

Sự khác biệt giữa các cách cảm nhận về bản chất con người có thể đã phát sinh từ sự khác biệt giữa các môi trường sống khác nhau, chẳng hạn như giữa một môi trường sống gồm những người đồng loại mà ta cảm thấy họ thật đáng ghét, hung dữ và nguy hiểm, và một môi trường khác đối nghịch lại, gồm những người mà ta cảm thấy họ nhân từ, tử tế và thân thiện. Biết ý thức sâu xa về lòng tốt tự nhiên nơi bản chất con người là một cách thổi vào tâm hồn ta sự can đảm và niềm hy vọng. Trên phương diện cá nhân cũng thế, một tầm nhìn theo chiều hướng đó về bản chất sâu kín của con người sẽ giúp mang lại cho chúng ta cảm tính của phúc hạnh và mối tương quan buộc chặt chúng ta với người khác...

NHÌN LẠI BẢN CHẤT CON NGƯỜI

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma và Howard Cutler (Hoang Phong chuyển ngữ)

Lời giới thiệu của người dịch:

Howard Cutler một nhà tâm lý học và thần kinh học người Mỹ nhờ duyên may đã gặp được Đức Đạt-Lai Lạt-Ma vào năm 1982 và sau đó đã trở thành một đệ tử thân tín của Ngài. Đến năm 1990 ông đề nghị với Đức Đạt-Lai Lạt-Ma viết chung một quyển sách với chủ đề hạnh phúc, sách sẽ mang tính cách khá đại chúng dành cho người không theo đạo Phật cũng như những tín đồ Phật giáo. Sở dĩ ông nêu lên ý kiến này là vì nhận thấy cho đến lúc ấy Đức Đạt-Lai Lạt-Ma đã cho xuất bản khoảng 30 quyển sách thế nhưng hầu hết đều dành cho những người Phật giáo và tu học Phật giáo. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma đã chấp thuận đề nghị này.

Không lâu sau đó ông tạm ngưng hoạt động nghề nghiệp và bỏ ra năm năm liền để suy nghĩ và thảo luận với Đức Đạt-Lai Lạt-Ma về quyển sách mà ông đã đề nghị. Bản thảo hoàn tất vào năm 1997, thế nhưng không một nhà xuất bản lớn nào nhận phát hành, viện cớ là sách của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thì tốt, thế nhưng nếu viết chung với một người khác thì e rằng sẽ không có độc giả. Howard Cutler may mắn gặp lại một người bạn cũ làm việc trong ngành in ấn, người này giới thiệu ông với một cơ quan văn hóa và sau đó là một nhà xuất bản lớn. Quyển sách được xuất bản vào năm 1998 với tựa đề "*Nghệ thuật mưu cầu hạnh phúc*" (ấn bản tiếng Anh: *The Art of Happiness*, nxb Riverhead, 1998; ấn bản tiếng Pháp: *L'Art du Bonheur*, nxb Robert Laffont, 1999). Quyển sách thành công một cách bất ngờ và được xếp ngay vào danh sách những quyển sách bán chạy nhất thế giới và được dịch ra năm mươi thứ tiếng. Tờ nhật báo New York Times đã xếp quyển sách này vào danh mục các sách bán chạy nhất nước Mỹ trong suốt chín-mười-bảy-tuần-lẽ liên tiếp.

Thế là sau đó quyển sách "*Nghệ thuật mưu cầu hạnh phúc*" số 2 được ra đời vào năm 2004. Nếu quyển số 1 mang nội dung khá tổng quát và nêu lên nhiều chủ đề khác nhau, thì quyển thứ 2 lại hướng nhiều hơn vào hạnh phúc cá nhân và môi trường làm việc. Tiếp theo đó đến năm 2009 thì quyển thứ 3 được phát hành và mang tựa đề là "*Nghệ thuật mưu cầu hạnh phúc trong một thế giới nhiễu nhương*" (ấn bản tiếng Anh: *The Art of Happiness in a troubled World*, nxb Doubleday và Random House, 2009; ấn bản tiếng Pháp: *L'Art du Bonheur dans un Monde incertain*, nxb Robert Laffont, 2011, 500 trang). Nội



dung của quyền thứ 3 nêu lên chủ đề mưu cầu hạnh phúc trong bối cảnh chung của xã hội và nhân loại. Bài chuyển ngữ dưới đây gồm trọn chương VI của quyền sách thứ 3 trên đây (tr.181-202, theo ấn bản tiếng Pháp). Sở dĩ chương này được chọn để chuyển ngữ vì mang ít nhiều tính cách thời sự của nó, và sau đó là để giới thiệu quyền sách này với độc giả.

Sáng ngày 11 tháng 9 năm 2001, một biến cố xảy ra làm thay đổi cả bộ mặt thế giới. Trong khi hai tòa tháp của Trung Tâm Thương Mại Thế Giới (World Trade Center) tại New York sập đổ, thì Đức Đạt-Lai Lạt-Ma vẫn còn đang say giấc trong một căn phòng ngủ thật khiêm tốn trong gian nhà của Ngài nằm bên một sườn đồi trong một vùng núi non thuộc miền bắc nước Ấn. Sáng hôm sau, như thường lệ Ngài thức dậy lúc 4 giờ và bắt đầu ngay các nghi thức công phu quy định cho một người tu hành Phật giáo. Ngài tụng niệm và thiền định suốt bốn giờ liền. Khi tiếng còi xung trận vang lên báo hiệu một cuộc chiến mới trên đất Mỹ thì lúc ấy Ngài còn đang lắng sâu trong thiền định, chung quanh thật yên lặng, chỉ nghe thấy tiếng rơi thật nhẹ của một cơn mưa cuối mùa trên mái nhà bằng kẽm nơi tư thất của Ngài. Cảnh vật bên ngoài thật an bình, một bầu không khí êm ả tỏa rộng như ôm cả ngôi làng heo hút trong một vùng núi non, tất cả vẫn còn chìm sâu trong bóng đêm.

Ít lâu sau biến cố 11 tháng 9, tôi quay lại Dharamsala tìm gặp Đức Đạt-Lai Lạt-Ma hầu nói lại các cuộc bàn thảo còn dở dang. Một năm, hay ít nhất thì cũng gần một năm, đã trôi qua sau khi tôi gặp Ngài lần sau cùng trong gian phòng này, thế nhưng hình như gian phòng vẫn thế, không một chút gì thay đổi. Thật ra thì gian phòng vẫn nguyên như thế đã từ hai mươi năm nay, từ khi tôi đến đây để viếng thăm Ngài lần đầu tiên. Dường như lúc nào gian phòng cũng gợi lên cái cảm giác rộng mở và an bình, và hôm nay cái cảm giác đó vẫn còn nguyên, có lẽ là nhờ vào các cánh cửa sổ thật rộng, một bên thì trông ra một vùng núi cao với các đỉnh non phủ tuyết, một bên thì nhìn xuống thung lũng Kangra xanh mướt, trải rộng ra đến tận phía chân đồi. Cũng vẫn những tấm thang-ka cổ xưa treo lủng lẳng trên các bức tường vàng nhạt, đây là những tấm tranh mang biểu tượng của nữ thần Ta-ra, tranh được viền bằng những giải lụa đủ màu sắc sỡ. Tấm bản đồ nổi của xứ Tây tạng vẫn còn đó, vẫn chiếm trọn cả một bức tường, từ chân tường lên đến trần. Cũng vẫn cái bàn thờ Phật trước đây, trên bàn bày các ảnh tượng, bát chuông và các ngọn đèn đốt bằng bơ thật tinh xảo, tất cả vẫn giữ nguyên vị trí không xê dịch một ly. Chiếc ghế độn bông thật đơn sơ của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma vẫn nằm đấy và cả chiếc trường kỷ mà trước đây tôi vẫn thường ngồi, tất cả được đặt chung với một chiếc bàn sơn mài thấp màu đỏ sẫm. Quang cảnh hiện ra với tôi không một chút gì thay đổi.

Thật thế, nơi đây tất cả vẫn nguyên vẹn như xưa. Đang mơ màng ngắm nhìn quang cảnh chung quanh và chìm sâu trong sự im lìm mê mông đó, thì bỗng nhiên tôi chợt nghĩ rằng qua những thời gian dài như thế thì ít ra cũng phải có một chút gì thay đổi chứ. Thật thế những gì thay đổi chỉ xảy ra ở gian phòng bên cạnh, nơi ngồi chờ của những người đến viếng thăm Ngài. Hết năm này sang năm khác, các bức tường của gian phòng ngày càng trĩu nặng thêm vì các phần thưởng, văn bằng danh dự, huân chương và những tấm bằng ngợi khen đủ loại ngày càng được treo thêm.

Thế nhưng trong khi đó thì thế giới bên ngoài lại đầy rẫy những biến động. Sau lần viếng thăm cuối cùng của tôi và nhất là vào những tháng gần đây, đã bùng ra cuộc tấn công khủng bố ngày 11 tháng 9, lại thêm một biến cố nữa của thế giới gợi lên cho chúng ta những cảnh tượng tàn ác và ghê rợn do chính con người tạo ra.

Sáng hôm đó, chúng tôi (tức Đức Đạt-Lai Lạt-Ma và Howard Cutler) cùng nhau tìm hiểu về bộ mặt tối tăm nhất của tính khí con người, qua những hành động hung bạo, hận thù và tàn ác mà con người đã sử dụng để cư xử với nhau. Trong lần đàm đạo cuối cùng trước đây, chúng tôi cũng đã có ý định tìm hiểu sự vận hành của các tư duy đối nghịch khiến phát sinh một hố sâu chia rẽ giữa "Chúng ta" và "Họ", mang lại đủ mọi thứ định kiến và xung đột. Trong lần gặp gỡ này, chúng tôi sẽ phân tích những nguyên

nhân nào đã gây ra sự hung bạo và các cách hành xử hung hăng của con người. Chúng tôi sẽ cố gắng tìm hiểu từ đâu đã phát sinh ra những hành động hung hãn và tệt hại đó. Trước hết chúng tôi nêu lên một chủ đề thật căn bản để bàn thảo: có phải tính khí dữ tợn và hung hăng là bản chất tự nhiên của con người hay không?

Chúng ta thật sự có sẵn bản chất hung bạo hay chẳng?

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma kể lại biên cố ngày 11 tháng 9 như sau:

- Sáng hôm đó, sau khi thiền định xong thì vị phụ tá Lobsang Gewa bước vào văn phòng làm việc của tôi và cho tôi biết là hai tòa tháp của Trung tâm Thương mại Thế giới ở Нью Уорк bị tấn công, và cả hai tòa tháp đã bị đánh sập!

Tôi liền hỏi Ngài:

- Lúc đó phản ứng của Ngài ra sao?

- Quả thật tôi không thể nào tin nổi. Tôi tự nghĩ: "Làm gì lại có thể xảy ra chuyện đó được". Tôi cứ ngỡ là người ta bịa chuyện thể thôi. Tôi liền mở chương trình Thời sự Thế Giới của đài truyền hình BBC và nhìn thấy những chiếc máy bay đâm thẳng vào hai tòa tháp. Lửa tóe lên và hai tòa tháp sụp xuống. Lúc đó tôi mới tin là thật. Tôi nhìn thấy những người lâm vào cảnh tuyệt vọng phóng mình ra khỏi cửa sổ để khỏi bị thiêu sống. Quả là một cảnh tượng thật thảm thương! Còn có sự tàn phá nào hơn! Thật là một chuyện không thể tưởng tượng được. Thật không hiểu nổi.

- Vậy ngay lúc ấy sau khi mọi hoài nghi đã tan biến thì Ngài đã phản ứng ra sao?

Ngài lắc đầu một cách buồn bã:

- Tin đó tác động mạnh đến tôi và nhắc cho tôi biết về cái tiềm năng tàn phá lớn lao đó của con người. Thật là một sự hận thù mê mông! Chuyện ấy gần như vượt khỏi sức tưởng tượng. Sau đó thì tôi cầu nguyện cho tất cả các nạn nhân vô tội và cho gia đình họ.

Hồi tưởng lại phản ứng vào ngày hôm ấy của toàn nước Mỹ trước cuộc tấn công - phản ứng trước sự lẫm nhục, và quyết tâm truy tố kẻ tội phạm trước pháp luật - tôi liền hỏi Đức Đạt-Lai Lạt-Ma như sau:

- Khi nhìn thấy những cảnh khổ đau khủng khiếp mà những kẻ khủng bố, chẳng hạn như Bin Laden, gây ra cho hàng ngàn nạn nhân vô tội, và khi nhìn thấy con người có thể nhẫn tâm đến mức độ đó, thì lòng tin căn bản của Ngài nơi lòng nhân từ của bản chất con người có bị sứt mẻ chút nào hay không?

- Không, nhất định là không, Ngài đáp lại một cách thật quả quyết. Dù cho một nhóm người có gây ra các hành động kinh khiếp đó, thì tôi vẫn luôn tin tưởng một cách thật vững chắc nơi lòng từ tâm căn bản của con người. Thật thế bản chất của chúng ta là nhân từ và không hung bạo từ căn bản.

Thật ra không phải đây là lần đầu chúng tôi nêu lên nền móng của bản chất con người. Tôi nghĩ đến lần đầu tiên chúng tôi nêu lên vấn đề này, cách nay cũng đã hơn mười năm (trong quyển "Nghệ thuật mưu cầu hạnh phúc 1"). Thật thế quan điểm của Ngài không có gì thay đổi cả.

Thật vậy dù tôi đã hoàn toàn ý thức được quan điểm nhất thiết tích cực của bản chất con người mà Ngài chủ trương, thế nhưng tôi vẫn cảm thấy khá ngạc nhiên trước giọng nói vô cùng quả quyết của Ngài khi

Ngài giải thích cho tôi biết là biến cố 11 tháng 9 không hề làm cho lòng tin của Ngài nơi bản chất từ tâm của con người bị sút mẻ. Dù phải đứng trước những cảnh giết chóc hàng ngàn người vô tội một cách man rợ và điên rồ thì Ngài cũng không cảm thấy một chút thắc mắc nào về lòng từ tâm nơi con người. Trái lại, niềm tin của Ngài lại càng trở nên vững chắc hơn bao giờ hết. Vì muốn tìm hiểu thêm từ đâu Ngài đã tìm thấy cái sức mạnh của niềm tin đó tôi đã hỏi Ngài như thế này:

- Vậy khi trông thấy cảnh con người cư xử với nhau vô cùng tàn nhẫn và kinh khiếp như thế thì phải làm thế nào để tránh cho niềm tin của mình nơi lòng tốt tự nhiên của bản chất con người không bị lung lay, khi mà những người gây ra những cảnh tượng tàn ác, chẳng hạn như biến cố 11 tháng 9, là những người quyết tâm và tham gia tích cực?

Đức Đạt-Lai Lạt-ma suy nghĩ một lúc rồi trả lời như sau:

- Có lẽ là nhờ tôi biết đặt ngay những biến cố đó trong một tầm nhìn thật bao quát. Khi những biến cố như thế xảy ra, chúng ta thường có xu hướng tìm một cá nhân nào đó hay một nhóm người nào đó để lên án họ. Thế nhưng tôi tin rằng chúng ta sai lầm khi tìm kiếm một cá nhân hay một nhóm người để cô lập hóa họ và xem họ như là một nguyên nhân duy nhất. Nếu biết chọn một tầm nhìn thật rộng lớn, ta sẽ hiểu rằng nguyên nhân mang lại sự hung bạo thật đa dạng. Có vô số nguyên nhân đủ loại đã góp phần tạo ra những biến cố như thế. Thật vậy có không biết bao nhiêu nguyên nhân... Trong trường hợp mà chúng ta đang bàn thảo, tôi tin rằng đức tin tôn giáo cũng đã dự phần không nhỏ.

Ngài tiếp tục giải thích thêm:

- Thật vậy, khi suy nghĩ chín chắn hơn bạn sẽ nhận ra là có rất nhiều nguyên nhân khác nhau (xa hay gần, trực tiếp hay gián tiếp) đã dự phần vào thảm trạng đó (nguyên lý tương liên và tương kết giữa mọi hiện tượng -interdependence). Đối với tôi, cách suy nghĩ đó về một sự kiện sẽ làm hậu thuẫn thêm cho một sự suy nghĩ khác thật then chốt: đó là sự suy nghĩ giúp tôi nhìn thấy nền kỹ thuật hiện đại được phối hợp với trí thông minh con người và bị chi phối bởi những thứ xúc cảm tiêu cực, chính là nguyên nhân khiến cho tai họa xảy ra, dù đây là những thứ tai họa không thể tưởng tượng nổi.

- Xin Ngài giải thích thêm.

- Có lẽ bạn cũng hiểu, khi hy sinh cả tính mạng của mình để làm việc đó thì nhất định kẻ khủng bố cũng phải có một quyết tâm cực mạnh. Nếu không bị chi phối bởi các thứ xúc cảm hung bạo và tiêu cực thì chuyện đó không thể nào xảy ra được. Vậy những gì đã tạo ra động cơ thúc đẩy đó. Dù sao đi nữa thì cũng phải hiểu rằng động cơ thúc đẩy đơn thuần tức những xúc cảm tiêu cực, không thể nào tự nó có thể gây ra được những biến cố như thế. Nếu suy nghĩ kỹ bạn sẽ hiểu rằng cuộc tấn công khủng bố đó phải được chuẩn bị từng chi tiết và từ lâu, từ nhiều tháng nếu không muốn nói là từ nhiều năm trước. Chẳng hạn phải tính toán như thế nào để các chiếc máy bay còn đầy xăng. Các hoạch định chính xác như thế nhất định phải nhờ đến trí thông minh con người. Hơn nữa muốn thực hiện những hành động như thế tất nhiên thủ phạm cũng phải có đầy đủ các phương tiện cần thiết. Chẳng hạn trong trường hợp trên đây, phi cơ đã được đem ra sử dụng, và đây là một sản phẩm của kỹ thuật hiện đại. Tóm lại đây là những gì tôi hiểu (Đức Đạt-Lai Lạt-Ma phân tích một hiện tượng dựa vào nguyên lý tương liên hay lý duyên khởi - pratityasamutpada, interdependence - một cách thật tuyệt vời, vừa khéo léo lại vừa dễ hiểu cho mọi người).

Sau khi thờ dài Đức Đạt-Lai Lạt-Ma lại trình bày tiếp:

- Bạn cũng hiểu là phải có thật nhiều nhân tố kết hợp lại để làm phát sinh ra các hành động kinh khiếp đến thế. Thật vậy, hận thù đã kích động những con người ấy. Khi biến cố 11 tháng 9 xảy ra và khi trông thấy tòa tháp thứ nhất vừa sập xuống tôi cũng đã tự nghĩ: "Hận thù! Kẻ thù đích thực chính là nó!" (vậy nếu không muốn thảm họa xảy đến cho mình thì không nên gây ra hận thù. Thật không có gì đơn giản hơn, thế nhưng lúc nào cũng có kẻ gây ra hận thù, xúi dục người khác hận thù bằng mọi cách).

- Thưa Ngài, tôi hiểu quan điểm của Ngài, và tôi cũng ý thức được là phải có thật nhiều nhân tố kết hợp lại để tạo ra những hành động kinh khiếp ấy. Thế nhưng vào phía cuối đầu dây cùng phải có một cá thể hay một nhóm người nào đó đứng ra thực thi những hành động bạo ngược gây ra đau thương cho người khác. Vì thế, theo Ngài thì nếu đặt sang một bên tất cả các nhân tố phức tạp và tất cả các nguyên nhân khác như Ngài vừa nêu lên, thì phải chăng vẫn có một số người nào đó thật sự là những người tồi tệ mang một bản chất xấu xa hay không?

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma lắc đầu và trả lời với tôi:

- Khái niệm về sự xấu, hay đích danh là "cái xấu", thật ra không hàm chứa một tính cách vững chắc nào cả (tất cả mọi thuộc tính đều là quy ước, tương đối và không mang tính cách tự tại). Theo những gì chúng ta đã có dịp bàn thảo trước đây là người Tây phương đôi khi có xu hướng nhìn mọi sự qua một khía cạnh tuyệt đối: đen là đen, trắng là trắng, hoặc hoàn hảo hoặc không có gì cả. Hơn thế nữa, dưới sự chi phối của các thể dạng tâm thần như sự giận dữ chẳng hạn, thì xu hướng đó lại còn trở nên khó lay chuyển hơn nữa. Một hình thức méo mó nào đó của tư duy, của sự nhận thức sẽ đứng ra để áp đặt tất cả. Và cũng như tôi vừa nêu lên, khi nhìn thấy các biến cố đại loại như thế, thì tức khắc người ta tìm ngay một đối tượng nào đó để đổ lỗi, tức là một thứ gì thật cụ thể để dồn tất cả sự phẫn uất và giận dữ của mình vào đấy. Trong tình trạng đó, ta sẽ nhìn thấy mọi sự dưới những thể dạng hoặc là tốt hoặc là xấu. Dưới góc nhìn đó chúng ta sẽ thấy con người hoàn toàn tồi tệ.

"Thế nhưng, theo quan điểm Phật giáo, không có một khái niệm nào về một cái xấu tuyệt đối, với ý nghĩa một cái xấu hiện hữu một cách độc lập - hoàn toàn không do một các nguyên tố khác tạo ra, cũng không hề gánh chịu tác động của các thành phần khác, hoặc bị các cảnh huống khác làm cho biến đổi khác đi. Cái xấu "tuyệt đối" hàm chứa một ý nghĩa trường tồn. Tóm lại chúng ta không thể nào chấp nhận được ý kiến cho rằng con người là xấu, với ý nghĩa một con người nhất định nào đó mang bản chất xấu một trăm phần trăm, và cái xấu đó lúc nào cũng nguyên vẹn vì đấy là bản chất cố định của họ, và từ căn bản không còn cách nào thay đổi được.

"Hơn nữa, vẫn theo quan điểm Phật giáo, chúng ta không thể dựa vào bất cứ một khái niệm nào để chỉ đích danh một cá nhân nhất định nào đó đứng ra thực thi một điều xấu, sở dĩ cá nhân đó phạm vào những hành động tồi tệ là vì họ bị chi phối bởi tác động của những xúc cảm tiêu cực và những xu hướng tai hại, và cứ tiếp tục như thế... - từ đó chúng ta sẽ hiểu ngay rằng cách hành xử tai hại của cá nhân ấy phát sinh từ một số nguyên nhân và một số cảnh huống nào đó (theo quan điểm Phật giáo, nếu có một người cầm gậy đánh ta và làm cho ta đau đớn, thì cây gậy tự nó không biểu trưng cho một "cái xấu tuyệt đối", người cầm gậy đánh ta cũng thế, cũng không hàm chứa một "cái xấu tự tại" nơi bản chất của họ, mà thật ra họ chỉ là nạn nhân của những xúc cảm bồn loạn trong tâm thức xui khiến họ đánh ta, và các xúc cảm ấy chính chúng cũng lại phát sinh từ những nguyên nhân khác và bị tác động bởi các cảnh huống đã và đang xảy ra để khơi lên những xúc cảm bồn loạn cho người ấy và tiếp tay cho hành động cầm gậy của người ấy..., và sau cùng thì cũng biết đâu chính ta cũng đã góp phần trực tiếp hay gián tiếp tạo ra những những nguyên nhân và những cảnh huống ấy?). Chúng ta nghĩ rằng có thể tìm thấy ngay được nguyên nhân của các loại biến cố như thế mà không cần phải thắc mắc gì về các nguyên lý triết học siêu hình nào cả, thí dụ như không cần biết đến ý nghĩa thật sự của cái xấu là gì.

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma kết luận như sau:

- Trên nguyên tắc, nếu một người nào đó phạm vào một hành động phá hoại lớn lao, đương nhiên bạn có thể kết luận đây là một thứ hành động mang tính cách tệ hại. Tất nhiên là bạn có lý. Và nhất định ta phải chống lại hành động đó như là một hành động tai hại, có nghĩa là phải chọn cho mình một vị thế thật minh bạch. Trong trường hợp trên đây, tất nhiên ta có thể bảo rằng động cơ thúc đẩy và hành động mà cá thể ấy thực thi là xấu xa, bởi vì chúng mang tính cách tàn phá. Thế nhưng, khó cho ta bảo rằng cá thể ấy là một "con người xấu xa", có nghĩa là xấu xa một cách tự tại và tuyệt đối (động cơ xui khiến và hành động đều xấu xa thế nhưng trên phương diện con người thì không nhất thiết là xấu xa. Thí dụ một người phạm vào những hành động vô cùng tàn ác, thế nhưng biết đau trong lòng họ thì họ cũng biết thương vợ, thương con, thương cha mẹ, đồng bào và quê hương họ, biết bảo vệ lý tưởng của họ, dù đây chỉ là một lý tưởng sai lầm đi nữa. Vì thế thật khó mà bảo rằng người ấy tượng trưng cho một sự xấu xa tuyệt đối), bởi vì bất cứ lúc nào cũng có thể xảy ra một số sự kiện nào đó chen vào sự diễn tiến của biến cố khiến cho cá thể ấy không phạm vào những hành vi tai hại.

- Tôi hoàn toàn hiểu được cách lý luận của Ngài, thế nhưng nếu Ngài cho rằng hành động đó phát sinh từ một chuỗi dài gồm nhiều nguyên nhân và nhiều cảnh huống khác nhau, và nếu Ngài xem kẻ ấy hành động như thế chỉ vì bị chi phối bởi các nhân tố trên đây khi chúng biến thành một nguyên nhân đích thực để xui khiến hắn, thì người ta có thể cho rằng Ngài đã nhắm mắt bịt tai cho hành động của người ấy, và xem đây không phải là một lỗi lầm của hắn? Tôi có cảm giác là khi Ngài càng phân tích các nguyên nhân và cảnh huống đưa đến hành động đó, thì Ngài lại càng có vẻ như muốn tha thứ cho những kẻ gây ra hành động.

- Mấu chốt chính là đây, nếu đã khẳng định một người nào đó không hoàn toàn xấu xa từ căn bản, và cái xấu chỉ mang tính cách tương đối và lệ thuộc vào nhiều nhân tố khác, thì cũng có nghĩa là không thể viện dẫn một lý do chính đáng nào để kết án họ đã phạm vào các hành động ấy. Nếu bạn biết mở rộng lòng mình để chấp nhận một cách suy nghĩ khác hơn và hành xử một cách khác hơn trong tương lai, thì cũng không có nghĩa là bạn dung thứ cho hành động đó, và cũng không có nghĩa là bạn nhắm mắt để không lên án kẻ đó là người phải chịu trách nhiệm và xem họ là người không liên can gì cả đến thực trạng (tóm lại nếu suy nghĩ kỹ thì sẽ thấy những gì mà Đức Đạt -Lai Lạt-Ma vừa trình bày chính là cách hành xử của một người bỏ-tát, và cách hành xử đó chẳng những đúng trên phương diện từ bi mà còn đúng cả trên phương diện thực tế).

Tôi vẫn lại như sau:

- Nếu như thế thì bất kể là các hành động hung bạo kinh hoàng đó là do một số nguyên nhân và cảnh huống nào đó gây ra hay là do một số cá thể xấu xa chủ động, thì cũng không thể nào không công nhận là chính con người có thừa can đảm để nhúng tay vào những hành động đó. Lịch sử tiến hóa của nhân loại cho thấy là chính chúng ta tự xem nhau là những con mồi của nhau và tạo ra đủ mọi thứ đớn đau cho nhau. Sau khi được biết đích xác là cuộc tấn công ngày 11 tháng 9 không phải là một chuyện bịa đặt thì chính Ngài đã nêu lên phản ứng thứ hai của Ngài là: "sự kiện ấy chính là một sự nhắc nhở thật mạnh mẽ cho chúng ta về khả năng tàn phá của con người". Thật ra thì cũng có rất nhiều những sự...nhắc nhở khác thật kinh hoàng và vượt khỏi sức tưởng tượng - chẳng hạn như các hành động tàn phá đại loại như Shoah (tiếng Do thái shoah có nghĩa là "thảm họa", và còn gọi là holocaust, tức là nghi lễ hiến sinh theo tục lệ tôn giáo của người Do thái và của người Hy Lạp cổ, các chữ này dùng để ám chỉ sự thảm sát người Do thái trong Thế chiến Thứ hai). Đối với tôi những nhắc nhở ghê gớm đó về tiềm năng tàn phá của chúng ta và khả năng gây ra những điều tệ hại khiến cho người khác khổ đau ít ra cũng phải làm cho chúng ta suy nghĩ và thúc đẩy chúng ta phải cố gắng tìm hiểu cái gương mặt thật tối tăm đó của bản chất con người.

Ngài gật đầu một cách trịnh trọng, cân nhắc từng lời và đáp lại như sau:

- *Thật thế, khi đứng trước những cảnh ghê rợn chẳng hạn như Shoah, thì lòng tin nơi nhân loại của bạn biết đâu cũng có thể bị lung lay. Bạn có biết không, tôi không thể nào quên được lần đầu tiên tôi viếng thăm trại tập trung Auschwitz (trại diệt chủng lớn nhất của Đức Quốc Xã). Tôi không thể nào quên được những gì tôi trông thấy, chẳng hạn như một đống giày cao ngất, những chiếc giày của các nạn nhân để lại... Thế nhưng những gì đã khiến cho tôi bị chấn động mạnh và vương vấn mãi trong tôi chính là sự kinh hoàng và một nỗi buồn đau thật sâu đậm xâm chiếm lấy tôi, khi tôi trông thấy vô số những chiếc giày nhỏ bé của trẻ em! Tôi bủn rủn cả người khi nghĩ đến những đứa trẻ vô tội. Chúng nào có đủ sức để hiểu được những gì xảy ra với chúng. Thật vậy tôi đã phải thốt lên: "Làm sao lại có thể nhẫn tâm đến như thế được?" Thế rồi chính tại nơi này tôi đã chấp tay để khấn nguyện.*

Những lời sau cùng đó, Ngài thốt lên với một giọng nói thật thấp và êm đềm. Dư âm bàng bạc trong yên lặng và trên gương mặt Ngài hiện lên một nỗi buồn u uẩn. Tôi cũng giữ yên lặng một lúc lâu trước khi nói lại cuộc đàm đạo. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma không tin vào một cái xấu mang tính cách tuyệt đối. Ngài không hề có cái cảm giác quy tất cả trách nhiệm gây ra thảm cảnh Shoah cho Hitler và các bộ hạ cuồng tín của ông ta, trên phương diện đạo đức cũng không hướng vào họ tất cả sức mạnh của sự nóng giận và bất nhẫn của mình. Thế nhưng qua giọng nói và cách biểu lộ của Ngài khi nhắc đến những gì đã thấy ở Auschwitz, người ta mới hiểu được là Ngài đã xúc động đến mức độ nào, và cũng sẽ nhận thấy Ngài không phải là một con người lạnh lùng vô cảm. Không phải là Ngài không nhìn thấy những gì ghê rợn trong những thảm cảnh ấy và không hề ý thức được sự xấu xa do con người gây ra cho nhau, và mặc dù hoàn toàn ý thức được tiềm năng của con người có thể mang lại mọi sự xấu xa, thế nhưng sự tin tưởng của Ngài vào lòng từ tâm căn bản của con người không bao giờ bị sút mẻ.

Để tiếp lời Ngài, tôi đã giải bày như sau:

- *Thưa Ngài, đối với riêng tôi thì tôi lại nghĩ rằng cần phải lý luận như sau: khi nghĩ đến thảm trạng Shoah hoặc các biến cố khác mang một tầm mức trầm trọng tương tự, thì những sự thực phũ phàng đó không nhất thiết bắt buộc chúng ta phải công nhận là cái xấu đương nhiên hiện hữu trong thế gian này. Hơn nữa chúng còn biểu trưng cho một sự thách đố trước quan điểm chủ trương bản chất nhân từ nơi con người.*

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma nhấn mạnh thêm:

- *Tôi đã nhiều lần nói lên quan điểm của tôi là khi nhìn thấy các cảnh tượng như thế và cứ cho rằng các sự thật ấy biểu trưng cho nền móng của bản chất con người, để rồi cảm thấy mình dường như bị chúng xúi dục để hành động tương tự, thì nhất định đấy là một sự sai lầm. Chúng ta phải luôn ghi nhớ là cách phản ứng đó không phải là những chuẩn mực để noi theo, chúng không hề mang một chút giá trị nào trong cuộc sống thường nhật. Quy luật đạo đức Phật giáo từng đưa ra danh sách các "tội ác kinh tởm", thí dụ như giết cha, giết mẹ, gây chia rẽ trong tăng đoàn và nhiều thứ tội ác khác nữa. Thế nhưng không phải vì sự hiện hữu của những thứ tội ác đó mà con người không thể chọn cho mình một lối sống đạo hạnh.*

- *Thật vậy, đúng như thế..., thế nhưng...*

- *Này anh bạn Howard, không nên quên là chúng ta chủ trương một cách hành xử căn cứ trên lòng từ tâm nơi bản chất con người. Khi đã hoàn toàn ý thức được điều đó thì tất nhiên chúng ta cũng phải quyết tâm chọn cho mình một lối sống phù hợp với bản chất đó. Đấy chính là lý tưởng của cuộc đời chúng ta, là mục tiêu của chúng ta. Chính vì thế mà chúng ta phải nỗ lực giáo dục nhân loại. Chúng ta*

cố gắng quảng bá quan điểm về bản tính tích cực nơi bản chất con người, và giúp mọi người nhìn thấy là có một khả năng giúp họ bảo vệ được bản tính đó nơi họ, và ý thức được trách nhiệm của chính mình. Không nhất thiết đây là những chuyện liên quan đến tôn giáo và cũng không nhất thiết chỉ đơn thuần liên hệ đến lãnh vực triết học. Đúng hơn đây chính là tương lai của tất cả chúng ta..." (sự sống còn của nhân loại).

Ngài nói lên những điều ấy với một âm điệu chan chứa lòng từ bi vô biên. Với một sự sáng suốt tuyệt đối và một niềm thương cảm vô biên Ngài nhận thấy con người tác hại lẫn nhau chỉ vì vô minh mà thôi - một thứ vô minh thuộc vào bản chất đích thật của chúng ta, một thứ vô minh che lấp tầm nhìn và cả sự hiểu biết của chúng ta, không cho phép chúng ta nhìn thấy lòng từ tâm và khả năng mệnh mông của chúng ta hầu giúp chúng ta thực hiện những điều tốt đẹp, và do đó đã khiến chúng ta phải sống trong cảnh u mê và sợ hãi, trong sự ngờ vực và hận thù người khác.

Trong khi đó, lòng từ bi do Đức Đạt-Lai Lạt-Ma nêu lên không phải là một thứ gì mang tính cách tình cảm hay định mệnh. Nó luôn đi đôi với một ý định, một quyết tâm vững chắc nhằm giáo dục người khác hầu giúp họ phát huy được những gì tốt đẹp nhất nơi khả năng con người của họ, giúp họ nhìn thấy chính mình đúng với bản chất của mình, nhận thấy mình quả đúng với những gì mà mình đã nhận thấy nơi mình. Một lần nữa Ngài lại nhắc đến một số các luận-cứ-căn-bản mà Ngài đã từng nêu lên với tôi cách nay đã nhiều năm. Ngài khuyên tôi phải thật thận trọng khi đưa ra các luận chứng cũng như khi lý luận để bênh vực cho khái niệm về bản chất con người, ngoài các luận cứ thuộc giáo lý Phật giáo về Bản thể của Phật (tức Phật tính), còn phải dựa vào các khía cạnh thuộc lãnh vực sinh học nữa. Trước hết Ngài cho biết là lòng từ bi và sự quan tâm đến người khác sẽ mang lại nhiều biến cải lợi ích trên phương diện thể xác cũng như các thể dạng xúc cảm trong tâm thức, và ngược lại thì sự thù địch và cách cư xử hung hăng sẽ mang lại những hậu quả tàn phá, chẳng hạn như các thứ bệnh tim mạch, và sau đó thì Ngài nhắc nhở chúng ta nên sử dụng lý trí và cả lương tri để chọn cho mình loại "bản chất" nào phù hợp nhất với tâm thức và thân xác của mình, mang lại một kiếp sống tốt đẹp nhất của con người - tức là phải chọn lựa giữa hai cách hành xử: hung hăng hay nhân từ?

