

Lý Tưởng của người Bồ-Tát

The Bodhisattva Ideal

Urgyen Sangharakshita

Hoang Phong chuyển ngữ

Lời giới thiệu của người chuyển ngữ:

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

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

Quyển sách *Lý tưởng của người bồ-tát - The Bodhisattva Ideal* - của nhà sư Urgyen Sangharakshita sẽ đưa chúng ta vào một thế giới có phần "nhộn nhịp" hơn so với khu rừng "yên lặng" đó. Thế nhưng cái thế giới đầy màu sắc đó cũng vô cùng sâu sắc và phong phú. Cái

thế giới mở rộng đó đã khoác lên thêm cho *Dhamma* của Đức Phật một chiếc áo cà-sa mới là *Mahayana* (Đại thừa). Chiếc áo này thật rộng thê nhưng cũng rất đa dạng và phức tạp. Sự đa dạng và phức tạp đó đôi khi khiến chúng ta hoang mang, không biết là mình phải bước theo con đường nào. Đức Đạt-lai Lạt-ma thường cảnh giác chúng ta là nếu muốn bước theo con đường Đại Thừa một cách đúng đắn, thì trước hết phải thấu triệt Phật giáo Tiểu thừa, đại diện ngày nay là Phật giáo Theravada. Nhà sư Urgyen Sangharakshita qua quyển sách này sẽ góp phần giúp chúng ta tìm hiểu cốt lõi của Đại thừa là gì hầu giúp chúng ta bước theo con đường đó một cách nghiêm chỉnh và đúng đắn hơn.

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

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

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

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

Chương I

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

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

Bài 1

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

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

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

Các tỳ-kheo đáp lại:

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

Đức Phật lại nói tiếp:

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

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

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

Điều này cũng đúng với chủ đề mà chúng ta đang tìm hiểu. Thật vậy lý tưởng của người bồ-tát là một chủ đề thật rộng lớn, và cũng là khía cạnh chủ yếu nhất suốt trên dòng tiến hóa của Phật giáo gọi là Mahayana (Đại Thừa). Dòng tiến hoá đó kéo dài khoảng 500 năm - từ năm 0 đến năm 500 thuộc kỷ nguyên của chúng ta - thế nhưng ngày nay vẫn còn được nhiều người tiếp tục tu tập dưới nhiều hình thức khác nhau: từ Phật giáo Tây Tạng đến Thiền học Zen. Tìm hiểu vấn đề này cũng chẳng khác gì đặt bàn tay của mình lên ngực của cả Phật giáo để cảm thấy một con tim đang đập (*Đại thừa là một cái gì đó thật sinh động*).

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

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

Chữ "bồ-tát" có nghĩa là gì

Thiết nghĩ trước hết nên bắt đầu tìm hiểu xem chữ "bồ-tát" có nghĩa là gì. Tiền ngữ *bodhi* trong tiếng Phạn có nghĩa là sự hiểu biết, với ý nghĩa một sự hiểu biết tối thượng, một sự hiểu biết thuộc lãnh vực tâm linh, một sự hiểu biết hướng vào thực tại. Thế nhưng chữ *bodhi* cũng có nghĩa là sự "thức tỉnh" (awakening/éveil), với ý nghĩa một sự "thức tỉnh về sự thực tối hậu", nói một cách khác là một sự hiểu biết xuyên thẳng vào tâm điểm của sự hiện hữu [của con người và cả thế giới]. Do đó, thuật ngữ này thường được dịch là sự "giác ngộ",

cách dịch này khá phù hợp với chúng ta khi mới bắt đầu bước vào con đường Phật giáo, và đó là cách gián tiếp nhắc chúng ta không nên tìm hiểu ngôn từ qua nền tư tưởng thuần lý của thế kỷ XVIII (*câu này là dành cho người Tây Phương, thế kỷ XVIII tại Âu châu là thế kỷ khởi đầu của nền triết học duy lý và cả khoa học*) mà phải tìm cách nắm bắt ý nghĩa sâu xa của ngôn từ trong lãnh vực tâm linh, kể cả trong lãnh vực siêu nhiên. Tóm lại *bodhi* là một sự hiểu biết tâm linh thượng thặng, đưa đến một sự giác ngộ vĩ đại, và sự giác ngộ đó cũng chính là mục đích tối hậu trong việc tu tập Phật giáo.

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

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

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

- 1- những người không giúp ích gì cho mình, cũng chẳng giúp ích gì cho kẻ khác.
- 2- những người giúp ích kẻ khác, nhưng chẳng giúp ích gì được cho bản thân mình.
- 3- những người chỉ biết lo toan cho riêng mình, nhưng không quan tâm gì đến kẻ khác.
- 4- những người giúp ích được cả hai: chính mình và cả kẻ khác.

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

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

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

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

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

Bures-Sur-Yvette, 23.03.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 2

Hố sâu giữa con người và ngôn từ

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

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

- "Mục đích của Phật giáo là gì?"

Và các bạn sẽ trả lời rằng:

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

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

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

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

Hàn uyên về chủ đề tình thương với một tâm trạng bức dọc không phải là cách bộc lộ tình thương, mà chỉ là cách biểu lộ tâm trạng bức tức của mình. Giữa ngôn từ và thái độ của mình thường có một sự khác biệt rất lớn: người ta có thể quả quyết rằng Đức Phật trong quá khứ và cả hiện tại, là một chúng sinh đã hoàn toàn giác ngộ, thế nhưng thật hết sức khó cho chúng ta có thể tưởng tượng ra được điều ấy có nghĩa là gì (*chúng ta chỉ hiểu đại khái Đức Phật là một chúng sinh giác ngộ, thế nhưng sự giác ngộ ấy của Đức Phật thì chúng ta chỉ có thể hình dung một cách mơ hồ qua sự tưởng tượng của mình mà thôi*). Chúng ta đọc sách và

hiểu rằng Đức Phật có thể nhận biết được hiện thực, Ngài rất từ bi và trí tuệ, đại loại như vậy, thế nhưng đây cũng chỉ đơn giản là ngôn từ. Chúng ta phải cố gắng lắm thì mới hình dung ra được ý nghĩa của các ngôn từ đó, và tạm hiểu được một chúng sinh hoàn toàn giác ngộ là như thế nào. Trên thực tế, nếu chúng ta có dịp tiếp xúc với một con người thật sự giác ngộ, thì chưa hẳn chúng ta có đủ khả năng để nhận biết được con người ấy có đúng là một con người đã đạt được giác ngộ hay không.

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

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

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

trung mà là do chính Đức Phật nói lên. Sự khác biệt là ở chỗ đó. Nói một cách khác thì những lời mà Đức Phật nói ra không quan trọng bằng chính hiện thân của Ngài. Những gì là chính [con người của] Ngài mới thật sự tạo ra các tác động đó.

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

Vậy nếu muốn thực hiện được điều đó thì phải chăng cũng cần phải có một khả năng thụ cảm (*tiếp nhận*) bén nhạy? Thắc mắc này cũng là chủ đề tranh luận trong khoa thần học của Ki-tô giáo: các bạn cần phải có một sự ân sủng của Chúa thì mới được cứu rỗi, thế nhưng các bạn cũng không thể hoàn toàn thụ động mà phải có đủ khả năng để tiếp nhận sự ân sủng đó. Điều này phải chăng cũng có nghĩa là phải có một sự ân sủng khác đã được ban cho mình từ trước, hầu giúp mình hội đủ khả năng để tiếp nhận cái ân sủng đó? Điềm then chốt trong Phật giáo cũng gần giống như vậy: phải chăng chúng ta cũng cần sự trợ giúp của một vị Phật để mở rộng lòng mình, hầu tiếp nhận quyền năng của vị Phật ấy? Ở một cấp bậc nào đó thì quả đúng là như thế, tuy nhiên đây cũng chỉ là một sự diễn tiến thụt lùi của tư duy (*muốn được ân sủng thì phải có một sự ân sủng khác trước đó giúp mình tiếp nhận ân sủng ấy, nếu muốn tiếp nhận quyền năng của một vị Phật thì cũng phải có một sự "tương tác" nào đó với vị Phật ấy. Nếu cứ tiếp tục lý luận theo cách thoái lùi như thế thì sẽ đi đến chỗ bế tắc, chẳng hạn như nếu muốn có mình thì phải có cha mẹ mình, muốn có cha mẹ mình thì phải có ông bà nội và ông bà ngoại mình, v.v., trái lại nên nhìn ra phía trước, có nghĩa là nhìn vào sự tiến hóa sinh học*), do đó tốt hơn không nên chọn cho mình cách diễn tiến đó, điều quan trọng hơn là phải mở rộng lòng mình để tiếp nhận tất cả những gì Đức Phật ban cho mình (*tất nhiên còn tùy vào khả năng tiếp nhận của chính mình*).

Sự hiện diện của một vị Phật

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

Phép luyện tập trên đây là bằng chứng cụ thể về bản chất đích thật trong giáo huấn của Đức Phật. Dù Ngài thuyết giảng những bài kinh thật dài hoặc không nói ra một lời nào cũng vậy, Ngài luôn ảnh hưởng đến kẻ khác qua những gì từng là Ngài và cách hành xử của Ngài, hơn là những gì mà Ngài đã nói. Thông điệp mà Ngài gửi gắm cho chúng ta chính là Con Người của Ngài, một Con Người Giác ngộ. Chúng ta có thể bảo rằng Phật giáo là Đức Phật và Đức Phật cũng chính là Phật giáo, tất cả chỉ là như vậy.

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

hiểu được, thì chỉ vốn vẹn là một nắm lá trong lòng bàn tay. Lời giảng và con người của Đức Phật là hai vòng tròn có cùng một đường kính vô biên).

Bures-Sur-Yvette, 23.03.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 3

Phật giáo là gì

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

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

con đường. Vậy chúng ta hãy nhìn lại xem chúng ta đã bước đi như thế nào trong suốt hơn 2500 năm qua).

Ngày nay không những vấn đề trên đây vẫn còn nguyên vẹn mà lại trở nên khẩn thiết hơn nữa. Đối với một người Phật giáo thì câu hỏi trên đây (*Phật giáo là gì?*) không thuộc lãnh vực lý thuyết mà là ở mặt thực hành (*giáo huấn của Đức Phật thật phong phú, ngày nay đã được hệ thống hóa và dịch ra hầu hết các ngôn ngữ lớn trên thế giới, và cũng đã được nhiều nhà sư uyên bác cùng các triết gia đủ mọi khuynh hướng, kể cả các khoa học gia đủ mọi ngành, phân tích và bình giải. Giáo huấn đó đã vượt qua các thử thách trong không gian và thời gian và cả các nền văn hóa khác nhau. Hơn nữa người tu tập cũng đã tự mình chứng nghiệm sự chính xác của giáo huấn đó qua các kinh nghiệm sống của riêng mình, do đó người Phật giáo nói chung không còn nghi ngờ hay thắc mắc gì về giá trị và sự siêu việt của giáo lý Dhamma. Trái lại những gì khiến họ thắc mắc là trên thực tế phải bước theo hướng nào để bắt kịp các giá trị siêu việt trong giáo huấn của Đức Phật, khi đứng trước vô số các hình thức tu tập đôi khi rất đại chúng ngày nay*). Những gì mà người tu tập muốn biết là: "Con đường nào sẽ có thể giúp tôi đạt được giác ngộ? Phải làm thế nào để tôi có thể tìm thấy Phật tính bên trong chính tôi?".

