

TU TUỆ

BẢN DỊCH MỚI

(từ chương I đến chương IX)

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma
Hoang Phong *biên dịch*

TU TUỆ

NHÀ XUẤT BẢN PHƯƠNG ĐÔNG

Mục lục

Lời giới thiệu của người dịch.....	
Lời tựa của Thupten Jinpa.....	13
1. Dẫn nhập	20
2. Bối cảnh Phật Giáo.....	29
3. Hai sự thật	66
4. Phủ nhận các quan điểm hiện thực của Tiểu Thừa.....	114
5. Các Quan điểm của học phái Duy Thức	166
6. Tính cách đích thật của Đại Thừa	228
7. Tánh Không theo học phái Trung Quán.....	269
8. Bản chất và sự hiện hữu của cái "tôi"	322
9. Bản chất của mọi hiện tượng.....	381
10. Phủ nhận những điều phản đối.....	440
11. Các luận cứ chủ yếu nhằm phủ nhận khái niệm về sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng.....	
12. Phát huy tâm thức Giác Ngộ	
Thư Mục	

Lời giới thiệu của người dịch

Vào khoảng tiền bán thế kỷ thứ VIII tại đại học Na-lan-đà có một nhà sư khác thường tên là Santideva, tác giả của một tập thơ được xem là một trong những tác phẩm thượng thặng và sâu sắc nhất đã được trước tác trên dòng lịch sử phát triển của Phật Giáo.

Santideva là pháp danh do các vị thầy ở đại học Na-lan-đà ban cho ông - tiếng Phạn *santi* có nghĩa là an bình, *deva* có nghĩa là thiên nhân – tiếng Hán dịch là Tịch Thiên. Tập thơ của ông mang tựa đề là *Bodhicaryâvatâra*, *Bodhi* có nghĩa là Giác Ngộ, *caryâ* là sự luyện tập, *vatâra* là con đường bước vào, tiếng Hán dịch là "*Nhập Bồ-đề hành luận*", mà chúng ta có thể tạm dịch là "*Hành trình đến Giác Ngộ*".

Con người và tác phẩm của Tịch Thiên mang đầy huyền thoại. Không có một tư liệu lịch sử chính xác nào về tiểu sử của ông. Người ta chỉ biết rằng ông sinh vào khoảng cuối thế kỷ thứ VII hay đầu thế kỷ thứ VIII, và ngày mất thì cũng không ai biết. Tục truyền ông là con của vua Kalyānavaraman. Ngày còn nhỏ được một nhà tu khổ hạnh truyền cho giáo pháp của Bồ-tát Văn Thù (Mansjurhi), theo đó ông tu tập rất chuyên cần và đã đạt được Giác Ngộ. Khi vua cha qua đời, ông nhất định không lên ngôi kế vị và bỏ trốn vào Tu viện Đại học Na-lan-đà xin thụ giới tỳ-kheo. Đêm đêm ông thức một mình và soạn được hai tập sách: *Giản yếu về Giáo Huấn (Siksāmuccaya)* và *Giản yếu về Kinh Điển (Sutrasāmuccaya)*. Tập thứ hai bằng tiếng Phạn đã thất truyền, ngày nay chỉ còn lại bản dịch tiếng Hán. Cả tu viện không ai hay biết gì về việc ông soạn thảo hai tập sách này, chẳng qua là vì ban ngày ông ngủ li bì và chỉ thích viết lách một mình trong đêm tối. Cũng chính vì thế mà các vị thầy và cả các bạn đồng tu đều xem ông là người lười biếng và ngu đần và gán cho

ông biệt danh là bhushuku, có nghĩa là "người chỉ biết ăn, ngủ và bài tiết".

Những người trong tu viện có ý định muốn tổng khứ ông nên đồng tình dựng lên một đàn thuyết giảng còn gọi là ngai thuyết giảng, nhưng lại dựng rất cao và rất khó trèo lên. Theo thông lệ, tước vị và uy tín của người thuyết giảng càng cao thì ngai thuyết giảng cũng phải được dựng với chiều cao tương xứng. Sau khi đàn được dựng xong, các người trong tu viện mời ông lên ngồi để thuyết giảng. Chưa dứt lời mời thì mọi người hết sức kinh ngạc khi thấy ông đã ngồi chễm chệ trên ngai. Ông liền mở lời hỏi cử tọa muốn ông giảng về một bài kinh quen thuộc hay mới lạ. Cử tọa yêu cầu ông giảng những gì mới lạ xem sao. Ông bèn cất lời đọc lên tập thơ *Hành trình đến Giác Ngộ (Bodhicaryavatâra)* mà mười ba thế kỷ sau Đức Đạt-Lai Lạt-Ma đã đem ra giảng lại cho những người Tây Phương hôm nay.

Khi Tịch Thiên giảng đến chương IX và đứng vào lúc ông vừa thốt lên: "*Khi không còn một thể dạng hiện-thực hay phi-hiện-thực nào*

hiện ra trong tâm thức...", chưa kịp dứt câu thì mọi người bỗng thấy ông bay vọt lên không trung và đứng lơ lửng bên cạnh Bồ-tát Văn Thù. Câu giảng trên đây thuộc vào tiết 34 trong chương IX, và cũng là chương mà Đức Đạt-Lai Lạt-Ma sẽ bình giảng cho chúng ta trong quyển sách này.

Mặc dù trên đàn thuyết giảng lúc ấy đã trống không thế nhưng người ta vẫn tiếp tục nghe văng vẳng tiếng của Tịch Thiên thuyết giảng cho đến hết chương X là chương cuối cùng của tập thơ.

Sau đó vì muốn ghi lại bài giảng của ông, nên mọi người trong tu viện Na-lan-đà đã họp nhau lại và chia thành hai nhóm để cùng chép ra giấy những gì mà họ đã nhớ được. Nhóm thứ nhất đưa ra một bản gồm 700 câu thơ, nhóm thứ hai thì lại chép thành một bản gồm 1000 câu. Tu viện gửi người đi tìm ông khắp nơi. Họ tìm được ông và ngỏ ý mời trở về chùa, thế nhưng ông nhất quyết khước từ và chỉ nhận duyệt xét lại hai bản thảo. Ông cho rằng bản gồm 1000 câu gần với lời giảng của ông hơn.

Sau khi sửa chữa xong và chỉ chỗ cất dấu hai tập sách khác của ông trong chùa thì ông lại lên đường tiếp tục cuộc sống của một người du-già phiêu bạt.

Kể từ đó không còn ai biết ông ở đâu nữa. Lúc đầu người ta còn đồn rằng ông vẫn thường hay xuất hiện khắp nơi để đấu lý với các vị thầy ngoài Phật Giáo và thực hiện nhiều phép mầu để cứu giúp người hoạn nạn, thế nhưng dần dà về sau tiếng đồn cũng thưa dần và không còn nghe ai nhắc đến ông nữa.

Nếu các sự kiện lịch sử có thể mang những sự thật nào đó thì huyền thoại cũng có những sự thật của nó. Sự thật của một sự kiện lịch sử dù có thể chứng nghiệm được đi nữa nhưng với thời gian cũng sẽ bị phai mờ đi và biết đâu một ngày nào đó cũng sẽ rơi vào hố sâu của quên lãng, đây là chưa nói đến trường hợp mà sự thật của ngày hôm qua cũng có thể không còn là sự thật của ngày hôm nay.

Sự thật của huyền thoại tuy khó để biện minh bởi vì sự thật ấy chỉ có thể hiện hữu và

sinh động trong trái tim của con người, thế nhưng thật cũng lạ là đôi khi sự thật của huyền thoại lại có thể trường tồn qua không gian và thời gian. Những bước chân âm thầm của một nhà sư phiêu bạt không hề lưu lại một mốc thời gian nào trong lịch sử thế nhưng hình như vẫn còn vang động trong con tim của chúng ta hôm nay. Những vần thơ tuyệt đẹp của ông vọng lại từ một đàn thuyết giảng trống không ở đại học Na-lan-đa mười ba thế kỷ trước đã tan biến trong không gian, thế nhưng dường như vẫn còn văng vẳng bên tai chúng ta mãi tận hôm nay.

Tập *Hành trình đến Giác Ngộ* gồm có tất cả là mười chương và quyển sách này thì chỉ đặc biệt ghi chép lại những lời bình giải của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma về chương IX, và cũng là chương khúc triết và sâu sắc nhất trong tác phẩm của Tịch Thiên.

Một bản dịch đầu tiên của quyển sách này đã được nhà xuất bản Phương Đông ấn hành vào năm 2008. Trong lần tái bản này phiên bản cũ đã được đọc lại và sửa chữa toàn bộ, thế

nhưng người dịch cũng không dám tự cho rằng mình có thể nắm bắt được hết những gì thâm sâu và cao siêu trong các tiết thơ của Tịch Thiên và những lời giảng của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma. Chẳng qua cũng vì tâm nguyện muốn được chia sẻ với người đọc một vài hiểu biết nhỏ nhoi đã lĩnh hội được, nên người dịch đã liều lĩnh chuyển ngữ một tác phẩm vượt xa hơn tầm với của mình. Dù lời dịch còn vụng về và sự hiểu biết nông cạn của mình có thể làm sai lạc ý nghĩa sâu sắc trong nguyên tác của Tịch Thiên cùng những lời thuyết giảng của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, thế nhưng người dịch cũng xin chấp tay hồi hướng công lao nhỏ nhoi này để cầu xin cho thế giới vô thường của chúng ta với bớt hận thù và được hạnh phúc hơn, và cho hành tinh nhỏ bé này một ngày nào đó sẽ trở thành mảnh đất của Trí Tuệ vô biên.

Người dịch cũng xin mạn phép ghép thêm một vài lời ghi chú thẳng trong bản dịch hoặc đặt bên dưới các trang sách với hy vọng giúp phần dịch thuật được sáng tỏ hơn. Những lời chú thích ghi thẳng trong bản dịch được

trình bày bằng chữ nghiêng và đặt trong hai dấu ngoặc.

Hoang Phong

10-04-2013

Lời tựa

của Thupten Jinpa (1)

Tác phẩm *Hành trình đến Giác Ngộ* của Tịch Thiên do Đức Đạt-Lai Lạt-Ma bình giảng trong quyển sách này sẽ cho chúng ta thấy một cách thật rõ rệt rằng toàn bộ giáo huấn của Đức Phật đều chỉ hướng vào một chủ đích duy nhất là khuyên chúng ta phải nên trau dồi trí tuệ. Tuy chỉ là một lời khuyên thể nhưng thật ra đây lại là một thông điệp thiêng liêng nói lên cả một sự hiểu biết thật thâm sâu, biểu trưng cho cốt lõi của toàn bộ tín ngưỡng Phật Giáo. Mặc dù một số môn đệ sau này của Đức Phật có đưa ra một vài phương pháp tu tập mang ít nhiều biến dạng, thể nhưng chúng ta cũng đừng quên là Đức Phật đã từng dạy rằng việc tu tập bằng cách hành xác, cầu xin hay thực thi các nghi lễ cầu kỳ không thể nào mang lại được Giác Ngộ

hoàn hảo, mà phải phát huy và triển khai tâm thức của chính mình. Chỉ khi nào ý thức được sự vướng mắc trong cõi luân hồi là do vô minh tự tại nơi sự hiện hữu của chúng ta gây ra thì khi đó chúng ta mới có thể nhận thấy được mục đích của mọi việc tu tập là phải xóa bỏ vô minh, và cũng chỉ khi đó thì chúng ta mới ý thức được vai trò chủ yếu của trí tuệ.

Tác phẩm của Tịch Thiên được trước tác vào khoảng thế kỷ thứ VIII và không lâu sau đó đã trở thành một tài liệu học tập quan trọng nhằm giúp người Bồ-tát đặt những bước chân vững chắc trên con đường thật dài để đạt được Phật Tính và sự Giác Ngộ hoàn hảo. Các chương I đến IV nêu lên các chủ đề như sự Tỉnh Thức, Sám Hối, Ý Thức về sự Giác Ngộ và các cách Ứng Dụng về sự Ý Thức ấy, nói chung đây là các khía cạnh khác nhau của Bồ-đề-tâm (Bodhicitta). Năm chương tiếp theo từ chương IV đến chương IX nêu lên các đức tính như sự Tinh Tấn, Nhẫn Nhục, Kiên Trì, Thiền Định và sự Hiểu Biết Siêu Nhiên, đây là bốn phẩm tính sau cùng trong số Sáu Điều Hoàn

Thiên (*Lục Ba-la-mật*). Toàn bộ chương X và cũng là chương kết của tập thơ đã miêu tả thật xúc động lòng từ bi của người bồ-tát.

Ngay sau khi được phổ biến, tập *Hành trình đến Giác Ngộ* đã chinh phục được quảng đại quần chúng trên đất Ấn và cả ở Tây Tạng. Bản dịch sang tiếng Tây Tạng đã được thực hiện rất sớm từ thế kỷ thứ IX (*và cũng đã được dịch sang tiếng Hán vào năm 985*). Suốt trong nhiều thế kỷ sau đó tác phẩm này của Tịch Thiên đã trở thành một "tập sách căn bản" ảnh hưởng sâu đậm đến hầu hết các tông phái lớn. Các vị thầy lòng danh ở Ấn cũng như ở Tây Tạng thời bấy giờ đã không ngừng đưa ra những lời bình giải thật sâu sắc.

Ảnh hưởng của tập sách đã vượt qua thời gian. Ngày nay khi thuyết giảng thì Đức Đạt-Lai Lạt-Ma vẫn thường trích dẫn nhiều đoạn trong tập thơ trường thiên này. Ngài thường nói với mọi người rằng bốn câu thơ sau đây luôn mang lại cho Ngài một nguồn hứng khởi vô biên và một nghị lực lớn lao:

Khi nào không gian còn tỏa rộng,

*Khi nào chúng sinh vẫn còn đây,
Thì tôi sẽ còn nguyện cầu được còn đây,
Để làm tan biến những khổ đau của thế gian này.*

Những lời thuyết giảng của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma về chương IX trong tác phẩm của Tịch Thiên được dựa vào hai cách bình giải quan trọng thuộc thể kỹ thứ XIX đại diện cho hai học phái khác nhau. Cách bình giải thứ nhất thuộc trường phái Ninh-mã (Nyingmapa) do Khentchen Kunzang Palden (2) nêu lên trong tập luận *"Hương vị tuyệt vời trong những lời thuyết giảng của Manjushri"*. Cách bình giải thứ hai thuộc trường phái Cách-lỗ (Guélougpa) do Minyak Kunzang Seunam (3) đưa ra trong tập luận *"Ngọn đuốc sáng ngời"*. Ngoài việc phân tích và bình giải trước tác của Tịch Thiên, Đức Đạt-Lai Lạt-Ma còn ghép thêm nhiều suy tư riêng của Ngài về Con Đường Đạo Pháp nói chung. Nhằm để tránh mọi sự lẫn lộn với các lời bình giải nên các suy tư này của Ngài sẽ được trình bày riêng trong các phân đoạn mang tựa đề là *"Sự hiểu biết siêu nhiên"*, và đây cũng là cách giúp người đọc theo dõi văn bản gốc của Tịch

Thiên dễ dàng hơn. Đức Đạt-Lai Lạt-Ma sử dụng cả hai cách bình giải xưa của hai nhà sư Tây Tạng trên đây, thế nhưng đồng thời Ngài cũng đưa ra các cách bình giải riêng của Ngài nhằm giúp chúng ta có thể hiểu sâu hơn nữa một trong những tác phẩm giáo huấn và triết học quan trọng nhất của Đại Thừa Phật Giáo.

Đức Đạt-Lai Lạt-Ma đưa ra những lời bình giải trên đây trong các buổi thuyết giảng tại viện Vajra Yogini ở Pháp do "Hiệp Hội những người Phật Giáo Tây Tạng tại Pháp" tổ chức vào tháng 11 năm 1993. Các buổi giảng này chỉ là một phần của một chương trình thuyết giảng chung của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma tại quốc gia này. Các buổi thuyết giảng đầu tiên đã được tổ chức trước đó từ tháng 8 năm 1991 trong vùng Dordogne, nhằm giải thích tám chương đầu của tập *Hành trình đến Giác Ngộ*. Quyển sách này ghi lại những lời bình giải của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, tuy thật thâm sâu và trong sáng nhưng không kém phần xúc động và không vượt quá xa tâm với của tất cả mọi

người, về một trong những tác phẩm cổ điển có thể nói là tuyệt vời nhất của Phật Giáo.

Thupten Jinpa

Montréal, 2004

1

Dẫn nhập

Phát huy lòng quyết tâm tinh khiết

Suốt trong quyển sách này, với tư cách một người thầy tinh thần và vì lợi ích của chính quý vị là những người đọc quyển sách này, tôi sẽ cố gắng phát huy trong tôi lòng quyết tâm tinh khiết nhất mà tôi có thể thực hiện được. Về phần quý vị cũng thế, hãy đến với những lời giảng huấn này với tất cả thiện cảm và một tâm ý tích cực. Thiết nghĩ đây là những gì thật cần thiết.

Đối với các độc giả là Phật tử trung kiên luôn mang hoài bão đạt được sự Giác Ngộ tối thượng, thì điều hết sức hệ trọng là phải cố

gắng tự biến cải lấy mình để trở thành những con người thiện cảm và nhiệt tình. Điều ấy sẽ mang lại ý nghĩa cho những cố gắng của quý vị và giúp quý vị tích lũy được những điều xứng đáng hầu tạo ra một sức mạnh tích cực chung quanh quý vị. Vì thế trong lúc chuẩn bị để đọc quyển sách này, xin quý vị hãy hướng về Tam Bảo (*Đức Phật, Đạo Pháp và Tăng Đoàn*) để biểu lộ một lần nữa lòng quyết tâm thương người của quý vị và tâm nguyện của quý vị mong sao đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo hầu giúp mình có thể mang lại sự an lành cho tất cả chúng sinh. Tu tập Phật Giáo mà không quy y thì sẽ không hội đủ được ý nghĩa của nó. Không phát động lòng thương người hầu giúp mình đạt được thể dạng của Phật để mang lại an vui cho chúng sinh thì dù có cố gắng cách mấy đi nữa, quý vị cũng sẽ không thể nào xứng đáng là một môn đệ Đại Thừa.

Nếu có độc giả nào không phải là người Phật Giáo thuần thành thì cũng nên quan tâm hơn đến Phật Giáo. Nếu quý vị là người theo một tôn giáo khác, như Thiên Chúa Giáo chẳng

hạn thì điều đó cũng không phải là một lý do ngăn cản mình cảm thấy rằng một vài khía cạnh lợi ích nào đó trong các phương pháp và các phép luyện tập của Phật Giáo (*ý nói đến việc thiền định*) có thể giúp biến cải được tâm linh mình. Nếu đây là trường hợp của quý vị thì cũng xin quý vị nên cố gắng giữ một thái độ cởi mở và một mối quan tâm tích cực hơn khi đọc quyển sách này. Nếu xét thấy có một vài phương pháp hay phép luyện tập nào có thể ghép thêm vào nếp sống tâm linh của mình thì thiết nghĩ quý vị cũng không nên e ngại mà mang ra áp dụng. Tóm lại nếu không thực hiện được những điều tối thiểu trên đây thì tốt nhất là xin quý vị đừng bận tâm mà hãy xếp quyển sách này lại.

Riêng về phần tôi thì tôi cũng đơn giản chỉ là một nhà sư Phật Giáo với một lòng kính phục và ngưỡng mộ sâu xa đối với những lời giáo huấn của Đức Phật, cũng như đối với tất cả những ai biết hành xử với lòng từ bi và thấu hiểu được bản chất sâu xa của hiện thực là gì. Mặc dù với tư cách một người đại diện đứng ra

để nói lên những lời giáo huấn tâm linh vô cùng phong phú đó, thế nhưng không phải vì thế mà tôi dám phát lộ một mảy may kiêu hãnh nào. Dầu sao đi nữa thì ít nhất tôi cũng phải cố gắng làm những gì có thể làm được để đảm nhận trọng trách của lịch sử đặt lên vai tôi trong công tác chia sẻ với đồng đảo mọi người những lời bình giải cá nhân của tôi về những lời giáo huấn trên đây.

Tất nhiên là trong số quý vị cũng có nhiều người mang hoài bão mong muốn biến cải được tâm linh của mình. Vì thế người đứng ra thuyết giảng cũng cần phải thấu triệt các chủ đề mà mình sẽ thuyết giảng, thế nhưng đối với riêng tôi thì tôi cũng không dám tự phụ cho rằng mình có thể hiểu biết đầy đủ và trọn vẹn các chủ đề mà chúng ta sẽ bàn thảo với nhau hôm nay. Dầu sao đi nữa thì tác phẩm mà chúng ta cùng nhau nghiên cứu nhất thiết sẽ liên hệ đến chủ thuyết Tánh Không, một chủ thuyết mà tôi ngưỡng mộ thật sâu xa, và có thể nói đây là cả một sự ràng buộc tình cảm nữa.

Thật thế mỗi khi có chút thì giờ rảnh rỗi thì tôi suy tư ngay về chủ thuyết đó. Theo kinh nghiệm hạn hẹp của tôi - hay ít ra thì tôi cũng tự cho phép mình tin là đã đạt được những kinh nghiệm ấy - thì chủ thuyết Tánh Không là một triết thuyết vô cùng sinh động. Thật vậy một khi thấu triệt được triết thuyết ấy thì nhất định nó cũng sẽ mang lại cho chúng ta thật nhiều hiệu quả. Có thể đây cũng là điều duy nhất mà tôi tự cho phép nghĩ rằng tôi có thể hiểu được hầu giúp mình căn cứ vào đấy để thuyết giảng về tác phẩm của Tịch Thiên.

Lý trí và đức tin

Nếu quý vị thật sự muốn tìm hiểu Phật Giáo và quyết tâm bước vào con đường tu tập tâm linh hầu giúp mình thừa hưởng được cái kho tàng phong phú tàng ẩn trong những lời giáo huấn của Đức Phật, hoặc nếu quý vị chỉ mới bắt đầu chú ý đến tín ngưỡng này, thì trong cả hai trường hợp cũng xin quý vị đừng để cho mình bị choáng ngợp vì đức tin đơn thuần -

không nên xem đức tin là "vốn liếng" duy nhất. Nếu cứ để cho mình hoàn toàn bị chi phối bởi đức tin thì quý vị sẽ có thể gặp phải nguy cơ đánh mất hết khả năng lý luận của mình. Đối tượng của đức tin và lòng mộ đạo phải được xác nhận bằng kinh nghiệm bản thân, tức là có nghĩa bằng các khả năng lý luận. Chỉ khi nào sự suy xét của quý vị mang lại những hiểu biết có thể chứng nghiệm được một cách minh bạch thì khi ấy đức tin của quý vị mới có thể gọi là vẹn toàn được. Khi nào đức tin hay sự tin tưởng được phát huy dựa vào lý trí thì chỉ khi đó nó mới có thể trở nên vững bền và mang lại hiệu quả. Thật vậy nếu không sử dụng đến lý trí thì cũng chẳng còn biết phải dựa vào một cơ sở nào khác vững chắc hơn để có thể phát động lòng tin nơi những lời giáo huấn của Đức Phật.

Thật hết sức quan trọng là chúng ta phải luôn cố gắng học hỏi thêm hầu mở rộng sự hiểu biết cá nhân của mình về những lời giảng huấn của Đức Phật. Long Thụ (4), một vị đại sư người Ấn thuộc thế kỷ thứ II đã nói rằng đức tin và trí thông minh cả hai đều là những

yếu tố tối cần trong việc phát huy sức mạnh tâm linh, tuy đức tin phải giữ một vai trò trội hơn. Thế nhưng đồng thời thì Long Thụ cũng lại xác nhận thật rõ ràng rằng đức tin chỉ có thể hội đủ khả năng hướng dẫn sự thăng tiến tâm linh nếu được hỗ trợ bởi trí thông minh, vì chính trí thông minh sẽ mang lại cho chúng ta khả năng nhận biết được con đường đúng đắn hầu giúp mình phát huy được sự hiểu biết sâu xa. Dầu sao đi nữa thì cũng không thể giới hạn sự quán thấy ở cấp bậc hiểu biết mang tính cách trí thức được; bởi vì sự quán thấy nhất thiết phải thâm nhập vào con tim và cả tâm trí mình hầu tạo ra những tác động có thể ảnh hưởng đến cách hành xử của chính mình. Nói một cách khác là nếu chỉ biết nghiên cứu Phật Giáo trên mặt trí thức đơn thuần thì chúng ta cũng sẽ chẳng mang lại được cho mình một biến cải nào trong cách hành xử cũng như phong cách sống của chính mình.

Văn bản cội nguồn

Phật Giáo Tây Tạng gọi các kinh điển sutra và tan-tra ghi chép những lời thuyết giảng của Đức Phật là các "văn bản cội nguồn". Ngoài số văn bản này ra còn có cả một kho tàng kinh sách mênh mông gọi là Tengyour gồm các tập luận do các học giả lỗi lạc người Ấn trước tác và hàng ngàn tập bình giải do các đại sư Tây Tạng thuộc bốn trường phái Phật Giáo biên soạn. Tài liệu mà chúng ta sẽ mang ra bàn thảo là chương IX của một tác phẩm mang tựa đề *Hành trình đến Giác Ngộ (Bodhicaryâvatâra)* do một vị đại sư người Ấn là Tịch Thiên trước tác vào thế kỷ thứ VIII. Tựa của chương IX này là *Sự hiểu biết siêu nhiên*.

Tôi được thụ giáo về tác phẩm này qua ngài Khounou Rinpoché - Tenzin Gyalsen, một vị thầy tâm linh và cũng là một vị đại thiên sư đã quá vãng. Vị này tu tập bằng cách phát huy tâm linh tỉnh thức dựa vào trước tác của Tịch Thiên, và chính vị này cũng đã được thụ giáo với một vị đại sư lừng danh khác là Djé Patrul Rinpoché.

Tôi sẽ thuyết giảng về tập *Hành trình đến Giác Ngộ* dựa vào hai cách bình giải trong các kinh sách Tangyours trên đây. Cách thứ nhất do Khentchen Kunzang Palden bình giải bằng cách sử dụng các thuật ngữ đặc thù của học phái Ninh-mã (Nyingmapa) và cách thứ hai là do Myniak Kunzang Seunam bình giải. Tuy vị này là học trò của Patrul Rinpoché nhưng lại đứng về phía học phái Cách-lỗ (Guélougpa) (5) và đã bình giải bằng cách sử dụng các thuật ngữ chuyên biệt của học phái này. Trong phần thuyết trình dưới đây tôi cũng sẽ nêu rõ sự khác biệt giữa cách bình giải của hai vị học giả trên đây.

2

Bối cảnh Phật Giáo

Khung cảnh lịch sử

Đức Phật Thích-ca Mâu-ni tức là vị Phật lịch sử sống ở Ấn độ vào khoảng hơn 2500 năm về trước. Ngài giảng dạy về các phương pháp và các phép luyện tập nhằm giúp người nghe biến cải tâm linh của họ tùy theo năng khiếu, xu hướng và tâm linh của chính mình.

Từ những lời giảng huấn đó một tín ngưỡng thật phong phú mang nhiều nét triết học đã được hình thành và đã được các dòng đại sư người Ấn - trong số họ có thể kể ra Long Thụ và Vô Trước (6) - tiếp tục bảo trì và khai triển thêm. Tín ngưỡng này đã đạt đến mức phát triển thật cao trên đất Ấn trước khi được truyền bá sang các quốc gia khác ở Á

Châu. Ở Tây Tạng thì Phật Giáo chỉ bắt đầu phát triển từ thế kỷ thứ VII và thứ VIII. Nhiều nhân vật lịch sử đã góp phần vào công trình này, trong số đó có thể kể ra Shantarakshita (7), Padmasambhava (8) và một quốc vương thời bấy giờ là Trisongdetsen (9). Kể từ đó Phật Giáo phát triển cực kỳ nhanh chóng tại Tây Tạng. Tương tự như trên đất Ấn, nhiều dòng đại sư Tây Tạng đã tích cực quảng bá giáo huấn của Đức Phật trên toàn lãnh thổ. Suốt trên dòng lịch sử của xứ Tây Tạng bốn học phái chính đã được hình thành khá biệt lập với nhau, lý do là vì lãnh thổ Tây Tạng quá hiểm trở và rộng lớn. Sự khác biệt giữa các trường phái thật ra chỉ thuộc vào lãnh vực thuật ngữ và những cách xác định khác nhau về tầm quan trọng của các khái niệm chính yếu trong giáo lý cũng như các phương pháp và kỹ thuật luyện tập về thiền định.

Học phái lâu đời nhất là Ninh-mã phái (Nyingmapa) còn gọi là học phái của các "Người Xưa". Học phái này do Liên-hoa-sinh (Padmasambhava) (10) thành lập (*thế kỷ thứ*

VIII). Sau đó và kể từ thời đại của nhà dịch thuật kinh sách nổi tiếng của Tây Tạng là Rinchen Zangpo (958-1055) người ta lại thấy xuất hiện thêm ba học phái mới là Ca-nhĩ-cư phái (Kagyupa) (*thế kỷ XI*), Tát-ca phái (Sakyapa) (*thế kỷ XI*) và Cách-lỗ phái (Guélougpa) (*thế kỷ XIV*). Tất cả ba học phái này được gọi chung là "tân học phái". Trong tất cả bốn học phái đây trên, mỗi học phái đều có thể được xem như một tông phái Phật Giáo toàn vẹn, bởi vì mỗi học phái chẳng những đã phản ảnh trung thực được phần tinh anh trong giáo lý nguyên thủy của Phật Giáo Theravada mà còn bao hàm toàn bộ giáo lý của Đại Thừa và Kim Cương Thừa.

Con đường tu tập Phật Giáo

Thiết nghĩ có lẽ cũng nên trình bày thêm một vài nét đại cương về các đường hướng tu tập khác nhau cho những người mới bắt đầu tu học hoặc chưa hề biết gì về Phật Giáo.

Đã là con người thì tất cả chúng ta đều hàm chứa tri thức và các khả năng giác cảm như nhau, và tất cả cũng đều mong cầu đạt được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau. Tất cả mọi người đều bình đẳng với nhau trên phương diện đó. Thật vậy, dù bằng cách này hay cách khác và dù có đạt được kết quả hay không thì mọi lãnh vực sinh hoạt của con người cũng đều hướng vào chủ đích thực hiện ước vọng căn bản trên đây. Phải chăng đây cũng là trường hợp của các quý vị nào trong số chúng ta hôm nay đang ước mong tìm thấy một lối thoát tâm linh cho mình, dù đây là niết bàn hay sự cứu rỗi, và dù cho mình có tin hay không tin vào sự tái sinh cũng vậy. Thật hết sức hiển nhiên là tất cả mọi cảm nhận đau đớn hay thích thú, sung sướng hay bất hạnh đều phát sinh từ cách hành xử của chúng ta, tức là từ tư duy và xúc cảm của chính mình. Thật vậy, có thể nói rằng tất cả những thứ ấy đều là những sản phẩm do tâm thức tạo ra. Tất cả các tôn giáo lớn trên thế giới đều chủ trương một con đường tu tập tâm linh hướng vào chủ đích biến cải con tim và tâm

thức của mỗi người. Thế nhưng chỉ có giáo huấn Phật Giáo là chủ trương cho rằng toàn bộ con đường tu tập tâm linh đều xoay quanh một nguyên tắc duy nhất: đây là sự sai lầm căn bản giữa sự cảm nhận của chúng ta về hiện thực và bản chất đích thật của chính nó (*chúng ta cho rằng tất cả những gì cảm nhận được từ giác cảm và tâm thức của mình là hiện thực, thế nhưng bản chất đích thật của hiện thực lại hoàn toàn khác hẳn với những thứ ấy, và đây cũng chính là nguyên nhân sâu xa nhất mang lại khổ đau cho con người*). Sự sai lệch đó bám sâu vào sự hiện hữu của chúng ta khiến cho tâm trí chúng ta lâm vào tình trạng hoang mang và tạo ra đủ mọi thứ xúc cảm bồn loạn, kể cả những niềm thất vọng và chán chường: nói một cách vắn tắt đây là khổ đau. Trong cuộc sống thường nhật, bất cứ lúc nào chúng ta cũng có thể rơi vào cảnh hưởng thất vọng và ảo mộng vỡ tan (*vì bản chất của hiện thực là vô thường*). Một trong những liệu thuốc hoá giải hiệu nghiệm nhất để chống lại tình trạng đó là phải phát huy sự hiểu biết, nói cách khác

là phải hành xử thật đúng đắn, tức là phải phát huy sự quán thấy và mở rộng tầm nhìn của mình hầu tạo ra một mối dây thân thiện hơn với thế giới chung quanh (*có nghĩa là đến gần hơn với hiện thực, quán thấy được các quy luật tương liên và vô thường của mọi hiện tượng hầu giúp mình hòa nhập với sự chuyển động của hiện thực được dễ dàng hơn*). Đây là cách mang lại cho chúng ta nhiều khả năng hơn để đối phó với nghịch cảnh và tránh cho mình khỏi phải thường xuyên rơi vào những cảnh huống bất toại nguyện và ảo mộng tan vỡ.

Trên phương diện tâm linh cũng thế, thật hết sức hệ trọng là phải mở rộng tầm nhìn hầu giúp mình cảm nhận bản thể đích thật của hiện thực chính xác hơn. Nhờ đó mà sự sai lầm căn bản - còn gọi là vô minh - từng ăn sâu vào sự cảm nhận của chúng ta về thế giới và cả sự hiện hữu của chính mình, mới có thể xóa bỏ được. Chính vì thế nên Phật Giáo đã nêu lên khái niệm về bản chất của hai sự thật và xem đây như là cấu trúc cơ bản của thực

tại. Các cấp bậc thăng tiến - còn gọi là các địa giới (*khái niệm "thập địa" của người Bồ-tát, tiếng Phạn là dasabhumi*) - trên đường tu tập tâm linh đều được xác định căn cứ vào trình độ hiểu biết về bản chất sâu kín ấy của thực tại (*tức là các mức độ hay cấp bậc quán thấy khác nhau về bản chất của hai sự thật*). Tất cả chúng ta đều có thể đạt được các cấp bậc thăng tiến trên đây nhờ vào thể dạng sâu xa của sự hiểu biết (*tức là trí tuệ*). Do đó khi quyết tâm bước vào con đường hướng về thể dạng Giác Ngộ thì nhất thiết chúng ta cũng phải phát động một sự quán thấy đúng đắn về bản thể sâu kín của hiện thực. Nếu không làm được điều đó thì nhất định chúng ta cũng sẽ không bao giờ hội đủ khả năng để mang lại cho mình một sự thực hiện tâm linh cao độ, và công trình tu tập của mình thì cũng sẽ là phù du mà thôi.

Quy luật nhân quả và bốn sự thật cao quý

Sau khi đạt được Giác Ngộ hoàn hảo Đức Phật liền đưa ra bài thuyết giảng đầu tiên nêu lên bốn sự thật cao quý: sự thật về khổ đau; sự thật về nguyên nhân mang lại khổ đau; sự thật về sự chấm dứt khổ đau và sự thật về con đường đưa đến sự chấm dứt đó.

Giáo lý về bốn sự thật cao quý trên đây được lồng trong một nguyên lý chung là quy luật nhân quả. Dựa vào quy luật này chúng ta có thể phân loại bốn sự thật trên đây thành hai cặp, mỗi cặp gồm một nguyên nhân và một hậu quả. Cặp thứ nhất nêu lên những gì mà chúng ta không mong muốn và hậu quả của nó là sự cảm nhận khổ đau. Cặp thứ hai liên quan đến hạnh phúc và sự thanh thản (*trong cặp thứ hai: sự chấm dứt khổ đau là hậu quả - sẽ mang lại hạnh phúc, con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau là nguyên nhân - sẽ khiến cho khổ đau phải chấm dứt*). Nói một cách khác thì sự thật thứ nhất - tức là sự thật về khổ đau - là hậu quả mang lại từ nguyên nhân là sự thật thứ hai; cũng tương tự

như thế, sự thật thứ ba tức là sự chấm dứt của khổ đau - một thể dạng giải thoát không còn vướng mắc trong khổ đau - là hậu quả mang lại từ sự thật thứ tư là con đường mang lại sự giải thoát. Làm cho khổ đau phải chấm dứt chính là mục đích của việc tu tập tâm linh nhằm mang lại hạnh phúc và sự tự do đích thật. Những lời giáo huấn trên đây biểu trưng cho một sự hiểu biết vô cùng thâm sâu về bản chất của hiện thực.

Ba loại khổ đau

Sự thật về khổ đau không nhất thiết chỉ là những thứ *khổ đau có thể trông thấy* được hay là những sự cảm nhận gây ra sự khó chịu, chẳng hạn như các thứ đau đớn trên thân xác. Đối với các loại khổ đau này thì hàng thú vật cũng cảm nhận được và đồng thời chúng cũng ý thức được là chúng không muốn phải nhận chịu những thứ ấy. Thể loại khổ đau thứ hai

gọi là *khổ đau phát sinh từ sự đổi thay*. Thế nhưng thông thường thì chúng ta lại cứ xem loại khổ đau này như là một sự thích thú. Phải chăng trong cuộc sống thường nhật chúng ta vẫn thường nhận thấy tính cách phù du của những sự thích thú hay chăng? Sớm muộn chúng cũng sẽ mang lại sự bất toại nguyện. Phù du và bất toại nguyện chính là các nguyên nhân sâu kín đưa đến thể loại khổ đau thứ hai trên đây.

Loại khổ đau thứ ba gọi là *loại khổ đau thường xuyên và cùng khắp*, loại khổ đau này chỉ có thể nhận biết được bằng cách suy tư sâu xa. Chúng ta cứ mang đủ mọi thứ thành kiến, thiên cận, sợ sệt và ước mơ. Các thứ tư duy và xúc cảm ấy tất nhiên sẽ mang lại một số thể dạng tâm thần nào đó và các thể dạng này tất sẽ phải phát lộ ra bằng hành động. Hầu hết các hành động này đều mang bản chất tàn phá khiến cho những sự lầm lẫn tâm thần của chúng ta càng trở nên trầm trọng hơn và sau cùng sẽ đưa đến mọi thứ lo âu và sợ hãi. Các loại tư duy và xúc cảm chính là nguồn gốc của đau buồn,

và chúng sẽ phát lộ qua hành động trên thân xác, hoặc qua ngôn từ hay tâm ý. Tuy nhiên tất cả các tư duy và xúc cảm ấy không nhất thiết là phải được kích động bởi các thể dạng tâm thần tích cực hay tiêu cực, mà thông thường hơn chỉ phát sinh từ những thể dạng vô tình hay trung hòa (*trong cuộc sống thường nhật, tư duy và xúc cảm của chúng ta thường chỉ là hậu quả phát sinh từ những hành động, ngôn từ và tâm ý mang tính cách máy móc và quy ước. Tuy chúng có thể mang lại đau buồn thế nhưng không gây ra những tai hại lớn lao*). Các hành động này (*tức là các hành động phát sinh từ sự vô tình và các xúc cảm trung hòa*) không quan trọng lắm vì chỉ tạo ra những ảnh hưởng nhỏ. Trái lại các hành động phát sinh từ những sự kích động và xúc cảm mãnh liệt - dù là tích cực hay tiêu cực - sẽ để lại những vết hằn thật sâu đậm trong tâm thức và ảnh hưởng đến cả cách hành xử của chúng ta (*chẳng hạn như tham lam, đau buồn vì mất mát của cải, hận thù chính trị, đam mê tính dục..., hoặc ngược lại là lòng từ bi vô biên, sự rộng lượng, quyết tâm hy*

sinh đòi mình vì một lý tưởng cao đẹp..., là những thứ xúc cảm rất mạnh). Nhất là đối với các hành động tiêu cực thì các vết hằn do chúng lưu lại trên thân xác và trong tâm thức thường rất sâu đậm. Các kinh nghiệm thường nhật cũng cho thấy sự tương quan chặt chẽ giữa nguyên nhân và hậu quả: thí dụ như tư duy và xúc cảm của mình tất sẽ phát lộ qua phong cách hành xử của chính mình. Các quá trình tư duy và xúc cảm mang lại một thái độ tiêu cực sẽ lôi kéo theo với chúng các tư duy khác và xúc cảm khác làm nguyên nhân đưa đến những thứ đau buồn khác. Các quá trình ấy tự động diễn tiến và lôi kéo nhau bất tận, không cần đến một sự cố gắng đặc biệt nào của chúng ta cả. Thể loại khổ đau thứ ba ấy luôn kết chặt với sự hiện hữu của chúng ta, một sự hiện hữu trói buộc vướng mắc trong quá trình lôi kéo bất tận của các thể dạng bất toại nguyện. Phật Giáo cho rằng khổ đau thuộc thể loại thứ ba trên đây có thể loại bỏ (*đau đớn trên thân xác có thể làm cho vui bớt bằng cách xoa bóp, bôi dầu hay chữa chạy được, đau buồn trong tâm thức cũng có thể*

ngươi ngoài không cần đến một sự tu tập nào. Tuy nhiên vẫn còn những thứ khổ đau khác mang tính cách nội tại, nằm sâu trong từng tế bào và trong mỗi tư duy của chúng ta, chẳng hạn như những sự bất toại nguyện thường xuyên và sâu kín, kể cả sự sinh và cái chết. Đối với thể loại khổ đau này thì chỉ có trí tuệ mới hóa giải được mà thôi, và trí tuệ thì chỉ có thể phát huy được bằng sự tu tập. Đây cũng chính là quan điểm và mục đích của Phật Giáo).

Tiền năng mang lại sự giải thoát

Chúng ta có thể tự hỏi như sau: "Có thể thật sự thay đổi được bản chất của sự hiện hữu này của chúng ta hay không, trong khi mà các cấu hợp thể xác và tâm thần tạo ra sự hiện hữu ấy đã bị ô nhiễm (*có nghĩa là thân xác đang phải chịu khổ đau, già nua và bệnh tật, và tâm thức thì đang rơi vào tình trạng vô minh không nhìn thấy được bản chất đích thật của hiện thực*)? Có thể thật sự thoát khỏi sự hiện hữu trói buộc phát sinh từ nguyên nhân và điều kiện này

hay không?" Nếu đã nêu lên vấn đề chấm dứt khổ đau thì tất nhiên Phật Giáo cũng đã phải có sẵn một giải pháp: đây là cách phải loại bỏ hoàn toàn các thể dạng tâm thần tiêu cực hầu giúp mình hóa giải mọi khổ đau. Nếu là những người tu tập trung kiên thì chúng ta lúc nào cũng phải suy tư thật sâu xa về vấn đề này.

Tuy rằng ngay từ vòng quay thứ nhất của bánh xe Đạo Pháp Đức Phật cũng đã nói đến sự chấm dứt khổ đau, thế nhưng phải chờ đến vòng quay thứ hai và thứ ba thì bản chất của sự chấm dứt khổ đau và sự giải thoát đích thật mới được nêu lên thật đầy đủ qua giáo huấn của Đại Thừa. Khi khởi động vòng quay thứ hai và nhất là qua bộ kinh *Bát-nhã-ba-la-mật-đa (Prajnaparamita-sutra)* tức là bộ kinh đề cập đến sự *hoàn thiện trí tuệ* thì Đức Phật mới bắt đầu nêu lên thể dạng tinh khiết và nguyên sinh của tâm thức. Dựa vào khái niệm này chúng ta cũng sẽ hiểu rằng mọi thứ xúc cảm và tư duy bản loạn không phải ngẫu nhiên mà có (*có nghĩa là được phát sinh từ một số điều kiện nào đó. Bản chất nguyên sinh của*

tâm thức không hề hàm chứa những thứ tư duy và xúc cảm mang tính cách bất loạn ấy), có nghĩa là chúng không phải là các thành phần cố hữu thuộc vào bản thể đích thật của tâm thức, và do đó có thể loại bỏ chúng được.

Là những người tu tập trung kiên chúng ta phải luôn suy tư và tìm hiểu các chủ đề như: "Các thể dạng tâm thức làm nguyên nhân mang lại mọi thứ đau buồn - nhất là các thứ cảm nhận sai lầm và thể dạng vô minh ẩn nấp phía sau những cảm nhận sai lầm ấy nhằm thúc đẩy chúng ta bám víu vào ý nghĩ cho rằng mọi hiện tượng hiện hữu một cách tự tại - có phải thật sự thuộc vào bản chất của hiện thực hay không? Phải chăng đấy cũng chỉ là những thứ tư duy bấn loạn phát sinh từ những thể dạng tâm thần méo mó, không hề mang tính cách vững chắc và cụ thể nào và cũng hoàn toàn khác hẳn với hiện thực hay không?". Nếu biết suy nghĩ như thế thì tất chúng ta cũng sẽ hiểu rằng trước hết cần phải xem xét xem các hiện tượng - tuy thường tỏ ra có vẻ đúng thật như thế - có thực sự hàm chứa một thực thể tự tại và

độc lập nào hay không? "Nhân dạng và các vật thể cũng như các biến cố có phải là những thực thể tự chủ có thể tự chúng hiện hữu một cách độc lập hay chẳng?". Các loại kinh sách đặc biệt nêu lên chủ đề về sự hoàn thiện trí tuệ (*các phép luyện tập để phát huy trí tuệ*) đều có đưa ra nhiều cách giải thích chi tiết chứng minh sự vắng mặt của sự hiện hữu thật của mọi hiện tượng, và đồng thời cũng cho thấy rằng mặc dù chúng ta có cảm giác hiện thực đúng là như thế, tuy nhiên sau khi phân tích cẩn thận thì chúng ta cũng sẽ khám phá ra rằng sự cảm nhận ấy hoàn toàn méo mó và sai lầm. Tóm lại chúng ta sẽ nhận thấy rằng sự cảm nhận trước đây của mình là hoàn toàn sai lầm và không mang một nền tảng vững chắc nào cả đối với thế giới hiện thực (*chúng ta nhìn thấy mọi hiện tượng chung quanh và cả trong tâm thức mình đúng là như vậy, thế nhưng thật ra thì đây cũng chỉ là những thứ ảo giác luôn biến động, lúc thì hiện ra lúc lại biến mất, chúng không hề hàm chứa một sự hiện hữu thật nào cả*).

Do đó tất cả các thể dạng tâm thần phát sinh từ các cảm nhận sai lầm trên đây, chẳng hạn như các thứ xúc cảm bản loạn - như giận dữ, hận thù, ham muốn, ganh ghét, v.v...- không hề có một sự tương quan đúng thật nào đối với thực tại. Nếu nguyên nhân làm phát sinh ra các thể dạng tâm thần đó - tức là sự u mê căn bản đưa đến những sự cảm nhận sai lầm cho rằng mọi vật thể và hiện tượng hàm chứa một sự hiện hữu nội tại - chỉ là hậu quả mang lại từ sự cảm nhận méo mó của tâm trí thì nhất định sự méo mó đó có thể sửa chữa được nhờ dựa vào sự hiểu biết đúng đắn (*trí tuệ*). Hơn nữa sự sửa chữa ấy còn có thể đưa đến cả sự chấm dứt hoàn toàn chu kỳ lôi kéo của những sự hiện hữu thiếu tỉnh thức phát sinh từ vô minh của chúng ta. Kết quả mang lại là những thứ cấu hợp ô nhiễm thuộc thân xác và tâm thức đang trói buộc chúng ta trong kiếp sống thiếu tỉnh thức này cũng sẽ được loại bỏ. Khi nào đã hoàn toàn thoát khỏi được vòng lẩn quẩn phát sinh từ những thứ cảm nhận sai lầm tự tại ấy thì tất chúng ta cũng sẽ đạt được niết

bàn, tức là một thể dạng giải thoát thật sự. Đây là những gì mà Đức Phật muốn nói lên khi Ngài thuyết giảng về bốn sự thật cao quý. Dù sao thì sau đó Ngài cũng còn tiếp tục phân tích và triển khai sâu rộng hơn nữa về các chủ đề này qua các bài thuyết giảng về mười hai mối dây trói buộc của quy luật tương liên (*còn gọi là thập nhị nhân duyên*).

Nguồn gốc tương liên giữa mọi sự vật

Trong một bài kinh giải thích về quy luật tương liên (*còn gọi là lý duyên khởi, nêu lên trong Tương Ứng Bộ Kinh, Samyutta Nikaya, II, 28*) Đức Phật có nói như sau:

*Nếu cái này có thì cái kia sinh ra;
 Vì cái này sinh ra nên cái kia sẽ hiển hiện.
 Chính vì thế, nên từ vô minh sẽ phát sinh
 ra tác ý...*

Nói một cách khác, nếu muốn cho một sự kiện hay một sự cảm nhận có thể xảy ra được thì nhất định phải có một số nguyên nhân nào

đó làm phát sinh ra nó, và đồng thời các nguyên nhân ấy tự chúng cũng phải là hậu quả phát sinh từ các nguyên nhân khác trước đó - nếu như nó không phải là hậu quả sinh ra từ một nguyên nhân đã có trước đó thì nó cũng sẽ không hàm chứa một tiềm năng hay hiệu năng nào để nó có thể gây ra bất cứ một hậu quả nào khác. Đức Phật có nói rằng nếu đã có một nguyên nhân thì nhất định hậu quả phát sinh từ nguyên nhân ấy sẽ không sao tránh khỏi phải sinh ra. Chẳng những nguyên nhân ấy phải được sinh ra từ một nguyên nhân khác (*đã có trước đó*), mà chính nó cũng lại phải tương quan với hậu quả do chính nó làm phát sinh ra (*sau này*). Nếu cho rằng một nguyên nhân có thể làm phát sinh ra bất cứ một hậu quả nào cũng được thì đấy là một cách hiểu hoàn toàn sai lầm, bởi vì một nguyên nhân nhất định nào đó chỉ có thể làm phát sinh ra một hậu quả liên hệ và tương quan với nó mà thôi (*hậu quả luôn luôn tương hợp và liên đới với nguyên nhân đã làm phát sinh ra nó*).

Căn cứ trên nguyên tắc này Đức Phật cho biết rằng vô minh đã ăn sâu nơi mỗi cá thể sẽ làm phát sinh ra nghiệp tức là các "hành động". Những thứ cảm nhận khổ đau mà chúng ta không hề mong muốn, chẳng hạn như đau đớn, sợ sệt và cái chết, tất cả đều là hậu quả phát sinh từ những nguyên nhân liên đới với chúng. Nếu muốn loại bỏ những khổ đau đó thì nhất thiết chúng ta phải làm cho chuỗi dài lôi kéo giữa nguyên nhân và hậu quả phải chấm dứt. Đức Phật cho biết rằng trong số mười hai mối dây trói buộc giữa nguyên nhân và hậu quả (10) thì thành phần thứ nhất sẽ làm phát sinh ra thành phần sau cùng (*mỗi dây thứ nhất sẽ tuần tự đưa đến sự hình thành của mười một mối dây tiếp theo sau*). Ngoài ra Đức Phật lại còn nêu thêm một quá trình khác ngược lại với quá trình trên đây và có thể hóa giải hoàn toàn được mười hai mối dây trói buộc của quá trình ấy. Nói cách khác là nếu chúng ta loại bỏ được mỗi dây xảy ra trước thì cũng có nghĩa là sẽ loại bỏ được mỗi dây sẽ phải xảy ra sau đó. Khi nào nhổ bỏ được tận rễ nguyên nhân thứ nhất của

quá trình trên đây - tức là vô minh nguyên thủy đã ăn sâu vào sự hiện hữu của mình - thì khi đó chúng ta cũng sẽ tự giải thoát cho mình khỏi mọi thứ khổ đau và cả nguồn gốc của khổ đau.

Trong số mười hai mối dây tương liên giữa nguyên nhân và hậu quả thì vô minh được xem là nguyên nhân đầu tiên đứng ra khởi động chuỗi dài níu kéo của mười hai nguyên nhân tạo nghiệp. Theo tôi thì sự kiện này đã nói lên cả một sự thật vô cùng quan trọng nhằm chứng minh cho thấy từ bản năng mỗi người trong chúng ta đều mong cầu đạt được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau (*sự trói buộc của mười hai mối dây tương liên sở dĩ phát sinh là vì chúng ta luôn mong cầu đạt được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau, thế nhưng sự mong cầu ấy thật ra chỉ là một sự bám víu phát sinh từ tác động của vô minh, tức có nghĩa là không được hướng dẫn bởi trí tuệ*). Sự mong cầu này mang tính cách nội tại nơi mỗi con người, không cần bất cứ ai dạy bảo cả. Dù rằng chúng ta lúc nào cũng ấp ủ những ước vọng thật tự nhiên ấy thế nhưng đồng thời thì chúng ta cũng nhận thấy

rằng niềm phúc hạnh lâu bền lúc nào cũng vượt thoát khỏi tầm tay của mình và mình thì cũng cứ vẫn tiếp tục bị rơi vào mạng lưới kiềm tỏa của khổ đau. Đây chính là bằng chứng cho thấy có một thứ gì đó không được sông sẻ trong sự hiện hữu của chúng ta, và chúng ta thì lại không tìm thấy được một phương pháp nào khả dĩ có thể giúp mình thực hiện được ước vọng tự nhiên ấy hầu mang lại hạnh phúc cho mình. Chính vì lý do đó mà giáo huấn về mười hai mối dây tương liên giữa nguyên nhân và hậu quả đã được nêu lên nhằm mang lại một sự hiểu biết đích thật nhằm giúp chúng ta nhận thấy rằng vô minh chính là nguyên nhân đầu tiên tạo ra đủ mọi thứ khổ đau cho con người.

Vô minh căn bản hay nguyên thủy là một chủ đề đã từng được các vị luận sư Phật Giáo như Vô Trước (Asanga) và Pháp Xứng (*Dharmakirti, 600?-660, một đại luận sư thuộc học phái Duy Thức*) giải thích với ít nhiều khác biệt. Dù sao thì chúng ta cũng không nên hiểu vô minh như là một sự thiếu-hiểu-biết (*hay không hiểu biết*) đơn thuần mà phải xem nó như

là cả một sự lầm lẫn trong sự quán thấy của mình - thí dụ như chúng ta tưởng là mình hiểu đúng, thế nhưng thật ra thì mình hiểu sai. Vô minh căn bản phát sinh từ sự tiếp cận méo mó về hiện thực của chúng ta và cũng vì thế đã khiến chúng ta nghĩ rằng mỗi vật thể và mỗi sự kiện xảy ra tự chúng đều hàm chứa một sự hiện hữu nội tại và độc lập.

Sự hiểu biết là gì

Theo cách hiểu thông thường thì *vô minh* có nghĩa là các thể dạng tâm thức hoặc tiêu cực hoặc trung hòa. Thế nhưng *vô minh căn bản (cội rễ hay nguyên thủy)*, ít ra với ý nghĩa là nguyên nhân đầu tiên trói buộc chúng ta trong chu kỳ hiện hữu, phải được hiểu như là một thể dạng tâm thức méo mó (*nói vắn tắt nguyên nhân sâu xa nhất trói buộc chúng ta trong chu kỳ hiện hữu chính là thể dạng vô minh của tâm thức. Thể dạng vô minh đó không nhất thiết chỉ đơn giản có nghĩa là "không-hiểu-biết" hay "thiếu-hiểu-biết" về hiện thực mà đúng hơn là một sự "hiểu biết lệch lạc" và kết quả mang lại*

là một sự quán thấy hoàn toàn sai lầm về bản chất của hiện thực). Vì tâm thức bị méo mó nên sự nhận biết về bản chất của hiện thực cũng theo đó mà trở nên lệch lạc. Do đó chỉ có một cách duy nhất có thể sửa chữa được sự lệch lạc đó: đây là cách phải tái tạo lại sự hiểu biết đúng thật về bản chất của hiện thực hầu giúp mình tránh khỏi những sự quán thấy lừa phỉnh do vô minh tạo ra. Sự hiểu biết ấy chỉ có thể đạt được khi nào chúng ta đã ý thức được sự quán thấy của mình là hoàn toàn sai lầm và vô căn cứ. Nếu chỉ biết cầu nguyện suông: "Xin cho tôi loại bỏ được vô minh cội rễ" thì nhất định chúng ta sẽ không bao giờ có thể thực hiện được mục đích mong cầu. Tóm lại chúng ta phải đạt cho bằng được chính sự hiểu biết ấy (*sự "hiểu biết" ở đây có nghĩa là "trí tuệ", bởi vì trong các ngôn ngữ Tây Phương không có từ nào tương đương với thuật ngữ "trí tuệ" (prajna) trong giáo lý Phật Giáo*).

Chỉ khi nào phát huy được sự hiểu biết giúp mình tìm hiểu thật sâu xa bản chất của hiện thực thì khi đó chúng ta mới có thể hội đủ

khả năng đánh tan những cảm nhận sai lầm cội rễ mà thôi. Thay vì gọi đây là sự hiểu biết hay trí tuệ (*trong nguyên bản là sagesse / wisdom. Các từ này trong các ngôn ngữ Tây Phương thường được dùng để dịch chữ "trí tuệ" trong Phật Giáo, thế nhưng thật ra đây chỉ là một cách dịch gượng ép, bởi vì các từ này chỉ có nghĩa là sự khôn ngoan, khôn khéo, thận trọng..., do đó không thể nào nói lên được ý nghĩa của thuật ngữ "trí tuệ" (prajna) trong Phật Giáo*), thì tôi nghĩ rằng nên sử dụng một thuật ngữ đặc thù khác của Phật Giáo để gọi đây là sự *hiểu biết Tánh Không (nên hiểu rằng trí tuệ trong Phật Giáo không nhất thiết chỉ là sự hiểu biết sáng suốt mà đúng hơn là một sự hiểu biết siêu nhiên giúp quán thấy được bản chất đích thực của hiện thực tức là Tánh Không)* tức có nghĩa là *không-có-cái-tôi* hay vô ngã, một khái niệm được giải thích khác nhau tùy theo các học phái triết học. Trong trường hợp mà chúng ta đang bàn thảo với nhau thì tôi chỉ muốn nói đến *sự trống không của sự hiện hữu nội tại (existence intrinsèque / intrinsec*

*existence / sự hiện hữu nội tại hay tự tại. Các hiện tượng luôn biến động và đổi thay, chúng hiện ra và biến mất, vì thế chúng không hề hàm chứa một sự hiện hữu thật mang tính cách nội tại và trường tồn nào cả, và đây cũng chính là Tánh Không của mọi sự hiện hữu mà Đức Đạt-Lai Lạt-Ma muốn nói đến trong trường hợp này). Nếu cứ tin rằng mọi vật thể và hiện tượng hiện hữu thật sự và mang tính cách độc lập (mọi hiện tượng sở dĩ hiện hữu là do nhiều nguyên nhân và điều kiện tác tạo ra chúng, sự hiện hữu ấy còn gọi là sự tạo tác do điều kiện mà có. Vì thế nên chúng không thể nào độc lập được, có nghĩa là không thể nào tự hiện hữu được nếu bị tách rời ra khỏi các nguyên nhân và điều kiện đã tạo ra chúng) thì đây chính là vô minh căn bản. Ngược lại, sự hiểu biết sâu xa về sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại (*intrinsic existence*) sẽ được chỉ định bằng thuật ngữ "sự thật của con đường" (cũng xin mạn phép mượn dịp này để lưu ý người đọc là "sự thật của con đường" chính là trí tuệ giúp chúng ta quán thấy được bản chất đích thật của*

hiện thực. Sự thật ấy của con đường chính là sự Giác Ngộ và giải thoát. Tất cả các hình thức màu mè khác chỉ biểu trưng cho một vài khái niệm luân lý thường tình và sơ đẳng - không có gì là Phật Giáo cả - hoặc là những phương tiện thiện xảo giúp chúng ta đến gần hơn với con đường do Đức Phật nêu lên mà thôi).

Trong lần chuyển bánh xe Đạo Pháp thứ hai, nhất là qua các kinh sách nói về sự hoàn thiện trí tuệ, Đức Phật có giảng rằng vô minh chính là nguyên nhân chủ yếu nhất làm phát sinh ra tất cả những thứ xúc cảm bấn loạn và mọi sự hoang mang - nói cách khác là các thứ tư duy và cảm nhận tiêu cực cũng như mọi thứ khổ đau do chúng gây ra. Đức Phật khẳng định rằng vô minh căn bản và các sự bấn loạn do nó tạo ra không phải là bản chất đích thật của tâm thức. Các khả năng giúp nhận biết mọi vật thể và sự kiện cũng chỉ là một sự vận hành tự nhiên *(sự nhận thức sai lầm của chúng ta về hiện thực không phải là bản chất nội tại hay có sẵn của tâm thức mà đúng hơn chỉ là kết quả vận hành tự nhiên của tâm thức mỗi khi*

lục giác - gồm ngũ giác và tri thức - tiếp xúc với các đối tượng của chúng. Sự hiểu biết do chúng mang lại có vẻ hoàn toàn "tự nhiên", thế nhưng sự "tự nhiên" ấy thật ra là một sự lệch lạc và méo mó, không hề phản ánh được bản chất đích thật của hiện thực). Tâm thức nguyên sinh mang bản chất tinh khiết phải được hình dung như một thể dạng "rạng ngời và tràn đầy trí tuệ". Cách mô tả tâm thức trên đây được nêu lên trong các kinh sách nói về sự hoàn thiện trí tuệ (chính yếu nhất là bộ kinh Bát-nhã-ba-la-mật-đa). Các kinh sách này mô tả bản chất chủ yếu của tâm thức như một thể dạng ánh sáng trong suốt. (Kim Cương Thừa cũng mô tả Tánh Không hay Phật Tính, Chân Như... là một thể dạng ánh sáng trong suốt hiện ra trong giai đoạn trung gian giữa hai kiếp sống tức trong quá trình của cái chết khi ngũ uẩn đã tan biến hết).

SỰ HIỂU BIẾT SIÊU NHIÊN

Nền tảng mang lại sự thành công

Mục đích tu tập của người Phật Giáo là nhằm đạt được niết bàn, tức là thực hiện được một thể dạng tâm thức đã loại bỏ được mọi sự nhận thức sai lầm và bấn loạn. Việc tu tập nhất thiết phải mang lại một sự thăng tiến tuần tự thì mới mong đạt được mục đích trên đây, do đó yếu tố thời gian thật cần thiết. Nếu quý vị thật sự mong muốn mang lại cho mình một sự thăng tiến trên đường tu tập tâm linh thì ngay khi mới bắt đầu bước vào con đường hướng đến niết bàn và sự giải thoát, phải nhìn lại chính mình xem phong cách hành xử và phương tiện sinh sống của mình có phù hợp với việc tu tập Đạo Pháp hay không *(có nghĩa là phải tự xét xem cuộc sống của mình có thật sự phù hợp với Con Đường của Tám Điều Đúng Đắn - tức là Bát Chính Đạo - hay không. Nói một cách đơn giản hơn là hãy tự nhìn lại xem mình có sống xa hoa, lòe loẹt, thèm khát, mưu đồ, tính toán, tham lam, ăn nói hồ đồ... hay không? Phương kế sinh nhai của mình có*

luong thiện hay không? Trong từng giây phút mình có suy nghĩ và hành động ngay thật và biết giữ sự yên lặng cần thiết để suy tư hay không?).

Trong tập luận "*Bốn trăm tiết*" (*Catushataka*) của Thánh Thiên (*Aryadeva, là một đệ tử của Long Thụ, sống vào khoảng từ giữa thế kỷ thứ II đến giữa thế kỷ thứ III*) có đưa ra một phương pháp tu tập thật cụ thể mang lại một sự thăng tiến tuần tự trên đường Giác Ngộ. Việc tu tập này được quy định bởi các cấp bậc thăng tiến rõ rệt. Trước hết là không được phạm vào các hành động tiêu cực và phải noi theo một cuộc sống đạo đức. Thánh Thiên còn cho biết thêm rằng trong giai đoạn đầu tiên này, tức là khi vừa mới đặt chân vào con đường, thì nhất thiết chúng ta phải tránh các cách hành xử có thể mang lại cho mình những thể dạng tâm thức tiêu cực và bấn loạn, đây là cách giúp mình không tái sinh trong những điều kiện bất thuận lợi khiến cho việc thăng tiến trên đường tâm linh phải bị chậm lại. Giai đoạn tiếp theo là phải thực hiện sự quán nhận về tính cách vô

ngã hay là Tánh Không (*của "cái tôi" và cái "của tôi"*). Giai đoạn cuối cùng là phải loại trừ các thứ chướng ngại tinh tế ngăn chận không cho phép mình đạt được sự hiểu biết (*tức là phát huy trí tuệ và Tánh Không ở các cấp bậc cao hơn nữa*).

Nếu thấu triệt được giáo lý về bốn sự thật cao quý (*Tứ Diệu Đế*) thì chúng ta cũng sẽ hiểu được dễ dàng hơn sự cần thiết của Tam Bảo là Đức Phật, Đạo Pháp và Tăng Đoàn. Khi đã nắm vững được căn bản đó thì chúng ta cũng sẽ hiểu được rằng niết bàn và sự giải thoát đích thật là những gì mà mình có thể đạt được. Khi nào hiểu được rằng các thể dạng tâm thức tiêu cực và bấn loạn là những gì có thể loại bỏ được thì khi đó chúng ta cũng sẽ hiểu rằng mình có thể thực hiện được sự giải thoát đích thật - sự giải thoát đó không phải chỉ mang ý nghĩa bao quát mà còn có nghĩa là sự giải thoát khỏi cái ngã của chính mình (*sự giải thoát không chỉ có nghĩa là một thể dạng tâm thức thanh thoi và tràn đầy hạnh phúc, mà đúng hơn sự giải thoát do Phật Giáo nêu lên là để nhắm vào một mục*

đích thật rõ rệt và cụ thể: đó là sự giải thoát khỏi sự kiềm tỏa của "cái tôi" và cái "của tôi").

Với tư cách cá nhân con người tất chúng ta sẽ cảm thấy rằng sự tự do đó không vượt quá tầm với của mình và nhất thiết chỉ tùy thuộc vào việc thực hiện sự hiểu biết của chính mình (*tức là việc phát huy trí tuệ của mình*). Khi nào đã quán nhận sâu xa được sự thật ấy thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy rằng mình có thể tự tháo gỡ các sơ đồ quen thuộc phát sinh từ những ý niệm sai lầm (*chúng ta quen nhìn hiện thực qua những "sơ đồ quen thuộc" tức là những hình tướng biến động và xem đấy là thật. Khi nào phát huy được trí tuệ để nhận biết được các "sơ đồ quen thuộc" ấy chỉ là ảo giác, nghĩa là những thứ "cấu hợp" phát sinh từ điều kiện - conditioned production - thì khi đó chúng ta cũng sẽ tháo gỡ được các điều kiện trói buộc sự hiện hữu tạm thời của chúng để nhìn thấy chúng thật ra chỉ là trống không. Sau đó nếu quay nhìn vào các thứ cấu hợp tạo ra chính mình - từ thân xác đến tâm thức - thì chúng ta cũng sẽ hiểu rằng chúng cũng chỉ là trống*

không. Quán thấy được sự trống không toàn diện và mênh mông đó chính là sự Giác Ngộ). Nhờ đó chắc chắn chúng ta sẽ đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo. Khi nào đã vững tin vào sự quán thấy ấy thì khi đó chúng ta cũng sẽ hiểu được việc quy y nơi Đức Phật, Đạo Pháp và Tăng Đoàn thật hết sức là quan trọng (nên hiểu rằng quy y tam bảo là cách nương tựa vào Đức Phật, Giáo Huấn của Ngài và sự giúp đỡ của Tăng Đoàn hầu giúp mình đạt được trí tuệ, và đây cũng là cách xem hành động quy y của mình là "nguyên nhân" sẽ góp phần mang lại "hậu quả" là sự Giác Ngộ của mình).

