày như vậy. Như vậy, với tâm rộng mở, không có bị bao phủ, tu tập tâm đến chỗ sáng chói.

Này các Tỷ-kheo, đây gọi là định tu tập, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến chứng được tri kiến.

4. Và này các Tỷ-kheo, thế nào là định tu tập, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến chánh niệm tỉnh giác?

Ở đây, này các Tỷ-kheo, với vị Tỷ-kheo, thọ khởi lên được rõ biết, thọ an trú được rõ biết, thọ chấm dứt được rõ biết; tưởng khởi lên được rõ biết, tưởng an trú được rõ biết, tưởng chấm dứt được rõ biết; tầm khởi lên được rõ biết, tầm an trú được rõ biết, tầm chấm dứt được rõ biết.

Này các Tỷ-kheo, đây gọi là định tu tập, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến chánh niệm tỉnh giác.

5. Và này các Tỷ-kheo, thế nào là định tu tập, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến đoạn tận các lậu hoặc?

Ở đây, này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo trú tùy quán sanh diệt trong năm thủ uẩn: “Đây là sắc, đây là sắc tập khởi, đây là sắc chấm dứt; đây là thọ, đây là thọ tập khởi, đây là thọ chấm dứt; đây là tưởng, đây là tưởng tập khởi, đây là tưởng chấm dứt; đây là các hành, đây là các hành tập khởi, đây là các hành chấm dứt; đây là thức, đây là thức tập khởi, đây là thức chấm dứt.

Này các Tỷ-kheo, đây là định tu tập, do tu tập, do làm cho sung mãn, đưa đến đoạn tận các lậu hoặc.

Này các Tỷ-kheo, có bốn định tu tập này. Và cũng về vấn đề này, Ta có nói đến trong phẩm về mục đích, trong kinh gọi là “Các câu hỏi của Punnaka”.

6.

Do tư sát, ở đời,

Các sự vật thắng, liệt,

Không vật gì ở đời,

Làm vị ấy dao động.

An tịnh, không mờ mịt,

Không phiền não, không tham,

Ta nói vị ấy vượt,

Qua khỏi sanh và già.

Bài 42

Prajña paramita **hay sự hiểu biết siêu việt về hiện thực**

Dù đã phát động các cố gắng như trên đây (*trong việc luyện tập thiền định*) thế nhưng chúng ta vẫn không phát huy được các cấp bậc dhyana (*jhana / thiền / thiền-na / các cấp bậc lắng sâu của tâm thức*) thật cao, thì qua một vài cảm nhận nào đó về dhyana mà mình đã thực hiện được, chúng ta cũng có thể phát huy prajna (*prajña là tiếng Phạn, tiếng Pali là pañña, có nghĩa là Trí tuệ*), là thể dạng paramita thứ sau (*chữ paramita có nghĩa là sự hoàn hảo hay toàn thiện, kinh sách Hán ngữ dịch âm là ba-la-mật-đa. Nguyên nghĩa của chữ này là "vượt sang bờ bên kia" / "đáo bỉ ngạn"*), và cũng là thể dạng paramita cao nhất. Hậu ngữ jña trong chữ prajña có nghĩa là sự hiểu biết và tiền ngữ pra thì đơn giản chỉ có nghĩa là sâu sắc (*intense*), do đó có thể hiểu chữ prajña / trí tuệ là một sự hiểu biết vượt bậc (*extreme / tối thượng*), một sự hiểu biết siêu việt, và cũng có nghĩa là sự hiểu biết về bản chất của hiện thực, về shunyata (*sự trống không, còn gọi là Tánh không trong kinh sách Hán ngữ*).

(Trên đây của nhà sư Sangharakshita nêu lên hai đường hướng tu tập trong Phật giáo: luyện tập thiền định và sự phát huy trí tuệ. Cả hai đường hướng đó đều rất quan trọng, chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong phần ghi chú dưới đây).

Nghĩa từ chương của chữ shunyata là sự trống không (vacuity, emptiness) hay trống rỗng (void, vacuum). Thế nhưng sự trống không đó không mang ý nghĩa đối nghịch với sự tròn đầy (full), mà đúng hơn là một thể dạng vượt lên trên tất cả mọi hình thức đối nghịch, kể cả trên phương diện ngôn từ. Shunyata là chủ đề trọng yếu nhất trong toàn bộ tập kinh "Toàn thiện trí tuệ" (*Prajñāpāramitā Hrdaya, còn gọi là Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh, là bộ kinh đồ sộ và quan trọng nhất của toàn thể Đại thừa. Người Tây phương gọi bộ kinh này là The Perfection of Wisdom. Ngoài ra cũng xin mạn phép nhắc thêm là Đức Phật từng thuyết giảng rất nhiều về shunyata trong các kinh điển bằng tiếng Pali, qua các hình thức ứng dụng cụ thể và thiết thực, tuy nhiên cũng có nhiều bài kinh nêu lên thật sâu sắc khái niệm này. Bấy thế kỷ sau đó, và sau khi Đại thừa đã được hình thành, thì Nagarjuna / Long thụ mở rộng và khai triển thêm, biến khái niệm này trở thành một học thuyết triết học siêu hình gọi là Trung quán / Madhyamaka*), và cũng là chủ đề chính yếu nhất trong toàn bộ hệ thống kinh sách Đại thừa. Tập Hoàn thiện Trí tuệ (*Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh*) gồm chung hơn 30 bản kinh khác nhau (*quan trọng nhất trong số đó là Tâm kinh, Kinh Kim cương và Kinh hoa sen*), có nhiều phiên bản rất dài (*bản dài nhất gồm hơn 100 000 câu*), nhưng cũng có những phiên bản ngắn hơn, trong số này có Kinh Kim cương và Tâm kinh. Tâm kinh là một bản kinh thật ngắn (*dùng để tụng*) nhưng vô cùng cô đọng, tiêu biểu cho giáo huấn và các kết quả thực hiện (*experience / các sự thành đạt*) của toàn bộ kinh điển Hoàn thiện Trí tuệ.

Một số kinh nêu lên hai mươi hoặc ba mươi hai cấp bậc shunyata (sự trống không) khác nhau, thế nhưng tựu trung thì cũng chỉ có bốn cấp bậc chủ yếu nhất. Bốn cấp bậc này không phải là bốn thể loại hiện thực khác nhau, mà chỉ là bốn cấp bậc quán thấy (*penetration, insight / sự quán nhận, thấu triệt hay khả năng thâm nhập*) của trí tuệ về hiện thực tối hậu, tuần tự từ thấp lên cao. Các cấp bậc đó gọi lên một ý niệm - thật ra thì cũng chỉ đơn thuần là một ý niệm - về bản thể (*nature*) và thực chất (*contain, hold*) của *prajña* (*trí tuệ*). Các cấp bậc của trí tuệ cũng vậy, cũng chỉ đơn giản là một sự phân loại, đúng với ý nghĩa từ chương của thuật ngữ này, [bởi vì] các cấp bậc ấy cũng chỉ là các sự tạo tác tâm thần (*các sự tạo dựng của tâm thức*) mang tính cách khái niệm, các cấp bậc ấy tự chúng không hề là một "sự vật" [cụ thể] hay một sự cảm nhận nào cả. Nếu nói theo thiền học Zen thì đây là trường hợp nhiều ngón tay cùng trở vào một mặt trăng [duy nhất] (*dưới đây nhà sư Sagharakshita sẽ lần lượt nêu lên bốn thể loại hiện thực tương ứng với bốn cấp bậc trí tuệ nói đến trên đây*).

Sự trống không của những gì do điều kiện mà có

(Xin nhắc lại nguyên lý căn bản nhất trong Phật giáo liên quan đến sự vận hành của toàn thể vũ trụ, tiếng Phạn gọi là Pratityasamutpada. Nguyên lý đó nêu lên sự tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng trong thế giới, từ vô hình đến hữu hình, từ bên trong tâm thức cho đến bên ngoài là vũ trụ. Kinh sách Hán ngữ gọi nguyên lý này là "Lý duyên khởi", các học giả và triết gia Tây phương thường gọi là "Sự tạo tác do điều kiện mà có" / Conditioned Co-production.

Nguyên lý đó cho biết là mọi hiện tượng sở dĩ "có" là nhờ vào sự tương liên và tương tác giữa chúng với nhau. "Một" hiện tượng không thể tự nó hiện hữu riêng rẽ và độc lập được. Không có một hiện tượng đơn thuần nào trong thế giới cả. Hãy nêu lên một thí dụ cụ thể: sở dĩ mình "có" là do hay nhờ vào cha mẹ mình, sở dĩ cha mẹ mình "có" là do hay nhờ vào ông bà mình, v.v. Do vậy sự hiện hữu của mình không phải là một sự hiện hữu đơn thuần mà là kết quả của một sự cấu hợp của trùng trùng điệp điệp các hiện tượng. Bên trong tâm thức của mình cũng vậy, bất cứ một xúc cảm hay một tư duy nào cũng phải do nhiều yếu tố và thành phần liên kết với nhau làm phát sinh ra chúng. Vì vậy, tất cả mọi hiện tượng đều mang tính cách "cấu hợp" có nghĩa là gồm thật nhiều yếu tố và thành phần cùng kết hợp với nhau để tạo ra chúng. Thế nhưng sự kết hợp đó không bền vững, mà luôn biến đổi, tạo ra một thế giới hiện tượng thường xuyên trong tình trạng chuyển động và đổi thay.

Vậy chúng ta hãy nêu lên thêm một thí dụ khác khúc triết hơn về nguyên lý tương liên trên đây, chẳng hạn như ý niệm về sự hiện hữu của Trời hay Thượng đế. Ý niệm đó liên hệ với khả năng hình dung và tưởng tượng của chúng ta, nói một cách khác thì đó là một sự tạo tác hay tạo dựng của tâm thức, xuyên qua tư duy và xúc cảm của con người. Đồng thời các tư duy và xúc cảm đó lại liên hệ với tánh khí, giáo dục, văn hóa, gia đình, xã hội, v.v... nói chung là tùy thuộc vào sự vận hành tâm lý của mỗi cá thể trong khung cảnh sống của cá thể ấy. Thượng đế do đó cũng là kết quả của một sự kết hợp gồm thật nhiều yếu tố và thành phần. Nói một cách khác thì Trời hay Thượng đế lệ thuộc vào sự hình dung của tâm trí con người và không thể hiện hữu bên ngoài cái tâm trí đó của con người. Tóm lại ý niệm về Trời hay

Thượng đế cũng chỉ là một hiện tượng "cấu hợp", tương tự như tất cả các hiện tượng khác. Ý niệm về Thượng đế hay Trời, kể cả ý chí, chủ đích và hành động của Vị ấy cũng luôn biến đổi và được hình dung khác nhau qua các tín ngưỡng khác nhau và các nền văn hóa khác nhau, qua không gian và thời gian lịch sử khác nhau.

Sở dĩ mạn phép dài dòng và nhắc đi nhắc lại về nguyên lý này trong Phật giáo là vì Đức Đạt-lai Lạt-ma từng khuyên bảo chúng ta: "Hãy cứ lập đi lập lại một điều nào đó nếu cần, dù mệt mỏi, chán nản hay phải cố gắng đến đâu cũng vậy". Nguyên lý tương liên tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng vô cùng vững chắc, không có một ngoại lệ nào cả trong thế giới hiện tượng này. Nắm vững được nguyên lý đó sẽ giúp chúng ta hiểu được dễ dàng hơn bài giảng này của nhà sư Sangharakshita.

Sau hết cũng xin mình định một điều quan trọng là thí dụ về Thượng đế nêu lên trên đây qua góc nhìn của nguyên lý tương liên và tương tác giữa mọi hiện tượng, không phải là một sự phê phán nào cả, mà đơn giản chỉ là các luận cứ triết học, khoa học và tâm lý học nhằm cảnh giác chính chúng ta, những người Phật giáo, nên nhìn vào hiện thực một cách sâu sắc và khách quan hơn, hình dung tín ngưỡng của mình minh bạch và sáng suốt hơn, vượt lên trên xúc cảm và các sự tạo tác tâm thần, bởi vì các sự sinh hoạt tâm thần đó là những gì có thể mang lại hoang mang, tạo ra khổ đau thêm cho mình mà thôi).

Vậy trước hết chúng ta hãy nêu lên sự trống không của những gì do điều kiện mà có, gọi là *samskṛta śhunyata* (*samskṛta* là tiếng Phạn, có nghĩa là do sự kết hợp mà có / *compounded objects*, tức là các hiện tượng "cấu hợp" do điều kiện mà có). Sự hiện hữu do điều kiện mà có (conditioned) - tức là sự hiện hữu dưới thể dạng hiện tượng và cũng có thể gọi là sự hiện hữu tương đối - nhất thiết chỉ là trống không: trống không ở đây có nghĩa là trống không về các đặc tính của [những gì] "*Phi-điều-kiện*" (Unconditioned). Theo Phật giáo [những gì] *Phi-điều-kiện* gồm có ba đặc tính. Đặc tính thứ nhất là niềm phúc hạnh (*felicity / một niềm hạnh phúc hoàn hảo, sâu xa và lâu bền*). Đặc tính thứ hai là sự trường tồn (permanent), thế nhưng sự trường tồn đó không mang ý nghĩa một sự kéo dài mang tính cách thời gian, mà đúng hơn là các kích thích trong đó không có thời gian và cả không gian. Đặc tính thứ ba của *Phi-điều-kiện* là tính cách rất thật trên phương diện tối hậu (*nói một cách khác "Phi-điều-kiện" là một sự hiện hữu bất biến, vượt thoát sự chi phối của nguyên lý "tương liên, tương tác và tương tạo", và cũng có nghĩa là vượt thoát khỏi sự biến động và đổi thay của thế giới hiện tượng*).

Sự hiện hữu do điều kiện mà có nói lên sự bất toại nguyện (*khổ đau*), vô thường (*không trường tồn*) và không thực (*chỉ là trống không*) trên phương diện tối hậu, do đó nó không hàm chứa các đặc tính trên đây [của *Phi-điều-kiện*] (*để giúp hiểu được khái niệm này, chúng ta hãy trở lại với thí dụ đơn giản và cụ thể đã được nêu lên trên đây: sự hiện hữu của mình là nhờ cha mẹ mình và vô số các yếu tố khác để mà "có", vì vậy sự hiện hữu đó là một sự hiện hữu do vô số các điều kiện làm phát sinh ra nó. Vô số các điều kiện đó thường xuyên ở trong tình trạng chuyển động và đổi thay, và tình trạng đó chính là nguyên nhân tạo ra mọi*

thứ khổ đau cho mình. Thoát ra khỏi tình trạng lệ thuộc, khổ đau và vô thường đó là cách đạt được thể dạng Phi-điều-kiện, là một sự Giải thoát đích thật).

Sự trống không của Phi-điều-kiện

Cấp bậc thứ hai của shunyata là sự trống không của Phi-điều-kiện (tức là Phi duyên khởi nếu nói theo kinh sách Hán ngữ, và cũng có nghĩa là không do "duyên khởi" mà sinh ra). Nếu có một trí tuệ tương xứng với cấp bậc này (tức là hiểu được sự trống không của Phi-điều-kiện là gì) thì chúng ta tất sẽ hiểu được Phi-điều-kiện không hề hàm chứa các đặc tính của sự hiện hữu do-điều-kiện-mà-có. Nó không mang tính cách bất toại nguyện. Nó không mang tính cách vô thường và cả sự vô thực thể tương đối (*relative unreality*). Để hiểu được ý niệm này, chúng ta hãy trở lại với thí dụ về sự trống không của sự hiện hữu của chính mình do Đức Đạt-lai Lạt-ma nêu lên, và cũng đã được nói đến trong bài 41 trước đây: nếu cho rằng sự hiện hữu của mình mang tính cách "vô thực thể" tức là "trống không", thì hãy cứ cứ thử véo vào cánh tay mình xem có đau hay không? Điều đó cho thấy tính cách "vô thực thể" hay sự "trống không" của sự hiện hữu của mình là một sự "tương đối". Nếu mở rộng hơn nữa thì chúng ta sẽ thấy quy luật "nguyên nhân - hậu quả" dù không thể tạo ra các tác động đối với tính cách vô thực thể hay sự trống không tuyệt đối về sự hiện hữu của mình, thế nhưng nó vẫn có thể gây ra cảm giác đau nhói trên cánh tay mình trong thế giới thực thể, tức là thế giới do điều kiện mà có. Điều đó cho thấy tính cách thực thể của mình chỉ là tương đối, và đó cũng là sự hiện hữu của mình trong thế giới hiện tượng, bởi vì các thứ ấy chỉ là bản chất của những gì do-điều-kiện-mà-có. Điều đó cũng tương tự như các bạn không thể tìm thấy Phi-điều-kiện bên trong những gì do-điều-kiện-mà-có, hoặc ngược lại cũng không tìm thấy những gì do-điều-kiện-mà-có bên trong Phi-điều-kiện!

Cả hai cấp bậc shunyata đó (sự trống không của những gì "do-điều-kiện-mà-có" và sự trống không của "Phi-điều-kiện") đều được nói đến trong tất cả các tông phái và học phái Phật giáo, và cả hai đều nói lên phương cách tiếp cận nhị nguyên (sự suy nghĩ mang tính cách phân biệt, chẳng hạn như: chủ thể - đối tượng, cái này - cái kia, v.v.), thật cần thiết trong giai đoạn đầu tiên của cuộc sống tâm linh của mình (tức là các bước đầu trong việc tu tập). Trong giai đoạn đầu tiên đó, chúng ta nên suy nghĩ như thế này: "Nơi này là những gì do điều kiện mà có (duyên khởi) và nơi kia là Phi-điều-kiện (tức là sự Giải thoát, không lệ thuộc vào các điều kiện, không do duyên khởi mà có), tôi mong sao có thể bước từ nơi này để đến được nơi kia". Và cũng rất có thể là các bạn sẽ phải để ra thật nhiều năm trong cuộc sống tâm linh của mình để nghiền ngẫm về sự kiện "những gì do-điều-kiện-mà-có" cũng chỉ là "những gì do-điều-kiện-mà-có", và "Phi-điều-kiện" cũng chỉ là "Phi-điều-kiện" (đó là cách làm cho sự suy nghĩ nhị nguyên tức là sự phân biệt phải tan biến: địa ngục - cực lạc là một thứ, luân hồi - giải thoát cũng vậy, cũng chỉ là một thứ, v.v... Tất cả đều là trống không, và đó sẽ là cấp bậc quán nhận thứ ba về sự trống không của hiện thực. Cấp bậc này sẽ được nói đến dưới đây).

Sự trống không to lớn

Thế nhưng cuối cùng chúng ta cũng phải tập nhìn và tập cảm nhận các thứ như *rupa* và *shunyata*, hình-tượng và trống không, những gì "*do-điều-kiện-mà-có*" và "*Phi-điều-kiện*", *samsara* (*cõi luân hồi*) và *nirvana* (*niết bàn*), con người bình dị và chư Phật..., tất cả [các thứ ấy, các sự quán nhận nhị nguyên ấy] trên phương diện tối hậu cũng chỉ là một thứ, mang cùng một bản thể như nhau, cùng thuộc vào một hiện thực duy nhất. Điều đó chính là *shunyata* ở cấp bậc thứ ba, một sự "trống không to lớn" gọi là *mahashunyata*, trong đó tất cả mọi sự phân biệt đều tan biến hết. *Mahashunyata* là cách nhìn vào sự phân biệt giữa những gì *do-điều-kiện-mà-có* và cả *Phi-điều-kiện* cũng tự bó cũng chỉ là Trống không. Sự phân biệt chỉ đơn giản là sản phẩm của tư duy mang tính cách nhị nguyên, không hàm chứa một giá trị vững chắc nào cả trên phương diện tối hậu. Sự Trống không đó sở dĩ được gọi là to lớn là vì chúng ta - và cả những vị đã đạt được các cấp bậc tâm linh thật cao - tất cả đều rất sợ biến mất bên trong sự trống không to lớn đó (*nói một cách nôm na là tất cả mọi người dù là ở cấp bậc tâm linh nào cũng đều "sợ chết" trước sự trống không to lớn do chính mình hình dung ra cho mình. Những người có đức tin càng lớn càng tin tưởng vững chắc rằng mình sẽ được lên thiên đường, thế nhưng trong hiện tại thì mình vẫn cứ sợ chết, sợ cái trống không to lớn luôn ám ảnh tâm thức mình*). Chúng ta chỉ muốn bám víu vào cách suy nghĩ nhị nguyên: mình và kẻ khác, cái này và cái kia (*địa ngục và thiên đường*). Thế nhưng cuối cùng thì tất cả các thứ ấy (*các hình-tượng phát sinh từ sự hiểu biết khái niệm và cách suy nghĩ nhị nguyên*) cũng sẽ ra đi. Sự Trống không to lớn chẳng khác gì như một cái hang cộp, đầy ngõ ngách với các vết chân lưu lại khắp nơi, thế nhưng chẳng có một vết chân nào cho thấy là đã tìm được lối thoát. Trên phương diện tối hậu, sự sợ hãi của các bạn chính là nguyên nhân khiến các bạn chỉ mong được lưu lại [mãi mãi] trong sự trống không to lớn đó (*tức là thế giới hiện tượng này*), chẳng qua là vì chính "các bạn" (*"cái tôi" của các bạn*) và cả sự "sợ hãi" của các bạn là nguyên nhân khiến các bạn chẳng bao giờ thoát ra khỏi nó cả (*cái tôi hay cái ngã của mình cùng với sự sợ hãi của mình trước sự trống không to lớn khiến mình bám víu vào cái thế giới này để mãi mãi chuyển động và luân hồi với nó*). Nó sẽ nuốt chửng tất cả những gì tạo ra bởi cách nhìn nhị nguyên của chúng ta (*các sự tạo tác tâm thần của chúng ta và cả chúng ta*).

(*Tư duy nhị nguyên - tạo ra sự phân biệt và các sự tương phản hay đối nghịch - khiến con người hình dung ra một Đấng toàn năng, to lớn, trường tồn và hiện hữu cùng khắp, đối nghịch và tương phản với con người nhỏ bé, vô thường, đầy lo âu và sợ hãi của chính mình. Chủ đích sâu kín của sự tạo dựng ra Đấng Toàn năng đó là để tìm một sự che chở, một lối thoát. Thế nhưng thế giới hiện tượng này chỉ là một cái hang cộp to lớn. Tuy đầy rẫy ngõ ngách và các vết chân lưu lại, thế nhưng trong cái hang đó dường như chẳng thấy vết chân nào tìm ra lối thoát, bởi vì lần mò theo các vết chân và các ngõ ngách trong hang cũng chỉ là cách dọ dẫm loanh quanh. Hơn nữa những người mò mẫm trong đó cũng có thể bất ngờ chạm trán nhau, trách cứ và gây sự với nhau, đưa đến các cuộc xung đột triền miên bên trong cái hang cộp của các thứ hiện tượng do-điều-kiện-mà-có, luôn trong thể dạng liên kết chằng chịt với nhau*)

Sự trống không của trống không

Cấp bậc thứ tư của shunyata là sự trống không của trống không. Điều đó cho thấy sự trống không chính nó và tự nó cũng chỉ là một khái niệm, một thuật ngữ, một âm thanh (*một tư duy, một sự hình dung, một sáng tạo của tâm thức*). Khi cảm nhận được mahashunyata (*sự trống không to lớn, tức là cấp bậc cảm nhận thứ ba của sự trống không đã được nói đến trên đây*), thì người ta vẫn còn tiếp tục bám víu vào các tư duy tinh tế, các cảm nhận nhị nguyên tinh tế, thế nhưng trên phương diện tối hậu thì tất cả các thứ ấy cũng sẽ phải được loại bỏ. Khi nào chúng ta đạt được shunyata-shunyata (*sự trống không của trống không*) thì chẳng còn bất cứ gì để có thể nói lên được nữa. Tất cả những gì còn sót lại chỉ là một sự im lặng đình tại (*deafening / assourdissant / điếc tai, không còn nghe thấy bất cứ gì nữa*)

« Gate gate paragate parasamgate bodhi svaha »

Trong số toàn bộ tập kinh Hoàn thiện Trí tuệ (*The Perfection of Wisdom, tiếng Phạn là Prajñāpāramitā Hṛdaya / Bát nhã Ba-la-mật-đa tâm kinh, là bộ kinh đồ sộ và quan trọng nhất của toàn bộ giáo huấn Đại thừa, gồm chung nhiều bản kinh khác nhau, đã được nói đến trên đây*), thì bản Tâm kinh là bản nổi tiếng nhất. Sở dĩ gọi là Tâm kinh là vì nó cất chứa con tim, là những gì tinh anh và chủ yếu nhất trong giáo huấn của toàn bộ tập kinh Hoàn thiện Trí tuệ. Câu chủ yếu nhất và cũng là câu kết thúc trong bản Tâm kinh này là câu mantra (*câu tụng mang tính cách mẫu nhiệm*) sau đây: **"gate gate paragate parasamgate bodhi svaha"** (*kinh sách Hán ngữ dịch âm là "yết đế yết đế ba la yết đế bồ đề tát bà ha"*). Nếu dịch một cách từ chương, có nghĩa là không dịch được hết ý nghĩa trong đó, thì câu này đại khái sẽ là: *"bước lên, bước lên, bước sang phía bên kia, hoàn toàn sang phía bên kia của bên kia - sự Giác ngộ - Sự thành công!"*.

Người ta có thể xem câu mantra trên đây biểu trưng cho bốn cấp bậc shunyata (*bốn cấp bậc trống không*). *"Bước lên"* có nghĩa là bước ra khỏi sự hiện hữu do điều kiện mà có, và cũng có nghĩa là thoát khỏi thế giới. Đó là sự cảm nhận về bản chất trống không của những gì do điều kiện mà có, để tiếp tục tiến lên thêm.

Sau đó là *"bước sang tận phía bên kia"*. Câu này có nghĩa là sau khi rời khỏi những gì do điều kiện mà có thì chúng ta sẽ bước vào *"phía bên kia"* tức là bước vào [lãnh vực] Phi-điều-kiện, và sau đó thì chẳng có một nơi nào khác để có thể vượt thêm được nữa.

Sau cùng là *"hoàn toàn bước sang phía bên kia"*, có nghĩa là vượt lên trên sự phân biệt giữa những gì do điều kiện mà có (*duyên khởi*) và cả Phi-điều-kiện (*Phi duyên khởi*), điều đó có nghĩa là đã thực sự thực hiện được *"hoàn toàn ở vào phía bên kia"*.

(Có nhiều cách giải thích với ít nhiều khác biệt về câu mantra này trong Tâm kinh. Trong bài 41 trước đây, câu này cũng đã được người chuyển ngữ ghi chú thêm. Đức Đạt-lai Lạt-ma cũng có giải thích rất tường tận và chi tiết về câu mantra này trong quyển sách "Tâm điểm của Thiền định - Khám phá tâm thức thần bí nhất" "The Heart of Meditation, Discovering Innermost Awareness", trong chương IV, tiểu đề Trí tuệ, phần thứ Nhất - Hoang

Phong chuyển ngữ - độc giả có thể tìm đọc quyển sách này trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen).

Sau hết chúng ta sẽ đạt được sự *Giác ngộ* hay *bodhi*. Chữ *bodhi* (*bồ đề*) không nằm trong cấu trúc của câu mà chỉ là một lời thốt lên: *Bodhi!*, *Tỉnh ngộ!*, *Giác ngộ!*. Trong sự Tỉnh ngộ tối thượng ngay cả *shunyata* (*trống không*) cũng không còn mang một ý nghĩa nào nữa cả. Chữ "*svaha*" (*tát bà ha*) ở cuối câu mantra là lời kết thúc, thường thấy nêu lên trong nhiều câu mantra khác, đó là cách nói lên một điều tốt lành, một sự thành công, một sự hoàn tất. Các bạn đã hoàn tất được công việc của mình, các bạn đã đạt được mục đích của các bạn, các bạn đã thực hiện được sự Giác ngộ. Các bạn đã vượt được tất cả bốn cấp bậc *shunyata*, và Trí tuệ đã được phát huy trọn vẹn. Đại thừa (Mahayana) tất nhiên không hề nắm giữ độc quyền [khái niệm] *shunyata* (*xin nhắc thêm sự trống không của hiện thực từng được Đức Phật nêu lên rất cụ thể và thiết thực trong rất nhiều bài kinh, sau đó trên dòng tiến hóa của Phật giáo, ý niệm này đã được nhấn mạnh và triển khai thêm để trở thành một học thuyết triết học siêu hình trong Phật giáo Đại thừa*). Phật giáo cổ xưa (*tức là Giáo huấn nguyên thủy của Đức Phật trong thung lũng sông Hằng, đại diện ngày nay là Phật giáo Theravada*) tuy sử dụng một thuật ngữ khác hơn, thế nhưng cũng nói lên cùng một sự cảm nhận như vậy (*tức là ý niệm về shunyata nêu lên trong Đại thừa*). Đó là cách cho biết khi nào sự quán thấy siêu nhiên hiện ra thì cấp bậc bước vào dòng chảy (*tiếng Pali là sotapanna, là cấp bậc đầu tiên trong số bốn cấp bậc tu tập. Kinh sách Hán ngữ gọi là "nhập lưu"*) sẽ được thực hiện, và điều này sẽ xảy ra nhờ vào một trong ba cửa ngõ thoát tục (emancipation), và một trong số ba cửa ngõ đó là *shunyata samadhi* (*sự cảm nhận sâu xa về shunyata hay sự trống không. Nói một cách vắn tắt hơn là khi nào đã quán thấy được một trong số ba cấp bậc trống không của hiện thực, dù là ở cấp bậc nào, thì người tu tập cũng sẽ hoàn tất được cấp bậc đầu tiên trong cuộc sống tâm linh của mình, đó là sự gia nhập vĩnh viễn vào một Tăng đoàn*). Theo quan điểm của Phật giáo Theravada thì cách nêu lên các cấp bậc *shunyata* khác nhau của Đại thừa chỉ là cách để khiến người tu tập rơi vào tình trạng giải thích dông dài (verbiage), thế nhưng thật ra chủ đích khi nêu lên các cấp bậc đó nhất thiết chỉ là để loại bỏ chúng [dễ dàng hơn] mà thôi. Sự xác định theo từng cấp bậc một là cách giúp chúng ta tuần tự tách rời ra khỏi chúng, và đây cũng là cách giúp chúng ta "vượt hẳn sang phía bên kia" nhờ vào cách ý thức được thật cụ thể các cấp bậc "trước đó" [mà mình đã vượt qua được]. Phật giáo Theravada cho biết khi nào đạt được một sự hiểu biết trong sáng không quá từ chương về *shunyata* thì sự phân biệt [theo từng cấp bậc một] sẽ không còn cần thiết nữa.

Quả đúng là có một sự khác biệt giữa *shunyata* về những gì do điều kiện mà có và những gì không do điều kiện mà có. Thế nhưng cho đến khi nào chúng ta không còn nhìn vào ý niệm *shunyata* một cách quá từ chương theo ý nghĩa của "từng chữ một", thì chúng ta sẽ chẳng phải cần "bước sang phía bên kia" (*tức là cách thăng tiến theo từng cấp bậc một*). Chúng ta có thể xem hầu hết vốn liếng giáo lý (*tu tưởng*) Đại thừa chỉ đơn giản là một hình thức trình bày (*illustration / diễn đạt*) hơn là một sự đại diện (representation) [cho toàn bộ Phật giáo] hay một sự tách biệt thật sự [so với Giáo huấn của Đức Phật]. Tốt hơn hết nên xem ý niệm về bốn cấp bậc và ba mươi hai thể dạng *shunyata* (*nêu lên trong một số kinh sách Đại thừa*) chỉ là một phương tiện giúp chúng ta đạt được một sự hiểu biết toàn diện và minh bạch

hơn hiện thực là gì *(qua một góc nhìn thật tổng quát thì Đại thừa chỉ đơn giản là một sự thích ứng của Giáo huấn của Đức Phật với các nền văn hóa khác nhau và cả sự tiến hóa chung của tư tưởng nhân loại, nhưng phần cốt lõi thì vẫn giữ được một giá trị vô song, vượt khỏi các kích thước không gian và cả thời gian)*.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Trong câu mở đầu của bài giảng này nhà sư Sangharakshita nêu lên trường hợp nếu chúng ta không đạt được các kết quả mà mình mong muốn trong việc luyện tập thiền định thì một vài dhyana *(jhana, thiền hay thiền-na, tức là các thể dạng lắng sâu của tâm thức tạo ra bởi phép thiền định)* dù chỉ là sơ đẳng mà mình đạt được cũng có thể giúp mình phát huy prajña tức là trí tuệ. Nhận xét này thật hết sức quan trọng trong việc tu tập Phật giáo nói chung.

Trên phương diện tổng quát, có hai cửa ngõ giúp người tu tập bước vào con đường Phật giáo, đó là Thiền định và Trí tuệ. Thiền định là một sự cảm nhận trực tiếp và siêu nhiên về các thể dạng sâu kín nhất của tri thức mình. Qua một góc nhìn nào đó thì sự cảm nhận ấy không cần đến một sự hiểu biết siêu việt nào của trí tuệ cả, ngoại trừ các phép thiền định phân giải, và do đó bất cứ ai cũng có thể thiền định được. Tuy nhiên, đối với những người không thích hợp với phép luyện tập này, thì sự phát huy trí tuệ sẽ là cửa ngõ thứ hai dành cho họ. Trí tuệ thường đòi hỏi phải có một sự suy tư sâu sắc, một sự hiểu biết minh bạch và một khả năng lý luận sắc bén, hầu giúp mình tiếp cận với hiện thực tối hậu.

Thế nhưng cả hai cửa ngõ đó - thiền định và trí tuệ - đều phải được mở ra bởi một cửa cổng to lớn hơn chung cho cả hai cửa ngõ, đó là sự tập trung tâm thần thật sâu và thật vững chắc gọi là samadhi *("định")*. Khi nào tâm thức vẫn còn hoang mang và bị phân tán, thì cả hai cửa ngõ đó sẽ vẫn còn khép kín với mình. Thật ra cả hai cửa ngõ hay đường hướng tu tập trên đây ở một mức độ nào đó sẽ cùng hỗ trợ cho nhau: thiền định góp phần mở mang trí tuệ, và trí tuệ trợ giúp thêm cho việc luyện tập thiền định được hiệu quả hơn. Thế nhưng sau hết cũng không nên quên một điều rất quan trọng là động cơ thúc đẩy chúng ta bước vào hai cửa ngõ đó là lòng từ bi vô biên đối với chính mình và tất cả chúng sinh.

Trên đây là mô hình đơn giản hóa của Con đường Phật giáo nói chung. Các phương tiện tu tập thiện xảo (upaya) thì rất nhiều, kinh sách cho biết có đến 84 000 phương tiện thiện xảo *(một con số tượng trưng)*, thế nhưng tất cả cũng chỉ là các phương pháp tu tập giai đoạn và đại chúng, không giúp mình đi nhanh và đi xa được. Sau hết xin đọc giả thứ lỗi về những lời ghi chú quá dài dòng của người chuyển ngữ đã được ghép thêm vào bài giảng này của nhà sư Sangharakshita, chẳng qua là vì một số khái niệm triết học nêu lên trong bài giảng này có thể là không quen thuộc lắm đối với một vài độc giả chăng?

Bài 43

Prajña hay năm thể dạng trí tuệ

Suy tư về shunyata (*sự trống không*) là cách phát huy trí tuệ tốt nhất nhằm mang lại một sự thăng tiến tuần tự qua các cấp bậc thâm nhập (*penetration / quán thấy, thấu triệt*) ngày càng cao hơn về hiện thực. Tuy nhiên cũng vẫn còn một phương pháp tu tập khác có thể mang lại cùng một sự thăng tiến như vậy qua các thể dạng thâm sâu của trí tuệ, đó là cách dựa vào năm *jñāna* tức là năm thể dạng hiểu biết, hay năm khía cạnh trí tuệ khác nhau.

(Chữ *jñāna* trên đây là tiếng Phạn, tiếng Pali là *ñāṇa*, trước hết có nghĩa là sự hiểu biết nói chung, tức là sự hiểu biết thông thường của chúng ta. Thế nhưng sự hiểu biết đó cũng có thể biến cải và triển khai thêm để biến nó trở thành một sự hiểu biết sâu xa hơn. Sự hiểu biết thứ hai đó được gọi bằng một thuật ngữ khác là *prajña*, là một sự hiểu biết mang nặng tính cách trực giác hơn là lý trí, và có thể xem sự hiểu biết đó như là một sự "cảm nhận" sâu xa của tâm thức, nhất là đối với thế giới hiện tượng chi phối sự hiện hữu của chính mình. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ *prajña* là trí tuệ, thuật ngữ trí tuệ đã trở thành quen thuộc trong kinh kinh sách Hán ngữ và cả tiếng Việt. Các ngôn ngữ Tây phương cũng không có từ nào tương đương với chữ *prajña* trong tiếng Phạn, do đó thường đồng hóa chữ này với các chữ *wisdom* trong tiếng Anh và *sagesse* trong tiếng Pháp, thế nhưng các chữ này cũng chỉ có nghĩa là một cách hành xử đúng đắn hay một sự hiểu biết khôn khéo hay khôn ngoan, hơn là một sự hiểu biết mang tính cách triết học và tâm linh, do vậy không phản ánh trung thực được ý nghĩa của thuật ngữ *prajña* trong giáo lý Phật giáo. Đây là lý do khiến nhà sư Sangharakshita đã dùng thẳng từ tiếng Phạn là *prajña* để nói lên sự hiểu biết vượt bậc đó. Dưới đây nhà sư Sangharakshita sẽ tuần tự nêu lên năm thể dạng khác nhau của trí tuệ).

Trí tuệ về dharmadhatu

Trí tuệ tiên khởi nhất là trí tuệ *dharmadhatu* (tiền ngữ *dharma* trong chữ *dharmadhatu* là tiếng Phạn, tiếng Pali là *dhamma*, là một thuật ngữ quan trọng nhất và cũng "quen thuộc" nhất trong Phật giáo, kể cả trong nền văn hóa Ấn độ nói chung. Thuật ngữ này mang ý nghĩa rất bao quát và đa dạng, không thể giải thích hết được trong khuôn khổ những lời ghi chú này. Trong lãnh vực Phật giáo, chữ *dharma* hay *dhamma* mang hai ý nghĩa chủ yếu nhất: ý nghĩa trước hết là "Giáo huấn của Đức Phật" và ý nghĩa sau đó là "tất cả mọi hiện tượng" trong thế giới, dù là hữu hình hay vô hình và kể cả các hình thức vận hành của chúng trong thế giới. Chữ "hiện tượng" trong ý nghĩa thứ hai có thể là tư duy, tác ý cùng các xúc cảm trong tâm thức và cả những gì mà tâm thức có thể hình dung và nhận thức được trong thế giới bên ngoài. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ *dharma / dhamma* là "pháp"/法 mang chung cả hai ý nghĩa trên đây, thế nhưng ý nghĩa chính và từ chương của chữ "pháp" trong tiếng Hán là luật pháp, điều này có thể khiến gây ra một sự hoang mang hay hiểu sai về một thuật ngữ chủ yếu nhất trong Phật giáo. Các học giả Tây phương không dịch chữ này mà dùng thẳng tiếng Pali

hay tiếng Phạn, và thật ra thì chữ này không thể nào dịch được sang một ngôn ngữ khác, vì đó là một từ đặc thù thuộc nền tư tưởng, văn hóa và tín ngưỡng Ấn độ. Hậu ngữ *dhatu* trong chữ *dharmadhatu* trên đây có nghĩa là các thành phần "cơ bản" hay "sơ đẳng", phản ánh thế giới hiện tượng / *realm of phenomena*, và đó cũng chính là thế giới mà chúng ta nhận biết được xuyên qua năm giác quan của mình cùng với sự diễn đạt của tâm thức mình. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ *dhatu* này là "giới" và dịch chữ *dharmadhatu* là "pháp giới", trong trường hợp này chữ "pháp" / *dharma / dhamma* sẽ mang ý nghĩa là "hiện tượng" tức là các "thành phần cơ bản tạo ra thế giới", nhưng không có nghĩa là "thế giới luật pháp", và càng không có nghĩa là "lãnh vực giáo huấn của Đức Phật". Trí tuệ về *dharmadhatu* cũng là trí tuệ sơ đẳng (cơ bản) nhất (sự hiểu biết thông thường của chúng ta về các hiện tượng trong thế giới, một sự hiểu biết mang tính cách quy ước và khái niệm), trí tuệ thứ nhất này cùng với bốn trí tuệ tiếp theo sau đó thật ra cũng chỉ là các thể dạng khác nhau [của một trí tuệ duy nhất]. Chữ *dhatu* có nghĩa là thế giới, lãnh vực hay lãnh địa, nhưng cũng có nghĩa là toàn thể thiên hà (cosmos) gồm toàn thể các vũ trụ (universe), và chữ *dharma* thì có nghĩa là hiện thực, sự thực hay sự tối hậu. Tóm lại chữ *dharmadhatu* có nghĩa là vũ trụ qua các thể dạng biểu lộ của hiện thực (*manifestation of reality / sự hiển lộ, phát lộ của hiện thực, tức là sự chuyển động của thế giới xuyên qua nguyên lý tương liên tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng*), hoặc hoàn toàn thấm đượm bởi hiện thực. Điều đó cũng tương tự như ánh nắng mặt trời chan hòa toàn thể thái dương hệ, hoặc tương tự như thiên hà (cosmos) gồm chung trong đó tất cả các ngân hà, mặt trời và thế giới, kể cả muôn loài chúng sinh cùng các thiên nhân, tất cả những thứ ấy đều bị thâm nhập bởi hiện thực. Thiên hà (cosmos) ở đây có nghĩa là một lãnh địa (*field / địa giới*) và sự vận hành của nó thì cũng chẳng khác gì như một trò chơi, một cách diễn đạt, một sự phát tán (*exuberance / tuôn trào, khởi động, dồn dập*) của hiện thực (nếu trở lại với cách dịch chữ *dharmadhatu* là "pháp giới", trong kinh sách Hán ngữ, thì thuật ngữ này quả không nói lên được ý nghĩa sâu sắc và bao quát của chữ *dhatu* - với ý nghĩa là "hiện tượng" - ít nhất là theo sự giải thích trên đây của nhà sư Sangharakshita).

Trí tuệ về *dharmadhatu* là sự hiểu biết về toàn thể thiên hà (cosmos) thấm nhuần bởi hiện thực, do đó hiện thực cũng không khác gì với chính nó (*trí tuệ hay sự hiểu biết đó về hiện thực cũng chính là hiện thực*). Điều đó không có nghĩa là thiên hà bị xóa bỏ (*obliterated / xóa mờ, che khuất hay loại bỏ*): nhà cửa, cây cối, đồng ruộng, đàn ông, đàn bà, mặt trời, mặt trăng, các vì sao..., tất cả vẫn còn nguyên như vậy. Thế nhưng trong lúc này (*tức là qua trí tuệ về dharmadhatu*) thì chúng ta trông thấy các thứ ấy đều bị xâm chiếm và thấm nhuần bởi hiện thực. Thứ này không ức chế (*làm lu mờ, che khuất*) thứ kia. Trông thấy thiên hà (cosmos) thì cũng chẳng khác gì như trông thấy hiện thực, trông thấy hiện thực thì cũng như trông thấy thiên hà. Rupa (*thân xác*) là shunyata (*trống không*), shunyata (*trống không*) là rupa (*thân xác*): tức là hình-tướng là trống không, trống không là hình-tướng, và đó cũng là câu đã được nêu lên trong Tâm kinh ("*sắc tất thị không, không tất thị sắc*"). Trong Phật giáo Tantra (*Kim cương thừa*), trí tuệ *dharmadhatu* được biểu trưng bởi vị Phật Vairocana (*Tỳ Lô Xá Na Như Lai, còn gọi là Đại Nhật Như Lai / 大日如来*) mang tính cách khuôn mẫu (*archetype / quy ước, lý tưởng*), và cũng được gọi là vị Phật "Chiếu sáng", có nghĩa là soi sáng cả thiên hà (cosmos), tương tự như mặt trời soi sáng toàn thể vòm trời (*nói chung trí tuệ dharmadatu là khía cạnh trí tuệ rộng lớn và cùng khắp, nhận biết được toàn thể thế giới và cả bản chất của nó. Trong*

Kim cương thừa, năm thể dạng trí tuệ được biểu trưng bởi năm vị Phật khác nhau. Trí tuệ về dharmadhatu là trí tuệ thứ nhất. Dưới đây nhà sư Sangharakshita sẽ tiếp tục giải thích về bốn thể dạng trí tuệ khác, biểu trưng bởi bốn vị Phật khác).