Tôi còn nhớ cách nay nhiều năm khi lần đầu chúng tôi đề cập đến chủ đề này, Ngài đã nêu lên với tôi một số thí dụ thật tinh vi căn cứ trên các kết quả nghiên cứu khoa học thật phong phú. Hôm nay thì Ngài lại căn cứ vào một số luận chứng chẳng hạn như: *"Theo y khoa thì một trong các nhân tố quan trọng nhất cho sự nảy nở não bộ của một hài nhi trong những tuần lễ đầu tiên sau khi mới sinh là sự đụng chạm thể xác với mẹ, hoặc với một người vú nuôi"*. Mặc dù các luận chứng của Ngài mang tính cách hoàn toàn duy lý, thế nhưng lúc nào Ngài cũng hiện ra như một con người hoàn toàn đối nghịch lại với một nhà nhân chủng học đứng dưng với số phận con người hay một nhà sinh học lạnh lùng và vô cảm. Ngài phát biểu một cách thật nhiệt tình và luôn tỏ ra quan tâm đến người khác, giống như ngay trong lúc đó sự sống của những người đang đối thoại với Ngài đang phải chịu đựng những khó khăn nào đó.

Mặc dù quan điểm của Ngài về bản thể con người thật hết sức lạc quan, thế nhưng Ngài không bao giờ rơi vào một sự chủ quan mù quáng, và lúc nào Ngài cũng thật cẩn thận, luôn dựa vào lương tri và lý trí để chọn cho mình một vị thế. Ngài đã kết luận như sau:

- Thật hết sức rõ ràng, lòng từ tâm căn bản nơi con người dù có hiện hữu cũng không ngăn chặn được các hành động tàn phá xảy ra, chẳng hạn như biến cố ngày 11 tháng 9. Chúng ta chỉ còn biết cầu mong mỗi cá nhân tìm được cho mình một lối sống phù hợp với các nguyên tắc phản ánh từ bản chất sâu kín của chính mình. Sau hết, cũng phải nói lên rằng các vị thầy tâm linh dù cho họ đã chủ trương đi mọi đường hướng, thế nhưng tất cả đều bất lực không thể biến cải nhân loại trở thành một thực thể tràn đầy nhân từ. Đức Phật đã thất bại. Đức Chúa Giê-Xu cũng thất bại. Thế nhưng sau cùng, nếu cho

rằng sự thất bại của những vị thầy vĩ đại ấy trong quá khứ chính là một động cơ thúc dục chúng ta phải đeo đuổi trọng trách đó, thì tại sao chúng ta lại không ra sức để thử thực hiện xem sao? Cái quan điểm đó thiết nghĩ cũng không đến nỗi ngu dốt lắm đâu. Thật sự ra thì chúng ta cũng chỉ làm được những gì nằm trong tầm tay của mình mà thôi.

Xét lại bản chất sơ đẳng của chúng ta

Vào các thập niên sau này, tập thể các khoa học gia bắt đầu tham gia tích cực hơn vào việc nghiên cứu một chủ đề muôn thuở, đây là bản chất của con người: từ căn bản thì cái bản chất ấy mang tính cách hung hăng và dữ tợn hay nhân từ và tử tế? Suốt trong các thế kỷ trước đây, quan điểm cho rằng bản chất con người in đậm bởi các vết hằn của sự hung hãn, tính ích kỷ tự đại và xu hướng tranh giành lãnh thổ, chủ trương bởi cả một đội ngũ tư tưởng gia, từ những triết gia như Thomas Hobbes và George Santayana cho đến các nhà nghiên cứu về Tập tính học động vật (Ethology) như Robert Ardrey và Konrad Lorenz, bắt rễ quá sâu vào nền văn hóa Tây phương. Ngày nay một số các khoa học gia đã bác bỏ quan điểm yếm thế đó và con số các khoa học gia này ngày càng tăng thêm. Nếu quan điểm lâu đời trên đây mang tính cách yếm thế và ác hại, chủ trương con người mang bản tính hung hãn và độc ác từ bản chất, thì quan điểm của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma lại hoàn toàn trái ngược, Ngài chủ trương con người hàm chứa những phẩm tính tích cực, như sự ân cần, lòng từ bi và cả sự dịu dàng.

Thật ra trước đây cũng có nhiều người, trong số này có cả một số tư tưởng gia, đã chủ trương một vị thế lưng chừng, tức đứng giữa giữa hai quan điểm đối nghịch trên đây, thế nhưng ngày nay thì một số lại có xu hướng nhích lại gần hơn với quan điểm của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma: con số này ngày càng đông hơn và họ đều công nhận là dù cho bộ não có khả năng mang lại những hành động hung bạo, thế nhưng sự vận hành của nó trong lãnh vực sinh lý thần kinh (neurophysiology) cũng như bản chất con người của chúng ta không hề ẩn chứa bất cứ một thứ gì áp đặt chúng ta phải hành xử như thế. Một chiều hướng mới về khảo cứu khoa học trong những năm gần đây đã mang lại thật nhiều kết quả bênh vực cho ý kiến trên đây, và đánh đổ hoàn toàn quan điểm cho rằng bản chất tự tại của con người mang tính cách hung bạo. Tất cả chúng ta đều mang trong người một tiềm năng để phát lộ các nét cá tính, hoặc tích cực hoặc tiêu cực, thế nhưng đến khi chúng ta biểu lộ hành vi của mình qua sự dịu dàng hay hung bạo, thì tất cả lại tùy thuộc phần lớn vào giáo dục, vào tác động của nhiều nguyên nhân khác và các cảnh huống chung quanh.

Thật vậy, có rất nhiều người cảm thấy mình gần gũi hơn với quan điểm do Đức Đạt-Lai Lạt-Ma chủ xướng, tuy nhiên theo các khoa học gia tân tiến thì vấn đề cũng chưa hẳn đã ngã ngũ, bởi vì quan niệm cho rằng bản chất con người vốn hung hăng đã bám rễ quá sâu vào dư luận. Như vậy thì phải tìm sự thật ở đâu?

Đối với vấn đề này, một cuộc khảo cứu rất tích cực nhằm mục đích tìm hiểu sự thực về bản chất con người đã mang lại một số kết quả thật bi thảm, có thể nói là gần như tuyệt vọng. Thật thế, quả hết sức khó để bào chữa trước một số sự kiện hiển nhiên: chỉ riêng trong thế kỷ vừa qua hầu như toàn thể hành tinh đã lâm vào hai cuộc chiến thế giới. Thảm họa Shoah xảy ra trong tiền bán thế kỷ XX, bước sang hậu bán của thế kỷ này lại xảy ra chiến tranh diệt chủng ở Rwanda. Thật thế, chúng ta nào có thấy được gì nhiều, lý do là sự hung bạo không nhất thiết chỉ xảy ra dưới hình thức chiến tranh mà còn xảy ra dưới đủ mọi thể dạng khác nhau. Sự hung bạo xảy ra cho người phụ nữ trong gia đình chẳng hạn, và đây cũng là một hình thức hung bạo mang lại nhiều thương tích nhất. Hàng triệu phụ nữ trên thế giới là nạn nhân của tệ nạn hiếp dâm, sát nhân và các hành vi hung hãn khác. Các loại tội phạm đó đã biến thành một thứ bệnh dịch trong nhiều quốc gia, nhất là tại Hoa Kỳ. Chỉ hai mươi năm sau Thế Chiến Thứ Nhất, thì hành tinh của chúng ta lại lâm vào một cuộc xung đột toàn cầu khác (Thế chiến Thứ hai): "*cuộc chiến*

này chấm dứt để chuẩn bị cho một cuộc chiến khác"! Bằng tổng kết thiệt hại trong cuộc bùng nổ thứ hai cho thấy có bảy mươi hai triệu người chết, cả quân nhân lẫn dân sự.

Sau sự thất bại thảm thương của khối Trục (tức sự liên kết giữa nước Đức và nước Nhật), một tinh thần lạc quan thật sự đã xuất hiện. Quả là thời cơ đã giúp cho toàn thể thế giới khởi sự lại từ đầu, và đó cũng là một cơ hội để giải quyết mọi sự tranh chấp thông qua các thể liên minh và các tổ chức chẳng hạn như Liên Hiệp Quốc. Quả thật đây là một niềm hy vọng. Thế nhưng trên thực tế có xảy ra đúng như thế hay chẳng? Năm mươi năm sau Thế Chiến Thứ hai, một tài liệu của tổ chức Liên Minh Bắc Đại Tây Dương NATO (North Atlantic Treaty Organization tức là Tổ Chức Hiệp Ước Bắc Đại Tây Dương; tiếng Pháp gọi là OTAN: Organisation du Traité de l'Atlantique Nord) cho biết trong vòng nửa thế kỷ đó có tất cả một trăm năm mươi cuộc xung đột vũ khí đã xảy ra, và các cuộc xung đột này theo ước tính đã gây ra từ hai mươi lăm đến ba mươi triệu người chết, đây là chưa kể số người chết vì đói kém, bệnh tật và các thủ thuật quả gián tiếp khác phát sinh từ các cuộc xung đột. Vậy trong khoảng thời gian nửa thế kỷ trên đây chúng ta hưởng được bao nhiêu ngày không chiến tranh? Các bạn cứ đoán xem chúng ta còn lại bao nhiêu ngày hòa bình trên quả đất này? Hai mươi sáu ngày cả thấy!

Trước những "sự thật" trên đây, chúng ta có phải đành chấp nhận là bản chất con người hung hãn từ căn bản hay không?

May mắn thay, câu trả lời sẽ là không!

Nếu chúng ta biết tuân theo các lời chỉ dạy mà Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thường xuyên nhắc nhở để hiểu rằng cần phải quán xét cách hành xử của con người qua một tầm nhìn bao quát và toàn bộ hơn, và biết quan tâm hơn đến sự tương tác nhất thiết giữa mọi hiện tượng để tạo ra một cảnh huống nào đó, và nhất là biết nhìn vào các con số tiêu biểu cho cách xử sự hung hăng, dữ tợn của giống người chúng ta trên bình diện lâu dài, thì nhất định một loạt các sự kiện mới mẻ sẽ hiện ra và mang lại cho chúng ta một hình ảnh hoàn toàn khác hẳn về nhân loại. Theo các khảo cứu gia, vào thời kỳ của các xã hội bán khai khi con người còn sinh sống bằng săn bắt và nhặt hái thì có đến 30% nam giới chết vì các hành vi hung bạo do bàn tay của đồng loại gây ra. Vậy trong thế kỷ XX đẫm máu vừa qua, kể cả chiến tranh, các thảm trạng diệt chủng, các cuộc xung đột bất tận, thì con số ấy sẽ là bao nhiêu? Dưới 1% ! Chúng ta hiện đang bước vào buổi bình minh của thế kỷ XXI, và tỷ lệ trên đây còn tiếp tục hạ thấp xuống một cách thật ngoạn mục. Nhằm mục đích tìm kiếm thêm các bằng chứng khả dĩ bảo vệ cho giả thuyết trên đây thêm vững chắc, nhà tâm lý học thuộc đại học Harvard và cũng là tác giả của nhiều bộ sách là Steven Pinker đã ghi nhận rằng dù là tại những nơi tồi tệ nhất trên hành tinh này, thì tỷ lệ sát nhân cũng vẫn còn *thấp hơn hai mươi lần* so với các xã hội bán khai.

Trong vòng một ngàn năm sau này, các con số trên đây tuy có tăng giảm bất thường, và tỷ lệ ghi nhận về sự hung hãn và bạo lực có vẻ như mang tính cách chu kỳ, thế nhưng xu hướng chung cho thấy có một sự sút giảm rõ rệt. Dù cho các hành động bạo lực và sát nhân có giảm chậm đi nữa thì vẫn mang lại cho chúng ta một sự tin tưởng là quan điểm của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma về bản chất con người là đúng.

Nếu chúng ta muốn tìm kiếm thêm các con số thống kê đủ sức thuyết phục để chứng minh cho tính cách ưu thế của lòng nhân từ đối với bản tính hung hãn nơi con người, thì thiết nghĩ cũng không cần phải bỏ công so sánh giữa thái độ cư xử của dân chúng trong các xã hội Tây phương ngày nay và tổ tiên của họ trong thời tiền sử. Chỉ cần nhìn vào các xã hội ngày nay cũng đủ, chẳng hạn như vào năm 2004, một cuộc thăm dò rộng lớn do Trung tâm Quốc gia Thăm dò Dư luận (National Opinion Research Center) cho thấy là các người Mỹ trưởng thành, mỗi người thực hiện được 900 nghĩa cử vị tha trong một năm. Nếu chúng ta nhân con số này với tổng số dân chúng trưởng thành của nước Mỹ vào cùng thời kỳ thăm dò trên đây, thì con số thành sẽ là 28.980.000.000 hành vi nhân ái đã được thực thi trên đất Mỹ

vào năm trên đây! Trong khi đó, cũng vào năm 2004, FBI (Federal Bureau of Investigation - Văn phòng Điều tra Liên bang) cho biết có 1.367.009 hành vi phạm pháp mang tính cách hung bạo thuộc đủ loại đã xảy ra trên toàn thể lãnh thổ quốc gia. Nếu đem so sánh các con số thống kê trên đây thì cũng đủ để trấn an chúng ta: đối với mỗi hành vi hung bạo xảy ra trên đất Mỹ trong năm kể trên, thì đồng thời người ta cũng nhận thấy có đến 17.450 hành vi vị tha.

Nếu mang các con số thống kê hết sức khích lệ trên đây đặt chung với quan điểm chủ trương bản chất ích kỷ và hung hăng của con người đang bành trướng rộng rãi trong xã hội, thì cũng không nên ngạc nhiên khi nhận ra là phần lớn chúng ta đã quan niệm sai lầm về bản chất con người. Vẫn theo cơ quan FBI thì từ năm 1990 đến năm 1998, trên bình diện quốc gia, tỷ lệ sát nhân sụt xuống 39,2 %. Thế nhưng trong cùng thời gian trên đây, con số phóng sự về các vụ sát nhân do các đài truyền hình trình chiếu gia tăng 473%. Sự kiện đó không phải là một chuyện ngẫu nhiên. Dựa vào lịch sử tiến hóa, người ta có thể tìm thấy một số nguyên nhân để giải thích sự kiện đó: tức là tại sao các hành động bạo lực trình chiếu trên màn ảnh truyền hình lại thu hút được nhiều người xem hơn là các hành vi biểu lộ lòng nhân từ xảy ra trong cuộc sống hằng ngày. Trước đây chúng ta cũng đã đề cập đến não bộ, nó giữ vai trò canh chừng môi trường chung quanh hầu phát hiện các hành vi đe dọa hoặc những gì nguy hiểm có thể làm phương hại đến tánh mạng của chúng ta, do đó trong đầu chúng ta đã được trang bị sẵn một thứ gì đó mà một số người gọi đây là một bộ não khiếp sợ tai ương, nó được thiết kế để sẵn sàng dò tìm những gì không được suôn sẻ thuộc bối cảnh chung quanh - thế nhưng nó lại quên bẵng đi và không hề chú ý đến những gì tốt đẹp đang xảy ra. Sự chú tâm và quyền lợi của chúng ta bị những hành vi hung bạo thu hút mạnh hơn so với với những hành động nhân từ. Thật hết sức khó cho chúng ta trông cậy vào các hệ thống truyền tin thay đổi bất thần chính sách của họ để đưa lên những chương trình mang nội dung trung thực hơn với bản chất con người, tức bằng cách trình chiếu 17.540 cảnh tượng vị tha song song với một hành vi bạo lực.

Chính chúng ta phải quyết tâm tạo cho mình một khả năng thật chuyên biệt nào đó hầu giúp chúng ta phân tích và quan sát thật cẩn thận thế giới chung quanh để nhìn thấy được những bằng chứng phản ánh khía cạnh khả ái và lòng tốt của con người. Một cuộc nghiên cứu sâu rộng sau Thế Chiến Thứ Hai đã mang lại một bằng chứng thật cảm động. Bảy mươi hai triệu người chết - một con số khiến chúng ta phải chóng mặt - họ chết bằng đủ mọi cách: bom đạn, ngư lôi, mìn, trung tâm diệt chủng, kể cả vì đói kém hay những thứ di hại khác do chiến tranh để lại. Thế nhưng trong số tất cả các cách giết người đó, thì nổi bật nhất có lẽ chính là sự hung hãn tự tại nơi con người, biểu trưng quyết tâm của người lính trên chiến trường tự tay cầm súng để bắn vào đồng loại tức là những người lính khác, những kẻ thù của họ. Đây là những trường hợp hiếm hoi mà hành vi sát nhân được xem là hợp pháp. Trong các trường hợp đó, cách hành xử hung hăng và tàn ác không những được dung thứ mà còn được khuyến khích nữa, với hậu ý giúp cho người lính hóa giải mọi ý nghĩ tội lỗi của họ - đây là chưa nói đến, trong nhiều trường hợp, có thể hóa giải cả sự sợ hãi của họ vì chính sinh mạng của họ cũng đang bị lâm nguy.

Sau cuộc xung đột mang tầm cỡ toàn cầu đó, thiếu tướng S.L.A. Marshall, sử gia của lực lượng quân đội Hoa Kỳ, đã thực hiện một cuộc khảo cứu có giá trị vô song. Lần đầu tiên ông mở một cuộc điều tra thật cẩn thận về tỷ lệ sử dụng súng đạn trong một trận chiến. Kết quả mang lại thật hết sức bất ngờ, ông đã chứng minh cho thấy chỉ có 15 đến 20% lính chấp nhận là mình nhắm vào kẻ thù để nhả đạn trong khi hai bên đang bắn nhau! Con số này được kiểm chứng cẩn thận và đã được công nhận, và tỷ lệ này sau đó không hề thay đổi. Kết quả trên đây nhất định không biểu trưng cho một hành vi hèn nhát, vì người lính vẫn xông vào trận chiến và đôi khi còn sẵn sàng chấp nhận mọi rủi ro có thể xảy ra cho tính mạng mình để giải cứu cho các người bạn đồng ngũ. Người lính nào có thiếu can đảm đâu, thế nhưng sự thật xảy ra không khỏi làm cho chúng ta phải bối rối. Sau đó đường hướng khảo cứu này còn được tiếp tục đẩy xa hơn và đã mang lại các kết quả thật rõ ràng: con người tự nhiên ghê tởm hành động giết chết người khác, kể cả trong trường hợp bị lâm nguy, và chỉ đơn giản có thể. Than ôi, khám phá đó đã khiến cho quân đội

phải quay ra tìm kiếm những phương tiện khác giúp cho người lính nhắm bắn kẻ thù (ngoài những cải tiến tinh xảo trên phương diện kỹ thuật thuộc lãnh vực vũ khí, các phương tiện tâm lý và tuyên truyền cũng được tận dụng nhằm kích động người lính hai bên xem nhau như những kẻ thù khát máu, bán nước, hại dân, nô lệ ngoại bang; các bằng khen thưởng, tuyên dương công trạng và huân chương anh hùng đủ loại được phân phát như bướm bướm), và thế rồi cuộc chiến Triều Tiên và sau đó là cuộc chiến Việt Nam đã xảy ra và con số tỷ lệ điều tra trên đây đã tăng cao một cách nhanh chóng. Dầu sao đi nữa thì các kết quả điều tra tiên khởi đã chứng minh hùng hồn cho giả thuyết của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma là đúng: đó là giả thuyết đặt lòng tin nơi một nhân loại nhân từ, lòng từ tâm của con người luôn trội hơn sự ham muốn chém giết của họ và sự khả ái vượt lên trên sự hung hăng.

Đối với công việc tìm hiểu sự thật về bản chất con người đưa ra trên đây có lẽ cũng nên xét đến quan điểm của một nhân vật mà phần đông cho rằng đã tạo được nhiều ảnh hưởng đối với khái niệm hiện đại về bản chất của nhân loại, ít ra thì khái niệm ấy cũng phản ánh phần nào trí tưởng tượng của quảng đại quần chúng: vị ấy chính là Charles Darwin. Trong thuyết tiến hóa của Darwin, có một số định luật chẳng hạn như sự "chọn lọc thiên nhiên" và sự "sống còn của các cá thể thích ứng nhất" đã làm đảo lộn cách mà chúng ta nhìn vào chính chúng ta. Trong các xã hội ngày nay, phần đông mọi người đều có một kiến thức quá mơ hồ về các khái niệm do Darwin đưa ra. Các khái niệm như "sự chọn lọc thiên nhiên" và "sự sống còn của các cá thể thích ứng nhất" thường được hiểu sai và cho đây là động cơ thúc đẩy sự tiến hóa nhằm dành ưu thế cho các cá thể hung hãn, khỏe mạnh nhất, hung bạo nhất và hành xử thích nghi nhất với môi trường. Thực ra đây chỉ là các đặc tính giúp các cá thể tranh giành lẫn nhau để thu hoạch một số tài nguyên nghèo nàn, hầu bảo vệ sự sống còn và các phương tiện truyền giống của mình mà thôi.

Cách suy nghĩ đó hết sức xa với sự thật. Trong quyển sách của ông nói về con người và sự tiến hóa của chúng ta mang tựa đề là *"Con cháu loài người"* (*"La descendance de l'homme"*), Darwin đã khẳng định rằng các cảm tính mạnh nhất của chúng ta tức các thuộc tính căn bản tạo ra bản chất con người, là bản năng thích sống quây quần, lòng thiện cảm, biết quan tâm đến người khác, hân hoan khi chia sẻ hạnh phúc với người khác. Và thật ra thì đây cũng là những nét căn bản nhất nơi tánh khí con người mà Đức Đạt-Lai Lạt-Ma từng đề cao! Các khái niệm của Charles Darwin về bản chất con người được thiết lập dựa vào các khảo cứu thật tỉ mỉ căn cứ vào nhiều loài sinh vật khác nhau, đồng thời cũng được dựa vào các quan sát thật chi tiết và phong phú về tính khí con người, thậm chí có thể kể ra một khảo cứu mà ông đã sử dụng mười người con của ông để quan sát. Vào những năm sau này, các chương trình truyền tin đại chúng nhằm phổ biến kiến thức khoa học khi đề cập đến chủ đề tiến hóa thường hay nêu lên các quan điểm của Darwin. Các chương trình này mở ra một tầm nhìn mới mẻ hơn về một số khía cạnh liên quan đến cách hành xử của con người, thí dụ như sự quan tâm và chăm lo cho trẻ em mà nền giáo dục thiếu nhi ngày càng đòi hỏi phải gia tăng hơn. Tóm lại, các khoa học gia trên đây đã xét lại quan điểm của mình về bản chất con người và cho thấy là họ ngày càng tiến đến gần hơn với với quan điểm của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma.

Dầu sao đi nữa thì chúng ta cũng khó tránh khỏi phải đứng trước một sự lựa chọn giữa hai bản tính tích cực và tiêu cực nơi bản chất con người - tức phải chấp nhận một lịch sử nhân loại được xây dựng bằng bạo lực và sự hung dữ, hoặc bằng những hành vi nhân từ và thân thiện. Sự lựa chọn đó không chỉ đơn giản thuộc lãnh vực lý thuyết hay triết học, mà còn hàm chứa một tầm quan trọng thật chủ yếu, tạo ra những tác động và những hậu quả rộng lớn trong cả hai lãnh vực, cá nhân cũng như xã hội. Trong lãnh vực xã hội, quan niệm về bản chất con người - tích cực hay tiêu cực - tạo ra những ảnh hưởng liên quan đến những gì mà chúng tôi đã từng thảo luận trước đây về ý nghĩa của một lối sống tập đoàn, về sự lo lắng cho người khác và những lợi ích mang lại khi biết hướng vào người khác. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma luôn tin vào khả năng nơi con người giúp họ phát huy và duy trì những mối liên hệ phong phú và đa dạng với

người khác và xã hội, lòng tin đó của Ngài được xây dựng dựa vào niềm tin vững chắc nơi bản chất tích cực từ căn bản của con người.

Trên phương diện cá nhân, cách cảm nhận về bản chất con người theo chiều hướng đó cũng tạo ra những tác động không nhỏ, ảnh hưởng sâu xa đến từng người trong chúng ta. Dầu sao thì mục đích mà chúng tôi nêu lên là mưu cầu tìm được niềm hân hoan trong cuộc sống giữa thế giới đầy nhiễu nhương này. Và chúng tôi cũng có một số bằng chứng không thể phủ nhận được cho thấy là cách cảm nhận của mình về thế giới chung quanh sẽ ảnh hưởng đến hạnh phúc của chính mình. Abbott Ferris, một vị giáo sư tâm lý học của đại học Emory thuộc tiểu bang Atlanta, thực hiện một cuộc nghiên cứu rộng lớn căn cứ trên mười một ngàn mẫu người Mỹ, đã chứng minh cho thấy cách nhận thức của chúng ta về thế giới và bản chất con người, dù xem đây là những gì tốt đẹp hay tệ hại, thì cũng đều trực tiếp tác động đến mức độ hạnh phúc của chúng ta. Nhờ vào kết quả của cuộc khảo cứu đó, giáo sư Ferris nhận thấy các cá thể nào chỉ biết chú trọng đến những gì tệ hại trên địa cầu này sẽ cảm thấy kém hạnh phúc hơn nhiều so với những người nhìn thấy thế giới và con người nhất thiết mang bản chất tốt đẹp.

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma còn tìm hiểu sâu xa hơn nữa các ảnh hưởng trên đây và đã giải thích cho tôi như sau:

- Sự khác biệt giữa các cách cảm nhận về bản chất con người có thể đã phát sinh từ sự khác biệt giữa các môi trường sống khác nhau, chẳng hạn như giữa một môi trường sống gồm những người đồng loại mà ta cảm thấy họ thật đáng ghét, hung dữ và nguy hiểm, và một môi trường khác đối nghịch lại, gồm những người mà ta cảm thấy họ nhân từ, tử tế và thân thiện. Biết ý thức sâu xa về lòng tốt tự nhiên nơi bản chất con người là một cách thổi vào tâm hồn ta sự can đảm và niềm hy vọng. Trên phương diện cá nhân cũng thế, một tầm nhìn theo chiều hướng đó về bản chất sâu kín của con người sẽ giúp mang lại cho chúng ta cảm tính của phúc hạnh và mối tương quan buộc chặt chúng ta với người khác.

Sau cùng Ngài còn nhấn mạnh thêm:

- Dù cho những sự thật khách quan do lịch sử và khoa học mang lại không thể khẳng định được quan điểm này hay quan điểm kia là đúng đi nữa, thế nhưng trên phương diện thực dụng chúng ta vẫn tìm thấy nhiều lợi ích hơn khi chọn cho mình một cách nhìn tích cực về bản chất của con người. Sau hết thì chúng ta đây là những con người, chúng ta luôn có xu hướng chuyển những gì mà chúng ta tin tưởng trở thành sự thực, tương tự như một lời tiên tri bỗng dưng tự nhiên hóa thành sự thực (vậy thì chúng ta hãy thử nhìn mỗi con người là một vị Phật xem sao, và sau đó thì nhìn vào nơi sâu thẳm trong đáy tim mình xem có gì thay đổi hay không?).

Hoang Phong chuyển ngữ - Bures-Sur-Yvette, 19.09.11

NGƯỜI PHẬT GIÁO NHÌN VẠN VẬT NHƯ THẾ NÀO

Phật giáo giảng rằng mọi vật thể và mọi biến cố, tức mọi hiện tượng trong thế giới này là « ảo giác », « bản thể tối hậu » của chúng chỉ là « trống không ». Bản chất của tất cả những gì xảy ra chung quanh ta, trong đó kể cả bản thân và tâm thức của ta nữa, đều « không thật », tức « không hàm chứa bất cứ một sự hiện hữu tự tại hay nội tại nào cả ».

Vậy thế giới này đây, tức môi trường trong đó chúng ta đang sinh sống, thật sự là gì ? Chúng ta là ai ? Mọi sự vật và biến cố, tức mọi hiện tượng do đâu mà có, nguồn gốc của chúng là gì ?

Để giải đáp cho những câu hỏi trên đây, Phật giáo đã đưa ra hai khái niệm then chốt là « Tánh không » (Sunyata) của mọi vật thể và mọi biến cố và khái niệm về sự « tương liên, tương kết và tương tạo » của chúng. Tiếng Phạn gọi khái niệm tương liên là Pratiya samutpada, kinh sách gốc Hán dịch là nhân duyên sinh, duyên sinh, duyên khởi. Hai khái niệm nêu lên trên đây, Tánh không và nguyên lý tương liên, là những gì thật đặc thù và độc đáo của Phật giáo, bao hàm và liên kết cả hai lãnh vực hiểu biết : Khoa học và Triết học. Các học giả và triết gia Hy Lạp, đồng thời hoặc sau Đức Phật một vài trăm năm, hình như đã chịu ít nhiều ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo. Tiêu biểu nhất là Héraclite (Hêrakleitos), khoảng 540-480 trước Tây lịch, chủ trương sự biến đổi không ngừng của mọi vật thể, những gì sống là đang chết, những gì chết sẽ trở thành sống, không có ai tắm hai lần trong cùng một dòng nước... Những phát biểu của Héraclite tuy gần với cái nhìn của Phật giáo về bản thể của thế giới này, nhưng chưa đủ để so sánh với những gì thật bao quát và thâm sâu của khái niệm về vô thường trong Đạo Phật.

Nếu không quan tâm đến một vài tương đồng thứ yếu giữa nền triết học cổ đại phương Tây và Phật giáo như vừa kể trên đây, và nếu chấp nhận hai nền Triết học Đông phương và Tây phương phát triển song hành và cách biệt nhau, thì cũng có thể nói là chưa có một học phái nào hay một triết gia Tây phương nào « nhìn thấy » được « bản chất trống không » và « nguyên lý tương liên » của mọi hiện tượng do Đức Phật chủ trương từ hơn hai ngàn năm trăm năm trước. « Nguyên lý tương liên » và khái niệm về « Tánh không » chẳng những có thể giải thích được cách thức hiện hữu của mọi hiện tượng trong vũ trụ này trên phương diện Triết học siêu hình mà cả trên phương diện Khoa học nữa.

Những khái niệm trên đây làm trụ cột cho căn nhà Đạo Pháp và cũng là những gì khó nắm bắt và khó thấu triệt nhất trong nền Triết học Phật giáo. Có thể nói là cửa ải cam go nhất mà những người tu tập phải vượt qua. Nếu chưa vượt được cửa ải ấy, ít nhất là trên phương diện lý thuyết, thì có thể nói là người tu tập chưa lọt được vào cảnh giới của Đạo Pháp.

Tánh không và nguyên lý tương liên trên phương diện ngữ pháp

Tánh không tiếng Phạn gọi là Sunyata, chỉ định đặc tính hay bản chất trống không của mọi hiện tượng. Sunyata diễn đạt bằng ngôn từ Tây phương là « Vacuité » hay « Emptiness ». Tuy cách dịch này không gây ra khó khăn nào trên phương diện ngữ pháp, nhưng việc tìm hiểu ý nghĩa thâm sâu và vai trò then chốt của Tánh không trong việc tu tập để đạt đến Giác ngộ và Giải thoát vẫn là một vấn đề thật gay go và tế nhị. Dù sao, quả thật hết sức quan trọng phải phân biệt Tánh không với hai thái cực của nó là chủ nghĩa Hư vô, còn gọi là Đoạn kiến (Néantisme, Nihilism) và chủ nghĩa Thường tồn hay Thường kiến, còn gọi là chủ nghĩa Tuyệt đối (Absolutisme, Eternalism). Một số triết gia và các nền tư tưởng phương Tây thường rơi vào một trong hai thái cực vừa kể.

Nếu như Tánh không hay Sunyata không đặt thành vấn đề trên phương diện ngữ pháp, thì nguyên lý về hiện tượng tương liên cần phải được định nghĩa và minh chứng rõ ràng hơn. Tiếng Phạn chỉ định khái niệm về sự tương liên của vạn vật là pratitya-samutpada. Các kinh sách gốc Hán dịch chữ này là : duyên khởi, duyên sinh, sinh duyên, sinh khởi, nhân duyên sinh.... Cách chuyển ngữ như thế không được chính xác lắm, có thể vì lý do ấy nên một vài kinh sách gốc Hán thường lẫn lộn khái niệm này

với Mười hai nhân duyên (Thập nhị nhân duyên) mà tiếng Phạn gọi là Dvadasanidana hay Dvadasanga-pratityasamutpada. Nguyên lý tương liên chỉ định đặc tính hay bản chất của vạn vật, trong khi đó Mười hai nhân duyên chỉ định những mối liên hệ thúc đẩy và nối tiếp nhau từ vô minh đến cái chết, tức là quá trình của chu kỳ luân hồi.

Hiện tượng tương liên được dịch sang các ngôn ngữ Tây phương bằng chữ Interdependance, có nghĩa là « lệ thuộc lẫn nhau », chữ này chỉ định thật rõ ràng khái niệm về sự lệ thuộc, tương kết và tương tạo giữa mọi vật thể và mọi biến cố. Mười hai nhân duyên được dịch sang ngôn ngữ Tây phương là Mười hai mối dây liên kết, hay tương kết, dịch như thế có vẻ sát nghĩa hơn. Tóm lại, hiện tượng tương liên mang đặc tính « không gian », tức « trải rộng theo chiều ngang », trong khi đó Mười hai mối dây liên kết, tức thập nhị nhân duyên chỉ định sự liên kết của một chuỗi hiện tượng tiếp nối nhau từ vô minh đến cái chết, hàm chứa « đặc tính thời gian » nhiều hơn, « tức phân bố theo chiều dọc » của « trục thời gian ».

Tính cách kỳ diệu và lạ lùng của Tánh không

Trong một bài báo (Tạp chí Nouvel Observateur của Pháp, số đặc biệt về Phật giáo, tháng tư-tháng sáu 2003), ông Patrik Carré, một trong những học giả hàng đầu về Phật giáo của Pháp đã ghi lại lời phát biểu của một triết gia có tiếng, một chuyên gia về văn minh Phạn ngữ, là ông Guy Bugault, vào dịp viếng thăm nước Pháp lần đầu tiên của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma như sau :

« Trong lần viếng thăm nước Pháp lần đầu của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, và đây cũng chính là dịp mà khái niệm về Tánh không [được nêu lên và] đã kích thích sự tò mò của tất cả các nhà báo : quả thật là kỳ diệu, và cũng có thể nói là khá lo âu, vì dù sao đây cũng là một chương ngại mà sự hiểu biết có thể vấp phải ».

Tiếp theo đó, để bình luận cho câu phát biểu trên đây, ông Patrick Carré đã viết như sau :

« Tánh không kích thích sự tò mò của các nhà báo Tây phương, quả thật là một điều đáng mừng. Nhưng tôi cũng tự hỏi tại sao Tánh không vẫn chưa lôi kéo được sự lưu tâm của các triết gia chúng ta, họ là những chuyên gia về bản thể con người, và chỉ biết nghiên cứu về hư vô. Chẳng qua họ chưa hề được biết thế nào là Tánh không đầy thôi ».

« Quả thật là một khái niệm kỳ lạ, nếu như thế giới này và chính cái tôi, những thực thể đầy màu sắc đó, đang hiện diện, đang hiện hữu một cách không chối cãi được, nhưng thật ra là không có, chỉ là hư không : thì phải diễn tả một cách thật tàn bạo mới dám chú trọng một sự phi lý đến như vậy ! Nhất định cái khái niệm đáng lo ngại ấy, cái chủ thuyết hư vô ấy của phương Đông, chắc chắn chỉ là « một trào lưu » mang tánh cách tạm thời trên xứ sở chúng ta mà thôi, vì nó đang tự vạch ra [cho nó] một lối đi trong khu rừng gồm toàn là những khái niệm rỗng tuếch [của chúng ta] để tìm ra một vị thế rõ rệt thiết lập trên một sự xác thực hoàn toàn mới mẻ ! ».

