

Phi - lộ

Ông Nguyễn-Văn-Nhuận dịch xong bản “Tuệ-Giác Của Phật”, gửi bản thảo cây tôi nhuận sắc bản dịch của ông, và viết luôn bài tựa.

Tôi ái ngại hết sức, lượng sức mình còn yếu, không dám lãnh cái sứ mạng nặng nề và khó khăn ấy. Nhưng rồi lại lãnh, cũng là một sự đánh bạo. Theo như lời dịch giả bảo với tôi rằng: ông cũng đánh bạo dịch quyển sách ấy ra, thì sự đánh bạo của tôi lãnh nhuận sắc bản thảo, không có gì e ngại nữa.

Vả, khi xưa cách đây chừng bảy tám năm, tôi có đọc quyển *La Sagesse du Bouddha* của G.Grimm so sánh với tất cả các sách về Phật giáo thì quyển này có nhiều đặc sắc hơn, nhứt là nó là một quyển nói thuần về triết lý cao siêu, mà lời văn rất sáng sủa, gọn ghẽ. Tôi định ý dịch nó ra quốc văn, nhưng rồi, thời giờ không có, lại có sự mắc mớ về từ ngữ làm cho tôi không thể đạt được ý nguyện. Tưởng rằng cái sở nguyện ấy đành chịu để trôi theo dòng nước, nào dè hôm nay lại gặp đặng cơ hội thấy quyển sách ấy dịch xong, cái mừng ấy, làm cho tôi không thể làm ngơ, mà phải đánh bạo lãnh cái trách nhiệm nặng nề này, chẳng chi hơn là để khuyến khích dịch giả, làm một việc tôi cho là có ích cho những người hâm mộ Phật giáo mà thiếu điều kiện để đọc các sách Phật do người Âu châu viết.

Về nội dung cuốn sách, thì tôi không thể phê bình, tôi chỉ biết, trong các sách Âu tây nói về Phật giáo, thì nó là quyển nói ròn về mặt triết lý rạch ròi và cao sâu hơn hết. Mặc dầu, tám năm qua, tư tưởng của tôi về Phật giáo có biến đổi nhiều, hôm nay đọc lại nó, tôi vẫn còn hứng thú...

Giờ tôi chỉ bàn về công phu phiên dịch của dịch giả. Thà trước tác một quyển sách hơn là phiên dịch ra một quyển sách. Ngạn ngữ Tây có nói: “*Le traducteur est toujours un traître*” (nhà dịch giả luôn luôn là một người phản phúc). Phản phúc tư tưởng kẻ khác, bởi mình chỉ dịch theo sự hiểu biết của mình. Một lời nói ra, không thể bao giờ có đồng một nghĩa đối với hai người (*Aucun mot, n’a le même sens pour deux hommes*). Bởi

thế, một bản dịch không thể nào đúng với nguyên ý của tác giả.

Dịch giả chỉ dịch theo chỗ hiểu biết của mình thôi. Mà sự hiểu biết ấy còn phải chịu sự thay đổi của thời gian. Biết đâu 5, 10 năm nữa, dịch giả sẽ hiểu khác hơn. Lại nữa, trình độ của mỗi độc giả mỗi khác, cho nên có lẽ, đối với phần đông độc giả, bản dịch này sẽ còn nhiều khuyết điểm về ý nghĩa hoặc về văn tự. Tiếng nói, thường để hình dung những điều ta có thể thấy đặng, tưởng tượng đặng chứ không thể dùng để miêu tả những điều có thể cảm đặng mà không thể nói ta đặng, đó là điều khó khăn nhất của dịch giả. Có nhiều tiếng phải tạm lấy nghĩa ra mà dịch, nhưng vẫn có định nghĩa rõ ràng, mai sau có tìm đặng chữ đúng hơn dịch giả sẽ đính chính lại. Công việc này, không thể một người riêng ra mà làm được hoàn toàn, cần phải có nhiều học giả nhiệt thành của Phật giáo góp sức vào cho nó được gọn ghẽ hơn, đặc sắc hơn.

NGUYỄN-DUY-CĂN

Tựa

Vấn đề quan trọng, một vấn đề mà người ta có thể gọi là độc nhứt vô nhị, là vấn đề này: làm thế nào để thiết hiện được cho mỗi cái trạng thái hoàn toàn đầy đủ? Phải là một trạng thái không còn vọng động nữa, hoặc là cái trạng thái đó biến đổi đi, để một trạng thái nào khác hiện ra để thế vào trạng thái đó. Đến chừng nào vấn đề này còn chưa giải quyết xong, thì mục đích thật của con người không bao giờ đạt được. Công việc của triết học và của các tôn giáo là tìm phương giải quyết vấn đề ấy, vấn đề lớn nhứt trong đời.

Các môn phái triết học và đạo học ví như những núi non bao trùm cả loài người. Những núi non đó gồm nhiều hòn (như ngày nay, là thông thiên học, nhân diển học (anthroposophie) và những học phái tương tự như thế) có nhiều núi thấp hoặc cao và, sau hết, có nhiều cụm to lớn.

Một trong những cụm đó là đạo phái Véda, một cụm khác là triết học của Lão Tử, một cụm khác nữa là học phái Platon, do nơi giáo lý của Socrate mà ra và truyền đến Plotin thì giáo lý được phát đạt hơn hết; sau nữa là đạo Cơ đốc nhờ có những bậc tâm đắc nhứt là đức thầy Eckhart, đạo học được cao đến cực điểm. Nhưng cụm núi cao hơn hết – tỷ như cụm Himalaya, chúa tể cả thầy núi non – là giáo lý của Phật, quá cao cho đến nỗi ở trên chót cụm này, người ta có thể ngó một cái là thấy hết một lượt cả thầy mất dãy núi kia.

Cả thầy những học phái kia, đều có chỉ dạy ít nhiều phương hướng cho chung ta tìm biết cái trạng thái hoàn toàn đầy đủ ấy. Nhưng, chỉ có hoàng tử Sidartha Gautama, biết thấu đáo trạng thái ấy mà thôi, và vì lẽ đó mới kêu ngài là Phật, nghĩa là: đáng đã hoàn toàn giác ngộ. Duy chỉ có ngài là người đầu tiên thiết hiện được sự yên tĩnh hoàn toàn, trường cửu, dầu cho sự chết cũng không làm sao xao xuyên được.

Hơn nữa, ngài đã giải nghĩa một cách thật rõ ràng cái vận mạng tuyệt đối của vạn vật, ngài nhận thức cái vận mạng ấy một cách tinh tường. Vì thế, ngài không kêu gọi đến đức tin mà chỉ dùng lẽ phải. Ngài lại còn nói minh bạch rằng không nên chỉ

dùng đức tin mà nhận những lời ngài dạy, trái lại, phải nhận điều nào mà ta tự biết là thật phải. Có vị giáo chủ nào như thế không? Thêm nữa, ngài chỉ đường đi tới mục đích cuối cùng một cách chính xác như bản địa đồ trong việc hành binh, đặt cho người nào thật lòng hâm mộ đều có thể đi theo được.

Thật vậy, theo nguyên tắc của nó, con đường này phải khác hẳn với cử chỉ mà phần đông nhơn loại đã quen đi theo trong đường đời.

Bởi vì người nào có chí đi trong đường của Phật, trước hết phải khởi sự phá hoại hết những điều mà người đã kiến thiết và phải biết khinh hết mọi điều mà người đã yêu mến từ trước đến giờ. Có làm thế nào khác được đâu? Có thể nào một người quen duy trì sự giả dối mà đạt được chơn lý đâu? Có thể nào cái cửa trường cửu lại mở ra cho kẻ an lòng trong cảnh tạm thời? Có thể nào một người thích vui mình dưới bùn lầy mà được trong sạch? Có thể nào một người tìm hạnh phước trong sự khoái lạc mà được hạnh phước chẳng? Hạnh phước chơn thiết, vĩnh cửu ở ngoài cõi đời hữu tình, ngoài cõi chết, ngoài chốn bùn nhơ, ngoài sự khoái lạc.

Sự thực hiện một cảnh như thế, thật rất ít người cố tâm là được. Nhưng, nếu có ai hết lòng thiết hành thì ít ra cũng hưởng sự lợi ích. Bởi vì mỗi bước, dầu ngăn đến đâu – miễn là nhắm đến mục đích – thì thế nào ta cũng được gần trạng thái rất hợp với ta. Mỗi bước ấy sẽ cho ta thêm hạnh phước. Trừ điều này ra, quả chắc những bậc trí thức cao thâm cần phải biết giáo lý của Phật, giáo lý mà sự huy hoàng của nó, không ai còn ngờ vực được.

Đây là nói về giáo lý chơn truyền của Phật chứ chẳng phải cái gì mà bây giờ người ta gọi là “Phật giáo” đâu. Giáo lý mà tự đức Phật truyền bá từ thế kỷ thứ 6 trước Chúa Gia Tô giáng sanh đã thất chơn truyền năm trăm năm sau khi ngài tịch diệt, đúng theo lời tiên tri của ngài. Giáo lý ấy, vì quá cao siêu nên không thể giữ được vẻ thuần túy lâu dài hơn được nữa. Các xu hướng Phật giáo ở Châu Á hiện thời không còn từ chánh giáo của đức Phật, cũng như các chi nhánh Cơ đốc giáo ngày nay, không thể làm tiêu biểu cho chánh giáo của đấng Christ. Bởi thế, người nào muốn tìm trở lại chơn truyền của Phật ở Châu Á

hiện thời, cũng không khác nào như người tưởng rằng gặp được chánh giáo của đức Christ tại thành Rome ngày nay.

*Giáo lý chơn truyền của Phật có ghi chép trong kinh tạng Pâli, góp những lời của Phật và của mấy vị đại đệ tử của ngài. Bài thuyết minh sau đây là rút ra trong kinh tạng ấy; nhưng mà, đây chỉ mới trích lục một phần giáo lý của Phật, giáo lý ấy có giải rõ trong bốn sách chánh của tác giả: **Giáo lý của Phật, Tôn giáo căn cứ ở Lý Trí**. Bên Đức quốc, bốn sách chánh ấy đã được xuất bản 14 lần và cũng có lần xuất bản bằng tiếng hồng mao.*

Georges GRIMM

*“Hỡi bạn thanh niên, hãy
cho ta biết, điều nào trọng
hơn: tìm một người đàn bà
đi mất hay là tìm bốn ngã
của các người?”
(MAHAVAGGA 1,14)*

SỰ HUYỀN BÍ CỦA CÁI TÔI

I VẤN ĐỀ CĂN BỔN

Vấn đề căn bản của sự đời không phải là: *Cõi đời là gì?* Mà chính là: Tôi là gì? Bởi vì rất có lẽ rằng, nếu biết định cái tôi, tôi là gì, thì tôi không còn cảm thấy chút hứng thú gì ở đời nữa (*).

(*). Nói “cái tôi” (TÔI), phải hiểu là bốn lai thiết tướng của tôi hay là bốn thể của tôi, tức là cái gì không thể nào mất mà tôi chẳng tiêu diệt theo, và để vấn đề muốn biết “cái tôi” đó là gì lại một bên. Theo nghĩa đó, không thể nào không nhận “cái tôi”

II NGOẠI CẢNH, VẬT CẢNH CỦA GIÁC QUAN KHÔNG PHẢI LÀ BỐN NGÃ CỦA TÔI

Những hình thể mà tôi thấy bằng mắt, những thanh âm mà tôi nghe bằng tai, những mùi tôi ngửi bằng mũi, những vị mà tôi nếm bằng lưỡi, những vật tôi đụng chạm bằng xác thân không có chút gì tương quan với *chính tôi*. Nếu cảnh vật của giác quan không còn nữa, tôi cũng vẫn còn; sự tiêu diệt của mấy thứ đó không động đến chơn ngã của tôi. Vậy nên ngoại cảnh tôi biết định do nơi giác quan làm trung gian không có chút gì tương quan với chơn ngã của tôi.

III NHỮNG TƯ TƯỞNG KHÔNG PHẢI LÀ BỐN NGÃ CỦA TÔI

Chúng ta có chẳng những năm, mà sáu giác quan. Công việc của giác quan thứ sáu là suy tưởng và cơ quan của nó là óc, gồm luôn những phần tử tinh tế bằng quang chất. Cảnh vật của (nội) giác quan suy tưởng này là, phần thứ nhứt, tất cả cảnh vật của năm ngoại giác quan, và những sự tương liên của mấy thứ đó, nói cách khác là: tất cả những hiện tượng có thể có ở ngoại giới. Dùng những hiện tượng đó (ảnh tượng của ngoại giác quan) làm nguyên liệu tôi tạo ra, những quan niệm và những ý tưởng. Điều này là công việc đặc biệt của tư tưởng và những sản vật của sự hành động của nó: ý tưởng, quan

niệm, vân vân, hẳn không chút gì tương quan với chơn ngã của tôi, bởi vì tôi có thể để cho mấy thứ đó sanh ra hoặc không (*).

(*) Giác quan suy tưởng (trí giác) lại còn có một cảnh vật khác nữa: không gian vô giới hạn. Không gian không thuộc về sự hoạt động của năm ngoại giác quan mà khi sự hoạt động của năm ngoại giác quan hoàn toàn yên lặng thì tư tưởng thuần túy liền biết được không gian. Vậy thì không gian, theo thật sự, là cảnh vật trực tiếp của trí giác và mỗi khi chúng ta bắt đầu suy tưởng thì, liền đó, ta thấy có không gian. Mỗi khi một sự hoạt động nào của ngoại giác quan làm cho trí giác lay động thì tất nhiên chúng ta cũng cảm nhận thấy luôn không gian nữa. Vậy nên chúng ta không thể biết một cảnh vật nào của ngoại giác quan mà không biết luôn một lượt khoảng không gian của nó choán.

Trái lại, chúng ta có thể chỉ biết không gian (không có vật nào khác) khi chúng ta hướng dẫn cơ quan tư tưởng về phía không gian mà thôi (lúc đó chúng ta có sự tri giác về không gian vô giới hạn). Chúng ta cũng có thể dẹp khoảng không gian ra ngoài tư tưởng của ta, và dầu vậy, chúng ta vẫn còn tưởng được – muốn đặt vật chúng ta phải để cho sự hoạt động của năm ngoại giác quan được hoàn toàn yên lặng và, trí thật định, chúng ta hướng dẫn cơ quan tư tưởng về ý tưởng này: “đối với tôi không còn có gì nữa”.

Vậy thì khoảng không gian cũng có thể dẹp ra ngoài ý thức, chỉ còn có tư tưởng: “Không còn có gì nữa”. Và chẳng những có thể dẹp khoảng không gian ra ngoài ý thức mà chúng ta còn có thể nhận biết một cách trực tiếp và hoàn toàn rằng khoảng không gian không có chút gì tương quan với chúng ta hết (nghĩa là với chơn ngã của chúng ta).

Chúng ta hãy tưởng tượng sự không thể được; trọn khoảng không gian ở ngoài thân hình tôi bị tiêu diệt. Việc ấy không động tới tôi chút nào. Còn lại vấn đề cần biết khoảng không gian mà thân hình tôi choán có cần yếu cho tôi không. Bây giờ chúng ta hãy tưởng tượng rằng xác thân này vẫn còn sống nhưng nhỏ dần cho tới còn bằng đứa bé tí hon. Chính tôi cũng sẽ không hao hốt chút nào vì sự thân hình tôi thu nhỏ lại như vậy, sự thu nhỏ này kết cuộc làm cho nhỏ bớt khoảng không gian của thân hình tôi choán. Tôi cũng sẽ còn biết tôi là “chính tôi” (toàn đẳng cũng y như tôi luôn luôn đã có từ thuở nay), bất câu là thân hình tôi nhỏ hơn và khoảng không gian của nó choán có bớt đi. Như thế, thật rõ ràng là không gian không có chút gì tương quan với chơn ngã của tôi. Không gian chỉ là một yếu kiện của sự tồn tại thân hình tôi.

IV THÂN HÌNH KHÔNG PHẢI LÀ BỒN NGÃ CỦA TÔI

Vậy tôi liên lạc với xác thân tôi bằng cách nào? Xác thân là một cơ thể vật chất, làm toàn bằng những vật liệu lấy ở

ngoại giới và đồng hóa mà hiệp thành một cơ sở hóa chất gọi là “xác thân”. Sự đồng hóa này cùng có một lúc với sự bài tiết những vật liệu đã dùng rồi (quá trình đồng hóa và hoàn nguyên).

Hẳn thật cái mà tôi gọi là thân hình của tôi rõ ràng và hẳn riêng biệt với tôi: cách trước đây không bao lâu; tất cả những vật liệu đó chỉ là những mảnh riêng biệt ở ngoại giới, rồi tôi dùng mà xây đắp nên thân hình. Muốn thấy rõ ràng hơn nữa, chúng ta chỉ tưởng tượng tất cả những vật liệu hiện tại trong thân thể chúng ta đương còn nguyên chất chưa đồng hóa. Tức thì chúng ta sẽ thấy máu chúng ta chính là nước, vận tải những chất bổ dưỡng nhờ sự tiêu hóa vận động và biến chất làm cho tan và phân tách ra; chúng ta cũng sẽ xem thấy, thế nào xương thịt chúng ta nhờ vật liệu mới bồi bổ, thế nào những vật liệu đã dùng rồi, và vì lẽ đó mà không thích hợp cho sự bảo tồn thân thể, nhờ máu cuốn trôi đem đến mấy cơ quan bài tiết (*). Như thế, chúng ta được thấy trọn cả thân thể, tất cả các phần và các khí quan, cũng như một chỗ kết hợp những vật liệu rút ở ngoại giới, sự kết hợp mà “tôi” trông nom, nghĩa là làm cho điều hòa sự thâm nhập cùng sự bài tiết. Thật rõ ràng tôi không phải là một cơ thể, mà chính là tôi có một cơ thể.

(*) Nhiệt độ trong thân thể, đối với tôi còn riêng biệt hơn những vật liệu làm nên thân thể tôi; thật vậy, nó chỉ là kết quả của quá trình nhiên thiêu lần lần những vật liệu đó, bởi sự đồng hóa và hoàn nguyên.

V SỨC NHẬN BIẾT KHÔNG PHẢI LÀ BỒN NGÃ CỦA TÔI

Những công việc gọi là công việc tinh thần là những công việc của mấy cơ quan của giác quan, mấy cơ quan đó theo như chúng ta đã thấy, làm toàn bằng những vật liệu ở ngoại giới (cách hóa hợp những vật liệu đó trong cơ thể phức tạp gọi là thân hình như thế nào, không mấy quan trọng): tôi thấy những hình thể bằng *mắt*, tôi nghe những thanh âm bằng *tai*, tôi ngửi những mùi bằng *mũi*, tôi nếm những vị bằng *lưỡi*, tôi đụng chạm những vật thể bằng *xác thân* và tôi suy nghĩ những ý tưởng (quan niệm và phân tích) bằng *tinh thần*, có óc là cơ

quan. Nếu tôi không có cơ quan của giác quan, hay, hơn nữa, thì tôi sẽ không thể thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm, tư tưởng được. Công việc của trí tưởng, hay gọi là công việc tinh thần đều liên lạc với mấy cơ quan của giác quan – luôn về óc – và phải phụ thuộc vào chúng nó. Những cơ quan đó là những phần tử của thân thể ta và – như chúng ta đã thấy – làm toàn bằng những vật liệu ở ngoại giới.

Vì thế, thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm và tưởng, chính là cảm xúc những cảm giác và tri giác. Khi tôi thấy một hình thể bằng mắt thì một cảm giác và một tri giác về sự thấy sẽ nảy sanh. Khi tôi nghe một thanh âm bằng tai thì một cảm giác về một tri giác về sự nghe nảy sanh, với mấy khí quan khác đối với cảnh vật của mấy khí quan đó cũng thế, những cảm giác và những tri giác riêng biệt đồng thời nảy sanh.