Trí tuệ tương tự như một tấm gương

Trí tuệ thứ hai là trí tuệ "tương tự như một tấm gương". Tâm thức Giác ngộ trông thấy được tất cả những gì hiện ra, đồng thời cũng hiểu được bản chất đích thật của tất cả, hoàn toàn tất cả, tương tự như một tấm gương phản chiếu tất cả mọi sự vật một cách trung thực. Nếu nhìn thật sâu vào bên trong tâm thức Giác ngộ thì người ta sẽ trông thấy được tất cả, và đây cũng chính là sự quán thấy của Sudhana (*tên gọi của một nhân vật, kinh sách Hán ngữ dịch tên gọi này là Thiện Nha hay Thiện tài*) nói đến trong kinh Gandavyuha Sutra (*Kinh Hoa Nghiêm, một số chi tiết về tập kinh quan trọng này của Đại thừa sẽ được nêu lên trong phần ghi chú dưới đây*). Sudhana là một người (*tu hành trẻ tuổi*) phiêu bạt khắp nơi để tìm sự thật. Đoạn chủ yếu nhất của tập kinh này (*tức là chương sau cùng và cũng là phần đúc kết toàn bộ tập kinh*) thuật lại khi Sudhana tìm đến một bảo tháp tráng lệ tại miền nam nước Ấn, và sau khi bước vào trong thì trông thấy toàn thể thiên hà (cosmos) tỏa rộng đến vô tận, tương tự như nhìn vào một tấm gương, thế nhưng toàn thể thiên hà đó đều nằm gọn bên trong bảo tháp nguy nga. Trên thực tế bảo tháp là biểu tượng của bodhicitta (*bồ-đề tâm*), và cũng chính là tâm thức Giác ngộ (*kinh sách Hán ngữ dịch chữ bodhicitta là "bồ-đề tâm", bodhi có nghĩa là giác ngộ, citta có nghĩa là tâm thức, dù thuật ngữ "bồ-đề tâm" đã trở thành quen thuộc với chúng ta, thế nhưng nếu dịch hẩn sang tiếng Việt là "tâm thức Giác ngộ" / Enlightenment mind / l'esprit Éveillé, thì có thể là dễ hiểu cho người Việt Nam hơn chăng?*)

Tất cả những gì hiện hữu đều phản chiếu từ những nơi sâu kín của tâm thức Giác ngộ, thế nhưng tâm thức Giác ngộ thì lại không hề chịu ảnh hưởng của bất cứ một thứ gì phản chiếu vào bên trong chính nó. Nếu đem đặt một vật gì đó trước một tấm gương thì vật ấy sẽ phản chiếu thật trung thực vào bên trong tấm gương. Nếu thay vào vật ấy bởi một vật khác thì tấm gương sẽ phản chiếu đúng với vật đã được thay thế. Nếu xô dịch tấm gương hay vị trí của vật phản chiếu thì người ta sẽ không còn trông thấy hình ảnh phản chiếu trước đây trong tấm gương nữa. Tâm thức Giác ngộ cũng tương tự như vậy: nó phản chiếu tất cả, thế nhưng chẳng có bất cứ một thứ gì dính vào bên trong nó. Trái lại đối với tâm thức không-giác-ngộ của chúng ta thì các hình ảnh phản chiếu sẽ bám chặt bên trong tâm thức đó của mình. Hơn nữa, không những chúng bám chặt trong đó mà còn quện vào nhau và trở nên rối bời (*những gì chúng ta cảm nhận được bằng lục giác - ngũ giác và tâm thần - sẽ tác động với nhau dưới sự chi phối của các sự hiểu biết quy ước và công thức sẵn có trong tâm thức, tức là những gì mà chúng ta thừa hưởng từ văn hóa, giáo dục, xã hội, môi sinh và cả nghiệp quá khứ của mình. Các tác động đó sẽ tạo ra mọi thứ xúc cảm và tác ý, và đó cũng là nguồn gốc sâu xa nhất của "vô minh", đưa đến mọi thứ khổ đau và cả sự "tạo nghiệp" trong tương lai*). Thế nhưng bên trong tâm thức Giác ngộ thì sẽ không có bất cứ một tác động chủ quan hay một phản ứng bám víu nào xảy ra cả, mà chỉ là một thể dạng khách quan tinh khiết và hoàn hảo. Đó là trí tuệ "tương tự như một tấm gương soi", biểu trưng bởi vị Phật Akshobhya (*Phật A-súc hay Bất động Như lai / 不動如來*), có thân hình màu xanh dương đậm, là một vị Phật không hề biết xao

động là gì (*chữ akshobhya là tiếng Phạn có nghĩa là "bất động" / immovable, không lay chuyển*).

Trí tuệ bình đẳng và thuần nhất

Trí tuệ thứ ba là "trí tuệ bình đẳng và thuần nhất". Sở dĩ trí tuệ đó được gọi là bình đẳng và thuần nhất là vì tâm thức Giác ngộ (*bồ-đề tâm*) trông thấy tất cả với một sự khách quan tuyệt đối. Tâm thức đó trông thấy được hiện thực của tất cả mọi sự vật, vì vậy nên nó cũng mang cùng một tư thế (*attitude / tư chất, thái độ*) tương tự như tất cả mọi thứ khác (*trí tuệ bình đẳng và thuần nhất nhận biết được hiện thực và cảm nhận được chính nó cũng là hiện thực*). Do vậy, chỉ có một thứ tình thương như nhau, một lòng từ bi duy nhất đối với tất cả mọi thứ (*từ chúng sinh đến sự sống và cả môi sinh*), không có một chút phân biệt nào cả. Người ta thường bảo rằng lòng từ bi của tâm thức Giác ngộ chiếu rọi vào tất cả chúng sinh, hoàn toàn tất cả, tương tự như ánh sáng mặt trời rọi trên mái ngói của một lâu đài, nhưng cũng chiếu sáng cả một đồng phân chuồng. Tâm thức Giác ngộ rọi rỡ tình thương và lòng từ bi trước "cái tốt" và cả "cái xấu". Trí tuệ bình đẳng hay thuần nhất đó được biểu trưng bởi vị Phật Ratnasambhava (*Bảo Sinh Như lai / 寶生如來*), nghĩa từ chương của tên gọi này là "sinh ra từ một viên ngọc" (*ratnasambhava là tiếng Phạn, ratna có nghĩa là viên ngọc, sambhava có nghĩa là sinh ra, tạo ra*), là vị Phật có hình-tượng màu vàng.

Trí tuệ phân biệt được tất cả

Trí tuệ thứ tư là "trí tuệ phân biệt được tất cả" (*all discriminating / nhận định được từng chi tiết của mọi sự vật*). Nếu tấm gương phản chiếu tất cả một cách đồng đều, không xóa mờ một nét đặc thù nào, thì trái lại "trí tuệ phân biệt được tất cả" phản chiếu từng chi tiết thật nhỏ một cách thật rõ ràng và minh bạch (*tỉnh giác hay "chánh niệm"*).

Tâm thức Giác ngộ, với thể dạng trí tuệ không phân biệt của nó, không những trông thấy được sự nhất thể (*đồng nhất*) của tất cả mọi sự vật mà còn trông thấy được cả đặc tính duy nhất (*đặc thù, độc đáo*) của chúng. Dù trông thấy được tổng thể của tất cả, thế nhưng không phải vì thế mà nó đơn giản hóa sự đa dạng để biến tất cả trở thành nhất thể, nhưng đồng thời cũng không biến sự nhất thể trở thành đa dạng. Phật giáo, trên phương diện triết học, không chủ trương thuyết "nhất nguyên" (*monism / còn gọi là thuyết nhất thể hay đơn thể, là một quan điểm triết học chủ trương chúng sinh là duy nhất, không thể chia cắt, và đồng thời cũng cho rằng tất cả các thành phần tạo ra thế giới cũng thế, cũng chỉ là các hình thức biến dạng hay là các thể dạng khác nhau của một thực thể duy nhất*), trong đó mọi sự khác biệt đều bị xóa bỏ, tâm thức Giác ngộ cũng không chủ trương sự đa dạng, mà trong đó mọi hình thức đơn vị (*unit, đơn thể, cá thể*) đều biến mất. Thế nhưng điều đó không hề ngăn cản chúng ta trông thấy được cả hai (*đơn thể và đa dạng*), lúc thì dưới thể dạng này, lúc thì dưới thể dạng kia (*trong thế giới hiện tượng chúng ta cảm nhận được từng hiện tượng hiện ra với mình với các đặc tính riêng biệt của chúng, thế nhưng đồng thời chúng ta cũng cảm nhận được sự chuyển động chung của thế giới qua một nguyên lý duy nhất, đó là sự tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng. Khi trông thấy một con người thì nhận ra đó là*

một cá thể độc đáo, không có một con người thứ hai nào hoàn toàn giống như thế, sự nhận biết đó sẽ khiến mình không khỏi cảm thấy thương yêu và quý trọng con người duy nhất đó. Thế nhưng đồng thời chúng ta cũng có thể nhìn vào cá thể đó như một chúng sinh, tương tự như tất cả các chúng sinh khác, và đây là cách sẽ khiến chúng ta thương yêu chúng sinh ấy tương tự như bất cứ một chúng sinh nào khác với tất cả những thứ khổ đau và u mê của họ. Đó là "trí tuệ phân biệt được tất cả" giúp chúng ta vừa nhìn vào chi tiết nhưng cũng vừa đồng hóa tất cả mọi sự vật), thế nhưng tâm thức Giác ngộ thì trái lại trông thấy tính cách nhất thể (đồng nhất) và cả sự khác biệt cùng một lúc (nhìn vào một con người "như là một cá thể" để kính trọng, "như là một chúng sinh" để thương yêu, như đã được nêu lên trong lời ghi chú trên đây. Vô minh sẽ khiến chúng ta nhìn vào một con người nào đó như một kẻ thù và nhìn vào một con người khác như là đối tượng của sự bám víu). Tâm thức Giác ngộ dù trông thấy được nguyên nhân trói buộc tất cả chúng ta, thế nhưng cũng trông thấy được từng mỗi con người trong chúng ta là một cái gì đó duy nhất. Trí tuệ phân biệt được tất cả được biểu trưng bởi vị Phật Amitaba (*Phật A-di-đà / A-di-đà Như Lai / 阿彌陀如來*), là vị Phật có hình sắc màu đỏ, và cũng được gọi là vị Phật của Ánh sáng Vô tận (*Vô lượng quang Phật / 无量光佛*. Tiền ngữ amit trong chữ Amitaba có nghĩa là vô tận, vô biên / infinite, boundless; hậu ngữ abha có nghĩa là ánh sáng, tên gọi A-di-đà chỉ là cách dịch âm. Phật A-di-đà biểu trưng cho một thứ trí tuệ cùng khắp và đồng đều, thế nhưng một số người thì lại nghĩ rằng những ai tụng niệm và cầu khẩn Ngài thì sẽ được Ngài tiếp dẫn vào cõi cực lạc của Ngài. Nếu nhìn vào Tịnh độ chân tông / Jodo Shinshu của Nhật bản, chủ trương sự cứu độ của Phật A-di-đà đối với tất cả chúng sinh, không phân biệt một chúng sinh nào, thì dường như tông phái này có thể là gần hơn với ý nghĩa trên đây chăng?).

Trí tuệ hoàn thành được tất cả

Trí tuệ thứ năm và sau cùng là "trí tuệ hoàn thành được tất cả" (*all-fulfilling wisdom / trí tuệ trọn vẹn, tròn đầy*). Tâm thức Giác ngộ hy sinh tất cả vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh, và sáng tạo ra vô số các "phương tiện thiện xảo" (*các hình thức thức lễ lạc, các bài tụng niệm, cúng dường, cầu siêu, cầu an, bố thí, nêu lên các hình thức thiêng liêng, các viễn tượng cực lạc, v.v.*) để giúp đỡ họ. Tâm thức Giác ngộ gánh vác các việc đó một cách thật tự nhiên và tự động. Người ta không thể nào hình dung được một người bồ-tát mỗi buổi sáng phải cố gắng suy nghĩ xem "hôm nay mình sẽ phải làm gì để có thể giúp đỡ một người nào đó, chẳng hạn như một người mà mình quen biết". Sự giúp đỡ phải mang tính cách tự phát, không đắn đo, cũng không hoạch định (*giúp đỡ nhưng không ý thức được là mình giúp đỡ, cũng không nghĩ đến người mà mình giúp đỡ, thì đấy mới đúng là sự giúp đỡ*). Người bồ-tát không suy nghĩ xem là có nên hay không nên giúp đỡ, cũng không đắn đo xem người này hay người kia đáng giúp đỡ hơn, cũng không tìm cách giúp đỡ như thế nào để được đồng đều. Tâm thức Giác ngộ vận hành một cách tự phát (*tự nhiên, tự động*) và phóng khoáng. Trí tuệ hoàn thành được tất cả được biểu trưng bởi vị Phật Amoghasiddhi (*Bất không thành tựu Như lai / 不空成就如來*), là vị Phật có thân hình màu xanh lá cây, ý nghĩa tên gọi của vị Phật này là "Sự hoàn thành không sai sót" (*tiền ngữ amogha có nghĩa là không thiếu sót hay dở dang; hậu ngữ siddhi có nghĩa là thực hiện hay hoàn tất*).

Năm vị Phật trên đây biểu trưng cho năm thể dạng prajña paramita hay năm trí tuệ hoàn hảo của sự Giác ngộ (*trí tuệ ba-la-mật-đa*). Cách biểu trưng bằng các hình ảnh trên đây (*năm vị Phật với các hình-tượng mang các màu sắc và các thể dạng hiểu biết khác nhau về hiện thực*) có thể là cách biểu trưng hữu hiệu (*trung thực, chính xác*) nhất đối với Trí tuệ [Phật giáo], hơn hẳn các cách biểu trưng bằng khái niệm (*tức là bằng ngôn từ và các ý niệm quy ước*).

Kinh Pháp bảo đàn của Huệ Năng

Dhyana paramita (*"định ba-la-mật-đa" hay sự tập trung tâm thần hoàn hảo*) và prajña paramita (*trí tuệ hoàn hảo*) là hai paramita khác nhau (*hai xu hướng hay hai thể dạng tâm thần khác nhau*), thế nhưng người ta cũng có thể xem như là một cặp bài trùng luôn kết hợp chung với nhau, và đây cũng chính là quan điểm của Huệ Năng, vị Tổ thứ sáu của học phái Dhyana Trung quốc, học phái này còn được gọi bằng các tên quen thuộc hơn là Ch'an / 禪 hay Zen (*Ch'an là một từ dịch âm từ chữ dhyana trong tiếng Phạn, tiếng Việt dịch lại từ tiếng Hán là "Thiền". Học phái này được hình thành tại Trung quốc vào khoảng cuối thế kỷ thứ VII hay đầu thế kỷ thứ VIII, và sau đó đã được đưa vào Nhật bản vào cuối thế kỷ XII và được gọi là học phái Zen, chữ Zen là một từ dịch âm từ chữ Ch'an trong tiếng Hán. Tóm lại Dhyana, Ch'an, Thiền hay Zen là cùng một chữ, nhưng được phát âm khác nhau qua các ngôn ngữ khác nhau và các dân tộc khác nhau*). Trong tập kinh mang tựa là *Kinh bảo đàn* (Platform Sutra / 法寶壇經 / "*Pháp bảo đàn kinh*", chữ đàn / 壇 có nghĩa là cái bục giảng. Tựa của tập kinh này phải chăng là cách ngụ ý cho biết những lời trong kinh không do một cá nhân nào thuyết giảng mà là những lời phát xuất từ Dharma, từ một "cái bục"?), gồm một loạt những câu thuyết giảng (*khá rời rạc*) của Huệ Năng trước một cử tọa mà nhà sư này gọi một cách kính cẩn (*politely / lễ độ, lịch sự*) là "cử tọa uyên bác". Huệ Năng qua các câu thuyết giảng trong kinh đã nói lên quan điểm của mình về samadhi (định) và prajña (trí tuệ): như sau:

(*Trước khi tìm hiểu quan điểm của Huệ Năng về dhyana và prajña, thiết nghĩ trước hết chúng ta cũng nên xác định rõ ràng hơn ý nghĩa của các thuật ngữ này là gì. Dhyana paramita là thể dạng tập trung tâm thức cao nhất mang lại bởi phép thiền định, có thể xem như tương đương với ý nghĩa nêu lên bởi thuật ngữ samadhi mà kinh sách Hán ngữ dịch là "định" / 定 / fixity, tức có nghĩa là thể dạng tập trung tâm thần thật sâu, thật thẳng bằng và vững chắc, nói lên một sự hợp nhất năng lực tâm thần, đưa đến một sự mở rộng và thanh thản tuyệt đối cho tâm thức. Thể dạng tâm thức này cũng có thể hiểu bằng một thuật ngữ tiếng Hán khác là "chánh niệm", tuy rằng thuật ngữ này mang ý nghĩa khá mơ hồ và bao quát, thường bị lạm dụng và hiểu sai. Trong các ngôn ngữ Tây phương cũng không có từ nào tương đương với chữ samadhi hay "chánh niệm", vì vậy trong tiếng Anh người ta phải đặt ra thêm một từ mới là "mindfulness", có nghĩa là một "tâm thức tròn đầy", không bị xao lãng hay sút mẻ. Trong tiếng Pháp cũng vậy, không có từ nào tương đương, vì vậy đã phải mượn chữ "mindfulness" trong tiếng Anh để dịch sang tiếng Pháp là "pleine conscience". Sau hết cũng xin lưu ý là sự tập trung tâm thần samadhi không phải là một sự chú tâm để làm một công việc cụ thể nào, hoặc để tính toán hay suy nghĩ về một điều gì đó. Samadhi cũng không phải là một hình thức tập trung tâm thần và nghị lực thật mạnh, chẳng hạn như sự "cố gắng" tối*

đa của một lực sĩ nhằm thực hiện một thành tích thể thao, mà đúng hơn là một thể dạng tâm thức phẳng lặng, không xao động, thăng bằng, cô đọng, trong suốt và thanh thản (upeksa) của tâm thức.

Trên phương diện tổng quát samadhi gồm có nhiều cấp bậc. Trước hết người hành thiền chỉ có thể tập trung sự chú tâm vào một đối tượng duy nhất trong vòng vài giây hay vài phút là nhiều. Sự chú tâm thô thiển này gọi là parikamma samadhi, pari có nghĩa là bên ngoài hay chung quanh, kamma là hành động. Cấp bậc thứ hai sâu xa hơn gọi là upacara samadhi, tiền ngữ upa có nghĩa là tiếp cận, cara có nghĩa là làm trung gian hay đưa đến, chẳng hạn như phép luyện tập sự chú tâm dựa vào hơi thở gọi là Anapanasati, là một phép chú tâm giữ vai trò trung gian giúp người hành thiền cảm nhận được sự thoải mái, êm ả và thích thú qua từng hơi thở của chính mình. Cấp bậc thứ ba gọi là appana samadhi, appana có nghĩa là hòa nhập hay hội nhập, vì vậy có thể hiểu cấp bậc appana samadhi như là sự hợp nhất giữa sự tập trung và đối tượng của chính nó, mang lại một sự biến cải hay chuyển hóa tâm thần thật sâu xa, giúp người hành thiền hòa nhập với hiện thực tối hậu và trở thành chính hiện thực đó).

Đối với chữ prajña hay trí tuệ cũng vậy, đó là một thuật ngữ mang ý nghĩa khá rộng, vì vậy cũng thường bị lạm dụng. Trong các ngôn ngữ Tây phương không có từ nào thật sự tương đương với chữ prajña trong Phật giáo, do đó đành phải mượn các chữ wisdom / sagesse có sẵn trong các ngôn ngữ Tây phương để tạm dịch chữ prajña. Thế nhưng các chữ tạm dịch này cũng chỉ có nghĩa là sự khôn ngoan, khôn khéo hay thông thái, nói lên một khả năng phán đoán và nhận định đúng đắn, vì vậy không nói lên được ý nghĩa của chữ prajña, là một sự hiểu biết siêu việt mang tính cách triết học và tâm linh, vượt lên trên các sự hiểu biết quy ước và khái niệm. Sự "hiểu biết" sâu xa đó cũng có thể hiểu như là một sự "cảm nhận" mang tính cách trực giác về bản thể của hiện thực. Sở dĩ mạn phép dài dòng và lặp đi lặp lại là vì sự phân biệt giữa samadhi và prajña rất quan trọng trong việc tìm hiểu quan điểm của Huệ Năng về sự Giác ngộ nói chung. Dưới đây là những lời phát biểu của Huệ Năng nêu lên trong "Kinh bảo đàn" do nhà sư Sangharakshita trích dẫn).

"Ngày cử tọa uyên bác, trong hệ thống của ta (tư tưởng, quan điểm của Huệ Năng), thể dạng cao nhất của dhyana (thiền) và prajña (trí tuệ) cả hai đều thật căn bản. Thế nhưng không nên vì thế mà có cảm giác là hai thứ ấy độc lập với nhau, bởi vì cả hai cùng kết hợp với nhau và không thể tách rời ra khỏi nhau, nhưng [đồng thời] cũng không phải là hai thực thể khác nhau. Samadhi là phần tinh anh (quintessence / tinh túy, tiêu biểu, đặc thù) của prajña, trong khi đó prajña là phần linh hoạt của samadhi. Đúng vào lúc đạt được prajña, thì samadhi sẽ vẫn còn đó, và ngược lại (nói một cách khác là samadhi cũng là prajña, và prajña cũng là samadhi. Xin lưu ý đây là quan điểm vô cùng quan trọng trong Thiền học - ít nhất là đối với học phái Tào động / Soto - đưa đến ý niệm về sự Giác ngộ mang tính cách bất thân và đột khởi). Nếu hiểu được nguyên tắc đó thì quý vị cũng sẽ hiểu được sự cân bằng (đồng đều, thăng bằng, ngang hàng) giữa samadhi và prajña. Một người đệ tử (một thiền sinh còn đang trong giai đoạn tu tập) không được phép nghĩ rằng có một sự khác biệt giữa "samadhi làm phát sinh ra prajña" và "prajña làm phát sinh ra samadhi" (có nghĩa là xem hai thứ khác biệt

nhau). Nếu chấp nhận quan điểm đó thì cũng có nghĩa là xem Dharma có hai đặc tính khác nhau (và điều đó là một sự sai lầm).

"Này cử tọa uyên bác, vậy samadhi và prajña sẽ tương tự như những thứ gì ? Cả hai tương tự như một ngọn đèn và ánh sáng của nó. Có ngọn đèn thì có ánh sáng. Không có ngọn đèn thì chỉ là bóng tối. Căn cứ vào tên gọi thì là hai thứ khác nhau, thế nhưng trên phương diện thực chất thì chỉ là một thứ (ngọn đèn và ánh sáng chỉ là một thứ). Đối với samadhi và prajña cũng vậy, chỉ là một thứ (chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong phần ghi chú dưới đây).

Nói một cách khác samadhi, tức thể dạng cao nhất của dhyana, tự nó đã là tâm thức Giác ngộ, và prajña là sự vận hành khách quan của nó, tức là sự thực hiện (work / oeuvre / công trình, sự hoàn tất) của tâm thức Giác ngộ trong thế giới, nếu có thể nói như vậy. Người ta cũng có thể bảo rằng dhyana biểu trưng cho khía cạnh chủ quan của sự Giác ngộ và prajña là thể dạng khách quan, và dù cho có thực hiện được điều đó đi nữa (samadhi là prajña và prajña là samadhi, hoặc "chánh niệm" là Giác ngộ và Giác ngộ là "chánh niệm, hoặc" trí tuệ" là Giác ngộ và Giác ngộ cũng là "trí tuệ") thì chúng ta cũng phải chấp nhận một cách minh bạch là trong sự Giác ngộ sẽ không có chủ thể cũng không có đối tượng (đây là cách giải thích vô cùng kín đáo và khéo léo của nhà sư Sangharakshita nhằm nêu lên sự bất đồng chính kiến đối với quan điểm của Huệ Năng về samadhi và prajña: samadhi là một thể dạng tâm thần mang tính cách chủ quan, prajña hay sự Giác ngộ mang tính cách khách quan, tức là vượt khỏi cái tôi, vì vậy hai thứ - samadhi và prajña - không thể là cùng một thứ được, Nói một cách khác, ngọn đèn mang chủ đích tạo ra ánh sáng tức là đối tượng của nó, ánh sáng thì soi sáng tất cả nhưng không hướng vào một đối tượng nhất định nào cả)

Đến đây (tức là qua bài giảng trên với cách mô tả năm thể dạng trí tuệ, tượng trưng bởi năm vị Phật) chúng ta cũng chỉ mới nhờ vào các khái niệm và hình ảnh để khám phá ra các cấp bậc cao siêu và các chiều sâu tột đỉnh mà phép thiền định và sự phát huy trí tuệ có thể mang lại cho mình (nói chung thì chỉ là các sự khám phá trên phương diện hiểu biết mang tính cách lý thuyết). Bước tiếp theo mới đúng thật là mục đích của sự khám phá đó, tức có nghĩa là chính chúng ta phải tự mình khám phá ra các cấp bậc cao siêu và các chiều sâu đó từ bên trong chính mình. Chúng ta không phải chỉ biết đứng trước ngưỡng cửa của sự Giác ngộ (với một mô khái niệm và hình ảnh) để tưởng tượng, mà ít ra cũng phải gõ vào cánh cửa đó để cầu mong với thật nhiều hy vọng. Và nếu có đủ kiên nhẫn và quyết tâm, thì một ngày nào đó chúng ta cũng sẽ được đón nhận vào phía sau cánh cửa đó của sự Giác ngộ (có nghĩa là mở toang được cánh cửa của sự Giác ngộ để bước vào bên trong sự Giác ngộ, hòa nhập với sự Giác ngộ).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Ghi chú về Kinh Hoa Nghiêm

Trước hết chúng ta hãy tìm hiểu vài nét sơ lược về bộ kinh Avatamsaka Sutra / Kinh Hoa Nghiêm / 華嚴經 mà nhà sư Sangharakshita đã nói đến trên đây. Kinh Hoa Nghiêm là tên

gọi tắt, tên đầy đủ bằng tiếng Phạn là *Mahavaipulya Buddhavatamsaka Sutra* / *Tập kinh lớn về Vòng hoa trang trí của Đức Phật* / *Flower Ornament Garland Sutra*). Chữ "nghiêm" trong chữ Hoa nghiêm có thể chỉ mang ý nghĩa là tôn nghiêm hay trang nghiêm, trong khi đó ý nghĩa của các chữ "vòng hoa trang trí" trong tựa tiếng Phạn nói lên một sự tô điểm, trang hoàng hay trang trí nhằm làm sáng tỏ và nổi bật Giáo huấn của Đức Phật. Thế nhưng sự tô điểm hay trang trí đó phải chăng cũng là những gì báo trước sự xuất hiện của Đại thừa? *Kinh Hoa nghiêm* cũng là bộ kinh đưa đến sự hình thành sau đó của hai học phái lớn tại Trung quốc là Thiên Thai tông và Hoa Nghiêm tông, đồng thời cũng tạo nhiều ảnh hưởng đối với các học phái thiền học Trung quốc.

Kinh Hoa Nghiêm bắt đầu được hình thành vào khoảng 500 năm sau khi Đức Phật tịch diệt với một số bài kinh rời rạc, có nghĩa là được trước tác và phổ biến riêng rẽ trước khi được gộp chung để trở thành *Kinh Hoa Nghiêm*, một bộ kinh mang hình ảnh một vòng hoa kết lại từ nhiều bông hoa tuyệt đẹp. Kinh gồm nhiều chương, mỗi chương là một bài kinh riêng. Điểm đáng lưu ý nhất là bản gốc bằng tiếng Phạn đã bị thất truyền, chỉ còn lưu lại một vài vết tích liên quan đến vài phân đoạn rời rạc. Kinh bắt đầu được dịch sang tiếng Hán rất sớm, từ thế kỷ thứ II sau Tây Lịch, thế nhưng cũng chỉ là một vài chương hay phân đoạn lẻ tẻ, trong số này đáng kể hơn cả là kinh *Dasabhumika Sutra* / *Thập Địa Kinh*, được dịch vào thế kỷ thứ III, nêu lên mười cấp bậc thăng tiến của người bồ-tát. Bản dịch trọn bộ và đầu đầu tiên nhất sang tiếng Hán là do một nhà sư người Ấn là Buddhabhadra (Giác Hiền / 覺賢, 359-429) thực hiện vào khoảng năm 420 gồm tất cả 60 quyển, xin lưu ý sách tiếng Hán thời bấy giờ là những cuộn giấy quấn tròn, không phải là sách đóng gáy như ngày nay. Bản dịch tiếng Hán thứ hai là do nhà sư Siksananda (Thật Xoa Nan Đà / 實叉難陀, 652-710), gốc xứ Khotan (Vu diên) trong vùng Tây vực dịch trong khoảng thời gian từ năm 695 đến 704 dưới thời nhà Đường, gồm chung tất cả 80 quyển. Bản thứ ba do nhà sư Prajna (Bát Nhã / 般若, thế kỷ thứ VIII, gốc người "Tây vực" vùng Gandhara, ngày nay là thủ đô Kaboul của xứ Afghanistan) dịch trong khoảng hai năm, từ năm 797 đến 798, thế nhưng thật ra bản dịch này cũng chỉ tập trung vào chương cuối cùng, và cũng là chương dài nhất gồm tất cả 40 quyển, và cũng là phần đúc kết toàn bộ tập kinh.

Ngoài ra cũng có một bản dịch sang tiếng Tây Tạng vào thế kỷ thứ IX, dịch giả là Surendra, một nhà sư người Ấn. Bản dịch này dài nhất gồm 6 tập và 45 chương. Nói chung các bản dịch càng mới càng phong phú hơn, chẳng hạn như bản tiếng Hán thứ hai có nhiều phân đoạn mới không thấy có trong bản dịch thứ nhất, bản dịch tiếng Tây Tạng vào thế kỷ thứ IX có nhiều mới lạ hơn so với các bản dịch tiếng Hán vào các thế kỷ trước đó. Điều này cho thấy sự "tiến hóa" của một bộ kinh, nói một cách khác là tập kinh này ngày càng được thêm thắt và sửa đổi.

Thế nhưng diễn tiến của các câu chuyện cùng với các nhân vật trong kinh thì lại thuộc vào thời đại của Đức Phật khi Ngài còn tại thế. Tuy vậy các học phái Thiên Thai và Hoa Nghiêm cũng như hầu hết những người tu tập Phật giáo khác đều nhất loạt tin rằng những gì trong kinh là do chính Đức Phật nói lên. Vậy phải hiểu sự kiện này như thế nào? Trước hết chúng ta có thể xem các kinh điển hậu Đức Phật là các trước tác của các vị đại sư

dựa vào hay nhờ vào các cảm ứng trực tiếp của Đức Phật, hoặc cũng có thể xem các vị đại sư đó là các "hóa thân" của Đức Phật - dưới hình thức các ứng thân hay biến hóa thân / nirmanakaya. Tuy nhiên chúng ta cũng có thể xem sự kiện đó là một sự tiến hóa tự nhiên và tất yếu nhằm mục đích giải thích và mở rộng Giáo huấn của Đức Phật hầu thích ứng với các sự phát triển văn hóa và tư tưởng của xã hội nói chung. Cách nhìn với ít nhiều tính cách khoa học đó không phải là một sự lệch lạc hay phản bội Giáo huấn của Đức Phật, mà đúng hơn là một sự trang trí tạo ra một vòng hoa tuyệt đẹp, đưa Giáo huấn của Đức Phật gần hơn và thích nghi hơn với tư tưởng và con người trong các xã hội hiện đại hơn.

Điểm đáng ghi chú thứ hai về *Kinh Hoa Nghiêm* là việc dịch thuật. Gần đây tập kinh này đã được một học giả Phật giáo người Pháp là Patrick Carré, rất thành thạo tiếng Hán, tiếng Phạn và cả tiếng Tây Tạng, dịch sang tiếng Pháp. Viện Phật học (IEB / Institut d'Étude Bouddhique) tại Pháp, tên cũ là Đại học Phật giáo Âu châu (UBE / Université bouddhique européenne), là một tổ chức bất vụ lợi, giảng dạy và phổ biến Phật giáo, có viết một bài giới thiệu bản dịch tiếng Pháp *Kinh Hoa Nghiêm* của Patrick Carré với các học viên của Viện và các độc giả khác trên mạng của Viện Phật học. Trong bài giới thiệu này có một câu thật đáng chú ý, nêu lên sự cố gắng của dịch giả Patrick Carré trong việc hoàn thành một bản dịch phù hợp và thích nghi với người đọc Tây phương trong thế kỷ XXI, hoàn toàn cách biệt với những người Đông phương sống cách nay 1400 năm. Nhìn lại trường hợp của Việt Nam thì kinh sách Phật giáo dường như vẫn chưa thoát ra khỏi tiếng Hán của hàng ngàn năm trước, điều đó cho thấy sự phát triển của Phật giáo tại mảnh đất này vẫn còn gặp nhiều khó khăn, nếu không muốn nói là một sự bế tắc hoàn toàn.

Nói chung *Kinh Hoa Nghiêm* mở rộng nhiều khái niệm về triết học siêu hình trong nền tư tưởng Đại thừa, chẳng hạn như thực thể của thế giới hiện tượng (dharmadatu / pháp giới), tính cách đồng nhất của tất cả mọi sự vật xuyên qua bản chất trống không (sunyata / Tánh không) của chúng, sự độc nhất và cũng là sự đa dạng của mọi sự vật, sự thăng tiến theo từng cấp bậc của sự Giác ngộ, v.v... Nói chung *Kinh Hoa Nghiêm* nêu lên các quan điểm trực tiếp ảnh hưởng từ hai học thuyết Trung quán (Madhyamaka) và Duy thức (Yogacara), chẳng hạn như khái niệm về sự trống không của sự hiện hữu nội tại nơi tất cả mọi hiện tượng, thế giới chỉ là sản phẩm của tâm thức, tạo ra bởi tâm thức, v.v., nói chung là các quan điểm có thể giúp chúng ta bước vào thế giới một cách an nhiên và thanh thản, không một chướng ngại nào.

Độc giả có thể xem bản dịch tiếng Pháp *Kinh Hoa Nghiêm* của Patrick Carré: *Soutra de l'Entrée dans la dimension absolue – Gandavyuhasutra avec le commentaire de Li Tongxuan*, Padmakara, 2019, gồm 2 quyển, 1459 trang. (ISBN 978-2-37041-113-6), hoặc bản dịch tiếng Anh của Thomas Cleary: *The Flower Ornament Scripture : A Translation of the Avatamsaka Sutra*, Boston, Shambala, 1984 (tái bản 1993), 1643 trang. (ISBN 978-0-87773-940-1). Ngoài ra cũng có một bản dịch tiếng Việt của HT Thích Trí Tịnh, 900 trang, có thể tìm được dễ dàng trên nhiều trang mạng.

Ngoài ra, qua bài giảng trên đây nhà sư Sangharakshita cũng đã nêu lên một khái niệm quan trọng, thế nhưng tương đối ít quen thuộc với những người tu tập theo Phật giáo Hán ngữ

của Trung quốc, đó là khái niệm về năm vị Phật biểu trưng cho năm thể dạng trí tuệ. Khái niệm này phát sinh từ học phái Duy thức (Yogacara) dựa vào ý niệm về các hóa thân của Đức Phật. Khái niệm về năm vị Phật được triển khai rộng rãi qua các hình thức tu tập của Kim cương thừa. Năm vị Phật là:

Akshobhya / 不動如來 / A Súc Bệ Như Lai

Amoghasiddhi / 不空成就如來 / Bất không Thành Tựu Như Lai

Amitaba / 阿彌陀如來 hoặc 阿彌陀佛 / A Di Đà Như Lai hay A Di Đà Phật

Ratnasambhava / 寶生如來 / Bảo Sanh Như Lai

Vairochana / 大日如來 / Tỳ Lô Giá Na Như Lai

Các tên gọi trong các bản gốc tiếng Hán cũng như cách dịch sang tiếng "Việt" trên đây lúc thì phiên âm, lúc thì dịch nghĩa. Cách gọi năm vị Phật mang tính cách biểu trưng này là năm vị Như Lai cũng là một cách gọi sai, bởi vì chữ *Như lai* chỉ có nghĩa là "*Chỉ là như thế*" (*tathagata*), là cách mà Đức Phật lịch sử tự gọi mình, tự xưng hô mình trước các đệ tử. Cách tự nhận diện "*chỉ là như thế*" nói lên một sự trống không to lớn, một sự khiêm tốn mang đầy ý nghĩa sâu xa, do đó không mang ý nghĩa gì và cũng không liên hệ gì với năm vị Phật biểu trưng cho năm thể dạng trí tuệ trên đây. Ngoài ra cũng có một cách gọi khác về năm vị Phật này là năm vị Jina, jina là tiếng Phạn có nghĩa là người chiến thắng (victor), chiến thắng ở đây có nghĩa là chiến thắng vô minh hay sự u mê của chính mình về hiện thực. Tiếng Phạn cũng còn gọi khái niệm này là năm "Dhyani Buddha" (Ngũ Thiên định Phật), chữ *dhyana* / *dhyani* có nghĩa là các thể dạng lắng sâu của tâm thức trong phép hành thiền, kinh sách Hán ngữ gọi khái niệm này là Ngũ trí Như Lai / 五智如來, hoặc "Ngũ phương Phật" hay "Ngũ phương Như Lai", v.v. Xin mạn phép lưu ý thêm một lần nữa về cách dịch sai, dùng không đúng chỗ về chữ "Như Lai" trong các trường hợp trên này.

Những gì nêu lên trên đây cho thấy tầm quan trọng của khái niệm về năm vị Vairochana, Ashobhya, Ratnasambhava, Amitaba và Amoghasiddhi, biểu trưng cho năm thể dạng trí tuệ của sự Giác ngộ. Chủ đích của việc tu tập Phật giáo nói chung là mang lại cho chúng ta Trí tuệ và sự Tỉnh ngộ hay Giác ngộ. Trí tuệ đó gồm có năm thể dạng hiểu biết, biểu trưng bởi năm vị Phật mang tính cách tượng trưng và khuôn mẫu (archetypal) với hình-tượng và màu sắc khác nhau. Nhà sư Sangharakshita cho rằng cách biểu trưng bằng phương tiện hình ảnh đó là cách tốt nhất và hữu hiệu nhất để biểu trưng cho Trí tuệ Phật giáo.

Trí tuệ qua năm thể dạng hiểu biết trên đây sẽ giúp chúng ta tỉnh ngộ về những gì? Năm trí tuệ hay năm sự hiểu biết đó sẽ giúp chúng ta tỉnh ngộ về Sự thật của thế giới và của chính mình. Vậy sự tỉnh ngộ đó về Sự thật của thế giới và cả chính mình là để làm gì? Sự tỉnh ngộ đó là để giúp chúng ta hòa nhập với Sự thật đó của thế giới, và để trở thành chính Nó. Đây là chủ đích và kết quả của việc tu tập Phật giáo bằng cách phát huy năm thứ trí tuệ.

Ghi chú về quan điểm của Huệ Năng về Thiên định và Trí tuệ

Điểm sau hết cần lưu ý trong bài giảng trên đây của nhà sư Sangharakshita là quan điểm của nhà sư Huệ Năng về *Samadhi* / "*Định*" và "*Prajña* / "*Trí tuệ*". Định là một sự luyện tập, Trí tuệ là kết quả, thế nhưng Huệ Năng thì lại cho rằng Định cũng chính là Giác ngộ và Giác ngộ cũng chính là Định. Điều này đưa đến ý niệm về một sự Giác ngộ mang tính cách đột khởi, bất thần và trực giác, tương tự như ngọn đèn và ánh sáng: hai thứ chỉ là một.

Thật ra nếu muốn ngọn đèn tỏa ra ánh sáng thì phải có dầu, tim đèn và mồi lửa. Sự Giác ngộ đòi hỏi một sự khắc khoải và suy tư lâu dài nhằm mang lại một sự cảm nhận sâu xa về hiện thực trước khi có thể hòa nhập với nó và để trở thành chính nó. Đức Phật từng ray rứt và suy tư rất nhiều về thân phận con người từ khi Ngài còn là một hoàng tử, và sau đó cũng đã phải trải qua thật nhiều thử thách trước khi ngồi xuống để thiền định trong một đêm rằm và khám phá ra bản chất của thế giới và con đường thoát ra khỏi bản chất đó của thế giới. Ngọn đèn và ánh sáng chỉ là một hình ảnh đã được đơn giản hóa mà thôi. Một người hung dữ, tham lam, ích kỷ và thiển cận dù cố gắng luyện tập thiền định cách mấy đi nữa thì cũng sẽ chẳng bao giờ đạt được một thể dạng dhyana nào cả. Lòng từ bi vô biên của một người tu tập Phật giáo là dầu, tim đèn và mồi lửa làm cho ngọn đèn bừng sáng.

Thế nhưng quan điểm cho rằng ngọn đèn và ánh sáng chỉ là một thứ của nhà sư Huệ Năng đã đưa đến sự hình thành của một khuynh hướng tu tập đặc thù và tiêu biểu của Phật giáo Trung quốc, chủ trương sự Giác ngộ mang tính cách bất thần và đột khởi. Quan điểm này đã khiến nhiều vị Thầy trong các học phái Thiền học không thuyết giảng gì cả, không nói lên một lời nào cả, chỉ trợn mắt hoặc "hự" lên một tiếng với các đệ tử, hoặc cầm gậy đánh họ để giúp họ Giác ngộ. Ngoài ra cũng có một câu chuyện thuật lại một vị Thầy chặt tay (hay một ngón tay?) của một chú tiểu khiến chú tiểu vô cùng sợ hãi và bỏ chạy, vị Thầy cầm dao đuổi theo, và khi chú tiểu quay đầu lại trông thấy Thầy mình cầm dao thì vụt đạt được Giác ngộ. Những chuyện hung bạo, cực đoan và phóng đại như vậy chẳng có gì là Trí tuệ hay Phật giáo cả.

Ngoài ra nhà sư Huệ Năng cũng cho rằng Dharma là độc nhất, không thể có hai thứ dharma khác nhau, Thật vậy, dù tư tưởng và Giáo huấn của Đức Phật là duy nhất trên dòng lịch sử nhân loại, thế nhưng Dharma do Ngài đưa ra thì ngoài bốn sự thật còn có 84000 phương tiện thiện xảo. Vấn đề là đôi khi chúng ta không trông thấy một sự thật nào cả, mà chỉ núp lặn trong các phương tiện thiện xảo mà thôi.

Nếu nhìn xa hơn về nguồn gốc hình thành của Thiền học tại Trung quốc thì vị sáng lập là Bồ-đề Đạt-ma (Bodhidharma) cũng có thể chỉ là một nhân vật sáng tạo. Râu tóc xồm xoàm đôi mắt trợn trừng của vị này cũng chỉ là các cách tô điểm làm nổi bật nguồn gốc Ấn độ của vị này, và phải chăng chủ đích của sự sáng tạo đó là nhằm chính thống hóa một học phái được hình thành tại Trung quốc? Các tư liệu về Bồ-đề Đạt-ma không thống nhất về gốc gác, ngày tháng cũng như con đường nào đã đưa vị này vào Trung quốc, thế nhưng người ta lại biết rất rõ là Bồ-đề Đạt-ma nhìn vào một bức tường trong chùa Thiếu Lâm để thiền định trong chín năm liền để chinh phục người Hán. Chuyện một kẻ xa lạ không làm gì cả, nhưng được phụng dưỡng để nhìn vào một bức tường trong chín năm để chinh phục kẻ khác, quả là một chuyện

hiếm hoi. Thế nhưng sau đó thì cũng có một vị đại sư người Trung quốc là Huệ Khả phải đứng hầu dưới mưa tuyết ba ngày liền và tự chặt cánh tay trái để dâng lên Bồ-đề Đạt-ma để được nhận làm môn đệ. Câu chuyện đó có vẻ tạo dựng và thổi phồng từ đầu đến đuôi, nói lên một sự hung bạo và cực đoan thật kinh hoàng, không có gì gọi là *ahimsa* (phi bạo lực) và *upekkha* (sự bình lặng của tâm thức) trong Phật giáo cả.

Tóm lại Tịnh độ và Thiền học là hai cuộc phiêu lưu to lớn của của Phật giáo tại Trung quốc. Tuy nhiên các cuộc phiêu lưu đó cũng đã đưa đến sự thành đạt cá nhân của nhiều người tu hành. Dầu sao thì nền Phật giáo Trung quốc qua các công trình dịch thuật cũng đã bảo toàn được phần nào các kinh sách Phạn ngữ bị thất truyền, chẳng hạn như trường hợp của *Kinh Hoa Nghiêm* nói đến trên đây. Ngoài ra các hình thức tu tập đại chúng và các phương tiện thiện xảo của Phật giáo Trung quốc cũng từng giúp đỡ được nhiều người trên phương diện tâm linh, ít nhất cũng có thể tạm thời làm nhẹ bớt những khổ đau của họ. Dầu sao thì ngày nay Thiền học Trung quốc cũng chỉ là vang bóng của một thời quá khứ, kể cả Phật giáo nói chung trên đế quốc này cũng đang trên đà suy thoái nặng nề. Sở dĩ Thiền học Zen của Nhật bản vẫn còn tồn tại và phát triển đến nay là nhờ vào các hình thức tu tập đặc thù và kỷ cương, thừa hưởng từ văn hóa và bản tính của dân tộc Nhật. Dù chủ trương Satori hay sự Giác ngộ là một sự đột khởi, thế nhưng những người tu tập theo Phật giáo Zen vẫn luôn quan tâm và tìm hiểu Giáo huấn của Đức Phật.