Sau đó ông Patrik Carré đã lưu ý là theo sự hiểu biết của chính ông từ kinh sách và trên thực tế, ông chưa hề thấy trên đất nước Ấn độ, Trung quốc, Tây tạng hay bất cứ một quốc gia Phật giáo nào, khi có một vị thầy thuyết giảng về Tánh không, lại không tức thời cảnh giác người đọc hay cử tọa rằng «Tánh không chẳng có một chút gì liên quan đến hư vô». Thật vậy, Tánh không chỉ là một ngôn từ, một cách nói ẩn dụ, chỉ định một ý niệm thật « phóng khoáng, và tự do », một « sự thực tuyệt đối », thoát khỏi những khái niệm về hiện hữu và phi hiện hữu, vượt lên trên hiện-thực và phi-hiện-thực.

Dù sao, những lời trích dẫn trên đây đã cho thấy học thuyết về Tánh không và quy luật về hiện tượng tương liên của Phật giáo đã làm kinh ngạc một số học giả Tây phương, và đồng thời cũng làm cho họ cảm thấy lo âu trước những khái niệm vô cùng bạo dạn, vượt lên trên những hiểu biết công thức và quy ước của chính họ, phá bỏ cách nhìn « cứng nhắc » của nền triết học và khoa học Tây phương về bản thể của vũ trụ này.

Sự thực quy ước và sự thực tuyệt đối

Trong một bối cảnh mà tất cả đều trống không, con người sẽ mất hết định hướng, không có gì để nương tựa, để chống đỡ, để trao đổi và giao tiếp. Vì thế con người cần phải có một sự thực hay một thế giới tương đối để sống, để tồn tại, để xây dựng, để trao đổi, để giao tiếp, để hiểu ngầm với nhau...có nghĩa là giúp cho mỗi cá nhân con người « cảm thấy » đang « hiện hữu ». Sự hiện hữu đó dựa trên những quy ước về lịch sử, địa lý, xã hội, ngôn ngữ, giáo dục..., và trong một lãnh vực giới hạn hơn, sự hiện hữu đó đã dựa vào những cảm nhận từ các giác cảm hạn hẹp của ta về thời gian, không gian và mọi vật thể cũng như mọi biến cố đang phát sinh và xảy ra trong môi trường chung quanh. Những sự thực quy ước đó, cái thế giới tương đối đó là những gì cần thiết để duy trì sự vận hành của chu kỳ luân hồi hay quá trình vận chuyển của sự sinh và cái chết, tức thế giới Ta-bà (Samsara). Người Phật giáo nhìn xa hơn và cao hơn cái thế giới tương đối và những sự thực quy ước như vừa kể.

Sự cần thiết phải có những công thức, những quy ước, những hiểu biết tương đối và tạm thời trong mục đích trao đổi, phát biểu, giao tiếp với nhau trong thế giới này đã đẩy con người vào một trạng thái u mê, thiếu hiểu biết, hay hiểu biết sai lệch về bản thể đích thực của hiện thực. Sự u mê và hiểu biết lầm lẫn đó Phật giáo gọi là Vô minh (Avidya). Nói một cách khác là sự hiểu biết dựa vào những cảm nhận của giác quan, vào các công thức và quy ước đều mang tính cách lừa phỉnh, ngăn cản không cho ta nhìn thấy sự thực tuyệt đối của hiện thực, tức sự thực tối thượng của mọi vật thể và mọi hiện tượng. Hiện tượng tương liên - tương tác cho thấy mọi vật thể và biến cố chỉ có tính cách nhất thời (vô thường), chỉ hiện hữu bằng điều kiện, chúng hoàn toàn không hiện hữu một cách độc lập, trường tồn, bất biến và nội tại. Trong tập luận « Bảy mươi tiết về Tánh không » (Sunyatasaptati), Long thọ đã viết như sau : « [Bất cứ] một thứ gì hiển hiện ra bằng cách lệ thuộc vào cái này và cái kia lại có thể phát sinh để tạo ra một thực thể mang tính cách độc lập ».

Do đó, sự thực tuyệt đối, còn gọi là sự thực tối hậu hay tối thượng trong Phật giáo là một sự thực vượt lên trên những quy ước sử dụng trong việc trao đổi và giao tiếp, sự thực đó thoát khỏi mọi điều kiện tương liên, tương kết và tương tạo của thực tại. Sự thực tuyệt đối ấy chính là bản chất đích thực của mọi hiện tượng, là Tánh không của vạn vật trong thế giới này.

Vậy cách nhìn của người Phật giáo về vạn vật trong vũ trụ chính là sự quán thấy tính cách vô thường, biến động và bản chất không thật của mọi vật thể và biến cố, chúng bắt buộc phải dựa vào các hiện tượng tương liên và tương tạo để hiện hữu. Nhìn thấy bản chất tương liên và lệ thuộc ấy của mọi hiện tượng tức là quán nhận được Tánh không của chúng : chúng không « độc lập » và không phải là những thực thể tuyệt đối, vì luôn luôn phải liên kết với những hiện tượng khác làm điều kiện tất yếu để hiện hữu, thiếu những hiện tượng khác làm điều kiện chúng sẽ biến mất.

Phật giáo còn gọi Tánh không như vừa mô tả trên đây là sự Tinh khiết, và tất cả những gì đối nghịch với sự Tinh khiết thì gọi là Ô nhiễm, tức là những gì mang tính cách cấu hợp, biến động và phân hủy. Quán nhận được sự Tinh khiết hay Tánh không của mọi hiện tượng gọi là Giác ngộ. Nói cách khác, Giác ngộ chính là cách nhìn trực tiếp vào bản chất đích thực của vạn vật.

Kết luận

Trên đây là những gì mang tính cách lý thuyết liên quan đến cách nhìn vạn vật theo quan điểm Phật giáo. Nhưng tu tập để đạt được cách nhìn đúng đắn trước những biến động của vạn vật để làm gì ? Khi nhận thấy bản chất vô thường và không thật của mọi vật thể và biến cố, ta sẽ hoá giải được tất cả mọi lo âu, thắc mắc về thế giới này, tránh khỏi những tham lam và bám víu vào những gì luôn luôn biến động, vô thường và không thật. Sự quán thấy ấy sẽ đem đến cho ta hạnh phúc, an bình, sự trong sáng và phẳng lặng trong tâm thức, và hậu quả đương nhiên của thể dạng ấy trong tâm thức là lòng từ bi vô biên sẽ phát sinh trong ta khi ta nhìn thấy các chúng sinh khác còn đang bám víu vào những ảo giác của vạn vật và xem đây là những thực thể vững bền. Cách nhìn sai lầm về thực thể của vạn vật, xem chúng là những thực thể vững bền để bám víu, chính là nguồn gốc của khổ đau và

nguyên nhân đưa đến sự vướng mắc trong thế giới luân hồi. Một đại sư Tây tạng là ngài Kunzang Palden (1870-1940) trong một tập luận về Văn-thù Sư-lị, có viết như sau : « Khi nhận biết được thực thể của mọi hiện tượng, ta không thể nào không cảm nhận được lòng từ bi trỗi dậy trong ta trước cảnh chúng sinh có giác cảm đang vướng mắc trong thế giới Ta-bà, bởi vì những chúng sinh ấy tin vào sự hiện thực của mọi hiện tượng ». Tu tập để quán thấy bản chất vô thường của hiện thực để phát lộ lòng từ bi vô biên chính là con đường của người Bồ-tát, con đường thanh thản của sự Giải thoát.

ÁNH HÀO QUANG CỦA ĐỨC PHẬT hay sự hồi sinh của Phật giáo Á châu

Hoang Phong (dịch và ghi chú)

*Dưới đây là một bài phỏng vấn trong chương trình Phật giáo hàng tuần của Đài truyền hình chính phủ Pháp (đài France 2), phát hình vào ngày chủ nhật 02.12.2007. Buổi phát hình này mang chủ đề « **Ánh Hào Quang của Phật** » (**Lumières du Bouddha**). Nữ ký giả của chương trình là cô Aurélie Godefroy phỏng vấn hai Ông Olivier Germain-Thomas và Christophe Boivieux. Xin được nhắc thêm là chương trình Phật giáo trên đài truyền hình Pháp mang tên là « **Trí tuệ Phật giáo** » (**Sagesses bouddhistes**), vừa được Tổng hội Phật giáo Pháp ăn mừng sinh nhật 10 năm.*

- Cô A. Godefroy, nữ ký giả phụ trách chương trình

- Ông O. Germain-Thomas (1943...), nhà văn, đã xuất bản nhiều sách về Phật giáo, đồng thời cũng là ký giả và phụ trách thiết kế nội dung các chương trình phát thanh của đài Văn Hoá Nước Pháp (France Culture)

- Ông C. Boivieux (1960...), ký giả và nhiếp ảnh gia, từng chu du khắp thế giới, nhất là các nước Á châu, kể cả Việt Nam, đã xuất bản nhiều sách và hình ảnh về các chuyến du hành của ông, tác phẩm mới nhất là « *Bénarès-Kyoto* » cũng vừa trúng giải Renaudot năm 200

Sau đây là phần thoát dịch buổi phỏng vấn:

Aurélie Godefroy: Phật giáo ngày nay gồm khoảng 350 triệu tín đồ và đại diện cho một tôn giáo đứng vào hàng thứ tư của nhân loại (1). Từ những năm gần đây, Phật giáo cho thấy những đổi mới sâu xa, tại Âu châu này cũng như trên phần lục địa mà Phật giáo đã phát sinh : tức Á châu. Và chính hôm nay đây, chúng ta sẽ dừng lại với nhau trên phần đất đó của địa cầu. Chúng ta hiểu rằng Phật giáo đã hình thành trên lãnh thổ Ấn độ. Nhưng rồi tôn giáo ấy đã phát triển như thế nào, đã trở nên phong phú ra sao khi hội nhập với những ảnh hưởng đa dạng khác, qua chuỗi dài của nhiều thế kỷ ? Những truyền thống chính là gì ? Làm thế nào để xác định những truyền thống ấy ? Những lý do quan trọng nào đã tạo ra sức mạnh thu hút của Phật giáo tại Á châu, mãi cho đến ngày hôm nay ? Chúng ta sẽ bàn thảo về những vấn đề trên đây với hai vị khách của chương trình là hai ông : Olivier Germain-Thomas và Christophe Boivieux.

(Quay sang phía ông Christophe Boivieux). Xin chào ông Christophe Boivieux, Ông là nhà báo và nhiếp ảnh gia. Tôi hiểu rằng ông đã chu du trên khắp thế giới từ hai mươi năm nay. Đặc biệt, ông đã chu du nhiều trên các phần đất Á châu. Ông hợp tác với nhiều tạp chí và ông đã cho xuất bản một số sách về du lịch. Xin cảm tạ ông vô ngần đã đến với chúng tôi.

(Quay sang ông Olivier Germain-Thomas). Xin chào ông Olivier Germain-Thomas. Tôi được biết ông là một người thật nổi tiếng, đã thiết kế các chương trên đài phát thanh “Văn Hoá Nước Pháp”, và cũng vừa đoạt giải Renaudot với tác phẩm mới nhất của ông, mang tựa đề “Bénarès-Kyoto” (từ Ca-tì-la-vệ đến Kyoto) do nhà xuất bản Rocher ấn hành. Xin cảm ơn ông đã đến với chúng tôi. Và trong dịp này hai ông đến để giới thiệu quyển sách mới phát hành do hai ông viết chung có kèm nhiều hình ảnh, sách mang tựa đề là “Ánh hào quang của Phật” (“Lumières du Bouddha”), do nhà xuất bản Lodi ấn hành. Đây là một quyển sách hết sức đẹp, phác họa lại sự hình thành và quá trình tiến hoá của Phật giáo tại Á châu, đúng với tình trạng như ngày nay. Để khởi sự, tôi muốn được mời Ông Olivier Germain-Thomas giải thích cho biết Phật giáo phát sinh như thế nào tại Á châu, và đặc biệt là tại Ấn độ.

O.GT. : Trước hết, phải nói rằng Phật giáo là tinh anh của nước Ấn. Người ta thường quên một điều là Phật giáo đã từng tồn tại suốt mười lăm thế kỷ trên đất Ấn, và vì lý do Ấn độ ngày nay chỉ còn dưới 1% dân chúng theo Phật giáo và Phật giáo được đón nhận vào phương Tây lại là Phật giáo Nhật bản và Tây tạng, do đó người ta đã không còn nhớ đến cái lò hun đúc ra Phật giáo. Cái lò ấy là nền tảng của các tư tưởng triết học, là tinh thần và kinh nghiệm tâm linh của cả nước Ấn. Như người ta đã biết, Phật giáo hình thành vào thế kỷ thứ V hay thứ VI trước Giê-su, trong vùng cao nguyên nằm giữa Hy-mã-lạp sơn và thung lũng sông Hằng. Khoảng thế kỷ thứ III trước Tây lịch, nhờ hoàng đế A-dục, Phật giáo bành trướng khắp nơi. Và xin đừng quên là Phật giáo đã từng lan rộng về phương Tây, tức là các vùng ngày nay thuộc vào các quốc gia như A-phù-hãn, Pakistan, Cachemire.

A.G. : *Vậy có phải việc hoàng đế A-Dục quy y Phật giáo nhất thiết là một yếu tố quyết định cho việc bành trướng Đạo Phật hay không ?*

O.GT. : Không thể biết chắc được. Nhưng dù sao, chính vua A-dục là người mong muốn Phật giáo được phát triển. Dù ít hay nhiều, ông vẫn còn là một người Ấn độ giáo, bởi vì dù sao phần đông dân chúng trong nước vẫn còn giữ đạo Bà-la-môn. Ông gởi sứ giả đi khắp nơi, từ Đông sang Tây và cả về phương Nam. Phương Nam gồm các quốc gia như : Tích lan, Miến điện, các nước Đông nam Á. Về phía Tây, qua vùng Cachemire, và dọc theo con đường tơ lụa, Phật giáo tiếp xúc thường hơn với Trung quốc và lan rộng vào phần đất này, sau đó đến lượt Triều tiên, rồi tiếp đến là Nhật bản, Tây tạng, Mông cổ, người ta đã biết rõ về giai đoạn lịch sử này. Nhưng nhiều khi người ta lại quên một chuyện khác là các trường phái chính của Phật giáo, dù đấy là Phật giáo Nguyên thủy Theravada, hay sau đó là Đại thừa Mahayana, và tiếp theo là Tan-tra thừa (Mật tông), tất cả đều phát xuất từ Ấn độ. Tan-tra thừa đã xuất phát từ đất Ấn có nghĩa là nền Phật giáo bành trướng ở Tây tạng dù thừa

hường tinh anh của các truyền thống Tây tạng, nhưng các nguyên lý triết học của nền Phật giáo ấy đều đã được du nhập từ Ấn độ. Quả thật đây là một biến cố tuyệt vời đã xảy ra suốt một ngàn năm trăm năm trên đất Ấn, và vẫn còn tiếp tục cho đến ngày nay, đó là những gì hết sức lạ thường.

A.G. : *Thưa ông Christophe Boisvieux, ông có thể cho biết thêm một cách chính xác hơn Phật giáo từ Ấn độ đã lan rộng ra như thế nào ?*

C.B. : Thưa vâng, từ lúc đầu, khi Đức Phật thuyết giảng, chưa có chữ viết trong vùng thung lũng Sông Hằng. Đây chỉ là cách truyền khẩu. Và vào thời đại Thiên chúa giáo, các văn bản mới được ghi chép và truyền tụng, từ thầy đến đồ đệ (2). Đây là một nguyên tắc thật căn bản. Trong một số các đường hướng tu tập Phật giáo, đặc biệt tôi muốn nêu lên trường hợp của Phật giáo Tây tạng, đối với nền Phật giáo này, sự truyền thụ từ thầy sang đồ đệ thật là chủ yếu. Về sau, một số các vị thầy đã đảm trách vai trò chủ yếu trong việc bành trướng Đạo Pháp. Tôi cũng nghĩ đến trường hợp Trung quốc, tức nghĩ đến ngài Bồ-đề-đạt-ma đã mang Đạo Pháp vào Trung quốc từ thế kỷ thứ VI (3). Và sau đó, một vị thầy khác đã tạo được một tầm ảnh hưởng quyết định cho Tây tạng vào khoảng thế kỷ thứ VII : đó là vị thầy đầy màu nhiệm tên là Liên Hoa Sinh (Padmasambhava). Chính sự rạn rỡ của các vị thầy như trên đây đã giúp cho Phật giáo lan rộng.

A.G. : *Ta có thể nói rõ hơn một chút để giải thích về ảnh hưởng địa lý trong sự bành trướng của Phật giáo hay chăng ? Theo tôi hình như có hai cửa ngõ khác nhau ?*

C.B. : Đúng vậy, thứ nhất là con đường tơ lụa đi về phương Bắc, tôi muốn nói là con đường của các đoàn du mục xuyên qua sa mạc, tuy đây là con đường thương mại, nhưng đồng thời cũng là con đường của tín ngưỡng. Chính bằng cửa ngõ này Phật giáo đã đến với Trung quốc trước hết, sau đó từ Trung quốc đến Triều tiên. Triều tiên lại tiếp tục trở thành đầu cầu cho Phật giáo lan truyền vào Nhật bản. Tiếp theo, về phương Nam lại có con đường hàng hải, nối liền một trong những trung tâm quan trọng của Phật giáo là Tích lan với các nước Đông Nam Á, như Thái lan, Miến điện, Cam-pu-chia. Phật giáo còn lan tràn sang cả In-đô-nê-xia, nhưng ngày nay đã suy tàn. Trước đây Phật giáo hết sức phát triển trên phần đất này.

A.G. : *Để có thể nắm vững hơn về Phật giáo trong tình trạng hiện nay, có thể chúng ta cần nói thêm về lịch sử Phật giáo và ba truyền thống chính là Phật giáo Nguyên thủy, Đại thừa và Kim cương thừa. Ông có thể giải thích thêm vài nét chính về các truyền thống ấy hay chăng ? Ta hãy bắt đầu với Phật giáo Nguyên thủy ?*

O.GT : Phần cốt lõi phát xuất từ nước Ấn, nhưng sau đó chính khả năng thích ứng tuyệt vời của Phật giáo đã giúp Phật giáo hội nhập với các nền văn hoá khác. Thật ra, những dị biệt giữa các học phái, hay là giữa các thừa Phật giáo khác nhau, chỉ vồn vộn liên quan đến hai điểm : thứ nhất là truyền thống văn hoá của quốc gia mà Phật giáo phát triển, thứ hai là các văn bản mà các vị thầy đã sử dụng. Đối với trường hợp Phật giáo Nguyên thủy, các vị thầy căn cứ vào các văn bản tiếng Pa-li. Đối

với Phật giáo Đại thừa, các văn bản sử dụng là tiếng Phạn. Và đối với Phật giáo Tan-tra, các văn bản lúc đầu là tiếng Phạn, nhưng ngày nay là tiếng Tây tạng. Nói như thế để hiểu rằng khi du hành trong các xứ đó, nếu có hai vị thầy gặp nhau, và khi họ gạt ra ngoài những tập quán văn hoá, thì cả hai đều nhận ra rằng họ đã cùng xuất phát từ một cội nguồn chung, đây quả thật là những gì hết sức tuyệt vời (4). Tuy thế, người ta vẫn phải thừa nhận trong thừa Tan-tra có nhiều điều thần bí, trong khi đó, thiền tông Zen chẳng hạn, lại tượng trưng cho những gì đơn giản nhất. Nhưng khi đã tu tập bằng thiền định, người ta cũng có thể hình dung bên trong mỗi người chúng ta những gì hiển hiện lên đều rất gần với nhau.

A.G. : Ông Christophe Boisvieux, ông cũng biết khá nhiều về Phật giáo Nguyên thủy, vậy ông có gì để trình bày thêm hay không ?

C.B. : Theo tôi thấy những gì lý thú và gây nhiều ấn tượng nhất trong Phật giáo Nguyên thủy, chính là sự kết hợp giữa tăng lữ và thế tục : tăng lữ không thể tồn tại nếu không có thế tục, toàn thể xã hội thế tục phục vụ cho tăng lữ, nhất là các phật tử cúng dường hàng ngày cho các nhà sư, đây là một giới hạnh được ghi chép từ những lời giảng huấn của Phật : một nhà sư, hay một tỳ kheo, phải tự mình khát thực. Giới hạnh này không thấy khuyến khích trong các truyền thống khác. Tôi nghĩ đến trường hợp của Kim cương thừa, đến Phật giáo Tây tạng chẳng hạn. Nhất định là có việc cúng dường cho tăng lữ, nhưng không phải dưới hình thức như trên đây. Cách cúng dường trên đây là một tập quán đã ăn sâu vào đời sống thường nhật, quả là những cử chỉ tuyệt đẹp. Thật hết sức xúc động khi nhìn thấy, vào buổi sớm tinh sương, các tín đồ đi chân đất để tỏ sự cung kính, đứng đợi trước ngưỡng cửa, chờ những nhà sư đi ngang để cúng dường thực phẩm.

A.G. : O.GT: Ông có thể cho chúng tôi biết các điểm đặc thù của Đại thừa hay chẳng và nếu có thể, cả về Kim cương thừa nữa, Kim cương thừa có vẻ như là sự tiếp nối của Đại thừa ?

O.GT. : Điểm mới mẻ và nổi bật nhất của Đại thừa là sự xuất hiện của các vị Bồ-tát, đó là những sinh linh đã, hoặc có đủ khả năng để đạt được Phật tính, có nghĩa là thể dạng của Phật, nhưng họ lưu lại làm người để hướng dẫn kẻ khác trên đường đưa đến Giác ngộ và chấm dứt khổ đau. Vì thế, so với Phật giáo Nguyên thủy, đây là một hình ảnh mới được xuất hiện thêm. Nói như thế, nhưng người Phật giáo Đại thừa sẽ giải thích ngay cho chúng ta biết là chính Đức Phật đã thuyết giảng về Đại thừa trên đỉnh Linh Thứu, nhưng những lời thuyết giảng ấy được giữ bí mật (5), vì lẽ những người Phật giáo Đại thừa sẽ không chịu nhận là Phật giáo Tiểu thừa có trước. Đây chỉ là những tranh luận giữa các học phái có thể bỏ qua dễ dàng. Dù sao chẳng nữa, trên bình diện tổng quát, người ta có thể bảo rằng hầu hết những biểu tượng trung gian là các thần linh, lần lượt được xuất hiện khi bước vào Đại thừa, và nhất là khi bước vào Kim cương thừa. Tuy nhiên, trong Đại thừa vẫn có những đường hướng tu tập hết sức đơn giản : đó là Thiền học. Thiền học xuất phát từ cách tu thiền trong Phật giáo gọi là định (dhyana), từ đó phát sinh Thiền tông ở Trung quốc và học phái Zen ở Nhật bản, và cũng chính trong Thiền tông các biểu tượng trung gian trở nên kém quan trọng hơn, bởi vì phần

chính yếu là đi tìm thực tính bên trong của mỗi người. Như quý vị thấy, tất cả những thứ này khá phức tạp, nhưng phần cốt yếu như đã nói trên đây, là những gì truyền thụ từ thầy đến đồ đệ, đó là những gì hệ trọng hơn tất cả những biểu tượng bên ngoài.

A.G. : *Để bổ túc cho buổi phát hình này, hiện nay người ta đang chứng kiến tình trạng thăng tiến hay là thụt lùi của Phật giáo, tùy theo từng quốc gia, chẳng hạn như Hàn quốc ?*

C.B. : Tại Hàn quốc, đúng ra là đang thoái lùi. Các nhà truyền giáo Phúc âm đã thực hiện những cố gắng thật lớn lao trong việc truyền giáo, dù rằng Phật giáo vẫn rất sinh động và giữ được truyền thống. Trái lại, tôi nghĩ rằng cái nắp vung úp lên các xứ cộng sản đang được hé mở dần dần, và ta thấy những xứ như Trung quốc ngày nay đang đổi mới thật quan trọng, nếu tôi có thể nói như thế, người ta thấy những ngôi chùa chật ních người. Và rồi, thật là kỳ thú khi trở lại những gì mà ông bạn Olivier vừa trình bày. Ngay trên đất Ấn, và từ khi nước này dành được độc lập, tuy rằng vẫn còn là thiểu số, đã có hàng loạt người thuộc giai cấp cùng đinh trở về với Phật giáo. Mỗi năm, nhiều chục ngàn người thuộc giai cấp bần hàn xin quy y tập thể, họ muốn thoát ra khỏi hệ thống phân chia giai cấp muôn đời của họ. Chính đó là nguồn gốc của sức mạnh Phật giáo, sức mạnh đó đã làm nổ tung cả hệ thống hết sức gò bó và chai cứng của hệ thống giai cấp, sức mạnh đó là sức mạnh của giải thoát. Chính như vậy, ngày nay người ta lại tìm thấy trên đất Ấn sự hồi sinh đó của sức mạnh Phật giáo.

A.G. : **O.GT :***Để kết thúc buổi phát hình hôm nay, tôi nghĩ rằng ông có một thí dụ hùng hồn, đó là trường hợp của Trung quốc ?*

O.GT. : Vâng, tôi đã đi khắp Trung quốc, bằng xe hỏa hoặc bằng xe ô tô chở khách, và tôi thường đến viếng những ngọn núi thiêng liêng, và rồi tôi đã đến được một hòn đảo nhỏ, gọi là Pu-ko-chan, có thể nói là Núi Athos (6) thu nhỏ, nằm ngoài khơi của Thượng hải, đi tàu phải mất một đêm. Hòn đảo hoàn toàn dành riêng để thờ một vị Bồ tát biểu hiện bằng một hình ảnh nữ giới (7). Tôi thấy hàng ngàn phật tử, đàn bà, trẻ con, thanh niên, thiếu nữ, kéo nhau đi bộ hay quỳ xuống đất và đi bằng hai đầu gối, dọc theo con đường thật dài đưa lên ngôi chùa trên đỉnh của hòn đảo, để lễ Phật, nhất là để đánh lễ vị Bồ tát với gương mặt nữ giới. Những gì ngoạn mục nhất, chính là nghĩ đến ngày hôm nay, theo những con số mới nhất, Trung quốc có 10% người theo Phật giáo. Nếu như Phật giáo có thể trở lại như là một thứ gì thật thiết yếu cho Trung quốc, thì nhất định bộ mặt của Á châu, và kể cả thế giới nữa, rồi sẽ hoàn toàn đổi mới. Vậy, chính nơi đó, sẽ xảy ra một thứ gì hết sức quan hệ, và dù sao đi nữa đấy cũng là một trường hợp vô cùng phần khởi.

A.G. : *Xin vô vàn cảm ơn hai ông đã đến với chúng tôi hôm nay.*

Ghi chú của người dịch:

1- Cho đến đầu thế kỷ XX, Phật giáo là tôn giáo lớn nhất của nhân loại. Đầu thế kỷ XXI, Phật giáo tụt xuống hàng thứ tư.

2- Điều này không được đúng lắm. Tiếng Phạn cổ đã có từ thế kỷ XIV trước Tây lịch, bộ kinh Rig Veda (bộ kinh thứ nhất trong bốn bộ kinh của Ấn độ giáo) viết bằng tiếng Phạn được soạn thảo vào năm 3 900 trước Tây lịch. Những lời giảng huấn của Phật được vua A-dục sai khắc vào các trụ đá và bia đá từ thế kỷ thứ III trước Tây lịch.

Theo truyền thống xưa ở Ấn độ, những gì truyền khẩu mang tính cách thiêng liêng, sinh động và màu nhiệm, khác hẳn với những gì lưu giữ dưới dạng chữ viết. Trong Ấn độ giáo cũng thế, các bộ kinh cũng phải học thuộc lòng. Đối với Phật giáo, qua nhiều thế kỷ, những lời giảng của Phật được học thuộc và truyền khẩu cho nhau, từ cha đến con, từ thầy đến trò, từ thế hệ này đến thế hệ khác. Vì thế phần lớn kinh Phật rất dài, lặp đi lặp lại liên tục, mỗi câu có khi chỉ thay một chữ, mục đích cho dễ nhớ. Kinh còn viết ở dạng thể thơ hoặc kệ để dễ học thuộc lòng. Chuông mõ đánh nhịp cũng là một phương tiện giúp trí nhớ khi tụng niệm. Hình thức truyền khẩu vẫn còn giữ đến ngày nay trong Tantra thừa (Mật tông).

Có giả thuyết cho rằng các lời giảng của Phật đã được ghi chép vào kỳ kết tập Đạo Pháp lần thứ hai sau khi Phật tịch diệt, nhưng không có tài liệu cụ thể nào chứng minh cho giả thuyết này.

3- Điều này không được đúng lắm, Phật giáo đã du nhập vào Trung quốc từ thế kỷ thứ I. Ngài Bồ-đề-đạt-ma chỉ đem Thiền Ấn độ vào Trung quốc.

4- Đúng vậy, đối với tất cả các tông phái và học phái Phật giáo, chưa hề có những cuộc tàn sát lẫn nhau hay chiến tranh triền miên, kể cả những hiềm khích hay hận thù, dù ở cấp bậc nhỏ cũng vậy. Người trong tất cả các tông phái đều là con của Phật, người phật tử chân chính đều ý thức được rằng tất cả chúng sinh đều sống trong vô minh, cái vô minh dày đặc của ta chưa chắc đã sáng hơn cái vô minh u mê của kẻ khác, giúp nhau chưa đủ, ta đâu có xem cái vô minh của ta cao hơn, đúng hơn và trội hơn cái vô minh của kẻ khác. Đây là một đặc thù của Phật giáo mà người ta thường “quên”, (xin được phép mượn chữ “quên” do hai vị khách được phỏng vấn đã dùng đến trên đây).

5- Kinh điển Đại thừa bằng tiếng Phạn xuất hiện vào đầu thế kỷ thứ I trước Tây lịch, kinh điển tiếng Pa-li xuất hiện vào cuối thế kỷ thứ I trước Tây lịch, sự chênh lệch rất ít, do đó không thể nói Tiểu thừa hay Đại thừa xuất hiện trước. Theo truyền thống, Phật giảng tùy theo xu hướng, trình độ và năng khiếu của từng người hay từng nhóm người nghe giảng. Kinh sách Tiểu thừa ghi chép những buổi giảng đông đảo có tính cách đại chúng, trong khi đó kinh sách Đại thừa ghi chép những buổi thuyết giảng thu hẹp hơn.

6- Athos là một vùng núi linh thiêng ở Hy Lạp, được thành lập vào thế kỷ thứ X với ít nhiều tự trị, gồm các tu viện thuộc Chính thống giáo. Đặc điểm của nơi này là cấm kỵ mọi sinh vật giống cái, trừ gà mái vì gà mái cho trứng nuôi các vị tu sĩ.

7- Tức là Quán thế âm Bồ tát hay Phật Quan Âm.

CÓ MA HAY KHÔNG ?

Ý nghĩa và Quan niệm về Ma trong Phật giáo

Hoang Phong

Có ma hay không có ma ? Ma là gì ? Ma ở đâu ? Ma có làm hại được ta hay không ? Nếu phải trừ ma thì phải làm như thế nào ?... Đây là những thắc mắc có thể ám ảnh ít nhiều mỗi người trong chúng ta. Thật thế, đây chẳng qua vì có người chưa hề "gặp ma" bao giờ, nên tò mò cũng muốn biết xem ma ra thế nào, hoặc có người đã từng "thấy ma" nên vẫn còn bị ma ám ảnh và muốn biết xem cái thấy của mình, hay là cái con ma mà mình trông thấy có thật hay không. Vậy ta hãy xem quan điểm của Phật giáo về ma như thế nào.



Định nghĩa về Ma trong kinh sách

Chữ Ma do chữ Phạn *Māra* mà ra. Tiếng Tây tạng là *bDud*, người Nhật gọi là *Ma* hay *Hajun*, tiếng Hán là *Mo* hay *Mó*. Người Trung quốc thường gọi là *Ma-la*, có lẽ cũng do tiếng Phạn *Māra* mà ra, thênhưng vì ngôn ngữ Trung Quốc không có vần r nên chữ *Māra* được âm thành *Ma-la* (?). Kể dài dòng ra như thế để thấy rằng không phải chỉ có người Việt Nam ta mới "thấy" ma.

Kinh sách định nghĩa chữ Ma (*Māra*) là "*quỷ sứ cám dỗ*", một thứ "*quỷ tinh ranh*" tượng trưng cho những xu hướng tâm thần bấn loạn và làm lẫn, cản trở con đường tu tập của một hành giả. *Phổ diệu Kinh (Latitavistara)*, là bộ kinh kể lại cuộc đời của Đức Phật, cho biết ma đã từng dùng mọi xảo thuật ma quái để quấy nhiễu và cản trở không cho Vị Phật tương lai là Đức Thích-Ca Mâu-Ni đạt được Giác Ngộ. Trong đêm trước khi Ngài thành Phật, ba con ma nữ đến quyến rũ Ngài, và cả một đoàn ma quân kéo đến để ném đá như mưa vào Ngài. Tên cầm đầu đòi Ngài phải nhường lại cho hắn, vì hắn nhất định bảo rằng không có gì chứng thực Ngài đã đạt được Giác ngộ. Đức Phật liền dùng tay phải chạm xuống mặt đất, mặt đất liền bị chấn động và rung chuyển ầm ầm, chứng minh cho sự Giác Ngộ đích thật của Ngài. Cả đoàn ma liền biến mất như bị phù phép vậy.

Như vừa kể trên đây, nếu có ma quân...thì cũng phải có tên cầm đầu tức là Ma Vương. Ma Vương cũng là cách dịch khác của chữ *Māra*. Ma Vương là Vua của các loài Thiên ma, ngụ ở cảnh trời gọi là Tha-hoá Tự-tại Thiên (*Paranirmitavasavartin*), tức là cảnh trời thứ sáu trong cõi Dục Giới, một cảnh giới thấp nhất trong Tam Giới. Ma Vương có phép thần thông, chuyên dùng ma thuật để phá rối, ngăn cản sự tu tập của những vị Bồ-tát. Ma Vương còn có tên là Ma-vương Ba-tuần, tức là tên của Tha-hoá Tự-tại Thiên Vương.

Vậy theo kinh sách, có bao nhiêu thứ ma tất cả ? Thật ra thì ma nhiều lắm, nhưng tựu trung được kinh sách phân loại thành bốn thứ gọi là Tứ ma. Vì có vài khác biệt giữa Thừa Kinh điển (*Sutrayana*) và Thừa Kim Cương (*Vajrayana*) trong cách định nghĩa về bốn loại ma, do đó nếu đem cộng lại cả bốn thứ ma của cả hai thừa thì sẽ có đến tám thứ ma hay Bát ma.

Tứ Ma của Thừa Kinh điển là:

1. **Ma cấu hợp** (*Skandhamara*) :đó là thứ ma quái tượng trưng bởi ngũ uẩn làm cơ sở cho khổ đau và cái chết mà ta phải gánh chịu trong cõi luân hồi. Con ma đó gọi là "*con ma gánh chịu cái chết*", kinh sách tiếng Hán gọi là *Ám ma*, *Uẩn ma*, hay *Ngũ chúng ma*.

2. **Ma dục vọng** (*Klesamara*) : bao gồm các dục vọng, sự ham muốn, thèm khát, xui khiến ta phạm vào những hành động tiêu cực, tạo ra nghiệp xấu, thu ngắn kiếp nhân sinh, đưa ta vào vòng khổ đau của cõi luân hồi. Đó là "*con ma đưa đến cái chết*", kinh sách gốc Hán gọi là *Phiền não ma*.