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

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

giáo lý của Ngài (*Phật giáo không phải chỉ là một triết học, một trào lưu tư tưởng, mà là một tín ngưỡng với đầy đủ ý nghĩa của nó*).

Vậy nguyên nhân nào đã khiến họ suy nghĩ như vậy? Người ta sẽ không bao giờ tìm được câu trả lời cho thắc mắc đó, tuy nhiên người ta cũng có thể tiếp cận thật gần với vấn đề này bằng cách tự đặt mình vào vị trí của họ. Và đây cũng là cách trực tiếp giúp chúng ta khám phá ra nguồn gốc đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát. Sau khi Đức Phật tịch diệt, và theo các câu chuyện thuật lại thì các đệ tử của Ngài rất đau buồn. Dầu sau thì cũng không phải là hoàn toàn tất cả, dù các thiên nhân và các người chưa giác ngộ đều bị chấn động cực độ, nhưng cũng có các vị gọi là arahant (A-la-hán), tức là là những người đã giác ngộ, thì vẫn trầm tĩnh và không hề xao xuyến. Sự ý thức của họ là dù chính Đức Phật đi nữa thì cũng không phải vì thế mà tránh khỏi cái chết, có nghĩa là thân xác vật chất của Ngài phải đi đến chỗ chấm dứt của nó. Sự ý thức sâu xa đó đã khiến họ không cảm thấy một sự mất mát nào. Thật vậy, nào họ có mất mát gì đâu? Bởi vì một khi đã đạt được giác ngộ thì họ luôn có Đức Phật bên trong chính mình, và dưới một góc nhìn khác thì chính họ cũng là Đức Phật (*Đức Phật đang ở bên trong con người của họ*). Sự giác ngộ không phải là "của họ", cũng vậy sự "giác ngộ" của Đức Phật cũng không phải là "của Ngài": không có một sự chiếm hữu mang tính cách cá nhân nào cả (*sự giác ngộ ở khắp nơi, bên trong Đức Phật và cả bên trong chính mình*). Chính vì vậy nên đối với họ không có một sự biến đổi căn bản nào cả. Tuyệt nhiên họ không hề đánh mất Đức Phật, bởi vì Phật tính (*bản thể của Phật*) vẫn còn nguyên vẹn bên trong chính mình, và chính cái Phật tính đó đã biến một vị Phật trở thành một vị Phật.

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

Dù không đúng thật là như thế - chẳng hạn như có một đám mây kéo đến che khuất mặt trời thì mặt trời vẫn cứ chiếu sáng - thế nhưng sự kiện đó (*đám mây hay sự tịch diệt của Đức Phật*) đối với họ (*tức là những người liên kết sự giác ngộ với thân xác vật chất của Đức Phật*) là rất thật, khiến họ cảm thấy vô cùng đớn đau. Theo các câu chuyện thuật lại thì ngay cả thú vật cũng bị xao động. Nghệ thuật Phật giáo, nhất là tại Trung quốc, thường minh họa khung cảnh tôn nghiêm đó (*cảnh Đức Phật nhập-niết-bàn/parinirvana*) trong một khu rừng

giữa một khóm cây sala (*tên khoa học của loại cây này là Shorea robusta*). Ngày nay các cây sala vẫn còn thấy khắp nơi trong khung cảnh thiên nhiên tại Ấn-độ, thân cây sala nhỏ và thẳng, lá to và mượt, hoa trắng rất đẹp. Các bức tranh mô tả cảnh tượng đó cho thấy Đức Phật nằm dài trên mặt đất, giữa một khóm cây sala. Các đệ tử của Ngài được minh họa rất sinh động, nào là các nhà sư, vua chúa, hoàng hậu, vương gia, con buôn, thợ thuyền, các vị bà-la-môn và cả những người bán hoa, tất cả bao quanh Ngài với dáng vẻ thật đau buồn, hậu cảnh là thú rừng và gia súc. Từ người đến thú, tất cả đều ràn rụa nước mắt trước sự ra đi của Đức Phật.

Dù cảm thấy dường như ánh sáng của cả thế gian tắt lịm, thế nhưng các đệ tử của Đức Phật cũng dần dần hồi phục, niềm đau cũng lắng dần, nào có khác gì đâu với chúng ta trước các cảnh huống tương tự. Họ bắt đầu nhìn vào thực trạng trước mặt mình. Thật vậy, một giai đoạn mới vô cùng gay go đang chờ đợi họ, Đức Phật không còn nữa và họ thì phải sống trong một thế giới vắng hẵn bóng Ngài. Riêng đối với những người từng sống trước đó bên cạnh Ngài qua những năm tháng dài, thì sự mất mát đó quả là một biến cố kinh hoàng. Tuy thế, sau cùng thì tất cả cũng đành phải chấp nhận sự mất mát đó. Một vài người trong số họ, có thể là những người trí thức, nghĩ rằng: "Đành phải chấp nhận mà thôi, dầu sao thì chúng ta vẫn còn nhớ được những lời mà Ngài đã thuyết giảng; nào là giáo lý, giới luật, và cả các thứ khác nữa, bấy nhiêu cũng đã thừa đủ".

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

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

Bures-Sur-Yvette, 27.03.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 4

Lòng Từ bi của Đức Phật

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

Câu chuyện về người phụ nữ Kisagotami

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

Đức Phật không thoái thác, nhưng cũng không thuyết giảng gì cả, bởi vì trước niềm đau của người phụ nữ, thuyết giảng chỉ là vô ích mà thôi. Đức Phật không đáp lại lời khẩn cầu của người phụ nữ mà chỉ nói với người này rằng: "Hãy đi tìm cho ta vài hạt cải (*hạt cải là một thứ gia vị dùng để nấu nướng*) tại bất cứ một nhà nào không có người chết". Thế là người phụ nữ đi hết nhà này đến nhà khác, nơi nào cũng sẵn sàng cho hạt cải, nhưng trước câu hỏi: "Trong nhà có ai đã từng qua đời hay không?", thì mọi người đều trả lời: "Xin đừng gọi lại những nỗi đau buồn của chúng tôi, người đang sống thì ít, người đã khuất thì nhiều". Tại bất cứ nhà nào người phụ nữ cũng chỉ học được một sự thật duy nhất: cái chết không chừa ai cả. Sau cùng người phụ nữ bồng xác con đặt vào một khu rừng (*trong kinh là một nơi hỏa táng*) và quay lại tìm Đức Phật. Người phụ nữ Kisagotami ngồi xuống dưới chân Đức Phật, yên lặng không nói một lời nào. Sau một lúc lâu thì ngỏ lời với Đức Phật như sau: "Xin Ngài ban cho con một nơi an trú". Và người phụ nữ Kisagotami sau đó đã trở thành một ni sư (*câu chuyện được trích từ bài kinh Kisagotami-Sutta trong Therigatha/Trưởng lão Ni kệ, Thig 10 hoặc PTS, Thig 213-217*).

Chúa Giêsu làm phép cho La Xu Rơ sống lại

Câu chuyện trên đây [về người phụ nữ Kisagotami] trái hẳn lại với câu chuyện Chúa Giêsu làm phép cho La Xu Rơ (Lazarus/Lazare) sống lại. Nếu cả hai câu chuyện đều thật thì tất nhiên sẽ có một sự khác biệt rất lớn trên phương diện giáo lý. Đức Phật nêu lên thật tế nhị cái chết là một sự kiện tự nhiên, không ai tránh khỏi cả, trong khi đó thì Chúa Giêsu đưa ra một thông điệp khác hẳn. Phúc âm cho thấy một điều thật hiển nhiên: Chúa Giêsu không hề có khuynh hướng thuyết giảng [về giáo lý], hoặc đôi khi nếu có thuyết giảng cho một vài người, thì cũng chỉ là những lời chứng minh rằng mình đúng thật là con của Chúa Trời (*khoa thần học Ki-tô giáo chỉ bắt đầu xuất hiện khá giản lược từ cuối thế kỷ thứ II sang thế kỷ thứ III, và chỉ trở nên khúc triết hơn từ thời Trung cổ ảnh hưởng bởi tư tưởng của triết gia Thomas d'Aquin. Khoa thần học "tân tiến" ngày nay xuất hiện trong khoảng thời gian từ thế*

kỷ XVI đến XIX. Thần học Tin Lành xuất hiện từ thế kỷ XVII với quan điểm của triết gia G. W. Leibniz). Phúc Âm theo Thánh Gioan (Saint John/Saint Jean, Tin Lành thì gọi là Thánh Giăng) từng thuật lại khi Chúa Giêsu hay tin bạn mình là La Xu Rô bị bệnh thì bảo rằng: "Bệnh tật không hề đưa đến cái chết. Cái chết sắp xảy ra là để vinh danh Thiên Chúa, và mang lại sự vinh quang cho con của Thiên Chúa" (độc giả có thể xem câu chuyện này trong "Phúc Âm Thánh Gioan" 11.1-57).

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

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

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

nữa, mà phải nắm ngay lấy dịp may đó để biến cải chính mình, giúp mình bảo toàn và củng cố thêm sự quán thấy đó.

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

Phụ lục

Câu chuyện về nhà sư bị kiết lỵ

Kucchivikara-vatthu: The Monk with Dysentery

(Vinaya-Mahavagga, Mv 8.26.1-8)

Lúc bấy giờ có một nhà sư bị tiêu chảy, nằm lên phần và cả nước tiểu của mình, bê bết và hôi thối. Lúc đó đáng Thế Tôn đi thanh tra các nơi trú ngụ [của các tỳ-kheo] có cả Ananda đi theo, khi cả hai cùng đi đến túp lều của vị sư này thì trông thấy vị ấy đang nằm trên mặt đất, bê bết phần và nước tiểu. Thấy thế Đức Phật tiến đến gần và hỏi: "Tỳ-kheo đau bệnh gì thế?"

"Thưa Thế Tôn, tôi bị kiết lỵ"

"Vậy có ai chăm sóc cho tỳ-kheo không?"

"Thưa Thế Tôn, không có ai cả"

"Tại sao lại chẳng có tỳ-kheo nào chăm sóc cho tỳ-kheo vậy?"