Nói chung việc tu tập Phật giáo, dù là bước theo con đường nào thì cũng phải trải qua những giai đoạn khắc khoải và suy tư lâu dài về thân phận và sự khổ đau của con người cùng tất cả chúng sinh, đồng thời cũng phải phát động một nghị lực thật mạnh thúc đẩy mình hy sinh tất cả để bước theo những vết chân trần trụi của Đức Phật trên một con đường đất đầy bụi bặm, gai góc và cam go. Mục đích đối với chúng ta trên con đường đó sẽ gồm có hai khía cạnh: hoặc là sự cảm nhận sâu xa về sự trống không của thế giới, hoặc là sự quán thấy minh bạch về năm thể dạng hiểu biết về thế giới đó, theo như nhà sư Sangharakshita nêu lên trong bài giảng trên đây.

Bures-Sur-Yvette, 29.07.21

Chương VII

Các cấp bậc của người bồ-tát

Bài 44 - Các cấp bậc của người bồ-tát

Bài 45 - Kalyana-mitra hay những người bạn tâm linh

Bài 46 - Tam bảo

Bài 47 - Bốn thể loại bồ-tát

Bài 48 - Người bồ-tát không bao giờ thoái lui.

Bài 49 - Người bồ-tát với tư cách Pháp thân.

Bài 44

Các cấp bậc của người bồ-tát

Theo kinh điển Pali (*tức là Tam Tạng Kinh, gộp chung những lời thuyết giảng của Đức Phật, các giới luật do cùng một số những lời bình giảng, làm nền tảng cho toàn bộ tư tưởng và giáo huấn của Đức Phật, đại: diện ng ày nay là Phật giáo Theravada*) thì sau khi đạt được Giác ngộ Đức Phật đã tức khắc tìm hiểu ngay các khía cạnh của sự cảm nhận đó của mình (*tức là sự Giác ngộ mà Ngài vừa đạt được*). Ngài ý thức được một khát vọng thật mạnh là phải cần đến một nhân vật hay một cái gì đó để tôn vinh và kính cẩn. Rất sớm sau khi đạt được Giác ngộ, dường như nơi Ngài đã hiện ra một sự thôi thúc thật căn bản của sự Giác ngộ là sự tôn kính: có nghĩa là nhìn lên cao, nhưng không nhìn xuống. Sau khi suy nghĩ Ngài nhận thấy ngay trong lúc này quả không có một người nào để hướng sự tôn kính của mình, bởi vì ngoài mình ra thì chẳng có một ai đạt được những gì mà mình đã đạt được. Tuy nhiên Ngài cũng nhận thấy có thể tôn kính Dharma (Đạo Pháp), là một quy luật thật to lớn trong lãnh vực tâm linh, và cũng nhờ vào chính quy luật đó mà mình đã đạt được Giác ngộ. Vì vậy, Ngài đã quyết định nên hướng sự tôn kính vào Dharma.

Thế nhưng người ta lại thường hay quên mất điều đó (*tức là cần phải có một cái gì đó để tôn kính*), chẳng qua là vì điều đó đi ngược lại với xu hướng hiện đại của những con người tân tiến ngày nay là không thích tôn kính - kể cả biết ơn - đối với bất cứ một ai hay bất cứ một thứ gì cả. Đôi khi khá dễ cho chúng ta nhìn kẻ khác từ trên cao, và ngược lại khá khó cho chúng ta cảm phục một cách tự nhiên - kể cả có thể cảm thấy ganh ghét - nếu kẻ đó có vẻ hơn mình, dù là dưới hình thức nào cũng vậy, nhất là trong lãnh vực tâm linh (*chẳng hạn như khó cho mình kính trọng một cách chân thật những người tu hành và những người hy sinh cho một lý tưởng cao đẹp nào đó, trái lại dễ cho mình thương hại những người có vẻ thua kém mình*).

Theo truyền thống từ xưa, trong Phật giáo có quá nhiều hệ thống phân chia thứ bậc (hierarchy). Ngay cả con đường tâm linh cũng gồm một loạt các giai đoạn hay các cấp bậc thăng tiến khác nhau và điều đó cho thấy nguyên tắc thứ bậc là thành phần bất khả phân của Phật giáo. Đối với trí tuệ cũng có một hệ thống cấp bậc: trước hết là sự hiểu biết trí thức (*sự hiểu biết mang tính cách quy ước và công thức, tức là sự hiểu biết thông thường của chúng ta*), tiếp theo đó là sự suy nghĩ (*suy tư, lý luận và tìm hiểu*), và sau hết là thiền định và sự thực hiện [sự hiểu biết phát sinh từ sự suy nghĩ đó, nói một cách khác là sự giác ngộ].

Đối với lãnh vực hiện hữu cũng có một hệ thống phân chia thứ bậc: kamaloka (*còn gọi là kamadhatu, tức là cõi tham dục hay dục giới*), rupaloka (*rupadhatu / cõi hình-tướng hay sắc giới*), arupaloka (*arupadhatu / cõi vô hình-tướng hay vô sắc giới*). Đối với con người cũng vậy, cũng có một hệ thống thứ bậc: chẳng hạn như trong Phật giáo Theravada thì có các vị arya-puggala (*arya có nghĩa là cao quý, puggala có nghĩa là các cá thể hay con người*) và

trong Đại thừa thì có các vị bodhisattva (*bồ-tát, bodhi có nghĩa là giác ngộ, sattva có nghĩa là chúng sinh*), các vị này lại được phân định thành nhiều thứ bậc khác nhau.

Sự phân định thứ bậc đó trong Phật giáo không khỏi khiến chúng ta, những người Tây phương, cảm thấy thắc mắc (*người Tây phương ngày nay có xu hướng xóa bỏ các hình thức đẳng cấp*), thế nhưng đối với những người Phật giáo Đông phương thì không có vấn đề gì cả, chẳng qua là vì họ sống trong một khung cảnh khác hơn và một sự hợp lý khác hơn, trên cả hai phương diện tâm lý và văn hóa. Theo tôi thì dường như tính cách không đồng đều (*inequality / không ngang hàng*) là một trong các khía cạnh hiển nhiên nhất của sự sống. Tất nhiên là có những hệ thống thứ bậc đúng với ý nghĩa của nó, nhưng cũng có những hệ thống thứ bậc sai lầm (*xin nhắc lại là chữ "hệ thống thứ bậc" là dịch từ chữ hierarchy trong các ngôn ngữ Tây phương*). Tại Âu châu vào thế kỷ XVIII, nhất là tại Pháp, hệ thống phân chia giai cấp trong xã hội và cả trong giáo hội đều hoàn toàn sai lầm: không phù hợp với các sự kiện trên thực tế. Chẳng hạn như những người được sùng ái trong triều đình, dù chẳng có gì gọi là sùng đạo cả, thế nhưng đều được phong chức giám mục, và vua Louis XVI thì chỉ say mê các loại đồng hồ (*thời bấy giờ đồng hồ là các máy móc "tinh vi", người thời bấy giờ thích đồng hồ tương tự như người ngày nay thích các thứ điện thoại di động tối tân*) nhưng không quan tâm gì đến việc điều hành chính phủ. Ông ta chẳng có gì để gọi là một vị vua đúng nghĩa của nó. Sau cuộc cách mạng (*cuộc cách mạng năm 1789, làm đảo lộn xã hội Pháp, ảnh hưởng đến cả Âu châu và thế giới*) thì các hệ thống cấp bậc sai lầm thuộc lãnh vực quốc gia và cả giáo hội đều bị lật đổ. Dù không chấp nhận một hệ thống phân chia thứ bậc sai lầm, thế nhưng không phải vì thế mà quần chúng thay vào đó một hệ thống khác hợp lý hơn, mà chỉ không còn muốn trông thấy bất cứ một hệ thống thứ bậc nào nữa cả. Và đây cũng là ý nghĩa của khẩu hiệu nổi tiếng "Tự do, Bình đẳng, Huynh đệ" (*là khẩu hiệu nêu lên trong cuộc cách mạng Pháp và sau đó đã được đưa vào Bản tuyên ngôn nhân quyền và cả Hiến pháp*). Chúng ta được thừa hưởng rất nhiều từ thời kỳ đó, nhất là xu hướng chống lại các hệ thống thứ bậc - không những đối với các hệ thống sai lầm mà với tất cả các hình thức phân chia thứ bậc nói chung. Điều này quả đáng tiếc.

(*Đáng tiếc ở đây có nghĩa là theo nhà sư Sangharakshita thì sự nhận định thứ bậc cũng là một sự hợp lý trên thực tế. Trong lãnh vực Phật giáo, sự "bất đồng đều" đó phản ánh các cấp bậc hiện hữu khác nhau, các trình độ tu tập và trí tuệ khác nhau. Ngày nay trong một số các nước dân chủ Tây phương chủ trương tự do và bình đẳng đôi khi được đẩy đi quá xa, khiến có thể gây ra sự xáo trộn. Sự tự do không phải là một hình thức nổi loạn mà là một sự kính trọng, kính trọng chính mình và kẻ khác, kính trọng một trật tự và một sự sinh hoạt chung. Đối với sự bình đẳng cũng vậy, tất cả mọi người đều bình đẳng trên phương diện con người, tình thương, trách nhiệm và sự che chở, thế nhưng không bình đẳng trên phương diện hung bạo, độc tài và vô luật pháp. Đối với Phật giáo, sự tự do nằm bên trong nội tâm con người, và sự bình đẳng là tính cách ngang hàng của tình thương yêu đối với tất cả chúng sinh, từ một con côn trùng nhỏ bé cho đến các vị thánh nhân trên khắp địa cầu hay trong vũ trụ).*

Nếu hiểu được tâm trạng của những người sống trong bối cảnh của giai đoạn đó (*tức là trong giai đoạn xảy ra cuộc cách mạng 1789 tại Pháp lật đổ tất cả các hệ thống thứ bậc dù là sai lầm hay không sai lầm*), thì trong những lúc an bình hơn (*sau cuộc cách mạng*) thì chúng ta cũng không nên phủ nhận ý niệm về sự phân chia thứ bậc (*sự bất đồng đều hay không ngang hàng với nhau là bản chất tự nhiên hay sự đa dạng của sự sống nói chung*). Một số người tỏ ra phát triển hơn kẻ khác, thế nhưng sự nhận định theo từng cấp bậc đó không mang tính cách cố định và cứng nhắc. Những gì quan trọng hơn là tất cả mọi người đều phải được khích lệ (*cổ vũ, khuyến khích*) ngang hàng nhau trước mọi sự thăng tiến, không có bất cứ ai có quyền áp đặt một ý nghĩ (*một sự nhận định hay đánh giá*) cố định về giá trị của chúng ta với tư cách là một cá thể con người. Giá trị của chúng ta nằm bên trong sự cố gắng mà chúng ta phát động giúp mình thăng tiến. Dù ở vào một cấp nào cũng vậy, chúng ta không hề gắn liền với một vị thế cố định thuộc bất cứ một hệ thống phân chia thứ bậc nào cả. Thật vậy, một hệ thống phân chia thứ bậc đúng với ý nghĩa nguyên thủy của nó cũng chỉ là một cách nói lên một cái gì đó tương tự như một sự biểu lộ (*manifestation / phát lộ*) của một nhóm người thuộc vào các cấp bậc hiển lộ (*expression / nhận định, bày tỏ*) không đồng đều về hiện thực. Chẳng hạn chúng ta có thể nêu lên một hệ thống thứ bậc mang tính cách tuần tự từ thấp đến cao về các thể dạng khác nhau của sự sống, trong đó có một số thể dạng rất thấp, diễn đạt hay biểu lộ hiện thực một cách thô thiển, và một số khác mang các khả năng cao hơn trong sự biểu lộ hiện thực. Nói chung có một hệ thống thứ bậc mang tính cách liên tục về các thể dạng khác nhau trong sự sống: chẳng hạn như từ các con amip (*sinh vật đơn bào, có thể hiểu là các con vi trùng*) cho đến con người: một sinh vật ở một cấp bậc càng cao thì trình độ biểu lộ hiện thực cũng sẽ càng cao.

Ngoài ra cũng còn có một hệ thống thứ bậc khác liên quan đến các thể dạng khác nhau của sự sống: đó là hệ thống phân chia thứ bậc từ một người không-giác-ngộ đến một người đã đạt được giác-ngộ, chẳng hạn như Đức Phật. Một người không-giác-ngộ có khả năng thể hiện hay biểu lộ hiện thực hay sự thật, cao hơn so với một con amip; và một người giác-ngộ có khả năng thể hiện hay biểu lộ hiện thực trong cuộc sống, trong công ăn việc làm, và cả trong từng lời nói, cao hơn so với một người không-giác-ngộ. Người giác-ngộ cũng tương tự như một cánh cửa sổ chan hòa ánh sáng; qua cánh cửa đó ánh sáng của hiện thực sẽ bùng lên thật rạng rỡ. Xuyên qua chiếc cửa sổ đó ánh sáng sẽ được trông thấy gần như trung thực với chính nó. Người ta cũng có thể xem cửa sổ đó như là một khối kim cương tập trung và phản chiếu sự rạng rỡ của luồng ánh sáng chan hòa đó.

Giữa một người không-giác-ngộ và một người giác-ngộ, là Đức Phật, có cả một số cấp bậc trung gian, thể hiện bởi các các trình độ phát triển tâm linh khác nhau. Hầu hết mọi người dù vẫn còn ở vào cấp bậc thấp hơn sự Giác ngộ, thế nhưng cũng chỉ thấp hơn nhiều hay ít, nhưng không phải là hoàn toàn không-giác-ngộ. Họ nằm vào một cấp bậc trung gian nào đó giữa thể dạng không-giác-ngộ và thể dạng hoàn-toàn-giác-ngộ, điều đó tạo ra một hệ thống thứ bậc tâm linh mang tính cách tuần tự từ thấp đến cao, và hệ thống đó cũng có thể được xem là hệ thống thứ bậc dành cho những người bồ-tát (*một người dù không-giác-ngộ cũng hàm chứa Phật tính bên trong chính mình, do đó tất cả mọi người đều thuộc vào hệ thống thứ bậc chung dành cho những người bồ-tát, chỉ thấp hay cao mà thôi*). Đến đây chúng ta đã đạt được

một ý niệm khá rõ thế nào là một người bồ-tát, điều đó giúp mình hình dung ra các mức độ ước vọng và khả năng dẫn thân của họ trong cuộc sống tâm linh. Tuy nhiên giữa họ với nhau cũng có các cấp bậc thành đạt tâm linh khác nhau *(những người bồ-tát không những khác biệt nhau về sức mạnh của sự ước vọng nơi mỗi con người của họ mà còn khác biệt nhau về các thành quả do sức mạnh ước vọng đó mang lại cho họ)*.

Nguyên tắc phân định thứ bậc tâm linh thật hết sức quan trọng. Trên phương diện con người chúng có nhiều điểm tương đồng *(resemblance / similarity)* trực tiếp và cả gián tiếp với hiện thực tối hậu. Chúng ta trực tiếp tương đồng với hiện thực qua một cái gì đó tương tự như một sợi chỉ vàng thật mịn, mịn như sợi tơ của một mạng nhện; sợi chỉ đó luôn hiện hữu ở một nơi thật sâu kín bên trong con người của chúng ta, thường xuyên nối liền mình với hiện thực. Đối với một số người, sợi chỉ đó có thể to hơn và chắc hơn một tí xíu, đối với một số khác thì cũng là sợi chỉ đó thế nhưng to hơn và chắc hơn nhiều, tương tự như một sợi dây thừng thật chắc. Đối với những người giác-ngộ thì sợi dây nối kết đó không còn cần thiết nữa, bởi vì không có một sự khác biệt nào giữa những nơi sâu kín bên trong chính họ và những nơi sâu kín bên trong hiện thực *(một người giác-ngộ là một người đã quán thấy được hiện thực, hội nhập với hiện thực và trở thành hiện thực)*. Đây là cách mà chúng ta tự nối kết mình với hiện thực từ những nơi sâu kín nhất trong con người của mình, dù rằng phần đông chúng ta không hề ý thức được điều đó. Và dù không nhận biết được điều đó đi nữa, thế nhưng sợi chỉ vàng mảnh mai vẫn luôn óng ả bên trong sự u tối của chính mình, hoặc ít nhất thì nó vẫn luôn còn đó *(dù Phật tính bị che khuất bởi các sự u tối trong tâm thức, thế nhưng nó luôn có đó, vẫn kín đáo và óng ả từ một nơi thật sâu kín bên trong tâm thức mình)*.

Chúng ta gián tiếp tương đồng với hiện thực bằng hai cách. Trước hết chúng ta tương đồng với hiện thực đúng từng li từng tí với những gì là chính mình, có nghĩa là chúng ta không khác gì với thiên nhiên, với đất đá, với nước, với lửa, với các thể dạng sinh tồn của cỏ cây và muôn thú, tức là những gì ít tiến hóa hơn chúng ta *(nói chung là chúng ta cảm nhận được mình cũng chỉ là đất, đá, cỏ cây và muôn thú, và đó cũng chỉ là một sự cảm nhận ở cấp bậc thấp)*. Sự liên kết đó có thể so sánh với cách nhìn ánh sáng qua một tấm vải màn. Đôi khi tấm vải quá dày - nhất là đối với trường hợp khi nhìn vào các thứ vật chất - khiến chúng ta không trông thấy được ánh sáng *(nhìn vào vật chất tương tự như nhìn vào hiện thực qua một tấm vải thật dày, chúng ta sẽ không trông thấy được ánh sáng của hiện thực rọi rờ phía sau tấm màn. Trong bài giảng tiếp theo - bài 45 - nhà sư Sangharakshi ta sẽ nói đến cách nhìn gián tiếp vào hiện thực, tức là cách nhìn ở cấp bậc cao hơn về hiện thực của những người bồ-tát đã đạt được một cấp bậc thành đạt nào đó)*.

Bài 45

Kalyana mitra hay nhưng người bạn tâm linh

Chúng ta gián tiếp tương đồng với hiện thực qua các thể dạng biểu trưng cho hiện thực cao hơn với chính mình (*có nghĩa là cao hơn các thể dạng mà mình trực tiếp cảm nhận được hiện thực nơi con người của mình, chẳng hạn như cảm nhận được mình chẳng khác gì với đất đá, cỏ cây, nước, lửa, khí v.v., xin xem lại bài 44*). Điều đó cũng tương tự như trông thấy ánh sáng qua một tấm màn mỏng hoặc bằng vải thưa, kể cả trường hợp tấm màn đó được vén lên hoặc rơi hẳn xuống, khiến ánh sáng của hiện thực được trông thấy một cách trực tiếp, đúng thật với chính nó, không xuyên qua bất cứ một hình thức trung gian nào cả. Xuyên qua tấm màn đó [với các độ mỏng khác nhau] chúng ta trông thấy ánh sáng của hiện thực ở các mức độ khác nhau, vì vậy tấm màn đó có thể biểu trưng cho một hệ thống thứ bậc tâm linh, nhất là đối với trường hợp của những người bồ-tát ở các cấp bậc [thăng tiến] khác nhau. Đối với chúng ta (*là những người tu tập*) thì thật hết sức quan trọng là phải tiếp xúc với những người ít nhất cũng phải tiến xa hơn chúng ta một chút trên phương diện tâm linh, có nghĩa là đối với họ ánh sáng của hiện thực xuyên qua con người của họ rạng rỡ hơn so với ánh sáng xuyên qua con người của chính mình.

Theo truyền thống từ xưa trong Phật giáo, các vị ấy được gọi là các người bạn tâm linh, tiếng Phạn là kalyana-mitra (*chữ kalyana có nghĩa là đáng quý, khả ái, hoàn hảo, chữ mitra có nghĩa là một người bạn. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ này là "Thiện tri thức". Cách dịch này không hàm chứa một ý nghĩa rõ rệt nào cả, bởi vì chữ tri thức (consciousness) - ít nhất là theo cách định nghĩa ngày nay - đã được dùng không đúng chỗ, thiết nghĩ nên dùng chữ "tâm" thay vì chữ "tri thức" để tạm dịch chữ kalyana-mitra là "người thiện tâm". Thế nhưng ngày nay chúng ta cũng có các cách gọi khác khá quen thuộc là "bạn đạo" hay "đạo hữu", các cách gọi này tương đối gần hơn với chữ kalyana-mitra. Nói chung kalyana-mitra có nghĩa là những người cùng bước đi với nhau trên con đường đưa đến Giác ngộ. Trên con đường đó có người đi nhanh, có người chậm chạp hơn, họ dìu dắt nhau, giúp đỡ nhau. Tất cả đều là những người bồ-tát, chỉ khác nhau về sức mạnh ước vọng, khả năng chăm lo cho kẻ khác, kể cả khác nhau trước các kinh nghiệm và sự hiểu biết mà họ đã đạt được trên những đoạn đường mà họ đã đi qua. Trên đây là cách phải hiểu về chữ kalyana-mitra. Khái niệm Kalyana-mitra là một khái niệm của Đại thừa và dường như chữ kalyana-mitra xuất hiện lần đầu tiên (?) vào thế kỷ thứ II trong kinh Mahaprajnaparamita Sutra / Kinh Đại Bát-nhã Ba-la-mật-đa). Các vị ấy (tức là các kalyana-mitra hay các "người bạn tâm linh", các "người bạn đạo") đối với chúng ta quan trọng hơn cả Đức Phật. Dù gặp được một vị Phật đi nữa thế nhưng chưa hẳn là nhờ đó mà chúng sẽ học hỏi được gì nhiều, và cũng chưa hẳn là dịp giúp mình thực hiện được một bản chất tương tự với vị Phật ấy. Trong khi đó sẽ dễ dàng hơn cho chúng ta rút tỉa được nhiều điều bổ ích khi tiếp xúc với những người có một trình độ phát triển tâm linh chỉ cần hơn mình đôi chút (*gặp được Trời hay một vị Phật cũng chưa hẳn là dịp giúp mình học hỏi được gì nhiều, so với một dịp nào đó bất chợt chúng ta trông thấy một người đi đường lạng lẽ ngồi xuống kéo chiếc chiếu rách đắp cho một người hành khất đang**

ngủ say dưới một mái hiên bên vệ đường vào một đêm mưa lạnh. Chỉ chỉ giản dị đó có thể khơi động lòng từ tâm ngủ yên bên trong chính mình, và biết đâu cũng sẽ khiến mình cố gắng trở thành giống như người kéo mạnh chiếu đắp lên thân người hành khát bên vệ đường).

Trong một tập luận giáo khoa nổi tiếng của Phật giáo Tây Tạng là Vòng bảo châu trân quý của sự Giải thoát (*The Jewel Ornament of Liberation*), nhà sư Gampopa (1079-1153) từng nêu lên quan điểm trên đây như sau :

"Khi mới bắt đầu tu tập, quả hết sức khó cho chúng ta tiếp cận với chư Phật hay chư bồ-tát sinh hoạt ở các cấp bậc tâm linh thật cao siêu. Vì vậy chúng ta chỉ nên tiếp xúc với những con người bình dị hơn với tư cách là những người bạn tâm linh (kalyana-mitra / đạo hữu, bạn đạo). Khi nào bóng tối (sự u mê, vô minh) tạo ra bởi các hành động của mình trở nên sáng sủa hơn, thì khi đó chúng ta sẽ tiếp cận được với các vị bồ-tát ở các cấp bậc cao siêu hơn. Và khi nào vượt được hết "Con Đường Rộng lớn của Giai đoạn Chuẩn bị" thì chúng ta sẽ nhận biết được Nirmanakaya (nirmanakaya có nghĩa là sinh ra, hóa thành hay biến hoá, kaya có nghĩa là thân thể, kinh sách Hán ngữ dịch chữ Nirmanakaya là Ứng thân hay Ứng hóa thân, tức là các hình thức biến hóa hay các thể dạng hiển hiện khác nhau của Đức Phật nhằm mục đích giúp đỡ chúng sinh thích nghi và hữu hiệu hơn). Sau cùng, khi nào chúng ta có thể sinh hoạt ở một cấp bậc tâm linh thật cao siêu, thì khi đó chúng ta sẽ có thể tiếp xúc với Sambhogakaya như là một người bạn tâm linh (Sambhogakaya hay Thụ dụng thân, là thân kết tụ tất cả các phẩm tính của một vị Phật, và chỉ có các vị bồ-tát cao thâm - vượt được hết mười địa giới của người bồ-tát - mới có thể nhận biết được thể dạng Sambhogakaya đó của một vị Phật. Ngoài ra Đức Phật còn được biểu trưng bởi một thân thứ ba là Dharmakaya / Thân Đạo Pháp, biểu trưng cho hiện thực tối hậu hay sự trống không tuyệt đối, và các sự cảm nhận siêu việt đó cũng chính là sự Giác ngộ. Khái niệm về ba thể dạng thân thể của Đức Phật trên đây gọi là Trikaya / Tam thân, và cách giải thích trên đây về khái niệm này là dựa theo quan điểm của Đại thừa, bởi vì theo Phật giáo Theravada và một học phái xưa là Sarvastivadin thì sự giải thích về ba thân thể của Đức Phật có phần khác hơn đôi chút)

Nếu bạn nêu lên thắc mắc là trong số bốn vị ấy (một người bình dị hay một vị bồ-tát ở cấp bậc thấp, một vị bồ-tát ở các cấp bậc cao siêu hơn, một vị hóa thân ở thể dạng nirmanakaya, và một vị hóa thân ở thể dạng sambhogakaya) thì vị nào sẽ mang lại lợi ích cho mình nhiều hơn cả? Câu trả lời là trong giai đoạn khi mới bắt đầu tu tập thì sự sinh hoạt của chúng ta vẫn còn bị kiểm tỏa bởi các hành động và xúc cảm của mình, vì thế chúng ta không thể trông thấy được gương mặt của bất cứ một người bạn tâm linh cao siêu nào cả. Do vậy chúng ta chỉ nên tìm cách tiếp xúc với một người bình dị hơn; họ sẽ trở cho mình trông thấy con đường cần phải bước theo, tương quan với mức độ sáng suốt trong các lời khuyên của họ, và dần dần sau đó chúng ta sẽ gặp được các vị khác cao siêu hơn. Tóm lại người mang lại lợi ích nhiều hơn cho mình chính là người bạn tâm linh (kalyana-mitra / đạo hữu, bạn đạo, "thiện trí thức") ở thể dạng một con người bình dị"

Người Ấn gọi sự nối kết (*association / liên kết, hợp tác, kết hợp*) với các người bạn tâm linh là satsangh và gán cho sự nối kết đó một tầm quan trọng rất lớn. Chữ satsangh là

một từ ghép tiếng Phạn: *sat* có nghĩa là tốt, đúng đắn, đích thật, thật sự, đúng thật, thánh thiện, tâm linh; chữ *sangh* có nghĩa là nối kết, đồng hành, bạn hữu, bạn đồng tu. Tóm lại *satsangh* có nghĩa là "tình bạn hữu cao quý", "sự kết hợp với một người bạn tốt" hay "sự kết hợp thánh thiện" (và đó cũng là ý nghĩa của chữ "*bạn đạo*" hay "*đạo hữu*" rất cần đối với những người Phật giáo Việt Nam).

Người Ấn xem trọng ý niệm về sự *satsangh* đó (*sự liên kết giữa các đạo hữu*) từ nghìn xưa, chẳng qua là vì tất cả chúng ta đều cần đến sự giúp đỡ để kiến tạo một cuộc sống tâm linh. Đơn độc một mình, chúng ta sẽ không thể đi xa được. Hết tuần này sang tuần khác, hết năm này sang năm khác, nếu chúng ta không có một dịp nào để tham gia một buổi hành thiền, hoặc tiếp xúc với một người Phật giáo nào, cũng không tìm được một quyển sách Phật giáo nào để đọc - bởi vì đọc được một quyển sách tốt cũng là một hình thức *satsangh* - hoặc rơi vào cảnh hoàn toàn đơn độc, thì chúng ta sẽ không thể nào tiến xa được, dù chúng ta có thành thật và nhiệt tâm cách mấy đi nữa. Qua sự nối kết với những người cùng chí hướng có một cuộc sống tương tự với mình, thì chúng ta tất sẽ nhận được sự khích lệ, nhiệt tình và cả sự nâng đỡ tinh thần của họ. Sự liên kết đó lại càng quý hơn nữa nếu chúng ta có thể liên kết với những người có một trình độ tâm linh chỉ cao hơn mình đôi chút, nói một cách khác đơn giản hơn là những người mang nhiều phẩm tính con người hơn đôi chút so với phần đông các người khác - có nghĩa là biết ý thức hơn mình đôi chút, khả ái hơn mình đôi chút, có lòng tin hơn mình đôi chút, v.v. (*những người gần hơn với mình sẽ dễ cho mình làm bạn với họ*).

Trên thực tế, điều đó có nghĩa là chúng ta phải cố gắng cởi mở hơn, tiếp nhận dễ dàng hơn đối với những ai mà mình nhận thấy hơn mình trong hệ thống thứ bậc tâm linh, hoặc có một tầm nhìn sâu sắc, nhiều hiểu biết, khả ái và từ bi hơn hẳn so với mình. Chúng ta phải sẵn sàng tiếp nhận họ, tương tự như một đóa hoa xòe cánh đón nhận ánh sáng và hơi ấm mặt trời. Đối với những người mà chúng ta cho rằng, ít nhất là theo sự xét đoán của mình - và thật ra thì mình cũng có thể lầm lẫn - là thấp hơn mình trong hệ thống thứ bậc tâm linh, thì mình phải có một cung cách hành xử cởi mở, thân thiện, nhiệt tình với tất cả sự khích lệ của mình, hầu giúp họ cảm thấy được tiếp đón một cách nồng nhiệt, v.v. Đối với những người ngang hàng hoặc chỉ khác với mình đôi chút, thì thái độ của mình sẽ là sự tương trợ, chia sẻ và trao đổi (*reciprocity / sự hỗ trợ*). Ba cung cách hành xử đó mật thiết liên hệ đến ba thể loại xúc cảm tích cực thật quan trọng trong sinh hoạt Phật giáo. Trước hết là *shraddha*, là một hình thức xúc cảm thường được gọi là "đức tin" hay sự "tin tưởng", thế nhưng đúng hơn là một hình thức sùng kính (*devotion / tôn kính, sùng đạo, mộ đạo*), một sự thụ cảm đối với ánh sáng tỏa xuống từ trên cao - nếu có thể nói như vậy. Xúc cảm thứ hai là lòng từ bi mà mình được thừa hưởng từ những người cao hơn mình trong hệ thống thứ bậc tâm linh. Xúc cảm thứ ba là tình thương yêu gọi là *metta* (*tiếng Phạn là maitri / lòng từ tâm*) mà chúng ta cùng chia sẻ với những người ngang hàng với mình.

Trong tập luận *Vòng bảo châu trân quý của sự Giải thoát (đã được nói đến trên đây)*, nhà sư Gampopa có nói: Chúng ta sẽ đạt được sự Giác ngộ của một vị Phật bằng cách phục vụ một người bạn tâm linh" (*đạo hữu, bạn đạo hay kalyana-mitra*). Đó là một lời tuyên bố thật mạnh, nếu có thể nói như vậy. Lời tuyên bố đó có thể khiến nhiều người phật ý. Ngay cả chữ

phục vụ (serve) cũng tỏ ra khá xa lạ đối với chúng ta. Hy sinh và chăm lo cho con cái mình hay cha mẹ mình lúc tuổi già thì có thể hiểu được, thế nhưng quả khó áp đặt cảm tính đó cho các trường hợp khác. Điều đó không khỏi đưa đến sự sụp đổ của ý niệm về hệ thống thứ bậc tâm linh, hoặc bất cứ một hệ thống thứ bậc nào khác cũng vậy (*chăm lo cho con cái, cha mẹ mình liên hệ sâu xa với bản năng truyền giống, phản ánh tính cách hợp lý của một hình thức ích kỷ nào đó, nếu có thể nói như vậy, trong khi đó lòng vị tha giúp mình thương tất cả chúng sinh là một ý niệm đi ngược lại với sự ích kỷ bẩm sinh*). Nếu tất cả chúng ta đều ngang hàng nhau, thì chúng ta nào có phải bắt buộc làm một cái gì đó cho kẻ khác? Vì vậy tại sao mình lại không làm một cái gì đó cho mình? Tại sao chúng ta lại không làm một cái gì đó cho nhau? Tại sao chúng ta lại không làm một cái gì đó để cùng trao đổi với nhau? Hôm nay tôi làm cho bạn điều này, ngày mai bạn lại làm điều đó cho tôi (*dù ngang hàng thế nhưng chúng ta vẫn có thể làm được một cái gì đó để cùng trao đổi với nhau*).

Hãy tự đặt mình vào vị thế phục vụ một kẻ nào đó, dù mình biết được kẻ mà mình phục vụ hơn mình về một vài khía cạnh nào đó. Quả không mấy người làm được điều đó. Thế nhưng nếu không đủ sức chấp nhận điều đó thì thật khó tạo được cho mình sự thăng tiến tâm linh. Phục vụ những người bạn tâm linh sẽ càng giúp mình trở nên giống với họ, và sẽ càng tìm thêm được nhiều người bạn tâm linh khác để phục vụ (*tạo dịp tiếp xúc với những người bạn đạo khác ngày càng cao hơn*). Dù đã trở thành một người bồ-tát thượng thặng đi nữa, thế nhưng trong vũ trụ vẫn có vô số các vị Phật [cao hơn mình] để mình phục vụ với tất cả sự tôn kính của mình. Luôn luôn và lúc nào cũng có một con người nào đó để mình phục vụ.

Nhà sư Gampopa cũng có nói rằng chúng ta hãy nên xem một người bạn tâm linh (*đạo hữu, bạn đạo / kalyana-mitra*) như là một vị Phật. Điều đó không có nghĩa là tìm cách đè bẹp người bạn ấy của mình với tư cách là một con người bình dị, mà đúng hơn là cách cố gắng đối xử với người bạn ấy như là một vị Phật, tuy rằng lý trí của mình vẫn cho rằng không đúng là như vậy (*không phải là một vị Phật*). Không cần thiết phải xem tất cả những gì mà người bạn ấy nói hay làm là hành động của một vị Phật, điều quan trọng hơn cả là dù người bạn tâm linh ấy của mình vẫn còn rất xa so với một vị Phật, thế nhưng chỉ cần người ấy hơn mình một chút nào đó thì cũng đủ. Điều đó cũng tương tự như sau lưng người bạn tâm linh ấy ẩn nấp vị thầy của chính mình, và phía sau vị thầy ấy lại là một vị thầy khác, và cứ tiếp tục như thế cho đến một lúc nào đó thì phía sau tất cả các vị thầy ấy là Đức Phật. Đây là cách Đức Phật tỏa sáng - nếu có thể nói như vậy, xuyên qua tất cả các vị đó với một sự trong suốt ở các cấp bậc khác nhau. Ít nhất những gì trên đây cũng là một cách diễn đạt lời khuyên bảo của nhà sư Gampopa. Gampopa là một vị sư tu tập theo truyền thống Tan-tra (Kim cương thừa) và là một vị thầy tâm linh (*guru / pháp sư*) thuộc học phái Kagyu (Ca Nhĩ Cư) của Tây Tạng, và cũng là đệ tử thân cận của vị đại sư trong học phái này là Milarepa (*Mật-lặc Nhật-ba 1052-1135, và Gampopa là một trong số các đệ tử thân cận nhất của vị đại sư này và chính ông đã đứng ra thành lập dòng truyền thừa Dagpo Kagyu mà vị tổ là Milarepa*) khuyến chúng ta nên hiểu một cách từ chương lời khuyên bảo đó của mình (*có nghĩa là hãy nhìn xuyên qua tất cả các vị thầy của mình để trông thấy Đức Phật phía sau lưng họ*).

Bài 46

Tam bảo

*(Tam bảo là một từ gốc tiếng Hán, nhưng đã trở thành quen thuộc trong Phật giáo Việt Nam, nghĩa từ chương là "Ba viên ngọc quý", tiếng Phạn là Triratna, tri có nghĩa là ba, ratna có nghĩa là vật quý giá, viên ngọc, hay kho tàng. Ba viên ngọc quý biểu trưng cho **Đức Phật, Dharma** hay Giáo huấn của Ngài và **Tập thể những người xuất gia** cùng bước theo nền Giáo huấn đó, và họ được xem là những người có khả năng hướng dẫn kẻ khác. Tam bảo được xem là nền tảng của toàn bộ Phật giáo. Trong kinh Mahaparinibbana Sutta / Đại bát Niết-bàn Kinh, cho biết Đức Phật trước khi tịch diệt có đưa ra một lời dặn dò như sau : "Ta nhấn bảo với tất cả là sau khi ta ra đi thì hãy xem Dhamma (Dharma) và tập thể các đệ tử của ta là Thầy mình". Đây chính là cách mà Đức Phật thiết đặt nền móng cho toàn bộ Giáo lý của Ngài mà ngày nay chúng ta gọi là Đạo Phật. Dưới đây nhà sư Sangharakshita sẽ giải thích về ý nghĩa của Tam bảo theo truyền thống của Kim Cương thừa)*

Mỗi viên bảo châu đều biểu trưng cho một khía cạnh bí truyền (chữ bí truyền / esoteric ở đây có nghĩa là sự truyền thụ mang tính cách giới hạn. Phép truyền thụ thu hẹp đó diễn ra giữa một vị thầy và một hay vài đệ tử của vị thầy ấy, tất cả tùy theo khả năng, trình độ, xu hướng và cá tính của mỗi đệ tử. Xin lưu ý trong Kim cương thừa cũng như trong việc tu tập nơi chung, không có gì là bí mật cả. Chữ "Mật tông" là do người Hán đặt ra để gọi một học phái được hình thành dưới thời nhà Đường tại Trung quốc, ảnh hưởng bởi Kim Cương thừa.), khái niệm này vô cùng quan trọng trong Kim Cương thừa. Tinh cách bí truyền của khái niệm đó vô cùng thiết thực và hữu hiệu. Những người tu tập theo Kim Cương thừa cho rằng sự Giác ngộ của Đức Phật, Giáo lý về sự thật do Ngài khám phá và Tập thể các đệ tử đã đạt được giác ngộ, là ba viên bảo châu, và cả ba viên bảo châu đó đã được mọi người tôn kính từ những thời kỳ xa xưa suốt trên dòng lịch sử của Phật giáo. Nếu chúng ta không tạo dịp để tiếp xúc với Tam bảo thì chúng ta sẽ không thể nào tiếp nhận được ảnh hưởng trực tiếp của Tam bảo. Thế nhưng thật ra trên thực tế chính chúng ta phải tự mình khám phá ra ba viên bảo châu ấy cho mình. Vậy thì ba viên bảo châu ấy đang ở đâu để mà tìm kiếm?

Câu trả lời là theo Kim Cương thừa thì chúng ta phải xem người thuyết giảng Dharma, là vị guru của mình (guru là tiếng Phạn, có nghĩa là người giám hộ, người thầy hay người hướng dẫn tâm linh, đôi khi chữ guru cũng được dịch là "pháp sư"), chẳng hạn như trường hợp Đức Phật (là một vị Thầy), là vị biểu trưng cho sự Giác ngộ.

Cũng vậy, trong khi thiền định chúng ta cũng phải xem vị yidam - dưới hình thức một vị Phật hay một vị bồ-tát nào đó - là hiện thân của chính sự thật.

(Yidam là tiếng Tây Tạng, tiếng Phạn là istadevada, ista có nghĩa là yêu quý, tôn kính, devada có nghĩa là thiên nhân hay đáng thiêng liêng. Yidam có thể là một vị Phật hay một vị đại bồ-tát nào đó làm đối tượng cho phép thiền định quán tưởng. Người hành thiền tự nhận

diện mình xuyên qua vị thiêng liêng ấy để quán thấy Phật tính - buddhahood / buddhatva hay buddhabhava - của vị ấy để đồng hóa Phật tính của vị ấy với Phật tính của mình bên trong chính mình, hầu tạo ra một "hiện thực" chung. Sau đó thì người hành thiền sẽ phá vỡ cái "hiện thực" đó để quán thấy đấy cũng chỉ là một ảo giác mà thôi, không hề hàm chứa một sự hiện hữu tự tại nào cả, mà chỉ là một sự trống không. Tóm lại yidam không phải là một đấng thiêng liêng mang tính cách cụ thể nào cả mà chỉ đơn giản là một sức mạnh, một thể dạng biến hóa - còn gọi là "hóa thân" / emanation - của tâm thức người hành thiền. Phép thiền định quán tưởng đó cần phải có một vị lạt-ma (vị thầy trong Phật giáo Tây Tạng) hướng dẫn)

Hình thức quy y Tam bảo mang tính cách bí truyền là một sự gia nhập với các vị dakini *(là các vị nữ thần đã đạt được sự giác ngộ hoàn hảo, họ có thể hiển hiện dưới hình thức nhân dạng hay bất cứ một thể dạng nào khác của sự giác ngộ)*, theo Kim Cương thừa thì chúng ta có thể tiếp xúc một cách cụ thể với các vị ấy.

Trong lãnh vực cá nhân *(tức là đối với mỗi người tu tập)* thì vị guru là vị thay mặt Đức Phật để giảng dạy cho mình, và đặc biệt hơn nữa là theo truyền thống Tantra thì vị guru cũng chính là Đức Phật.

Ngoài ra cũng có một cách hiểu khác về câu châm ngôn của nhà sư Gampopa *(xin xem lại bài 45 về câu "châm ngôn" này nếu cần. Ý nghĩa đại cương trong câu châm ngôn đó là nên xem người bạn đạo - đạo hữu, bạn đồng tu - là một vị Phật)*, cho rằng mỗi người trong tất cả chúng ta đều hàm chứa tiềm năng của một vị Phật. Hơn nữa theo một số học phái thì chỉ cần suy nghĩ thêm một chút thì chúng ta cũng sẽ hiểu rằng là con người thì chúng ta đều là Phật, dù đã thật sự trở thành hay chưa cũng vậy. Vì thế trong trường hợp đối với một người bạn tâm linh *(kalyana-mitra, bạn đạo, đạo hữu, người bạn đồng tu với mình)*, thì dù chỉ mới thực hiện được một phần rất nhỏ của một vị Phật đi nữa, thế nhưng cũng đủ để mình trông thấy được nơi người bạn ấy bản chất của một vị Phật, một bản chất mà tất cả chúng ta đều có.

Hơn nữa nhà sư Gampopa còn khuyên chúng ta không những chỉ biết giúp đỡ các người bạn tâm linh của mình *(bạn đạo, đạo hữu, những người cùng tu tập với mình)* mà còn phải mang lại niềm vui sướng cho họ. Điều đó có nghĩa là chúng ta phải bộc lộ như thế nào để họ hiểu rằng niềm vui sướng mà mình mang lại cho họ thật chính đáng đối với các phẩm tính mà họ nhận thấy đang hiển lộ và phát triển bên trong chính mình. Nếu bạn mang lại niềm vui sướng cho một người bạn tâm linh và đồng thời họ cũng mang lại cho bạn một niềm vui sướng, thì cả hai đều mang lại cho nhau một niềm hân hoan thật hài hòa, và đó cũng chính là mudita *(là tiếng Pali và tiếng Phạn có nghĩa là sự vui thích, niềm vui sướng, hân hoan và thích thú)*, và nhờ đó sự trao đổi *(communication / sự cảm thông, tương giao)* giữa nhau sẽ trở nên hồn nhiên hơn. Người bạn ấy sẽ giảng dạy cho bạn dễ dàng hơn, và bạn cũng sẽ học hỏi được nhiều hơn. Mang lại niềm vui cho một người bạn tâm linh sẽ khiến cho sự trao đổi hữu hiệu hơn, trái lại sự nghi kỵ sẽ dựng lên một tấm rào cản ngăn chặn mọi sự cảm thông. Mang lại niềm vui cho người bạn đạo của mình không có nghĩa là làm hài lòng cái tôi của người bạn ấy mà là để tạo ra một sự nối kết cởi mở, thoải mái, chân thật và nhiệt tình hơn, nói lên metta *(tình thương yêu, lòng từ tâm)*, niềm vui mừng và cả sự thoải mái *(equanimity / sự thanh thản,*

an bình, hài hòa) nơi phẩm tính của nhau. Nếu mang lại được niềm vui sướng cho những người bạn đạo của mình thì đây sẽ là cách giúp họ trao đổi với mình dễ dàng hơn, điều đó sẽ giúp họ bộc lộ bản chất đích thật của họ và cũng nhờ đó chính bạn cũng sẽ học hỏi được nhiều hơn (*tất cả mọi người dù ở cấp bậc nào cũng đều có một cái gì đó để mình học hỏi*). Dù tôi nêu lên những người ở cấp bậc "cao hơn" và những người ở cấp bậc "thấp hơn", thế nhưng điều đó không có nghĩa là một sự phân loại bất di dịch (*cứng nhắc, không thay đổi*).