3. **Ma thần chết** (*Mrtumara*) :đó là sự hủy hoại, cứu cánh tất nhiên của sự sinh, hậu quả của bản chất cấu hợp của mọi hiện tượng, tức đây là quy luật vô thường. Con ma này có tên là "*con ma vô thường*", kinh sách gốc Hán gọi là *Tử ma*.

4. **Ma con trời** (*Devaputamara*) : bao gồm những thứ ma làm cho ta đãng trí, phân tâm, xúi dục ta bám víu vào ảo giác của những vật thể bên ngoài và cả trong tâm thức, cản trở sự tu học. Đó là "*con ma bán loạn*", kinh sách gốc Hán gọi là *Tha-hoá Tự-tại Thiên-tử ma*, gọi tắt là *Thiên ma*, tức thần thánh tay sai của *Thiên-hóa Tự-tại Vương*.

Tứ ma của Thừa Kim Cương là:

1. **Ma xiềng xích** (tiếng Tây Tạng : thogs-bcas-kyi bdud) : con ma này rất hung tợn và lộ liễu, gây ra phiền não, bệnh tật và các chướng ngại bên ngoài. Đây là con ma của sự bám víu và ghét bỏ đối với những vật thể và hiện tượng chung quanh. Con ma này luôn tìm cách trói buộc ta vào những thứ ấy. Kinh sách gốc Hán gọi con ma xiềng xích là *Phiền não ma*.

2. **Ma thả lỏng** (tiếng Tây tạng : thogs-med-kyi bdud) : đó là ba thứ nọc độc chính và năm thứ nọc độc phụ, tức là những dục vọng chính yếu và thứ yếu, những tư tưởng hay tư duy bán loạn chưa

được khắc phục, xâm chiếm tâm thức và gây ra khổ đau cho ta. Kinh sách gốc Hán gọi con ma này là *Tâm ma*.

3. **Ma khánh hỷ** (tiếng Tây tạng : dga'-brod-kyi bdud) : đó là con ma đội lốt hân hoan, vui thích, thỏa mãn với chính mình, xem ta hơn cả mọi người, xúi dục ta bám víu vào những "kết quả" và "kinh nghiệm" thiền định đã thực hiện được và cho đấy là cao siêu, rồi trở nên hãnh diện, không chịu cố gắng tu tập thêm. Kinh sách gốc Hán gọi con ma này là *Thiện-căn ma*.

4. **Ma kiêu căng** (tiếng Tây tạng : snyems-byed-kyi bdud) : đó là con ma ngạo mạn, tự mãn, tự kiêu, tự đại. Đây là bản chất căn bản của con ma mang tên là cái "ta", cái "tôi", cái "ngã". Kinh sách gốc Hán gọi con ma này là *Tam-muội ma*.

Ngoài ra người ta còn thấy kinh *Hoa nghiêm* *sớ sao* phân chia ma ra làm mười thứ gọi là Thập ma, trong số mười loại ma này thì nhiều thứ đã được liệt kê trên đây, tuy nhiên cũng xin kể ra đầy đủ như sau:

1. *Uẩn ma*
2. *Phiền não ma*
3. *Nghiệp ma* : tức các nghiệp tiêu cực ngăn trở việc tu tập.
4. *Tâm ma*
5. *Tử ma*
6. *Thiên ma*
7. *Thiện căn ma*
8. *Tam muội ma*
9. *Thiện trí thức ma* : tức là những kẻ thông hiểu được đạo lý, nhưng vì ích kỷ tham tiếc đạo lý ấy mà giữ riêng cho mình, chẳng chỉ dạy cho kẻ khác. Những kẻ như thế cũng bị xem là một loại ma.

10. *Bồ-đề Pháp-trí ma* : là những kẻ tuy đã phát lộ được trí tuệ, nhưng vẫn còn chấp trước không quán thấy được chính đạo.

Đã nói đến danh từ và định nghĩa thì cũng mạn phép kể ra thêm:

Ma cảnh : khung cảnh do ma quái tạo ra để phỉnh gạt và ngăn trở người tu hành.

Ma chướng : những chướng ngại, ngăn chặn việc tu hành và sự thăng tiến của trí tuệ.

Ma duyên : còn gọi là *ác duyên*, tức là các cơ duyên xui khiến đưa đến nghịch cảnh, bất lợi hay độc hại.

Mađàn : là sự bố thí của ma, không phải là của người. Đó là sự bố thí của những kẻ mang lòng tà, lòng tham, cầu danh, cầu lợi mà bố thí, sợ oai lực của ma quỷ mà bố thí, muốn tránh tai nạn mà bố thí. Loại ma này nhan nhản chung quanh ta, rất dễ trông thấy, không cần đến "kính chiếu yêu". Chữ *Ma đản* nghịch nghĩa với chữ *Phật đản*, Phật đản là bố thí mà không biết là mình đã bố thí, không biết mình bố thí cái gì và bố thí cho ai, bố thí chỉ vì lòng từ bi vô biên mà thôi. Bố thí như thế còn gọi là Bố thí Ba-la-mật.

Mađạo : đường đi của ma, chốn lui tới của ma, còn gọi là *ma giới*, tức cảnh giới của ma.

Ma lực : sức mạnh tiêu cực, kích động và xui khiến phạm vào những hành vi xấu hay hung ác.

Ma ngoại : là những kẻ phỉ báng, chê bai Đạo pháp.

Ma Phạm : (*Mâra* hay *Brâma*) tức là *Ma Vương* ở cõi *Phạm Vương*, gọi tắt là *Ma Phạm*. Chữ *Ma Vương* đã được giải thích trên đây, đó là *Thiên-hoá Tự-tại Vương*, còn *Ma Phạm* hay *Phạm Vương* hay *Phạm Thiên Vương*(*Mahabrahma*) là vị Chúa Tể của cõi Ta-bà, quyền lực của *Ma Phạm* hay *Phạm Thiên Vương*, chiếm vị thế cao nhất trong tam giới gồm dục giới, sắc giới và cả vô sắc giới, tức cai quản và điều hành cả thế giới này. Kinh điển gốc Hán gọi "Ngài" là *Ngọc Hoàng Thượng Đế*.

Ma thiền : phép thiền định tà mị, sai lầm, liên hệ với ma quỷ, đi ngược với chánh đạo. *Ma thuật* : nói chung là những hành vi mê tín, dị đoan, phản khoa học.

Ma sự : ý nghĩa của chữ này khá bao quát và rắc rối, nói chung thì đây là những *sự việc*, những *hành vi* sai lầm, ngăn cản sự tu học trên đường chánh Pháp. Những người thực thi ma sự có thể xem như những con ma chạy theo lục trần : yêu sắc đẹp, thích tiếng êm tai, ưa thích mùi thơm, miếng ngon, thích đụng chạm và sờ mó những gì ưa thích, ước mong những cảnh hưởng tiện nghi sang trọng. Ma sự cũng là những thứ cám dỗ kích động người tu hành phá giới, chạy theo danh lợi, sắc dục. Ma sự cũng có thể dùng để chỉ người ngồi thiền u mê và ngủ gục, hoặc trụ vào những cảnh hiện ra khi thiền, hoặc cảm thấy bồn loạn trong tâm thức, thấy cảnh dữ mà bỏ thiền... Ma sự cũng dùng để ám chỉ những người đã xuất gia tu hành nhưng còn ham thích luận bàn thế sự, chiến tranh, tình yêu nam nữ, hoặc xu nịnh bọn cư sĩ và bá tánh lui tới chùa có nhiều của cải, cúng dường nhiều, hoặc vướng vào phép bói toán, đoán số mệnh, ếm ma, trừ quỷ...

Vậy Ma thực sự là gì ?

Ma hay *Mâra* là một biểu tượng trong Phật giáo và cả trong Ấn Độ giáo, dùng để chỉ một vị trời hay vị thần linh đứng vào hàng đầu, cao siêu và mạnh hơn hết, giống như định nghĩa của chữ *Ma Phạm* trên đây. Tên của ma có nghĩa là thần chết. Ma là chúa tể của mọi dục vọng, thèm khát, ham muốn, mọi thứ khoái lạc do thân xác. Đó là chủ nhân ông của thế giới vật chất và mọi hiện tượng. Trọng

trách và bồn phận của vị chủ nhân ông này là phải điều khiển và canh chừng sự vận hành của thể giới đang diễn biến chung quanh ta.

Ma không những tượng trưng cho những biểu hiện của dục vọng như vừa kể mà còn tượng trưng cho những thèm khát, những xung năng tiềm ẩn thật sâu kín bên trong tâm thức ta. Do đó ma nằm trong da thịt ta, trong tâm thức ta, tức trong sự vận hành chung của ngũ uẩn. Tuy con ma ẩn nấp trong ngũ uẩn của ta rất tinh ranh thế nhưng nếu ta thật chú tâm thì đôi khi cũng có thể trông thấy nó được hay bắt chợt chạm trán với nó. Thí dụ vì nóng giận, vì một phút thiếu suy nghĩ, vì thèm muốn kích động quá độ mà ta phạm vào một hành động thật đáng trách, sau đó thì hối hận và ta tự nghĩ rằng không ngờ mình lại có thể phạm vào một hành động tội tệ đến như thế. Ta có cảm giác hình như "ma quỷ xúi khiến" ta phạm vào việc ấy chứ thật ra ta nào có tội tệ đến thế. Như thế là ta đã thấy ma rồi đấy, sự hối hận là một trong các cách giúp mình trông thấy con ma đang ẩn nấp trong thân xác và tâm thức của chính mình.

Ma còn mang một cái tên nữa mà kinh sách ít nói đến, đó là con ma *Ái dục* (kâma, xin đừng lầm lộn với karma), đó là sự yêu mến, lòng yêu thương, nôm na là con *ma tình yêu*. Ái dục hay con ma tình yêu là một thứ bản năng, tinh anh của sự sống, luôn luôn "canh chừng" và "chăm lo" cho ta rất cẩn thận. Con ma này hiển hiện một cách tuyệt vời, thật đẹp, hoặc thật thanh tú, nó làm phát sinh ra mọi hình tướng, màu sắc và âm thanh đủ loại. Con ma đó hiển dâng cho ta những ảo giác biến động như vừa kể do chính nó tạo ra, mang lại mọi thứ lạc thú và mọi cảnh giới tuyệt đẹp thuộc vào thể giới luân hồi, và tạo ra mọi thứ hạnh phúc của thế tục.

Vấn đề rắc rối và gay go là con ma tình yêu không bao giờ chú ý đến hậu quả của những thứ do nó tạo ra. Nó rất hào phóng, cho không tiếc tay, "tham" bao nhiêu nó cũng cho, "yêu" bao nhiêu nó cũng khuyến khích thêm, "bám víu" bao nhiêu nó cũng sẵn sàng tiếp tay. Thế nhưng hậu quả của những ảo giác ấy mà nó đem tặng cho ta thật ra chỉ là khổ đau mà thôi : "lạc thú", "hạnh phúc lừa dối", "sinh ra thêm một đám khổ đau", hay đấy chỉ là mưu mô, lường gạt, tự ái, thất tình, tự tử, đâm chém... Những khổ đau ấy ma không cần biết. Ma cho ta lạc thú, nhưng đồng thời cũng tập cho ta thèm khát lạc thú. Điều này có nghĩa là ngũ uẩn quen dần với lạc thú, lệ thuộc vào lạc thú và bị kích động bởi lạc thú, hậu quả rất phức tạp và đa dạng kể ra không hết được. Ma vừa là *kẻ sáng tạo* và đồng thời cũng vừa là *kẻ phá hoại* là như thế đó.

Tóm lại khi nhìn ma qua các khía cạnh như liệt kê trên đây, thì ta sẽ hiểu ngay là ma ngự trị ở đâu: trong đầu của chúng ta. Nó nằm sẵn trong tâm thức ta, trong da thịt ta, trong sự vận hành của thân xác và tâm trí ta. Nói cách khác là ma không phải là một thực thể bên ngoài, có nghĩa là không có ta thì cũng không có ma, cái "ta" càng mạnh và càng phức tạp thì "ma" cũng càng đông và càng hung dữ. Ma quân hay những đạo binh ma chính là sự thèm khát, thất vọng, buồn bực, đói khát, bám víu, tham lam, lười biếng, đờ đẫn, sợ hãi, nghi ngờ, hận thù, tiện nghi, kiêu căng, tự phụ, yêu thương một cách ích kỷ, tự mãn với cái "tôi" của chính mình v.v. và v.v... Nếu cứ tiếp tục suy luận theo chiều

hướng đó thì ta sẽ thấy ma còn đông đảo và đa dạng hơn nhiều so với những gì do kinh sách liệt kê, chúng hiển hiện cùng khắp trong thế giới luân hồi này.

Tuy nhiên người đọc biết đâu cũng có thể lấy làm lạ là phần trình bày trên đây dựa vào kinh sách đã mô tả và liệt kê ra đủ mọi thứ ma, thế nhưng vẫn không thấy đề cập gì đến các loại ma có thể làm cho ta rụng tóc gáy, hét lên và phóng chạy, hoặc làm cho người ngủ mê kêu ú ớ, tay chân lạnh ngắt và toát mồ hôi đầm đìa. Vậy ta cứ thử lấy thêm một chút can đảm nữa để tìm hiểu loại ma này xem sao.

Một thí dụ cụ thể về Ma

Để tránh cách trình bày tổng quát, siêu hình và ẩn dụ như trên đây, ta thử đưa ra một vài thí dụ cụ thể và đơn giản hơn về những con ma thường hiện ra để dọa nạt những con người bình dị như chúng ta đây, kể cả trẻ con cho đến người lớn. Chẳng hạn khi ta bước vào một gian phòng tối, ta thấy trong một góc phòng có một con ma, tóc xòa, mặt xanh mét, đang nhe răng trợn mắt... và cười với ta một cách thật rùng rợn.

Nếu ta bình thản, từ tốn, không khiếp sợ, tiến thẳng đến con ma, thì ta sẽ không thấy nó khi ta đến gần. Vì thật ra đấy chỉ là những ảo giác do ta tạo ra trong đầu và do bóng tối mờ ảo nuôi thêm trí tưởng tượng của ta. Nếu như ta vẫn "không dám" tiến đến gần "nó" thì ta cứ bật đèn lên, thì con ma cũng sẽ biến mất. Ngược lại, nếu ta hét lên một tiếng, "vắt giò lên cổ" mà phóng chạy, thì nhất định con ma sẽ đuổi theo, và nhất định là ta sẽ không thể nào chạy nhanh hơn nó được, vì chính ta cũng nó mà chạy. Nó ở trong đầu ta, trong thân xác đang "nổi da gà" của ta.

Tệ hơn nữa, có thể sau đó ta lại đem chuyện "thấy ma" ấy mà vừa thờ hỏn hển, vừa kể lại với đầy đủ chi tiết cho một người khác nghe. Đây là cách mà ta giới thiệu con ma mà ta trông thấy cho một người thứ hai, có thể người này cũng hơi sợ thế nhưng vẫn cứ đón rước nó với sự thích thú và đem cất nó vào trong đầu mình, sau đó lại đem nó ra để kể cho người thứ ba nghe, người thứ ba lại kể cho người thứ tư. Cứ mỗi lần chuyển sang đầu một người khác thì con ma lại trở nên hung tợn hơn và khiếp đảm hơn một chút, mắt nó trợn to hơn, răng nó dài hơn, và nó cười rùng rợn hơn. Biết đâu sau một vòng chu du hết người này sang người khác thì con ma ấy lại được người nghe sau cùng thuật lại cho chính ta nghe, và có thể là ta sẽ còn sợ con ma đó hơn cả con ma mà chính ta đã từng trông thấy tận mắt trước đây.

Đức Phật có đưa ra một thí dụ dễ hiểu. Khi bước ngang ngưỡng cửa lúc nhá nhem tối, ta thấy một con rắn. Ta hoảng hốt và giật lùi lại. Thế nhưng khi nhìn kỹ lại thì đấy chỉ là một cuộn dây thừng. Con rắn ở trong đầu ta, con ma cũng ở trong đầu ta là như vậy. Vì thế nếu trông thấy có con ma trong góc phòng thì nên bật đèn lên hay tiến đến gần "nó" để xem thực hư ra sao mà không nên hét lên một tiếng rồi công nó mà chạy.

Khi ta ngủ mê, đôi khi ta "thấy ma", ta hét lên hoặc la ó... Giật mình thức giấc, ta không thấy con ma nào cả. Khi ngủ, ta nhắm mắt, nằm trên giường và trong gian phòng tối om, làm gì ta có thể dùng mắt mà thấy được. Cái thấy ấy là do tâm thức của ta thấy, hình ảnh con ma hiện lên từ nơi tiềm thức của ta, sinh khởi từ những xúc cảm bồn loạn tiềm ẩn trong ta, từ những nghiệp sâu kín của ta, từ những ám ảnh bệnh hoạn của ta, từ những đam mê, tham dục của ta, từ những bám víu vào ảo giác, sân hận của ta... Đối với những người tu tập cao, nhất là các vị đại sư tu tập theo các phép thiền định của Phật Giáo Tây Tạng, thì ít khi họ chiêm bao, hoặc nếu có chiêm bao thì họ cũng chỉ "thấy" những phản ứng thấm đượm lòng từ bi, yêu thương, khoan dung và độ lượng của họ trước những cảnh xảy ra trong giấc mơ, thế nhưng tuyệt nhiên họ không còn thấy ma hoặc những gì làm cho họ khiếp sợ nữa.

Tóm lại, ma nằm trong tâm trí ta, trong tâm thức ta. Nó là chủ nhân ông của mọi tư duy và tác ý của ta. Vị chủ nhân ông ấy kích động và tiếp tay cho sự vận hành của nghiệp. Ngũ uẩn (skandha) tức tổng hợp thân xác và tâm thức ta là cơ sở chống đỡ cho sự vận hành ấy để tác động với ngoại cảnh - tức cơ duyên - để giúp cho nghiệp biến thành quả. Vậy con ma, hay vị chủ nhân ông của ta chính là cái "ta", cái "ngã", cái "tôi" đang ẩn nấp trong ta, đang điều khiển ta. Nói cách khác đơn giản hơn thì con ma ấy chính là ta. Con ma đó đại diện cho vô minh, tức các bản năng thú tính, dục vọng, thèm khát, bám víu, sân hận, ảo giác... kích động và xúi dục ta tìm mọi cách làm thỏa mãn những đòi hỏi đó của nó. Hậu quả đưa đến là khổ đau. Trong đầu ta, ma luôn luôn nhắc nhở ta phải bảo vệ cái "tôi", cái "ngã" của ta. Nó rất khôn ngoan và khéo léo, vì tùy theo từng người, từng bối cảnh và từng trường hợp mà nó sẽ dùng cách quát nạt, ra lệnh hay vỗ về bằng những tiếng êm ái, dễ thương, hoặc hét lên the thé..., mục đích là để in đậm trong tâm trí ta sự hiện diện của cái "ngã".

Ma là cái "ngã" đang thống trị ta, dạy ta tham lam, ích kỷ, xúi giục ta, nịnh hót ta để biến ta trở thành đốn mạt, quỷ quyệt và lừa dối. Đây là cách mà ma đã làm phát sinh ra cả cái thế giới luân hồi này, mà nào phải chỉ biết có dọa nạt suông đâu. Cái thế giới của chúng ta nằm trong sự kiểm tỏa của nó, đồng thời nó lại nằm trong tâm thức ta. Ma là hiện thân của sự sợ hãi, đọa đày, già nua và cái chết trong thế giới này. Nó đội lốt của vô minh để tung hoành trong tâm thức ta, tạo ra u mê và lầm lẫn, kích động ta tạo nghiệp, buộc chặt ta vào cảnh giới của Ta-bà. Đánh đuổi con ma ấy ra khỏi tâm thức tức có nghĩa là xóa bỏ cả thế giới luân hồi.

Tóm lại sự vận hành của bánh xe luân hồi hay chu kỳ của sự sống sờ dĩ quay đều là nhờ vào bộ máy vận chuyển do ma điều khiển và lèo lái. Bộ máy đó được thiết kế bởi sự tương tác của vô số nghiệp. Chỉ có sự tu tập nhằm đạt được những thể dạng tâm thức trong sáng, an bình và tinh khiết mới có thể giúp ta tháo gỡ và phá bỏ cấu trúc của bộ máy đó và đuổi con ma ra khỏi đầu. Sử dụng bùa chú, phù phép hay nghi lễ để đuổi ma thì chẳng những chỉ làm trò hề cho trẻ con xem mà còn làm cho ta thêm hoang mang và khiếp sợ. Lý do thật hết sức đơn giản, nếu muốn đuổi ma trong gian phòng thì nào có con ma nào đâu trong đó để mà đuổi, còn nếu muốn đuổi con ma trong đầu ta thì nó lại quá sức tinh ranh để mà có thể đuổi nó, bởi vì nó biết sử dụng tấm màn vô minh dày đặc của ta để nấp.

Trừ Ma theo Phật giáo Tây tạng

Trong mục đích "cụ thể hóa" những gì trình bày trên đây, cũng xin mượn phép mượn câu chuyện trừ ma hay trị ma của một vị thánh nhân Tây tạng là Mật-lặc Nhật-ba (Milarepa, thế kỷXI-XII) do một đại sư Tây tạng khác là Kalou Rinpoché (1904-1989) thuật lại trong một quyển sách của ông như sau:

Mật-lặc-Nhật-ba ẩn cư trong một hang động trên Hy-mã Lạp-sơn. Một hôm, khi ông quay trở về hang thì bất ngờ bắt gặp một đàn ma rất hung tợn đang chờ đợi ông trong hang. Chúng nhe răng và trợn hai mắt to như hai cái đĩa, hò hét thật khiếp đảm, dậm chân làm rung chuyển cả mặt đất để dọa nạt ông. Mật-lặc Nhật-ba bèn chấp tay khấn nguyện vị thầy của mình là Lạt-ma Mã-nhĩ-ba và các vị Thần linh phù trợ hãy dùng thần lực để tiếp tay với ông, thế nhưng vẫn không thấy hiệu quả gì, đàn ma quỷ vẫn cứ tiếp tục hò hét và vung khí giới để dọa nạt. Ông đổi chiến lược, tỏ vẻ giận dữ, trợn mắt, vung tay và hăm dọa trở lại chúng. Thế nhưng chẳng những chúng không sợ mà còn chế nhạo lại ông:

- Nhìn thấy mi múa may như thế, chúng ta thừa biết mi hoảng sợ lắm rồi. Mi mất hết trầm tĩnh và sự an bình rồi. Ha ! ha !

Mật-lặc Nhật-ba liền tự nhủ :

- Thầy ta là Mã-nhĩ-ba có dạy rằng những biểu hiện bên ngoài chỉ là những phóng ảnh của tâm thức, bản chất của tâm thức thật ra là trống không và trong sáng. Xem ma quỷ thuộc bên ngoài tâm thức để mà đánh đuổi chúng thì quả đấy chỉ là chuyện hão huyền, chúng là những ảo giác phát sinh từ bên trong tâm thức.

Mật-lặc-Nhật-ba liền hiểu rằng ông không được phép để cho tâm thức bị ám ảnh bởi những biểu hiện bên ngoài ấy, mà phải giữ cho tâm thức vững vàng trước các đàn ma quỷ dù cho chúng hung tợn đến đâu cũng thế. Ông cũng quán nhận được rằng ma quỷ chỉ là những bám víu, và những tư duy nhị nguyên phát sinh từ trong tâm thức mình. Tức thời ông hết sợ, chấp nhận sự đối diện với ma quỷ, đồng thời phát lộ lòng từ bi vô biên với chúng. Ông thầm nghĩ: *"Nếu chúng nó muốn ăn thịt ta, thì ta cứ hiến dâng cái thân xác cấu hợp này cho chúng ngấu nghiến hầu giúp chúng bớt cơn đói khát. Sự sống là tạm bợ, đây là một dịp tốt giúp ta sử dụng thân xác trống không này để làm một việc thiện".* Thật bất ngờ, thái độ từ bi sâu xa và sự quán thấy tánh không và vô thường của Mật-lặc-Nhật-ba đã làm nguôi cơn thịnh nộ của đám ma quỷ mà vừa mới đây còn đang hung hăng và dữ tợn. Tên cầm đầu liền nói với Mật-lặc Nhật-ba như sau:

- "Chúng ta cứ ngỡ là mi khiếp sợ chúng ta, thế nhưng những ý nghĩ về ma quỷ chẳng hiển hiện được trong đầu mi, vậy mi chẳng có gì để sợ hãi cả".

Dứt lời, tất cả đám ma quỷ đều biến mất.

Ma sử dụng tấm màn vô minh trong tâm thức ta để ẩn nấp, chúng chỉ hiện hữu trong đầu của ta mà thôi. Những con ma mà chúng ta trông thấy trong góc phòng hay trong giấc mơ là những phóng chiếu của tâm thức. Nếu ánh sáng của từ bi và trí tuệ tỏa rộng thì sẽ không có bóng dáng của một con ma nào có thể hiển hiện ra trong gian phòng hay trong tâm thức của ta được.

Hoang Phong, 14.12.06

Đọc lại và sửa chữa, 26.11.11

CHƯA HỀ CÓ AI THẤY một chiếc kết sắt đặt trên một cổ quan tài

Gần đây tôi có dịp quen biết một người phụ nữ khá lớn tuổi, bà này thường tỏ ra thương hại bạn bè khi thấy họ lúc nào cũng bận tâm lo lắng đến tiền bạc, ngay cả lúc mà cái chết đã gần kề. Bà bảo rằng: **"Chưa hề có ai thấy một chiếc kết sắt đặt trên một cổ quan tài bao giờ cả !"**

Như vậy thì chúng ta sẽ nên lưu lại cho con cháu mình những gì bây giờ? Hình ảnh tốt đẹp của chính mình ư? Hay là để lại của cải vật chất, và biết đâu sẽ tạo dịp cho chúng cầu xé nhau? Tốt hơn hết là nên lưu lại cho con cháu mình một nguồn cảm ứng, một cách nhìn về mọi sự vật chung quanh với một ý nghĩa nào đó hầu giúp mang lại cho chúng một niềm tin trong cuộc đời sau này.

Của cải cũng có thể được sử dụng như một phương tiện để giúp đỡ người khác hầu mang lại cho mình một cuộc sống có ý nghĩa. Thế nhưng đồng thời của cải cũng thật nguy hiểm, vì nó có thể mang lại cho ta một cuộc sống thật tồi tàn, gây ra lắm thứ thiệt hại cho người khác. Của cải cũng chỉ là một công cụ, người ta có thể sử dụng nó để xây dựng hoặc để hủy hoại: nó có thể giúp mang lại sự an vui và hào phóng, hoặc cũng có thể tạo ra vô số chướng ngại chẳng hạn như tham lam, kiêu căng, cảm tính bất thỏa mãn, và đây là những gì ngăn chặn không cho chúng ta tìm thấy những niềm hạnh phúc đích thực.

Các công cuộc nghiên cứu về xã hội học cho thấy ngày nay con người không hề cảm thấy sung sướng hơn so với năm mươi năm về trước, mặc dù thu nhập bình quân trên mỗi đầu người đã tăng lên gấp đôi. Richard Layard, Giáo sư Trường Kinh tế Luân Đôn (London School of Economic) có nói như sau: "Chúng ta có nhiều thực phẩm hơn, nhiều quần áo hơn, nhiều xe hơn, sống trong những ngôi nhà rộng hơn, có lò sưởi ấm, có dịp du lịch ngoại quốc, làm việc ít hơn, có nhiều thì giờ giải trí hơn, y tế tốt hơn, tuy nhiên không phải vì thế mà chúng ta hạnh phúc hơn. Vậy nếu muốn có hạnh phúc thì nhất thiết phải hiểu rõ đâu là các nhân tố đích thực mang lại hạnh phúc và phải kiến tạo chúng như thế nào".

Một điều hết sức rõ ràng là nếu những người sống dưới mức nghèo đói có thể tìm được thêm một chút thu nhập thì họ cũng có thể cải thiện được cuộc sống của mình rất nhiều. Thế nhưng đối với những người đang sống bên trên cái mức nghèo đói đó thì nhiều công cuộc nghiên cứu đã cho thấy rằng dù của cải của họ có gia tăng gấp đôi hay gấp ba thì họ cũng không hề cảm thấy hài lòng hơn với cuộc sống của họ.

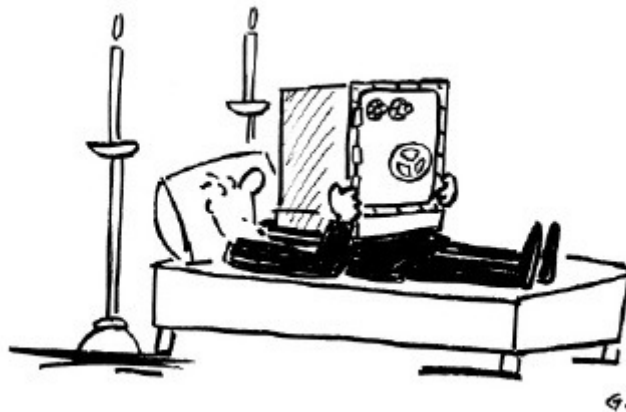
Tiền bạc không mang lại hạnh phúc... trừ trường hợp được mang ra để bố thí.

Hơn nữa, một số nghiên cứu đã cho thấy nếu sử dụng đồng tiền vì người khác thì nó sẽ mang lại hạnh phúc cho mình. Thật vậy, luôn có một sự tương quan chặt chẽ giữa lòng vị tha và hạnh phúc. Nhiều công trình nghiên cứu còn cho thấy là hành động *cho* mang lại nhiều xúc động tốt đẹp hơn so với việc *nhận*. Bà Elisabeth Dunn, người đầu đàn của một nhóm chuyên gia nghiên cứu [\[1\]](#) để ước tính mức độ hài lòng giữa những người xài tiền vì sự ích kỷ của mình và những người đem của cải để giúp đỡ người khác vì lòng vị tha, đã tuyên bố như sau: "Chúng tôi nhận thấy những người sử dụng đồng tiền vì người khác đều là những người thật sung sướng. Sự sung sướng đó không nhất thiết chỉ nhận thấy nơi những người có lòng bác ái rộng lớn mà nó còn thoát ra từ một cử chỉ thật khiêm nhường với 5 đô-la trong tay" (*đối với quê hương của những người đọc được những dòng chữ này thì cũng chỉ cần 50 xu cũng đủ để giúp cho một người nghèo khó mua được một đĩa cơm trắng*).

Các công cuộc nghiên cứu của Martin Seligman, một nhà tiên phong trong lãnh vực "Tâm lý học tích cực", cũng cho thấy là niềm hân hoan phát sinh từ một nghĩa cử bất vụ lợi luôn mang lại một sự hài lòng thật sâu xa. Để kiểm chứng cho giả thuyết này, ông ta chọn hai nhóm học sinh: một nhóm cho đi chơi thỏa thích và một nhóm thì tham gia vào các sinh hoạt từ thiện. Sau đó ông ta yêu cầu mỗi học sinh viết ra những cảm nghĩ của mình. Kết quả thật hết sức bất ngờ và xúc động: sự thích thú mang lại từ các sinh hoạt vui chơi (đi chơi chung giữa bạn bè với nhau, xem hát, ăn kem...) thật hết sức thấp so với những gì mang lại từ các sinh hoạt từ tâm. Thật thế, thực hiện một cử chỉ phát xuất tự nhiên từ lòng tốt của mình, dù đấy chỉ là một cử chỉ thật nhỏ, cũng đủ để làm thay đổi phẩm chất của ngày hôm ấy trong cuộc đời mình; các học sinh tham gia vào các sinh hoạt từ thiện cho biết trong ngày hôm ấy chúng biết chú tâm hơn, cảm thấy mình khả ái hơn, và mọi người chung quanh đều yêu quý mình hơn. Lòng vị tha nào có bắt chúng ta phải "hy sinh" thật khủng khiếp đâu, thế nhưng lúc nào cũng mang lại thật nhiều lợi ích cho người khác và cho cả chính mình.

Bures-Sur-Yvette, 21.08.11

Hoang Phong chuyển ngữ



Cám ơn anh bạn Gabs đã vẽ tặng cho blog hai tấm hí họa trên đây.

(Tài liệu: <http://fr.tree2share.org/article-1338-on-n-a-jamais-vu-de-coffre-fort-sur-un-corbillard.-matthieu-ricard>)

Ghi chú của người dịch: Người tu hành thường không nói dối! Ricard Matthieu đã từng tuyên bố là tiền nhuận bút rất lớn từ tất cả các sách xuất bản của ngài đều được sử dụng vào việc từ thiện và ngài thì chỉ cần vài euros một ngày để sống.

[1] E.W. Dunn, L.B. Akin, M.I. Norton. "Spending Money on Others Promotes Happiness", Science, 21 March, 2008.

**ĐỨC PHẬT ĐƯỢC TƯỢNG TRƯNG
BẰNG TRĂM NGHÌN CÁCH KHÁC NHAU**
Gilles Béguin - Hoang Phong chuyển ngữ

Trong suốt một thời gian dài sau khi Đức Phật tịch diệt thì người sau chỉ gọi nhớ đến Ngài bằng cách tôn kính xá lợi. Nhiều thế kỷ sau đó khi giáo lý của Đức Phật đã được truyền bá rộng rãi thì hình ảnh của Ngài mới được tượng trưng bằng nhiều biểu tượng khác nhau. Hầu hết các biểu tượng của Đức Phật đều xuất phát từ nghệ thuật Ấn độ, sau này mới biến đổi đi để thích ứng với các nền văn hóa địa phương.

Lời giới thiệu của người dịch: Dưới đây là một bài ngắn trình bày các biểu tượng khác nhau của Đức Thích-ca Mâu-ni và của các chư Phật suốt trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo. Tác giả là ông Gilles Béguin, hiện là giám đốc Bảo tàng viện Cernuschi, một bảo tàng viện chuyên về nghệ thuật Á châu, được khánh thành vào năm 1898 và là một trong các bảo tàng viện xưa nhất của thủ đô Paris. Bài viết được đăng trong một số đặc biệt của tạp chí Le Point (số 5, tháng 2 và 3, năm 2010) với chuyên đề Đức Phật. Hoang Phong chuyển ngữ.

Trong các thời kỳ phát triển đầu tiên, Phật giáo không có ảnh tượng nào để tượng trưng cho Đức Phật. Tại Ấn độ thời bấy giờ, những gì cụ thể chứng thực cho tín ngưỡng Phật giáo chỉ là các "nấm mồ xá lợi", còn gọi là các "bảo tháp" (stupa). Các bảo tháp đầu tiên được xây cất vào thế kỷ thứ II trước Tây lịch. Các bảo tháp này mang tính cách thiêng liêng, vì thế đã được ngăn cách với thế giới phàm tục bên ngoài bằng một bờ tường bao bọc chung quanh. Bờ tường này cũng dùng để giới hạn và hướng dẫn các đoàn phật tử diễn hành chung quanh ngôi bảo tháp. Mặt trong của bờ tường được điêu khắc bằng cách chạm nổi, các hình tượng trên tường bắt đầu bằng những cảnh tôn kính và thờ phụng, tiếp theo đó khi càng đi tới thì người Phật tử sẽ nhìn thấy những cảnh mô tả lại các kiếp trước của Đức Phật và sau hết là các tấm điêu khắc gợi lại các biến cố liên quan đến kiếp tái sinh sau cùng của Ngài. Nhưng tuyệt nhiên trên các tấm điêu khắc đó không bao giờ có hình ảnh của Đấng Thế Tôn, Đức Phật chỉ được tượng trưng bằng những ký hiệu quy ước : chẳng hạn như một chiếc ngai trống không hoặc một cái lọng mà thôi. Đôi khi ở giữa các tấm tranh chạm nổi đó là một khoảng trống, không có một điêu khắc nào cả, khoảng trống không ấy tượng trưng cho Đấng Như Lai. Các cảnh điêu khắc trên đây đôi khi cũng dùng để gợi lại các biến cố quan trọng trong cuộc đời của Đức Phật : chẳng hạn như cảnh tôn kính gốc Bồ đề nơi Đức Phật đạt được Giác ngộ, hoặc cảnh các Phật tử đang cung kính trước trụ đá kỷ niệm ở vườn Lộc Uyển nơi Đức Phật thuyết giáo lần đầu tiên...