Sau khi đã quy y Tam Bảo thì phải thực hiện ngay lời nguyện thứ nhất tức là phải sống một cuộc sống đạo đức, phải luôn nhớ đến quy luật nguyên nhân hậu quả để tránh tạo nghiệp và đồng thời phải tự nhắc nhở mình không được vi phạm vào mười hành vi thiếu đạo hạnh là: ba hành vi thuộc thân xác - sát sinh, trộm cắp, phạm vào những hành vi tính dục bất chính; bốn hành vi thuộc ngôn từ - nói dối, dèm pha, nói những lời làm tổn thương người khác,

thốt ra những lời thô bỉ, hay nịnh hót hoặc ăn nói ba hoa vô tích sự; và ba hành vi thuộc tâm thức - tham lam hay thèm muốn, ác ý và nuôi dưỡng những quan điểm sai lầm. Sau hết là phải tự giải thoát ra khỏi sự kiềm tỏa của "cái tôi" tức là cái ngã của mình, nói cách khác là vượt thoát khỏi cảm tính về sự hiện hữu nội tại của mình. Tóm lại có tất cả ba cấp bậc luyện tập thuộc vào ba giai đoạn khác nhau: trước hết là tuân thủ giới luật (*tu giới*), sau đó là luyện tập thiền định (*tu định: để thoát ra khỏi "cái tôi"*) và sau cùng là phát huy trí tuệ tối thượng (*tu tuệ: để quán thấy Tánh Không của hiện thực*). Trong giai đoạn thứ ba và cũng là giai đoạn cuối cùng chúng ta phải nhất thiết khắc phục được tất cả các thể dạng tâm thức bấn loạn và tiêu cực, và cả những xu hướng cũng như những thói quen phát sinh từ sự sai lầm của các thể dạng tâm thức ấy.

Kết quả cao nhất mang lại từ việc tu tập thuộc vào giai đoạn thứ ba là sự hiểu biết Tánh Không - tức là bản chất tối hậu của thực tại - kết hợp với lòng từ bi rộng lớn. Nhằm đạt được mục

đích đó chúng ta còn cần phải ghép thêm vào việc thực hiện Tánh Không một số các yếu tố khác nữa, chẳng hạn như ước nguyện đạt được Phật Tính hầu hội đủ khả năng mang lại an vui cho tất cả chúng sinh có giác cảm, hoặc phải phát lộ lòng từ bi rộng lớn và tình nhân ái, v.v... Chỉ khi nào sự hiểu biết siêu nhiên được hỗ trợ thêm bởi các yếu tố trên đây thì khi đó chúng ta mới có thể thật sự đạt được một trí tuệ khả dĩ đủ sức giúp chúng ta loại bỏ được các xu hướng và thói quen phát sinh từ những thứ tư duy và xúc cảm bấn loạn của mình. Kết quả mang lại từ những cố gắng trên đây sẽ giúp chúng ta đạt được thể dạng cuối cùng, tức là thể dạng của một vị Phật.

Khi đã đạt được thể dạng Tánh Không nhờ vào toàn bộ các phép luyện tập sơ khởi trên đây thì khi đó thể dạng Tánh Không ấy cũng sẽ trở thành một liều thuốc hóa giải hiệu nghiệm giúp loại trừ tất cả những thứ u mê cản trở sự Giác Ngộ hoàn hảo của mình. Ngay trong đoạn đầu của chương IX, Tịch Thiên cũng đã cho biết rằng Đức Phật đã nêu lên đầy đủ tất cả các khía cạnh khác nhau trong việc tu tập Đạo Pháp, và

tất cả cũng đều hướng vào việc thực hiện trí tuệ. Do đó dù mục đích tu tập của quý vị chỉ nhằm vào việc loại trừ khổ đau đi nữa thì nhất thiết quý vị cũng phải thực hiện được sự hiểu biết Tánh Không (*sự hiểu biết Tánh Không chỉ có thể thực hiện được bằng trí tuệ*).

THIÊN ĐỊNH

Chúng ta hãy thiên định (suy tư) để tìm hiểu về bốn sự thật cao quý đúng theo những gì đã được trình bày trên đây. Quan trọng hơn hết là nên suy tư về phương cách vận hành của vô minh để hiểu rằng nó trói buộc mình như thế nào trong chu kỳ của khổ đau, và đồng thời cũng nên suy tư về phương cách vận hành của sự hiểu biết về bản chất đích thật của hiện thực hầu giúp mình loại bỏ được các thứ tư duy và xúc cảm tiêu cực trong tâm thức mình. Sau hết là nên suy tư về phương cách vận hành của sự hiểu biết Tánh Không sau khi đã kết hợp nó với lòng từ bi và ước vọng thương người, vì đây chính là cách giúp mình loại trừ các xu hướng

tinh tế thúc đẩy mình vi phạm vào những hành động tiêu cực.

3

Hai sự thật

BÌNH GIẢI

Trước hết tôi xin trình bày về cách phân chia chương IX trong tác phẩm của Tịch Thiên thành ba phân đoạn để theo đó mà bình giải. Chương này mang tựa đề là *Sự hiểu biết siêu nhiên*. Theo cách bình giải của cả hai vị Khentchen Kungzang Palden và Minyak Kungzang Seunam thì chương này gồm các phân đoạn sau đây:

1. Tại sao cần phải phát huy sự hiểu biết trực tiếp về Tánh Không [tiết 1]
2. Phải làm thế nào để phát huy sự hiểu biết trực tiếp về Tánh Không [tiết 2 đến 150]

3. Cách giải thích ngắn gọn về phương cách giúp thực hiện Tánh Không [tiết 151 đến 167]

Sự cần thiết phải hiểu được Tánh Không

Trước hết chúng ta hãy tìm hiểu tiết thứ nhất. Trong tiết này Tịch Thiên khẳng định rằng phải đạt được bằng mọi cách sự hiểu biết siêu nhiên:

Tiết 1. Tất cả những lời giảng dạy của Đức Phật đều nhằm vào chủ đích thực hiện sự hiểu biết siêu nhiên. Vậy nếu mong cầu loại bỏ được khổ đau thì phải phát huy sự hiểu biết ấy.

Nói một cách ngắn gọn là toàn bộ giáo huấn của Đức Phật đều nhằm vào chủ đích giúp tất cả mọi người đạt được thể dạng Giác Ngộ hoàn hảo. Tất cả những lời giáo huấn của Ngài đều hướng vào mục đích đó. Tóm lại những lời giáo huấn ấy đều trực tiếp hay gián tiếp liên hệ đến con đường mang lại trí tuệ. Điều này cho thấy tại sao Tịch Thiên đã khẳng

định rằng những lời giảng dạy của Đức Phật đều nhằm vào việc thực hiện sự hiểu biết siêu nhiên.

Chẳng phải học phái Trung Quán của Đại Thừa Phật Giáo khi nêu lên sự thực hiện Tánh Không là nhằm vào việc giúp mang lại sự giải thoát khỏi chu kỳ của sự hiện hữu hay sao? Chủ đích này thường xuyên được nhắc đến trong tập *Hành trình đến Giác Ngộ*. Khi nêu lên việc loại bỏ khổ đau thì cũng thật hết sức quan trọng là phải hiểu rằng khổ đau không nhất thiết chỉ là những thứ cảm giác đau đớn trên thân xác. Chữ "khổ đau" (*trong Phật Giáo*) còn bao hàm cả hậu quả và nguyên nhân của khổ đau nữa, tức có nghĩa là bao gồm cả những thứ xúc cảm và tư duy bấn loạn (*khổ đau trên thân xác rất dễ nhận thấy chẳng hạn như những cảm giác đau đớn, sự nhọc nhằn, bệnh tật..., trong khi đó những khổ đau xảy ra trong tâm thức tương đối khó nhận biết hơn: ngoài những thứ xúc cảm như lo âu, sợ sệt, thất vọng, buồn bực, giận dữ... còn phải kể thêm những thể dạng xúc cảm phức tạp và tinh tế hơn, chẳng hạn như yêu*

*thương, thù hận, ghét bỏ, ganh tị, hy vọng, thèm muốn, đam mê, chờ đợi, si tình, thích thú, tiếc nuối... Phật Giáo xem tất cả những thứ ấy là những tư duy và xúc cảm **bấn loạn**, là **biểu hiện** trực tiếp của khổ đau và cũng là **nguyên nhân** sẽ mang lại những khổ đau khác nữa).*

Phân đoạn chính yếu thứ hai (*tiết 2 đến tiết 150*) sẽ giải thích thật chi tiết các phương pháp thực hiện Tánh Không. Phân đoạn này cũng lại được phân chia thành ba phân đoạn thứ yếu. Phân đoạn thứ yếu thứ nhất (*tiết 2 đến 39*) lại được phân chia thành ba phân đoạn nhỏ hơn nữa nhằm nêu lên ba khía cạnh đặc thù của hai sự thật như sau:

1. Sự khác biệt và cách định nghĩa về hai sự thật [tiết 2].
2. Sự khác biệt trong cách quán nhận về hai sự thật giữa các cá thể [tiết 3 đến 4b]
3. Các cách lập luận chống lại các quan điểm bác bỏ cách nhận định về hai sự thật [tiết 4c đến 39].

Định nghĩa

Sau đây là định nghĩa về hai sự thật theo quan điểm của Tịch Thiên [tiết 2]:

Tiết 2. Có hai sự thật: sự thật tương đối và sự thật tuyệt đối. Sự thật tuyệt đối vượt ra ngoài lãnh vực trí thức; vì lãnh vực này được xem là u mê.

Như đã nói đến trên đây, giữa sự cảm nhận của chúng ta về sự hiện hữu của mọi sự vật và phương cách hiện hữu đích thật của chúng có một sự sai biệt hết sức chủ yếu, và cũng chính vì thế nên sự cảm nhận về sự hiện hữu của chính chúng ta và của thế giới cũng chỉ tương tự như ảo giác mà thôi (*sự quán nhận về chính mình và thế giới chung quanh không đúng với cách hiện hữu đích thật của những thứ ấy*). Do đó nếu muốn đạt được sự hiểu biết đích thật về bản chất tối hậu của hiện thực thì nhất thiết phải thấu triệt được *hai sự thật*, bởi vì chúng biểu trưng cho bản chất nhị nguyên (*duality / sự hai mặt, đối ngẫu, hay tương phản*) của hiện thực. Dù sao khái niệm về *hai sự thật* cũng đã được nêu lên trong các tư liệu

ngoài Phật Giáo, chẳng hạn như trong các tập luận của một số học phái triết học xưa ở Ấn độ, và chính các học phái này cũng có nói đến các khái niệm về sự giải thoát tâm linh. Chủ thuyết về hai sự thật mà Tịch Thiên đề cập trong trước tác của ông là do một học phái Phật Giáo Ấn Độ là Trung Quán (Madhyamika) đã đưa ra, một cách chính xác hơn là do chi phái Trung quán - Cụ Duyên Tông (*Madhyamika-Prasangika, một trong hai chi phái của học phái Trung Quán*) chủ xướng.

Các tư tưởng gia Phật Giáo xưa giải thích có phần khác nhau về cách phân chia hiện thực thành hai sự thật khác biệt nhau. Một số cho rằng sự phân chia đó đơn giản chỉ là sự phản ánh từ các kinh nghiệm cảm nhận quy ước của chúng ta về thế giới. Một số khác, chẳng hạn như Bouteun Rinpoché (*1290-1364 một nhà sư và học giả lỗi lạc của Tây Tạng*) lại cho rằng sự phân chia thành hai sự thật phải được dựa vào chính sự thật trong sự toàn diện của nó: hai sự thật chỉ là hai thể dạng khác nhau của một sự thật chung duy nhất mang ý nghĩa tổng quát

hơn. Ngoài ra lại còn có thêm một nhóm thứ ba nữa, nhóm này nghiên cứu các đối tượng có thể nhận biết được và phân chia chúng thành hai nhóm: một nhóm biểu trưng cho sự thật quy ước và một nhóm biểu trưng cho sự thật tối hậu hay tối thượng, còn gọi là sự thật tuyệt đối. Phương cách đề cập thứ ba này được thiết lập căn cứ vào các tư liệu của Phật Giáo Ấn Độ đã từng tạo được nhiều uy tín, chẳng hạn như tập *Giản yếu về Giáo Huấn* của Tịch Thiên. Trong tập luận này tác giả đã khẳng định một cách dứt khoát rằng các đối tượng có thể nhận biết được là một cơ sở căn bản giúp vào việc phân loại hai sự thật (*căn cứ vào các đối tượng nhận biết được bằng lục giác như là một phương tiện chủ yếu để phân biệt với các đối tượng chỉ có thể quán nhận được bằng trí tuệ*).

Theo cách bình giải của Minyak Kungzang Seunam thì hai sự thật biểu trưng cho hai góc nhìn khác nhau. Trên phương diện nhận biết căn cứ vào những kinh nghiệm cảm nhận thường nhật của chúng ta thì thực thể của thế giới đơn thuần biểu trưng cho sự thật quy

ước và tương đối. Trên phương diện bản chất tối hậu của mọi sự vật thì hiện thực chính là Tánh Không, tức là sự thật tối hậu hay tuyệt đối của chúng. Tóm lại trong trường hợp trên đây hai sự thật chỉ biểu trưng cho hai cách tiếp cận khác nhau về một thế giới chung duy nhất (*thế giới mà chúng ta nhận biết được nhờ vào lục giác - gồm ngũ giác và tâm thức - nhất thiết chỉ thuộc vào lãnh vực của sự thật quy ước và tương đối. Sự thật tuyệt đối và tối hậu của thế giới là Tánh Không, sự thật này vượt ra ngoài lãnh vực nhận biết của lục giác và chỉ có thể quán nhận được bằng trí tuệ do sự tu tập mang lại*).

Trong tập *Dẫn Nhập về Con Đường Trung Quán (Madhyamakavatara / Nhập Trung Luận)*, Nguyệt Xứng xác nhận rằng tất cả mọi vật thể và sự kiện đều mang hai bản thể hay hai khía cạnh khác nhau. Một khía cạnh mang tính cách quy ước hay tương đối có thể nhận biết được qua các kinh nghiệm cảm nhận của chúng ta về mọi hiện tượng; và một khía cạnh khác thì mang tính cách tuyệt đối và chỉ có thể nhận biết

được khi nào chúng ta đã đạt được một sự quán thấy tối thượng (*trí tuệ*). Tóm lại thật hết sức rõ ràng là theo cách hiểu trên đây thì hai sự thật được định nghĩa như là hai cách nhìn khác nhau về hiện thực, cách thứ nhất liên quan đến các kinh nghiệm cảm nhận thường nhật của chúng ta và cách thứ hai liên quan đến khả năng hiểu biết đích thật về bản chất tối hậu của hiện thực.

Khi chúng ta khảo sát bản chất hiện thực của mọi sự vật và biến cố - chẳng hạn như các vật thể trong cuộc sống thường nhật: thí dụ như cái bàn, cái ghế, lọ hoa, cánh hoa... - thì mức độ hiện thực mà chúng ta có thể nhận biết được bằng các kinh nghiệm cảm nhận của mình chỉ có thể nói lên được cấp bậc của sự thật tương đối. Cho đến khi nào bối cảnh mang lại từ những cảm nhận ấy tỏ ra chẳng có gì nghịch lý đối với sự hiểu biết của mình thì khi đó chúng ta vẫn còn ở vào cấp bậc của các kinh nghiệm cảm nhận và sự vững chắc mang tính cách quy ước mà chúng ta cố tình áp đặt cho mọi hiện tượng. Chỉ khi nào bối cảnh mang tính cách quy ước trên đây tỏ ra không còn phù hợp với

sự hiểu biết của chúng ta nữa thì khi đó chúng ta mới sẽ hiểu rằng còn cần phải cải thiện sự hiểu biết của mình thêm nữa, và sự kiện đó cũng cho thấy rằng chúng ta đang cố gắng tìm hiểu sâu xa hơn về thực thể hay bản chất của các sự vật mà mình đang cảm nhận được. Nhờ vào sự phân tích trên đây chúng ta sẽ nhận thấy rằng trên thực tế không có cách nào có thể giúp xác định được các vật thể và sự kiện (*tất cả mọi vật thể và sự kiện đều thường xuyên biến động, chúng hiện ra và biến mất sau đó. Trong tâm thức của chúng ta cũng thế: các tư duy và xúc cảm này chưa kịp chấm dứt thì các tư duy và xúc cảm khác đã hiện ra và thay thế vào vị trí của chúng. Trong bối cảnh chung quanh, thí dụ như trên mặt địa cầu các mảng lục địa trôi dạt trên nền đá nóng và chảy lỏng, chúng va chạm vào nhau và dồn ép đất đá trầm tích tạo ra núi non. Núi non lại bị bào mòn để trở thành bình nguyên*). Nếu tiếp tục suy luận theo phương cách trên đây thì chúng ta cũng sẽ có thể hình dung được các vật thể và sự kiện ở vào cấp bậc tối hậu của chúng, tức là sự trống không hoàn

toàn của chúng. Sự trống không ấy cũng có nghĩa là sự trống không của sự hiện hữu nội tại, là sự vắng mặt của bất cứ một bản thể tự tại nào, và cũng có nghĩa là không có một sự vật hay biến cố nào tự nó hiện hữu cả (*tất cả mọi vật thể và sự kiện đều chỉ có thể hiện hữu duy nhất bằng cách lệ thuộc vào các vật thể và sự kiện khác*). Do đó tất nhiên chúng ta sẽ hiểu rằng hai sự thật rõ ràng chỉ là hai cách quán nhìn khác nhau về các vật thể và sự kiện tạo ra thế giới.

Cách bình giải (*thứ hai*) của Khentchen Kuzang Palden phản ánh rõ rệt quan điểm của Ninh Mã Phái. Một trong các nét đặc thù của cách bình giải này cũng đã được Tịch Hộ (*Shantarakshita, 750-802, một đại luận sư người Ấn*) nêu lên thật rõ ràng từ trước trong một tập luận mang tựa là *Trang trí cho Con Đường Trung Quán (Madhyamakalankara)*, và cũng đã được Mipham (11) đem ra bình giải thêm. Mipham phân tích và nêu lên sự khác biệt giữa các cách giải thích về hai sự thật của hai chi phái Trung Quán - Cụ Duyên Tông

(Madhyamika-Prasangika) và Trung Quán - Y Tự Khởi Tông (Madhyamaka-Svatantrika). Ông cũng cho biết thêm là cả hai chi phái này đều chủ trương rằng sự thật tối hậu vượt khỏi khả năng trí thức, nói cách khác là không thể nào xem nó như là một đối tượng có thể quán nhận được bằng sự hiểu biết trí thức: bất cứ một đối tượng nào nhận biết được bằng trí thức đều phải được xem là mang tính cách tương đối và quy ước.

Hiện thực và sự hiểu biết trí thức

Trong số các cách bình giải của Tây Tạng, người ta nhận thấy có hai cách giải thích về câu thơ của Tịch Thiên sau đây: "*Sự thật tuyệt đối vượt ra bên ngoài lãnh vực trí thức*". Cách giải thích thứ nhất hình dung sự thật tuyệt đối hay tối hậu căn cứ vào hai góc nhìn khác nhau (*khía cạnh quy ước và khía cạnh tuyệt đối*) và khẳng định rằng sự thật (*tuyệt đối hay tối hậu*) vượt khỏi lãnh vực trí thức, và cũng có nghĩa là vượt khỏi khả năng hiểu biết của những người bình

đi: đây là cách giải thích của Khentchen Kungzang Palden (*tóm lại: trước hết Tịch Hộ thế kỷ thứ VIII, sau đó là Tịch Thiên cũng vào thế kỷ thứ VIII và sau cùng là Khentchen Kungzang Palden thế kỷ XIX đều giải thích về hai sự thật theo cách trên đây*). Cách giải thích thứ hai được nêu lên trong các trước tác của Tông Khách Ba (12). Theo vị này thì sự thật tối hậu không thể là một đối tượng có thể nhận biết được bởi các khả năng trí thức mang tính cách nhị nguyên, bởi vì các đối tượng của sự nhận biết ấy tất nhiên phải mang tính cách tương đối và quy ước (*Sự kiện này cho thấy quan điểm của Kim Cương Thừa qua sự nhận định của vị Lạt-ma Tông Khách Ba về sự thật tối hậu hay Tánh Không rất gần với cách giải thích của Thiền Học*). Trái lại sự thật tối hậu chỉ có thể là đối tượng của sự cảm nhận trực tiếp hay là sự quán thấy đã hoàn toàn thoát khỏi mọi sự tạo dựng của tâm thức và các khái niệm nhị nguyên. Tóm lại Tông Khách Ba cũng định nghĩa hai sự thật dựa vào hai góc nhìn (*tâm nhìn*) khác nhau.

Theo ông tiết thứ hai trong chương IX (*của tập Hành Trình đến Giác Ngộ*) là nhằm vào chủ đích định nghĩa hai sự thật. Hiện thực tuyệt đối vượt cao hơn cấp bậc của sự hiểu biết trí thức và được định nghĩa như là sự thật tối hậu, và Tịch Thiên xem sự thật này là một (*trong số hai*) thể dạng của hiện thực, và sự thật ấy chỉ có thể nhận biết được bằng sự quán thấy trực tiếp đã hoàn toàn vượt thoát khỏi mọi ảnh hưởng của những thứ tạo dựng nhị nguyên và khái niệm. Một thể dạng khác (*khía cạnh thứ hai*) của hiện thực là thể dạng thuộc vào cấp bậc của sự nhận biết nhị nguyên và được xem là sự thật tương đối và quy ước. Những gì vừa trình bày trên đây (*về tiết 2 trong chương IX*) cho thấy rõ ràng là phần định nghĩa về hai sự thật.

Khi bình giảng tác phẩm *Trang trí cho Con đường Trung Quán* của Tịch Hộ, Mipham cũng có nêu lên tiết thơ "*Sự thật tuyệt đối vượt ra bên ngoài lãnh vực trí thức*" và cũng đã xác nhận rằng mặc dù việc phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng là đối tượng của sự

hiểu biết trí thức, thế nhưng Tánh Không biểu trưng cho sự kết hợp giữa các biểu hiện bên ngoài và cả hiện thực thì lại không thể nào có thể nắm bắt được bằng trí thức. Cũng xin lưu ý là trong trường hợp này, thật hết sức quan trọng là phải hiểu rằng ý nghĩa của Tánh Không nêu lên trong tập *Hành Trình đến Giác Ngộ* đã được căn cứ vào cách định nghĩa chính thức trong các kinh sách su-tra (*tức là các kinh sách bằng tiếng Phạn của Đại Thừa Phật Giáo*). Bởi vì nếu chúng ta tìm hiểu khái niệm này theo cách định nghĩa chính thức nêu lên trong các kinh sách tan-tra (*tức là các kinh sách của Tantra Thừa hay Kim Cương Thừa*), thì sự hiểu biết trí thức (*intellect*) hay là sự nhận thức (*cognition*) sẽ mang ý nghĩa khác hơn. Kinh sách tan-tra phân tích việc thực hiện Tánh Không (*tức là phép suy tư, thiền định và phát huy sự quán thấy Tánh Không*) theo nhiều cấp bậc tinh tế khác nhau, và nếu suy rộng ra thì cũng sẽ hiểu rằng các cấp bậc ấy tương quan với các khả năng khác nhau giữa mỗi cá thể trong việc loại bỏ những thứ tạo dựng nhị

nguyên trong tâm thức của mình (*nói một cách vắn tắt là việc tu tập và thực hiện được Tánh Không theo Kim Cương thừa được xác định hay phân chia theo nhiều cấp bậc khác nhau tùy thuộc vào khả năng quán nhận - trí thông minh - của mỗi cá thể*).

Cũng thật hết sức là quan trọng là cần phải lưu ý rằng hai sự thật liên quan đến tất cả mọi vật thể và sự kiện - có nghĩa là bao hàm toàn bộ hiện thực. Nói một cách khác là không thể có một sự thật thứ ba nào khác hơn. Trong thế giới hiện thực không thể có một sự thật nào khác hơn ngoài hai sự thật trên đây.

Các giai đoạn diễn tiến tuần tự trong việc tìm hiểu hai sự thật

Nhằm có thể giúp tìm hiểu quá trình diễn tiến giúp định nghĩa khái niệm về hai sự thật được dễ dàng hơn chúng ta hãy thử nêu lên một thí dụ về một vật thể thật đơn giản, chẳng hạn như một cánh hoa. Trước hết cánh hoa hiện ra như là một đối tượng trong tâm thức,

và căn cứ vào sự hiển hiện đó trong tâm thức chúng ta sẽ khảo sát xem bản chất đích thật của nó là gì. Tập *Giản Yếu về Giáo Huấn* của Tịch Thiên nêu lên đầy ắp những trích dẫn từ các kinh sách su-tra ghi chép những lời thuyết giảng của Đức Phật về các tác động của quy luật nguyên nhân hậu quả trong bối cảnh thiên nhiên - và đã cho thấy rằng một sự kết hợp giữa một số nguyên nhân và điều kiện nhất định nào đó tất sẽ phải mang lại một số hậu quả hay đưa đến một số cảnh huống nhất định nào đó. Các kinh sách này (*tức là các kinh sách đã được Tịch Thiên trích dẫn*) phân tích thật chi tiết khía cạnh quy ước của hiện thực. Nếu cứ tiếp tục phân tích để tìm hiểu tại sao một số các nguyên nhân và điều kiện cá biệt nào đó lại chỉ có thể làm phát sinh ra các sự kiện cá biệt liên hệ với chúng, thì chúng ta cũng sẽ quen dần với sự vận hành của thế giới đa dạng này, và các kinh nghiệm thu nhận được cũng sẽ trực tiếp tác động đến sự cảm nhận của chúng ta (*nếu quán xét tường tận và suy tư thường xuyên về sự vận hành của các*

*hiện tượng xảy ra xuyên qua quy luật nguyên nhân hậu quả thì đến một lúc nào đó chúng ta cũng sẽ quán thấy được sự vận hành chung của cả thế giới này. Khi đã thấu triệt được sự vận hành đó thì chúng ta cũng sẽ bớt hoặc không còn thắc mắc nữa trước những biến động thật đa dạng xảy ra quanh ta). Chỉ khi nào chúng ta hiểu được mọi sự vật vận hành như thế nào trong thế giới hiện tượng tức thế giới của hiện thực quy ước, thì khi đó chúng ta mới nên nghĩ đến việc tìm hiểu bản chất tối hậu của hiện thực là gì (tất nhiên là như thế, bởi vì nếu chưa hội đủ khả năng để nhận thấy được bản chất lôi kéo và biến động của thế giới hiện tượng này thì làm thế nào chúng ta có thể quán nhận được bản chất tối hậu của nó là Tánh Không). Và cũng chỉ khi đó thì chúng ta mới có thể hội đủ khả năng để nhận thấy được sự sai lệch (*non-coincidence / sự-bất-trùng-hợp*) giữa sự cảm nhận của mình về thế giới và bản chất đích thật của mọi sự vật.*

Nếu muốn suy đoán được mức độ sai lệch giữa sự cảm nhận của mình và hiện thực quan

trọng như thế nào thì nhất thiết cần phải nhìn lại xem thói thường chúng đã áp đặt khái niệm thực thể về hiện thực (*notion de réalité concrète / concrete notion of reality / tức là những kinh nghiệm cảm nhận thông thường của mình về thế giới và xem nó đúng thật như thế*) để áp đặt lên mọi sự vật và biến cố như thế nào (*đem gán cho các vật thể và biến cố những gì mà mình cảm nhận được bằng lục giác và cho đấy là hiện thực*). Thật vậy sự tin tưởng (*conviction / sự đoán chắc, sự cả tin hay sự tin tưởng cho là đúng như thế*) cho rằng các kinh nghiệm cảm nhận của mình là đúng sẽ khiến cho mình nhìn thấy mọi sự vật và biến cố tự chúng hiện hữu một cách tự tại và hàm chứa một thực thể hay là một sự hiện hữu nội tại nào đó (*khi nhìn vào một vật thể, một con người, một sự kiện, một tư duy hay xúc cảm thì chúng ta tin rằng chúng đúng thật là như vậy, thế nhưng thật ra thì đấy chỉ là kết quả mang lại từ sự kết hợp của thật nhiều nguyên nhân và điều kiện. Bản chất đích thật của chúng chỉ là hậu*

quả hay một sự cấu hợp tạm thời gồm nhiều thành phần và điều kiện để hiện hữu. Chẳng những các nguyên nhân và điều kiện tạo tác ra chúng đều vô thường mà ngay cả chúng cũng vô thường và cũng đang biến động để tạo ra những nguyên nhân và điều kiện khác nhằm làm phát sinh ra các vật thể, sự kiện, con người cũng như các tư duy và xúc cảm khác. Sự biến động liên tục đó cho thấy thật rõ ràng là các hiện tượng không hàm chứa một sự hiện hữu cố định, tự tại hay nội tại nào cả, nói một cách khác là chúng "không thật", chỉ là "ảo giác" và luôn tìm cách để "lừa phỉnh" chúng ta). Chỉ khi nào hội đủ khả năng để phủ nhận sự tin tưởng (tức là không còn cố tình tin rằng mọi hiện tượng có thật và hiện hữu đúng như thế) thì khi đó chúng ta mới có thể đạt được sự hiểu biết sâu xa hơn về sự thật tối hậu hay là Tánh Không.

Sự tương tự và khác biệt

Đến đây biết đâu chúng ta có thể cũng thắc mắc muốn được biết hai sự thật là một thứ hay hai thứ khác nhau? Thắc mắc này cũng đã từng đưa đến nhiều quan điểm khác biệt nhau. Thí dụ như Bouteun (*Bouteun Rinpoché, 1290-1364 là một nhà sư và học giả Tây Tạng rất lỗi lạc và cũng đã được nhắc đến trên đây*) quả quyết rằng hai sự thật phải mang hai bản chất khác nhau, trong khi đó Tông Khách Ba thì lại cho rằng nếu căn cứ theo quyển *Bình giải về tâm thức Giác Ngộ* (13) của Long Thụ thì hai sự thật phải có cùng một bản chất như nhau, tuy rằng trên phương diện quy ước thì mỗi sự thật mang một thể tính (identité / identity) riêng biệt. Tương tự như trường hợp khi triết học Phật Giáo xác định một thứ gì đó bao gồm chung cả hai thể dạng, vừa là vô thường lại vừa là một sản phẩm (*một vật thể vừa là kết quả phát sinh từ sự tạo tác do điều kiện để hiện hữu - tức là một sản phẩm - đồng thời tự nó cũng lại mang bản chất vô thường và làm nguyên nhân để tạo ra những điều kiện khác*). Hơn nữa, hai sự thật cũng chỉ là hai cách diễn đạt dựa trên

hai quan điểm (*cách nhìn*) khác nhau về cùng một thực thể (*entity*). Hai sự thật chỉ biểu trưng cho một thế giới duy nhất. Chấp nhận hai tầm nhìn (*cách nhìn, góc nhìn*) khác nhau như trên đây chính là cách giúp chúng ta phân biệt được bản chất (*nature*) và thể tính (*identity*) của mỗi sự thật.

Trong Tâm Kinh cũng có nói đến thể tính và bản chất chung của hai sự thật. Chúng ta hãy nêu lên một câu rất nổi tiếng sau đây (*trong Tâm Kinh*): "Hình tướng là trống không, trống không là hình tướng; ngoài hình tướng, không hề có trống không; ngoài trống không, không hề có hình tướng". Bài Kinh này còn cho biết thêm là tất cả mọi vật thể và sự kiện đều hàm chứa đặc tính của Tánh Không. Khi đề cập đến Tánh Không của hình tướng cũng như các hiện tượng khác thì chúng ta không nên nghĩ rằng Tánh Không là một thứ đặc tính từ bên ngoài được đem áp đặt lên các sự vật. Đúng hơn chỉ nên xem Tánh Không của các sự vật thuộc vào bản chất tự tại của chúng và bản chất ấy chính nó cũng bị chi phối bởi hiện tượng tạo tác tương

liên (*Tánh Không là bản chất tự tại và đích thật, thuộc "bên trong" của mọi sự vật, thế nhưng đồng thời bản chất ấy cũng bị chi phối bởi hiện tượng tạo tác tương liên khiến làm phát sinh ra đủ mọi hình tướng tức là các biểu hiện "bên ngoài" của chúng, và đây cũng chính là nguyên nhân tạo ra tình trạng đa dạng của thế giới*).

Nếu phân tích thật cẩn thận thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy rằng sự hiện hữu vật chất của một hình tướng và kể cả thể tính (*identity*) của nó đều nhất thiết lệ thuộc vào những yếu tố khác, chẳng hạn như tổng thể các nguyên nhân và điều kiện đã tạo tác ra nó. Chỉ khi nào đã hiểu được điều ấy thì khi đó chúng ta mới sẽ hiểu rằng không thể nào còn có thể nêu lên sự hiện hữu hay thể tính độc lập và tự chủ của bất cứ một hiện tượng nào nữa. Tuy nhiên không phải vì thế mà hình tướng không hề hiện hữu, bởi vì thật hết sức rõ ràng là chúng ta vẫn cảm nhận được nó, nhận biết được nó, và riêng về phần nó thì nó vẫn tiếp tục gây ra tác động đối với chúng ta. Trong lãnh vực đa dạng tức là ở cấp bậc thuộc vào lãnh vực của các kinh nghiệm cảm

nhận thường nhật thì đúng là có hình tướng, thể nhưng các hình tướng ấy không hề hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào, cũng không hề mang một thực thể riêng biệt và độc lập nào cả. Các hình tướng đó chỉ có thể hiện hữu nhờ vào sự tương kết với các yếu tố khác, chẳng hạn như các nguyên nhân và điều kiện đã làm phát sinh ra chúng, hoặc là các thành phần cấu hợp đã tạo ra chúng. Tóm lại hình tướng hoàn toàn không mang một vị thể tự chủ nào cả: nhất thiết nó phải lệ thuộc vào các yếu tố khác (*để có thể hiện ra như là một hình tướng*). Vì lý do luôn ở trong tình trạng bị biến đổi và lệ thuộc vào sự tác động của các yếu tố khác cho nên hình tướng mang rất nhiều đặc tính (*sắc thái*) khác nhau (*tùy theo các thành phần và điều kiện đã tạo tác ra chúng, và đây cũng chính là tính cách đa dạng của thế giới như vừa được giải thích trên đây*). Sự vắng mặt của bản chất độc lập - tức là sự trống không về mọi sự hiện hữu nội tại - của mọi hình tướng là sự thật tối hậu của chúng. Cũng chính vì lý do đó mà Đức Phật đã nêu lên

trong *Tâm Kinh* rằng "Hình tướng là trống không, trống không là hình tướng".

Hai loại vô ngã

Sự thật tối hậu chính nó cũng gồm có hai thứ: vô ngã của con người (*có nghĩa là không có "cái tôi" và cái "của tôi"*) và vô ngã của mọi hiện tượng (*Tánh Không của hiện thực*). Trong tập *Giãn nhập về Con Đường Trung Quán (Madhyamakavatara / Nhập Trung Luận, một quyển sách của Nguyệt Xứng bình giải về tập Trung Quán Luận Tụng của Long Thụ)* Nguyệt Xứng xác nhận rằng sự phân chia trên đây (*vô ngã của cá thể con người và vô ngã của mọi hiện tượng*) không hề được căn cứ vào hai loại vô ngã hoàn toàn khác biệt nhau, mà đúng hơn là dựa vào khái niệm cho rằng thế giới gồm có hai thể loại hiện tượng chính yếu - một làm chủ thể và một làm đối tượng ("*cái tôi" là hiện tượng giữ vai trò chủ thể, "hiện tượng" nhận biết được bởi "cái tôi" giữ vai trò*

đối tượng, cả hai đều là vô ngã tức là Tánh Không). Do đó trong trường hợp trên đây thuật ngữ "hiện tượng" sẽ chỉ định cho thế giới tức cho mọi vật thể và sự kiện, và thuật ngữ "con người" sẽ chỉ định tất cả các sinh linh có giác cảm (*chúng sinh*). Kinh sách cũng đã dựa vào cách phân chia hiện thực thành hai thể loại như trên đây để nêu lên hai loại sự thật mang tính cách tối hậu khác nhau (*Tánh Không của cá thể con người và Tánh Không của thế giới hay là của tất cả mọi hiện tượng khác*).

Quan điểm trên đây là do chi phái Trung Quán - Cụ Duyên Tông đưa ra. Chi phái Trung Quán - Y Tụ Khởi Tông (*xin nhắc lại Trung Quán Tông được phân chia thành hai chi phái là Trung Quán - Cụ Duyên Tông và Trung Quán - Y Tụ Khởi Tông*) và các tông phái triết học khác của Phật Giáo thì lại chủ trương cho rằng có một sự khác biệt thật căn bản giữa vô ngã của con người và vô ngã của mọi hiện tượng, trong khi đó Trung Quán - Cụ Duyên Tông chỉ xác nhận rằng có nhiều cấp bậc nhận

thức tinh tế khác nhau về tính cách vô ngã của con người tùy theo khả năng hiểu biết của mỗi cá thể và cho biết thêm rằng nếu phân tích đến chỗ cùng cực thì tính cách vô ngã của cá thể con người cũng như vô ngã của mọi hiện tượng tất cả sẽ đều ở vào một cấp bậc tinh tế tương tự như nhau. Sự thật tối hậu đôi khi còn được phân chia thành bốn, mười sáu hay hai mươi thể loại Tánh Không khác nhau. Các cách phân loại này cho thấy là có nhiều phương pháp xác định Tánh Không khác nhau, chẳng hạn như phân biệt Tánh Không thành các thể loại thuộc bên trong và bên ngoài, hoặc vừa bên trong và vừa bên ngoài..., và tiếp tục như thế cho đến chỗ tột cùng, và ở cấp bậc này thì Tánh Không thường được gọi là Tánh Không của Tánh Không. Cách quy định Tánh Không của Tánh Không như là một thể loại riêng biệt tỏ ra rất hữu ích, bởi vì Tánh Không nếu chỉ được định nghĩa như là một sự thật tối hậu thì cũng sẽ dễ gây ra sự hiểu lầm cho rằng Tánh Không là một thực thể tuyệt đối (*khi nêu lên "Tánh Không của Tánh Không" thì đây là*

cách cho thấy Tánh Không thật sự là trống không và không hề hàm chứa hay biểu trưng cho một "giá trị tuyệt đối" hay một "thực thể tối hậu" nào cả. Tánh Không chỉ là một "sự trống không" và Tánh Không của Tánh Không tức là sự "trống không" của "sự trống không" ấy). Chính vì thế mà Đức Phật đã xác nhận rằng Tánh Không tự nó không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào cả.

Quy ước đúng và sai

Sự thật quy ước hay tương đối được phân chia thành hai thứ quy ước: đúng và sai. Dầu sao đi nữa theo chi phái Trung Quán - Cụ Duyên Tông thì khi nào sự hiện hữu tự tại hay nội tại đã bị bác bỏ, ngay cả trên phương diện quy ước, thì sự phân loại thành hai sự thật quy ước đúng và sai chỉ có thể hình dung theo một quan điểm cá biệt nào đó mà thôi - bởi vì trên thực tế trong lãnh vực của thế giới quy ước không thể có sự phân loại thật sự nào cả. Thế nhưng quan điểm này lại có thể giúp chúng ta đề cập đến các vấn đề liên quan đến sự cảm

nhận đích-thật và không-đích-thật, và đánh giá một số kinh nghiệm cảm nhận nào đó là đúng, và một số khác là sai (*thí dụ như những kinh nghiệm cảm nhận quy ước về những đối tượng thông thường là những cảm nhận không-đích-thật, thế nhưng cũng có những cảm nhận quy ước có thể cho là đích-thật khi đối tượng của nó là Tánh Không chẳng hạn. Dầu sao thì đây cũng chỉ cách lý luận thuộc vào lãnh vực thuật ngữ. Phân đoạn dưới đây sẽ giải thích rõ hơn về sự kiện này*).

Vấn đề thuật ngữ

Đến đây chúng ta hãy thử tìm hiểu hai sự thật trên phương diện thuật ngữ xem sao. Khi nào một chủ thể, tức có nghĩa là một chủ thể nhận biết quy ước, đứng ra để nhận biết một sự thật ở một mức độ nào đó dựa vào sự tin tưởng sai lầm cho rằng các vật thể hàm chứa một sự hiện hữu thật sự, thì khi đó sự thật ấy sẽ được xem như là "sự thật quy ước". Chính vì thế nên đối với chi phái Cự Duyên Tông thì thuật ngữ *sự*

thật trong lãnh vực quy ước sẽ hoàn toàn không có gì liên quan đến phương cách hiện hữu đích thật của mọi sự vật. *Sự thật* ấy chỉ là một thứ sự thật tạo dựng dựa vào quan điểm cá biệt phát sinh từ sự cảm nhận - hoàn toàn lệch lạc - của chúng ta về thế giới, và do đó đã khiến cho chúng ta xem tất cả mọi hiện tượng như hàm chứa một thứ hiện thực nội tại nào đó. Sự quán thấy sai lầm ấy cũng đã khiến cho chúng ta nhìn vào mọi con người, sự vật và biến cố và cho rằng chúng hiện hữu thật sự. Xuyên qua các kinh nghiệm cảm nhận quy ước của chúng ta các sự vật sẽ hiện ra rất thật, rất rõ ràng, đúng là như thế, và chúng tỏ ra như hàm chứa một sự hiện hữu khách quan, độc lập và tự chủ (*khi nhìn vào một cánh hoa, một cái bàn, một con mèo, một con người..., chúng ta cho những thứ ấy đúng là như vậy, thế nhưng thật ra thì đây chỉ là những sự thật quy ước, bản chất đích thật của những thứ ấy là Tánh Không*). Sự thật quy ước cũng được chỉ định bởi các thuật ngữ như *sự thật bị che lấp* hay *phủ kín*.

Các cách giải thích dựa vào các thuật ngữ trên đây, ở một mức độ nào đó, dường như cũng có thể là cách giúp chứng minh cho thấy các sự lầm lẫn trong các thể dạng tâm thức của chúng ta. Tuy nhiên đây cũng chỉ là cách giải thích bằng thuật ngữ mà thôi. Trên thực tế, qua tầm nhìn lầm lẫn trên đây dù các sự vật hiện ra đúng thật là như thế, thế nhưng không nhất thiết là sự thật ấy cũng phải là một sự thật tương đối. Thí dụ đối với Tánh Không, nếu nó được xem là vững chắc bởi quan điểm lầm lẫn (*tức sự quán thấy quy ước*) trên đây thì cũng không có nghĩa là có thể xem nó là một sự thật quy ước hay tương đối. Sự kiện xem các hiện tượng là thật không thể được chấp nhận như là một sự quán thấy xác đáng (*pertinent / apposite, suitable, right, fit.. / thích đáng, chính xác, hợp lý... Câu trên đây có nghĩa là cách quán thấy quy ước của chúng ta về mọi sự vật và cho chúng đúng là như vậy, thế nhưng đây không có nghĩa là tất cả những thứ ấy bắt buộc luôn luôn phải là những sự thật tương đối, thí dụ như trường hợp của Tánh Không mà chúng*

ta hiểu được bằng sự suy luận quy ước thế nhưng không thể bảo vì thế mà Tánh Không bắt buộc phải là một sự thật tương đối). Do đó cần phải phát huy một tầm nhìn khả dĩ có thể giúp chúng ta thiết lập được sự vững chắc của thế giới hiện tượng. Dầu sao đi nữa thì trong bất cứ trường hợp nào tầm nhìn đó không thể nào phát sinh được từ một thể dạng tâm thức lầm lẫn hay méo mó.

Tiếp theo đây chúng ta sẽ đề cập đến ý nghĩa của sự thật thuộc lãnh vực *sự thật tối hậu*. Nguyệt Xứng trong tập luận mang tựa *Các ngôn từ trong sáng (Prasannapada Madhyamakavrtti / Les Paroles Claires / Clear words)* cho biết rằng thuật ngữ *tối hậu (ultime / ultimate / tối hậu hay tối thượng)* là nhằm để chỉ định cùng một lúc vừa là đối tượng - tức Tánh Không - vừa là kinh nghiệm cảm nhận trực tiếp về đối tượng ấy. Vì thế thuật ngữ *tối hậu* trong trường hợp của sự thật tối hậu, sẽ chỉ định đồng loạt cùng một lúc kinh nghiệm cảm nhận chủ quan và cả đối tượng của nó - tức là Tánh Không. Nói một cách sâu xa hơn

nữa thì Tánh Không vừa là sự tối hậu lại vừa là sự thật mà người ta muốn nói đến khi đề cập đến sự thật tối hậu (*Tánh Không là một "sự thật" và thể dạng tối hậu là một "kinh nghiệm" cảm nhận về sự thật đó*). Nguyệt Xứng nói rằng Tánh Không là "ý nghĩa" (*của sự trống không*) hay là "sự thật" (tiếng Tây Tạng là *don*) và đồng thời cũng có nghĩa là "tối hậu" (tiếng Tây Tạng là *dampa*). Tóm lại chúng ta nhận thấy có một sự hội tụ (*trùng hợp*) giữa *tối hậu* và *sự thật*.

Nếu không đủ sức hiểu được bản thể của hai sự thật - sự thật quy ước và tối hậu - là gì thì cũng sẽ rất khó cho chúng ta có thể hình dung trọn vẹn được sự khác biệt giữa những biểu hiện bên ngoài và hiện thực, tức là sự lệch lạc giữa những nhận thức của chúng ta và phương cách hiện hữu thật sự của mọi vật thể; và như thế cũng có nghĩa là chúng ta không hội đủ khả năng để nhổ bỏ tận gốc rễ thể dạng vô minh căn bản của mình.

Tánh Không và lòng Từ bi

Tất nhiên là sẽ phải có những phương thuốc thích nghi giúp hóa giải các thứ tư duy bản loạn, thí dụ như thiền định (*suy tư, suy nghiệm*) về tình thương yêu sẽ ngăn chặn được hận thù, thiền định về bản chất ô nhiễm của thân thể sẽ ngăn chặn được sự thèm khát (*đục tính*), và đại loại như thế. Các phép luyện tập trên đây có thể khiến cho nhiều thứ xúc cảm và tư duy bản loạn phải suy giảm. Tuy nhiên Nguyệt Xứng cũng có nói đến trong tập *Giản Yếu về những Phương Tiện Hiểu Biết Vững Chắc* (*Compendium des moyens de connaissance valides / Compendium of the Means of True Knowledges / Pramanasamuccaya*). Tập luận này thật ra là do Dignaga (Trần Na, 440-520) biên soạn, và sau đó đã được Nguyệt Xứng (thế kỷ thứ VII) bình giải) rằng các phép luyện tập trên đây chỉ có hiệu quả đối với những hình thức biểu lộ có thể quan sát được của những xúc cảm ấy, có nghĩa là chúng chỉ tác động một cách gián tiếp đến

các xúc cảm ấy cũng như các thể dạng vô minh tiềm ẩn phía sau những xúc cảm ấy (*có nghĩa là các phép luyện tập trên đây chỉ là những liều thuốc tạm thời hóa giải các thứ tư duy bán loạn, chúng không có khả năng loại bỏ được tận gốc các nguyên nhân sâu xa đã làm phát sinh ra chúng*). Các phép luyện tập này (*tức là các phép thiền định về lòng từ bi nhằm giúp hóa giải các tư duy bán loạn*) không có khả năng tác động như một sức mạnh nhằm trực tiếp sửa đổi những cảm nhận sai lầm căn bản của chúng ta. Chỉ khi nào phát huy được sự hiểu biết về bản chất tối hậu của hiện thực thì khi đó chúng ta mới hội đủ khả năng quán thấy được nguyên nhân cội rễ của sự lầm lẫn - tức là cách cảm nhận lệch lạc - của mình và những thứ khổ đau do nó gây ra. Nếu không phát huy được sự hiểu biết toàn vẹn về hai sự thật thì chúng ta cũng sẽ không thể nào hiểu được bản thể đích thật của hiện thực là gì; khi nào đã đạt được sự hiểu biết ấy thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy được sự lệch lạc trong cách cảm nhận của mình về thế giới cũng như sự nhận thức và các

xúc cảm của mình. Vì thế sự hiểu biết ấy sẽ góp phần làm gia tăng thêm sức mạnh cho những thể dạng tâm thần tích cực, chẳng hạn như lòng từ bi, tình thương yêu và lòng rộng lượng; và đồng thời nó cũng sẽ làm suy giảm sức tác động của những thể dạng tâm thần bán loạn và tiêu cực, chẳng hạn như giận dữ, hận thù, ganh ghét và bám víu. Các thể dạng lừa phỉnh và bán loạn ấy đã bám rễ quá sâu vào sự tin tưởng của chúng ta về sự hiện hữu nội tại của thế giới vì thế chỉ có sự hiểu biết đích thật về Tánh Không mới có thể giúp chúng ta hội đủ khả năng hầu nhỏ bỏ tận gốc rễ những thứ ấy. Và cũng nhờ đây chúng ta mới có thể phát huy được tiềm năng tích cực tàng ẩn trong tâm thức mình cũng như giúp chúng ta giới hạn, hoặc cũng biết đâu có thể loại bỏ được hẳn các thứ xúc cảm và tư duy bán loạn và tiêu cực. Đây cũng là một trong những điều lợi ích thiết thực nhất mang lại từ sự hiểu biết sâu xa về hai sự thật.

Kentchen Kunzang Palden trong phần bình giải cũng có trích dẫn câu sau đây của Long Thụ: "Sự hiểu biết trực tiếp Tánh Không

và sự bùng dậy của lòng từ bi luôn đi đôi với nhau". Theo ông (*tức Kentchen Kungzang Palden*) nếu sự hiểu biết Tánh Không ngày càng trở nên sâu xa hơn thì lòng từ bi đối với chúng sinh cũng theo đó mà càng gia tăng thêm (*khi đã cảm nhận được Tánh Không của thế giới thì chúng ta cũng sẽ không sao cảm lòng được khi trông thấy các chúng sinh khác đang phải gánh chịu khổ đau chỉ vì bám víu vào danh vọng, của cải và những thứ bản năng sơ đẳng khác của con người*). Quả khá khó để có thể nhận thấy được sự tương liên tự động giữa việc thực hiện Tánh Không và sự bùng dậy của lòng từ bi đối với tất cả chúng sinh có giác cảm. Tuy nhiên hình như thật hết sức rõ ràng là khi việc thực hiện Tánh Không ngày càng trở nên sâu sắc hơn thì chúng ta cũng nhận thấy khả năng làm chấm dứt khổ đau của mình cũng càng trở càng nên sâu xa hơn. Khi nào chúng ta phát huy được ngày càng vững chắc hơn lòng tin tưởng cho rằng tất cả các sinh linh có giác cảm đều hàm chứa tiềm năng tự giải thoát cho mình khỏi khổ đau, thì khi đó lòng từ bi của

mình cũng sẽ dần dần gia tăng theo. Nếu nhận thấy được rằng nhất định sẽ có một lối thoát thì lòng từ bi của mình đối với các chúng sinh có giác cảm - còn bị vướng mắc trong chu kỳ hiện hữu chỉ vì không biết cách để tự giải thoát cho mình - cũng sẽ đương nhiên gia tăng thêm. Theo tôi nghĩ nếu sự hiểu biết Tánh Không ngày càng trở nên sâu xa hơn thì sức mạnh của lòng từ bi của chúng ta đối với kẻ khác cũng sẽ càng được gia tăng hơn.

Trong khi tu tập tất nhiên chúng ta cũng sẽ có thể cảm thấy sự hiểu biết của mình về Tánh Không được gia tăng hơn, thế nhưng đồng thời nếu lòng từ bi của mình đối với kẻ khác lại không gia tăng theo một cách tương xứng thì đây là dấu hiệu cho thấy sự hiểu biết Tánh Không của mình chưa được sâu xa và đích thật cho lắm. Tôi vẫn thường nói rằng nếu chỉ biết đơn giản suy tư về Tánh Không thì đây cũng chẳng phải là một điều đáng để khâm phục. Đối với mọi sự giao tiếp trong cuộc sống thường nhật, thật hết sức quan trọng là phải tạo ra những mối dây liên hệ dựa trên đạo đức và lòng

từ bi. Nếu sự hiểu biết Tánh Không của mình chẳng mang lại một sự tiến bộ nào trong chiều hướng đó thì sự hiểu biết ấy cũng sẽ chẳng lợi ích gì. Phải chăng lòng từ bi vô biên là điều tuyệt vời nhất mà sự thực hiện Tánh Không có thể mang lại hay không?

Chúng ta không nên hình dung Phật Tính là một thể dạng hoàn toàn nhu nhược, vô cảm, không biết xúc động là gì và thiếu hẳn lòng thiện cảm đối với các chúng sinh có giác cảm. Nếu đúng như thế thì Phật Tính cũng chẳng có gì để gọi là đặc sắc cả. Suy tư về Tánh Không nào phải là cách tìm lấy cho mình một lối thoát và cũng chẳng phải là một sự lẩn trốn hay tránh né không dám nhìn thẳng vào sự đa dạng và phức tạp của thế giới quy ước và tương đối. Suy tư về Tánh Không đúng hơn chính là cách mang lại cho chúng ta nhiều khả năng hơn hầu giúp chúng ta tiếp cận với thế giới hiện tượng một cách chính xác và mang nhiều ý nghĩa hơn.

Trên đây là phần trình bày sơ lược về bản chất và vai trò của hai sự thật.

Hai thể loại cá thể con người

Sau phần trên đây thì tác phẩm của Tịch Thiên nêu lên quan điểm về các thể loại cá thể khác nhau liên quan đến khả năng lĩnh hội của họ cả về lý thuyết cũng như thực hành trong phép tu tập Phật Giáo về hai sự thật.

Tiết 3-4b. Có hai thể loại người tương quan với nhau: thể loại thứ nhất gồm những người biết suy tư và thể loại thứ hai gồm những người bình dị. Những người biết suy tư trội hơn hẳn so với những người bình dị, và đối với những người biết suy tư thì họ lại còn được phân chia theo nhiều đẳng cấp khác nhau căn cứ vào trí thông minh của họ.

Như đã nói đến trên đây, thật hết sức hệ trọng là phải thấu triệt được hai sự thật là gì. Tập *Hành trình đến Giác Ngộ* nêu lên hai nhóm người với các phản ứng khác nhau khi phải đối đầu với khái niệm về hai sự thật: một nhóm là những người biết suy tư và một nhóm là những

người bình dị. Tiếng Tây Tạng gọi những người bình dị là *jigtenpa*, và những người biết suy tư là *naljorpa* có nghĩa là những người quán thấy được mọi sự vật qua một tầm nhìn sâu xa hơn. Từ *Jig* (trong chữ *jigtenpa*) có nghĩa là phù du và nhằm để nói lên một thứ gì đó đang bị hủy hoại, và từ *ten* có nghĩa là nền tảng hay cơ sở. Tóm lại chữ *jigten* có nghĩa là sự vắng mặt của sự trường tồn, và *jigtenpa* là thuật ngữ chỉ định một nhân dạng hay một chúng sinh phù du. Chữ *jig* nói lên sự suy thoái và sự phủ nhận mọi thể dạng bất biến hay trường tồn (*éternité / eternity, infinity*). Suy tư về ý nghĩa của thuật ngữ trên đây sẽ giúp chúng ta hiểu rằng không có một "cái tôi" (hay *cái ngã*) mang tính cách nhất thể, tuyệt đối và bất diệt (*éternel / eternal, perpetual*) nào cả.

Khi nêu lên *những người bình dị* theo như trên đây thì đây là cách nhằm để chỉ định những người chấp nhận một tầm nhìn mang tính cách thực thể (*perspective réaliste / realistic view*) nào đó về bản chất tối hậu của hiện thực. Trong số này gồm có các môn đệ của

tất các học phái (*tin ngưỡng*) xưa của Ấn độ ngoài Phật Giáo, và một một số môn đệ của một vài chi phái nhỏ thuộc các học phái Phật Giáo, chẳng hạn như chi phái Đại-tì-bà-sa luận (Vaibhashica). Chi phái này cho rằng thế giới mang bản chất "nguyên tử" tức là được cấu tạo bởi các hạt nguyên tử (*đơn vị*) không thể phân cắt nhỏ hơn được nữa, và thế giới đó mang tính cách khách quan và độc lập (*xem thế giới bên ngoài là thật*). Tóm lại là chi phái này tin vào tính cách thực thể (*réalité substantielle / substantial reality*) của mọi vật thể và sự kiện. Quan điểm này đã bị chi phái Kinh Lượng Bộ (Sautantrika) bác bỏ hoàn toàn, bởi vì theo chi phái này thì một số thể dạng nào đó của hiện thực - chẳng hạn như các tạo tác tâm thần gồm toàn những thứ cấu hợp trừu tượng - chỉ có thể hình dung được trong lãnh vực tư duy và khái niệm mà thôi. Điều này cho thấy rằng không thể nào gán cho tất cả các vật thể và sự kiện bất cứ một quy chế tuyệt đối và khách quan nào cả (*thí dụ như tư duy và khái niệm không thể nào là những thứ cấu hợp gồm những hạt nguyên tử*

được). Các quan điểm trên đây cũng được các học phái Phật Giáo khác đưa ra bàn thảo, và sự tranh luận cứ tiếp tục tiếp diễn như thế. Đây cũng chính là những gì mà Tịch Thiên muốn nêu lên để chứng minh quan điểm của ông cho rằng chủ trương của trường phái này cũng có thể bị phủ nhận hay bác bỏ bởi trường phái khác. Ngay cả đối với những người biết suy tư đã đạt được nhiều trình độ tu tập khác nhau thì quan điểm của những người thuộc các cấp bậc cao vẫn vượt xa hơn quan điểm của những người thuộc các cấp bậc kém hơn.

Vậy chúng ta hãy thử phân tích cẩn thận hơn sự nhận định cho rằng quan điểm của những người bình dị thiếu vững chắc và không thể theo kịp được quan điểm của những người biết suy tư. Theo tôi thì sự đối chiếu các quan điểm như trên đây cũng chỉ nằm trong khuôn khổ hạn hẹp của sự so sánh giữa các cấp bậc suy luận khác nhau. Đương nhiên, trong việc bàn thảo về các quan điểm do các học phái Phật Giáo đưa ra đôi khi cũng cần phải căn cứ vào tính cách chính thống trong các kinh sách ghi

chép những lời giảng huấn của chính Đức Phật. Dầu sao đi nữa thì chúng ta cũng phải dựa vào sự lý luận; và do đó tất nhiên là quan điểm của những người biết suy tư sẽ vượt xa hơn và vững chắc hơn so với quan điểm của những người bình dị, bởi vì sự suy luận của họ được cân nhắc cẩn thận hơn. Chẳng hạn như một số người chấp nhận vài nguyên tắc giáo lý do các chi phái, chẳng hạn như Kinh Lượng bộ và Đại Tì Bà Sa Luận, đưa ra và cho đấy là đúng, thì thật ra họ cũng chỉ lựa chọn và trích dẫn các tác phẩm nào đưa ra các luận cứ phù hợp với lập trường của họ mà thôi. Dầu sao đi nữa ngay cả trường hợp nếu chấp nhận kinh sách như là nền tảng chính thống duy nhất và bắt buộc phải căn cứ vào đấy để phát biểu đi nữa thì chúng ta cũng có thể nhận thấy vô số lập trường khác nhau *(tùy theo trình độ hiểu biết, xu hướng, giáo dục và xung năng có sẵn - tức là những gì ảnh hưởng từ nghiệp - mà mỗi cá thể sẽ diễn đạt hay đánh giá với ít nhiều khác biệt về những gì đã được ghi chép trong kinh sách)*.

Đối với Phật Giáo nói chung và nhất là đối với Đại Thừa Phật Giáo thì thật hết sức quan trọng là phải phân biệt được hai loại kinh sách của Đức Phật. Một loại gồm các kinh sách có thể hiểu thẳng như thế - có nghĩa là hiểu một cách từ chương và không cần phải suy xét gì cả - và một loại gồm các kinh sách cần phải được bình giải tường tận hơn. Một khi đã chấp nhận có sự khác biệt trên phương diện chú giải các văn bản cổ xưa thì chúng ta cũng sẽ có đầy đủ lý do để phủ nhận sự thật ghi chép bằng chữ nghĩa của một văn bản, nhất là nếu văn bản ấy đi ngược lại với những kinh nghiệm cảm nhận của chính mình, dù đây là những lời giáo huấn của Đức Phật cũng thế (*nếu nhận thấy rằng khoa chú giải các kinh sách cổ mang tính cách thiêng liêng - hermaneutic - đưa ra nhiều cách diễn đạt khác nhau về một chủ đề ghi chép trong cùng một văn bản thì chúng ta cũng có thể căn cứ vào sự kiện đó như là một bằng chứng để không chấp nhận một sự giải thích hay một quan điểm nào đó đã được ghi chép bằng chữ viết trong các kinh sách chính thống*).

Điều này cho thấy vai trò vô cùng chủ yếu của sự suy luận và hiểu biết trong việc tu tập Phật Giáo (*thật vậy nếu muốn tu tập Phật Giáo một cách nghiêm chỉnh thì phải thấu hiểu tường tận và sâu xa giáo huấn của Đức Phật, nếu không thì chẳng những việc tu tập của mình không có lợi ích gì mà còn có thể mang lại cho mình thêm nhiều hoang mang. Thí dụ như làm lễ cầu an, cầu siêu... mà tụng niệm câu sau đây trong Tâm Kinh: "hình tướng là trống không, trống không là hình tướng" thì có phải là mâu thuẫn và khôi hài lắm chăng?*). Trong một quyển Kinh Đức Phật có giảng rằng người tu tập không nên chỉ vì kính trọng Ngài mà chấp nhận những lời thuyết giảng của Ngài. Người tu tập phải biết đốn đo cẩn thận với một tinh thần chỉ trích cao độ và phải căn cứ vào các kinh nghiệm cảm nhận của chính mình, tương tự như người thợ kim hoàn nhiều kinh nghiệm đem vàng ra để thử bằng các phương pháp gắt gao nhất như rạch, nung hay chà xát.

Chẳng hạn như khi Tịch Thiên cho rằng quan điểm của những người tu tập ở cấp bậc

thấp sẽ bị phủ nhận và vượt lên trên bởi quan điểm của những người tu tập ở bậc cao hơn, thì trường hợp này có thể hiểu như là một sự thật hiển nhiên dựa vào những kinh nghiệm nhận biết cá nhân của chính mình. Nếu ước tính về sự hiểu biết hiện nay của mình về các chủ đề như vô thường hay vô ngã của mọi vật thể và sự kiện nhằm để so sánh với khả năng lĩnh hội trước đây của mình thì sự hiểu biết hiện nay của mình nhất định là phải thâm sâu hơn, kể cả trường hợp có thể hoàn toàn thay thế được sự hiểu biết trước đây của mình. Vì thế khi đã đạt được một tầm nhìn mới thì nó cũng sẽ mang lại cho chúng ta những kinh nghiệm cảm nhận mới và cả những sự hiểu biết mới về thế giới.

THIỀN ĐỊNH

Đến đây chúng ta nên suy tư về sự thật của khổ đau và nguyên nhân làm phát sinh ra khổ đau. Nguyên nhân của khổ đau là nghiệp, và nghiệp thì bị kích động và thúc đẩy bởi các thể dạng tâm thức nhằm xui khiến chúng ta

phạm vào sai lầm, chẳng hạn như rơi vào các thứ tư duy và xúc cảm bất loạn. Chúng ta hãy tự vấn như thế này: khi có một xúc cảm bất loạn bùng lên thì chúng ta sẽ cảm thấy như thế nào? Nguyên nghĩa của chữ klesa là xúc cảm bất loạn (kinh sách tiếng Việt dịch chữ này từ tiếng Hán và gọi là phiền não, do đó không được sát nghĩa lắm), ngay cả trên phương diện từ nguyên thuật ngữ này cũng đã cho thấy phải có một thứ gì đó bùng lên trong tâm thức và từ đó sẽ làm phát sinh ra sự bất loạn. Chúng ta hãy dành ra vài phút để suy tư về chủ đề này và tự hỏi xem mình sẽ cảm thấy như thế nào khi bùng lên những thứ tư duy và xúc cảm bất loạn, chẳng hạn như giận dữ, hận thù, ganh tị, và vô số những thứ xúc cảm khác khiến cho chúng ta bị rối loạn. Chúng ta hãy tập trung thật mạnh để theo dõi sự tàn phá của các thứ tư duy và xúc cảm ấy.

4

Phủ nhận quan điểm hiện thực của Tiểu Thừa (15)

SỰ HIỂU BIẾT SIÊU NHIÊN

Suy tư về vô thường

Đức Phật giảng rằng tất cả ba lãnh vực hiện hữu (*tức là tam giới: dục giới, sắc giới và vô sắc giới*) đều vô thường, tương tự như ảo ảnh hay những tia chớp trên bầu trời. Tất cả các hiện tượng, vật thể và sự kiện đều hoàn toàn chỉ là những sản phẩm phát sinh từ sự kết hợp giữa nhiều nguyên nhân và điều kiện. Vì thế chúng đều mang bản chất tạm thời - phù du và không trường tồn. Sự sống của chúng sinh có giác cảm cũng chẳng khác gì một dòng thác chảy xiết và không bao giờ ngưng nghỉ dù chỉ trong một

phút giây ngắn ngủi. Đời sống của chúng sinh kéo dài bao lâu không ai biết được, sự hiện hữu của tất cả chúng ta đều rất mong manh và tạm thời. Mỗi giai đoạn trong kiếp sống ngắn ngủi đó được biểu trưng bởi một trong mười sáu thuộc tính (16) (*attributs / attributes / các đặc tính riêng biệt và đặc thù*) của Bốn Sự Thật Cao Quý (*Tứ Diệu Đế*): trong số này bốn thuộc tính thứ nhất thuộc vào Sự Thật của Khổ Đau, và thuộc tính thứ nhất trong số bốn thuộc tính ấy chính là vô thường.

Như đã nói trên, con đường tu tập tâm linh khởi đầu bằng hai giai đoạn: trong giai đoạn thứ nhất người tu tập phải làm giảm bớt đi những hành động tiêu cực phát sinh từ các thể dạng tâm thức sai trái của mình. Trong giai đoạn này, cách suy tư về vô thường dưới những thể dạng thô thiển nhất cũng đủ giúp ngăn chặn các hành động tiêu cực (*thí dụ nếu ý thức được tiền của, danh vọng, thân xác tất cả đều phù du thì chúng ta cũng sẽ tránh bớt được sự bám víu vào các hành động tai hại như tham lam, mưu đồ, tính toán, lòng ghen...*). Trong giai đoạn thứ

hai thì phải suy tư về các thể dạng tinh tế hơn, có nghĩa là phải thiền định thật sâu xa về bản chất năng động và thường xuyên biến đổi của hiện thực. Việc suy tư hay thiền định này là liều thuốc hóa giải công hiệu nhất giúp chúng ta ngăn chặn các thể dạng tâm thần và các cảm nhận sai lầm tàng ẩn bên trong các hành động tiêu cực của mình.

Thật hết sức hiển nhiên, mục tiêu (*finalité / purpose, finality, aim / cứu cánh, chủ đích*) của sự sinh là cái chết, và cái chết thì nào có ai mong muốn đâu. Dù sao đi nữa thái độ bướng bỉnh không nhìn thẳng vào cái chết nhất định không phải là một thái độ đúng đắn. Dù muốn hay không thì cái chết vẫn là một sự kiện hiển nhiên của sự hiện hữu. Trước bản chất không thể khắc phục được của một sự kiện chúng ta chỉ biết bó tay mà thôi. Đây là một hiện tượng mà sớm muộn tất cả chúng ta đều phải nhận lãnh. Nếu so sánh giữa một người không chấp nhận suy tư về cái chết và một người thường xuyên biết giữ một môi trường giao thân thiện với nó và nhìn thẳng vào nó thì chúng ta cũng

sẽ nhận thấy ngay phản ứng của cả hai người sẽ khác nhau như thế nào khi cái chết đến với họ. Do đó khi đã hiểu được tại sao Đức Phật dạy chúng ta phải biết ý thức về cái chết và vô thường thì chúng ta cũng sẽ hiểu rằng không nên hình dung Đạo Phật như là một con đường tâm linh yếm thế, phát sinh từ những ám ảnh bệnh hoạn. Trái lại chúng ta nên xem Phật Giáo như là một sự cổ vũ lớn lao thúc dục chúng ta phải biết giữ một mối dây thân thiện với cái chết và chấp nhận nó như một sự kiện hiển nhiên của sự hiện hữu. Đến một lúc nào đó khi phải đương đầu với nó thì chúng ta sẽ không cảm thấy mình bị chấn động một cách quá đáng, hay cảm thấy một thứ gì đó thật phi lý và kinh hoàng xảy đến với mình một cách bất ngờ, khi mình không hề mong đợi. Nếu biết nhìn thẳng vào cái chết lúc còn khoẻ mạnh thì chúng ta cũng sẽ giữ được sự bình tĩnh và thanh thản và tránh khỏi những lo âu vô ích khi những giây phút cuối cùng xảy đến với mình. Nhờ vào sự thẳng tiến tuân tự trên đường tu tập tâm linh, rồi biết đâu đến một ngày nào đó nhờ may mắn

bỗng nhiên chúng ta cảm thấy mình đã chiến thắng được mọi thứ lo âu về cái chết và vượt lên trên cả cái chết (*sự Giác Ngộ xảy đến tuân tự theo từng cấp bậc một và đôi khi rất bất ngờ, nó xảy đến trong những lúc mà chúng ta không hề mong đợi*).