Nếu chúng ta tức khắc tập trung ngay sự suy nghĩ của mình hướng vào kẻ khác qua các cấp cao hơn hoặc thấp hơn của họ, thì điều đó sẽ cho thấy là mình chẳng hiểu gì cả về ý nghĩa của hệ thống phân chia thứ bậc trong lãnh vực tâm linh. Tất cả mọi hình thức xúc cảm phải xảy ra thật tự nhiên và tự phát (spontaneous), dù cho các xúc cảm ấy là sự tôn kính, lòng từ bi hay tình thương yêu (metta), và dù cho mình đang đứng trước bất cứ một người nào cũng vậy. Đây là các thứ xúc cảm thật tự nhiên tạo ra các thứ bậc trong lãnh vực tâm linh, chẳng hạn như cảm tính tôn kính đột nhiên hiện lên khi mình tiếp xúc với một cái gì đó cao cả hơn mình (*một pho tượng Phật hay một vị sư già có các cử chỉ và một phong thái thật đáng kính*), hoặc một sự tuôn trào thật tự nhiên của cảm tính từ bi khi gặp phải cảnh khổ cùng hay không lối thoát của kẻ khác, hoặc sự dâng trào tình thương yêu và sự thân thiện khi tiếp xúc với những người ngang hàng với mình. Các xúc cảm đó phải thấm nhuần toàn bộ sự sinh hoạt của tất cả những người bước theo con đường Phật giáo. Tất cả mọi người trong tập thể đó cũng tương tự như những cánh hoa hồng sinh ra từ một gốc hồng duy nhất, trong số đó có những đóa hoa còn búp nhưng cũng có những đóa hoa nở rộ, hoặc cũng có thể xem tất cả các thành phần đó đều thuộc chung trong một gia đình tâm linh duy nhất mà người chủ gia đình là Đức Phật, và những người bồ-tát đều là anh chị em với nhau. Trong một gia đình như vậy, tất cả mọi người đều nhận được những gì mà mình mong muốn, bởi vì tất cả đều hiển dâng những gì mình có, và nhờ đó toàn thể gia đình sẽ thấm đượm niềm hân hoan, sự thoải mái, lòng nhiệt tình, tạo ra một bầu không khí chan hòa ánh sáng. Trong trường hợp đó, hệ thống thứ bậc của người bồ-tát sẽ thu nhỏ lại để trở thành một điểm duy nhất, nói lên một sức mạnh rạng ngời.

Kinh sách cho biết sự hiển lộ tuần tự của bodhicitta (*tiền ngữ bodhi trong chữ bodhicitta có nghĩa là giác ngộ, citta là tâm thức, bodhicitta do đó có nghĩa là "tâm thức giác ngộ", kinh sách Hán ngữ gọi là bồ-đề tâm*) xuyên qua các bhumi (*các địa giới hay các cấp bậc thăng tiến tuần tự của người bồ-tát*) cũng tương tự như tình trạng vàng ròng còn bị pha lẫn với các cặn khoáng (slag / scorie), vàng ở thể dạng pha lẫn đó phải được tinh lọc dần dần bằng phương pháp nung chảy, trước khi có thể tạo ra một món trang sức thật đẹp, chẳng hạn như chiếc vương miện của một vị đế vương. Vàng ròng chính là bodhicitta, luôn hiện hữu nơi mỗi con người trong chúng ta, thế nhưng chỉ là dưới các hình thức giả tạo (*lệch lạc, méo mó*), bị tràn ngập và phủ lấp bởi đủ mọi thứ ô nhiễm và bấn loạn. Vàng ròng tự nó tinh khiết một cách tự nhiên, thế nhưng đối với các chất cặn bã pha lẫn với nó thì phải tuần tự loại bỏ (*theo mười cấp bậc hay mười địa giới của người bồ-tát*) hầu giúp cho bodhicitta (*tâm thức giác ngộ*) phát lộ được bản chất tinh anh của nó.

Bài 47

Bốn thể loại bồ-tát

Có tất cả bốn thể loại bồ-tát: trước hết là các "sa-di bồ-tát" (*novice-bodhisattva, xin lưu ý chữ sa-di ở đây không liên hệ gì đến tuổi tác mà chỉ có nghĩa là những người mới bước vào con đường tu tập*), sau đó là các "bồ-tát đang còn bước đi trên con đường", tiếp theo là các "bồ-tát không thoái lui" (*không còn quay trở lại*) và sau hết là các "bồ-tát trong thể dạng dharmakaya" (*pháp thân bồ-tát*)

Sa-di bồ-tát

Người sa-di bồ-tát đôi khi cũng được gọi là người "bồ-tát đang còn học hỏi giới luật" (*còn trong giai đoạn phải cố gắng tuân thủ giới luật*). Họ là những người đã thật sự chấp nhận lý tưởng của người bồ-tát, tức là lý tưởng sẽ đạt được sự Giác ngộ cho mình, thế nhưng lý tưởng đó không phải chỉ nhằm giải thoát cho cá nhân mình, mà là góp phần mang lại sự Giác ngộ cho tất cả chúng sinh, dù họ là ai và ở bất cứ nơi nào. Sự chấp nhận đó rất sâu xa. Các sa-di bồ-tát không phải chỉ đơn giản là những người có dịp đọc một quyển sách về Phật giáo Đại thừa và hiểu thế nào là lý tưởng của người bồ-tát; cũng không phải là những người đã được chính thức tiếp nhận lễ thụ phong bồ-tát một cách công khai (*trước những người thân thuộc hoặc các bạn đồng tu trong Tăng đoàn*), mà là những người, từ những nơi sâu kín của con tim mình, quyết tâm cống hiến đời mình vì lý tưởng của người bồ-tát và dồn toàn lực vào việc tu tập. Thế nhưng trong lúc vẫn còn là một người sa-di bồ-tát, thì dù từ trong thâm tâm nhất quyết bước theo lý tưởng của người bồ-tát và dù hăng say luyện tập đến đâu đi nữa, thì bodhicitta (*tâm thức giác ngộ / bồ-đề tâm*) cũng chưa có thể hiện lên với mình được. Chúng ta vẫn chưa cảm nhận được một cách thật mãnh liệt - gần như là một sự choáng váng - niềm thiết tha mong sao đạt được sự Giác ngộ toàn năng vì sự an lành của tất cả chúng sinh. Người ta có thể bảo rằng người sa-di bồ-tát cũng đã thật sự là một người bồ-tát qua tất cả mọi khía cạnh, ngoại trừ một điều thật quan trọng chưa đạt được. Người sa-di bồ-tát dù đã tạo được cho mình đầy đủ hành trang, thế nhưng bodhicitta (*tâm thức giác ngộ / bồ-đề tâm*) - tức là quyết tâm thực hiện sự Giác ngộ như là một sự cảm nhận trực tiếp và sinh động - thì vẫn chưa hiện lên với họ. Dầu sao thì người sa-di bồ-tát cũng đã bước được vào con đường. Tất cả những người tu tập Đại thừa chân chính (*chân thật, nghiêm túc*) đều có thể được xem như là các sa-di bồ-tát (*dù họ chỉ là cư sĩ hay Phật tử tại gia cũng vậy. Xin hiểu chữ sa-di bồ-tát với ý nghĩa thật rộng*).

Người sa-di bồ-tát phải dành thật nhiều thì giờ học hỏi kinh sách Đại thừa, nhất là các kinh sách nói về sự trống không (Tánh không), về lý tưởng của người bồ-tát và paramita (*các sự hoàn hảo, còn gọi là ba-la-mật-đa*). Không nhất thiết là phải đọc thật nhiều sách mà chỉ cần đọc một số phân đoạn hoặc vài trang, thế nhưng phải đọc đi đọc lại, hầu giúp cho ý nghĩa của các đoạn văn đó ăn sâu vào tâm thức và con tim mình. Tại nhiều nước theo Phật giáo Đại

thừa, trong giai đoạn tập tành này, người sa-di bồ-tát phải học thuộc lòng các đoạn văn sâu sắc đó (*các bài kinh ngắn hoặc các đoạn luận giải nổi tiếng trong các kinh sách Đại thừa*) để tụng sau khi chấm dứt các buổi hành thiền. Ngoài ra cũng còn một phép luyện tập khác, và cũng đã trở thành một thông lệ, đó là cách bắt buộc người sa-di bồ-tát phải tự tay sao chép kinh sách. Việc sao chép đó không phải là để tạo ra thêm nhiều bản sao mới mà là một phương pháp thiền định. Người sa-di bồ-tát phải tập trung thật mạnh để viết các dòng chữ thật đẹp, không được thiếu sót, cũng không được phạm lỗi chính tả. Trong khi sao chép chúng ta phải nghĩ đến ý nghĩa của từng chữ, từng câu. Từng chút một, các ý nghĩa đó sẽ ăn sâu vào phần vô thức, kín đáo tác động đến tâm thức và biến cải toàn thể con người của mình. Theo truyền thống từ ngàn xưa, việc sao chép và nắn nót từng chữ một rất quan trọng, phải say mê và xem đó như là sadhana (*sadhana là tiếng Pali và tiếng Phạn, có nghĩa là một cách phát lộ sự cao đẹp*), một phương pháp tu tập tâm linh.

Là một người sa-di bồ-tát, tất nhiên chúng ta phải luyện tập thiền định, nhất là thiền định về bốn bhrama viharā (*bốn thể dạng vô biên của tâm thức, kinh sách Hán ngữ gọi là "Tứ vô lượng tâm"*): sự từ tâm (*metta / tình thương / "từ"*), lòng từ bi (*karuna / "bi"*), niềm hoan (*mudita / "hỉ"*) và sự bình lặng (*upeksha / sự thanh thản, thăng bằng và vững vàng của tâm thức / " xả"*). Phép luyện tập này rất quan trọng và được xem là nền tảng khơi động lòng từ bi vô biên nơi người bồ-tát ở các cấp bậc thành đạt thật cao.

Giai đoạn tiếp theo là tập trung vào việc luyện tập các paramita (*các thể dạng hoàn hảo*). Tất nhiên và nếu có thể, thì mỗi ngày phải thực thi bảy phép nghi lễ (*xin xem lại bài 35 trong chương V, bảy phép nghi lễ / puja đã được giải thích trong phần ghi chú của bài này*), Ngoài ra cũng phải trau dồi bốn yếu tố hỗ trợ cho sự phát triển bodhicitta (*tâm thức giác ngộ / bồ đề tâm*) theo sự chỉ dẫn của Vasubhandu (*Thế Thân, một vị luận sư người Ấn thế kỷ thứ IV, từng góp phần sáng lập học thuyết Yogakara / Duy thức*) và phải luôn cố gắng giữ một nếp sống đơn sơ, ăn cần, thân thiện, khả ái, và trong sự sinh hoạt hằng ngày phải luôn nghĩ đến việc giúp đỡ những người chung quanh. Đây là phẩm tính của người sa-di thấm nhuần sâu xa lý tưởng của người bồ-tát và thực thi lý tưởng đó một cách thành thật, dù rằng bodhicitta (*tâm thức giác ngộ*) vẫn chưa hiện lên với mình.

Người bồ-tát đang còn bước đi trên con đường

Cấp bậc cao hơn cấp bậc sa-di bồ-tát là cấp bậc của những "người bồ-tát đang còn bước đi trên con đường" (*xin nhắc lại người bồ-tát với ý nghĩa thật rộng, tức là không buộc phải là người xuất gia mà có thể là một người thế tục*). Họ là những người đang cố gắng vượt qua sáu bhumi (*kinh sách Hán ngữ gọi là "địa giới"*) đầu tiên trong số mười bhumi (*dasabhumi / "thập địa", là một khái niệm nêu lên mười cấp bậc thăng tiến của người bồ-tát*). Sau khi đạt được địa giới thứ nhất thì tất cả các sa-di bồ-tát sẽ cảm nhận được sự thức tỉnh của con tim giác ngộ, họ ý thức được ý nghĩa sâu xa hàm chứa trong các lời nguyện của người bồ-tát và bắt đầu hằng say luyện tập các paramita (*các sự hoàn hảo. Xin mạn phép nhắc lại paramita nguyên nghĩa là "vượt sang bờ bên kia", và cũng có nghĩa là "mục đích" hay "bồ*

bên kia" hay sự "hoàn hảo". Phật giáo Theravada nêu lên mười paramita; Phật giáo Đại thừa gom chung trong sáu paramita).

Nhiều học phái Đại thừa cho rằng những người "bước vào dòng chảy" (*sotapanna / sotapatti*, kinh sách Hán ngữ gọi là "sơ quả tu-đà hoàn", hoặc "nhập lưu" hay "nhất quả", và ở cấp bậc này người tu tập sẽ còn phải tái sinh), "những người sẽ còn quay lại thêm một lần" (*sakadagami / "nhị quả tư-đà-hàm" hay "nhất lai"*, có nghĩa là còn phải tái sinh ít nhất thêm một lần nữa), "những người không còn quay lại" (*anagami / "tam quả a-na-hàm" hay "bất lai"*, có nghĩa là không còn tái sinh nữa) và kể cả các vị A-la-hán (Arahant), là những người được nói đến trong Phật giáo Theravada, tất cả đều thuộc thể loại những "người bỏ-tát đang còn bước đi trên con đường" (*tức là cấp bậc thứ hai trong hệ thống thứ bậc của người bỏ-tát*). Theo quan điểm của nhiều trường phái Đại thừa thì trong giai đoạn tu tập này, các vị trên đây dù đã thực hiện được mục đích giác ngộ mang tính cách cá nhân đi nữa, thế nhưng bất cứ lúc nào họ cũng có thể rơi vào tình trạng đổi thay, hoặc đánh mất lý tưởng giác ngộ vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh, và có thể cả lòng quyết tâm bước theo con đường lý tưởng của người bỏ-tát.

Trong tập luận *Vòng bảo châu trân quý của sự Giác ngộ* (đã được nói đến trong bài 45) nhà sư Gampopa đã dựa vào bản kinh *Aksayamatipariprocha* để mô tả các cấp bậc thăng tiến của những người "bỏ-tát đang còn bước đi trên con đường" như sau:

«Người ta có thể nhận thấy được lòng từ tâm (*metta tình thương yêu, sự quý mến*, kinh sách Hán ngữ gọi là "từ") đối với chúng sinh của những người bỏ-tát qua phong cách (*attitude / thái độ, tác phong*) giác ngộ khi vừa mới bắt đầu hiện lên với họ (*tức là cấp bậc thứ nhất của những người sa-di bỏ-tát*); hoặc qua bản chất của hiện thực nơi những người bỏ-tát đã hoàn toàn sống với nó bằng cách thực thi những điều tốt lành (*tức là cấp bậc thứ hai của những người bỏ-tát đang còn bước đi trên con đường*); hoặc bằng cách thực hiện và chấp nhận mang lại mọi điều tốt lành cho chúng sinh, nhưng không nhằm vào bất cứ một chủ đích nào của người bỏ-tát, khi họ đã thực hiện và chấp nhận sự kiện tất cả mọi thực thể (*entity / thực trạng*) của hiện thực không hề hàm chứa một nguồn gốc (*nguyên nhân, điều kiện*) nào cả (*tức là cấp bậc cao nhất của người bỏ-tát, vượt lên trên thế giới trói buộc của các hiện tượng do điều kiện mà có, và đó cũng là thể dạng "trống không tuyệt đối" của hiện thực, nói một cách khác là sự giải thoát tối thượng*). Nói chung những lời thuyết giảng trên đây của nhà sư Gampopa vô cùng khúc triết và sâu sắc, nêu lên sự thăng tiến của người bỏ-tát theo ba cấp bậc : 1- khi lòng từ tâm hiện lên với mình ; 2- khi ý thức được bản chất của hiện thực là gì để sống với nó hầu thực thi những điều tốt lành vì tất cả chúng sinh ; 3- khi đã thực hiện được bản chất trống không của hiện thực để sống với nó và tiếp tục thực thi những điều tốt lành đó cho tất cả chúng sinh, nhưng không vì một chủ đích nào cả. Ngoài ra chúng ta cũng không khỏi khâm phục sự uyên bác của nhà sư Sangharakshita khi trích dẫn câu trên đây trong một tập luận được trước tác cách nay đã 9 thế kỷ!)

Sự kiện cho rằng "lòng từ tâm đối với chúng sinh" (xin nhắc lại : lòng từ tâm hay tình thương yêu - metta - là phẩm tính thứ nhất trong số bốn phẩm tính vô biên gọi là "tứ vô lượng

tâm") chỉ có thể phát sinh nơi người bỏ-tát khi nào bodhicitta (*tâm thức giác ngộ*) đã hiện lên với họ, điều đó cho thấy lòng từ tâm thật hết sức khó thực hiện. Khi nào chúng ta tạo được cho mình một thái độ hành xử từ tâm khá bền vững đối với các chúng sinh khác, thì khi đó chúng ta mới thật sự - hoặc có vẻ - trở thành một người bỏ-tát, và nếu nói theo Phật giáo Theravada thì đây là "một người đã bước được vào dòng chảy". Điều này cho thấy tầm quan trọng vô cùng to lớn của thái độ tích cực đối với tất cả kẻ khác, bất chấp các khiếm khuyết của họ và cả của mình, đồng thời cũng bất chấp tất cả những sự rắc rối (*complication / phức tạp, khó khăn*) có thể sẽ xảy ra sau đó như là một sự thách đố đối với sự kiên nhẫn của mình.

Theo Gampopa, thì những "người bỏ-tát đang còn bước đi trên con đường" có đủ khả năng phát động lòng từ tâm (metta) của mình "trước bất cứ một hiện thực nào" (*đối với tất cả chúng sinh trong bất cứ bối cảnh nào hay hoàn cảnh nào*). Tuy nhiên, là những người sa-di bỏ tát, các bạn cũng có thể phát huy metta (*tình thương, lòng từ tâm, sự khả ái / "từ"*) đối với tất cả chúng sinh, thế nhưng đồng thời các bạn vẫn cảm thấy họ khác với mình (*tức là một sự tách biệt hiện ra giữa chủ thể và đối tượng*). Thế nhưng khi đã trở thành những "người bỏ-tát đang còn bước đi trên con đường" (*cấp bậc thứ hai*) thì các bạn sẽ bắt đầu vượt lên trên cảm nhận về sự khác biệt đó. Điều này không có nghĩa là mọi sự đều bị thu hẹp để trở thành một cái gì đó mang tính cách đồng nhất và siêu hình, mà đúng hơn là một sự cảm nhận về con người của mình tách rời với kẻ khác trở nên lu mờ một cách rõ rệt. Điều này thật hết sức khó giải thích bằng chữ nghĩa, chẳng qua là vì chữ nghĩa chỉ là những gì phát sinh từ các sự cảm nhận nhị nguyên (dualistic) (*giữa chủ thể và đối tượng, giữa mình và mọi sự vật mà mình cảm nhận được chung quanh mình*), bởi vì đó là một sự cảm nhận giữa mình và cả kẻ khác thậm chí đượm một cái gì đó vượt lên trên cả hai thứ (*tức là mình và kẻ khác, chủ thể và đối tượng*), thế nhưng đồng thời cũng không hẳn là xóa bỏ hay gạt bỏ bớt phía này hay phía kia (*không hẳn là hoàn toàn quên mình và chỉ nghĩ đến người khác mà là một sự cảm nhận thật gần với kẻ khác qua một mối dây thân thiện thật sâu xa*). Sự phân biệt không còn mang tính cách tuyệt đối nữa (*mình và kẻ khác, chủ thể và đối tượng không còn là hai thực thể hoàn toàn khác biệt nhau*), sự căng thẳng (*sự phân tách*) giữa mình và kẻ khác giảm bớt đi (*sự tách biệt giữa mình và kẻ khác trở nên lu mờ*), và mở ra một khung cảnh hiện thực rộng lớn hơn. Chẳng hạn một người nào đó đứng ra bố thí, và nếu người này là một "sa-di" thì vẫn có thể xảy ra một sự lưỡng lự ở một mức độ nào đó: "tôi có nên giữ lại một phần hay mang ra cho hết?". Thế nhưng sau đó thì người này cũng có thể nghĩ rằng tốt hơn hết nên biến mình trở thành một con người cao quý hơn, bèn phát động một sự cố gắng thật to lớn giúp mình hiến dâng tất cả. Khi nào đạt được cấp bậc thứ hai đó của lòng từ tâm, thì sự đối nghịch trên đây (*giữa mình và kẻ khác*) sẽ không còn nữa. Chúng ta sẽ cảm thấy không có một sự khác biệt đáng kể nào giữa hành động giữ lại một phần cho mình và quyết tâm mang ra hiến dâng tất cả, sự cảm nhận đó sẽ khiến chúng ta mang ra hiến dâng tất cả một cách thật hồn nhiên và vui sướng.

Lòng từ tâm "không nhằm vào một chủ đích đặc biệt nào cả" chỉ hiện lên với người bỏ-tát khi nhận thấy và chấp nhận sự kiện "tất cả mọi thực thể (*entity / thực trạng*) của hiện thực không hề hàm chứa một nguyên nhân (*nguồn gốc, điều kiện*) nào cả", và điều đó chỉ có thể xảy ra trong địa giới (bhumi) thứ tám trong số mười địa giới (*"thập địa" hay mười cấp bậc thăng tiến của người bỏ-tát*). Sự kiện đó được gọi là *anupattika-dharma-kshanti*, có nghĩa là

sự chấp nhận thật kiên trì ("*patience*" / *kiên nhẫn, không xao động*) sự kiện tất cả mọi *dharma* (trong trường hợp này chữ *dharma* không có nghĩa là Đạo Pháp, mà có nghĩa là các "hiện tượng") không thật sự hiện ra cũng không thật sự biến mất (nguyên nghĩa của chữ *anupattica-dharma-kshanti* là "sự hiểu biết trí thức về sự thật của sự hiện hữu không mang một nguồn gốc phát sinh nào cả. Nếu phân tích từng chữ một thì tiền ngữ *an-utpatti* có nghĩa là không do một điều kiện hay nguồn gốc nào cả ; chữ *dharma* có nghĩa là hiện tượng; *shanti* có nghĩa là là sự kiên nhẫn). Nói một cách khác, trên thực tế người ta sẽ nhận thấy không hề có bất cứ một thứ gì do điều kiện mà có (conditionality) hay phát sinh từ các nguyên nhân (causality), nhờ đó người ta sẽ đủ sức đương đầu với các sự kiện trái ngược hẳn lại với những gì mà mình cho rằng đúng ra phải là như thế (phải đương đầu và giữ vững tâm nhìn hướng vào một thế giới "giải thoát", phi-điều-kiện và phi nguyên nhân, trái ngược lại với thế giới "nô lệ", chi phối bởi sự vận hành trói buộc của mọi hiện tượng do nguyên nhân và điều kiện mà có, tức là những gì mà chúng ta ngỡ rằng đúng thật là như thế: tức là cái này sinh ra cái kia, cái kia sinh ra cái nọ). Người ta sẽ nhận thấy bất cứ một sự hiện hữu nào cũng chỉ là ảo giác, không thật sự phát sinh từ một sự hiện hữu nhất định nào cả, cũng không thật sự tách rời ra khỏi một sự hiện hữu nào khác (không hình thành cũng không tan biến, một thể dạng thoát khỏi sự vận hành do nguyên nhân và điều kiện mà có, tức là một sự hiện hữu phi-điều-kiện, ý nghĩa mở rộng là sự tỉnh thức hay giác ngộ). Và những gì chứng thực (*seal* / đánh dấu, chứng nhận) cho sự huyền bí đích thật của sự thực hiện đó (tức là sự cảm nhận về bản chất phi-nguyên-nhân và phi-điều-kiện của thế giới hiện tượng) chính là sự kiện cho thấy chúng ta ngày càng trở nên từ bi hơn (ý nghĩa của câu này khá khúc triết: nhận thấy chúng sinh vướng mắc trong sự vận hành trói buộc của thế giới hiện tượng, trong khi mình cảm nhận được và thực hiện được bản chất phi-nguyên-nhân và phi-điều-kiện của thế giới và ra thoát khỏi thế giới, sẽ không khỏi khiến mình phát động lòng từ bi ngày càng mãnh liệt hơn đối với chúng sinh còn đang quay cuồng với sự vận hành của thế giới. Lòng từ bi ngày càng trở nên mãnh liệt trong lòng mình, đôi khi có thể khiến mình không chịu đựng nổi, sự kiện đó chính là sự huyền bí sâu xa và cũng là bằng chứng xác nhận sự thăng tiến của mình trên đường tu tập. Trong hai bài 48 và 49 tiếp theo bài này, nhà sư Sangharakshita sẽ tiếp tục nói đến hai thể loại bồ-tát khác là "người bồ-tát không còn thoái lui" và "người bồ-tát dưới thể dạng *dharmakaya*" / pháp thân).

Bures-Sur-Yvette, 22.09.21

Bài 48

Người bồ tát không bao giờ thoái lui

Cấp bậc thứ ba trong hệ thống thứ bậc của người bồ-tát là một cấp bậc không đánh dấu bởi một sự thăng tiến mới lạ nào mà trái lại toàn bộ các cảm nhận của người bồ-tát đều bị đảo ngược. Tất cả mọi tín hiệu bình thường nói lên các cảm nhận cũng như các cách nhìn quen thuộc trước đây của người bồ-tát về mọi sự vật đều bị lỗi thời, kể cả lòng từ bi nơi họ cũng vậy, cũng trở nên hết sức khó mô tả. Chẳng qua là vì cách nhìn của người bồ-tát vào sự hiện hữu đã trở thành khác hẳn (*thật ra cấp bậc thứ ba của người bồ-tát là một cấp bậc hoàn toàn đổi mới, tạo ra cho họ một sự hiểu biết hoàn toàn mới lạ về thế giới và cả con người của chính họ, một sự hiểu biết đi ngược lại với sự hiểu biết mang tính cách nhị nguyên và quy ước trước đây của họ. Nhà sư Sangharakshita gọi sự hiểu biết mới lạ đó là một sự cảm nhận đảo ngược của người bồ-tát đối với hiện thực*). Các thể loại (*category*) về cái tôi của mình và của các kẻ khác vụt trở thành một giấc mơ hay một ảo giác (*sự khác biệt giữa các thể dạng về cái tôi của mình và của kẻ khác trở thành một cái gì đó không thật, hoàn toàn lu mờ hay giả tạo*). Thế nhưng chính điều đó lại là cách xác nhận sự thăng tiến tâm linh của mình. Theo quan điểm của Đại thừa và nếu bạn là một người bồ-tát, thì điều sẽ cho thấy bạn đã vượt được điểm mốc "không còn quay trở lại nữa", tức là đã bước được vào bên trong cửa ngõ của dòng chảy (*nếu nói theo Phật giáo Theravada*). Thế nhưng trước khi bước được vào địa giới thứ tám (*trong số mười địa giới / bhumi của người bồ-tát, theo quan điểm của Đại thừa*) thì bạn vẫn có thể còn bị đánh lạc hướng trước lý tưởng của người bồ-tát. Chỉ khi nào bắt đầu bước được hẳn vào bên trong địa giới thứ tám, thì khi đó bạn mới thật sự trở thành một người bồ-tát không còn quay trở lại (*không còn thoái lui*). Điều đó cho thấy con đường rất dài. Trên đoạn đường đó vẫn còn rất nhiều hiểm nguy, tức là không những bạn có thể bị đánh lạc hướng trong cuộc sống tâm linh của mình, mà còn có thể rơi vào tình trạng tu tập mang tính cách cá nhân. Các nguy hiểm đó chính là sự buông bỏ quyết tâm cố gắng đạt được sự Giác ngộ vì sự an lành của tất cả chúng sinh, để chỉ biết nghĩ đến sự giác ngộ của cá nhân mình.

Dẫu sao đi nữa, các bạn cũng nên hiểu rằng một khi đã bước theo lý tưởng của người bồ-tát một cách nghiêm chỉnh, thì lý tưởng đó sẽ trở thành cả một sự thách đố phi thường đối với các bạn. Niềm thiết tha đạt được Giác ngộ vì sự an lành của tất cả chúng sinh hầu giúp mình cảm nhận được lòng từ bi đối với họ, chính là ước nguyện của người bồ-tát. Thật hiển nhiên, điều đó cho thấy không những bạn sẽ phải tiếp cận với vô tận chúng sinh mà còn phải tỏ lộ cả lòng từ bi đối với những người mà sự tiếp xúc trước đây với họ từng gây ra đủ mọi thứ khó khăn cho mình. Phải nói rằng con người lắm khi rất khó chịu, dằn dặt, yếu đuối hoặc quá đại dốt. Ngay cả đối với những người bồ-tát còn đang bước đi trên con đường, có nghĩa là trước khi đạt được địa giới thứ tám, đôi khi cũng có thể phớt lờ những kẻ đang trong cảnh tuyệt vọng. Họ có thể tự nghĩ như thế này : "Tôi chẳng có cách nào khác giúp họ được cả. Thôi thì cứ mặc kệ họ, họ muốn làm gì thì làm, tôi chỉ biết nghĩ đến sự giải thoát cho cá nhân

tôi mà thôi". Thế nhưng đối với chủ đích ban đầu của mình *(có nghĩa là tu tập vì tất cả chúng sinh)* thì điều đó sẽ là một sự thoái lui, một sự thất bại.

Vậy người bồ tát sẽ phải làm gì để không bị thoái lui? Đến một lúc nào đó sự thắc mắc trên đây có thể không đặt thành vấn đề đối với cá nhân mình *(bởi vì trước khi đạt được thể dạng không còn thoái lui, thì tất nhiên mình hiểu rằng bất cứ lúc nào mình cũng có thể bị thoái lui, do đó mình sẽ không thắc mắc gì cả về điều này, thế nhưng sau khi đã đạt được thể dạng không thoái lui thì thắc mắc đó biết đâu cũng có thể hiện lên với mình)*, tuy nhiên ít nhất chúng ta cũng thử tìm hiểu xem kinh sách nói về điều này như thế nào. Nói chung khi một người bồ-tát đã thực hiện được sự trống không *(tánh không)* rộng lớn, thì sẽ không còn thoái lui nữa *(khi đã quán thấy sâu xa được sự trống không của thế giới và của chính mình thì người bồ-tát sẽ không còn bám víu vào thế giới và cả chính mình)*. Như chúng ta đã thấy trên đây, yếu tố quan trọng nhất trong sự thực hiện về sự trống không đó chính là khía cạnh liên quan đến sự tách biệt *(phân biệt)* giữa những gì do-điều-kiện-mà-có *(conditioned / duyên khởi, tức là những gì bị trói buộc bởi quy luật nguyên-nhân-hậu-quả trong nguyên lý tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng / interdependence)* và phi-điều-kiện *(unconditioned / phi-duyên-khởi, tức là thoát ra khỏi nguyên lý tương liên)*. Khi nào sự cảm nhận về sự trống không rộng lớn bùng lên với mình, thì chúng ta tất sẽ phải nhận thấy thật minh bạch sự tách biệt giữa hai thứ đó *("do-điều-kiện-mà-có" và "phi-điều-kiện")* cũng chỉ đơn giản là một phương cách *(phương thức)* tiện lợi *(giúp mình phân biệt giữa hai thứ đó: do-điều-kiện và phi-điều-kiện)*, nhưng không mang một giá trị nào cả trên phương diện tối hậu. Khi đi sâu vào những gì "do-điều-kiện-mà-có" *(tức là tìm hiểu thật sâu xa về các hiện tượng chi phối bởi nguyên lý tương liên)* thì người ta sẽ chạm trán với những gì "phi-điều-kiện" *(phi-duyên-khởi, vượt thoát khỏi quy luật nguyên-nhân-hậu-quả)*, và ngược lại nếu đi sâu vào những gì "phi-điều-kiện" thì người ta sẽ chạm trán với những gì "do-điều-kiện-mà-có" *(những gì trên đây là một cách nhìn khác hơn về ý niệm "hình-tượng là trống không, trống không là hình-tượng" / "sắc tức thị không, không tức thị sắc")*.

Chủ trương cá nhân trong lãnh vực tâm linh *(tức là tu tập cho riêng mình)* được dựa vào cách suy nghĩ nhị nguyên (dualistic thinking), một sự suy nghĩ cho rằng có một cái gì đó phi-điều-kiện "ở trên cao" hay "ở tận phía đằng kia", và người ta ước mong nơi đó sẽ là một lối thoát *(một cửa ngõ)* giúp mình thoát khỏi những gì do-điều-kiện-mà-có. Thế nhưng khi thực hiện được sự trống không rộng lớn *(Tánh không)*, thì các bạn sẽ nhận thấy không đúng là như vậy *(sự trống không nằm sẵn trong con người của mình và cả trong tâm thức mình)*. Các bạn sẽ nhận thấy mọi vấn đề, chẳng hạn như giữa những gì do-điều-kiện-mà-có *(conditioned / do-duyên-khởi mà sinh ra)* và phi-điều-kiện *(unconditioned / không-do-duyên-khởi mà có)*, hoặc giữa "nơi này" và "nơi kia", đều không thật. Cũng tương tự như vậy, quyết định bước đi một mình hay cùng đi với nhiều người khác, hoặc đi ngược về phía sau, hay đứng dừng lại, thì cũng chẳng khác gì như một trò chơi, một giấc mơ hay một sự giả đò.

Các bạn thức tỉnh trước cơn mơ của sự suy nghĩ nhị nguyên để trông thấy ánh sáng và thực thể *(reality / thực tánh)* của một tâm thức đơn thuần, một tâm thức phi-đối-ngịch, hoặc các bạn cũng có thể gọi điều đó bằng bất cứ một thuật ngữ nào khác tùy theo sở thích của các

bạn" (*tâm thức phi đối nghịch là một tâm thức trong đó tất cả các hình thức nhị nguyên: chủ thể và đối tượng, mình và kẻ khác, nơi này và nơi kia, trên trời và dưới đất, nirvana và samsara, v.v, đều bị xóa mờ và hoà lẫn với nhau, nói một cách khác là tất cả cũng "chỉ là như thế" / tathagata*). Các bạn sẽ nhận thấy trong những nơi tốt cùng của tâm thức mình, những gì "do-điều-kiện" [mà có] cũng là những gì "phi-điều-kiện". Bản *Tâm Kinh* nói lên sự kiện đó bằng các thuật ngữ như sau : **rupa** (*thân xác hay hình-tượng*) là **shunyata** (*sự trống không hay tánh không*) và **shunyata** cũng là **rupa** (*hình-tượng là trống không, trống không là hình-tượng / sắc tức thị không không tức thị sắc*). [Tóm lại] chẳng có bất cứ một thứ gì để mình phải lẩn tránh nó, và thật ra thì cũng chẳng có một nơi nào khác hầu giúp mình lẩn tránh. Các bạn sẽ nhận thấy sự phi lý hoàn toàn của ý niệm về sự giải thoát mang tính cách cá nhân. Các bạn sẽ không thể nào còn rơi vào sự giải thoát cá nhân được nữa, bởi vì chẳng có một sự giải thoát cá nhân nào cả để mà rơi vào đó. Sự thực hiện (*quán thấy*) đó sẽ khiến người bỏ-tát "không còn thoái lui" (*không còn thụt lùi hay quay trở lại nữa. Khi đã nhận thấy trước mặt mình, sau lưng mình và cả chính mình chỉ là trống không, thì làm thế nào để mà thoái lui? Sự thăng tiến hay thoái lui không còn mang một ý nghĩa nào nữa cả*).

Nếu tò mò muốn biết thêm xem mình đã đạt được cấp bậc không còn thoái lui hay chưa, thì trong tập kinh *Hoàn thiện Trí tuệ* (*Prajnaparamita sutra / Kinh Bát-nhã-ba-la-mật-đà*) có nêu lên nhiều cách giúp chúng ta nhận thấy được điều đó. Tập kinh này cho biết khi đã trở thành một "người bỏ-tát không còn thoái lui", thì khi đó nếu có ai hỏi mình về bản chất của mục đích tối hậu [trong sự tu tập của mình] là gì, thì mình sẽ không còn sử dụng các thuật ngữ như *nirvana* (niết-bàn) hay sự giải thoát cá nhân để trả lời họ nữa, mà nhất thiết chỉ nói với họ về thể dạng từ bi trong cuộc sống tâm linh của mình (*câu này có nghĩa là khi nào mình đã trở thành một người bỏ-tát không còn thoái lui và nếu có ai hỏi mình về mục đích tối hậu trong việc tu tập của mình là gì, thì khi đó mình sẽ không còn sử dụng các thuật ngữ mang tính cách nhị nguyên và đối nghịch để trả lời họ mà chỉ nêu lên cho họ biết là mục đích của sự tu tập đó của mình là lòng từ bi vô biên và sâu kín bên trong con tim và tâm thức mình. Nirvana / niết bàn chỉ là một hình thức phóng tượng về lòng từ bi đó bên trong con người của mình*). Ngoài ra chúng ta cũng có đủ mọi thứ ước mơ mang tính cách khuôn mẫu (*archetypal / mẫu mực, lý tưởng*), và qua các ước mơ đó biết đâu chúng ta cũng có thể cảm thấy mình trở thành một vị phật, đứng ra thuyết giảng dharma cho các vị bỏ-tát và những người tu tập paramita (*luyện tập các phẩm tính hoàn hảo*) đang vây quanh mình. Hoặc đặc biệt hơn nữa, chúng ta cũng có thể cảm thấy mình đang hy sinh đời mình vì tất cả chúng sinh, thế nhưng mình vẫn cứ cảm thấy thật hạnh phúc trong lòng. Sau hết cũng có một dấu hiệu khác báo cho mình biết là mình không còn thoái lui nữa, đó là khi nào đã trở thành một người bỏ-tát không còn thoái lui, thì chính sự thắc mắc (*tự hỏi*) đó sẽ không còn hiện lên trong tâm thức mình nữa.

Bài 49

Người bồ-tát với tư cách pháp thân

Cấp bậc thứ tư và cũng là cấp bậc cao nhất trong hệ thống thứ bậc là người bồ-tát ở thể dạng dharmakaya (*tiền ngữ dharma trong trường hợp này có nghĩa là "Giáo lý" hay "Giáo huấn" của Đức Phật, hậu ngữ kaya có nghĩa là thân thể, thân xác hay hình-tượng. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ dharmakaya là "pháp thân", nhưng cũng có thể dịch là "thân đạo pháp", gần với tiếng Việt hơn chẳng?).* Thật hết sức khó mô tả cấp bậc này của người bồ-tát, bởi vì cấp bậc này vượt lên trên mọi cách diễn đạt bằng tư duy và ngôn từ. Điều này quả hết sức lạ lùng, bởi vì các thuật ngữ Phật giáo dùng vào việc mô tả hiện thực tối hậu rất phong phú. Trong tiếng Anh chúng ta có các chữ như "reality" (*hiện thực*), "truth" (*sự thật*), "absolute" (*sự tuyệt đối*), và cũng chỉ có thể. Trong khi đó, trong tiếng Pali và tiếng Phạn lại có rất nhiều thuật ngữ khác nhau dùng để nói lên hiện thực, mỗi thuật ngữ mang một ý nghĩa và một sắc thái riêng. Chữ dharmakaya là một trong số các thuật ngữ phong phú đó (*dharmakaya - thân đạo pháp - là một thuật ngữ đặc thù, mang ý nghĩa rất đa dạng và bao quát, thuộc chung trong toàn thể nền tư tưởng và văn hóa Ấn độ. Chữ dharma trong chữ dharmakaya cũng vậy, cũng là một chữ không thể nào dịch được một cách trung thực sang các ngôn ngữ khác. Vì lý do đó kinh sách Tây phương dùng thẳng thuật này bằng tiếng Phạn là dharma, hoặc bằng tiếng Pali là dhamma, sau khi các thuật ngữ này được viết bằng ngữ tự La tinh. Thế nhưng tiếng Hán, với ngữ tự tượng hình và độc âm, không thể nào trực tiếp thu nạp được tiếng Phạn và tiếng Pali đã âm với chữ viết ngoằn ngoèo gọi là devanagari trong tiếng Phạn và brahmi trong tiếng Pali. Do đó kinh sách Hán ngữ bắt buộc phải dịch nghĩa hoặc dịch âm tất cả các từ tiếng Phạn và tiếng Pali, dù là các danh từ riêng, chẳng hạn như các từ về địa lý, tên người, hoặc các thuật ngữ chuyên biệt không có từ nào tương đương trong tiếng Hán. Trong trường hợp thuật ngữ dharma / dhamma thì chữ này được dịch nghĩa sang tiếng Hán là "Pháp" (法), với ý nghĩa gốc là pháp luật, hoàn toàn xa lạ với ý nghĩa của chữ dharma. Tuy nhiên cũng thấy các chữ dharma / dhamma được dịch âm sang tiếng Hán là "Đạt-ma" (達磨), "Đàm-ma" (曇摩) hay "Đàm-mô" (曇無), thế nhưng các từ dịch âm này không mấy khi thấy được sử dụng). Người ta thường dịch chữ dharmakaya (*thân đạo pháp hay pháp thân*) sang tiếng Anh là "Truth Body" (và nếu dịch chữ này sang tiếng Pháp thì sẽ là "Corps de Vérité", và sang tiếng Việt là "Thân Sự thật". Đôi khi chữ dharmakaya cũng thấy được dịch sang tiếng Anh là "Absolute Body" / "Thân tuyệt đối", thế nhưng các từ này cũng như từ tiếng Hán là "Pháp thân" không nói lên được ý nghĩa của chữ dharmakaya), chữ này ("Truth Body") không có gì liên hệ với ý nghĩa đích thật của chữ dharmakaya trong tiếng Phạn. Dầu sao thì các thuật ngữ Tây phương cũng chỉ có bấy nhiêu đó (*không có một từ nào có thể nói lên được ý nghĩa của chữ dharmakaya*). Qua một cách nhìn nào đó, chữ dharmakaya cũng có thể tạm hiểu là "hiện thực tối hậu" (ultimate reality), tức là một cái gì đó tương tự như là thành phần tinh anh làm hiện lên Phật tính (buddhabhava), tức là bản thể của người bồ-tát, hay cội nguồn đưa đến sự hình thành của một chúng sinh giác ngộ, hay thực tính (*personality / bản tính, bản thể, thực thể*) của sự giác ngộ, và từ các thể dạng đó (*dharmakaya*) sẽ làm phát sinh ra vô số*

chư Phật và chư bồ-tát. Trong chương VIII (*tiếp theo chương này*) chúng ta sẽ tìm hiểu thêm về ý nghĩa của chữ dharmakaya đối với giáo lý Đại thừa, qua một khái niệm chung gọi là trikaya (*tam thân*).

Người bồ-tát dưới thể dạng dharmakaya (*thân đạo pháp, pháp thân*) gồm có hai thể loại khác nhau (*xin lưu ý về một điểm đã được nói đến trên đây là ở cấp bậc cao nhất của người bồ-tát sẽ không còn có một ý niệm nào hay một ngôn từ nào có thể hình dung hay mô tả được sự hiện hữu của họ qua vô số các thể dạng biến hóa khác nhau, nói một cách khác là người bồ-tát ở thể dạng dharmakaya có thể hiện lên với chúng ta dưới đủ mọi thể dạng hay mọi hình thức khác nhau. Các thể dạng hay hình thức hiển hiện đó được xếp theo hai thể loại*). Thể loại thứ nhất là những người bồ-tát sau khi thành Phật vẫn tiếp tục giữ nguyên hình-tượng của một người bồ-tát để có thể tiếp tục thực hiện các lời nguyện ước của mình trong thế giới. Ít ra thì đây cũng là một cách nhìn vào vấn đề trên đây qua một khung cảnh huyền thoại (*exoteric / mẫu nhiệm, huyền bí*). Chẳng hạn như theo Phật giáo Tây Tạng thì Đức Phật Sakyamuni (Thích Ca) từng hiện ra dưới thể dạng Avalokitesvara (Quán Thế Âm) nhằm tiếp tục thực hiện công trình của mình trong thế giới. Điều đó không có nghĩa là Avalokitesvara (Quán Thế Âm) chỉ hiện ra sau khi Đức Phật Sakyamuni tịch diệt, mà đúng hơn những gì mà chúng ta gọi là Avalokitesvara (Quán Thế Âm) đã bắt đầu hiện hữu từ bên trong Đức Phật ngay từ khi Ngài vừa đạt được Giác ngộ. Trong giây phút parinirvana (*đại-bát niết-bàn / sự nhập diệt*) chỉ có thân xác vật chất của Đức Phật là nằm xuống, nhưng thành phần Avalokitesvara (*lòng từ bi dưới thể dạng Quán thế âm*) bên trong Ngài vẫn tiếp tục tồn tại, nếu có thể nói như vậy. Nói chung những gì nêu lên trên đây là quan điểm của Đại thừa (*Phật giáo Theravada không nêu lên Phật tính, Bồ-tát Quán-thế-âm, v.v., mà chỉ nói đến parinirvana / đại-bát niết bàn hay sự nhập diệt của Đức Phật. Cũng xin nhắc thêm là các pho tượng điêu khắc biểu trưng cho Bồ-tát Avalokitesvara chỉ bắt đầu được tìm thấy vào hậu bán thế kỷ thứ II, cùng lúc với các pho tượng đầu tiên biểu trưng cho Đức Phật Sakyamuni. Các pho tượng này đều chịu ảnh hưởng ít nhiều từ nghệ thuật tạc tượng của Hy Lạp; Bồ-tát Avalokitesvara cũng là vị bồ-tát quan trọng nhất và cũng được thờ phượng nhiều nhất trong Phật giáo Đại thừa. Trong Kim Cương thừa, Bồ-tát Avalokitesvara thường được xem là một vị yidam, một vị thần linh trong phép thiền định quán tượng*). Thể loại thứ hai của các vị bồ-tát ở thể dạng dharmakaya là các sự hiển hiện (*emanation / biến hóa, hóa thân*) trực tiếp phát sinh từ dharmakaya và không còn giữ nguyên sự hiện hữu trước đây dưới hình thức một nhân vật có thật nào cả (*mà có thể chỉ là bóng mát của một cội cây, một chiếc cầu hay một con đò "hiện ra" với một người lỡ hành lỡ bước*). Tất cả các sự hiển hiện siêu việt và tuyệt vời đó là các hiện thân dưới thể dạng này hay thể dạng khác của Phật tính (buddhatta / buddhabhava...); và các thể dạng biến hóa đó nhiều vô kể. Chẳng hạn có một số phương pháp thiền định giúp các bạn quán tưởng một bầu trời mênh mông và xanh biếc, trong đó có hàng trăm mandala, (*mandala / mạn-đà-la là tiếng Phạn, nguyên nghĩa là một vòng tròn, ý nghĩa mở rộng là một bầu không gian hay một môi trường gọi lên một khung cảnh thiêng liêng. Mandala là một khái niệm bắt nguồn từ Ấn giáo, ảnh hưởng đến Phật giáo qua Kim Cương thừa*). Trong các mandala đó sẽ hiện lên hàng ngàn và hàng ngàn các vị bồ-tát, chiếm toàn thể bầu trời vô tận đó (*Mandala là một khái niệm và cũng là một phép tu tập đặc thù của Ấn giáo. Nói chung trong thung lũng sông Hằng, Kim Cương thừa và Phật giáo Đại thừa chịu ảnh hưởng ít nhiều*

từ Ấn giáo, trái lại Phật giáo tại Trung quốc, ít nhất là dưới các hình thức tu tập đại chúng, chịu ảnh hưởng khá đậm nét từ Khổng giáo và Lão giáo. Mặc dù hoàn toàn khác biệt với các tín ngưỡng và các nền tư tưởng tại các nơi này, thế nhưng sự phát triển của Phật giáo cũng không hoàn toàn tách ra khỏi các bối cảnh đó. Nhìn vào Phật giáo ngày nay tại phương Tây chúng ta cũng không khỏi trông thấy các đường nét khoa học và duy lý của nền văn minh Tây phương, ảnh hưởng đến Phật giáo, khoác lên cho Phật giáo một chiếc áo duy lý, khoa học và triết học thật sâu sắc. Dầu sao giữ được sự tinh anh của một tín ngưỡng lâu đời và cũng là một trong số những nền tư tưởng quan trọng nhất của nhân loại là một việc thật hết sức khó khăn và tế nhị).