Cũng giống như thế, *nhận biết* hay là có ý thức chính là có những cảm giác và tri giác. Thế thì, chúng ta có thể xét thấy chắc chắn rằng chẳng những thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm và tưởng không cần yếu cho chúng ta, mà cho đến *mấy* thứ phụ thuộc những quan năng: cảm giác và tri giác, nói tóm lại là tất cả sự nhận biết, tất cả ý thức cũng không cần yếu cho chúng ta, không cần yếu cho chơn ngã của chúng ta. Nếu những cơ quan mà nhờ đó tôi tạo ra được vật nào, đối với tôi cũng riêng biệt, thì những *sản vật* của mấy cơ quan đó còn riêng biệt với tôi biết bao nhiêu!

VI

TÔI KHÔNG PHẢI LÀ MỘT “LINH HỒN” HAY LÀ LINH THỂ

Theo như điều mới thuyết minh đó, bây giờ ta nhận biết thân thể là một khí cụ để cho chúng ta dùng mà thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm, và tư tưởng mọi vật phức tạp ở ngoại giới. Tóm lại, nó chỉ là một cái máy để nhận thức và, đồng thời, là phương thể độc nhất để tiếp xúc với đời. Khi xác thân chết, tất cả tri giác chết theo, vì vậy ở trong thân, không thể có hồn, thực thể ước đoán có ý thức riêng, ngoài xác thân và mấy cơ quan của giác quan.

Viện lẽ rằng có thể có tâm thức mà không cơ quan của giác quan thì chẳng khác nào nói có sự tiêu hóa mà không bao tử. Nếu tôi có được một linh hồn có ý thức, riêng biệt với những cơ quan của giác quan thì lẽ nào tôi chẳng thể thấy được dầu khi sanh ra tôi đã đui mù? Hay là nghe được dầu điếc từ lúc sơ sanh? Lý thuyết đó thật phi lý. Cảm giác, tri giác, những hành động của trí ý và tâm thức đều liên lạc với sáu cơ quan của giác quan và phụ thuộc vào chúng nó. Những cơ quan của giác quan phụ thuộc xác thân và xác thân tự nó cũng phụ thuộc những vật liệu ở ngoại giới. Nói cho đúng, tôi có thể nói rằng “tôi thấy, tôi nghe, tôi tư tưởng” không đích xác chút nào cũng như thợ máy có thể nói rằng “tôi tung khói, tung hơi nước, tro bụi” không đích xác chút nào, bởi vì người thợ máy chỉ có làm cho cái máy của người ta giao cho và, tung khói, tung hơi nước, tro bụi mà thôi; thì cũng thế, tôi cho phép ý chí tôi phát hiện ra đặng dùng cái máy nhận thức của tôi mà sanh ra những cảm giác, tri giác, những hoạt động của trí ý và ý thức. Hơn nữa, nếu nghiên cứu kỹ càng thì có thể hiểu thấu tận gốc cái máy nhận thức này, hiểu thấu tất cả các bộ phận và tác dụng của chúng nó, có thể dùng trí thức của chúng ta mà bình luận và chỉ huy những hành vi nhận thức của ta.

Khi không nhận một linh hồn có ý thức hay là linh thể riêng biệt xác thân, như thế, Đức Phật vạch một đường giới hạn phân cách hẳn ngai với những vị giáo chủ khác.

VII

Ý CHÍ KHÔNG PHẢI LÀ BỒN NGÃ CỦA TÔI

Tại có ham muốn hay là ý chí mà tôi bị dính vô cái máy nhận thức này: tôi muốn có một xác thân và tôi muốn dùng nó. Tôi ráng sức làm cho thỏa ý chí đó – cho đến chừng nào nó còn muốn những hành vi nhận thức – bằng sáu cơ quan của giác quan và – cho đến chừng nào nó còn muốn duy trì những hành vi nhận thức đó – bằng những cơ năng sanh lý (hô hấp, huyết mạch tuần hoàn, vân vân) để bảo tồn thân thể. Mà, trái lại, ý chí đó cũng không cần thiết cho tôi nữa; quả vậy, nó có phát động là tùy những điều kiện, như thế này: khi tôi cho một vật nào của tôi biết là đáng muốn và xứng ý tôi. Nếu tôi nhận

biết rằng thấy một món nào chỉ làm cho tôi đau khổ thì ý chí hay là lòng ước ao thấy món đó tiêu mất nơi tôi. Nếu tôi thấy và nhận biết rằng cả thấy những hình thể do nơi sự thấy mà nhập vào ý thức tôi, chỉ có thể làm cho tôi đau khổ thì tất cả ý chí và lòng ham muốn những hình thể sẽ tiêu mất không còn nghi ngờ được nữa, mà vẫn không động đến sự tồn tại của tôi. Cũng giống như thế, mỗi khi tôi tìm phương làm cho thỏa ý chí của tôi bằng những sự hoạt động của mấy cơ quan của giác quan khác kể luôn về tri giác. Nếu mà một ngày kia, tôi nhận biết minh bạch rằng cả thấy cảnh vật của sáu giác quan chỉ đem lại đau khổ cho tôi, thì chắc chắn rằng, sự ham muốn của tôi đối với mọi vật đều tan mất; tôi sẽ không còn ý chí, không còn ham muốn, mà tôi cũng sẽ tồn tại như thường. Ý chí phát hiện ra chỉ do nơi những điều kiện nhứt định, và tiêu mất là do những điều kiện khác, nhưng dầu hiện ra hay mất đi, nó cũng không động đến chơn ngã của tôi.

Thế thì ý chí của tôi cũng không phải là bốn ngã của tôi

VIII CHƠN NGÃ

Nếu bây giờ tôi gom hết mấy phần tử mà tôi đã tìm ra là không cấu thành bốn ngã của tôi, nghĩa là ngoại vật, xác thân, hành vi nhận thức và ý chí, và nếu tôi tách mấy thứ đó ra ngoài bốn ngã của tôi thì cái nào còn lại chính là bốn thể của tôi.

Những phần tử mà chúng ta đã loại ra đó, Đức Phật gọi là: Upadhi – nghĩa là thuộc tánh bởi vì tôi tự chiếm lấy những món đó, dầu rằng, theo thật sự, chúng nó không có chút gì tương quan với tôi cả. Nếu tôi xem kỹ mấy phần tử của nhơn tánh, tôi nhận thấy chúng nó cấu thành và gồm hết mọi thứ có thể biết được nơi tôi và giao tiếp với tôi. Nếu ý chí, tâm thức, thân thể gồm có cơ quan của giác quan, và cảnh vật của giác quan mất hết thì còn lại những gì cho sự nhận thức? Lấy theo tự nghĩa và theo thật sự thì không còn lại *gì cả; tất cả đều không còn tồn tại*. Nhưng vậy, rõ ràng là cái *tất cả* đó chỉ là *tất cả* cái có thể biết được, và cái “*không*”, còn lại đó, chỉ là cái *không thể biết được*. Thế nào và vì sao mà cái *không*, còn lại

đó, là cái không tương đối và chẳng phải là cái không tuyệt đối? Lẽ rất dễ hiểu. Chúng ta chỉ lấy đi những phần tử có thể biết được nơi bốn ngã của chúng ta, những thứ mà chúng ta nhận biết là Upadhi, thuộc tánh không cần thiết cho bốn ngã, và cộng chung lại như chúng ta đã xét đoán ra – cấu thành và gồm trọn hết *phi ngã*, *cái không phải là tôi*. Cái “không gì hết” còn lại là hư vô, chỉ tương đối với một quá trình có điều kiện, quá trình nhận thức. Nói tôi không là “gì hết” theo nghĩa này, chính là nói bốn ngã của tôi không thể nhận biết được, tôi không là thứ gì có thể biết được, không thứ gì ở cõi đời – cõi đời, như chúng ta đã thấy, chỉ là sự tập hợp những vật có thể biết được. Bởi vậy, chơn ngã của tôi là *cái không thể nhận biết*, *cái không thể diễn tả*, *cái không thể dò*, cái ở ngoài sự nhận biết.

IX PHẬT NGÔN

“Cái ở trong vòng những vật có thể diễn tả, có thể giảng giải là cơ thể vật chất và, luôn với nó, ý thức (sự nhận biết)” (– Ở trong ý thức là cũng kể luôn cả thấy vật của nó chứa)

(DIGHA NIKĀA, II, p.63)

“Cơ thể hữu hình là cái lẽ, cơ thể hữu hình là nguyên do vì đó mà cảm giác, tri giác, hành vi, trí ý, ý thức (nhận thức) có thể hiện ra”

(MAJJHIMA NIKĀYA III, p.17)

“Bây giờ, một vị sư nhận rõ, một cảnh minh triết đúng mực, rằng mọi thứ hình thể vật chất, mọi thứ cảm giác, mọi thứ tri giác, mọi thứ hành động của trí ý, trọn cả ý thức (nhận thức) – nhận rõ đúng y sự thật rằng: “Cái này không thuộc về tôi, tôi không phải là cái này, cái này không phải là bốn ngã của tôi” và, vì người không còn dính vô đâu hết, nên người là hoàn toàn giải thoát” (*)

(MAJJHIMA NIKĀYA I, p.235)

(*) Những chữ: “cái này không thuộc về tôi, tôi không phải là cái này, cái này không phải là bốn ngã của tôi” lập thành đại thể thức giáo lý của Phật, trọn cả giáo lý của ngài đều gom vô đó. Câu thể thức đó tóm lại trong tư tưởng “Anattā”. Theo tự nghĩa, chữ “Anattā” nghĩa là “phi ngã” và lập thành ra chữ tóm tắt đại thể thức nói trên kia. Tự Đức Phật cũng nói: “Anattā”,

nghĩa là: “Cái này không thuộc về tôi, tôi không phải là cái này, cái này không phải là bốn ngã của tôi” (*Samyutta, Nikâya, IV, p.1*)

“Hỡi các sư, nếu một người nào đem tất cả cỏ rác và nhánh nhỏ, cành to và lá cây trong rừng Jêta này đi, nếu người đó đem đốt hết hay là tùy ý dùng cách nào khác, thì mấy vị có tưởng như vậy không: người đó đem chúng tôi đi, đốt cháy chúng tôi hay là dùng chúng tôi tùy theo ý người?”

- “Quả thật không, bạch đức Chí tôn” - “Và tại sao vậy?”

- “Quả thật, bạch đức Chí tôn, đó không phải là chúng tôi và cái đó không thuộc về chúng tôi” - “Thì cũng như thế, hỡi mấy sư, quả thật, dầu xác thân, dầu cảm giác, dầu trí giác, dầu hành vi trí ý, dầu ý thức (nhận thức) cũng không thuộc về của mấy vị – Vậy hãy từ bỏ nó đi, sự từ bỏ như thế sẽ thành ra hạnh phước của mấy vị, sẽ thành ra sự cứu rỗi của mấy vị”

(*SUMYUTTA NIKÂYA III, p.33 et suivre*)

Tất cả hình thể vật chất, tất cả cảm giác, tất cả tri giác, tất cả hành vi trí ý, tất cả ý thức (trí thức) nào mà người ta có thể nghĩ tới, khi nói đến một vị “Trọn lành” thì người đã vượt khỏi, đã diệt tận rễ và chúng nó không thể nào tái sinh lại trong khoảng thời gian nào sẽ tới nữa. Đấng “Trọn lành” là trên cả mọi thứ có thể hiểu được do nơi những thứ mà chúng ta gọi là hình thể vật chất, cảm giác, tri giác, hành vi trí ý, ý thức. Người giống như biển cả không thể diễn tả, không thể xác định, không thể dò được.

Nếu nói: “Người còn” là sai, mà nếu nói: “Người không còn” cũng sai.

(*MAJJHIMA NIKÂYA, I, p.487 và tiếp theo*)

CÁI TÔI ĐAU KHỔ

X

Ý CHÍ, TẠO TÁC KHÔNG NGỪNG

Dầu cho đến bao giờ người ta vẫn luôn luôn cần phải tìm hiểu cho thật tỏ rõ rằng cơ thể vật chất đối với ta là hoàn toàn riêng biệt, nó không phải là bốn ngã. Thật vậy, khi nào người sẽ hiểu được như thế, người cũng sẽ nhận biết rằng khởi thủy và kết cuộc của xác thân không phải, không thể là khởi thủy *của tôi*, cũng không thể là kết cuộc *của tôi*. Mà, nếu *tôi* không phải là xác thân này thì làm thế nào mà *tôi* có nó? Việc đó, người ta sẽ trả lời: “Thì *tôi* đó là nơi giao hiệp của cha người và mẹ người chứ đâu”. Nhưng *tôi* có thể biện bác rằng: “Hột giống của cha *tôi* và mẹ *tôi* un đúc có ăn nhập gì đến *tôi*, *tôi* đã có từ trước cơ mà?”. Thật thế, hột giống đó, hay là dầu cho hột giống nào un đúc chỗ khác đi nữa cũng không ăn nhập gì đến *tôi* hết. Vậy thì rõ là khi có sự giao hiệp rồi, *tôi* phải có dự vào một phần, thế này hay thế khác. Nھn vì có *tôi* dự vào mà hột giống đó thành ra hột giống *của tôi* và kế tiếp thành ra xác thân *của tôi*. Mà lúc nào và làm cách nào mà một vật gì trở nên của *tôi*? Thí dụ, khi nào một trái mận dính trên nhánh cây lại trở thành trái mận *của tôi*? Không khi nào trước lúc *tôi* chiếm đoạt nó, trước lúc *tôi* *nắm* lấy nó. Mà khi nào *tôi* mới chiếm đoạt nó, *nắm* lấy nó? Khi *tôi* *thích* nó nghĩa là khi *tôi* *muốn* được nó. Nếu *tôi* không thích trái mận đó, nếu *tôi* không *nắm* lấy nó thì nó sẽ không trở nên trái mận *của tôi*. Thì cũng thế, hạt giống của cha mẹ *tôi* un đúc trở nên hạt giống của *tôi* là bởi tại *tôi* đã *nắm* lấy nó, *tôi* đã *bám chặt* lấy nó; rồi khi hột giống đó phát triển thành ra cơ thể vật chất, thì bấy giờ nó trở nên cơ thể vật chất *của tôi*. Và *tôi* đã *nắm* lấy hột giống đó, *tôi* đã *bám chặt* lấy nó bởi vì *tôi* có ưa, có chi dùng cách đó *đặng* tạo cho *tôi* một cơ thể vật chất. Thế thì tại *chí tôi* muốn có một xác thân khiến cho *tôi* chiếm hột giống của cha mẹ *tôi* un đúc, ở trong mình mẹ *tôi*, cũng như hiện thời *chí tôi* muốn dùng luôn luôn xác thân này *đặng* cảm giác cõi đời.

Mà trước khi tượng thai, vì đâu mà *tôi* lại muốn có một xác thân như thế? Cũng như đã nói trước kia, chúng ta cần một xác thân *đặng* thấy những hình thể, *đặng* nghe những

thinh âm, ngửi những mùi, nếm những vị, sờ đụng những vật có thể sờ đụng được và suy nghĩ ra những ý tưởng, hay là, cũng một nghĩa đó, đặng dùng xác thân này mà cảm giác và tri giác ngoại vật, bởi xác thân chúng ta là cái máy sanh những cảm giác và tri giác, tóm lại là cái máy nhận thức. Bởi vậy chúng ta muốn có một xác thân là chỉ vì mục đích đó mà thôi. Thật thế, kẻ nào không muốn thấy gì hết thì không còn lo ngại dầu cho cả thấy thứ gì – Trong xác thân này – làm cho người có thể thấy được, điều tiêu mất – Và kẻ nào không còn thích nghe, không còn thích ngửi nếm, sờ đụng, thì dầu cho người còn nếm nín xác thân của người là vì người còn xem nó như một khí cụ cần thiết cho sự động tác của tư tưởng, khí cụ đó người xét là cần kíp. Mà kẻ nào chán luôn hết tất cả tư tưởng thì không còn quan tâm đến xác thân của người được còn tồn tại vì nó không có ích gì cho người nữa. Do lẽ này thì xác thân chỉ trung gian để cho ta có thể cảm giác và tri giác những điều xảy ra ở trong đời. Vậy nên, nếu trước khi tượng thai mà chúng ta đã thích, đã muốn có một xác thân và vì lẽ đó, chúng ta bám vào hột giống của cha mẹ chúng ta un đúc (hột giống sau này thành xác thân của chúng ta) là bởi chí muốn đó, sự ưa thích đó chẳng qua là một chí muốn, một sự ưa thích được cảm giác và trí giác những hiện tượng ở đời bằng cách đó. Vậy điều mà chúng ta muốn là vui hưởng những hiện tượng đó; chúng ta muốn nhờ xác thân này – cái máy có sáu giác quan – tiếp xúc với những sự đó. Thế thì, trước khi nắm lấy xác thân hiện thời của tôi, tôi chỉ có thể ước ao cảm giác những hiện tượng ở trong đời là khi nào tôi đã có cảm giác những thứ đó một lần rồi, nghĩa là đã nếm rồi. Tôi không thể thèm muốn thứ gì tôi không biết. Do lẽ đó thì trước khi cấu tạo xác thân hiện thời của tôi, tôi đã phải thấy, nghe, ngửi, nếm và đụng chạm những hiện tượng của cõi đời rồi, sự như thế mà có thể được là nhờ một cơ thể hữu hình làm trung gian, cũng như hiện bây giờ, tôi có thể cảm xúc những hiện tượng đó là nhờ mấy giác quan. Vậy thì, trước khi có cơ thể hữu hình hiện thời của tôi, tôi đã có một cái khác, nhờ đó mà tôi đã giao tiếp với cõi đời rồi. Từ lúc đó tôi đã tập mền đời và thời kỳ đó là có ý chí – khi xác thân của tôi lúc trước đã tiêu diệt – làm cho tôi bám hột giống của

cha mẹ hiện thời của tôi un đúc, đặng tôi cấu tạo cho tôi một xác thân mới, cho tôi có thể nhờ những bộ phận giác quan mà nếm mùi đời lần nữa.

Mà làm thế nào tôi vào làm chủ xác thân trước cái của tôi có hiện giờ? Đúng một cách như tôi đã vào làm chủ xác thân sau chót: điều mà quyến rũ tôi lại hột giống nhờ đó cấu tạo ra xác thân cũng do nơi sự ưa thích, chí muốn làm chủ một xác thân, chí muốn đó do nơi đã dùng một xác thân trước nữa và lần lần như vậy, trở về trước thì mịt mù trong quá vắng vô thủy, còn về sau thì cũng nối tiếp trong tương lại vô tận. Cũng theo lẽ đó, khi xác thân về tương lại đó mất đi, tôi sẽ cấu tạo một xác thân mới theo như cách đó, và sau cái này tới cái khác, đời này trải qua đời khác. Dây tái sinh luân chuyển của chúng ta không đứt.

Kẻ nào suy nghĩ tường tận những điều nói đó, sẽ tìm ra rằng sự tái sinh là kết quả của sự dĩ nhiên, mà bốn thể chúng ta là bất diệt và riêng biệt với số mạng cơ thể hữu hình của chúng ta: nếu sự khởi thủy, sự kết cuộc của cơ thể này không động đến tôi, nếu những sự đổi thay nào, và lẽ đó, thời gian không thể làm gì tôi đặng, thì trước kia, về thời gian nào cũng đã có tôi. Thật vậy, vừa khi mà tôi đã *muốn* là tôi đã làm chủ một cơ thể hữu hình. Cũng như từ trước cho đến bây giờ, chúng ta đã muốn làm chủ cơ thể này, điều này ý chí của ta chứng thật cho ta biết: rồi tới bây giờ đây, ta cũng còn mền luyến xác thân này. Và nếu ta sẽ còn mền luyến tới chừng nào thì chúng ta không cần lo ngại, chúng ta sẽ có một thân hình cùng chẳng: *chí muốn sống đảm bảo cuộc sống*. Vô số kiếp luân hồi tái sinh của chúng ta là gương để cho ta soi đích bốn thể của chúng ta, *cõi đời vô lượng vô biên là thước đo sự vĩ đại đích thật của ta, luôn luôn vẫn trội hơn*.