Khắc phục tình trạng bất toại nguyện dai dẳng

Kinh sách nêu lên bốn loại ma vương biểu trưng cho bốn sức mạnh đày đọa con người. Con ma đứng đầu là cái chết. Con ma thứ hai là sự tan rã của các cấu hợp vật chất và tâm thần (*theo Phật Giáo Tây Tạng cái chết theo cách hiểu thông thường hay cách thẩm định của y khoa chỉ là giai đoạn đầu của một quá trình kéo dài từ khi hết thở, tim hết đập, năm thứ cấu hợp - ngũ uẩn - tan rã, cho đến khi bắt đầu một sự cấu hợp mới đưa đến một sự hình thành mới, đánh dấu một "sự sinh" mới - còn gọi là thụ thai*). Con ma thứ ba biểu trưng cho sự tiếp nối liên tục (continuum) của các cấu hợp tâm thần

tồn lưu từ kiếp sống này sang kiếp sống khác (*tức là nghiệp ghi khắc trên dòng tri thức*). Nguyên nhân tạo ra sự luân lưu đó chính là các thứ xúc cảm và tư duy bấn loạn của chúng ta (*các xúc cảm và tư duy bấn loạn tác động và ghi khắc dấu vết của chúng trên dòng tri thức của mỗi cá thể chính là nguyên nhân tạo ra vòng luân hồi của cá thể ấy, và đây là tên ma vương thứ ba và cũng là tên ma vương kín đáo nhất*). Con ma thứ tư là sự bám víu làm gia tăng thêm sức mạnh cho các yếu tố bấn loạn mang lại các khổ đau trên đây. Nếu muốn tu tập Phật Giáo thì trước hết phải phát huy được lòng ước vọng chân thành chiến thắng bốn thứ ma ấy. Khi nào thực hiện được điều này thì tự nhiên người tu tập cũng sẽ phát lộ được lòng quyết tâm bước vào con đường đưa mình đến sự thành công.

Tóm lại người tu tập chính là phải phần đầu chống lại các thứ xúc cảm và tư duy bấn loạn tức là các nguyên nhân đầu tiên tạo ra vô minh căn bản của chính mình - nói cách khác thì đây là tình trạng bám víu vào các vật thể và

sự kiện và xem chúng như hàm chứa một hiện thực tự tại. Nếu muốn loại trừ thể dạng tâm thần đó thì nhất thiết phải bước vào con đường tâm linh gồm ba phép tu tập chủ yếu là: giữ giới, thiền định và phát huy sự hiểu biết thượng thặng (*tu giới, tu định và tu tuệ*).

Phép luyện tập thứ nhất nhằm mục đích mang lại cho mình một lối sống phù hợp với đạo đức, nhờ biết suy tư về vô thường. Khi còn bám víu vào các cảm tính về sự trường tồn thì chúng ta vẫn sẽ không sao hội đủ được các khả năng cần thiết hầu mang lại cho mình một cuộc sống đạo đức (*khi nào vẫn còn cảm thấy mọi sự vững bền và mang một giá trị nào đó thì khi ấy chúng ta cũng sẽ còn tiếp tục bám víu vào đấy và xem chúng là "cái tôi" và "cái của tôi". Mọi thứ xúc cảm bất loạn theo đó sẽ phát sinh và khổ đau sẽ xảy đến không sao tránh khỏi được*). Tóm lại điều quan trọng hơn cả là phải luôn suy tư về bản chất phù du của sự hiện hữu này của chính mình. Chúng ta không nên chỉ biết đơn giản sử dụng các thuật ngữ liên quan đến vô thường để bàn thảo với

nhau về cái chết mà phải nêu lên các khía cạnh thật tinh tế của nó hầu quán thấy bản chất biến đổi liên tục của các hiện tượng, nhằm khám phá ra sự vắng mặt của sự hiện hữu độc lập nơi các vật thể và sự kiện. Sự vận hành của bất cứ một hiện tượng nào cũng đều bị chi phối bởi sự kết hợp giữa một số nguyên nhân và điều kiện nào đó. Hiện tượng này tỏ ra hết sức đúng đối với các thứ cấu hợp vật chất và tâm thần của chúng ta, bởi vì chúng luôn bị chi phối và điều khiển bởi nghiệp và các nhân tố bản loạn của chúng ta (*xinh đẹp hay xấu xí, thông minh hay đần độn, hung dữ hay hiền lành, rộng lượng hay keo kiệt... tất cả đều do nghiệp và các nhân tố tâm thần - tác ý - của mình tạo ra, chúng không hàm chứa một sự hiện hữu tự tại nào cả. Các phẩm tính cũng như các khuyết điểm ấy đều mang tính cách tạm thời, và do đó có thể loại bỏ được chúng, hoặc ngược lại có thể làm cho chúng tăng thêm sức mạnh hay biến đổi khác đi*).

Do đó những cảm nhận sai lầm, tức là vô minh của mình là những gì sẽ chi phối và điều

khiến sự hiện hữu của chúng ta, một sự hiện hữu phải nhờ vào nhiều điều kiện mà có. Vì thế hễ còn bị khống chế bởi các thể dạng tâm thần méo mó ấy thì chúng ta sẽ vẫn còn tiếp tục bị đày đọa trong cảnh giới luân hồi, và cuộc sống cũng chỉ gồm toàn các thể dạng bất toại nguyện và khổ đau mà thôi. Chính vì thế sự thiếu hiểu biết căn bản (*tức là vô minh*) trên đây chính là nguyên nhân chính yếu nhất làm phát sinh ra tất cả mọi thứ xúc cảm và tư duy bán loạn (*vô minh không phải là một sự đần độn mà đúng hơn là một sự hiểu biết sai lầm về hiện thực. Thí dụ một người rất thông minh thế nhưng tâm thức của người ấy mang đầy lo âu, sợ hãi, nuôi dưỡng những mưu đồ, tính toán... thúc đẩy người ấy phạm vào những việc xằng bậy. Những thứ xúc cảm bán loạn ấy sẽ trở nên nguy hiểm và đưa đến những tai hại rộng lớn hơn nhiều đối với những người thông minh so với những người đần độn. Một vị lãnh đạo thông minh nhưng tàn bạo và biển lận có thể hủy hoại cả một quốc gia, còn những kẻ đần độn thì cùng lắm là chỉ biết đánh nhau ngoài đường*

phó. Cả hai đều vô minh). Khi đã ý thức được sự kiện đó thì chúng ta cũng sẽ hiểu rằng một khi chúng ta vẫn còn bị thống trị bởi tên bạo chúa ấy (*tức là vô minh*) thì nhất định chúng ta cũng sẽ không sao tìm thấy được một khoảng trống nào trong tâm thức hầu giúp cho sự an bình và thanh thản (*tức là trí tuệ*) có thể nảy nở và tồn tại lâu bền hơn. Chính vì thế chúng ta phải luôn khơi động lòng ước vọng chân thành mong sao đạt được sự giải thoát từ nơi sâu kín nhất trong tim mình.

Mong cầu hạnh phúc và lẫn tránh khổ đau là những gì thật tự nhiên và sâu kín nơi mỗi con người, thế nhưng sự hiện hữu của chúng ta thì lại mang đầy khổ đau. Trong chuỗi dài níu kéo của khổ đau ấy hạnh phúc chỉ thoáng hiện thật mong manh. Tại sao chúng ta lại phải gánh chịu tình trạng ấy? Chẳng qua vì đây là tình trạng phát sinh từ vô minh căn bản của mình. Vậy phải làm thế nào để có thể quán nhận được rằng sự thiếu hiểu biết ấy (*tức vô minh*) chính là nguồn gốc mang lại mọi thứ khổ đau, và phải luyện tập như thế nào để có thể loại trừ được

nó? Tất nhiên là không thể nào chỉ hy vọng rằng một ngày nào đó nó sẽ tự biến mất, và cũng không thể chỉ biết cầu nguyện rồi đây mình sẽ có đủ khả năng làm cho nó tan biến đi. Cố gắng giữ vững tâm thức trong trạng thái trung hòa, phi khái niệm (*có nghĩa là tìm cách lẫn trốn hoặc không nghĩ đến hay quan tâm đến thể dạng vô minh của mình*) cũng không đúng. Chỉ khi nào ý thức được là các thứ ảo giác đều phát sinh từ những thể dạng méo mó tâm thần thì mới có thể xóa bỏ được tấm màn vô minh mà thôi. Vì thế sau khi đã giảng về vô thường thì Đức Phật mới giảng về bản chất của khổ đau hay sự bất toại nguyện là gì, và sau cùng thì Ngài mới giải thích thế nào là không có cái tôi (*vô ngã*).

Sau đây là bốn thuộc tính (*attributes / các đặc tính*) của khổ đau: thuộc tính thứ nhất là vô thường, khi đã thấu hiểu được vô thường là gì thì sau đó chúng ta sẽ hiểu được dễ dàng hơn tầm quan trọng của thuộc tính thứ hai là sự bất toại nguyện (*bất toại nguyện là khổ đau sâu kín và dai dẳng nhất, và nguyên nhân tạo ra nó*

chính là vô thường); thuộc tính thứ ba là Tánh Không (*vì không chấp nhận tính cách vô thực thể của mọi sự vật nên chúng ta bám víu vào đấy và để tự mang lại khổ đau cho mình*); và thuộc tính thứ tư là bản chất vô ngã của con người, của mọi vật thể và sự kiện (*không chấp nhận vô ngã nên "cái tôi" và cái "của tôi" sẽ hành hạ mình*). Nếu muốn quán triệt được ý nghĩa của bốn thuộc tính của khổ đau thì phải suy tư theo một quá trình diễn tiến theo nhiều cấp bậc tuần tự: cấp bậc đầu tiên là phải quán nhận minh bạch về thuộc tính thứ nhất (*vô thường*).

Khi nào phát huy được sự hiểu biết Tánh Không (*thuộc tính thứ ba*) thì khi đó chúng ta cũng sẽ ngăn chặn được sức tác động của vô minh nguyên thủy. Dầu sao sự hiểu biết đó còn phải cần đến sự hỗ trợ của một số yếu tố hữu hiệu khác nữa, chẳng hạn như lòng từ bi và tình nhân ái (*bodhicitta / bồ-đề tâm*). Chỉ có sự kết hợp chặt chẽ giữa hai yếu tố trên đây - sự hiểu biết siêu nhiên (*trí tuệ*) và phương pháp luyện tập (*thiền định*) - thì mới có thể mang lại cho

chúng ta khả năng loại trừ hoàn toàn các thể dạng méo mó tâm thần và cả các thói quen mang tính cách bản năng, phát sinh từ những tư duy bản loạn. Đối tượng của sự hiểu biết tối thượng ấy chính là Tánh Không và cũng là chủ đề chính yếu nhất trong chương thứ IX tác phẩm của Tịch Thiên (*xin lưu ý đến ý nghĩa của câu này: "đối tượng của trí tuệ chính là Tánh Không"*).

BÌNH GIẢI

Phủ nhận các biểu hiện hình tướng bên ngoài

Trước đây Tịch Thiên đã từng nêu lên cho thấy căn bản giáo lý và quan điểm của các trường phái yếu kém trong Phật Giáo cũng có thể bị các trường phái cao siêu hơn chẳng hạn như Trung Quán Tông (Madhyamaka) sử dụng các phương pháp lập luận để đánh đổ. Tuy nhiên nếu muốn cho các phương pháp lập luận ấy được vững chắc thì nhất thiết phải dựa vào các dẫn chứng mang tính cách tương đồng

(analogy) và các thí dụ đã được công nhận một cách rộng rãi.

Tiết 4c,d. Dầu sao thì cả hai thể loại ấy bắt buộc phải mang tính cách tương đồng và thuộc vào cùng một lãnh vực so sánh, và cho đến khi nào chưa có một sự phân tích khác (chứng minh cho thấy sự so sánh ấy là sai).

Khi Tịch Thiên nêu lên việc sử dụng phép so sánh tương đồng thì đây cũng chính là cách ông muốn nói lên rằng ngay cả trong lãnh vực quy ước thường nhật, một số hiện tượng cũng phải được xem là không thật hay là nhầm lẫn: chẳng hạn như ảo ảnh hay những gì hiện ra trong giấc mơ, bởi vì không có một bằng chứng nào có thể chứng minh được tính cách hiện thực của chúng. Nhóm Trung Quán sử dụng phép tương đồng để chứng minh rằng các hiện tượng ngay cả trên phương diện quy ước (*tức thuộc vào thế giới cảm nhận được bằng giác cảm*) đều mang tính cách sai lầm, nhằm mục đích nêu lên tính cách không thật của các hiện tượng (*nói chung*), lý do là mỗi khi muốn

chúng minh bản chất đích thật (*nature*) của các vật thể hay sự kiện thì nhất định chúng ta cũng sẽ không sao tìm thấy được chúng (*thí dụ chúng ta không thể nào chứng minh được tính cách xác thực của một vật thể hay một sự kiện hiện ra trong giấc mơ. Ngoài các giấc mơ, có nghĩa là trong trong thế giới quy ước của cuộc sống thường nhật, chúng ta cũng không sao tìm thấy được tính cách hiện thực hay xác thực của một vật hay một sự kiện nào đó, bởi vì chúng luôn chuyển động và đổi thay, hiện ra và biến mất với tốc độ nhanh hay chậm mà thôi. Cá thể con người, cảnh vật, mùa màng, cây cỏ, vẻ xinh đẹp hay xấu xí, các xúc cảm - chẳng hạn như yêu thương, oán hờn, lo âu, sợ sệt, yêu thích, ghét bỏ... - là các quy ước và thể tính diễn đạt mà chúng ta đem áp đặt cho các hiện tượng, và dựa vào các hiện tượng đó chúng ta tự tạo ra hay hình dung ra cho mình một thế giới riêng. Cái thế giới đó của riêng mình khác với cái thế giới riêng của một người khác, thế nhưng cả hai đều có thể hiểu được nhau với một mức độ nào đó và đồng thời cả hai cùng hình dung ra*

một thế giới chung nhờ vào các quy ước hiểu ngầm với nhau. Thế giới riêng hiện ra với từng người và thế giới chung hiện ra với nhiều người, nó tùy thuộc vào các quy ước mà số người ấy đã áp đặt cho nó, nói rộng ra là chúng ta sống trong một thế giới chung do con người tạo dựng ra bằng quy ước. Vì thế một khi con người còn hiện hữu thì thế giới chung ấy vẫn còn hiện hữu. Khi sự hiện hữu của một cá thể chấm dứt thì thế giới riêng của hã cũng như thế giới chung mang tính cách quy ước mà hã cảm nhận được bằng lục giác của chính hã cũng sẽ tan biến đi trong quá trình của cái chết và chấm dứt với hã. Đây là tính cách vô thực thể - hay là Tánh Không - của cái thế giới riêng của mỗi người trong chúng ta và của cả thế giới chung mà mình cảm nhận được).

Khi mới tu tập tuy rằng chúng ta cũng có thể hiểu được thế nào là Tánh Không nhờ vào sự suy diễn (*interference*) - chẳng hạn như nhờ vào một quá trình suy tư (*processus intellectuel / intellectual process*) bằng cách sử dụng lý trí (*reason*) hay phép lập luận (*argumentation /*

argument), hoặc bất cứ một phương tiện nào - thế nhưng sau cùng thì sự hiểu biết Tánh Không nhất định cũng chỉ có thể thực sự đạt được bằng kinh nghiệm trực tiếp (*thí dụ như khi tôi đang đánh các dòng chữ này, tuy là tôi đang gõ vào bàn phím thế nhưng thật ra không có một câu nào có sẵn trên bàn phím cả, tác ý trong đầu tôi điều khiển các ngón tay để gõ vào bàn phím, động tác của các ngón tay chỉ là những phản ứng điều khiển bởi tâm ý, và những gì hiện ra trên màn hình của máy vi tính thì cũng chỉ là hậu quả phát sinh từ sự kết hợp của vô số nguyên nhân gồm có nghiệp và tâm ý của tôi kết hợp với vô số những điều kiện khác tức là cơ duyên, chẳng hạn như chiếc máy vi tính, bàn phím, màn hình, hệ thống internet, cha mẹ tôi sinh ra tôi, tôi lớn lên nhờ cơm gạo của không bao nhiêu người nông dân làm ra, lớn lên được đi học và biết chữ, v.v. và v.v.. Tất cả những điều kiện ấy liên kết với nhau xuyên qua sự vận hành của ngũ uẩn đang tạm thời tạo ra "cái tôi" của tôi mà thôi. Nếu có một độc giả nào đó mở máy và đọc các dòng chữ này thì*

người ấy cũng sẽ không thể nào biết tôi là ai và đang ở đâu, bởi vì "cái tôi" viết ra những dòng chữ này đã không còn nữa. Lý do rất dễ hiểu bởi vì nghiệp, cơ duyên, và ngũ uẩn tạo ra "cái tôi" hiện ra trong lúc gõ vào bàn phím để "viết ra" những dòng chữ này đã biến mất, "cái tôi" của tôi đang hiện ra với tôi trong lúc này - tức là khi người đọc đang đọc các dòng chữ này - chỉ là hậu quả mang lại từ "cái tôi" của tôi trước đây mà thôi. Nếu bạn là người đang đọc thì nhất định đây cũng chỉ là kết quả từ một sự kết hợp của vô số nghiệp và cơ duyên liên hệ đến chính bạn, đang "điều khiển" và "chi phối" bạn nhằm tạo ra cho bạn một số điều kiện hay cơ duyên thích nghi giúp bạn đọc được các dòng chữ này. Ý thức được sự kiện đó là cách cảm nhận được Tánh Không một cách trực tiếp xuyên qua từng hành động thật nhỏ nhất và bình thường. Nghiên cứu và tìm hiểu Tánh Không nhờ sách vở hay bằng cách nghe giảng chỉ biểu trưng cho một quá trình suy diễn mang tính cách trí thức, không liên hệ gì cả với thí dụ vừa nêu lên). Vì thế kinh sách thường so sánh

sự hiểu biết dựa vào phép suy diễn (*connaissance déductive / deductive knowledge*) cũng tương tự như một người mù dò đường bằng một chiếc gậy màu trắng (*dù chiếc gậy được sơn bằng màu nào đi nữa thì việc dò đường cũng chỉ là một sự dọ dẫm. Suy diễn nhờ vào phép lập luận nào hay các thí dụ nào thì cũng chỉ là một sự suy diễn đơn thuần*). Sự hiểu biết ấy không phải là một kinh nghiệm hiểu biết trực tiếp mà chỉ là một thứ gì đó nhờ vào lý luận và phán đoán mà có, và vì thế nó chỉ có thể được xem như tương tự với kinh nghiệm hiểu biết trực tiếp mà thôi. Dầu sao trong giai đoạn khởi đầu, sự suy diễn đơn thuần đôi khi cũng đủ để giúp chúng ta bắt đầu cảm nhận được Tánh Không hay bản chất tối hậu của hiện thực là gì.

Trong khi khái niệm cho rằng mọi hiện tượng hàm chứa một sự hiện thực khách quan ngày càng trở nên lung lay thì khoa học hiện đại - chẳng hạn như ngành vật lý nghiên cứu về các hạt vi thể cơ bản (*có nghĩa là ngành vật lý nghiên cứu về các hạt vật chất cực vi như:*

quartz, lepton, bozon...) - cũng bắt đầu chuyển hướng nhằm quan tâm nhiều hơn đến việc tìm hiểu bản chất đích thật của hiện thực. Tất nhiên là sự hiểu biết khoa học không trực tiếp liên hệ đến lãnh vực giáo lý Phật Giáo, thế nhưng các khoa học gia tức là các chuyên gia thuộc các ngành nghiên cứu trên đây, khi dựa vào các kết quả mà họ đã khám phá được, thì gần như hầu hết đều đưa ra cùng một kết luận như nhau là đành phải chấp nhận khái niệm về tính cách vô-thực-thể của mọi sự vật và biến cố (*có nghĩa là các khoa học gia không sao chứng minh được bản chất hiện thực của vật chất, nói cách khác là Tánh Không đã được chứng minh bằng các phương pháp khoa học*). Dầu sao theo Tịch Thiên thì quan điểm đó (*tức là tính cách vô-thực-thể của mọi sự vật và biến cố*) cũng có thể chứng minh được bằng nhiều cách: bằng lý luận (*reason*) hay bằng các luận cứ (*argument*). Trái lại không có một tiền đề hiển nhiên (*prémisse / premise*) nào để chúng ta có thể dựa vào đó mà chứng minh được là các vật thể và

sự kiện hàm chứa một sự hiện hữu nội tại, khách quan và tự chủ.

Trên đây cũng là cách gợi ý của tác giả tập *Hành trình đến Giác Ngộ* để nói đến những người chủ trương hiện thực luôn tìm cách chống lại chủ thuyết của nhóm Trung Quán, khi nhóm này phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi vật thể và sự kiện. Bởi vì theo họ (*những người hiện thực*) nếu không có gì hiện hữu nội tại thì làm thế nào một người tu tập lại có thể đạt được sự giải thoát (*nếu không có gì hiện hữu đích thật thì tu tập cái gì và để đạt được cái gì?*). Đây chính là cách mà những người thuộc nhóm Kinh Lượng Bộ (Sautrantika) cho rằng nếu hiểu Tánh Không một cách từ chương (*tức là trống không và không có cái gì cả*) thì ngay cả quy luật nguyên nhân hậu quả cũng phải bác bỏ.

Nhóm Trung Quán phản biện lại rằng giáo lý Tánh Không và khái niệm về nguyên nhân hậu quả thuộc hai lãnh vực khác nhau và do đó không có gì tương đồng để mà so sánh. Những gì mà những người Trung Quán phủ nhận là tính cách vững chắc của quy luật nguyên nhân

hậu quả trong lãnh vực của sự thật tối hậu (*Đối với Tánh Không hay sự thật tối hậu thì ngay cả niết bàn hay cõi luân hồi cũng là trống không. Đạt được Tánh Không có nghĩa là đạt được Giác Ngộ và sự giải thoát, nói cách khác là tháo gỡ được tất cả các quy luật của cõi luân hồi, trong đó bao gồm cả quy luật nguyên nhân hậu quả. Điều này tỏ ra hợp lý vì khi đã đạt được sự giải thoát thì quy luật nguyên nhân hậu quả sẽ không còn hiệu lực nữa, và đó cũng là một trong nhiều cách định nghĩa về thể dạng niết bàn*). Họ chỉ công nhận sự vững chắc của quy luật này duy nhất trong lãnh vực quy ước. Những người Trung Quán chấp nhận thể giới quy ước đúng là như thế, không cần phải phân tích bản chất tối hậu của mọi sự vật hay tìm hiểu ý nghĩa tàng ẩn phía sau các ngôn từ và khái niệm (*trong lãnh vực của sự thật tương đối*), và đối với họ quy luật nguyên nhân hậu quả cũng chỉ là một thành phần của lãnh vực quy ước, và vì thế nên họ cũng chấp nhận quy luật này một cách giản dị như những thành phần khác thuộc lãnh vực quy ước của cuộc

sống thường nhật. Tóm lại trong lãnh vực của sự thật tương đối và quy ước, việc tu tập có thể mang lại sự giải thoát và Phật Tính.

Tịch Thiên còn cho biết thêm:

Tiết 5. Những người bình dị nhìn vào các sự vật và cho rằng chúng đúng thật là như thế, và không nghĩ rằng chúng chỉ là ảo giác. Và đấy chính là điểm bất đồng chính kiến giữa những người suy tư và những người bình dị.

Trước hết Tịch Thiên nêu lên cách lập luận của những người chủ trương hiện thực và sau đó là các cách phản biện lại của những người Trung Quán: "Nếu quý vị chấp nhận sự vững chắc của thế giới quy ước trong đó gồm có quy luật nguyên nhân hậu quả, và đối với chúng tôi thì chúng tôi lúc nào cũng cho rằng sự vững chắc đó hoàn toàn đúng thật, vậy nếu căn cứ vào sự hiển nhiên đó thì chúng tôi có thể kết luận rằng nguyên nhân cũng như hậu quả phải hàm chứa một sự hiện hữu nội tại. Vậy thì sự tranh luận giữa chúng ta phải đặt trên cơ sở nào đây (*những người Trung Quán chấp nhận*

quy luật nguyên nhân hậu quả trong lãnh vực sự thật quy ước, những người Duy Thục cũng cho rằng sự vững chắc đó đúng thật, vậy đâu có gì để mà tranh luận)? Chẳng lẽ sự tranh luận chỉ đơn giản căn cứ vào việc định nghĩa các thuật ngữ hay sao?". Nhóm Trung Quán phản kháng lại như sau: "Không hẳn là như thế. Chẳng qua vì quý vị là những người chủ trương Duy Thục nên quý vị chẳng những tin vào sự vững chắc của quy luật nguyên nhân hậu quả ở cấp bậc quy ước mà hơn thế nữa còn tin có một thực thể nội tại và khách quan nơi mọi sự vật và biến cố, và vì thế nên quý vị xem chúng như hàm chứa một quy chế độc lập, khách quan và tự chủ (*tức không cần tương kết với các nguyên nhân và hậu quả khác tức là các hiện tượng khác*). Tiếp theo đó nhóm người Trung Quán còn giải thích thêm như sau: "Dù cho sự suy nghĩ của chúng tôi có sai lầm và các vật thể cũng như sự kiện có hiện ra như hàm chứa một sự hiện thực nội tại, tự chủ và vượt khỏi khả năng cảm nhận của chúng tôi đi nữa, thì chúng tôi vẫn tin rằng đây cũng chỉ là những hình

tướng bên ngoài hay ảo giác mà thôi. Theo chúng tôi nghĩ thì có một sự tách biệt nào đó giữa phong cách hiện hữu của các sự vật và phương cách mà chúng ta cảm nhận được chúng. Những gì vừa được nêu lên nào có liên hệ gì đến cách định nghĩa các thuật ngữ đâu!".

Tiết 6a,b. Hình tướng và các đối tượng giác cảm khác (xúc cảm, âm thanh, cứng, mềm, nóng, lạnh...) tỏ ra thật hiển nhiên theo sự hiểu biết thông thường, thế nhưng đây không phải là một sự hiểu biết đích thật.

Những người chủ trương Duy Thực và những người thuộc Trung Quán đều chấp nhận sự hiện hữu của mọi hình tướng, các vật thể và sự kiện. Sự khác biệt giữa quan điểm của hai nhóm là hình tướng có phải thật sự hiện hữu đúng với phong cách mà chúng hiện ra như thế hay không. Những người Duy Thực tin rằng không những hình tướng hiện hữu mà còn hiện hữu đúng theo cách mà chúng ta cảm nhận được chúng. Theo họ thì sự cảm nhận của chúng ta về mọi sự vật và biến cố đều vững chắc. Họ khẳng định rằng chúng đều hàm chứa

một sự hiện thực khách quan và nội tại (*cái nhìn của những người Duy Thực quả là cứng nhắc, do đó họ thấy mọi vật thể và sự kiện dừng lại trong không gian và thời gian và mang một thực tại nào đó. Thế nhưng thật ra chúng "dính liền" và "buộc chặt" vào hai yếu tố bất khả phân là không gian và thời gian. Hai yếu tố "vật lý" này luôn luôn chuyển động và kéo theo với chúng mọi vật thể và sự kiện, tất cả đều cùng nhau biến động: thời gian, không gian, các vật thể và sự kiện đều níu kéo nhau, tương tác với nhau và đổi thay liên tục. Không có bất cứ gì có thể gọi là một thực thể tự tại cả. Đây là chưa nói đến một sự vật duy nhất sẽ hiện ra dưới những hình tướng khác nhau đối với mỗi người quan sát cùng một sự vật đó, bởi vì các hình tướng ấy hiện ra tùy thuộc vào góc nhìn và sự bén nhảy của cơ quan giác cảm của mỗi người, đây là chưa kể đến nghiệp của họ tác động đến sự diễn đạt của họ về vật thể ấy khi họ cảm nhận được nó).*

Các người Trung Quán đáp lại rằng nếu thật sự các vật thể và sự kiện dưới các thể dạng hình tướng được nhận biết một cách vững chắc đúng như sự cảm nhận bằng các giác quan của chúng ta đi nữa, thì điều đó không có nghĩa là các sự cảm nhận ấy cũng sẽ phải vững chắc dưới tất cả mọi khía cạnh. Các sự nhận biết ấy chỉ vững chắc khi quán nhận các đối tượng, thế nhưng chúng sẽ hoàn toàn làm lẫn khi cho rằng các đối tượng ấy hàm chứa một sự hiện hữu nội tại, độc lập và khách quan (*nhận biết một sự vật đơn thuần bằng giác quan thì đúng, bởi vì nó đang "có" và đang "phù hợp" với sự cảm nhận của mình vào chính lúc ấy, thế nhưng nếu sử dụng tri thức để diễn đạt sự cảm nhận ấy và cho rằng đúng là nó "có thật" và còn tiếp tục "hiện hữu" thì không đúng*).

Tóm lại theo quan điểm của nhóm Trung Quán thì sự cảm nhận mang hai khía cạnh khác nhau. Một khía cạnh mang tính cách vững chắc và một khía cạnh mang tính cách lừa phỉnh và sai lầm. Khi đã nhận thấy được điều đó thì chúng ta cũng sẽ hiểu rằng một sự

nhận thức duy nhất cũng có thể mang hai khía cạnh hiểu biết khác nhau. Sự kiện nhận biết trực tiếp và vững chắc được các đối tượng không có nghĩa bắt buộc là chúng cũng phải hàm chứa một sự hiện hữu nội tại và khách quan. Sự bất đồng chính kiến trên đây là điểm then chốt nhất trong cuộc tranh luận giữa Thanh Biện (*Bhavaviveka, 500-578, một vị đại luận sư người Ấn về lô-gic học thuộc Trung Quán Tông*) và Nguyệt Xứng (Chandrakirti), và cũng từ đó đã làm phát sinh hai chi phái là Y Tụ Khởi Tông (Svatrantika) và Cự Duyên Tông (Prasangika) trong Trung Quán Tông. Cuộc tranh luận giữa hai vị trên đây xoay quanh chủ đề nêu lên thắc mắc: có thể có một số đối tượng nào đó được thiết lập chung cho cả hai quan điểm Duy Thực và Trung Quán hay không, tức có nghĩa là các đối tượng hàm chứa một sự hiện hữu nội tại và một bản thể đích thật? (*nhóm Duy Thực cho rằng các đối tượng hiện hữu thật, nhóm Trung Đạo cho rằng chúng chỉ thật trên phương diện hình tướng nhưng không thật trên phương diện tối hậu, vậy có đối tượng nào*

có thể hiện hữu thật và nội tại trên cả hai lãnh vực hình tướng và sự thật tuyệt đối hay không?).

Tiết 6 tiếp tục nêu lên như sau:

Tiết 6c,d. Dầu sao thì các cách hiểu biết thông thường đều sai lầm, tương tự như cho những gì ô nhiễm là tinh khiết.

Nhóm Duy Thực đáp lại như sau: nếu các vật thể và biến cố không có một thực thể tự tại và một bản chất riêng biệt cho chúng, và nếu như chúng không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại và khách quan, thì tại sao tất cả chúng ta lại nhận biết ngược lại (*tức là trông thấy hay nhận thấy được các vật thể và sự kiện sờ sờ trước mặt và chúng đều tỏ ra hàm chứa một bản chất thật và một sự hiện hữu thật*)? Theo cách nhận biết thông thường thì các vật thể và sự kiện có vẻ như là có thật, ít nhất là trong lãnh vực cảm nhận. Đối với sự kiện này nhóm người Trung Quán cho rằng một sự thỏa thuận chung (*có nghĩa là thông thường thì mọi người đều công nhận như thế*) không phải là một bằng chứng để xem đây là sự thật. Thí dụ

như hầu hết những người bình dị đều cho rằng thân xác tinh khiết, thế nhưng thật ra thì nó ô nhiễm và không tinh khiết, bởi vì nó được cấu hợp bởi các thành phần ứ tạp (*ruột gan, xương tủy, máu mủ, các chất bài tiết, mùi hôi, bệnh tật, và trong tâm thức thì đầy mọi thứ khổ đau, hung dữ, lo buồn, tham lam, hận thù, mưu tính, v.v...*). Trên đây là các luận cứ mà những người Trung Quán nêu lên để giữ vững lập trường của mình trước cách lập luận của những người Duy Thực. Một trong các phương pháp mà nhóm Trung Quán sử dụng để bảo vệ quan điểm của mình là cách chứng minh sự tin tưởng vào một sự hiện hữu nội tại sẽ mâu thuẫn với các kinh nghiệm cảm nhận thường nhật (*trong cuộc sống thường nhật chúng ta thường xuyên nhận thấy các vật thể và sự kiện hiện ra và biến mất: người già qua đời, một vật nào đó bị hủy hoại, một tư duy hay xúc cảm thoáng hiện ra trong tâm thức và biến mất sau đó, một cách cụ thể hơn chẳng hạn như một con gà bị giết, nhổ lông, chặt nhỏ để nấu nướng và mang ra ăn, "con gà" trước đây còn đang chạy ở sân, nay không còn nữa*).

Tiết dưới đây nêu lên phương cách mà nhóm Trung Quán sử dụng để bảo vệ quan điểm triết học về Tánh Không của mình, nhằm chống lại sự bài bác của nhóm Duy Thực khi họ đưa ra những luận cứ dựa thẳng vào kinh điển ghi chép những lời giáo huấn của Đức Phật.

Tiết 7a,b,c. Sở dĩ Đức Phật giảng rằng các sự vật hàm chứa một thực tại, ấy chỉ là cách giúp chúng sinh bước vào con đường (tu tập). Trong lãnh vực của sự thật tuyệt đối, chúng không hiện hữu, dù chỉ là tạm thời.

(Nên hiểu rằng Đức Phật giảng cho nhiều người nghe ở các trình độ khác nhau. Ngài nêu lên các quy luật chi phối sự vận hành của thế giới, ngũ uẩn, tam giới, lục đạo, niết bàn, cõi luân hồi, v.v... trong lãnh vực của sự thật tương đối, và Ngài giảng về Tánh Không và vô ngã khi đề cập đến lãnh vực của sự thật tuyệt đối).

Nhóm Duy Thực chống lại quan điểm của nhóm Trung Quán bằng cách đưa ra các

luận cứ sau đây: trong lần thuyết giảng đầu tiên trước quảng đại quần chúng Đức Phật đã khẳng định rằng mọi sự vật và hiện tượng chẳng những hiện hữu mà còn hàm chứa các đặc tính riêng biệt nữa, chẳng hạn như tính cách phù du, vô thường và bất toại nguyện. Nhóm Duy Thực còn nhấn mạnh thêm là nếu mọi hiện tượng không hiện hữu một cách tự tại thì làm thế nào chúng ta có thể xác định được là chúng hàm chứa các đặc tính ấy?

Các người Trung Quán phản biện lại rằng chủ đích tiên khởi của Đức Phật khi đưa ra những lời thuyết giảng trên đây - khi nói đến Bốn Sự Thật Cao Quý (*Tứ Diệu Đế*) và bốn thuộc tính của sự thật về khổ đau, và một trong bốn thuộc tính này là vô thường - chỉ là để nhằm vào mục đích giúp chúng sinh có giác cảm vượt lên trên sự bám víu vào ý niệm trường tồn, vì đây chỉ là cách tự buộc mình vào vòng xoay vần bất tận của sự hiện hữu, tức là cõi luân hồi. Các lời giáo huấn ấy sở dĩ được nêu lên là để nhằm vào một mục đích sâu xa hơn, tức là giúp chúng sinh thực hiện được

Tánh Không một cách hoàn hảo. Tóm lại là các lời giáo huấn ấy (*của Đức Phật*) cũng chỉ là một phương tiện hữu hiệu (*tiếng Phạn và Pa-li gọi là upaya, kinh sách tiếng Việt gọi là phương tiện thiện xảo, có nghĩa là một phương tiện thích nghi*) giúp người tu tập thăng tiến trên con đường đưa đến mục đích tối hậu (*tức là sự Giác Ngộ hay Tánh Không hoàn hảo*). Vì thế các lời giảng huấn trên đây không hề mâu thuẫn với giáo lý Tánh Không.

Nhóm Duy Thực lại tiếp tục đưa ra thêm một luận cứ khác nữa để bài bác chủ thuyết của nhóm Trung Quán cho rằng không hề có sự hiện hữu nội tại. Họ nói rằng nếu như mọi sự vật không hiện hữu ở cấp bậc tối hậu (*tức là Tánh Không*) thì chúng cũng sẽ không thể nào có thể hiện hữu ở cấp bậc tương đối được. Nhóm Trung Quán đáp lại như sau:

Tiết 7d. (quan điểm Tiểu Thừa) Trong trường hợp đó đối với những người suy tư thì có phải là nghịch lý hay không khi cho rằng các sự vật hiện hữu tạm thời trong lãnh vực của sự thật tương đối?(câu này có

nghĩa là những người suy tư đã chủ trương Tánh Không thế nhưng lại còn chấp nhận sự hiện hữu của mọi sự vật trong lãnh vực tương đối - dù chỉ là tạm thời - và đây có phải là một sự nghịch lý hay không?)

Tiết 8. (quan điểm Trung Quán) Những người suy tư không hề sai lầm trong lãnh vực của sự thật tương đối (khi họ cho rằng các sự vật hiện hữu với tính cách tạm thời và giai đoạn); cũng chẳng khác gì so với những người bình dị, những người suy tư cũng trông thấy mọi vật thể đúng như những người bình dị trông thấy. Nếu không thì sự hiểu biết sáng suốt của những người suy tư về sự ô uế của thân thể người đàn bà cũng có thể bị phủ nhận bởi người đàn ông bình dị hay sao (người đàn ông bình dị chỉ nhìn thấy thân thể của một người đàn bà thơm tho, xinh đẹp, hấp dẫn, đáng để thèm muốn,...nhưng không nhìn thấy được bản chất ô uế của nó, trong khi đó người biết suy tư vừa nhìn thấy được thân thể của người đàn bà đúng như thế và cả sự ô uế

của thân thể ấy nữa. Tương tự như thế, người Duy Thức chỉ trông thấy hình tướng mà không quán nhận được bản thể tối hậu của hình tướng là Tánh Không, người Trung Quán nhận thấy được cả hai).

Điểm then chốt nhất trong câu giải đáp trên đây là mọi vật thể và sự kiện hiển nhiên đều mang tính cách tạm thời và giai đoạn, thế nhưng trong cuộc sống thường nhật thì chúng ta lại có xu hướng cho rằng chúng mang tính cách bền vững và trường tồn. Dầu sao cách lập luận trên đây vẫn tỏ ra chưa thật đầy đủ hầu có thể phủ nhận hoàn toàn sự kiện cho rằng mọi vật thể và sự kiện chỉ có tính cách giai đoạn và không trường tồn. Vì thế nhóm Trung Quán còn khẳng định rằng sẽ không có một sự mâu thuẫn nào khi cho rằng các vật thể và sự kiện mang tính cách vô thường trong lãnh vực tương đối và ngược lại trong lãnh vực tối hậu thì chúng lại không mang đặc tính đó.

Nếu bất cứ gì tỏ ra không phù hợp với sự hiểu biết thông thường của chúng ta đều phải được xem là không vững chắc thì sự quán nhận

bằng thiên định về sự ô uế của thân xác - với ý nghĩa là thân xác được cấu hợp bởi những thành phần không tinh khiết như máu, xương và thịt (*thiết nghĩ ngoài những thứ ô uế vật chất như ruột gan, phèo phổi, mùi hôi và những thứ bài tiết khác, cũng nên kể thêm những thứ ô uế tâm thần chẳng hạn như sự hung dữ, nóng giận, ganh ghét, hận thù, si mê, mưu đồ, tính toán, biến lận...*) - cũng sẽ trở thành vô giá trị hay sao? Bởi vì trong cuộc sống thường nhật chúng ta thường bị lôi cuốn bởi một thân thể tuyệt vời, vì thế chúng ta xem nó như là tuyệt hảo, đáng để thêm muốn, một thứ gì đó mang tính cách tinh khiết (*quảng cáo cũng như các phương tiện truyền thông như báo chí, phim ảnh, truyền hình... tha hồ khai thác và lợi dụng những hình ảnh lố lồ, những thân hình nam nữ trẻ đẹp để khuyến dụ, mê hoặc, khai thác và nô lệ hóa con người. Một vài tín ngưỡng lại chủ trương ngược lại, tức là phải che dấu thân thể người phụ nữ, bắt họ đội khăn, che mặt và phủ kín cả người, thế nhưng đây cũng chỉ là cách mang lại những khó khăn khác dưới những hình thức khác. Nếu nhìn vào thân thể*

nam hay nữ giới như là một sự cấu hợp gồm thịt xương, máu mủ, ruột gan, mùi hôi, bệnh tật, và trong tâm thức thì đầy lên đủ mọi thứ xúc cảm bấn loạn..., thì đây cũng có thể là một cách nhìn tránh được cả hai cách nhìn trên đây và biết đâu cũng có thể khơi động được lòng từ bi ở một nơi thật tinh khiết trong đáy tim mình khi nhìn vào những thân xác mang đầy khổ đau ấy?).

Đạo hạnh và sự tái sinh

Nhóm Duy Thực vẫn lại rằng theo chủ trương của Trung Quán thì ngay cả việc gom góp những gì xứng đáng mang lại từ các hành vi đạo hạnh cũng không thể thực hiện được (*bởi vì theo Trung Quán thì ngay cả đạo đức cũng không có một sự hiện hữu nội tại nào, vậy việc giữ giới cũng sẽ không thể mang lại một kết quả xứng đáng hay một phẩm hạnh nào cả*).

Tiết 9. (quan điểm Tiểu Thừa) Theo quan điểm của quý vị thì chính Đức Phật cũng chỉ là ảo giác, vậy làm thế nào lại có thể tạo được phẩm hạnh khi tôn thờ Ngài?

(quan điểm Trung Quán) Cũng chẳng khác gì những phẩm hạnh gom góp được khi tôn thờ một vị Phật hiện hữu thật sự.

Nếu ngay cả chư Phật cũng chỉ là ảo giác, có nghĩa là không thật trên bình diện tối hậu thì làm thế nào có thể đoan chắc được là các đối tượng quy y chẳng hạn như chư Phật, lại có thể mang lại những điều đạo hạnh *(nếu tam bảo cũng chỉ là ảo giác thì việc quy y nào có ích lợi gì)?* Về điểm này, những người Trung Quán đáp lại như sau: cũng chẳng khác gì với trường hợp những người Duy Thực nương tựa vào một vị Phật hiện hữu nội tại và tạo được cho mình những điều đạo hạnh đích thật. Cũng tương tự như thế, đối với những người Trung Quán cũng chẳng có gì cấm cản họ cho rằng khi nương tựa vào một vị Phật ảo giác chính là cách giúp mình đạt được những điều đạo hạnh mang tính cách ảo giác *(trong lãnh vực tương đối cần phải giữ giới để mang lại cho mình những điều xứng đáng và đạo hạnh, trong lãnh vực tuyệt đối cái xấu và cái tốt cũng sẽ trở thành ảo giác, nương tựa vào một vị Phật ảo giác để vượt lên trên cả*

cái xấu lẫn cái tốt nhằm giúp mình đạt được Tánh Không tuyệt đối chính là cách mang lại cho mình sự giải thoát thật sự). Những gì trên đây không cho thấy một chút mâu thuẫn nào cả, do đó khi những người Trung Quán phủ nhận sự hiện hữu nội tại thì đây cũng không có nghĩa là phải phủ nhận luôn cả khả năng mang lại cho mình những điều đạo hạnh.

Nhóm Duy Thực lại nêu lên một luận cứ bài bác khác:

Tiết 9. (quan điểm Tiểu Thừa) Nếu như chúng sinh chỉ là ảo giác thì làm thế nào họ có thể chết và tái sinh được?

Học thuyết Tánh Không bác bỏ sự hiện hữu thật của mọi hiện tượng và xem chúng chỉ là danh xưng, và tất cả mọi con người cũng chỉ là ảo giác, vậy làm thế nào để có thể chống đỡ được quan điểm cho rằng có sự tái sinh? Làm thế nào một sinh linh ảo giác lại có thể tái sinh sau khi chết?

Nhóm Trung Quán xác nhận rằng chẳng những sự tái sinh có thể xảy ra mà chính cách

lập luận bằng phép tương đồng của những người phản kháng lại sự kiện đó (*những người Duy Thục*) còn góp phần thêm để khẳng định điều ấy nữa (*một chúng sinh ảo giác tái sinh thành một chúng sinh ảo giác khác, đâu cần đến một sự hiện hữu thật mới có thể tái sinh. Kiếp sống trước đây của mình là ảo giác, kiếp sống này thì nào có khác gì đâu?*).

Tiết 10. (quan điểm Trung Quán) Ảo giác tiếp tục tồn tại cho đến khi nào sự kết hợp giữa các nguyên nhân tạo ra ảo giác vẫn tiếp tục tồn tại. Do đó phải chăng người ta cũng có thể bảo rằng chúng sinh sở dĩ thật sự hiện hữu là vì sự hiện hữu ấy của họ kéo dài lâu hơn thế thôi? (chúng sinh chỉ là ảo giác, họ liên tục tái sinh trong từng giây phút một và hiện hữu dưới các hình tướng ảo giác khác nhau. Các hình tướng ấy hiện ra thật linh động, tiếp nối nhau như những hình ảnh liên tục của một cuốn phim sờ sờ ra trước mắt chúng ta, khiến chúng ta cứ tưởng đấy là "một sự" hiện hữu thật).

Ngay cả một ảo giác cũng phải lệ thuộc vào sự kết hợp của một số nguyên nhân và điều kiện nào đó để có thể hiển hiện; nếu các nguyên nhân và điều kiện không hội đủ thì ảo giác cũng sẽ không thể nào phát sinh ra được. Cũng tương tự như thế, khi nào các nguyên nhân và điều kiện thuận lợi đưa đến một sự tái sinh (*dấu vết do những thứ xúc cảm bám víu để lại*) vẫn còn tồn tại trên dòng luân lưu của tri thức thì khi đó chúng ta cũng sẽ còn tiếp tục tái sinh sau khi chết. Tóm lại chẳng có gì là mâu thuẫn giữa thuyết tái sinh và giáo lý về Tánh Không cả (*khi nào các nguyên nhân và điều kiện thuận lợi và thích nghi làm phát sinh ra hình tướng vẫn còn tồn lưu trên dòng tri thức, thì khi đó nhất định hình tướng cũng sẽ phát sinh; chỉ khi nào thực hiện được Tánh Không - tức là loại bỏ được các dấu vết của nghiệp phát sinh từ sự bám víu ghi khắc trên dòng tri thức - thì các nguyên nhân và điều kiện làm phát sinh ra hình tướng sẽ tan biến hết và các quy luật chi phối các hiện tượng - trong số này có thể kể ra quy*

luật nguyên nhân hậu quả - cũng sẽ bị hóa giải và trở nên vô hiệu lực).

Cái tốt và cái xấu

Các người Duy Thực nêu lên sự thắc mắc sau đây trong các tiết 11 và 12: "Nếu tất cả mọi hiện tượng không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào cả thì phải dựa vào đâu để phân biệt cái tốt và cái xấu?".

Tiết 11. Giết một nhân dạng ảo giác (do một ảo thuật gia tạo ra) sẽ không hề mang tội bởi vì nhân dạng ấy không hàm chứa tri thức. Thế nhưng nếu là trường hợp của một chúng sinh thật, hàm chứa một tri thức (dù chỉ là) ảo giác, thì bất cứ một hành động nào đối với chúng sinh ấy cũng đều tạo ra một điều đạo hạnh hay làm lỗi.

Tiết 12-13a. Một ảo thuật gia không thể nào tạo ra được một tri thức ảo giác, bởi vì các xảo thuật của hắn không sao tạo ra được tri thức (của một chúng sinh). Ảo giác luôn luôn đa dạng bởi vì nó được phát sinh

từ nhiều nguyên nhân khác nhau, vì thế một nguyên nhân duy nhất hội đủ khả năng sáng tạo ra đủ mọi thứ sẽ không thể có ở bất cứ nơi nào (nhà ảo thuật là nguyên nhân duy nhất nên không tạo ra tri thức được, bởi vì tri thức là kết quả mang lại từ sự vận hành của toàn bộ ngũ uẩn).

Nếu tất cả chúng sinh có giác cảm đều tương tự như ảo ảnh hay ảo giác thì sự kiện giết các chúng sinh đang sống (*có nghĩa là các chúng sinh đang hiện hữu dưới thể dạng "ảo giác"*) cũng sẽ chẳng làm cho nghiệp tiêu cực của mình gia tăng thêm (*luận cứ của những người Duy Thực nhằm bắt bẻ quan điểm của những người Trung Quán*). Là những người Trung Quán quý vị cho rằng sự kiện giết các nhân dạng ảo giác tạo ra bởi các ảo thuật gia không mang lại nghiệp tiêu cực, vậy thì khi giết các chúng sinh tương tự như ảo giác thì cũng thế, nào có tội tình gì đâu?

Nhằm bác bỏ cách lập luận này Tịch Thiên nêu lên sự khác biệt thật rõ rệt giữa hai trường hợp trên đây. Các sáng tạo nhờ vào bùa

phép và thân chú sẽ không hàm chứa tri thức, cũng không cảm nhận được sự đau đớn và thích thú; đây chỉ là những ảo giác đơn thuần. Vì thế giết một nhân dạng tạo ra bởi ảo thuật sẽ không tạo ra nghiệp tiêu cực. Ngược lại các chúng sinh tương tự như ảo giác, dù không phải là thật với ý nghĩa là không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại, thế nhưng các chúng sinh ấy vẫn cảm nhận được đau đớn và thích thú. Đây là các chúng sinh có giác cảm (*êtres sensibles / sentient beings / kinh sách tiếng Việt dịch từ kinh sách gốc Hán và gọi là "chúng sinh hữu tình", cách dịch này không được đúng lắm*): hạ sát một chúng sinh có giác cảm dù là tương tự như ảo giác thế nhưng nhất định sẽ mang lại nghiệp tiêu cực. Vì thế hai trường hợp trên đây mang hai bản chất thật khác biệt nhau.

Luân hồi và niết bàn

Nhóm Trung Quán lại tiếp tục đưa ra một luận cứ khác cho rằng nếu căn cứ vào chủ

thuyết Tánh Không thì giữa luân hồi và niết bàn cũng sẽ chẳng có gì khác biệt cả.

Tiết 13b - 15b. (quan điểm Tiểu Thừa) Nếu quý vị cho rằng trong lãnh vực của sự thật tuyệt đối tất cả sẽ là niết bàn, và cõi luân hồi thì lại thuộc vào lãnh vực của sự thật tương đối, và nếu đúng như thế thì Đức Phật cũng lại bị vướng mắc trở lại trong cõi luân hồi hay sao (đối với sự thật tuyệt đối thì luân hồi và niết bàn đều là Tánh Không, do đó cả hai cũng đều là niết bàn. Vậy nếu Đức Phật hòa nhập vào Tánh Không tức cũng có nghĩa là hòa nhập với cả luân hồi. Thật ra đây chỉ là một cách lập luận dựa vào cách "chơi chữ" của nhóm Duy Thực); vậy thì hành trình đến Giác Ngộ để làm gì?

(quan điểm Trung Quán) Cho đến khi nào các nguyên nhân của ảo giác chưa bị tiêu trừ thì ảo giác vẫn còn nguyên là ảo giác; thế nhưng khi nào các nguyên nhân đã bị loại bỏ thì ảo giác cũng sẽ ngưng tạo tác, điều đó cũng đúng cả trong lãnh vực của sự

thật tương đối (trong cuộc sống thường nhật tức là trong lãnh vực tương đối và quy ước, đôi khi chúng ta cũng trông thấy ảo giác, chẳng hạn như những gì hiện ra trong giấc mơ hoặc ảo ảnh trên mặt đường cái tương tự như là có nước, nếu các nguyên nhân tạo ra các ảo giác ấy bị loại bỏ - khi tỉnh giấc, hoặc hơi nước bốc lên từ mặt đường nóng dưới ánh nắng biến mất - thì các ảo ảnh ấy cũng sẽ tan biến hết).

Nhóm Duy Thực phát biểu như sau: Nếu dựa vào quan điểm Trung Quán của quý vị thì tất cả mọi hiện tượng không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào và chính sự vắng mặt ấy là niết bàn; thế thì nếu quý vị cho rằng sự vắng mặt đó là niết bàn thì niết bàn cũng sẽ là một thứ với luân hồi hay sao, bởi vì cõi luân hồi cũng không có sự hiện hữu nội tại? Tóm lại theo quý vị thì luân hồi cũng có thể trở thành niết bàn, thế nhưng điều này không thể nào xảy ra được, bởi vì luân hồi và niết bàn là hai thứ khác hẳn nhau, trên thực tế chúng hoàn toàn tương khắc với nhau. Hơn nữa nếu chấp nhận

luân hồi và niết bàn cũng chỉ là một thứ thì đương nhiên cũng sẽ phải chấp nhận chư Phật vẫn còn bị vướng mắc trong cõi luân hồi. Vậy thì tại sao những người tu tập bắt buộc phải bước vào con đường mới có thể đạt được Phật Tính và sự giải thoát?

Tịch Thiên đáp lại rằng những người Duy Thực nhằm lẫn giữa thể dạng chấm dứt của sự hiện hữu nội tại - tức có nghĩa là cảnh giới niết bàn tự nhiên - và cảnh giới niết bàn thực hiện được bằng sự tu tập tâm linh. Hơn nữa sự chấm dứt đó không phải chỉ đơn giản là sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại mà còn là sự chấm dứt của tất cả những gì khiến cho chúng ta bị "u mê" - đây là những thứ xúc cảm bồn loạn và các xu hướng sẵn có nơi mỗi người trong chúng ta (*tức là các tác động sâu kín của nghiệp nơi mỗi cá thể*). Vì thế cần phải phân biệt giữa niết bàn tự nhiên (*một thể dạng an bình và thanh thản khi quán thấy được bản chất vô-thực-thể của mọi hiện tượng*) - tức là Tánh Không - và niết bàn mà chúng ta chỉ có thể đạt được bằng thiền định

(loại bỏ được các thứ xúc cảm bất loạn, xoá bỏ hẳn được tâm màn vô minh tạo ra bởi nghiệp lực). Hai thể dạng đó hoàn toàn khác nhau. Một khi chuỗi dài nút kéo giữa nguyên nhân và hậu quả buộc chặt một cá thể vào vòng luân hồi bất tận chưa bị cắt đứt thì cá thể ấy vẫn còn vướng mắc trong cảnh đọa đày của cảnh giới luân hồi. Chỉ khi nào chu kỳ hiện hữu (tức là vòng luân hồi) chấm dứt thì khi đó cá thể ấy mới có thể thường trú chẳng những trong thể dạng niết bàn tự nhiên (sự an lạc và thanh thản mà chúng ta có thể cảm nhận được trong hiện tại nhờ vào sự Giác Ngộ) mà cả trong cảnh giới niết bàn tối thượng nữa, một thể dạng vượt thoát khỏi mọi khổ đau và đọa đày (một thể dạng đã tháo gỡ và hóa giải được tất cả các quy luật chi phối thể giới luân hồi, chẳng hạn như quy luật nguyên nhân hậu quả, quy luật tương liên, tương tác và tương tạo của mọi hiện tượng, có nghĩa là thoát ra khỏi mọi sự hủy hoại và tạo tác liên tục dưới các thể dạng hình tướng, hoặc nói cách khác thì đây là một thể dạng

"thường trú" trong một cảnh giới phi-hiện-tượng).

Những người Duy Thực bài bác rằng nếu không chấp nhận một thực thể tự tại và khách quan về mọi sự vật thì quy luật nguyên nhân hậu quả cũng sẽ không còn hiệu lực nữa, và nếu đúng như thế thì các hiện tượng cũng sẽ không còn biết phải dựa vào nguyên tắc nào để mà vận hành. Những người Trung Quán đáp lại rằng: mặc dù vẫn xem các sự vật và biến cố là ảo giác và không hàm chứa một thực thể tự tại và độc lập nào, thế nhưng họ vẫn công nhận sự vững chắc của quy luật nguyên nhân hậu quả và cả các chức năng khác của thế giới tương đối; sự thực tại của thế giới quy ước không hề bị loại bỏ bởi sự vững chắc của Tánh Không; thế giới đó vẫn hoàn toàn nguyên vẹn.

Vì thế sau khi phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng thì thật hết sức quan trọng phải duy trì được sự vững chắc của thế giới sự thật tương đối. Nếu nhận thấy mình có đủ khả năng thì nên bước thẳng vào "Con đường Trung Quán", bởi vì con đường ấy sẽ

giúp chúng ta tránh được cả hai thái cực là chủ nghĩa tuyệt đối (absolutism) và hư vô (nihilism). Lý do là Trung Quán không bác bỏ hiện thực mà cũng không phủ nhận sự vững chắc của thế giới quy ước cũng như sự vận hành của nó - tức có nghĩa là vẫn chấp nhận quy luật nguyên nhân hậu quả, tính cách nhị nguyên của chủ thể và đối tượng, và v.v... Nếu cảm thấy mình chưa hội đủ khả năng để bước vào con đường đó thì đây cũng có nghĩa là quan điểm triết học của mình vẫn còn thuộc vào một trong hai thái cực: hoặc không chấp nhận thực tại của thế giới quy ước và tự để mình rơi vào từng chút một quan điểm của chủ nghĩa hư vô (*chết là hết chẳng còn gì cả*), hoặc tôn thờ chủ nghĩa tuyệt đối (*absolutism*) nhằm tìm cách bám víu vào một thứ gì đó mang tính cách tuyệt đối hay vĩnh hằng (*thiên đường, cực lạc...*). Tóm lại theo quan điểm của Tịch Thiên và những người Trung Quán thì cách tu tập tốt nhất là con đường Trung Quán.

THIÊN ĐỊNH

Đến đây chúng ta cũng nên dành ra một vài phút để thiền định về các hiện tượng vô thường tinh tế. Trước hết chúng ta hãy nhìn vào thân xác của chính mình và chú tâm vào sự tuần hoàn của máu huyết. Tim bơm máu như thế nào? Khi theo dõi hiện tượng đó thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy ngay tính cách năng động của thân xác. Thân xác của chúng ta không bao giờ ở vào tình trạng tĩnh lặng. Sau đó thì quán nhìn vào các sự vật thuộc bối cảnh bên ngoài và rồi chúng ta cũng sẽ nhận thấy cùng một hiện tượng biến động như trên đây. Thí dụ khi trông thấy một ngôi nhà cổ thì chúng ta có thể nghĩ rằng: "Ngôi nhà này đã xưa hàng thế kỷ". Mặc dầu vẫn còn tồn tại đến ngày nay thế nhưng với thời gian ngôi nhà đó cũng đã trải qua rất nhiều đổi thay.

Chúng ta hãy tiếp tục suy tư về các hiện tượng vô thường tinh tế trên đây cũng như tính cách năng động và bản chất tạm thời luôn biến đổi của mọi hiện tượng. Bản chất vô thường ấy không những chỉ xảy ra với các sự vật thuộc bối cảnh bên ngoài mà cả đối với dòng luân lưu tâm thân của chúng ta nữa. Mặc dù dòng

luân lưu đó có vẻ như liên tục (*continuum*), thế nhưng nếu chúng ta quán xét các thể dạng nhận thức (*évènements cognitifs / cognitive events*) của chính mình - chẳng hạn như các xúc cảm, tư duy, các thể dạng tâm thần - thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy chúng biến đổi trong từng khoảnh khắc một. Chúng không bao giờ ở vào tình trạng tĩnh lặng. Vì thế lúc nào chúng ta cũng nên nghĩ đến sự biến đổi thường xuyên và tính cách năng động của các hiện tượng thuộc bên trong cũng như bên ngoài ấy. Tóm lại trên đây là phương cách giúp chúng ta suy tư về vô thường tinh tế của tất cả mọi vật thể và sự kiện.

5

Các quan điểm của học phái Duy Thức

BÌNH GIẢI

Thế giới bên ngoài

Trong phần này chúng ta sẽ đề cập đến một phân đoạn trong tác phẩm của Tịch Thiên nêu lên sự phủ nhận của nhóm Trung Quán về các quan điểm của học phái Duy Thức hay Cittamatra (*một học phái cho rằng tất cả đều do tâm thức mà có và không công nhận tính cách hiện thực của các sự vật bên*

ngoài). Tịch Thiên nêu lên quan điểm của mình bằng các câu hỏi sau đây:

Tiết 15c,d. (quan điểm Duy Thức) Nếu tâm thức ảo giác không hiện hữu, vậy thì cái gì sẽ cảm nhận ảo giác?

Nói một cách khác thì nếu những người thuộc học phái Trung Quán cho rằng tất cả mọi hiện tượng cũng chỉ như ảo giác, vậy thì các khái niệm, mọi sự cảm nhận và cả tri thức cũng sẽ phải tương tự như ảo giác. Nếu đúng như thế thì thứ gì sẽ nhận biết ảo giác? *(bởi vì tất cả đều là ảo giác như nhau)*.

Có thể phủ nhận cách lập luận trên đây của học phái Duy Thức bằng nhiều cách. Trước nhất là cách dựa vào các luận cứ mang tính cách song hành *(parallel / có nghĩa là các quan điểm khác biệt nhau và không thể trùng hợp với nhau hay "gặp nhau" được)*. Trong số bốn học phái triết học Phật Giáo có hai học phái thuộc Phật Giáo Tiểu Thừa là Kinh Lượng Bộ (Sautrantika) và Đại Tỳ Bà Sa Luận (Vaibhashika), và hai học phái thuộc Phật Giáo

Đại Thừa là Trung Quán (Madhyamaka) còn gọi là Con Đường Trung Dung, và Duy Thức (Cittamatra) còn gọi là Tâm Thức Duy Nhất (*tất cả chỉ là tâm thức*). Cả hai học phái Đại Thừa trên đây đều chủ trương tính cách vô ngã của tất cả mọi hiện tượng, thế nhưng khái niệm này lại được định nghĩa khác nhau giữa hai học phái.

Theo học phái Duy Thức, hiện thực hiện ra trong tâm thức dưới ba thể loại hay bản chất khác nhau là: 1) *bản chất hoàn toàn mang tính cách tưởng tượng*, 2) *bản chất lệ thuộc*, 3) *bản chất được thiết lập một cách hoàn hảo* còn gọi là *bản chất tối hậu*. Dựa vào khái niệm này nhóm Duy Thức giải thích về tính cách "vô ngã" của mọi hiện tượng bằng cách cho rằng cái ngã (*hay là "cái tôi"*) hay thể tính (*identity*) bị phủ nhận của một cá thể, nhất thiết chỉ liên hệ đến những gì mà ngôn từ và khái niệm hình dung ra nhằm để chỉ định các đối tượng muốn nói đến mà thôi. Những người Duy Thức cho rằng hình tướng hay các sự vật trong cuộc sống thường nhật, chẳng hạn như chiếc bình,

cây cột nhà, cái bàn... không tự chúng hiện hữu (*có nghĩa là không thật sự hiện hữu*) với tư cách là các cơ sở giúp cho ngôn từ dựa vào đấy để chỉ định chúng. Nếu căn cứ vào quan điểm đó của họ (*tức là những người Duy Thức*) thì tất cả mọi hiện tượng bên ngoài sau khi quán xét đến chỗ tột cùng sẽ nhất thiết đều là những phóng ảnh của tâm thức - trên *phương diện tối hậu* thì chúng chỉ là những phóng tướng (*extension*) đơn thuần của tâm thức mà thôi. Dựa vào quan điểm đó nhóm Duy Thức phủ nhận hoàn toàn hiện thực của thế giới bên ngoài, bởi vì họ cho rằng nếu quán xét cẩn thận các sự vật trong cuộc sống thường nhật thì sẽ nhận thấy chúng dường như chiếm giữ một vị thế (*statut / quy chế*) độc lập nào đó - tương tự như chúng hiện hữu thật "ở bên ngoài" (*tâm thức*) - thế nhưng thật ra thì đấy chỉ là những phóng ảnh hay phóng tướng thuộc bên trong tâm thức, hay những tạo dựng tâm thần hoàn toàn không hàm chứa một thực thể khách quan và độc lập nào cả. Khái niệm vô ngã trên đây về các hiện tượng có thể giúp

làm giảm bớt đi sự bám víu của chúng ta vào những gì mà chúng ta xem như thuộc vào một thế giới vững chắc bên ngoài tâm thức mình. Trọng tâm của học thuyết do Duy Thức chủ xướng là thế giới bên ngoài chỉ toàn là ảo giác và mọi sự cảm nhận của chúng ta nhất thiết chỉ là những tạo dựng tâm thần, ảnh hưởng bởi các xu hướng có sẵn và đã ăn sâu vào tri thức chúng ta (*tức là những kinh nghiệm hiểu biết mang lại từ các cảm nhận của lục giác, giáo dục - tức sự hiểu biết quy ước - và các xung năng của nghiệp. Tất cả những thứ ấy góp phần diễn đạt những gì thuộc thế giới bên ngoài*).

Trong tiết sau đây tác giả tập *Hành trình đến Giác Ngộ* cho biết rằng nếu căn cứ vào quan điểm của học phái Duy Thức thì ngay cả thực tại của thế giới bên ngoài cũng không mang một tính cách vững chắc nào.

Tiết 16a. (quan điểm Trung Quán) Nếu dựa vào quan điểm của quý vị thì ngay cả ảo giác cũng không hiện hữu, vậy thì cái gì đã được nhận biết? (tất cả chỉ là ảo giác kể cả

ảo giác cũng là ảo giác, vậy thì nhận biết cái gì?).

Tiết 16b. (quan điểm Duy Thức) Các vật thể hiện hữu bằng một phương cách khác (khác hơn với thể dạng hiện thực thô thiển): tức là bằng hình ảnh và hình ảnh thì cũng chính là tâm thức.

Những người Duy Thức cho rằng các sự vật bên ngoài không thật sự hiện hữu mà chỉ là những phóng tượng và do đó họ công nhận rằng có một sự sai lệch nào đó giữa sự cảm nhận của chúng ta và thực tại bên ngoài. Những người Trung Quán viện dẫn rằng nếu đúng như thế thì với tư cách là những người Duy Thức đương nhiên quý vị cũng phải chấp nhận khái niệm cho rằng bản chất của thực tại cũng chẳng khác gì như ảo giác, ít ra là đối với thế giới bên ngoài. Trong trường hợp này tất nhiên quý vị cũng phải chấp nhận khái niệm cho rằng các vật thể bên ngoài không hàm chứa một sự hiện hữu đích thật và nội tại - có nghĩa là không mang một bản thể đích thật nào cả. Do đó quý vị cũng phải bắt buộc phủ nhận

luôn tính cách hiện thực của cả ảo giác (*trong tâm thức của quý vị*) nữa.

Tri thức có thể tự nhận biết được chính nó

Học phái Duy Thức phản biện lại như sau: mặc dù các vật thể bên ngoài không hiện hữu đúng với phương cách mà chúng ta nhận biết được chúng - có vẻ như hàm chứa một thực thể khách quan và tự chủ - thế nhưng không có nghĩa là chúng không hiện hữu với tư cách là một sự diễn đạt của tâm thức. Tuy rằng chúng không hiện hữu một cách độc lập thế nhưng người ta vẫn có thể xem chúng hiện hữu như là những hiện tượng tâm thần. Nhóm Trung Quán không chấp nhận sự giải thích đó bằng cách lập luận như sau:

Tiết 17. (quan điểm Trung Quán) Thế nhưng nếu đối tượng ảo giác lại chính là tâm thức, vậy thì cái gì thấy và cái gì đã được trông thấy? Vị Bảo Vệ thế giới (có thể Tịch Thiên muốn nói đến vị Dordje

Shouyden được xem như Vị Phật Trí Tuê, hóa thân của Văn Thù Sư Lợi, hiện ra trong thế giới này để bảo vệ Đạo Pháp ?) đã nói rằng: "Tâm thức không thể tự nhận biết được chính nó".