Các vị bồ-tát ở thể dạng dharmakaya nói đến trên đây là các vị bồ-tát thuộc vào cấp bậc cao nhất trong hệ thống thứ bậc của người bồ-tát. Hầu hết trong số họ, dù là nam hay nữ giới cũng vậy, hầu hết đều có dáng vẻ dịu dàng, khả ái, tóc dài và mượt, đeo nhiều trang sức bằng vàng, bằng bạc, v.v. Các chi tiết này là nhằm mục đích làm gia tăng thêm vẻ đẹp bên ngoài cũng như sự giàu có của họ, thế nhưng đồng thời cũng là một cách nói lên các sự biểu lộ vô cùng phong phú qua nhiều thể dạng biến hóa khác nhau (*Bồ-tát Quán Thế Âm cũng thường được biểu trưng bởi một người phụ nữ*).

Sau khi phân tích và tìm hiểu cẩn thận thì các thứ ấy (*dáng vẻ khả ái và dịu dàng của người phụ nữ cùng các trang sức của họ*) cũng chỉ là các thể dạng tâm thức của chính mình, một tâm thức hoàn toàn giác ngộ, và cũng là tâm thức [rất phụ nữ] của chính Đức Phật tiềm tàng bên trong con người của mỗi chúng ta. Tất cả các cách hình dung khác biệt đó cũng chỉ là để nói lên các khía cạnh khác nhau của một người bồ-tát duy nhất, gộp chung vào một quyền năng tâm linh duy nhất, với chủ đích thực hiện ý nguyện của người bồ-tát trong vũ trụ. Trên nguyên tắc, nếu trong các nước mang truyền thống Phật giáo từ xưa có nhiều vị bồ-tát từng xuất hiện - và vẫn còn tiếp tục xuất hiện -, thì không có lý do gì trong khung cảnh Phật giáo Tây phương ngày nay lại không có các hình thức (*thể loại, khuôn mẫu*) bồ-tát khác xuất hiện.

(Trong thời đại của Đức Phật có những vị "bồ-tát" vô cùng quyết tâm và lỗi lạc, chẳng hạn như vị đệ tử thân cận của Đức Phật là Ananda, và sau đó trong thung lũng sông Hằng vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch là vua Azoka / A-dục. Sau đó khi Đại thừa được hình thành vào thế kỷ thứ I trước Tây lịch thì trên đất Ấn có các nhà sư Nagarjuna / Long Thụ (khoảng thế kỷ thứ II và III), Asanga / Vô Trước (thế kỷ thứ IV), Vasubandhu / Thế Thân (thế kỷ thứ IV), Santideva / Tịch Thiên (thế kỷ thứ VII-VIII); tại Trung quốc có nhà sư Huyền Trang (thế kỷ thứ VII), trên quê hương Tây Tạng có các vị Padmasambhava (gốc người Ấn, thế kỷ thứ VIII), Millarepa / Mật-lặc Nhật-ba (thế kỷ XI-XII), tại Nhật có nhà sư Dogen / Đạo Nguyên (thế kỷ XIII)... Ngày nay tại Mỹ có nhà sư Thanissaro Bhikkhu, và tại Pháp có nhà sư Matthieu Ricard, một vị bồ-tát tiêu biểu và nổi bật nhất trong khung cảnh Phật giáo Tây phương ngày nay. Ngoài ra chúng ta cũng thấy có một người tu hành khiêm tốn gốc Phương đông, tuy đánh mất quê hương nhưng đã trở thành một vị bồ-tát của toàn thể thế giới. Vị bồ-tát đó chính là Đức Đạt-lai Lạt-ma thứ XIV, một vị bồ-tát đã đạt được tất cả sáu paramita

của Đại thừa, tức là sự hoàn hảo và tròn đầy của thể dạng dharmakaya, và đã trở thành một vị Phật sống giữa thế giới đảo điên của chúng ta ngày nay).

Thật vậy, người ta có đầy đủ lý do để chờ đợi sự xuất hiện của các vị bồ-tát qua các thể dạng mới lạ hơn trong thế giới Tây phương, bởi vì người ta (*người Tây phương*) sẽ nhìn vào họ qua các cảm nhận (*các góc nhìn*) khác hơn (*người Tây phương thừa hưởng một nền văn hóa, giáo dục và xã hội khác với Đông phương, vì vậy cách nhìn của họ vào người bồ-tát cũng sẽ phải khác hơn*). Ngoài nhà sư Thanissaro Bhikkhu và nhà sư Matthieu Ricard nói đến trên đây, thì nhà sư người Anh Sangharakshita (1918-2018), tác giả của quyển sách này cũng có thể được xem là một nhà sư thượng thượng. Thế nhưng tất cả ba vị đó dường như cũng mang cùng các khía cạnh lý tưởng khá "cổ điển" của người bồ-tát trong Phật giáo nói chung). Chúng ta (*người Tây phương*) phải dựa vào các sự cảm nhận của riêng mình để thiết lập hay sáng tạo ra một hình thức mới, kể cả tạo dựng một nguyên tắc khác hơn, quy định cho người bồ-tát nói chung (*trong khi đó tại Phương đông, nhất là trong các nước theo truyền thống Đại thừa, những người tu hành đôi khi dường như bị rơi vào vết bánh xe lâu đời của một nền Phật giáo đại chúng, loanh quanh với các việc lễ lạc và quên mất lý tưởng cao đẹp của người bồ-tát mà mình đã chọn*).

Những người bồ-tát ở thể dạng dharmakaya biểu trưng cho một mục đích thật cao cả, thật khó cho chúng ta với tới. Tất cả những gì mà chúng ta có thể làm được là gọi lên cho mình một sự kiên quyết không lay chuyển, giúp mình thu ngắn và vượt hết được khoảng cách vô tận, phân cách mình với các thể dạng rạng ngời đó. Sự quyết tâm đó sẽ biến chúng ta trở thành các sa-di bồ-tát, và sau đó cũng có thể sẽ thúc đẩy chúng ta chính thức và công khai tiếp nhận một nghi lễ thụ phong để trở thành một người bồ-tát đích thật. Nghi lễ đó sẽ gồm có các lời nguyện của người bồ-tát - chủ yếu nhất là bốn lời nguyện trọng đại (*1- tôi nguyện sẽ giải thoát cho tất cả chúng sinh, dù chúng sinh nhiều vô tận; 2- tôi nguyện sẽ chiến thắng mọi ảo giác, dù ảo giác thật mê mờ; 3- tôi nguyện sẽ cố gắng học hỏi tất cả những lời giảng dạy, dù những lời giảng dạy đó nhiều vô kể; 4- tôi nguyện sẽ đạt được thể dạng của Phật, dù thể dạng đó không có bất cứ một thứ gì cao siêu hơn*) - và chấp nhận tuân thủ các giới luật quy định cho người bồ-tát. Lý tưởng nhất là nghi thức thụ phong đó là hiện thân của sự biểu lộ tự nhiên của lòng thiết tha mong cầu đạt được sự giác ngộ, thuộc vào cấp bậc địa giới (bhumi) thứ nhất (*có nghĩa là người tiếp nhận nghi lễ thụ phong đã phát động được lòng mong cầu đạt được sự giác ngộ vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh trước khi tiếp nhận lễ thụ phong*). Tuy nhiên chúng ta cũng có thể tiếp nhận nghi lễ đó sớm hơn, tức là trước khi phát động được sự ước mong đó, bởi vì các nghi thức thụ phong cũng là một cách tạo điều kiện giúp cho việc phát huy bodhicitta (*tâm thức giác ngộ / bồ-đề tâm*) được dễ dàng hơn.

Ngoài ra cũng phải nhấn mạnh thêm một điều nữa là phép thụ phong bồ-tát không phải là một cách chứng nhận (*ban tặng*) một cương vị (*status / cấp bậc, địa vị, tước vị*) nào cả trên phương diện tâm linh (*lễ thụ phong chỉ là một nghi thức "chứng nhận" một người bước theo con đường Phật giáo, nhưng không có nghĩa là "thừa nhận" người ấy đã đạt được một cấp bậc tâm linh nào cả*). Một cương vị tâm linh (*trình độ tu tập*) thật ra không thể nào ban tặng được (*cương vị hay tước vị và trình độ tu tập là hai thứ khác nhau, chẳng hạn như trường hợp*

của người đệ tử thân cận của Đức Phật là Ananda, sau khi Đức Phật tịch diệt vẫn chưa đạt được cấp bậc a-la-hán, và đã phải biệt tu và cố gắng thật nhiều để trở thành một vị a-la-hán với đầy đủ ý nghĩa của nó, hầu hội đủ điều kiện cần thiết để tham dự Đại hội kết tập Đạo pháp lần thứ nhất). Phép thụ phong bồ-tát chỉ là một cách chứng nhận công khai - có nghĩa là trước sự chứng kiến của tập thể những người tu tập (*tăng đoàn*) - quyết tâm của mình sẽ làm tất cả những gì mà mình có thể làm được để xứng đáng với lý tưởng của người bồ-tát. Phép thụ phong cũng không xác nhận người được thụ phong đương nhiên sẽ đạt được bodhicitta (*tâm thức giác ngộ / bồ-đề tâm*) vào một lúc nào đó trên đường tu tập của mình. Thật hết sức khó có thể biết được bodhicitta sẽ hiện lên hay không hiện lên với một người tu tập nào đó. Dù cho bodhicitta đã hiện lên hay chưa hiện lên với mình, hoặc dù mình nghĩ rằng mình đã sẵn sàng hay chưa sẵn sàng tiếp nhận phép thụ phong của người bồ-tát, hoặc dù tự nhận mình đã là một người sa-di bồ-tát hay không, thì trong bất cứ trường hợp nào cũng vậy, tất cả chúng ta đều không khỏi cảm phục - kể cả cảm thấy mình vẫn còn cách biệt thật xa - trước sự rạng ngời của các vị bồ-tát dù là ở cấp bậc nào trong hệ thống thứ bậc quy định cho họ.

Bures-Sur-Yvette, 12.10.21

Chương VIII

Đức Phật và người bồ-tát - vĩnh cửu và thời gian

Bài 50 - Đức Phật và người bồ-tát - vĩnh cửu và thời gian

Bài 51 - Con đường đúng đắn

Bài 52 - Spinoza và Thượng đế; không gian và thời gian

Bài 53 - Nirmanakaya hay Thân xác sáng tạo

Bài 54 - Ngũ Phật và Sambhogakaya

Bài 55 - Bản chất của Dharmakaya trong Kinh Hoa Sen

Bài 56 - Lãnh vực vô biên và khung cảnh tạm thời.

Bài 50

Đức Phật và người bồ-tát - vĩnh cửu và thời gian

Tâm thức giác ngộ (*bodhicitta / bồ-đề tâm*), tức là quyết tâm mang lại sự giải thoát cho tất cả chúng sinh, luôn là chủ đích kiên trì của chúng ta (*những người bồ-tát*), thế nhưng trước đây chúng ta cũng từng cho biết là có một sự khác biệt giữa tâm thức giác ngộ "tuyệt đối" và tâm thức giác ngộ "tương đối" (*độc giả có thể xem lại cách định nghĩa về hai thể dạng tương đối và tuyệt đối của bodhicitta / tâm thức giác ngộ trong các bài 11 và 15 trong chương II và bài 16 trong chương III*), và thật ra trong các dịp đó chúng ta cũng chỉ nói đến tâm thức giác ngộ thuộc thể dạng tương đối mà thôi. Vì vậy, đến đây chúng ta sẽ đề cập đến tâm thức giác ngộ ở thể dạng tuyệt đối, hoặc ít ra cũng tìm cách hình dung về một sự "hình dung" nào đó về tâm thức giác ngộ tuyệt đối (*câu này có nghĩa là chúng ta sẽ mượn một vài hình ảnh ẩn dụ để hình dung thế nào là sự giác ngộ, bởi vì tìm cách mô tả, nói lên hay giải thích sự giác ngộ là một điều vô cùng khó khăn, nếu không muốn nói là nan giải bởi vì giác ngộ chỉ có thể hiểu được bởi những người giác ngộ, có nghĩa là đã tiếp cận được nó hay đạt được nó một cách thật sự*).

Đến đây, tất cả những gì mà chúng ta thấy nhất định sẽ phải tạo được cho chúng ta một ý niệm nào đó về cung cách sống của người bồ-tát. Chúng ta hình dung một người bồ-tát - hay một người bồ-tát tương lai - như là một người đứng ra hành trì bảy phép nghi lễ (puja) (*độc giả có thể xem lại bài 35 chương V, nói về bảy phép nghi lễ của người bồ-tát trong cuộc sống*) cùng thốt lên bốn lời nguyện (*nói lên bốn quyết tâm của người bồ-tát*) làm bùng lên tâm thức giác ngộ (*bodhicitta / bồ-đề tâm*) bên trong họ, đồng thời họ cũng cố gắng phát huy các phẩm tính paramita (*ba-la-mật-đa, các phẩm tính hoàn hảo và siêu việt*), v.v., hầu tạo cho mình một cung cách sống và làm việc giúp mình trau dồi các phẩm tính tích cực đó ngày càng hoàn hảo hơn. Nói một cách khác thì đây là cách mà chúng ta hình dung người bồ-tát như là một người đang bước theo một con đường nào đó nhằm đạt được một mục đích nào đó, và mục đích đó chính là sự Giác ngộ vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh.

Các cảm giác (*các cách hình dung*) trên đây về người bồ-tát, dù chỉ mang tính cách bao quát, thế nhưng hoàn toàn đúng. Tuy nhiên dù có đúng đến đâu đi nữa, thì các cảm giác đó vẫn cho thấy một mối nguy hiểm (*dễ đưa đến một sự hiểu biết lệch lạc*), điều đó chẳng khác gì như khi chúng ta suy nghĩ, diễn đạt bằng những câu như "*bước theo một con đường*", "*đạt được mục đích*", v.v., các cách diễn đạt đó chỉ là để nêu lên các hình thức ẩn dụ (metaphor), Vì vậy, không nên hiểu các hình thức ẩn dụ đó một cách từ chương; bởi vì chúng chỉ hàm chứa một khả năng gợi ý, chẳng hạn như khơi động hay gợi lên các cảm ứng, nhưng không truyền đạt được một sự hiểu biết chính xác và khoa học nào cả. Mối nguy hiểm là chúng ta có thể quên mất điều đó (*các cách ẩn dụ nhất thiết chỉ là để gợi ý*) và cứ tìm cách rút

tia từ các hình ảnh ẩn dụ đó những gì mà mình cho là hợp lý *(điều đó có nghĩa là chỉ biết nhìn vào con đường để tạo ra cho mình một lối sống quy ước và công thức, phù hợp với lý tưởng của mình, thế nhưng sự "hợp lý" đó có thể khiến mình quên mất mục đích của con đường là sự Giác ngộ. Tóm lại, người bồ-tát không phải chỉ biết tạo cho mình một cung cách sống phù hợp với lý tưởng của mình, mà còn phải ý thức được việc bước theo cuộc sống đó là để giúp mình đạt được một mục đích cao cả và thiêng liêng hơn nơi mức đến của con đường).*

Thật vậy, chẳng có khó khăn gì khi hình dung con đường của người bồ-tát trên phương diện chữ nghĩa, chẳng hạn như xem con đường đó tương tự như một con đường mòn trong một khu vườn, đưa mình đến tận cửa của ngôi nhà mình. Chúng ta nghĩ rằng cứ bước theo con đường đó, hết chặng này đến chặng khác, thì một ngày nào đó chúng ta tất sẽ thấy hiện ra chiếc cửa cổng tuyệt vời của cõi Niết-bàn, toàn bằng vàng ròng sáng chói. Và cứ thế mà bước vào. Cách suy nghĩ đó thật hết sức tự nhiên đối với chúng ta, thế nhưng thật ra thì không đúng là như vậy. Khi đi đến cuối con đường của người bồ-tát, thì bạn sẽ chẳng trông thấy một khung cửa, một cái cổng, hay một lâu đài nào trên cõi trời đang chờ đợi bạn. Bạn sẽ chẳng trông thấy bất cứ một thứ gì cả. Hoàn toàn chẳng có gì cả. Chỉ đơn giản là điểm chấm dứt của con đường, và bạn thì đang đứng ở đó, nơi chấm dứt đó của con đường thế thôi *(thế giới chung quanh mình, những gì bên trong tâm thức mình, kể cả toàn thể con người của mình, tất cả chỉ là một sự trống không và vắng lặng, tương tự như đặt xuống cái quang gánh của muôn nghìn kiếp trước đang đè nặng trên vai. Kể cả con đường mà mình từng bước đi trước đó cũng biến mất. Chúng ta không còn tìm được bất cứ một mốc định hướng nào trong không gian và thời gian, và cũng có thể là mình cũng sẽ không còn ý thức được là mình đang ở cuối con đường: tất cả và hoàn toàn tất cả chỉ là một sự tĩnh mịch, êm ả và mênh mông. Mức đến trên con đường của người bồ-tát cũng đơn giản chỉ có vậy. Dầu sao, cũng như nhà sư Sangharakshita đã nói đến trên đây, các hình ảnh ẩn dụ cũng chỉ là các hình ảnh ẩn dụ, chúng chỉ giữ vai trò gợi ý mà thôi, sự Giác ngộ là một sự cảm nhận cá nhân, mỗi người phải tự cảm nhận sự giác ngộ đó của chính mình).*

Bên bờ vực thẳm

Nếu mượn một hình ảnh ẩn dụ khác - vì vậy cũng không nên hiểu một cách quá từ chương - thì bạn sẽ thấy mình đang đứng bên bờ một vực thẳm *(chẳng có gì cả ở cuối con đường ngoại trừ một vực thẳm thật sâu)*. Bạn kiên nhẫn bước từng bước một, vượt hết giai đoạn này đến giai đoạn khác, từ cây số này đến cây số khác. Bạn đếm từng chiếc cọc cây số và cứ nghĩ rằng rồi đây con đường sẽ đưa mình đến cổng của một ngôi nhà to lớn. Thế nhưng nào có phải là như vậy đâu, bạn sẽ nhận thấy con đường chấm dứt bên bờ một vực thẳm. Bạn nhận thấy mình đang đứng bên bờ vực thẳm đó, nếu có một giọt nước rơi xuống thì không phải chỉ là vài thước, mà dường như là rơi xuống một đáy vực sâu hàng nhiều cây số dưới chân bạn. Nói một cách khác là bạn có cảm giác vực thẳm đó không có đáy, sâu đến vô tận. Vậy bạn phải phản ứng như thế nào đây ?

Đối với những người tu tập theo học phái Zen thì họ hình dung sự kiện đó *(tức là cuối con đường chỉ là một vực thẳm)* một cách khác hơn. Họ cho rằng cuộc sống tâm linh *(sự tu*

tập) chẳng khác gì như trèo lên một chiếc cột thật cao và trơn trượt, đỉnh cột có treo một phần thưởng. Với thật nhiều cố gắng, bạn trèo lên được đỉnh cột, thế nhưng chẳng thấy một lối thoát nào cả. Bạn không trèo thêm được, bạn cũng không tụt xuống được vì ở chân cột có một vị thiền sư Zen đang cầm một chiếc gậy chờ bạn. Trên đầu cột cũng chẳng có chỗ nào bằng phẳng và an toàn để ngồi, không như trường hợp của vị Simeon-the-Stylite (*là một vị thánh Ki-tô giáo, 390-459, người xứ Syria, từng sống và thuyết giảng suốt 39 năm trên đỉnh một chiếc cột chỉ đủ chỗ ngồi nhưng không nằm được. Theo các tư liệu từ xưa thì chiếc cột cao khoảng 20 thước và theo hình vẽ thì có các bậc thang để trèo lên, nơi đỉnh cột là một chỗ ngồi có bệ bao quanh. Vào thời bấy giờ đế quốc La-mã đã bị cắt làm đôi, một nửa phía Đông, gồm Hy Lạp và vùng Trung đông, trở thành đế quốc Byzantine, thủ phủ là Constantinople, ngày nay là thủ đô Ankara của Thổ Nhĩ Kỳ, tín ngưỡng của đế quốc Byzantine thời bấy giờ là Chính thống giáo / Orthodox*). Trên đỉnh cột chẳng có bất cứ một thứ gì ngoài không gian trống không. Tất nhiên bạn không còn nhảy xuống được vì quá cao. Bạn cũng không thể trèo thêm, cũng không tụt xuống hay nhảy xuống được, cũng không có phương cách nào để bám vào đầu cột. Vậy bạn phải xoay sở ra sao ? Tình trạng đó quả không thể nào mô tả được bằng lời.

Sở dĩ tình trạng nan giải đó xảy ra là vì giữa "con đường" và "mục đích" có một sự đứt quãng (*đứt đoạn, không liên tục. Theo quan điểm của thiền học nói chung thì Giác ngộ là một sự đột phát mang tính cách trực giác*). Điều đó cho thấy sự Giác ngộ (*theo thiền học*) không thể nào đạt được bằng cách bước theo một con đường, tức là cách mô tả ẩn dụ thường thấy (*cho rằng sự Giác ngộ là kết quả mang lại từ một sự cố gắng lâu dài, một quá trình diễn tiến tuần tự biểu trưng bởi hình ảnh một con đường*). Thế nhưng điều đó (*sự giác ngộ đột khởi*) cũng không có nghĩa là không cần phải bước theo một con đường. Quả là một điều nghịch lý, bạn bước theo một con đường thế nhưng đồng thời bạn cũng hiểu rằng con đường sẽ không đưa mình đến một nơi nào cả (*đấy chính là điểm "bất nhất" và "lúng túng" của Thiền học nói chung: mục đích là "đốn ngộ", thế nhưng việc tu tập thì lại là cả một con đường gồm nhiều giai đoạn và cấp bậc khác nhau, nói lên một sự thăng tiến tuần tự. Trên đây là một cách nêu lên thật khéo léo của nhà sư Sangharakshika về quan điểm "đốn ngộ" của thiền học. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong phần ghi chú dưới đây*).

Ngay cả con đường "đúng đắn" cũng không đưa chúng ta đến Giác ngộ được. Bởi vì con đường mang kích thước thời gian - nếu có thể gọi như vậy - trong khi đó mục đích lại là vô tận. Chúng ta sẽ không bao giờ đạt được vô tận bằng cách cứ tiếp tục tiến bước mãi mãi với thời gian. Điều đó có nghĩa là chúng ta sẽ chẳng bao giờ có thể đạt được vô tận bằng cách cứ tiếp tục kéo dài bất tận thời gian, điều đó cũng chẳng khác gì như-chúng ta kéo dài một hình ảnh nào đó theo một chiều duy nhất, sự kéo dài đó sẽ chẳng bao giờ tạo được một hình ảnh hai chiều (*bởi vì nếu kéo dài một hình ảnh đến vô tận sẽ biến nó trở thành một đường thẳng*). Trên nguyên tắc và trong lãnh vực toán học, vĩnh cửu và thời gian, mục đích và con đường, là hai thứ đứt quãng nhau (*discontinuous / đứt đoạn, không liên tục*), có nghĩa là hai thành phần tách rời nhau. Người bồ-tát biểu trưng cho kích thước thời gian, vì vậy bước theo con đường cũng là cách cùng tiến bước với thời gian. Đó là một cái gì "đang trải qua" (*đang luân chuyển, đang diễn tiến*), hàm chứa một quá khứ, một hiện tại và một tương lai, có nghĩa

là cái gì đó không sao vượt thoát ra khỏi thời gian được. Thế nhưng Đức Phật thì lại mang kích thước vô tận. Đức Phật là mục đích cần phải đạt được, vì vậy chúng ta chỉ có thể đạt được mục đích đó *(tức là thể dạng vô tận của một vị Phật)* bên ngoài thời gian. Chúng ta đi hết con đường trong khung cảnh thời gian *(temporal / tạm thời)*, thế nhưng tại sao chúng ta lại không được phép cho rằng mình đã đạt được mục đích bên trong thời gian, và cũng có nghĩa là cả bên ngoài thời gian, nói một cách khác là trở thành vô tận. *(con đường tức là việc tu tập gắn liền với kích thước thời gian, con đường khi chấm dứt thì theo đó nó cũng sẽ chấm dứt với thời gian, đây là cách con đường vượt thoát khỏi thời gian để trở thành vô tận. Trong phần ghi chú cuối sách chúng ta sẽ mở rộng thêm ý niệm vô cùng quan trọng này về sự giác ngộ, trực tiếp liên quan đến các yếu tố không gian và thời gian).*

Tựu trung có hai cách hình dung về việc phát huy tâm linh: hoặc xem đó là một sự thăng tiến tuần tự theo từng cấp bậc một *(tiệm ngộ)*, hoặc là một sự cảm nhận cá nhân về một cái gì đó thật sâu kín có sẵn [bên trong chính mình] *(đốn ngộ)*. Trên thực tế chúng ta cần đến cả hai phương cách tiếp cận đó. Nếu chỉ hướng cuộc sống tâm linh *(sự tu tập của mình)* duy nhất vào phương cách thăng tiến theo từng giai đoạn một, thì chúng sẽ có thể gặp phải nguy cơ tập trung quá đáng vào mục đích *(có nghĩa lúc nào cũng nghĩ đến sự giác ngộ và luôn thắc mắc tìm hiểu xem mình đã đạt được một cấp bậc cao hơn hay chưa)*. Ngược lại nếu chỉ biết tìm cách tập trung sự cảm nhận thật sâu hướng vào giây phút hiện tại, hiện lên từ một nơi thật sâu kín bên trong chính mình, thì chúng ta sẽ có thể trở thành tê liệt *(inert / khô cằn, bất động, tất cả đều dừng lại, bởi vì mình có thể sẽ không thấy có một sự cảm nhận sâu xa và thiêng liêng nào nào hiện lên với mình cả)*. Vì vậy thiết nghĩ tốt hơn hết nên nghĩ đến một sự vận hành chung, kết hợp cả hai phương cách đó *(đốn ngộ và tiệm ngộ)*, hoặc dưới hình thức một sự diễn tiến xen kẽ nhau tùy theo từng giai đoạn một trong cuộc sống tâm linh của mình *(có những lúc chúng ta cảm thấy việc tu tập của mình bị đình trệ, không có một chút tiến bộ nào cả, thế nhưng cũng có những lúc dường như sự hiểu biết của mình bất chợt bùng lên một cách đột ngột. Sự diễn tiến theo từng giai đoạn xen kẽ nhau là một quá trình tự nhiên trong việc phát huy trí tuệ, bởi vì quá trình đó có lúc diễn tiến thật kín đáo, âm thầm và yên lặng trong phần "vô thức" còn gọi là tiềm thức hay alayavijnana / a-lại-gia-thức, thế nhưng cũng có lúc hiện lên trong phần "tri thức nổi" tức là phần "tri thức nhận biết" của mình, tức là trong những lúc sinh hoạt tỉnh giác của mình)*.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Quan điểm trên đây của nhà sư Sangharakshita về sự giác ngộ gồm chung cả hai khía cạnh tuần tự ("tiệm ngộ") và đột khởi ("đốn ngộ") thật hết sức tuyệt vời, không những gạt bỏ được sự tranh biện triền miên về hai phương cách giác ngộ mang tính cách đối nghịch nhau. Thật ra sự phân biệt giữa "đốn ngộ" và "tiệm ngộ" trên đây chỉ là một khái niệm đặc thù trong Phật giáo Trung quốc, được nêu lên vào cuối thế kỷ thứ VII cùng với sự hình thành của một học phái mới gọi là "Nam phái" do thiền sư Huệ Năng thiết lập. Căn bản giáo lý của học phái mới này được dựa vào bản kinh *Pháp Bảo Đàn* (法寶壇經 / *Pháp Bảo Đàn Kinh*), gộp chung các câu thuyết giảng của thiền sư Huệ Năng, các câu này thường mang các chủ đề khá rời rạc. Nếu muốn tìm hiểu nguyên nhân đưa đến sự hình thành và phát triển của học phái này thì

thiết nghĩ phải đặt nó vào khung cảnh xã hội, văn hóa và giai đoạn phát triển tốt đỉnh của Phật giáo Trung quốc nói chung vào thời đại bấy giờ.

Nhìn xa hơn ra bên ngoài lãnh thổ Trung quốc thì chúng ta sẽ nhận thấy Phật giáo trong thung lũng sông Hằng cũng như trên đảo Tích Lan và sau đó trên cao nguyên Tây Tạng, nhất thiết chỉ quan tâm đến việc phát huy sự hiểu biết tối thượng gọi là "Trí tuệ", giúp chúng ta nhìn vào hiện thực và biến cải con người của mình. Sự hiểu biết cũng như sự biến cải đó được hướng dẫn bởi một Con Đường, và Con Đường đó là Sự Thật Thứ Tư trong Bốn Sự Thật làm nền tảng cho toàn bộ Phật giáo.

Sự Thật Thứ Nhất là **Dukkha** / *Khổ đau*, Sự Thật Thứ Hai là **Dukka-Samudaya** / *Nguyên nhân gây ra khổ đau*, Sự Thật Thứ Ba là **Dukkha-Nirodha** / *Sự chấm dứt của khổ đau* và Sự Thật Thứ Tư là **Magga** / *Con Đường*. Con đường đó rất dài và gay go, gồm Tám Yếu Tố còn gọi là *Bát chánh Đạo*. Chúng ta bước từng bước một trên Con Đường đó để biến cải toàn thể con người của mình, từ sự suy nghĩ, các xúc cảm, thái độ hành xử và cả cung cách sống, hầu mang lại cho mình một sự hiểu biết đúng đắn hơn về hiện thực, về chính mình và thế giới. Vì thế Con Đường biểu trưng cho một quá trình luyện tập lâu dài. Trong Phật giáo Tây Tạng có một học phái lớn là Lamrim, chủ trương thật dứt khoát một phép luyện tập theo từng chặng một, giúp người tu tập phát huy thật hoàn hảo và trọn vẹn sức mạnh tâm linh của mình.

Thế nhưng, nền tảng của Phật giáo trên đây, trước khi được đưa vào Trung quốc qua các nẻo đường tơ lụa, đã chịu nhiều ảnh hưởng từ các nền văn hóa và tín ngưỡng khác trong vùng Trung đông, còn gọi là vùng Tây vực. Chữ Amitaba / A-di-đà lần thứ nhất được nêu lên trong một bản kinh mang tựa *Pratyutpanna-samadhi-sutra* (*Đại-phương-đăng Đà-la-ni kinh*), bản kinh này được trước tác vào thế kỷ thứ I tại Gandhara, một vùng nằm vắt ngang hai nước Afghanistan và Pakistan ngày nay. Bản kinh này đã được nhà sư Lokasema (Chi-câu La-sấm), người xứ Kouchan (Kushan / Kusana / tiếng Hán là Khuất-đan, Vu-điền, Hòa-điền, v.v...), là một trong các xứ Hung nô trong vùng Tây vực, đưa vào Trung quốc và sau đó được dịch sang tiếng Hán tại kinh đô Lạc Dương vào năm 179. Bản kinh này là một trong các bản kinh đầu tiên nhất đưa đến sự hình thành của học phái Tịnh Độ trên lãnh thổ Trung quốc. Tịnh độ phát triển rất nhanh bắt đầu từ thế kỷ III và đã trở thành một tôn giáo lớn vào các thế kỷ thứ IV và thứ V. Việc tu tập của học phái này chủ yếu dựa vào đức tin, sự sùng kính và việc tụng niệm, giáo lý thì dựa vào sự tiếp dẫn của vị Phật A-di-đà qua những lời hứa hẹn về một cõi Cực-lạc tại phương Tây. Phép tu tập mang tính cách tín ngưỡng và những lời hứa hẹn về một cõi cực lạc là những gì "cụ thể" và mới lạ mà Khổng giáo và Lão giáo không đáp ứng được. Hơn nữa Tịnh độ còn thu nạp thật khéo léo các ảnh hưởng của Khổng giáo và Lão giáo, chẳng hạn như tình mẫu tử với lễ Vu lan, các phép cầu an, cầu siêu, v.v., nhờ đó đã chinh phục dân tộc Hán thật ngoạn mục.

Sau đó vào các thế kỷ thứ V và thứ VI, khi các nhà sư dịch giả người Ấn bắt đầu đến Trung quốc và nhất là các nhà sư Trung quốc hành hương và tu học tại Ấn độ trở về nước, đặc biệt hơn cả trong số họ là hai nhà sư Nghĩa Tịnh và Huyền Trang dưới thời nhà Đường, đã

góp phần mang lại các hiểu biết sâu sắc, mở rộng hơn nền tư tưởng của Phật giáo tại Trung quốc. Trong khung cảnh phát triển phong phú và cao độ đó, nhiều học phái mới được hình thành, trong số này tiêu biểu nhất là Thiền học *Chan*.

Thiền học *Chan* chủ trương một đường hướng tu tập ngược hẳn lại với các cách tu tập dựa vào sự tôn kính, các nghi lễ mang nặng tín ngưỡng của Tịnh Độ, đồng thời cũng đi ngược lại xu hướng chú trọng vào lý thuyết và triết học của các học phái lớn đang phát triển nhanh chóng thời bấy giờ là Hoa Nghiêm Tông (Huayanzong / 華嚴宗), Thiên Thai Tông (Tiantaizong / 天台宗), v.v.. Ngoài ra thiền học *Chan* cũng là một học phái chịu ảnh hưởng đậm nét nhất từ Lão giáo, do đó học phái này cũng có thể được xem như là một phong trào bảo thủ có xu hướng quay về với truyền thống văn hóa và tín ngưỡng lâu đời của dân tộc Hán.

Qua một góc nhìn khác, thiền học *Chan* cũng có thể được xem như là một hình thức phản ứng của một số nhà sư chống lại các học phái mang nặng các khía cạnh tín ngưỡng hoặc quá chú trọng đến lý thuyết khúc triết và có thể là quá "rườm rà", đang phát triển ào ạt và chi phối sự sinh hoạt xã hội và chính trị thời bấy giờ. Qua khía cạnh đó, thiền học *Chan* đã được các giới nho sĩ, trí thức và quan lại theo Khổng và Lão giáo ủng hộ. Phải chăng đó cũng là một trong các nguyên nhân kín đáo đưa đến pháp nạn khủng khiếp cuối thời nhà Đường, dưới triều đại của hoàng đế Đường Vũ Tông vào thế kỷ thứ IX. Tóm lại thiền học *Chan* là một phong trào vừa tín ngưỡng vừa xã hội. Điều đó cũng khá tương tự với phong trào phát triển của Tịnh độ tại Việt Nam vào tiền bán thế kỷ XX trước sự ưu đãi và bành trướng của đạo Ki-tô dưới thời thuộc địa. Dầu sao những gì nêu lên trên đây cũng chỉ là quan điểm của người viết các dòng này, độc giả tùy theo quan điểm và vị trí của mình có thể nhìn vào các sự kiện trên đây một cách khác hơn.



Huệ Năng (638-713) xé bỏ kinh sách
Tranh Lương Khải (Liang Kai / 梁楷, 1140-1210)

Đến đây chúng ta hãy tìm hiểu sâu xa và chi tiết hơn về thiền học *Chan* qua một khái niệm về giáo lý rất gần với Lão giáo. Trong Lão giáo có một khái niệm thật chủ yếu như sau: "vô vi nhi vô bất vi" (無為而無不為), câu này có nghĩa là "không làm gì cả" ("vô vi") nhưng thật ra là "không có gì là không làm được" ("vô bất vi"). Câu này phản ánh rất rõ nét phép hành thiền của học phái *Chan* là chỉ cần ngồi yên và bất động, không suy nghĩ, tìm hiểu hay phân giải gì cả, sự giác ngộ sẽ đột khởi tự nhiên từ "thực tánh" của tâm thức mình. Hơn thế nữa thiền học *Chan* còn xem tư thế ngồi yên thật nghiêm túc và tỉnh giác, thường được hiểu là "chánh niệm", tự nó cũng đã là sự giác ngộ. Cách tập trung sự chú tâm vào hiện tại, vượt lên trên chữ nghĩa, lý thuyết, luân hồi, tái sinh do thiền học *Chan* nêu lên thật ra cũng là chủ trương của Lão giáo, ít nhất là qua khái niệm "vô vi nhi vô bất vi" trên đây. Quan điểm này cũng được nêu lên qua bốn câu thơ được xem là do Bodhidharma / Bồ-đề Đạt-ma trước tác:

*Giáo ngoại biệt truyền,
Bất lập văn tự,
Trực chỉ chân tâm,
Kiến tánh thành Phật*

Có nghĩa là "Việc tu tập vượt khỏi giáo lý, bất chấp kinh sách, hướng thẳng vào tâm thức, khi nào quán thấy được thực tánh của nó thì tất sẽ thành Phật" (*độc giả có thể xem thêm về ý niệm này theo địa chỉ liên kết: <https://thuvienhoasen.org/a29537/truc-chi-chan-tam-kien-tanh-than-phat>*). Quan điểm bất chấp giáo lý và chữ nghĩa trên đây đưa đến khái niệm về sự giác ngộ đột khởi và trực giác gọi là "đốn ngộ", trái ngược lại với quan điểm thường thấy hơn cho rằng sự giác ngộ là một quá trình tuần tự gọi là "tiệm ngộ", tức là một sự giác ngộ nhờ vào sự cố gắng học hỏi và luyện tập lâu dài. Thiền học *Chan* của Trung quốc sau khi được đưa vào Nhật bản vào thế kỷ XII, đã thích ứng với xã hội và văn hóa cũng như tánh khí kỷ cương của dân tộc Nhật và đã biến thành thiền học *Zen*. Thiền học *Zen* xem trọng kinh sách hơn thế nhưng vẫn giữ quan điểm về sự giác ngộ "đột khởi" của thiền học *Chan* và gọi đó là Satori / Ngộ.

Suốt trong lịch sử phát triển của thiền học *Chan* cũng như thiền học *Zen* các vị thiền sư của cả hai học phái này luôn bảo vệ quan điểm về sự giác ngộ đột phát kể cả vị thiền sư lỗi lạc trong thời cận đại là Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966). Đặc biệt hơn cả là trên dòng phát triển của thiền học *Chan* tại Trung quốc, người ta thấy thuật lại những chuyện như chặt tay (hay một ngón tay?) của một chú tiểu, hoặc trợn mắt hay dùng gậy để đe dọa các đệ tử nhằm mục đích chặn đứng sự suy nghĩ của họ, hầu giúp họ bất thần đạt được giác ngộ. Các câu chuyện đại loại như thế dường như chỉ là các hình thức phóng đại khá cực đoan và hung bạo nhằm bảo vệ quan điểm về sự giác ngộ bất thần của học phái *Chan*.

Bất cứ một sự kiện nào cũng vậy, nhất thiết phải phát sinh từ một nguyên nhân từ trước và đồng thời tùy thuộc và liên hệ với thật nhiều điều kiện khác cùng dự phần làm phát sinh ra sự kiện đó. Sự giác ngộ cũng vậy, cũng đòi hỏi một sự luyện tập chuyên cần, một khả năng chú tâm cao độ, một sự quán thấy sắc bén về hiện thực, và cũng cần phải có một số vốn liếng trí tuệ và đạo đức lưu lại từ các hành động trong quá khứ. Đức Đạt-lai Lạt-ma sau khi

được xác nhận là hóa thân của vị tiền nhiệm, đã phải rời gia đình từ lúc lên ba để trở thành một người "tu hành" dưới sự giám hộ của các nhà sư lỗi lạc nhất trong nước. Khi lớn lên phải theo học khóa tiến sĩ kéo dài 12 năm gọi là geshe, với một chương trình gồm rất nhiều môn học, nếu thi trượt môn nào thì phải học lại.

Thế nhưng qua một góc nhìn thu hẹp hơn thì sự giác ngộ cũng có thể xem như là một sự hiểu biết "đột khởi", thế nhưng sự hiểu biết "đột khởi" đó cũng bắt buộc phải phát sinh từ một nguyên nhân trước đó. Nguyên nhân đó có thể là sự học hỏi, suy tư và các kinh nghiệm sống của một cá thể, thế nhưng các sự hiểu biết mang lại từ các thể loại nguyên nhân đó dù sắc bén đến đâu đi nữa cũng không phải là sự giác ngộ theo quan điểm Phật giáo. Sự giác ngộ của Phật giáo là một sự quán thấy sâu xa về hiện thực của chính mình, về sự sống nói chung và cả sự vận hành của cả thế giới.

Sự quán thấy đó đòi hỏi một sự suy tư và chiêm nghiệm thật lâu dài qua cả hai thể dạng sinh hoạt của tâm thức một cá thể. Thể dạng thứ nhất liên hệ với sinh hoạt của phần "tri thức nổi", tức là phần "tri thức giữ vai trò nhận biết và lý luận" liên quan đến tư duy, xúc cảm và các sự cảm nhận về sự chuyển động của thế giới bên ngoài xuyên qua lục giác. Thể dạng thứ hai của sự sinh hoạt tâm thần là tiềm thức hay alayavijnana / a-lại-da-thức, tức là phần "tri thức chìm" hay "vô thức". Sự sinh hoạt của nó rất sâu kín và yên lặng, liên quan đến các vết hằn tạo ra bởi các tác ý, xúc cảm phát sinh từ các hành động trong quá khứ, được tồn lưu trên dòng luân lưu của nó. Cả hai thể dạng tri thức nhận biết và tiềm thức hay alayavijnana đó cùng vận hành chung và thường xuyên trao đổi với nhau giữa các dấu vết của quá khứ cất chứa trong tiềm thức và các xúc cảm, các sự nhận thức hiện tại đang diễn tiến trong phần tri thức nhận biết. Các tác động phát sinh từ sự vận hành chung của cả hai thể dạng tri thức đó sẽ đưa đến những sự hiểu biết mới. Trong một số trường hợp và qua một thể dạng nào đó thì sự hiểu biết mới đó có thể rất trong sáng, siêu việt, nắm bắt được hiện thực về sự hiện hữu của con người mình và cả thế giới. Sự hiểu biết vượt bậc đó thuộc nhiều cấp bậc khác nhau và có thể được xem như là các trình độ giác ngộ khác nhau. Dầu sao như đã được nói đến trên đây, quan điểm của nhà sư Sangharakshita xem "đốn ngộ" và "tiệm ngộ" như là một sự vận hành chung hay xen kẽ nhau, quả hết sức tuyệt vời, vượt lên trên sự đối nghịch giữa hai quan điểm "đốn ngộ" và "tiệm ngộ".