"Tôi chẳng hề làm gì cho họ, vì thế họ cũng chẳng ngó ngang gì đến tôi"

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

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

- "Thưa Thế Tôn, quả đúng thế "

- "Tỳ-kheo ấy bị bệnh gì vậy?"

- "Thưa Thế Tôn, vị ấy bị kiết lỵ"

- "Vậy có ai chăm sóc cho ông ta không?"

- Thưa Thế Tôn, không có ai cả".

- "Vậy tại sao các tỳ-kheo lại không đứng ra chăm sóc cho ông ấy?"

- Thưa Thế

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

khích và mượn dịp để nói với họ về *Dhamma*. Một người chăm sóc bệnh nhân có năm phẩm tính trên đây là người thích nghi để chăm sóc người đau ốm.

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

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

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

Điều đáng lưu ý thứ hai trong câu chuyện trên đây là trong số tất cả các tín ngưỡng, dường như Phật giáo đưa ra nhiều giới luật nhất. Ngoài một số giới luật căn bản do Đức Phật đưa ra ngay từ lúc đầu khi mới thành lập Tăng đoàn, các giới luật khác được thiết lập dần dần tùy theo các sự kiện và biến cố xảy ra trong sự sinh hoạt của Tăng đoàn. Chúng ta có thể nêu thêm một thí dụ khác, có một lần Đức Phật an cư kiết hạ gần nơi kinh đô Savatthi (Xá vệ) của

vương quốc Kosala (Kiều-tát-la), rất xa với các nơi kiết hạ trước đó tại vương quốc Magadha là nơi quê hương của Ngài. Trong dịp này có một nhóm đông tỳ-kheo rủ nhau cùng đến Savatthi để an cư bên cạnh Đức Phật. Thế nhưng trên đường họ gặp mưa bão triền miên, khi đến được Savatthi thì mùa kiết hạ đã chấm dứt. Trước một đoàn tỳ-kheo đến muộn, quần áo tả toai, rách nát, Đức Phật không cầm lòng được bèn nói lòng giới luật, cho phép người tỳ-kheo được nhận vải mới của người thế tục cúng dường để may mặc. Việc nói lòng giới luật này đã đưa đến ngày lễ "Dâng y" của Phật giáo Theravada ngày nay.

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

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

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

Bures-Sur-Yvette, 01.04.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 5

Sự dũng cảm của Đức Phật

Sự dũng cảm và thanh thản (*thanh thản ở đây có nghĩa là một thể dạng an nhiên và bình lặng của tâm thức/tiếng Anh là equanimity/tiếng Pali là upekkha*), cũng như các phẩm tính khác của Đức Phật, luôn là các phẩm tính thật mạnh mẽ. Các phẩm tính đó nêu lên một sự trái ngược hoàn toàn với người anh em họ của Ngài là Devadatta (Đề-bà Đạt-đa), một

người vô cùng tham vọng. Devadatta từng tu tập nhiều năm, là một người hành thiền lão luyện, đạt được nhiều khả năng phi thường, nhưng cũng là một người rất kiêu hãnh và nhiều tham vọng.

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

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

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

Một vị Phật có thể bị giết hay không

Theo Phật giáo xưa *(có nghĩa là truyền thống Phật giáo có xu hướng bảo thủ, tu tập nhất thiết dựa vào căn bản giáo lý trong Tam Tạng Kinh, đại diện ngày nay của xu hướng này là Phật giáo Theravada)*, thì sự kiện Đức Phật bị giết là chuyện không tưởng *(Đức Phật là một đấng thiêng liêng không thể bị giết như một kẻ trần tục)*. Chúng ta không thể khẳng định chắc chắn là quan điểm giáo lý đó xuất hiện từ thời kỳ nào, thế nhưng lại hoàn toàn phù hợp với khuynh hướng của giới trưởng giả *(aristocratic/giới thượng lưu, thanh lịch, cầu kỳ và lý thuyết, ngược lại với quan điểm "đại chúng")* của Phật giáo cổ xưa. Những người Phật giáo đầu tiên thường có một sự sùng kính rất cao trước phẩm giá của các vị giác ngộ nói chung, họ

không thể hình dung một vị giác ngộ lại có thể lâm vào các cảnh tượng như vậy (*một cái chết thảm thương*). Bản chất tự nhiên của vũ trụ là không để một sự bất hạnh nào có thể xảy ra với một vị Phật cả. Các người Phật giáo xưa không thể hình dung được là Đức Phật lại có thể bị làm nhục và bị giết chết, như là những người Ki-tô giáo đối với trường hợp của Chúa Giêsu. Kể cả sau này đối với Mahayana (Đại thừa) cũng vậy, trào lưu Phật giáo này cho rằng người bồ-tát cũng có thể phải gánh chịu các cảnh đòn đau và khổ nhục, nhưng họ không thể nào hình dung được một vị bồ-tát lại có thể bị làm nhục và bị hành quyết (*trong các thời kỳ Pháp nạn, các nhà sư có thể bị phi báng, đánh đập, tù tội, tự thiêu, v.v., thế nhưng nếu có một vị bồ-tát bị hành quyết, thì thật khó cho người tu hành và cả kẻ thế tục hình dung hay chấp nhận*).

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

Thế nhưng nếu nhìn qua một góc cạnh khác thì phải chăng sự kiện một vị Phật bị giết cũng có thể là một chuyện không thể nào xảy ra được. Sự vận hành chung của vũ trụ dường như không để xảy ra một chuyện như thế. Niềm tin nơi sức sống của vũ trụ nào có phương hại đến ai đâu. Ý niệm về một vũ trụ không có sức sống chỉ là một thứ gia tài của cuối thế kỷ XIX mà chúng ta thừa hưởng. Cái vũ trụ đó giống như một chiếc xe hơi hơn là một con người (*cuối thế kỷ XIX là giai đoạn phát triển cao độ của các ngành thiên văn và vật lý học, với xu hướng xem vũ trụ là vật chất*). Thế nhưng qua một số khía cạnh tương đồng nào đó, nếu có thể xem vũ trụ là một chúng sinh hàm chứa một sức sống, thì biết đâu cũng có thể ích lợi hơn là xem nó như là một thứ gì khác, và thật ra thì đây cũng là cách nhìn của một số người, chẳng hạn như những người chủ trương "lý tưởng" (*"platonian", có nghĩa là những người theo chủ thuyết triết học platonism của triết gia Hy Lạp Plato, thế kỷ thứ V-IV trước Tây lịch, chủ trương một hiện thực vượt lên trên cả hiện thực, có nghĩa là vượt lên trên cả các sự cảm nhận bình thường*). Trên thực tế vũ trụ không những có thể hình dung như một chúng sinh mang một sức sống mà còn hàm chứa cả một cấu trúc sinh động, kể cả có thể gồm chung trong đó các khía cạnh đạo đức và tâm linh, có thể chuyển đổi được các sự chuyển động bất bình thường đưa đến sự giết hại một vị Phật. Một số cơ quan trong cơ thể giữ thật nhiều chức năng giống như là chúng có một trí thông minh nào đó. Cái "trí thông minh" đó, dù không phải là một thứ tri thức cá nhân đi nữa, thế nhưng ít ra cũng có thể là một thứ gì đó cao hơn là

một chuỗi dài phản ứng tự động (*mang tính cách vật lý và hóa học của các cơ quan*). Trong thế giới, và cả vũ trụ cũng vậy, dường như cũng có một cái gì đó tương tự như cái trí thông minh mang tính cách tiềm-thức trên đây, và trong trường hợp này thì nó có thể giúp bảo toàn sự tốt lành và an vui cho cả thế giới và cũng có thể là cả vũ trụ (*đối với người chuyển ngữ các dòng này thì dường như nhà sư Sangharakshita lý luận và tưởng tượng quá xa, thiết nghĩ sự an toàn của một vị Phật cũng có thể hiểu được một cách giản dị hơn qua nguyên lý "Tương liên, tương tác và tương tạo giữa mọi hiện tượng (interdependence/conditioning co-production) trong lãnh vực đạo đức và tâm linh*).

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

Bures-Sur-Yvette, 13.04.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 6

Sự bình lặng của Đức Phật

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

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

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

Xuất hành ra khỏi hoàng cung là cả một nghi lễ long trọng. Kinh sách cho biết 500 con voi được thắt yên, trên lưng mỗi con voi là một cung phi (*hình ảnh 500 cung phi trên lưng 500 thớt voi giải thích phần nào lý do tại sao Ajatasattu đã giết vua cha để sớm lên ngôi*), dẫn

đầu là vua Ajatasattu cùng với người hướng dẫn là Jivaka (*tức là vị y sĩ của Đức Phật, của vua tiền nhiệm Bimbisara/Tần-bà Sa-la và cả của vua đương thời là Ajatasattu*). Cả đoàn lên đường viếng thăm Đức Phật trong một khu rừng thật sâu (*câu chuyện này được trích từ kinh Samannaphala-Sutta/Sự lợi ích của cuộc sống cách ly, Trường bộ kinh/Digha Nikaya, DN 2*).

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

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

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

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

Tại Ấn-độ người ta thường chú trọng đến con trai [cả] trong gia đình và cầu mong mọi sự tốt đẹp sẽ xảy đến với người con ấy (*trong trường hợp này là vua Ajatasattu mong muốn con mình sẽ tìm thấy được sự an bình, không như mình đã giết cha để lên ngôi, Jivaka là một người rất khôn khéo và tế nhị, luôn tìm cách và tìm dịp khiến Ajatasattu hối hận về hành động bạo ngược của mình trước đây với mục đích biến cải Ajatasattu*). Thêm một lần nữa, [qua câu chuyện trên đây], Đức Phật đã truyền lại cho chúng ta một thông điệp thật tiêu biểu, phản ánh từ con người của chính Ngài: đó là lòng yêu thích sự an bình, cảnh cô quạnh và yên lặng. Lại thêm một lần nữa, dù Đức Phật không còn bên cạnh, thế nhưng chúng ta vẫn tiếp tục cảm

nhận được cái thông điệp đó của Ngài, tất cả là nhờ các đệ tử của Ngài vẫn còn nhớ được những gì mà Ngài muốn lưu lại cho chúng ta hôm nay (*qua một quãng đường thật dài hơn 2500 năm, không biết bao nhiêu vị bồ-tát đã gánh trên lưng cái thông điệp đó để trao lại cho chúng ta hôm nay. Là những người đi sau, chúng ta có cảm thấy chẳng cái trách nhiệm đó mà họ đã để lại cho chúng ta hay không?*).