Nếu các sự vật bên ngoài tương tự như ảo giác và chỉ là những phóng tượng đơn thuần của tâm thức, thì bắt buộc chúng cũng phải thuộc vào thành phần của tâm thức. Nếu đúng như thế thì các người thuộc học phái Duy Thức bắt buộc cũng phải xác nhận rằng khi tâm thức nhận biết được các sự vật bên ngoài thì nó cũng phải nhận biết được chính nó. Quả thật không sao tránh khỏi mâu thuẫn: bởi vì vừa nêu lên chủ thể và đối tượng lại vừa bảo rằng duy nhất chỉ có tâm thức, ngoài ra không có gì khác cả.

Tịch Thiên trích dẫn trong kinh sách lời giảng của Đức Phật cho biết rằng dù sắc bén đến đâu thì một con dao cũng không thể tự cắt nó được.

Tiết 18a. Tâm thức cũng tương tự như thanh kiếm, nó không thể tự cắt nó được.

Tiết 18b. (quan điểm Duy Thức) Nó giống như một ngọn đèn, nó có thể tự soi sáng cho nó.

Cũng tương tự như thế (*tức là tương tự như thanh kiếm không thể tự cắt nó*), tri thức cũng không thể tự nhận biết được nó - khái niệm về tri thức tự nhận biết được chính nó không thể đứng vững (*tri thức là một sự cấu hợp, do đó sự vận hành của nó tùy thuộc vào vô số những nguyên nhân khác, từ tác động của nghiệp cho đến sự vận hành chung của ngũ uẩn tương kết với thế giới chung quanh, do đó tri thức không phải là một "chủ thể" được quy định rõ rệt nhằm để quán nhận và hiểu biết chính "nó"*). Học phái Duy Thức phủ nhận sự chỉ trích này và cho rằng tâm thức có thể tự nhận biết được nó bằng cách đưa ra thí dụ sau đây: nó cũng chẳng khác gì như một ngọn đèn có thể soi sáng các vật thể khác, và nhờ vào bản chất soi sáng tự nhiên đó của nó nên nó có thể tự soi sáng lấy nó. Đối với tri thức cũng thế, sở dĩ nó có thể nhận biết được những vật thể khác là nhờ vào khả năng tự nhận biết được nó.

Nhóm Trung Quán không chấp nhận cách giải thích trên đây và đã phản biện lại như sau:

Tiết 19a,b. (quan điểm Trung Quán) Một ngọn đèn không tự soi sáng cho nó, bởi vì nó không tối tăm (ngọn đèn không mang bản chất tối tăm nên nó không cần phải được soi sáng).

Học phái Duy Thức lại nêu lên một cách so sánh mang tính cách tương đồng khác:

Tiết 19c,d. (quan điểm Duy Thức) Màu xanh lam (của ngọc bích - lapis-lazuli) tự nó có màu xanh không cần phải được phản chiếu bởi một màu xanh nào khác cả, không như một khối thủy tinh (cần phải đặt lên một tấm vải màu xanh thì nó mới có màu xanh).

Tiết 20a,b. Vì thế một số các cảm nhận mang tính cách độc lập và một số khác thì lệ thuộc.

Là những người Duy Thức, chúng tôi có thể xác định được hai thể loại màu xanh khác nhau, thí dụ như một khối thủy tinh đặt lên một

tắm vải xanh thì sẽ có màu xanh. Màu sắc mới ấy của nó là do những yếu tố khác tạo ra cho nó - tức là mảnh vải màu xanh được trông thấy xuyên qua một vật trong suốt. Trái lại có những loại đá quý tự nó có màu xanh không cần nhờ vào các yếu tố khác; trong trường hợp này, sắc xanh sẽ nhất thiết thuộc vào đặc tính tự nhiên của chúng. Trong khi đó thì khối thủy tinh trên đây có thể thay đổi màu sắc tùy theo hoàn cảnh. Cũng tương tự như thế, có hai thể loại nhận biết chính yếu: thể loại thứ nhất gồm các cảm nhận phát sinh từ các cơ quan giác cảm hướng vào các đối tượng bên ngoài, thể loại thứ hai gồm các cảm nhận không hướng vào các đối tượng bên ngoài mà chỉ hướng vào sự nhận biết chính nó. Tóm lại học phái Duy Thức quan niệm rằng có hai trường hợp cảm nhận khác nhau: tự cảm nhận và cảm nhận những vật thể khác. Nhóm Trung Quán bác bỏ quan điểm trên đây của nhóm Duy Thức.

Tiết 20c,d. (quan điểm Trung Quán) Màu xanh không thể nào tự nhiên mà có; màu

xanh không thể tự nó trở thành màu xanh được.

Không có một màu xanh nào lại không lệ thuộc vào các yếu tố khác. Màu xanh là đặc tính của một vật thể nào đó, thể nhưng bất cứ một vật thể hay sự kiện nào cũng đều phải lệ thuộc vào một tổng thể gồm nhiều nguyên nhân và nhiều điều kiện mới có thể hiển hiện được (*nên hiểu đối với tri thức cũng thế*). Chẳng hạn như màu xanh của khối thủy tinh cũng như màu xanh của viên ngọc bích, cả hai đều phải lệ thuộc vào những yếu tố khác. Tịch Thiên còn giải thích thêm như sau:

Tiết 21. Tâm thức nhận thấy và xác nhận rằng ngọn đèn soi sáng; thế nhưng ai nhận thấy và xác nhận rằng tâm thức soi sáng?

*Tiết 22. Bởi vì chưa hề có ai trông thấy tâm thức nên không thể biết được nó có chiếu sáng hay không; đây cũng chẳng khác gì như bàn thảo với nhau về vẻ duyên dáng của người con gái, con của một phụ nữ hiếm muộn (*không có con*).*

Học phái Duy Thức bắt buộc phải chấp nhận rằng một ngọn đèn không thể nào tự soi sáng nó được, nếu không thì chúng ta cũng sẽ phải chấp nhận rằng bóng tối tự nó có thể che dấu được nó. Dầu sao đi nữa ngay cả đối với trường hợp không chấp nhận quan điểm cho rằng một ngọn đèn có thể tự soi sáng nó thì chúng ta cũng phải công nhận ngọn đèn có khả năng soi sáng (*các vật thể khác*). Sự kiện một sự hiểu biết không thể tự hiểu biết chính nó cũng không nhất thiết có nghĩa là từ bản chất nó không phải là một "sự hiểu biết".

Theo Tịch Thiên, sự chiếu sáng lệ thuộc vào các yếu tố khác - không thể có sự kiện chiếu sáng nếu không có một vật thể nào đó để cho nó chiếu sáng (*thí dụ bầu khí quyển phản chiếu các tia sáng mặt trời nên chúng ta trông thấy bầu trời rạng rỡ, bên trên lớp khí quyển thì bầu trời "tối đen" mặc dù "tràn ngập" các tia sáng mặt trời*). Tương tự như thế, nếu không có một đối tượng để hiểu biết thì cũng sẽ không thể có sự hiểu biết, nếu không thì cũng chẳng khác gì nói chuyện về đứa con gái của một

người đàn bà hiếm muộn! *(thiết nghĩ cả hai cách lập luận của Duy Thức và Trung Quán đều đúng và hợp lý trên một khía cạnh nào đó, bởi vì sự hiểu biết vẫn "có" tức là vẫn "hiện hữu" không cần có đối tượng thể nhưng nó không thể phát lộ được chỉ vì không có đối tượng để cho nó hiểu biết. Sự hiểu biết đơn giản chỉ là sự diễn đạt của tâm thức, tương tự như bầu trời rạng rỡ là nhờ các tia sáng mặt trời phản chiếu từ bầu khí quyển, nếu không có bầu khí quyển thì bầu trời tối om mặc dù chan hòa các tia sáng mặt trời. Tóm lại sự hiểu biết, tri thức, sự kiện chiếu sáng đều là những thứ cấu hợp, do đó sự vận hành của nó lệ thuộc vào rất nhiều yếu tố và điều kiện, và nhất là không biểu trưng cho một "chủ thể" nào cả, dù là dưới các danh xưng như: tri thức, sự hiểu biết, ánh sáng, ngọn đèn... Do đó nếu đặt sự lý luận ở một cấp bậc cao hơn thì sẽ nhìn thấy vấn đề dễ dàng hơn. Dầu sao cũng phải hiểu rằng các học phái Trung Quán (thế kỷ thứ II) và Duy Thức (thế kỷ thứ IV) đã được thành lập cách nay gần hai mươi thế kỷ - một cách chính xác*

là từ mười chín và mười bảy thế kỷ trước - và Tịch Thiên cũng đã bình giải về hai học thuyết này vào thế kỷ thứ VIII tức cách nay cũng đã mười ba thế kỷ. Tuy rằng vào các thời kỳ đó sự hiểu biết khoa học như ngày nay chưa có và các luận cứ của hai học phái trên đây cũng như sự bình giải của Tịch Thiên cũng chỉ được dựa vào phép suy luận và tính cách lô-gic của các cách lập luận, thế nhưng ý nghĩa nêu lên thật hết sức tinh tế và sắc bén. Thiết nghĩ các cách lập luận của Duy Thức và Trung Quán trên đây đều hợp lý và đúng trên một khía cạnh nào đó và ở vào một cấp bậc nào đó. Thiết nghĩ cũng cần phải hiểu thêm là ánh sáng là một cấu hợp, sự kiện chiếu sáng một vật thể cũng là một hiện tượng cấu hợp; hiểu biết là một hiện tượng cấu hợp - lệ thuộc vào sự vận hành chung của ngũ uẩn, sự kiện hiểu biết một đối tượng cũng là một hiện tượng mang tính cách cấu hợp, tóm lại tất cả những thứ ấy đều vô thường và luôn luôn biến động, chẳng qua vì chúng là kết quả phát sinh từ sự kết hợp của nhiều nguyên nhân và điều kiện, và do đó không hàm chứa một sự

hiện hữu nội tại nào cả để có thể "hiểu biết" chính nó "hay chiếu sáng" chính nó).

Tuy thế học phái Duy Thức vẫn tiếp tục đưa ra một luận cứ khác cho rằng sự cảm nhận (*perception / sự nhận biết hay nhận thức*) có thể cảm nhận được chính nó (*thiền định thật sâu xa cũng có thể cảm nhận được chính sự nhận biết của mình tức là sự vận hành của ngũ uẩn, tạm thời tạo ra cho mình sự hiểu biết ấy. Tuy nhiên phải thận trọng bởi vì rất dễ nhầm lẫn thể dạng cảm nhận tinh tế ấy với sự diễn đạt thô thiển của tâm thức về một đối tượng tâm thần nào đó khiến mình tưởng là mình cảm nhận được sự hiểu biết của chính mình*).

Tiết 23a,b. (quan điểm Duy Thức) Nếu tâm thức không thể tự nhận biết được chính nó, thì làm thế nào nó có thể nhớ lại được sự hiểu biết của nó (trí nhớ là một hình thức ghi khắc của nghiệp trên dòng luân lưu liên tục của tri thức (continuum of consciousness)). Sự ghi khắc đó của nghiệp xảy ra suốt trong kiếp sống hiện tại và cả

trước đó trong các kiếp sống quá khứ, cũng như sau này trong các kiếp sống tương lai. Dòng luân lưu liên tục đó của tri thức là cơ sở góp phần vào việc tồn lưu và chuyển tải nghiệp và nghiệp thì dưới một góc nhìn nào đó có thể xem là "trí nhớ" như đã được nói đến trên đây, và cũng nhờ đó nên một vài người có thể nhớ lại được một vài biến cố hay sự kiện thuộc kiếp sống trước của mình, và đôi khi cũng nhận ra được hậu quả phát sinh từ nghiệp, tức là các hành động của mình trong kiếp sống trước, đang tác động và ảnh hưởng đến kiếp sống của mình trong hiện tại. Tóm lại tâm thức không "nhớ lại" được sự hiểu biết của nó hay các hành động thực thi từ trước, mà nó chỉ có thể "cảm nhận" được hậu quả phát sinh từ nghiệp tạo ra bởi các hành động thực thi trong quá khứ).

Thông thường những gì giúp xác nhận sự hiện hữu của một vật thể hay một sự kiện chính là sự cảm nhận hay nhận thức giúp nhận biết

được sự hiện hữu đó có mang tính cách vững chắc hay không: tóm lại là thực tại của một hiện tượng tùy thuộc vào sự vững chắc của sự cảm nhận hay sự nhận thức. Dầu sao sự vững chắc của sự cảm nhận tự nó cũng phải lệ thuộc vào sự tương quan giữa nó và thực tại; vì thế tất cũng phải có một sự tương quan rõ rệt giữa sự nhận thức và các đối tượng mà nó nhận thức. Nếu đối tượng không có thì chủ thể cũng sẽ không có, và sự nhận thức cũng sẽ không xảy ra, và tất nhiên cũng sẽ chẳng có một sự nhận biết về một đối tượng nào cả.

Tuy nhiên, học phái Duy Thức không công nhận sự lệ thuộc hỗ tương (*tức là mối tương quan*) giữa hiểu biết và đối tượng của sự hiểu biết. Theo học phái này tri thức tức là chủ thể sẽ giữ một vị thế lấn lướt hơn, bởi vì các kinh nghiệm cảm nhận mang tính cách chủ quan sẽ giữ vai trò chủ động trong việc chứng nhận tính cách hiện thực của đối tượng. Dầu sao tính cách hiện thực của chủ thể bắt buộc cũng phải được xác nhận (*bởi vì nếu không có chủ thể thì đối tượng cũng sẽ không có*). Nói cách khác, sự hiểu

biết - giữ vai trò chủ thể - bắt buộc cũng phải được nhận biết (*quan điểm này có thể đúng đối với những người hành thiền khi họ tập trung sự chú tâm cực mạnh và quán thấy được sự vận hành của chính tâm thức họ*). Nếu như bất cứ một sự nhận thức nào cũng phải cần đến một sự nhận thức khác để xác nhận sự vững chắc của nó thì chuỗi dài níu kéo đó (*tiếng La-tinh ad libitum trong nguyên bản*) sẽ trở nên bất tận. Học phái Duy Thức phản biện lại sự bài bác trên đây bằng cách cho rằng dầu sao cũng phải chấp nhận rằng sự nhận thức tự nó có thể nhận biết được nó; sự kiện nhận thức (*évènement cognitif / cognitive event*) của chúng ta nhất định phải hàm chứa một khả năng tự-nhận-biết (*auto-connaissance / self-knowledge*) giúp nó cảm nhận được chính nó (*một người có một tâm thức xao lãng sẽ không ý thức được sự nhận biết của mình, cũng không chủ động được sự hiểu biết đó và cũng chẳng kiểm soát được tâm ý hay tác ý phát sinh từ sự hiểu biết ấy. Trái lại một người hành thiền nhờ vào sự tập trung cực mạnh có thể nhìn thấy được ảnh hưởng và các tác động của nghiệp*

khích động mình "hiểu biết", nói cách khác là "hiểu được" hay "ý thức" được tại sao một tác ý như thế lại nảy sinh ra trong đầu mình).

Vì thế học phái Duy Thức xác nhận là tri thức tự nhận biết được chính nó (tiếng Tây Tạng là *rang rik*). Các luận cứ khác được thiết lập căn cứ vào các hiện tượng thuộc lãnh vực trí nhớ; chẳng hạn như khi chúng ta nhớ lại một sự vật nào đó thì cũng có nghĩa là chúng ta không những nhớ lại đối tượng (*của sự nhớ lại ấy, tức là một vật thể hay một sự kiện nào đó chẳng hạn*) mà cả sự "cảm nhận" của chúng ta về đối tượng ấy nữa (*sự nhận xét này rất đúng, thí dụ khi chúng ta nhớ lại một người bạn trai hay gái thuở còn trẻ, thì sự kiện nhớ lại ấy sẽ vận hành xuyên qua những sự cảm nhận của mình vào thuở ấy, bởi vì ngày nay người bạn ấy đã lớn tuổi, có thể đã có gia đình và con cháu và ở một nơi nào đó mà chúng ta cũng không hề biết, dù có gặp lại chưa chắc chúng ta có thể nhận ra. Những sự cảm nhận của thuở còn trẻ tạo ra nghiệp ghi khắc trên dòng tri thức của chúng ta, các dấu vết ghi khắc đó phát hiện trở*

lại trong tri thức chúng ta hôm nay dưới hình thức "trí nhớ"... và sự nhớ lại đó sẽ làm phát sinh ra tâm ý hay tác ý, nếu nói theo kinh sách thì nghiệp làm phát sinh ra "tác ý". Các tâm ý hay tác ý ấy sẽ tạo ra các xúc cảm mới đưa đến nghiệp mới và "trí nhớ" mới, một hình thức kéo dài của "trí nhớ" cũ trước đây. Sự kéo dài đó có thể xuyên qua từ kiếp sống này sang kiếp sống khác mà chúng ta quen gọi là sự tồn lưu của các "chủng tử" hay các "vết hằn" của nghiệp). Điều này cho thấy khi chúng ta khởi sự cảm nhận được một sự vật nào đó thì cũng có một chức năng khác ghi nhận cả kinh nghiệm cảm nhận ấy của mình nữa - nói một cách đơn giản hơn thì chúng ta không thể nói là chúng ta nhớ lại một kinh nghiệm cảm nhận nào đó khi mà chúng ta chưa hề thực hiện được nó từ trước. Do đó phải có một thể dạng tri thức nào đó có thể tự nhận biết được chính nó vào lúc mà chúng ta khởi sự nhận biết một đối tượng.

Tịch Thiên đưa ra một cách giải thích khác về trí nhớ.

Tiết 23c,d. (quan điểm Trung Quán) Trí nhớ phát sinh nhờ vào sự kết hợp với một vật thể bên ngoài, tương tự như thuốc chuột (thuốc chuột chỉ tác động khi có chuột).

Theo quan điểm của nhóm Trung Quán thì chủ thể và đối tượng đều giữ một tầm quan trọng ngang nhau, bởi vì cả hai đều thuộc vào một mối dây tương tác chung, có nghĩa là cả hai phải lệ thuộc vào nhau và phải cùng dựa vào mối liên hệ ấy để biểu lộ sự vững chắc của mình. Tri thức không giữ một vị thế trên trước nào cả (*theo ghi chú trên đây thì "trí nhớ" chính là nghiệp được ghi khắc và tồn lưu trên dòng tri thức. Các yếu tố "trợ lực" cho sự nhớ lại có thể là các hiện tượng thuộc bối cảnh bên ngoài hay bên trong tâm thức, chẳng hạn như một vật thể hay một hiện tượng nào đó, chúng hiện ra với tư cách là "cơ duyên" giúp cho "nghiệp" hay "trí nhớ" hiển hiện trở lại. Thí dụ như trông thấy một người nào đó đang đi ngoài phố, người này hao hao giống với một người mà mình quen biết từ trước (cơ duyên), khiến mình "chợt nhớ" đến người này (tác động của*

nghiệp). Sự kiện "nhớ lại" một sự cảm nhận từ trước sẽ là nguyên nhân đưa đến tâm ý hay "tác ý" nếu nói theo kinh sách. Tâm ý hay tác ý đó có thể sẽ mang lại buồn bực, hân hoan, tiếc nuối, yêu thương, hận thù, giận dữ,... và ngay sau đó các xúc cảm này sẽ chuyển thành "ngôn từ" hay "hành động" hoặc cả hai; tác ý, ngôn từ và hành động sẽ tạo ra nghiệp mới, và nghiệp mới lại tiếp tục lưu lại những chủng tử mới trên dòng tri thức. Nếu suy nghiệm và phân tích thật kỹ thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy dễ dàng sự vận hành của nghiệp cũng chính là sự vận hành của trí nhớ, nói cách khác thì sự vận hành của trí nhớ là một thể dạng hay một khía cạnh nào đó của sự vận hành của nghiệp).

Khounou Lama Rinpoché (1895-1977, tên thật là Tenzin Gyaltzen Negi, là một vị đại sư Tây Tạng sinh tại Ấn Độ và là một trong số rất nhiều vị thầy của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thứ XIV), có nói rằng khi chúng ta cảm nhận được bằng giác cảm một màu xanh nào đó chẳng hạn, và một thời gian sau chúng ta nhớ lại sự nhận biết ấy; sự kiện nhớ lại đối tượng (*màu*

xanh) sẽ hòa lẫn với sự kiện nhớ lại sự cảm nhận của mình trước đây (*quả là một sự nhận xét siêu việt và vô cùng tinh tế: một sự "cảm nhận" sẽ đưa đến một sự "diễn đạt" nào đó trong tâm thức, hậu quả của sự "diễn đạt" đó sẽ được "ghi khắc" trên dòng tri thức, các "dấu vết" lưu lại bởi sự ghi khắc ấy gọi là các "chủng tử" của "nghiệp" - trong trường hợp này là một sự cảm nhận. "Nhớ lại" cảm nhận đó có nghĩa là chủng tử tạo ra bởi sự cảm nhận ấy và được ghi khắc trên dòng tri thức hiển hiển trở lại, nói cách khác ngắn gọn hơn là nhớ lại "hành động" cảm nhận của mình, hay là "nghiệp" do chính mình tạo ra trước đây cũng thế). Do đó sự kiện nhớ lại một đối tượng không thể tách rời ra khỏi kinh nghiệm cảm nhận về đối tượng ấy (*đối tượng không còn nữa hoặc đã đổi khác, những gì mà chúng ta nhớ lại chỉ là sự cảm nhận trước đây của mình về đối tượng ấy, nói cách khác là sự cảm nhận là một "hành động", một hành động tức là một karma (nghiệp), và nếu đã là một hành động (karma) thì sẽ không sao tránh khỏi lưu lại dấu vết của**

*nó trên dòng tri thức. Với thời gian và dưới tác động của các nghiệp khác các dấu vết đó có thể trở nên "sâu đậm hơn", "phai nhạt bớt" hay cũng có thể "ngủ yên" lâu hay mau hoặc cũng có thể được "tẩy sạch" nhờ tác động của thiên định hay các hành động khác. Sự phai mờ, ngủ yên, quên lãng hay tẩy sạch ấy của "trí nhớ" tức là sự cảm nhận trước đây của mình sẽ tạm thời hay vĩnh viễn làm mất đi khả năng gây ra tâm ý hay tác ý. Trái lại nếu các vết hằn dưới tác động của các nghiệp khác trở nên sâu đậm hơn thì sự nhớ lại sẽ biến thành sự ray rứt, tiếc nuối, nhớ thương, hối hận, khổ đau, v.v. - thí dụ như "thất tình" chẳng hạn là một hình thức của "trí nhớ" quá mạnh và cũng là một "tác động" của nghiệp nhằm mang lại hậu quả là sự khổ đau). Những gì vừa trình bày cho thấy những kinh nghiệm cảm nhận chủ quan cũng sẽ hiển hiện trở lại khi chúng ta nhớ lại đối tượng của sự cảm nhận ấy. Trí nhớ tự nó vận hành và không cần nhờ vào một khả năng tự nhận biết lấy nó (*auto-connaissance / self-knowledge / thật ra thì đây cũng chỉ đơn giản một là hình**

thức phát hiện của nghiệp thuận theo sự vận hành tự nhiên của quy luật nguyên nhân hậu quả, thế nhưng chúng ta lại diễn đạt nó dưới một góc nhìn khác hơn và gọi đấy là "trí nhớ". Một hành động thực thi sẽ tạo ra hậu quả là sự "nhớ lại", người thực thi "nhớ lại" tức là một hình thức "cảm nhận" hậu quả lưu lại từ một hành động của mình trước đây, người khác không thể thay mình "nhớ lại" hay "cảm nhận" được tác động - có thể là khổ đau hay thích thú - phát sinh từ một hành động do chính mình thực thi trước đây. Cũng xin ghi chú thêm là đến nay các ngành tâm lý học, phân tâm học, thần kinh học..., nói chung là các ngành khoa học hiện đại chưa giải thích được trí nhớ là gì!). Học phái Duy Thức lại đưa ra thêm một cách lập luận khác để bênh vực quan điểm về sự hiểu biết có thể tự nhận biết được chính nó.

Tiết 24. (quan điểm Duy Thức) Trong một số trường hợp (nhờ vào sự tập trung tâm thần mang lại sự sáng suốt) chúng ta có thể quán thấy được sự suy nghĩ của người

khác, vậy tại sao chúng ta lại không quán thấy được tư duy của chính mình?

(quan điểm Trung Quán) Không thể được, thí dụ như khi thoa dầu mang những khả năng màu nhiệm lên mắt có thể giúp trông thấy một cái bình được giấu kín chẳng hạn, thế nhưng chúng ta lại không thể trông thấy được dầu thoa (trên mắt mình).

Nhờ lắng sâu vào thiền định một số người có thể đạt được sự sáng suốt giúp họ có thể đọc được ý nghĩ của người khác (*các nhà sư Tây Tạng cao thâm có thể đọc được ý nghĩ của người khác rất dễ dàng*). Do đó tâm thức nhất định phải hàm chứa một khả năng nhận biết được những gì quen thuộc và gần gũi hơn với nó: tức là chính nó.

Nhằm phản biện lại luận cứ này, nhóm Trung Quán lại nêu lên một phương pháp so sánh khác: mặc dù có thể dùng xảo thuật hay bùa phép khiến mắt có thể nhận thấy được những vật chôn giấu dưới mặt đất, thế nhưng các thứ ấy không thể giúp cho mắt trông thấy

được chính nó. Cũng tương tự như thế, tâm thức có khả năng quán thấy được tâm thức của người khác, thế nhưng sự kiện ấy không có nghĩa là nó cũng có thể quán thấy được chính nó.

Theo học phái Duy Thức, nếu chúng ta không công nhận tri thức hàm chứa khả năng nhận biết được chính nó thì chúng ta cũng sẽ không còn biết phải căn cứ vào cơ sở nào khác hơn để xác định tính cách vững chắc (*tức là sự hiện hữu*) của tri thức. Tịch Thiên đáp lại như sau: chúng tôi không hề phủ nhận những gì mà chúng tôi trông thấy, nghe thấy và hiểu được:

Tiết 25. Chúng tôi không hoài nghi một chút nào cả về các thể loại cảm nhận của thị giác, thính giác, tri thức, thế nhưng chúng tôi không chấp nhận những cảm nhận ấy là thật như là những sự thật tuyệt đối. Chúng tôi không chấp nhận quan điểm đó (tức cho rằng các cảm nhận của giác quan là thật) bởi vì đấy chỉ là nguyên nhân mang lại khổ đau (những cảm nhận dưới hình thức giác cảm mang tính cách cấu hợp

và vô thường, nếu đã là cấu hợp và vô thường thì đương nhiên không mang tính cách tuyệt đối, lý do thật dễ hiểu bởi vì cấu hợp và vô thường là nguyên nhân sâu xa nhất mang lại sự bất toại nguyện tức là khổ đau).

Chúng tôi cho rằng các cảm nhận về những gì trông thấy, nghe thấy và nhận biết được đều mang tính cách sai lầm, khiến chúng tôi có cảm giác là chúng hàm chứa một sự hiện hữu thật và nội tại. Thế nhưng chúng tôi không thể chấp nhận sự sai lầm ấy bởi vì chúng chính là nguồn gốc mang lại mọi thứ khổ đau cho chúng tôi.

Vượt thoát mọi sự bám víu vào "cái tôi"

Nếu muốn hiểu được vô minh căn bản, tức tình trạng bám víu vào sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng, đã nô lệ hóa chúng ta như thế nào, thì thật hết sức quan trọng phải theo dõi được quá trình vận hành của các tư duy bán loạn của mình trên phương diện hiện tượng học

và tâm lý học. Thí dụ mỗi khi chúng ta cảm thấy các thứ xúc cảm tiêu cực phát lộ, chẳng hạn như sự giận dữ, hận thù và bám víu thì phải quán xét ngay xem các đối tượng của chúng hiện ra với chúng ta như thế nào, nói cách khác là tình trạng tâm thần của chúng ta khi cảm nhận chúng. Qua sự tương tác bình thường giữa chúng ta và thế giới, tức là cách mà chúng ta liên kết với thế giới xuyên qua những sự cảm nhận nhị nguyên của mình, thì chúng ta luôn có xu hướng quán nhận mọi sự vật dường như hàm chứa một vị thế độc lập và khách quan: chúng cứ hiện hữu "sờ sờ ra đó trước mặt chúng ta". Chúng ta tự giam mình trong sự kiểm tỏa của các thứ cảm nhận ấy bằng cách bám vào các hình ảnh do chúng tạo ra và cho rằng các hình ảnh ấy hàm chứa một sự hiện hữu thật, nội tại và khách quan. Hiện tượng này thật dễ nhận thấy khi chúng ta bị chi phối bởi những thứ xúc cảm thật mạnh (*thí dụ khi chúng ta nổi nóng với một người nào đó thì chúng ta có cảm giác rằng con người ấy và mọi sự "biển lận", "xấu xa", "ti tiện" của người ấy đều rất thật, rất*

đáng ghét, chúng ta chỉ muốn xông vào để đánh người ấy và tố giác những điều xấu xa "rất thật" của người ấy).

Thí dụ như khi chúng ta phát lộ một sự thèm muốn mãnh liệt đối với một người hay một vật nào đó thì đối tượng lôi cuốn (*thu hút, mê hoặc*) chúng ta sẽ hiện ra rất hoàn hảo và đáng để cho chúng ta thèm muốn. Tính cách đáng để thèm muốn đó có vẻ như hiện hữu độc lập với sự cảm nhận của chúng ta. Cũng tương tự như thế, mỗi khi sự giận dữ hay hận thù nổi lên thật mãnh liệt thì chúng ta cũng sẽ cảm thấy các nguyên nhân làm phát sinh ra chúng có vẻ như là bản chất nội tại của chúng (*rất thật*). Khi đã rơi vào vòng kiềm tỏa của những thứ xúc cảm mãnh liệt ấy thì chúng ta cũng sẽ có xu hướng nhìn thấy tất cả mọi sự hoặc là đen hay trắng, có nghĩa là xem chúng hoàn toàn tốt hoặc hoàn toàn xấu (*hoặc thương hay ghét, hoặc đúng hay sai..., tất cả mọi khả năng phán đoán đều mất hết*). Chúng ta nên dựa vào các kinh nghiệm trên đây để ý thức được sự tương tác giữa chúng ta với thế giới chung quanh xảy ra

như thế nào, và cũng nhân đó để nhận thấy thế giới ấy đã bị bóp méo ra sao bởi các thứ cảm nhận sai lầm của chúng ta về các vật thể và sự kiện xảy ra khi chúng ta cố tình xem chúng như hàm chứa một sự hiện hữu nội tại.

Nếu phân tích cẩn thận các xúc cảm mãnh liệt, chẳng hạn như sự giận dữ, bám víu hay ganh ghét, thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy ngay một thứ cảm tính rất mạnh về "cái tôi" hay là "cái ngã" tàng ẩn bên trong quá trình nguyên nhân hậu quả mang lại các xúc cảm ấy. Những thứ cảm tính như "Tôi không thích cái này", "Tôi cảm thấy yêu thích cái kia", hoặc "Điều đó khiến tôi kinh tởm"..., sẽ không tránh khỏi mang lại cho chúng ta các kinh nghiệm cảm nhận trên phương diện xúc cảm. Vậy phải làm thế nào để có thể nhận biết và ngăn chặn các cảm tính thật mạnh ấy về "cái tôi"? Trước hết là phải phân tích cảm tính ấy; sau đó là tìm cách làm giảm bớt sức mạnh bám víu vào khái niệm cho rằng các đối tượng của xúc cảm mang tính cách vững chắc.

Chúng ta hãy nêu lên một thí dụ thật thông thường, chẳng hạn như khi bạn được làm sở hữu chủ một vật có một giá trị nào đó: một chiếc xe hay một cái đồng hồ chẳng hạn. Nếu bạn hiện đang phát lộ một sự bám víu thật mạnh vào cái đồng hồ (*đang hãnh diện và quý cái đồng hồ của mình*) thì bạn cũng nên cố nhớ lại xem cảm tính của mình ra sao trước khi mua nó, tức là khi mà nó còn bày trong tủ kính của cửa tiệm, và sau đó bạn hãy so sánh cảm tính của bạn vào lúc ấy (*thích cái đồng hồ thế nhưng chưa phải là sở hữu chủ của cái đồng hồ*) với sự bám víu hiện nay tức là sau khi đã mua xong cái đồng hồ xem sao. Trong lúc này nó là của bạn, cái đồng hồ được gắn chặt với sự phát lộ thật mạnh về "cái ngã" của bạn, cái ngã ấy biểu lộ sự hiện hữu của "cái tôi" của bạn. Khi còn đang đứng trong cửa tiệm thì nhất định là bạn còn đang bị thu hút bởi cái đồng hồ, thế nhưng lúc đó nó vẫn chưa thật sự gắn chặt với cảm tính về "cái tôi" của bạn, bởi vì nó chưa phải là của bạn. Tóm lại thật hết sức dễ thấy là

cùng một vật thể thế nhưng nó lại có thể tạo ra nhiều thứ cảm tính khác nhau đối với mình.

Thói thường các xúc cảm như giận dữ và bám víu có thể phát lộ ở những cấp bậc khác nhau, tương xứng với sức mạnh bám víu vào "cái tôi" hay là ý nghĩ về sự "hiện hữu của tôi" (*phía sau mỗi hành động bám víu đều tàng ẩn thật kín đáo "cái tôi" hay "cái ngã" như là một chủ thể giữ vai trò phát lộ sự bám víu đó. Bám víu và phát lộ "cái tôi" chính là nguyên nhân sâu xa nhất buộc chặt chúng ta vào vòng luân hồi, tức là vào chu kỳ bất tận của sự tái sinh, vì đây là cách tạo ra các điều kiện cần thiết hầu giúp cho chúng ta có thể tiếp tục bám víu. Do đó càng bám víu chúng ta lại càng buộc chặt mình hơn vào vòng tái sinh để tiếp tục bám víu. Trong cuộc sống của mỗi người chúng ta, nào chỉ có cái đồng hồ đâu! Chúng ta còn bám víu vào muôn ngàn các thứ khác nữa!)*). Nói chung chúng ta có xu hướng hình dung "cái tôi" như một thực thể độc lập với thân xác và tâm thức, tương tự như một kiểm soát viên hàm chứa một thực thể độc lập và tự chủ (*autosuffisant / self-*

sufficient / tự lập, riêng biệt, nói một cách bình dân hơn thì đây là một thứ "linh hồn" giữ vai trò điều khiển chúng ta). Chúng ta bám víu vào cảm tính về cái tôi ấy tương tự như là một thứ bản năng. Hãy lấy thí dụ trường hợp phải ghép tim hay cắt bỏ một phần tứ chi thì chúng ta sẽ nhận thấy phẫu thuật ấy tất sẽ mang lại lợi ích cho mình và chúng ta sẽ chấp nhận nó một cách dễ dàng, kể cả trường hợp phải thay toàn bộ thân xác mình bằng thân xác của người khác (*xinh đẹp và khỏe mạnh hơn*) nếu như chuyện ấy có thể thực hiện được. Cũng thế, biết đâu chúng ta cũng có thể sẵn sàng trao đổi tâm thức mình với tâm thức của người khác, nếu việc ấy tỏ ra có lợi cho mình (*tâm thức của người khác thông minh hơn tâm thức của mình chẳng hạn*)? Sự bám víu đó cho thấy chúng ta hình dung ra một "cái tôi" tương đối độc lập với thân xác và cả tâm thức (*một thí dụ thật hết sức đơn giản và dễ hiểu: "cái tôi" trú ngụ ở chỗ nào trong cơ thể, ở tim, tứ chi, toàn bộ thân thể hay là trong tâm thức? Nếu trao đổi tất cả những thứ ấy với người khác thì "cái tôi" hay "linh*

hồn" của mình có còn phải là "của mình" nữa hay không? Thế nhưng chúng ta vẫn cứ tiếp tục nhận thấy "cái tôi" của mình xuyên qua thân thể và tâm thức của người khác mà mình muốn được trao đổi) Tịch Thiên qua tác phẩm của mình đã hùng hồn chứng minh cho thấy là "cái tôi" ấy chỉ hiện hữu trong khuôn khổ của một sự cấu hợp mà thôi; nó không hề mang một thể tính (identity) nào có thể gọi là "cái tôi" thuộc bên ngoài thân xác và tâm thức (*nó chỉ đơn giản là kết quả vận hành của năm thứ cấu hợp gọi là ngũ uẩn*).

Những gì vừa được trình bày trên đây cho thấy là sự kiện ý thức được sự vắng mặt của "cái tôi" sẽ làm giảm bớt đi sự bám víu vào "cái tôi" ấy, nói cách khác là bám víu vào cảm tính về sự vững chắc mà chúng ta đã áp đặt cho "bản ngã" của mình. Như tôi đã nói đến trên đây, sự kiện biết xem tất cả mọi sự vật bên ngoài đơn giản chỉ là những phóng ảnh của tâm thức - tức có nghĩa là những thứ sáng tạo tâm thần mang đầy sai lầm - sẽ làm giảm bớt đi thật nhiều sự bám víu của chúng

ta vào những thứ ấy. Cũng tương tự như thế, khi khởi sự nhận biết được sự vắng mặt của "cái tôi" mang tính cách độc lập, tự chủ, thì sức mạnh bám víu mang tính cách bản năng của mình vào "cái tôi" của mình cũng sẽ theo đó mà suy yếu dần.

Tâm thức và ảo giác

Tiết 26. (quan điểm Duy Thức) Nếu cho rằng một đối tượng ảo giác là một thứ gì đó khác với tâm thức thì đấy là một điều sai; hoặc nếu cho rằng nó cũng chỉ đơn thuần là tâm thức thì cũng sai nốt.

(quan điểm Trung Quán) Nếu quý vị nói rằng tâm thức là thật, làm thế nào đối tượng lại có thể mang một bản chất khác hơn được, bởi vì theo quý vị thì đối tượng không thật? Nếu tâm thức có cùng một bản chất với đối tượng mang tính cách không thật thì làm sao tâm thức lại có thể thật cho được?

Theo sự khẳng định của nhóm Duy Thức, thì ảo giác không khác với tâm thức, thế nhưng cũng không hoàn toàn giống với nó - ảo giác không phải là tâm thức; nó không thuộc cùng thể loại với tâm thức, thế nhưng cũng không tách rời ra khỏi tâm thức, do đó nó chỉ có thể là phóng ảnh của tâm thức mà thôi (*các khám phá khoa học ngày nay giúp tìm hiểu sự kiện này chi tiết hơn. Thí dụ đối với thị giác chẳng hạn: chúng ta không "nhìn thấy" một vật thể mà chỉ duy nhất "trông thấy" ánh sáng phản chiếu từ vật thể ấy hắt vào mắt và lọt vào con ngươi của mình, các tia sáng ấy xuyên qua thủy tinh thể - tương tự như xuyên qua ống kính của một chiếc máy ảnh - và tạo ra hình ảnh thu nhỏ và đảo ngược của vật thể rồi in vào võng mạc của mắt. Các tia sáng tạo ra hình ảnh thu nhỏ và đảo ngược ấy sẽ tác động đến các tế bào nhạy sáng của võng mạc, các tế bào này sẽ chuyển các tác động ấy thành các tín hiệu điện, các tín hiệu này sẽ được truyền lên não bộ nhờ vào các dây thần kinh thị giác. Não bộ sẽ phối kiểm và diễn*

đạt các tín hiệu nhận được để tái tạo lại hình ảnh của vật thể mà các tia sáng đã phản chiếu trên đó. Hai con mắt nhìn một vật thể từ hai góc cạnh khác nhau do đó cũng sẽ truyền lên não bộ hai hình ảnh hay đúng hơn là hai nhóm tín hiệu khác nhau, não bộ tiếp nhận và phối kiểm các tín hiệu truyền lên từ hai mắt để tạo ra một hình ảnh nổi tức là "ba chiều" của vật thể. Gần hai ngàn năm về trước Long Thụ và Vô Trước không hề được thừa hưởng những hiểu biết khoa học trên đây và do đó dù đã phạm vào một vài sai lầm thứ yếu - sẽ giải thích bên dưới - thế nhưng cả hai đã đưa ra các học thuyết Trung Quán và Duy Thức với nhiều khía cạnh liên quan đến tính cách vô-thực-thể của hiện thực mà ngày nay khoa học và triết học vẫn chưa theo kịp. Dầu sao những hiểu biết khoa học hiện đại mà chúng ta hiện đang có cũng đã thừa đủ để chứng minh tính cách ảo giác và chủ quan của những vật thể mà chúng ta cảm nhận được bằng mắt cũng như các cơ quan giác cảm khác).

Tịch Thiên cho rằng nếu ảo giác chỉ hiện hữu bên ngoài thì làm thế nào để có thể xác định được rằng đây là một phóng ảnh của tâm thức? Trên một khía cạnh khác, nếu ảo giác không hàm chứa một thực tại bên ngoài và chỉ đơn giản là sản phẩm của tâm thức thì làm thế nào chúng ta có thể xác định được các vật thể trong cuộc sống thường nhật dưới dạng hình tướng, chẳng hạn như cái lọ, cái bàn có thể hiện hữu thật, khi mà quan điểm trên đây (*của học phái Duy Thức*) xem chúng không hề biểu trưng cho một sự hiện thực nào?

(Thật ra quan điểm của cả hai học phái đều đúng:

a)- quan điểm Trung Quán: vật thể bên ngoài đúng thật là "hiện hữu" bởi vì nó phải "có" thì ánh sáng mới có thể phản chiếu - khúc xạ - từ vật thể ấy để hướng vào con người và thủy tinh thể của mắt, và hình ảnh của vật thể ấy do não bộ tạo ra chỉ là một ảo giác. Sự kiện một vật thể phải có thật trong bối cảnh bên ngoài thì ánh sáng mới có thể từ đó phản chiếu vào mắt

cho thấy quan điểm của Trung Quán là đúng thêm một lần thứ hai. Thế nhưng tại sao Trung quán lại cho rằng các vật thể bên ngoài thật ra cũng chỉ là ảo giác, vậy đây có phải là một sự mâu thuẫn hay không? Dưới một góc nhìn khác thì vật thể bên ngoài dù có thể hiện ra dưới dạng hình tướng để ánh sáng phản chiếu vào đây, thế nhưng thật ra hình tướng ấy là một thể dạng cấu hợp phức tạp và luôn biến động. Sau khi não bộ nhận được tín hiệu phát sinh từ hình tướng của vật thể ấy thì vật thể ấy cũng đã đổi thay vì bản chất vô thường của nó, và do đó đã khiến nó không còn hiện hữu đúng như trước nữa, và đây chính là bản chất ảo giác của nó, tóm lại quan điểm này cho thấy Trung Quán đúng thêm một lần thứ ba. Tính cách ảo giác và "không thật" ấy cũng chính là Tánh Không của mọi hiện tượng nói chung. Điều này cho thấy toàn bộ quan điểm của Trung Quán về thế giới hiện tượng rất chính xác, minh bạch và không có gì mâu thuẫn cả.

b)- *quan điểm Duy Thức: hình ảnh mà mắt trông thấy thật ra chỉ là một sự diễn đạt chủ quan của tâm thức căn cứ vào các tín hiệu mà nó nhận được từ mắt, vì thế những hình ảnh đó chỉ là "ảo giác". Điều này cho thấy quan điểm của Duy Thức là đúng. Thế nhưng nếu cho rằng có một cơ sở mang tính cách rất "thật" đứng ra giữ vai trò chủ động để nhận biết các tín hiệu ấy thì không đúng. Tri thức (consciousness) phát sinh từ sự vận hành của năm thứ cấu hợp gọi là ngũ uẩn, tất sẽ phải mang tính cách cấu hợp và vô thường, nói cách khác là nó "không thật". Điều này cho thấy quan điểm của Duy Thức cho rằng tri thức hay tâm thức hiện hữu thật là không đúng. Tuy nhiên cũng xin hiểu rằng Duy Thức nêu lên một thể dạng của tri thức gọi là a-lại-da thức (alayavijnana) mang tính cách "rất thật" vì đó là "cơ sở" cất chứa và chuyển tải các vết hằn của nghiệp xuyên qua không gian và thời gian. Khái niệm về a-lại-da thức cho thấy một sự hữu lý nào đó hay ít ra là không hoàn toàn mâu*

thuần với quan điểm cho rằng duy nhất chỉ có tâm thức là thật. Đây là điểm độc đáo và siêu việt của Duy Thức).

Các người thuộc học phái Duy Thức khẳng định rằng: ngay cả trong trường hợp nếu các vật thể bên ngoài chỉ tương tự như ảo giác và không hề hiện hữu thì cũng vẫn có thể quan sát được chúng.

Tiết 27. (quan điểm Trung Quán) Quý vị cho rằng một vật thể ảo giác, không hàm chứa một sự hiện hữu thật, cũng có thể nhận biết được: vậy thì một tri thức ảo giác, không thật sự hiện hữu, cũng phải có khả năng giúp nó nhận biết.

(quan điểm Duy Thức) Thế giới luân hồi được chống đỡ bởi một thứ gì đó có thật (tức là tâm thức), nếu không thì thế giới đó cũng chỉ là một khoảng không gian trống không (tâm thức tạo ra thế giới, nếu không có tâm thức mang tính cách rất thật thì thế giới cũng sẽ trống không hay là không có).

Tịch Thiên đáp lại rằng cũng tương tự như thế, mặc dù tâm thức không hiện hữu trong lãnh vực của sự thật tối hậu, thế nhưng chúng ta vẫn có thể bảo rằng nó phải là một thứ gì đó có thể quán thấy được. Nhóm Duy Thức phản kháng lại và cho rằng trên thực tế cõi luân hồi phải có một nền tảng mang tính cách thực thể và khách quan nào đó, nếu không thì nó cũng sẽ chẳng khác gì như không gian trống không tức là mang tính cách hoàn toàn trừu tượng (*hay tưởng tượng*). Tác giả tập *Hành trình đến Giác Ngộ* lại nhấn mạnh thêm một lần nữa là nếu dựa vào quan điểm của những người Duy Thức thì chỉ có tâm thức mới hàm chứa một sự hiện hữu thật mà thôi.

Tiết 28. (quan điểm Trung Quán) Tại sao một thứ gì đó không thật (cõi luân hồi) khi dựa vào một thứ gì khác mang tính cách rất thật (tức là tâm thức, bởi vì theo học phái Duy Thức duy nhất chỉ có tâm thức là thật) lại có thể hàm chứa một chức năng nào đó? Vậy tâm thức của quý vị chỉ có thể tìm thấy một người bạn đồng hành

(*compagnon / companion*) duy nhất: là hư vô.

Tiết 29. Nếu tất cả các đối tượng được loại bỏ khỏi tâm thức thì tất cả chúng sinh cũng sẽ đều là Phật (bởi vì tính cách nhị nguyên - tức chủ thể / đối tượng - sẽ không còn nữa). Do đó nếu bảo rằng tất cả chỉ là tâm thức thì phải chăng cũng chỉ là vô ích mà thôi? (nếu đã cho rằng tất cả chỉ là tâm thức thì tất nhiên sẽ không còn tính cách nhị nguyên nữa, và nếu không còn tính cách nhị nguyên nữa thì đương nhiên tất cả chúng sinh đều là Phật, vậy bày ra Duy Thức để làm gì?)

Nếu muốn tránh mọi sự mâu thuẫn thì học phái Duy Thức bắt buộc phải chấp nhận quan điểm cho rằng tâm thức hiện hữu một cách tự chủ, không liên hệ gì với bất cứ một đối tượng nào khác, bởi vì ở cấp bậc tối hậu duy nhất chỉ có tâm thức là hiện hữu. Nếu đúng thật như thế thì điều ấy sẽ gọi lên thể dạng Pháp Thân (*Dharmakaya / còn gọi là Thân Đạo Pháp hay Thân Tối Thượng của một bậc Giác Ngộ*), và

trong thể dạng đó tất cả các quá trình tư duy thuộc thể giới bên ngoài đều tan biến hết và không còn lưu lại bất cứ một dấu vết nhị nguyên nào (*dấu vết nhị nguyên có nghĩa là dấu vết tạo ra bởi sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng và đây chính là tác động của nghiệp*).

Tóm lại nếu những người Duy Thức cho rằng ngoài tâm thức ra chẳng có gì hiện hữu cả thì bắt buộc họ cũng phải chấp nhận rằng trong trường hợp đó tâm thức sẽ phải hoàn toàn tự chủ và thoát ra khỏi mọi sự tạo dựng nhị nguyên, bởi vì những sự tạo dựng ấy chỉ đơn giản là ảo giác nên không hề hiện hữu. Vậy nếu dựa vào quan điểm ấy thì đương nhiên cũng có nghĩa là phải chấp nhận rằng tất cả các chúng sinh có giác cảm và hàm chứa một tâm thức đều thoát khỏi các thứ cảm nhận nhị nguyên và các khái niệm sai lầm: nói cách khác họ đều là Phật và đều đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo. Thiết nghĩ những gì trình bày trên đây phải chăng cũng đã thừa đủ để chứng minh rằng các

quan điểm của học phái Duy Thức đưa đến những kết luận mâu thuẫn và phi lý?

Phương pháp tiếp cận của Trung Quán

Tịch Thiên giải thích tại sao nên chọn con đường Trung Quán bằng cách nêu lên một sự tranh luận làm nổi bật tính cách ưu việt của học phái này. Trước hết ông đưa ra các luận cứ phủ nhận quan điểm Trung Quán chủ trương không có sự hiện hữu nội tại (*sau đó mới đưa ra các luận cứ khác phản biện lại các luận cứ này*):

Tiết 30. (hỏi) Vậy thì khi đã quán thấy được tính cách ảo giác của tâm thức thì có phải là nhờ đó mà mọi dục vọng cũng sẽ bị loại bỏ hay không? Nếu đúng như thế thì nào có khác gì như một ảo thuật gia tạo ra một người đàn bà ảo giác và say mê chính người đàn bà ấy? (ý nói theo quan điểm Trung Quán thì tâm thức chỉ là ảo giác, nếu tâm thức chỉ là ảo giác thì dục vọng do tâm thức tạo ra cũng phải là ảo giác, và nếu đúng như thế thì nào có khác gì như trường

hợp một ảo thuật gia (tức tâm thức) tạo ra một người đàn bà ảo giác (tức dục vọng) và say mê người đàn bà ấy, tương tự như tâm thức ảo giác bám víu vào dục vọng ảo giác do chính nó tạo ra).

Sau khi nêu lên sự chỉ trích trên đây Tịch Thiên phản biện lại bằng câu trả lời dưới đây:

Tiết 31. (quan điểm Trung Quán) Nhà ảo thuật không xóa bỏ được những dục vọng phát sinh từ thói quen thường nhật xem những gì mà mình trông thấy đều đúng là thật, và do đó khi nhìn vào sự sáng tạo của mình thì vì thói quen nhìn mọi sự vật như là thật nên sự phân biệt của hã còn quá yếu (để có thể giúp hã nhìn thấy tính cách giả tạo của người đàn bà do mình sáng tạo ra, và do đó đã khiến cho hã không sao tránh khỏi phát lộ cảm tính si mê người đàn bà ấy).

Tịch Thiên cho biết chuyện ấy không phải là lạ, ngay cả một ảo thuật gia khi tạo ra một người đàn bà ảo giác, đôi khi cũng có thể phát lộ những cảm tính dâm ô đối với sự sáng tạo ấy

của mình, mặc dù vẫn ý thức được đây chỉ là ảo giác. Các cảm tính đó phát sinh từ các xung năng và phản ứng tâm thần theo thói quen sẵn có (*đã quen với những phản ứng tự động và máy móc mang tính cách bản năng, chẳng hạn như những cảm tính dâm ô trước thân thể của người phụ nữ*). Ngay cả đối với những người dù đã quán nhận được Tánh Không của mọi hiện tượng và xem chúng chỉ là ảo giác (*những người tu hành chẳng hạn*) thế nhưng họ vẫn tiếp tục bị ảnh hưởng bởi thói quen trước đây cho rằng các sự vật và biến cố mang một sự hiện hữu nội tại. Đây chính là hậu quả mang lại từ các thói quen do bản năng tạo ra và tồn lưu từ hết kiếp này sang kiếp khác.

Mỗi khi đề cập đến các vấn đề liên quan đến chủng tử và những gì tiềm ẩn (*tức là nghiệp*) thì thật hết sức hệ trọng phải hiểu rằng có hai thể loại vết hằn khác nhau (*tức là hai thể loại nghiệp*). Thể loại thứ nhất là các chủng tử làm dấy lên trong tri thức một số xung năng đã được ghi khắc từ trước; thể loại thứ hai là các xu hướng tiềm ẩn tồn lưu trong tâm thức dưới

hình thức các sơ đồ quen thuộc (*schémas habituels / habitual or accustomed patterns / có thể hiểu như những phản ứng tự động và quen thuộc mang tính cách bản năng của tâm thức*), chúng sẽ ảnh hưởng đến sự cảm nhận và cả cách hành xử của chúng ta (*có nghĩa là các chủng tử và các xu hướng bản năng tiềm ẩn trong tâm thức - nói chung là hai thể loại nghiệp - sẽ tạo ra các tác động ảnh hưởng đến sự cảm nhận, tác ý và các cách hành xử trong cuộc sống thường nhật của chúng ta*).

Tịch Thiên cho biết rằng khi nào đã cảm nhận được Tánh Không một cách thường xuyên thì chúng ta cũng sẽ dần dần loại bỏ được tác động của những phản ứng bản năng quen thuộc trên đây. Khi nào sự bám víu vào các xúc cảm cực đoan (*sự thèm muốn, si mê, giận dữ...*) đã bị loại trừ thì các xu hướng mang tính cách nhị nguyên và bám víu cũng sẽ theo đó mà biến mất (*nói cách khác là hóa giải được tác động phát sinh từ các xung năng của nghiệp*). Do đó nếu biết cố gắng triển khai thường xuyên sự hiểu biết sâu xa ấy thì rồi chúng ta cũng sẽ có

thể loại bỏ được các thứ xu hướng quen thuộc kích động chúng ta bám víu vào ý nghĩ về sự hiện hữu nội tại.

Điều quan trọng hơn hết là phải loại bỏ tận gốc rễ vô minh căn bản và phải thực hiện cho bằng được Tánh Không dưới thể dạng tinh tế nhất của nó, có nghĩa là phải phủ nhận toàn bộ các cấp bậc hiện thực mang tính cách thực thể và nội tại. Tuy nhiên điều quan trọng hơn cả là chớ bao giờ để cho việc thực hiện Tánh Không còn bị khiếm khuyết, không như trường hợp của học phái Duy Thức (*vẫn còn coi tâm thức là thật*). Những người Duy Thức không công nhận sự hiện thực của thế giới bên ngoài và cho rằng chỉ có tâm thức (spirit) hay là tri thức (consciousness) là hàm chứa một thể dạng hiện thực tuyệt đối nào đó, và cũng vì thế mà họ vẫn còn duy trì một cơ sở vững chắc để bám víu vào đây (*ghi chú trên đây về thị giác cho thấy quan điểm của Duy Thức thật hết sức đúng khi xem thế giới bên ngoài hoàn toàn là ảo giác, bởi vì đây chỉ là những tạo tác tâm thần ở bên trong tâm thức khi nào bộ nhận được các tín*

hiệu. Thế nhưng trên thực tế đối tượng của sự tạo tác ấy phải "có thật" ở bên ngoài để các tia sáng rọi vào và hắt các tia khúc xạ vào mắt. Do đó thế giới bên ngoài không hoàn toàn là vô thực thể, và chính đây là sự "khiếm khuyết" của Duy Thức. Vô Trước thành lập học phái Duy Thức vào thế kỷ thứ IV tức là cách nay đã mười bảy thế kỷ, khi đó các hiểu biết khoa học trên đây chưa có, tuy thế ông cũng đã nhìn thấy tính cách tạo dựng của những hình ảnh bên trong tâm thức về thế giới bên ngoài, điều này đáng để cho chúng ta khâm phục. Dầu sao Duy Thức cũng đã góp phần không nhỏ vào việc tìm hiểu tri thức thật chi tiết. Theo học phái này thì tri thức gồm có tám thể loại, và thể loại tinh tế và sâu kín nhất gọi là a-lại-da-thức (alayavijnana), có thể tạm hiểu như "tiềm thức" trong ngành tâm lý học hiện đại. Nghĩa từ chương của chữ này là "tri thức căn bản cho tất cả", alaya có nghĩa là kho cất chứa, chữ Himalay (Hy-mã-lạp sơn) là do chữ này mà ra và có nghĩa là "nơi cất chứa" tuyệt. A-lại-da thức mang tính cách "rất thật" vì đây chính là

cơ sở tiếp nhận và tồn lưu các vết hằn của nghiệp. Cái tôi hay cái ngã (atman) mang tính cách phi-cá-thể, phi-thời-gian nhưng lại hàm chứa một đặc tính thực thể (substantial) nào đó, trái lại a-la-da thức thì hoàn toàn phi-cá-thể, phi-thời-gian và phi-thực-thể. Vô Trước hình dung a-lại-da thức như một dòng luân lưu bất tận giữ vai trò cất chứa và chuyển tải các vết hằn của nghiệp trong kiếp sống hiện tại và tiếp tục luân lưu từ kiếp sống này sang kiếp sống khác. Đó là những gì "rất thật" trong tâm thức của mỗi cá thể. Tóm lại mỗi học phái đều đưa ra một số quan điểm mang ít nhiều "vững chắc" nhằm góp phần mô tả, giải thích và triển khai giáo huấn của Đức Phật ngày càng sâu rộng hơn).

Chi phái Trung Quán - Y Tụ Khởi Tông (Madhyamika - Svatantrika) tiến xa hơn một bước so với học phái Duy Thức khi chi phái này cho rằng tâm thức và cả các đối tượng bên ngoài đều không hàm chứa bất cứ một sự hiện hữu mang tính cách thực thể nào cả (*các vật thể phản chiếu ánh sáng giúp mắt tạo ra các tín*

hiệu, nào bộ diễn đạt các tín hiệu nhận được và biến chúng thành những hình ảnh tâm thần. Thế nhưng các vật thể ấy thật ra cũng là ảo giác bởi vì chúng luôn biến động, lúc thì hiện hữu, lúc thì biến mất). Tuy nhiên chi phái này vẫn còn công nhận một hình thức tinh tế nào đó về hiện thực nội tại của tâm thức và cả đối tượng của nó nữa; do đó sự hiểu biết Tánh Không của chi phái Trung Quán - Y Tụ Khởi Tông vẫn chưa hoàn toàn đạt đến chỗ tột cùng.

Chi phái Trung Quán - Cụ Duyên Tông (Madhyamika - Prasangika) phủ nhận tất cả mọi hình thức hiện thực nội tại, điều đó cho thấy quan niệm về Tánh Không của chi phái này hoàn hảo và trọn vẹn hơn, tránh khỏi bất cứ một xu hướng bám víu nào vào các hiện tượng và xem chúng là tuyệt đối. Đây chính là cách hiểu biết đúng đắn nhất về Tánh Không.

Tịch Thiên đưa ra tiết sau đây nhằm nhắc nhở chúng ta phải luôn nghĩ đến bản chất Tánh Không của mọi hiện tượng:

Tiết 32. Khi nào ý nghĩa của sự trống không đã thấm nhuần trong từng tư duy của chúng ta thì thói quen xem các hiện tượng hàm chứa một sự hiện hữu thật cũng sẽ biến mất; nếu thường xuyên tự nhắc nhở mình rằng mọi sự đều không thật, thì ngay cả ý nghĩ về Tánh Không rồi cũng sẽ dần dần biến mất khỏi tâm thức mình (tức là nhìn thấy Tánh Không của tất cả mọi hiện tượng một cách tự nhiên, không cần phải nhắc nhở mình là các hiện tượng ấy trống không, cũng không cần phải lý luận hay phân tích mới có thể quán thấy được Tánh Không của chúng).

Tịch Thiên khuyên chúng ta không được vật thể hóa (*réifier / reify / có nghĩa là cụ thể hóa một thứ gì đó thật trừu tượng nhằm giúp cho sự quán nhận được dễ dàng hơn*) Tánh Không, bởi vì chúng ta cũng có thể nghĩ rằng Tánh Không là một thứ gì đó mang tính cách tuyệt đối, dù rằng tất cả mọi vật thể và sự kiện đều hoàn toàn trống không về sự hiện hữu nội tại (*sự trống không hay vắng mặt của sự hiện*

hữu nội tại không phải là một "thể dạng" hay một "đặc tính" mang tính cách tuyệt đối của hiện thực). Tuy nhiên Tịch Thiên cũng cho biết rằng khi nào sự quán thấy Tánh Không đã trở nên hoàn hảo thì ngay cả thói quen vật thể hóa Tánh Không và hình dung nó như một thứ gì mang tính cách tuyệt đối cũng sẽ biến mất. Mặc dù có đôi chút khác biệt giữa hai cách diễn đạt của Khentchen Kunzang Palden và Minyak Kunzang Seunan về điểm trên đây, thế nhưng sau cùng cả hai đều đưa ra các nhận xét tương tự nhau: sự thực hiện hoàn hảo về Tánh Không sẽ không cho phép chúng ta quán nhận nó như một sự hiện hữu thật (*nói cách khác là phải quán nhận được Tánh Không của Tánh Không*). Trong hai tiết sau đây Tịch Thiên sẽ chứng minh cho thấy rằng việc thiền định về Tánh Không sẽ giúp chúng ta đạt được thể dạng phi-khái-niệm (*vượt thoát khỏi thể giới quy ước*).

Tiết 33. Khi chúng ta cho rằng không có gì hiện hữu cả thì ngay cả đối tượng của sự tiếp cận ấy - tức có nghĩa là chính hiện thực - cũng sẽ không thể nào có thể nhận biết

được. Vậy thì sự phi-hiện-thực khi đã mất hết cơ sở chống đỡ nó thì nó sẽ hiện ra trong tâm thức như thế nào?

Tiết 34. Khi không còn một thể dạng hiện-thực hay phi-hiện-thực nào hiện ra trong tâm thức thì mọi phương cách tiếp cận (tìm cách nắm bắt) cũng sẽ không còn nữa và nhờ đó tri thức sẽ được giải thoát khỏi mọi khái niệm và sẽ lắng xuống (cũng xin nhắc lại là theo huyền thoại thì khi Tịch Thiên giảng đến câu này thì bất thân bay bổng lên không trung và đứng lơ lửng bên cạnh Bồ-tát Văn Thù).

Đứng vào vị thế Trung Quán, Tịch Thiên công nhận sự vững chắc của tất cả các quy ước thuộc thế giới tương đối - chẳng hạn như quy luật nguyên nhân hậu quả và việc tu tập có thể mang lại hiệu quả giúp cho người tu tập vượt thoát khỏi chu kỳ hiện hữu (*tức là vòng luân hồi*). Điều ấy nào có khác gì với những người chủ trương thuyết Duy Thực (*Realism / còn gọi là chủ nghĩa hay chủ thuyết Hiện Thực, trong số này gồm một vài chi Phái Phật Giáo xưa và*

hầu hết các tín ngưỡng thời bấy giờ) khi họ chủ trương mọi vật thể và sự kiện hiện hữu đích thật và đồng thời cũng nói đến con đường đưa đến sự giải thoát hoàn toàn và khả năng giúp đạt được mục đích đó. Theo tác giả của tập *Hành trình đến Giác Ngộ* thì dù cho rằng trên phương diện tối hậu không có bất cứ một thứ gì mang bản chất hiện thực và nội tại, thì quan điểm ấy cũng không phải là một sự trở ngại khi nêu lên việc thực hiện Phật Tính (*một mặt thì không chấp nhận bất cứ gì hiện hữu, một mặt thì chủ trương việc tu tập sẽ giúp đạt được Phật Tính, vậy đây có phải là một sự mâu thuẫn hay không?*); điểm này sẽ được trình bày trong các tiết sau đây:

Tiết 35. Cũng chẳng khác gì như một tảng đá màu nhiệm hay một gốc cây linh thiêng giúp thực hiện những lời cầu xin của chúng sinh, chư Phật cũng có thể hiển lộ được (tức là các vị Bồ-tát có thể phát hiện được Phật Tính và trở thành Phật) nhờ vào những lời ước nguyện mang lại sự an lành cho tất cả chúng sinh.

Tiết 36. Tuy rằng vị tu sĩ Bà-la-môn Shanku đã qua đời từ lâu thế nhưng ngôi Chùa Ca-lâu-la (Garuda) do ông ta để lại vẫn tiếp tục chữa lành những người uống nhầm thuốc độc hoặc bị tai ương.

Tiết 37. Cũng tương tự như thế ngôi Chùa do những vị Chiến Thắng (những vị Bồ-tát đắc đạo đã chiến thắng được vô minh) lưu lại vẫn tiếp tục bảo toàn được hiệu quả của những lời ước nguyện của họ trước đây trên đường tu tập hướng về Giác Ngộ, dù các vị Bồ-tát ấy đã hoàn toàn tịch diệt.

Tịch Thiên tự đặt mình vào vị trí những người phản kháng lại ông bằng cách nêu lên câu hỏi sau đây:

Tiết 38 a,b (quan điểm Thanh Văn Thừa - Sharavaka) Làm thế nào mà việc thờ phụng một người mà tư duy không còn bị tản mạn nữa (tức là Đức Phật, một người đã thực hiện được sự chú tâm tối thượng và loại bỏ được các tư duy tản mạn / pensées discursives / discursives thoughts) lại có thể mang lại hiệu quả?

Tịch Thiên đáp lại câu hỏi trên đây như sau:

Tiết 38 c,d. (quan điểm Trung Quán) Như đã được nói đến trên đây: thờ phụng một vị Phật còn sống hay một vị Phật đã tịch diệt thì cũng chẳng có gì khác nhau.

Tiết 39. Dù có cho rằng những điều đạo hạnh biểu trưng bởi Phật Tính chỉ toàn là ảo giác đi nữa, hoặc là theo quan niệm của quý vị (những người Duy Thực) cho rằng những điều ấy là thật đi nữa, thế nhưng kinh sách đều xác nhận rằng dù trong bất cứ trường hợp nào và dù có xem Đức Phật là thật hay không thật, thì kết quả mang lại cũng sẽ giống như nhau (dù Đức Phật và Phật Tính chỉ là ảo giác theo quan điểm của Trung Quán, hay là tất cả những thứ ấy là thật theo quan điểm của Duy Thực (Realism), thì việc tu tập cũng vẫn đưa đến sự Giác Ngộ như nhau. Tuyệt vời thay câu kết luận của Tịch Thiên nêu lên trong tiết 39 trên đây, sau khi bài bác chủ thuyết Duy

*Thực (Realism, chương IV) và cả học thuyết
Duy Tâm (Cittamatra, chương V).*

THIÊN ĐỊNH

Đến đây, chúng ta hãy dành ra vài phút để thiền định. Chúng ta hãy hình dung mình đang phát lộ một xúc cảm thật mạnh, chẳng hạn như đang nổi cơn thịnh nộ hay đang bám víu vào một người nào đó, và chúng ta tưởng tượng xem các phản ứng của mình đối với người ấy dưới sự chi phối của những thứ xúc cảm trên đây sẽ như thế nào. Sau đó chúng ta hãy so sánh các cảm tính ấy với các cảm tính mà mình cảm nhận được đối với các người khác trong những lúc bình thường. Sự so sánh ấy sẽ giúp chúng ta theo dõi được quá trình tâm lý liên hệ đến những xúc cảm bất loạn cực mạnh, chẳng hạn như sự giận dữ, và nhờ đó chúng ta cũng sẽ hiểu được tại sao sự kiện bám víu vào một vài đặc tính chủ quan đã được "cụ

thể hóa" (réifier / reify) mà chúng ta cố tình áp đặt cho một người nào đó lại là nguồn gốc mang lại mọi thứ đớn đau và khổ nhục cho mình.