Hình ảnh của Đức Phật

Các loại điêu khắc không nêu lên hình ảnh trực tiếp của Đức Phật mà chỉ dùng những ký hiệu tượng trưng như trên đây đã biến mất trước nhất trong các vùng Bắc Ấn và sau đó thì đến lượt các vùng

Nam Ấn, nhưng các địa danh và thời điểm xảy ra các biến cố đó thì không được biết đích xác và vẫn còn là một chủ đề tranh cãi, hơn nữa lại còn gây ra nhiều cuộc bút chiến giữa các quốc gia trong vùng. Suốt từ thế kỷ thứ I đến thế kỷ thứ III, nguyên một vùng rộng lớn gồm Bắc Pakistan ngày nay, xứ Afghanistan và một phần lớn đồng bằng sông Hằng được đặt dưới quyền cai trị của triều đại Scythe (Scythia). Người Scythe là các sắc dân du mục đã đồng hóa thành dân I-ran và họ còn được gọi là người Khouchan.

Chính trong đế quốc mênh mông này hai sự kiện quan trọng đã xảy ra làm cho Phật giáo biến đổi hẳn : sự kiện thứ nhất là sự hình thành của Đại thừa và sự kiện thứ hai là sự xuất hiện các ảnh tượng của Đức Phật. Thật ra cũng phải nói rằng rất khó xác định là hai biến cố ấy có liên hệ gì với nhau hay không, hay chỉ là sự ngẫu nhiên. Người ta thấy có hai trung tâm sáng tạo nghệ thuật rất quan trọng được hình thành tại đế quốc Kouchan, trung tâm thứ nhất được thiết lập tại kinh đô lịch sử là thành Mathura chỉ cách Dehli 150 kilômét, trung tâm thứ hai nằm trong tỉnh Gandhara (thuộc Afghanistan ngày nay), là một vùng nông nghiệp rất giàu có thuộc lãnh thổ Taxila. Vào thế kỷ thứ I, cũng tại nơi này tập Phổ diệu kinh (Lalitavistara) (có nghĩa là "Tiểu sử khai triển tùy sở thích") được trước tác bằng tiếng Phạn kể lại lịch sử Đức Thích-ca Mâu-ni. Tập kinh này đã làm nguồn cảm hứng cho các nghệ sĩ trong suốt nhiều thế kỷ sau đó. Các phân đoạn trong kinh được chọn lựa, thêm bớt và thay đổi qua thời gian. Theo các chuyên gia thì những bức điêu khắc nổi chung quanh ngôi đền nổi tiếng Borobudur (thế kỷ thứ IX) trên đảo Java (Indônêsia) đã ghi lại đầy đủ nhất tất cả các diễn biến về cuộc đời của Đức Phật.

Ảnh hưởng nghệ thuật Hy Lạp

Nghệ thuật tranh tượng liên quan đến Đức Phật dần dần được hình thành qua nhiều trường phái nghệ thuật khác nhau, tuy nhiên thực chất thì vẫn tùy thuộc vào sự tiến triển của nghệ thuật Ấn độ. Lúc ban đầu, các hình tượng vẫn còn dựa vào các khuôn mẫu công thức đã có từ xưa. Vì thế mà trung tâm nghệ thuật tại thị trấn Mathura, các pho tượng tượng Đức Phật vẫn còn được tạc dựa vào các hình ảnh có sẵn từ trước là các vị "thần linh nơi rừng núi" (yaka), rất được tôn kính tại các vùng nông thôn. Các tượng điêu khắc đó có dáng dấp thấp lùn và gân guốc, ngực nở nang, giới tính rõ nét, đầu giống như búp bê, nhưng lại ăn mặc theo lối nhà sư, trong số này có hai pho tượng xưa nhất thuộc vào thế kỷ thứ I đã được xác định chắc chắn và đây chỉ là hai pho tượng của hai vị Bồ tát tượng trưng cho Đức Thích-ca Mâu-ni trước khi Ngài đạt được Giác ngộ.

Trung tâm nghệ thuật trong vùng Gandhara thì lại chọn các khuôn mẫu muôn thuở của nghệ thuật Tây phương. Hình tượng của Đức Thích-ca Mâu-ni có thân hình to lớn và cân đối, rập theo khuôn mẫu của thần Apollo, rất phổ biến trong các vùng Cận đông đã được Hy Lạp hóa, tuy nhiên vẫn có sự khác biệt là các hình tượng ấy mặc áo nhà sư thật trang nhã ôm sát vào người. Nghệ thuật Gandhara (thế kỷ thứ I đến thế kỷ thứ IV) mà trước đây được xem là một nghệ thuật tượng hình đặc thù thì nay danh xưng ấy đã bị lỗi thời và chỉ được xem là một thứ "nghệ thuật Hy Lạp mang đặc tính

Phật giáo". Tuy nhiên nền nghệ thuật này đã có công lần thứ nhất đưa ra cả một bộ sưu tập các biểu tượng thuật lại thật mạch lạc các tình tiết trong cuộc đời của Đức Thích-ca Mâu-ni và cả các tiền kiếp của Ngài.

Các loại thủ ấn rập theo quy ước (còn gọi là mudra, "dấu ấn" hay "dấu hiệu") trên hình tượng của Đức Thế Tôn có thể giúp để xác định ý nghĩa của các cảnh tượng điêu khắc. Từ nguyên thủy, các loại thủ ấn ấy được thiết lập để hỗ trợ các cuộc tranh luận trong việc trình bày các luận chứng bằng cử chỉ trong mục đích giúp cho những người ngồi quá xa dù không nghe được rõ nhưng vẫn theo dõi được.

Đối với tất cả các dấu hiệu trên người của Đức Phật được mô tả trong kinh sách thì các nhà tu hành sau này chỉ còn giữ lại hai dấu hiệu mà thôi: đó là cục bướu to trên đỉnh đầu (usnisa) và một chòm lông nhỏ phía dưới trán giữa hai mắt (urna). Đức Thích-ca Mâu-ni trước khi thành Phật tức là khi còn là một vị hoàng tử thì hai trái tai được căng ra cho rộng thêm, nhưng sau khi Ngài quyết tâm từ bỏ thế tục thì hai trái tai của Ngài bỗng trĩu xuống một cách tự nhiên và có hình dáng đặc biệt.

Quy tắc hóa các biểu tượng

Khoa tạo hình của nghệ thuật Gandhara đưa ra hình ảnh của Đức Thích-ca Mâu-ni trong thời kỳ đang bị một nhà tu khổ hạnh hành xác quá mức, gương mặt và thân hình của Ngài giống như một bộ xương, thật là một hình ảnh vô cùng hiện thực có thể làm người xem phải rùng mình (xem hình 1). Vùng Gandhara và các lãnh thổ lân cận nằm trên con đường tơ lụa thì rất nhộn nhịp vào thời bấy giờ, nghệ thuật trong vùng này chịu ảnh hưởng từ lối tạc tượng khổng lồ từng được ưa chuộng trong các thời kỳ cổ đại. Vào thời kỳ này tại Gandhara nhiều tượng Phật khổng lồ đã được thực hiện, và các pho nổi tiếng nhất đã được tạc trong vùng Bamiyan (thế kỷ thứ VI và VII) thuộc lãnh thổ Afghanistan ngày nay. Tượng được tạc thẳng vào vách núi, trong số này có một bức thật nổi tiếng cao 53 m [mà người Taliban đã đặt mìn phá tan vào năm 2001, (ghi chú của người dịch)], ngoài ra còn có các tượng Phật nằm biểu thị sự "Tất nghỉ lớn lao của hơi thở" hay là Đại bát niết bàn (Mahaparinirvana), các pho tượng Phật nằm như thế đã xuất hiện khắp nơi trong các nước Phật giáo.

Tại miền Nam nước Ấn tượng ảnh của Đức Phật xuất hiện muộn hơn. Trong vùng lãnh thổ xứ Andhara nằm giữa hai con sông Godavari và Krishna, xuất hiện một trường phái nghệ thuật tạc tượng thật đặc thù (thế kỷ thứ I đến thứ III), người ta mượn địa danh của một nơi khai quật khảo cổ là Amaravati để đặt tên cho trường phái nghệ thuật này. Nghệ thuật Amaravati tạc những nhân vật có hình dáng thật thanh lịch, thân hình mềm mại và thon dài, cử chỉ rất linh động, các nhân vật điêu khắc thường được kết hợp lại trong những bố cục thật tinh tế.

Nghệ thuật Amaravati sau đó lại được du nhập vào Tích Lan. Các bức tượng khổng lồ ở Gal Vihara thuộc tỉnh Polonnaruwa (hậu bán thế kỷ XII) trước kia được che bằng mái ngói ngày nay thì để lộ thiên, các bức tượng này có thể xem như tượng trưng cho đỉnh tột đỉnh của nghệ thuật Tích Lan.

Sau khi vua Parakramabahu đệ I (1123 - 1186) đứng ra cải tổ tôn giáo tại Tích Lan thì hòn đảo này ngay sau đó đã trở thành một trung tâm hoàng pháp thật tích cực và đã đưa Phật giáo Nguyên thủy Theravada vào các vùng Đông nam Á châu. Nhờ việc hoàng pháp đó của Tích Lan mà nền Phật giáo đặc thù của miền Nam nước Ấn đã được truyền bá đến tận các vùng đảo Célèbes (Indônêxia). Người ta tìm thấy tại đây các tượng Phật có gương mặt thật đều đặn, thân người cân đối, quần áo cà-sa có các nếp xếp và vải áo có ánh mờ đục tạo ra từ các đường rạch thật mịn (xem hình 2).

Dầu sao thì trước đó khá lâu vào triều đại của hoàng đế Ấn độ Gupta (thế kỷ thứ IV đến thứ VI), thì hệ thống các quy tắc dùng để tạc tượng Đức Phật đã được hoàn toàn thiết lập. Khoa tạo hình dựa vào tám biến cố quan trọng nhất để tạc tượng, đó là "Tám Biểu hiện Áo giác Lớn" trong cuộc đời của Đức Phật, các biến cố ấy liên hệ ít nhiều đến các nơi hành hương như : Lâm-tì-ni (Lumbini) nơi đản sanh, Chính giác sơn (Bodhgaya) nơi quỷ Mara quấy phá, vườn Lộc Uyển (Sarnath) nơi thuyết giáo lần đầu, thành Xá-vệ (Sravasti) nơi Đức Phật biểu lộ sức mạnh siêu nhiên, Samkasya nơi Đức Phật hạ giới từ cõi trời Đạo Lợi (Trayastrimsa), thành Vương-xá (Rajagriha) nơi Đức Phật khắc phục con voi điên Nalagiri, thành Vệ-xá-li (Vaisali) nơi này một con khỉ nhỏ đã hiến dâng mật ong, và sau hết là Câu-thi-na (Kusinagar) nơi Đức Phật nhập vào Đại bát niết bàn.

Hầu hết các nét đặc thù trên các tượng Phật thuộc triều đại Gupta đã được các trường phái mỹ thuật khắp Á châu bắt chước. Nói chung thân người của Đấng Thế Tôn đã được biến đổi dần để trở thành mềm mại và thanh thoát hơn, áo dán vào người và có nếp xếp (theo các xưởng tạc tượng ở vùng Lộc Uyển - Sarnath), hoặc vải lóng ôm sát vào thân người (theo các xưởng tạc tượng ở thành Mathura), mắt thì nửa khép nửa mở, miệng đang mỉm cười phản ánh một thể dạng tinh thần không thể mô tả ra được bằng lời, nhưng thật sự ra thì đây là cách luyện tập du già tác động lên hai xương gò má....

Trong các tỉnh ly Ấn độ như Bihar và Bengale dưới triều đại Pala (khoảng năm 750 đến năm 1200), người ta lại thấy xuất hiện một nghệ thuật tạo hình mới để tạc tượng Đức Thích-ca Mâu-ni, tượng đội vương miện và ăn mặc như một vị đế vương của thế tục, khái niệm này cũng được phổ biến sau đó khắp các quốc gia Phật giáo, kể cả Phật giáo Nguyên thủy Theravada và Phật giáo Đại thừa.

Các vị Giác ngộ

Trước hết là Đại thừa Phật giáo và sau đó là Tan-tra thừa (xuất hiện từ thế kỷ thứ VII), cả hai đều chủ trương tán dương bản thể của Đức Phật và rất nhiệt thành đến độ đã dồn tất cả những thuộc tính biểu hiện của đấng Thiêng liêng vào một vị Phật thuộc tầm cỡ vũ trụ, và tiếp sau đó là một vị Phật tối thượng. Có nhiều cảnh trình bày Đức Phật thuyết giảng những lời giáo huấn mật riêng cho một số nhỏ đồ đệ được tuyển chọn trước và một vài vị Bồ tát tại một số địa danh chính xác, tuy nhiên các chi tiết này vẫn còn đang được bàn thảo và chưa được công nhận một cách dứt khoát.

Dầu sao thì các cách tự biện trên đây cũng không mang lại ảnh hưởng nào hoặc rất ít trong việc biến đổi các quy tắc tượng trưng các "Đấng Giác ngộ", ngoài những khác biệt nhỏ trong cách thủ ấn thì màu sắc trên thân thể đôi khi cũng cũng có thay đổi, tuy nhiên rất hiếm. Đây là các cách tượng trưng cho chư Phật liên quan đến các thời kỳ xoay vần của vũ trụ. Đức Di-lặc mang biểu tượng của thời kỳ hoàng kim, được trình bày đang ngồi với hai chân buông xuống mà nhiều học giả Tây phương gọi sai là cách ngồi "theo kiểu Âu châu", [đây là thế ngồi để chuẩn bị sẵn sàng đứng lên thực hiện việc hoàng pháp, (ghi chú của người dịch)]. Đối với ba mươi lăm vị Phật thuộc truyền thống Phật giáo Tây tạng thì cũng thế, mỗi vị giữ một trọng trách ngăn chặn một lỗi lầm nào đó.

Đức A-di-đà là vị Phật thuộc vào phương Tây, được tôn kính khắp nơi tại các nước Đông Nam Á và được thờ phụng giống như Đức Thích-ca Mâu-ni. Trong số các ảnh tượng thường thấy nhất có một vị được tạc trong tư thế thuyết giáo, mặc áo cà-sa theo lối nhà sư. Căn cứ vào các người hầu cận cũng như quang cảnh chung quanh (các tòa nhà, vũng ao, những người đã quá cố tái sinh lần cuối cùng) người ta có thể suy đoán ra cảnh giới của vị này, đó là cõi An lạc của Tịnh độ quốc (Sukhavati). Các cõi An lạc khác thì cũng giống như trường hợp trên đây nhưng được chủ trì bởi các vị khác, chẳng hạn như Dược sư Phật (Bhaisajyaguru) tức là vị Phật lương y, hoặc bởi chính Đức Phật Thích-ca Mâu-ni. Tại các quốc gia Đông Nam Á, vị Nhật Phật còn gọi là Tì-lô-giá-na (Vairocana) được xem là vị Phật có tầm cỡ vũ trụ, vị này mặc trên người một chiếc áo mang các biểu tượng tượng trưng cho các thành phần và các cấp bậc trong thế giới hiện tượng.

Nền Phật giáo bí truyền được hình thành vào thế kỷ thứ VII và nền Phật giáo này đã xếp vị Nhật Phật (Vairocana, Tì-lô-giá-na) qua thể dạng cao siêu nhất của vị này là Đại Nhật Phật (Mahavairocana, Đại Tì-lô-giá-na) chung với Đức Phật A-di-đà trong một hệ thống liên kết chặt chẽ, các vị Phật này được tạc trong tư thế thiền định và được gọi chung là các vị Phật Tối Thắng ("Chiến thắng"). Trên đây là các biểu tượng thích ứng tùy theo trường hợp, tượng trưng cho Đức Phật xuyên qua các cách nhìn khác nhau của các Phật tử.

Bures-Sur-Yvette,

ngày

03.03.10

Hoang

Phong

lược

dịch

Phụ

lục:

Các dấu thủ ấn (Mudra)

Dưới triều đại Gupta (thế kỷ thứ IV đến thứ VI), sự tương quan giữa các dấu thủ ấn (mudra, còn gọi là "dấu ấn" hay "dấu hiệu") và các biến cố xảy ra trong cuộc đời của Đức Phật đã được thiết lập thật rõ ràng. Chẳng hạn như "cử chỉ lấy mặt đất làm chứng" (hình d) là cách chạm nhẹ tay phải vào mặt đất. Khi quỷ Mara tìm cách cám dỗ Đức Thích-ca Mâu-ni thì Ngài mượn thần Đất để làm chứng cho

lời thề nguyện của Ngài là sẽ thuyết giáo cho tất cả chúng sinh phương pháp thoát khỏi vòng lồi kéo của nguyên nhân hậu quả, nhưng không phải Ngài chỉ muốn tự cứu lấy chính mình mà thôi. Cử chỉ "thiền định" (hình j) thực thi trong lúc Đức Phật đạt được Giác ngộ là cách đặt hai bàn tay lên nhau, mu bàn tay phải đặt lên lòng bàn tay trái. Cử chỉ "quay bánh xe Đạo Pháp" (hình e) thực thi khi Đức Phật thuyết giáo lần đầu tiên tại vườn Lộc Uyển là cách chạm ngón cái và ngón trỏ của hai bàn tay tạo thành hai vòng tròn và đưa hai vòng tròn chạm nhẹ vào nhau, tay phải hướng về người nghe, tay trái hướng về mình. Dấu thủ ấn này có nhiều biến thể tùy theo các học phái khác nhau, nhưng lý do thì chưa được biết đích xác. Từ những biến thể đó sinh ra "cử chỉ tượng trưng cho sự giảng huấn" hay "biện luận" (hình f), đó là cách để ngón cái và ngón trỏ của bàn tay mặt chạm vào nhau và bàn tay trái thì không sử dụng đến. Cử chỉ "không sợ hãi" (hình h) là cách hướng lòng bàn tay phải ra phía trước và các ngón thẳng lên phía trên, đây là cử chỉ đã từng giúp cho Đức Phật khắc phục con voi điên Nalagiri trong các con phố của thành Vương Xá khi Đề-bà Đạt-đa âm mưu ám hại Ngài. "Cử chỉ bố thí" (hình c) là cách hạ tay phải thấp xuống, lòng bàn tay hướng ra phía trước và các ngón hướng xuống đất, đây cũng là cử chỉ mà Đức Thích-ca Mâu-ni đã thực thi nơi cõi Đại lợi của Tam thập tam Thiên (ba mươi ba vị trời) trước khi giáng trần.

Hình a - Vajrahunkara mudra: tạo ra các âm tiết vững chắc như kim cương.
 Hình b - Prajnalingana bhinaya: cử chỉ ôm choàng.
 Hình c - Varada mudra : bố thí
 Hình e - Dharmacakra mudra: thuyết giáo, chuyển "bánh xe Đạo Pháp"
 Hình f - Vitarka mudra: biện luận
 Hình g - Bodhyagri mudra: Giác ngộ, Trí tuệ hoàn hảo.
 Hình h - Abhaya mudra : không sợ hãi
 Hình i - Anjali mudra : bố thí
 Hình j - Dhyana mudra: thiền định



Hình 1 - Đức Thích-ca Mâu-ni lúc còn đang tu khổ hạnh (thế kỷ thứ II đến thứ III), tạc bằng đá diệp thạch, Fatehpur Sikri (Uttar Pradesh, Ấn độ)



Hình 2 - Đức Phật Thích-ca Mâu-ni (thế kỷ thứ VII), bằng đồng, Miền tây quần đảo Célebes (Indônêxia)



Hình 3 - Các dấu thủ ấn



Hình 4 - Tạp chí Le Point, số đặc biệt 5, tháng 2 và 3, năm 2010

MỘT CÂU CHUYỆN VỀ VÔ MINH

Đức Phật có kể một câu chuyện như sau :

Có một anh thương gia cưới một người vợ xinh đẹp. Họ sống với nhau và sinh ra một bé trai kháu khỉnh. Nhưng người vợ lại ngã bệnh và mất sau đó, người chồng bắt hạnh dồn tất cả tình thương vào đứa con. Đứa bé trở thành nguồn vui và hạnh phúc duy nhất của anh. Một hôm, vì việc buôn bán anh phải rời khỏi nhà, có một bọn cướp kéo đến đốt phá và cướp sạch cả làng, bắt cả đứa con của anh mang đi, lúc ấy đứa bé mới lên năm tuổi. Khi trở về, trước cảnh tang thương và điêu tàn, anh thương gia đau khổ vô ngần. Lúc bấy giờ những đồ vật liệu cháy dở còn ngổn ngang ở nền nhà, anh tìm thấy xác một đứa bé cháy đen. Ngỡ là xác của con mình, anh bứt tóc, đâm ngược than khóc thật thâm thương và không sao nguôi ngoa được. Sau đó anh đem xác đứa bé đi hỏa táng rồi lấy một ít tro gói vào một mảnh lụa quý. Anh đeo gói tro ấy vào người, dù đang làm việc, đang ăn hay đang ngủ anh cũng không rời gói lụa. Thỉnh thoảng anh vẫn ngồi yên một mình để nhớ và thương con, và mỗi lần như thế anh lại khóc thật lâu.

Một thời gian sau, một hôm đứa bé trốn thoát được bọn cướp, tìm đường lần mò về làng. Đứa bé tìm được căn nhà mới của cha mình thì lúc ấy đã nửa đêm, nó đập cửa liên hồi. Trong nhà, người cha đang nằm khóc trên giường, gói tro đặt bên cạnh, liền cất tiếng hỏi :

-Ai đấy ?

Đứa bé đáp lại :

-Con đây, cha ơi, con của cha đây, mở cửa cho con với !

Trong lúc đang lo buồn và hoang mang, người cha lại ngỡ rằng có kẻ nào muốn trêu chọc, chế nhạo cảnh khổ đau của mình, liền giận dữ và hét to lên :

-Hãy cút đi, cứ để yên cho ta !

Và rồi anh ta lại tiếp tục khóc, đứa con vẫn tiếp tục đập cửa. Nhưng người cha nhất định cho rằng đấy không phải là con mình, vì bên cạnh con mình đang nằm yên trong cái bọc lụa quý. Đứa bé thất vọng, đau khổ và bỏ đi. Từ đó hai cha con không còn gặp lại nhau nữa.

Vô minh không phải là một sự kiện thiếu hiểu biết, mà là một sự hiểu biết sai lạc và lầm lẫn, như trường hợp người cha đoán chắc tro của con mình đang được gói trong cái bọc lụa quý. Sự hiểu biết

sai lạc hay vô minh chính là nguồn gốc của khổ đau. Ta hãy lấy một thí dụ trong cuộc sống thường nhật, chẳng hạn một số người có trí thông minh khác thường, chẳng những trí thông minh ấy không giúp gì được cho họ, lại còn làm cho họ điều đúng hơn. Không hẳn sự thiếu hiểu biết gây ra khổ đau, nhưng chính trí thông minh sai lạc đã giữ vai trò trực tiếp. Kinh sách gọi trí thông minh sai lạc là tà kiến.

Trí thông minh của ta bị chi phối bởi vô minh, lèo lái bởi vô minh. Dù cho ta hết sức thông minh đi nữa, nhưng đồng thời ta cũng có thể đang lầm lẫn. Trí thông minh giúp ta xác định một cách quả quyết một sự việc nào đó là đúng, nhưng thật sự việc đó là sai. Sự quả quyết như thế là nguồn gốc đem đến khổ đau, nhưng ta lại không ý thức được điều ấy. Một trong những thể dạng độc hại và tồi tệ nhất trong cuộc sống chính là sự u mê và bất lực khiến ta không nhìn thấy nguồn gốc của khổ đau, giống như sự bất lực và lầm lẫn của người cha trong câu chuyện.

Sự sai lầm, tệ hại và nguy hiểm nhất là sự kiện đánh giá quá thấp vô minh, xem vô minh là một thứ gì ngu xuẩn, thiên cận, lộ liễu và khờ khạo. Vô minh thật ra rất khôn ngoan, khéo léo, cứng đầu, ranh mãnh, nham hiểm và thâm độc, luôn luôn tìm cách đánh lừa ta. Vô minh đủ sức làm cho người cha khăng khăng ôm cái bọc tro và nhất định không nghe thấy tiếng con mình đang kêu khóc ở cửa. Vô minh không thụ động như ta tưởng, mà là một sức mạnh chủ động và tích cực, trong cuộc sống hàng ngày nó xui khiến mỗi người trong chúng ta bình vực quan điểm của mình để tranh cãi với nhau, đi xa hơn là xô xát và gây chiến với nhau. Trên một cấp bậc cao hơn, ta thử quan sát qua lịch sử nhân loại xem có mấy nhà lãnh đạo tự cho mình là sai và nhận ra cái vô minh của mình ? Hitler hay Pol Pot ? Bạo chúa Neron hay Tần Thủy Hoàng ?... Còn nhiều nữa, và cũng không nên kể ra hết làm gì. Họ là những người không thiếu thông minh, nhưng nếu họ nhận thấy cái vô minh của họ thì biết đâu chúng ta đã không thừa hưởng một thế giới giống như hôm nay. Họ chẳng trong số họ có vua A-dục ?

Trên một bình diện thấp hơn, hình như mỗi người trong chúng ta vẫn thấy hạnh phúc và an tâm khi cài cửa thật chặt, đắp chăn nằm trên giường để ôm lấy cái vô minh của mình, mặc cho sự thực đang ra sức đập cửa để réo gọi chúng ta. Hành vi trốn tránh đó tức là biểu hiện của sự bảo vệ « cái ngã ». Mục đích những lời giảng huấn của Phật là giúp ta nhìn thấy « sự thực tối hậu của mọi hiện tượng », tức là sự quán thấy « thực thể đích thực » của mọi vật thể và biến cố. Ta nên diệt bỏ cái ngã để đủ sức mở cửa đón nhận sự thật, sử dụng chánh kiến và trí tuệ để loại bỏ vô minh, giống như một người cha biết mở cửa để ôm con mình vào lòng.

Bures-Sur-Yvette, 01.01.08

KHÁI NIỆM VỀ VÔ MINH

TRONG PHẬT GIÁO

Hoang Phong

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chúng ta hãy thử nhìn vào một thí dụ thực tiễn và cụ thể như sau. Một vị thầy thuyết giảng giáo lý cho một đám đông Phật tử đến chùa. Phật tử ngồi lắng nghe thật yên lặng và thành tâm, vị thầy thì thuyết giảng rất hăng say và cũng rất thành tâm, có lúc hùng hồn, có lúc khôi hài, có khi lại rất trịnh trọng và nghiêm trang, nhằm thu hút sự chú tâm của người nghe. Thế nhưng biết đâu vị thầy cũng chỉ lập đi lập lại những gì mình đã thuộc lòng (!). Trong số Phật tử thì chắc hẳn cũng có người nghe và nghĩ thầm là "lanh quanh cũng thế, chẳng có gì mới lạ", hoặc nghĩ rằng vị thầy này giảng không "hấp dẫn" bằng vị hôm trước. Trong khi đó thì cũng lại có kẻ đang nghĩ đến việc sắp phải rước con vì sắp đến giờ tan học, mà vị thầy này lại giảng hăng quá mà chẳng biết đến khi nào mới chấm dứt, người khác thì hơi sốt ruột vì còn phải lo việc chợ búa và trăm chuyện phải làm, v.v. và v.v... Rồi thì

buổi giảng cũng chấm dứt, thầy trò đều mừng rỡ, cùng nhau chấp tay hồi hướng công đức để cầu xin cho thế giới này được an bình hơn, hạnh phúc hơn... Các Phật tử ra đến cổng thì vừa chen lấn vừa áp tay vào túi quần vì sợ bị... móc túi, người ăn xin thì quá đông nên chẳng biết phải bố thí cho người nào, xe chạy như mắc cửi, phải nhìn trước trông sau để tránh xe... Trong chùa thì vị thầy vừa giảng xong cũng muốn nghỉ ngơi một tí, vì chiều nay lại phải giảng về đề tài này tại một ngôi chùa khác. Mỗi người trở lại với những sinh hoạt thường nhật của mình và cũng có thể không ai nghĩ đến là sau khi nghe giảng thì mình có cải thiện được phần nào cái vốn liếng trí tuệ của mình hay không?

Vô minh quả thật là phức tạp và đa dạng, do đó việc tu tập nếu muốn thực sự "hữu hiệu" thì cũng đành phải chạy theo sự đa dạng và phức tạp đó. Thế nhưng may mắn thay cứu cánh của Đạo Pháp thì lúc nào cũng chỉ là một: đấy là Trí Tuệ. Dù phải vướng mắc trong bối cảnh hỗn tạp do nghiệp và cơ duyên tạo ra, thế nhưng ta cũng nên luôn cố gắng nhìn xa hơn và sâu hơn trước những biến cố quen thuộc đang xảy ra chung quanh.

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

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

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

- Nhìn vào các hiện tượng biến động của hiện thực

Ta hãy thử tréo chân ngồi xuống, giữ yên lặng và phóng luồng tư tưởng nhìn ra vũ trụ, để hình dung ra địa cầu đang xoay vần chung quanh mặt trời, rồi mặt trời và thái dương hệ thì đang quay cuồng trong thiên hà, và thiên hà lại bắn tung trong vũ trụ... Toàn bộ tất cả những thứ ấy đang chuyển động với một vận tốc khủng khiếp, đấy là cái vận tốc của một vụ nổ lớn trong vũ trụ (Big Bang). Cùng với địa cầu và thiên hà, ta đang bị bắn tung trong không gian... Thế nhưng trước đây vài phút, lúc ta chưa ngồi xuống để hình dung ra vị trí của mình trong cái khoảng không gian mênh mông đó thì ta vẫn có cảm giác bình yên tự tại, vẫn cảm thấy vững chân trên mặt đất và dường như chẳng có việc gì xảy ra: trên đầu ta là bầu trời cao vời vợi với những đám mây trôi êm ả, dưới chân ta là mặt đất vững

vàng, và căn nhà của ta được đóng cửa và xây móng chắc chắn. Tóm lại việc ta cứ "bình chân như vại" mà không quán thấy cái chuyển động khủng khiếp đấy là một thứ vô minh rất dễ nhận ra, thế nhưng chỉ vì cứ phải chạy ngược chạy xuôi cho nên ta không nhận thấy cái vô minh đó của mình mà thôi!

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

Nếu tiếp tục thu hẹp tầm nhìn để quay trở lại với những gì đang xảy ra chung quanh ta trong giới hạn của quả địa cầu này thì ta cũng sẽ thấy rằng mọi vật thể và hiện tượng nơi cái hành tinh bé nhỏ này cũng biến động không ngừng, từ con người đến vạn vật, từ văn hóa đến chính trị, từ địa dư đến lịch sử và từ những biến cố cổ xưa đến cận đại. Có những khi mùa màng mưa thuận gió hòa thì cũng có những lần mà thiên tai sát hại hàng trăm nghìn người một lúc. Có những đứa bé sinh ra đời thì lại có những người nằm xuống, và trong số những người nằm xuống thì cũng có những đứa bé còn bú mẹ, có những người già nua đau yếu, và cả những người còn trẻ và khỏe mạnh... Tất cả cảnh những hiện tượng ấy trên bình diện "bên ngoài" hiện ra như có vẻ độc lập, được xác định rõ rệt. Thế nhưng nếu ta hiểu rằng một cơn sóng thần giết hại hơn hai trăm nghìn người phải bắt nguồn từ một cuộc địa chấn. Động đất xảy ra là phải có các mảng lục địa trôi dạt trên lớp đá nóng bỏng và chảy lỏng nằm bên trong lớp vỏ của địa cầu, các mảng lục địa va chạm vào nhau, chồm lên nhau, bị dồn nén, bị "gãy" để tạo ra động đất. Sở dĩ ta không nhận thấy những chuyển động đó là vì chúng xảy ra quá chậm trong khi cuộc sống của ta thì lại quá dồn dập, xảy ra và chấm dứt như một tia chớp. Ngược về quá khứ xa hơn, ta sẽ thấy rằng những biến cố động đất và sóng thần liên hệ đến địa cầu từ lúc hành tinh này còn là một khối lửa đang nguội dần, có những mảng lục địa đang hình thành và đá lỏng vẫn chưa nguội hẳn...

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

tướng độc lập, tách rời ra khỏi những ràng buộc chẳng chịt và những điều kiện dự phần tác tạo ra nó là một cách nhìn vô minh, tức sai lầm, nông cạn và ngây thơ.

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

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

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

- Nhìn vào bản chất đích thật của hiện thực

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

"Đây là một vật thể, đây là cách thức mà dựa vào đó thì vật thể hiển hiện ra, đây là sự chấm dứt của nó, và đây là cách làm cho nó phải chấm dứt. Nếu nhìn một vật thể xuyên qua quá trình đó thì ta sẽ

thấy rằng mọi vật thể tự nó không có một sự hiện hữu thật sự nào cả, không có một sự độc lập nào cả, mà chúng chỉ là vô thường, bất toại nguyện và vô ngã" (tóm lược dựa vào ý nghĩa của một bản kinh).

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

Hãy nêu lên một thí dụ cụ thể khác, chẳng hạn như sự bám víu vào cái ngã hay là năm thứ cấu hợp - ngũ uẩn - tạo ra một cá thể, tức là *thân xác* (*rupa - sắc*), *giác cảm* (*vedana - thụ*), sự cảm nhận (*samjna - tưởng*), tác ý (*samskara - hành*) và tri thức (*vijnana - thức*). Ngũ uẩn còn được gọi là "năm thứ cấu hợp của sự chiếm hữu". Tại sao lại gọi đấy là những thứ "chiếm hữu"? Bởi vì ta luôn luôn tìm cách nắm bắt và chiếm giữ cái tổng thể gồm năm thứ cấu hợp luôn luôn biến động và đổi thay ấy mà gọi đấy là "cái ta" "cái ngã" (*attman/atta*) của ta, đấy là "ta". Từ đó phát sinh ra trong tâm thức của mình cái ảo giác về một thực thể mang tên là cái "tôi", và năm thứ cấu hợp ấy là những cái "của tôi", thuộc riêng tôi. Sự nhận định sai lầm đó gọi là vô minh hay là một sự hiểu biết lầm lẫn. Tóm lại vô minh chính là cách nắm bắt hình ảnh tạm thời của năm thứ cấu hợp vô thường để tác tạo ra ảo giác của một "cái tôi" thực sự. Khắc phục được vô minh có nghĩa là không còn tiếp tục nhìn nhận năm thứ cấu hợp ấy là "cái tôi" nữa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chúng ta hãy thử trở lại với thí dụ nêu lên trên đây về mối liên quan giữa ta, vũ trụ và con vi sinh vật sống bám vào lớp da của ta. Ta là cả một vũ trụ đối với nó, thế nhưng đối với địa cầu thì ta lại chỉ là một hạt bụi, và so sánh với vũ trụ thì cả địa cầu lại cũng chỉ là một hạt bụi nhỏ bé. Tất cả đều là tương đối. Vì mang tính cách tương đối nên con vi sinh vật ấy không có cái ngã, ta không có cái ngã, địa cầu không có cái ngã, mà cả vũ trụ cũng không có cái ngã. Vô ngã là một đặc tính tuyệt đối của hiện thực. Nếu so sánh khái niệm vô ngã và khái niệm tánh không thì chúng ta sẽ hiểu ngay rằng chính vô ngã là tánh không, và tánh không có khả năng chứa đựng từ một sinh vật nhỏ bé cho đến cả vũ trụ này.