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

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

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

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Chủ đề của chương I là nguồn gốc và sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát, thế nhưng qua các bài 4, 5 và 6 trên đây chúng ta lại thấy nhà sư Sangharakshita mô tả các phẩm

tính từ bi, can trường và sự bình lặng của Đức Phật. Thật vậy, người bỏ-tát được sinh ra từ các phẩm tính đó nơi Ngài. Lòng từ bi không cho phép người bỏ-tát đạt được giác ngộ cho riêng mình, sự can trường và dũng cảm không cho phép người bỏ-tát thu mình trong chiếc áo của một nhà sư ngoan ngoãn, tình thương yêu vô bờ bến ẩn nấp kín đáo phía sau sự bình lặng mệnh mông là một sức mạnh giúp người bỏ-tát đương đầu với những thử thách trong thế giới này.

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

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

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

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

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

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

chẳng là để lãnh đạo Tăng đoàn nhằm sớm thực thi các xu hướng tu tập của mình? Ajatasattu cũng vậy, vì tham vọng cố tình để cha chết đói trong ngục để sớm lên ngôi.

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



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

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

Bures-Sur-Yvette, 13.04.20
Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 7

Đức Phật và Ananda

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

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

Một nửa Phật giáo nằm bên trong câu nói đó *(tình thương của Đức Phật đối với Ananda và sự hy sinh của Ananda đối với Đức Phật biểu trưng cho một nửa Phật giáo, giáo huấn là một nửa còn lại: "tình thương" là lòng từ bi, "giáo huấn" là trí tuệ)*. Trở lại với chủ đề của chúng ta, thì câu nói trên đây cũng chính là nguyên nhân đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát. Trí tuệ của Đức Phật không phải chỉ phản ánh từ giáo huấn của Ngài, mà cả từ tình thương yêu và lòng từ bi của Ngài, hiện lên từ cuộc sống gương mẫu của chính Ngài, và đó là những gì đã in đậm trong tâm trí của Ananda. Một số đệ tử của Ngài đã cảm nhận được điều đó, có nghĩa là họ không thể nào quy hết Phật giáo vào những lời giảng dạy của Đức Phật *(ngoài giáo lý còn có cả tình thương yêu và lòng từ bi)*. Theo họ Phật giáo không chỉ đơn giản là trí tuệ có nghĩa là giáo huấn, mà còn là tình thương yêu và lòng từ bi, hiện lên từ cuộc sống của chính Đức Phật. Nói đến Phật giáo thì phải nghĩ ngay đến cả hai khía cạnh đó. Thật vậy, chúng ta phải đạt được sự giác ngộ hầu giúp mình trông thấy sự thật: đây là khía cạnh trí tuệ. Thế nhưng chúng ta cũng phải cố gắng đạt được trí tuệ vì mục đích mang lại phúc hạnh cho tất cả chúng sinh: đây là khía cạnh của lòng từ bi. Hai khía cạnh đó

gộp chung với nhau sẽ làm hiện lên lý tưởng của người bồ-tát. Đây chính là phương thức và nguyên nhân đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát.

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

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

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

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

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

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

Các phần cuối trong Kinh điển Pali *(tức là phần bình giải trong Tạng Luận)* dù đã được chọn lọc cẩn thận, thế nhưng vẫn còn giữ được một số khía cạnh nguyên thủy trong giáo huấn, giúp chúng ta tìm hiểu thêm về giáo huấn này. Một số kinh sách *Mahayana*, chẳng hạn như các bài kinh trong *Ratnakuta* *(Bảo tích kinh, một bộ kinh của Đại thừa, gồm 49 bài kinh, nêu lên một đường hướng tu tập cân bằng giữa từ bi và trí tuệ)* dường như cũng hàm chứa

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

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

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

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

Ananda từng thuyết phục Đức Phật cho phép mẹ nuôi của mình là Mahaprajapati Gautami được gia nhập Tăng đoàn, đánh dấu sự thành lập của Tăng đoàn tỳ-kheo-ni đầu tiên. Một sự kiện khác đáng để suy nghĩ là sau hơn bốn mươi năm gia nhập Tăng đoàn cho đến khi Đức Phật nhập diệt, Ananda vẫn chưa đạt được cấp bậc arahant (A-la-hán). Thế nhưng nếu muốn tham gia vào ban điều hành của Đại hội kết tập Đạo Pháp tổ chức lần thứ nhất sau *parinirvana* của Đức Phật thì ít ra cũng phải đạt được thể dạng arahant. Trong khi đó hầu hết các đệ tử khác lúc bấy giờ đều cho rằng sự tham gia của Ananda vào ban điều hành không thể nào thiếu sót được, vì thế Ananda đã phải ra sức biệt tu trong một khu rừng cho đến khi kiệt lực, gần như gât xiu, để đạt được cấp bậc này. Kinh sách cho biết Ananda có một trí nhớ phi thường, một mình Ananda nhớ được 82000 bài kinh, các tỳ kheo khác chỉ nhớ được 200 bài.

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

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

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

Ngoài ra trong bài viết trên đây, nhà sư Sangharakshita cũng đã nêu lên cho thấy sự hy sinh của Ananda đối với Đức Phật và lòng nhân từ vô biên của Đức Phật, là hai yếu tố đưa đến sự hình thành của lý tưởng người bồ-tát. Cái lý-tưởng đó là một sức mạnh, một cái gì đó từ bên ngoài thu hút chúng ta nhìn vào đó để bước theo. Thế nhưng trong khi bước đi trên con đường đó, thì sức mạnh đó, lý tưởng đó, sự thu hút đó lại tạo ra các tác động hướng vào bên trong con người của mình, biến cải tâm thức của chính mình. Thật vậy khi nào nhận thấy được thật sâu xa và chân thật khổ đau của từng mỗi chúng sinh và của tất cả chúng sinh, từ trong quá khứ cho đến hiện tại và cả tương lai, trên hành tinh này và cả trong cùng khắp vũ trụ, thì khi đó chúng ta cũng sẽ nhận thấy được sự rộng lớn của lý tưởng đó, cái trọng trách bao la đó nơi người bồ-tát. Cái lý tưởng hay trọng trách đó không nhất thiết chỉ hiện ra trước mắt mình

qua hình ảnh của Đức Phật, của Ananda hoặc của đoàn người bước theo họ, mà là ở bên trong chúng ta, hiện lên từ con tim và khối óc của chúng ta, từ Phật tính của từng mỗi chúng ta. Cái trọng trách đó, cái sức mạnh đó, cái lý tưởng đó dường như không có một điểm chấm dứt nào cả.

Bures-Sur-Yvette, 24.04.20
Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 8

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

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

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

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

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

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

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

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

Vì thế phải chăng người ta cũng có thể kết luận rằng Đức Phật đương nhiên giác ngộ hơn [các đệ tử đã đạt được giác ngộ của Ngài]. Giác ngộ không hề là một sự dừng lại hoàn toàn. Chúng ta thường có xu hướng cho rằng sự giác ngộ là một thể dạng cuối cùng mà chúng ta có thể đạt được, và chúng ta sẽ dừng lại ở đó (*thường trú bên trong sự giác ngộ đó, không*

có gì thay đổi hay biến đổi nữa), thế nhưng chúng ta cũng nên hình dung sự giác ngộ như là một sự phát triển bất tận. Quá một cấp bậc nào đó thì chúng ta sẽ không còn theo kịp Đức Phật được nữa. Kinh Dhammapada (nguyên nghĩa là "Những câu Dhamma/Đạo Pháp", Hán dịch là "Pháp Cú") gọi Ngài là "người không ai theo kịp" (đây là câu số 29 trong kinh Dhammapada: "Cảnh giác so với những kẻ lơ là, tỉnh thức trước những kẻ u mê, vị hiền triết lướt nhanh như con ngựa hăng say, bỏ lại phía sau những con ngựa yếu đuối), thế nhưng điểm mất hút đó của Đức Phật, tức là điểm vượt xa hơn khả năng trông thấy của chúng ta, không nhất thiết là mục đích phải đạt được, mà đúng hơn là một sự mở rộng phía sau điểm mất hút đó (Giác ngộ là một sự thăng tiến tuần tự, theo từng cấp bậc một, từ hiểu biết này đến hiểu biết khác, từ dễ đến thật khó triết. Cũng vậy, con đường mà chúng ta đang bước đi cũng gồm có nhiều chặng, và đồng thời con đường cũng ngày càng mở rộng thêm. Sự hiểu biết dù là thông thường hay siêu nhiên cũng vậy, cũng gồm có nhiều "cấp bậc" và "kích thước" khác nhau. Các đệ tử của Đức Phật dù đã đạt được giác ngộ thế nhưng vẫn không theo kịp các "cấp bậc" đó hay "kích thước" đó trong sự Giác Ngộ của Ngài). Thế nhưng những người tu tập Phật giáo, hết thế hệ này đến thế hệ khác, vẫn cứ tiếp tục cảm thấy một sự khác biệt giữa sự giác ngộ của Đức Phật và các cảm nhận của các vị giác ngộ sau Ngài. Đức Phật là vị tiên phong, là người đã phát hiện trở lại Dhamma trong một thời đại mà Dhamma đã hoàn toàn mai một. Đức Phật đã phải luyện tập paramita (ba-la-mật) có nghĩa là các phép "hoàn thiện", xuyên qua vô lượng kiếp để có thể thực hiện được sự khám phá đó. Các vị arahant (A-la-hán) không cần phải làm công việc ấy, có nghĩa là họ không cần phải luyện tập gay go qua một thời gian thật dài như thế, chính vì vậy nên kết quả mà họ gặt hái được cũng phải kém hơn so với Đức Phật. Thiết nghĩ chúng ta nên suy luận theo chiều hướng đó.

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

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

Sau khi thiết lập xong cấu trúc đó thì Đức Phật mới quyết định rời khỏi khu rừng và cội bồ-đề để đưa vào thế giới. Cấu trúc mang tính cách thực dụng đó tiếng Pali gọi là Dhamma, tiếng Phạn là Dharma, và được cụ thể hóa bằng hình ảnh một "Con Đường". Khi gặp lại năm vị đồng tu với mình trước kia thì Đức Phật nêu lên với họ nội dung của cấu trúc đó, gồm Bốn Sự Thật (Tứ Diệu Đế) và Một Con Đường gồm tám yếu tố (Bát chánh đạo). Các

vị A-la-hán là những người đầu tiên đã bước lên con đường đó và đã vượt được một quãng đường thật xa. Tiếp theo sau là các vị bồ-tát và có thể là cả chúng ta hôm nay. Thế nhưng các vị bồ-tát thì đôi khi có vẻ bận rộn hơn, "khuôn vác" nhiều hơn, chúng ta thì tham gia vào những chuyện hai bên đường nhiều hơn và ham chơi hơn. Nhìn ra trước mặt thì dường như bóng dáng của Đức Phật đã mất hút, Ngài "lướt nhanh như một con ngựa hăng say". Sự Giác Ngộ của Đức Phật khác hơn với sự giác ngộ của những người bước theo sau Ngài là như vậy, dù rằng các vị A-la-hán, các vị bồ-tát, và cả chúng ta hôm nay và cả Đức Phật từ hơn hai ngàn năm trăm năm trước, tất cả cùng bước đi trên một con đường như nhau).