6

Tính cách đích thật của Đại Thừa

Tạo ra nguyên nhân mang lại hạnh phúc

Trong tập *Dẫn nhập về Con Đường Trung Quán (Madhyamakavatara / Nhập Trung Luận)*, Nguyệt Xứng (Chandrakirti) khẳng định rằng thế giới, trong đó gồm chúng sinh có giác cảm và môi trường sống của các chúng sinh ấy, là kết quả phát sinh từ một tổng thể kết hợp bởi vô số nguyên nhân và điều kiện. Khi nói lên điều ấy Nguyệt Xứng muốn nhấn mạnh đến sự kiện là nghiệp (*karma*) của chúng sinh là do rất nhiều nguyên nhân và điều kiện tạo ra. Mỗi cá thể (*con người và sinh vật nói chung*) sinh ra trong thế giới, tan rã và chấm dứt sự hiện hữu của mình - nếu nhìn vào chuỗi nứ kéo liên tục (continuum) của các nguyên nhân và điều kiện

(điều kiện ở đây có thể hiểu như là cơ duyên) thì chúng ta sẽ nhận thấy ngay đây chính là nghiệp *(và dòng níu kéo đó chính là sự luân lưu của nghiệp)*, và nghiệp thì cũng có thể là tiêu cực hay tích cực. Nghiệp tàng ẩn bên trong tâm ý và xu hướng của một cá thể, tức là những gì phản ánh thể dạng tâm thức của cá thể ấy. Chúng ta đều hiểu rằng một thể dạng tâm thức bình lặng và cảnh giác sẽ mang lại các cảm nhận an bình và tích cực, trái lại một thể dạng tâm thức mang một xung năng tiêu cực tất sẽ đưa đến những cảm nhận đau buồn và khổ sở. Có rất nhiều kinh sách khác nhau ghi chép lại lời của Đức Phật dạy rằng tâm thức chính là kẻ sáng tạo ra tất cả chúng sinh có giác cảm, cõi luân hồi (*samsara*) và cả niết bàn (*nirvana*). Thật vậy, dưới một góc nhìn nào đó tâm thức quả đúng là kẻ sáng tạo ra luân hồi và cả niết bàn *(khi tâm thức cảm nhận được sự an bình và phúc hạnh thì đấy là niết bàn, khi nó cảm nhận được sự đôn đau và sợ hãi thì đấy là cõi luân hồi)*.

Tất cả mọi cá thể đều bình đẳng với nhau trên phương diện mong cầu hạnh phúc và lẫn tránh khổ đau. Nếu muốn thực hiện được ước vọng đó thì phải tạo ra các nguyên nhân và điều kiện nào mang lại hạnh phúc, và đồng thời phải loại bỏ các nguyên nhân và điều kiện nào đưa đến khổ đau và lo buồn. Đây cũng chính là cốt lõi của việc tu tập Đạo Pháp.

Thể dạng tâm thức của chúng ta đang trong lúc này - có nghĩa là đang được hạnh phúc hay phải lo buồn, hoặc bất cứ một thể dạng xúc cảm nào khác - là do nhiều yếu tố tạo ra, các yếu tố ấy lắm khi cũng chỉ đơn giản liên quan đến thân xác, chẳng hạn như cảm thấy mệt mỏi hay thoải mái. Tuy nhiên cũng có vô số các quá trình tư duy khác không nhất thiết là tùy thuộc vào các điều kiện vật chất. Nói một cách vắn tắt là phải biến cải nội tâm mình mới có thể mang lại những thể dạng tâm thức mà mình mong muốn.

Khi đề cập đến tâm thức (spirit) hay tri thức (consciousness) thì chúng ta phải gạt bỏ ngay ý nghĩ cho đây là một thứ gì đó mang một

thể tính độc lập và toàn diện (*monolithic / toàn khối, đơn thuần, độc tôn...*, tóm lại là không nên nghĩ rằng tâm thức hay tri thức mang tính cách thuần nhất, chuyên biệt, biểu trưng cho một "cái ngã" hay một "cái tôi" nào đó). Nếu có vô số các chủ đề để suy tư thì cũng có vô số các thể dạng tri thức hiện ra trong thế giới nội tâm của mình, tức là các xu hướng tâm thần khác nhau, thí dụ như các thể dạng tâm thức, các quá trình tư duy, v.v... (*nói cách khác là nếu có vô số chủ đề khiến chúng ta phải quan tâm đến chúng thì cũng sẽ có vô số những thể dạng tri thức phát sinh trong nội tâm của mình liên quan ít nhiều đến các chủ đề ấy. Một cách tổng quát tâm thức là một guồng máy vận hành thật phức tạp và đa dạng*) Đối với các vật thể vật chất bên ngoài, chúng ta có thể nhận thấy dễ dàng một số mang lại lợi ích và một số khác thì có hại; sự phân biệt đó, một mặt sẽ giúp chúng ta biết tránh xa những thứ nguy hiểm và một mặt tìm cách làm gia tăng thêm hiệu quả của những thứ mang tiềm năng tích cực. Cũng tương tự như thế, đối với thế giới nội tâm - và

nhờ vào khả năng biết phân biệt ấy - chúng ta biết lựa chọn các thể dạng tâm thức nào cần phải phát huy nhằm mang lại cho mình chẳng những một sự thanh thản ngắn hạn, mà còn tạo ra trong lâu dài các thể dạng tâm thần tích cực và hạnh phúc hơn.

Một số các tư duy và xúc cảm có thể bất thần tạo ra cho chúng ta những bán loạn tâm thần đưa đến một tâm trạng tiêu cực. Một số ngay khác trong lúc đầu có thể mang lại các cảm tính thích thú hay hạnh phúc, thế nhưng sau đó thì bản chất tàn phá của chúng cũng sẽ hiện ra. Vì thế quả là một điều hệ trọng là phải nhận ra các thể dạng tâm thần nào mang tính cách nguy hại và các thể dạng nào lợi ích.

Ngay cả đối với các thể dạng tâm thần lợi ích thì chúng ta cũng phải phân biệt xem những thứ lợi ích nào có tính cách ngắn hạn và những thứ lợi ích nào lâu bền hơn. Khi phải lựa chọn thì không được đắn đo gì cả, phải chọn ngay những lợi ích lâu dài. Một vài thể dạng tâm thức lúc đầu có thể mang lại cho mình ít nhiều bực bội, những điều không vừa ý hoặc không

thích thú gì cả. Thế nhưng nếu biết giữ sự bình thản để đương đầu với chúng - sẵn sàng giải quyết những khó khăn xảy đến - thì chúng ta cũng sẽ cải thiện được hoàn cảnh đó hầu mang lại cho mình những thể dạng tâm thức thăng bằng và hạnh phúc hơn. Khi nào biết cân nhắc giữa những hiệu quả ngắn hạn và lâu dài thì khi đó chúng ta mới có thể phát huy được những thể dạng tâm thức tích cực, mang lại những hậu quả mà mình mong đợi.

Khi cần phải chọn lựa giữa các hành động và những thể dạng tâm thức nào nên thực thi và các hành động cũng như các thể dạng nào nên loại bỏ, thì phải hết sức thận trọng. Khả năng biết phân biệt và chọn lựa dựa vào các tiêu chuẩn khác nhau thường được gọi là "*tri thức phân biệt*" (*conscience discriminante / discriminating awareness / sự nhận thức mang tính cách phân biệt*), là một trong những nét tiêu biểu nhất của loài người. Mặc dù tất cả chúng sinh có giác cảm đều ngang hàng với nhau trên phương diện mong cầu từ bản năng đạt được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau, thế nhưng chỉ có con người là có

nhiều khả năng hơn cả, tức biết cân nhắc giữa những hậu quả ngắn hạn và lâu dài. Nhờ vào khả năng biết suy nghĩ bao quát hơn nên con người cũng phát huy được một tiềm năng to lớn hơn giúp họ thực hiện những hoài bão của họ.

Trong số các thể loại tri thức phân biệt (*discriminating awareness / sự nhận thức phân biệt*) thì thể loại giúp quán thấy được bản chất tối hậu của hiện thực là hệ trọng hơn cả - và đây cũng chính là khả năng giúp thực hiện Tánh Không. Có rất nhiều phương pháp không quá tầm với của chúng ta thể nhưng lại có thể giúp chúng ta phát huy được sự hiểu biết tối thượng ấy. Một trong trong số các phương pháp quan trọng nhất là cách nghiên cứu kinh sách giải thích về triết học Tánh Không, và đây cũng là những gì sẽ được trình bày trong quyển sách này.

Hai nền văn hóa về sự hiểu biết mang hai khuynh hướng khác nhau

Một cách tổng quát và trong lãnh vực hiểu biết trí thức, chúng ta có thể cho rằng các triết gia Đông Phương quan tâm nhiều hơn đến việc tìm hiểu bản chất của thế giới nội tâm - nhất là đối với tín ngưỡng Phật Giáo - trong khi đó nền văn hóa Tây Phương lại có vẻ chú trọng đến việc tìm hiểu thế giới bên ngoài nhiều hơn. Do đó chúng ta có thể nghĩ rằng Đông Phương và Tây Phương có hai nền văn hóa khác biệt nhau, và đặt những tầm quan trọng khác nhau về thế giới nội tâm cũng như thế giới bên ngoài. Nếu đã là con người thì chúng ta cũng nên tìm hiểu cả hai.

Ở thế giới Đông Phương khoa học và kỹ thuật không được phát triển đúng mức. Trái lại ở Phương Tây nền văn hoá trí thức hướng vào việc khám phá thế giới bên ngoài lại được chú trọng hơn, và cũng chính vì thế nên các ngành tâm lý học và khoa học nhân văn của Phương Tây còn ở vào tình trạng mới mở mang (*ngành tâm lý học hiện đại của Tây Phương chỉ mới bắt đầu được hình thành vào cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX với Sigmund Freud và Carl*

Jung, trong khi đó các khía cạnh tâm lý học và phân tâm học trong giáo lý Phật Giáo đã được Đức Phật nói đến hơn hai ngàn năm trăm năm trước, và Vô Trước cũng đã thiết lập học phái Duy Thức từ thế kỷ thứ IV). Tóm lại Đông Phương phải cố gắng hơn về khoa học và kỹ thuật (chẳng hạn như trường hợp của Nhật Bản và Hàn Quốc), thế giới Tây Phương ngược lại cần phải phát triển thêm về sự hiểu biết tâm linh, tức là phải tìm hiểu tri thức và khái niệm về "cái tôi" (tức "cái ngã") là gì (tiếc thay có một số quốc gia Đông Phương vẫn chưa nhìn thấy điều đó, có nghĩa là thay vì một mặt phải biết khai thác gia tài có sẵn của mình là những sự hiểu biết thuộc lãnh vực tâm linh tức là cũng có nghĩa là những gì liên hệ đến tín ngưỡng và đạo đức, và một mặt phải dồn mọi nỗ lực vào việc bắt kịp Tây Phương trên phương diện khoa học và kỹ thuật, thì lại cứ tiếp tục quan tâm đến những vấn đề thiển cận, thấp kém, không mang một giá trị đạo đức cũng như tinh thần nào cả, hầu giúp xứ sở bắt kịp đà tiến hóa chung của nhân loại).

Điều này cho thấy tại sao lại có rất nhiều người Tây Phương quan tâm đến các tôn giáo Đông Phương đến thế. Sự quan tâm đó không nhất thiết chỉ nhằm vào mục đích tìm kiếm một con đường tâm linh cho cá nhân mình mà thật ra đã được thúc đẩy bởi sự tò mò mang tính cách trí thức (*nhieu học giả và triết gia Tây Phương không phải là người Phật Giáo thế nhưng họ rất say mê trong việc nghiên cứu và tìm hiểu Phật Giáo*). Theo tôi thì điều này rất chính đáng, bởi vì khi nghiên cứu những gì khác hơn với các quan điểm có sẵn của mình sẽ giúp mình khám phá ra những tầm nhìn mới góp phần tái tạo lại thế giới - và cả cuộc đời của chính mình nữa (*khi nhìn vào sự hăng say đó của người Tây Phương thì chúng ta, những người Á Châu trong một số quốc gia, nên ý thức rằng không nên khur khur ôm lấy quan điểm của mình mà phải nhìn vào những đường hướng tiến bộ chung của cả thế giới hầu giúp mình nhận thấy những sai lầm của mình nhằm đưa dân tộc và quê hương mình không đi ngược lại đà tiến hóa chung của nhân loại*).

BINH GIẢI

Tính cách đích thật của Đại Thừa và Tánh Không

Đến đây chúng ta lại tiếp tục bình giải một phân đoạn phụ trong tác phẩm của Tịch Thiên bắt đầu từ tiết 40. Trong phân đoạn phụ này Tịch Thiên nói đến sự cần thiết phải thực hiện Tánh Không nếu muốn đạt được sự giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu hay cõi luân hồi, tức là những gì đối nghịch lại với sự Giác Ngộ hoàn hảo. Hai cách bình giải của Phật Giáo Tây Tạng đã được nói đến trên đây phân chia phân đoạn này theo hai cách khác nhau.

Khentchen Kunzang Palden trong tập bình giải của mình cho biết rằng bắt đầu từ phân đoạn này cần nhất phải nêu lên vấn đề đích thật của Đại Thừa. Trái lại đối với Minyak Kunzang Seunam thì phải chứng minh cho thấy là việc thực hiện Tánh Không là điều tối cần thiết, dù

chỉ đơn giản ước mong thoát khỏi cõi luân hồi cũng thế (*muốn đạt được sự Giác Ngộ phải phát huy trí tuệ tức là phải thực hiện được Tánh Không, trong khi đó việc tu tập nhằm vào mục đích thoát khỏi vòng luân hồi sẽ không cần đến trí tuệ và cũng có nghĩa là không cần đến sự hiểu biết Tánh Không*). Sự khác biệt giữa hai quan điểm trên đây (*của hai nhà sư Tây Tạng*) về phân đoạn này tất nhiên sẽ đưa đến hai cách bình giải khác nhau.

Cách lập luận được trình bày dưới đây sẽ làm nổi bật tầm quan trọng trong việc tìm hiểu Tánh Không do nhóm Trung Quán chủ trương. Tịch Thiên trước hết tự đặt mình vào vị trí của những người chống đối lại quan điểm này bằng cách đưa ra câu hỏi như sau: "Trong phạm vi của quan điểm cho rằng chỉ cần suy nghiệm về Bốn Sự Thật Cao Quý (*Tứ Diệu Đế*) cũng đủ để đạt được sự giải thoát khỏi vòng luân hồi, thì tất nhiên chỉ cần thấu hiểu được Bốn Sự Thật ấy cũng là đủ, nào có cần đến việc thực hiện Tánh Không để làm gì?".

Tiết 40. (quan điểm Đại Tỳ Bà Sa Luận - Vaibhashika - một tông phái xưa của Tiểu Thừa) Nếu đạt được sự giải thoát bằng cách quán thấy Tứ Diệu Đế thì sự quán thấy Tánh Không sẽ chẳng còn ích lợi gì nữa?

(quan điểm Trung Quán) Bởi vì, theo kinh sách (kinh Bát-Nhã Ba-la-mật-đa) thì không thể nào đạt được sự Giác Ngộ bên ngoài con đường đó.

Tịch Thiên đáp lại như sau: theo kinh sách ghi chép thì chính Đức Phật cũng đã từng nói rằng nếu không bước vào con đường tu tập Tánh Không, thì sẽ không thể nào đạt được sự giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu - kinh sách mà Tịch Thiên muốn nói đến chính là bộ kinh Đại Thừa *Hoàn Thiện Trí tuệ (Prajnaparamita / Kinh Bát Nhã Ba-la-mật-đa)*.

Trong kinh này Đức Phật giảng rằng khi nào vẫn còn xem mọi hiện tượng hàm chứa một sự hiện hữu thật thì sẽ không sao có thể tìm thấy sự giải thoát. Dù chỉ muốn đạt được

thể dạng niết bàn đi nữa thì nhất thiết cũng phải thực hiện Tánh Không. Dầu sao đi nữa, nếu muốn chủ trương quan điểm đó thì nhất thiết phải chấp nhận kinh sách Đại Thừa là giáo huấn đúng thật của Đức Phật.

Các tông phái Phật Giáo khác chẳng hạn như Tiểu Thừa vẫn thường nêu lên sự nghi ngờ về tính cách đích thật của kinh sách Đại Thừa, và không cho rằng các kinh sách ấy đã ghi chép lại những lời giảng của Đức Phật. Vì thế nên Tịch Thiên đã dồn tất cả nỗ lực vào việc chứng minh tính cách đích thật của kinh sách Đại Thừa. Những người không chấp nhận quan điểm này đưa ra những lời bài bác qua tiết sau đây:

Tiết 41. (quan điểm Đại Tỳ Bà Sa Luận,) Thế nhưng (kinh sách) Đại Thừa không hề được chứng minh (là đích thật).

(quan điểm Trung Quán) Thế thì kinh sách của quý vị có được chứng minh (là đích thật) hay không?

(quan điểm Đại Tỳ Bà Sa Luận) Chính quý vị đã chấp nhận cả hai loại kinh sách kia mà (Phật Giáo Đại Thừa chấp nhận tính cách đích thật của cả hai loại kinh sách Tiểu và Đại Thừa).

(quan điểm Trung Quán) Vậy thì có phải là trước chúng tôi các kinh sách ấy chưa được chấp nhận?

Tịch Thiên đáp lại sự chỉ trích trên đây bằng cách nêu lên câu hỏi như sau: "Quý vị chúng mình *(tính cách đích thật của)* tông phái của quý vị như thế nào?". Câu này muốn nói là những người Trung Quán cũng nghi ngờ cả nguồn gốc của cả kinh sách Tiểu Thừa. Những người Đại Tỳ Bà Sa Luận cho biết rằng kinh sách Tiểu Thừa được chấp nhận bởi cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa, trong khi đó tính cách đích thật của kinh sách Đại Thừa lại không được Tiểu Thừa công nhận. Về điểm này, những người Trung Quán đáp lại rằng sự đích thật của kinh sách Tiểu Thừa cũng chưa hẳn là một sự hiển nhiên bởi vì không được chứng thực từ

nguyên thủy: điều này có nghĩa là những người Tiểu Thừa có thể đưa ra các luận cứ chính xác để chứng minh tính cách đích thật của kinh sách của họ hay không?

Trong tiết dưới đây Tịch Thiên lại phát biểu thêm như sau: nếu quý vị tìm hiểu vì những lý do nào chúng tôi chấp nhận kinh sách Đại Thừa thì rồi quý vị cũng sẽ phải chấp nhận sự vững chắc của các kinh sách ấy mà thôi.

Tiết 42. Nếu quý vị tin tưởng vào tính cách đích thật của kinh sách của quý vị nhờ vào những lý do nào thì chính những lý do ấy cũng có thể áp dụng cho trường hợp của kinh sách Đại Thừa. Nếu sự đích thật chỉ cần đòi hỏi phải có sự thỏa thuận của hai người, thì các kinh Phệ-đà (Veda, là các kinh được chấp nhận đồng loạt bởi Phệ-đà Giáo, Bà-la-môn Giáo và cả Ấn Giáo) và cả các kinh sách khác nữa (nếu được nhiều người chấp nhận) cũng phải được xem là đích thật hay sao?

Nếu theo quý vị cho rằng chỉ cần hai phía - Tiểu và Đại Thừa - đồng ý chấp nhận sự vững

chắc của kinh sách Tiểu Thừa thì cũng đã đủ để thừa nhận tính cách đích thật của các kinh sách ấy, thì quý vị cũng phải chấp nhận cả những lời giáo huấn trong kinh Phệ-đà chẳng hạn, bởi vì quý vị sẽ luôn luôn nhận thấy có hai phe chấp nhận sự đích thật của các kinh sách này (*như đã được chú thích trên đây, kinh Phệ-đà được chấp nhận rộng rãi ở Ấn Độ*).

Tịch Thiên lại tiếp tục nêu lên cách lập luận của mình trong tiết sau đây: nếu đơn giản chỉ cần có người phản đối sự vững chắc và tính cách đích thật của kinh sách Đại Thừa là cũng đủ để bác bỏ sự vững chắc của các kinh sách ấy hay sao, nếu đúng như thế thì cũng phải nêu lên sự nghi ngờ về tính cách vững chắc của cả kinh sách Tiểu Thừa nữa.

Tiết 43. (quan điểm Đại Tỳ Bà Sa Luận) Có nhiều nghi vấn đối với kinh sách Đại Thừa.

(quan điểm Trung Quán) Những người ngoài Phật Giáo cũng như những người thuộc các học phái Phật Giáo khác cũng có thể nêu lên nghi vấn về kinh sách của quý

vị. Vậy tại sao quý vị lại không loại bỏ ngay các kinh sách của quý vị đi!

Lúc nào cũng có thể có những người Phật Giáo cũng như ngoài Phật Giáo nghi ngờ về tính cách đích thật của một số kinh sách Tiểu Thừa. Sự kiện một vài cá nhân hoài nghi tính cách đích thật của một số các kinh sách ấy không có nghĩa là phải hoàn toàn không được tin vào tính cách đích thật của chúng. Một cách ngắn gọn, bất cứ những luận cứ nào mà những người Tiểu Thừa nêu lên để chứng minh tính cách đích thật của kinh sách của họ cũng đều có thể áp dụng để chứng minh tính cách đích thật của kinh sách Đại Thừa. Trên đây là cách lập luận của Tịch Thiên nhằm chứng minh kinh sách Đại Thừa đúng thật là giáo huấn của Đức Phật.

Ngoài ra cũng còn nhiều luận cứ khác nêu lên tính cách đích thật của kinh sách Đại Thừa. Chẳng hạn như theo Long Thụ nếu không có giáo huấn Đại Thừa - tức là một hệ thống giáo lý chủ trương nhiều cấp bậc khác nhau: gồm các địa giới (*thập địa*) và các chặng đường tu tập - thì

chúng ta cũng sẽ không thể nào đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo. Ngay cả phép tu tập về ba mươi bảy phẩm tính phụ trợ của Giác Ngộ (*bodhipaksikadharma / Tam thập thất đạo phẩm, tức là ba mươi bảy yếu tố hay phẩm tính hỗ trợ người tu tập trên đường đưa đến Giác Ngộ, gồm: bốn phẩm tính của sự chú tâm, bốn sự buông xả, bốn phẩm tính diệu kỳ, năm khả năng, năm nghị lực, bảy yếu tố giúp quán nhận được Tír Diệu Đế, con đường gồm tám điều đúng đắn gọi là Bát Chánh Đạo*) mà chính giáo huấn Tiểu Thừa cũng chủ trương, sẽ không sao hội đủ khả năng giúp mang lại Giác Ngộ được. Con đường của ba mươi bảy phẩm tính phụ trợ là con đường chung hướng vào cả ba mục tiêu ở ba cấp khác nhau: a) đạt được cấp bậc a-la-hán theo chủ trương của Thanh Văn Thừa (*Shravakayana / một thừa Phật Giáo chủ trương chỉ cần nghe thuyết giảng về kinh sách thuộc "vòng quay thứ nhất" của bánh xe Đạo Pháp cũng có thể đạt được Giác Ngộ*), b) đạt được cấp bậc a-la-hán nhờ vào sự tu tập đơn độc (*pratyekabouddha / Bích Chi Phật, tức là một người tự tu tập và trở thành a-la-hán không*

cần đến sự chỉ dạy của ai cả), c) đạt được cấp bậc a-la-hán của một vị Phật hoàn hảo. Nếu có một sự khác biệt rõ rệt ở cấp bậc kết quả thì đương nhiên cũng phải có một sự khác biệt thật quan trọng ở cấp bậc nguyên nhân. Long Thụ khẳng định rằng phải dựa vào các kinh sách Đại Thừa mới có thể quán thấy được con đường tu tập vững chắc đưa đến Giác Ngộ.

Phật tính và khái niệm về tam thân

Theo kinh sách sou-tra (*soutra là tiếng Pa-li. Theo quy ước chung thì khi nào gọi kinh sách là "sou-tra" thì đây có nghĩa là các kinh sách Tiểu Thừa bằng tiếng Pa-li, khi nào gọi là "su-tra", tiếng Phạn là sutra, thì đây có nghĩa là các kinh sách bằng tiếng Phạn của Đại Thừa*) của Tiểu Thừa thì Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, trong khoảng thời gian từ thuở ấu thơ đến năm hai mươi chín tuổi, chỉ là một vị hoàng tử (*như những vị hoàng tử bình thường khác*). Sau khi bắt đầu tu tập thiền định và sống khổ hạnh trong suốt sáu năm ròng rã thì Ngài mới đạt được sự

Giác Ngộ hoàn hảo vào lúc ba mươi lăm tuổi. Kể từ đó và suốt trong bốn mươi lăm năm liên tiếp Ngài không ngừng xả thân vì sự an vui của tất cả chúng sinh có giác cảm. Cho đến một hôm, lúc ấy Ngài đã tám mươi tuổi và ở nơi thị trấn Câu-thi-na (Kushinagara) cảnh giới bát-niết-bàn (*parinirvana*) vụt hiện ra với Ngài. Nếu hiểu theo kinh sách Tiểu Thừa, thì Ngài biến mất trong hư vô, đánh dấu sự chấm dứt của dòng tiếp nối liên tục của tri thức Ngài. Nếu đúng thật như thế thì chúng ta phải chấp nhận quan điểm theo đó sau khi gom góp những điều đạo hạnh và phát huy trí tuệ suốt trong ba khoảng thời gian vô tận (*tức là kalpa hay "kiếp" là một khái niệm Phật Giáo chỉ định một khoảng thời gian rất dài, tương quan với một chu kỳ tiến hóa rất lớn và kéo dài rất lâu của vũ trụ*) thì Đức Phật chỉ thuyết giảng về con đường giải thoát cho các chúng sinh có giác cảm khác chỉ được vồn vẹn bốn mươi lăm năm tròn thế thôi! Theo sự tin tưởng của tôi thì tôi không nghĩ rằng dòng tiếp nối liên tục của tri thức sẽ chấm dứt sau khi hòa nhập vào thể dạng phi-hiện-hữu -

tức là niết bàn - mà đúng hơn vẫn còn tiếp tục luân lưu, dù cho điều đó có nghĩa là vẫn còn lưu lại trong chu kỳ hiện hữu (*Đức Phật tiếp tục hiện hữu dưới các thể dạng Tam Thân*).

Trái lại theo kinh sách Đại Thừa thì hoàng tử Tất-đạt-đa đã đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo từ trước. Thân xác của của vị hoàng tử ấy chỉ là một hình thức Ứng Thân (*Nirmanakaya*), còn gọi là Hóa Thân (*hay Ứng Hóa Thân*) của một vị Giác Ngộ (*tức là thân hình tướng của một vị Phật hiển hiện trở lại trong thế giới luân hồi với mục đích cứu độ chúng sinh*). Hiện thân của Vị ấy biểu trưng cho bản thể đích thật của một vị Phật (*hay Phật Tính*) và được gọi là Pháp Thân (*Dharmakaya*) hay Thân Đạo Pháp. Trong khung cảnh đó (*tức trong phạm vi của khái niệm Tam Thân*) vị ấy còn mang một thân khác nữa gọi là Báo Thân (*Sambhogakaya / hay Thụ Dung Thân*) tức là thân tái sinh, nhờ vào thân này một vị Phật có thể hiện ra dưới nhiều hình tướng vật chất thật đa dạng (*xin lưu ý Tam Thân không có nghĩa là ba thể dạng thân xác khác nhau mà đây chỉ là ba phương tiện hay ba*

cách diễn đạt khác nhau nhằm chỉ định một Vị Giác Ngộ). Dưới một khía cạnh nào đó thì cách diễn đạt trên đây về bản thể của Phật tỏ ra khó có thể hình dung được (*inconceivable / không thích nghi, khó để chấp nhận vì tính cách đa dạng trong sự biểu trưng một vị Phật*). Tuy nhiên dưới một góc nhìn khác thì cách diễn đạt ấy lại cho thấy một sự hợp lý thật tuyệt vời khi chúng ta đã hiểu rằng phải cần có một sự kết hợp vô cùng phức tạp của thật nhiều nguyên nhân và điều kiện mới có thể đưa đến thể dạng Giác Ngộ hoàn hảo (*có nghĩa là sự Giác Ngộ của một vị Phật là kết quả của một sự kết hợp gồm thật nhiều nguyên nhân và điều kiện. Sự đa dạng của nguyên nhân và điều kiện tất sẽ phải đưa đến sự đa dạng của kết quả. Một vị Phật Giác Ngộ sẽ có thể hiện ra dưới muôn hình tướng khác nhau*). Theo tôi, khái niệm trên đây về Phật Tính mang nhiều ý nghĩa hơn so với thể dạng phi-hiện-hữu nêu lên trong kinh sách Tiểu Thừa (*sự Giác Ngộ không nhất thiết chỉ đơn giản là một sự đình chỉ (nirodha) theo quan điểm Tiểu Thừa; khái niệm Tam Thân nói*

lên sự mở rộng của thể dạng Giác Ngô hay Phật Tính: các vị như A-dục, Long Thu, Vô Trước, Huệ Năng, Đạo Nguyên... cho đến Đức Đạt-Lai Lạt-Ma XIV ngày nay, hoặc đơn giản hơn chỉ là những hình tượng mang tính cách biểu trưng chẳng hạn như một nhịp cầu, một con đò, một bóng mát, đều là những cách hiển lộ hay là những biểu hiện của Tam Thân, nói một cách khác thì đây chính là các Ứng Thân của một vị Phật. Khi chúng ta trông thấy một nhịp cầu, một dòng suối, một bóng cây bên vệ đường, một pho tượng..., hoặc nghe một tiếng chuông hay một lời tụng niệm, thì cũng có nghĩa là chúng ta trông thấy Phật và nghe thấy tiếng nói của Phật)

Tác động mang lại từ sự hiểu biết siêu nhiên

Đức Phật giảng rằng hậu quả luôn luôn liên đới với nguyên nhân tạo ra nó. Đây cũng chính là nguyên tắc tổng quát của quy luật nhân quả. Vô minh - là nguyên nhân - sẽ kích động

một cá thể thực thi đủ mọi hành động. Các hành động ấy có thể mang tính cách tiêu cực hay tích cực, và sẽ tạo ra vô số hậu quả khác nhau, chẳng hạn như tái sinh vào nhiều cảnh giới khác nhau. Chỉ cần một sự tái sinh duy nhất cũng đủ cho thấy là có vô số hậu quả, chẳng hạn như bối cảnh trong đó một cá thể sẽ tái sinh (*chỉ cần một kiếp người thế nhưng cũng có khi khổ sở, đau buồn, có lúc lại được hạnh phúc, khoẻ mạnh. Kiếp sống đó lại được liên hệ với đủ mọi bối cảnh, chung đụng và tiếp xúc với không biết bao nhiêu chúng sinh khác. Đây là sự phức tạp của hậu quả phát sinh từ vô số những nguyên nhân đa dạng và phức tạp phát sinh trước đó, và đây cũng là cách phải nhìn vào quy luật nguyên nhân và hậu quả*). Chúng sinh thật hết sức đa dạng, chẳng qua đây là vì các nguyên nhân và điều kiện tạo ra chúng cũng hết sức đa dạng. Tất cả các thể dạng hiện hữu khác biệt ấy đều chất chứa toàn là khổ đau. Nếu chỉ cần một nguyên nhân, chẳng hạn như tâm thức vô minh, có thể tạo ra sự đa dạng của các hậu quả, thì cũng có thể hình dung các

nguyên nhân của trí tuệ cũng có thể mang lại thật nhiều kết quả khác biệt. Dầu sao đi nữa nếu chúng ta nghĩ rằng chỉ cần đến tác động duy nhất của trí tuệ cũng đủ để đưa đến thể dạng Giác Ngộ hoàn hảo, và dù điều đó không hề mang lại sự an vui cho các chúng sinh khác đi nữa, thì chúng ta cũng sẽ có thể nghĩ rằng vô minh có thể là nguyên nhân quan trọng nhất trong số các nguyên nhân khác có thể mang lại thật nhiều kết quả khác biệt nhau. Các điều này hoàn toàn không mang ý nghĩa gì cả! *(câu trên này có nghĩa là trí tuệ không phải là một nguyên nhân "duy nhất" mang lại sự Giác Ngộ, và vô minh cũng không phải là nguyên nhân "duy nhất" đưa đến sự tái sinh. Trí tuệ cũng như vô minh là kết quả mang lại từ sự kết hợp của thật nhiều nguyên nhân và điều kiện khác, hai thể dạng tâm thức đó cũng sẽ mang lại đủ mọi thứ hậu quả khác nhau. Nguyên tắc về sự "đa dạng" về nguyên nhân và cả hậu quả rất quan trọng trong Phật Giáo: không thể có một nguyên nhân duy nhất nào có thể tạo ra được thật nhiều hậu quả mang tính cách đa*

dạng. Khi đã thấu hiểu được nguyên tắc ấy thì cũng sẽ hết sức khó cho chúng ta có thể hình dung ra một vị Sáng Tạo "duy nhất", tức là độc tôn và không do bất cứ một nguyên nhân hay hậu quả mang tính cách đa dạng nào làm phát sinh ra Vị ấy, và như thế nếu Vị ấy đúng thật là một nguyên nhân "duy nhất" thì Vị ấy cũng sẽ không thể nào lại có thể "sáng tạo" ra cả thế giới vô cùng đa dạng và phức tạp này. Nói cách khác, nếu như chúng ta có thể hình dung ra được một vị Sáng Tạo theo ý nghĩa trên đây, thì đấy chính là do "thật nhiều" nguyên nhân vô cùng phức tạp và đa dạng phát sinh trong đầu của mình: đấy là vô minh).

Nguồn gốc kinh sách Đại Thừa

Thật hết sức quan trọng là tất cả các tông phái và học phái Phật Giáo phải chấp nhận giáo huấn về Bốn Sự Thật Cao Quý, bởi vì đấy là nền móng của toàn bộ con đường Phật Giáo. Vì thế tôi đã nêu lên trên đây là nếu muốn thấu triệt trọn vẹn về Sự Thật Thứ

Ba, tức là sự Chấm Dứt Khổ Đau, thì nhất thiết phải dựa vào kinh sách Đại Thừa. Nếu không nhờ vào sự phân tích tỉ mỉ của kinh sách Đại Thừa về Sự Thật này thì sẽ hết sức khó cho chúng ta có thể hiểu được đầy đủ sự chấm dứt khổ đau là gì.

Có thể chúng ta có cảm tưởng rằng phần lớn kinh sách Tiểu Thừa, chẳng hạn như các kinh sách ghi chép bằng tiếng Pa-li, đều mang tính cách đích thật vì lý do là tất cả các học phái đều công nhận đây là những lời phát biểu đúng thật của Đức Phật, và các kinh sách Đại Thừa thì không chính thống, bởi vì các kinh sách này không được hình thành từ ba lần kết tập Đạo Pháp tổ chức sau khi Đức Phật tịch diệt (*lần kết tập thứ nhất được tổ chức một năm sau khi Đức Phật tịch diệt, lần kết tập thứ hai được tổ chức khoảng 110 năm sau khi Đức Phật tịch diệt, lần kết tập thứ ba khoảng 235 năm sau khi Đức Phật tịch diệt, tức là vào thế kỷ thứ III trước Tây Lịch, trong khi đó Phật Giáo Đại Thừa chỉ bắt đầu được hình thành vào khoảng*

thế kỷ thứ I trước Tây Lịch, vì thế kinh sách của tông phái này chỉ được hình thành sớm nhất kể từ thế kỷ thứ I trước Tây Lịch. Dù sao cũng xin lưu ý là theo Phật Giáo Tây Tạng thì Đại Thừa đã có từ thời kỳ của Đức Phật còn tại thế và Ngài chỉ giảng về Đại Thừa riêng cho một số đệ tử). Nhằm để phản biện lại sự chỉ trích trên đây, Thanh Biện (Bhavaviveka) trong phần Tự Phê (Tarkajvala) trong quyển sách của ông mang tựa là Các Tiết Đoạn Tâm Điểm Của Trung Quán Luận (Madhyamakabrdayakarika) cho biết rằng các kinh sách Đại Thừa là do chính các vị Bồ-tát (trong thời kỳ Đức Phật còn tại thế) thu góp và biên tập, trong số họ có thể kể ra vị Kim Cương Thủ Bồ-tát (Vajrapani / một vị Bồ-tát cầm "kim cương chử" và đảm đang trọng trách bảo vệ Đức Phật).

Hầu hết những gì đã được ghi chép trong các kinh sách Tiểu Thừa là những bài thuyết giảng, trong khi đó kinh sách Đại Thừa lại không không quan tâm đến phần giáo huấn mang tính cách đại chúng. Vì thế đối với cá nhân tôi thì tôi nghĩ rằng không nên đánh giá

kinh sách Đại Thừa bằng cách duy nhất chỉ dựa vào các tiêu chuẩn lịch sử, tức là những gì chỉ mang tính cách quy ước. Thiết nghĩ nên tìm hiểu sự tiến hóa của kinh sách Đại Thừa theo một góc nhìn thiêng liêng hơn (*trong một ghi chú trên đây chúng ta cũng đã thấy rằng Tam Thân Phật có thể hiện hiện dưới muôn nghìn thể dạng: từ các vị đại sư trong quá khứ cho đến Đức Đạt-Lai Lạt-Ma XIV ngày nay, và hơn thế nữa một bóng cây, một con đò hay một bến sông cũng có thể xem là Ứng Thân của một vị Phật, do đó các kinh sách xuất hiện muôn, tức là sau khi Đức Phật đã tịch diệt, biết đâu cũng có thể đã phát sinh từ các cảm ứng của chính Ngài truyền sang cho các vị đại sư sau này? Dầu sao thì một tín ngưỡng nếu không theo kịp sự tiến hóa của xã hội và kiến thức của nhân loại thì sớm muộn gì cũng sẽ bị đào thải mà thôi. Kinh sách Đại Thừa là một thí dụ điển hình cho thấy Phật Giáo là một tín ngưỡng mang những khả năng thích ứng thật tuyệt vời với các nền văn minh của con người và sự tiến bộ chung của nhân loại). Chẳng hạn như nhiều*

kinh sách của tông phái Kim Cương Thừa đã được Đức Phật giảng dạy xuyên qua hình tướng và cá tánh (identity) của các vị thần linh thiên định (*câu này có nghĩa là các vị đại sư trong quá khứ thiên định bằng phép quán tưởng các vị thần linh, và Đức Phật, qua trung gian của các vị thần linh ấy, đã truyền sang cho các vị đại sư các cảm ứng thiêng liêng giúp họ trước tác ra các kinh sách của Kim Cương Thừa*). Do đó nhiều bài giảng huấn của Đức Phật không nhất thiết đã được Ngài thuyết giảng trong kiếp nhân sinh của Ngài trên hành tinh này.

Nhiều người tự tu tập đã tạo được nhiều nghiệp lành giúp họ quán thấy được các vị thần linh hiện lên qua các mạn-đà-la (*tiếng Phạn là mandala, có nghĩa là bầu không gian diệu kỳ của một vị thần linh, thường được tượng trưng bằng một biểu đồ rất tỉ mỉ và được sử dụng như một phương tiện trợ lực cho việc thiên định*), kể cả về sau này tức là sau khi Đức Phật đã tịch diệt. Những sự tiếp xúc thần bí đó đã đưa đến sự hình thành của kinh sách. Ngày cả ngày nay người ta vẫn thường thấy nhiều vị đại sư khám

phá ra những "kho tàng tâm linh" (*tiếng Tây Tạng là terma, có nghĩa là các kinh sách "dấu kín"*). Các vị này nhờ vào các khả năng đặc biệt của mình (*linh cảm*) có thể phát hiện ra các kinh sách được dấu kín (*tuy nhiên cũng có thể xem các kinh sách này là các trước tác của họ nhờ vào những cảm ứng linh thiêng mà họ cảm nhận được trong khi thiền định*). Tất nhiên chúng ta phải thật cảnh giác để lột mặt nạ những kẻ lường gạt (*phải thật cảnh giác vì chung quanh chúng ta không hiếm những người tự cho mình mang những khả năng thần bí nhằm mục đích lường gạt những người dễ tin và nhẹ dạ*)! Tuy nhiên sự kiện trên đây cũng cho thấy là không nhất thiết phải hướng sự tu tập của mình ngược về vị Phật lịch sử (*có nghĩa là không nhất thiết phải tu tập theo Phật Giáo Theravada mà có thể tu tập theo các học phái được hình thành sau này, chẳng hạn như Thiền Học hay Kim Cương Thừa*). Dầu sao cũng cần hiểu rằng Phật Giáo Theravada luôn biểu trưng cho một chặng đường vô cùng thiết yếu - có thể nói là không thể thiếu sót - giúp một

người tu tập bước những bước thật vững chắc trên con đường đưa đến Giác Ngộ).

Tuy nhiên một số các học giả ngày nay không hẳn đã chấp nhận quan điểm trên đây (*tức là không công nhận tính cách chính thống của kinh sách Đại Thừa*) bằng cách nêu lên luận cứ cho rằng các thể văn (*hay văn phong*) sử dụng trong phần lớn kinh sách Đại Thừa mang tính cách khá mới mẻ (*có nghĩa là các kinh sách này chỉ được trước tác vào các thời kỳ sau khi Đức Phật đã tịch diệt*), chẳng hạn như các kinh thuộc chung trong *Kinh về sự Hoàn Thiện Trí Tuệ (Prajnaparamita-sutra / Kinh Bát Nhã Ba-la-mật-đa, một bộ kinh đồ sộ gồm rất nhiều bản kinh khác nhau; Tâm kinh và Kinh Kim Cương là hai bản kinh nổi tiếng nhất trong số các bản kinh thuộc chung trong Kinh Bát Nhã)*, các thể văn của các kinh này không phải là các thể văn thường thấy trong thời kỳ của Đức Phật. Do đó các học giả trên đây cho rằng các kinh sách ấy không mang tính cách chính thống. Họ nêu lên trường hợp của *Kinh Thời Luân (Kalachakra / Kinh Bánh*

*Xe Thời Gian, là một trong số các kinh quan trọng nhất của Kim Cương Thừa) như là một thí dụ điển hình để chứng minh quan điểm trên đây. Tôi nhìn nhận văn phong của kinh này không phản ánh đúng với văn phong trong những lời thuyết giảng của Đức Phật. Tuy nhiên cũng có thể cho rằng sở dĩ có sự khác biệt về văn phong là vì có nhiều người biên tập khác nhau. Phật Giáo Tây Tạng thường sử dụng nhiều văn bản khám phá (gọi là *terma*, đã được nói đến trên đây) và cho rằng các văn bản này là do chính Liên Hoa Sinh (Padmasambhava) trước tác, thế nhưng vì lý do đào tạo và cũng có thể là vì ảnh hưởng từ tánh khí của các vị thầy giảng dạy, nên các văn bản này cũng đã trở nên đa dạng (Liên Hoa Sinh là một vị đại sư người Ấn mang Phật Giáo vào Tây Tạng từ thế kỷ thứ VIII, sau đó tức là vào những thời kỳ sau này, vì nhu cầu đào tạo khóa sinh nên thể văn - tức là cách diễn đạt và các thuật ngữ - của các văn bản gốc đã được sửa đổi cho mới mẻ hơn nhằm để thích nghi với việc giảng dạy. Hơn nữa cá tính và xu hướng*

của các vị thầy đứng ra giảng dạy đôi khi cũng có thể đã ảnh hưởng ít nhiều đến văn phong của các văn bản này?). Vì các lý do đó nên kinh sách Đại Thừa dù được xem là do chính Đức Phật giảng dạy thế nhưng lại cho thấy nhiều cách hành văn khác nhau, đây chẳng qua là vì có nhiều người ghi chép khác nhau, và họ đã phát hiện được những cảm ứng thần bí riêng cho mình trong khi biên tập.

Một sự tìm hiểu mang tính cách cá nhân

Cách bênh vực của tôi về tính cách chính thống của kinh sách Đại Thừa có thể sẽ được quý vị cho là khá mạo hiểm. Vì thế phương pháp đáng tin cậy nhất giúp chúng minh sự đích thật của các văn bản Đại Thừa có thể sẽ là phương pháp khoa học: vậy quý vị hãy tự mình xét đoán xem sao. Theo tôi thì việc chứng minh các lời giảng huấn của Đức Phật được ghi chép trong kinh sách có trung thực hay không chẳng phải là một điều quan trọng lắm; những gì hệ trọng hơn là phải thẩm định

xem các kinh sách ấy có mang lại hiệu quả hay không. Giả thử chúng ta có thể chứng minh những lời thuyết giảng ấy đúng là của Đức Phật, thế nhưng những lời giảng ấy chẳng mang lại một lợi ích nào, có nghĩa là không tạo được một ảnh hưởng tích cực nào đối với mình, thì quả thật những lời giáo huấn ấy chẳng có giá trị gì cả. Trái lại, một lời giảng dù không thể chứng minh được là có phải do chính Đức Phật nói ra hay không, thế nhưng lại cho thấy thật hết sức hữu ích và hiệu quả, thì lời giảng ấy vẫn mang một giá trị lớn lao.

Hãy tạm gác sang một bên các chuyện xảy ra ở Ấn độ và chỉ cần đề cập đến cuộc đời của một số các vị thầy Tây Tạng tiền bối thiết nghĩ cũng đủ. Thật vậy dù có thối phòng ít nhiều tiểu sử của các vị lạt-ma đi nữa (*tiếng Tây Tạng là "bla ma", là một tước hiệu mang tính cánh tôn kính dùng để gọi các nhà sư cao thâm, hoặc để chỉ các vị sư tái sinh*) thì chúng ta cũng không thể nào xem thường các trước tác của họ bằng cách cho rằng đây chỉ là những thứ sáng chế đơn thuần. Thật hết sức hiển nhiên, trong quá khứ đã

từng có không biết bao nhiêu vị tu hành đã đạt được những cấp bậc thật thâm sâu. Do đó thật hết sức quan trọng là đừng để mình hoàn toàn bị đánh lạc hướng bởi những sự biện luận thuần lý như trên đây mà tốt hơn nên chú tâm vào sự tu tập của mình. Đây mới chính là cách chắc chắn nhất giúp củng cố lòng tin của mình về sự đích thật trong những lời giảng dạy của Đức Phật (*càng tu tập chúng ta sẽ càng nhận thấy tính cách siêu việt và thâm sâu trong những lời thuyết giảng của Đức Phật, bởi vì chúng ta sẽ ngày càng nhận thấy những lời giảng ấy đã thực sự mở rộng tâm trí và cả con tim của chính mình và biến cải được cả cuộc đời mình*). Tôi nghĩ rằng điều đó quan trọng hơn nhiều so với thái độ chỉ biết mãi mê với những thứ biện luận đơn thuần. Nói như thế có nghĩa là dầu sao thì các "luận cứ" giúp chúng ta vững tin vào tính cách đích thật của kinh sách Đại Thừa cũng thật hết sức quan trọng. Bởi vì một khi đã nghi ngờ tính cách đích thật của các kinh sách ấy, tất nhiên chúng ta sẽ cứ muốn được giải tỏa những thắc mắc của mình. Chính vì lý do đó nên các cách

lập luận nêu lên trong các tiết trên đây (*trong tác phẩm của Tịch Thiên*) quả thật là vô cùng quý báu.

THIÊN ĐỊNH

*Đến đây chúng ta hãy thiên định về tâm thức xem sao. Tâm thức giữ vai trò sáng tạo, vì thế cõi luân hồi hay cảnh giới niết-bàn cũng chỉ là hai thể dạng của tâm thức: trường hợp thứ nhất (*luân hồi*) phát sinh từ một tâm thức bất tri, trường hợp thứ hai (*niết bàn*) phát sinh từ một tâm thức canh giác. Vì thế tâm thức luôn giữ một vai trò vô cùng hệ trọng. Trong buổi thiên định này chúng ta sẽ tìm hiểu xem tâm thức thật sự là gì, nói cách khác là sẽ tìm cách để nhận diện nó.*

Trên phương diện tổng quát mỗi khi chúng ta cảm nhận được các vật thể thuộc bối cảnh bên ngoài thì thông thường sự thu hút của chúng ta đối với chúng sẽ biến chúng trở

nên quen thuộc với mình hơn. Sự quen thuộc ấy sẽ khiến cho tâm thức bám chặt vào dáng dấp của các vật thể ấy. Thí dụ khi trông thấy một cái bình thì chúng ta sẽ phát hiện được những kinh nghiệm cảm nhận về cái bình ấy nhờ vào các tín hiệu giác cảm của cơ quan thị giác; sự cảm nhận ấy phát sinh tùy thuộc vào dáng dấp của cái bình. Chúng ta có cảm giác là sự cảm nhận của mình mang tính cách xác thực. Trong phạm vi của sự cảm nhận ấy tức có nghĩa là khi tâm thức hội nhập (hay tương tác và hòa nhập) với vật thể ấy (có nghĩa là tâm thức xem vật thể ấy "ngang hàng" với nó và do đó nó sẽ hiện ra như là một đối tượng của tâm thức, và tâm thức sẽ trở thành chủ thể) thì đấy cũng chính là lúc mà tâm thức bị lừa phỉnh, và nó sẽ tiếp tục giữ nguyên bản chất u mê (sai lầm) của nó. Sự sai lầm ấy của tâm thức sở dĩ xảy ra là một phần cũng vì chúng ta đã áp đặt một tầm quan trọng quá đáng vào thế giới bên ngoài - tức là cách mà chúng ta "cụ thể hóa" (reify) thế giới chung quanh (có nghĩa là hình dung thế giới đó thật "cụ thể" và xem nó như một đối tượng) - và

một phần là vì tư duy của mình thường xuyên quay ngược trở về những kỷ niệm quá khứ và lo sợ hay hy vọng những gì sẽ xảy đến trong tương lai. Tóm lại là gần như thường xuyên chúng ta bị chi phối bởi các thứ tư duy nuôi tiếc (*quá khứ*) và ham muốn (*tương lai*). Các tư duy đó chứng tỏ cho thấy tâm thức của chúng ta đang lâm vào tình trạng u mê.

Vậy những gì cần phải làm là phải ngăn chặn không cho tâm thức mình quay ngược về quá khứ hoặc phóng nhìn vào tương lai. Thật ra cũng chỉ cần tập trung vào giây phút hiện tại và ngăn chặn không cho tâm thức đuổi bắt những vật thể hay các sự kiện bên ngoài. Không nên "cụ thể hoá" (*hay vật thể hóa / reify*) mọi sự vật, hãy thường trú trong một thể dạng tâm thức tự nhiên, tức là hội nhập với hiện tại. Đây là phương cách hiệu quả nhất giúp chúng ta thực hiện được những kinh nghiệm cảm nhận về thể dạng trong sáng của tâm thức.

Có thể so sánh quá trình trên đây với nước chẳng hạn. Nước trong tình trạng khuấy động

sẽ tạo ra sóng và bọt, và như thế chúng ta sẽ không sao nhận thấy được sự trong suốt của nó. Khi tình trạng khuấy động giảm xuống thì chúng ta sẽ có thể quan sát được những gì bên dưới mặt nước. Cũng tương tự như thế, chúng ta phải để cho tâm thức nghỉ ngơi tức là tìm cách loại bỏ bọt và các ngọn sóng tư duy đang xoáy lộn trong tâm thức mình. Chúng ta hãy cố gắng thường trú trong thể dạng phi-khái-niệm đó.

Dẫu sao tôi cũng phải thú nhận rằng những gì trình bày trên đây chưa phải là một phép thiền định mang tính cách sâu xa lắm. Nhiều truyền thống tín ngưỡng ngoài Phật Giáo cũng biết đến phép thiền định này.

Tóm lại chúng ta hãy tập thiền định hướng vào sự mở rộng đó, tức là thể dạng trong suốt được mô tả trên đây. Hãy hòa mình với bầu không gian thực tại, hoàn toàn trống không, nói cách khác là chỉ nghĩ đến giây phút hiện tại và hòa nhập với thể dạng phi-khái-niệm.

7

Tánh Không theo học phái Trung Quán

BÌNH GIẢI

Tâm thức của các vị A-la-hán

Theo Khentchen Kungzang Palden thì trong phần này Tịch Thiên đưa ra các luận cứ nhằm nêu lên tính cách thượng thặng của con đường Trung Quán.

Tiết 44. Đạo Pháp bắt nguồn từ cuộc sống xuất gia chân chính nơi tu viện, tuy nhiên muốn trở thành một nhà sư chân chính thì không phải là chuyện dễ: khi tâm thức còn

bám víu vào mọi khái niệm thì quả thật hết sức khó để đạt được niết bàn.

Tiết 45. (quan điểm Đại Tỳ Bà Sa Luận) Sự giải thoát sẽ hiện ra tức khắc sau khi buông xả mọi dục vọng.

(quan điểm Trung Quán) Thế nhưng người ta vẫn nhận thấy hậu quả của nghiệp luôn tiếp tục tác động ngay cả đối với những người không còn dục vọng nữa.

Theo Tịch Thiên thì nếu cho rằng mục đích giáo huấn của Đức Phật là việc xây dựng tăng đoàn, không cần đến giáo lý Tánh Không, thì nhất định những vị trong các tăng đoàn ấy sẽ không sao đạt được thể dạng a-la-hán.

Về điểm này, những người Tiểu Thừa (*xin nhắc lại là Đại Tỳ Bà Sa Luận là một học phái xưa thuộc Tiểu Thừa nhưng thuộc truyền thống Phạn Ngữ, Phật Giáo Theravada còn tồn tại đến ngày nay cũng thuộc Tiểu Thừa nhưng thuộc truyền thống Pa-li. Cũng xin lưu ý là chữ Tiểu Thừa sử dụng trong quyển sách này là*

nhằm để nói lên sự khác biệt giữa Tiểu Thừa và Đại thừa trong bối cảnh của thế kỷ thứ VIII khi tập Hành Trình đến Giác Ngộ được trình bày) có thể phản biện lại bằng cách cho rằng việc xây dựng một tăng đoàn gồm các vị a-la-hán là một việc có thể thực hiện được không cần phải học hỏi giáo lý Tánh Không, bởi vì khi đã thấu triệt được Bốn Sự Thật Cao Quý (*Tứ Diệu Đế*) thì cũng đủ để giúp mình đạt được sự giải thoát toàn vẹn khỏi chu kỳ hiện hữu. Những người Trung Quán phản kháng lại và cho rằng nếu muốn thoát khỏi chu kỳ hiện hữu thì việc thực hiện Tánh Không là một sự bắt buộc, bởi vì nguyên nhân quan trọng nhất buộc chặt chúng ta vào cõi luân hồi là vô minh khiến chúng ta tin vào tính cách hiện thực của các hiện tượng. Nếu không nỗ lực tận rễ được nguyên nhân vô minh đó thì sẽ không thể nào có thể đạt được sự giải thoát. Nếu chỉ thiên định về Tánh Không nhưng không thực hiện được Tánh Không một cách thích đáng thì cũng chỉ đơn giản là một cách thường trú trong thể dạng phi-khái-niệm thể thôi (*thiên định về Tánh Không giúp chúng ta thường trú trong một thể dạng "trống không"*)

phi-khái-niệm, trong khi đó "thực hiện" Tánh Không là cách "hòa nhập" với Tánh Không để trở thành chính Tánh Không, nói cách khác là trở thành "Một" với Tánh Không). Nếu chỉ biết ngăn chặn không cho tư duy hiển hiện thì không thể nào đưa đến sự giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu được.

Tiết 46 dưới đây sẽ cho thấy sự khác biệt giữa hai cách bình giải:

Tiết 46. (quan điểm Đại Tỳ Bà Sa Luận) Nhất định họ (những người gia nhập tăng đoàn Tiểu Thừa) có thể hóa giải được các xung năng tạo ra nguyên nhân đưa đến sự tái sinh.

(quan điểm Trung Quán) Họ không còn vướng vào bất cứ một xung năng nào liên quan đến dục vọng, thế nhưng tại sao họ lại không thể vướng vào các xung năng liên quan đến sự làm lẫn ? *(tức là vô minh hay sự hoang mang tâm thần khiến không nhận ra được bản chất của hiện thực)*.

Các người Tiểu Thừa phản kháng lại rằng mặc dù các vị a-la-hán đã được giải thoát khỏi luân hồi thế nhưng cũng có thể là họ chưa loại bỏ được hết những vương mắc liên quan đến những biểu đồ quen thuộc phát sinh từ sự lầm lẫn (*cho rằng mọi hiện tượng hàm chứa một sự hiện hữu nội tại*), thế nhưng nhờ đã đạt được sự giải thoát tức là loại trừ được cội rễ của chu kỳ hiện hữu, nên họ cũng sẽ được thoát khỏi mọi sự tái sinh.

Tịch Thiên xác nhận rằng chỉ có cách bước vào con đường thực hiện vô ngã về con người (*khái niệm không có "cái tôi" của cá thể con người theo quan điểm Tiểu Thừa*) và cả vô ngã về mọi hiện tượng (*khái niệm Tánh Không của tất cả mọi hiện tượng theo quan điểm Đại Thừa*), thì mới có thể đạt được thể dạng hiểu biết toàn năng một cách hoàn hảo, tức là sự Giác Ngộ của một vị Phật. Con đường đó nhất thiết chỉ được nêu lên trong các kinh sách Đại Thừa, và các kinh sách này cũng được xem như trội hơn các kinh sách giáo huấn của Tiểu Thừa. Về phần các vị a-la-hán thì dù cho họ có

đạt được sự giải thoát khỏi luân hồi đi nữa, thế nhưng người ta vẫn nhận thấy nơi họ các tác động phát sinh từ những vết hằn của nghiệp. Thí dụ như trường hợp của Xá Lợi Phất (Shariputra) và Mục Kiền Liên (Maudgalyayana) *(là hai vị đệ tử trực tiếp của Đức Phật)* dù cho cả hai đã đạt được sự giải thoát khỏi luân hồi thế nhưng cả hai vẫn chưa tự giải thoát cho mình khỏi những biểu đồ quen thuộc tạo dựng bởi những thể dạng tâm thức u mê có sẵn từ trước *(họ chưa thành Phật và còn là đệ tử của Đức Phật)*.

Tiết 47. Các xung năng phát sinh từ giác cảm, và giác cảm thì vẫn còn hiện ra với những người a-la-hán. Vì thế nên họ vẫn còn tạo dựng khái niệm và sẽ còn bị vướng mắc vào các khái niệm ấy.

Những người được cho là a-la-hán ấy và được nhóm Tiểu Thừa xem như đã hoàn toàn được giải thoát khỏi luân hồi, có thể đã tránh khỏi mọi sự "thèm khát", thế nhưng vì họ còn vướng vào vô minh căn bản nên đã khiến họ tiếp

tục nuôi dưỡng "cái ngã", thì tất nhiên họ sẽ còn phát lộ một hình thức bám víu nào đó (*tức là chưa loại bỏ được hết dục vọng hay sự "thèm khát"*). Nhằm phủ nhận cách lập luận này, nhóm Tiểu Thừa khẳng định rằng người a-la-hán không còn phát lộ bất cứ một dục vọng nào nữa, bởi vì tâm thức họ đã được giải thoát khỏi những yếu tố bấn loạn. Những người Trung Quán giữ vững lập trường của mình bằng cách cho rằng những người được xem là a-la-hán ấy, vì lý do vẫn còn phát lộ sự cảm nhận (*sensation / feeling*) và các cảm tính (*sentiments / emotions*) nên họ sẽ vẫn còn bám víu vào những thứ ấy và xem chúng là thật, đấy chính là nguyên nhân tạo ra tình trạng vương mắc: tóm lại là ngay cả đối với quan điểm Tiểu Thừa các vị được xem là a-la-hán cũng chưa phải là đã hoàn toàn thoát khỏi cảnh giới luân hồi, lý do là họ vẫn còn mang một tiềm năng (*tức là sự vương mắc trên đây*) khiến họ phải tái sinh.

Trong tiết dưới đây Tịch Thiên cho biết rằng khi nào tâm thức của một cá thể vẫn còn bám vào khái niệm hiện hữu của các vật thể và

sự kiện thì nó sẽ không thể nào loại bỏ được sự bám víu và cả sự thèm khát.

Tiết 48. Một tâm thức đình chỉ thì cũng tương tự như một thể dạng lắng sâu vào vô thức, nếu không thực hiện được Tánh Không thì nó sẽ tái hiện. Vì thế chúng ta phải thực hiện Tánh Không.

Cho đến khi nào dục vọng còn tồn tại thì các điều kiện đưa đến sự tái sinh cũng sẽ còn nguyên trên dòng tiếp nối tâm thức của mỗi cá thể. Vì thế đối với một dòng tâm thức khi chưa thực hiện được Tánh Không thì các yếu tố trói buộc một cá thể vào chu kỳ hiện hữu sẽ còn trở lại.

Chúng ta có thể nêu lên thí dụ về trường hợp một người đã lắng sâu vào thể dạng phi-khái-niệm và không còn một tư duy nào hiển hiện nữa: thế nhưng khi người này ra khỏi thể dạng đó thì quá trình vận hành của tư duy mang tính cách khái niệm lại tiếp tục khởi động trở lại. Vì thế, nếu muốn được giải thoát

hoàn toàn khỏi những xu hướng bám víu vào khái niệm về sự hiện hữu thật của mọi vật thể thì bắt buộc phải thực hiện Tánh Không.

Phải thực hiện Tánh Không mới có thể giúp mình giải thoát khỏi luân hồi

Theo cách bình giải của Minyak Kunzang Seunam thì các tiết trên đây cho thấy rằng dù chỉ muốn đạt được sự giải thoát khỏi luân hồi (*xin nhắc lại là sự giải thoát khỏi luân hồi không có nghĩa là thành Phật*) cũng phải thực hiện Tánh Không (*loại bỏ vô minh và thành Phật là điều chủ yếu, thoát khỏi luân hồi chỉ là một hậu quả hiển nhiên và thứ yếu của sự Giác Ngộ tức là khi đã thành Phật*). Nhóm Tiểu Thừa phản biện lại bằng cách đưa ra câu hỏi sau đây: " Nếu tu tập đúng với giáo lý về Bốn Sự Thật Cao Quý (*Tứ Diệu Đế*) thì cũng có thể đạt được sự giải thoát khỏi luân hồi, vậy thực hiện Tánh Không để làm gì?" (*Bốn Sự Thật Cao Quý là cấu trúc của toàn bộ giáo lý của Đức Phật và đã được Đức Phật nêu lên trước*

nhất. Sau đó Ngài mới thuyết giảng sâu xa hơn và chi tiết hơn về giáo lý đó và đưa ra các phương tiện thích nghi để thực hiện Con Đường do giáo lý đó nêu lên. Trong số này, Tánh Không là một phương tiện tuyệt vời, siêu việt, trực tiếp và thích nghi nhất giúp chúng ta bước theo Đức Phật trên Con Đường đó. Thoát khỏi luân hồi chỉ là một yếu tố hay kết quả phụ thuộc khi chúng ta đã đi hết Con Đường ấy. Sự thực hiện Tánh Không không những giúp chúng ta quán thấy được bản chất đích thật của con người và vũ trụ nhằm mang lại cho chúng ta sự Giác Ngộ hoàn hảo mà còn tạo ra một hậu quả phụ thuộc khác nữa đó là cách giúp chúng ta hiểu được và mở rộng cả con tim của chính mình). Các tiết 44 đến 48 trong tác phẩm của Tịch Thiên cho biết nếu như nền tảng giáo lý của Đức Phật chỉ là tăng đoàn gồm các vị a-la-hán, và trong phạm vi không cần đến sự thực hiện Tánh Không, thì chẳng những không sao đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo tức là thể dạng Phật Tính, mà cũng không thể giải thoát cho mình khỏi luân hồi. Khi nào tâm thức vẫn còn

vướng mắc vào xu hướng "cụ thể hoá" các đối tượng thì sẽ không thể nào có thể đạt được sự giải thoát.

Nếu có ai cho rằng chúng tôi (*những người Tiểu Thừa*) có thể đạt được sự giải thoát bằng cách chỉ cần tu tập theo con đường thiên định về mười sáu phẩm tính phụ trợ của Bốn Sự Thật Cao Quý, chẳng hạn như vô thường, và nhờ đó sẽ có thể phủ nhận "cái ngã" như là một hiện thực mang tính cách nội tại và tự chủ, thì những người phái Trung Quán tất sẽ phản kháng lại ngay bằng cách cho rằng việc thực hiện được tính cách "vô ngã" ở một cấp bậc thô thiên sẽ không thể nào mang lại sự giải thoát toàn vẹn được. Theo quan điểm của những người Tiểu Thừa thì một vị A-la-hán là một sinh linh đã hoàn toàn đạt được giải thoát, thế nhưng thật ra thì sinh linh ấy chưa phải là một vị a-la-hán bởi vì từ bên trong dòng tiếp nối liên tục của tâm thức của vị ấy vẫn còn tàng ẩn sự bám víu vào sự hiện hữu đích thật và nội tại của mọi hiện tượng. Cá thể ấy vẫn còn biểu lộ xúc cảm và tư duy, chẳng hạn như sự thèm khát

(dục vọng), và đây cũng chính là hậu quả phát sinh từ nghiệp và các sơ đồ quen thuộc..., và cứ tiếp tục như thế (các "sơ đồ" quen thuộc là các "phản ứng đã trở thành thói quen": mỗi khi chúng ta nhìn vào các hiện tượng và tự động cho chúng là thật một cách nội tại. Các phản ứng đó sẽ làm phát sinh ra xúc cảm và tư duy, tức là một hình thức vướng mắc và bám víu).

Những người Tiểu Thừa vẫn có thể cho rằng cá thể ấy nhờ vào sức mạnh mang lại từ sự quán nhận "vô ngã" có thể loại bỏ được mọi sự thèm khát giác cảm. Tuy nhiên những người Trung Quán cũng cho biết rằng khái niệm về sự thèm khát của những người Tiểu Thừa không được trọn vẹn, bởi vì chỉ liên quan đến các cấp bậc thô thiển, tức là các thứ thèm khát phát lộ rõ rệt và có thể ý thức được. Trong tâm thức của người a-la-hán, luôn luôn vẫn còn các thể dạng thèm khát thật tinh tế mà những người Tiểu Thừa không cho rằng đây là những thứ ô nhiễm. Dầu sao thì những người Tiểu Thừa cũng vẫn chấp nhận có hai thể loại vô minh khác nhau: một thể loại là căn nguyên mang lại

sự tái sinh, và một thể loại thật tinh tế. Vì thế chúng ta có thể cho rằng có hai loại thèm khát khác nhau: một loại phát lộ rõ rệt có thể ý thức được, và một loại tinh tế hơn. Do đó trong tâm thức của vị gọi là A-la-hán ấy vẫn còn sự bám víu tinh tế vào khái niệm về sự hiện hữu thật. Cho đến khi nào xu hướng "vật thể hoá" các đối tượng và tin vào sự hiện hữu thật của mọi sự vật vẫn còn thể hiện sâu kín trong tâm thức thì chúng ta vẫn chưa có thể tự cho rằng mình đã được giải thoát khỏi sự thèm khát và bám víu.

Nếu chỉ quán nhận được vô-ngã ở những cấp bậc thô thiển thì quả thật là chưa đủ; do đó nhất thiết phải thực hiện được Tánh Không về sự hiện hữu nội tại của con người và của mọi hiện tượng. Khi nào sự hiểu biết sâu xa về bản thể của Tánh Không vẫn còn thiếu sót, và dù cho tư duy và các thứ xúc cảm bản loạn có tạm thời suy giảm ở các cấp bậc thô thiển đi nữa, thì chúng vẫn có thể sẵn sàng trôi dạt trong phạm vi mà chúng vẫn còn giữ được một tiềm năng nào đó trong tâm thức của chúng ta. Vì thế, việc thực hiện Tánh Không thật hết sức cần

thiết không những để đạt được sự Giác Ngộ mà cả sự Giải Thoát khỏi các chu kỳ hiện hữu nữa.

Sự hiểu biết Tánh Không theo quan điểm của Cự Duyên Tông (Prasangika) và Y Tự Khởi Tông (Svatantrika)

Trong khi luyện tập về sự quán nhận Tánh Không thì quả thật hết sức quan trọng là phải hiểu rằng các học phái triết học Phật Giáo quan niệm không giống nhau về khái niệm này. Các người Trung Quán - Y Tự Khởi Tông cho rằng rằng tất cả mọi hiện tượng đều không hàm chứa một sự hiện hữu đích thật, thế nhưng thật ra họ muốn nói lên điều gì? Tuy rằng họ phủ nhận sự hiện hữu nội tại thế nhưng họ lại khẳng định rằng tất cả mọi hiện tượng đều hàm chứa một bản-thể-tự-nhiên nào đó (*tiếng Phạn là svabhava / nature-en-soi / own-being, own-becoming / kinh sách gốc Hán ngữ gọi là "tự-tính" hay "tự- thể", tức có nghĩa là "bản chất tự nhiên" của một hiện tượng. Khái niệm này thường thấy nêu lên trong các tín ngưỡng ngoài*

*Phật Giáo, nhất là Ấn Giáo, tuy nhiên vì tính cách "khá" siêu hình, nếu không muốn nói là mang ít nhiều tính cách "thần bí", chẳng hạn như trường hợp của Ấn Giáo, nên khái niệm này cũng có thể "khá" gần với một sự tương tượng chẳng?), và do đó đương nhiên họ chấp nhận một sự hiện hữu khách quan ở một mức độ nào đó. Họ hình dung bản-thể hay là phương-cách-hiện-hữu-tự-nhiên (*tự tính*) đó trong khuôn khổ của một sự nhận thức không bị lừa phỉnh. Vì thế phải chăng họ cũng chấp nhận rằng không có một phương-cách-hiện-hữu nào có thể độc lập và tự chủ đối với tâm thức nhận biết được nó ("*bản-thể-tự-nhiên*" hay "*tự tính*" thuộc lãnh vực của sự nhận thức không bị lừa phỉnh; trái lại các "*phương-cách-hiện-hữu*" bình thường khác của mọi sự vật - có nghĩa là hình tượng - thì luôn luôn liên hệ với tâm thức nhận biết được chúng, do đó sự hiện hữu của chúng mang tính cách lệ thuộc). Trái lại, học phái Trung Quán - Cụ Duyên Tông phủ nhận khái niệm về bản-thể-tự-nhiên (*tự tính*), và cho rằng tất cả mọi hiện tượng không hàm chứa*

một bản thể nội tại hay một phương-cách-hiện-hữu-khách-quan nào cả.