Sự thực tuyệt đối vượt lên trên mọi khái niệm quy ước, đối nghịch và nhị nguyên, vượt lên trên cả "cái xấu" và "cái tốt", "cái đúng" và "cái sai"..., có nghĩa đây là tất cả mọi tạo dựng của tâm thức. Nếu cái nhìn của ta còn vướng mắc trong sự thực tương đối thì cái nhìn ấy gọi là cái nhìn vô minh, và cái nhìn ấy tất sẽ mang lại khổ đau. Cái xấu hay cái tốt đều mang lại khổ đau, cái xấu mang lại các hậu quả tội tệ, thế nhưng cái tốt cũng mang lại những khổ đau tương quan với cái tốt. Dầu sao cũng xin mở một dấu ngoặc ở đây để minh chứng là cách diễn đạt ấy không phải là một cách khuyến khích không làm điều thiện, mà chỉ muốn nêu lên là sự "thèm khát" được làm điều tốt cũng là một thứ khổ đau vì chính trong "cái tốt" cũng hàm chứa những khổ đau thật tinh tế và khó nắm bắt cho tất cả mọi người. Ước mơ được làm công an phưởng để cải thiện ngày hai bữa cho vợ con hay được làm tổng thống da màu [vàng] quản lý một quốc gia cường thịnh nhất hành tinh này cũng đều là khổ đau. Làm đại diện cho Thượng Đế mà mỗi khi ra đường lại phải chui vào cái lồng kính súng bắn không thùng thì cũng không được thoải mái gì cho lắm. Ta sinh ra con cái, nuôi dưỡng và dạy dỗ chúng, để rồi đến khi lớn khôn thì chúng lại quay ra chế nhạo và khinh thường ta thì làm thế nào mà ta có thể cảm thấy hạnh phúc được. Sáng tạo thì cũng sẽ phải khổ đau với sự sáng tạo của mình là như thế.

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

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

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

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

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

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

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

Bures-Sur-Yvette, 13.08.06

(đọc và viết lại, 14.12.11)

Hoang Phong

PHẬT GIÁO :
TÔN GIÁO, TRIẾT HỌC, LUÂN LÝ HAY KHOA HỌC ?
Hoang Phong

Tôi không hề quan tâm đến chữ *ism* (...*isme*) [tức là chữ...*giáo* trong từ tôn *giáo*]. Khi Đức Phật thuyết giảng *Dharma* [Đạo Pháp], Ngài không hề nói đến chữ *ism* mà chỉ thuyết giảng về một cái gì đó mà mọi tầng lớp con người đều có thể hấp thụ được : đây là một nghệ thuật sống...[...]. Phải làm thế nào để trở thành một con người tốt – đây mới chính là điều quan trọng.

Thiền sư S. N. Goenka

Người ta thường tìm đủ mọi cách để gán một nhãn hiệu nào đó lên các lời giáo huấn của Đức Phật. Người thì cho rằng Đạo Pháp – *Dharma* – do Đức Phật thuyết giảng là một tôn giáo, kẻ lại cho đây là triết học, có người xem Đạo Pháp là một nền luân lý, thế nhưng cũng có người lại quả quyết Đạo Pháp của Đức Phật là một khoa học tâm linh. Thật ra thì không có nhãn hiệu nào hàm chứa đầy đủ ý nghĩa để biểu trưng cho Đạo Pháp một cách trung thực.

Thật vậy dù đã tu tập và thấm nhuần Đạo Pháp từ hàng nghìn năm thế nhưng các dân tộc Á châu tuyệt nhiên không hề thắc mắc đây là tôn giáo, triết học, luân lý hay khoa học... Chữ « Phật giáo » (Bouddhisme – Buddhism) là một thuật ngữ hoàn toàn mới mẻ mang ý nghĩa ngoại lai và vay mượn, do người Tây phương đặt ra vào khoảng năm 1825, bằng cách ghép thêm chữ *isme -ism* vào chữ *Bouddha – Buddha* tên của Đức Phật để tạo ra từ *Bouddh-isme – Buddh-ism* khi « Phật giáo » bắt đầu thâm nhập và bành trướng tại Âu châu. Vì thế bài viết này xin được dùng chữ **Đạo Pháp** – tiếng Phạn ***Dharma*** – thay vì chữ « Phật giáo » để chỉ giáo lý của Đức Phật. Thật ra chữ *Dharma* cũng là chữ mà các học giả Tây phương lẫn lộn nhất về « Phật giáo » sử dụng từ lâu nay để nói về giáo lý của Đức Phật, vì họ đều ý thức được ý nghĩa hạn hẹp và lệch lạc của chữ « giáo » (*isme – ism*) vốn có nguồn gốc văn hóa Tây phương.

Bài viết ngắn này sẽ lần lượt phân tích và tìm hiểu xem Đạo Pháp là gì ? Có phải đây là tôn giáo, triết học, luân lý cổ truyền hay khoa học ? Hay đây là một thứ gì khác hơn và cao siêu hơn

Đạo Pháp có phải là một tôn giáo hay không ?

Trước hết chúng ta nên tìm hiểu xem chữ « *giáo* » hay « *tôn giáo* » tức là « *ism* » mang ý nghĩa như thế nào. Chữ *ism* (*isme*) xuất phát từ chữ *is* trong cổ ngữ Hy-lạp, và sau đó thì *ismo* trở thành *ismus* khi chuyển sang tiếng La-tinh. Chữ *ism* (tiếng Anh), chữ *isme* (tiếng Pháp) được sử dụng trong ba trường hợp như sau :

1- chỉ định một **giáo lý** hay **chủnghĩa**, một **giáo điều** hay một **luận thuyết**, thí dụ như : communism (**chủ nghĩa** cộng sản, **giáođiều** cộng sản), hedonism (**chủnghĩa** hoan lạc), darwinism (**luận thuyết** darwin)...

2- chỉ định một **phẩm chất** hay một **thểdạng** nào đó, thí dụ như : anachronism (**tình trạng** lỗi thời), professionalism (**tính cách** nhà nghề)...

3- chỉ một **cách cư xử** hay một **bệnh lý**, thí dụ như : narcissism (**tính** thích trau chuốt chính mình), somnambulism (**bệnh**mộng du hay miên hành)

Như vậy trên phương diện thuần túy ngữ học thì chữ *ism* mà người Tây phương ghép thêm vào tên của Đức Phật có phản ảnh được chữ *Dharma* hay không ? Nếu hiểu chữ *ism* là một thứ « **giáo điều** » hay « **giáo lý** » thì cũng nên xem ý nghĩa của nó có phù hợp với ý nghĩa của chữ *Dharma* tức là Đạo Pháp hay không ?

Chữ « giáo » hay « *ism* » tương đương và đồng nghĩa với chữ *religio* trong tiếng La-tinh. Chữ *religio* phát sinh vào thời cổ đại (thế kỷ thứ III-II trước Tây lịch) thuộc nền văn minh La-Mã, thế nhưng ý nghĩa không được rõ rệt. Bước sang thời hậu cổ đại, một nhà lãnh đạo chính trị và học giả người La Mã là Marcus Tullius Cicero (thế kỷ thứ I trước Tây lịch) mới định nghĩa chữ *religio* là « *hành động hướng vào một thứ gì tối thượng mà người ta cho là thiêng liêng và phải tôn thờ* ». Kể từ đó chữ *religio* chỉ định sự *tương quan giữa con người và Thượng đế*. Chữ *dîn* trong kinh Coran / Koran của Hồi giáo mang ý nghĩa là « *những lời chỉ thị* » của Trời (Allah), do đó cũng có thể xem như đồng nghĩa với chữ *religio* trong tiếng La-tinh.

Nhìn vào các nền văn hóa Á châu người ta không thấy có thuật ngữ nào tương đương với từ *religio*. Mãi đến đầu thế kỷ XX, người Trung hoa mới dùng chữ *zōng jiào* (宗教) để dịch chữ *religio*. Jiào (giáo) có nghĩa là lời giảng hay lời dạy, zōng (tông) có nghĩa là tông phái hay những gì thuộc về tổ tiên. Thật ra thì hai chữ *zōng jiào* đã có từ thế kỷ thứ X dưới dạng ghép chung vào nhau thành một chữ duy nhất để chỉ giáo huấn của Đức Phật. Tóm lại trong cả hai trường hợp, chữ tôn giáo hay tông giáo (*zōng jiào*) không tượng trưng cho *sự tương quan giữa con người và Thượng đế* đúng với ý nghĩa của chữ *religio* trong ngôn ngữ Tây phương.

Chữ *tôn giáo* (*religio*) lại mang ẩn ý nói lên lòng tin tưởng vào sự hiện hữu của một vị Trời (Chúa Trời, Thượng đế, Allah...) đã sáng tạo ra thế giới và con người. Do đó thuật ngữ « *tôn giáo* » nhất thiết dùng để giải thích « **các hiện tượng bên ngoài** » mà con người phải chịu đựng và nhất là phải ngoan ngoãn « *thích ứng* » với những hiện tượng đó. Muốn được « *cứu rỗi* » phải thực hiện được sự « *giao tiếp* » với vị Trời của mình và phải tuân thủ các « *giáođiều* » bắt di dịch của vị ấy « *đưa ra* ».

Trong khi đó *Dharma* của Đức Phật trước hết nêu lên « **cách nhìn hướng vào bên trong** » của mỗi cá thể con người để tự cải thiện lấy chính mình, sau đó là « **cách nhìn vào thế giới chung quanh** »

để quán nhận bản thể đích thực của mọi hiện tượng hầu ý thức bản phận của chính mình đối với người khác và môi trường thiên nhiên. Mỗi con người phải gánh chịu hậu quả khổ đau phát sinh từ những ảo giác do chính mình tạo ra, và chính mỗi con người cũng phải tự giải thoát cho mình khỏi các ảo giác ấy dựa vào Đạo Pháp như một phương tiện. Vậy Đạo Pháp của Đức Phật trước hết là một phương tiện giúp con người tự tu tập loại bỏ mọi ảo giác và theo cách hiểu đó thì Đạo Pháp – *Dharma* – không phải là một « tôn giáo » theo ý nghĩa của chữ *religio* trong ngôn ngữ Tây phương. Có lẽ chúng ta cần phải tìm ra một chữ khác chẳng hạn như chữ *tín ngưỡng* để « dịch » chữ *religio* trong tiếng La tinh để gọi các tôn giáo « hữu thần ».

Thế nhưng « Phật giáo » dưới một vài khía cạnh nào đó lại **rất giống** như một « tôn giáo » vì « Phật giáo » cũng chủ trương sự sùng kính, nghi lễ, kinh kệ, có chùa chiền, tượng ảnh và « Phật giáo » cũng có « đức tin » ...

Trước hết các nghi lễ trong « Phật giáo » tượng trưng cho sự tôn kính và tưởng nhớ đến Đức Phật như một vị Thầy tối thượng. Các hình thức lễ lạc như nhang đèn, hương hoa, lễ vật... là những phương tiện để thể hiện và cụ thể hóa lòng yêu thương của người Phật tử đối với vị Thầy của mình, không phải là một hình thức « mua chuộc » ân huệ. Trên một khía cạnh khác, các hình thức lễ lạc cũng tượng trưng cho những « *phương tiện thiện xảo* » (tiếng Phạn : *upaya*) giúp vào việc tu tập. Thật vậy, lễ lạc, tụng niệm cũng có thể xem như một phương tiện thiện định. Vai trò của chùa chiền, tượng ảnh... cũng nhắm vào mục đích đó tức « thay mặt » cho Đạo Pháp nhắc nhở và khích lệ chúng ta.

Kể đến thì « đức tin » trong « Phật giáo » không phải là một thứ đức tin mù quáng bất chấp sự thật mà đúng hơn chỉ là sự tin tưởng vững chắc vào *Dharma* tức những lời giáo huấn của Đức Phật. Xin tóm lược một câu phát biểu rất nổi tiếng của Đức Phật như sau : « ***Phải nghi ngờ tất cả, không nên tin vào những lời thuyết giảng của Ta. Hãy xét đoán những lời ấy bằng kinh nghiệm trực tiếp của mình, cũng như người thợ kim hoàn đem vàng ra để thử bằng cách nung, cắt và đập...*** ». Các lời giảng của Đức Phật đã được các đệ tử của Ngài và các vị đại sư trên dòng lịch sử phát triển của Đạo Pháp mang ra thử nghiệm và chứng thực. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma chẳng phải là một nhân chứng và một tấm gương cho nhân loại noi theo hay sao ?

Tóm lại Đức Phật không phải là một nhân vật toàn năng để chúng ta cầu khẩn mà đúng hơn là một tấm gương cho chúng ta nhìn vào. Tuy Đạo Pháp – *Dharma* – của Đức Phật mang một vài sắc thái khá tương tự với một tôn giáo, thế nhưng nếu muốn gọi Đạo Pháp của Đức Phật là một « tôn giáo » thì chữ này phải mang ý nghĩa của chữ *zōng jiào* (宗教), chứ không phải là một « tôn giáo » theo ý nghĩa Tây phương của chữ *religio*.

Đạo Pháp có phải là triết học hay không ?

Để trả lời cho câu hỏi trên đây, trước hết chúng ta cần tìm hiểu triết học là gì. Chữ *Philosophia* – Triết học – phát sinh từ nền văn hóa cổ đại Hy-lạp mang ý nghĩa là « *yêu chuộng sự hiểu biết và khôn khéo* ». Nền triết học đó nhắm chủ đích nêu lên những thắc mắc, những suy tư về thế giới này, về sự hiện hữu của con người, tìm hiểu cái đẹp, ý nghĩa của sự sống, khái niệm về hạnh phúc... Tóm lại các triết gia của thời cổ đại là những vị « Thầy » tượng trưng cho một lối sống nào đó.

Thế nhưng nền triết học cổ đại theo ý nghĩa trên đây cũng đã biến đổi rất nhiều qua thời gian. Triết học tân tiến ngày nay được xây dựng trên căn bản của sự lý luận và trí thông minh nhiều hơn là lý tưởng tinh thần và đạo đức của triết học cổ đại. Triết học ngày nay nghiêng hẳn về lý thuyết và đôi khi mang tính cách khá cực đoan, hoặc không tưởng. Nếu trong thời cổ đại triết học nêu lên một lý tưởng, một lối sống thanh cao nào đó thì ngày nay một số luận thuyết và tư tưởng triết học hiện đại đôi khi mang lại những ứng dụng lệch lạc, chẳng hạn như chủ nghĩa Phát xít (facism), chủ nghĩa quốc xã (nazism), chủ nghĩa tư bản (capitalism), chủ nghĩa xã hội (socialism), chủ nghĩa cộng sản (communism)... Hơn thế nữa người ta còn thêm chữ « *ism* » vào tên một số nhân vật để chỉ định các chủ thuyết như Marxism, Leninism, Maoism..., và biết đâu cũng có thể tặng thêm chữ « *ism* » cho Pol Pot để gọi một thứ chủ thuyết diệt chủng là ... Polpotism !

Nếu muốn nhìn « Phật giáo » dưới khía cạnh triết học thì nên hiểu rằng quan điểm ấy gần với triết học Hy lạp cổ đại hơn là triết học ngày nay, có nghĩa là hướng con người vào một lý tưởng cao đẹp hơn. Suy tư và nghiên cứu là những gì cần thiết cho triết học và cả « Phật giáo », thế nhưng đối với « Phật giáo » thì những thứ ấy phải được xây dựng trên lòng từ bi và được phát huy bằng một kỹ thuật thật đặc thù là thiền định. Đây là những gì mà không một nền triết học nào có cả. Tóm lại *Dharmam* mang tính cách thực dụng, tự nó hàm chứa một cứu cánh rõ rệt, không phải là một triết học đơn thuần chỉ căn cứ vào lý trí.

Thật vậy kinh sách bằng tiếng Pali của Phật giáo Nguyên thủy thường cảnh giác người Phật tử trước những sự tự biện mang tính cách trí thức, lý thuyết và vô ích, chẳng hạn như các trích dẫn sau đây :

« *Những thứ ấy chất chứa đầy ắp những quan điểm, [thế nhưng đồng thời cũng] là một sa mạc không hàm chứa một quan điểm nào [thiết thực]. Những thứ ấy chất chứa nhưng nhúc những quan điểm, [thế nhưng] đấy chỉ là sự tương liên giữa các quan điểm [có nghĩa là không có quan điểm nào độc lập và có giá trị] », (Kinh Sabbasava-sutta– Trung A-hàm, 2)*

« *Những thứ ấy không mang đến sự Giác ngộ, sự từ bỏ, vì thế nên Như Lai không thuyết giảng » (Kinh Potthapada-sutta, Trường A-hàm, 9)*

Rất nhiều kinh sách phủ nhận tính cách tự biện và thuần lý liên quan đến các chủ đề triết học, trong số này có các bộ kinh đáng chú ý nhất : *Sabbasava-sutta*, *Potthapada-sutta*, *Brahmajala-sutta*, *Cula-Malunkya-sutta*,... Các kinh này nêu lên các quan điểm sai lầm hoặc không hàm chứa một chủ đích

thiết thực nào cả, chẳng hạn như sự sáng tạo ra thế giới này, sự trường tồn bất biến của cái ngã, tính cách vô tận của vũ trụ, những gì sẽ xảy ra sau khi chết đối với một người đã đạt được giác ngộ, v.v...

Kinh *Cula-Malunkya-sutta* liệt kê « các câu hỏi vô ích » do một đệ tử của Phật tên là Malunkyaputta nêu lên để hỏi Đức Phật. Ngài không trả lời trực tiếp những câu hỏi ấy, nhưng hướng những thắc mắc của Malunkyaputta vào những gì thiết thực hơn : những khổ đau đang diễn ra trước mặt và những gì đang làm cho Malunkyaputta phải bồn loạn tâm thần :

« *Này Malunkyaputta, mặc dù có một quan điểm theo đó vũ trụ vô tận và có một quan điểm khác theo đó vũ trụ không vô tận, nhưng trước nhất phải hiểu rằng có sinh, có già, có chết, có khổ, có than khóc, có đốn đau, xót xa và tuyệt vọng. Đối với Ta, Ta chỉ giảng cho con về sự chấm dứt những thứ ấy trong thế giới này, trong chính sự sống này. Vì thế, này Malunkyaputta, hãy giữ lấy trong tâm những gì Ta giảng, đúng như Ta đã giảng, và những gì Ta không giảng, đúng như Ta không giảng...* »

Đức Phật không giảng những gì vô ích tức là những tự biện triết học mà chỉ giảng những gì thật thiết thực : **đấy là khổ đau, nguồn gốc của khổ đau, sự chấm dứt khổ đau và con đường mang lại sự chấm dứt khổ đau**. Những lời giáo huấn ấy có vẻ vô cùng « đơn giản » so với những luận thuyết và những tự biện thuần lý hoặc mang nặng tính cách thiêng liêng của các vị Thầy khác đương thời với Đức Phật. Thế nhưng phải hiểu rằng sự chấm dứt khổ đau trong Phật giáo không phải đơn giản là sự chấm dứt khổ nhọc và lo buồn, sự chấm dứt ấy (tiếng Phạn gọi là *nirodha* tức sự đình chỉ) tượng trưng cho sự *Giải thoát* hoàn toàn, một thể dạng *Tự do Tuyệt đối* còn gọi là *Niết bàn* (*Nirvana*).

Chính thể dạng *Tuyệt đối* đó đã phản ảnh khía cạnh triết học siêu hình (metaphysic) của Đạo Pháp – *Dharma*. Jean-Francois Revel (1924-2006), thân phụ của nhà sư Ricard Matthieu, là một triết gia, học giả và thành viên của Hàn Lâm viện Pháp, trong quyển sách viết chung với con mình (« *Một nhà sư và một triết gia* » – « *Le Moine et le Philosophe* ») đã phát biểu về Phật giáo như sau : « ... **Đấy là một triết học mang nhiều đường nét thật quan trọng về siêu hình, quả đúng Phật giáo là một ngành triết học siêu hình thuộc chung trong triết học, thế nhưng không mang tính cách thần khải** ». Nếu một triết gia không Phật giáo tầm cỡ J.F. Revel chỉ nhìn thấy khía cạnh siêu hình trong Đạo Pháp thì một học giả Phật giáo lỗi lạc khác là Edward Conze (1904-1974) lại nhìn thấy một khía cạnh triết học khác : trong quyển « *Bouddhism* » ông mô tả « Phật giáo » như là một « *Triết học biện chứng mang tính cách thực dụng* (dialectical pragmatism) *ngiênên hẳn về tâm lý học* ».

Trên đây chỉ là hai trích dẫn tiêu biểu trong vô số những phát biểu của các triết gia và học giả khác khi họ tìm cách đánh giá « Phật giáo » trên phương diện triết học. Nếu có một số triết gia và học giả tìm cách đánh giá Đạo Pháp trên phương diện triết học thì cũng có một số khác « vay mượn » Đạo Pháp để « xây dựng » hệ thống tư tưởng của mình. Trong trường hợp này có thể kể ra Arthur Schopenhauer (1788-1860) chủ trương một hệ thống tư tưởng rất gần với Phật giáo. Ông viết về « Phật giáo » vào tiền bán thế kỷ XIX khi mà các tư liệu và sự hiểu biết về « Phật giáo » tại Tây

phương còn thiếu sót và không chính xác. Thế nhưng mặt khác nhờ vào uy tín của ông mà Phật giáo được nhiều người biết đến. Một thí dụ thứ hai là triết gia Pháp hiện đại André Comte de Sponville (1952-...) được chính phủ Pháp mời tham gia Ủy ban Tư vấn Quốc gia về Đạo đức kể từ năm 2008. Ông là một triết gia vô thần, không tin vào luân hồi nhưng lại xây dựng nền móng tư tưởng và đạo đức của mình trên Bát chánh đạo.

Những gì vừa được trình bày trên đây cho thấy phía sau tính cách thực dụng, *Dharma* còn hàm chứa một bối cảnh hay nền móng triết học vô cùng sâu sắc và đa dạng. Tính cách triết học được thể hiện qua thật nhiều tông phái và học phái khác nhau, chẳng hạn như :

-chủ trương hiện thực (realism) : đại diện bởi học phái Đại chúng bộ(Sarvastivada)

-chủ trương sự hiện hữu thật của vật chất, còn gọi là thuyết nguyên tử(atomism) : thí dụ như học phái Kinh lượng bộ (Sautrantika)

-tính cách « lý tưởng » (idealism), có nghĩa là tất cả đều do tâm thức mà có : thí dụ như Duy thức tông (Yogacara – Cittamatra)

-chủ trương hoài nghi, tức không thật (scepticism), tất cả chỉ là tên gọi mà thôi (thuyết duy danh – nominalism) : thí dụ như Trung quán tông (Madhyamaka)

-v.v...

Khi nhìn lại nền móng của Đạo Pháp tức là **Bốn Sự thật Cao quý**, người ta nhận thấy gì ? **Khổ đau là Sự thật thứ nhất**, thế nhưng *Sự thật* ấy không phải đơn giản chỉ là sự thật về những thứ khổ đau xảy ra hằng ngày trên thân xác và trong tâm thức con người mà còn tượng trưng cho **bản chất tất yếu và căn bản của thế giới hiện tượng** mà thuật ngữ nhà Phật gọi là thế giới *ta-bà* hay *luân hồi*. Bản chất khổ đau mang tính cách bao quát và toàn cầu trên đây là một sự « khám phá » thuộc lãnh vực triết học gọi là *Hiện tượng học* (Phenomenology). Theo định nghĩa của triết gia G.W.F. Hegel (1770-1831) thì *Hiện tượng học* là một phương thức tiếp cận triết học nhằm *khám phá các hiện tượng, hầu nắm bắt bản chất, tính cách tuyệt đối, ý nghĩa siêu hình và lôgic của hiện tượng ấy*. Nếu hiểu theo triết gia Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) thì *Hiện tượng học* là *Học thuyết về sự hiển hiện, một phương cách hiện tượng hóa sự hiểu biết tuyệt đối*. Khám phá ra **bản chất sâu kín của thế giới hiện tượng và hiện tượng hóa bản chất ấy thành Sự thật Cao quý Thứ nhất** trong Tứ Diệu Đế là một khám phá mang tính cách triết học vô cùng quan trọng. Khám phá đó nắm giữ một vị trí then chốt trong toàn bộ Giáo lý của Đức Phật.

Sự thật Cao quý thứ hai là **Nguồn gốc của Khổ đau** tức nguyên nhân làm phát sinh ra khổ đau. Đối với *Dharm* nguyên nhân ấy chính là sự *nhận thức sai lầm bản chất của hiện thực*, xem những biểu hiện ảo giác của mọi hiện tượng là thật và cả cái *ngã* của mình cũng là thật. Khám phá ra nguyên

nhân sâu kín ấy của khổ đau tượng trưng bởi Sự thật Thứ hai là một khám phá thuộc lãnh vực của *Triết học về sự hiểu biết* (Epistemology hay Philosophy of Science, tiếng Việt gọi là *Khoa học luận*, và chúng ta cũng nên hiểu chữ *khoa học* tiếng La-tinh là *scientia* có nghĩa là sự *hiểu biết*).

Sự thật Cao quý Thứ ba là ***Sự chấm dứt khổ đau***, có nghĩa là đối với Phật giáo khổ đau không phải là một định mệnh, một thứ hình phạt phải nhận chịu một cách thụ động và ngoan ngoãn. Đây chỉ là hậu quả tất yếu phát sinh từ một nguyên nhân nào đó. Khi loại bỏ được nguyên nhân ấy thì khổ đau sẽ chấm dứt. Vì thế bản chất của khổ đau không mang bản chất tự tại. Sự khám phá ấy của Đức Phật có thể được xem như thuộc lãnh vực của *Bản thể học* (Ontology).

Bản thể học nguyên là một ngành triết học siêu hình mang chủ đích nêu lên tính cách « siêu nhiên » nhằm vào việc tìm hiểu về sự hiện hữu trong khuôn khổ Thần học. Một số triết gia thần học như Descartes, Spinoza, Leibniz,... luân phiên đề nghị và khai triển cách suy luận gọi là « luận chứng về bản thể học » (argument ontologique – ontological argument) nhằm chứng minh sự hiện hữu cần thiết và bắt buộc của một vị Trời. Thế nhưng khổ đau trong Sự thật Thứ ba không phải là một hình phạt hay định mệnh do một đấng tối cao áp đặt mà chính là do con người tự tạo ra cho mình và chính con người có thể loại bỏ được nó. Bản thể của sự hiện hữu và khổ đau không mang tính cách thần khai (revelation – divine truth) mà giản dị chỉ là sản phẩm của con người. Khám phá đó của Đức Phật thuộc lãnh vực Bản thể học, thế nhưng đã vượt rất xa và lên trên chủ đích nguyên thủy của ngành học ấy.

Tóm lại sự chấm dứt khổ đau trong Sự thật Thứ ba mang chiều hướng « vô thần » một cách rõ rệt. Tính cách « vô thần » ấy cũng là bối cảnh chung của toàn thể giáo lý nhà Phật, có nghĩa là con người tự tạo ra khổ đau cho mình và nếu muốn con người cũng phải tự giải thoát cho mình. Câu sau đây trong *Tà kiến Kinh* (*Ditthi-sutta*) thuộc Tăng Chi Bộ kinh (Anguttara Nikaya, 10.93) nêu lên một cách minh bạch và dứt khoát bản chất vô thần đối với *bản thể của sự hiện hữu*:

« *Tất cả những gì hiện ra như một sự hiện hữu chỉ là kết quả phát sinh từ nhiều điều kiện, từ tác ý và sự tương liên (lý duyên khởi). Tất cả những thứ ấy đều vô thường. Những gì vô thường đều bất toại nguyện (tức khổ đau). Tất cả những gì bất toại nguyện (khổ đau) không phải là cái tôi, cái của tôi, không phải là một « cái ngã ».* »

Tóm lại những gì được trình bày trên đây cho thấy Đạo Pháp – *Dharma* – ngoài tính cách thực dụng còn hàm chứa nhiều khía cạnh triết học thật sâu sắc. Các khía cạnh triết học đó nổi bật trong một số khái niệm do Đức Phật trực tiếp nêu lên và sau đó được các vị đại sư khai triển thêm suốt trên dòng lịch sử tiến hóa của « Phật giáo ». Sau đây là một vài khái niệm triết học quan trọng trong Đạo Pháp : quy luật tương liên (*pratitya samucpada* - lý duyên khởi), tất cả các hiện tượng cấu hợp đều vô thường (*anitya sarva samskara*), tất cả các hiện tượng cấu hợp đều là khổ đau (*dukkha sarva*

samskara), tính cách vô thực thể của « cái ngã » (anatman), tánh không của mọi hiện tượng (sunyata), khái niệm về ngũ uẩn (skandha), v.v. và v.v...

Sau khi Đức Phật tịch diệt, các khía cạnh triết học « Phật giáo » được khai triển sâu rộng qua nhiều học phái, tiêu biểu nhất là Duy thức tông (Yogakara – Cittamatra) và Trung quán tông (Madhyamaka). Duy thức chủ trương tất cả mọi hiện tượng đều mang tính cách chủ quan một cách tuyệt đối, chỉ có tri thức (consciousness) là thực thể duy nhất, thế giới và mọi cá thể chỉ là phóng ảnh của tri thức. Tánh không đối với Duy thức là sự vắng mặt hay vắng bóng của tính cách nhị nguyên phân tách chủ thể và đối tượng. Khi *Bản-thể-của-Phật* hay *Phật-tính* rơi vào tình trạng « cá biệt hoá » để trở thành một tri thức mang tính cách cá nhân nó sẽ trở thành một chủ thể « sáng tạo » ra thế giới này (có nghĩa là Phật tính trở thành một cá thể con người và từ đó con người « sáng tạo » ra thế giới). Sự kiện « quên mất » bản thể nguyên thủy của mình (tức *Phật tính*) khiến cho tri thức cá thể trên đây rơi vào một hệ thống kết nối chằng chịt của vô số nguyên nhân và hậu quả(karma) qua sự « sáng tạo » hay khả năng « phóng tưởng » của chính nó.

Kinh Lăng già (Lankavatara-sutra) rất gần với Thiền học thế nhưng đồng thời cũng phản ánh mặt thiết và trung thực Duy thức tông, chẳng hạn như qua câu sau đây :

« Mọi vật thể giống như ảo ảnh hay những giấc mơ,

Chúng không có sinh, cũng không hàm chứa một bản thể tự tại nào.

[Vì thế] Từ bản chất chúng là những thứ gì trống rỗng,

Chúng không hiện lên từ sự hiện hữu cũng như từ hư vô »

Trung quán tông xây dựng toàn bộ « hệ thống triết học » gọi là Trung đạo ở giữa hai thái cực là sự hiện-hữu và thể dạng hư-vô. Nói một cách khác thể dạng phi-đối-ngịch chính là con đường Trung đạo. Sự đối nghịch nhất định cần thiết cho sự phân biệt, thế nhưng những gì phát sinh từ sự phân biệt ấy chỉ tượng trưng cho những thể dạng khác nhau của một thực thể duy nhất. Thể dạng phi-đối-ngịch chỉ định tính cách đồng nhất hay nhất thể của thực thể ấy.

Long thụ (thế kỷ thứ II–III) người sáng lập ra Trung quán cho rằng vì bản chất siêu nhiên và không thăm dò được của Bản-thể-Phật cho nên chúng ta không thể nào nắm bắt được cái Bản thể ấy. Vì thế nền triết học vững chắc duy nhất và có giá trị là « **sự phủ nhận tuyệt đối** », đó là nền triết học duy nhất có thể chứng minh được Bản-thể-Phật. Dựa vào nguyên tắc phủ nhận tuyệt đối đó Long Thụ bình giải và khai triển rộng rãi một hệ thống lôgic mà Đức Phật đã nêu lên gọi là « Tứ đoạn luận » :

- không thể xác định hiện thực : « có một cái gì đó »

- không thể xác định hiện thực : « không có một cái gì cả »

- không thể xác định hiện thực : « có một cái gì đó ***lại vừa*** không có một cái gì cả »

-không thể xác định hiện thực : « không có một cái gì cả ***lại vừa*** không phải là không có một cái gì cả »

Một cách đương nhiên và tất yếu hệ thống triết học logic xây dựng trên tứ đoạn luận trên đây đưa đến giáo lý về *tánh không tuyệt đối của mọi hiện tượng*. Cũng xin nhắc thêm là hệ thống logic của Aristote gọi là tam đoạn luận là hệ thống logic thông dụng chi phối sự suy luận của con người từ Tây sang Đông, thế nhưng hệ thống này chỉ nói lên được « sự thực tương đối » của hiện thực, nhưng hoàn toàn bất lực trước « sự thực tuyệt đối » của hiện thực do « Phật giáo » chủ trương.

Xin trở lại Con đường « Trung đạo » với hai trích dẫn sau đây. Trong kinh « *Giác ngộ Viên mãn* », tiếng Phạn : *Mahavaipulya Purnabuddhasutra Prassanartha Sutra* - bản dịch tiếng Hán là *Đại Phương Quảng Viên Giác Tu Đà La Liễu Nghĩa Kinh*, gọi tắt là *Viên Giác Kinh*, có một đoạn như sau :

« Không có sự đồng nhất, cũng không có sự khác biệt, không có sự trói buộc, cũng không có sự giải thoát. Vì thế nên hiểu rằng tất cả chúng sinh có giác cảm từ nguyên thủy đều là những chúng sinh hoàn toàn Giác ngộ ; ta-bà và niết-bàn là một giấc mơ hiện ra trong giấc ngủ vào đêm hôm qua. Nếu đây chỉ là một giấc mơ hiện ra trong giấc ngủ vào đêm hôm qua, thì cũng phải hiểu rằng đối với ta-bà và niết-bàn không có gì để rời khỏi cũng chẳng có gì để nhập vào. Trong sự thực hiện không có gì để « cố gắng », không có gì phải « lơ là », không có sự « đình chỉ tư duy » hay « loại bỏ dục vọng ». Trong sự thực thực hiện không có chủ thể cũng không có đối tượng, trên một cấp bậc sâu xa không có Thực hiện cũng không có Hoàn tất. Bản thể (sâu kín) của mọi hiện tượng đều giống như nhau và bất hoại » [tức là tánh không], (theo bản dịch của Charles Muller).

Trong kinh *Kaccayanagotta-sutta* (Samyutta Nikaya – Tập A Hàm, 15.12, thuộc Tương Ưng Bộ Kinh) có một câu như sau :

« Thế giới này được hỗ trợ [chống đỡ, đứng vững] bởi nguyên tắc nhị nguyên, đây là sự hiện-hữu và phi-hiện-hữu. Khi đã nhìn thấy thật chính xác nguồn gốc của thế giới đúng như thế, [sẽ hiểu rằng] phi-hiện-hữu không phải là một thuật ngữ thích nghi [để chỉ định nó]. Khi đã nhìn thấy sự đình chỉ [hay chấm dứt] của thế giới đúng như thế, hiện-hữu không phải là một thuật ngữ thích nghi [để chỉ định nó] », (theo bản dịch của Bhikkhu Thanissaro).

Tóm lại Đạo Pháp – *Dharma* – mang tính cách thực dụng và vô cùng thực tế, đồng thời cũng hàm chứa và bàng bạc thật nhiều khía cạnh triết học cao siêu, hàm chứa những giá trị toàn cầu. Thế nhưng khi tìm hiểu sâu xa hơn về các khía cạnh triết học ấy người ta lại càng nhận thấy Đạo Pháp vượt xa hơn và cao hơn tất cả mọi hệ thống triết học và tư tưởng của con người.

Đạo Pháp có phải là luân lý hay không ?

Luân lý tượng trưng cho một hệ thống gồm các quy tắc xử thế trong đời sống xã hội, căn cứ trên nguyên tắc mang tính cách tuyệt đối về « cái tốt » và « cái xấu », tức là những gì nên làm và những gì phải tránh. Người ta phân chia luân lý thành hai lãnh vực :

-luân lý « tự nhiên » trong cuộc sống xã hội, liên quan đến các phản ứng phát sinh từ bản năng của con người đối với « cái tốt » và « cái xấu ». Hầu hết mọi người đều biết khái niệm về luân lý đó vì nó được xây dựng trên lý trí và sự thông minh, xuyên qua kinh nghiệm của mỗi cá thể. Nói cách khác đó là cách xử thế « khéo léo » hay « khôn ngoan » nhằm mục đích duy trì trật tự chung trong xã hội.