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

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

(Xin lưu ý kinh Vimalakirtinirdesa là một bộ kinh Đại thừa, bản gốc đã bị thất truyền, do đó không biết được chính xác kinh này đã được trước tác vào thời điểm nào. Có nhiều bản dịch sang tiếng Hán, bản xưa nhất là do Kumarajiva/Cưu-ma-la-thập - cha là người Ấn, mẹ là người Tân cương - dịch vào năm 406. Nhà sư Huyền Trang cũng đã dịch kinh này sang tiếng Hán năm 650. Dầu sao thì kinh này cũng là một bộ kinh xuất hiện muộn, tức là được trước tác vào thời kỳ phát triển của Đại thừa. Gần đây hơn, vào năm 1999, các khảo cứu gia Nhật-bản đã tìm thấy một bản viết tay bằng tiếng Phạn cất giữ trong lâu đài Potala tại Tây Tạng. Kinh Vimalakirtinirdesa nêu lên một số nguyên lý căn bản của Phật giáo qua những lời thuyết giảng của Vimalakirti, một đệ tử trực tiếp và "tại gia" của Đức Phật. Tóm lại, kinh này là một bộ kinh của Đại thừa, tức là được trước tác nhiều thế kỷ sau thời đại của Đức Phật, thế nhưng các câu chuyện và các nhân vật trong kinh thì lại thuộc thời đại của Đức Phật. Vậy sự thật ở đâu? Các câu chuyện trong kinh là có thật hay là một sự tạo dựng? Các lời giảng của Vimalakirti có mang tính cách lịch sử hay chỉ là những lời luận giải mang tính cách "thời đại"? Mạn phép dài dòng là để nêu lên sự "chênh lệch" về yếu tố thời gian giữa bộ kinh và các câu chuyện cùng các nhân vật trong kinh. Nhà sư Sangharakshita sẽ giải thích lý do về các sự "lệch lạc" này dưới đây).

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

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

Họ hiểu rằng sự bất đồng quan điểm đó sở dĩ xảy ra là vì Đức Phật đã phải thuyết giảng các lý tưởng khác nhau cho những người mang các xu hướng tâm linh khác nhau. Họ cũng nên ý thức rằng Đức Phật đã thuyết giảng lý tưởng của người arahant (A-la-hán) đúng theo như họ hiểu, thế nhưng đây cũng chỉ là những lời thuyết giảng mang tính cách tạm thời, dành cho những người tương đối ít phát triển trên phương diện tâm linh hơn. Trước những người sẵn sàng tiếp nhận những lời giáo huấn cao hơn thì Đức Phật sẽ nêu lên lý tưởng của người bồ-tát. Đây là cách giải thích dựa vào sự lý luận và cũng là một trong số các đề tài quen thuộc nêu lên trong nhiều trước tác của Đại thừa.

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

Thật ra không có một dữ kiện chính xác nào về sự kiện trên đây (*tức là sự hợp nhất giữa hai quan điểm Tiểu thừa và Đại thừa*), vì thế quả hết sức khó quyết đoán sự hợp nhất đó sẽ đưa đến các kết quả cụ thể như thế nào. Tuy nhiên người ta cũng có thể liên tưởng đến các câu chuyện do một số người Trung quốc hành hương tại Ấn-độ thuật lại, chẳng hạn như nhà sư Huyền Trang viếng Ấn độ vào thế kỷ thứ VII và đã từng trông thấy tận mắt các người "Tiểu thừa" (Hynayana) và "Đại thừa" (Mahayana) cùng tu tập chung với nhau trong một ngôi chùa, và cùng tuân thủ các giới luật khá tương tự như nhau, duy nhất chỉ có một điều khác biệt là các nhà sư Đại thừa thì ngoài các kinh Agama (*kinh sách Hán ngữ gọi là "Ngũ Bộ kinh" là các kinh điển cổ xưa do các học phái xưa chẳng hạn như Sarvastivada, Mahasangghika... lưu giữ bằng tiếng Phạn, gần tương đương với Tam tạng Kinh bằng tiếng Pali của Phật giáo Theravada*) gần giống với các kinh Nikaya trong Kinh điển Pali, nhưng được viết bằng tiếng Phạn, họ còn tìm hiểu thêm các kinh sách Đại thừa và tôn thờ lý tưởng khuôn mẫu của người bồ-tát (*Nhà sư Sangharakdhita đã mượn những gì mà nhà sư Huyền Trang đã trông thấy tại Ấn-độ vào thế kỷ thứ VII để kết luận cho bài viết này của ông*).

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

Bures-Sur-Yvette, 03.05.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 9

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

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

Quả hết sức khó cho những người tu tập theo Kim cương thừa tiếp tục sinh hoạt trong khung cảnh chùa chiền, một khi họ không còn tôn trọng các giới luật áp đặt cho các nơi này được nữa. Thật vậy người ta từng biết có nhiều người đã từ bỏ cuộc sống trong chốn thiền môn, nhất là những người

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

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

Thế nhưng trên phương diện quan điểm thì không có cùng một tập thể chung. Sau khi xảy ra sự tách biệt (*giữa Tiểu thừa và Đại thừa*) thì không mấy khi có các cuộc thảo luận hay tranh biện được tổ chức giữa hai bên, chẳng qua là vì các học phái Tiểu thừa không biết gì nhiều (*không có một ý niệm nào*) về Đại thừa, ngày nay thì Phật giáo Theravada cũng vẫn không mấy quan tâm đến Đại thừa. Trong *Abhidhamma* (*tức là phần Bình giải trong Tạng Luận*) của Phật giáo Theravada có một phân đoạn gọi là *Katha-vatthu* có nghĩa là "*Các quan điểm tranh luận*" (*đây là văn bản đúc kết các kết quả tranh luận về giáo lý trong lần kết tập Dhamma lần thứ ba dưới triều đại của vua Azoka. Văn bản này đã được đưa vào Tạng Luận trong Tam Tạng Kinh, và cũng là nền tảng chủ yếu của Phật giáo Theravada ngày nay*) nêu lên nhiều quan điểm tranh luận giữa các học phái Theravada và các học phái Tiền-Đại-thừa, thế nhưng chúng ta cũng chỉ có một bản đúc kết duy nhất theo chiều hướng đó mà thôi (*tức là theo quan điểm nêu lên trong bản đúc kết Katha-vatthu nói đến trên đây, và dựa vào bản đúc kết này một học phái mới đã được thành lập mang tên là Vibhajjavada, tiền ngữ vibhajja trong tiếng Pali có nghĩa là phân tích hay minh định, hậu ngữ vada có nghĩa là quan điểm hay "con đường". Vibhajjavada do đó có nghĩa là một học phái minh bạch và chính xác, Hán dịch là "Phân biệt bộ". Học phái này được đưa vào Tích Lan và đến thế kỷ thứ IV thì mang một tên gọi mới là Theravada. Cũng xin ghi chú thêm là một số các học giả Tây Phương cho rằng lần kết tập Dhamma lần thứ ba trên đây dưới triều đại của vua Azoka không phải là một "đại hội" mà chỉ được tổ chức bởi các học phái bảo thủ, bởi vì lần kết tập này chỉ thấy nói đến trong các kinh sách của Phật giáo Theravada mà thôi*).

Trên dòng thời gian cả hai trào lưu tư tưởng trên đây (*Tiểu và Đại thừa*) đã tự cô lập hóa trên phương diện địa lý (*Đại thừa trong thung lũng sông Hằng và Theravada trên đảo Tích Lan*). Sở dĩ Phật giáo Theravada đã được bảo toàn đến nay là nhờ được giữ gìn nghiêm túc trên đảo Tích Lan, và cũng theo Phật giáo Theravada thì Kinh điển Pali cũng đã được ghi chép bằng chữ viết lần đầu tiên trên

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



1



2



3



4



4



5

Quang cảnh các tu viện Mahavihara (H.1 và 2), Alu-vihara (H.2 và 3) và Abhayagiri-vihara (H.4 và 5)

ngày nay trên đảo Tích Lan (Hình internet do người chuyển ngữ ghép thêm)

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

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

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

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

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

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

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

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

chung. Riêng đối với khả năng thứ sáu - cảm nhận được sự giải thoát - thì chỉ có các vị Phật và các vị bồ-tát cao quý (aryabodhisattva) mới có thể đạt được mà thôi.

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

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

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

Người a-la-hán, tiếng Pali là *arahant*, tiếng Phạn là *arat*, là người tu tập đã quán thấy được bản chất của sự sống và sự chuyển động của các hiện tượng trong thế giới, và đến khi sự sống của

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

Chữ *arahant/a-la-hán* bắt nguồn từ chữ *araha*, có nghĩa là "*chiến thắng*", chiến thắng ở đây có nghĩa là chiến thắng kẻ thù, vậy kẻ thù ấy là ai hay là gì? Kẻ thù trong trường hợp này chính là mình, là các mối lo buồn và các niềm đốn đau (afflictions) bên trong chính mình, tiếng Pali gọi là *kilesa*, tiếng Phạn là *klesa*, kinh sách Hán ngữ gọi là "phiền não" (?). Chữ *arahant/a-la-hán* do đó cũng hàm chứa một ý nghĩa sâu xa và mở rộng hơn, đó là sự "loại bỏ các dục vọng và thèm khát" giúp mình thoát ra khỏi *samsara* hay "cõi luân hồi". Theo sự hiểu biết ngày nay trong các lãnh vực triết học và khoa học thì "*cõi luân hồi*" chính là "*thế giới hiện tượng*" mà chúng ta đang sống trong đó, bị "trói buộc" bởi các hiện tượng tương kết và tương liên ở thể dạng chuyển động và biến đổi không ngừng trong thế giới đó. Và đây cũng là cách định nghĩa nguyên thủy và căn bản nhất về người a-la-hán theo Kinh điển Pali.