Theo quan điểm của những người Cụ Duyên Tông thì tất cả những sự cảm nhận bình thường của chúng ta, bằng cách này hay cách khác, đều mang tính cách lừa phỉnh. Thí dụ sự cảm nhận thị giác của chúng ta về một cái bình chẳng hạn sẽ mang tính cách vững chắc đối với chính cái bình ấy trong phạm vi mà vật thể ấy (*tức là cái bình*) hiện hữu thật sự (*tức có thật trước mắt, không phải là một ảo giác hay một sự tưởng tượng*), thế nhưng sự cảm nhận ấy vẫn không có nghĩa là không bị lừa phỉnh, bởi vì nó nhận biết cái bình như hàm chứa một sự hiện hữu độc lập - tương tự như cái bình là một thứ hiện thực mang tính cách nội tại nào đó. Trái lại, theo những người thuộc Y Tụ Khởi Tông sự cảm nhận thị giác đó về cái bình không những vững chắc đối với cái bình mà còn vững chắc đối với cả bản chất hiện thực nội tại của vật thể ấy nữa, tức là một vật thể mà nó nhận biết như là hiện hữu một cách khách quan và hàm chứa một bản thể tự tại. Hơn nữa, nếu

muốn cho sự cảm nhận mang tính cách vững chắc thì nó phải phản ảnh trung thực bản thể nội tại của vật thể được cảm nhận. Đối với những người Cụ Duyên Tông, cái bình không có một sự hiện hữu nội tại và khách quan nào cả, ngay cả trong lãnh vực ngôn từ quy ước, bởi vì họ không chấp nhận sự hiện hữu của bản-thể-tự-nhiên (*có nghĩa là học phái này không chấp nhận sự hiện hữu của "tự tính" hay "tự thể" nơi các hiện tượng*). Vì thế, sự cảm nhận bằng thị giác nhận biết được đối tượng của nó như là có thật một cách khách quan và hàm chứa một bản thể tự tại, bắt buộc phải là một sự cảm nhận sai lầm.

Trong phạm vi mà những người Y Tụ Khởi Tông tin vào một hình thức bản-thể-tự-nhiên (*tự tính hay tự thể*) nào đó, thì tất nhiên khi dựa vào sự tin tưởng đó thì họ sẽ không chấp nhận ý kiến cho rằng sự thu hút (attirance / attraction) đối với các vật thể ấy là sai lầm. Trái lại, những người Cụ Duyên Tông thì lại khẳng định rằng sự thu hút đó hoàn toàn sai lầm và đây là một hình thức xúc

cảm tiêu biểu cho sự khổ đau. Do đó, vì hai học phái quan niệm khác nhau về cách xác định (*identification / nhận diện, nhận dạng*) các đối tượng cần phải phủ nhận cũng như cách định nghĩa về thể dạng vô minh tinh tế, nên cả hai đều hiểu khác nhau về bản chất của các thể dạng tâm thức phát sinh từ vô minh.

Các cấp bậc khác nhau về Tánh Không của cá thể con người

Chúng ta hãy dành ra vài phút để suy tư và phân tích một cá thể con người xem sao. Tánh Không của một cá thể có thể được hình dung theo nhiều cấp bậc khác nhau. Thí dụ chúng ta có thể xem một cá thể không hàm chứa một thực tại trường tồn, duy nhất và độc lập, cũng không hề mang một thực thể tự chủ (*có nghĩa là nó không thể tự nó hiện hữu không cần nhờ vào sự kết hợp của các nguyên nhân hay điều kiện khác*) hay một sự hiện hữu đích thật nào, và cũng không hàm chứa bất cứ một

sự hiện hữu nội tại nào cả. Do đó, Tánh Không của một hiện tượng duy nhất - trong trường hợp trên đây là cá thể con người - có thể nhận biết được theo nhiều cấp bậc khác nhau, qua nhiều mức độ tinh tế khác nhau

Khái niệm về một cái tôi độc tôn (*duy nhất*), trường tồn và độc lập còn gọi là *atman* hay "cái tôi" (*atman là tiếng Phạn, kinh sách Hán ngữ gọi là "cái ngã", có thể hiểu như là "linh hồn"*) được chủ trương bởi các học phái ngoài Phật Giáo thuộc các truyền thống tín ngưỡng lâu đời của Ấn độ. Cái tôi ấy được xem như độc lập với những thứ cấu hợp vật chất và tâm thần và do đó được hình dung như một kiểm soát viên hay một người quản lý hàm chứa một thực tại (reality) mang tính cách thực thể (substantial), đứng ra điều khiển một cá thể. Sự phủ nhận khái niệm đó thuộc vào một trong các cấp bậc của Tánh Không. Ở một cấp bậc khác (*của Tánh Không*), người ta hình dung sự "vắng mặt" hay "Tánh Không của một cá thể" như là căn bản hay là quy chiếu (*reference / cơ sở chỉ định*) đích thật nhằm nói lên ý nghĩa của

thuật ngữ "con người". Dù rằng cá thể là quy chiếu (*reference / cơ sở dùng để tham chiếu hay chỉ định*) của thuật ngữ "con người", thế nhưng nó không phải thuộc vào quy chiếu đó một cách nội tại - có nghĩa là nó không thể độc lập với ngôn từ và tư duy. Sự tương quan giữa cá thể và thuật ngữ "con người" chỉ là một quy ước mà thôi. Tiếp theo trong phần dưới đây chúng ta sẽ xét đến Tánh Không của một con người đang thật sự hiện hữu, đúng theo cách định nghĩa của nhóm Y Tụ Khởi Tông, và sau cùng sẽ nói đến Tánh Không thuộc cấp bậc tinh tế nhất về sự hiện hữu nội tại của một cá thể, Tánh Không này sẽ phủ nhận toàn bộ tất cả các cấp bậc khác về thể tính (*identity*) nội tại của một cá thể.

Tóm lại chúng ta có thể phân chia một thể tính (*identity / cá tính, đặc tính nhân dạng*) duy nhất, tức là con người, thành năm cấp bậc nhận thức khác nhau về "không-có-cái-tôi" (*vô ngã*) hay là Tánh Không. Ngược lại chúng ta cũng có thể xác định được năm cấp bậc "vật thể hóa" (*reify / cụ thể hóa*) mang tính cách sai lầm.

Năm cấp bậc này được phân bố từ thật thô thiển đến thật tinh tế. Cũng tương tự như thế, chúng ta có thể xác định được các mức độ xúc cảm bản loạn khác nhau - như giận dữ, hận thù, bám víu, ganh ghét... - tương quan với các cấp bậc vật thể hoá con người.

Những gì có thể xác định được trong các tiết trên đây chính là sự hiểu biết liên quan đến những xúc cảm và tư duy bản loạn đúng theo cách hiểu của Tiểu Thừa còn tương đối thô thiển và khiếm khuyết: một cá thể nếu chỉ vượt thoát được cấp bậc xúc cảm và tư duy bản loạn ở cấp bậc đó thì chưa có thể gọi là một bậc a-la-hán, có nghĩa là chưa được xem là một sinh linh đã được giải thoát khỏi chu kỳ hiện hữu. Tịch Thiên cho biết rằng một cá thể - dù đã loại bỏ được những cảm nhận sai lầm đúng như cách hiểu của Tiểu Thừa - vẫn chưa phải là đã xóa bỏ được vô minh và sự tin tưởng vào sự hiện hữu nội tại của các hiện tượng, bởi vì cá thể ấy vẫn còn lưu giữ trên dòng tiếp nối của tâm thức mình các thể dạng bản loạn, chúng sẽ bùng lên dưới các hình thức xúc cảm

và tư duy. Do đó cá thể ấy sẽ không thể nào đạt được sự giải thoát khỏi thế giới luân hồi.

Ba tiết tiếp theo

Ba tiết sau đây sẽ tiếp tục nêu lên sự so sánh giữa các kinh điển Tiểu và Đại Thừa. Một bình luận gia người Ấn là Prajnakaramati (*một học giả Ấn Độ thời cận đại, tác giả của một quyển sách bình luận về tập Hành Trình đến Giác Ngộ, sách mang tựa là Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Panjika of Prajnakaramati, PL. Vaidya ed., 1960*) cho rằng Tịch Thiên không phải là người chủ xướng nêu lên sự so sánh này - các tiết nói đến trên đây (*trong tác phẩm của Tịch Thiên*) thật ra chỉ là một đóng góp nhỏ vào những gì đã được đưa ra tranh luận từ trước (*có nghĩa là trước Tịch Thiên vấn đề thẩm định về tính cách chính thống của kinh sách Tiểu và Đại Thừa cũng đã được tranh luận sâu rộng*).

Tiết 49. Nếu quý vị chấp nhận những lời phát biểu phù hợp với kinh sách sou-tra

(tức là kinh sách Tiểu Thừa) là những lời thuyết giảng đích thật của Đức Phật, thì tại sao quý vị lại không chấp nhận phần lớn những lời giáo huấn Đại Thừa khi mà những lời này cũng đều phù hợp với những gì trong các kinh sách sou-tra ấy?

Tiết 50. Nếu quý vị phủ nhận toàn bộ Đại Thừa chỉ vì một phần không có trong các kinh sách sou-tra của quý vị, thì tại sao quý vị lại không thể chấp nhận toàn bộ Đại Thừa như những lời giảng huấn của Đức Phật, bởi vì một phần lớn những lời giáo huấn này cũng giống hệt với kinh sách sou-tra của quý vị?

Tiết 51. Đối với những lời giảng mà chính Ma-ha Ca-diếp (Mahakashyapa / một đệ tử trực tiếp và uyên bác của Đức Phật) cũng không hoàn toàn lĩnh hội được, thì có ai dám bảo đấy là những lời giảng không thể nào chấp nhận được, nhất là đối với quý vị bởi vì quý vị cũng không hiểu được?

Tánh Không là một chiếc chìa khóa

Dường như còn có một chút khác biệt nữa giữa hai cách bình giải mà tôi sẽ dựa vào đây để giải thích các tiết sau đây. Theo tôi dù rằng có sự khác biệt thế nhưng cả hai cách bình giải đều đưa ra một kết luận như nhau: người Bồ-tát phải vượt lên trên cả hai thái cực là chu kỳ hiện hữu và sự an trú đơn lẻ trong cõi Niết bàn (*tức là đạt được niết bàn cho riêng mình và không nghĩ đến người khác, có nghĩa là thường trú trong cõi niết bàn một cách đơn độc và lẻ loi*).

Tiết 52. Khi đã thoát khỏi sự bám víu và sợ hãi thì người Bồ-tát sẽ tiếp tục lưu lại trong thế giới luân hồi vì sự tốt lành của chúng sinh còn đang phải gánh chịu khổ đau vì vô minh. Đây chính là quả mang lại từ sự thực hiện Tánh Không (đối với một người Bồ-tát khi đã đạt được Giác Ngộ thì ngay cả niết bàn cũng chỉ là trống không, đối với họ chỉ có khổ đau của chúng sinh mới là thật, sự

thật cao quý thứ nhất trong số bốn sự thật mà Đức Phật đã nêu lên).

Chỉ có cách noi theo con đường tu tập về Tánh Không thì người Bồ-tát mới có thể đạt được Phật Tính, bởi vì Tánh Không vượt lên trên cả hai thái cực trên đây. Tất cả các tiết đã được đề cập trên đây đều nhằm vào chủ đích chứng minh chủ thuyết cho rằng việc thực hiện Tánh Không thật cần thiết, không những giúp mang lại sự Giác Ngộ hoàn hảo mà còn giải thoát chúng ta ra khỏi cõi luân hồi. Người Bồ-tát lưu lại trong chu kỳ hiện hữu, và không chấp nhận một sự an bình lẻ loi cho riêng họ trong cảnh giới niết bàn. Họ cố tình tái sinh trở lại trong cõi luân hồi, vì sự thúc đẩy của lòng vị tha và cũng là quả mang lại từ sự suy nghiệm về Tánh Không.

Không có bất cứ một lý do thỏa đáng nào có thể phủ nhận được vai trò của Tánh Không, thật vậy không có một chút nghi ngờ

nào cả: nhất thiết phải phát huy cho bằng được sự thực hiện Tánh Không.

Tiết 53. Sự chỉ trích Tánh Không của quý vị thiếu vững chắc: không nên do dự gì cả trong việc tu tập Tánh Không.

Tiết 54. Tánh Không là liều thuốc hóa giải bóng đêm dày đặc tỏa ra từ dục vọng và tấm màn u mê bao phủ sự hiểu biết. Vì thế nếu muốn đạt được sự hiểu biết toàn năng thì tại sao lại không phát huy sự thực hiện Tánh Không ngay đi?

Tiết 55. Khiếp sợ những gì mang lại sự đau đớn, cũng có thể tạm hiểu được đi! Thế nhưng Tánh Không làm giảm bớt sự đau đớn thì tại sao lại khiếp sợ nó?

Tiết 56. Sở dĩ khiếp sợ cái này hay cái kia, ấy chẳng qua là vì chúng ta vẫn còn tin rằng "cái tôi" là một thứ gì đó, điều ấy cũng tạm hiểu được! Thế nhưng nếu như không có "cái tôi" thì sao, ai đứng ra để mà sợ hãi?

Tịch Thiên xác nhận rằng thực hiện được Tánh Không sẽ làm biến mất các xúc cảm bồn loạn và tất cả những gì cản trở sự hiểu biết. Vì thế nếu những ai mong cầu đạt được Giác Ngộ hoàn hảo, Phật Tính và sự hiểu biết toàn năng, thì phải tức khắc trau dồi sự hiểu biết Tánh Không.

Tịch Thiên cũng nói rằng sự sợ hãi là một phản ứng tự nhiên trước một thứ gì đó mang lại khổ đau (*cái chết chẳng hạn*); thế nhưng trong tâm thức của một người đã đạt được Tánh Không sẽ không còn chỗ nào dành cho khổ đau nữa, bởi vì khổ đau không còn lý do gì để mà tồn tại.

Nếu vẫn còn có một thứ gì đó gọi là "cái tôi" hay cái "của tôi" thì cũng sẽ còn lý do để mà sợ hãi. Trong phạm vi không còn cái tôi, có nghĩa là chẳng còn ai nữa để mà sợ hãi, thì làm thế nào sự sợ hãi lại có thể hiện ra được?

Tính cách vô ngã của con người

Một phân đoạn khác bắt đầu từ tiết 57 cũng rất quan trọng. Phân đoạn này nêu lên một phương pháp lý luận thật chính xác giúp thiết lập Tánh Không. Phần thứ nhất trong phân đoạn này nói đến việc thực hiện tính cách vô ngã của con người. Như tôi đã nói trên đây, Tánh Không gồm có hai thể loại: Tánh Không của con người (*quan điểm Tiểu Thừa*) và Tánh Không của mọi hiện tượng (*quan điểm Đại Thừa*). Thể nhưng trên phương diện bản chất thì giữa hai thể loại đó không có gì khác biệt, dù là thật tinh tế đi nữa. Tuy nhiên Tánh Không về con người được xem như dễ thực hiện hơn so với Tánh Không của mọi hiện tượng, quan điểm này phản ánh thứ tự đã được nêu lên trong kinh sách (*có nghĩa là kinh sách Tiểu Thừa nêu lên Tánh Không của cá thể con người trước và sau đó là Đại Thừa nêu lên Tánh Không của tất cả mọi hiện tượng*), và quan điểm này cũng sẽ được nói đến trong tác phẩm của Tịch Thiên.

Thiết nghĩ cũng nên hiểu rằng sự hiện hữu nội tại không phải như một căn bệnh thuộc thân xác cũng không phải là một thể dạng hoang

mang tâm thần mà sự Giác Ngộ có thể chữa lành hay xóa bỏ được (*sự hiện hữu nội tại không phải là một thứ gì đó rất thật như là một căn bệnh, mà chỉ là một "khái niệm"*). Sự hiện hữu nội tại không phải là một thứ gì hiện hữu có thể bị loại bỏ được bằng cách tu tập hay thiền định. Nó không hề hiện hữu, trái lại sự u mê tâm thần thì có (*"sự hiện hữu nội tại" của các hiện tượng là một "khái niệm triết học siêu hình", sự u mê tâm thần là một "tình trạng" lầm lẫn và hoang mang của tâm thức gọi là "vô minh"*). Sự kiện "phủ nhận" nó khác với sự kiện "loại bỏ" sự u mê. Do đó vấn đề phải được nêu lên như sau: "Nếu như sự hiện hữu nội tại chưa bao giờ có thật, thì tại sao chúng ta lại cần phải phủ nhận nó?" Mặc dù nó chưa bao giờ có thật, thế nhưng vì bị vô minh căn bản chi phối nên chúng ta lại cứ cảm nhận nó như là một thực tại.

Sự nhận diện về cái tôi cần phải được phủ nhận

Trong phần này chúng ta sẽ bàn thảo với nhau về Tánh Không của cái ngã, thật hết sức quan trọng là phải hiểu rõ những gì cần phải phủ nhận. Việc thiền định về Tánh Không đòi hỏi phải xác định được một cách chính xác những gì cần phải phủ nhận. Mỗi khi đề cập đến Tánh Không thì cũng nên hiểu thật rõ là khi bảo rằng mọi sự vật "trống không về sự hiện hữu nội tại", thì đây cũng không phải tương tự như khi nói đến sự vắng mặt của "người ta" trong một ngôi chùa chẳng hạn (*không có ai trong ngôi chùa*). Trong thí dụ này, sự kiện một thứ gì đó được xác định là "trống không", tức ngôi chùa; và sự kiện "không có ai trong đó" là hai thực thể (entity) khác nhau (*bản chất "trống không" của một thứ gì đó và sự kiện một thứ gì đó đang trong tình trạng "không cất chứa" một thứ gì cả: bản chất trống không và tình trạng không cất chứa "một thứ gì đó", không mang cùng một ý nghĩa như nhau*). Tuy nhiên mỗi khi nói đến sự phủ nhận sự hiện hữu nội tại, thì thứ gì sẽ bị phủ nhận chính là phương thức hiện hữu (*mode*

d'être / way of being) bên ngoài của chính đối tượng ấy.

Khi nói đến "vô ngã" thì "cái ngã" (*hay là "cái tôi"*) có nghĩa là gì? Trong tập bình giải về tác phẩm *Bốn Trăm Tiết (Catuhsataka / Tứ Bách Luận)* của Thánh Thiên (*Aryadeva, sinh vào khoảng cuối thế kỷ thứ II hay đầu thế kỷ thứ III ở Tích Lan, là một nhà sư Phật giáo Theravada. Ông lên miền bắc Ấn để hành hương và tu học thêm. Ông gặp được Long Thụ và được vị này nhận làm đệ tử. Nhờ đó ông được học hỏi về Trung Quán và tất cả các kinh trong bộ Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajnaparamita). Ông trở thành một học giả thông thạo về tất cả mọi học phái Phật Giáo kể cả ngoài Phật Giáo và được nhiều người biết đến. Một hôm ông được đại học Na-lan-đà mời đến để tranh biện với một vị Bà-la-môn rất lỗi lạc là Durdhasakala mà từ trước đến nay không ai thắng được ông ta. Trên đường đến Na-lan-đà ông gặp một bà lão xin ông một con mắt để tu luyện, ông bèn móc mắt cho ngay, cử chỉ này cho thấy ông không bám víu*

vào bất cứ một thứ gì kể cả thân xác và sự đau đớn của mình, và cũng từ đó ông có thêm một biệt danh là Độc Nhân Bồ-tát. Trong cuộc tranh biện ở đại học Na-lan-đà ông thắng Dhurdhasakala, vị này bèn xin quy y Phật Giáo. Sau đó ít lâu ông được mời giữ chức trụ trì của Na-lan-đà. Trong thời gian ở bắc Ấn ông thiết lập được 24 tu viện, và khi đó đã lớn tuổi nên ông quay về quê nhà ở miền nam) (Vì ghi chú này quá dài nên sẽ được trình bày ở cuối trang ~~như là một foot-note~~). Nguyệt Xứng (Chandrakirti) lưu ý chúng ta rằng mỗi khi nói đến vô ngã thì chữ "ngã" sẽ mang ý nghĩa là một sinh linh độc lập và tự chủ. Mỗi khi nói đến bất cứ một vật thể hay một sự kiện nào và nếu chúng ta gán cho nó một phương cách hiện hữu độc lập, tự chủ và hàm chứa một sự hiện hữu nội tại, thì các đặc tính ấy sẽ là "cái ngã" và trở thành đối tượng của sự phủ nhận. Trong khuôn khổ của giáo lý Tánh Không, phương cách hiện hữu (*mang tính cách tự chủ, độc lập và nội tại*) ấy là điều mà chúng ta phải phủ nhận.

Khi bình giải về một tiết khá quan trọng trong tập *Bốn Trăm Tiết (của Thánh Thiên)* Nguyệt Xứng có nêu lên định nghĩa của cái ngã như sau: không có bất một vật thể nào hay một sự kiện nào có thể phát sinh từ một động lực (*force / power / một sức mạnh*) tự chủ. Chúng chỉ có thể hiện hữu nhờ vào quy luật tương liên giữa nguyên nhân và điều kiện (*kinh sách tiếng Việt gốc Hán gọi là lý duyên khởi*) - có nghĩa là phải nhờ vào thật nhiều những yếu tố khác. Vì thế chúng không hề mang một cương vị độc lập và tự chủ nào trên phương diện bản thể học (*statut ontologique / ontological status*) để có thể gọi đây là cái ngã. Trong phạm vi mà tất cả các hiện tượng không hàm chứa một sự hiện hữu tự chủ (*autosuffisant / self-sufficient / tự nó hội đủ các điều kiện cần thiết để hiện hữu*) và vô điều kiện thì có thể bảo rằng chúng trông không về chính sự hiện hữu của chúng.

Cảm tính về cái tôi hay tư duy cho rằng "chính thật đây là tôi" hiện lên trong tâm thức chúng ta mang nhiều thể dạng khác nhau. Trong tập luận *Dẫn nhập về Con Đường Trung*

Quán (Madhyamakavatara / Nhập Trung Luận), Nguyệt Xứng có nêu lên hai khía cạnh khác nhau của cảm tính về "cái tôi": a) sự gắn chặt của "cái tôi" vào tri thức của chúng ta, b) một hình thức đối tượng mà chúng ta xem như hàm chứa một sự hiện hữu nội tại. Chính khía cạnh thứ hai là điều mà chúng ta phải phủ nhận, khía cạnh thứ nhất không liên hệ gì đến sự phủ nhận đó. Nguyệt Xứng xác nhận rằng cảm tính về một "cái tôi" được gắn chặt vào "cái tôi" quy ước (*có nghĩa chính là tôi đây*) tức như là chủ thể giữ vai trò thực thi các hành động và nhận biết các cảm nhận. Vì bị buộc chặt vào "cái tôi" ấy nên chúng ta cảm thấy nó như hàm chứa một thực thể nội tại. Khái niệm về thực thể mang tính cách nội tại của cái tôi sẽ tạo ra một tình trạng hoang mang và các thứ xúc cảm bấn loạn. Nguyệt Xứng bảo rằng đây chính là khái niệm (*sai lầm*) mà người du-già (*tức là những người hành thiền*) phải thấu triệt và loại bỏ.

Dựa vào các ngôn từ triết học (*cách lập luận thuần lý*) chúng ta cũng có thể nhận thấy được sự khác biệt - cứ tạm gọi là như thế - giữa

vật thể hiển hiện qua hình tướng bên ngoài và một vật thể cảm nhận được bằng quy chiếu (reference / sự chỉ định hay tên gọi quy ước của một sự vật) của nó (cảm nhận được hình tướng của một vật thể và diễn đạt vật thể ấy bằng cách gán cho nó một tên gọi quy ước). Dầu sao chỉ cần sử dụng phương pháp nội quán (introspection / tức là cách nhìn vào nội tâm của mình để suy nghiệm) để tìm hiểu cảm tính thông thường về "cái tôi" thì cũng đủ giúp chúng ta khám phá ra bên trong cảm tính đó một sự bám víu cực mạnh vào khái niệm về "cái ngã", tức là một thực thể hàm chứa một sự hiện hữu nội tại (khi chúng ta nhìn vào tâm thức mình - tức là sử dụng phép nội quán - thì chúng ta sẽ thấy ngay là: "tôi muốn có cái này", "tôi muốn được trở thành như thế kia", "tôi là thế này", "tôi là thế nọ"... Nhưng gì ẩn nấp phía sau những cảm tính ấy chính là sự hiện hữu nội tại của "cái tôi" hay là ý niệm về sự trường tồn của "cái ngã"). Bên trong quan niệm cho rằng chúng ta hàm chứa một thể tính cá biệt, ẩn chứa một sự tin tưởng từ bản năng

rất mạnh về một tác nhân mang tính cách nhất thể (*agent un / agent one / duy nhất, độc tôn*). Changkya (*một luận sư uyên bác của tông phái Cách Lỗ - Guelugpa, thế kỷ XVIII*) nói rằng một số người (*các luận sư và học giả*) trong thời đại ông có vẻ như tin vào một cái tôi hiện hữu một cách độc lập thuộc "bên ngoài" (*tức là khác với thân xác*) - có nghĩa là một đối tượng cần phải phủ nhận - và họ cứ giữ nguyên cách cảm nhận ấy về cái tôi bẩm sinh ấy (*inné / innate, inborn*). Thế nhưng thật ra thì không có một đối tượng phủ nhận nào khác với "cái tôi" (*độc lập với thân xác và nằm bên ngoài "cái tôi"*) để có thể cảm nhận nó một cách bẩm sinh (*innate*) như là tự nó hiện hữu. Cái tôi hiển hiện qua các kinh nghiệm cảm nhận bình thường trong cuộc sống thường nhật của chúng ta tự nó cũng đã hội đủ các đối tượng cho sự phủ nhận. Nếu cách hiểu Tánh Không là phải dồn tất cả nỗ lực vào việc loại bỏ "cái tôi", thì chúng ta sẽ khó tránh khỏi rơi vào một cách chơi chữ (*jeu verbal / verbal play / một trò định nghĩa và diễn đạt bằng ngôn từ*) bằng các thuật ngữ

ngoại lai (*exotic / lạ lùng, kỳ quặc*) chẳng hạn như "sự hiện hữu đích thật", "sự hiện hữu nội tại"..., và như thế chúng ta sẽ có thể gặp phải nguy cơ cứ tiếp tục giữ nguyên sự bám víu bản năng của mình vào cái tôi nguyên vẹn và không hề sút mẻ (*inentamé / intact, untouched*): đây là cách mà chúng ta tìm kiếm một cái tôi tưởng tượng, vì trên thực tế cái tôi đó sẽ không tạo ra một tác động nào ảnh hưởng đến cảm tính từ bản năng của chúng ta về cái tôi cả (*thí dụ chúng ta cố gắng tìm hiểu "cái tôi" theo sự giải thích trong sách vở, chẳng hạn như khi đọc quyển sách này của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, và khi xếp sách lại thì chúng ta có thể cảm thấy mệt mỏi và uể oải, và cần phải đi chơi hay nghe nhạc để "giải trí". Đây là cách chứng tỏ vừa đây chúng ta cảm quyển sách để đọc và để cố gắng tìm hiểu về một cái tôi tưởng tượng, và hiện đang trong lúc này, tức là sau khi xếp sách lại, thì cái tôi nội tại của mình lại hiện lên để thúc dục mình "giải trí". Nếu nói theo cách của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thì đây là cách mà chúng ta vẫn tiếp tục giữ nguyên sự bám víu "bản*

năng" của mình vào cái tôi của mình). Nếu rơi vào cạm bẫy đó thì chúng ta sẽ không bao giờ thành công trong việc phủ nhận cái tôi, và như thế sự bám víu bám sinh (*tự tại*) sẽ vẫn còn nguyên. Khá lắm là chúng ta có thể phủ nhận được một khía cạnh thô thiển nào đó của đối tượng mà chúng ta phải phủ nhận thế thôi.

Vị đại sư Tông Khách Ba (Tsongkhapa) có nói rằng một trong những điểm khó nhất của triết học Trung Quán là vấn đề sự hiện thực của thế giới sự thật quy ước sau khi đã phủ nhận sự hiện hữu nội tại của tất cả mọi hiện tượng. Như tôi đã nói đến trên đây, thắc mắc tất sẽ phải phát sinh trong tâm thức mình, sự thắc mắc đó như sau: "Một khi đã phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng thì làm thế nào chúng ta có thể nói đến thể tính (*identity / cá tính hay đặc tính của một cá thể*) mà không gây ra mâu thuẫn được. Thắc mắc trên đây là cả một vấn đề triết học. Thật hết sức cần thiết phải nhận thấy được sự khác biệt giữa đối tượng bên ngoài và đối tượng quy chiếu (*objet référent / referent object / "đối tượng quy chiếu" hay*

"tham chiếu", tức là đối tượng được vay mượn để chỉ định một đối tượng khác. Thí dụ cụ thể: "cái bàn" là một "đối tượng quy chiếu" dùng để chỉ định một vật thể "bên ngoài" gồm "một mặt phẳng và bốn chân), bởi vì điều đó bắt buộc chúng ta phải (suy nghĩ) thật chính xác bằng cách không được phủ nhận sự hiện hữu thật của cái ngã. Nếu hoàn toàn không có cái tôi thì tại sao chúng ta lại ước mong đạt được Giác Ngộ. Sự mong cầu đó không mang một ý nghĩa nào cả bởi vì sẽ không có bất cứ ai cả để mà bước theo con đường đó (đã là vô ngã thì ai tu tập?)!

Theo Tông Khách Ba, ngoài trừ trường hợp đã trực tiếp thực hiện được Tánh Không ra, thì tất cả những nhận biết và các kinh nghiệm cảm nhận của chúng ta đều bị ô nhiễm bởi sự nhận thức sai lầm về sự hiện hữu nội tại. Do đó chúng ta phải nhận diện thật chính xác đối tượng cần phải phủ nhận. Chúng ta phải sử dụng kinh nghiệm bản thân của mình để khảo sát xem quan niệm bẩm sinh (*conception innée / innate concept / quan niệm tự nhiên và có sẵn*) mang tính cách bản năng của mình về cái

tôi hiện ra như thế nào, hầu giúp chúng ta cương quyết sửa đổi cách cảm nhận đó. Nếu như "cái tôi" cần phải phủ nhận tỏ ra hiện hữu, thì nó hiện hữu như thế nào? Ít ra chúng ta cũng phải ý thức được là nó giống với cái gì. Chỉ có cách khảo sát thật cẩn thận phương cách mà chúng ta cảm nhận về "cái tôi" diễn tiến như thế nào mới có thể giúp chúng ta hiểu được là cần phải thực hiện Tánh Không như thế nào để phủ nhận sự nhận thức của chúng ta về sự hiện hữu nội tại.

Thánh Thiên (Aryadeva) trong tập luận *Bốn Trăm Tiết* có nói rằng "hạt giống" làm phát sinh ra chu kỳ hiện hữu chính là tri thức, và chỉ có cách duy nhất là phải quán nhận được tính cách vô ngã của các đối tượng - trong trường hợp này là vô ngã của tri thức - thì chúng ta mới có thể loại trừ được mầm mống đó. Chỉ khi nào chúng ta đã hiểu được Tánh Không của sự hiện hữu nội tại ở một mức độ thật thâm sâu, thì tất nhiên sức mạnh của các xúc cảm bấn loạn chẳng hạn như sự giận dữ và bám víu đối với các đối tượng của các thứ xúc cảm ấy, cũng

sẽ giảm xuống một cách ngoạn mục. Tương tự như sự thực hiện như Tánh Không sẽ khiến cho các tư duy và xúc cảm mang tính cách khổ đau phải nói lỏng "nanh vuốt" của chúng.

Trong một đám đông người, mỗi người đều mang những sợ sệt, hy vọng cũng như khó khăn riêng. Trước mắt chúng ta hiện ra một cảnh hỗn độn gồm thật nhiều tâm trạng khác nhau. Mỗi tâm trạng hiện ra không phải là không có duyên cớ, mà là những duyên cớ thật rõ rệt, dù cho sự cảm nhận tâm trạng ấy chỉ mơ hồ hay thật mãnh liệt. Tuy không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào thế nhưng tâm trạng đó có vẻ rất thật, tương tự như một màn ảo thuật do một ảo thuật gia thật tài ba đang trình diễn. Dù có phân tích kỹ lưỡng đến đâu thì cũng không sao tìm thấy được bản chất của các tâm trạng ấy. Có phải là kỳ lạ hay chăng?

Trong cuộc sống thường nhật chúng ta thường phải làm việc thật cam khổ, chẳng qua vì chúng ta luôn bị thúc đẩy bởi các thể dạng xúc cảm tâm thần đủ loại, chẳng hạn như sự giận dữ, kiêu căng và bám víu (*tiền bạc, danh*

vọng...). Vậy thì các thứ xúc cảm mãnh liệt ấy hướng vào những đối tượng chính xác nào ? Giả thử nếu phải tìm cho ra các đối tượng ấy thì thử hỏi chúng ta có tìm thấy chúng hay chẳng (*bản chất của những đối tượng của những thứ xúc cảm ấy cũng chỉ là Tánh Không*)? Thật sự ra thì có một cái gì đó để mà tìm hay không? Đây là cách mà chúng ta phải tự hỏi về các kinh nghiệm cảm nhận thường nhật của mình. Tuy nhiên nếu bạn nghĩ rằng thái độ nghi ngờ đó tất sẽ đưa để kết luận cho rằng việc mong cầu Phật Tính (*tức là tu tập để trở thành Phật*) cũng chẳng được tích sự gì, bởi vì Phật Tính cũng chẳng mang một sự hiện hữu nội tại nào, thì đây cũng sẽ là dấu hiệu cho thấy bạn đang rơi vào chủ nghĩa hư vô.

Có một lần Dromteunpa (*1005-1064, đệ tử của Atisha (A-đề-sa), và cũng là người đã sáng lập học phái Cam Đan - Kadampa*) có nói rằng trong bối cảnh Tánh Không thì bàn tay cũng chỉ là trống không và lửa cũng không có, thế nhưng nếu bạn cứ đưa tay vào lửa thì nhất định bạn sẽ bị bỏng! Theo ý tôi, quả thật là chí lý. Nếu bạn

trông thấy một người nào đó thốt lên như thế này: "Ồ! quả thật tất cả chỉ là ảo giác, chỉ như một giấc mơ, chẳng có gì thật cả!" thì bạn cứ tiến đến gần hẳn và dùng một cái kim đâm vào người hẳn, thì bạn ta sẽ thấy ngay là hẳn sẽ phản ứng như thế nào. Hãy cứ để cho hẳn tự khám phá xem có một thực thể nào hay không *(không cần phải cãi lý với hẳn làm gì)!*. Tôi không hề nói rằng các vật thể không hiện hữu - các vật thể và các hiện tượng hiện hữu, chúng tạo ra các tác động đưa đến các thứ cảm nhận như đau đớn hay thích thú. Những gì tôi muốn nói là các sự vật không hiện hữu đúng theo phương cách mà chúng ta áp đặt cho chúng *(đây là một câu kết luận rất chí lý mà chúng ta cần phải suy nghiệm để hiểu rằng không có một sự khác biệt nào giữa một người "bình dị" và một người "suy tư" tức là một người "tu tập", khi cả hai nhìn vào thế giới rất thật này. Sự khác biệt nếu có là người "suy tư" nhìn vào thế giới bằng đôi mắt khác hơn, chỉ có thế thôi)*.

Không sao tìm thấy "cái tôi"

Sự cảm nhận của chúng ta về sự hiện hữu đích thật mang hai sắc thái khác nhau: thứ nhất là sự nhận thức bẩm sinh (*appréhension innée / innatte apprehension / sự nhận thức hay nhận biết tự động*) mang tính cách bản năng, sự nhận thức này cũng xảy ra với hàng súc vật; sắc thái thứ hai là sự nhận thức về "cái tôi" dựa vào sự lý luận hay các tư duy thuộc lãnh vực triết học. Sắc thái thứ hai này là sự bám víu vào cái tôi được tạo dựng trên mặt trí thức. Sắc thái thứ nhất là sự sáp nhập từ bản năng vào khái niệm về sự hiện hữu nội tại và cũng là nguyên nhân khởi động chu kỳ hiện hữu. Nếu muốn làm bật rễ sự sáp nhập bẩm sinh hay bản năng đó thì trước hết chúng ta không được bám víu vào sự hiện hữu nội tại của các hiện tượng, tạo dựng bằng trí thức.

Như tôi đã nói trên đây, thật hết sức rõ ràng là "cái tôi" - với tư cách là một cá thể đối tác với những kẻ khác và thế giới và cảm nhận được mọi thứ khổ đau và thích thú - tất nhiên là hiện hữu. Thế nhưng bên trong kinh nghiệm

cảm nhận mang tính cách bản năng về "cái tôi" ấy của chúng ta lại còn tàng ẩn cả một sự tin tưởng cho rằng "cái tôi" là "Một", có nghĩa là hoàn toàn tự chủ (*duy nhất và độc lập*) và hàm chứa một hiện thực tự tại nào đó. Nếu như cái "cái tôi" ấy hiện hữu một cách nội tại thì chúng ta tất sẽ phải tìm thấy nó khi tìm kiếm nó. Nếu càng dò tìm sự hiện thực của nó thì nó sẽ phải càng hiện ra với chúng ta rõ rệt hơn (*thế nhưng trên thực tế thì chúng ta không sao tìm ra được nó*). Thật thế, "cái tôi" không thể nào hiện hữu độc lập với tổng thể thân xác và tâm thức được, thế nhưng nó cũng không hiện ra đúng theo sự cảm nhận bẩm sinh mang tính cách bản năng của chúng ta đối với nó. Dù cho có một "cái tôi" mang tính cách nội tại thật sự hiện hữu đi nữa, thì nhất định nó cũng phải hiện hữu bên trong những thứ cấu hợp vật chất và tâm thần tạo ra một con người. Nói cách khác, nó phải được tìm thấy bên trong thân xác ta và tâm thức chúng ta.

Long Thụ (Nagarjuna) có nói trong tập luận *Vòng Hoa Những Viên Ngọc Quý*

(Ratnavali / Bảo Hành Vương Chánh Luận) rằng con người không nhất thiết là thành phần đất, cũng không phải là thành phần lửa, nước, khí hay không gian, thế nhưng nó cũng không hiện hữu độc lập với những thứ ấy. Vì thế nếu tìm kiếm "con người" hay "cái tôi" thì chúng ta cũng sẽ không thể nào biết được đích xác vị trí của nó thuộc vào thành phần cấu tạo nào trong cơ thể. Nếu chúng ta nghĩ rằng vị trí của "cái tôi" nằm trong chuỗi tiếp nối (continuum) của tri thức, thì chúng ta cũng sẽ không tìm thấy nó ở đây. Tri thức phải là tri thức của "một" con người; nó "không phải" là "con người" (*chúng ta có cảm giác là tư duy, xúc cảm biểu trưng cho "cái tôi" của mình, là "chính mình", thế nhưng thật ra đây cũng chỉ là các thứ tư duy và xúc cảm phát sinh từ ngữ uẩn của một "con người" gọi là "ta"*). Cũng thế, con người không phải là một tổng thể gồm thân xác và tri thức cũng không phải là chuỗi tiếp nối (continuum) của tổng thể ấy. Nếu chúng ta bắt buộc phải tìm cho ra quy chiếu (*referent / sự chỉ định*) đích thật phản ảnh thuật ngữ "con người" hay "cái

tôi", thì chúng ta tất sẽ không sao tìm thấy nó tách rời và khác biệt với các thành phần của cơ thể, hay là thuộc vào bất cứ một khoảnh khắc riêng biệt nào đó của dòng tri thức (*dòng tri thức được xem là một chuỗi tiếp nối liên tục của các đơn vị mang tính cách thời gian, "con người" hay "cái tôi" không thuộc một đơn vị nào cả trên dòng tri thức ấy*). Chúng ta cũng sẽ không tìm ra nó bên trong tổng thể thân xác và tâm thức, cũng như bên ngoài tổng thể ấy. Tóm lại là không có bất cứ thứ gì có thể xem là quy chiếu đích thật nhằm chỉ định "con người" hay "cái tôi" trên dòng tiếp nối của tri thức cũng như bên trong thân xác .

Long Thụ trong tập luận *Trung Quán Luận Tụng (Madhyamakakarika)* cho rằng ngay cả đối với chính Như Lai - tức Đức Phật mà chúng ta đã đặt hết lòng tin và sự tôn kính của mình - cũng sẽ không thể tìm thấy được, nếu chúng ta muốn biết quy chiếu (*ý nghĩa chỉ định*) đích thật của thuật ngữ Như Lai là gì (*câu này trích từ chương XXII trong tập Nhập Trung Quán Luận trên đây của Long Thụ*). Các câu hợp tạo

ra Đức Phật, tức là thân xác và tâm thức của Ngài, không thể được xem như là Đức Phật; Đức Phật cũng không thể được xem như độc lập với thân xác và tâm thức của Ngài. Ngài không sở hữu những cấu hợp một cách nội tại, những cấu hợp cũng không phải là nền móng nội tại của Ngài. Khi phân tích theo cách thức trên đây thì ngay cả Đức Phật cũng sẽ không tìm thấy. Chúng ta muốn nói lên chính xác điều gì khi xác nhận rằng mọi vật thể và sự kiện đều trống không? Trong phạm vi mà tất cả mọi vật thể và sự kiện đều phát sinh từ sự kết hợp của nhiều nguyên nhân và điều kiện - tức là những yếu tố khác với chúng - thì nhất định chúng sẽ không hàm chứa bất cứ một bản chất độc lập và tự chủ nào cả. Sự vắng mặt về bản chất độc lập hay thực thể mang tính cách nội tại ấy chính là Tánh Không. Nếu nghĩ rằng Tánh Không là một thể loại mang tính cách bản thể nào đó (catégorie ontologique / ontological category) khác biệt với các vật thể và sự kiện, thì nhất định sẽ là một điều sai lầm.

Vì thế nếu trở lại với tác phẩm của Tịch Thiên thì chúng ta cũng sẽ thấy ngay điều mà ông ta muốn nêu lên: đây là cách phải khảo sát các thành phần của thân thể để tự hỏi xem "con người" thuộc vào thành phần nào.

Tiết 57,58,59. Tôi không phải là răng, tóc, móng tay, xương, chất nhờn, đờm, mủ, nước bọt (nước dãi), mỡ, mồ hôi, phổi, gan, ruột, phần, nước tiểu, thịt, da, hơi ấm, hơi thở, các lỗ hổng trong cơ thể, hay là sáu thứ cảm nhận (ngũ giác và tri thức).

Trong các phần sau tác giả của tập *Hành Trình đến Giác Ngộ* sẽ phân tích các khía cạnh khác biệt giữa tri thức và các nhân tố hiện hữu khác để tự hỏi xem mỗi thành phần ấy có đúng thật là "con người" hay không.

THIÊN ĐỊNH

Đến đây chúng ta hãy tập thiền định về Tánh Không xem sao. Tịch Thiên có nêu lên trong tác phẩm của ông như sau: thật hết sức hiển nhiên nếu muốn tìm kiếm xem "cái tôi" ở đâu thì chúng ta sẽ không thể nào tìm ra được nó. Thế nhưng dù sao thì sự kiện ấy không nhất thiết có nghĩa là "cái tôi" không có, bởi vì nhờ vào các kinh nghiệm nhận biết của chính mình mà mỗi người trong chúng ta cảm nhận được sự đau đớn hay thích thú. Chúng ta hiểu rằng những kinh nghiệm cảm nhận ấy phải được nhận biết bởi một thứ gì đó hay một người nào đó. Thế nhưng nếu chúng ta tìm kiếm xem "cái tôi" ấy ở vào chỗ nào thì chúng ta lại không sao tìm ra được nó. Do đó bắt buộc chúng ta phải kết luận rằng nó chỉ có thể hiện hữu bằng tên gọi, tức là bằng cách nhờ vào hiệu năng của sự chỉ định mang tính cách khái niệm mà thôi.

Sau khi đã ghi nhận điều ấy trong tâm thì chúng ta hãy nhìn vào mọi sự vật, kể cả "cái tôi" của mình, xem chúng hiện ra trong tâm thức mình như thế nào. Có phải là chúng chỉ là

một danh xưng đơn thuần hay là còn hiện ra dưới một hình thức nào khác nữa? Rõ ràng là chúng không nhất thiết chỉ tỏ ra hàm chứa một thực thể bằng tên gọi (*réalité nominale / nominative reality*) mà hình như còn hàm chứa một sự hiện hữu khách quan và nội tại nào đó - có vẻ như là tự chúng hiện hữu (*không cần đến một nguyên nhân hay điều kiện nào cả*). Chúng không có vẻ đơn giản chỉ hiện hữu nhờ vào sự chỉ định (*bằng tên gọi*) mà hình như còn tỏ ra hàm chứa một quy chế khách quan và độc lập nào đó. Sự suy nghĩ ấy sẽ mang lại cho chúng ta sự vững tin sâu xa rằng mọi sự vật không hiện hữu đúng với phương cách mà chúng hiển hiện ra với chúng ta.

Khi nào việc thiền định về Tánh Không đã đạt được thể dạng thăng bằng (*tức là bền vững và không xao động*) thì chúng ta không nên để mình bị xâm chiếm bởi các bóng mờ của các thứ cảm tính, chẳng hạn: "Đây đúng là Tánh Không" hoặc "Tôi đang thiền định về Tánh Không"... (*nếu suy nghĩ như thế thì Tánh Không sẽ là một đối tượng của sự suy nghĩ, và*

trong trường hợp đó Tánh Không sẽ không còn là Tánh Không nữa). Trái lại chúng ta hãy lắng sâu vào thể dạng vắng bóng của sự hiện hữu nội tại - có nghĩa là trong thể dạng đó chúng ta sẽ không sao tìm thấy được các hiện tượng khi khảo sát chúng bằng sự suy luận và phán đoán (hiện tượng phát sinh từ sự kết hợp của nhiều nguyên nhân và điều kiện, nếu "phá vỡ" sự kết hợp đó thì sẽ không thấy các hiện tượng đâu cả, và đây cũng chính là cách tạo ra một thể dạng "vắng bóng" của sự hiện hữu, nói cách khác là không còn một hiện tượng nào hiện ra với người hành thiền nữa). Thể dạng đó cũng không khác gì như thể dạng khi tâm thức hòa tan trong Tánh Không. Chúng ta không nên để cho bất cứ một ý nghĩ nhị nguyên - gồm chủ thể và đối tượng - nào có thể hiển hiện ra, chẳng hạn như khi quán sát một vật thể và nghĩ rằng "đây chính là nó, nó đang ở ngay trước mắt". Hãy thiền định về Tánh Không theo cách chỉ dẫn trên đây trong vài phút (vài phút ở đây có nghĩa là sau buổi giảng của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma. Phép thiền định trên đây khá khó, cần phải

luyện tập thường xuyên và lâu dài hơn, không như các phép thiền định nêu lên trong các chương trước).

8

Bản chất và sự hiện hữu của "cái tôi"

Lòng từ bi phát sinh từ sự thực hiện Tánh Không

Long Thụ cho biết rằng Bồ Đề Tâm, (Bodhicitta) hay lòng mong ước đạt được Giác Ngộ vì sự an lành của tất cả chúng sinh, là nền tảng của sự tỉnh thức, thế nhưng sự ước vọng đó vẫn còn phải được bổ khuyết thêm bởi sự hiểu biết (*tức là trí tuệ*) thì mới có thể thực hiện được Tánh Không. Vì thế nếu muốn đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo thì chúng ta phải khơi động nền tảng đó của sự tỉnh thức trong lòng mình hầu giúp mình thực hiện mục tiêu mình

mong cầu. Các ước vọng vị tha trên đây bắt nguồn từ "*lòng Từ Bi rộng lớn*" và yếu tố bổ sung không thể thiếu sót là sự hiểu biết siêu nhiên giúp thực hiện Tánh Không. Tóm lại cả ba thành phần đó - Bồ Đề Tâm, lòng Từ Bi rộng lớn, và sự hiểu biết siêu nhiên về Tánh Không - là cốt lõi của con đường đưa đến Giác Ngộ hoàn hảo. Tu tập về ba yếu tố đó sẽ giúp chúng ta đạt được thể dạng của sự hiểu biết toàn năng; thật vậy không sao có thể đạt được Phật Tính (*thành Phật*) nếu không thực hiện được ba yếu tố trên đây. Chúng ta có thể khẳng định rằng cả ba thể dạng đó của con đường là những điều kiện tối cần và đầy đủ nhằm giúp chúng ta đạt được thể dạng của một vị Phật.

Sở dĩ chúng ta quan tâm đến quan điểm về Tánh Không và phương cách mà sự hiểu biết siêu nhiên giúp thực hiện Tánh Không, vì sự thực hiện ấy sẽ có đủ khả năng giúp chúng ta loại bỏ được vô minh căn bản và giải thoát chúng ta khỏi mọi khổ đau. Thực hiện được Tánh Không sẽ giúp mình quán thấy được một tâm thức vô minh bám víu vào sự hiện hữu nội

tại là một tâm thức méo mó. Thế nhưng sự méo mó ấy cũng chỉ là một thể dạng của tâm thức, do đó có thể loại bỏ được nó. Chính vì thế nên bên trong tất cả mỗi chúng sinh đều hiện hữu một tiềm năng giúp mình đạt được sự giải thoát. Chỉ khi nào thực hiện được Tánh Không của sự hiện hữu nội tại thì mới có thể phát động được lòng từ bi chân thật và mạnh mẽ đối với tất cả chúng sinh có giác cảm còn đang vướng mắc trong chu kỳ hiện hữu chỉ vì vô minh căn bản không cho phép các chúng sinh ấy quán thấy được bản thể của thực tại.

Sức mạnh của lòng từ bi

Lòng từ Bi thật hết sức quan trọng đối với những người Phật Giáo thuần thành đã quyết tâm bước vào con đường tâm linh. Thông thường, một người càng có lòng vị tha và từ bi sẽ càng hy sinh vì sự an vui của kẻ khác dễ dàng hơn. Ngay cả trên phương diện lợi ích cá nhân, nếu càng phát lộ được lòng từ bi mạnh mẽ thì mình cũng sẽ càng cảm thấy can đảm

và quả quyết hơn. Tất cả các tôn giáo lớn không những xem trọng và nêu cao các phẩm tính của lòng từ bi, mà còn hết lòng quảng bá nữa. Giáo huấn của các tôn giáo ấy đều đưa ra các phương pháp thực hành nhằm phát huy lòng từ bi. Tất nhiên là có nhiều khác biệt trên phương diện triết học và siêu hình học, và đương nhiên sự đa dạng ấy cũng sẽ đưa đến các quan điểm không hoàn toàn giống nhau về lòng từ bi - chẳng hạn như trong lãnh vực tác động của nó, và vân vân... *(trông thấy những cảnh khổ đau khiến lòng mình trắc ẩn hoặc nhìn thấy những cảnh nghèo đói khiến mình cảm thấy thương tâm và sẵn sàng hy sinh để giúp đỡ kẻ khác..., thì đấy chỉ là những hình thức từ bi rất phổ cập nếu không muốn nói là sơ đẳng. Những sự cảm thương ấy có thể mang tính cách bản năng nữa, và đôi khi cũng không cần đến sự cổ vũ của tôn giáo. Lòng từ bi do Phật Giáo chủ trương mở ra một bầu không gian rộng lớn hơn và một lãnh vực tác động sâu sắc hơn, bằng cách hướng vào tất cả chúng sinh, trong đó kể cả hàng thú vật bởi vì*

chúng cũng biết cảm nhận đôn đau và sợ hãi. Riêng đối với con người thì lòng từ bi Phật Giáo không phân biệt bất cứ ai, dù họ nghèo đói hay giàu sang, mạnh khoẻ hay ốm đau, xinh đẹp hay xấu xí, hung dữ hay hiền lành..., bởi vì tất cả họ trong đó có kể cả chính mình đều khổ đau. Khổ đau đối với Phật Giáo không phải chỉ là những cảnh tượng đôn đau và khổ nhọc trông thấy trước mắt, mà còn là những thứ khổ đau ray rứt, sâu kín tàng ẩn bên trong thân xác và tâm thức của mỗi chúng sinh, đấy là những thứ khổ đau mang lại bởi hiện tượng vô thường và sự vướng mắc trong chu kỳ hiện hữu. Từ bi đối với toàn thể chúng sinh và với chính mình sẽ mang một ý nghĩa to rộng hơn hầu giúp mở rộng con tim của mình và khiến mình trở thành cao cả, bén nhạy và nhiều nghị lực hơn). Tuy nhiên tất cả các tôn giáo lớn đều gặp nhau ở một điểm thật quan trọng về lòng từ bi, đó là sự kiện luyện tập về lòng vị tha sẽ mang lại cho chúng ta khả năng phát lộ thật tự nhiên lòng thiện cảm nhằm giúp mình biết chia sẻ khổ đau với kẻ khác.

Nếu chúng ta có một con tim nhiều thương cảm thì hình như nhờ đó chúng ta cũng trở nên những con người can đảm và quyết tâm hơn. Tại sao lại như thế? Tôi nghĩ rằng khi lòng từ bi hiện ra trong tim mình thì mình cũng sẽ không còn bị tràn ngập bởi lo buồn và các sự xung đột trong nội tâm nữa, trái lại mình sẽ biết quan tâm đến nỗi khổ đau và sự an vui của kẻ khác nhiều hơn, và chính nhờ vào những kinh nghiệm ấy (*trông thấy khổ đau và yêu thương kẻ khác*) mà chúng ta sẽ trở nên bén nhạy hơn hầu giúp mình ý thức được khổ đau một cách sâu xa hơn (*khổ đau với khổ đau của người khác sẽ giúp mình nhận thấy những khổ đau sâu kín của chính mình, và nhờ đó mình cũng sẽ có nhiều nghị lực hơn trong việc tu tập nhằm xóa bỏ những khổ đau mênh mông đó cho mình và cho kẻ khác*). Điều này có thể sẽ làm biến cải được cách mà chúng ta nhìn vào những khổ đau của chính mình, và trong một số trường hợp cũng có thể biến cải được cả những kinh nghiệm cảm nhận về sự đau đớn cũng như các khó khăn của chính mình (*khi trông thấy sự*

đau đớn và những hoàn cảnh nan giải của kẻ khác thì mình cũng sẽ cảm thấy sự đau đớn và các khó khăn của mình trở nên nhẹ bớt đi và chúng cũng sẽ không hành hạ mình một cách quá đáng). Những gì trước đây tỏ ra không thể chịu đựng nổi thì nay có thể xem chúng như không đáng quan tâm, hay chỉ là những chuyện vụn vặt. Vì thế đối với một người có lòng vị tha và trắc ẩn thì họ sẽ cảm thấy những xung đột nội tâm và những khó khăn của riêng mình không đến nỗi nào là quá đáng, và chúng cũng sẽ bớt gây ra ảnh hưởng đối với sự an bình trong tâm thức mình hơn.

Lòng từ bi phát lộ từ mỗi quan tâm sâu xa về sự an vui của tất cả chúng sinh có giác cảm có thể đạt được nhờ vào một sự quan tâm duy lý (*considération raisonnée / reasoned consideration / một sự quan tâm được cân nhắc cẩn thận*), có nghĩa là nhờ vào những quá trình suy luận chặt chẽ. Cảm tính mạnh mẽ trên đây (*tức là lòng từ bi*) cũng có thể làm phát sinh ra một số các cảm tính thật mạnh khác kèm theo với nó (*thí dụ khi trông thấy một cảnh*

*nghèo khổ và chúng ta muốn bỏ thí, thế nhưng đồng thời thì những cảm tính ích kỷ cũng trỗi dậy và ngăn chặn chúng ta), thế nhưng dù có bùng lên thì chúng cũng không sao tìm được một khoảng trống nào để khuấy động tâm thức mình, bởi vì nó đã được bảo vệ thật vững chắc bởi những sự đắn đo hợp lý (*reasoned considerations*). Sở dĩ chúng ta phát huy được sự cân nhắc ấy một phần cũng là nhờ vào trí thông minh của con người (*thì dụ nếu chúng ta giúp đỡ một người nào đó thì nhất định cũng sẽ khó tránh khỏi nhiều mất mát và thiệt thòi về phần mình. Thế nhưng sau khi suy nghĩ và cân nhắc kỹ lưỡng thì chúng ta cũng nhận thấy rằng dẫu sao thì sự thiệt thòi của mình cũng không đáng kể so với những khổ đau đang hành hạ một kẻ khốn cùng. Nếu biết ý thức hay suy nghĩ như thế thì những cảm tính thiệt thòi không sao khuấy động được tâm thức mình*). Trong cuộc sống thường nhật, chúng ta thường gặp phải những cảnh huống và những sự giao tiếp khiến làm bùng lên một số xúc cảm. Tôi nghĩ rằng các phản ứng trước những rắc rối nhỏ*

nhặt (*incidents triviaux / trivial incidents / những sự việc tầm thường, không đáng quan tâm*) là các nhân tố gây ra mọi sự bấn loạn, bởi vì chúng chỉ mang lại sự hoang mang và làm cho tâm thức mất thăng bằng mà thôi. Nếu các tư duy trắc ẩn, thâm đượm nhân từ luôn ngập tràn dòng luân lưu của tâm thức mình, thì những thử thách trước đây vẫn thường kích động chúng ta và tạo ra những phản ứng thật mạnh, sẽ không còn đủ sức đánh mất sự thăng bằng của mình nữa, bởi vì nó đã được củng cố và thiết đặt trên một nền tảng vững chắc.

Chia sẻ khổ đau với kẻ khác

Chúng ta thường nghĩ sai khi cho rằng lòng từ bi là một thứ cảm tính thương hại và do đó khi nhìn vào người mà mình cảm thấy thương cảm thì đồng thời mình cũng có thể tỏ lộ một chút khinh thị nào đó. Tôi nghĩ rằng như thế không được đúng đắn lắm. Lòng từ bi đích thật chỉ có thể phát sinh khi nào chúng ta quán nhận được là các chúng sinh khác cũng không

khác gì với mình, tất cả đều mong cầu đạt được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau, và cũng chỉ khi đó thì sự thương cảm đích thật của mình mới có thể hiện ra khi trông thấy sự khổ đau của kẻ khác. Đây mới đúng là lòng từ bi đích thật. Chúng ta cảm thấy mình mang một trách nhiệm đối với kẻ khác và một mối quan tâm sâu xa đến sự an lành của họ. Tất nhiên điều này đòi hỏi chúng ta phải chấp nhận một sự bình đẳng hoàn toàn giữa họ và chúng ta. Chúng ta phải hoàn toàn tôn trọng ước vọng đạt được hạnh phúc và vượt thoát khỏi khổ đau của họ, và thừa nhận quyền thực hiện ước vọng đó của họ.

Khi suy tư sâu xa về khổ đau của kẻ khác thì lòng từ bi sẽ hiện ra với mình hầu giúp mình biết chia sẻ với họ những khổ đau đó của họ, thế nhưng tâm thức mình biết đâu cũng vì thế mà có thể bị xao xuyên ít nhiều, đây chẳng qua vì chúng ta cũng có thể tự hỏi: "Phải chăng việc mở rộng lòng từ bi cũng là một cách rước thêm khổ đau cho mình?" Vấn đề này quả thật là hết

sức nghiêm trọng, do đó chúng ta cần phải suy nghĩ thật chín chắn.

Theo tôi, trước hết có một sự khác biệt rất lớn giữa những những đón đau và bất hạnh mà mình cảm nhận được một cách tự nhiên vì đây là những gì phát sinh từ sự vướng mắc của chính mình trong chu kỳ hiện hữu, và những đón đau và bất hạnh của người khác mà mình cảm nhận được khi tự nguyện chia sẻ những khổ đau ấy với họ. Đối với những đón đau và khổ nhục của riêng mình thì mình cũng chỉ biết nhận chịu thế thôi và cũng chẳng biết phải tỏ lộ thế nào. Chúng ta không chủ động được những kinh nghiệm mà chúng ta đang cảm nhận. Trước những khổ đau của kẻ khác thì chúng ta cũng có thể bị dao động và mất đi phần nào sự thăng bằng của mình, thế nhưng đây là một sự tự nguyện mang một mục đích rõ rệt, những khổ đau đó sẽ tạo ra những tác động khác hẳn trong tâm thức mình. Chúng ta không bị tràn ngập bởi một thứ đón đau hay khổ nhục nào cả, cũng không hề cảm thấy đây là một gánh nặng đè đọa mình, mà trái lại chúng ta cảm thấy

một niềm hân hoan và tự tin hiện ra từ sức mạnh của chính mình.

Nếu muốn phát huy được một thể dạng tâm thức thật mạnh với một giá trị tinh thần và những lợi ích thật lớn chẳng hạn như lòng từ bi trên đây, thì không nên chỉ biết ngắm nhìn các cảnh tượng khổ đau của người khác và xem như thế là đủ. Thật hết sức quan trọng là trước hết phải nghĩ đến những khổ đau của chính mình và phải ý thức thật sâu xa về tính cách tàn phá của những thứ khổ đau ấy. Ý thức càng mạnh thì sẽ càng dễ cho chúng ta phát lộ được sự cảm thương trước những khổ đau của kẻ khác.

Thông thường mỗi khi chúng ta trông thấy cảnh tượng người khác đang phải gánh chịu những khổ đau quá mức, thì lòng thương cảm của mình đối với họ cũng sẽ phát lộ một cách tự nhiên. Thế nhưng nếu người ấy lại là một kẻ giàu có, quyền thế, bạn bè tấp nập xum xoe chung quanh thì thay vì phát lộ lòng từ bi thì sự thèm muốn lại nổi lên (*muốn được giàu sang,*

quyền thế và có nhiều bạn bè chăm lo cho mình tương tự như người ấy). Điều đó chứng tỏ rằng sự hiểu biết của mình về bản chất khổ đau nơi sự hiện của con người chưa được sâu sắc lắm. Thật hết sức thiết yếu là trước hết chúng ta phải phát huy được sự nhận thức sâu xa về bản chất khổ đau của sự hiện hữu của chính mình (khi thấy được những khổ đau thật sâu kín trong lòng mình thì mới biết thương người khác khi nhìn vào họ).

Thực thi từng bước một

Không phải chỉ có những thứ khổ đau lộ liễu mới là những gì đau xót mà mình không muốn, mà còn có những thứ khổ đau khác không kém phần nặng nề do vô thường tạo ra (*mong muốn những gì đổi thay phải trường tồn*), và nhất là sự khổ đau cùng khắp của sự hình thành trói buộc (*conditioning production / khổ đau của sự hình thành là: già nua, bệnh tật và cái chết*). Do đó thật hết sức quan trọng là phải bước từng bước một trên con đường bằng

cách phối hợp giữa hai phép thiền định là sự phân giải và sự tập trung tâm thần (*hai phương pháp thiền định chính yếu nhất của Phật Giáo*). Trong phạm vi mà lòng từ bi được xem như là một phẩm tính của tâm thức và tâm thức thì được xem như hàm chứa một dòng luân lưu bất tận, thì nếu bước theo con đường trong một thời gian lâu dài bằng cách phối hợp hai phép thiền định trên đây, thì tất chúng ta sẽ phải đạt được một căn bản vững chắc trong việc tu tập của mình (*cũng xin lưu ý là không nên sợ hãi khi nghe nói đến việc thiền định phân giải và tập trung. Thật sự ra thì đây cũng chỉ là một "cách sống trong sự tinh khiết": thí dụ như không đọc chuyện nhằm nhí, không xem bất cứ thứ gì vô bổ trên màn ảnh truyền hình, vứt ngay những đĩa DVD gồm những phim truyện tràng giang vào sọt rác, không nghe nhạc "trữ tình" hay kích động, không chơi các trò chơi điện tử, không mưu đồ tính toán những chuyện làm ăn và tiền bạc..., tóm lại là không đánh mất một giây phút quý báu nào trong kiếp sống phù du của mình. Trái lại phải nghĩ đến cha mẹ mình,*

thương yêu những người chung quanh, nhìn vào những khổ đau và khó khăn của họ, luôn nghĩ đến những lời giảng dạy của Đức Phật, canh chừng từng hành động và lời nói của mình, ý thức từng động tác của chân tay, ý thức được từng tư duy và xúc cảm hiện ra trong đầu mình..., hoặc chỉ cần đơn giản ngắm nhìn một cọng cỏ nghiêng theo chiều gió, một con sâu đang gặm một chiếc lá non... Đây là những bước đầu cụ thể của một người tu tập giúp mình phát động sự chú tâm cần thiết để bước vào con đường thiền định phân giải để tìm hiểu sâu xa hơn về bản chất của thế giới này).

Sự luyện tập chuyên cần có thể giúp cho căn bản vững chắc trên đây trở thành như một thành phần của chính tâm thức. Đối với những người tin vào sự tái sinh thì cứ nhìn vào hai đứa bé sinh ra trong cùng một gia đình thì tất sẽ thấy ngay đây là những gì mà cả hai thừa hưởng từ quá khứ. Dù mang thân xác mới mẻ, thế nhưng dòng tri thức của hai đứa bé là một

dòng luân lưu kéo dài từ quá khứ sang kiếp sống hiện tại.

Trái lại, các phẩm tính mang lại từ sự luyện tập thể dục thì chỉ liên hệ đến phần thân xác, và mức độ phát triển của chúng cũng không thể vượt quá một giới hạn nào đó. Chẳng hạn như một lực sĩ dù cho tài giỏi đến đâu thì cũng không thể nhảy cao hơn kỷ lục của chính mình. Hơn nữa các phẩm tính ấy cũng chỉ có thể phát lộ được khi nào các điều kiện thân xác còn duy trì được nguyên vẹn. Các phẩm tính đó dầu sao cũng không thể giữ lại sang kiếp sống tương lai. Trái lại các phẩm tính phát sinh từ tâm thức sẽ tồn tại lâu dài hơn.

Chính vì thế nên lòng từ bi, tình thương và sự hiểu biết siêu nhiên về Tánh Không có thể phát huy rộng lớn được nhờ vào sự rèn luyện tâm thức. Khi đã quen luyện tập thì chúng ta cũng có thể phát huy các phẩm tính ấy đến những cấp bậc thật cao. Dầu rằng ngay từ lúc khởi sự phải phát động thật nhiều nghị lực, thế nhưng khi đã đạt được một cấp bậc nào đó thì sự luyện tập sẽ trở nên tự nhiên và dễ dàng hơn,

và sẽ mang lại cho mình sự hăng say muốn đi xa hơn nữa. Lúc ấy sẽ không còn phải cố gắng gì nữa cả. Chính vì thế nên chúng ta có thể bảo rằng các phẩm tính ấy là những gì có thể phát huy đến vô tận (*tức là đạt được thể dạng của một vị Phật: từ bi, tình thương và sự hiểu biết siêu nhiên về Tánh Không*).

Nếu chúng ta ngưng việc luyện tập thể dục trong một thời gian thì sau đó phải khởi sự lại từ đầu mới có thể tìm lại được cấp bậc mà mình đã đạt được trước đây. Ngược lại, khi nào đã phát huy được các phẩm tính tâm thức ấy ở một mức độ mà chúng có thể phát lộ một cách tự động (*tức là đã trở thành thành phần của tâm thức, và không phải chỉ là một cách hình dung hời hợt*) thì dù chúng ta có đặt chúng sang một bên trong một thời gian thật lâu thì sau đó cũng chỉ cần ôn tập sơ qua cũng đủ để đưa các phẩm tính ấy trở lại các cấp bậc mà chúng ta đã thực hiện được trước đây. Sở dĩ có sự khác biệt giữa hai thể loại phẩm tính trên đây là vì các cơ sở chuyển tải chúng thuộc vào hai lãnh vực khác nhau: thể xác và tâm thần.