Bài 51

Con đường đúng đắn

Trên đây (*trong bài 50*) chúng ta đã nêu lên là dù mình đang bước theo con đường (*của người bỏ-tát*) thế nhưng đồng thời thì mình cũng hiểu rằng con đường sẽ chẳng đưa mình đến một nơi nào cả (*mục đích con đường của người bỏ-tát là mang lại sự giải thoát cho tất cả chúng sinh, thế nhưng chúng sinh thì vô tận, vì vậy con đường cũng sẽ bất tận, không bao giờ chấm dứt, không có một điểm đến, cũng không thể tiên đoán được một sự kết thúc nào cả*). Chúng ta bước theo con đường nhưng không thể đoán chắc con đường có "đúng" hay "không đúng". Tuy nhiên sự nghịch lý và thiếu vững chắc đó có thể giải quyết thỏa đáng bằng cách xem nó như một mô hình nêu lên một sự nẩy nở [tâm linh]. Một số người đôi khi vì quá thắc mắc nên thường tự hỏi xem mình có đủ khả năng hay không [hầu đi hết con đường đó], vị thầy mình có đúng là một vị thầy tốt hay không, hoặc quyền sách này hay câu mantra (*câu niệm hay câu chú*) kia thật sự có giúp mình bước "đúng" theo con đường đưa mình đến Giác ngộ hay không? Qua một góc nhìn nào đó thì các thắc mắc trên đây quả là nan giải (*không thể nào biết được chắc chắn là con đường mà mình đang bước đi có "đúng" hay "không đúng"*). Nếu có một người nào đó bảo bạn như sau: "Này bạn, con đường mà bạn chọn là con đường sai. Con đường đó không khỏi đưa bạn xuống địa ngục". Vậy bạn sẽ phải làm gì ? Bạn không thể chứng minh được là người ấy nói sai, cũng không thể "biết được" lời mà người ấy nói với bạn có hữu lý và chứng minh được hay không, nhất là sự hữu lý đó có thể mang lại cho bạn sự Giác ngộ, hoặc ít nhất cũng mở ra con đường đưa bạn đến Giác ngộ hay không ?

Nếu muốn biết được con đường mà mình đang bước đi có "đúng" là con đường đưa mình đến Giác ngộ thì chỉ có cách là phải dựa vào một cái gì đó có sẵn từ bên trong con người của mình - dù cái gì đó chỉ là một hạt mầm nhỏ bé - nhưng thật ra tương quan với một cái gì đó to lớn hơn và đã từng nẩy nở thật trọn đầy bên trong con người của Đức Phật. Thiếu tiếng âm vang (resonance) đó, sự giao cảm (communion) đó [giữa mình và Đức Phật] thì chúng ta sẽ không thể nào bước đúng theo con đường và sẽ không bao giờ đạt được Giác ngộ (*thiếu tiếng âm vang của Phật tính trong lòng mình đưa mình đến gần với Đức Phật thì mình sẽ không thể nào bước đúng theo con đường. Việc tu tập đơn thuần dựa vào các phương tiện thiện xảo chỉ là một con đường song song mang xu hướng tách ra ngày càng xa hơn với con đường đưa mình đến Giác ngộ*). Một người giác ngộ và một người không giác ngộ cả hai đều là những con người như nhau; vì vậy chúng ta đều có một cái gì đó giống với (*in common with / cùng chung một thứ với*) Đức Phật và Đức Phật cũng có một cái gì đó giống với chúng ta (*lòng từ bi nóng bỏng đang bốc lên trong con tim mình chẳng hạn*). Điều mà chúng ta cần phải cố gắng thực hiện là phát huy những gì bên trong con người của mình, giống với những gì bên trong con người của Đức Phật, và đây cũng là cách ngày càng làm giảm bớt đi sự khác biệt giữa mình và Đức Phật. Khi nào không còn một chút khác biệt nào [giữa mình và Đức Phật] thì mình cũng sẽ trở thành một con người Giác ngộ [như chính Đức Phật] (*Đức Phật hiện ra với mình như một tấm gương để khuyến khích mình trở thành như chính Ngài. Với đôi*

mắt thật nhân từ Ngài đang đứng nhìn mình và gọi mình từ bên trong tấm gương sáng đó. Đức Phật không hiện ra trong tấm gương để mình van vái và cầu xin Ngài. Sự Giác ngộ là cách bước vào bên trong tấm gương, nhưng không phải là một món quà mà Đức Phật đưa ra từ tấm gương để ban tặng mình).

Tất cả những gì mà chúng ta có thể làm được là nói lên "tôi đây cũng là một vị Phật", hay ít nhất là một người mà mình tưởng tượng qua các bằng chứng còn lưu lại bên trong chính mình. Khi tôi quan sát các bằng chứng đó thì tôi có thể nhận thấy trong tôi có những cái gì đó giống với Đức Phật, và dù cho các phẩm tính đó nơi Đức Phật ở vào một cấp bậc cao siêu hơn gấp bội so với cấp bậc của tôi đi nữa, [thế nhưng] những lời giáo huấn (*Dharma / Đạo Pháp*) cho biết là tôi cũng có thể phát huy được các phẩm tính như vậy. Vì thế, tôi cứ tạm chấp nhận những lời ấy [và cho đó là hữu lý] để cố gắng xem tôi có thể thực hiện được như thế hay không? Chẳng hạn như một bản văn (*bản kinh*) cho biết Đức Phật có một tấm lòng nhân từ thật to lớn, đối với tôi cũng vậy, thỉnh thoảng tôi cũng phát động được lòng nhân từ, và đồng thời tôi cũng nghĩ rằng tôi có thể làm hơn như thế, và tôi cố gắng thử xem tôi có thể biến tôi trở thành nhân từ hơn như thế hay không ? Sau khi thử cố gắng và nhận thấy tôi có thể làm được thì khi đó tôi sẽ có thể kết luận "nếu tôi có thể mở rộng lòng nhân từ thêm một chút, thì nhất định tôi sẽ còn có thể tiếp tục mở rộng thêm một chút nữa, và cứ thế tôi sẽ mở rộng hơn và rộng hơn nữa". Và cứ thế mà chúng ta tiếp tục (*đó là con đường đúng, con đường đó của người bỏ-tát tuy xa tắp thế nhưng đường như ngày càng ngắn lại*).

Những điều nêu lên trên đây hướng thẳng vào việc tu tập của chúng ta. Dù Đức Phật đã được chứng minh là một con người sống thật [như chính chúng ta hôm nay], thế nhưng khi nào chúng ta chưa đủ sức phát động được một sự cố gắng nhỏ nhoi nào để thu ngắn khoảng cách giữa mình và Đức Phật, thì dù mình có phát lộ được lòng tin của mình nơi Đức Phật, thì lòng tin đó cũng sẽ chẳng mang một ý nghĩa nào cả. Tóm lại việc tu tập là một sự cải thiện liên tục, xuyên qua sự cải thiện đó chúng ta sẽ dần dần cảm thấy hạnh phúc hơn và hợp nhất hơn (*chúng ta thường xuyên ở trong tình trạng phân tâm thật trầm trọng, thế nhưng chúng ta không hề ý thức được điều đó. Tâm thức chúng ta bung ra khắp hướng, biến đổi liên tục, chưa suy nghĩ xong chuyện này đã nhảy sang chuyện khác, xúc cảm này chưa giảm xuống đã dấy lên xúc cảm khác. Năng lực tâm thần của chúng ta do đó sẽ bị phân tán khắp nơi. Tu tập là hợp nhất năng lực đó bên trong nội tâm mình, mang lại cho mình một tâm thức cô đọng, thăng bằng, và thanh thản hơn. Cố gắng tập trung vào Đức Phật, đến gần với Đức Phật hầu thu ngắn khoảng cách giữa mình và Đức Phật, là cách tạo ra cho mình một thể dạng tâm thần hợp nhất và hạnh phúc hơn*). Bên trong chúng ta luôn có một cái gì đó giúp mình nhận biết được con đường mà mình đang bước theo có đúng hay không đúng, và cái gì đó chính là các xúc cảm bên trong chúng ta ngày càng trở nên tích cực hơn, và theo đó chúng ta cũng sẽ ngày càng trở nên ý thức hơn (*các phương tiện thiện xảo thường chỉ tạo ra các tác động tạm thời và hời hợt mà thôi*).

Khi nào bạn cảm thấy mình khỏe mạnh, thì sẽ không có bất cứ ai có thể bảo với bạn rằng "Này bạn, tại sao trông bạn có vẻ bệnh hoạn đến thế!". Cũng vậy, tương tự như trường hợp bạn cảm thấy khỏe mạnh - dù chỉ được một lúc nào đó cũng vậy - chẳng hạn như cảm thấy trong lòng tràn đầy tình thân thiện, các cảm xúc từ bi và các mối quan tâm đến kẻ khác,

thì sẽ không có bất cứ ai có thể bảo bạn là không đi đúng con đường. Khả năng tự nhiên của một con người ý thức là vượt lên trên chính mình, vì vậy khi nào bạn cảm thấy mình vượt được lên trên chính bạn thì có nghĩa là con đường mà bạn đang bước theo là con đường đúng, bởi vì con đường đó phù hợp với bản chất nội tâm sâu kín nhất bên trong chính bạn.

Có lúc bạn cảm thấy mình nở rộ như một đóa hoa, thế nhưng cũng có lúc bạn cảm thấy cuộc sống tâm linh của mình *(sự tu tập của mình)* chẳng khác gì như trèo lên một đỉnh núi. Hai cách vận hành đó phản ánh bản chất của bodhicitta *(tâm thức giác ngộ / bồ-đề tâm)*. Bodhicitta tuyệt đối là sự Giác ngộ *(là đóa hoa nở rộ)*, trong khi đó bodhicitta tương đối *(tương tự như trèo lên đỉnh núi)*, là bodhicitta trong tình trạng kéo dài chờ đạt được sự Giác ngộ. Sự kết hợp giữa cả hai thể dạng bodhicitta đó chính là sự thực hiện tối hậu *(sự Giác ngộ)*. Vì vậy trong cuộc sống tâm linh *(sự tu tập)*, chúng ta thường xuyên ở trong tình trạng đang thực hiện một cái gì đó mà chúng ta đã có sẵn *(bodhicitta ở thể dạng nở rộ và sự cố gắng trèo lên một đỉnh núi, cả hai đều có sẵn bên trong chính mình)*. Chúng ta phải thực hiện cả hai thứ đó cùng một lúc, tức là ý thức được những gì mình đã có, đồng thời mình cũng phải vượt thoát ra khỏi chính mình để thực hiện nó. Nếu chỉ thực hiện được một trong hai thứ thì chúng ta sẽ bị mất thăng bằng. Chúng ta chỉ có thể hình dung sự kết hợp giữa hai thể dạng đó qua sự tưởng tượng hay trong một giấc chiêm bao *(oneiric, dreamlike / một hình thức siêu thực, ảo giác hay cõi mộng)*. Chẳng hạn như khi bạn vừa thức giấc và nhớ lại trong giấc ngủ vừa qua bạn nằm mơ thấy mình đang đi du lịch tại Ấn độ, thế nhưng đồng thời thì bạn cũng thấy mình đang vẽ một cành hoa. Bạn không hiểu gì cả mà chỉ biết là phải chấp nhận có hai chuyện khác nhau xảy ra trong cùng một giấc mơ đó. Phần tri thức trong lúc tỉnh táo của bạn nhận thấy có một sự xen kẽ giữa hai thứ ấy, thế nhưng qua sự cảm nhận siêu thực *(oneiric / tương tự như trong cõi mộng)* thì thật hết sức lạ lùng, bạn nhận thấy hai thứ xảy ra cùng một lúc, khiến tri thức bạn không sao nắm bắt *(nhận thức)* được. Cuộc sống tâm linh *(việc tu tập)* thường là như vậy *(có lúc sự Giác ngộ vụt hiện lên với mình một cách tự nhiên, thế nhưng cũng có lúc sự giác ngộ ấy cũng chỉ đơn giản là một ý niệm, một sự cảm nhận phản ánh một sự cố gắng nào đó. Sự hòa lẫn giữa hai thể dạng đó có thể là do dòng tri thức của mình chưa hoàn toàn thoát ra khỏi sự hiện hữu vật chất của mình, bởi vì thế giới hiện tượng chung quanh mình đang còn trực tiếp liên hệ với sự hiện hữu ở thể dạng vật chất đó của chính mình. Nói một cách khác là mình đã đạt được giác ngộ thế nhưng sự giác ngộ đó chưa hoàn toàn trọn vẹn bởi vì mình vẫn còn "sống" với thân xác vật chất này của mình còn đang bị trói buộc trong thế giới hiện tượng)*. Lúc nào bạn cũng phải ý thức một điều là mình phải tiến lên phía trước, hết chặng này đến chặng khác, tương tự như trèo lên một đỉnh núi. Thế nhưng đồng thời bạn cũng phải giữ một sự bình lặng tuyệt đối, chỉ duy nhất tập trung sự ý thức ngày càng sâu xa hơn về vị trí của mình trong hiện tại *(ý thức mình hiện đang ở trong giai đoạn nào, cấp bậc nào trên đường tu tập của mình)*.

Một vị trí bên ngoài thời gian

Khi nào bạn đạt được một vị trí nằm bên ngoài thời gian - nếu có thể nói như vậy - thì bạn sẽ ý thức được là mình luôn ở vị trí đó *(không còn vướng mắc với thời gian)*. Cũng vậy, khi nào bạn đạt được Giác ngộ, thì bạn cũng sẽ cảm nhận được mình luôn ở trong thể dạng

Giác ngộ. Người ta cho biết một số vị thầy Zen khi vừa đạt được sự Giác ngộ thì bật cười... và cứ thế mà cười, bởi vì họ nhận thấy một điều vô cùng phi lý là ngoài sự Giác ngộ ra chẳng có bất cứ một thứ gì có thể gọi là thật cả (*thế giới chỉ là ảo giác*). [Sự suy nghĩ của mình trước đây] quả là một sự sai lầm vô cùng ngu xuẩn! (*họ cứ nghĩ rằng sự Giác ngộ sẽ mang lại cho họ một cái gì đó tuyệt vời và mới lạ, thế nhưng sự Giác ngộ chẳng mang lại một thứ gì cả, mà chỉ là như thế*). Sự [suy nghĩ] sai lầm đó đã bắt họ phải trả một cái giá quá đắt, gồm toàn những thứ khổ đau vô ích. Đôi khi trong cuộc sống thường nhật cũng vậy, sau những lúc quá sức lo lắng về một chuyện gì đó, thì một sự kiện phụ thuộc (*bên cạnh*) thật tầm thường vụt hiện ra khiến chúng ta nhận thấy trước đây mình không cần phải quá sức lo lắng đến như vậy. Sự cảm nhận Giác ngộ cũng chỉ là một thứ cảm tính trong cuộc sống thường nhật tương tự như trên đây, thế nhưng với một cường độ mạnh hơn nhiều. Bạn sẽ nhận thấy trước đây mình ngu xuẩn đến mức độ nào khi phải chiến đấu và gánh chịu mọi nỗi khổ đau, phải vật lộn với mọi thứ khó khăn hoàn toàn tưởng tượng. Tất cả chẳng qua là vì chúng ta cứ nghĩ rằng mình là một người như thế này hay như thế kia, thế nhưng ngay trong lúc này thì bạn... có thể tha hồ mà cười. Bạn đang mình biến thành một vị Phật vô cùng khôi hài (*chẳng phải Đức Đạt-lai Lạt-ma lúc nào cũng tươi cười, dí dỏm, khôi hài và hóm hỉnh hay sao ?*).

Bures-Sur-Yvette, 05.01.22

Bài 52

Spinoza và Thượng đế - không gian và thời gian

Spinoza, triết gia Hòa Lan thế kỷ XVII có nói như sau: "Thượng đế (*God, Dieu, Chúa Trời*) là một chất liệu vô tận, mang các phẩm tính vô tận (*câu này trích từ tập luận Ethics / Đạo đức học, 1677, Phần I, Chương 6*), hơn nữa Spinoza còn nói thêm là chúng ta chỉ có thể biết được hai trong số các phẩm tính đó là không gian và thời gian. Là người Phật giáo, chúng ta nhìn vào hiện thực xuyên qua hai phương cách cảm nhận khác nhau liên quan đến hai yếu tố căn bản đó. Vì vậy chúng ta không sao tránh khỏi nêu lên một mô hình về hiện thực thuộc hai thể dạng khác nhau: hoặc không gian hoặc thời gian. Tất cả những gì mà chúng ta có thể làm được là chuyển từ thể dạng này sang thể dạng kia, không có một mô hình thứ ba nào có thể "kết hợp hài hòa" (*recociliation / thỏa hiệp*) giữa hai thứ ấy (*bất cứ ai trong chúng ta cũng "hiểu" được không gian và thời gian là gì, đó là hai "kích thước" hay hai "yếu tố" gắn liền với hiện thực. Thế nhưng chưa có một ai "biết" được bản chất của không gian và thời gian là gì, kể cả các khoa học gia, triết gia và các nhà toán học. Nêu lên điều này có thể khiến một số độc giả ngạc nhiên, bởi vì đối với nhiều người không gian và thời gian là những gì thật hiển nhiên, gắn liền với từng tư duy, xúc cảm và từng động tác trên thân thể họ, và cả sự chuyển động của toàn thể vũ trụ chung quanh họ. Tóm lại không gian và thời gian thật sự là gì thì trí thông minh của con người chưa giải đáp được. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này qua tầm nhìn của Phật giáo trong phần ghi chú cuối sách*). Dường như sự "kết hợp hài hòa" đó (*giữa không gian và thời gian*) chỉ có thể thực hiện được qua các cảm nhận trong lãnh vực tâm linh của chúng ta, một lãnh vực vượt xa hơn và cao hơn lãnh vực chi phối bởi các hình thức đối nghịch, và tất nhiên trong lãnh vực đó cũng phải có một sự đối nghịch thật sự nào đó. Qua cách nhìn trên đây thì sự đối nghịch nan giải hay sự khác biệt không thể thỏa hiệp (*hàn gắn*) được giữa hai mô hình hiện thực đó - một thuộc thể loại không gian và một thuộc thể loại thời gian - có thể được xem như là một công án (koan) [trong Thiền học] mà giải đáp (*sự nắm bắt hay quán thấy*) chỉ có thể thực hiện được bằng một sự bừng tỉnh mang tính cách trực giác.

Khi tôi nêu lên thuật ngữ "vô tận" thì đây là cách mà tôi muốn nói đến một hiện thực vượt lên trên kích thước thời gian, đúng hơn là một sự kéo dài bất tận của thời gian. Thế nhưng ngay cả ý nghĩa đó cũng có thể là một hình thức đánh lừa (*lừa phỉnh*), bởi vì thuật ngữ "vượt lên trên" (*transcendant / siêu việt, siêu nhiên*) có thể khiến chúng ta tưởng tượng (*hình dung*) "thời gian" và "vô tận" như là những thứ gì đó hiện hữu bên trong không gian (*"vượt lên trên" có nghĩa là phải có một cái gì đó "ở bên dưới", vì vậy nếu muốn "có trên" và "có dưới" thì phải nhờ vào yếu tố không gian. Chúng ta phải luôn ý thức ngôn từ chỉ là các quy ước và công thức dùng vào việc trao đổi sự hiểu biết, nhưng không phản ánh được hiện thực một cách chính xác*), và đây là cách [mà tôi muốn] nói lên một cái gì đó "vượt thoát" ra khỏi thời gian và đồng thời cũng là cách xem thời gian như là một hình thức (*hay thể dạng*) không gian. Chúng ta luôn bị giới hạn bởi sự gò bó của ngôn từ là như vậy. Vì thế, không nên hiểu các cách diễn đạt [quy ước] trên đây một cách từ chương, mà chỉ nên nhìn vào tính cách gợi ý

của những thứ ấy, chẳng hạn như nhờ vào [sự quán thấy trong phép] thiền định hay bằng bất cứ một phương tiện nào khác (*chiêm nghiệm và suy tư về sự vận hành của các hiện tượng trong không gian và thời gian qua các khám phá hiện đại của Khoa học cũng có thể gợi lên với chúng ta một ý niệm nào đó về bản chất và cả sự vô tận của không gian và thời gian như là hai kích thước hay hai yếu tố của hiện thực*). Ngay cả các khái niệm hoàn hảo nhất cũng không thể nói lên được hiện thực một cách thích đáng, vì vậy phải luôn tìm cách làm "bùng lên" một sự cảm nhận mang tính cách "trực giác", dù việc thiết lập các khái niệm có dễ dàng hơn cách mấy cũng vậy (*các khái niệm tương đối dễ tạo ra và cũng có thể dễ hiểu cho nhiều người thế nhưng không thể mô tả hiện thực một cách chính xác và trung thực được, hiện thực chỉ có thể cảm nhận được nó qua những thoáng hiểu biết bùng lên thật sâu từ bên trong tâm thức mình. Dầu sao thì sự hiểu biết nội tâm này cũng rất khó tránh sự chủ quan, do vậy các "thoáng hiểu biết" mang tính cách trực giác vụt hiện lên với mình luôn phải được chứng nghiệm, suy nghĩ và đào sâu thêm trước khi có thể hòa nhập với nó như là một cấp bậc giác ngộ*).

Cũng vậy chúng ta thường hình dung Đức Phật như là một nhân vật lịch sử, điều ấy rất đúng và chính đáng, thế nhưng chỉ ở một cấp bậc nào đó mà thôi, kể cả trường hợp khi chúng ta cho rằng sự Giác ngộ của Đức Phật cũng là một sự kiện lịch sử (*cách nhìn đó cũng chỉ đúng ở một cấp bậc nào đó, bởi vì sự Giác ngộ cũng như sự hiện hữu của Đức Phật vượt ra khỏi "khung cảnh" hay các "kích thước" không gian và cả thời gian*). Vì vậy, khi chúng ta vẫn còn khẳng định thật rõ ràng và chính xác sự đạt được Giác ngộ của Đức Phật như một sự kiện mang kích thước thời gian (*tức có nghĩa là một sự kiện lịch sử*) thì đây là một điều hoàn toàn sai lầm (*cho đến ngày nay dường như sự Giác ngộ đó của Đức Phật vẫn còn bàng bạc trong những nơi sâu kín nhất trong mỗi con người của chúng ta, từ Đông sang Tây, và biết đâu cũng có thể là trong cùng khắp vũ trụ. Ý niệm đó có thể giúp chúng ta hình dung sự hiện hữu và sự Giác ngộ của Đức Phật vượt ra khỏi các kích thước trói buộc của không gian và thời gian để trở thành vô tận*).

Đức Phật mang kích thước vô tận

Dù rằng Đức Phật là một nhân vật lịch sử và từng hiện hữu trong khung cảnh thời gian, thế nhưng Phật tánh hiện hữu bên ngoài khái niệm thời gian, trong khung cảnh của vô tận. Thật ra chúng ta cũng có thể cho rằng Đức Phật hiện hữu cùng một lúc ở hai cấp bậc khác nhau: một mang tính cách thời gian với tư cách là một con người, và một mang tính cách vô tận với tư cách là hiện thực [tối hậu] (*tức là sự thật tuyệt đối của thế giới và vũ trụ và cũng có nghĩa là Dharma*). Hơn nữa, ngoài hai cấp bậc đó, chúng ta cũng có thể hình dung Đức Phật hiện hữu ở một cấp bậc trung gian, chẳng hạn như lãnh vực mang tính cách khuôn mẫu (*archetypal / lý tưởng, quy ước và công thức, đôi khi mang ít nhiều tính cách đại chúng*).

Tri-kaya hay tam thân của Đức Phật

Những gì trên đây đưa đến một khái niệm gọi là *Trikaya* trong giáo lý Phật giáo, tức là giáo lý nêu lên "ba thể dạng thân thể của Đức Phật" (*kinh sách Hán ngữ gọi là "Tam Thân"*), Một số học giả [Phật giáo] uyên bác thường xem trọng giáo lý này. Thật vậy *Trikaya* là nền tảng tư tưởng chủ yếu nhất đối với phép tu tập của Đại thừa nói chung, thế nhưng lại thường bị hiểu sai. *Trikaya* nghĩa từ chương là "ba thân thể" ("*tri*" là *ba*, "*kaya*" là *thân thể hay thân xác, tức là ba nhân dạng hay ba thể dạng hiện hữu khác nhau của Đức Phật*), nhưng cũng có thể hiểu là "ba cá thể" (*personalities*) hay "ba cá tính" (*individualities / thể tính*) khác nhau của Đức Phật. Thế nhưng giáo lý đó không hề có ý nêu lên ba thể loại thân thể [của Đức Phật], và lại càng không phải là cách dùng để chỉ định ba vị Phật khác nhau. Giáo lý đó thật ra là để nêu lên sự vận hành theo ba cấp bậc khác nhau của Đức Phật hay Bản-thể-của-Phật. Theo sự giải thích thường thấy thì *Trikaya / Tam Thân* gồm có *Dharmakaya / Thân đạo pháp (Dharma có nghĩa là Đạo Pháp hay Giáo lý hay Giáo huấn của Đức Phật)*, được so sánh với một bầu trời xanh biếc, thật tinh khiết, không một bóng mây; tiếp theo đó là *Sambhogakaya / Báo thân (còn gọi là Thụ dụng thân, chữ sambhoga có nghĩa là "cùng ăn uống với" hay "cùng sinh sống với..."*, tóm lại *sambhogakaya* là *thân xác hình-tượng, tức là thể dạng con người của Đức Phật*) được biểu trưng bởi một áng mây hiện ra giữa bầu trời xanh biếc nói đến trên đây, đồng thời áng mây *sambhogakaya* đó cũng được bao quanh bởi các cầu vồng (*các vầng hào quang đủ màu*); sau hết là *Nirmanakaya / Ứng thân hay Ứng hóa thân (tức là Thân biến hóa, chữ mana là tâm thần hay tâm thức, từ ghép nirmana có nghĩa là biến hóa)*, biểu trưng bởi một cơn mưa rót xuống từ đám mây *sambhogakaya* (*xin lưu ý cách gọi và cách định nghĩa về "ba thân" trên đây là theo Đại thừa, bởi vì Phật giáo Theravada và một học phái xưa là Sarvastivadin giải thích về "ba thân" với đôi chút khác biệt về cả tên gọi cũng như ý nghĩa. Có thể đây cũng là một trong các nguyên nhân khiến đưa đến sự hiểu sai và lầm lẫn về khái niệm trikaya / Tam thân. Khác hơn với Phật giáo Theravada và học phái xưa Sarvastivadin, giáo lý "ba thân" đặc biệt được chú trọng nhiều hơn trong phép tu tập của Đại thừa. Chẳng hạn như khái niệm về Thân biến hoá (Nirmanakaya / Ứng thân / Ứng hóa thân) đưa đến sự hình thành của vô số các vị bồ-tát, các vị thần linh, kể cả các vị Phật khác, cũng như các hình thức thiêng liêng dưới mọi thể dạng*). Ngoài ra trong Kim cương thừa khái niệm "ba thân" cũng được biểu trưng bởi ba hình ảnh của chính Đức Phật, các hình ảnh này được chồng lên nhau từ trên xuống dưới. Ở vị thế trên hết là *Dharmakaya (Thân đạo pháp)* là hình ảnh của một vị Phật hoàn toàn không mặc quần áo, thường được vây quanh bởi các vị thần linh, tuy nhiên đôi khi cũng được biểu trưng một cách đơn độc. Sau đó là *Sambhogakaya (Thân hình-tượng)* là một vị Phật ăn mặc thật trang trọng, đội mũ và mang thật nhiều trang sức. Sau hết là *Nirmakaya (Thân biến hoá / Ứng hoá thân)* biểu trưng cho chính vị Phật [lịch sử] Shakyamuni (Thích-ca Mâu-ni), đầu cạo trọc, tay cầm gậy và chiếc bình bát của người khát thực, quần áo thì gồm những mảnh vải vụn khâu đùm với nhau.

Bài 53

Nirmanakaya hay Thân xác sáng tạo

Nirmanakaya hay "Thân xác sáng tạo", còn được gọi là "Thân biến hóa", là tên gọi nói lên sự dẫn thân [cụ thể] của Đức Phật trong lãnh vực con người, có nghĩa là trong lãnh vực lịch sử, và trong lãnh vực đó *(tức là với thể dạng con người)* thì Đức Phật tất phải gánh chịu sự sinh, sự già nua và cái chết. Thế nhưng điều này thì lại khó tin đối với phần đông những người tu tập Phật giáo: làm thế nào mà Đức Phật lại còn phải gánh chịu thêm sự già nua và cái chết như vậy *(tức là đối với họ Ngài không hoàn toàn biến mất sau khi thân xác vật chất không còn nữa, dù rằng kinh sách cho biết Đức Phật đã tịch diệt và hòa nhập vào Parinirvana / Đại-bát Niết-bàn)*. Điều sau đây lại còn khó hiểu hơn nữa [đối với họ]: Đức Phật từng xót thương thế giới đến độ như thế thì không có lý do nào mà Ngài lại không tái sinh trở lại trong thế giới này? Câu trả lời của Đại thừa là chuyện đó không thể nào lại không có thể xảy ra được *(đối với phần đông những người Phật giáo sự hiện hữu của Đức Phật là một sự hiển nhiên, Đức Phật luôn ở bên cạnh họ, dù là dưới hình thức này hay hình thức khác)*. Người ta thường nói có vô số chư Phật trong khắp các miền vũ trụ, vậy không có lý do gì để không tin là vị Shakyamuni / Thích-ca Mâu-ni lại không tái sinh trong một thế giới mà nơi đó đang cần đến sự xót thương của Ngài? Trên đây là đại loại các cách trả lời của Đại thừa, và dù cho các cách trả lời đó không hoàn toàn thỏa đáng đi nữa, thế nhưng câu hỏi tự nơi nó và bởi chính nó cũng không hoàn toàn đúng nghĩa *(sự hiện hữu của Đức Phật là một cái gì đó thật tự nhiên và chính đáng, không phải là một chủ đề thắc mắc. Chẳng phải Dhamma / Dharma của Ngài vẫn còn sinh động trong thế giới ngày nay hay sao? Qua Dhamma / Dharma đó, người Phật giáo luôn cảm thấy sự hiện diện của Ngài, không những bên cạnh họ mà cả bên trong tâm hồn và sự hiểu biết của họ)*

Theo một cách hiểu nào đó thì đúng ra vấn đề là phải làm thế nào để có thể dung hòa sự dị biệt giữa Phật giáo Theravada và Phật giáo Đại thừa. Phật giáo Theravada khẳng định thật rõ rệt - và điều này thật ra cũng có vẻ phù hợp với quan điểm của chính Đức Phật - là sau khi thân xác vật chất của Ngài tan biến hết *(không còn nữa)* thì người ta sẽ không còn xác định được *(hình dung được)* thể dạng hay bản thể của Ngài [sau đó] sẽ là như thế nào. Đó là một trong các câu hỏi không có câu giải đáp *(chính Đức Phật cho biết Ngài sẽ "trở thành" hay "không trở thành" như thế nào sau khi tịch diệt trong bài kinh Aggi-Vaccha-gotta Sutta MN 72, bài kinh này sẽ được chuyển ngữ dưới đây trong phần phụ lục. Trong bài kinh này có một câu rất sâu sắc thế nhưng dường như không mấy ai chú ý)*. Thắc mắc nêu lên là sau cái chết của thân xác vật chất, thì Đức Phật vẫn tiếp tục hiện hữu, thế nhưng hoặc Ngài trở nên vô cảm trước thực trạng của thế giới, hoặc không còn hiện hữu nữa. Thế nhưng Phật giáo Theravada phủ nhận cả hai trường hợp đó bằng cách cho rằng Đức Phật "không còn hiện hữu", cũng "không phải là không còn hiện hữu", cũng "không phải cả hai" *(vừa hiện hữu vừa không hiện hữu)*, cũng không phải là "một trong hai trường hợp đó". Phật giáo Tharavada rất thận trọng, không đưa ra một giải đáp [dứt khoát] nào về các câu hỏi mà chính Đức Phật cũng

không trả lời (*sở dĩ Đức Phật không đưa ra một lời giải đáp mang tính cách khẳng định nào là để giúp các đệ tử của Ngài thoát ra khỏi mọi hình thức bám víu, bởi vì bất cứ một hình thức bám víu nào cũng đều tạo ra sự trói buộc, và bất cứ một sự trói buộc nào cũng đều đưa đến khổ đau. Quan điểm này sẽ được giải thích thêm dưới đây*).

Đại thừa có vẻ bạo dạn hơn, tìm cách trả lời dứt khoát thắc mắc trên đây (*theo Đại thừa thì Đức Phật vẫn tiếp tục hiện hữu sau khi đã hòa nhập vào Parinirvana*), mặc dù các câu trả lời [dứt khoát đó] chỉ đơn giản xoay quanh các phương tiện thiện xảo. Thật hết sức quan trọng là phải ý thức được là nếu dựa vào căn bản tu tập do Đại thừa chủ trương và nhất là nếu chỉ biết nghiên cứu (*tìm hiểu, phân tích*) kinh sách của tông phái này một cách từ chương từng chi tiết một, thì tất sẽ khó tránh khỏi các trở ngại (*khó hiểu*) trên phương diện triết học (*nói một cách khác là trong kinh sách Đại thừa có những sự nghịch lý, hoặc thiếu logic*). Chẳng hạn như trường hợp Đại thừa cho rằng người bồ-tát không hề mong cầu đạt được sự Giác ngộ nhằm mang lại sự giải thoát cho cá nhân mình, mà chỉ ước mong sẽ quay lại và mãi mãi quay lại [với thế giới này] để giúp đỡ kẻ khác, thì tất chúng ta sẽ có đủ lý do để nghĩ rằng chính Đức Phật cũng sẽ hành xử như vậy. Điều này thật hết sức hiển nhiên.

Kinh Hoa Sen

Đại thừa, chẳng hạn như trong *Kinh Hoa Sen*, cho biết Đức Phật sở dĩ cho thấy là mình sẽ rút lui sau khi hòa nhập vào Parinirvana (Đại-bát Niết-bàn), là vì Ngài nhận thấy nếu cứ tiếp tục cùng sống với các đệ tử của mình, thì họ sẽ còn tiếp tục tùy thuộc vào mình, đấy là lý do khiến Ngài có ý buông bỏ thân xác vật chất của Ngài. Thế nhưng chúng ta cũng có thể nghĩ khác hơn: không lẽ Ngài lại buông bỏ hết không tiếp tục hành động, dù bằng cách này hay cách khác, vì lòng từ bi của Ngài hay sao? Điều đó nhất định là không. Đức Phật có thể thoát ra khỏi sự hiện hữu vật chất của Ngài, thế nhưng nhất định Ngài vẫn còn tiếp tục hiện hữu dưới các hình thức khác, ở các cấp bậc khác (*thiên ng liêng và mẫu nhiệm hơn*). Thật vậy, theo *Kinh Hoa Sen* thì Ngài vẫn còn đó, thế nhưng ở vào một cấp bậc hiện hữu cao siêu hơn, và Ngài vẫn tiếp tục thuyết giảng *Kinh Hoa Sen* ở cấp bậc đó (*Kinh Hoa Sen xuất hiện sớm nhất là vào thế kỷ thứ I sau Tây lịch tức là sau khi Đức Phật đã tịch diệt hơn sáu thế kỷ, thế nhưng bản kinh này vẫn thuật lại trường hợp Đức Phật thuyết giảng cho các đệ tử thân cận của Ngài trên đỉnh "Linh thú" / Đỉnh Chim Ưng*).

Ngay cả lúc còn tại thế Đức Phật cũng từng nêu lên là rất khó thấu triệt được bản thể của Ngài, bản thể đó lại càng trở nên khó thăm dò hơn nữa sau cái chết của thân xác vật chất của Ngài. Nếu nhìn vào các truyền thống (*các học phái, tông phái*) khác nhau qua một sự phân tích từ chương từng chi tiết một, thì các bạn tất sẽ phải nhận thấy đủ mọi thứ mâu thuẫn trên phương diện trí thức, thế nhưng các bạn nên đặt các sự mâu thuẫn đó vào một khung cảnh mở rộng hơn, tức là thuộc vào lãnh vực tâm linh và siêu-lý-trí (supra-intellectual). Các bạn không thể bảo rằng Đức Phật đã chết (*đã hoàn toàn tịch diệt, không còn hiện hữu nữa*), dù rằng nhiều người Phật giáo Theravada cũng nói như vậy (*cũng cho rằng Đức Phật không biến mất*), dù họ hiểu điều đó đi ngược lại với kinh sách của họ (*kinh sách Theravada cho rằng Đức Phật đã hoàn toàn hoà nhập vào Parinirvana / Đại-bát Niết-bàn, thế nhưng nhiều người*

Phật giáo Theravada vẫn van vái, cầu xin và bày ra các thứ lễ lạc để tôn vinh Ngài). Thế nhưng các bạn cũng không thể bảo rằng Đức Phật vẫn còn sống, tương tự như sự khẳng định của một số người tu tập Đại thừa. Cả hai góc nhìn đó đều là hai cách đẩy mọi sự rơi vào tình trạng cực đoan.

Sambhogakaya hay Thân xác cùng tận hưởng

Sambhogakaya có nghĩa từ chương là "Thân xác cùng tận hưởng" (*Mutual enjoyment body, nhưng cũng có thể dịch là "Thân xác cùng chia sẻ một niềm vui chung", ý nghĩa của các cách gọi này rất sâu sắc: Đức Phật cùng chia sẻ và chung hưởng với chúng ta sự Giác ngộ của chính Ngài. Tiền ngữ sambhoga trong chữ sambhogakaya có nghĩa từ chương là "cùng ăn uống với nhau", hậu ngữ kaya có nghĩa là "thân xác", tóm lại chữ sambhogakaya có nghĩa là "Thân xác cùng hưởng thụ", và đây cũng chính là "Thân xác hình-tượng của Đức Phật", tức là thân xác mà Đức Phật hiện ra - qua muôn ngàn thể dạng và hình-tượng khác nhau - để lúc nào cũng có thể ở bên cạnh chúng ta, cùng chia sẻ với chúng ta sự Giác ngộ của chính Ngài. Kinh sách Hán ngữ dịch chữ Sambhogakaya là "Báo thân" hay "Thụ dụng thân", tức thay cách dịch đó không nói lên được ý nghĩa trên đây).* Thế nhưng đôi khi chữ Sambhogakaya cũng được dịch là "Thân vinh quang" của Đức Phật, cách dịch này mang nhiều thi vị, thế nhưng không được hoàn toàn trung thực, tuy nhiên cũng có thể là gần với hiện thực hơn chăng? Đó là thể dạng mang tính cách khuôn mẫu (archetypal) của Đức Phật, khuôn mẫu đó sờ dĩ được nêu lên là để các vị bồ-tát cao thâm nhìn vào, đó là các vị bồ-tát đã thực hiện được các cấp bậc tri thức cao hơn nhiều so với các cấp bậc vận hành của tri thức chúng ta. Thể dạng khuôn mẫu đó của Đức Phật được xem là thể dạng mà những người bồ-tát [cao thâm] được "thụ hưởng" qua sự quán thấy chính Ngài (*trông thấy Đức Phật đang hiện hữu, đang sống thật qua sự quán thấy sâu xa và siêu nhiên của họ*), và đây cũng là thể dạng mà Đức Phật tiếp tục thuyết giảng Kinh Hoa Sen cho đến vô tận, như đã được nêu lên trong bản kinh này (*xin nhắc lại, Kinh Hoa Sen là một bản kinh xuất hiện muộn, thế nhưng vẫn tiếp tục thuật lại Đức Phật thuyết giảng cho các đệ tử cao thâm bên cạnh Ngài giống như khi Ngài còn tại thế. Các kinh trong Kim Cương thừa xuất hiện muộn hơn nhiều so với Kinh Hoa Sen, thế nhưng vẫn được những người tu tập theo Kim Cương thừa cho rằng là do chính Đức Phật thuyết giảng*).

Sambhogakaya biểu trưng cho nền tảng phong phú của một khuôn mẫu vượt ra ngoài ranh giới lịch sử, dù là dưới khía cạnh nào. Qua góc nhìn đó, Đức Phật khuôn mẫu sẽ không còn vướng mắc bởi các kích thước không gian và thời gian, có nghĩa là vượt lên trên lịch sử. Khuôn mẫu đó gộp chung tất cả các sự hoàn hảo của tất cả chư Phật lịch sử và cả hơn như thế nữa (*các nhân vật trong lãnh vực huyền thoại chẳng hạn*). Nếu các bạn muốn phác họa một con người hoàn hảo, một con người đẹp nhất mà trí tưởng tượng có thể hình dung được, thì rất có thể là các bạn sẽ không thể nào có thể dựa vào một hiện thực sinh động duy nhất được (*tức là một con người có thật nào đó*). Có thể là các bạn sẽ phải vẽ đôi mắt của người này, mái tóc của người kia, đôi bàn tay của một người khác nữa, thì mới có thể tạo ra một "khuôn mẫu hoàn hảo" về con người [nói chung]. Trái lại Đức Phật khuôn mẫu hay Đức Phật dưới thể

dạng Sambhogakaya, biểu trưng cho khuôn mẫu mang tính cách hoàn hảo đó, thế nhưng thuộc vào một cấp bậc siêu việt hơn nhiều [so với cấp bậc con người của chúng ta].

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Bài giảng trên đây của nhà sư Sangharakshita nêu lên một thắc mắc khá bất ngờ: Đức Phật còn hiện hữu hay đã hoàn toàn tịch diệt như chính Ngài đã nêu lên trong một số bài kinh khi Ngài còn tại thế. Thế nhưng có thể là câu hỏi hay sự thắc mắc này không hề hiện lên trong tâm trí của hầu hết những người Phật giáo, vì đối với họ sự hiện hữu của Đức Phật trong thế giới ngày nay là điều thật hiển nhiên. Thế nhưng thật ra vấn đề tế nhị hơn như thế rất nhiều.

Sự dừng lại, sự chấm dứt, sự buông bỏ, sự tắt nghỉ... luôn bàng bạc trong Giáo huấn của Đức Phật, bởi vì đó chính là sự Giải thoát. Thế nhưng vúng ta thì lại làm ngược lại: không thích dừng lại, không thích chấm dứt, không thích buông bỏ và rất sợ tắt nghỉ. Thế nhưng các thứ ấy lại chính là Sự Thật Cao Quý Thứ Tư gọi là *Magga*, là *Con Đường* mang lại *Sự Chấm Dứt Khổ Đau*. Sự chấm dứt khổ đau cũng được gọi là sự "*Tắt nghỉ*", và sự tắt nghỉ đó chính là Sự Thật Cao Quý Thứ Ba gọi là *Nirodha* (*extinction, cessation, ceasing...*). Sự tắt nghỉ hay dừng lại đó cũng tương tự như một ngọn lửa tắt vì nó không được châm thêm nhiên liệu.

Giáo huấn của Đức Phật dạy chúng ta không nên châm thêm nhiên liệu cho ngọn lửa. Thế nhưng nhiên liệu là những thứ gì ? Đó là sự "bám víu" - kể cả "không bám víu" bởi vì "không bám víu" qua một góc nhìn nào đó cũng có thể là một "hình thức bám víu" - vào sự hiện hữu của Đức Phật sau sự tắt nghỉ của thân xác vật chất của Ngài. Đức Phật thuyết giảng sự không bám víu đó trong rất nhiều bài kinh thuộc tất cả các cấp bậc hiểu biết từ thấp đến thật cao. Chúng ta hãy nêu lên một trong số các cấp bậc thật cao đó.

Có một bài kinh thuật lại câu chuyện về một người tỳ-kheo tên là Malunkyaputta, rất hay thắc mắc về những vấn đề siêu hình hoặc viển vông. Người tỳ-kheo này nêu lên với Đức Phật các thắc mắc như sau : "*Vũ trụ có trường tồn hay không trường tồn, có giới hạn hay không giới hạn; linh hồn (soul) và thân xác là cùng một thứ, hay linh hồn là một thứ và thể xác là một thứ khác; sau khi chết Như lai / Tathagata còn hiện hữu hay không còn hiện hữu; sau khi chết Như Lai còn hiện hữu và [đồng thời] cũng không còn hiện hữu; sau khi chết Như Lai không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu*". Đoạn trên đây được trích từ bản kinh *Cula-Malunkyaputta Sutta* / *Bài kinh ngắn giảng cho Malunkyaputta* - MN 63, Majjhima Nikaya / Trung Bộ Kinh, dựa theo bản dịch của nhà sư Thanissaro Bhikkhu (*độc giả có thể xem thêm về bài kinh này trong một bài viết mang tựa là "Sự yên lặng của Phật" theo địa chỉ liên kết : <https://thuvienhoasen.org/a6217/su-yen-lang-cua-phat>*). Đức Phật gạt bỏ tất cả các thắc mắc đó, không chấp nhận bất cứ một sự thắc mắc nào mà người tỳ-kheo Malunkyaputta nêu lên, kể cả các quan điểm hay vị thế nào liên hệ với các thắc mắc đó. Đức Phật cho rằng tất cả các thắc mắc ấy đều vô ích, đều là các sự bám víu mang lại mọi thứ khổ đau.

Ngoài ra cũng có một bài kinh khác khá tương tự với bài kinh trên đây, mang tựa là *Aggi-Vaccha-gotta Sutta* / *Bài kinh giảng cho một người mang tên Vaccha bằng cách nêu lên một ngọn lửa* - MN 72, Majjhima Nikaya / Trung Bộ Kinh. Bài kinh thuật lại câu chuyện Đức Phật thuyết giảng cho một người chất phác về sự dừng lại hay sự tắt nghỉ của một vị Như Lai. Sự tắt nghỉ đó, sự dừng lại đó, cũng tương tự như một ngọn lửa không được châm thêm củi và củi khô. Ngọn lửa sau khi tắt sẽ đi về hướng nào: Đông ? Tây ? Bắc ? Nam ?, đó cũng là câu hỏi mà Đức Phật nêu lên với một người chất phác tên là Vaccha. Qua bài kinh này Đức Phật cũng phủ nhận tất cả các thắc mắc mang tính cách tự biện và viển vông.