Nếu người khuyên chúng ta, kẻ đương thời chúng ta, suy nghĩ những tư tưởng như thế là vì người muốn cho chúng ta có ý thức về sự vĩ đại của chúng ta đó thôi.

XI TRONG MẤY CUỘC VIỄN HÀNH CỦA TÔI TRONG CỘI ĐỜI, TÔI CẢM XÚC ĐỦ HẾT MỌI THỨ CẢM GIÁC

Vậy thì, chẳng phải là tôi biến đổi luôn mà chính là cơ thể vật chất của tôi (mục đích trực tiếp của ý chí tôi) và cảnh vật giác quan mà cơ thể tôi nhận biết. Tuy vậy, quả là tôi để cho động đến tôi những cảm giác luôn luôn thay đổi, phát sanh bởi cơ thể luôn luôn biến đổi. Đó là sự thật chẳng những trong khoảng thời gian ngắn – ngủi của kiếp đương thời, từ sanh ra cho tới chết, mà trong ngàn triệu kiếp sống trải qua, vô số thời đại sanh tồn cũng cứ vậy xây mãi như thế trong vòng vô tận. Trong những thời đại không thể đếm xiết đã trải qua đó, tất cả cảm giác có thể có, tràn ngập lấy tôi, vừa là kẻ tạo ra chúng nó và là kẻ bị chúng nó hại. Tôi đã cảm thấy không biết bao nhiêu lần những cảm giác của sự chết và sự tái sanh, cứ luôn luôn kế tiếp nhau không dứt. Sự như thế lưu liên không dứt, từ đời vô thủy tới nay, tôi đã phải chịu và đã đau khổ đủ mọi đường: khi thì ốm đau, lẫn lộn, nằm chết trên giường; khi thì chết nơi trận địa; khi khác nữa thì làm kẻ sát nhưn bị chết chém, và cứ như thế mãi, vô cùng tận...

XII CẢ THẢY ĐỀU LÀ ĐAU KHỔ VÔ CÙNG TẬN

Thế thì tôi bị bao vây trong biển khổ, những lượn sóng đau khổ dập dồn chụp tôi không ngớt. Mọi điều tôi cảm thấy biến đổi luôn luôn; vui nào cũng có khi hết, khổ thì trở lại không sai. Mỗi việc vui lòng (cho đến trong lúc chúng ta đương vui) cũng vui không trọn khi tưởng tới rằng rồi đây vui rồi sẽ hết, luôn cho đến cái món sanh ra sự vui rồi sẽ không còn, và sẽ có một sự đau khổ tương đương thế lại. Sự đau khổ to hơn hết thì đã chắc hẳn, là sự đau khổ hiện ra trong lúc ta thấy cảnh giới của giác quan mất trọn trong lúc chết. Chúng ta lúc bây giờ, đích thật là bị chìm đắm trong sự đau khổ... cho đến

khi chúng ta hiện trở lại trong một hình thể mới, trong một kiếp sống khác, chịu những cảm giác mới, sự già cỗi mới, sự chết mới... Vậy hỏi người nào khi thật hiểu rõ cái vòng đau khổ vô tận đó, mà chẳng ước mong được giải thoát?

XIII

KHÓ MÀ NHẬN BIẾT RÕ RÀNG MỌI SỰ SỐNG CÒN LÀ KHỔ

Người biết suy xét quan sát trong cảnh giông tố vô thường của cõi đời, đủ mọi phương diện của hạnh phúc: nào cuộc chơi đùa của trẻ con, sự vui sướng của đôi tình nhơn niên thiếu, những sự vui về vật dục, hạnh phúc của người mẹ yêu con. Người biết cảnh vui cực điểm, nghe những tiếng vui mừng của những kẻ được thỏa lòng ước nguyện. Mà trên những sự đó, ngoài những sự đó, người biết và nghe những giọng than van của cha mẹ khi mất con, sự đau đớn của kẻ tật bệnh, sự buồn rầu của những kẻ nặng lòng lo lắng, sự tuyệt vọng của những người nghèo khổ và những kẻ bị bỏ bê, sự hãi hùng của kẻ hấp hối chết... Nhưng vậy chỉ có bức minh triết, người thật có trí mới thấy được sự đau khổ một cách tỏ tường như vậy. Hạnh thường nhơn *không muốn thấy*. Người nhắm mắt bịt tai đối với mọi sự có thể làm trở ngại lòng khát khao những cảm giác thích ý. Người để kẻ cùng khổ vào bản viện, kẻ tật bệnh vô nhà thương, kẻ mất trí vô nhà điên, kẻ sát nhơn vô ngục thất, đừng có thể bình yên mà hưởng cái ảo mộng một cõi đời vui thích. Người lại còn muốn (và hẳn làm) cho sự chết được có vẻ nên thơ nên rán giấu cái mùi gớm ghiếc thúi tha dưới đám bông hoa tươi tốt. Nhưng có thể nào người ta rán giấu diếm cảnh khổ nản như vậy mà làm cho nó bớt được chăng? Hay là rán quên sự đau khổ mà làm cho nó giảm được chăng? Người nào mà biết được cảnh hắc ám của kiếp sống thì có còn cho kiếp sống đó có điều gì đáng say mê nữa không? (*)

(*) Thật rất khó mà biết cho đúng giá trị của cuộc đời. Nhận thức lực của ta mở mang ít quá (vừa cao hơn nhận thức lực của con thú tấn hóa hơn hết một bậc mà thôi) nên chúng ta chỉ có thể nhận được một khoảng rất ngắn của cuộc đời, nghĩa là, thường thường, hiện cái lúc chúng ta đang sống. Đã nhận cái khuyết điểm thông thường về đường trí thức đó, chúng ta hãy thử tưởng tượng một kiếp sống 80 năm, với tất cả mọi điều kinh nghiệm của GiácHỷ

kiếp sống đó rút ngắn lại trong khoảng ít hơn một giờ. Chúng ta sẽ thấy “trông vài phút”, đứa bé trở nên đứa nhỏ, đứa nhỏ trở nên trai trẻ, đứa trai trẻ trở nên người thanh niên, người thanh niên có ái tình rồi có vợ, ôm ấp vợ, rồi vợ cũng như chồng, mỗi lúc mỗi già (mất vẻ yêu kiều, mê đắm, sắc đẹp cường tráng, và giờ khắc càng qua thì càng trở nên yếu đuối, xấu xa, lưng khòm, đau nhức, rụng răng, già khòm); và trong khi người đó tự hỏi lấy mình: “Nghĩa gì mà có mấy thứ đó?” chúng ta sẽ thấy cho đến sự hiểu biết của người cũng tiêu mất trong khi hấp hối cuối cùng. Hình ảnh rất đúng của cuộc đời thấy ngắn lại như thế, chỉ cho ta thấy một cách rõ ràng đặc biệt rằng tất cả cảnh hưởng và các điều kinh nghiệm đã đến cho ta đều không đáng giá là bao. Những tình thế của sự sống còn sẽ còn thấy ghê sợ hơn nữa, nếu chúng ta suy nghĩ rằng cả thấy sự đó cứ trường ra không dứt.

XIV NHỮNG SỰ VUI THÍCH GIÁC QUAN LÀ SỰ KHỔN KHỔ BỰC NHỨT

Chúng ta chỉ muốn những cảm giác thích ý, những cảm giác trung hình thì chúng ta không màng; còn cảm giác trái ý thì chúng ta tìm hết phương thế để tránh. Nhưng vậy, những cảm giác thích ý (những sự vui thích giác quan theo nghĩa rộng hơn hết, tự nhiên là kể luôn những sự vui về tư tưởng) là những thứ hại hơn hết. Thường hơn khó hiểu được điều này, dầu mấy vị giáo chủ đều đồng ý về vấn đề đặc biệt này (những quan niệm khác của mấy đẳng ấy ra sao không kể). Chẳng những Đức Phật và tín đồ của Ngài mà cho đến giáo hội và mấy vị thánh trong Cơ Đốc giáo (thật ra là thì tất cả lão sư của mấy tôn giáo lớn) đều cảnh cáo chúng ta nên đề phòng những sự vui thích giác quan: đó là, mấy vị ấy nói, những điều nguy hiểm hơn hết bao vây con người. Tức nhiên, chúng ta chớ nên quên rằng những bậc hạnh tối cao và sáng suốt nhiều đó, chỉ một lòng tìm kiếm hạnh phúc cho mình và cho kẻ khác. Lễ đó (lòng muốn thành thối) sẽ khiến mấy ngài tự hưởng những sự vui thích về giác quan và khuyên kẻ khác làm theo, nếu mấy ngài không tự mình đã tìm ra sự phóng túng như thế tất không tránh khỏi đem người đến chỗ *khổ sở*. Hay là trái lại, như Đức Phật đã tuyên bố: “Nếu như, hỡi mấy sư, sự thẳng đoạt sự quấy dặt tới cảnh khổ và tới chỗ chết thì ta sẽ không nói với mấy vị: mấy vị phải thẳng điều quấy (vật dục)”. Tóm lại, giáo lý của Đức Phật – về sự ham muốn đó (“Tanhâ” – sự khao khát

những cảm giác) và cách thể trừ bỏ nó – là như vậy: lòng ham muốn những sự vui thích về giác quan áp bức chúng ta, và chúng ta tìm phương thỏa mãn những sự ham muốn đó bằng mấy bộ phận giác quan, bởi vì sự *không được thỏa mãn* lòng ham muốn làm cho ta buồn rầu và khổ não, “Muốn điều chi mà không được, đó là khổ não”, và quả thật, chúng ta tránh sự khổ não đó như tránh bệnh dịch. Vậy nên mục đích của chúng ta là muốn được tất cả những sự vui thích có thể có được. Khốn nạn thay lòng ham muốn, theo tánh chất nó, là *vô cùng*: bởi vậy, không khi nào mà lòng ham muốn được hoàn toàn thỏa mãn. Vì thế mà chúng ta bị lôi kéo, theo đuổi mãi sự vui thích (sự phấn khích với đời), không khi nào hết; lòng ham muốn mỗi lần được tạm thời thỏa mãn, là càng tăng thêm mãnh lực cho đến khi, rốt cuộc có một quyền lực ghê gớm. Hơn nữa – sức mạnh chất chứa của ý chí để lại một bên – mọi sự vui thích giác quan biến thành đau khổ không thể nào tránh khỏi, khi nguyên nhân sanh ra sự vui thích đó mất đi: sự vui càng lớn, sự khổ sẽ càng to, “Món ăn và món uống biến thành phân và nước tiểu, những sự vui thích biến thành khổ não”, Đức Phật nói một cách hợp lý theo thường lệ của Ngài. Tất cả những sự vui thích giác quan đồng có tánh đặc biệt là *không khi nào thỏa mãn* và dắt theo sự khổ não, đó là điều khả ố thứ nhất đối với người có trí suy xét.

Phương diện thứ nhì của chúng nó, còn hại hơn nữa, là chúng nó thành *mối ngăn trở trực tiếp của chơn hạnh phước*. Sự hạnh phước này ở trong sự bỏ hết lòng ham muốn. Tắt lòng *ham muốn* đem cho chúng ta sự yên tịnh vô biên: khi đã không còn ham muốn, chúng ta sẽ không còn cực nhọc, không còn thống khổ; không còn thứ gì làm cho chúng ta lo ngại nữa (*).

(*) Bực đã giải thoát lòng ham muốn có, thì cũng cởi được sự lo ngại và sự khổ não của lòng ham muốn đó gây nên. Cũng ví như những kẻ đã thôi tìm kiếm danh vọng ở thế gian, sự tôn trọng của đời, vân vân. Lẽ dĩ nhiên, người bỏ được mọi điều ham muốn thì còn hữu phước hơn kẻ được “cả thầy” của cải và danh vọng ở thế gian. Mỗi người trong hai người đó đều có “đủ mọi sự của họ ham muốn” nhưng mà ý chí của kẻ không gì hết, hoàn toàn thỏa mãn, sẽ được yên tịnh còn ý chí của kẻ kia không được thỏa mãn sẽ rối loạn và tăng thêm. Kẻ sau đó nhìn xem sự vô thường, của sự sản người rồi sẽ hô lên, như vua Salomon: “Ảo mộng, ảo mộng, tất cả đều là ảo mộng!”. Vì lẽ

này, dầu không có lẽ nào khác nữa, sự “tự mình muốn” từ bỏ (bỏ sự ưa muốn sau khi đã nhận biết rõ tánh độc hại của nó) là con đường chắc hơn hết dắt tới chơn hạnh phước, *còn nếu chất cho càng nhiều thêm của cải thích ý mới là cách chắc chắn đi đến cảnh khổ khó*. Hơn nữa, chúng ta chớ nên quên rằng ít kẻ được giàu có, danh vọng, tôn trọng v.v... còn mọi người đều có thể trở nên nghèo bởi nơi mình muốn từ bỏ.

Sự tắt trọn lòng ham muốn và sự vui tốt bậc trong cõi lòng đi cặp với nó, mấy vị thánh hiền trong tất cả mấy tôn giáo đều có tán dương và kinh nghiệm, khi mấy ngài đã diệt được lòng ham muốn nguy hiểm. Mấy vị đó từ bỏ và khinh rẻ những sự vui thích giả dối và chóng tàn của giác quan; chẳng những mấy ngài xem chúng nó là gớm ghiếc và tầm thường (sự vui thích càng tầm thường bao nhiêu càng thêm gớm ghiếc bấy nhiêu), mà mấy ngài lại còn nhận biết rõ rằng những sự vui thích đó làm cho ta càng xa lần chơn hạnh phước.

Trong việc tìm kiếm “sự phải”, “sự yên tịnh tuyệt vời không chi hơn đặng” đây, chúng ta chớ nên theo kẻ nào cho là đáng quý những cảm giác tạm thời, những “vật ở thế gian này”. Những kẻ dẫn đạo thật chắc chắn, trái lại, chỉ là những kẻ đã tìm ta chơn hạnh phước ngoài sự vui thích giác quan, và có thể dạy chúng ta sự từ bỏ đặng đem chúng ta lên cõi thuần túy của người. Con đường này, quả thật, chẳng phải dễ; mà chơn hạnh phước chẳng đáng công cực nhọc đó sao?

XV

NHỮNG SỰ VUI THÍCH GIÁC QUAN DẮT NGƯỜI ĐẾN CẢNH TÁI SANH ĐAU ĐỚN

Tôi không là gì hết ở thế gian này, tôi không phải là con người, tôi chỉ có nắm lấy hay là mắc vào (trong kiếp tái sinh này) vài thuộc tánh (“Upadhi”) cấu tạo ra con người. Lẽ này rất đúng: bởi tôi không là *gì hết ở thế gian này* (nói cách khác, bởi không thứ gì trong chơn tánh sâu thẳm của tôi chỉ định *tôi* hay hạn chế *tôi*), cho nên tôi có thể, khi xác thân đã chết, nắm lấy một thứ “hột giống” khác hoặc thú hoặc người, hoặc trong một thế giới quang minh, hoặc ở hạ giới (“địa ngục của người cơ đốc giáo”) và như thế, thêm một lần nữa, trở nên một con người, hay một con thú, một người thân hình chói sáng hay một con yêu quái.

Người Âu châu kim thời cho giáo lý này là chương: họ không thể theo cho đến tột lý một đường tư tưởng đúng như thế mà không vừa lòng họ. Nếu chơn ngã của tôi không có ở trong cơ thể hiện thời này, cũng không bị rút tan ở đó, thì bây giờ có thứ gì sẽ ngăn cản tôi chiếm lấy *một cơ thể khác, cái nào cũng được, cái nào mà sự ưa muốn của tôi kích thích tôi đến đó*. Mà có thể đó sẽ không phải là bốn ngã của tôi (*). Đến giờ chết, tôi buộc phải bỏ cơ thể đó với tất cả quan năng của nó, tất là tôi sẽ nắm lấy, không kỳ hạn cũng không gì ngăn cản (có sự xem xét chước lượng nào sẽ cản tôi lại đâu, bởi vì tư tưởng đã dứt rồi?). Một hột giống mới điều hòa với sự ưa muốn của tôi; đối với sự ưa muốn mù quáng và phóng túng, thì không kể hột giống đó ở trong tử cung một người đàn bà hay là một con thú, ở “địa ngục” hay ở mây cõi trời. Về sau, khi hột giống đó sẽ phát triển thành một cơ thể sản xuất ý thức, trí thức, tôi sẽ hiện ra, *do nơi ánh sáng của ý thức mới đó*, như là người ta, thú vật, thánh thần hay ma quỷ, tôi sẽ nhìn nhận tôi cũng giống một cách như đương lúc hiện thời đây.

(*) Nếu cho là đúng khi nói rằng trong bốn thể đích thật của tôi, tôi là một con người, thì do theo lẽ đó, tất nhiên là không khi nào, tôi có thể tái sanh làm con thú. Mà còn nếu cho là đúng khi nói rằng bốn thể của tôi “không phải” là cá nhơn tánh của tôi, cái này chính là một thuộc tánh, thì do theo lẽ này, tất nhiên tôi cũng có thể tái sanh làm thú.

Vậy thì tánh chất của sự ưa muốn của tôi quyết định nên tánh chất lại sanh của tôi: những vật dục quyến rũ tôi lúc này này càng thuộc về thú tánh thì khi chết cảnh mà tôi bị rút vô sẽ càng thấp; trái lại, những sự ưa thích của tôi càng ít thấp hèn, thì cảnh của tôi tái sanh sẽ càng cao, sự khác nhau giữa cảnh này với cảnh khác là sự khác (và sự phản chiếu) cường độ của vật dục (**). Đâu có lẽ nào khác khác được? Chẳng phải lẽ tự nhiên là đến khi chết, khi chúng ta bị mất xác thân, và chúng ta phải tạo tác một cái máy nhận thức mới, chúng ta sẽ bám vào cõi hoặc cảnh hợp với những sự ưa thích của ta hơn hết sao – chẳng phải người có xu hướng thú tánh thì quyến luyến cõi thú sao?

(**) “Sự sai biệt về vật dục” này thấy rõ ràng giữa người và thú, và còn rõ hơn nữa giữa những người khác nhau. Chúng ta không thể quan niệm một

người đức hạnh rất cao mà lại ham mê vật dục và càng không thể ưa sự dâm dăng (dục tình là cái ổ những sự mê đắm thấp hèn và nhục dục). Chúng tôi sắp vào hạng phạm trọng tội người mê đắm dục tình không kiểm chế được – sự chia dăng cấp do theo sự sai biệt về vật dục

Muốn bào chữa ý kiến trái ngược lại thì trước hết phải bác cho được luật thân hòa về hóa học – luật này cũng chỉ là một sự ứng dụng của luật vũ trụ (***)

(***) Đức Phật chia ra làm ba hạng thế giới: những thế giới Vui thích giác quan (a) (trong đó gồm có trái đất của ta), những thế giới Hình thể Tinh anh (b) và những thế giới không hình thể (c). Trong mấy Thế giới Hình thể Tinh anh, người có “cơ thể” hay là thân hình thiêng liêng và không phân nam nữ, đó là những cõi thường ngoạn thẩm mỹ, vui vẻ thuần túy.

Về những Thế giới không Hình thể, xem bốn sách chánh của tác giả: “**Giáo lý của Phật, Đạo căn cứ ở Lý tính**”.