Những gì trên đây cho thấy tại sao việc phát huy tâm thức lại có thể thực hiện được xuyên qua nhiều kiếp sống liên tiếp. Dù chúng ta không đạt được những tiến bộ khả quan trong kiếp sống này, thế nhưng các phẩm tính đã đạt được sẽ tồn lưu và khởi động lại trong tương lai.

Nếu muốn phát huy tiềm năng của lòng từ bi đến một cấp bậc tối thượng thì việc thực hiện Tánh Không sẽ thật hết sức là cần thiết. Chỉ cần dựa vào các kinh nghiệm cá nhân thì chúng ta cũng có thể nhận thấy thật dễ dàng rằng mỗi khi tâm thức rơi vào tình trạng hoang mang, do dự và u mê thì mỗi phút giây dù thật thật ngắn ngủi trong cuộc sống cũng sẽ mang đầy khổ đau và đọa đày. Khi tâm thức ngập tràn trí tuệ và sự hiểu biết thì ngay cả những thử thách lớn lao phải đối phó cũng sẽ không phải là những gì khiến cho chúng ta cảm thấy là mình phải sống trong sự đọa đày. Vì thế thật hết sức quan trọng là phải tăng cường trí tuệ bằng cách phát huy sự hiểu biết Tánh Không. Nếu muốn thực hiện được điều đó thì nhất thiết phải học hỏi

kinh sách, chẳng hạn như tập *Hành Trình đến Giác Ngộ* này của Tịch Thiên.

BÌNH GIẢI

Phủ nhận các quan điểm ngoài Phật Giáo về "cái tôi" hay "cái ngã"

Chúng ta hãy trở lại vấn đề Tánh Không hay là "không-có-cái-tôi" của con người và xem cách Tịch Thiên bác bỏ các quan điểm về "cái tôi" của hai học phái triết học Ấn độ ra sao. Học phái thứ nhất là Samkhya xem "cái tôi" như một thứ tri thức tự chủ và độc lập, và học phái thứ hai là Vaisheshika xem "cái tôi" là một thực thể vật chất, tự chủ và độc lập (*chủ trương vật chất và cả "cái tôi" được tạo thành bởi sự kết hợp của các hạt "nguyên tử"*). Sự phủ nhận hai quan điểm này sẽ được trình bày trong các tiết từ 60 đến 69.

Tuy không đi sâu vào chi tiết về sự phủ nhận "cái tôi" theo các quan điểm của các học phái ngoài Phật Giáo, thế nhưng tôi thiết nghĩ cũng nên giải thích sơ qua về bối cảnh mà các quan điểm đó đã được hình thành. Phần chính yếu nhất trong chủ thuyết về "cái tôi" do các người thuộc học phái Samkhya cổ xúy là một hệ thống phân loại hiện thực thành hai mươi lăm thể loại, trong số này hai mươi ba thể loại là những biểu hiện của một trong hai thể loại còn lại gọi là chất liệu nguyên thủy (substance primitive / original substance) hay Nguyên Lý Sáng Tạo (Principe Créateur / Creative Principle), và thể loại sau cùng là "cái tôi", được hình dung như một thứ tri thức nhận biết, hàm chứa một thực thể tự chủ. Hai mươi ba thể loại được xem như những thể dạng "thụ hưởng" (jouissance / enjoyment) của "cái tôi". Theo những người thuộc học phái Samkhya thì cho đến khi nào chưa đạt được sự giác ngộ, chúng ta vẫn chưa có thể ý thức được là tất cả những thể loại trên đây đều phát sinh từ Nguyên Lý Sáng Tạo, và cũng có nghĩa là chúng ta vẫn còn

vướng mắc trong thế giới nhị nguyên và đa dạng. Tuy nhiên, theo họ thì khi nào chúng ta đã hiểu được các thể loại ấy thực ra chỉ là những biểu hiện của Nguyên Lý Sáng Tạo thì "cái tôi" sẽ được giải thoát và thế giới nhị nguyên của các biểu hiện bên ngoài cũng sẽ biến mất. Sự phủ nhận nhắm vào Nguyên Lý Sáng Tạo của học phái Samkhya - được định nghĩa như là một thể dạng thăng bằng giữa ba sức mạnh: trung hoà, tích cực và tiêu cực - sẽ được trình bày trong một phân đoạn sau. Trong các tiết đang được bàn thảo này sẽ chỉ nói đến cách phủ nhận khái niệm về "cái tôi" do Tịch Thiên đưa ra.

Theo những người thuộc học phái Samkhya, "cái tôi" là một chủ thể giữ vai trò cảm nhận sự đau đớn và thích thú: chính vì lý do đó nên người ta bảo rằng nó "thụ hưởng" (jouir / enjoy). Nó không hề được sinh ra và cũng không chết, chính vì thế nên nó mang tính cách trường tồn. Bởi vì nó không phải là kẻ sáng tạo ra bất cứ một biểu hiện nhị nguyên và đa dạng nào nên nó hoàn toàn trống không về

mọi chức năng. Vì lý do nó không hàm chứa các phẩm tính thuộc ba thể dạng căn bản - trung hoà, tích cực và tiêu cực - nên nó không hề vướng mắc vào các đặc tính này, không như trường hợp của Nguyên Lý Sáng Tạo (*hàm chứa các đặc tính ấy*). Nó không giữ một chức năng đặc biệt nào cả. Vì mang đặc tính hiện hữu cùng khắp (omnipresence) nên nó cũng không đảm trách một chức năng đặc biệt nào cả. Từ bản chất nó biết "ý thức". Vì mang bản chất không thể bị chia cắt nên nó là một thực thể độc nhất (réalité Une / reality One), vô tận và không giới hạn: đây là định nghĩa về "cái tôi" của học phái Samkhya (*một vài người đọc chưa quen với triết học siêu hình không nên hoang mang khi đọc đoạn tóm lược quan điểm về "cái tôi" của học phái Samkhya trên đây, mà chỉ cần hiểu "đại khái" đây chỉ là những biện luận vô căn cứ mang tính cách tưởng tượng đơn thuần, nếu không muốn nói là khôì hài, đầy phi lý và mâu thuẫn*). Trong các tiết sau đây Tịch Thiên sẽ nêu lên những điểm mâu thuẫn trong khái niệm này. Nói như thế để hiểu rằng sẽ không phải là một chuyện đáng ngạc nhiên

khi quý vị nhận thấy có nhiều học giả người Ấn ngoài Phật Giáo đưa ra đủ mọi thứ luận cứ để bênh vực quan điểm của họ! *(văn hóa Ấn Độ nói chung rất phong phú và sâu sắc trên phương diện "tâm linh", do đó cũng không thiếu những sự biện luận siêu hình thật đa dạng, và sự đa dạng đó sẽ khó tránh khỏi những khía cạnh "tưởng tượng" và những sự "tự biện" chủ quan. Ấn Giáo chịu ảnh hưởng rất nặng nề từ nền "văn hóa" đó).*

Các tiết nói đến trên đây nêu lên một sự giả định như sau: nếu tri thức thính giác *(conscience du son / awareness of sound / tri thức nhận biết được âm thanh)* là "cái tôi" trường tồn, thì những người Samkhya làm thế nào có thể xác nhận được là nó mang một chức năng nhận biết?

Tiết 60. Nếu như tri thức thính giác là trường tồn thì âm thanh phải được nhận biết liên tục (âm thanh kéo dài vô tận vì tri thức "nhận biết" nó trường tồn tức là kéo dài bất tận). Mặt khác, nếu không có đối tượng của sự cảm nhận thì làm thế nào có

thể nói đến tri thức được?(tri thức chỉ hiện hữu khi nào có một đối tượng cho nó cảm nhận, trong phạm vi đó nếu nó "trường tồn", tức là theo quan điểm của học phái Samkhya, thì đối tượng cũng bắt buộc phải trường tồn để nó có thể liên tục hiện hữu: thí dụ tri thức thính giác sẽ nghe thấy âm thanh kéo dài bất tận).

Tiết 61. Nếu người ta có thể gán một tri thức cho một thứ gì không có đặc tính hiểu biết thì một khúc củi cũng có thể mang khả năng "ý thức". Và đây chính là cách xác nhận sự kiện là nếu không có đối tượng được nhận biết thì cũng sẽ không có tri thức.

Làm thế nào chúng ta có thể gán cho "cái tôi" phẩm tính hiểu biết? Vì như thế đương nhiên là cách xem "cái tôi" là tri thức thính giác; âm thanh tất sẽ phải được nhận biết một cách thường xuyên. Mặt khác, nếu chúng ta chấp nhận là sự nhận thức có thể có ngay cả trong trường hợp không cần phải có đối tượng của sự nhận thức - chẳng hạn như âm thanh - thì một thanh củi cũng

có thể có tri thức. Như thế thì cũng phải chấp nhận rằng nếu không có đối tượng của sự nhận thức thì cũng sẽ không có sự nhận thức (*cách lập luận nêu lên sự mâu thuẫn trong quan điểm của học phái Samkhya về "cái tôi" trường tồn thật hết sức tinh tế và siêu việt*). Tích Thiên lại phát biểu thêm:

Tiết 62. (quan điểm Samkhya) Nếu không có âm thanh thì tri thức ấy có thể nhận biết được hình tướng.

(quan điểm Trung Quán) Vậy thì tại sao nó lại không tiếp tục nghe? (xin lập lại lập luận của tiết 60 trên đây: nếu tri thức thính giác mang tính cách trường tồn thì nó phải liên tục nghe thấy âm thanh, thế sao nó lại không tiếp tục nghe mà lại nhận thấy hình tướng).

Tiết 63,64. Nếu những gì mang bản chất nhận biết được âm thanh thì làm thế nào lại có thể nhận biết được hình tướng?

(quan điểm Samkhya) Chỉ là một người duy nhất thế nhưng có thể hình dung người ấy vừa là một người cha vừa là một người con

(đây là một cách lập luận "lạc đề" vì không thuộc cùng một lãnh vực so sánh).

(quan điểm Trung Quán) Đồng ý, thế nhưng đây không phải là bản chất tối hậu của nó. Mặt khác, khái niệm cha con chẳng liên hệ gì đến chủ thuyết của quý vị về ánh sáng (sattva), sự sinh hoạt (rajas) và bóng tối (tamas) (người đọc chỉ cần hiểu đây là một sự mâu thuẫn giữa sự bào chữa của những người Shamkhya và giáo lý do họ đưa ra). Người ta chưa bao giờ quan sát thấy một tri thức hình tướng lại có thể nhận biết được âm thanh (xin nhắc lại là đối với Phật Giáo thì có sáu thể loại tri thức: tri thức thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác, và tri thức tâm thần, mỗi tri thức giữ một chức năng riêng biệt).

Tiết 65. (quan điểm Samkhya) Tri thức thính giác nhận biết được hình tướng bằng một thể dạng khác của nó: tương tự như một diễn viên thay đổi vai trò.

(quan điểm Trung Quán) Trong trường hợp đó nó sẽ không trường tồn (nếu tri thức giữ nhiều vai trò hay có nhiều khả năng thì tất nó phải là một sự cấu hợp, và đã là một sự cấu hợp thì nó sẽ không trường tồn).

(quan điểm Samkhya) Tại sao lại không, nó vẫn chỉ là một, thế nhưng nó hiện ra dưới một hình thức khác.

(quan điểm Trung Quán) Quả thật là một thứ "nhất thể" chưa hề có!

Tiết 66. (quan điểm Samkhya) Các thể dạng khác biệt ấy không hàm chứa một thực thể nào.

(quan điểm Trung Quán) Vậy thì hãy nói cho chúng tôi biết bản chất đích thật của nó là gì?

(quan điểm Samkhya) Đây là khả năng nhận biết (được các thể dạng khác nhau).

(quan điểm Trung Quán) Trong trường hợp đó tất cả chúng sinh cũng chỉ mang một thể tính duy nhất và hoàn toàn giống nhau hay

sao! (có nghĩa là mỗi chúng sinh không thể có một "cái tôi" giống nhau giúp nhận biết được tất cả).

Tiết 67. Hơn nữa, sự linh hoạt (animé / animate, tức là bản chất linh hoạt của tri thức, học phái Shamkhya gọi bản chất này là purusha) và thể dạng không-có-sinh-khí (inanimé / inanimate / không có sinh khí, vô tri giác, tức có nghĩa là phần vật chất nguyên thủy, học phái Samkhya gọi thành phần này là prakriti) chỉ là một, bởi vì chúng hiện hữu chung với nhau.

Nếu các thể dạng khác nhau của tri thức được xem là không thật (tiết 66), vậy thì cơ sở đích thật chung của chúng là gì?

(một cách vắn tắt là các tiết trên đây cho thấy Tịch Thiên nêu lên tính cách mâu thuẫn và phi lý trong chủ thuyết của học phái Samkhya về sự hiện hữu của "cái tôi")

Dưới đây là cách phủ nhận chủ thuyết về "cái tôi" của học phái Vaisheshika. Theo chủ thuyết này thì "cái tôi" là một chất liệu vật chất

phi-sinh-khí (*inanimé / inanimated / bất động, không linh hoạt, dưới thể dạng các hạt "nguyên tử"*).

Tiết 68. (quan điểm Trung Quán) "Cái tôi" hay *atman*, không thể bất động được, bởi vì bất động tức là không có tri thức, tương tự một cái bình.

(quan điểm *Naiyayika*) Nó sẽ trở thành tri thức (*consciousness*) sau khi kết hợp với tâm thức (*spirit*) (*Naiyayika* và *Vaisheshika* là hai học phái triết học của Ấn Giáo cùng chủ trương các quan điểm và cách lập luận dựa vào tam đoạn luận khá tương tự nhau).

(quan điểm Trung Quán) Vậy thì đặc tính không tri thức (*phi-sinh-khí*) của nó sẽ phải bị hủy hoại (*không tồn tại được*).

Tiết 69. Nếu "cái tôi" bất biến (*immuable / immutable, unalterable / trường tồn*), vậy thì tri thức sẽ tạo ra những hậu quả nào (*tác động như thế nào*) đối với chính nó? Thế ra người ta cũng có thể xem một không

gian vô thức và phi-sinh-khí (inert) là phẩm tính của cái tôi à!

Sự liên tục của một "cái tôi" quy ước

Phần trình bày ngắn gọn sau đây, gồm các tiết từ 70 đến 77, sẽ nêu lên các cách phân biệt của Tịch Thiên nhằm bác bỏ các quan điểm không thừa nhận sự trống không của "cái tôi", và một trong các quan điểm ấy là nếu cho rằng "cái tôi" không có thì có phải là quy luật nhân quả cũng sẽ không gây ra được một tác động nào hay không? Đây cũng là quan điểm chung do các học phái ngoài Phật Giáo nêu lên nhằm phản kháng lại sự bác bỏ của những người Trung Quán về khái niệm hiện hữu của một "cái tôi" do các học phái ấy chủ trương.

Tiết 70. Thế nhưng, người ta vẫn bảo rằng nếu không có cái tôi thì sự tương liên giữa hành động và hậu quả tất sẽ không thể nào xảy ra được. Nếu chủ thể của hành động biến mất sau khi thực thi hành động ấy, thì ai sẽ nhận lãnh hậu quả? (vấn đề này được

Phật Giáo giải thích trong nhiều kinh sách, một trong số các kinh này là Ni Lan Đà Vấn Kinh / Nilanda Panha. Ngũ uẩn của một cá thể dù luôn chuyển động và đổi thay thế nhưng vẫn giữ một sự liên tục nào đó).

Điểm chính yếu nhất nêu lên trong cách lập luận trên đây là: nếu chúng ta không chấp nhận ý kiến cho rằng một "cái tôi" trường tồn và bất biến thì ai sinh ra từ một sự hiện hữu trước đây để trở thành sự hiện hữu hiện tại, và để tiếp tục kéo dài sự tiếp nối liên tục đó trong tương lai. Do đó ngay cả đối với một kiếp sống duy nhất chúng tôi cũng không hề thấy có một sự liên quan nào giữa một người tạo nghiệp và một người nhận lãnh hậu quả do những nghiệp ấy mang lại. Nếu không có "cái tôi" thì làm thế nào chúng ta có thể xem hai cá thể (*tạo nghiệp và nhận lãnh hậu quả của nghiệp*) là một người duy nhất? Và nếu như hai cá thể không phải là một người duy nhất thì các nguyên tắc căn bản của quy luật nhân quả sẽ trở thành mâu thuẫn.

Theo nguyên tắc của quy luật nhân quả, thì không thể bắt bất cứ ai phải gánh chịu hậu

quả của những hành động tạo nghiệp không phải là do mình thực thi. Nói cách khác là mỗi cá thể không sao tránh được các hậu quả mang lại từ các hành động tạo nghiệp do mình thực thi, trừ phi các hậu quả ấy đã bị hóa giải bằng cách này hay cách khác, trước khi chúng có thể phát lộ ra. Do đó nếu người tạo nghiệp và người gánh chịu hậu quả là hai người khác biệt nhau thì luật nhân quả sẽ không còn giá trị gì nữa cả.

Nhằm để chống lại sự bài bác trên đây Tịch Thiên đưa ra các tiết như sau:

Tiết 71. Chúng tôi đồng ý về điểm đó khi cho rằng hành động và hậu quả mang các nền tảng chống đỡ (support / nền tảng hay cơ sở chuyển tải) khác nhau. Thế nhưng nếu quý vị lại cho rằng "cái tôi" bất động, thì sự tranh luận sẽ trở thành vô ích.

Tiết 72. Không thể nào nhìn thấy quả khi nguyên nhân vẫn còn (nguyên nhân phải chuyển động và biến đổi để sinh ra quả, và sau đó quả cũng sẽ chuyển động và trở

thành một nguyên nhân khác). Nếu bảo rằng tác giả thực thi hành động cũng sẽ chính là người nhận lãnh quả thì đây cũng là cách hình dung ra một chuỗi tiếp nối liên tục của các hiện tượng (nếu các hiện tượng xảy ra liên tục và không hề tạo ra quả, và quả cũng không trở thành nguyên nhân, thì thế giới sẽ phải trở thành một sự "phẳng lì" nào đó, cái tôi và các hiện tượng sẽ trở nên bất động. Giữa hành động và hậu quả phải có một sự đổi thay, "chủ thể hành động" sẽ biến đổi để trở thành "chủ thể tiếp nhận" kết quả do hành động của mình tạo ra trước đây).

Nói một cách khác, hành động tạo nghiệp là nhân, và những gì sinh ra từ nhân là hậu quả. Tuy nhiên, trên phương diện thời gian thì thể tính (identity) của một người thực thi một hành động nào đó trong quá khứ không có cùng một thể tính với một người nhận chịu hậu quả mang lại từ hành động ấy. Một thể tính hiện hữu vào một thời điểm nhất định nào đó, và một thể tính khác vào một thời điểm khác (*thuở ấu thơ tôi đi*

học, ngày nay tôi biết đọc và biết viết. Ngày bé dốt nát và lười biếng bị thầy đánh sưng cả hai tay nên tôi rất oán hận thầy tôi. Ngày nay tôi viết được những dòng chữ này nên mỗi khi nghĩ lại thì tôi lại thấy thương thầy tôi. "Tôi" vẫn là "Tôi", thế nhưng "thể tính" của một "đứa bé" ghét thầy giáo và "thể tính" của một người "lớn tuổi" thương thầy dạy mình học thuở ấu thời khác nhau và cả hai hiện hữu vào những thời điểm khác nhau).

Giữ nguyên một thể tính xuyên qua thời gian là một sự mâu thuẫn đối với tập quán (*conventions / thói quen, các quy ước hay tập quán xã hội, sự hiểu biết và các quan niệm phổ quát*) và các kinh nghiệm thông thường của chúng ta. Mỗi dây liên hệ kết hợp hai cá thể (*chẳng hạn như giữa một đứa bé và một người lớn, hay là giữa một cá thể thực thi hành động và một cá thể nhận lãnh hậu quả*) nhằm tạo ra một người duy nhất không hề bị đứt đoạn, bởi vì cả hai cá thể ấy cùng chia sẻ (*thừa hưởng chung*) một dòng luân lưu liên tục của sự hiện hữu. Dù rằng con người biến đổi trong từng

khoảnh khắc một thể nhưng dòng luân lưu căn bản vẫn tồn tại (*vẫn chỉ là một*).

Chúng ta hãy đưa ra thí dụ về dòng luân lưu liên tục của chính thân xác mình. Nếu nhìn dưới khía cạnh sinh học thì chúng ta sẽ thấy là tất cả các tế bào của thân thể mình không còn đúng là các tế bào trước đây khi mình còn trẻ. Sự thay đổi đó của các tế bào cho thấy là thân thể mình đã hoàn toàn đổi mới. Tuy nhiên chúng ta có thể bảo rằng sự đổi mới ấy cũng chính là quá trình đưa chúng ta đến sự già nua. Những gì xinh đẹp và hấp dẫn của những ngày còn trẻ đã trở nên nhăn nheo và kém đi sự lôi cuốn. Dầu sao, trong lãnh vực của thuật ngữ gọi là dòng tiếp nối liên tục (continuum) thì đây vẫn là một thân thể duy nhất. Chính nhờ thế mà chúng ta có thể bảo rằng: "Ngày còn trẻ tôi đã từng được đọc quyển sách này hay quyển sách kia".

Chúng ta hãy cứ lấy thí dụ cho rằng mỗi cá thể đều giữ nguyên một thể tính trên dòng tiếp nối liên tục của tâm thức xuyên qua thời gian, thì trong trường hợp đó tất chúng ta sẽ có

thể quay ngược lại thật xa trên dòng tiếp nối liên tục đó (*câu này có nghĩa là nếu chúng ta không thay đổi gì cả thì nếu ngược về quá khứ chúng ta cũng cứ giữ một "cá tính" hay "tính tình" giống như hiện nay, hay nói một cách khác là "con người" của mình trong quá khứ cũng sẽ giống hệt với "con người" của mình đang trong lúc này. Chuyện đó không thể xảy ra được, bởi vì sinh ra trong một thời đại khác, thừa hưởng một giáo dục khác, một nền văn minh khác..., "con người" của mình trong quá khứ không thể nào có thể giống như đúc với con người của mình hiện nay. Nghiệp và môi trường sống khiến cho mình sẽ phải biến đổi đi, dù là theo chiều hướng này hay chiều hướng khác*). Trong trường hợp nếu phát động được một sự tỉnh thức thật cao độ thì chúng ta cũng có thể nhớ lại được những kiếp trước của mình và có thể thốt lên chẳng hạn như: "Trước đây khi tôi còn là người này hay người kia thì (*trong kiếp sống ấy*) tôi đã được sinh ra tại nơi ấy", và trong trường hợp đó chúng ta có thể hình dung ra sự tiếp nối liên tục của một nhân

dạng duy nhất qua một bối cảnh thời gian to rộng hơn (*thay vì chỉ giới hạn trong một kiếp sống duy nhất: từ trẻ thơ, trưởng thành và già nua*). Nhờ dựa vào nền tảng của sự tiếp nối liên tục đó của tri thức nên chúng ta có thể hình dung ra sự nối kết giữa nghiệp và hậu quả do nó tạo ra (*câu trên đây rất quan trọng: nghiệp lưu lại những dấu vết trên dòng luân lưu của tri thức, hậu quả cũng sẽ phát sinh chính trên dòng luân lưu đó, có nghĩa là nghiệp và hậu quả chỉ liên hệ đến một dòng luân lưu duy nhất, biểu trưng cho một cá thể duy nhất. Thí dụ ta đi ra đường và va đầu vào một cột đèn. Sở dĩ ta va đầu vào cột đèn và bị đau điếng là vì mãi nhìn một phụ nữ hao hao giống một người bạn gái của mình thuở còn trẻ, hoặc mãi nhìn quần áo đẹp bày trong tủ kính của một cửa hàng, hoặc đang nghĩ ngợi, lo buồn hay cảm thấy bất an trong lòng chẳng hạn. Ta va đầu không phải là do ma quỷ xô mình vào cột đèn hay một sức mạnh thiêng liêng nào trừng phạt mình, mà thật ra trong cả ba trường hợp đều là do nghiệp tác động. Chiếc cột đèn hoàn toàn là*

một vật vô tri và bất động, nó chỉ "hiện ra" như một cơ duyên trùng hợp với các tác động của nghiệp đang chi phối mình. Tóm lại là nghiệp sinh ra từ tâm thức mình, tác động bên trong tâm thức, làm phát sinh ra các xung năng và tác ý bên trong tâm thức, xung năng và tác ý kết hợp với bối cảnh bên ngoài mang lại hậu quả một cách cụ thể: trán bị xưng to và bầm tím. Tuy nhiên đôi khi hậu quả cũng không phát lộ hẳn ra bên ngoài một cách cụ thể như trường hợp trên đây, mà chỉ phối hợp với tư duy nhằm mang lại những xúc cảm như lo âu, sợ hãi, hoặc hân hoan và hạnh phúc... bên trong tâm thức mình).

Đối với những người Trung Quán, chẳng hạn như Tịch Thiên, thì không hề có "cái tôi" hay "cái ngã" hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào; "cái tôi" chỉ được xem như một danh xưng quy ước. Căn cứ vào cách nhìn đó chúng ta có thể hình dung "cái tôi" dưới nhiều khía cạnh (*aspect, facet*) khác nhau, chẳng hạn như khi nói đến "cái tôi" thuộc một kiếp sống trước, và "cái tôi" ấy thì lại cũng là chính "cái tôi" trong

kiếp sống hiện tại. Chúng ta có thể nêu lên một nhân dạng nào đó, thí dụ như nói đến một "cái tôi" Tây Tạng, tức có nghĩa là một "cái tôi" mang các đặc tính nhân chủng, hoặc cũng có thể bảo đây là "cái tôi" của một người tu hành đã được thụ phong tỳ kheo, và cứ tiếp tục như thế *(tất cả chỉ là những danh xưng, do đó chúng ta có thể sử dụng thật nhiều danh xưng khác nhau để chỉ định cùng một đối tượng)*. Tóm lại chỉ cần một nhân dạng duy nhất thế nhưng chúng ta cũng có thể nêu lên thật nhiều khía cạnh khác nhau về "cái tôi" của nhân dạng ấy. Một cá thể duy nhất cũng có thể được chỉ định như là: một con người, một người Tây Tạng, một người Phật Giáo, một nhà sư đã được thụ phong..., và cứ tiếp tục như thế. Mặc dù các khía cạnh khác biệt ấy của "cái tôi" đều thuộc chung một cá thể duy nhất, thế nhưng chúng có thể không hiển hiện ra cùng một lúc. Thể tính của những "cái tôi" ấy biến chuyển theo từng bối cảnh và từng cảnh huống khác nhau.

Do đó mỗi khi nói đến dòng tiếp nối "liên tục" của "cái tôi" thì chúng ta có thể bảo rằng "cái tôi", theo một cách hiểu nào đó, mang tính cách trường tồn và vô tận, mà không hề gây ra mâu thuẫn với quan điểm cho rằng "cái tôi" biến đổi liên tục trong từng giây phút một. Thế nhưng khi nhìn vào chuỗi "biến đổi" liên tục ấy (*tức "cái tôi" biến đổi trong từng giây phút một*) thì chúng ta cũng có thể bảo rằng "cái tôi" chỉ mang tính cách giai đoạn và vô thường. Do đó cả hai cách hiểu trên đây không gây ra một chút mâu thuẫn nào: nếu cái tôi thuộc vào phạm vi của dòng luân lưu liên tục của nó thì nó mang tính cách trường tồn, nếu thuộc vào phạm vi của sự hiện hữu nhất thời trong từng khoảnh khắc thì nó là vô thường.

Tâm thức có phải là "cái tôi" hay không?

Trong phạm vi mà những người Trung Quán chấp nhận "cái tôi" như là một tên gọi liên quan đến một tổng thể gồm thân xác và tâm thức, thì có phải "cái tôi" ấy cũng có thể

được nhận diện như là tâm thức hay không? Có một số học phái triết học Phật Giáo sau khi phân tích "cái tôi" dưới tất cả mọi khía cạnh đã quả quyết rằng tri thức chính là "cái tôi". Chẳng hạn như trong tập luận *Ngọn Đèn Của Sự Hiểu Biết (Prajnapradipa / kinh sách gốc Hán gọi là Bát Nhã Đẳng Luận)* vị đại sư người Ấn là Thanh Biện (Bhavaviveka) có nói rằng dòng tiếp nối liên tục của tri thức tâm thần (*ý nói đến tri thức thứ sáu, hay là thành phần tri thức cao nhất trong số sáu thành phần tri thức thuộc ngũ uẩn*) chính là "cái tôi". Những người Trung Quán - Cụ Duyên Tông (Madhyamika-prasangika) lại không chấp nhận quan điểm đó, bởi vì theo họ trong số tất cả các cơ sở chỉ định không có một cơ sở nào có thể được xem như "cái tôi" hay là một con người nào cả, kể cả dòng tiếp nối liên tục (continuum) hay tri thức (consciousness).

Tịch Thiên nêu lên thí dụ sau đây: nếu chúng ta bắt buộc phải chấp nhận tri thức như là "cái tôi" thì chúng ta sẽ phải chọn lựa như thế nào?

Tiết 73. Tư duy thuộc quá khứ hay (sẽ xảy ra trong) tương lai đều không phải là "cái tôi", bởi vì chúng không hề hiện hữu (tư duy quá khứ đã chấm dứt, tư duy tương lai chưa xảy ra). Vậy tư duy hiện tại có phải là "cái tôi" hay không? Thế nhưng nếu tư duy ấy (tức là tư duy hiện tại) biến đi, thì tất "cái tôi" cũng sẽ không còn nữa. (Nếu cho rằng sự suy nghĩ trong đầu mình là "cái tôi" của mình, thì "cái tôi quá khứ" không còn nữa, "cái tôi tương lai" chưa có và "cái tôi trong hiện tại" đang biến mất, vậy cái tôi trường tồn, bất biến sẽ phải là cái tôi nào?)

Vậy trong số các tri thức như: tri thức thuộc quá khứ, tri thức sắp hiện ra trong tương lai và tri thức hiện tại, thì tri thức nào sẽ là "cái tôi"? Tri thức quá khứ đã chấm dứt, tri thức tương lai thì chưa xảy đến. Nếu tri thức trong khoảnh khắc hiện tại là "cái tôi" thì nó chỉ có tính cách nhất thời, khi nó chấm dứt hiện hữu thì "cái tôi" hay con người (*tức nhân dạng*) cũng chấm dứt hiện hữu. Cũng tương tự như thế, nếu tri thức là "cái tôi" thì khái niệm về

chủ thể và đối tượng cũng sẽ không thể nào đứng vững được (*tri thức chỉ có thể hiện hữu như là một chủ thể khi có một đối tượng - trong trường hợp này là "cái tôi" - để nó nhận biết, thế nhưng nếu nó lại chính là "cái tôi" thì sẽ không còn có "cái tôi" làm đối tượng cho nó nhận biết nữa, và trong trường hợp ấy sẽ không có chủ thể và đối tượng. Một cách nôm na và dễ hiểu: nhờ tri thức nên chúng ta biết được mình có "linh hồn", thế nhưng nếu bảo rằng tri thức là "linh hồn" của chính mình, tức có nghĩa là "linh hồn" và "tri thức" cũng chỉ là một thứ, thế thì "cái gì" nhận biết là mình có cái "linh hồn" của mình. Tất nhiên là cách lập luận cho rằng chủ thể là "tri thức" và đối tượng là "linh hồn" không thể đứng vững được, nói cách khác là nếu xem "tri thức" là "linh hồn" của mình là một điều phi lý). Hơn nữa, có thể nói rằng không có một sự liên hệ nào cả giữa "cái tôi" và tri thức (*tri thức là thành phần của ngũ uẩn liên quan đến sự vận hành chung của toàn bộ năm thứ cấu hợp, nó không dính dáng gì với cái tôi hay "linh hồn" cả*) bởi vì sau khi phân*

tích đến tận cùng thì tri thức cũng chỉ là con người (*la personne / a person, anyone / một nhân dạng nào đó, tức thuộc vào một tổng thể gồm năm thứ cấu hợp*) mà thôi.

Bảo toàn một thể giới tương đối

Sau đó Tịch Thiên còn xác nhận thêm một cách ngắn gọn là người ta sẽ không tìm thấy gì cả bên trong một thân cây mã đề sau khi banh nó ra.

Tiết 74. Sau khi tước rời từng sợi thì cọng mã đề sẽ không còn lại gì cả. Cũng tương tự như thế, sau khi phân tích "cái tôi" một cách toàn diện thì sẽ nhận thấy nó chỉ đơn thuần là hư vô.

Khi chúng ta tìm kiếm cái tôi trong số các cấu hợp - thân xác, các cảm tính, sự nhận thức, tri thức - thì thật hết sức hiển nhiên là chúng ta không sao tìm thấy được nó. Chúng ta không thể nhận diện được bất cứ một thành phần nào bên trong con người của mình có thể thật sự xem là "cái tôi".

Lập luận bác bỏ quan điểm của những người Trung Quán về sự phủ nhận "cái tôi" có thể xoay quanh một thắc mắc như sau: nếu không có "cái tôi" thì cũng sẽ không có các sinh linh có giác cảm ("*ai nhận biết các cảm nhận, như khổ đau chẳng hạn*"), và nếu không có các sinh linh có giác cảm thì chúng ta sẽ phát lộ lòng từ bi của mình đối với những ai bây giờ?

Tiết 75. (hỏi) Nếu như các cá thể không có thì đối tượng của lòng từ bi là gì?

(Trung Quán) Người ta (sẵn sàng) chấp nhận khái niệm phát sinh từ vô minh ấy (dù biết rằng cá thể con người không mang một sự hiện hữu đích thật và nội tại thể nhưng vẫn chấp nhận sự kiện đó như một phương tiện) nhằm để đạt được mục đích mong cầu.

Tịch Thiên đáp lại rằng dù cho "cái tôi" không hiện hữu một cách tự chủ, và do đó sẽ không có một chúng sinh có giác cảm nào hàm chứa một sự hiện hữu độc lập, thế nhưng nếu tự đặt mình vào phạm vi của lãnh vực sự thật

tương đối thì sẽ có các chúng sinh có giác cảm. Trong trường hợp trên đây khi Tịch Thiên nói đến "vô minh" thì đây không có nghĩa là sự bám víu vào khái niệm về sự hiện hữu nội tại, tức là một hình thức vô minh căn bản làm nền tảng cho sự hiện hữu thiếu tỉnh thức của chúng ta, mà đúng hơn Tịch Thiên chỉ lập lại các lời phát biểu của Nguyệt Xứng (Chandrakirti) khi vị này khẳng định trong tập *Dẫn Nhập về Con Đường Trung Quán (Madhyamakavatara / Nhập Trung Luận)* rằng vũ trụ chỉ là sản phẩm của một tâm thức vô minh. Tịch Thiên chỉ muốn nói lên rằng trong bối cảnh của sự thật tương đối - tức là đối với sự vững chắc của thế giới quy ước hiện ra qua các kinh nghiệm cảm nhận thường nhật của chúng ta - "cái tôi" đúng thật là hiện hữu. Vì thế, các chúng sinh có giác cảm mà chúng ta hướng tất cả lòng từ bi của mình vào họ đúng thật là hiện hữu và họ cũng gánh chịu đau khổ một cách thật sự.

Tác giả tập *Hành trình đến Giác Ngộ* lại tiếp tục đưa ra thêm các luận cứ khác nhằm bác bỏ một quan điểm khác đại loại cũng tương tự

nhu quan điểm trên đây: nếu như không có các sinh linh có giác cảm, thì làm thế nào có thể có được những người tu tập bước vào con đường đưa đến Giác Ngộ và đạt được mục đích?

Tiết 76. (hỏi) Mục đích nêu lên cho ai, khi mà chẳng có một sinh linh nào hiện hữu?

(Trung Quán) Thật vậy sự cố gắng (tu tập) hình thành từ ảo giác (vì con người cũng chỉ là ảo giác), thế nhưng nó lại có mục đích (hay khả năng) làm giảm bớt sự đớn đau, vì thế tính cách ảo giác của mục đích nào có phải là một điều cấm kỵ đâu.

Tịch Thiên xác nhận rằng nếu chúng ta chưa hoàn toàn thoả mãn khi dừng lại với sự vững chắc của thế giới quy ước và cứ muốn tìm kiếm những gì vượt xa hơn nữa, thì chúng ta cũng sẽ chẳng tìm thấy được một sinh linh có giác cảm nào (*vượt xa hơn thế giới quy ước là thế giới của sự thật tuyệt đối, trong thế giới đó sẽ không có một sự hiện hữu đích thật và nội tại nào cả*). Dù sao trong bối cảnh của thế giới tương đối, luôn luôn có những sinh linh có giác

cảm đang phải gánh chịu khổ đau. Vì thế nếu muốn đạt được sự giải thoát khỏi khổ đau thì phải bước vào con đường giúp loại bỏ nguyên nhân của khổ đau, tức là vô minh. Thật vậy, một tâm thức vô minh bám víu vào khái niệm hiện hữu nội tại - mang lại mọi thứ khổ đau và hoang mang - mới chính là những gì cần phải làm cho bật rễ: sự thực tại của thế giới quy ước không phải là chủ đích của sự loại bỏ. Không cần phải chối bỏ thế giới tương đối hay là thế giới của nguyên nhân và hậu quả (*câu trên đây thật quan trọng: một số người nghĩ rằng tu tập là cách giúp mình "vượt thoát" khỏi thế giới ảo giác và biến động này, thế nhưng thật ra thì việc "loại bỏ vô minh" bên trong tâm thức mình mới đúng thật là con đường, là chủ đích của việc tu tập. Thế giới này vẫn cứ tiếp tục là thế giới này*).

Dầu sao vẫn còn có một sự thắc mắc khác nữa có thể hiện ra: nếu như không cần phải phủ nhận thực tại của thế giới quy ước thì phải chăng cũng có nghĩa đương nhiên là phải chấp

nhận một cách quy ước rằng mọi vật thể và sự kiện hàm chứa một quy chế độc lập và khách quan dưới một hình thức nào đó, và người ta có thể xem một thứ gì đó như là một quy chiếu (*referent / reference / một đối tượng được chỉ định bằng ngôn từ*) mang tính cách đích thật nhằm để chỉ định các khái niệm và các thuật ngữ do chúng ta nêu lên hay không? Có phải quý vị cũng muốn nói rằng điều ấy (*tức thực tại của thế giới quy ước*) không sao có thể hủy bỏ được hay chăng? (*có phải thực tại của thế giới ấy là một sự kiện vững chắc không sao chối bỏ được?*).

Tiết 77. Cảm tính về "cái tôi" là nguyên nhân mang lại đôn đau và cảm tính đó lại sẽ càng gia tăng thêm nữa với ảo giác về một "cái tôi" ("cảm tính" về sự hiện hữu của "cái tôi" khiến mang lại cho mình mọi sự đôn đau, thế nhưng nếu "nuôi dưỡng" thêm ảo giác về "cái tôi" - tức tin vào sự vững chắc của nó - thì tất sẽ còn mang lại đủ mọi thứ khổ đau khác sâu kín và tinh tế hơn nhiều. Một sự phân tích vô cùng tinh

té!). Không nên nghĩ rằng chúng ta bất lực không hủy bỏ được cảm tính sai lầm đó, mà phải hiểu rằng chúng ta hoàn toàn có thể thực hiện được điều ấy bằng cách thiền định về sự phi-hiện-hữu của "cái tôi".

Tịch Thiên đáp lại bằng cách khẳng định rằng sự bám víu vào thể dạng hiện hữu ấy (*của "cái tôi"*) tất nhiên là nguồn gốc mang lại khổ đau, và tạo ra cho mình các cảm tính nóng giận và thèm muốn, cũng như các nhận thức và tư duy sai lầm. Các thứ này sẽ lại tiếp tục làm gia tăng thêm sự bám víu vào "cái tôi": đây chính là thể dạng tâm thức vô minh cần phải được loại bỏ.

Dù chấp nhận phải loại bỏ sự bám víu ấy thế nhưng chúng ta cũng có thể tự hỏi là mình sẽ thành công hay chẳng, và nếu vậy thì phải làm thế nào? Theo Tịch Thiên thì sự vô minh ấy có thể loại bỏ được, bởi vì chúng ta có thể tạo ra cho mình một thể dạng tâm thức đối nghịch để chống trả lại: đấy là sự hiểu biết Tánh Không. Sự hiểu biết ấy sẽ trực tiếp hóa giải tình trạng bám víu của tâm thức vào ý niệm

về "cái tôi", dù cho "cái tôi" ấy không hề hiện hữu đi nữa. Vì lý do trên thực tế một "cái tôi" đại loại như thế không hề hiện hữu cho nên khi sự hiểu biết đã thâm nhập được vào bản chất của thực tại (*quán nhận được bản thể của thực tại*) thì nó sẽ nhận ra ngay sự vắng mặt của "cái tôi" ấy. Do đó khi nào việc thiền định về Tánh Không được thực hiện thật vững chắc nhờ vào lý trí (*thiền định phân giải*) thì nó sẽ có thể giúp loại bỏ được thể dạng tâm thức vô minh bám víu vào ý niệm về sự hiện hữu nội tại của "cái tôi".

THIỀN ĐỊNH

Đến đây chúng ta hãy tập thiền định về lòng từ bi xem sao. Chúng ta hãy hình dung ra một sinh linh có giác cảm đang phải gánh chịu sự đau đớn hoặc những nỗi khổ đau không sao kham nổi. Chúng ta hãy tập trung sự chú tâm hướng vào sinh linh ấy và nghĩ rằng sinh linh ấy nào có khác gì với mình đâu, cũng ước

mong đạt được hạnh phúc và vượt thoát khỏi mọi khổ đau. Sinh linh ấy không những chỉ biết tìm cách loại bỏ khổ đau mà còn hội đủ khả năng để thực hiện được việc ấy (tất cả chúng sinh đều hàm chứa Phật Tính giúp mình loại bỏ khổ đau). Sau đó chúng ta cũng không được quên là nguyên nhân trước tiên mang lại khổ đau chính là sự bám víu của tâm thức vào ý niệm sai lầm về sự hiện hữu nội tại, và sự nhận thức sai lầm ấy có thể loại bỏ được bằng sự hiểu biết sâu xa về bản chất của Tánh Không. Hãy luôn suy tư về khả năng đó. Ngoài ra chúng ta cũng phải phát động lòng từ bi sâu xa đối với tất cả chúng sinh và đồng thời phải cố gắng làm gia tăng thêm khả năng ấy nơi mỗi chúng ta.

Phải luôn ghi nhớ điều đó và trước hết hãy bắt đầu chú tâm vào một sinh linh duy nhất, rồi dần dần sau đó sẽ mở rộng sự suy tư hướng vào các sinh linh khác, chẳng hạn như những người thân thuộc chung quanh. Sau cùng sẽ mở rộng ra hơn nữa, bao gồm cả những người mà chúng ta không ưa thích,

chẳng hạn như những người trước đây đã từng gây ra cho mình nhiều điều thương tổn. Hãy nghĩ đến các thứ cảm tính (*khổ đau*) có thể phát sinh ra với họ. Không nên quan tâm đến thái độ hành xử của họ đối với mình mà phải nghĩ rằng họ nào có khác gì với mình, tất cả cũng chỉ mong cầu tìm được hạnh phúc và vượt thoát khỏi khổ đau.

Khi đã ý thức được nguyên tắc căn bản ấy về sự bình đẳng giữa tất cả mọi sinh linh trước sự mong ước tìm được hạnh phúc và loại bỏ khổ đau, thì tất chúng ta cũng sẽ phát huy được sự thiện cảm và lòng từ bi thật mạnh hướng vào từng mỗi con người. Sau khi đã thành công trong việc luyện tập tâm thức hướng vào một số người đặc biệt nào đó - chẳng hạn như bạn bè, kẻ thù và cả những người trung hòa (*không ưa cũng không ghét*) - thì sau đó phải cố gắng trải rộng lòng từ bi của mình đến tất cả chúng sinh, không được loại trừ bất cứ một chúng sinh nào. Điều này quả thật hết sức quan trọng. Nếu không thực hiện được điều ấy thì chúng ta cũng có thể sẽ rơi vào tình trạng phát lộ lòng từ bi

đến những người nào đó không cần biết họ là ai, trong khi ấy đối với những người liên hệ mật thiết với mình thì mình lại không biểu lộ được một chút từ bi nào cả, nhất là những người gần gũi với mình. Thái độ đó có thể xảy ra với mỗi người trong chúng ta, vì thế phải luôn ý thức hiện trạng đó trong khi thiền định về lòng từ bi.

(Vài lời ghi chú thêm của người dịch:

Người đọc biết đâu cũng có thể thắc mắc và tự hỏi vì lý do nào Tịch Thiên lại nêu lên trong các tiết từ 60 đến 69 quan điểm chủ trương sự hiện hữu của "cái tôi" của hai học phái Shamkya và Vaisashika và sau đó thì đưa ra các cách lập luận nhằm bác bỏ các quan điểm ấy. Thiết nghĩ nếu muốn hiểu được điều này có lẽ phải tự đặt mình vào bối cảnh tín ngưỡng chung ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ VIII khi Tịch Thiên trước tác tập "Hành Trình đến Giác Ngộ".

Sự kiện thứ nhất cần phải nêu lên là trong suốt lịch sử phát triển ở Ấn Độ, Phật Giáo chưa bao giờ là một tín ngưỡng mang tính cách "độc tôn" và "duy nhất", kể cả trong những thời kỳ hưng thịnh nhất, chẳng hạn như vào thế kỷ thứ III trước Tây Lịch dưới triều đại của vua A-dục và một thời gian dài kể từ thế kỷ thứ I trước Tây Lịch đến hết thế kỷ thứ VIII, nhất là dưới triều đại Gupta từ thế kỷ thứ III đến thứ VI. Song song với sự phát triển của Phật Giáo, nhiều tín ngưỡng khác như đạo Bà-la-môn và sau đó là Ấn Giáo cũng đã phát triển rất mạnh và đã tạo được nhiều ảnh hưởng sâu rộng trong quảng đại quần chúng của nước Ấn, một bằng chứng cụ thể là Phật Giáo biến mất ở Ấn vào cuối thế kỷ XII, thế nhưng Ấn Giáo vẫn tồn tại. Hai học phái Vaisheshika và Shamkya mà Tịch Thiên nói đến trong tập Hành Trình đến Giác Ngộ là hai trong số sáu học phái lớn nhất của Ấn Giáo.

Học phái Vaisheshika được hình thành vào thế kỷ thứ II trước Tây Lịch, tức là trước khi Đại Thừa được thành lập, và học phái

Shamkya vào thế kỷ thứ IV hay thứ V sau Tây Lịch, tức là vào khoảng đầu của một thời kỳ có thể nói là vàng son nhất của Phật Giáo dưới triều đại Gupta. Không phải chỉ có hai học phái trên đây chủ trương sự hiện hữu của "cái tôi" mà hầu hết các học phái và tín ngưỡng khác đều chủ trương "hữu ngã", kể cả một tín ngưỡng quan trọng khá gần với Phật Giáo là đạo Ja-in, đạo này chủ trương sự hiện hữu của một thứ linh hồn gọi là jiva, có nghĩa là một hình thức "sinh khí". Tóm lại là khi Tịch Thiên trước tác tập Hành Trình đến Giác Ngộ vào thế kỷ thứ VIII thì đây cũng là lúc mà Phật Giáo Đại Thừa đánh dấu một giai đoạn phát triển cao độ nhất, sau khi hai tông phái lớn là Kim Cương Thừa và Thiền Học vừa được hình thành vào khoảng thế kỷ thứ VI, và giáo lý Phật Giáo tức là Dharma của Đức Phật đã được triển khai sâu rộng và vững chắc nhất.

Sự kiện thứ hai cần nêu lên là sau khi bác bỏ quan điểm chủ trương sự hiện hữu của "cái tôi" của hai học phái Samkhya và Vaisheshika thì từ tiết 70 đến 77 Tịch Thiên đưa ra quan

điểm vô-ngã của con người tức là không có "cái tôi" do Phật Giáo chủ trương.

Thật ra chủ thuyết về sự hiện hữu của "cái tôi" (atman) đã có từ trước Phật Giáo và còn tiếp tục sau đó với đạo Bà-la-môn và Ấn Giáo. Hai học phái triết học Samkhya và Vaisheshika cũng chỉ là hai trường hợp tiêu biểu mà Tịch Thiên nêu lên mà thôi: một chủ trương "cái tôi" trên phương diện siêu hình, một chủ trương một "cái tôi" trên phương diện "vật chất" gồm các "nguyên tử".

*"Cái tôi" hay "atman" hay "cái ngã" còn được gọi bằng các thuật ngữ phổ thông và "dễ hiểu" hơn như "vong linh", "linh hồn" (âme / soul) v.v... là một ý niệm khá phổ quát trong rất nhiều nền văn hóa và tôn giáo, nhất là các tôn giáo độc thần. Nếu nhìn dưới một góc cạnh nào đó thì cũng có thể xem "cái tôi" như **một thứ ám ảnh bản năng** khá tự nhiên của con người. Thật vậy, duy nhất chỉ có Phật Giáo là không công nhận sự hiện hữu đích thật, nội tại và tự chủ của "cái tôi" ấy, hay nói cách khác thì đây là "tánh không" của sự hiện hữu của con người.*

Suốt trên dòng tiến hóa của lịch sử nhân loại không có một nền văn hóa, tư tưởng, tôn giáo hay khoa học nào nêu lên khái niệm "vô ngã" ngoài Phật Giáo.

Như đã được nói đến trên đây dù rằng là một trong các tôn giáo lâu đời nhất của nhân loại thế nhưng suốt trên dòng lịch sử phát triển trên đất Ấn, Phật Giáo chưa bao giờ chiếm giữ một vị thế độc tôn (proselitism). Lý do không nhất thiết là vì Phật Giáo không phải là một tín ngưỡng chủ trương chinh phục và chiếm giữ vị thế độc tôn mà đúng hơn là ngoài những hình thức của một "tín ngưỡng phổ thông" Phật Giáo còn là một "tôn giáo của trí tuệ", và khía cạnh này thì lại hết sức khó để thấu triệt đối với quảng đại quần chúng, thí dụ như chương IX trong tác phẩm của Tịch Thiên và quyển sách này của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma. Thế nhưng khía cạnh trí tuệ đó lại chính là một sức mạnh giúp Phật Giáo trường tồn và đang chinh phục thế giới Tây Phương ngày nay.

Sự kiện này cũng chứng tỏ cho thấy việc Tịch Thiên bác bỏ các quan quan điểm xưa về

sự hiện hữu nội tại của "cái tôi" khi chỉ trích quan điểm của hai học phái triết học của Ấn Giáo vẫn còn giá trị trong các xã hội "tân tiến" ngày nay và đáng để cho chúng ta suy ngẫm. Thật vậy **sự ám ảnh của "cái tôi" hay "linh hồn"** tàn phá con người và xã hội thật nặng nề, hơn cả sự ám ảnh tính dục rất nhiều.

Sau đây cũng xin mượn phép mượn một câu trong một kịch bản của triết gia người Pháp là Jean-Paul Sartre (1905-1980) mang tựa "Les Mouches" ("Những Con Ruồi") thay cho lời kết của phần ghi chú này: "Ồ! Tôi cảm thấy tự do vô ngần! Tuyệt vời thay là sự vắng mặt của linh hồn tôi!" (Ah! comme je suis libre. Et quelle superbe absence que mon âme!) Câu này cũng phản ánh một phần nào ý nghĩa mà Tịch Thiên muốn nêu lên trong các tiết 70 đến 77).

9

Bản chất của mọi hiện tượng

BÌNH GIẢI

Tính cách tổng thể và các thành phần của hiện tượng

Sau khi trình bày về tính cách vô-ngã của con người (*chương VIII trên đây*) Tịch Thiên nêu lên tính cách vô-ngã của mọi hiện tượng bằng cách trước hết dựa vào *bốn phép thiền định chú tâm* - vào thân xác, giác cảm, tâm thức và các hiện tượng (*tức là phép thiền định Satipatthana*). Theo những gì nêu lên trong các tiết dưới đây thì trước hết chúng ta phải chú tâm vào bản chất thân xác của chính mình và

suy nghiệm về những đặc tính tổng quát cũng như cá biệt của nó, chẳng hạn như quá trình già nua hay những thành phần uế tạp tạo ra thân xác vật chất (*Phật Giáo xem các cấu hợp vật chất của thân xác là uế tạp, có nghĩa là "không tinh khiết"*). Tôi sẽ không đi sâu vào chi tiết trong phần dưới đây về phép thiền định này.

Một cách tổng quát, sự chú tâm vào thân xác hay là sự suy tư về bản chất của chính thân thể mình, là một phép thiền định được nêu lên trong các kinh sách Tiểu Thừa. Tuy nhiên sự suy tư đó cũng có thể được mở rộng hơn hướng vào bản chất của thân xác, giác cảm, tâm thức và mọi hiện tượng liên quan đến tất cả chúng sinh thật đông đảo và bất tận như không gian. Phép luyện tập tâm thức ấy cũng có thể xem như là của Đại Thừa (*Tiểu Thừa chủ trương vô-ngã của con người, Đại Thừa mở rộng tính cách vô-ngã đó đối với tất cả mọi hiện tượng*). Trong khi thiền định về Tánh Không của các yếu tố trên đây - tức thân xác, giác cảm, tâm thức và các hiện tượng - thì đây

là cách mà chúng ta hướng sự chú tâm của mình vào lãnh vực của sự thật tối hậu.

Tập *Hành Trình đến Giác Ngộ* đưa ra các phương pháp thực hành rất quy củ, liên quan đến bốn phép thiền định về Tánh Không. Chúng ta hãy nêu lên thí dụ về phép thiền định về thân xác con người. Thân xác gồm có nhiều thành phần chẳng hạn như đầu, tứ chi, v.v... Tuy nhiên cũng có thể xem thân xác mang tính cách toàn bộ - một tổng thể, một đơn vị đồng nhất. Thông thường mỗi khi chúng ta nghĩ đến *thân xác (nên hiểu chữ "thân xác" ở đây như là một danh xưng hay một thuật ngữ)*, thì nó sẽ hiện ra trong tâm thức mình như là một thực thể duy nhất, dù chỉ mang tính cách mơ hồ đi nữa, và rồi chúng ta cứ dựa vào đấy để cho rằng nó có thật, có thể lấy tay để chạm vào nó (*tangible*). Từ sự nhận biết ấy chúng ta sẽ xác định được các thành phần cũng như các đặc tính khác nhau của nó. Nói một cách khác chúng ta có cảm giác là có một thứ gì đó hiện hữu một cách thật hiển nhiên gọi là thân xác mà

chúng ta có thể liệt kê ra từng thành phần cấu tạo ra nó. Thế nhưng nếu tìm kiếm cái "thân xác" ấy bên ngoài các thành phần cấu tạo ra nó thì nhất định chúng ta sẽ nhận thấy rằng không sao có thể tìm ra được nó (*chúng ta có thể trông thấy hay lấy tay sờ vào các thành phần của thân xác một cách thật cụ thể - tangible), thế nhưng "thân xác" thật ra chỉ là một ý niệm, một tên gọi hay một danh xưng mang tính cách quy ước*).

Quan điểm trên đây sẽ được Tịch Thiên trình bày trong các tiết dưới đây:

Tiết 78,79. Thân xác không phải là chân, bắp chân, đùi, háng, bụng, lưng, ngực, cánh tay, bàn tay, xương sườn, nách, vai, cổ, đầu. Thế thì thân xác là gì?

Chúng ta hình dung thân xác như một thực thể duy nhất và xem nó thật quý giá. Thế nhưng nếu thật chú tâm và quan sát cẩn thận thì chúng ta sẽ nhận thấy thân xác không phải là chân, là bắp chân, đùi, háng, bụng, lưng, ngực, cánh tay, bàn tay, sườn, nách, vai, cổ, đầu, hay là bất cứ

một thành phần nào khác. Vậy chúng ta phải tìm kiếm thân xác ở đâu? Mặt khác, nếu như thân xác giống hệt như từng thành phần riêng rẽ của nó, thì ý nghĩ về một thân xác hình dung như một thực thể hay một đơn vị toàn vẹn (*tức là đầy đủ*) sẽ không sao đứng vững được.

Tiết 80. Nếu thân xác phân tán ra trong từng thành phần cấu tạo ra nó, thì các thành phần này của thân xác cũng lại tiếp tục được phân tán ra trong từng thành phần nhỏ hơn nữa: vậy thì thân xác chính nó ở vào đâu? (thí dụ trông thấy gương mặt một người quen thuộc chúng ta cũng nhận ra được ngay là người ấy. Đôi khi đứng phía sau và chỉ trông thấy lưng của người ấy cũng có thể nhận ra được người ấy, hoặc đôi khi chỉ cần trông thấy bàn tay, mắt hay mũi cũng đủ để nhận ra người ấy, vậy thân xác của người ấy nằm trong thành phần nào?).

Tiết 81. Và nếu như toàn bộ thân xác nằm trong từng thành phần cấu tạo ra nó, thì

nếu có bao nhiêu thành phần thì tất sẽ phải có bấy nhiêu thân xác.

Nếu thực thể ấy hay là đơn vị toàn vẹn mà chúng ta gọi là thân xác ấy giống nhau như đúc trong từng thành phần riêng rẽ, hoặc hiện hữu toàn vẹn trong từng thành phần của nó, thì thân xác sẽ trở thành nhiều vô kể, bởi vì không biết là có bao nhiêu thành phần trong một thân xác (*nếu gương mặt, bàn chân, cánh tay, tiếng cười, giọng nói đúng là "người ấy" thì sẽ có không biết bao nhiêu là "người ấy"*).

Chính vì thế mà Tịch Thiên nêu lên tiếp như sau: thân xác không hiện hữu giống nhau như đúc trong từng thành phần riêng rẽ, thế nhưng nó cũng không hiện hữu tách rời và độc lập với các thành phần ấy.

Tiết 82. Thân xác không nằm bên trong, cũng không nằm bên ngoài. Vậy làm thế nào nó có thể nằm trong từng thành phần cấu tạo ra nó? Thế nhưng nó cũng không nằm ra bên ngoài những thành phần ấy. Vậy thì nó sẽ phải hiện hữu bằng cách nào?

(thân xác hay thân thể chỉ là một tên gọi hay một quy chiếu (referent / reference) nhằm chỉ định một tổng thể cấu hợp và sự tương tác giữa các cấu hợp ấy cũng như với môi trường chung quanh nó).

Tiết 83. Vậy thì thân xác không có. Thế nhưng chỉ vì ảo giác nên ý nghĩ về một thân xác được đem gán cho các thành phần cấu tạo ra nó, tương tự như ý nghĩ về con người được đem gán cho một hình nộm.

Vậy thì làm thế nào một thân xác tự nó lại có thể hiện hữu một cách tự chủ và độc lập được? Nếu khảo sát thật tường tận bản chất của thân xác thì chúng ta sẽ nhận thấy ngay là nó chỉ đơn giản là một sự chỉ định (*một tên gọi*) dựa vào cơ sở của một sự cấu hợp gồm nhiều thành phần khác nhau. Do đó chúng ta cũng có thể tự hỏi: "Thế thì thân xác là gì?". Trong một số trường hợp, thí dụ như ở một nơi tranh tối tranh sáng chẳng hạn, đôi khi chúng ta cũng có thể trông lầm một bóng hình nào đó và cứ tưởng đấy là một con người.

Cũng thế Tịch Thiên nói rằng khi nào các điều kiện và yếu tố thích nghi hội đủ để tạo ra cảm giác đây là một con người, thì chúng ta cũng sẽ căn cứ vào cơ sở đó để hình dung ra ý niệm về một "thân xác" một cách quy ước.

Tiết 84. Cho đến khi nào một số các điều kiện nào đó còn tồn tại thì thân xác cũng sẽ vẫn còn được xem như là một cá thể con người (một nhân dạng); cũng tương tự như thế, khi nào các thành phần cấu tạo còn kết hợp với nhau thì chúng ta cũng vẫn còn nhận thấy đây là một thân xác (khi nào còn duy trì được các điều kiện cần thiết thì thân xác còn tồn tại và tỏ ra như là "khỏe mạnh", khi nào một trong các yếu tố tạo ra sự kết hợp đó mất "thăng bằng" thì thân xác cũng sẽ mất "thăng bằng" theo tức là ốm đau, khi nào một trong các yếu tố đó không còn bảo tồn được chức năng của nó thì thân xác tan rã, và chúng ta gọi đây là cái chết).

Thế nhưng nếu muốn tìm kiếm quy chiếu đúng thật phía sau danh xưng thân xác thì chúng ta sẽ chẳng tìm thấy gì cả (*thân xác với tư cách là một danh xưng hay thuật ngữ chỉ định một cái gì đó mà chúng ta không sao tìm thấy và cũng không biết đấy là cái gì*). Vậy thì chúng ta sẽ phải kết luận rằng "thân xác" sau khi đã được phân tích đến tột cùng sẽ chỉ là một sự tạo dựng mang tính cách quy ước - hay là một sự thật tương đối hiện ra như một sản phẩm (*a product / một sự tạo tác, hay tạo dựng*) phát sinh từ một sự kết hợp gồm nhiều nguyên nhân và điều kiện.

Sự phân tích trên đây cũng có thể áp dụng đối với các thành phần riêng rẽ của thân xác, và Tịch Thiên cũng đã giải thích về sự kiện này trong các tiết sau đây:

Tiết 85. Cũng thế, bàn tay không hề có: đấy chỉ là sự kết hợp của nhiều ngón tay. Ngón tay chỉ là sự kết hợp của nhiều đốt tay; đốt tay lại được kết hợp từ những thành phần khác nữa.

Tiết 86. Các thành phần cũng là một sự kết hợp của các nguyên tử, nguyên tử lại được phân chia theo từng khu vực tương quan với bốn hướng (tức là đông, tây, nam, bắc. Ngày nay khoa học có thể phân cắt một hạt nguyên tử ra thành nhiều thành phần nhỏ hơn nữa, nếu tiếp tục phân cắt thì đến một lúc nào đó sẽ không còn một thành phần nào nữa và tất cả sẽ trở thành một "hình thức" năng lượng phi-vật-chất. Vào thời đại của Tịch Thiên khoa học như ngày nay chưa có, người ta xem "nguyên tử" là một thứ đơn vị nhỏ nhất mang tính cách đồng nhất và không thể phân cắt thêm được nữa, tuy nhiên những người vào thời đại bấy giờ vẫn cho rằng mỗi hạt nguyên tử dù mang tính cách nhất thể cũng cho thấy là nó được phân chia ra thành nhiều "khu vực" và mỗi khu vực thuộc vào một vị trí khác nhau trong không gian, chẳng hạn như đông, tây, nam, bắc. Tóm lại dù chỉ là một đơn vị cực nhỏ và đồng nhất thể nhưng nó cũng không độc lập và phải liên kết với các yếu tố khác,

trong trường hợp này là không gian. Chúng ta cũng có thể liên tưởng đến dòng tri thức gồm các đơn vị "thời gian" tiếp nối nhau liên tục, thế nhưng các đơn vị đó cũng không độc lập bởi vì nó phải liên kết với một đơn vị trước nó và tạo ra điều kiện cho sự hình thành của một đơn vị tiếp nối hiện ra sau nó, đấy là chưa nói đến mỗi đơn vị còn phải cất chứa các vết hằn của nghiệp. Tóm lại là không có bất cứ một hiện tượng nào dù là vĩ mô hay vi mô có thể mang tính cách phi-cấu-hợp), không thể tiếp tục phân chia các khu vực đến bất tận được bởi vì khi đó không gian sẽ trở thành trống không. Vậy thì nguyên tử cũng không hề có (tuy rằng một hạt nguyên tử là một "đơn vị" nhất thể thế nhưng nó cũng có các khu vực thuộc đông, tây, nam, bắc hoặc bên trên hay bên dưới, bên phải hay bên trái, nếu tiếp tục phân tích sự định hướng đó đến bất tận thì sẽ chỉ còn lại một không gian trống không. Xin bài phục một sự suy luận thật

ting tế cách nay đã mười ba thế kỷ khi mà khoa học như ngày nay chưa có).

Nếu nhìn vào bàn tay thì chúng ta sẽ nhận thấy ngay là nó gồm có nhiều thành phần. Nếu cho rằng nó hiện hữu một cách độc lập và nội tại thì tất nhiên sẽ đi ngược lại nguyên tắc là từ bản chất nó phải lệ thuộc vào các yếu tố khác. Nếu muốn tìm kiếm bàn tay thì nhất định chúng ta sẽ không sao tìm thấy được bất cứ một bàn tay nào lại có thể độc lập với các thành phần cấu tạo ra nó. Cũng tương tự như thế, mỗi ngón tay cũng là một sự cấu hợp, nếu chia cắt ngón tay đến chỗ tột cùng thì sự hiện hữu của nó cũng sẽ biến mất. Do đó nếu chúng ta tìm kiếm quy chiếu đích thật của các tên gọi chỉ định từng thành phần thân xác, thì chúng ta sẽ không tìm thấy gì cả.

Nếu chúng ta chia cắt các thành phần để tách rời các cấu hợp cơ bản của chúng - tức là các phân tử, nguyên tử, và v. v. - thì các thành phần này cũng sẽ biến mất. Nếu chúng ta tiếp tục phân tích xa hơn nữa bằng cách chia cắt ngay cả những hạt nguyên tử theo từng khu vực

của nó thì chúng ta cũng sẽ thấy rằng khái niệm về nguyên tử cũng chỉ là một sự tạo dựng tâm thần. Nếu tiếp tục đẩy sự lý luận xa hơn như thế nữa thì chúng ta cũng sẽ nhận thấy ngay cả các quan điểm về vật chất hay các khái niệm về nguyên tử cũng không thể nào đứng vững được. Nếu một vật thể muốn được xem là vật chất thì bắt buộc nó phải là một sự kết hợp của nhiều thành phần. Nếu chúng ta vượt xa hơn cấu trúc đó (*tức là tính cách cấu hợp của vật chất*) bằng cách chia cắt đến chỗ tột cùng thì sẽ không còn lại bất cứ gì nữa, ngoài Tánh Không ra.

Nếu căn cứ trên sự nhận biết bình thường của chúng ta thì các vật thể và hiện tượng có vẻ như hàm chứa một quy chế độc lập và khách quan. Thế nhưng trong tiết dưới đây Tịch Thiên cho biết rằng nếu tìm kiếm bản chất thật sự của các hiện tượng thì chúng ta tất sẽ phải chấp nhận rằng không sao tìm thấy được chúng.

Tiết 87. Vì thế, hình tướng cũng chẳng khác gì như một giấc mơ: nếu đã hiểu được điều đó thì một người khôn ngoan nào còn dám

bám víu vào đấy nữa? Nếu thân xác không hiện hữu thì sự khác biệt giữa người đàn ông và người đàn bà là gì?

Điều ấy cho thấy rằng các đối tượng của sự giận dữ và bám víu của chúng ta không mang một tính cách tuyệt đối nào cả. Trên phương diện tuyệt đối sẽ không có bất cứ gì đáng cho chúng ta mong cầu và cũng chẳng có gì là hoàn hảo cả, và cũng chẳng có gì để mà ghét bỏ hay phải kính tởm. Trên thực tế, các phản ứng cực đoan phát sinh từ sự tiếp xúc của chúng ta với các vật thể và sự kiện không hề được dựa vào một cơ sở mang tính cách vững chắc nào. Trong phạm vi mà thân xác không sao có thể tìm thấy được khi chúng ta tìm kiếm nó bằng phương pháp phân cắt thì các sự chỉ định dựa vào nền tảng của sự hiện hữu của thân xác - chẳng hạn như các nét khác biệt về chủng loại hay sắc tộc - sẽ hoàn toàn không mang một thực chất nào cả trên phương diện tối hậu. Do đó chúng ta sẽ căn cứ vào đâu để hành xử một cách cực đoan bằng cách chỉ dựa vào màu da

của những người thuộc các giống dân hay sắc tộc khác?

Các sự vật hiện hữu như thế nào?