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

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

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

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

Khái niệm về ba cấp bậc giác ngộ trên đây cũng là cách định nghĩa chung và tổng quát về người a-la-hán, và dường như tất cả các tông phái và học phái ngày nay đều chấp nhận. Thật vậy, sau khi Đức Phật nhập-niết-bàn thì các đệ tử đều cảm thấy bơ vơ, không còn ai để tham vấn. Mỗi người diễn đạt giáo huấn theo một cách tùy theo khả năng hiểu biết và các xu hướng cùng những đòi hỏi nội tâm của riêng mình. Do đó mỗi học phái cũng giải thích khái niệm về người a-la-hán với ít nhiều khác biệt. Qua một tầm nhìn bao quát hơn thì có thể gom các khái niệm đó theo hai quan điểm khác nhau: quan điểm thứ nhất có xu hướng giới hạn sự giác ngộ của người a-la-hán, tức là dưới hình thức giác ngộ bằng cách nghe giảng hoặc bằng sự tu tập của riêng mình, và sự giác ngộ đó chỉ có thể mang lại sự giải thoát cho riêng cá nhân mình; quan điểm thứ hai chủ trương một sự giác ngộ tối thượng của một vị Phật toàn năng (omniscient). Hai quan điểm chủ trương hai thể dạng giác ngộ khác nhau đó đã đưa đến sự tách biệt dứt khoát giữa các học phái xưa trong lần kết tập *Dhamma* thứ ba tổ chức tại Pataliputra (Hoa Thị Thành) khoảng năm -250 (trước Tây lịch) dưới triều đại của vua Azoka. Sự tách biệt này đã đưa đến sự hình thành của học phái Vibhajjavada, và sau đó đã trở thành học phái Theravada. Quan điểm thứ hai chủ trương một sự giác ngộ tối thượng đã dần dần đưa đến sự hình thành của Đại thừa khoảng hai thế kỷ sau đó. Các điều ghi chú ngắn gọn trên đây nhất thiết được dựa vào kinh sách và một số tư liệu nhằm mục đích giúp chúng ta có một ý niệm nào đó về các thành quả mà người tu tập có thể đạt được trong cuộc sống tâm linh của mình. .

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

Bures-SurYvette, 13.05.20

Hoang Phong chuyển ngữ

(Hết chương I)

Chương II

Sự bừng tỉnh của con tim bồ-đề

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

Bài 11 - Bodhicitta tuyệt đối và tương đối

Bài 12 - Quyết tâm đạt được Giác ngộ

Bài 12 - Lịch sử Phật giáo

Bài 13 - Sự xuất hiện của bodhicitta

Bài 14- Bốn yếu tố của Vasubandhu

Bài 10

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

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

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

nhưng cách gọi đó lại hoàn toàn lầm lẫn (*bodhicitta không hẳn là một cái gì đó của riêng mình, một thứ tư duy hay xúc cảm nào đó của chính mình bùng lên bên trong tâm thức mình*).

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

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

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

Năm skandha

Tác giả của một trước tác ngắn nhưng thật sâu sắc mang tựa là *Bodhicittavivarana* (*"Bình giải về Bodhicitta" một trước tác nổi tiếng của Nagarjuna/Long Thụ, gồm 112 tiết thơ, Hán dịch là "Bồ-đề tâm luận"*) cho biết bodhicitta là một cái gì đó "vượt lên trên tất cả những gì có thể dùng để xác định nó", có nghĩa là nó không thuộc vào năm thể loại skandha" (*kinh sách tiếng Hán dịch chữ skandha là "uẩn", người chuyển ngữ các dòng này lâu nay dịch là*

"cầu hợp", vậy chúng ta hãy kiên nhẫn xem nhà sư Sangharakshita sẽ giải thích như thế nào về chữ skandha dưới đây).

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

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

Skhandha thứ nhất là rupa có nghĩa là "**hình tướng của thân thể**" ("body shape", chẳng hạn như vóc dáng, màu da, tiếng nói, mùi hôi..., Hán dịch là "sắc" hay "sắc giới". Xin lưu ý skandha là một khái niệm nhất thiết áp dụng cho sự hiện hữu của một cá thể, các chữ "sắc" hay "sắc giới" mang ý nghĩa tổng quát, do đó không được sát nghĩa lắm), tức là những gì có thể nhận biết được bởi các cơ quan giác cảm (*tức là màu da, vóc dáng, mập ốm, râu tóc, tiếng nói, v.v. như đã được ghi chú trên đây*). Skandha thứ hai là vedana tức là "**cảm giác**" ("sensation"/có nghĩa là các cảm nhận, chẳng hạn như thích thú, đón đau, hay không thích thú cũng không đón đau, Hán dịch chữ này là "thọ uẩn"). Skandha thứ ba là samjna, chữ này thường được dịch một cách khái quát là sự "**nhận thức**" ("perception", tức là sự diễn đạt của tâm thức về các đối tượng mà nó nhận biết, Hán dịch là "tướng uẩn"), nhận thức ở đây có nghĩa là nhận biết một cái gì đó như là một sự kiện hay một vật thể nào đó, chẳng hạn như

nhận thấy một cái gì đó trước mặt mình và gọi cái ấy là một cội cây (a tree) (*trông thấy một cái gì đó lù lù trước mặt và nhận biết được đấy là một gốc cây, sự nhận biết đó là sự "điển đạt" của tâm thức*). Skandha thứ tư là samskara, chữ này thường được một số học giả dịch là "sức mạnh hướng dẫn" (*governing forces/ forces dirigeantes, tức là các động lực xui khiến, thúc dục mình tạo ra các xu hướng tâm thần, và cũng là nguyên nhân sâu xa nhất làm phát sinh ra karma/nghiệp, kinh sách tiếng Hán dịch chữ samkara là "hành uẩn"*), tuy nhiên cũng có thể dịch chữ này dễ hiểu hơn là "các sinh hoạt tâm thần mang tính cách chủ ý hay chủ tâm (*volitional activities/ acts of will, đó là các "hành động tâm thần mang tính cách cố tình"*), nói lên một sự tính toán hay hoạch định nào đó. Thiết nghĩ cũng có thể dịch chữ samskara là "tác ý", vừa ngắn gọn và vừa nói lên được một "hành động chủ tâm và ý thức" bên trong tâm thần. Sau hết cũng xin mạn phép nhắc lại là karma/nghiệp cũng sẽ bắt đầu phát sinh và ghi khắc trong tâm thức cùng lúc và song hành với sự phát sinh của "tác ý"). Sau hết skandha thứ năm là vijñana hay "**tri thức**" (consciousness), là sự ý thức xuyên qua năm chức năng của năm giác quan vật lý (ngũ giác) và tâm thức (*mind/ spirit/ tâm thần, tức là giác quan thứ sáu*) ở các cấp bậc khác nhau (*sự "ý thức" có thể là một tình trạng u mê, lầm lẫn - chẳng hạn như sự ý thức của những người bệnh tâm thần - hoặc tỉnh táo và sáng suốt, v.v.*). Đối với Phật giáo, tâm thần hay tâm thức - /mind/ spirit - cũng là một giác quan, do đó một cá thể có sáu giác quan: ngũ giác và não bộ. Sự vận hành của "não bộ" làm phát sinh ra tư duy và xúc cảm, sự phát sinh đó được dựa vào và căn cứ vào các cảm nhận của ngũ giác khi tiếp xúc với môi trường bên ngoài, nhưng đồng thời cũng chịu ảnh hưởng từ những gì tồn lưu và cất chứa bên trong nội tâm từ trước của một cá thể, chẳng hạn như các kinh nghiệm cảm nhận từ trước của cá thể ấy, các ảnh hưởng của giáo dục mà cá thể ấy đã được tiếp nhận, v.v., nói chung là karma/nghiệp của chính cá thể ấy).

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

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

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

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

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

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

Suy tư về Trời

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

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

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

cả mọi người cùng làm cho nó hiển lộ, [chỉ có một điều khác biệt duy nhất là] ở các cấp bậc khác nhau [tuy theo trình độ của mỗi người].

Điều đó có nghĩa là bodhicitta dường như chỉ có thể hiện lên trong một tập thể tâm linh (*một Tăng đoàn chẳng hạn*), trong một bối cảnh tương giao và tương trợ thật mạnh trên phương diện tâm linh. Tuy nhiên cũng nên hiểu rằng sự thăng tiến trong việc tu tập tâm linh cũng có thể thực hiện được một mình, và nhiều người cũng đã thành công. Thế nhưng hầu hết trong số chúng ta đều cần đến sự giúp đỡ của những người khác cùng bước theo một con đường tu tập chung (*việc hành thiền cũng vậy, tự mình có thể hành thiền, thế nhưng hành thiền chung với nhiều người khác sẽ có một sự trợ lực giữa tất cả mọi người. Hành thiền chung trong một khung cảnh thiêng liêng, trang nghiêm với một sự yên lặng bao trùm, chẳng hạn như trong một thiền đường/ dojo thì sự trợ lực đó sẽ càng mạnh và càng hữu hiệu hơn. Hành thiền một mình tương đối khó hơn, thế nhưng đôi khi cũng thuận lợi hơn, phù hợp hơn với sự sinh hoạt hằng ngày của mình. Dầu sao khi mới bắt đầu học hỏi thì tốt hơn hết nên hành thiền chung với nhiều người khác, nhất là cần có một vị thầy lão luyện chỉ cho mình tư thế ngồi thật đúng*). Dù là đơn độc, chẳng hạn như trong lúc ẩn cư một mình, chúng ta vẫn có thể tiếp xúc với các thành viên khác trong cùng một tập thể, bằng cách nghĩ đến sự hiện diện của họ (*bên trong tâm thức mình*). Sự kết nối đó giữ một vai trò vô cùng tích cực, thế nhưng khả năng liên kết mang tính cách tâm thần đó không phải là một lý do để không quan tâm đúng mức đến các phương tiện tiếp xúc trực tiếp hơn. Bodhicitta mang tính các siêu-cá-nhân (supra-individual), nhưng cũng không phải là tập thể (collective), khái niệm này quả không phải dễ nắm bắt.

Hãy trở thành một con người tự chủ

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

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

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

Giai đoạn tiếp theo là một người nào đó đã hoàn toàn thoát ra khỏi nhóm, và xa hơn nữa người này hoàn toàn tự do kết đoàn với những người tự chủ khác, điều này có thể được

xác định như là một tập thể tâm linh (spiritual community) *(một tăng đoàn nào đó chẳng hạn).*

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

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

Năm trăm chiếc lọng ráp lại thành một tấm màn duy nhất. Tấm màn đó nói lên một sự cảm nhận trong một bối cảnh hoàn toàn mới lạ *(một tấm màn rộng lớn)*, vượt lên trên tất cả mọi ý niệm về cá tính và cả sự khác biệt *(500 chiếc lọng)*. Phật giáo nhìn hiện thực như là một sự đa dạng, nhưng cũng là một sự đồng nhất giữa những sự khác biệt, hoặc là những sự khác biệt bên trong sự đồng nhất *(bodhicitta hiện lên với một cá thể, nhưng cũng là của tất cả chúng sinh, và đó cũng chính cốt lõi của Đại thừa. Đây cũng là một cái gì đó thật khẩn thiết đối với các xã hội vô cùng ích kỷ ngày nay)*.