(a) Dục giới

(b) Sắc giới

(c) Vô sắc giới

XVI

XEM QUA TOÀN THỂ NHỮNG CUỘC VIỄN DU CỦA CHÚNG TA TRẢI QUA THẾ GIỚI

Chúng ta hãy tóm tắt những điều đã bày giải ở trên. Chúng ta đã vẩn vơ (như trong giấc chiêm bao hay là như kẻ say sưa) trong vô số thời đại, từ hình thể này qua hình thể khác, từ thế giới này qua thế giới khác, hiện đi và hiện lại, khi thì làm người, khi thì làm thú, khi làm thần, khi làm quỷ. Và, dầu cho chúng ta ở chỗ nào thì cũng đổ dồn tới cho ta, do nơi cơ thể mà chúng ta đã tự chiếm lấy, một giòng bất tuyệt những cảm giác thích ý chính là nguyên nhân sanh ra cảm giác đau đớn: “Khi một sự vui thích đã hiện ra, sự đau khổ cũng hiện ra! Ta đây, Punna, ta nói như thế - *Majjhima Nakâya trượng 267*)”. Vậy nên những cảm giác thích ý, thật sự là những niềm khổ sở; những cảm giác thích ý là mầm đau đớn.

Kẻ nào, sau khi trải qua nhiều kinh nghiệm, đã nhìn nhận sự này thì cũng không thềm ngó tới những cảm giác thích ý nữa – “Nào là người, Đức Phật hỏi, biết nước của một cái giếng là độc mà còn dám uống?” – Sự tỉ dụ này Đức Phật rất thường dùng, luôn luôn cần phải xem xét cho thật sâu, lời cảnh cáo trong đó thích dụng cho tất cả mấy cõi thế giới. Thật vậy, đời sống của chúng ta trong mấy cõi đó, dầu được lâu dài, rồi cũng

phải hết (cả thấy mọi sự đều chẳng phải là vô thường sao?) và chúng ta rồi sẽ trở lại trong một thế giới đau khổ khốc liệt (thế giới này). Chúng ta rồi sẽ quên mất hết những sự vui vẻ cảnh thiên đàng của chúng ta và không còn biết chúng ta ở đâu mà đến, chúng ta sẽ tưởng rằng “sự sanh” của chúng ta là “sự khởi thủy” của chúng ta. Tánh chất đích thật của mọi sự sống còn, trong hết mấy cõi thế giới và trong tất cả mấy khoảng thời gian, Đức Phật đã tiết lộ cho chúng ta biết trong những lời nói sau đây: “Chỉ có sự đau khổ sanh ra khi vật gì sanh ra; chỉ có sự đau khổ tiêu diệt khi vật gì tiêu diệt – *Majjhima Nikâya trương 17*”.

XVII

NHỮNG CỖI TRỜI VÀ NHỮNG CỖI HẮC ÁM

Đối với kẻ tầm thường, ham sự vui chơi thì bài thuyết minh về sự liên lạc của chúng ta với thế giới (hay là những thế giới) ở trên đó xem ra ghê gớm đến đâu, nhưng nó vẫn sâu xa và thật đúng. Nếu chúng ta bền chí thì sẽ nhận biết sự đó một cách trong suốt như thủy tinh. Người sẽ tri giác một cách trực tiếp rằng toàn thể quá trình của sự sống về giác quan là đúng như Đức Phật đã miêu tả (nó là như thế đó và không thể nào khác hơn được, dầu cái biển cả đó tràn ngập chúng ta, theo như người đã thấy). Tuy nhiên, còn một chỗ dường như không thể tri giác trực tiếp được: ấy là tình trạng tồn tại của những cõi trời và cõi hắc ám là nơi chúng ta có thể tái sanh. Sự khuyết điểm này có kẻ xem là quan trọng lắm nên họ không nhận luôn tất cả giáo lý. Làm như thế cũng điên chẳng khác nào không nhận một cuốn sách sâu xa về khoa học, lấy cớ rằng họ không thể theo tác giả trong mấy khoản chuyên môn của khoa học đó. Người biết suy xét thì *khi đã tự mình nhận sự hợp lý bao quát của tác giả*, sẽ nhận và sẽ tin nơi tài điều luyện của tác giả trong mấy chỗ khó (độc giả chưa hiểu nổi). Còn như độc giả cho rằng không thể nhận giáo lý của Đức Phật về khoản đó, thì điều đó cũng không quan hệ gì đến ý kiến đối với những phần chánh của giáo lý có thể hiểu được. Và lại người ta có thể suy lý mà nhận ra tình trạng hiện có mấy cõi đó – cũng như nhà thiên văn Le Verrier là người đầu tiên nhận chắc tình

trạng hiện có ngôi Thủy tinh, chẳng phải người đã có thấy nó, mà bởi người chỉ do theo một bài tính về số học mà nhận ra rằng tình trạng hiện tồn của nó cần phải có. Vậy thì, điều trước nhứt, người ta có thể biểu minh lý lẽ này: rất chắc chắn rằng thiên nhiên là vô tận và luôn luôn hoạt động cũng có tạo ra *những nhơn vật khác hơn nhơn vật mà giác quan của chúng ta có thể nhận biết*, những nhơn vật khác hẳn và cấu tạo một cách tinh vi hơn những cơ thể của chúng ta biết. Không khi nào chúng ta có quyền xem như một, ý tưởng sanh vật và ý tưởng nhơn vật hiệp thành bằng chất albumine (*). Hai ý tưởng đó có đối chiếu nhau thì chỉ là đối chiếu như thể hạng đối với chúng loại (**) thì phải hơn.

 (*) Nghĩa là cho rằng những sanh vật phải hiệp thành bằng chất albumine (chất làm ra thịt)

(**) Thí dụ như hạng động vật có xương sống chia ra 5 “chủng loại”: loài cá, loài bò sát, loài lưỡng thể, loài chim, loài có vú.

 Muốn đem những tư tưởng thế gian của chúng ta mà ghép vào quan niệm về vũ trụ thì thật là trẻ con. Trước hết, có thể là sự đồng hóa vật chất do theo một cách khác, không giống với sự tiêu hóa, huyết mạch tuần hoàn và hô hấp. Và cũng có thể những nhơn vật như thể phân cách chúng ta bởi những giới hạn trong không gian. Tất cả mấy điều đó có thể chắc có lắm, nhứt là chúng ta, với những khí quan vật chất thô kịch của chúng ta, chắc chỉ có thể nhận biết được một phần nhỏ nhoi của thực tại – của sự sống còn – nơi ta và chung quanh ta. Dù sao mặc lòng, theo những điều khảo sát như thế thì tình trạng tồn tại của những nhơn vật khác với chúng ta đó rất chắc có, cho đến nỗi không còn lý lẽ gì cho phép chúng ta không tin những lời của một người chứng đáng tin nói rằng có biết những nhơn vật đó, vì có kinh nghiệm và có tiếp xúc. Để lòng tin những kẻ hoàn toàn vô khuyết cũng là một cách chứng minh chơn lý: những việc mà tự chúng ta kinh nghiệm thì rất ít, chúng ta biết bởi nghe nói là phần nhiều, và chúng ta vẫn tin theo. Mà tìm ở đâu được một người chứng đáng tin hơn Đức Phật? Những kẻ phản đối Ngài cũng chịu thật rằng Ngài không thể cố ý nhận chắc điều gì không có. Trọn đời của Ngài và giáo lý của Ngài làm cho mọi ý tưởng của nghi ngờ ra kỳ quái, bởi vì

không khi nào Ngài mở miệng nói ra một lời nào phỉnh phờ hay là quá đáng; Ngài không phải là người phỉnh gạt ai, cũng không phải là một người bán buôn những phép lạ.

XVIII

THEO THỂ THƯỜNG THÌ KHÔNG THỂ NHỚ LẠI KIẾP TRƯỚC CỦA MÌNH

Sự quên những kiếp trước không phải là một việc có thể bác được giáo điều về những kiếp tái sinh. Vậy chứ chúng ta chẳng quên thời kỳ thơ ấu của ta trong cuộc đời hiện đại này sao? Và sự quên đó có chỉ rằng chúng ta không có sống trong lúc tuổi thơ đó chẳng? Cuộc luân hồi tái sinh có quá lắm thì có thể xem như một vấn đề khó hiểu cho mấy kẻ chỉ trích; tuy vậy, điều dị luận này cũng không đáng kể nữa, bởi vì có thể, nếu đủ điều kiện, nhớ những kiếp đã qua. Muốn được vậy thì cần phải tập luyện và phát triển ký ức lực cho đến một độ đặc biệt – cũng như cần phải tập luyện quan năng nào khác, nếu người ta muốn được một sự kết quả có công hiệu (*).

(*) Chúng ta nhận sự dĩ nhiên rằng chúng ta không thể nhớ được một cách dễ dàng những cảnh ngộ trong lúc thiếu thời của chúng ta và chúng ta nhận rằng, muốn nhớ lại những cảnh ngộ đó, phải có công tập luyện và lần lần nhớ trở lại những việc quan trọng; do nơi mấy việc này, chúng ta nhớ lại những cảnh ngộ nhỏ nhặt hơn hết (hay là chôn sâu hơn hết) của mấy năm còn nhỏ tuổi, như thế, những việc đó sẽ trở lại trong ý thức của ta lần lần và một cách khó khăn. Biết được những sự khó khăn về ký ức như thế, người ta có thể trong cho những sự tình của mấy kiếp trước sẽ hiện lại nơi ta mà không cần phải công phu, cũng không cần phải tập luyện, không một sự huấn luyện trí não hẳn hoi chẳng? Mà đây này một điều bất luận, có thể thừa nhận hơn, về khoảng này của giáo lý: Bởi cả thầy nơi ta đều thay đổi, luôn cho đến ý thức (trí thức) và, vì lẽ đó, không có gì có thể tích trữ những tình trạng và những hình ảnh của dĩ vãng, thì làm sao một sự nhớ lại như thế có thể được? Câu trả lời là chẳng phải cái óc, cũng chẳng phải ý thức là chỗ súc tích những kỷ niệm (chúng ta không khi nào tìm ra được trong óc những hình chụp nhỏ tí của những kinh nghiệm đã qua), mà những kinh nghiệm đã qua đó lặn trong bốn thể không dò được của chúng ta (xem chương VIII) và, vì vậy ý chí của ta (hay lòng ưu muốn) có thể do theo cách liên hợp tư tưởng làm cho mấy việc đó hiện trở lại.

Nghi ngờ không phải là một lý lẽ chắc chắn để bác: đầu cho tôi không biết tiếng Tàu, tôi lại không thể có một người bạn hiểu được tiếng Tàu một cách dễ dàng sao? Trước kia năm

chục năm, người ta cho rằng không thể đi đâu trên không khí, tại sao? Bởi vì người ta còn chưa biết những điều kiện đằng bay và chỉ vì sự dốt đó mà chưa có ra những máy để phát triển nghệ thuật hàng không. Thì cũng thế, thường nhơn không biết những điều kiện cần yếu đằng nhớ lại những kiếp trước, và người không thể phát triển những quan năng đặc biệt đằng xem những kiếp đó. Mà như vậy có phải nghĩa là những kẻ khác cũng không làm được chăng? Đức Phật và mấy vị đại đệ tử của ngài đều làm được, mấy ngài rất giỏi trong thuật đó (cũng như trong nhiều việc khác): Đức Phật có truyền lại cho chúng ta *những lời dạy kỹ lưỡng về những điều kiện cần yếu đằng đạt mục đích đó*, đã đành là ngài để cho ta thực hành đằng tạo ra những điều kiện đó, và, như thế phát triển quan năng đó. Sự dĩ nhiên của kiếp tái sanh có thể chứng thực bằng sự tri giác trực tiếp không cần phải tranh luận sự có thể được cùng không của nó (*).

(*) Chúng ta, tự nhiên ít có khuynh hướng về lý tưởng mới. Mọi sự phát kiến lớn đều phải tranh đấu mới phát hiện được, dầu cho mấy lý tưởng đó có được mấy bậc quan sát đủ tư cách công nhận. Nhứt là đối với những sự phát minh về khoa học thì điều này rất đúng. Nếu người cải cách đi ngược với những thành kiến thông thường, nghiệp nghệ hay khác nữa, thì hẳn chắc người đó sẽ bị quần chúng chế nhạo. Nhà vật lý học J.R.Mayer – ngài công bố những luật về thế lực bất diệt – bị đau khổ về những sự kích bác và những sự cừ địch kịch liệt của khoa học giới cho đến nỗi người phải bị mất trí.

Người ta phải tự mình tìm kiếm chứng cứ bằng sự tri giác trực tiếp, hay là chịu rằng người không có đủ sức ưa thích hay là lực lượng đằng tạo ra những điều kiện có thể đưa người tới sự tri giác đó.

CÁI TÔI CHIẾN THẮNG

XIX

MỤC ĐÍCH CỦA CHÚNG TA THIỆT HIỆN SỰ GIẢI PHÓNG TINH THẦN

Chúng ta không thuộc về thế giới của hiện tượng. Chẳng qua là chúng ta tiếp xúc với nó nhờ một cơ thể vật chất làm cho chúng ta có thể thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm và tư tưởng mọi vật của thế giới đó, xác thân chúng ta quả là một cái máy nhận thức.

Chúng ta liên lạc với cái máy này đủ mọi phương diện là tại ý chí của chúng ta (*).

(*) Về đầu đề này, xem Schopenhauer, ông nói như vậy: "... cái tôi đó (cái tôi nhận thức) chính là một công việc của óc chớ không phải chơn ngã của chúng ta. Chơn ngã trung tâm của con người là cái ẩn sau cái kia, là cái vốn biết có hai việc: muốn hay không muốn, vừa lòng hay không vừa lòng, đã đành là có sự tiểu dĩ trong cách phát biểu những cử động đó, mà người ta gọi là tình cảm, say mê, cảm kích. Chơn ngã sanh ra ngã thức, nó không ngã theo cái kia và khi cái kia vì chết mà tiêu diệt thì bạn nó không tiêu diệt theo.

Trải qua "Samsara", nghĩa là những kiếp tái sanh của chúng ta, ý chí đó thành ra một sự *ham muốn nhiệt liệt*. Đức Phật gọi sự ham muốn nhiệt liệt đó là "Tanhâ", theo tự nghĩa nghĩa là *khao khát*, sự khao khát đó, sự ham muốn đó – như chúng ta đã biết – chẳng những là nguyên nhân sanh ra xác thân của ta hiện thời mà lại còn chi phối chúng ta trọn đời, trong mỗi cử động của xác thân và tinh thần, trong mỗi sự quyết đoán và trong mỗi hành vi; sự khao khát thúc giục và bắt buộc chúng ta phải thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm và *tưởng* những vật nó mền hầu cho *nó* được thỏa mãn, hơn nữa, có khi chúng ta còn bị bắt buộc – một cách gắt gao vô cùng – phải bảo tồn cơ thể hữu hình của ta vì sự cần dùng và sự vui thích về sau của nó, cơ thể đó, quả thật, chỉ là phương thế để thỏa mãn sự ham muốn đó. Mỗi điều trở ngại cho sự ham muốn cho đến cả nghị lực để chống chọi với nó, đều đem cho chúng ta sự đau khổ. Vậy bài toán là như vậy: đương khi mang một thân hình đủ bộ phận giác quan, chúng ta có thể nào thoát khỏi sự bắt buộc khiến chúng ta phải dùng những bộ phận đó dưới quyền sử dụng của sự ham muốn, khao khát

(Tanhâ) chẳng? Chúng ta có thể nào trở nên chủ nhơn trong tư thất của chúng ta, và quyền cai quản bộ hạ của chúng ta (những bộ phận giác quan) không? Chúng ta có thể nào thoát khỏi sự *ham muốn* do nó buộc trói chúng ta, vô phương chống cự, vào cũi đời đau khổ này chẳng? Có nhiều nhà tư tưởng đại danh viện lý rằng, theo quyền lực của sự ham muốn đó, chúng ta không thể nào thoát khỏi nó được, nhưng mà phải nhờ một vị Thiên chúa toàn năng mới làm được.

Mấy câu hỏi đó, Đức Phật trả lời rằng *được*. Bởi vì sự khao khát, sự ham muốn ở nơi chúng ta đó là một đức tánh mà chúng có thể có hay là không có, vậy thì đối với chúng ta nó không phải là cần thiết (xem trường 21). Ngài tả trạng thái giải thoát sự khao khát đó như là “Cetovimutti” nghĩa là: sự Tự do của Tinh thần (*), tinh thần đã được giải thoát sự khao khát, sự ham muốn.

(*) Nói “tinh thần”, phải hiểu là trọn cả sự tập hợp những cơ năng của giác quan, luôn tới tư tưởng trực quan và trừu tượng là sự hoạt động tối cao.

Một người tới được cảnh tinh thần giải phóng là người được thoát khỏi sự bắt buộc khiến phải dùng cơ thể của người dưới quyền sử dụng của một sự ham muốn. Nhất là người có thể xem kỹ, dầu là lúc nào, dầu là vấn đề nào và tìm cách giải quyết được một cách bình tĩnh, không sự xung đột trong lòng, nhờ ánh sáng của trí thức *thuần túy*. Nếu người nhìn nhận một việc nào đáng quan tâm thì người sẽ thiệt hiện nó, nếu người nhận biết một kế hoạch nào không giá trị thì người sẽ không tìm thể thiệt hiện nó ra, sự dụng công của người luôn luôn vừa với chơn giá trị của mục đích của người, chớ không vì sự có thể lợi ích riêng cho một tư ngã ước thuyết. Hơn nữa, người sẽ bỏ được cách dễ dàng, không hối tiếc, chẳng hạn là kế hoạch nào, nếu người nhìn nhận – trong lúc thi hành – là không giá trị gì, hay là không thể nào thiệt hiện được. Và nhất là, đến giờ chết người sẽ không hề phấn đấu với sự tiêu tan cơ thể hữu hình của người, trái lại, người sẽ bỏ nó một cách hết sức lãnh đạm. Không còn ham muốn những cảm giác mới nữa, người sẽ không nắm lấy hột giống một cơ thể mới, dầu là hột giống nào.

Người đã làm chủ ý chí của người không phải vì chống chọi với nó, mà vì diệt tiêu được nó.

Sự giải phóng tinh thần đó, sự độc lập hoàn toàn của cái máy nhận thức của chúng ta đối với mọi sự khao khát, với mọi sự ham muốn và cũng với điều đó, sự an tịnh cực điểm trong tâm, là những điểm lập thành hạnh phước thật, sự thanh thoi thiêng liêng, không thể diễn tả, không khi nào phai lợt của đấng Trọn lành, những vị thần bí gọi đó là *chí phước*.

Chữ “Trọn lành” của Đức Phật dùng là theo nghĩa đó mà thôi. Vậy nên chữ đó có một giá trị không thay đổi và xác định, nó chỉ đúng với một đấng siêu thoát, một đấng giải thoát, nghĩa là người đã tự thoát khỏi, tự giải phóng trọn sự khao khát, trọn sự ham muốn, trọn hết xu hướng và thúc giục của người, và vì vậy người thật là hữu phước. Hy vọng một *sự trọn lành như thế* có quả là vô lý hay là tự ý một cách điên đại chăng?

XX

SỰ LIÊN LẠC GIỮA LÒNG HAM MUỐN VÀ SỰ HOẠT ĐỘNG CỦA TRÍ Ý

Tanhâ (lòng khao khát) phát lộ có ba cách: như là ham muốn, như là không ưa và như là mơ mộng – ham muốn một cảnh vật giác quan, hay là không ưa cảnh vật đó và mơ mộng rằng chúng ta thuộc về cõi đời này, rằng chúng ta ở trong cái tổ chức giả dối của nhơn tánh chúng ta, rằng những sự vui thích do nhơn tánh này mà có được là cần kíp cho hạnh phước của chúng ta.