Sự phủ nhận hoàn toàn đó là một cách cắt đứt mọi sự bám víu hiện lên trong tâm trí một người khát thực không nhà mang tên là Vaccha và cũng có thể là trong tâm trí của hầu hết chúng ta. Sự đứng ra ngoài đó của mọi quan điểm mang tính cách tự biện đã được một nhà sư người Ấn vô cùng lỗi lạc là Nagarjuna (Long Thụ), khoảng thế kỷ thứ II và thứ III sau Tây lịch, nhận thấy và dựa vào đó để thiết lập một học thuyết là Madhyamaka, kinh sách Hán ngữ gọi là "Trung quán". Thế nhưng trung quán không có nghĩa là một "vị thế" hay một "sự hiểu biết" ở giữa, nói một cách nôm na là "nửa này nửa kia" hay là "ba phải", không nghiêng vào bên này hay bên kia, mà là một vị thế hay một sự hiểu biết không vướng mắc vào một quan điểm tự biện nào cả. Học thuyết này vừa nói lên sự giải thoát ra khỏi tất cả mọi khái niệm hay quan điểm, nhưng cũng vừa nói lên sự trống không của chúng. Tóm lại đây là cách giúp chúng ta không bám víu vào bất cứ một thứ gì cả, kể cả sự "hiện hữu" và "không hiện hữu" của Đức Phật sau khi thân xác vật chất của Ngài đã tan biến.

Tuy nhiên qua một câu thuyết giảng trong bài kinh *Aggia-Vaccha-gotta Sutta* nói đến trên đây thì Đức Phật cũng hé mở cho chúng ta trông thấy một vị Như Lai sẽ trở thành như thế nào, sau khi vượt ra ngoài tất cả các vị thế và các quan điểm ấy. Vậy chúng ta hãy thử tìm hiểu câu thuyết giảng này trong bản chuyển ngữ của bài kinh này.

Phụ Lục

Bài kinh về ngọn lửa giảng cho một người tên là Vaccha

Aggi-Vaccha-gotta Sutta

(Majjhima Nikaya / Trung Bộ Kinh - MN 72)

Lời mở đầu của người chuyển ngữ

Chữ *aggi* trong tựa bài kinh có nghĩa là *ngọn lửa*, chữ *vaccha* theo các tự điển tiếng Pali có nghĩa là con bê (*calf*), với nghĩa bóng là một người gốc nghèo, thật thà, chất phác, chữ *gotta* có nghĩa là *thị tộc* hay *gia tộc* (*clan*). Chữ Vaccha-gotta do đó có nghĩa "một người chất phác thuộc một thị tộc [nào đó]", vì vậy tên gọi này có thể chỉ là một biệt danh.

Bài kinh thuật lại câu chuyện về người thật thà này tìm gặp Đức Phật tại tự viện Jetavana / Kỳ viên gần thị trấn Savatthi / Xá vệ, để nêu lên các thắc mắc của mình. Đức Phật khuyên người này không nên vướng mắc vào các quan điểm tự biện (speculative) đó, và đã mượn hình ảnh ngọn lửa tắt vì hết nhiên liệu để giảng cho người này thể nào là sự chấm dứt của sự hiện hữu. Những lời Đức Phật thuyết giảng trong bài kinh cũng là những lời giải đáp cho vấn đề Đức Phật còn hay không còn hiện hữu sau khi tịch diệt mà nhà sư Sangharakshita nêu lên trong bài giảng trên đây về khái niệm Sambhogakaya.

Thật ra Vaccha không hẳn là một người quá đỗi thật thà, mà là một người được sinh ra trong một gia đình Bà-la-môn, từng tu tập theo tín ngưỡng này, thế nhưng sau đó thì bất đồng chính kiến với giáo lý của tín ngưỡng Bà-la-môn bèn bỏ đi lang thang và sống bằng cách khát thực. Một hôm người này tìm gặp Đức Phật và sau khi được nghe Ngài thuyết giảng thì tỉnh ngộ, bèn xin được làm đệ tử của Ngài. Nhân vật Vaccha được nói đến trong nhiều bài kinh, ngoài ra Tạng luật cũng cho biết thêm là người này sau đó đã đạt được cấp bậc a-la-hán. Dưới đây là bản chuyển ngữ của bài kinh này:

Aggi-Vaccha-gotta Sutta

(MN 72)

Tôi từng được nghe như vậy, lúc đó Đấng Thế Tôn đang ngụ gần thành Savatthi (Xá vệ) trong khu rừng chồi Jeta (Jetavana), nơi tự viện do Anathapindica (Cấp Cô Độc) xây dựng. Hôm đó có một kẻ lang thang (*paribbajaka / wanderer, một người khát thực sống không nhà*) tìm Đấng Thế Tôn [để tham vấn], khi đến nơi thì trao đổi vài lời chào hỏi với Đấng Thế Tôn. Sau khi trao đổi những lời chào hỏi thân thiện và lễ độ đó, thì người này ngồi sang một bên. Sau khi an tọa thì người này cất lời hỏi Đấng Thế Tôn: "*Thưa Thầy Gotama / Cô-đàm, có đúng thật là Thầy chủ trương quan điểm: 'Vũ trụ là trường tồn (thường hằng), duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng (thiết thực và đúng thật), ngoài ra các điều khác đều là vô nghĩa (worthless / vô ích, không thiết thực) hay không ?'*"

"... Không..." (*câu này đã được rút ngắn nhằm tránh bớt sự lặp đi lặp lại*)

"*Vậy thì có đúng thật là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Vũ trụ không trường tồn, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều là vô nghĩa hay không?'*"

"... Không..."

"*Vậy thì có đúng là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Vũ trụ có giới hạn, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa hay không?'*"

"... Không..."

"Vậy thì có đúng là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Vũ trụ là vô tận : duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa hay không?'"

"... Không..."

"Vậy thì có đúng là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Linh hồn (soul / jiva, có nghĩa cái tôi mang tính cách cá nhân) và thể xác là cùng một thứ, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa hay không?'"

"...Không..."

"Vậy thì có đúng là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Linh hồn là một thứ và thể xác là một thứ khác, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa hay không?'"

"... Không..."

"Vậy có đúng là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Sau khi chết một vị Tathagata / Như Lai sẽ còn hiện hữu, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa hay không?'"

"... Không..."

"Vậy thì có đúng là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Sau khi chết một vị Tathagata sẽ không còn hiện hữu nữa, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa hay không?'"

"... Không..."

"Vậy thì có đúng là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Sau khi chết một vị Tathagata còn hiện hữu và cũng không còn hiện hữu, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa hay không ?'"

"... Không..."

"Vậy thì có đúng là Thầy Gotama chủ trương quan điểm: 'Sau khi chết một vị Tathagata không còn hiện hữu cũng không phải là không còn hiện hữu, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa hay không?'"

"... Không..."

" Vậy là thế nào, thưa Thầy Gotama, nếu hỏi Thầy là có đúng là Thầy chủ trương quan điểm 'vũ trụ là trường tồn...'..., 'sau khi chết một vị Tathagata không còn hiện hữu cũng không

phải là không hiện hữu, duy nhất chỉ có điều đó là chính đáng, ngoài ra các điều khác đều vô nghĩa', và dù là trong trường hợp nào Thầy đều trả lời là '... Không...'. Trước các sự nan giải đó phải chăng Thầy Gotama chỉ đơn giản tìm cách tránh né từng quan điểm một, trong số mười quan điểm nêu lên hay không ?"

"Này Vaccha, quan điểm cho rằng 'vũ trụ là trường tồn' là đám bụi rậm của các quan điểm, sa mạc của các quan điểm (có nghĩa là không có quan điểm nào), sự bóp méo các quan điểm, sự hành hạ (writhing / đè bẹp, nghiền nát) các quan điểm, một hình thức gồng cùm trói chặt các quan điểm. Đây chỉ là cách mang lại khổ đau, lo buồn, tuyệt vọng và đờn đau, không hề đưa đến sự tỉnh ngộ, sự chấm dứt thèm khát, sự dừng lại, sự thanh thản, sự hiểu biết trực tiếp, sự Giác ngộ hoàn hảo và sự Giải thoát.

"Quan điểm cho rằng 'vũ trụ không trường tồn'...

"Quan điểm cho rằng 'vũ trụ có giới hạn'...

"Quan điểm cho rằng 'vũ trụ là vô tận'...

"Quan điểm cho rằng linh hồn và thể xác là một thứ'...

"Quan điểm cho rằng linh hồn là một thứ, thân xác là một thứ khác'...

"Quan điểm cho rằng sau khi chết, một vị Tathagata sẽ còn hiện hữu'...

"Quan điểm cho rằng sau khi chết, một vị Tathagata sẽ không còn hiện hữu ' "

"Quan điểm cho rằng sau khi chết, một vị Tathagata không còn hiện hữu, nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu.

"..., tất cả [các thắc mắc ấy] không đưa đến sự tỉnh ngộ, sự chấm dứt thèm khát, sự dừng lại, sự thanh thản, sự hiểu biết trực tiếp, sự Giác ngộ hoàn hảo và sự Giải thoát.

"Không lẽ Thầy Gotama chẳng có một quan điểm nào hay sao ?

"Quan điểm, này Vaccha, là một cái gì đó mà một vị Tathagata phải làm cho nó biến mất. Những gì mà một vị Tathagata cần phải trông thấy là: "Đây là hình-tướng, đây là nguyên nhân làm phát sinh ra hình-tướng; đây là nguyên nhân đưa đến sự biến mất (chấm dứt) của hình-tướng. Đây là cảm giác, đây là nguyên nhân làm phát sinh ra cảm giác; đây là nguyên nhân đưa đến sự biến mất của cảm giác. Đây là sự cảm nhận...; đây là các sự tạo tác [tâm thần]...; đây là tri thức; đây là nguyên nhân làm phát sinh ra tri thức; đây là nguyên nhân đưa đến sự biến mất của tri thức. Chính vì vậy mà ta bảo rằng: một vị Tathagata - với sự chấm dứt, xóa mờ, từ bỏ mọi giả định (supposition / giả thiết), mọi suy diễn (excogitation / diễn đạt, lập luận), cùng tất cả những gì tạo dựng ra tôi, tạo dựng ra cái của tôi, cùng mọi hình thức ám ảnh, mang tính cách tự cao (cho rằng chính đây là "tôi") - sẽ thoát khỏi mọi sự bám víu dai dẳng hầu đạt được sự Giải thoát". .

"Thế nhưng, thưa Thầy Gotama, một người tu hành mà tâm thức đã được giải thoát như thế thì sẽ xuất hiện trở lại (reappear / tái sinh) nơi nào ?

"Xuất hiện trở lại, này Vaccha, điều đó không đúng (doesn't apply / không thích nghi, không chính đáng, không mang ý nghĩa gì cả).

"Trong trường hợp đó, thưa Thầy Gotama, thì người ấy với tâm thức đã được giải thoát sẽ không còn xuất hiện trở lại nữa?".

"Không còn xuất hiện trở lại, này Vaccha, điều đó không đúng".

"... còn và cũng không còn xuất hiện trở lại"..., " ... điều đó không đúng".

"... không xuất hiện cũng không phải là không xuất hiện trở lại"...." ... cũng là điều không đúng".

"Vậy là thế nào, thưa Thầy Gotama, khi hỏi Thầy Gotama nếu một người tu hành xuất hiện trở lại..., không xuất hiện trở lại..., xuất hiện và cả không xuất trở lại..., không xuất hiện trở lại nhưng cũng không phải là không xuất hiện trở lại..., tất cả đều là không đúng, dù là trong bất cứ một trường hợp nào cũng vậy. Trước tình trạng đó, thưa Thầy Gotama, tôi thật bối rối, trước tình trạng đó tôi cảm thấy thật hoang mang. Một chút minh bạch mà trước đây tôi nhận thấy khi mới bắt đầu đàm thoại vụt trở thành tối nghĩa".

"Tất nhiên Vaccha không tránh khỏi bối rối. Tất nhiên Vaccha không tránh khỏi hoang mang. Này Vaccha, **các hiện tượng đó (các "dhamma" đó) rất khó nhận thấy, rất khó thực hiện (khó nắm bắt, thấu triệt), thật bình lặng, tinh vi, vượt lên trên khả năng phỏng đoán (scope of conjecture), thật tinh tế, chỉ có thể cảm-nhận-được bởi những người sáng suốt (wise).** Đối với những người chủ trương các quan điểm khác, tu tập theo các phương pháp khác, hướng vào các sự thỏa mãn khác, các mục đích khác, các vị thầy khác, thì điều đó quả đúng thật là khó hiểu. Đến đây ta sẽ nêu lên một số câu hỏi về vấn đề này. Vậy, này Vaccha, hãy cứ thẳng thắn trả lời ta đúng theo sự suy nghĩ của mình. Vậy Vaccha nghĩ thế nào? Nếu có một ngọn lửa đang bùng cháy trước mặt, thì Vaccha có nghĩ rằng: 'Ngọn lửa ấy đang bùng cháy trước mặt tôi' hay không ?"

"... Thưa có..."

"Và nếu có một người nào đó hỏi Vaccha như thế này: 'Ngọn lửa đó đang bốc cháy trước mặt Vaccha là nhờ vào những gì mà nó bốc cháy?', thì trước câu hỏi đó, Vaccha sẽ trả lời như thế nào?"

"... Tôi sẽ trả lời : 'Ngọn lửa đang cháy trước mặt tôi là nhờ cỏ và củi khô làm nhiên liệu'".

"Nếu ngọn lửa đang cháy trước mặt Vaccha không còn cháy nữa, thì Vaccha có nhận thấy được là 'Ngọn lửa trước mặt tôi đã tắt' hay không ?"

"... Thưa có..."

"Và nếu có một người nào đó hỏi Vaccha như thế này: 'Nếu ngọn lửa đó đã tắt trước mặt Vaccha, thì nó đi về hướng nào? Đông? Tây? Bắc? Nam? Trước câu hỏi đó, Vaccha sẽ trả lời như thế nào?'"

"Thưa Thầy Gotama, tôi sẽ trả lời: 'Điều đó không đúng thật là như vậy' (that doesn't t apply). Bất cứ một ngọn lửa nào sở dĩ bốc cháy là nhờ vào nhiên liệu là cỏ lá và củi khô được châm thêm, và nếu nhiên liệu đã cháy hết mà không được châm thêm thì ngọn lửa được xem là đã tắt (không còn bị trói buộc bởi cỏ khô và củi nữa, không còn lệ thuộc vào nhiên liệu nữa, có nghĩa là thoát ra khỏi mọi sự bám víu)".

"Cũng vậy, này Vaccha, dù là bất cứ một hình-tượng nào mà một người nào đó nêu lên để mô tả Tathagata / Như Lai (chữ Tathagata / Như Lai trong trường hợp này là cách mà Đức Phật tự xưng mình) thì hình-tượng đó Tathagata cũng buông bỏ nó, cội rễ của nó đã bị hủy diệt, tương tự như một cây cọ (cây dừa) đã bị bật gốc, mất hết điều kiện (cơ may) để phát triển trở lại, không còn đưa đến sự sinh trong tương lai. **Này Vaccha, khi đã không còn được nhận diện như là một hình-tượng [cụ thể] nữa, này Vaccha, thì Như Lai sẽ trở thành sâu thẳm, không còn bị ngăn cách bởi bất cứ một ranh giới nào nữa cả (boundless), [do đó] rất khó để thăm dò, tương tự như đại dương (một ghềnh thác, một con suối hay một dòng sông phải tùy thuộc và địa hình, đại dương trái lại là một vùng nước mênh mông, không trông thấy bờ cũng không thăm dò được đáy).** 'Xuất hiện trở lại' không đúng là như thế. 'Không xuất hiện trở lại' không đúng là như thế. Cả hai 'xuất hiện' và 'không xuất hiện trở lại', cũng không đúng là như thế (sau khi tịch diệt Đức Phật hòa nhập vào hiện thực và trở thành hiện thực, một hiện thực tuyệt đối, hiện hữu cùng khắp và vô tận, không còn được xác định bởi một hình-tượng nào nữa cả, "sự xuất hiện trở lại" hay "không xuất hiện trở lại" hoặc cả hai đều trở thành vô nghĩa. Sự hiện hữu của chúng ta trong thế giới hiện tượng cũng tương tự như các ghềnh thác, các con suối, các mương lạch tùy thuộc vào địa hình trên mặt đất, do đó có thể xác định, mô tả và hình dung được. Sự hiện hữu của Đức Phật trái lại bàng bạc và cùng khắp, tương tự như đại dương mênh mông, không thăm dò được, không xác định được, không mô tả được hay hình dung được bằng sự hiểu biết nhị nguyên và quy ước của chúng ta).

"Bất cứ một cảm giác nào... Bất cứ một sự cảm nhận nào... Bất cứ một sự tạo tác [tâm thần] nào (lập lại ý của câu trên đây đối với ba câu hợp thứ hai, thứ ba và thứ tư trong số năm thứ câu hợp / ngũ uẩn)...tất cả không còn mang một ý nghĩa nào nữa cả.

(Câu tiếp theo dưới đây là một câu đầy đủ liên quan đến câu hợp thứ năm là tri thức)

"Đối với bất cứ một [thể dạng] tri thức nào mà một người nào đó nêu lên để mô tả Như Lai / Tathagata, thì Như Lai cũng sẽ gạt bỏ nó (không chấp nhận nó), cội rễ của nó đã bị hủy diệt, tương tự như một cây cọ đã bị bật gốc, mất hết điều kiện để phát triển trở lại, không còn đưa đến sự sinh trong tương lai. **Này Vaccha, khi đã không còn xác định (classification / quy định, nhận định) được là một [thể dạng] tri thức nào nữa, thì Như Lai sẽ trở thành sâu thẳm, không còn bị ngăn cách bởi bất cứ một ranh giới nào, [do đó] rất khó để thăm dò, tương tự như đại dương.** 'Xuất hiện trở lại' không mang một ý nghĩa nào. 'Không xuất hiện

trở lại' không mang một ý nghĩa nào. Cả hai 'xuất hiện' và 'không xuất hiện trở lại' cũng không mang một ý nghĩa nào".

Sau khi được nghe những lời giảng đó Vacchagotta, người khát thực lang thang bèn nói với Đấng Thế Tôn như sau : "Thưa Thầy Gotama, điều đó cũng tương tự như một cội cây sala to lớn bên cạnh một xóm làng hay một đô thị. Vì tính cách vô thường (inconstancy / sự biến đổi) sẽ khiến cành và lá của nó rơi xuống, vỏ của nó rơi xuống, các phần mềm nơi thân cây rơi xuống - đến độ không còn cành lá, vỏ cây, các phần mềm - chỉ còn lại phần gỗ cứng. Cũng tương tự như vậy, những lời thuyết giảng của Thầy Gotama, sau khi đã loại bỏ được cành lá, vỏ cây và các phần mềm, duy nhất chỉ còn lại cốt lõi của cội cây" (sau khi các phương tiện thiện xảo rơi xuống thì cội cây cổ thụ sum suê của Đại thừa cũng sẽ trở thành Dhamma / Dharma của Đức Phật hơn hai mươi lăm thế kỷ trước).

"Tuyệt vời thay, thưa Thầy Gotama! Tuyệt vời thay! Điều đó cũng chẳng khác gì như Thầy dựng lên một vật đã bị đổ xuống, khám phá ra một vật bị che giấu, chỉ đường cho một người đi lạc, thắp lên một ngọn đèn trong chỗ tối tăm giúp những ai có mắt trông thấy được hình-tượng. Cũng tương tự như vậy, Thầy Gotama, qua các phương pháp lý luận nêu lên, đã khiến Dhamma / Dharma trở nên minh bạch hơn (trong trường hợp này chữ Dhamma / Dharma có nghĩa là bản thể của vạn vật, sự vận hành của hiện thực). Tôi xin Thầy cho phép tôi được quy y nơi Dhamma / Dharma (trong trường hợp này chữ Dhamma / Dharma có nghĩa là Giáo huấn của Đức Phật. Xin chú ý chữ Dhamma / Dharma có rất nhiều nghĩa, trong khi đó chữ Pháp trong kinh sách Hán ngữ bắt nguồn từ chữ Luật Pháp không phản ánh được ý nghĩa vừa bao quát, vừa đa dạng và vừa uyển chuyển của chữ Dhamma trong tiếng Pali hay Dharma trong tiếng Phạn), quy y nơi Tăng đoàn các tỳ-kheo. Xin Thầy Gotama hãy chấp nhận tôi là một đệ tử thế tục đã quy y với Thầy, kể từ hôm nay và cả sau này, trong suốt cuộc đời tôi".

(Bản kinh trên đây trong Đại Tạng Kinh mang tựa là "Kinh dạy Vacchagotta về lửa", độc giả có thể xem thêm bản dịch này trên nhiều trang mạng, hoặc theo địa chỉ liên kết : <https://thuvienhoasen.org/a892/72-kinh-day-vacchagotta-ve-lua-aggivacchagotta-sutta>)

Bài 54

Ngũ Phật và Sambhogakaya

Sambhogakaya (*Báo thân, Thụ dụng thân hay Thân hình-tượng của Đức Phật*) được hình dung dưới nhiều thể dạng khác nhau. Năm thể dạng chủ yếu nhất được gọi là *Năm Jina* hay *Năm vị chiến thắng* (*chữ jina có nghĩa là vị chiến thắng hay vinh quang / the conqueror, the victor. Xin lưu ý chiến thắng ở đây không có nghĩa là chiến thắng một kẻ thù hay một sức mạnh bên ngoài, mà là sự chiến thắng u mê - còn gọi là vô minh - trong tâm thức mình, khi giới giúp mình chiến thắng sự u mê hay vô minh của mình là trí tuệ của chính mình*), hoặc đơn giản hơn cũng có thể gọi năm thể dạng đó là *Năm Vị Phật* (*kinh sách Hán ngữ gọi là Ngũ Phật, Ngũ Trí Phật, Ngũ Trí Như Lai, v.v.*). Như chúng ta thường thấy năm thể dạng đó là năm thể dạng hay năm khía cạnh trí tuệ của *Tâm thức Giác ngộ*. Thật hết sức quan trọng phải luôn ghi nhớ là năm thể dạng đó không phải là các cách biểu trưng Đức Phật dưới thể dạng con người, có nghĩa là mang tính cách lịch sử, mà là để nói lên năm khía cạnh khác nhau của thân xác vinh quang của Đức Phật dưới hình thức các khuôn mẫu (archetypal), hiện hữu trong lãnh vực khuôn mẫu, giữ vị trí trung gian giữa sự sinh hoạt bình dị của chúng ta và Hiện thực tuyệt đối (*độc giả có thể xem thêm về khái niệm này trong bài 43 chương VI, mang tựa "prajna hay năm thể dạng trí tuệ"*).

Vairocana hay Vị Phật Chiếu Sáng

Jina (*vị chiến thắng*) thứ nhất là Vairocana, có nghĩa là "Vị Chiếu Sáng" (*Đại Nhật Như Lai hay Tỳ Lô Giá Na Như Lai, nguyên nghĩa của chữ vairocana trong tiếng Phạn là "sinh ra từ mặt trời"*). Như chúng ta đã thấy, vị này đôi khi cũng được gọi là "Vị Phật Mặt Trời To Lớn", chiếu sáng toàn thể vũ trụ tâm linh, tương tự như mặt trời chiếu sáng toàn thể thái dương hệ. Vị này có thân hình màu trắng rạng rỡ, cử chỉ nơi hai bàn tay của vị này gọi là *mudra* (*ấn, thủ ấn, pháp ấn hay mẫu-đà-la*), biểu trưng cho việc thuyết giảng, và đặc biệt trong trường hợp này là để nói lên *Dharmacakrapravartana* (kinh *Chuyển Pháp luân*) hay sự khởi động bánh xe Dharma. Vị này cầm trong hai tay một chiếc bánh xe bằng vàng gồm tám nan hoa, thật rõ ràng chiếc bánh xe biểu trưng cho mặt trời, và như chúng ta thường thấy chiếc bánh xe đó đồng thời cũng biểu trưng cho Giáo huấn của Đức Phật. Trong trường hợp vị Vairocana được biểu trưng trong một mandala (mạn-đà-la) - có nghĩa là một "vòng tròn" gồm các hình ảnh mang tính cách khuôn mẫu nói lên một ý nghĩa nào đó - thì vị này thường được đặt vào vị trí trung tâm của vòng tròn đó (*khi trông thấy một vị Phật được trình bày trong trung tâm của một mạn-đà-la thì đấy là vị Vairocana, Vị chiếu sáng khắp vũ trụ, một vị Phật khuôn mẫu, không phải là Đức Phật Gotama / Cồ-đàm, với tư cách là một vị Phật lịch sử*).



Tượng Phật Thích-ca Mâu-ni trong tư thế hoa-sen và thủ ấn *dharmachakra-mudra*, khoảng năm 475 (triều đại Gupta), sa thạch, chiều cao 1.6m, Bảo tàng viện Sarnath (hình Internet).

(Pho tượng được tìm thấy tại Sarnath (Lộc Uyển), một thánh địa của Phật giáo tại tiểu bang Uttar Pradesh, nơi này cũng là nơi Đức Phật thuyết giảng lần đầu tiên, Sarnath cách thị trấn Varanasi (Ba-la-nại) khoảng 10km. Vào tháng ba năm 1997, người viết các dòng này may mắn được đứng yên lặng trước pho tượng này để chiêm ngưỡng và thâm lặng suy tư. Pho tượng là một thanh niên còn trẻ đã tìm đến nơi này, tại khu rừng Sarnath này, để khởi động chiếc Bánh xe của sự Hiểu biết siêu việt mà mình vừa thực hiện được, hầu cùng chia sẻ với năm người bạn đồng tu với mình trước đây. Chiếc Bánh xe đó vẫn còn lăn đều cho đến ngày nay. Bàn tay phải của pho tượng để ngửa hướng lên phía trên, bàn tay trái úp vào bên trong, đầu ngón tay cái và đầu ngón tay trỏ của hai bàn tay chạm vào nhau tạo thành hai vòng tròn liên kết với nhau, nói lên sự chuyển động của bánh xe Hiểu biết gọi là Dharmachakra. Pho tượng được đặt trên một chiếc bệ thấp, hai gan bàn chân, hai đầu gối, và cả hai cánh tay bóng loáng và đen đúa vì tay người sờ mó. Điều đó quả đáng tiếc và đáng trách, thế nhưng qua một góc nhìn khác thì hình bóng của người thanh niên đó vẫn còn bên cạnh chúng ta hôm nay. Màu của bức hình của pho tượng cũng không trung thực vì đã được "cố ý" (?) chuyển thành màu vàng, trên thực tế thì màu đá sa thạch dùng để tạc pho tượng là màu xám xanh. Bảo tàng viện bé tí xiu, vắng vẻ, không biết ngày nay có khác hơn hay không? Điểm đáng lưu ý sau cùng là pho tượng trên đây biểu trưng cho Đức Phật lịch sử Thích-ca Mâu-ni khi mới đạt được Giác ngộ, trong khi đó vị Phật Vairocana nêu lên trong bài giảng trên đây chỉ đơn giản là một vị Phật mang tính cách "khuôn mẫu", biểu trưng cho một thể dạng, một phẩm tính của Đức Phật lịch sử)

Akshobhya hay Vị Phật Không Nao Núng

Jina thứ hai là Akshobhya hay "Vị Không Nao Núng" (*A Súc Bệ Như Lai*), vị này có thân hình màu xanh dương đậm, sâu thẳm và rạng rỡ, tương tự như màu trời giữa đêm khuya, hoặc bầu trời trong một đêm trong trẻo tại các xứ nhiệt đới. Mudra (*thủ ấn*) nơi tay phải được gọi là *bhumisparsha*, có nghĩa là chạm vào Địa cầu, (*bhumi có nghĩa là mặt đất hay địa cầu, sparsha có nghĩa là chạm vào*), đó là cách nói lên sự chứng giám của Địa cầu. Biểu hiệu của vị này là vajra (*là tiếng Phạn có nghĩa là kim cương, tiếng Tây Tạng là dorje*) là một cái chùy kim cương, biểu trưng cho sức mạnh và một quyền lực vững chắc, không hề lay chuyển. Vajra (*cái chùy kim cương*) biểu trưng cho trí tuệ đập vỡ sự u mê (vô minh), phá tan mọi sai lầm và ảo giác (*chữ vajra cũng có nghĩa là tiếng sét*). Vị trí của vị Akshobhya thuộc phương Đông.



Chùy kim cương
biểu trưng cho tiếng sét hay sự rắn chắc đập tan sự u mê

Ratnasambhava hay Vị Phật Sinh Ra Từ Một Viên Bảo Châu

Jina thứ ba là Ratnasambhava, là "Vị Sinh Ra Từ Một Viên Bảo Châu" (*"Bảo Sanh Như Lai"*), hay "Cội nguồn của viên Bảo Châu". Vị này có thân hình màu vàng ròng, mudra (*thủ ấn*) nơi tay phải gọi là *varada*, biểu trưng cho sự hiển dăng (*nguyên nghĩa của chữ varada là "hiển dăng một cái gì đó tốt đẹp nhất" hay "thực hiện lời nguyện ước của một người nào đó"*), đặc biệt hơn cả là hiển dăng Dharma (*Đạo Pháp / Giáo huấn của Đức Phật*). Biểu hiệu của sự hiển dăng này là một viên Bảo châu (viên ngọc). Vị trí của vị Ratnasambhava thuộc phương Nam.

Amitabha hay Vị Phật Ánh Sáng Vô Tận

Jina thứ tư là Amitabha, là "Vị Ánh Sáng Vô Tận" (*"Vô Lượng Quang Như Lai" tức là Phật A-di-đà*). Vị Amitabha có một vẻ đẹp thật sâu xa, thân hình màu đỏ rạng rỡ, tương tự như mặt trời lúc hoàng hôn. Mudra (*thủ ấn*) nơi hai bàn tay biểu trưng cho phép hành thiền: bàn tay này đặt lên bàn tay kia (*thông thường trong khi ngồi thiền thì bàn tay trái để ngửa nằm bên dưới, bàn tay phải đặt lên trên trong lòng bàn tay trái, hai đầu ngón cái của hai bàn tay chạm vào nhau*). Biểu hiệu của vị Amitaba là một đóa hoa sen, biểu trưng cho sự nảy nở tâm linh. Vị trí của vị này thuộc phương Tây.

Amoghasiddhi hay Vị Chắc Chắn Thành Công

Sau hết là Jina thứ năm là Amoghasiddhi hay "Vị Chắc Chắn Thành Công" (*Bất Không Thành Tựu Như Lai*). Vị Amoghasiddhi có thân mình màu xanh lá cây thật đậm, mudra (*thủ ấn*) nơi tay phải biểu trưng cho sự bình lặng (*thăng bằng, thanh thản, không xao xuyến, không sợ hãi*). Biểu hiệu của vị này là hai dorje (*dorje là tiếng Tây Tạng có nghĩa là kim cương, đã được nói đến trên đây*), gồm hai chiếc chùy kim cương bắt chéo vào nhau (*tạo thành một hình chữ thập*). Vị trí của vị Amoghasiddhi thuộc phương Bắc.



Hình mạn-đà-la biểu trưng cho Năm Vị Phật

(Trong trường hợp của mạn-đà-la trên đây thì vị Phật Amitayus (màu đỏ) được đặt vào phương Bắc, vị Phật Amoghasiddhi (màu xanh lá cây) vào phương Đông, vị Phật Akshobhya (màu xanh dương đậm) vào phương Nam, vị Phật Ratnasambhava (màu vàng ròng) vào phương Tây, trong khi đó vị Phật chiếu sáng Vairocana thì luôn luôn được đặt vào giữa. Tất cả các vị này không phải là các vị Phật lịch sử mà chỉ là các biểu hiệu nói lên các phẩm tính hay các thể dạng khuôn mẫu của Đức Phật lịch sử)

Trên đây là năm thể dạng chủ yếu nhất của Sambhogakaya (*Thân hình-tượng / Báo thân*); Ngoài ra Sambhogakaya cũng còn được biểu trưng bởi hàng trăm thể dạng khác nữa (*xin nhắc lại Sambhogakaya là Thân xác hình-tượng, tức thân xác cùng thụ hưởng và cùng chia sẻ sự Giác ngộ với chúng ta*), tất cả đều là các hình thức khuôn mẫu, hiện hữu ở một cấp bậc thật cao, làm trung gian giữa tri thức bình dị của chúng ta và Hiện thực tối hậu và tuyệt đối. Vì vậy, tất cả các thể dạng [khuôn mẫu đó] đều vượt lên trên các kích thước thời gian và cả các sự cảm nhận thông thường của chúng ta (*có nghĩa là các thể dạng mang tính cách khuôn mẫu của Sambhogakaya vượt lên trên khung cảnh lịch sử và cả các sự cảm nhận quy ước và công thức của chúng ta về thời gian và không gian. Đây là lý do cho thấy tại sao các kinh sách hậu Đức Phật - tức là xuất hiện sau khi Đức Phật đã nhập diệt - vẫn được Đại thừa xem là do chính Đức Phật thuyết giảng. Các vị Phật và các vị Bồ-tát nêu lên trong các kinh sách Đại thừa đó không phải là các thể dạng "cụ thể" mà chỉ là các thể dạng "khuôn mẫu" (archetypal) của Sambhogakaya / Báo thân*). Trong một số trường hợp chúng ta cũng có thể hòa nhập và thật sự tiếp cận với thế giới khuôn mẫu đó của Sambhogakaya, chẳng hạn như nhờ vào phép thiền định sâu xa (*phép thiền định quán tưởng hay quán thấy của Phật giáo Tây Tạng*), hoặc các khuôn mẫu hiện lên trong các giấc mơ (*chẳng hạn như mơ thấy mình đang hiện hữu trong một khung cảnh huyền diệu, hoặc trông thấy chư Phật hay các vị Bồ-tát...*), hoặc nhờ vào các sự cảm nhận thẩm mỹ (esthetic) mang tính cách quán thấy (visionary) (*chẳng hạn như ngắm nhìn các ảnh tượng nghệ thuật và cảm nhận được vẻ đẹp thiêng liêng và huyền diệu toát ra từ các tác phẩm đó*).

Theo tôi thì các vị bồ-tát khuôn mẫu (*Quán Thế Âm, Dược sư, Địa tạng, Di lặc...*) là các thể dạng Dharmakaya (*Pháp Thân, Thân Đạo Pháp*), tuy nhiên cũng có thể xem các vị ấy là các vị bồ-tát ở thể dạng Sambhogakaya (*Báo thân hay Thụ dụng thân*). Chúng ta không thể nhận biết được sự khác biệt giữa hai thế giới hình-tượng (*các hóa thân*) và phi-hình-tượng

(các khuôn mẫu). Từ bên trong con người của họ - nếu có thể nói như vậy - thì các vị Bồ-tát khuôn mẫu ấy và Dharmakaya (*Pháp thân*) là một thứ, thể nhưng đồng thời họ vẫn tiếp tục hiển lộ dưới thể dạng Sambhogakaya (*họ là Dharmakaya từ "bên trong" chính họ, thể nhưng hiện ra "bên ngoài" qua các thể dạng Sambhogakaya / Báo thân, Thụ dụng thân*). [Tóm lại] họ vừa là Dhamakaya nhưng cũng vừa là Sambhogakaya, tương tự như chính Đức Phật: lúc còn tại thế Ngài vừa là Dharmakaya, Sambhogakaya và cả Nirmanakaya (*Tam thân của Đức Phật*). Các vị Bồ-tát ở cấp bậc Dharmakaya, có nghĩa là đã thực hiện được cho mình thể dạng Dharmakaya, thể nhưng - qua một cách nói nào đó - thì họ vẫn còn tiếp tục giữ lại cho mình một thể dạng Sambhogakaya nào đó. Khi họ bắt đầu tạo được cho mình một thể tính (*identity / bản sắc, cá tính*) vững chắc xác nhận mình là một vị Bồ-tát [đích thật], thì họ sẽ thuộc vào cảnh giới Sambhogakaya (*Thụ dụng thân*), thể nhưng trong trường hợp khi họ đã thực hiện được cấp bậc Dharmakaya (*Pháp Thân*) và hiển hiện ở thể dạng này, thì không phải vì thế mà họ sẽ không còn tách ra khỏi cảnh giới Dharmakaya của họ nữa (*mà họ vẫn giữ nguyên thể dạng Dharmakaya sau khi đạt được, thể nhưng vẫn có thể hiển hiện trở lại dưới thể dạng Sambhogakaya trước đó của họ*). Trong trường hợp một vị Bồ-tát, ngoài thể dạng thuộc cấp bậc Sambhogakaya (*Báo thân*) [mà mình đã thực hiện được] vẫn có thể chọn cho mình (*tạo ra cho mình*) thể dạng Nirmanakaya (*Ứng thân, Biến hóa thân*), và [trong trường hợp này] thì vị ấy sẽ trở thành một vị Bồ-tát hóa thân (*hiển hiện dưới thể dạng con người / embodied / incarnate body / incarné*), người Tây Tạng gọi vị Bồ-tát hóa thân này là Tulku (*có nghĩa là vị hóa thân hay biến hóa thân của một vị lama / Lạt-ma tiền nhiệm, thuộc một dòng truyền thừa nào đó. Chữ tulku - tiếng Tây Tạng là sprul sku - là một thuật ngữ bắt nguồn từ chữ nirmanakaya / thân biến hóa trong tiếng Phạn*). Nếu vị Bồ-tát ấy đúng thật là một vị tulku với đầy đủ ý nghĩa của thuật ngữ này, thì vị ấy cũng sẽ vẫn còn giữ được bên trong con người của mình ít nhất một phần nào đó các cảm nhận ở cấp bậc Sambhogakaya và cả cấp bậc Dharmakaya (*vị hóa thân - tulku, ngoài thể dạng Nirmanakaya / Hóa thân của vị tiền nhiệm, vẫn còn tiếp tục giữ được ít nhất một phần nào đó các thể dạng Sambhogakaya / Báo thân và Dharmakaya / Pháp thân của chính vị ấy, tức là của chính mình. Chẳng hạn như trường hợp Đức Đạt-lai Lạt-ma thứ XIV vừa là hóa thân của vị Bồ-tát Avalokitesvara / Quán Thế Âm vừa là hiện thân của cả ba thể dạng Dharmakaya, Sambhogakaya và Nirmanakaya của vị ấy qua hình-tượng của một con người mang tên là Tenzin Gyatso. Nói một cách khác thì Ngài là một vị Phật sống, hiện ra ở thể dạng Nirmanakaya trong thế giới chúng ta, thể nhưng ngoài thể dạng Nirmanakaya đó, Ngài vẫn giữ được từ bên trong chính mình các phẩm tính Sambhogakaya và cả Dharmakaya của vị Bồ-tát Quán Thế Âm, một thể dạng lý tưởng mang tính cách khuôn mẫu của một vị Phật*).

Dharmakaya hay Thân Sự Thật

Chữ Dharmakaya (Pháp Thân) như chúng ta đã thấy thường được dịch là "*Thân Sự Thật*", thể nhưng đúng ra thì phải dịch là "*Thể dạng của Hiện thực tuyệt đối*". Dharmakaya biểu trưng cho Phật tính bên trong con người của mình, và thật ra thì cũng là vị Phật bên trong chính mình. Vì thế Dharmakaya không hẳn biểu trưng cho Đức Phật ở thể dạng con người, cũng không phải là Đức Phật dưới một hình thức khuôn mẫu nào cả, mà là Đức Phật thật sự và duy nhất, đúng thật và tối hậu (*Đức Phật không hẳn là vị Gotama / Cô Đàm với 32 tướng*

*tốt chính yếu và 80 tướng tốt thứ yếu, cũng không hẳn là các khuôn mẫu lý tưởng và cũng không hẳn là các biểu tượng nói lên một quyền năng siêu phàm và huyền diệu nào cả, mà Ngài chỉ là **Dharmakaya**, hiện thân của một **Sự Thật tối hậu và tuyệt đối**, hòa nhập vào thế giới, cùng vận hành với thế giới, nhưng đồng thời cũng vượt lên trên thế giới).*

Kinh Kim Cương

Trong *Kinh Kim Cương*, qua các câu thơ nổi tiếng dưới đây, Đức Phật từng tuyên bố về Dharma như sau :

*Những ai trông thấy ta qua hình-tướng của ta,
 Những ai bước theo ta bằng cách nghe thấy tiếng nói của ta,
 Thì các sự cố gắng ấy của họ cũng chỉ là vô ích.
 Họ sẽ chẳng bao giờ trông thấy ta.*

*Nếu muốn trông thấy chư Phật thì phải nhìn vào Dharma (**Đạo Pháp**),
 [Bởi vì] các giáo huấn của họ đều xuất phát từ thân xác Dharma (**Dharmakaya**)
 Thế nhưng bản chất đích thật của Dharma thì lại không thể nào trông thấy được nó.
 Không bất cứ ai có thể hình dung được Dharma như là một vật thể (**sự vật**) nào cả.*

(Dharma là một cái gì đó biến hóa không cùng, vượt lên trên mọi cách hình dung cụ thể cũng như các sự hiểu biết quy ước và khái niệm. Tất cả mọi hiện tượng hiện ra chung quanh chúng ta, cũng như tất cả mọi xúc cảm, tư duy và các sự tạo dựng bên trong tâm thần chúng ta đều là các hiện tượng, chỉ toàn là các hiện tượng. Sự hiện hữu của chúng tùy thuộc vào sự níu kéo và trói buộc giữa chúng với nhau, sự chuyển động đó của chúng tạo ra thế giới hiện tượng mà chúng ta đang sống trong đó. Vì vậy không thể nào dựa vào sự chuyển động đó của các hiện tượng để hình dung ra Dharma. Xin mạn phép nhắc lại là chữ Dharma dịch sang Hán ngữ là "Pháp" với ý nghĩa gốc của thuật ngữ này trong tiếng Hán là "luật pháp", do đó không phản ánh trung thực được ý nghĩa của chữ Dharma trong nền tư tưởng Phật giáo và văn hóa Ấn độ nói chung. Tốt hơn hết nên dùng thẳng chữ Dharma trong tiếng Phạn hoặc chữ Dhamma trong tiếng Pali).

Đức Phật không đúng là thân xác vật chất, cũng không phải là một hình thức khuôn mẫu (archetypal) nào cả. Đức Phật là Dharmakaya. Đức Phật là Hiện thực.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Khái niệm về Tam thân và các biến dạng của khái niệm này - chẳng hạn như khái niệm về năm Jina - có thể gọi lên với chúng ta một ý niệm tiên khởi và bao quát nào đó về sự khác biệt giữa các tông phái Phật giáo. Các cách giải thích về Tam thân nêu lên trong các bài 53, 54 và cả bài 55 tiếp theo bài này, chủ yếu dựa vào quan điểm của Đại thừa. Khái niệm về Dharmakaya (Pháp thân) được nêu lên trước nhất trong kinh Bát-nhã (Prajñāpāramitā-sūtra) và cũng là tạng kinh đầu tiên của Đại thừa, xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I sau Tây lịch.

Sau đó toàn bộ khái niệm Tam thân gồm đầy đủ Dharmakaya, Sambhogakaya và Nirmakaya, chỉ được các học Phái Duy thức và Du-già hành tông (Yogakara) của Đại thừa nêu lên vào khoảng thế kỷ thứ IV.

Tuy nhiên nếu nhìn vào kinh điển Pali thì chúng ta cũng có thể tạo được hay hình dung được một ý niệm nào đó về khái niệm Tam thân, thế nhưng ý nghĩa có đôi chút khác biệt với Đại thừa. Theo Phật giáo Theravada thì Tam thân gồm có: 1) Thân hình-tướng (*caturmahābhūtikāya*) tức là thân tứ đại (đất, nước, lửa, khí) của Đức Phật; 2) Thân tâm thân (*manomayakāya*) tức là thể dạng tâm thức Giác ngộ của Đức Phật nơi cõi thiêng liêng; Thân Dhamma (*dhammakāya*) tức là "Pháp thân" hay Giáo huấn của Đức Phật.

Ngoài ra trong một trường phái xưa gọi là Sarvastivada, xuất hiện khoảng ba trăm năm sau khi Đức Phật tịch diệt, người ta cũng thấy nói đến khái niệm Tam thân. Trường phái Sarvastivada cũng được gọi là Sarvastivadin, có nghĩa là "Những người bước theo học phái Sarvastivada", hoặc đôi khi cũng được gọi là Vaibhasika. Sở dĩ nêu lên các chi tiết này là vì tầm quan trọng của nó đối với kinh điển Hán tạng, bởi vì hầu hết các kinh điển gốc - tức là các bài kinh hay bài giảng của Đức Phật - bằng tiếng Phạn lưu lại đến nay là do trường phái này dịch lại từ các kinh điển "nguyên thủy" bằng tiếng Pali của Phật giáo Theravada. Các bản dịch sang tiếng Hán và tiếng Tây Tạng nhiều thế kỷ sau đó đã được dựa vào các bản "kinh gốc" bằng tiếng Phạn này. Theo trường phái Sarvastivada thì Tam thân gồm: 1) Thân Dharma (*dhammakāya*) hay "Pháp thân" là một thể dạng của Đức Phật mang tính cách siêu-thể-tục, tức là vượt lên trên thế giới vật chất; 2) Thân vật chất (*vipākakāya*), tiền ngữ *vipaka* có nghĩa là kết quả hay sự xứng đáng, đôi khi thể dạng này cũng được gọi là *Rupakaya*, chữ *rupa* có nghĩa là hình-tướng hay hình tướng vật chất; 3) Thân biến hóa (*nirmāṇakāya*), là các thể dạng biến hóa của Đức Phật nhằm mục đích giúp đỡ chúng sinh được hữu hiệu hơn.