-luân lý « áp đặt » gồm có « luân lý tôn giáo », « luân lý chính trị », « luân lý kinh tế »,... và những biến thể của chúng như sự « ngoan đạo », « đạo đức cách mạng », « nghệ thuật làm giàu »... Các nền « luân lý tôn giáo » nổi bật nhất và được quy định rõ rệt nhất là các giáo lệnh hay các phán lệnh của các Đấng Tối Cao, chẳng hạn như « Mười điều giáo lệnh » của Moïse, luật Hồi giáo Sharia » trong kinh Koran...

Tuy không phải là một « tôn giáo hữu thần » thế nhưng nhất định « Phật giáo » cũng chủ trương một nền luân lý. Vậy luân lý ấy là gì ? Như vừa được định nghĩa trên đây luân lý là một tổng hợp của một số quy tắc tuyệt đối giúp phân biệt « cái tốt » và « cái xấu ». Thế nhưng đối với « Phật giáo » các quy tắc ấy không phải là những phán lệnh thiêng liêng mà đơn giản chỉ là cách xử thế liên quan đến Sự thật thứ nhất của Tứ Diệu Đế tức thể dạng khổ đau sâu xa và cùng khắp trong thế giới ta-bà, một cách xử thế giúp chặn đứng hay làm giảm bớt tác động của những khổ đau đó cho chính mình và cho người khác. « Làm cho khổ đau giảm xuống » là cách xử lý « cái xấu », « chặn đứng không cho khổ đau hiển hiện » là cách thực hiện « cái tốt ». Xử lý « cái tốt » và « cái xấu » đối với « Phật giáo » không mang tính cách tối hậu mà chỉ là cách xử thế giúp người tu tập củng cố và phát triển thêm khả năng hướng vào sự Giác ngộ.

Tính cách thực tiễn và uyển chuyển thích ứng với tình trạng và mức độ tiến hóa của từng xã hội con người giúp cho luân lý « Phật giáo » không bị lỗi thời và đào thải. Đối với một số tín ngưỡng, các vấn đề như đồng tính luyến ái, việc sử dụng bao cao-su ngừa thai, các cơ quan tính dục phải được sử dụng « đúng vào chỗ » mà Đấng Thiêng liêng đã dự trù, v.v... chỉ là những hình thức lạc hướng, rơi vào chi tiết để sau cùng đưa đến sự bế tắc khô hạn.

Vậy căn bản luân lý của Đạo Pháp là gì ? Mặc dù « Phật giáo » vẫn sử dụng các thuật ngữ « cái xấu » và « cái tốt » thế nhưng đây không phải là những *đanh từ* cứng nhắc mà đúng hơn là những *tính từ* chỉ định những « hành động tốt » và những « hành động xấu », chữ hành động hàm chứa hậu ý của chữ nghiệp (karma). Khái niệm về một vị Trời độc tôn, toàn năng, bất biến, sáng tạo ra tất cả, không hề có trong Đạo Pháp. Do đó luân lý « Phật giáo » hoàn toàn độc lập với chủ đích hay ý chí của Trời. Một hành động tốt không phát sinh từ những cảm ứng thiêng liêng, một hành động xấu không phát

sinh từ sự xúi dục hay cám dỗ của quỷ sứ. Con người phải chịu trách nhiệm trước hành động của chính mình.

Đạo Pháp không hình thành từ những lời thần khải hay hoặc vướng mắc trong một văn bản thiêng liêng, mà phát xuất từ kinh nghiệm trực tiếp của một Con Người ngoại hạng. Ngay trong đêm đầu tiên khi ngồi xuống để thiền định dưới cội Bồ-đề, vị Phật tương lai là Cồ-đàm Sĩ-Đạt-Đa đã đạt được liên tiếp hai sự quán thấy hay khám phá vô cùng trọng đại :

Trong canh thứ nhất :

« Ta nhớ lại một, rồi hai, ba, bốn, năm, [...], cho đến hàng trăm ngàn kiếp trước của Ta. Ta nhớ lại được các chu kỳ của thế giới trong quá khứ, những nơi mà Ta đã sống, tên của Ta, gia đình, nghề nghiệp, giai cấp xã hội của Ta [...] Ta đã chết như thế nào [...] ».

(trích trong Trung A Hàm, theo bản dịch sang tiếng Đức của H.W. Schumann do Chân Nguyên Việt dịch)

Trong canh thứ hai :

« Với đôi mắt của thiên nhân, trong sáng và siêu việt, Ta nhìn thấy chúng sinh hình thành và tiêu hoại, [...] tái sinh tùy thuộc vào nghiệp lực của họ. Ta nhận thấy các chúng sinh tạo nghiệp bất thiện qua ba cửa ngõ là thân, khẩu, ý sẽ bị sa đọa sau khi chết, sẽ tái sinh trong cảnh đọa đày và địa ngục. Chúng sinh nào tạo thiện nghiệp qua ba cửa ngõ thân, khẩu, ý sẽ được tái sinh trong cõi thiên nhân ».

(cùng trích dẫn trên đây)

Theo truyền thống xưa của Ấn độ, một đêm gồm có ba canh, mỗi canh là 3 giờ. Trong canh đầu tiên Đức Phật khám phá ra hiện tượng luân hồi của sự sống, sang canh giữa Ngài quán thấy được quy luật nhân quả liên kết chặt chẽ với hiện tượng tái sinh : *những ai từng thực hiện được những điều lành sẽ tái sinh trong những hoàn cảnh êm ái và hạnh phúc, những ai thực thi những hành động thiếu đạo đức sẽ tái sinh trong những hoàn cảnh bất hạnh và khổ nhọc. **Đấy là một thứ công lý tự nhiên trực tiếp chi phối sự sống của tất cả chúng sinh.***

Đức Phật tin một cách quả quyết rằng sự khám phá ấy mang một tầm quan trọng vô biên và Ngài đã sử dụng nó làm nền móng của luân lý Đạo Pháp. Sau đó Ngài tiếp tục thiền định thêm để nhận thấy rằng bất cứ một hành động nào dù tốt hay xấu đều tạo ra một hạt giống trong tiềm thức sâu kín của mỗi cá thể. Hạt giống ấy khi gặp các điều kiện thuận lợi sẽ nảy mầm và sinh ra « quả ». Quả có thể « ngọt » nếu đấy là một hạt giống « tốt » hoặc có thể « đắng » nếu là một hạt giống « xấu ».

Quá trình đó vận hành trong dòng tâm thức sâu kín của mỗi cá thể, trong đêm tối thật sâu của tiềm thức còn gọi là *a-lai-da thức* (*alayavijnana*). Dù đây là một hành động tốt hay xấu thì tất cả đều tạo ra những « vết hằn » hay nghiệp lực in đậm trên dòng liên tục của tri thức, xuyên qua các chu kỳ của cái chết và sự tái sinh. Đây là nền ***công lý tự nhiên và vô cùng vững chắc*** của Đạo Pháp, công lý đó không cần đến một vị quan tòa nào xét xử, và cũng không có một vị luật sư nào có thể bào chữa được. Công lý đó chi phối đời sống của các tập thể xã hội Á châu đã hàng ngàn năm và ngày nay đang bắt rễ vào các xã hội Tây phương.

Cũng nên hiểu là quá trình vận hành của nghiệp lực có thể rất chậm, quả phát sinh từ hành động có thể không xảy ra tức khắc trong kiếp sống hiện tại và có thể kéo dài trong nhiều kiếp liên tiếp. Do đó một cá thể có thể thụ hưởng quả ngọt từ một hạt giống mà mình đã gieo từ những tiền kiếp xa xôi, hoặc một người phải gánh chịu trong kiếp sống này mọi sự bất hạnh do chính mình tạo ra nguyên nhân trong quá khứ. Vì thế cũng không lạ gì khi thấy một người đạo hạnh gánh chịu nhọc nhằn, một người hung ác được khoẻ mạnh và thụ hưởng giàu sang.

Công lý đó không tác động một cách mù quáng và bất công cũng không mang ý nghĩa của một sự trừng phạt. Công lý đó được thực thi phù hợp và tương quan với tầm quan trọng của nghiệp lực phát sinh từ những hành động trên thân xác, ngôn từ và trong tâm thức của mỗi cá thể. Mức độ ý thức và quyết tâm của cá thể ấy khi hành động cũng dự phần tạo ra tầm quan trọng của nghiệp lực. Một hành động đại dột, vô tâm, hoặc thực thi trong tình trạng tâm thần hoang mang và điên rồ có thể tạo ra các hậu quả không quá nặng nề, trong khi đó những hành động chủ tâm và nhất quyết sẽ mang lại những hậu quả trầm trọng hơn. Đồng thời tác động của nghiệp xấu cũng có thể được hóa giải hoặc làm cho giảm bớt đi bằng những hành động đạo hạnh được thực thi từ trước hoặc trong tương lai. Ngoài ra theo quan điểm của Phật giáo Đại thừa, quả tốt của những hành động tích cực có thể hoán chuyển cho người khác hay cho tất cả chúng sinh vì lòng từ bi của mình, đó là khái niệm về sự « hồi hướng ».

Các khám phá trên đây của Đức Phật Cồ-đàm trong đêm giác ngộ đã đặt nền móng cho luân lý « Phật giáo ». Thật vậy nếu không có hiện tượng tái sinh chi phối bởi quy luật nguyên nhân và hậu quả thì nhất định thế giới này phải là một thế giới thật phi lý và bất công.

Luân lý của Đạo Pháp được cụ thể hóa bằng năm giới luật đối với người thế tục và hàng trăm giới luật thật khắt khe đối với người xuất gia. Các giới cấm (*sila*) và các quy luật hay quy tắc (*patimokkha*) được trình bày chung trong Luật tạng (Vinaya) tức là **Tạng thứ nhất** trong Tam Tạng Kinh, điều đó cho thấy luân lý giữ một vai trò thật hệ trọng trong giáo lý nhà Phật. Ngũ giới quy định cho người thế tục là năm điều cấm đoán căn bản : không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không nghiện ngập. Trong khi đó người tỳ kheo phải tuân thủ 227 quy luật và người tỳ kheo ni phải tuân thủ 311 quy luật quy định trong Luật Tạng. Sự khác biệt giữa nam và nữ trên đây không phản ánh một sự kỳ thị, đây chỉ là một cách thích ứng với bản chất của nam giới và nữ giới. Các quy luật ấy cũng tùy nghi biến đổi tùy theo sự tiến hóa của các tập thể xã hội con người. Đầu

sao thì đấy cũng không phải là các quy luật bất di dịch, được áp đặt một cách vĩnh viễn mà thật ra chỉ là những phương tiện thiện xảo (*upaya*) góp phần tạo ra những điều kiện thuận lợi trên đường tu tập.

Ngoài các giới cấm và quy luật trực tiếp tượng trưng cho hạnh kiểm Phật giáo, một số khái niệm khác cũng phản ánh trực tiếp luân lý Đạo Pháp chẳng hạn như Bát chánh đạo. Bát chánh đạo (tiếng Phạn : *Aryastangikamarga*), là tám hành động đúng : *hiểu biết đúng, ý định đúng, ngôn từ đúng, hành vi đúng, phương tiện sinh sống đúng, cố gắng đúng, chú tâm đúng, tập trung tâm thức đúng*. Tám hành động đạo đức đó được phân chia làm ba nhóm :

-hướng vào luân lý và đạo đức : *hiểu biết đúng, ý định đúng, ngôn từ đúng, hành vi đúng, và sinh sống bằng những phương tiện đúng* (tức sinh sống bằng các phương tiện ngay thẳng và lương thiện, không gây ra thiệt hại cho người khác và tất cả các chúng sinh khác) trong mục đích giúp mình trở nên một người tốt hơn, đạo đức hơn.

-tu tập để biến cải tâm thức của mình : *cố gắng đúng và chú tâm đúng* là bước đầu của thiền định giúp loại bỏ mọi hoang mang, làm lắng xuống mọi dao động tâm thần để quán thấy hiện thực một cách trong sáng.

-suy tư sâu xa làm hiển lộ trí tuệ : tập trung tâm thức đúng là cách hướng thẳng vào tâm điểm của phép thiền định để mở ra cánh cửa của Giác ngộ đưa đến sự Giải thoát.

Tóm lại luân lý Đạo Pháp không quan tâm đến chi tiết chẳng hạn như « cách sử dụng các cơ quan tính dục như thế nào để phù hợp với giáo lý » mà hướng người tu tập vào những gì xa hơn, cao hơn hầu mang lại sự Giác ngộ và Giải thoát.

Kinh *Pháp Cú (Dhammapada)* có lẽ là bộ kinh đại chúng và tiêu biểu nhất cho luân lý Đạo Pháp. Bộ kinh « nhật tụng » này nêu lên các quy tắc căn bản của giáo lý bằng các câu ngắn trình bày thành từng cặp hai câu còn gọi là « song yếu » (có lẽ nên gọi là « song hành » thì đúng hơn). Cách trình bày thành từng đôi đối nghĩa nhau giúp dễ hiểu và dễ nhớ.

Căn bản luân lý và ý nghĩa đạo đức bàng bạc từ câu đầu cho đến câu cuối trong kinh *Pháp Cú*. Ngay trong hai câu « song hành » đầu tiên của bản kinh này đã nêu lên tác động của « cái xấu » và « cái tốt » :

« Mọi hiện tượng đều do tâm thức mà ra,

Tất cả đều sinh ra từ tâm thức.

Một người ăn nói và hành động với tâm thức **xấu**,

Khổ đau sẽ lăn theo người ấy như bánh xe lăn theo bước chân của con vật kéo xe.

Mọi hiện tượng đều do tâm thức mà ra,

Tất cả đều sinh ra từ tâm thức.

Một người ăn nói và hành động với tâm thức **tinh khiết (tốt)**,

Hạnh phúc sẽ lẫn theo người ấy như bánh xe lăn theo bước chân của con vật kéo xe ».

Xin trích ra thêm một vài câu khác, chẳng hạn như :

Câu 15 :

« Người hung dữ ta thán trong thế gian này và rên siết trong thế giới khác.

Trong cả hai hoàn cảnh, lúc nào người ấy cũng ta thán về những điều bất hạnh phát sinh từ hành động **tồi tệ (xấu)** (pâpa) của mình.

Người hành động **tốt** (punna) được sung sướng trong thế gian này và cả trong thế giới khác.

Người ấy sung sướng trong cả hai hoàn cảnh, đấy là nhờ vào những hành động **tinh khiết (tốt)** của mình ».

Câu 18 :

« Người làm điều **xấu** (pâpa) sẽ phải gánh chịu hậu quả nơi thế gian này và trong cả thế giới khác.

Người ấy bị ân hận dày vò.

Người làm điều **tốt** (punna) được sung sướng nơi thế gian này và cả trong thế giới khác ».

Câu 183 :

« Không nên làm điều **xấu**, thực thi điều **tốt**,

Tinh khiết hóa tâm thức mình : ấy là những lời giảng dạy của chư Phật »

Tóm lại « cái xấu » tượng trưng cho khổ đau, dù đấy là khổ đau thể xác hay tâm thần, những thứ khổ đau mà mình tự tạo ra cho mình hay cho kẻ khác. « Cái tốt » cũng do chính mình tạo ra cho mình và cho kẻ khác và « cái tốt » ấy sẽ mang lại sự giác ngộ. Đấy là chủ đề chính yếu hay « kim chỉ nam » của toàn bộ kinh *Pháp Cú*. Thế nhưng người ta cũng thấy một vài câu trong kinh *Pháp Cú* cho thấy sự Giác ngộ vượt lên trên cái xấu và cái tốt, chẳng hạn như :

Câu 39 :

« *Người có tâm thức thẳng bằng, không bị dao động bởi dục vọng,*

Vượt lên trên cái tốt và cái xấu,

Ấy là người giác ngộ, không còn biết sợ hãi là gì »

« Phật giáo » không « *nhân cách hóa* » « cái Tốt » hay sự « Toàn thiện » để tạo ra một vị Trời toàn năng, thế nhưng « Phật giáo » lại « *nhân cách hóa* » « cái Xấu » để biến nó thành *Ma vương (Mara)*, một sức mạnh bên ngoài, biểu hiện của vô minh (*avidya*) cội rễ của tham vọng và đam mê, của hung bạo và hận thù, của lầm lẫn và đần độn. « Cái Tốt tuyệt đối » đối với Phật giáo không phải là một đấng Tối cao thuộc bối cảnh bên ngoài mà là bản chất nguyên thủy, trong sáng và tinh khiết trong tận cùng của mỗi cá thể con người, còn gọi là Bản thể của Phật hay Phật tánh (*Tataghata-garba*). Phật giáo vượt lên trên khái niệm về « cái xấu » và « cái tốt » vì đây chỉ là những khái niệm mang tính cách đối nghịch, nhị nguyên và quy ước.

Những gì trình bày trên đây cho thấy *Dharma* của Đức Phật chính là một thứ « tôn giáo » của Đạo đức. Thật vậy, đạo đức nhất định phải là cội rễ của tất cả mọi tôn giáo, nếu một tôn giáo thiếu đạo đức thì sẽ không còn là một tôn giáo nữa. « Phật giáo » sẽ không thể nào tồn tại nếu không có cái phần cội rễ ấy. Thế nhưng khác với các tôn giáo khác, « Phật giáo » không hề đưa ra một vị Trời để các tín đồ sùng bái, đối với Phật giáo thì chính đạo đức đứng ra giữ vai trò chủ yếu đó, tương đương với vai trò của vị Trời trong các tôn giáo khác..

Đạo Pháp có phải là khoa học hay không ?

Bà Alexandra David Neel phát biểu như sau : « Một trong những lý do mang lại sự vinh quang cho Phật giáo là Phật giáo luôn dựa vào *lý trí và khoa học, không xây dựng trên đức tin mù quáng hay một uy quyền nào cả* ».

Ông Albert Einstein phát biểu như sau : « Tôn giáo tương lai sẽ là một tôn giáo toàn cầu. Tôn giáo ấy phải *vượt lên trên ý niệm về một vị Trời* hiện hữu qua hình tướng con người và phải *tránh được mọi giáo điều và thần học*. Tôn giáo đó bao hàm cả hai lãnh vực thiên nhiên và tâm linh và phải được xây dựng trên một ý niệm tôn giáo phát sinh từ sự cảm nhận về *tất cả mọi sự vật vừa thiên nhiên vừa tâm linh* gồm chung trong *một tổng thể hợp lý*... Phật giáo là tôn giáo đáp ứng được các điều kiện đó. Nếu có một tôn giáo *phù hợp với các đòi hỏi của khoa học hiện đại* thì đây chính là Phật giáo ».

Khoa học tiếng La-tinh gọi là *scientia* có nghĩa là *sự hiểu biết*. Tự điển định nghĩa chữ khoa học như sau : đó là những gì mà người ta *biết nhờ vào học hỏi*, là những gì mà người ta ***cho là thật*** theo nghĩa rộng. Là một tổng hợp của sự hiểu biết và các kết quả nghiên cứu mang *giá trị toàn cầu*, quy

định bởi *một đối tượng* và *một phương pháp rõ rệt*, chúng được thiết lập căn cứ vào các mối *liên hệ khách quan có thể kiểm chứng được*.

Qua các câu phát biểu trích dẫn trên đây và cách định nghĩa về khoa học người ta nhận thấy giữa « Phật giáo » và khoa học có một số điểm tương đồng như sau :

Điểm tương đồng thứ nhất là « Phật giáo » và khoa học đều có :

- một phương pháp : *lý trí*.

- một đối tượng : *thế giới hiện tượng* đối với khoa học và *một tổng thể hợp lý* gồm chung vừa thế giới hiện tượng và tâm linh đối với Đạo Pháp.

- một cứu cánh : *sự hiểu biết*.

Điểm tương đồng thứ hai là khoa học và Đạo Pháp đều không « quan tâm » đến một vị Trời toàn năng. Một khảo cứu gia khoa học lay hoay trong phòng thí nghiệm để pha chế, điều chỉnh máy móc đo đạc, mổ xẻ hay phân tích các hiện tượng... không liên tưởng đến bàn tay của một đấng Tối Cao mà chỉ tìm hiểu đâu là nguyên nhân và các điều kiện làm phát sinh ra hiện tượng mà mình đang nghiên cứu. Người tu hành ngồi xuống để thiền định không cầu cứu một quyền năng thiêng liêng nào mà chỉ dựa vào sức mạnh của *sự chú tâm đúng* và *sự tập trung tâm thức đúng* của mình để tìm hiểu và cải thiện tâm thức của chính mình.

Nếu cứu cánh của Đạo Pháp và khoa học là *sự hiểu biết* thì chính con người trong cả hai trường hợp đứng ra *để hiểu biết*. Trên khía cạnh này cũng nên hiểu Đức Phật thuyết giảng cho chúng ta *sự hiểu biết của con người* với tư cách một *Con Người*, dù rằng Ngài là một *Con Người đã đạt được Giác ngộ*. Sự hiểu biết đó có thể kiểm chứng được giống như những sự hiểu biết khoa học.

Nếu khoa học phát triển liên tục thì « Phật giáo » cũng phát triển không ngừng trên dòng lịch sử kéo dài hơn hai ngàn năm trăm năm. Những lời giáo huấn mà Đức Phật thuyết giảng trong bốn mươi lăm năm ngày nay càng trở nên phong phú hơn, đa dạng hơn. Kinh sách thật nhiều không thể khai thác hết được. Các học thuyết thay nhau phát sinh : nào là Trung đạo, Duy thức, Kim cương thừa, Thiền học... Các vị đại sư liên tục xuất hiện : nào Long Thụ, Vô Trước, Thế Thân, Trần Na, Tịch Thiên,... và ngày nay Đức Đạt-lai Lạt-ma xuất hiện như một nhân chứng để thay mặt cho sự vững chắc và giá trị của Đạo Pháp. Tất cả các vị ấy cùng góp phần khai triển Đạo Pháp mang lại những khía cạnh hiểu biết mới. Các phép tu tập như : Tịnh độ, luyện tập du-già, các kỹ thuật ngồi thiền..., dưới một khía cạnh nào đó là những « phương tiện thiện xảo » (*upaya*) giúp người tu tập hướng vào sự Giác ngộ. Khía cạnh ngày càng phong phú đó của « Phật giáo » khá tương đương với sự bành trướng của khoa học nói chung. Khi « Phật giáo » được truyền bá vào thế giới Tây phương từ thế kỷ XIX thì đã gặp được một mảnh đất vô cùng thuận lợi mang truyền thống khoa học và triết học lâu đời và nhờ đó

đã trở nên phong phú hơn, và từ đó cũng xuất hiện nhiều nhà sư Tây phương thật lỗi lạc và uyên bác, phần lớn trong số họ là các triết gia, học giả và khoa học gia.

Đối với quá trình phát triển của khoa học người ta nhận thấy các giả thuyết mới và quan trọng không ngừng xuất hiện, chẳng hạn như thuyết cơ học vũ trụ của Newton, thuyết tương đối của Einstein, thuyết lượng tử của Bhor và Heisenberg, thuyết tiến hóa của Darwin, v.v..., tất cả đều góp phần vào sự hiểu biết chung của nhân loại.

Ngoài ra còn những tương đồng khác giữa Đạo Pháp và khoa học đã được rất nhiều tác giả khai thác, chẳng hạn như các khái niệm về *vô thường (anitya)*, *sự tương liên*, *tương kết và tương tạo của mọi hiện tượng (pratītya-samutpāda)*, *tánh không (sunyatā)*, *vô ngã (anātman)*... Thiết nghĩ chúng ta cũng không cần lập lại hay khai triển thêm, vì không thuộc vào khuôn khổ của bài viết ngắn mang tính cách bao quát này. Tóm lại có lẽ chỉ cần nêu lên kết luận chung thường được các học giả đưa ra là « Phật giáo » và khoa học « gặp nhau » trên rất nhiều khía cạnh và cả hai gần như diễn tiến song hành với nhau.

Thế nhưng với vị thế của một người Phật giáo, khi suy xét cẩn thận và sâu xa hơn, người ta sẽ thấy rằng khoa học và « Phật giáo » khác biệt nhau rất nhiều, quá nhiều đến nỗi có thể xem đây là hai lãnh vực khác hẳn nhau :

Khác biệt thứ nhất : phương pháp tiếp cận của khoa học mang tính cách « dò dẫm », tức các giả thuyết này đánh đổ giả thuyết khác, trong khi đó sự tiến hành của phương pháp « Phật giáo » dựa trên Bốn Sự thật lúc nào cũng bền vững và có giá trị xuyên qua không gian và thời gian. Sự hiểu biết khoa học mang tính cách « phân tán », trái lại sự hiểu biết « Phật giáo » mang tính cách « hội tụ » nhắm vào một mục đích rõ rệt là tìm hiểu tâm thức hầu loại bỏ khổ đau. Xin đơn cử một thí dụ, sự hiểu biết khoa học về năng lượng hạt nhân có thể ứng dụng để tạo ra điện lực thế nhưng cũng có thể sử dụng để chế tạo bom nguyên tử, trong khi đó sự hiểu biết của « Phật giáo » chỉ sử dụng để hướng vào sự Giác ngộ và Giải thoát mà thôi.

Khác biệt thứ hai : là tính cách ***nhị nguyên*** của các phương pháp khoa học. Sự tiếp cận khoa học luôn luôn đòi hỏi phải có một *chủ thể quan sát* và một *đối tượng được quan sát*. Giữa chủ thể và đối tượng đôi khi còn cần đến các dụng cụ và máy móc đo đạc làm trung gian, điều đó khiến tính cách nhị nguyên của khoa học càng trở nên « lộ liễu » hơn nữa. Khoa học quan sát và nghiên cứu các hiện tượng phát sinh từ thế giới « bên ngoài » và tự cho đây là một cách tiếp cận « khách quan », mặc dù kết quả quan sát phải xuyên qua một chủ thể nghiên cứu là khoa học gia.

Ngoài các hiện tượng thuộc môi trường bên ngoài, « Phật giáo » còn quan sát các hiện tượng xảy ra bên trong tâm thức. Cách quan sát, theo dõi, phân tích và tìm hiểu các biến động của tư duy và xúc cảm trong tâm thức gọi chung là phương pháp « nội quan » (introspection), tức là một cách tiếp cận « chủ quan ». Thế nhưng các phép tu tập « Phật giáo » đã giúp cho phép « nội quan » đó vượt lên trên

tính cách « chủ quan » thông thường, luôn bị ảnh hưởng bởi các thứ xúc cảm nhiễu loạn, hầu mang lại một sự hiểu biết hay quán nhận trực tiếp hiện thực bằng « trực giác ». Sự hiểu biết trực giác đó hội nhập cả chủ thể lẫn đối tượng, có nghĩa là vượt lên trên tính cách nhị nguyên để mang lại sự cảm nhận toàn diện bản thể đích thực của mọi hiện tượng. Sở dĩ sự hiểu biết đó vượt thoát khỏi hai thể dạng « bên trong » và « bên ngoài » là vì chủ thể và đối tượng đã trở thành một, tất cả trở thành hiện thực đơn thuần và duy nhất. Sự hiểu biết ấy thâm sâu hơn sự hiểu biết khoa học rất nhiều vì sự hiểu biết khoa học chỉ dựa vào thể dạng « bên ngoài » của các hiện tượng.

Trong chương trình hàng tuần về Phật giáo trên đài truyền hình Pháp, phát sóng vào hai ngày chủ nhật 10 và 17 tháng 8 năm 2008 trình bày chủ đề « Phật giáo và khoa học », thiền sư Jean-Pierre Faure được mời trả lời về một số câu hỏi. Trước khi xuất gia và trở thành một nhà sư của Thiền phái Tào động thiền sư Jean-Pierre Faure từng là một nhà vật lý học và giáo sư đại học nổi tiếng. Người phụ trách chương trình hỏi ông nghĩ sao về khái niệm nhị nguyên trong « Phật giáo » đối với khoa học, ông trả lời như sau :

« ...Trong cách lập luận khoa học, có **một tác nhân đứng ra quan sát** và **một vật thể được tác nhân ấy quan sát**. Từ khởi điểm đó người ta cố gắng nắm bắt hiện thực. Luôn luôn trong con người lúc nào cũng hiện hữu loại dục vọng đó, tức đạt được sự hiểu biết, muốn được hiểu biết, và rồi đến một lúc nào đó người ta mới chợt nhận ra rằng hiện thực không phải dùng để hiểu biết, mà chỉ để cho ta sống với nó.

Hiểu rằng cần phải yêu thương là một việc. Nhưng [hành động] yêu thương lại là một việc khác. Khuôn mẫu Phật giáo quả thực là một thứ gì hết sức thực tế ».

[....]

« Theo tôi vật lý học **chỉ có thể đến gần và đến gần hơn**, thế thôi. Nếu nhìn vào các khám phá trong thế kỷ vừa qua, người ta sẽ nhận thấy ngành cơ học cổ điển lúc ban đầu chỉ nhắm vào một số hiện tượng nào đó, về sau mới được cải thiện thêm khi nghiên cứu các hiện tượng chuyển động với tốc độ cực nhanh, và sau đó lại bước vào lãnh vực của thế giới hạ nguyên tử (subatomique), và sau hết lại còn có các ngành vật lý học khác xuất hiện thêm, như vật lý tương đối, cơ học lượng tử..., để ứng dụng vào các lãnh vực khác nữa. Vì vậy, nhất định là người ta có thể đến gần hơn, đến gần hơn, đến gần hơn nữa, **nhưng người ta sẽ không bao giờ có thể chạm vào hiện thực được, chẳng qua vì bản chất của vật lý là đứng ra bên ngoài đối tượng mà người ta quan sát. Và sự kiện đứng ra bên ngoài như thế chính là nguyên nhân đã làm nhiễu loạn hiện thực** ».

Khác biệt thứ ba : liên quan đến một khái niệm rất đặc thù của Phật giáo gọi là « hai sự thật » : *sự thật quy ước* (samutti sacca) còn gọi là sự thật thông thường và *sự thật tuyệt đối* (paramattha sacca) còn gọi là *sự thật tối hậu* hay *tối thượng*.

Sự thật quy ước liên quan đến tất cả mọi hiện tượng cảm nhận được bằng lục giác (ngũ giác và tri thức), có nghĩa là gồm toàn thể thế giới của sự đa dạng, trôi buộc và xung đột, trong đó kể cả các hiện tượng « bên trong » chẳng hạn như tư duy, xúc cảm và sự vận hành của tri thức. Thế giới đó là đối tượng của khoa học và còn gọi là thế giới của *ta-bà*. Đối với một cá thể bình dị mang một tâm thần « minh mẫn » và « lành mạnh », nôm na là một con người bình thường khi nhìn vào thế giới ấy thì cho đấy là « thật ». Thế nhưng thế giới ấy còn hàm chứa một sự thật khác nữa, kín đáo hơn, khó nắm bắt hơn và chỉ có thể nhận thấy bằng sự tu tập qua một tâm thức đã thực hiện được một sự thăng bằng và chú tâm cao độ nào đó. Sự thật ấy gọi là **Sự thật tuyệt đối**. Khái niệm sâu xa về hai sự thật mang chủ đích giúp chúng ta quán thấy sự tương quan giữa *hiện-hữu* và *phi-hiện-hữu*, một bên là *hình-tượng-vật-chất* của một vật thể tức là *sự hiện-hữu* của nó, một bên là *hình-tượng-ảo-giác* của vật thể ấy tức là *sự phi-hiện-hữu* của nó.

Khái niệm về hai sự thật còn liên quan đến một khái niệm khác nữa gọi là tính « *đối nghịch* » hay « *đối tính* » (duality - dualism). Khái niệm đối tính hay đối nghịch chỉ định sự « phân biệt » hay tính cách « hai mặt » của các hiện tượng, chẳng hạn như : cái tốt – cái xấu, chủ thể – đối tượng, ta-bà – niết-bàn... Vượt lên trên tính cách đối tính của mọi hiện tượng tức thực hiện được thể dạng *phi-đối-nghịch* (nonduality) thì gọi đấy là **Sự thực tuyệt đối**.

Sự thực tuyệt đối chỉ định bản chất đích thực của hiện thực, bản chất ấy Đạo Pháp gọi là **tánh không**. Đạo Pháp không có chủ đích mở xẻ thế giới hiện thực để bày vẽ ra đủ mọi thứ khái niệm phức tạp làm hoang mang tâm thần người tu tập mà chỉ nhắm vào mục đích giải thoát tâm thức họ khỏi những hiểu biết sai lầm phát sinh từ sự bám víu vào thế giới hiện tượng mà xem đấy là thật.

Tóm lại khoa học tiếp tục bị vướng mắc trong thế giới quy ước, đối nghịch và nhị nguyên tức sự thực tương đối, trong khi đó Đạo Pháp vượt lên trên và ra bên ngoài thế giới ấy để nắm bắt trực tiếp hiện thực và mang lại sự Giác ngộ cho con người. Trong tập *Trung quán luận* (XXIV, 9), Long Thụ phát biểu như sau : « *Ai không nắm bắt được sự khác biệt giữa sự thật quy ước và sự thật tối hậu, người ấy sẽ không quán thấy được ý nghĩa sâu xa trong những lời giảng huấn của Đức Phật* »

Sự hiểu biết khoa học mang tính cách quy ước lệ thuộc vào thế giới hiện tượng, vì thế cũng vô thường và biến động không ngừng, tương tự như tất cả các hiện tượng khác. Sự hiểu biết do « Phật giáo » chủ trương liên quan đến hiện thực tuyệt đối mang lại sự vắng lặng, thanh thản và sự « đình chỉ » cho tâm thức. Tóm lại, người ta có thể sử dụng « Phật giáo » để đánh giá khoa học, thế nhưng không thể sử dụng khoa học để đánh giá « Phật giáo ». Thí dụ câu khen ngợi « Phật giáo » do Albert Einstein phát biểu được trích dẫn trên đây có thể làm cho một số người Phật giáo thích thú, hân hoan, hãnh diện hay phấn khởi. Thật ra đấy là những cảm tính sai lầm và lệch lạc, « Phật giáo » tự nó đã có giá trị mà người tu tập phải tự khám phá ra, « Phật giáo » đứng lên trên khoa học không cần sự khen ngợi của khoa học, nhất là những lời khen ngợi phát xuất từ một người không phải là Phật

giáo và đã góp phần không nhỏ vào việc chế tạo bom hạt nhân bằng những khám phá khoa học của mình.

Thế nhưng trên một khía cạnh nào đó người ta vẫn quả quyết là « Phật giáo » và khoa học « gặp nhau » trên rất nhiều quan điểm và lãnh vực. Thật vậy khoa học góp phần không nhỏ trong việc giải thích một số khái niệm căn bản của « Phật giáo » bằng các phương tiện của khoa học hiện đại, đồng thời « Phật giáo » cũng mở ra cho khoa học những đường hướng khảo cứu mới, những tầm nhìn bao quát và sâu rộng hơn. Phật giáo phát triển một cách thật vững chắc trong thế giới Tây phương cũng là nhờ một phần vào sự « gặp gỡ » thuận lợi đó. Xin đưa ra một hình ảnh thật đơn giản do một vị Lạt-ma người Đan Mạch từng là một nhà vật lý học lượng tử có tiếng là Lama Ole Nydhal nêu lên khi ông được hỏi về sự hợp tác giữa Phật giáo và khoa học : « *Tôi hình dung Phật giáo như cái đầu và quả tim [của một con người], khoa học là hai tay, hai chân và hai mắt. Khoa học tìm cách đáp ứng câu hỏi phải « **làm thế nào** » để cải thiện đời sống thực tế của con người. Phật giáo giải thích « **tại sao lại như thế** » để giúp cho con người được hạnh phúc hơn. Phật giáo giúp cho họ sống, chết và tái sinh trong những điều kiện tốt đẹp hơn* ».