Mỗi lần có một cách trong ba cách phát lộ của sự khao khát, ảnh hưởng tới hành vi nhận thức của ta thì liền sanh ra nơi ta, tùy theo phẩm chất của sự ảnh hưởng đó, một mỗi cảm động vui mừng, oán ghét, sợ sệt, giận hờn, vân vân. Vậy nên mỗi mỗi cảm động sanh ra là do nơi ta để hành vi nhận thức của chúng ta dưới quyền sử dụng của sự khao khát phát sanh nơi ta, và bởi ta phục tùng nó nên ta thành ta tôi mọi nó, dầu là trong chốc lát. Bởi vậy, nếu ta tập xem tường tận, một cách vô hình, một cách vô tư, những cử động của sự ham muốn (của sự khao khát) mỗi khi chúng nó phát sanh nơi ta (xem

chúng nó như kẻ thù nghịch, lúc nào cũng tìm đủ mọi cách đặng xâm lược đồn lũy của chúng ta, đặng tóm bắt trí thức của chúng ta, ép buộc phải vâng theo chúng nó và động tác theo ý chúng nó) nếu chúng ta xem sự bộc phát của lòng ham muốn đúng theo thiết trạng của nó, chúng ta sẽ đè nén được nó lập tức khi mới phát, và không mỗi cảm động nào sẽ phát sanh nơi ta nữa, thật vậy, mỗi cảm động chỉ là kết quả của sự phục tùng của chúng ta đối với thể lực, với sở thích nhứt thời của lòng ham muốn.

XXI SỨC ẢNH HƯỞNG TỚI CƠ THỂ CỦA NHỮNG MỐI CẢM ĐỘNG

Các khí quan cấu thành xác thân để dùng về việc thỏa mãn lòng khao khát: con mắt về việc thỏa mãn lòng ham muốn thấy; lỗ tai về việc thỏa mãn lòng ham muốn nghe; bao tử về việc thỏa mãn lòng ham muốn tiêu hóa vật thực, vân vân; bởi thế, toàn cả cơ thể chỉ là một cái máy để dùng toàn về việc thỏa mãn tất cả những điều ham muốn. Khi nào một trong những sự ham muốn đó được thiết hiện (do nơi mắt, tai, mũi, miệng, thân, trí) thì luôn luôn kết quả là một mối kích thích, xao động, thường thường cũng là một sự náo loạn cho bộ phận đương hoạt động. Cùng một lúc, những bộ phận trong thân thể tùy thuộc nhau cho đến nỗi mỗi sự xao động của một bộ phận nào riêng cũng cảm nhiễm đến toàn thân. Theo thật sự, không có một cử động nào của lòng ham muốn (được trí thức của ta thừa nhận) mà không xao động, quấy rối hay là làm mệt nhọc trọn cả thân thể, hoặc ít hoặc nhiều (cũng như mỗi cử động của con ngựa động đến người cỡi và người cũng rung rinh theo). Thí dụ như: khi nào cặp mắt chói ngời và sáng rỡ vui tươi là bởi do nơi cái này hay cái khác trong mấy bộ phận giác quan mà một sự ưa muốn được thỏa mãn; trái lại, khi cặp mắt lơ đãng và buồn bã là bởi một ưa muốn bị trở ngại, không được thỏa mãn. Trọn cơ thể của chúng ta rung mình và run rẩy khi ý chí của ta bị cái mà chúng ta gọi là sợ sệt chi phối nó; và trái tim của chúng ta – cơ quan trung ương, thường thường, làm thỏa mãn chí muốn sống của chúng ta – nhảy kịch liệt nếu

chúng ta thành lỉnh bị sự nguy hiểm đến tánh mạng, vì chí muốn sống của chúng ta bây giờ bị rối loạn một cách kịch liệt quá sức.

Tất cả mấy điều đó là tối quan trọng cho sức khỏe của chúng ta. Một cơ thể càng bị sự say mê (*) làm xao động thì càng mau hư – cũng như một cái máy mà động lực càng bạo thì càng mau hết dùng được.

(*) Nghĩa chữ say mê theo chúng tôi hiểu là tình trạng nô lệ của cái máy nhận thức của chúng ta đối với một sự ưa muốn đặc biệt, sự nô lệ đó đã thành ra thói quen, do nơi chúng ta phục tùng lòng ham muốn trong nhiều kiếp. Kết quả của sự nô lệ đó là khi sự ham muốn đặc biệt đó phát hiện, chúng ta phải phục tùng những mối cảm động quá đổi kịch liệt hơn thường khi nữa.

Tất nhiên, trong cái máy – cơ thể – của chúng ta, những bộ phận mỏng mảnh hơn hết để dùng về việc thỏa mãn lòng ham muốn là những dây thần kinh. Đó là những cơ quan đặc biệt của chí muốn để cảm giác, những cơ quan chánh thức để cảm giác. Vì lẽ đó, luôn luôn bởi những mối cảm động, nhứt là những mối cảm động kịch liệt, làm cho dây thần kinh bị mệt và suy nhược nhiều hơn mấy bộ phận khác. Bởi vậy phương thế hay hơn hết để giữ cho xác thân ta được khương kiện và, nhứt là, đừng điều trị dây thần kinh bị đau yếu, là đừng để cho “sự khao khát” của chúng ta nhiệt liệt quá, mà trái lại, phải để cho nó được yên tĩnh. Sự yên tĩnh này trước nhứt; do nơi sự thanh tĩnh của tâm hồn: “Sự thanh tĩnh làm cho an ổn được tâm, thân (*Majjhima Nikâya, I, p.38*)” – đấng Hoàn toàn Thức tỉnh nói như thế.

XXII

CÓ THỂ GIẢI THOÁT ĐƯỢC LÒNG HAM MUỐN

Chúng ta đã biết rằng làm ham muốn bắt buộc cơ thể của ta phụng sự nó, chẳng phải là một phần bốn thể của chúng ta, mà nó toàn thuộc về thế giới hiện tượng. Gốc nó từ đâu mà có? Nguyên nhơn của nó là gì? Lòng ham muốn luôn luôn xu hướng về một vật nào và chỉ phát hiện nơi chúng ta khi nào chúng ta cho một vật xác định nào là thích. Không thể nào

tưởng tượng được chúng ta có thể ước ao thấu trử được một vật, mà chúng ta đã biết nó là một nguồn đau khổ. Bởi vì: “chúng ta là kẻ muốn sự sung sướng và ghét sự đau khổ (*Majjhima Nikâya, II, p.159*). Tất nhiên, như chúng ta đã biết, mọi vật ta biết được tự nó là đau đớn hay ít lắm cũng là “nguồn đau khổ” (bởi lẽ biến thiên của mọi vật). Vậy nếu một sự ưa muốn nào phát hiện nơi ta, chúng ta phải đổ sự đó cho sức hiểu biết riêng của ta, *chưa hoàn toàn* về tánh chất đích thật của cảnh vật giác quan. Sự khao khát, sự ưa muốn những vật đó là – và chỉ có thể là – kết quả của một sự nhận thức *sai lầm* hay là, như Đức Phật nói, của sự *dốt* thể chất thật giá trị đích thật của những cảnh vật giác quan.

Hãy tưởng tượng một kẻ trọn chưa có lòng ưa muốn – mà có khí quan tốt – ở trong một chốn hư vô ước thuyết hiện ra và thành linh tự thấy mình ở “trong cõi đời”, thí dụ ở trong một xứ nhiệt đới xinh tươi. Kẻ đó sẽ có thái độ giống như đứa nhỏ thấy mình thành linh được đem tới một cảnh đền đài của tiên biến ra. Cũng giống như đứa nhỏ say mê cảnh đền đài tốt đẹp mà nó không thấu rằng đó chỉ là ảo cảnh; kẻ đó sẽ quan niệm cõi đời y theo như người vừa mới xem qua, nghĩa là người sẽ cho nó là tốt đẹp cực điểm và vì lẽ đó, đáng thêm muốn, sự kết quả tất nhiên là lòng ưa thích sẽ nổi lên, lôi người vô cõi đời này và khởi sự từ đó số mạng của người sẽ “dính cứng”. Bởi vì lòng ưa thích đó càng ngày sẽ càng thêm, và không bao lâu sẽ thẳng phục người: trong tất cả hành vi và công việc của người, người chỉ là tôi tớ của lòng ham muốn. Vì lẽ đó, khi cơ thể của người phải trải qua cảnh chết không phương tránh khỏi, cơ thể sẽ tiêu tan, người sẽ bám vào một hột giống mới đang tạo tác một xác thân mới, và sau khi tiêu tan cái này, tới cái khác nữa và cứ liên tiếp như thế, vì bởi lòng ham muốn sanh ra nơi người, nên người phải bị cõi đời bắt không phương chống lại – đúng như chúng ta bị cõi đời bắt vậy. Lòng ham muốn của chúng ta mỗi giờ mỗi phút cứ phát sanh mãi, bởi vì chúng ta cho rằng cõi đời là tốt đẹp, hết sức tốt đẹp, chúng ta cho cõi đời quá đẹp cho đến nỗi chúng ta không còn thể tưởng tượng rằng trong trạng thái đích thật của chúng ta, chúng có

thể không phụ thuộc cơ thể của ta hay gọi là cái máy nhận thức.

Từ lượng vô kiếp, lòng ham muốn đó phát sanh, và luôn luôn đổi mới. Thật vậy, người ta không thể chỉ định lúc nào là lúc khởi thi trước nhứt chúng ta bắt đầu vô trong cõi đời, người ta không thể tưởng tượng nổi sự đó cho đến sự khởi thi của toàn thể cõi đời cũng thế: mỗi giây nhơn quả chỉ có thể do nơi những sự biến dịch hiệp thành, mà mỗi sự biến dịch cần phải có một sự trước nó biến dịch ra nó, người ta không thể tới sự biến dịch nào gọi là trước nhứt. Trái lại, một giây nhơn quả không cần phải là vô tận; riêng về giây tái sanh liên tiếp của chúng ta cũng không buộc phải vô tận.

XXIII

DIỆT SỰ HAM MUỐN NHỜ NƠI SỨC NHẬN BIẾT ĐÚNG

Sự nhận biết sai lầm nó đã chi phối tất cả kiếp sống của chúng ta, sự dốt nát về cái lẽ rằng tất cả cảm giác là đồng nghĩa với sự đau khổ sanh ra nơi ta là bởi sự *dùng sai* cái máy nhận thức của chúng ta; sự dùng sai là như thế này: Trước hết, chúng ta xem những hiện tượng một cách sơ sài, cũng như là những vật bản nhiên, không truy đến nguyên nhơn và kết quả. Vì vậy, chúng ta không thấy những kết quả mà những hành vi hiện thời của chúng ta sẽ đem đến cho chúng ta về sau. Nhứt là chúng ta không suy xét rằng những hành vi hiện thời đó hạn định tương lai trọng đại của chúng ta sau khi chết, cái tương lai mà một ngày kia sẽ trở nên *sự hiện tại* cho chúng ta. Trước hết, chúng ta phạm cái lỗi để cho những dục vọng tích tụ của chúng ta sử dụng nhận thức lực của chúng ta, chẳng ngoài việc tìm phương tiện đăng thỏa mãn chúng nó. Chúng ta làm như thế từ khi chúng ta ở “trong cõi đời”. Vì lẽ đó, một sự ham muốn đặc biệt, to tát, bao la, sanh ra nơi ta: sự muốn dùng cái máy nhận thức của chúng ta như chúng ta đã dùng từ lúc nào, nghĩa là dưới quyền sử dụng của những sự ham muốn. Kết quả của sự đó là thế này: sự thúc giục xô chúng ta vô cõi đời, đại khái chẳng những ngăn cản chúng ta dùng cái máy nhận thức của chúng ta một cách phải lẽ, mà

thêm, cái khuynh hướng nhận thức một cách sai lầm và nhứt là suy nghĩ một cách sai lầm, ngăn cản chúng ta hiểu biết một cách đúng đắn (*).

(*) Đức Phật tỏ bày sự đó khi ngài nói sự dốt (a) phát sanh bởi những “Asavâ”, nghĩa là những sức ảnh hưởng. Có ba thứ “Asavâ”: sức ảnh hưởng của sự ham hố về vật dục, sức ảnh hưởng của sự khát vọng về sự hóa thành, và sức ảnh hưởng của sự dốt mà chúng ta đương bị chìm đắm trong đó (nhứt là định kiến). Những “Asavâ” đó làm cho sai biệt nhận thức lực của ta và làm cho sanh ra một sự dốt nữa.

(a): vô minh.

Trái lại, đây là cách dùng đúng đắn cái máy nhận thức của chúng ta: chúng ta phải xem những vật thâm nhập vào cõi ý thức của ta, không kể đến những sự ưa thích của chúng ta, nghĩa là đứng về khách quan, như là chúng nó không quan hệ gì tới chúng ta chút nào vậy. Bây giờ, chúng ta chẳng những phải xem cho thấu trạng thái hiện thời của những vật còn sống và đã chết, y theo *thiệt sự*, mà lại còn phải tiên kiến cho rõ ràng sự tiêu diệt về sau của chúng nó. Hơn nữa, chúng ta còn phải xem thấy cho thật sâu sắc, ngay từ bây giờ, rằng chúng ta mền luyến những vật hư hoại, tất là đường dẫn chúng ta phải tái sanh lại nữa. Sự mền luyến càng chặt thì kiếp tái sanh sẽ càng đau đớn nhiều và chúng ta phải thêm một lần bị xa con đường đến chơn hạnh phúc, ở ngoài vòng tất cả những điều ham muốn.

Làm như thế, chúng ta chẳng những sẽ tìm ra tánh chất dối giả của tất cả mọi vật hiện trước sự nhận thức của chúng ta (bởi vì thứ nào thích ý rồi cuộc cũng trở nên đau đớn) mà chúng ta cũng sẽ tìm ra cái tánh chất hiện tượng của chúng nó, chúng ta sẽ thấy rằng cảnh vật của giác quan và luôn tới những cơ quan tri giác và tư tưởng đều là vô thường, và vì đó là nguyên do của mọi điều đau khổ. Nếu chúng ta thiệt hiện đúng mấy điều đó thì lòng ham muốn có một thân hình và những cảnh vật của giác quan sẽ tắt mất nơi ta. Không có đường nào khác nữa đặng trở nên vô dục, và thật hạnh phúc.

Chúng ta hãy nghe những lời Phật nói đây: *“Không có thứ nào đáng cho người ưa muốn. Khi một vị sư đã nghe được điều đó rồi, người xem xét mỗi món. Xem xét mỗi món, người thấu*

biết mỗi món. Và thấu biết mỗi món, người thấy trong mọi thứ mà người cảm biết đều có sự không bền, sự già cỗi, sự tiêu mất, người không còn đeo níu vô thứ gì ở trong cõi đời nữa. Như thế, người tới cảnh tắt mất lòng ưa muốn (tắt mất lòng khao khát – Niết bàn). Đây là điều người nhìn biết lúc bấy giờ: “Sự tái sanh đã diệt, đời đạo hạnh đã xong. Tôi đã làm cái điều tôi phải làm, tôi không còn sự gì chung cùng với mấy vật này nữa”. Vì thế mà một vị sư được giải thoát nhờ diệt tiêu lòng ham muốn, vì thế mà người đạt đến trạng thái hoàn toàn vững chắc, tới bậc đạo hạnh cực điểm, tới mục đích cuối cùng và sẽ được hơn người, cùng các vị thánh thần”.

(Majjhima, Nikâya, I, chương 251 và tiếp theo)

XXIV

SỰ DIỆT LÒNG ƯỚC AO, THẤY LẠI NHỮNG NGƯỜI YÊU MẾN ĐÃ MẤT

Do nơi mấy điều trước đó thì – dầu cho người nào chưa muốn bỏ tất cả sự ham muốn đi nữa – nếu còn ao ước mãi một vật gì quá hạn định thường của nó thì chính là một sự cuồng vọng. Bởi vậy, người trí không kéo dài sự ham muốn của mình quá hạn định ấy; người vẫn yên tịnh, ngó ngay những cảnh ngộ của cuộc đời không chút nào sợ sệt. Điều này trước nhứt chỉ về những sự ước ao đối với thân quyến và bạn bạn của chúng ta đã chết rồi. Bây giờ chúng ta có đủ lý lẽ để hiểu rằng thứ nào vì chết mà tan rã, đó chính là những “Upadhi”, những thuộc tánh của người mà chúng ta yêu mến, chính người đó không vì sự tiêu tan mấy thứ đó mà bị thiệt chút nào, mà người đã tìm được và nắm lấy những “Upadhi” mới, người sẽ tiếp tục dùng mà cảm giác và tri giác. Nếu kẻ mà chúng ta yêu mến có tánh tình cao thượng đặc biệt thì theo luật thân – hòa – lực (loi d'affinité élective) người sẽ tái sanh trong một thế giới vui đẹp hơn thế giới của chúng ta; nếu người có những xu hướng tầm thường hơn thì người sẽ trở lại trái đất của chúng ta: Trong trường hợp đầu thì chúng ta chỉ nên vui mừng cho sự thành thối hiện thời của người, hơn chúng ta nhiều; trong trường hợp thứ nhì thì không có điều chi đáng tiếc. Vậy, cùng kẻ khác, người không có thể hữu phước (hay khổ khổ) như đã

có cùng chúng ta sao? Nếu kẻ chết có tánh tình xấu, người ta có thể quan niệm một lý lẽ cho là đáng buồn, trong trường hợp này thì, quả thật người sẽ có thể bị rút vô một cõi thấp. Mà sự buồn rầu đó có ích gì, hoặc cho người hoặc cho chúng ta? Trong cuộc lưu hành của thời gian, do theo những điều ham muốn của mình, mỗi người trong chúng ta cứ tuần hoàn thoát ra khỏi mấy cõi hạ giới đó, rồi lại bị té trở lại không biết bao nhiêu lần.

Thật thì điều này không phải là ít có: sự thương yêu của một người sống đối với một người chết quá mạnh cho nên không kể tới mấy điều đã quan sát đó. Nếu sự say mê đó đủ sức mạnh, thì sự ước mong tái hiệp đó sẽ thiệ hiện một cách chắc chắn (tự Đức Phật cũng nhận như thế). Bởi vì, khi sự ham muốn có đủ sức mạnh thì luôn luôn đạt thấu mục đích. Vậy nên rất có lẽ sau khi chết, tôi lại gặp lại một kẻ nào tôi đã thương mến và tôi sẽ tái hiệp với người lần nữa – mỗi người trong chúng tôi tất nhiên sẽ mặc một hình thể mới và quên hết những giao tình trong kiếp quá vãng. Tuy đã quên như vậy chớ lòng mến luyện xưa kia của chúng tôi sẽ làm cho sanh nơi chúng tôi một sự say mê giống như trước (điều này là một sự giản dị và tự nhiên về sự ái tình phát sanh trong nháy mắt, “cuồng tình”, và việc như thế có thể lập lại kiếp này qua kiếp khác). Tuy vậy, trong một kiếp sống này hay kiếp sống khác, sự hưởng chán chê hay là sự không ưa rồi cuộc sẽ nổi lên, ái tình “mạnh hơn sự chết” lâu rồi cũng không bền như những thị hiếu khác!

Đã bao lần trong quá vãng, tôi chẳng yêu thương không kể đến sự tử biệt (có lẽ không kể đến nhiều phen tử biệt!) rồi cũng không còn lại *chính nơi tôi* một dấu tích nào? Và tôi đã chịu đủ mọi bề đau khổ, mà rồi không có lợi ích lợi gì trả lại! (*)

(*) Những người về phái thần linh học, phát triển và vun trồng sự ham muốn giao thông với những kẻ đã mất. Sự giao thông này chỉ có tiếp nối với những kẻ chết còn “dính với trái đất”, với những kẻ ở trong cõi “hồn ma bóng quế”. Mọi sự giao thông với những cõi cao hơn thì dầu cho dùng cách nào đó của phái đó cũng tuyệt nhiên không thể được, và những sự giao thông với dân sự trong cõi ma thì thật là không có lợi ích gì bao nhiêu.