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

loại duy nhất thì tạo ra gần tám tỉ người khác nhau. Một người tu hành chân chính trông thấy "toàn thể nhân loại" xuyên qua "một con người duy nhất", và nhìn vào "một con người duy nhất" để trông thấy "toàn thể nhân loại").

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

Bures-Sur-Yvette, 31.05.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Chương II

Sự bừng tỉnh của con tim bồ-đề

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

Bài 11 - Bodhicitta tuyệt đối và bodhicitta tương đối

Bài 12 - Quyết tâm đạt được Giác ngộ

Bài 12 - Lịch sử Phật giáo

Bài 13 - Sự xuất hiện của bodhicitta

Bài 14- Bốn yếu tố của Vasubandhu

Bài 11

Bodhicitta tuyệt đối và bodhicitta tương đối

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

Bodhicitta tuyệt đối

Thiết nghĩ cũng nên thú nhận ngay là sẽ không có gì nhiều để nói về bodhicitta tuyệt đối cả, bởi vì ý nghĩa sâu xa và tối hậu của nó vượt lên trên tư duy và ngôn từ. Tuy nhiên một số các vị đại sư vẫn có một cái gì đó để nói lên, chẳng hạn như họ bảo rằng bodhicitta tuyệt

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

Bodhicitta tương đối

Bodhicitta tương đối dễ hiểu hơn và cũng dễ thực hiện hơn. Người ta có thể bảo rằng bodhicitta tương đối là hình ảnh phản chiếu của bodhicitta tuyệt đối, hiện lên trên tấm màn hiện hữu do điều kiện mà có ("*tấm màn hiện hữu do điều kiện mà có*" ở đây có nghĩa là một con người hay một cá thể nào đó. *Cá thể con người là kết quả mang lại từ sự kết hợp và tương tác giữa vô số nguyên nhân và điều kiện* . Bodhicitta/ bồ-đề tâm hiện lên với cá thể ấy hay con người ấy - tức là tấm màn hiện hữu do điều kiện mà có ấy - chỉ là bodhicitta tương đối mà thôi), hoặc là một làn sóng dồn dập của thời gian, hoặc một quá trình chuyển động của vũ trụ (*các hình ảnh này nói lên sự biến động và tính cách giới hạn của bodhicitta tương đối, trong khi đó thì bồ-đề tâm tuyệt đối mang tính cách siêu nhiên và trường tồn*). Đối với hình ảnh thì chúng ta phải luôn thận trọng, chẳng qua vì ý nghĩa của hình ảnh thường là rất giới hạn: hình ảnh phản chiếu và vật mà nó phản chiếu là hai thứ khác nhau (*hình ảnh mặt trăng trong các vũng nước hay ao hồ không phải là mặt trăng trên không trung*). Bodhicitta tương đối hiện ra rất thật với một số người nào đó, thế nhưng thật ra thì đây cũng chỉ có vẻ là như thế mà thôi (*bodhicitta hiện ra với chúng ta không thật sự đúng là bodhicitta*), đây chỉ là một sức mạnh năng hoạt nhằm vào mục đích phục vụ thế giới (*nhưng không phải là một yếu tố giác ngộ*). Vì vậy nếu dịch chữ "bodhicitta tương đối" là "quyết tâm Giác ngộ" thì có thể là thích nghi hơn, nhất là trong trường hợp nêu lên sự khác biệt giữa bodhicitta tương đối (*phục vụ chúng sinh*) và bodhicitta tuyệt đối (*mang lại sự Giác ngộ*). Vì lý do bodhicitta tuyệt đối và tương đối mang cùng một tên gọi chung (*là bodhicitta*), nên dễ gây ra lầm lẫn, trên thực tế mỗi thứ mang một bản chất riêng biệt. Quả hết sức khó có thể tìm hai thuật ngữ khác biệt nhau để chỉ định hai thể dạng bodhicitta trên đây. Có hai giải pháp: hoặc tìm hai thuật ngữ khác nhau mang ý nghĩa cũng khác nhau để chỉ định hai thể loại bodhicitta trên đây, hoặc chọn một thuật ngữ duy nhất chung cho cả hai và xem hai thể loại bodhicitta là một thứ. Trong trường hợp chọn một thuật ngữ chung, tức là xem bodhicitta là duy nhất nhưng gồm có hai thể dạng khác nhau: "tuyệt đối" và "tương đối", thì đây là cách chủ trương sự "đồng nhất

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

Các sự tìm hiểu trên đây thật hết sức quan trọng. Người ta có thể bảo rằng *bodhicitta tương đối* biểu trưng cho "con đường" và *bodhicitta tuyệt đối* là "mục đích". Nếu nói hai thứ ấy giống như nhau hoặc nói hai thứ ấy hoàn toàn khác biệt nhau thì đều là sai cả, quan điểm đó sẽ làm sụp đổ cả cuộc đời tu tập của mình (*nếu xem hai thứ như nhau thì sẽ không bao giờ thắng tiến được vì còn vướng mắc và lẫn lộn với bodhicitta tương đối, nếu xem hai thứ hoàn toàn khác biệt nhau thì mình sẽ không biết được vị trí của mình là ở chỗ nào*). *Bodhicitta tuyệt đối* và *tương đối* không phải là một thứ, nhưng cũng không phải là hai thứ khác nhau. Cách gọi hai thứ ấy là: **samvrtti bodhicitta** (*samvrtti là tiếng Phạn có nghĩa là các mối quan tâm "thường tình" và "thường nhật" của mình, và cũng có nghĩa là lòng từ bi và sự dần thân của mình trong thế giới*) và **paramartha bodhicitta** (*đã được giải thích trên đây, đó là "bodhicitta ở cấp bậc tối thượng" hay "bodhicitta tuyệt đối"*) có thể là cách gọi thích nghi hơn cả, vừa bảo toàn được "tính đồng nhất", vừa nói lên "sự khác biệt". Hai thể loại mang cùng một tên gọi (*là bodhicitta*) sẽ nói lên được tính đồng nhất, trong khi đó hai tính từ khác nhau ("*tuyệt đối*" và "*tương đối*") sẽ nói lên được sự khác biệt.

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

một triết gia Hy Lạp thời cổ đại) khi cho rằng mắt không thể nào trông thấy được mặt trời nếu trong mắt không có một cái gì đó tương tự như mặt trời. Cũng vậy bodhicitta không thể nào hiện lên với mình nếu không có một cái gì đó tương tự như thể bên trong chính mình.

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

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

Quả hết sức khó tạo ra sự hòa hợp về mặt ý nghĩa giữa các ngôn từ trong cả hai lãnh vực thời gian và không gian (*theo nhà sư Sangharakshita thì thời gian là một cái gì đó luân lưu và trôi chảy, và không gian là một cái gì đó tỏa rộng và bất biến. Thế nhưng theo vật lý học, toán học, kể cả một góc nhìn nào đó của triết học hiện đại, thì thời gian và không gian liên hệ mật thiết với nhau, đưa đến một khái niệm chung gọi là "không-gian-thời-gian/ space-*

time concept). Bodhicitta tuyệt đối không tùy thuộc vào thời gian (*bởi vì thời gian là một cái gì đó chuyển động*), mà phải hình dung nó trong lãnh vực không gian, có nghĩa là bất động, trường tồn và bất biến. Bodhicitta tương đối trái lại được hiểu như thuộc vào lãnh vực thời gian, có nghĩa là hàm chứa một sự đổi thay nào đó. Nếu hình dung hiện thực tối hậu trong lãnh vực không gian thì đây là cách liên tưởng đến bodhicitta tuyệt đối. Trái lại khi suy nghiệm về bản chất của thời gian thì đây là cách liên tưởng đến bodhicitta tương đối. Thế nhưng cả hai thứ đều giống như nhau, hoặc đúng hơn thì chúng "không phải là hai thứ" khác nhau, điều đó cũng tương tự như trường hợp nêu lên samsara (cõi luân hồi) và nirvana (cõi niết-bàn) "không phải là hai thứ" khác biệt nhau. Một mặt sự Giác ngộ là một cái gì đó đạt được một cách vĩnh cửu, một mặt khác thì nó vẫn còn đang trên đà thăng tiến bất tận, thế nhưng trong thì cả hai cùng hội nhập với nhau ở cấp bậc tối hội.

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

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

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

Bures-Sur-Yvette, 09.06.20
Hoang Phong chuyển ngữ

Bài 12

Quyết tâm Giác ngộ

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

Trong trường hợp bạn yêu quý một người nào đó thật mãnh liệt, và người này nhờ bạn làm một việc gì đó, bạn làm ngay. Vậy thì công việc đó là do nơi quyết tâm của bạn hay là quyết tâm của người ấy? Quả hết sức khó trả lời. Sở dĩ bạn làm là vì quyết tâm của người ấy nhưng cũng là quyết tâm của chính bạn. Những gì xảy ra không có nghĩa là người ấy không trị bạn, điều khiển bạn như là một con rối (puppet/ marionnette), mà đúng hơn là quyết tâm của người ấy hòa lẫn với quyết tâm của bạn. Nếu bạn nghĩ rằng người ấy có một khả năng tâm linh phát triển hơn bạn, và người ấy bảo bạn hãy làm một việc gì đó để mở ra cho cuộc sống tâm linh của bạn một hướng đi mới lạ hơn, thì đây là cách mà bạn xem quyết tâm của người ấy như là quyết tâm của chính bạn. Điều đó không có nghĩa là bạn tuân lệnh người ấy, mà đúng hơn là bạn mang quyết tâm của người ấy vào bên trong chính mình và biến nó thành của mình. Bạn không làm những gì mà người khác muốn bạn phải làm, nhất định không đúng như thế, bạn làm những gì mà chính bạn muốn làm. Điều khác biệt duy nhất là ý kiến khởi đầu chính là do người khác đưa ra. Dưới một góc nhìn nào đó thì người ấy trở cho bạn trông thấy những gì mà bạn thật sự muốn làm (*chẳng hạn mình đang sống trong khổ đau, lo buồn, sợ hãi, oán hận... thế nhưng mình không hề ý thức được các thứ ấy trong cuộc sống của mình. Nếu có một người nào khác chỉ bảo mình những gì cần phải làm để thoát ra khỏi tình trạng đó, thì đây là những gì mà mình thật sự muốn làm, thế nhưng trước đó thì mình không hề hay biết hay có một chút ý thức nào về những sự mong muốn ấy của mình*). Vậy chúng ta hãy nâng thí dụ này lên một cấp bậc cao hơn, chẳng hạn như người sai bảo bạn làm một cái gì đó là một vị Phật, thì trong trường hợp này nếu bạn thực thi những gì mà vị Phật muốn, thì đây là cách mà bạn biến quyết tâm của vị Phật ấy thành quyết tâm của bạn, và đây cũng là cách giúp bạn tiến đến thật gần với sự hiển lộ của bodhicitta. Điều đó không có nghĩa là một sự nắm quyền một cách máy móc (*bodhicitta không phải là một sức mạnh siêu nhiên bên ngoài hòa nhập với quyết tâm của mình để sai khiến mình*). Không những quyết tâm của bạn mà cả tư duy và xúc cảm của bạn, có nghĩa là toàn thể con người của bạn, trở thành bodhicitta. Con người của bạn với tư cách là một hiện tượng sẽ không còn nữa, nó đã trở thành một vị bồ-tát. Đồng thời và cũng tương tự như vậy, một kích thước to rộng và siêu nhiên hòa nhập vào sự hiện hữu của bạn, và bạn trở thành một con người Giác Ngộ. Sự biến đổi đó không phải chỉ đơn giản là một sự tinh khiết hóa cá tính của mình mà là một sự thay đổi sâu xa, một sự