Lời kết

Phần trình bày trên đây cho thấy :

- Đạo Pháp dưới một vài khía cạnh nào đó là một tôn giáo nhưng đồng thời cũng vượt lên trên tôn giáo, ít nhất là theo ý nghĩa Tây phương của chữ này.
- Đạo Pháp mang nhiều sắc thái triết học nhưng không phải là triết học, Đạo Pháp vượt lên trên triết học rất xa.
- Đạo Pháp được xây dựng trên nền tảng luân lý, thế như Đạo Pháp không phải đơn thuần là luân lý vì Đạo Pháp vượt cao hơn các nền luân lý thông thường.
- Đạo Pháp và khoa học gặp nhau trên nhiều lãnh vực, thế nhưng Đạo Pháp không phải là khoa học, Đạo Pháp vượt lên trên khoa học rất xa.

Vậy Đạo Pháp thật sự là gì ? Thật ra những gì được trình bày trên đây chỉ là những biện luận, nếu nói một cách thành thật hơn nữa thì đấy chỉ là những sự « tự biện » (speculations) mà thôi. Tóm lại những gì người ta ra sức tìm hiểu và định nghĩa Đạo Pháp, gán cho Đạo Pháp một nhãn hiệu đôi khi chỉ là vô ích. Chẳng phải Đức Phật đã từng cho chúng ta biết là Ngài « **không hề dấu diếm gì cả, không nói một lời ẩn ý nào** » hay sao ?, (Đại bát Niết bàn kinh).

Thật vậy, ngay trong bài thuyết giảng đầu tiên Đức Phật đã cho biết Đạo Pháp của Ngài là **Con Đường đưa đến chấm dứt khổ đau**. **Con Đường** ấy gồm có tám hành động đúng. Đây là **Con Đường** mang lại sự Giải thoát, giản dị chỉ có thế.

Đây là **Con Đường** mà Đức Phật đã khám phá ra bằng kinh nghiệm của chính mình vì chính Ngài đã bước đi trên con đường ấy và đã đạt được mục đích.

Ngài không hề dấu diếm **Con Đường** ấy và đã chỉ cho chúng ta thấy bằng ngón tay của Ngài. Chúng ta chỉ cần bước theo hướng ngón tay và bước lên những vết chân của Ngài để lại.

Con Đường ấy có thể thật dài nhưng cũng có thể rất ngắn, ngắn hơn chúng ta tưởng, vì nó chỉ gồm có tám bước là Bát chánh đạo. Đúng ra thì chỉ có bảy bước vì bước thứ tám là « bước sau cùng để dừng lại », một bước của sự « đình chỉ », nơi đó chư Phật đang mỉm cười và giang tay để đón chờ chúng ta.

Nơi đó là một nơi mà chúng ta hoàn toàn mất hết định hướng, không có Tây phương cũng không có Đông phương, không có bên phải bên trái, không có trước có sau, không có trên có dưới. Dù có quay đầu lại « phía sau », chúng ta cũng không thấy « Con Đường » mà chúng ta vừa đi qua. Vì thế chúng ta không thể thụt lùi lại được nữa và cũng không thể bước thêm một bước nào khác, vì đây đã là cõi Niết-bàn.

Những hình ảnh cụ thể và đơn giản trên đây giúp chúng ta hình dung ra **Con Đường** hay **Phật giáo** hay **Dharma** là gì, không cần đến bất cứ một sự tự biện hay giải thích dông dài nào.

Để chấm dứt bài viết cũng xin mượn một câu phát biểu của thiền sư Sômon Kôdô Sawaki (1880-1996) trong quyển « *Tiếng hát của Giác ngộ* » (*Le chant de l'Eveil*, Albin Michel) đề nghị thêm một hình ảnh cụ thể khác :

« *Khi nhìn vào thế giới bằng con mắt của một vị Phật, tất cả sẽ là Phật [...] Tất cả chúng sinh dù có giác cảm hay vô tri tất cả đều là **Con Đường** : cỏ dại, cây cao, quê hương này, hành tinh này, tất cả đều là Phật. Thân xác của ta đang như thế này cũng là Phật [...] Khám phá ra bản chất đích thật của hiện thực có nghĩa là quán thấy tất cả vũ trụ bằng một cái nhìn duy nhất. Khi nào thực hiện được cách nhìn ấy, ta sẽ hiểu được giáo lý của Đức Phật là gì* ».

Thiết nghĩ khi nào chúng ta thấy tất cả chúng sinh đều là Phật, cát và sỏi đá trên **Con Đường** cũng là Phật, cây cỏ hai bên **vệ Đường** cũng là Phật thì khi đó rất có thể là chúng ta đang bước vào **giai đoạn cuối cùng của Con Đường**, và chỉ khi ấy chúng ta mới **hiểu được giáo lý của Đức Phật là gì**, đúng như trong câu nhấn nhủ của thiền sư Kôdô Sawaki.

PHẦN ĐỌC THÊM

Bài ngắn trên đây mang tính cách khá bao quát, vì thế xin kèm thêm một vài dòng trích dẫn tìm thấy trong một bài viết của Frédéric Lenoir một học giả uyên bác về Phật giáo, đăng trên tạp chí L'Express của Pháp ngày 24.10.1966. Các dòng trích dẫn dưới đây cho chúng ta thấy một vài chi tiết về sự bành trướng của Phật giáo trong thế giới Tây phương. Tuy đây chỉ là một vài chi tiết nhỏ nhưng cũng hé mở cho chúng ta thấy « Phật giáo » là một tôn giáo sinh động và thiết thực, tràn đầy sức sống, không khô cứng trên những giáo điều bất di dịch và những điều hứa hẹn viễn vông, (HP).

1- **PHẬT GIÁO MỘT NỀN TRIẾT HỌC CHO THỜI ĐẠI CHÚNG TA**

*Giáo sư Michel Hulin **

« Có lẽ nên sớm đặt trọng tâm của triết học Phật giáo vào trung tâm bối cảnh hết sức nguy kịch của nền triết học Tây phương. Từ hai thế kỷ nay các phạm trù triết học chính yếu dùng để xây dựng cả một nền triết học Tây phương đã bị sụp đổ tan tành. Những gì mà triết gia Kant gọi là ba ý niệm siêu nhiên đã hoàn toàn bị nghiền nát, đó là : a) chủ thể là một cái tôi mang tính cách thực thể ; b) thế giới là một sự sắp xếp các hiện tượng qua thời gian và không gian ; c) Thượng đế là ý chí an bài của tổng thể thực tại. Tự mình đã gặm mòn lấy cột rễ của chính mình cho nên nền triết học Tây phương ngày nay đang lâm vào một tình trạng khốn quẫn. Nền triết học Tây phương cho thấy nhiều mặc cảm và thua kém trước tính cách xác thực của các ngành khoa học, vì thế mà nền triết học đó phải đành giao phó mọi cố gắng tìm hiểu thế giới này trong tay của khoa học. Nền triết học ấy một mặt hướng về một thứ chủ nghĩa hư vô, và một mặt khác thì lại an phận với những chủ đề thật khiêm tốn chỉ mang tính cách kỹ thuật, chẳng hạn như việc phân tích các loại ngôn ngữ.

Đó là một trong số các lý do khác nữa đã góp phần giúp cho triết học Phật giáo thu hút cả thế giới phương Tây. Thật vậy, Phật giáo thoát khỏi mọi chỉ trích có tính cách tình ngộ đại loại như vừa kể trên đây : Phật giáo không quan niệm có một chủ thể mang tính cách thực thể (con người luôn luôn biến đổi và trở thành), Phật giáo tự đặt mình vào kích thước vô tận của thời gian và không gian ; Phật giáo hiện hữu không cần đến một vị Trời sáng tạo. Hơn nữa, Phật giáo không hề có tham vọng mang lại những giải thích toàn bộ về tổng thể của thế giới này. Trên một phương diện nào đó, Phật giáo đã giúp đặt lại câu hỏi triết học liên quan trực tiếp đến khả năng hiểu biết và sự giác ngộ, đây là các vấn đề mà nền triết học Tây phương phải bó tay».

**Giáo sư Michel Hulin, sinh năm 1936, hiện nay là một triết gia và giáo sư chuyên về triết học Ấn độ, ông giảng dạy tại đại học Sorbonne Paris. Tuy nhiên trước kia ông cũng từng là một thực vật lý học, nghiên cứu về vật lý thể rắn, hóa học lý thuyết, toán học v.v. tham gia với nhiều khoa học gia nghiên cứu nhiều lãnh vực và chủ đề khoa học khác nhau. Ông cũng từng làm giám đốc Bảo tàng viện các khám phá khoa học (Palais de la Découverte) suốt trong năm năm. Ông xuất thân từ các trường nổi tiếng nhất của Pháp như Charlemagne, Ecole Normale Supérieure...*

2- ĐỨC PHẬT MANG NHIỀU HOÀI BẢO HƠN CẢ FREUD

Claude Zandman*

« Nhất định điểm tương đồng giữa phân tâm học và Phật giáo trước hết phải là khía cạnh tâm lý học và tính cách thực dụng của Phật giáo xem con người là một sinh linh đang gánh chịu khổ đau. Thật rõ ràng Đức Phật là một vị thầy thuốc chữa chạy cho con người, giống như Freud. Tuy nhiên những dự kiến của họ không giống nhau : Freud nhắm vào việc làm giảm bớt khổ đau cho con người, giải thoát con người khỏi những chứng bệnh bán loạn thần kinh, nhưng không đề cập gì đến những nỗi lo sợ của sự sinh tồn. Đức Phật mang những kỳ vọng lớn lao hơn thế rất nhiều : Ngài thuyết giảng **con đường** tự giải thoát khỏi tất cả mọi khổ đau bằng cách buông thả. Nhà phân tâm học tìm cách thăm dò xem một cá thể đã thiết đặt những gì dùng làm phương tiện lẫn tránh những lo sợ trong sự sống, và từ đó sẽ áp dụng các cách tránh né hay chuyển dịch để giúp họ, và cũng thật oái oăm chính đó cũng lại là một cách khác gây ra khổ đau. Phật giáo thì khác hẳn, không quan tâm đến những bí quyết ngoắt ngoéo để chữa chạy các chứng bệnh rối loạn thần kinh : Phật giáo khuyên hãy xử dụng tức khắc việc thiền định như một phương pháp để tự vượt thoát mọi khổ đau.

Qua sự kiện đó Phật giáo đã chứng minh cho thấy tại sao lại xảy ra những bế tắc cho người Tây phương. Sở dĩ lâm vào bế tắc là vì người Tây phương nghĩ rằng họ có thể tiết kiệm được khỏi cần phải khám phá thêm một cái gì khác vừa tốn kém lại vừa quá điên đầu. Tuy nhiên những ai thực thi theo phương pháp của Phật giáo – như một cách để tự lẫn tránh mình và quá khứ của mình – để đi tìm một sự « sáng khoái » thì họ cũng sẽ giống như những người tập sự trong các giáo phái ngoại lai mà thôi. Nhất định là số người này đông lắm, bởi vì thiền định dưới hình thức ấu trĩ trong mục đích tìm kiếm sự an bình và sáng suốt là một thứ gì vô cùng hấp dẫn, dù cho các vị thầy đích thực đã từng giảng rằng thiền định phải là một cách mở cửa để hướng vào nội tâm. Mở cửa vào nội tâm đòi hỏi chính mình phải loại bỏ tất cả những xúc cảm cực mạnh lưu lại những vết hằn thật sâu và đã bị đè nén từ những ngày đầu trong cuộc sống của chính mình. Phương pháp thực thi thiền định đó đòi hỏi thật nhiều can đảm và phải ý thức được cái giá phải trả. Phương pháp ấy đôi khi tỏ ra khá khó cho những người Tây phương, vì trước đây họ chưa hề nghĩ đến việc tự điều trị những bán loạn thần kinh cơ bản cho chính mình. Dù sao đi nữa, nếu tìm cách tránh né những khó khăn đó thì đây chỉ là cách thu hẹp giáo lý của Phật giáo và đơn giản biến giáo lý ấy thành một sự quyến rũ tâm thần, không hơn không kém ».

** Jean-Claude Zandman là một bác sĩ tâm thần và phân tâm học, hiện có phòng mạch tại vùng Haute Savoie (Pháp), ông tu tập thiền định được khoảng 10 năm trước khi trả lời những câu hỏi trên đây của ông Frédéric Lenoir.*

3- KHOA HỌC VÀ PHẬT GIÁO : MỘT SỰ KẾT HỢP THÀNH CÔNG MỸ MÃN

Bài phỏng vấn ông Francisco Varela *

Tạp chí L'Express: Einstein đã từng bảo rằng Phật giáo là tôn giáo duy nhất phù hợp với nền khoa học tân tiến. Ông có chia sẻ quan điểm đó hay không ?

- Nhất định là có. Từ mười năm nay, cùng chung với các khoa học gia khác trên thế giới tôi vẫn thường xuyên gặp gỡ Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, chúng tôi chưa hề vấp phải bất cứ một khó khăn nhỏ nhoi nào trên phương diện phương pháp học, vì chính Phật giáo đã sử dụng một phương pháp tiếp cận hết sức thực tế, dựa vào sự quan sát và thực nghiệm trong cuộc sống. Hơn nữa, khoa học và Phật giáo cả hai đều có một địa bàn hoạt động giống nhau, xoay quanh các khái niệm liên quan đến quy luật tương liên (lý duyên khởi) và hiện tượng vô thường. Bất cứ một hiện tượng nào cũng đều được xem như là một nút thắt trong hệ thống của nguyên nhân hậu quả, vì thế một hiện tượng không thể nào tự nó mang một thực thể riêng biệt được. Sự quán thấy ấy đi ngược lại với tất cả các tôn giáo lớn khác mang tính cách « thần khải » xác định có sự hiện hữu của một thực thể bất biến (Trời, linh hồn) thoát khỏi quy luật nhân duyên.

- Trong lãnh vực nào sự so sánh giữa khoa học và Phật giáo tỏ ra nổi bật nhất ?

- Phật giáo quan tâm trước hết đến sự hiện hữu của con người. Vì thế phải đi tìm sự tương đồng trong các ngành khoa học liên quan đến sự quan sát thân xác và tâm thức của con người. Đặc biệt nhất là các ngành thần kinh học và khoa nhận thức học, có nghĩa là các ngành nghiên cứu khoa học hiện đại liên quan đến các hiện tượng tâm thần (sự nhận biết, trí nhớ, các giấc mơ, xúc cảm, v.v...), các ngành khoa học này hiện nay đang trên đà phát triển. Người Tây phương đạt được nhiều thành quả đáng kể trong lãnh vực nghiên cứu về quy luật nguyên nhân và hậu quả đối với các hiện tượng thiên nhiên, tuy nhiên các vị thầy Phật giáo còn tỏ ra tài giỏi hơn họ rất nhiều, nhất là trong lãnh vực những hiện tượng tâm thần. Các người tu tập thiền định đạt được các cấp bậc cao là những chuyên gia hiểu biết thấu đáo các sinh hoạt của tâm thức con người. Trong lãnh vực chính xác này, Phật giáo đặc biệt quan tâm đến những thành quả do nền khoa học hiện đại đã thực hiện được.

- Người Tây phương có thể rút tỉa được những ứng dụng nào ?

- Có hai khía cạnh khác nhau. Trước hết là cách luyện tập theo các kỹ thuật của Phật giáo sẽ góp phần tích cực cho việc khảo cứu (chẳng hạn như làm giảm xuống một cách đáng kể tỷ lệ dị dạng của các thể dạng tâm thần được đem ra nghiên cứu) và từ đó có thể đưa ra các quy luật liên quan đến sự vận hành của tâm thức. Tuy nhiên còn rất nhiều ứng dụng khác nữa. Chẳng hạn một trong những khó khăn chính yếu của những người đảm trách việc giáo dục là tập cho trẻ em học hành, tức là tập cho các em biết chăm chú. Chính Phật giáo đã hoàn chỉnh nhiều phương pháp cụ thể giúp trau dồi sự tỉnh thức. Các kỹ thuật này cũng trợ giúp một cách rất hiệu quả những người bị một số bệnh tật nào đó, chẳng hạn như cảm thấy đau nhức kinh niên. Tây phương đã tỏ ra bất lực trong việc tìm hiểu và khắc phục một số các hiện tượng tâm thần và xúc cảm, vì lý do là Tây phương chỉ biết quan tâm

tìm hiểu và khắc phục những hiện tượng bên ngoài con người. Trái lại, Phật giáo là một khoa học đích thực của nội tâm.

** Francesco Verala (1946-2001) : người gốc Chili, tốt nghiệp tiến sĩ tại trường Đại học Harvard. Ông từng giữ chức vị giám đốc khảo cứu thuộc Trung Tâm Quốc gia Khoa học (CNRS) của Pháp và là người đầu đàn của nhóm khoa học gia nghiên cứu về Tâm lý sinh học về các chức năng nhận thức (Psychophysiology cognitive) tại bệnh viện Pitié-Salpêtrière (Paris). Ông cũng từng tham gia chương trình nghiên cứu về Khoa nhận thức luận (Epistémologie) của trường Bách khoa Paris (Ecole Polytechnique). Ông cũng từng là một thành viên rất tích cực trong hội Tâm Linh và Sự Sống (Mind and Life) thường xuyên họp với Đức Đạt-Lai Lạt-Ma và các khoa học gia nổi tiếng khác trên thế giới để tham gia vào các lãnh vực nghiên cứu kết hợp giữa khoa học và Phật giáo. Ông là một trong những đệ tử yêu quý của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma. Vào tháng 5 năm 2001, bất thần ông lâm bệnh nặng, Đức Đạt-Lai Lạt-Ma hay tin liền cho thu băng video những lời giảng và lời khuyên của Ngài để gởi cấp tốc sang Paris cho Francisco Verala xem và nghe trước khi nhắm mắt. Francisco Verala để lại một gia tài khảo cứu rất quan trọng và rất nhiều trước tác về khoa học, trong số này có hai tập sách viết về Khoa học nhận thức và Phật giáo và một số sách viết chung với Đức Đạt-Lai Lạt-Ma về Khoa học tâm linh, v.v...*

Hoang Phong chuyển ngữ và ghi chú

TƯ TƯỞNG CỦA ĐỨC PHẬT ĐÃ ĐƯỢC NGƯỜI SAU BIẾN ĐỔI NHƯ THẾ NÀO?

Philippe Cornu - Hoang Phong chuyển ngữ

Các bài thuyết giảng của Đấng Giác Ngộ lưu lại sau khi Ngài tịch diệt đã được người sau bình giải, thêm thắt và mang ra ứng dụng vào mọi hoàn cảnh. Và cũng từ đó đã phát sinh ra Phật giáo Nguyên thủy (Theravada), Phật giáo Đại thừa (Mahayana) và Phật giáo Tantra thừa (Vajrayana).

Lời giới thiệu của người dịch: Tất cả mọi hiện tượng đều biến động và đổi thay, đó là quy luật của vô thường. Giáo lý của Đức Phật cũng không tránh khỏi quy luật ấy. Sự diễn đạt và bình giải của con người có thể đã góp phần giúp cho Đạo Pháp phong phú hơn nhưng đồng thời cũng mang lại lắm điều phức tạp hơn. Bài được chuyển ngữ dưới đây tuy sơ lược nhưng cũng có thể mang lại cho chúng ta một tầm nhìn bao quát hơn về con đường Đạo Pháp. Thật vậy, tu tập cũng cần biết mình đang tu tập cái gì và đang bám víu vào những cành lá nào đang vươn ra từ gốc cây Phật Pháp. Bài viết được đăng trong một số ngoại lệ của tạp chí Le Point của Pháp (số 5, tháng 2 và 3, năm 2010) với chuyên đề là Đức Phật. Tác giả là ông Philippe Cornu, hiện là viện trưởng đại học Phật giáo Âu châu, (Hoang Phong).



Tạp chí Le Point số ngoại lệ 5, tháng 2 và 3, năm 2010 Đức Phật thuyết giảng lần đầu tiên ở vườn Lộc Uyển (Chạm nổi trên đá, thế kỷ thứ I-II?, Pakistan)

Đức Phật đã thuyết giảng trong gần bốn mươi năm liên tiếp và đã lưu lại trên đường hoàng pháp của Ngài một số bài giảng thật lớn. Những lời giáo huấn của Đức Phật được các đệ tử gom góp và truyền khẩu cho nhau. Những lời giáo huấn ấy mang nhiều thể dạng khác nhau: có những bài giảng mang tính cách khái quát nhưng cũng có những bài giảng là những lời khuyên bảo, có những bài giảng dựa vào bối cảnh chung quanh nhưng cũng có những bài giảng hàm chứa nhiều triết thuyết thật thâm sâu. Bảng liệt kê các bài giảng nguyên thủy của

Đức Phật được gọi là matrika (tiếng Phạn matrika có nghĩa là mẹ, chữ matrix trong tiếng La tinh là một

chữ vay mượn từ tiếng Phạn và cũng có nghĩa là mẹ, chuyển sang tiếng Pháp ngày nay là matrice và tiếng Anh là

matrix) và từ đó phát xuất ra các tập abhidharma đầu tiên (Abhidharma dịch âm là A-tì-đạt-ma, hoặc dịch nghĩa là Thắng Pháp hay Luận tạng, tức Tạng thứ ba trong Tam tạng kinh điển), đó là những tập bình

giải và hệ thống hóa giáo lý của Đức Phật. Tuy nhiên sự phân tán của tăng đoàn trong khắp bốn miền của bán lục địa Ấn độ cũng như các cách bình giải thật đa dạng đã tạo ra nhiều sự khác biệt. Những bất đồng chính kiến đó đã bùng ra trong một hội nghị gọi là "Kết tập Đạo Pháp" được tổ chức vào năm 386 trước Tây lịch.

Có hai nhóm được hình thành sau hội nghị "Kết tập" đó : một nhóm là Đại chúng bộ (Mahasanghika), có nghĩa là "Đại hội đồng". Nhóm này nắm ưu thế và chủ trương cần phải xác định trở lại tính cách Thánh thiện (arya) của vị A-la-hán, với ý nghĩa là một vị hiền nhân đã được giải thoát khỏi chu kỳ luân hồi. Nhóm thứ hai là Trưởng lão bộ (Sthaviravada) là nhóm của những "Người xưa", thì lại giữ một vị thế bảo thủ và khắt khe hơn, tiếp tục chủ trương vị thế siêu nhiên của vị A-la-hán. Sau đó, dưới triều đại của hoàng đế Maurya Ashoka (vua A-dục) một hội nghị thứ hai đã được tổ chức (vào khoảng năm 250 trước Tây lịch) tại kinh đô Hoa-thị-thành (Pataliputra), và tại hội nghị này Trưởng lão bộ đã được tách ra thành ba nhóm riêng biệt : nhóm Phân biệt bộ (Vibhajyavada), nhóm này về sau đã khai sinh ra Phật

giáo Nguyên thủy (Theravada) của Tích Lan, nhóm thứ hai là Chánh lượng bộ (Sammitiya), và nhóm thứ ba là Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivada). Tóm lại ba nhóm trên đây cộng thêm với nhóm Đại chúng bộ đã tạo ra bốn trào lưu chính yếu và từ đó đã đưa đến sự thành hình của mười tám học phái Phật giáo trong thời kỳ sơ khai.

Các quan điểm liên quan đến Đức Phật

Các quan điểm ấy là gì? Học phái Đại chúng bộ xem chư Phật là những chúng sinh ngoại lệ vượt lên trên những con người thường tình trong thế giới này và cho rằng sự hiển hiện kỳ diệu của Đức Phật lịch sử là một bằng chứng cho thấy sự Giác ngộ có thể thực hiện được. Trái lại học phái Phân biệt bộ xem Đức Phật lịch sử là một chúng sinh như những chúng sinh khác nhưng đã đạt được Giác ngộ, và xem vị A-la-hán thật sự đã đạt được giải thoát hoàn toàn. Học phái này còn cho là mọi hiện tượng thông thường chỉ có tính cách nhất thời và tuyệt đối không hàm chứa một bản thể tự tại nào, và xác định niết bàn là một thể dạng duy nhất phi điều kiện (đạt được niết bàn có nghĩa là đạt được sự tự do đích thực và tuyệt đối, không còn

bị trói buộc trong bất cứ một điều kiện nào nữa). Học phái Nhất thiết hữu bộ thì lại chủ trương xu hướng tin tưởng vững chắc vào hiện thực và cho rằng các hiện tượng vật chất được tạo ra bởi sự kết hợp thật sâu kín của các nguyên tử. Đối với học phái này thì mọi vật thể đều có một sự hiện hữu trong quá khứ, hiện tại và tương lai. Các vị chủ trương học phái này rất uyên bác, với tư cách là những học giả họ đứng ra phân loại lại toàn bộ các thành phần giáo lý, nhưng vì quá chú trọng vào việc sắp xếp để tạo ra sự mạch lạc nên họ không ngờ là đã làm cho nền giáo lý nguyên thủy trở nên phức tạp hơn. Sau hết là học phái Chánh lượng bộ còn gọi là học phái của những "Người chủ trương nhân cách chủ nghĩa". Gọi như vậy bởi vì họ bị ám ảnh quá mức bởi vấn đề tiếp nối liên tục của một cá thể con người: họ bám víu vào khái niệm về một "con người" (pudgala) chuyển tiếp từ kiếp sống này sang kiếp sống khác, dù rằng họ không tin vào một linh hồn bất diệt. Dầu sao thì học phái này cũng đã bị lên án vì vi phạm vào thuyết vô ngã mà tất cả các học phái khác đều chấp nhận. Tuy nhiên học phái này vẫn được nhiều người theo và tiếp tục tồn tại cho đến thế kỷ thứ VII. Tuy rằng sự diễn đạt về giáo lý có mang tính cách đa dạng như đã được trình bày trên đây nhưng tuyệt nhiên không thể cho đây là một sự ly giáo (tách rời thành những giáo phái đối nghịch nhau). Lý do là vì các học phái chỉ tranh luận với nhau mà thôi, trên thực tế thì các trào lưu trên đây đều sinh hoạt chung với nhau, tu tập chung trong một tu viện, và tất cả đều tôn trọng những giới luật như nhau. Tuy nhiên vào thế kỷ thứ I, người ta vẫn thấy xuất hiện một số văn bản báo hiệu một trào lưu tư tưởng mới là Đại thừa (Mahayana), còn gọi là "Cỗ xe lớn". Trào lưu này tin rằng giáo lý mà họ chủ trương là giáo lý do chính Đức Phật lịch sử đã thuyết giảng, và chỉ dành riêng cho những đệ tử nào có khả năng hấp thụ cao qua những khóa tu học chuyên biệt.

Lý tưởng của một vị Bồ tát

Các chuyên gia về lịch sử tôn giáo thì tin nhiều hơn vào thuyết cho rằng Đại thừa Phật giáo được dần dần hình thành từ những khái niệm mà một số học phái xưa đã thiết lập từ trước, chẳng hạn như các học phái Đại chúng bộ và Nhất thiết hữu bộ. Một số các luận thuyết trên đây đã được bổ khuyết và khai triển thêm để trở thành các luận thuyết của Đại thừa. Dầu sao thì Đại thừa Phật giáo cũng cho thấy một sự biến đổi thật căn bản, có nghĩa là chủ trương một lý tưởng mới đó là sự hy sinh của người Bồ tát vì lợi ích của chúng sinh và sự trau dồi trí tuệ giúp cho người Bồ tát trở thành một vị Phật hoàn hảo và toàn năng - và đó cũng là mục đích chung để tất cả mọi người tu tập nhìn vào. Học phái này đặt vị thế của vị A-la-hán vào một tình trạng tạm thời (trước khi trở thành một vị Phật thật sự), và xác nhận rằng Đại thừa là một thừa duy nhất chủ trương giúp tất cả chúng sinh đạt được sự Giác ngộ hoàn hảo, không phân biệt bất cứ một chúng sinh nào. Đối với Đại thừa Phật giáo sự tu tập không phải chỉ dành riêng cho hàng tăng lữ mà người thế tục cũng có thể tu tập được. Niết bàn không còn là một

biên giới ngăn cách mà người tu hành khi đã vượt qua thì không còn khả năng nào để giúp đỡ chúng sinh đang vướng mắc trong cõi ta bà. Các vị đại Bồ tát và chư Phật sau khi đã nhập vào niết bàn vẫn có thể tiếp tục thực thi những hành động vị tha của mình nhờ vào Ba thân (Trikaya) [Tam thân Phật, có nghĩa là một vị Phật có thể hiển hiện dưới ba thể dạng khác nhau: thân con người (tứ đại), thân tâm linh (manomayakaya) và thân Đạo Pháp (Dharmanakaya)]. Với một tầm nhìn thật bao

quát, Đại thừa Phật giáo tự cho mình có những hướng đi rộng lớn và vì thế đã xếp các học phái xưa vào Tiểu thừa Phật giáo (Hīnayāna) có nghĩa là "Thừa nhỏ hơn".

Tuy nhiên dầu cho toàn bộ Đại thừa đều hướng vào một lý tưởng chung và duy nhất là lòng từ bi vô biên của người Bồ tát, nhưng vẫn cho thấy có hai trường phái khác nhau. Trường phái thứ nhất là "Trung quán tông" (Madhyamaka) tức "Con đường Trung dung" đứng vào giữa hai chủ thuyết hay vị thế cực đoan: chủ thuyết thứ nhất tin có một vị Trời hoặc tin vào một linh hồn bất diệt và chủ thuyết thứ hai chủ trương thuyết hư vô (không có gì cả). Trung quán tông do một triết gia thật lỗi lạc thuộc thế kỷ thứ II là ngài Long Thụ khởi xướng, đã chứng minh cho thấy đặc tính phổ quát và toàn cầu của Tánh không bằng cách phá vỡ bằng lý luận mọi cấu trúc căn bản của tất cả các khái niệm triết học Ấn độ đã có từ trước. Trường phái thứ hai là Du-già hành tông (Yogacara) còn gọi là Duy thức tông (Vijñānavāda) do đại sư Vô Trước (Asaṅga) và người em là đại sư Thế Thân (Vasubandhu) chủ xướng. Trường phái này phân tích một cách vô cùng tinh tế các hiện tượng trong thiên nhiên liên hệ đến các điều kiện tâm lý của con người, để chứng minh cho thấy là mọi sự cảm nhận của giác cảm sẽ biến thành những tạo tác trong tâm thức. Mặc dù hai trường phái trên đây đã mang lại nhiều sự tranh biện đối chọi nhau, nhưng thật ra trên thực tế thì phải nói là cả hai đã bổ khuyết cho nhau, trường phái thứ nhất chủ trương sự tuyệt đối (của Tánh không) và trường phái thứ hai thì phân tích sự vận hành của ảo giác và tìm cách giúp chúng ta tháo gỡ những ảo giác ấy để tự giải thoát cho chính mình. Đại thừa Phật giáo không phải chỉ tự giới hạn mình trong lãnh vực triết học mà còn làm phát sinh ra việc thờ phụng chư Phật chẳng hạn như Đức Phật A-di-đà và cả các vị Bồ tát chẳng hạn như Bồ tát Quán thế âm. Sự thờ phụng đó mang tính cách rất đại chúng và rất phổ cập tại Trung quốc, Nhật bản và Tây tạng.

Tuy thế vào thế kỷ thứ V trong khi các học phái Phật giáo xưa và Phật giáo Đại thừa còn đang vướng mắc trong lãnh vực phân tích triết học và trong các cách bình giải thật phức tạp, thì có một học phái mới phát sinh, đó là Kim cương thừa (Vajrayāna) hay là "Thừa Kim cương". Thừa này đưa ra một phương pháp tu tập mới ghép thêm vào con đường Đại thừa, phương pháp này sử dụng các kỹ thuật cực mạnh của du-già (Yoga), sự quán tưởng và các câu tụng niệm thần bí gọi là man-tra giúp cho người tu tập có thể đạt được Giác ngộ một cách nhanh chóng hơn. Học phái này dựa vào các kinh sách gọi là tan-tra (vì thế Kim cương thừa còn có tên là Phật giáo tan-tra) mà các môn đệ cho rằng đã trực tiếp xuất phát từ Đức Phật (qua sự cảm ứng của các vị đại sư ngoại lệ hoặc do những khám phá kỳ diệu các kinh sách tan-tra cất giấu trong

các nơi bí mật). Thật ra thì trong thời gian này cũng có một học phái tan-tra khác xuất hiện nhưng lại thuộc vào Ấn giáo, hoàn toàn khác hẳn với tan-tra của Kim cương thừa từ kỹ thuật cho đến nghi lễ, kể cả các vay mượn lẫn nhau: tan-tra thừa Phật giáo và tan-tra thừa Ấn giáo thuộc vào hai thể giới hoàn toàn khác biệt nhau.

Sự khoan dung đối với các nền văn hóa địa phương

Một số học phái Phật giáo xưa tuy vẫn còn tiếp tục tồn tại cho đến thế kỷ thứ VII tại Ấn và nhất là vẫn còn được truyền bá tại Đông nam Á và các quốc gia dọc theo con đường tơ lụa và cả Ấn Độ, nhưng cũng đã bắt đầu suy yếu và sau đó thì dần dần biến mất, chỉ còn lại Phật giáo Nguyên thủy Theravāda là còn tiếp tục phát triển tại Tích Lan. Học phái Nguyên

thủy Theravada xuất phát từ học phái Trưởng lão bộ (Sthaviravada) là học phái duy nhất đã thừa hưởng được những gì thuộc nền Phật giáo xưa mà vẫn còn tồn tại đến nay. Phật giáo Đại thừa thì được truyền bá sang Trung quốc nhờ vào con đường tơ lụa, và sau đó thì được đưa vào Triều Tiên, Việt Nam và Nhật Bản. Đại thừa Phật giáo cũng đã được truyền bá rất sớm vào xứ Khmer (Campuchia ngày nay), Miến điện và Siam (Thái Lan ngày nay), nhưng sau đó đã bị Phật giáo Nguyên thủy hoàn toàn thay thế kể từ thế kỷ XII. Đại thừa Phật giáo được đưa vào Tây tạng vào thế kỷ thứ VIII, và tại đây sự kết hợp giữa Đại thừa, Kim cương thừa và phép tu giới của người xuất gia thuộc Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivada) đã làm phát sinh ra Phật giáo Tây tạng rồi sau đó thì được truyền sang Mông cổ (thế kỷ XIII). Ngoài lãnh thổ Tây tạng, Kim cương thừa còn tạo được nhiều ảnh hưởng rộng lớn ở Nepal, Ấn độ (chứng tích là ngôi đền Borobudur) và xứ Khmer, và sau đó đến lượt Trung quốc (thế kỷ thứ VII đến thứ IX) trước khi truyền sang Nhật Bản vào năm 805 và ngày nay vẫn còn tồn tại qua các học phái như Chân ngôn tông (Shingon) và Thiên thai tông (Tendai).

Phật giáo là một tôn giáo nổi tiếng mềm dẻo và đã từng khoác lên cho mình nhiều màu sắc của các nền văn hóa khác nhau, sự kiện đó cho thấy một cách rõ rệt bản chất khoan dung của Phật giáo đối với các tập tục địa phương. Sự khoan dung đó nổi bật nhất trong các sinh hoạt nghệ thuật mang tính cách thiêng liêng và qua các hình thức tu tập của quảng đại quần chúng. Tuy nhiên chúng ta cũng không nên để cho sự đa dạng đó che lấp tính cách độc đáo và duy nhất trong giáo lý của Đức Phật, vì đó chính là những gì giúp cho những người Phật giáo có thể nhận ra nhau để đến gần với nhau.

Bures-Sur-Yvette, 23.03.10

Hoang Phong chuyển ngữ

NHÌN LẠI BẢN CHẤT CON NGƯỜI

Hoang Phong biên soạn và dịch
Nhà xuất bản Phương Đông 2012

http://thuvienhoasen.org/D_1-2_2-75_4-16010_5-50_6-5_17-365_14-1_15-1/