XXV

SỰ DIỆT LÒNG HAM MUỐN MỘT CƠ THỂ HỮU HÌNH

Khi chúng ta có được sự nhận thức trúng – khi chúng ta biết rằng ham muốn một vật, dầu là vật nào, đó là luôn luôn ham muốn và ôm lấy sự khổ não (do nơi sự không bền của mọi vật) – thì sự ham muốn quyền sở hữu tất nhiên phải tắt nơi ta. Hơn nữa, cho đến sự mẫn luyện của ta đối với cơ thể – nó chỉ cho chúng ta những cảm giác tạm thời và đau đớn – cũng sẽ bỏ và trừ diệt được. Sự bỏ dứt lòng quyến luyến đó chẳng những thích dụng đối với cơ thể hiện thời, mà cũng đối với tất cả cơ thể có thể trở nên của ta sau khi chết. Thật vậy, chúng ta sẽ thấy rõ ràng tánh chất của tất cả hiện tượng, dầu là hiện tượng ở trong cõi nào, là vô thường và đau đớn. Dầu cho cơ thể mặc vào là tốt đẹp quá sức tưởng được, trong một “Thế giới Quang minh”, chúng ta cũng sẽ nhìn nhận rằng “thân hình” đó cũng là tạm thời và mỗi sanh ra những cảm giác, mà khi trải qua “samsâra” (những kiếp tái sanh của chúng ta), có thể dặt – và dặt chúng ta lần nữa – vào những cõi hạ giới.

Khi chúng ta sẽ hiểu rằng, như quả nào cũng sanh ra sự khổ (và rốt cuộc cũng chỉ là khổ: “kẻ nào ham muốn sự vui thích là ham muốn sự đau khổ”, thì mọi điều ham muốn sẽ tắt mất nơi ta.

XXVI

HUẤN LUYỆN TRÍ TƯỞNG, BƯỚC ĐẦU DỰ BỊ CHO SỰ NHẬN THỨC TRÚNG

Chúng tôi nhận rằng thật khó mà dùng cho đúng cách cái máy nhận thức của chúng ta. Tuy vậy, hiệu quả đó có thể đạt được, cũng như người ta có thể dùng ống thiên lý mà tìm ra những chỗ xấu hoặc những chỗ đẹp của một cảnh sơn thủy xa xăm. Sự khó khăn hiện ra trong khi ta định xoay sự hoạt động nhận thức về mọi phương hướng nhứt định đều có thể nhờ sự *tập luyện* mà thắng được. Có công tập luyện lâu ngày thì những việc lạ kỳ thế mấy cũng có thể làm được một cách khéo léo. Sự tập luyện có quyền lực phi thường hay là, như Đức

Thầy Eckhart nói: “Có một câu hỏi, hỏi giữa mấy Đức Thầy, là muốn biết rằng con người có thể nào đến bậc không còn phạm tội (*) trong khi còn mang xác thân này chăng? Những Đức Thầy cao đệ hơn hết đều nói: “Được” – phải hiểu lẽ đó như thế này: những kẻ ấy đã tập luyện được bề trong và bề ngoài cho đến đời họ không còn có khuynh hướng về một nhược điểm nào”.

(*) “Phạm tội” là làm trái luật vĩnh cửu của cõi đời, luật đó Đức Phật đã có tiết lộ ra rồi (xem Giáo lý của Đức Phật, Đạo căn cứ ở Lý tính)

Chuyên tâm, nơi chốn vắng vẻ và yên lặng, về những sự mặc tưởng của chúng tôi chỉ – sự mặc tưởng khiến cho chúng ta thấy rằng tất cả mọi vật đều hư hoại và sanh ra đau khổ, cho đến thân hình của ta với những cảm giác và tri giác của nó cũng thế – khi ban sơ dường như không thể làm được. Chúng ta hằng bị những tư tưởng khác đến làm cho đứt đoạn sự tham thiền của ta, cũng như những bóng nước từ dưới đáy nước vọt lên mặt nước im lìm. Chúng ta có khuynh hướng phải chăm lo chúng nó và, vì vậy chúng ta bỏ lãng công cuộc mặc tưởng của chúng ta định theo đuổi. Trạng thái đó kêu là *đăng trí*, nghĩa là người không thể định trí một cách chuyên nhứt và bền bỉ vô vấn đề độc nhứt mà người muốn xem xét. Trạng thái đó càng khó chống lại và khó thắng được là vì những tư tưởng đến làm trở ngại tư tưởng chánh, luôn luôn dường như quan trọng lắm, giục chúng ta phải lo đến chúng nó.

Nhưng vậy chớ nên mắc mớ cái vẻ quan trọng đó, và bền lòng theo đuổi công việc theo mục đích của người đã định. Làm như thế, người phải tự nói rằng công việc quan trọng hơn hết trong thời ấy là lo chế phục cho được tư tưởng của mình; chừng đó, chắc chắn người sẽ thấy được tấn bộ lần lần. Những tư tưởng làm rối loạn tư tưởng chánh của chúng ta sẽ một ngày một ít lần; nhận thức lực, lần lần san trừ được những ý tưởng đó, sẽ được tự chủ hơn. Như thế, được lâu ngày, người sẽ có thể chuyên chú trong việc tham thiền không xao lãng được nhiều giờ.

Muốn đạt mục đích đó, người cũng có thể theo một cách tập luyện riêng. Thí dụ, người ráng sức định hết trí mình vô

việc xem xét một cây thấy trước mặt, rồi lần lần, người sẽ chuyên chú trong sự xem xét một cái đồng rộng lớn. Tập như thế, người có thể tới bậc, thí dụ như, tưởng tượng một cách trực giác, 550.000 cây số vuông hiệp thành địa diện nước Pháp, cũng như trọn cả diện tích chỉ là một cái đồng rộng lớn trống trơn, nghĩa là không có chỗ nào nổi cao lên, không làng xóm, không rừng rú, vân vân... (*) Người phải ráng sức dùng con mắt tinh thần mà thấu thái điều đó: người có thể bao quát, một cách trực giác, một bề mặt mênh mông như thế!

(*) Xem bài thuyết pháp thứ 121 và 127 trong Majjhima Nikāya

Mà đó mới là một phương diện của sự mở mang trí tuệ, phương diện thuộc về phạm vi khuếch trương. Song đối với nó, có một phương diện khác thuộc về phạm vi cường độ. Đặt cái nghĩa cho rõ ràng phương diện này thì chẳng chỉ hơn là xem xét tánh chất của những giấc chiêm bao: giấc chiêm bao chẳng qua là kết quả của tư tưởng của một người kia tạo ra, khi người mơ mộng trong lúc thức. Những tình trạng của người đó làm cho hiện ra theo sở thích của người một cách lơ mơ và lộn xộn, thì trong giấc chiêm bao – nhờ sự yên lặng tuyệt đối của tất cả ảnh hưởng của ngoại giác quan – hiện ra thành hình quá rõ và quá sắc sảo cho đến nỗi thật không còn điều chi phân biệt dạng sự thấy trong khi thức và sự thấy trong giấc chiêm bao. Tư tưởng trực quan mà được tột bậc như thế, khiến cho cơ thể, như trong giấc chiêm bao, tưởng tượng cho thấy được điều của ta tưởng một cách rõ ràng như khi ta thấy điều đó thật, lập thành phương diện khác của sự tập luyện tinh thần có phương pháp nhờ sự gom trí vô một vấn đề tham thiền mà thôi. Kẻ nào tập trung tinh thần được tới trình độ đó sẽ lặng nhìn cơ thể hữu hình một cách bình tĩnh, người sẽ thấy nó hiện ra tỏ rõ như những tình trạng thấy trong giấc chiêm bao. Người sẽ thấy một cách trực tiếp rằng cơ thể này chỉ là kết quả của những chất mượn ở ngoại giới; và vì lẽ đó, mà nó toàn nhiên là riêng biệt với người; hơn nữa, tất cả hiện tượng kể luôn cơ thể này nữa, sẽ hiện ra cho người thấy, một cách cũng tỏ rõ như thế, như là những vật phải hư hoại và nguồn sanh ra buồn thảm. Trong những nhà sư Phật giáo khi xưa, sự

phát triển về tinh thần, từ phương diện khuếch trương cho đến phương diện cường độ, đến bậc đó không phải là ít. Sự phát triển về đường trí tuệ của ta quá khoe mình xem nó kém biết bao, hèn mọn biết bao, nếu đem so sánh nó với những điều mới tả đó và chúng ta còn phải, về phạm vi này, nói rộng biết bao giới hạn của điều mà ta gọi là không thể làm được. Khi sự hoạt động của nhận thức lực mà đem cao tới bậc đó thì kết quả của nó biết đến thế nào! Có một tinh thần huấn luyện được như thế thì còn ai có thể ngờ rằng trận chiến đấu từ xưa giữa Ánh sáng và Hắc ám kết cuộc lại không phải là sự toàn thắng của Ánh sáng (*)

(*) Sự xung đột giữa Ánh sáng và Hắc ám, mà người ta đã nói quá nhiều và đã miêu tả nhiều lần rồi, chính nghĩa là sự tranh đấu giữa trí thức thuần túy và sự dốt nát – sự dốt nát là kết quả của quan niệm sai lầm cõi đời, bởi sự mê luyện đời mà ra: chúng ta còn chưa thấy rằng chúng ta chẳng phải ở cõi đời này, và chúng ta tưởng rằng sống ở trong đời là vui thích lắm.

XXVII

LÀM CHỦ LẦN LẦN SỰ HAM MUỐN

Nhận biết trúng là cây gươm của ta càng mài cho sắc được như thế, thì ta càng có thể công kích được hiệu quả sự ham muốn, sự khao khát nó cầm quyền thống trị nơi ta – gọi là rồng hay là “quỉ” theo cách nói bóng của đạo Cơ đốc. Tất nhiên, trong cuộc tranh đấu này, mỗi tấc đất đều phải tranh đoạt với kẻ nghịch.

Trước hết, chúng ta phải trở nên người *ngay thẳng và công bình*, chúng ta phải tập chống lại những sự ham muốn và những sự quyến luyến thấp hèn, những điều ta được thỏa lòng mà phải hại cho kẻ khác. Đây là mức thấp nhất của nhân loại chánh thức. Sa dưới mức này là dự bị cho mình phải tái sinh trong một cảnh thấp hơn loài người. Nếu ta làm cho cử chỉ ngay thật thành ra *đặc tánh* của ta, nói cách khác là nếu ta giữ theo được đường hạnh kiểm đó một cách như thể vô tình, không còn có những thị hiếu trái ngược phát hiện nơi ta, thì chúng ta thật là người *đức hạnh*, và chúng ta bước được nấc đầu trên thang đạo đức. Như thế, ta có thể trông mong tái sinh trong một cõi trời.

Đã được nên người đức hạnh như thế, chúng ta có thể khởi diệt sự ham muốn những việc trần thế, tóm lại, là tự thoát ly lần lần những việc đó. Nguyên vọng này thiết hiện trong sự bỏ hết của cái trần gian, vậy là trong sự bần cùng trọn vẹn (*), và trong sự thanh khiết tuyệt bậc.

(*) Nếu chúng ta không thể thiết hiện điều này một cách trọn vẹn, ít nữa chúng ta cũng có thể sống một cảnh nghèo trong tâm: “Thân ta dầu đeo đầy vàng ngọc, tinh thần cũng có thể làm chủ tâm trí phù hoa” (Pháp cú)

Lòng nhơn ái chơn thiết sẽ là kết quả liền của sự thiết hiện đó, của sự không còn than tiếc những việc trần thế. Vì vậy, đến được bậc đó, người chỉ còn một lòng hiền từ đối với tất cả sanh vật. Đến bậc hoàn toàn đức hạnh như thế là đủ tư cách vào cõi Brahma, nghĩa là cõi Hình thể Tinh anh, cõi trời của đạo Cơ đốc theo thể thức tinh túy hơn hết. Những kẻ ở mấy cõi đó đã mất hết sở thích đối với những hạnh phúc ở thế gian và những sự vui thích ở thế gian; vì vậy, xem như thế mấy kẻ ấy là *nghèo*. Ở mấy cõi đó chỉ có lòng thương thuần túy, nghĩa là lòng tốt hoàn toàn. Vì lẽ đó mà Đức Phật, cũng như giáo hội đạo Cơ đốc, nói quyết rằng kẻ nào, khi còn ở dưới thế này, mà tự mình muốn sống trong cảnh thanh bần và trong cảnh thanh khiết tuyệt bậc và đầy lòng hiền lành tử tế vô tận vô biên đối với mọi vật có sống và có thở, mấy kẻ đó “tuy ở trần mà sống theo cảnh sống ở cõi trời”.

Nếu chúng ta lên cao đến bậc đó thì, chúng ta đã đến bậc hoàn toàn về đường đức hạnh, chỗ cuối cùng con đường đối với đạo Cơ đốc và mấy tôn giáo khác. Quá điểm này, những môn đồ của mấy tôn giáo không muốn biết gì nữa và không muốn biết gì hơn nữa. Tuy vậy, hãy còn có những trạng thái ý thức quá cao hơn trạng thái ý thức. Mấy trạng thái đó cũng có thể đạt được trong lúc chúng ta còn sống ở trần thế này, những môn đồ theo giáo lý của Phật (vì giáo lý của Phật là khoa học nhận biết trúng) có thể đạt được mấy trạng thái đó, theo cách sau: khi trong lòng đã diệt đặng mọi sự ham muốn cảm giác và tri giác những vật ngoại giới, đối với ngoại giới, người sẽ như mù, như điếc, vân vân, và người có thể ở trong cảnh mặc tưởng không gián đoạn của cõi không gian *không bờ bến* được nhiều giờ (hay nhiều ngày), (muốn quan niệm một

sự giải thoát rộng lớn như thế thì mấy vị chỉ xem biết bao là sự khó khăn khi mấy vị gom trí vô một tư tưởng trong vài sao đồng hồ mà thôi). Kẻ nào đạt được sự tri giác cõi không gian vô biên vô tận, thì sẽ tái sinh trong một thế giới rất cao hơn cõi trời của người đạo Cơ đốc, nghĩa là cõi không gian vô biên vô tận, ở đó, người sẽ hưởng được cảnh an tịnh không xao xuyến trong vô số triệu năm.

Trong đời hầy còn có ba cõi khác cao hơn cõi không gian vô biên vô tận nữa. Trong quyển “**Giáo lý của Phật, Đạo căn cứ ở Lý tính**” có tả mấy cảnh đó. Mà cho đến mấy cõi đó cũng vậy, cũng chưa phải là cao hơn hết. Rồi cuộc cũng phải thăng phục sự ham muốn mấy cõi đó, nhờ suy xét rằng mấy cõi đó cũng là tạm thời và vì vậy là đau đớn. Khỏi mấy cõi đó, người đến điểm cuối cùng, nghĩ là đến trạng thái tuyệt *hết sự ham muốn*; chừng đó chỉ còn lại “thân hình mang sáu giác quan này là trạng huống của sự sống (*Majjhima Nikâya, III, trường 108*)”, khi cụ còn đó, mà lòng ham muốn một sự hoạt động để nhận biết nào về sau cũng sẽ tiêu mất trọn vẹn, chừng đó chúng ta sẽ hiểu biết trọn cõi đời, hiểu biết sự liên lạc giữa cõi đời và chúng ta.

“Đây sự an tịnh tuyệt vời, tinh thần có thể nhận thấy sự khao khát, sự ham muốn tắt mất”.

Kẻ nào đã giải phóng tinh thần của mình khỏi hết các sự quyến luyến, một cách hoàn toàn, là đạt “sự giải phóng tối cao tối trọng”, người đã thăng được một trận lớn hơn hết và được đắc thắng, người ở trên sự chết (*).

(*) Sự khác nhau giữa một người tới bậc trọn lành và một người còn bị dính líu vô cái máy nhận thức, có thể hình dung như vậy: tôi ở trong bóng tối và tôi muốn xem một vật nào đó, tôi quẹt một cây quẹt và tôi ráng làm cho thỏa mãn tánh hiếu kỳ của tôi trong lúc cây quẹt cháy rồi tắt. Điều tôi được như ý thì tôi sẽ lãnh đạm mà thấy cây quẹt cháy rồi tắt. Còn như nếu tôi thấy cây quẹt cháy lần, gần tắt mà tôi chưa nhận biết được đủ điều cái món tôi định xem, thì bây giờ tôi ráng sức kéo dài cái đời cây quẹt, khi rồi cuộc nó cũng phải tắt, tôi sẽ quẹt một cây khác đặt làm cho thỏa mãn lòng ham muốn giục tôi tới sự nhận thức đó. Trong tỉ dụ này, cây quẹt hẳn là biểu hiệu cái máy nhận thức của chúng ta nhờ nó mà chúng ta cứ luôn luôn ráng sức làm cho thỏa lòng khao khát thấy biết của ta. Chúng ta cứ lo ngại mãi cho tới chừng nào lòng khao khát đó được đã khát một cách rốt ráo, bởi vì ta sống trong cảnh lo sợ cho cái máy phải tiêu tan; vì lẽ đó chúng ta ngăn cản sự tiêu

tan đó. Khi rớt cuộc cái máy “chết” (cũng như cây quết tắt), liền đó chúng ta chăm lo tìm kiếm một cái khác và chiếm lấy. Bực trợn lành, trái lại, bởi biết chắc rằng xác thân của người là một cái máy chỉ để cảm giác và tri giác những vật đau đớn có thể xem xác thân tan rã một cách thật lãnh đạm và chắc hẳn, người sẽ không muốn có thân hình mới nữa.

XXVIII

GIẢI PHÓNG TINH THẦN CỦA TA LÀ TỰ GIẢI PHÓNG SỰ BUỘC PHẢI DÙNG CÁI MÁY NHẬN THỨC CỦA CHÚNG TA

Vấn đề giải phóng tinh thần, nghĩa là được tự do dùng cái máy nhận thức của chúng ta bày ra như vậy: cả thầy trong đời (gồm luôn xác thân đích xác của chúng ta) đã là đau đớn và sanh ra khổ não, thì chắc tôi phải bỏ thân này đi, nếu không tôi bị một thế lực ở nội tâm, nghĩa là bị ý chí của tôi, sự khao khát của tôi, sự ưa muốn của tôi bắt buộc tôi bảo tồn và dùng nó. Nếu thế lực đó bị tiêu diệt thì bây giờ tôi sẽ có thể tùy ý tôi lựa chọn, một cách hoàn toàn tự do, mà giữ hay là bỏ cái máy đó. Tuy nhiên, thế lực đó mà có thể diệt trừ được là chỉ nhờ dùng cho hợp cách những tác dụng nhận thức, nhờ biết rằng mọi sự ham muốn kết cuộc đều đau khổ. Song le, trong sự hoạt động nhận thức, chúng ta bị hạn chế bởi cái *phẩm* của cái máy của ta (có thể quá xấu) và cũng bởi những ngoại cảnh của đời ta. Mà điều này cũng là kết quả của sự ham muốn nhiệt liệt của chúng ta và có thể sửa đổi được, nhờ sự tăng cao lần lần phẩm giá của lòng ham muốn (sự tăng cao phẩm giá này phải theo đuổi hằng giây hằng phút, kiếp này qua kiếp khác), cho đến khi nào, kết cuộc, chúng ta đáng có một cơ thể thuận tiện hơn và một sự liên hợp những điều kiện hạp cho sự phát triển sức nhận biết đúng. Sự tăng cao phẩm giá lòng ham muốn chỉ có thể thực hiện lần lần, từ bực xác định. Con thú như nó vậy, chỉ biết một mực làm theo sự ưa thích của nó. Vậy nên nó không được tự do; và một phần quá đông trong nhơn loại cũng vậy, cũng đều bị trói buộc một cách chắc chắn như vậy. Phần đông này xem sự làm theo *điều của mình thích* là “tự nhiên” và “phải lẽ”; vì vậy chúng phải chịu dưới quyền *cưỡng chế* của sự ham muốn trong mọi việc hành động (và nhứt là về tư tưởng).