Mỗi khi chúng ta phân tích các kinh nghiệm cảm nhận trên phương diện hiện tượng học (*phenomenology / một ngành triết học nghiên cứu bản chất của mọi sự vật tách ra bên ngoài mọi định kiến có sẵn*) liên quan đến các thứ xúc cảm của mình mỗi khi chúng hiện ra và biến đi bên trong tâm thức, thì thông thường hình như tất cả mọi vật thể và sự kiện có vẻ như hàm chứa một thực thể độc lập và khách quan, nhất là đối với các thứ xúc cảm thật mạnh và tiêu cực, chẳng hạn như hận thù. Chúng ta đem gán cho đối tượng của sự hận thù đó các đặc tính thật cụ thể và chính vì thế nên nó sẽ hiện ra với chúng ta thật rõ nét, tương tự như hàm chứa một một thực thể vững chắc. Thế nhưng thật ra không có một đối tượng nào mang tính cách hiển nhiên và cụ thể như thế (*sự hận thù mang tính cách thật chủ quan*). Tuy nhiên chúng ta

cũng có thể tự hỏi, nếu các đối tượng không thể nào tìm thấy được, thì có phải là chúng không hề hiện hữu hay không? Không đúng như thế, nhất định là chúng hiện hữu. Vấn đề không phải là chúng có hiện hữu hay là không hiện hữu, mà đúng hơn là phải tìm hiểu xem chúng hiện hữu như thế nào? Các đối tượng thật sự hiện hữu thế nhưng chúng không hiện hữu đúng với phương cách mà chúng ta cảm nhận chúng. Các đối tượng không hề mang một thực thể nội tại nào cả. Sự vắng mặt ấy hay là Tánh Không của chính sự hiện hữu, mới đúng thật là bản thể tối hậu của chúng.

Quá trình phân tích nhằm tìm kiếm quy chiếu đích thật của các khái niệm và các cách chỉ định (*tên gọi*) mà chúng ta gán cho chúng cũng không đến nỗi quá phức tạp lắm: nếu dựa vào cách phân tích trên đây thì cũng không phải là quá khó cho chúng ta đi đến kết luận là không sao tìm thấy các vật thể và sự kiện được (*các quy chiếu hay danh xưng không biểu trưng cho một sự hiện thực nào cả*). Tuy nhiên, dù cho sự phân tích trên đây có thể giúp chúng ta

hiểu rằng không sao có thể tìm thấy được các hiện tượng, thế nhưng sự "vắng mặt" ấy mà chúng ta nhận biết được chưa phải là Tánh Không tối hậu (*đấy chỉ là một cách "hiểu được" tánh không là gì nhờ vào sự lý luận. Tánh không ấy vẫn còn "rất thật" với tư cách là một đối tượng của sự hiểu biết. Tánh Không đích thật chỉ có thể cảm nhận được một cách trực tiếp bằng trực giác, nói cách khác là phải hoà nhập với nó và cảm nhận được là mình và nó chỉ là Một, có nghĩa là đối tượng và chủ thể không còn nữa*). Do đó chúng ta cũng có thể sẽ tự hỏi nếu như thế thì những vật thể và sự kiện mà chúng ta không tìm thấy sẽ hiện hữu theo phương cách nào? Thật hết sức hiển nhiên là sự hiện hữu của mọi vật thể và sự kiện chỉ có thể hình dung được trên phương diện tương đối mà thôi. Và khi nào chúng ta hiểu được là mọi vật thể và sự kiện nếu muốn hiện hữu thì phải lệ thuộc vào một tổng thể gồm thật nhiều nguyên nhân và điều kiện - và chúng chỉ đơn giản là những sự chỉ định (*tức là các danh xưng*) - thì chúng ta cũng sẽ hiểu rằng các vật thể và sự

kiện ấy không mang một đặc tính độc lập nào, hay một quyền lực tự quyết nào cả (autorité déterminante / self-détermining authority). Do đó chúng ta sẽ nhận thấy rõ ràng là chúng lệ thuộc vào nhiều yếu tố khác. Vì lý do một vật thể chỉ có thể hiện hữu bằng cách lệ thuộc vào các yếu tố khác và bị chi phối bởi các sức mạnh khác, cho nên chúng ta không thể nào xem nó mang tính cách độc lập được. Lệ thuộc và độc lập là hai đặc tính tương khắc nhau, do đó vật thể ấy chỉ có thể thuộc vào một trong hai thứ mà thôi (*đã là cấu hợp thì tất sẽ phải lệ thuộc, và nếu đã lệ thuộc thì sẽ không thể nào độc lập được*).

Thật hết sức quan trọng là phải hiểu rằng khi những người Trung Quán cho rằng mọi vật thể không hàm chứa sự hiện hữu nội tại, thì đây không có nghĩa là họ chỉ đơn giản căn cứ duy nhất vào sự kiện không tìm thấy được chúng sau khi đã phân tích đến chỗ tốt cùng. Cách lập luận này tuy thế vẫn còn thiếu sót. Khi bảo rằng mọi vật thể và sự kiện không hàm chứa sự hiện hữu nội tại

hay tự tại thì đây là vì ***chúng chỉ có thể hiện hữu bằng cách lệ thuộc vào các yếu tố khác***. Đây là những gì phải nghĩ đến trước hết. Cách lập luận này giúp loại bỏ được cả hai thái cực: trước hết là chủ nghĩa hư vô (nihilism) bởi vì chúng ta vẫn còn tiếp tục chấp nhận một hình thức hiện hữu trong phạm vi của sự tương liên (*interdependence / dưới hình thức một sự cấu hợp lệ thuộc vào nhiều yếu tố*), và sau đó là chủ nghĩa tuyệt đối (*absolutism / độc đoán, độc tôn, tự hiện hữu không cần liên hệ với các nhân tố hay các điều kiện khác*) bởi vì chúng ta phủ nhận sự hiện hữu nội tại của mọi hiện tượng.

Trong một bài kinh sou-tra (*soutra là các kinh nguyên thủy bằng tiếng Pa-li*) Đức Phật có dạy rằng *bất cứ một thứ gì sinh ra nhờ vào điều kiện thì không hề sinh ra, vì bản chất của nó không phải là để được sinh ra (một thứ gì đó có vẻ như là được "sinh ra", thế nhưng thật ra thì đây chỉ là một biểu hiện trong số muôn ngàn các biểu hiện khác của sự vận hành tự nhiên của các hiện tượng cấu hợp, thuận theo quy*

luật tương liên, nó không hề được "sinh ra" như là một thứ gì "mới mẻ"). Câu "không hề được sinh ra" có nghĩa là gì? Tất nhiên đây không phải là cách muốn nói đến tình trạng không sinh (không thực, không thể có được) của một thực thể mang tính cách tưởng tượng, chẳng hạn như sừng một con thỏ. Cũng vậy, chúng ta chấp nhận nguồn gốc của mọi vật thể và sự kiện trên phương diện quy ước (chúng ta chấp nhận sự "sinh ra" các hiện tượng trong lãnh vực quy ước. Trong lãnh vực tối hậu thì không có gì "sinh ra" cả, những gì "sinh ra" chỉ là những sự "chuyển động" của các cấu hợp thuộc thế giới hiện tượng). Điều mà chúng ta muốn nói là tất cả mọi hiện tượng chỉ là sản phẩm phát sinh từ điều kiện, thế nhưng tất cả đều mang bản chất Tánh Không. Nói cách khác là tất cả những gì lệ thuộc vào các yếu tố khác (để hiện hữu) sẽ không hàm chứa một bản chất tự chủ và độc lập nào cả, và sự vắng mặt của bản chất độc lập ấy chính là Tánh Không.

Trong tập *Trung Quán Luận* (*Madhyamakakarika*), Long Thụ có nói rằng

các vật thể và sự kiện hiện ra bằng cách lệ thuộc đều là trống không, và ngay cả phương cách sử dụng để chỉ định ấy tự nó cũng đã là một sự lệ thuộc (*lệ thuộc vào chủ thể chỉ định và đối tượng được chỉ định, nói cách khác là sự "diễn đạt" hay "chỉ định" tự chúng cũng là những hình thức lệ thuộc*). Sự tạo tác tương liên (*production interdépendante, coproduction conditionnée / conditioned co-production / sự tạo tác do điều kiện mà có*) là quan điểm của Con Đường Trung Quán, quan điểm đó vượt lên trên cả hai thái cực là chủ nghĩa hư vô và chủ nghĩa tuyệt đối. Sau khi nêu lên quan điểm trên đây, Long thụ lại tiếp tục khẳng định thêm như sau:

"Không có bất cứ một thứ gì,

Mà nguồn gốc của nó lại không mang tính cách tương liên.

Vì thế, không có bất cứ một thứ gì,

Lại không trống không" (*về sự hiện hữu nội tại*).

Long Thụ kết luận rằng không hề có bất cứ một thứ gì lại không trống không, bởi vì không có bất cứ một thứ gì lại không mang nguồn gốc tương liên. Điều này cho thấy một phương trình liên kết giữa hiện tượng tương liên (*pratityasamutpada / lý duyên khởi hay sự tạo tác tương liên*) và Tánh Không.

Khi đọc đến các đoạn trong tập *Hành trình đến Giác Ngộ* nêu lên sự kiện không sao tìm thấy được các vật thể và sự kiện, thì thật hết sức quan trọng là không được để bị rơi vào chủ nghĩa hư vô, có nghĩa là kết luận một cách sai lầm bằng cách cho rằng không có bất cứ gì hiện hữu một cách đích thật, và cũng có nghĩa là chẳng có gì đáng để quan tâm. Phải tránh vị thế cực đoan này với bất cứ giá nào.

SỰ HIỂU BIẾT SIÊU NHIÊN

Vượt lên trên sự hiểu biết trí thức

Sự hiểu biết trí thức về Tánh Không khác hẳn với sự thực hiện toàn vẹn Tánh Không, ***bên trong sự thực hiện Tánh Không đó sẽ không còn một bất cứ một sự nhận thức nào liên quan đến nguồn gốc tương liên của mọi sự vật nữa*** (câu này rất quan trọng: hiểu được Tánh Không chẳng có ích lợi gì cả, thí dụ như xếp quyển sách này lại thì chúng ta quên hết, đâu vẫn hoàn đấy. Đạt được hay thực hiện được Tánh Không hoàn hảo có nghĩa là sau khi xếp quyển sách lại thì chúng ta bỗng nhìn thấy thế giới này và cả chính mình đều trở nên khác đi, có nghĩa là chúng ta tháo gỡ được tất cả mọi sự tương tác giữa nguyên nhân và điều kiện, nói một cách khác là "phá vỡ" mọi hiện tượng cấu hợp và không còn cảm nhận được bất cứ một hình thức tương liên, tương kết và tương tạo nào nữa. Tất cả mọi hiện tượng dưới các thể dạng hình tướng đều "biến mất". Một bầu không gian trống không, trong sáng và thanh thản mở ra chung quanh chúng ta). Trong tập *Giản Yếu về kinh sách Sou-tra (Sutrasamuccaya, một tập luận của Long Thụ)*

có nêu lên lời của Đức Phật dạy rằng trong khi thiền định về Tánh Không nếu có bất cứ một chút ý nghĩ mang tính cách khẳng định nào hiện ra - thí dụ như "cái này là Tánh Không" hay là "các sự vật phải hiện hữu" - thì cũng đủ khiến cho chúng ta vướng vào sự bám víu. Trong khi thiền định về Tánh Không tất cả những gì chất chứa trong sự nhận thức của mình phải hoàn toàn tan biến vào một thể dạng phủ định (negation) tinh khiết nhất, tức là sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại. Không nên để cho bất cứ một mảy may yếu tố mang tính cách khẳng định nào có thể hiện ra trong khi thiền định .

Tuy nhiên, khi nào quý vị đã đạt được sự hiểu biết sâu xa về Tánh Không thì quý vị cũng sẽ đạt được một cấp bậc mà các ý niệm về chính sự hiện hữu của quý vị cũng sẽ trở nên khác đi. Quý vị sẽ nhận thấy một sự khác biệt rõ rệt trong các cách phản ứng của mình đối với các đối tượng quen thuộc từ trước, và cả trong sự cảm nhận của mình đối với các đối tượng ấy nữa *(một cách vắn tắt và cụ thể là khi nào chúng ta đạt được một sự hiểu biết sâu xa về*

Tánh Không thì sự nhận định của mình đối với những người mà trước đây mình hận thù, ghét bỏ, thương yêu và bám víu... cũng sẽ trở nên khác đi, và cả sự cảm nhận cũng như cách hành xử của mình đối với họ cũng sẽ khác hơn trước). Quý vị sẽ nhận thấy được bản chất của các đối tượng ấy cũng chẳng khác gì như ảo giác. Khi nào quý vị quán nhận được là dù mọi sự vật tuy có vẻ như vững chắc và tự chủ thể nhưng thật ra chúng không hề hiện hữu đúng như thế, thì đấy cũng có nghĩa là quý vị đã thật sự đạt được một sự hiểu biết về Tánh Không bằng kinh nghiệm của chính mình. Quý vị sẽ quán nhận được *các vật thể cũng chẳng khác gì như ảo giác*. Thật vậy, khi nào đã thực hiện được Tánh Không một cách sâu xa thì quý vị cũng không cần phải cố gắng nhiều mới có thể nhận biết được các sự vật trong thể dạng đó: chúng tự động hiện ra với chúng ta như hàm chứa bản chất ảo giác một cách thật tự nhiên.

Nếu sự hiểu biết của quý vị ngày càng thâm sâu hơn và trở thành một kinh nghiệm cảm nhận hoàn hảo về Tánh Không, thì quý vị cũng sẽ

càng có nhiều khả năng hơn để quán nhận được Tánh Không của mọi hiện tượng bằng cách chỉ đơn giản liên tưởng đến nguồn gốc tương liên của chúng. Hơn nữa, một sự quán nhận càng minh bạch về Tánh Không sẽ càng làm gia tăng thêm sự tin tưởng của quý vị về sự vững chắc của quy luật nguyên nhân hậu quả. Sự hiểu biết về Tánh Không và nguồn gốc tương liên (*của mọi sự vật*) sẽ cùng hỗ trợ cho nhau và sẽ giúp quý vị bước một bước thật dài trên con đường thực hiện (*sự Giác Ngộ*).

Khi đó quý vị cũng có thể nghĩ rằng rồi đây khi sự hiểu biết của mình trở nên sâu xa hơn nữa nhờ vào cách suy nghĩ trên đây thì mình cũng sẽ đạt được một cấp bậc thực hiện thật cao giúp nhận biết được là mình đã tiến đến thật gần với sự Giác Ngộ hoàn hảo! Thế nhưng chưa phải là trường hợp của quý vị hiện nay đâu. Trong những bước đầu tiên trên "*con đường tích lũy*" (*có nghĩa là tu giới: gom góp những điều xứng đáng và đạo hạnh*) sự hiểu biết Tánh Không của quý vị còn phải dựa vào sự suy diễn. Nếu muốn cho sự hiểu biết ấy trở

nên thâm sâu hơn thì quý vị còn phải phát huy thêm một yếu tố tinh thần khác nữa: đây là khả năng tập trung tâm thức vào một điểm duy nhất. Dù rằng có thể khởi sự ngay cách tập trung tâm thức vào một điểm nhờ vào một trong các phép suy luận phân giải (*tập trung sự suy tư vào một chủ đề duy nhất: tìm hiểu Tánh Không chẳng hạn*), tuy nhiên cũng có thể là sẽ dễ dàng và hữu hiệu hơn nếu quý vị bắt đầu bằng các phép luyện tập mang lại cho mình một sự thăng bằng tâm thức trước đã, và sau đó thì mới suy tư về bản chất trống không của các hiện tượng. Dầu sao thì cũng phải đạt được sự tĩnh lặng tâm thần (*tức là sự tĩnh lặng, thăng bằng và thanh thản của tâm thức gọi là samatha, kinh sách gốc Hán ngữ gọi là "chỉ"*). Phép thiền định này sẽ giúp mang lại sự an bình trong tâm thức và làm gia tăng sự chú tâm, và hoàn toàn khác với phép thiền định phân giải giúp phát huy trí tuệ). Khi nào đạt được thể dạng đó thì sự thăng bằng hiện ra trong trong tâm thức sẽ giúp quý vị thiền định về Tánh Không dễ dàng hơn. Và đây cũng có

nghĩa là quý vị đã thành công trong việc phối hợp giữa sự tĩnh lặng tâm thân (samatha) và sự quán thấy siêu đẳng (*tiếng Phạn là vipasyana / tiếng Pa-li là vipassana / kinh sách gốc Hán ngữ gọi là "quán" / có nghĩa là sự quán thấy đúng đắn về hiện thực mang lại từ phép thiền định phân giải*).

Đến đây có thể nói là quý vị đã đi hết "*con đường chuẩn bị*". Bắt đầu từ giai đoạn này quý vị sẽ nhận thấy các biểu hiện nhị nguyên (*tức là những ý nghĩ liên hệ đến chủ thể và đối tượng*) dần dần giảm bớt đi trong khi thiền định về Tánh Không. Quá trình này sẽ đạt được một cấp bậc tối thượng khi nào quý vị thực hiện được Tánh Không một cách trực tiếp và hoàn toàn phi-khái-niệm. Thể dạng hoàn toàn thoát khỏi tính cách nhị nguyên và mọi sự bám víu vào sự hiện hữu tự tại ấy sẽ được gọi là "*con đường đích thật*". Khi đã bước được vào con đường này thì quý vị sẽ trở thành một thánh nhân (arya), có nghĩa là một "người cao quý".

Con đường đích thật tất sẽ giúp đạt được sự đình chỉ đích thật - có nghĩa là sự chấm dứt

của các thể dạng tâm thức sai lầm và bán loạn ở một mức độ nào đó. Chính trong thể dạng ấy và nhờ vào các kinh nghiệm tu tập chúng ta sẽ trực tiếp quán nhận được Đạo Pháp (Dharma), tức là một trong ba đối tượng của tam quy (*Phật, Đạo Pháp và Tăng Đoàn*): duy nhất chỉ có cấp bậc này mới hội đủ cơ may giúp chúng ta đón nhận viên bảo châu Đạo Pháp. Tuy nhiên sẽ còn nhiều giai đoạn khác nữa trên con đường mà chúng ta phải vượt qua để đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo. Trên hai đoạn đường đầu tiên là *"con đường tích lũy"* và *"con đường chuẩn bị"* thì việc gom góp những điều xứng đáng thuộc vào *khoảng thời gian bao la và vô lượng kiếp (eon) thứ nhất* có thể xem như là đã hoàn tất. Khi nào vượt được bảy địa giới đầu tiên (*thập địa hay dasabhumi là một khái niệm của Đại Thừa, gồm có tất cả mười địa giới. Người bồ-tát sau khi đã hoàn tất hai đoạn đường đầu tiên là con đường tích lũy đạo hạnh và con đường chuẩn bị sẽ có thể được xem là đã bắt đầu bước được vào địa giới thứ nhất. Địa giới này gọi là "con đường quán thấy", tám địa giới còn được gọi chung là "con đường thiên định" gồm các*

cấp bậc thăng tiến tuần tự. Phía sau địa giới thứ mười là "con đường không còn gì để học hỏi nữa", có nghĩa là bắt đầu từ địa giới thứ mười này người bồ-tát có thể "bước" thẳng vào thể dạng Giác Ngộ) thì người bồ-tát sẽ hoàn tất được những điều xứng đáng thuộc vào khoảng thời gian bao la và vô lượng kiếp thứ hai. Bắt đầu từ địa giới thứ tám người bồ-tát sẽ loại bỏ được tất cả các tư duy và xúc cảm bấn loạn. Sau đó người bồ-tát sẽ tuần tự trải qua các địa giới cuối cùng - tức là các địa giới thứ tám, chín và mười - các địa giới này được gọi chung là các địa giới tinh khiết, bởi vì trong các địa giới này sẽ không còn sót lại bất cứ một sự căng thẳng nào gây ra từ các tư duy bấn loạn nữa. Sau khi vượt hết ba địa giới cuối cùng này thì người bồ-tát cũng sẽ hoàn tất được sự gom góp những điều xứng đáng thuộc vào khoảng thời gian bao la và vô lượng kiếp thứ ba. Quý vị thấy đó, nếu muốn đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo thì phải cần đến ba thời gian tu tập thật dài!

Ở vào địa giới thứ mười của người bồ-tát chúng ta sẽ phát huy được một trí tuệ cực mạnh về Tánh Không, và trí tuệ đó sẽ tác động như một liều thuốc hoá giải nhằm loại trừ các sơ đồ (*schéma / scheme / các định kiến và khái niệm đã trở thành thói quen*) và xu hướng cũng như các vết hằn tạo ra bởi những thứ xúc cảm bấn loạn trong quá khứ và các thể dạng tâm thức sai lầm của chúng ta (*nói chung là xóa bỏ được các dấu vết của nghiệp ghi khắc trên dòng tiếp nối của tâm thức mình*), và nhờ đó chúng ta sẽ đạt được sự hiểu biết toàn năng, tức là Phật Tính (*thành Phật*).

Lòng nhiệt tâm thật cần thiết cho việc tu tập và phát huy nghị lực

Như quý vị đã thấy, có cả một "kế hoạch" được quy định hẳn hoi nhằm mang lại sự Giác Ngộ hoàn hảo. Quý vị không cần phải dọ dẫm trong bóng tối, không một điểm chuẩn nào. Toàn bộ con đường đã được vạch ra đầy đủ và cũng được nêu lên từng giai đoạn,

tương quan với việc tích lũy những điều xứng đáng trong suốt ba khoảng thời gian bao la và vô lượng kiếp. Là người tu tập quý vị phải ý thức được điều đó, và nhất là phải nhìn vào đây để phát huy sự quyết tâm và lòng nhiệt thành sâu xa của mình khi bước vào con đường tâm linh. Nếu quý vị ghép thêm con đường Kim Cương Thừa (Vajrayana) vào sự tu tập của mình thì đây sẽ là một việc rất lành mạnh, giúp cho việc tu tập của quý vị được vững vàng hơn.

Ngược lại, nếu khi nghĩ đến việc tu tập sẽ kéo dài trong ba khoảng thời gian bao la và vô lượng kiếp khiến cho mình cảm thấy thối chí và cứ muốn tìm một con đường khác dễ dàng hơn chẳng hạn như nhờ vào phép tu tập tan-tra (*tức là phép tu tập của Kim Cương Thừa. Kim Cương Thừa chủ trương việc tu tập có thể giúp trở thành Phật trong kiếp sống hiện tại, hoặc sau một hay vài lần tái sinh*) thì nhất định thái độ đó không đúng đắn lắm, hơn nữa nó còn cho thấy sự dần thân của quý vị trên đường tu tập Đạo Pháp chưa được vững vàng lắm. Điều

chủ yếu nhất chính là ý nguyện bước vào con đường tu tập và nghị lực phản ảnh lòng quyết tâm tạo ra cho mình các điều kiện thuận lợi hầu giúp mình đạt được sự Giác Ngộ hoàn hảo, dù phải trải qua ba khoảng thời gian bao la và vô lượng kiếp. Nếu quý vị bước vào con đường Kim Cương Thừa với lòng quyết tâm đó thì việc tu tập của quý vị mới có thể gọi là vững chắc và mạnh mẽ được. Nếu không thì cũng chẳng khác gì như quý vị xây dựng một tòa lâu đài menh mông trên một nền móng thiếu vững chắc. Thật vậy không có một chút nghi ngờ nào cả, con đường tu tập tan-tra hàm chứa một chiều sâu thật lớn, thế nhưng thừa hưởng được chiều sâu ấy hay không thì tất cả còn tùy vào khả năng của từng quý vị đấy.

Tất nhiên là những gì tôi nêu lên là chỉ dựa vào sự nhận định của riêng tôi. Chính tôi cũng đã từng nghĩ rằng ba khoảng thời gian bao la kéo dài vô lượng kiếp quả là quá dài. Tôi cảm thấy khó có thể chấp nhận được khoảng thời gian vô biên đó, trong khi ấy thời gian cần thiết giúp mang lại sự Giác Ngộ do

Kim Cương Thừa nêu lên có vẻ hợp lý hơn. Viễn ảnh mang lại kết quả nhanh chóng của con đường Kim Cương Thừa tất nhiên cho thấy một sự thu hút khá mạnh nào đó. Thế nhưng các cảm tính của tôi trước đây nhất là đối với khoảng thời gian bao la kéo dài vô lượng kiếp cũng đã dần dần biến đổi. Từng chút một tôi có cảm giác bị thu hút ngày càng nhiều hơn bởi bối cảnh của ba khoảng thời gian vô biên ấy. Thế rồi tôi cảm thấy mình dần dần nghiêng nhiều hơn về cách tu tập dựa vào kinh sách sou-tra (*tức là kinh sách bằng tiếng Pa-li của Tiểu Thừa, đại diện ngày nay bởi Phật Giáo Theravada*), và tôi cũng bắt đầu thật sự nhận thấy các hiệu quả lớn lao mang lại từ phép tu tập ấy nhằm phát động lòng quyết tâm sâu xa nơi người tu tập giúp họ bước vào con đường tâm linh.

BÌNH GIẢI

Tập trung sự chú tâm vào tánh không của giác cảm

Sau đây là phép thiền định gọi là "chú tâm vào giác cảm":

Tiết 88. Nếu sự đau đớn mang một sự hiện hữu đích thật (tức có nghĩa là thường xuyên) thì tại sao nó lại không tác động đến những kẻ đang hân hoan? Nếu hạnh phúc hiện hữu một cách thật sự thì tại sao một món ăn tuyệt hảo không mang lại một chút thích thú nào cho một người đang lo buồn?

Tiết 89. Có phải người ta vẫn thường nói rằng thích thú và đớn đau không thể nhận biết được bởi vì chúng bị che lấp bởi những thứ giác cảm khác mạnh hơn? Thế nhưng làm thế nào có thể gọi là giác cảm khi chúng mang đặc tính không nhận biết được?

Tiết 90. Có phải người ta thường viện dẫn lý do là đớn đau luôn là một thể dạng tinh

tế và chỉ riêng có thể dạng phát lộ của nó thì mới bị che khuất bởi những thứ giác cảm khác mạnh hơn?

*Tiết 91. Nếu sự đau đớn không phát lộ được khi có một giác cảm khác đối nghịch lại với nó, thế nhưng vẫn cứ xem nó là "giác cảm" thì đây có phải là một sự xác nhận không cần thiết (*affirmation gratuite / unfounded affirmation / dư thừa*) hay chăng?*

Nếu các cảm nhận khổ nhọc và đớn đau hiện hữu một cách độc lập và không lệ thuộc vào các yếu tố khác thì những cảm nhận hân hoan tất sẽ không thể nào có thể xảy ra được (*sự khổ đau mang tính cách thường xuyên và nội tại là những xúc cảm rất mạnh và sẽ che lấp mọi cảm nhận hân hoan*). Cũng thế nếu hạnh phúc hiện hữu một cách độc lập thì nó sẽ phải ngăn chặn sự xuất hiện của lo buồn, đớn đau và bệnh tật. Tóm lại, nếu các thứ giác cảm hân hoan và thích thú hiện hữu một cách nội tại, thì một người nào đó dù đang phải đương đầu với những việc đau buồn hay những đớn

đau thật gay gắt vẫn có thể tìm thấy sự thích thú trong các món ngon và những tiện nghi vật chất, một sự thích thú mà họ vẫn thường cảm thấy trong những lúc bình thường.

Trong phạm vi mà sự cảm nhận, (sensation) theo cách hiểu thông thường thuộc vào lãnh vực giác cảm, thì nó chỉ có thể hiện hữu bằng cách liên đới với một số cảnh huống nào đó. Thật vậy qua một số trường hợp và nhờ vào các kinh nghiệm riêng của mình, đôi khi chúng ta cũng có thể nhận thấy được là các giác cảm cũng có thể hóa giải lẫn nhau. Chẳng hạn như khi chúng ta đang lâm vào cảnh buồn khổ thật ray rứt, thì sự buồn khổ đó cũng sẽ ảnh hưởng đến toàn bộ sự sinh hoạt của mình và không cho phép mình phát lộ được một mảy may hân hoan nào. Cũng thế, khi chúng ta cảm thấy hân hoan tột độ thì niềm hân hoan đó sẽ chi phối toàn bộ sự cảm nhận của mình trong lúc ấy, đến độ dù có xảy đến những tin buồn hay những chuyện rủi ro thì chúng cũng không thể gây ra cho mình những lo buồn quá đáng.

Thế nhưng nếu chúng ta cứ nhất quyết bám víu vào ý nghĩ cho rằng tất cả các thực trạng ấy phát sinh từ một sự kiện nào đó mang tính cách độc lập (*tức là hiện hữu một cách đích thật và nội tại*) gọi là "giác cảm" (sensation) thì những người Trung Quán sẽ bảo với chúng ta rằng: "Thế nhưng chẳng phải là sự kiện ấy cũng chỉ là những gì lệ thuộc vào các yếu tố khác, chẳng hạn như các nguyên nhân và điều kiện làm phát sinh ra nó hay sao?". Vì thế ý nghĩ về một thứ giác cảm độc lập chỉ là một sự giả tưởng, một sản phẩm tưởng tượng (*fantaisie / fancy, imagination*). Không có một thứ giác cảm nào hiện hữu một cách độc lập, dù đấy là thích thú, đốn đau hay trung hòa: tóm lại là không có một thứ giác cảm nào có thể lọt ra ngoài bản chất của một trong số ba sơ đồ đó của sự hiện hữu (*tuy bản chất của giác cảm thật hết sức đơn giản - tích cực, tiêu cực hoặc trung hòa - thế nhưng nguyên nhân tạo ra chúng và hậu quả do chúng gây ra thì lại thật đa dạng và phức tạp, kể cả đối với trường hợp của giác cảm "trung hòa". Đối với thời gian*

cũng thế, nó chỉ có quá khứ, hiện tại và tương lai thế nhưng chúng ta đem ghép nó vào đủ mọi thứ vật thể và sự kiện để rồi chúng mang lại cho chúng ta đủ mọi thứ xúc cảm bấn loạn).

Sau khi nêu lên sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại nơi mọi hiện tượng, Tịch Thiên khuyên chúng ta phải biết lợi dụng sự quán thấy ấy bằng cách xem nó như là một liều thuốc hoá giải giúp mình loại bỏ mọi sự bám víu vào ý niệm về một sự hiện hữu đích thật - trong trường hợp trên đây là ý niệm về các giác cảm hàm chứa một thực tại cụ thể và độc lập.

Tiết 92. Vì thế nên liều thuốc hoá giải sự hoang mang ấy chính là phép thiền định phân giải. Sự suy nghiệm mọc cao từ mảnh đất của sự phân giải sẽ là thực phẩm nuôi dưỡng người tu tập.

Việc thiền định về Tánh Không của các giác cảm (*sự trống không hay tính cách vô-thực thể và "vô căn cứ" của các giác cảm*) cũng chẳng khác gì như nhiên liệu làm bùng lên sự quán thấy thượng thặng về Tánh Không. Ngay trong những dòng khởi đầu chương IX, Tịch

Thiền cũng đã cho biết rằng trước hết phải tập trung tâm thần vào một điểm duy nhất với mục đích mang lại cho mình một tâm thức an bình, và sau đó thì mới phát huy sự quán thấy thượng thặng. Khi nào kết hợp được sự an bình tâm thần và sự quán thấy thượng thặng thì người hành thiền mới có thể thực hiện được các phép luyện tập du-già thật thâm sâu (*tức là các cách thiền định dựa vào các kỹ thuật chuyên biệt của Kim Cương Thừa*) hướng vào Tánh Không. "Thực phẩm nuôi dưỡng người du-già" (*người hành thiền*) phản ánh từ khả năng tập trung sự thiền định Tánh Không về các giác cảm (*phẩm chất của thực phẩm nuôi dưỡng người du già liên quan đến khả năng và trình độ của người ấy khi thiền định về Tánh Không của các giác cảm*).

Tóm lại giác cảm phát sinh từ sự tiếp xúc, nếu nói cách khác thì sự tiếp xúc chính là nguyên nhân của giác cảm (*ngũ giác "tiếp xúc" với các đối tượng của chúng như âm thanh, hình tướng, mùi, vị... và sẽ làm phát sinh ra các giác cảm như: nghe thấy, trông thấy, ngửi thấy, nếm thấy..., trong tâm thức thì giác quan thứ*

sáu là tri thức sẽ "tiếp xúc" với tư duy và sự tiếp xúc đó sẽ làm phát sinh ra sự cảm nhận dưới hình thức các sự diễn đạt hay xúc cảm bên trong tâm thức).

Tiết 93. Nếu cơ quan giác cảm bị ngăn cách với đối tượng của nó bởi một khoảng cách thì sẽ không thể nào có sự tiếp xúc được? Vậy nếu không có một khoảng cách nào thì cả hai (cơ quan giác cảm và đối tượng) sẽ trở thành một đơn vị duy nhất: vậy cái nào sẽ tiếp xúc với cái nào?

Tuy nhiên nếu sử dụng sự phân tích nhằm tìm kiếm xem sự tiếp xúc làm phát sinh ra giác cảm thật sự ở đâu, thì tất nhiên chúng ta sẽ nhận thấy nó không hề hiện hữu trên phương diện tuyệt đối (*nó chỉ mang tính cách cấu hợp và tạm thời*). Tiết trên đây nêu lên sự phân tích về bản chất của sự tiếp xúc. "Tiếp xúc" là một yếu tố tâm thần và được định nghĩa như là một điểm hội tụ giữa khả năng giác cảm và đối tượng của nó. Sự tiếp xúc sẽ xảy ra khi tri thức, đối tượng và khả năng giác cảm kết hợp với nhau. Tịch Thiên nêu lên câu hỏi sau đây: "Nếu

có một khoảng cách không gian phân cách các giác quan và các đối tượng cảm nhận thì sự tiếp xúc làm thế nào có thể xảy ra được?" Thí dụ nếu có hai hạt nguyên tử dính vào nhau trên tất cả các mặt thì hai nguyên tử ấy bắt buộc phải hoà lẫn với nhau, và sẽ không thể nào phân biệt được là có hai thành phần khác nhau. Vậy các tiết sau đây sẽ nói lên điều gì:

Tiết 94. Một hạt nguyên tử (của cơ quan giác cảm) không thể sáp nhập được vào một hạt nguyên tử (của đối tượng), bởi vì các hạt nguyên tử không có chỗ nào trống để tiếp nhận một sự thâm nhập, và chúng đều có kích thước như nhau (vào thời bấy giờ người ta cho rằng vật chất được hình thành bởi sự kết hợp của các hạt nguyên tử cực vi và đồng nhất, do đó chúng không có "chỗ trống" nào để tiếp nhận một sự thâm nhập hay tiếp xúc khác từ bên ngoài nó). Vì không thể thâm nhập vào nhau nên chúng không thể hòa lẫn với nhau được, và ít ra vì lý do không thể hòa lẫn với nhau

nên chúng cũng sẽ không thể tiếp xúc với nhau.

Tiết 95. Làm thế nào có thể xảy ra sự tiếp xúc đối với một thứ gì đó không hàm chứa một thành phần nào cả? Nếu có trường hợp nào cho thấy sự tiếp xúc có thể xảy ra với một thứ gì đó không có kích thước (vô hình tướng), thì hãy nêu lên xem?

Tịch Thiên lại nói tiếp như sau: người ta có thể đẩy sự lý luận xa hơn nữa: trong phạm vi mà tri thức mang tính cách phi-vật-chất thì làm thế nào chúng ta có thể sử dụng thuật ngữ "tiếp xúc" được, bởi vì sự tiếp xúc chỉ có thể xảy ra với những gì mang tính cách vật chất? Tịch thiên lại tiếp tục nêu lên câu hỏi như sau: "Cái gì sẽ tạo ra sự tiếp xúc với tri thức?" (*xin hiểu bản chất của tri thức là không hình tướng và phi-vật-chất*).

Tiết 96. Vì lý do tri thức không hình tướng nên không thể tạo ra sự tiếp xúc được. Một tổng thể gồm tri thức, cơ quan giác cảm và

đối tượng như đã được trình bày trên đây, sẽ không mang một thực thể nào cả.

Tiết 97. Nếu không có sự tiếp xúc thì làm thế nào giác cảm (sensation) có thể xảy ra được? Vậy thì tự hành hạ mình để làm gì? (có nghĩa là bám víu vào những thứ "tiếp xúc" mang tính các không thực sẽ chỉ là cách mang lại khổ đau cho mình mà thôi). Khổ đau làm thế nào có thể sinh ra được và cũng chẳng có ai để mà dập tắt nó?

(các tiết từ 93 đến 97 trên đây nêu lên một cách lập luận hoàn toàn thuộc lãnh vực triết học siêu hình. Quả đây cũng không phải là một điều khó hiểu bởi vì khi tập Hành Trình đến Giác Ngộ được trước tác cách nay mười ba thế kỷ thì các kiến thức khoa học như ngày nay chưa thành hình. Nhờ vào các khám phá khoa học nên sự "tiếp xúc" giữa cơ quan giác cảm và các "đối tượng" của chúng đã trở nên dễ hiểu hơn nhiều đối với chúng ta ngày nay. Thí dụ như trường hợp thị giác: các tia ánh sáng khúc xạ phản chiếu từ "đối tượng" - một hình tượng nào đó - xuyên qua con ngươi và thủy tinh thể và

khích động các tế bào nhạy sáng của võng mạc, các tế bào này sẽ tạo ra các tín hiệu điện. Các tín hiệu ấy sẽ được truyền lên não bộ nhờ các dây thần kinh thị giác. Não bộ nhận được các tín hiệu điện truyền lên từ mắt sẽ "diễn đạt" các tín hiệu này thành các hình ảnh "tâm thần". Do đó sự "tiếp xúc" là một quá trình phức tạp nhờ vào nhiều yếu tố trung gian, chẳng hạn như tia sáng khúc xạ từ đối tượng, con ngươi, thủy tinh thể, võng mạc, tín hiệu điện, v.v... Sự "tiếp xúc" đó tất nhiên là một sự "cấu hợp", và vì thế nên nó không mang một thực thể nào, cũng không hàm chứa một sự hiện hữu độc lập và nội tại nào cả! Tuyệt vời thay và đáng để khâm phục thay một sự lập luận được nêu lên cách nay mười ba thế kỷ và chỉ căn cứ vào các luận cứ siêu hình, thế nhưng đã đưa ra những kết luận không trái ngược lại với sự hiểu biết khoa học ngày nay, và hơn thế nữa còn đưa ra một cách giải thích thật sâu sắc về khái niệm Tánh Không của giác cảm giúp chúng ta tránh khỏi những khổ đau do chúng gây ra).

Ai sẽ phải gánh chịu những cảm nhận đau đớn trong phạm vi không có bất cứ một thứ gì có thể được xem là "giác cảm đón đau hàm chứa một sự hiện hữu tuyệt đối?". Vì thế khi phân tích sự tiếp xúc - tức nguyên nhân tạo ra giác cảm - và tìm hiểu bản chất của giác cảm thì chúng ta sẽ chẳng tìm thấy một thứ giác cảm nào, cũng như một thứ cảm tính (sentiment / feeling) nào hàm chứa một sự hiện thực nội tại. Vì thế người ta có thể kết luận rằng giác cảm và các thứ cảm tính chỉ có thể hiện hữu bằng cách lệ thuộc vào các yếu tố khác, và sẽ chẳng có gì có thể hiện hữu một cách độc lập và nội tại cả.

Sự phân tích trên đây đưa đến một kết luận thật quan trọng: không có người cảm nhận và cũng không có đối tượng - tức là giác cảm - nào hiện hữu một cách thật sự cả. Một khi đã hiểu được sự thật đó thì thật hết sức hữu lý là phải tránh mọi sự thêm muốn, cách lập luận này sẽ được tóm lược trong tiết dưới đây:

Tiết 98. Bởi vì không có chủ thể cảm nhận, cũng không có giác cảm (tất cả chỉ là Tánh

Không), tham vọng ời, trước cảnh đó tại sao mi không biến đi cho rồi?

Mỗi khi suy tư về bản chất của giác cảm thì thử hỏi chúng ta có tìm thấy được một luận cứ nào chứng minh là giác cảm và các thứ cảm tính có thể bùng lên và hàm chứa một sự hiện hữu độc lập hay chẳng? Tri thức - hay tâm thức - xảy ra cùng lúc với giác cảm nên không thể nhận biết được là giác cảm đó có mang tính cách đích thật và tự chủ hay không (*tri thức chỉ phát sinh khi tiếp xúc với đối tượng của nó, hai thứ kết hợp với nhau trong cùng một thời điểm để làm phát sinh ra giác cảm đưa đến sự nhận thức hay "hiểu biết", đây chỉ là một sự tương tác giữa chủ thể và đối tượng, do đó tri thức với tư cách là chủ thể không thể biết được đối tượng của nó có mang bản chất nội tại và tự chủ hay không. Ghi chú trên đây về thị giác cho thấy rằng thì tri thức - hay não bộ - chỉ diễn đạt các tín hiệu điện truyền lên từ mắt, do đó nó không thể biết được những gì xảy ra trước và sau khi nhận được các tín hiệu ấy, nói cách khác là tri thức không thể biết được đối tượng*

của nó có "đích thật" và mang tính cách "nội tại" hay không).

Tiết 99. Người ta trông thấy, sờ thấy: thế nhưng tất cả những thứ ấy cũng chỉ tương tự như ảo giác, như một giấc mơ. Vậy thì làm thế nào tư duy có thể nhận biết được giác cảm khi cả hai xảy ra cùng một lúc với nhau?

Tiết 100. Nếu cái này (tư duy) xảy ra sau cái kia (giác cảm) thì đây là trí nhớ, không phải là một kinh nghiệm cảm nhận trực tiếp (trong trường hợp này nên hiểu tri thức là một dòng tiếp nối gồm các đơn vị thời gian. Tri thức chỉ xảy ra khi tiếp xúc với đối tượng, do đó nếu tri thức xảy ra sau sự tiếp xúc ấy thì có nghĩa là nó tiếp xúc với một đối tượng khác - trong trường hợp trên đây "đối tượng khác" ấy là một vết hằn của nghiệp tạo ra bởi sự tiếp xúc giữa tri thức và đối tượng vừa xảy ra trước đó. Vì thế sự tiếp xúc thứ hai xảy ra sau sẽ làm phát sinh ra một sự cảm nhận hay giác cảm gọi là "trí nhớ", nói cách khác là hai tri thức

thuộc hai thời điểm là hai tri thức hoàn toàn khác nhau, thế nhưng vẫn thuộc vào một dòng luân lưu chung của tri thức). Do đó giác cảm không thể tự nhận biết được nó, và đồng thời cũng không thể được nhận biết bởi một thứ gì khác (có nghĩa là cả hai phải lệ thuộc vào nhau bởi sự tiếp xúc, khoa học ngày nay cho biết đây là tác động của các tín hiệu điện khi "tiếp xúc" với các tế bào thần kinh của não bộ).

Tiết 101. Nếu không có chủ thể nhận biết thì giác cảm cũng sẽ không thật sự hiện hữu (thí dụ chúng ta đang suy nghĩ về một việc gì đó hay trong tình trạng tâm thần xao động thì những gì xảy ra trước mắt cũng không hay biết, đối với một người hành thiền thì họ vẫn ý thức được bối cảnh chung quanh một cách thật minh bạch và trong sáng thế nhưng ngoại cảnh không phải là đối tượng chú tâm của họ nên không tạo ra một tác động nào đối với họ. Trong cả hai trường hợp đó, một người bị phân tâm và một người hành thiền thật cảnh giác, sẽ

không xảy ra "chủ thể" nhận biết và "đối tượng" được nhận biết, do đó giác cảm sẽ không có. Đối với người bị phân tâm thì họ không cảm nhận được đối tượng trước mắt, đối với người hành thiền thì người này vẫn "nhận thấy đối tượng" thế nhưng đối tượng không gây ra sự "tiếp xúc" và "giác cảm" nào đối với họ. Vậy nếu người hành thiền không nhận biết đối tượng thì làm thế nào giác cảm có thể phát sinh và gây ra tổn hại cho một cấu hợp không hàm chứa "cái tôi" của một người hành thiền).

Không có một khoảnh khắc tri thức nào xảy ra trước giác cảm, cũng không có một khoảnh khắc tri thức nào xảy ra sau giác cảm, lại có thể nhận biết được giác cảm ấy (*các tế bào thần kinh thuộc não bộ chỉ bị kích thích đúng vào lúc chúng nhận được các tín hiệu điện đưa lên từ các cơ quan giác cảm, những gì xảy ra sau chỉ là trí nhớ*). Những khoảnh khắc xảy ra trước giác cảm không còn là hiện tại nữa, và chúng chỉ tồn lưu dưới hình thức những vết hằn phát sinh vào đúng lúc giác cảm xảy ra (*tức là*

các dấu vết của nghiệp ghi khắc trên dòng luân lưu của tri thức). Và trong những khoảnh khắc tri thức xảy ra sau giác cảm thì chỉ còn lưu lại các đối tượng của trí nhớ (*tức là các dấu vết của nghiệp*). Hơn nữa sẽ không còn có bất cứ một người nào cảm nhận giác cảm đó đúng nguyên như thế nữa (*tri thức đã đổi khác do đó "con người" cũng đổi khác, trong khi đó thì đối tượng của giác cảm cũng đã đổi khác và đã trở thành các vết hằn của nghiệp*). Chúng ta có thể kết luận rằng không có một giác cảm nào cũng như không có một cảm tính nào hàm chứa một thực thể độc lập. Phép thiền định gọi là "sự chú tâm vào giác cảm" có thể được xem là chấm dứt với câu kết luận trên đây (*xin chấp tay kính phục những lời thuyết giảng vô cùng thâm sâu*).

Chú tâm vào Tánh Không của tâm thức

Tiếp theo đây là phép thiền định gọi là "sự chú tâm vào Tánh Không của tâm thức". Phép thiền định này bắt đầu bằng việc phủ nhận thực thể nội tại và độc lập của tri thức.

Tiết 102- Tâm thức không nằm bên trong các cơ quan giác cảm, cũng không nằm bên trong đối tượng của các cơ quan ấy, cũng không nằm ở khoảng cách giữa hai thứ ấy. Tâm thức không thuộc vào bên ngoài, không thuộc vào bên trong, cũng không thuộc vào bất cứ một nơi nào khác.

103- Những gì không nằm bên trong thân xác, không thuộc vào bất cứ một nơi nào khác và cũng không phải là biệt lập, sẽ chẳng mang một ý nghĩa nào cả. Vì thế nên từ bản chất, tất cả chúng sinh đều ở trong thể dạng niết bàn (thể nhưng tiếc thay chúng sinh nào có hiểu được điều ấy và cứ tiếp tục xoay vần với chủ kỳ hiện hữu!).

Tâm thức không thể nằm bên trong thân xác với tư cách là thân xác, hay là ở vào một nơi nào khác ngoài hai thứ ấy; nó cũng không thể hiện hữu độc lập với thân xác. Tóm lại là không sao có thể tìm thấy được tâm thức ở vào bất cứ một vị trí nào cả: vì thế nên nó không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại. Và khi nào chúng sinh nhận biết được bản chất đó của tâm

thức thì sự giải thoát sẽ hiện ra với họ (*khi nào vẫn còn bị ám ảnh bởi "cái tôi", "cái ngã", "vong linh" hay "linh hồn" thì mình vẫn còn bị nô lệ và tự tạo ra mọi thứ khổ đau cho mình, và tiếc thay cho cả những người khác nữa*).

Dẫu chúng ta tin rằng tri thức có hiện hữu đi nữa, thế nhưng nếu phân tích nó và tìm cách xác định vị trí của nó thuộc đúng vào những khoảnh khắc xảy ra trước hay sau nó trên dòng tiếp nối liên tục của chính nó, thì sự nhận thức của chúng ta xem nó như là một thể tính độc nhất (*entité unitaire / unit entity*) sẽ biến mất ngay, tương tự như khi phân tích về thân xác (*đâu không phải là thân xác, tay không phải là thân xác..., và nếu cứ tiếp tục phân tích đến chỗ tột cùng thì sẽ không còn thấy thân xác đâu nữa*). Cách suy luận đó sẽ giúp chúng ta khám phá ra sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại của tri thức. Chúng ta có thể xử dụng cách phân tích trên đây đối với các kinh nghiệm cảm nhận thuộc lãnh vực giác cảm trong phạm vi mà chúng có cùng một bản chất như nhau, thí dụ như các cảm nhận thị giác chẳng hạn.

Tiết 104,105ab. Nếu tri thức ở vào vị trí trước đối tượng của nó, thì nó sẽ phải dựa vào đâu để phát sinh? (xin nhắc lại là tri thức chỉ hiện ra khi nào có một đối tượng cho nó nhận biết, trong khi ngủ say không chiêm bao, hoặc trong khi bất tỉnh thì không có tri thức xảy ra) Nếu nó hiện ra cùng lúc (với đối tượng) thì sau đó nó sẽ còn giữ được đúng như thế hay không? Và nếu nó ở vị trí sau đối tượng, thì nó sinh ra từ đâu?

Nếu đã hiểu rằng một tri thức, chẳng hạn như sự nhận biết giác cảm (*còn gọi là tri thức giác cảm*) phát sinh cùng lúc với đối tượng của nó, thì trong trường hợp ấy sẽ không thể nào xem quá trình nhận biết mang tính cách tuần tự được (*sequential process / một sự truy cập hay tiến trình tuần tự, tức có nghĩa là đối tượng hiện hữu trước và sau đó tri thức mới nhận biết được nó, điều này sẽ đi ngược lại nguyên tắc tri thức chỉ phát sinh từ sự tiếp xúc trực tiếp và cùng một lúc giữa nó và đối tượng của nó*).

Hơn nữa, trong trường hợp xảy ra cùng lúc (simultaneity) như thế thì làm thế nào một đối tượng có thể kéo theo phía sau nó một sự nhận thức được? *(tri thức, sự tiếp xúc và đối tượng mang tính cách cùng lúc, do đó đối tượng không thể là nguyên nhân làm phát sinh ra tri thức xảy ra tiếp theo sau đó được).*

Ngoài ra, nếu như đối tượng hiện hữu trước và sau đó tri thức nhận biết đối tượng ấy mới phát sinh, thì vào đúng lúc sự nhận biết - hay nhận thức - xảy ra thì đối tượng đã chấm dứt sự hiện hữu của nó. Nếu đúng như thế thì sự nhận biết - hay nhận thức - sẽ phát sinh từ cái gì, bởi vì lúc đó đối tượng đã biến mất? Khi chúng ta phân tích các cảm nhận về giác cảm theo cách trên đây thì chúng ta cũng sẽ thấy rằng không sao có thể tìm ra được chúng, tương tự như trường hợp của tri thức tâm thần.

Sự chú tâm vào Tánh Không của mọi hiện tượng

Tiết 105cd. Thật hết sức hiển nhiên, không thể nào tìm thấy nguồn gốc của mọi hiện tượng.

Thông thường, luận cứ đưa ra để chứng minh hiện thực mang tính cách thực thể được dựa vào sự kiện theo đó các vật thể và biến cố đều mang một chức năng rõ rệt - tức có nghĩa là một số điều kiện nào đó sẽ phải làm phát sinh ra các vật thể nhất định nào đó (*liên quan với chúng*), và một số tình huống nào đó sẽ phải gây ra các sự kiện nhất định nào đó (*có nghĩa là các nguyên nhân sẽ làm phát sinh ra các vật thể và sự kiện liên hệ và tương quan với chúng, nói cách khác là nguyên nhân không thể làm phát sinh ra bất cứ một kết quả mang tính cách vô cơ nào*). Sự kiện này khiến chúng ta tưởng rằng mọi vật thể và biến cố phải có thật và hàm chứa một hiện thực mang tính cách thực thể (*thí dụ chúng ta lấy gỗ đóng một cái ghế và chúng ta cho "cái ghế" là thật, thế nhưng nếu nó gãy một chân và không còn bảo tồn được chức năng của nó thì nó sẽ không còn là cái ghế nữa,*

do đó cái ghế không hàm chứa một sự hiện thực mang tính cách thực thể nào cả). Nguyên tắc về tính cách hiệu năng (*fonctionnalité / functionality / hiệu năng hay chức năng*) là nguyên tắc chủ yếu nhất mà những người theo thuyết hiện thực (realism) dựa vào đây để khẳng định sự hiện hữu độc lập của mọi vật thể và sự kiện (*cái ghế dùng để ngồi, chức năng của nó là dùng để ngồi, nó không phải là cái bàn hay chiếc xe đạp, bởi vì các thứ này mang những chức năng khác với nó. Đây là lập luận chính yếu nhất của chủ thuyết hiện thực*). Nếu những người Trung Quán đã thực hiện được sự phủ nhận tính cách hiện hữu nội tại của các thực thể mang một chức năng nào đó - đúng như cách mà Long Thụ đã nêu lên trong tập *Trung Quán Luận (Madhyamakakarika)* - thì việc phủ nhận sự hiện hữu nội tại của những thực thể mang tính cách trừu tượng chẳng hạn như không gian và thời gian tất nhiên là sẽ phải dễ dàng hơn.

Rất nhiều các luận cứ thuộc loại trên đây hình như đã vay mượn nguyên tắc lập luận của

Trung Quán nhằm xác định sự "*vắng mặt của thể tính (identity) và của sự khác biệt (difference)*". Chẳng hạn như các đặc tính cấu hợp (composite) và chia cắt được (divisible) của các hiện tượng vật chất được giải thích nhờ vào các thuật ngữ như các "*thành phần hướng xạ*" (*parties directionnelles / directional parts / các thành phần mang tính cách định hướng*). Trái lại bản chất cấu hợp của tri thức thì phải được giải thích như là một chuỗi tiếp nối liên tục của các khoảnh khắc thời gian. Đối với bản chất của các cấu hợp mang tính cách trừu tượng, chẳng hạn như không gian hay thời gian, thì có thể được hình dung nhờ vào các thuật ngữ xác định chiều hướng (*không gian được xác định bởi đông, tây, nam, bắc; thời gian được xác định bởi quá khứ, hiện tại và tương lai*). Do đó khi nào một vật thể còn có thể chia cắt được, có nghĩa là khi nào còn có thể phân chia nó ra thành nhiều thành phần riêng rẽ thì chúng ta vẫn còn có thể xem bản chất của nó lệ thuộc vào các thành phần cấu tạo ra nó (*không gian là một sự cấu hợp gồm các hướng của nó, thời gian cũng thế phải lệ thuộc vào quá khứ,*

hiện tại và tương lai). Mặt khác, nếu như có một vật thể nào hiện hữu một cách nội tại với tư cách là một hiện thực mang tính cách thực thể thì nó sẽ không lệ thuộc vào các thành phần của nó; và tất nó sẽ phải hiện hữu như một hiện thực riêng biệt, không chia cắt được và mang tính cách toàn vẹn (*như thế có nghĩa là đi ngược lại với nguyên tắc tương liên, cấu hợp, vô thường... của các hiện tượng trong vũ trụ*).

THIÊN ĐỊNH

Đến đây chúng ta hãy thiên định một lúc, và chủ đề thiên định thì do quý vị tự chọn lựa lấy. Chẳng hạn như chúng ta có thể thiên định về Tánh Không, vô thường hay khổ đau.

TU TUỆ

Chú Thích

(xin đặt vào cuối trang)

1- Tupten Jinpa, sinh năm 1958 ở Tây Tạng, lưu vong ở Ấn và xuất gia từ thuở nhỏ, đỗ tiến sĩ triết học tại Đại Học Cambridge ở Anh Quốc. Ông là một trong những người chuyên dịch sách của Đức Đạt-lai Lạt-ma sang tiếng Anh.

2- Khentchen Kunzang Palden (1872-1943) là một vị đại sư thuộc học phái Ninh-mã (Nyingmapa). Tác phẩm nổi tiếng nhất của ông là tập bình giảng chương IX trong tác phẩm "*Hành trình đến Giác Ngộ*" của Tích Thiên.

3- Minyak Kungzang Seunam, một đại sư thuộc học phái Cách-lỗ (Gelounga), và cũng là người đã đưa ra những lời bình giải về chương IX trong tác phẩm của Tích Thiên theo quan điểm của học phái này.

Cả hai cách bình giải của Khentchen Kungzang Palden và Minyak Kungzang Seunam đều đã được dịch sang các ngôn ngữ Tây Phương và gộp chung trong một quyển sách khá nổi tiếng đã được rất nhiều nhà xuất bản ấn hành và tái bản. Xin giới thiệu hai trong số các ấn bản này: một bằng tiếng Pháp và một tiếng Anh:

- Khentchen Kungzang Palden & Minyak Kungzang Seunam: *Comprendre la Vacuité*, Ed. Padmakara, 1993

- Khentchen Kungzan Palden & Minyak Kungzang Sönam: *Wisdom: Two Buddhist commentaries on the ninth chapter of Shantideva's Bhodicharyavatara*, Ed. Padmakara, 1993.

4- Long Thụ (Nagarjuna), một vị đại sư và triết gia người Ấn, sáng lập ra học phái Trung Quán. Ông là một trong những vị luận sư vĩ đại nhất trong lịch sử Phật Giáo, tác giả của nhiều tập luận triết học thật sâu sắc, và cũng là người đầu tiên không dùng tiếng Pa-li mà chỉ sử dụng tiếng Phạn để trước tác. Là một trong những vị trụ trì đầu tiên của đại học Na-lan-đà và có công rất lớn trong việc chấn hưng Đại Thừa thế nhưng tiểu sử của ông thì lại hết sức mơ hồ và gần như gồm toàn là huyền thoại. Người ta chỉ biết rằng ông sống vào khoảng thế kỷ thứ II (trong khoảng thời gian từ giữa hậu bán thế kỷ thứ I đến khoảng đầu thế kỷ thứ III).

5- Phật Giáo Tây Tạng gồm có bốn học phái lớn là: Ninh-mã phái (Nyingmapa), Ca-nhĩ-cư phái (Kagyupa), Tát-ca phái (Sakyapa) và Cách-lỗ phái (Gelugpa). Tất cả bốn học phái đều chủ trương cùng một nền tảng giáo lý Ohật Giáo như nhau, thế nhưng các khái niệm chính yếu thì lại được đặt vào các cấp bậc mang tầm quan trọng khác nhau. Ngoài ra các

phương pháp tu tập và thiền định của bốn học phái cũng cho thấy có một vài khác biệt.

6- Vô Trước (Asanga, nguyên nghĩa là "người không bám víu"), là một vị đại sư và triết gia sống vào thế kỷ thứ III. Ông sinh ra ở Cachemire trong một nơi gần Peshawar thuộc Pakistan ngày nay và là người đã sáng lập ra học phái Duy Thức.

7- Tịch Hộ (Shantarakshita, nguyên nghĩa là "người bảo vệ an bình") là một vị đại sư người Ấn sống vào thế kỷ thứ VIII, đã mang Tạng Luật (tạng thứ nhất trong Tam Tạng Kinh) và học thuyết Trung Quán vào Tây Tạng.

8- Liên Hoa Sinh (Padmasambhava, nguyên nghĩa là "sinh ra từ hoa sen") là một vị đại sư người Ấn thuộc thế kỷ VIII, sinh ra trong thung lũng Swat thuộc Pakistan ngày nay. Ông là một trong những người mang Phật Giáo vào Tây Tạng. Uy danh và công lao của ông rất lớn trên đất Tây Tạng, người dân ở đây thường xem ông như là vị Phật thứ hai (sau Đức Phật Thích-ca Mâu-ni).

9- Trisongdetsen (742-797) là một vị vua Tây Tạng, có công giúp đỡ và truyền bá Phật Giáo trong nước. Ông là một vị vua rất giỏi, cả về tôn giáo lẫn chính trị, và đã đưa đạo Phật lên hàng quốc giáo. Dưới triều đại của ông nước Tây Tạng rất mở mang và phồn

thịnh. Về phương bắc lãnh thổ Tây Tạng mở rộng đến vùng Đôn Hoàng (thuộc tỉnh Cam Túc, tây bắc Trung Quốc ngày nay), nơi có nhiều hang động cát chứa rất nhiều di tích Phật Giáo. Về phía tây, lãnh thổ lãnh thổ Tây Tạng mở rộng sang gần hết vùng Trung Á, và về phương nam thì gồm toàn bộ mặt phía nam của Hy-mã-lạp-son và cả xứ Nepal ngày nay.

10- Còn gọi là Thập nhị nhân duyên, có nghĩa là một chuỗi lô kéo gồm 12 nguyên nhân và hậu quả: từ nguyên nhân này làm phát sinh ra hậu quả kia, hậu quả kia lại trở thành nguyên nhân khác để làm phát sinh ra hậu quả khác... Chuỗi lô kéo đó như sau: vô minh (1) làm phát sinh ra nghiệp (2), nghiệp làm phát sinh ra tri thức (3), tri thức làm phát sinh ra danh xưng và hành tướng - tức là một nhân dạng (4), danh xưng và hình tướng làm phát sinh ra lục giác - tức là ngũ giác và tâm thức (6), lục giác làm phát sinh ra sự cảm nhận (7), sự cảm nhận làm phát sinh ra sự ham muốn và thèm khát (8), sự ham muốn và thèm khát làm phát sinh ra sự nắm bắt và bám víu (9), sự nắm bắt và bám víu đưa đến sự hình thành và mong muốn được kéo dài sự hiện hữu (10), sự hình thành và mong muốn được kéo dài sự hiện hữu sẽ đưa đến sự tái sinh (11), sự tái sinh sẽ đưa đến già nua và cái chết (12).

11- Mipham còn gọi là Mip'am Rinpoché (1846-1912) là một vị đại luận sư Tây Tạng thuộc Ninh-mã phái. Lúc được 14 tuổi ông ẩn cư suốt mười tám tháng liền và đắc đạo sau đó. Người đương thời thường xem ông ngang hàng với Văn Thù Sư Lợi

(Manjusri). Ông có trí thông minh khác thường và đã trước tác được khoảng ba mươi tập luận thuộc mọi lãnh vực: triết học, thiên văn, y khoa, hội họa... Trong một tập luận về Trung Quán Tông ông có bình giải chương IX trong quyển *Hành Trình đến Giác Ngộ* của Tịch Thiên.

12- Tông Khách Ba (Tsongkapa, 1357-1419) là một vị đại luận sư và Lat-ma Tây Tạng, được thụ giới khi vừa được ba tuổi. Ông là người sáng lập ra tông phái Cách-lỗ và là tác giả của rất nhiều trước tác đã trở thành kinh sách giáo khoa.

13- Quyển sách này của Long Thụ đã được dịch sang tiếng Pháp và Anh: *Commentaire sur l'esprit d'éveil / Commentary on Bodhicita (Bodhicittavivarana-nama, Ārya Nagarjuna)*. Có thể xem phiên bản song ngữ Tây Tạng - Pháp - Anh của quyển sách này trên mạng Internet:

http://www.institutvajrayogini.fr/YangsiRinpocheVideos/YR-2009-2010/Commentaire_de_bodhicitta_Nagarjouna.pdf

14- Nguyệt Xứng (Chandrakirti, còn viết là Candrakirti, tiếng Phạn *candra* là mặt trăng, *kirti* là nổi tiếng, lừng danh) sinh vào cuối thế kỷ thứ VI, là một đại luận sư người Ấn thuộc Trung Quán - Cụ Duyên Tông (Madhyamaka-Prasangika), từng trụ trì đại học Na-lan-đà và đã trước tác nhiều tập luận quan trọng.

Ông nổi danh là một triết gia uyên bác và có tài hùng biện. Chính ông và một luận sư khác là Nguyệt Cung (Chandragomin) thuộc tông phái Duy Thức do Vô Trước (Asanga) sáng lập đã cùng nhau tranh cãi trong các buổi thảo luận được tổ chức theo định kỳ trong bảy năm liên tiếp ở đại học Na-lan-đà, với cử tọa luôn luôn đông đảo. Trong suốt thời gian này không bên nào cho thấy là mình thắng thế rõ rệt. Lý do có thể là vì Nguyệt Xứng đứng về phía Trung Quán Tông và đưa ra các luận cứ thuộc lãnh vực Luận Lý Học và Triết Học Siêu Hình, trong khi đó thì Nguyệt Cung đại diện cho Duy Thức Học và nêu lên các luận cứ thuộc lãnh vực Tâm Lý Học nhiều hơn. Dầu sao thì đây cũng là cuộc tranh luận kéo dài nhất trong lịch sử của đại học Na-lan-đà.

15- Chữ Tiểu Thừa được dịch từ chữ Hinayana trong bản gốc. Thuật ngữ Hinayana hay Tiểu Thừa sở dĩ đã được đặt ra là nhằm vào mục đích duy nhất giúp phân biệt giữa Tiểu và Đại Thừa (Mahayana). Hơn nữa cũng xin hiểu thuật ngữ này trong phạm vi của bối cảnh Phật Giáo vào thế kỷ thứ VIII khi Tịch Thiên trước tác tập *Hành trình đến Giác Ngộ*.

16- Mười sáu thuộc tính của Bốn Sự Thật Cao Quý gồm có:

- A) Bốn thuộc tính của sự thật về khổ đau: 1- vô thường (*anytia*), 2- khổ đau đúng nghĩa của nó (*duhkha*), 3- tánh không (*sunyata*), 4- không có "cái tôi" tức là "vô ngã" (*anatman*).

- B) Bốn thuộc tính của sự thật về nguyên nhân mang lại khổ đau: 5- nguyên nhân (*hetu*), tức có nghĩa là nghiệp, 6- nguồn gốc (*samudaya*), tức là các hành động tạo ra nghiệp, 7- sự tạo tác (*prabhava*), tức là sự hình thành của các thể dạng hiện hữu trong cõi luân hồi, 8- điều kiện (*pratyaya*) làm phát sinh ra khổ đau, tức là dục vọng và các hành động ô nhiễm tạo ra các điều kiện đưa đến các hoàn cảnh làm phát sinh ra khổ đau.

- C) Bốn thuộc tính của sự thật mang lại sự chấm dứt khổ đau: 9- sự đình chỉ (*nirodha*), tức là sự giải thoát khỏi mọi nguyên nhân tạo ra dục vọng đưa đến khổ đau, 10- sự an bình (*santa*), tức là sự giải thoát khỏi mọi khổ đau, 11- sự vượt bực (*pranita*), có nghĩa là không có gì hoàn hảo hơn là sự chấm dứt khổ đau vì đây chính là niềm phúc hạnh đích thật, 12- sự từ bỏ (*niryana*), tức là thoát ra khỏi khổ đau và đạt được niềm an vui vĩnh cửu.

- D) Bốn thuộc tính của sự thật về con đường: 13- con đường (*marga*), có nghĩa là quán nhận được không có cái tôi - tức vô ngã - là con đường giúp đạt được sự giải thoát, 14- sự hiểu biết (*vidya*), tức là trí tuệ giúp quán thấy được là không có cái tôi và đây cũng là liều thuốc hóa giải vô minh và ngăn chặn sự phát sinh của dục vọng, 15- sự thực hiện (*pratipatti*), có nghĩa là sự tu tập giúp hiểu được bản chất của tâm thức, 16- sự giải thoát cuối cùng (*nairyanika*), có nghĩa là sự hiểu biết không có cái tôi và sự tu tập theo đúng con đường sẽ mang lại sự giải thoát cuối cùng và vĩnh viễn mọi thứ khổ đau, tức là thể dạng niết bàn.

17- Thánh Thiên (Aryadeva, nguyên nghĩa là "thiên nhân cao quý"), sinh vào khoảng cuối thế kỷ thứ II hay đầu thế kỷ thứ III ở Tích Lan, là một học giả thông kinh sách Theravada. Ông lên miền bắc Ấn để hành hương và tu học thêm. Ông gặp được Long Thụ và được vị này nhận làm đệ tử. Nhờ đó ông được học hỏi về Trung Quán và tất cả các kinh trong bộ Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajnaparamita). Ông trở thành một học giả thông thạo về tất cả mọi học phái Phật Giáo kể cả ngoài Phật Giáo và được nhiều người biết đến. Một hôm ông được đại học Na-lan-đà mời đến để tranh biện với một vị Bà-la-môn rất lỗi lạc là Durdhasakala mà từ trước đến nay không ai thắng được ông ta. Trên đường đến Na-lan-đà ông gặp một bà lão xin ông một con mắt để tu luyện, ông bèn móc mắt cho ngay, cử chỉ này cho thấy ông không bám víu vào bất cứ một thứ gì kể cả thân xác và sự đau đớn của mình, và cũng từ đó ông có thêm một biệt danh là Độc Nhân Bò-tát. Trong cuộc tranh biện ở đại học Na-lan-đà ông thắng Durdhasakala, vị này bèn xin quy y Phật Giáo. Sau đó ít lâu ông được mời giữ chức trụ trì của Na-lan-đà. Trong thời gian ở bắc Ấn ông thiết lập được 24 tu viện, và khi đó cũng đã lớn tuổi nên ông quay về quê nhà ở miền nam.