Tuy nhiên chúng ta sẽ không đi sâu vào các cách định nghĩa về Tam thân theo các trường phái trên đây, mà chỉ nhìn vào khái niệm Tam thân qua một góc nhìn khác hơn, liên quan đến sự tiến hóa của tư tưởng Phật giáo qua không gian và thời gian.

Kinh *Mahāparinibbāna Sutta* (Đại-bát Niết-bàn Kinh) cho biết trước khi nhập diệt Đức Phật đã dặn dò người đệ tử thân cận của mình là Ananda như sau : "..., này Ananda, hãy sống như một hòn đảo, và xem hòn đảo đó là nơi an trú cho mình. Dhamma cũng vậy, cũng tương tự như một hòn đảo, vậy hãy xem Dhamma là nơi an trú độc nhất và duy nhất cho chính mình". Những lời của Đức Phật trên đây cho thấy khái niệm Dhammakaya (tiếng Phạn là Dharmakaya) là chủ đích tối hậu trong việc tu tập, thế nhưng sau đó quan điểm này đã được mở rộng và trở nên đa dạng hơn, đưa đến vô số các hình thức và các chủ đích tu tập khác nhau, qua các học phái và tông phái khác nhau. Trước hết và sớm nhất là sự xuất hiện của các khái niệm *Vipākakāya* và *Nirmāṇakāya* trong trường phái Sarvastivada như đã được nói đến trên đây, và tiếp theo sau đó là các khái niệm *Sambhogakāya* và *Nirmāṇakāya* trong Đại thừa nói chung. Sự biến dạng của các khái niệm này lại tiếp tục được giải thích và khai triển phong phú hơn sau đó.

Đối với Phật giáo Theravada Đức Phật là một vị hoàng thân, một con người mang nhiều tướng tốt, gần với con người hơn. Thế nhưng sau đó Đức Phật đã phát huy được một Trí tuệ siêu việt giúp mình thoát ra khỏi thế giới hiện tượng, đánh dấu kiếp nhân sinh cuối cùng của Ngài trong thế giới đó, và cũng là thế giới của tất cả chúng ta. Sự chấm dứt kiếp nhân sinh đó của Ngài được xem như là một sự tắt nghỉ hoàn toàn gọi là Parinirvana (Đại-bát Niết-bàn). Trái lại đối với Đại thừa, nhất là Kim cương thừa và Phật giáo Trung quốc, Đức Phật vượt trở nên thiêng liêng, siêu nhiên, và mầu nhiệm hơn. Ngài từng là một vị Phật từ vô tận, và từ cõi thiên đã hiện ra trong thế giới này để cứu độ chúng sinh. Sau khi tịch diệt Ngài vẫn tiếp tục hiện hữu qua muôn ngàn thể dạng Sambhogakaya và Nirmanakaya khác nhau hầu lúc nào cũng ở bên cạnh chúng sinh để giúp đỡ chúng ta.

Đối với Phật giáo Theravada thì Đức Phật đã cắt đứt chuỗi níu kéo bắt tận giữa sự sinh và cái chết, tức là *thoát ra khỏi cõi samsara* (luân hồi). Sự chấm dứt đó của sự sinh cũng tương tự như một ngọn lửa tắt khi nó không được châm thêm nhiên liệu, sự hiện hữu của Ngài trở thành *"một tri thức vô biên, rạng ngời và cùng khắp, tương tự như đại dương mênh mông, không thăm dò được"* (Kinh Aggi-Vaccha-gotta - Sutta / MN 72, Kinh Kevatta - Sutta DN 11, v.v.). Đối với Đại thừa thì Đức Phật *vượt lên trên samsara và cả nirvana*, có nghĩa là vượt thoát mọi hình thức đối nghịch để trở thành *"một sự trống không tuyệt đối"* (sunyata) và sự trống không đó cũng chính là bản thể đích thật của Hiện thực tối hậu. Qua một góc nhìn khác cụ thể hơn, thì trong Đại thừa Đức Phật cũng trở thành hạt mầm của sự Giác ngộ (tathagatagarbha / Như lai tạng) hay Phật tính hay Bản thể của Phật (buddhata, buddha-svabhava, tiếng Anh là buddhahood) bên trong mỗi con người chúng ta chúng và tất cả chúng sinh. Ngoài ra theo Đại thừa, Đức Phật cũng có thể hiện ra qua năm thể dạng của trí tuệ siêu nhiên là Vairocana, Ratnasambhava, Amitaba, Amoghasiddhi và Akshobya. *"Đức Phật không phải là thân xác vật chất, cũng không phải là một hình thức khuôn mẫu nào cả. Đức Phật là Dharmakaya. Đức Phật là Hiện thực"*, câu này cũng là câu kết luận cho bài giảng trên đây của nhà sư Sangharakshita.

Bài 55

Bản chất của Dharmakaya trong Kinh Hoa Sen

Quan điểm về Dharmakaya (*Pháp thân*) trong *Kinh Hoa Sen* cũng tương tự như đã được giải thích trên đây (*trong bài 54*), nhưng cũng có thể là rõ ràng hơn. Như chúng ta thấy, có hai phương cách truyền đạt sự hiểu biết: cách thứ nhất dựa vào các khái niệm và sự trừu tượng, cách thứ hai dựa vào các sự ngụ ý nêu lên trong các câu chuyện ngụ ngôn (parable) và huyền thoại (myth). *Kinh Hoa Sen* chủ yếu sử dụng các thuật ngữ phi-khái-niệm (*vượt khỏi các ý niệm quy ước, gần với sự ngụ ý hơn*), và trong kinh này có một phân đoạn giải thích cặn kẽ về bản chất của Dharmakaya (*Pháp thân*) là gì.

Kinh Hoa Sen nêu lên một cảnh tượng thật tiêu biểu, thường thấy mô tả trong các kinh sách Đại thừa nói chung, đó là cảnh tụ họp của hàng ngàn đệ tử của Đức Phật, gồm các nam và nữ tu sĩ, các cư sĩ tại gia, các vị a-la-hán, các vị bồ-tát, kể cả các chúng sinh không thuộc cõi con người (non-human beings), chẳng hạn như các loài rồng (*naga / long xà, các con rắn thần*), các nhạc công nơi cõi thiên, các thiên nhân, các thần linh hung dữ... (*các huyền thoại Phật giáo thường nêu lên các vị thần linh hiền hòa và cả hung dữ, thường được gọi là các "ông thiện", "ông ác"*), nói chung là một đám đông gồm mọi thể loại chúng sinh. Trong cảnh tụ họp đó diễn ra đủ mọi hiện tượng huyền diệu, và sau hết là sự xuất hiện đột ngột của hàng triệu vị bồ-tát vọt lên từ mặt đất, khiến toàn thể đại hội phải kinh ngạc! Sau khi trông thấy hàng triệu vị bồ-tát hiện lên từ các khe nứt trên mặt đất, thì Đức Phật hướng vào các đệ tử của mình và nói với họ như sau: "*Trông đây, tất cả các vị bồ-tát ấy đều là các đệ tử của ta, chính ta đã giảng dạy và đào tạo họ*".

Qua những gì được mô tả trong kinh thì cũng đủ hiểu là sự xuất hiện bất ngờ của hàng triệu vị bồ-tát đó không khỏi mang lại cho các đệ tử bình dị ở cấp bậc con người của Đức Phật không những là một sự đột ngột mà là cả một sự kinh ngạc. Làm thế nào mà Đức Phật lại có thể giảng dạy và đào tạo được hàng triệu vị bồ-tát đang hiện lên trước mặt họ một cách mau nhiệm như vậy? Họ bèn nói với Đức Phật như sau: "*Ngài chỉ mới đạt được Giác ngộ bốn mươi năm nay, và dù Ngài đã tận lực giảng dạy cho đủ các thể loại chúng sinh, không sao lãng một giây phút nào, thế nhưng quả là một điều khó hiểu khi Ngài đòi hỏi chúng tôi phải tin rằng chính Ngài đã đào tạo tất cả các vị bồ-tát ấy. Hơn nữa trong số họ, nào phải chỉ toàn là các vị bồ-tát sa-di, mà là những người đã từng bước theo con đường của người bồ-tát qua hàng trăm kiếp sống, trong suốt hàng ngàn năm. Làm thế nào mà tất cả họ lại có thể là các đệ tử của Ngài được? Điều đó chẳng khác gì như một người mới hai mươi lăm tuổi trở tay vào một cử tọa gồm các bô lão già hàng trăm tuổi và gọi họ "nay các con của ta". Chuyện đó không thể xảy ra được*".

Trước sự thắc mắc đó, Đức Phật tiết lộ một điều vô cùng quan trọng, phản ánh ý nghĩa của toàn bộ bản kinh. Ngài nói lên như sau : "*Không nên nghĩ rằng ta đạt được Giác ngộ từ*

bốn mươi năm nay. Đây chỉ là cách nhìn (*quan điểm, sự nhận biết*) của quý vị mà thôi. Ta đã đạt được Giác ngộ từ vô tận".

Thật hết sức rõ ràng, câu phát biểu trên đây không phải là do Nirmanakaya (*Ứng thân, Biến hóa thân của Đức Phật*) hay Sambhogakaya (*Thụ dụng thân, Thân tận hưởng sự Giác ngộ, Thân hình-tướng của Đức Phật*) thốt lên, mà là lời phát biểu của Dharmakaya (*Pháp thân, Thân Đạo Pháp, Thân của Sự Thật tuyệt đối, biểu trưng cho Hiện thực*), lời phát biểu đó là của Đức Phật đích thật, của Đức Phật vô tận, của Phật-tính (Buddhata / Buddhahood), có nghĩa là không do một cá nhân nào nói lên, dù cá nhân ấy có vĩ đại đến đâu đi nữa.

Khi Kinh Hoa Sen nêu lên các thuật ngữ như "Đức Phật vô tận", thì không nên hiểu chữ "vô tận" là sự "kéo dài" bất tận của thời gian mà phải hiểu là sự "vượt thoát" khỏi thời gian, tức là một cách hiểu mở rộng mang tính cách ẩn dụ. Trong Kinh Hoa Sen cũng như trong Kinh Kim Cương, Đức Phật biểu trưng cho các kích thước vô biên, một hiện thực thuộc "bên ngoài" thời gian. [Trong khi đó] các vị bồ-tát cũng biểu trưng cho hiện thực, kể cả Phật tính, thế nhưng hiện thực đó chỉ [đơn giản] là một sự vận hành "bên trong" thời gian.

Theo chúng ta hiểu thì người bồ-tát bước theo con đường, hướng vào một số sinh hoạt nào đó và tạo ra một chuỗi diễn tiến tuần tự gồm tư duy, ngôn từ và hành động. Nói một cách khác thì người bồ-tát là sự hiển lộ của Tâm thức giác ngộ (*Bodhicitta / Bồ-đề tâm*) tương đối, diễn tiến một cách trường kỳ (*bất tận*), tức là một quá trình nằm bên trong thời gian (*mang tính cách thời gian, liên hệ và gắn liền với thời gian*). Tuy nhiên chúng ta cũng có thể mở rộng tầm nhìn đó hầu giúp mình hình dung người bồ-tát như là một biểu hiện biểu trưng cho toàn bộ một quá trình tiến hóa của sự sống, gồm các thể dạng ở mọi cấp bậc từ thấp đến cao. Người bồ-tát là biểu hiện của một sự diễn tiến về con người của chính mình, khởi đầu là các thể dạng đơn sơ nhất của sự sống (*các vi sinh vật đầu tiên*) đưa đến thể dạng con người không-tỉnh-thức (*những người tiền sử và bán khai*), trước khi đưa đến một cấp bậc tiến hóa cao hơn (*con người trong các xã hội văn minh và tân tiến hơn*), dần dần đưa họ đến sự Giác ngộ. Tất cả [các giai đoạn đó] đều thuộc vào một quá trình tuần tự và duy nhất; tóm lại và ít nhất thì quá trình tiến hóa cao siêu (*đưa đến sự Giác ngộ*) đó phải chăng cũng bắt buộc phải khởi sự từ một quá trình thấp kém hơn chăng?

Jataka hay Bản sinh kinh

Chúng ta cũng thấy sự thăng tiến trên đây được nêu lên trong kinh Jataka (*Bản sinh kinh trong Khuddaka Nikaya / Tiểu Bộ Kinh, là một bản kinh gồm 547 câu chuyện thuật lại các tiền kiếp của Đức Phật. Nguyên nghĩa của chữ jataka trong tiếng Pali là "sự sinh" hay "câu chuyện về sự sinh"*). Như chúng ta thấy, kinh Jataka là một nhánh (*một phần*) tách riêng ra khỏi các văn bản nòng cốt (*các kinh điển gốc hay "nguyên thủy" bằng tiếng Pali*) của Phật giáo. Dù rằng không thật sự là một bản kinh nòng cốt (*chính thức*), thế nhưng một số các câu chuyện đó cũng tường thuật lại lịch sử các tiền kiếp của Đức Phật, nhằm nêu lên một sự chuyển tiếp hết kiếp sống này sang kiếp sống khác của Đức Phật trước khi đạt được Giác ngộ. Các học giả (*thường là các học giả Tây phương*) nhận thấy một số các câu chuyện trong kinh

chỉ là các chuyện cổ tích dân gian (*chịu ảnh hưởng từ các chuyện cổ tích, ngụ ngôn, huyền thoại trong nền văn hóa Ấn độ*) được chuyển thành các câu chuyện tiền thân của Đức Phật trong kinh Jataka. Trong các câu chuyện đó Đức Phật được nhận diện như là các nhân vật hào hùng theo truyền thống văn hóa Ấn độ. Sự nhận diện đó cũng chẳng khác gì như vay mượn các câu chuyện ngụ ngôn của Aesope (*các câu chuyện được xem là do Aesope trước tác. Aesope - cũng được viết là Esope - là một tác giả Hy Lạp sống vào các thế kỷ thứ VII và thứ VI trước Tây lịch*) để nhận diện Chúa Giê-su qua các nhân vật chính yếu nêu lên trong các câu chuyện đó.

Tình trạng trên đây không khỏi đưa đến nhiều sự tranh cãi, nhất là đối với một số các chuyện ngụ ngôn liên quan đến sự tích các con thú. Vậy thì người Phật giáo có nên tin một cách từ chương sự hiện hữu của các nhân vật chủ yếu ấy, các vị hào hùng ấy, dưới hình thức một con thỏ, một con hươu, một con sư tử hay một con dê, lại có thể biểu trưng cho các tiền kiếp của Đức Phật hay không? Trong một số các nước Phật giáo Đông phương người ta vẫn tin rằng các câu chuyện trong kinh *Jataka* đúng thật là các câu chuyện tiền kiếp của Đức Phật. Thế nhưng nào có ai bắt buộc chúng ta phải tin vào các câu chuyện đó một cách từ chương đâu. Những gì nêu lên trong kinh *Jataka* thật ra chỉ là một quá trình tiến hóa. Mỗi câu chuyện nêu lên một vị hào hùng, dưới thể dạng một con người hay một con thú, nhưng tiến hóa hơn so với đồng loại. Tóm lại chỉ nên xem mỗi thể dạng đó biểu trưng cho một cấp bậc tiến hóa cao hơn thế thôi. Cách nhận diện Đức Phật xuyên qua các vị hào hùng trong các câu chuyện đó hàm chứa thật nhiều ý nghĩa: các nhân vật (*một vị hào hùng, một con người hay một con thú*) đều phản ánh một sự mong cầu khẩn thiết, nói lên một sự phát triển mà "kết quả" tối hậu là trở thành một vị Phật.

Bures-Sur-Yvette, 15.02.22

Bài 56

Lãnh vực vô biên và khung cảnh tạm thời

Nếu kết quả cuối cùng (*cao nhất*) mang lại từ việc tu tập là một vị Phật, thì trước đó cũng phải có một sự thăng tiến ở thể dạng một vị bồ-tát. Do vậy chúng ta có hai nguyên tắc [tu tập] : nguyên tắc thứ nhất là Phật tính (buddhahood) mang kích thước vô tận, nguyên tắc thứ hai là "bồ-tát tính" hay "bản-thể bồ-tát" (bodhisattvahood) thuộc khung cảnh thời gian: một mang tính cách siêu nhiên (*của một vị Phật*), một mang tính cách tự tại (*hay nội tại / immanent, của một vị bồ-tát*); một biểu trưng cho sự hoàn hảo tròn đầy được thực hiện một cách vô tận (*một vị Phật*), một biểu trưng cho sự hoàn hảo của một quá trình thực hiện kéo dài bất tận (*một vị bồ-tát*). Thế nhưng nguyên tắc này không đưa đến nguyên tắc kia; giữa hai nguyên tắc đó là một sự đứt đoạn.

Vậy có phải điều đó là một sự bế tắc hay không? (*một đằng là một vị Phật biểu trưng cho sự vĩnh cửu, vượt lên trên các kích thước thời gian, một đằng là người bồ-tát vẫn cứ tiếp tục là một người bồ-tát cho đến vô tận, vì thế phải chăng người bồ-tát sẽ chẳng bao giờ trở thành một vị Phật?*) Đối với Đại thừa và nhất là Tantra thừa thì nhất định điều đó không thể xảy ra (*đối với các tông phái và học phái này thì tu tập là nhằm vào mục đích trở thành Phật, không phải chỉ là để mãi mãi làm người bồ-tát*). Thế nhưng không có một giải pháp nào là dễ dàng cả (*hầu giúp mình biến thời gian tự tại của người bồ-tát trở thành thời gian vô tận của một vị Phật*). Không phải chỉ cần nghĩ rằng "thời gian là hư ảo để hòa tan nó vào bên trong vô tận", hoặc "vô tận là hư ảo để hoà tan nó vào bên trong thời gian". Thứ này hoặc là thứ kia, không thể nào rút ngắn hay đơn giản hóa chúng [để biến chúng trở thành một thứ]. Theo Tantra thừa thì phải thực thi cả hai cùng một lúc. Chúng ta phải nhìn vào tất cả mọi sự như đã được thực hiện vĩnh cửu, nhưng đồng thời cũng [là một quá trình] đang được thực hiện một cách bất tận. Đức Phật ngồi vô tận dưới cội bồ đề; Ngài từng ngồi xuống nơi ấy và Ngài vẫn còn ngồi nguyên tại nơi ấy. Trong khi đó người bồ-tát không ngừng luyện tập Sự hoàn hảo (*Paramita / Ba-la-mật*), hết kiếp sống này sang kiếp sống khác, cho đến vô tận, nếu có thể nói như vậy. Đức Phật và người bồ-tát biểu trưng cho hai thể dạng của một hiện thực duy nhất. Chính sự nhận thức đó sẽ góp phần đưa đến sự hiển lộ của Tâm thức giác ngộ (Bodhicitta / Bồ-đề tâm) tuyệt đối, cho đến khi nào chưa khám phá ra một giải pháp (*một cách giải thích*) khác hơn.

Bản thể của Tâm thức giác ngộ (Bồ-đề tâm) tuyệt đối được diễn tả qua các vần thơ tuyệt đẹp nêu lên trong một phép tu tập của Phật giáo Tây Tạng gọi là "Người đánh lừa địa ngục" hay "Kẻ chiến thắng địa ngục". Cách gọi "Kẻ thách đố địa ngục" cũng là một trong các danh hiệu của người Vajrasattva (*có nghĩa là "người tu tập theo Kim cương thừa", chữ này tương đương với chữ bodhisattva / bồ-tát, là danh hiệu của những người tu tập theo Đại thừa nói chung. Tiền ngữ vajra trong chữ vajrasattva có nghĩa là Kim cương, hậu ngữ sattva có nghĩa là chúng sinh*). Các câu thơ này nói lên một sáng kiến (*một phát minh, một phương*

tiện) rất hữu hiệu trong việc tu tập, tất nhiên là cho đến khi nào chưa có một sáng kiến nào khác hơn.

"E MA HO" là một mantra (*một câu tụng hay câu niệm, tiền ngữ "mana" của chữ mantra trong tiếng Phạn có nghĩa là tâm thần, chữ "tra" có nghĩa là che chở, mantra là một câu tụng che chở tâm thức mình*), đôi khi cũng có thể xướng lên thật nhanh gần như là một tiếng thốt (exclamation) duy nhất nói lên một sự kinh ngạc. Câu mantra này thường được đặt trước các câu thơ theo truyền thống thi phú Tây Tạng (*các chữ E MA HO / Ê MA HÔ có thể tạm dịch sang tiếng Việt là : "Ồ ! Trông kìa !" hay "Ồ ! Tuyệt vời thay!"*, nhằm biểu lộ sự kinh ngạc và thán phục của mình trước một sự kiện, một sự khám phá hay một sự hiểu biết phi thường và huyền diệu nào đó). Platon (*triết gia Hy Lạp, thế kỷ thứ IV và thứ III trước Tây lịch*) từng cho biết ý nghĩa đầu tiên nhất của triết học là sự kinh ngạc, nói lên một sự thán phục to lớn (*một sự khám phá mới lạ và kinh ngạc trên phương diện hiểu biết*). Khi tiếp cận được một cái gì đó siêu nhiên vượt lên trên chính mình, khiến mình phải thán phục, thì tất mình sẽ khó tránh khỏi thốt lên sự kinh ngạc và sững sốt. Mỗi câu thơ đều bắt đầu bằng lời thốt lên đó như là một cách nói lên sự thán phục trước một sự hiển hiện mang tính cách quán thấy nào đó, chẳng hạn như quán thấy Tâm thức giác ngộ (Bồ-đề tâm) tuyệt đối đang hiện lên với mình. Dưới đây là các tiết thơ đó :

E MA HO - Ồ! Trông kìa!

Lạ lùng và tuyệt vời thay, Dharma!

Một cái gì đó huyền bí và sâu xa nhất nơi những vị Giác ngộ vẹn toàn.

Bên trong cõi vô-sinh tất cả mọi thứ đều sinh ra,

Thế nhưng những gì sinh ra không hề biết đến sự sinh là gì.

E MA HO - Ồ! Trông kìa!

Lạ lùng và tuyệt vời thay, Dharma!

Một cái gì đó huyền bí và sâu xa nhất nơi những vị Giác ngộ vẹn toàn.

Trong sự không-chấm-dứt, tất cả đều chấm dứt,

Thế nhưng sự chấm dứt đó không hề biết đến sự chấm dứt là gì.

E MA HO - Ồ! Trông kìa!

Lạ lùng và tuyệt vời thay, Dharma!

Một cái gì đó huyền bí và sâu xa nhất nơi những vị Giác ngộ vẹn toàn.

Trong sự phi-an-trú tất cả đều an-trú,

Thế nhưng trong sự an-trú đó chỉ là phi-an-trú.

E MA HO - Ồ! Trông kìa!

Lạ lùng và tuyệt vời thay, Dharma!

Một cái gì đó huyền bí và sâu xa nhất nơi những vị Giác ngộ vẹn toàn.

Trong sự phi-cảm-nhận tất cả mọi thứ đều được cảm-nhận,

Thế nhưng trong sự cảm-nhận đó, gần như tất cả chỉ là phi-cảm-nhận.

E MA HO - Ô! Trông kìa!

Lạ lùng và tuyệt vời thay, Dharma!

Một cái gì đó huyền bí và sâu xa nhất nơi những vị Giác ngộ vẹn toàn.

Trong sự phi-chuyển-động, tất cả mọi thứ đều đến và ra đi,

Thế nhưng bên trong sự chuyển-động đó chỉ là phi-chuyển-động.

(Theo dịch giả trong bản dịch tiếng Pháp thì các câu thơ trên đây là do nhà sư Sangharakshita dịch lại từ một sadhana Đại thừa của chính ông. Sadhana là tiếng Phạn và tiếng Pali, có nghĩa là gia tài, phương tiện hay phương pháp giúp đưa đến một sự thực hiện nào đó, do vậy cũng có thể hiểu như là một gia tài truyền thụ giữa thầy và đệ tử. Trong một quyển sách của Đức Đạt-lai Lạt-ma mang tựa "Tâm điểm của thiền định" / Le Coeur de la Méditation - cũng có nêu lên tiếng thốt giác ngộ trên đây trong một bài thơ của nhà sư Dza Patrul Jigme Chokyi Wangpo. Đọc giả có thể xem cách giải thích của Đức Đạt-lai Lạt-ma về bài thơ này trong Phần IV của quyển sách trên đây, hoặc cũng có thể xem thẳng bài thơ này trong phần phụ lục theo địa chỉ liên kết : <https://thuvienhoasen.org/p30a29195/phu-luc>)

Các câu thơ trên đây nói lên bản thể của Tâm thức giác ngộ (Bồ-đề tâm) tuyệt đối, tất nhiên là cho đến khi nào chưa có một cách diễn đạt nào khác hơn. Đây là cách gộp chung qua một tầm nhìn duy nhất - một hình thức hòa lẫn nào đó nhưng không hề xảy ra sự lẫn lộn - giữa hiện thực hiện hữu "bên ngoài thời gian" thuộc lãnh vực "vô tận" và hiện thực dưới hình thức một sự "thăng tiến" tuần tự "trong khung cảnh thời gian".

Thật hết sức khó vượt xa hơn điểm đó (*điều đó, cấp bậc đó, cách mô tả đó*) hay đạt được nó (*thực hiện được nó*), kể cả bằng cách tưởng tượng (*sự Giác ngộ rất khó mô tả hay hình dung*). Thế nhưng điều đó không có nghĩa là Tâm thức giác ngộ (Bồ-đề tâm) khó xảy ra và quá đổi xa lạ, khiến chúng ta không làm hiển hiện được nó, ít nhất là ở một cấp bậc nào đó, trên đường tu tập của mình. Trước hết phải ý thức được là dù cho thời gian có mệnh mông và kéo dài đến đâu đi nữa, thì nó cũng sẽ chẳng bao giờ đạt được vô tận. Thời gian không thể đi xa hơn thời gian được, nó chỉ có thể kéo dài và tiếp tục kéo dài thế thôi (*thời gian luôn là thời gian không thể trở thành vô tận được*). Vì vậy vấn đề tiếp cận với sự tuyệt đối hay Bồ-đề tâm không hề đặt ra [trong khung cảnh thời gian], chẳng qua là vì Bồ-đề tâm thuộc lãnh vực vĩnh cửu. Trong một triệu năm nữa, chúng ta cũng sẽ không thể tiến đến gần hơn với vô tận hay sự Giác ngộ bằng chính lúc này trong thời điểm hiện tại này của chúng ta.

Dầu sao thì điều đó cũng không hẳn là một sự tuyệt vọng. Chúng ta có thể nhìn vào nó theo một hướng ngược lại bằng cách tự nhủ là chưa bao giờ mình lại tiến đến gần hơn với sự Giác ngộ như trong thời điểm này của chính mình. Kể cả một vị bồ-tát đang đứng trước ngưỡng cửa Giác ngộ cũng không thể gần hơn so với mình đang trong lúc này. Mỗi giây phút đều là giây phút cuối cùng, dù đó là giây phút trong hiện tại này, hay giây phút tiếp theo sau đó, kể cả giây phút sẽ xảy ra qua hàng triệu năm sau đó. Sau giây phút cuối cùng đó, duy nhất chỉ còn lại Buddhatva (*Buddhabhava / Buddhahood / Phật tính*). Vì vậy, trong từng giây phút một, dù không nghĩ đến nó hoặc nhận biết được nó một cách rõ rệt, thì điều đó đều tạo ra cho mình một sự kinh ngạc thật kinh hoàng! Chúng ta vụt nhận thấy mình đang ở tột đỉnh của

chiếc cột treo giải thưởng, và tất cả những gì mà mình còn phải làm là... Vậy việc đó là gì ? *(không nhảy xuống được, cũng không tìm được một chỗ bằng phẳng nào để bám vào đầu chiếc cột, vì vậy những gì cần phải làm trong giây phút đó là một sự buông bỏ, một sự dừng lại hoàn toàn, một sự chấm dứt cuối cùng. Độc giả có thể xem lại bài 50 mang tựa "Đức Phật và người bỏ-tát - vĩnh cửu và thời gian". Trong bài này có mô tả tình trạng người bỏ-tát trèo lên đến đỉnh chiếc cột treo giải thưởng)*

Chúng ta đã đi trọn con đường. Chúng ta đạt được mức đến trên con đường của người bỏ-tát, ít nhất cũng bằng cách tưởng tượng. Thế nhưng đồng thời chúng ta cũng cảm thấy là mình chưa hề cất bước. Mục đích của cuộc hành trình đã đạt được từ vô tận, thế nhưng đồng thời cũng đang được thực hiện một cách vô tận. Đức Phật hay Tâm thức giác ngộ, vô tận và thời gian, cả hai chỉ là một, không hề là hai thứ. Sự quán thấy đó chính là điểm chấm dứt, và cũng có thể là điểm khởi hành trên con đường khám phá ra lý tưởng của người bỏ-tát.

VÀI LỜI GHI CHÚ CUỐI SÁCH

(của người chuyên ngữ)

Điểm độc đáo và nổi bật nhất trong quyển sách *Lý tưởng của người bỏ-tát* của nhà sư Sangharakshita là sự kết hợp giữa lý thuyết và thực hành cũng như sự dung hòa giữa các xu hướng đa dạng và dị biệt của tất cả các tông phái và học phái. Lý tưởng của người bỏ-tát được nêu cao như là một biểu tượng đại diện cho toàn thể Phật giáo.

Theo nhà sư Sangharakshita thì Ananda, người đệ tử thân cận bên cạnh Đức Phật, luôn chăm lo cho Đức Phật, là vị "bỏ-tát" đầu tiên biểu trưng cho lý tưởng đó. Thật vậy Ananda không hề nghĩ đến sự giác ngộ cho cá nhân mình, mà chỉ một lòng xả thân vì Dharma và Đức Phật. Sau khi Đức Phật tịch diệt thì khi đó Ananda mới thật sự rút lui, dồn tất cả nghị lực để tu tập để đạt được thể dạng A-la-hán hầu hội đủ điều kiện tham dự kỳ kết tập Đạo Pháp lần thứ nhất. Nhà sư Sangharakshita cho rằng con đường của người tỳ-kheo Theravada khi "bước vào dòng chảy" đưa mình đến thể dạng A-la-hán cũng tương tự như con đường của người bỏ-tát Đại thừa mở rộng lòng vị tha giúp mình thực hiện "Tâm thức giác ngộ" (Bodhicitta / Bỏ-đề tâm). Dù tên gọi khác nhau, thế nhưng hai con đường đó thật ra chỉ là một.

Ngoài ra các ý niệm song đôi hoặc tương phản cũng như các phương pháp tu tập đa dạng, tất cả đều được nhà sư Sangharakshita nêu lên và giải thích thật minh bạch. Chẳng hạn như Trí tuệ (*Prajna*) và lòng Từ bi (*Karuna*) là hai đường hướng tu tập tương phản nhau, thế nhưng thật ra chỉ là một "cặp bài trùng" không thể tách rời nhau. Trí tuệ là cách nhìn vào bên trong chính mình để trau dồi và phát huy sự hiểu biết, từ bi trái lại là cách nhìn vào kẻ khác, hy sinh vì kẻ khác. Thế nhưng hai phép tu tập đó không mang tính cách đối cực mà là một sự bổ khuyết: không có trí tuệ thì không thể phát động được lòng từ bi, thiếu từ bi thì không sao phát huy được trí tuệ. Sự tương kết giữa trí tuệ và từ bi là động cơ chủ yếu giúp người tu tập phát huy Tâm thức giác ngộ (Bodhicitta / Bỏ-đề tâm), và đồng thời Tâm thức giác ngộ, ở thể

dạng hoàn hảo và tròn đầy của nó, lại là một sự cảm nhận phi-cá-nhân, có nghĩa là vượt lên trên trí tuệ và cả lòng từ bi.

Ngoài ra cũng có các phẩm tính song đôi khác, chẳng hạn như:

- Đạo đức (*Sila*) và Bố thí (*Dana*): đạo đức là để biến cải chính mình, bố thí là để hướng vào kẻ khác;

- Nhẫn nhục (*Kshanti*) và Nghị lực (*Virya*): nhẫn nhục là sức mạnh bên trong nội tâm, nghị lực là sức mạnh giúp mình đương đầu với các cảnh huống bên ngoài;

- Thiền định (*Dhyana*) và Trí tuệ (*Prajna*): thiền định là cách trở về với con người của mình, trí tuệ là cách giúp mình nhìn vào hiện thực.

Các phẩm tính "song đôi" vừa đối cực vừa bổ khuyết trên đây là các phẩm tính căn bản trong phép tu tập của Phật giáo Theravada, thế nhưng đồng thời cũng được gộp chung trong sáu phép tu tập của Đại thừa gọi là Paramita (Ba-la-mật-đa / sự Hoàn hảo).

Sự kết hợp hài hòa giữa các ý niệm và các phép tu tập đa dạng trên đây còn được mở rộng hơn nữa, bao trùm toàn thể các "xu hướng" và "giáo lý" dị biệt giữa các học phái, tông phái Phật giáo, và cả các luồng tư tưởng và văn hóa từ Đông sang Tây. Sự kết nạp hài hòa và rộng lớn đó là "kim chỉ nam" hay "tiền đề" của toàn bộ quyển sách, và đồng thời cũng cho thấy sự uyên bác và khả năng tổng hợp của nhà sư Sangharakshita về toàn bộ nền tư tưởng phong phú và sâu sắc của Phật giáo. Nói chung nhà sư này đã kết hợp được cả hai khía cạnh của Dharma: trí tuệ và sự sùng kính: trí tuệ là sự hiểu biết, sự sùng kính là lòng nhiệt tâm. Đôi khi chúng ta thấy có những người rất uyên bác, thao thao bất tuyệt, nhưng không hề nghĩ đến việc tu tập để biến cải chính mình, trái lại có những người chỉ loanh quanh với các việc thực nghi lễ, nhưng không hề nghĩ đến là phải phát huy trí tuệ hầu mang lại cho mình sự giải thoát. Phối hợp được cả hai khía cạnh đó thật hết sức cần thiết đối với một người bước theo con đường Phật giáo.

Ngoài sự tổng hợp thật tài tình trên đây thì dường như không thấy nhà sư Sangharakshita giải thích và triển khai rộng rãi về hai khái niệm vô cùng quan trọng và căn bản của Dharma là Nguyên lý tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng (*Paṭiccasamuppāda* / *pratītyasamutpāda*) và khái niệm về sự Trống không (*suññatā* / *sūnyatā*) về cái tôi và cả hiện thực. Thấu triệt được hai khái niệm này trong Dharma thật căn bản và chủ yếu, có thể giúp người tu tập bước những bước vững chắc hơn trong cuộc sống tâm linh của mình.

Điều đáng lưu ý sau hết và cũng quan trọng hơn hết đối với Đại thừa là tính cách đối cực hay nghịch lý giữa người bồ-tát và một vị Phật, được nêu lên trong bài giảng 56, và cũng là phần kết luận của toàn bộ quyển sách. Việc tu tập của người bồ-tát kéo dài bất tận trong bối cảnh thời gian, thế nhưng sự Giác ngộ của một vị Phật thì lại mang tính cách vô tận, vượt ra

ngoài khung cảnh thời gian. Con đường "hun hút" không bao giờ chấm dứt là của người bỏ - tát, sự "vô tận" là của một vị Phật. Giữa hai thể dạng đó là một sự bất liên tục, một sự "đứt đoạn". Đó là sự đối cực và tương phản to lớn nhất đối với những người bước theo con đường Đại thừa. Người bỏ-tát tiếp tục mãi mãi là người bỏ-tát, thời gian tiếp tục là thời gian, vì vậy làm thế nào mà người bỏ-tát có thể trở thành một vị Phật, bởi vì thời gian không thể thoát ra khỏi thời gian để trở thành vô tận?

Nhà sư Sangharakshita hóa giải sự nghịch lý đó bằng cách đồng hoá "Tâm thức giác ngộ" (Bodhicitta / Bồ-đề tâm) bên trong người bỏ-tát với một "vị Phật", cả hai chỉ là một; đối với người bỏ-tát cũng vậy "con đường" và "mức đến" chỉ là một. Bên trong "Tâm thức giác ngộ" (Bodhicitta / Bồ-đề tâm) của người bỏ-tát thời gian trở thành vô tận, thời gian và vô tận chỉ là một thứ, giữa hai thứ đó không có một sự tách biệt hay tương phản nào cả.

Vậy chúng ta hãy thử tìm hiểu sự Giác ngộ "vô tận" và con đường mang kích thước "không gian" và cả "thời gian" qua một góc nhìn khác hơn. Thánh Thomas Aquinas (Thomas d'Aquin), tu sĩ và triết gia người Ý thế kỷ XIII, có nói một câu nổi tiếng như sau: *"Vậy thời gian là gì? Nếu không có ai nêu lên với tôi câu hỏi đó thì tôi hiểu được thời gian; thế nhưng nếu có ai yêu cầu tôi giải thích thời gian là gì, thì tôi sẽ không còn hiểu được nó nữa ?"*. (cf. *"Confessions"*, XI, xx, 26). Kể cả vào thời đại khoa học và tân tiến ngày nay cũng vậy, mọi người đều hiểu thời gian và không gian là gì, thế nhưng không ai biết được bản chất của các thứ ấy thật sự là gì cả. Các khoa học gia, các nhà thiên văn, các nhà toán học có thể đo đạc được không gian và thời gian, thế nhưng họ không biết được các kích thước mà họ đo đạc hay ước tính đó thật sự là gì, bản chất của chúng là gì. Đối với chúng ta cũng vậy, chúng ta sống với tư duy và xúc cảm của mình qua từng giây phút một, chúng ta sống với không gian qua từng cử động trên thân thể mình, thế nhưng không mấy khi chúng ta lưu ý đến các sự liên hệ mật thiết và chặt chẽ đó với sự hiện hữu của chính mình.

Thế giới hiện tượng gồm có hai lãnh vực: tâm linh và vật chất. Đối tượng khảo cứu của Khoa học là thế giới vật chất, hoặc ít nhất cũng phải trực tiếp liên hệ đến vật chất, có nghĩa là những gì có thể *cân đo được, mô tả được và lập lại được*, vì vậy bất cứ một "sự kiện" hay một "sự hiểu biết" nào không mang các đặc tính đó đều không phải là khoa học.

Tâm linh là thế giới của tư duy sâu kín, của các sự cảm nhận trực giác, nằm bên ngoài lãnh vực khoa học. Các khoa học gia có thể nhận biết được sự sinh hoạt của não bộ dựa vào các làn sóng phát ra từ các tế bào não nhờ vào một số máy móc, thế nhưng không nhận biết được "nội dung" hay "ý nghĩa" của các làn sóng ấy là gì. Trái lại một người hành thiền có thể thực hiện được các cảm nhận phi-vật-chất thuộc lãnh vực tâm linh, ý thức được ý nghĩa của các sự cảm nhận ấy, có nghĩa là những gì nằm bên ngoài lãnh vực khoa học. Thế nhưng các cảm nhận của người hành thiền cũng như các kết quả ghi nhận và cân đo được của các khoa học gia tất cả đều mật thiết liên hệ với không gian và cả thời gian.

Vậy thời gian và không gian thuộc vào lãnh vực nào: vật-chất hay tâm linh ? Khoa học biết được, ý thức được sự chi phối toàn cầu của thời gian và không gian đối với thế giới vật

chất, chủ động được các đặc tính vật lý của chúng, mô tả, đo đạc được chúng, nhưng không hiểu được chúng là gì. Trái lại trong lãnh vực tâm linh, người ta có thể cảm nhận được chúng bằng trực giác, nhận biết được sự hiện hữu siêu thực của chúng, nhưng không nắm bắt được chúng một cách cụ thể như là các thành phần vật lý.

Điều đó có thể cho phép chúng ta nghĩ rằng thời gian và không gian là các thành phần hay yếu tố liên kết giữa hai thế giới vật chất và tâm linh, có nghĩa là thời gian và không gian vừa là vật chất nhưng cũng vừa là phi-vật-chất. Chẳng hạn chúng ta cảm nhận được tuổi thơ của mình, nhớ lại được cha mẹ mình, và cả thời gian và không gian quá khứ liên quan đến các sự cảm nhận đó của mình. Dù là phi-vật-chất, thế nhưng các cảm nhận đó trực tiếp liên hệ đến sự vận hành của não bộ ở thể dạng vật chất của chúng ta trong hiện tại.

Chúng ta hãy nêu lên một thí dụ khác, chẳng hạn chúng ta đang đứng im và sau đó thì bước tới một bước, động tác đó cho thấy chúng ta vừa để lại sau lưng một phần không gian mà mình vừa chiếm hữu trước đó, và đồng thời chúng ta cũng chiếm hữu một phần không gian mới. Hai phần không gian đó liên hệ với hai điểm mốc của thời gian.

Vậy chúng ta hãy nêu lên thêm một thí dụ khác nữa, chẳng hạn khi còn bé chúng ta chiếm giữ một không gian liên quan với thân xác nhỏ bé của mình, ngày nay chúng ta chiếm giữ một không gian mang kính thước lớn hơn. Thật hiển nhiên "không gian ngày bé" liên hệ với một "mốc thời gian quá khứ", mốc thời gian quá khứ đó khác hơn với mốc thời gian hiện tại mà mình đang hiện hữu. Thế nhưng thời gian và không gian vẫn là không gian và thời gian, dù là ở thời điểm nào cũng vậy trong quá khứ hay hiện tại.

Thomas Aquinas sau khi cho biết là mình không hiểu được thời gian là gì cả, thì ngay sau đó còn cho biết thêm : *"Nếu cho rằng có ba thứ thời gian: quá khứ, hiện tại, và tương lai, thì đấy là một sự sai lầm. Đúng hơn phải xem là có ba thứ thời gian: hiện tại của quá khứ, hiện tại của hiện tại, và hiện tại của tương lai [...]. Hiện tại của quá khứ là trí nhớ ; hiện tại của hiện tại là trực giác; hiện tại của tương lai là sự chờ đợi"* (cf. *"Confessions"*, id). Tóm lại hiện tại của hiện tại chính là cột mốc hay điểm chuẩn giúp mình nhìn vào thời gian và cả không gian, dù là các thứ ấy thuộc "quá khứ" hay "tương lai".

Thời gian và không gian quá khứ chỉ là những sự cảm nhận của tâm thức mình trong hiện tại, thời gian và không gian trong tương lai chỉ là những sự phóng tưởng của tâm thức mình từ hiện tại. Khi hồi tưởng lại thời gian và khung cảnh ngày bé của mình chẳng hạn, thì đấy chỉ vồn vện là trí nhớ. Tưởng tượng rồi đây mình sẽ trở thành một cụ già gầy nhom và lom khom thì đấy chỉ đơn giản là một sự phóng tưởng.

Cảm nhận hiện tại bên trong hiện tại là sự trực nhận về sự hiện hữu của chính mình trước hiện thực và bên trong hiện thực, đó là cách giải thoát mình khỏi các kích thước không gian và thời gian. Cảm nhận được sự hiện hữu của mình trong "hiện tại của hiện tại" là sự "Giải thoát". Và đó cũng là cách hiểu về những lời kết luận trong quyển sách *Lý tưởng của người bỏ-tát* của nhà sư Sangharakshita : *"Vô tận và thời gian chỉ là một thứ, không phải là*

hai thứ khác nhau; con đường và mức đến chỉ là một, mức đến cũng chính là điểm khởi hành".

Những gì trên trên không hẳn là một sự tự biện, bởi vì khoa học tân tiến ngày nay qua các ngành vật lý lượng tử có thể giúp chúng ta tiếp cận gần hơn với thế giới tâm linh, nếu có thể nói như vậy. Điều đó có nghĩa là khoa học dù không chạm vào hay thâm nhập được vào thế giới tâm linh, thế nhưng có thể giúp chúng ta nhận biết được rõ ràng hơn sự liên hệ và tương kết giữa hai thế giới vật chất và phi-vật-chất. Vật lý lượng tử là ngành khoa học khảo cứu các thể dạng cực vi của vật chất gọi là lượng tử (quantum). Vật chất ở thể dạng lượng tử có thể là các hạt "cụ thể", nhưng cũng có thể là các "làn sóng" hay "năng lượng", chẳng hạn như ánh sáng có thể là các làn sóng nhưng cũng có thể là các hạt photon (quang tử). Dù ở thể dạng nào các lượng tử đó đều mật thiết liên hệ với không gian và thời gian. Giác ngộ hay Giai thoát là cách vượt lên trên thời gian và cả không gian, hoặc nói một cách khác là hòa nhập vào cả hai yếu tố đó của hiện thực để trở thành Hiện thực ở thể dạng tuyệt đối của nó.



H.1- Nhà sư Sangharakshita và Đức Đạt-lai Lạt-Ma. Ảnh chụp tháng 5, 1957 tại Kalimpong (Sikkim-Darjiling) trên đất Ấn, dưới chân núi Hy-mã Lạp-son, sát biên giới Tây Tạng.

H.2- Nhà sư Sangharakshita và Thiền sư Nhất Hạnh tại Berlin (nước Đức) năm 1992.

Bures-Sur-Yvette, 14.03.22

Hoàng Phong chuyển ngữ