Song le, trong mỗi người đều có một điểm hành vi *thuần khiết*; không mắc sự ham muốn; điểm đó dầu nhỏ thế nào cũng có thể tăng lên và dùng làm gốc – không có cách nào khác – để hiểu biết lần lần và để tăng cao lần lần phẩm giá của sự ham muốn. Vì vậy mà mỗi người, khi chết, có thể tấn hóa về đường đức hạnh hơn lúc sanh, có thể diệt lần lần như thể sự ham muốn của người, kiếp này kế tiếp kiếp khác cho đến khi, trải qua cuộc lưu hành của thời gian, người diệt trọn hết sự ham muốn đó. Đành rằng, thiệt hiện sự tấn bộ ấy có kẻ mau người chậm. Dường như trong buổi mà người ta gọi là Thời đại Hắc ám, phần đông trong chúng ta phải đành lòng tuân tặc mà tấn bộ, bởi tình cảnh chống lại với ta.

Chỉ có người thành thực khởi sự mong mỏi tận tình được sự tự do về đường tinh thần đương phấn đấu với sự ham muốn, và chỉ có người đức hạnh mới thiệt hiện sự tự do đó được một phần. Kẻ nào đã diệt đặng mọi điều ham muốn những việc trần thế là đã đạt sự tự do đó đến một độ rất cao. Đối với trần thế, người đã quá thanh cao và người sẽ sống trong cõi Phạm thiên. Sự tự do tăng gia lần lần như thế, rốt cuộc sẽ trở nên tuyệt khi đã diệt tận mọi sự ham muốn. Mọi sự bắt buộc phải thấy, phải nghe, vân vân... đều mất tuyệt mãi mãi; chỉ đến chừng đó là người có thể gọi là một *đại nhơn*: “Người ta nói: một vị đại nhơn, một vị đại nhơn – bạch đức Chí tôn, nhưng phải thế nào mới được gọi là đại nhơn?” vị đại đức Sâriputta hỏi và Phật trả lời: **Nếu kẻ nào đã giải phóng** cho tinh thần của mình (những quá trình cảm giác và trí ý của người) khỏi mọi thế lực của sự ham muốn, Sâriputta, thì kẻ đó là một vị đại nhơn; nếu kẻ nào chưa giải phóng tinh thần của mình cho khỏi mọi thế lực của sự ham muốn, thì kẻ đó không phải một vị đại nhơn (*Samyutta Nikâya, V, trường 158*).

XXIX

CHÍ PHÚC TRONG CẢNH VÔ DỤC

Đã nhiều lần, chúng tôi đề cập đến sự hạnh phúc do nơi sự giải phóng tinh thần. Vậy bây giờ chúng tôi tuyên bố rõ rằng hạnh phúc đó là hạnh phúc lớn hơn còn có thể cảm biết được; vì vậy mà đó là điều của ta ưa muốn hơn hết (đời sống

của ta là một sự đeo đuổi mãi hạnh phước, cho rằng đời sống có một mục đích nào khác là vô nghĩa). Mà làm sao mới gọi là hạnh phước? *Ấy là sự tắt mất lòng ham muốn vì đã được thỏa mãn.* Sự có được một món nào mà làm cho ta được vui thích là *khi nào ta muốn có nó*, và hạnh phước của ta cân đúng với mãnh lực của sự ham muốn được thỏa mãn. Mà bởi, cũng như con thú, chúng ta chỉ sống trong khoảng khắc hiện tại nên chúng ta không chút nào biết được hạnh phước thật do nơi sự giải thoát được mãi mãi sự ham muốn. Chúng ta cũng như ở trong cảnh một người bệnh mong mỏi được hồi phục và phần đầu đặn có lại sức khỏe. Người bệnh đó sẽ xem mỗi khi bệnh được tạm thời giảm bớt (mỗi khi được tạm thời thỏa mãn lòng muốn được lành mạnh) như một sự lợi ích lớn. Và sự lợi ích lớn hơn hết, tự nhiên, là khi chung cuộc được hườn nguyên sức khỏe như thường. Trong một ít lâu, người sẽ vui sướng cho đến bộc lộ ra ngoài, bởi vì sự ước ao được lành mạnh đã được trọn như ý. Mà ý thức có được hạnh phước này cũng sẽ giảm bớt khi người chắc khỏi bệnh được lâu dài, và ý thức đó cũng sẽ hết luôn khi sự lành bệnh trở nên một việc hoàn thành.

Xem việc này ta có thể luôn luôn một lượt, kết luận được hai điều đáng chú ý: điều thứ nhất, thân thể được thật thành thoi là khi người không còn ước ao điều gì cho thân thể nữa, và bấy giờ chúng ta không chút nào có ý thức về sự thân thể được hoàn toàn thành thoi, vì không có điều gì khiến ta phải lo cho thân ta nữa.

Mọi sự thành thoi nào khác cũng giống như thế: chúng ta càng ít sự ham muốn thì càng tốt cho chúng ta, khi chúng ta *không còn sự ham muốn nào nữa*, thì chúng ta tới cảnh thành thoi hơn hết, cảnh an tịnh cuối cùng, chỉ có cảnh trạng đó là thật đáng muốn mà thôi.

Điều này cũng chỉ rằng hạnh phước tăng thêm xứng với bước tấn hóa của người về đường đạo đức, nghĩa là xứng với công phu của người học tập, khởi sự, đè nén những sự ham muốn của mình, rồi tới sửa đổi cho sự ham muốn được thanh cao, cho đến rốt lại, dập tắt hết trọn sự ham muốn. Vì lẽ đó mà dấu hiệu đặc biệt, chẳng những người đức hạnh, mà nhất là của nhơn dân mấy cõi thượng giới là sự *thanh tịnh*. Vậy nên kẻ

nào không phát triển sự thanh tịnh thành đặc tánh của mình, thì không thể tái sanh trong mây cõi cao hơn đó. Trong mây cõi trời đó không có chỗ cho những kẻ có tánh tình quạo quọ hay là buồn thảm, mấy kẻ ấy chỉ sẽ làm cho rối loạn không khí tinh khiết của sự thanh tịnh tuyệt vời đã tạo nên bởi sự không thiết đến mọi sự lợi lộc ở ngoài: “Ôi! Chúng ta không có gì hết, mà chúng ta sống cách cao sang, bởi chúng ta sống vì vui, nên chúng ta giống như những thiên thần *thanh khiết!* ” đó là lời trong những “Ca vịnh của nhà sư và cô vãi học Phật”. Và một đoạn kinh tiếng Nam phạn cũng nói: “Kẻ nói đã thực hành được sự từ bỏ, thì trọn cuộc đời thành một cuộc lễ vui vô tận”.

Kẻ nào trọn vẹn không bận sự ham muốn nào *hết*, tuyệt nhiên không ham muốn gì hết, đối với kẻ đó, *cả thấy* đều là thừa, thì thế nào lại không được thành thoi tuyệt đối! Đức Phật hỏi: “Kẻ nào luôn luôn có nước thì giếng có ích gì? Kẻ nào đã thặng được sự khao khát (sự ham muốn) thì có cần ráng sức nữa chẳng? (Udâna VII 9.)”. Hạnh phước tối cao đó ông Schopenhauer ám chỉ nó trong đoạn văn có ý nghĩa này:

“Chúng ta biết rằng những lúc ta được thoát khỏi sự áp chế đau đớn của sự ham muốn, ta như thể lên khỏi không khí nặng nề của trái đất, là những lúc hạnh phước hơn hết mà ta có thể biết được. Xem đó, ta có thể tưởng tượng cuộc đời của người sẽ hữu phước biết bao khi ý chí chẳng những được đẹp an trong một lúc, như trong lúc vui thú cảnh tốt đẹp, mà đã diệt tiêu trọn vẹn... Không còn thứ gì có thể làm khổ được người, không còn thứ gì có thể làm người cảm động; bởi vì tất cả mấy ngàn xiềng xích của ý chí buộc ta vô cớ đời, sự tham lam, sợ sệt, ghen ghét, giận hờn, tất cả những tình dục đau đớn làm điên đảo ta đó không còn động được người nữa. Người đã bứt đứt tất cả những dây buộc trời đó. Miệng mỉm cười, người an tịnh lặng nhìn thế lực của đời, xưa kia có thể làm cho người cảm động hoặc sầu thảm mà giờ này, lại để cho người lãnh đạm: người xem mấy sự đó, cũng như mấy quân cờ, sau khi mãn cuộc...”.

Ông Schopenhauer đã đoán được cảnh chí phước của người thoát khỏi mọi điều ham muốn; còn Đức Phật, ngài tả sự kinh nghiệm của ngài rằng: “Tất cả hạnh phước của giác quan

ở trần thế, và tất cả hạnh phúc ở cõi trời không bằng một phần ngàn chí phúc do nơi diệt sự ham muốn (*Udâma, II, 2*)”.

Vậy một lần nữa, chúng ta nên kết luận rằng tình trạng độc nhứt thích hợp cho bản thể của ta là khi ý chí đã tắt mất mãi mãi. Vậy hãy hình dung tình cảnh đó thử coi: một người không còn chí muốn, không còn khao khát, không còn ước ao thứ gì nữa; một người đã trừ bỏ được “thế lực tự nhiên, sâu xa hơn hết, mờ mịt hơn hết, bí mật hơn hết” và đúng vì lẽ đó, không còn cảm thấy sự đau khổ nào nữa, bởi vì mọi sự đau khổ là chí muốn bị ngăn trở.

Còn có trạng thái nào cao siêu hơn trạng thái không chí muốn, không ước ao đó chăng? Phải chăng đó là sự an tịnh hoàn toàn, sự an tịnh đời đời, dầu thứ gì cũng không thể làm xao xuyến được nữa, dầu thân thể tiêu tan và, luôn với nó, thế giới cảm quan tiêu diệt cũng mặc. Sự tiêu diệt đó chẳng phải là phương tiện cho sự thành thoi hoàn toàn trở nên sự thành thoi tuyệt đối sao, bởi nhưn đó mà tiêu diệt luôn sự đau khổ có thể sanh ra về sau?

Phương thế hay hơn hết để diệt sự ham muốn là nhận biết rằng “chí phúc của cảnh giải thoát ở trong sự diệt tiêu lòng ham muốn (*Udâma, VII, 6*)”.

CÁI TÔI TẮT MẮT

XXX

BỐN NGÃ LÀ SIÊU VIỆT, TẤT CẢ NHỮNG KHÁI NIỆM (Ý TƯỞNG) CHỈ ỨNG DỤNG PHI NGÃ

“Thứ nào, (nơi chúng ta) thuộc về phạm vi của khái niệm, phạm vi định nghĩa, phạm vi nhận biết là cơ thể hữu hình của chúng ta và cùng với nó, ý thức (sự nhận biết) (*Digha Nikâya, II, trường 62*”. Hai thứ kết hợp sanh ra nhơn tánh, nghĩa là cái tôi mộng ảo. Nhờ có mấy thuộc tánh đó mà biết đặng chúng ta và phân biệt chúng ta – tên là anh X hay cô Y – còn bị giải thoát, khi chết, người bỏ nhơn tánh của người và không đeo mang cái khác, không đeo mang một “chùm phức tạp” những thuộc tánh cảm quan khác. Bởi vậy từ đó về sau những kẻ còn tánh riêng biệt không thể định nghĩa cũng không thể biết được người, bởi vì “cái để chỉ người không còn nữa (*Suttanipâta*)”. Có phương thể nào để cho ta dùng đặng chỉ những kẻ không còn có thân hình và vì thế mà không còn cảm giác, không còn tư tưởng nữa, tóm lại, không còn muốn gì nữa? Không có phương nào hết: bởi vì cả thấy khái niệm, cả thấy tiếng nói chỉ ứng dụng cho những thuộc tánh của ta, vì có một lẽ muốn chỉ những thuộc tánh đó mới có sanh ra khái niệm và tiếng nói. Khái niệm và tiếng nói không phải ứng dụng cho *chúng ta*, cho tinh ba của chúng ta. Vì lẽ đó mà tư tưởng “tôi” hay là “của tôi” không còn phát hiện trong trí của kẻ đã nhận biết rõ ràng *cả thấy* đều là riêng biệt với bốn thể của người. Có chẳng chỉ còn tư tưởng “không phải tôi”. “Không phải của tôi” còn phát hiện nơi người. Quan niệm một cái tôi riêng tư (quan niệm tôi) không còn làm rối trí người nữa, vì một cái tôi như thế, theo thật sự không có và tư tưởng “bốn kỹ” thật không thể phát hiện nơi người, bởi vì, đúng theo, thực sự, *mọi vật* của sự hoạt động nhận thức chỉ sanh ra tư tưởng “không phải tôi” và “không phải của tôi”, tư tưởng “Anattâ”. Chúng ta thì trái lại, chúng ta tư tưởng với những tiếng tôi và của tôi, bởi vì chúng ta không biết phân biệt chơn ngã của chúng ta với cái tôi mộng ảo, nghĩa là với nhơn tánh của chúng ta. Những luật chỉ quan hệ với nhơn tánh, ta đem qua ứng dụng cho “chơn ngã” không

thể biết được của chúng ta, vì vậy mà chúng ta tạo ra những sự mâu thuẫn. Ông Schopenhauer đã nhận thấy rõ ràng điều này khi ông nói: “Nếu ta tìm ra những sự mâu thuẫn ở trong đời, là bởi chúng ta xem như *một* cái mà, theo thực sự, là *hai*”.

Thật vậy, có thể nào tôi có thể tái sanh, nếu “*tôi*” đó đã chết, nếu *tôi* đó đã tan rã, tiêu diệt và phân tán? Đó là một sự mâu thuẫn vô lý *bởi vì cái mà không còn nữa không thể tái sanh được*. Thế mà nhiều tín đồ Phật giáo để mình vướng vào cùng cảnh này và bày những giả thuyết hết sức rối rắm đặt ráng sức ra khỏi, thật là một sự đáng thương và vô lý. Đã đành không có cùng cảnh nào hết, không có sự mâu thuẫn nào hết: chỉ phải thật hiểu rằng sự chết và sự tái sanh chỉ ứng dụng cho những *thuộc tánh* chứ không phải cho chơn ngã. Kinh sách Phật giáo thường nói: sự chết không động đến “*tôi, chính là tôi*” được. Như thế thì thật là rõ ràng “*tôi*” có thể mang vào và thải bỏ mấy thuộc tánh thể chất cảm quang – đúng như tôi có thể choàng cái áo lên mình và sau đó, thay cái áo khác, mỗi lần, tôi kinh nghiệm như thế những cảm giác mừng tượng với nhau.

XXXI

Ý TƯỞNG TẮT MẮT THEO NGHĨA ĐÚNG LÝ CỦA NÓ

Lời xác nhận của Phật – rằng bậc giải thoát sau khi chết là “*Parinibbuto*”, nghĩa là “*tắt mất trọn*” – làm cho nổi lên nhiều sự bất thông. Bởi vì người ta đem quan niệm “*tắt mất trọn*” nhập làm một với quan niệm “*tiêu diệt trọn*”. Tất nhiên – như chúng ta đã biết – bậc giải thoát không bị tiêu diệt; trái lại, sự chết không còn động tới người được nữa, cái chết chỉ có lấy mất sức hoạt động cảm giác và, như thế, làm cho người được thành thoi tuyệt đối.

Đấng Trọn lành vì sự chết mà tắt mất và sự người không dự vào sự chết, theo thực sự, không có trái ngược nhau, Đấng Trọn lành tắt cũng như cây đèn tắt. Trong kinh Suttanipâta có nói: “**Các đấng hiền triết tắt cũng như cây đèn này, bởi không còn chí muốn nào nổi lên nơi người nữa**”. Mà sự tắt (cũng như sự cháy) của một cây đèn chỉ thuộc về những

“hiện tượng” là những “thuộc tánh của cây đèn, nghĩa là dầu và tim, chứ không quan hệ tới chính mình cây đèn”. Cũng giống như thế, sự sống và sự chết là những hiện tượng chỉ quan hệ tới những thuộc tánh hay là những cái tô điểm, chứ không động tới đấng giải thoát chút nào: mấy thuộc tánh đó không có bao hàm trong bốn kỹ, mấy thứ đó tương phản với nó. Lửa tắt cũng như thế. Lửa không phải bởi chất cháy của nó và ngọn lửa cấu thành, cũng như đấng Trọn lành không thuộc về thân hình và ý thức của người. Điều này, mấy vị viết ra kinh Upanishads cũng đã biết, nên trong đó chúng ta gặp những câu sau này: “cũng như lửa, khi cây đã cháy (*Up.Ovetâvâtara* 6, 19)” hay là: “Brahma, trong bốn tánh của ngài, là sự nhận thức thuần túy, cũng như lửa khi vật cháy đã tàn (*Up. Maitrâyanna* 6, 34)”. Trong kinh Upanishad Ovetâvâtara, I, 13 có nói: “Lửa, khi đã trở về chỗ nó, bốn chất của lửa cũng vẫn tồn tại”. Cũng thế, một thầy bà la môn du phương tầm thường, khi ở trước Phật, nhận ra rằng: “Cũng như lửa khi không có gì nuôi cho cháy, nên gọi là tắt” và Phật thừa nhận điều đó (*).

(*) Majjhima Nikâya, I, trường 487. Nếu lửa có trí khôn thì nó sẽ nói về ngọn lửa và chất cháy (và “sự ham muốn” buộc dính nó vô chất cháy giống đúng y như bậc giải thoát nói về nhơn tánh của người: “Cái này không phải của tôi, tôi không phải là cái này, cái này không phải bốn ngã của tôi”). Cái mà ẩn sau hình dạng bề ngoài của lửa cũng là một cái không thể biết được, một thứ gì mà ở trong đó có một sự ham muốn phát sanh, gây ra sự men luyện chất cháy, và sanh ra sự “hóa thành” sự cháy; khi chất cháy hóa hợp với dưỡng khí, thì bấy giờ một nguyên tố nhân sáng phát hiện lấy hình thể là lửa. Vậy “Lửa” không phải là sự hóa hợp những chất cháy với dưỡng khí; trái lại sự hóa hợp này làm cho phát sinh một nguyên tố mới gọi là lửa, lửa sanh ra bởi một ý định nắm lấy một cách ham hố, phát sanh từ trong chốn sâu một cõi không thể biết được. Người ta cũng có nói, theo một cách đó, về các chất hóa hợp: nếu khinh khí và dưỡng khí hóa hợp theo hạng độ 2 với 1, thì một nguyên tố mới (nguyên tố lỏng gọi là nước) phát sanh từ trong cõi không thể biết được. Vậy nước không phải cấu thành bởi H²O, H²O chỉ là điều kiện dự bị cần yếu cho sự phát hiện của nguyên tố lỏng, của nước.

Vậy điều này, tại sao nói bậc Giải thoát cũng tắt: bậc giải thoát cũng như lửa, người trở về “quê hương”. Lại nữa, một ít lâu trước khi bỏ xác, Đức Phật nói với mấy nhà sư của ngài: Ta từ giã mấy vị, ta đi, “*Ta nương nhờ lấy ta*”.

Chỗ khác, Đức Phật giải nghĩa minh bạch rằng sự tắt mất chỉ ứng dụng vào ba “ngọn lửa”: ngọn lửa thèm muốn, ngọn lửa oán ghét và ngọn lửa hôn mê (ba thứ ham muốn Tanhâ): bởi đó ngài định nghĩa chữ Nibbâna (Niết bàn), mục đích của đời là đạo hạnh, là tắt mất sự khao khát (Tanhâ Nibbâna) hay là tắt mất Chí muốn: “Vì muốn bỏ chí muốn đi, nên người ta theo đấng Chí tôn sống cái đời đạo hạnh. Dùng chí muốn mà bỏ ý muốn đi”.

XXXII QUAN NIỆM VỀ HƯ VÔ

“Nhận biết” nghĩa là, đối với tôi, những vật có tồn tại. Nếu tôi bỏ cái máy nhận thức thì, đối với tôi, không còn có những vật (sinh ra đau khổ), đối với tôi, gì cũng không còn. Vì vậy, quan niệm hư vô chỉ ứng dụng vào phạm vi phi ngã (Anattâ), chính nó chỉ rằng, đối với tôi, không có cõi đời này. Vậy nên quan niệm hư vô có tiên nhận sự tồn tại của chính tôi như chủ quan.

Vì vậy, tương phản với *cõi đời* không phải là hư vô tuyệt đối, mà *chính là tôi*. Theo thực sự, chỉ có một cái *hư vô tương đối*, một cái hư vô *đối với sự nhận biết của tôi*, và theo nghĩa đó mà thôi, “một cái hư vô về sự có thể biết được của tôi”, chứ không khi nào có một cái hư vô kéo luôn sự tiêu diệt chính tôi.

Một cái hư vô tuyệt đối, nếu người ta xét kỹ, cũng là một sự không thể tưởng tượng được. Bởi chính tôi ở ngoài thời gian và, vì vậy, bởi sự tiêu tan của vật vô thường không ảnh hưởng đến tôi, nên khi tôi tưởng đến hư vô tuyệt đối thì, một phần, tôi nghĩ ra tôi – nếu tôi suy nghĩ hợp cách – như là chủ động của câu nói, như cái không thể động tới được trong sự lưu hành của thời gian; còn phần khác, trong quan niệm hư vô tuyệt đối, tôi tưởng luôn một lượt rằng có một lúc mà chính tôi sẽ bị tiêu diệt. Như thế (đứng về chủ vị thì tồn tại và đứng về khách thể thì tiêu diệt), luôn một lượt tôi tồn tại và tôi không tồn tại!... Điều này rõ ràng là không thể được và vô lý.

Muốn nghĩ ra quan niệm về hư vô tuyệt đối, ắt phải có một quan niệm sai lầm về *địa vị* của chúng ta là *chủ quan*; người ta phải – một cách sai lầm – xem mình như là bao hàm

trong những phần tử của nhơn tánh. Như thế, hẳn người ta có thể tạo ra một cái hư vô tuyệt đối, khi mà những phần tử đó tan rã.

Thật sự, như thế, người ta chỉ nghĩ ra sự tiêu diệt cái mà người ta để một cách sai lầm vô trong ý tưởng “bản ngã”, chứ người ta không thể nghĩ ra sự tiêu diệt chơn ngã của chúng ta. Sự mâu thuẫn thật hiển nhiên và trọng đại cũng bằng cái món bằng cây mà muốn tưởng tượng cho là sắt! Đối với người nào tư tưởng đúng lý, quan niệm về hư vô tuyệt đối, kể luôn sự tiêu diệt chính mình nữa, hẳn thật là hoàn toàn không thể nghĩ ra được.

XXXIII

TRẠNG THÁI TUYỆT ĐỐI

“Nếu chúng ta thực hành phép nội quan một cách sâu xa, thì chúng ta sẽ tìm ra là thời gian không cần thiết cho ta, đó là một điều mà những nhà triết học và những vị thần bí, trước ông Kant đã lâu phô diễn bằng ý tưởng “trường tồn”. Chúng ta cũng sẽ tìm ra rằng xác thân với những quan năng nhận thức của nó cũng không cần thiết cho ta nữa. Chúng ta lại còn cảm thấy một sự ước ao nhiệt liệt muốn được giải thoát cả khỏi những “hạn định” đó. Bản tâm đó, theo tôi tưởng, là căn bản của mọi khoa triết học chân chính. Vậy phải có một tình trạng mà trong đó không có cơ năng nhận thức, bởi vậy, trong đó không còn có khách thể mà đối với nó tôi thấy tôi như chủ vị; một tình trạng mà trong đó không thứ gì giống với ý thức của tôi có được mặc dù trong ý thức này phát lên một sự ước đoán cho là phải có một tình trạng như thế, song lẽ không có một quan niệm nào có thể bày tỏ tình trạng đó được, bởi lẽ giản dị là điều này ở ngoài cả khỏi tư tưởng”. (Lời của ông Schopenhauer biện minh theo cách Phật giáo).

XXXIV

“SỰ ẨN NẤU TẬN TRONG CHỖN SÂU THẲM CỦA BỒN KỶ”, HAY LÀ SỰ VÔ LƯỢNG VÔ BIÊN CỦA TRẠNG THÁI TUYỆT ĐỐI

Không còn ham muốn những hình thể, những thanh âm, những mùi, những vị, những vật rời đặng được và những tư tưởng.

Bởi vậy, không còn ham muốn cảm giác và tri giác (bởi những cảm giác và những tri giác chỉ là cảm giác và tri giác những hình thể, thanh âm, mùi, vị, vân vân...)

Bởi vậy, không còn ham muốn nhận thức (ý thức) ý thức này chỉ phát sanh với cảm giác và tri giác (*): sự giải thoát mọi điều ham muốn một cách tuyệt đối là ở trong mấy điều đó.

(*) Ý thức nào cũng chỉ là một ý thức những vật ở ngoại giới, vậy là: những hình thể, những thanh âm, vân vân. Cho đến ý thức cái tôi cũng là ý thức cái không phải tôi; thật vậy, nó há chẳng phải là ý thức cái nhờn tánh của tôi sao? Nghĩa là xác thân tôi, những cảm giác của tôi, những tri giác của tôi, và những sự hoạt động trí não của tôi. Mà trọn cả nhờn tánh đó là phi ngã (Anattâ). Chơn ngã của chúng ta là không thể biết được, không thể thấu được, và nó ở trên mọi ý thức. Trong trạng thái ban sơ của nó, nó không cần có ý thức. Cũng như ông Schopenhauer nói kẻ bại chơn, mạnh rồi, không cần tới gậy nữa. Có ý thức hay nhận biết – hai tiếng, suy đến gốc, vẫn in hệch nhau – chỉ là sự bất đắc dĩ để cho chúng ta có thể tìm phương hướng trong cõi đời đau khổ này. Vì lẽ đó mà Đức Phật nói: “có ý thức là không mạnh giỏi, là đau yếu”, kẻ nào còn ham muốn có ý thức “là thêm muốn sự đau khổ”, Đức Phật còn nói như thế nữa. “Những kẻ nào, dầu đến thế nào, cũng lùi tránh trước cái trạng thái tự do nhận thức, thì cũng giống như mấy người Groenlandais theo đạo mà không muốn lên trời, khi hay rằng trên đó không có cá phoques, theo ông Schopenhauer nói – Chúng ta có thể ước đoán sự hoàn toàn của trạng thái được giải thoát, nếu ta xét rằng những máy móc phiền phức phi thường của cơ thể của ta, cấu tạo và vận chuyển ở ngoài quyền hạn của sự nhận biết ý thức; (cả thấy những hiện tượng khéo léo cảnh thiên nhiên không phải là kết quả của một sự suy xét, mà phát sanh từ trong chốn sâu thẳm một cảnh giới ở ngoài sự nhận biết). Điều nào mà do một trạng thái ý thức sanh ra là luôn luôn không hoàn toàn, có lẽ còn hư tẻ nữa, nếu người ta so sánh nó với công việc kỳ diệu của cảnh thiên nhiên thành tựu mà không suy nghĩ chú nào, nghĩa là không ý thức.

Trạng thái không ham muốn tuyệt đối đó “nghĩa nó không phải là sự tiêu diệt một nguyên chất, mà nghĩa là một hành vi

vô dục. Cái mà, từ trước đến giờ, đã muốn, nay không còn nữa. Bởi chúng ta chỉ biết dạng “bồn thể” đó (bồn ngã của chúng ta) trong và nhờ hành vi ý chí, nên chúng ta, đứng về chủ vị nhận thức, không thể biết được hay là nói bồn thể đó làm sự gì, sau khi nó từ bỏ hành vi đó (Schopenhauer). Vì vậy, đối với sự nhận biết của ta, trạng thái vô dục tuyệt đối là một sự vượt qua vực thẳm Trống không.

Cái không thể biết được đó (bồn ngã của chúng ta), thật vậy, là một vật quá tôn nghiêm cho đến đối, nếu ta biết dạng nữa, ta sẽ ngạc nhiên tính vĩ đại của nó – cùng là sự điên dại của chúng ta làm cho ta sợ và tránh nó – bởi vì trong cái không thể biết được nó, không có thì cũng không có chung, không phải hiệp một cũng không phải phân nhiều thứ; nó thâm góp và đào thải sự bao la vô tận của thời gian và thiên hình vạn trạng của không gian; nó chính là... cái không thể biết được. Mà, dầu thế nào, nó cũng là “sự vắng lặng cực điểm”, “sự vô ưu chí thánh”, “sự chí phước cao siêu”, “sự yên tịnh quá sức hiểu biết”.

- Hãy nói thử, tâu đại vương, ngài có một người nào tính giỏi, có thể đếm những hột cát của sông Hằng, và có thể nói: “Ở đó có mấy hột cát, hay là mấy trăm, hay là mấy ngàn, hay là mấy trăm ngàn hột cát không?”

- Bạch Sư cô, không có người như thế.

- Hay là ngài có người nào biết tính, có thể nói: “Có mấy lít nước, hay là mấy trăm, hay là mấy ngàn, hay là mấy trăm ngàn lít nước ở trong biển cả không?”

- Bạch Sư cô, không. Tôi không có người nào như thế.

- Và tại sao vậy?

- Bởi vì biển cả là sâu, không thể lường được, không thể dò được.

- Thì cũng thế, tâu đại vương, nếu ngài muốn hiểu bồn thể của đấng Trọn lành mà do theo những thuộc tánh về vật chất, về cảm giác, về tri giác, về sự hoạt động của trí não và ý thức. Nơi một đấng Trọn lành, vật chất, cảm giác, tri giác, sự hoạt động của trí não và ý thức đã *tắt mất*, gốc rễ của chúng nó đã tiêu diệt cũng như gốc rễ của cây dừa đã bị chặt đứt và thải ra xa, cho đến đối về sau nó không còn có thể nảy nở

được nữa. Đã phân ly với cái mà người ta gọi là thân hình, cảm giác, tri giác, sự hoạt động của trí não và ý thức. Một đấng Trọn lành, tâu đại vương, là quá sâu, không thể dò được, cũng như biển cả vậy (*).

(*) Samyntta-Nikâya, II, chương 374 và tiếp theo – Chúng ta còn nên nhận rằng vị thánh theo Phật giáo hơn vị thánh theo Cơ đốc giáo biết bao nhiêu. Vị thánh Cơ đốc giáo, theo lời dạy trong Tân Ước, đã thắng được thế giới chúng ta (thế giới khoái lạc, thô tục và vật dục) mà người làm như thế là chỉ để gấn bó một cõi vừa cao hơn: cõi trời. Vị thánh Phật giáo, trái lại, đã thắng được cả thầy lẫn trò, kể luôn những cõi trời nữa. Người ta có thể nói rằng vị thánh ở bậc thấp hơn hết theo Phật giáo (nghĩa là vị Sotapanna, kẻ “vô trong giòng sông” dắt tới Niết bàn) quá sức cao hơn vị cao hơn hết, tiền tiến hơn hết trong những tín đồ Cơ đốc giáo. Bởi vì tín đồ Cơ đốc giáo xem ý thức (sự nhận biết) là thuộc về bốn thể thật của người; vậy người không thể ước mong sự gì cao hơn một ý thức đã lóng sạch – dầu vậy, ý thức đó cũng phải hư hoại – còn vị Sotapanna, thì tinh thần thấu suốt hơn, thiết hiện được rằng trọn nhưn tánh của người, kể luôn những cơ năng nhận thức, là, “Anattâ”, phi ngã, và khi thải bỏ trọn vẹn những cái đó, người vượt khỏi hết mấy cõi thế giới sinh tồn.

XXXV

CẢNH GIỚI NHỮNG BỐN THỂ

Trong đời không có gì là thực tại, tất cả đều là một sự biến thành. Tất nhiên, mọi sự biến thành, cũng như sự biến thành của lửa, là phải do nơi một sự quyền luyến, và sự quyền luyến, lại là sự thực hành một chí muốn. Mà tất cả mọi ý chí (ham muốn, khao khát) tất phải có một “bốn thể” do đó nó phát hiện. Thế thì, “bốn thể” đó ẩn sau chí muốn và sự biểu thị cảm quan của chí muốn. Điều đó có nghĩa là bốn thể ở ngoài cả thế giới biến chuyển. Bởi vậy, nó vẫn là cái không thể nào biết được.

Mọi tư tưởng, rốt cuộc đặt để chúng ta trước mặt đối tính đó – tuy vậy, đó không phải là đối tính tuyệt đối. Bởi vì, mỗi hiện tượng, mỗi thuộc tánh là do nơi chí muốn của cái Không thể biết được đó. Nếu tất cả chí muốn đều không còn (kể luôn “sự khao khát” làm cho sinh hoạt loại không cơ thể) thì tất cả sự biến chuyển và bởi thế, trọn cõi đời cũng không còn, nhưng sự đó không chút nào ảnh hưởng tới “Nibbâna-Dhātu”, cảnh giới bốn thể. “Cũng như tất cả sông rạch của trái đất và tất cả

nước trong không khí hiệp lại biển cả thì trong biển cả cũng không tăng không giảm, cũng giống như thế, cảnh giới Nibbâna (Niết bàn) không tăng, không giảm mặc dầu có bao nhiêu số đạo sư tới trong đó”.

Cảnh giới Niết bàn đó là quê hương thật của chúng ta, nơi đó là chánh chỗ cốt yếu của tất cả hiện tượng mà người gọi chung là “cõi đời”. Bởi lẽ đó cho nên nói, khi lửa tắt cũng như khi đấng Trọn lành tắt: “Người đã trở về quê cũ”.

Ở trong cảnh giới đó, những “bổn thể” có thể có những sự tương liên như thế nào? Điều đó là hoàn toàn ở ngoài sự nhận biết. Song le, chung nó ít *hiệp nhau* (cái này với cái kia ít giống nhau) cho đến đổi trong những thuộc tánh của chúng nó thiết hiện thành ra “cõi đời”, chúng nó xâu xé nhau không dứt; và, tuy vậy, chúng nó ít chia lìa cho đến đổi chúng nó có thể hiệp nhau trong sự yêu thương chung cả... Vậy chúng nó là gì? Trả lời không thể được. Có một sự trả lời là... *nín lặng*... (*)

(*) Cảnh giới của sự “Cốt yếu” (hay là của “Bổn ngã”) của mọi vật hiển lộ là – như bây giờ chúng ta đã hiểu – cái nền, cái nguyên do rốt hết của tất cả mọi vật hiển lộ và, bởi đó của trọn “cõi đời”, nếu chúng ta hiểu ý tưởng cõi đời theo nghĩa là trọn hết tất cả những hiện tượng. Tất nhiên cái tên của mấy tôn giáo đặt cho căn bản hay là nguyên do cuối cùng của cõi đời là “Trời”. Vậy nên cảnh giới của sự Cốt yếu hay là Niết bàn bao hàm ý tưởng “Trời” ở trong. Mà ở đây, trời không còn là một người nữa, trái lại, trời là thoát khỏi hết mọi sự xác định rõ ràng, chính cũng như chơn ngã của chúng ta, vốn in hêch với trời. Chính bởi quan niệm hợp lý về Trời hay là về thần linh đó mà những vị thần bí giống nhau (xem “Phật và Christ” của tác giả). Nhưng vậy, Đức Phật cũng bỏ luôn cái tên “Trời”, xem như là nguyên lý tạo ra cõi đời. Nguyên lý đó là ở ngoài mọi thứ có tên cho nên Ngài gọi, đúng theo sự thực tuyệt đối, là nguyên lý Niết bàn (Nibbâna dhātu) nghĩa là cái nguyên lý mà ở trong đó cả thảy, và chính cả thảy tên cũng vậy, đều tắt mất.

XXXVI LỜI CỦA PHẬT VÀ CỦA MẤY ĐẠI ĐỆ TỬ CỦA NGÀI

“Hỡi chư tăng, thân hình của một đấng Trọn lành, hãy còn, mà đã phân tách khỏi thế lực, dắt tới sự biến thành; Thân hình của người còn bao lâu, thì thần thánh và thế nhơn sẽ còn thấy người; nếu thân hình của người vỡ tan, nếu đời sống của

người đã tới kỳ cùng tận, thì dầu thần thành, dầu thế nhơn cũng sẽ không thấy đặng người nữa”

(DIGHA NIKÂYA I trường 146)

“Nibbâna, đó là chơn phước cực đại”

(PHÁP CÚ, câu 204)

“Kẻ nào không mê đắm cơ thể hữu hình, không là gì nữa hết, thì sẽ không thế nào còn mắc phải những sự đau khổ. Người đã bỏ mọi danh từ, người không còn trú nơi một chỗ nào nữa, người đã hủy sự ham muốn xu hướng về một cơ thể hữu hình. Vì bởi không điều lo lắng, không sự ước ao, nên thần thánh và thế nhơn muốn tìm người, thì dầu dưới thế này, dầu trong cõi khác, dầu trong những cõi trời, dầu trong mọi chỗ cũng không thể gặp đặng người”

(SAMYUTTA – NIKÂYA I, trường 22)

“Không có lời nào đặng chỉ kẻ đã trở về “quê cũ của người”. Bởi vì (đối với người) mọi vật đều bị hủy bỏ, cả thấy những biến thái của lời nói cũng bị hủy bỏ”

(SUTTANIPÂTA, câu 1076)

“Hãy tôn kính những bậc đại quang minh đã vượt khỏi tất cả những điều trở ngại và đã hoàn toàn tắt mất, những bậc không thể lường được”

(MAJJHIMA NIKÂYA II, trường 71)

“Những bậc hiền minh ra khỏi đời”

(SAMYUTTA NIKÂYA V, trường 62)

“Những bậc hiền minh không làm gì hại cho sinh vật nào hết, luôn luôn biết kiềm chế xác thân nên đến được cõi yên lặng. Nơi đó, không có sự buồn rầu nào động tới người được nữa”

(PHÁP CÚ, câu 225)

“Tổng được sự nhớt nhơ, khi gỡ hết nết xấu, người sẽ đến được trong cảnh huyền diệu, trong cõi tuyệt hảo”

(PHÁP CÚ, câu 236)

“Chẳng phải dùng những cách chở chuyên như thế (thí dụ như voi, lừa, hay ngựa) mà người sẽ đến được cõi không ai đập chưn tới (Niết bàn), người đến cõi đó với “cái tôi” đã qui phục được”

(PHÁP CÚ, câu 323)

“Có một chỗ kia, hỡi các chư tăng, nơi đó không có đất, cũng không có nước, cũng không có lửa, cũng không có khí thở, cũng không sự mênh mông của không gian, cũng không sự bao la của ý thức, cũng không cõi này, cũng không cõi kia, cũng không cõi nào trong hai cõi: mặt trăng và mặt trời. Ta gọi chỗ đó, hỡi các sư tăng, là: không đi tới, cũng không bỏ đi, cũng không đứng, cũng không biến thành, cũng không mất. Không căn bản, không kế tiếp, không chỉ điểm là đó: đó là sự hết đau khổ”

(UDÂNA VIII, 1)

“Ta sẽ đi đến cái vô động, cái không lay chuyển, cái đó không thứ gì giống được hết”

(SUTTANIPÂTA, câu 1149)

“Làm thế nào mà ở đó có thể có chơn phước được, ở chỗ không còn cảm giác?” – “Không có cảm giác, điều này đúng là chơn phước đó, bạn ạ”

(ANGUTTARA NIKÂYA V, trường 414)

“Cũng giống như lửa, nháng ra dưới nhát búa của người thợ rèn, rồi kể đó lần lần trở lại yên lặng và khi đó người ta không thể nói được là nó đã đi đâu – cũng như thế là chỗ cư trú của mấy bậc đã thật giải thoát, đã qua được con sông vui thích giác quan và đến được cảnh chơn phước không thay đổi”

(UDÂNA VIII, 10)

HẾT