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

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

Chúng ta, những người Phật giáo Tây phương, thiết nghĩ cũng nên tập cho quen dần với các hình ảnh thật phong phú của Phật giáo. Trong giai đoạn hiện tại, tất nhiên các hình ảnh của Ki-tô giáo vẫn còn tiếp tục hiện lên trước nhất trong tâm trí của hầu hết chúng ta. Trong cuộc sống thường nhật, dù là người Phật giáo, thế nhưng chúng ta vẫn thường thốt lên các câu nói bắt nguồn từ Thánh Kinh, chẳng hạn như nói lên: "đứa con hoang đàng đã trở về nhà" (*the prodigal son returned/ le fils prodigue est revenu. Đây là một câu trong Phúc âm theo thánh Lu-ca, 15:11-32, thuật lại một đứa con hoang đàng, hối lỗi và quay về nhà*), câu này bắt nguồn trong Thánh Kinh. Chúng ta nói thế nhưng không hề ý thức gì cả về những gì mình nói, đây chẳng qua là vì các câu đại loại như thế đã ăn sâu vào ngôn ngữ và văn hóa của chúng ta từ lâu đời, trong khi đó hình ảnh và các thành ngữ trong kinh sách Phật giáo chưa thấm sâu vào ngôn ngữ và cuộc sống của chúng ta (*là những người Tây phương*), kể cả đối với những người tu tập Phật giáo đã nhiều năm (*xin cảm phục sự quan sát sắc bén của nhà sư Sangharakshita, không có một lời nói nào, một cử chỉ hay một thái độ nào có thể qua mắt được ông*). Trong hiện tại, rất có thể là chúng ta chưa có thói quen nêu lên hình ảnh một gian nhà bốc cháy (*biểu tượng hay hình ảnh "gian nhà bốc cháy" được nêu lên trong kinh Hoa Sen. Trong chương 3 của kinh này có thuật lại câu chuyện một người cha có một đàn con ham chơi, một hôm gian nhà bốc cháy, đàn con mãi mê với các trò chơi không chạy ra khỏi gian nhà. Người cha bèn bảo với chúng là mình có ba cỗ xe do dê, hươu và bò kéo..., chúng bèn chạy ủa ra xem. Gian nhà bốc cháy, các đứa trẻ ham chơi, các cỗ xe do các con vật kéo..., là các hình ảnh biểu trưng, mang ý nghĩa thật sâu sắc*) mà chỉ gợi lên câu chuyện người con xa

lãnh người cha đầy lòng thương cảm (*đây là cách nhắc lại câu chuyện trong Phúc âm của thánh Lu-ca nói đến trên đây. Câu chuyện thuật lại một người con hoang đàng, tiêu xài hết của cải mà người cha chia cho mình, thế nhưng khi trắng tay trở về nhà thì người cha vẫn tiếp đón mình thật nồng hậu. Giữa hai câu chuyện có một vài nét tương đồng, thế nhưng ý nghĩa thì khác nhau*).

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

Theo tôi chữ huyền thoại (myth) không có nghĩa là một cái gì đó giả tạo hay tưởng tượng. Người ta có thể cho rằng huyền thoại là các câu chuyện tạo dựng về các vị nam thần và nữ thần (gods, goddess). Dưới một góc nhìn nào đó thì điều ấy quả không sai, thế nhưng chúng ta cũng nên tự hỏi là các vị nam thần và nữ thần ấy và cả những gì mà họ biểu trưng là gì? Họ là các chúng sinh, hàm chứa một quyền năng hay một sức mạnh nào đó trong một lãnh vực vượt ra bên ngoài sự hiểu biết trí thức và khả năng nhận thức thường tình của chúng ta. Chỉ khi nào chúng ta cảm nhận được trong cuộc sống của mình các cảm ứng gợi lên bởi các kích thích của các huyền thoại (inspired by a mythical dimension) thì khi đó chúng ta mới có thể nhận thấy được một cái gì đó mang tính cách lịch sử (*tức là có thật*) thay cho các khuôn mẫu lý tưởng (archetype) (*tức là một biểu tượng, một hình thức lý tưởng, hay những gì chỉ mang tính cách biểu trưng*). Phải chăng người ta cũng có thể cho rằng bodhicitta là một huyền thoại nhằm mục đích gợi lên các cảm ứng thiêng liêng cho toàn thể những người tu tập Phật giáo. Mặc dù tri thức dựa vào sự hợp lý (rational consciousness/ tri thức lý luận), hoặc dựa vào các khái niệm hay các sự kiện lịch sử, có thể nhận biết được rất nhiều thứ, thế nhưng luôn luôn vẫn có một khoảng không gian của sự tưởng tượng (imaginary dimension), một khuôn mẫu lý tưởng (archetype) thoát ra khỏi sự nhận biết của tri thức lý luận đó. Vậy chúng ta hãy liên tưởng những gì trên đây với cuộc sống của mình trong các giấc mơ. Chúng ta có thể nằm mơ thấy mình có một cuộc sống giàu sang và nhộn nhịp (*kể cả trong các lúc tỉnh, đôi khi chúng ta cũng có thể sống với các ước mơ đủ loại nhiều hơn là với hiện thực*). Nếu muốn nói lên thật đầy đủ cuộc sống của mình, thì không những là mình phải nêu lên cuộc sống ấy của mình trong những lúc tỉnh mà còn phải thuật lại những gì xảy ra trong các giấc mơ (*kể cả trong cuộc sống thường nhật, có những lúc chúng ta mơ màng, tưởng tượng và hình dung ra đủ mọi thứ. Đó là những lúc mình vượt ra ngoài thực tại, nói một cách khác là mình rơi vào các giấc mơ trong lúc mình đang "tỉnh"*). Thế nhưng điều đó (*thuật lại cuộc sống của mình trong các giấc mơ*) lại hết sức khó đối với hầu hết chúng ta. Tiếc thay điều đó lại mang rất nhiều ý nghĩa. Thông thường chúng ta không nhớ lại được những gì hiện ra trong các giấc mơ, cũng vậy trong các giấc mơ không mấy khi chúng ta nhớ được cuộc sống của mình trong lúc tỉnh. Hai cuộc sống đó diễn tiến với ít nhiều tách biệt, thuộc vào hai lãnh vực khác nhau. Cũng tương tự như vậy, trong những lúc chúng ta hành thiền thật tích cực, chẳng hạn như trong các dịp ăn cư, thì dường như trên phương diện vật chất cũng không có gì quan trọng xảy ra đáng để quan tâm, thế nhưng trong một lãnh vực hiện hữu khác hơn với tri thức thiền định (meditative awareness) thì lại có thể xảy ra rất nhiều biến động (*trong lúc ăn cư chúng ta vượt*

ra ngoài các cảm nhận vật chất và các chuyển động của thế giới chung quanh - không truyền hình, báo chí, internet...- Sau khóa ẩn cư, khi phải tiếp xúc trở lại với thế giới thế tục, chúng ta sẽ nhận thấy ngay là thế giới đó vô cùng ồn ào và biến động, khác hẳn với cái thế giới yên lặng và êm ả của khóa ẩn cư. Kể cả chúng ta cũng có thể nhìn vào thân xác mình hay lo lắng cho sức khỏe của mình. Đoạn trên đây rất khúc triết và tinh tế, nhà sư Sangharakshita mở ra cho chúng ta trông thấy một lãnh vực khác, một kích thích khác, một không gian khác trong cuộc sống của mình. Chúng ta đôi khi chỉ biết chạy theo sự thu hút của vật chất và xem đó là cuộc sống thật của mình, tất cả các thứ khác, từ các huyền thoại cho đến các khuôn mẫu lý tưởng, tất cả chỉ là những thứ hão huyền, và những gì xảy ra trong các giấc mơ đều là không thật. Thế nhưng chúng ta không ngờ rằng các huyền thoại đó, các khuôn mẫu lý tưởng đó, các chuyện xảy ra trong các giấc mơ đó của mình có một cái gì đó rất thật bên trong chúng, phản ánh từ những gì ẩn chứa thật sâu kín trên dòng tri thức của mình, thế nhưng mình thì lại không hề hay biết. Ngoài cuộc sống thường nhật của mình với những gì xảy ra trong từng ngày, dường như lại còn có cả một lãnh vực khác, một kích thích khác, một không gian khác mẫu nhiệm và thiêng liêng hơn).

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

Sự sáng tạo ra các huyền thoại đó trong Phật giáo, cũng không khác gì như đối với tất cả các huyền thoại khác, là một quá trình mang tính cách tập thể hơn là cá nhân. Các huyền thoại đó không hề xuất hiện một cách vô cơ, có nhiều điều liên hệ đến các huyền thoại đó đã được giảng dạy ngay từ thời kỳ của Đức Phật. Những người sáng tạo huyền thoại đã dựa vào đó để dựng lên các huyền thoại của họ. Huyền thoại rất phong phú trong Kinh điển Pali (Tam Tạng Kinh), thế nhưng Phật giáo Theravada tân tiến ngày nay lại có khuynh hướng làm mờ trước khía cạnh đó trong Kinh điển. Vấn đề đối với chúng ta ngày nay là phải làm thế nào để tái tạo lại sức sống cho các huyền thoại đó. Vậy chúng ta, những người Phật giáo Tây phương, phải làm thế nào để sáng tạo ra các huyền thoại? Một mặt, chúng ta có cả một tín

ngưỡng Phật giáo thật phong phú và đồng thời cũng có cả một lô huyền thoại lâu đời của nền văn hóa Tây phương, tất cả mang lại cho chúng ta thật nhiều cảm ứng. Thế nhưng mặt khác thì chúng ta lại có quá nhiều hiểu biết lý thuyết (trí thức) ngăn chặn sự phát hiện của các cảm ứng ấy. Sự sáng tạo huyền thoại tùy thuộc rất nhiều vào các cảm tính và các ước vọng sâu kín của chúng ta, các cảm tính và ước vọng đó có thể là trong hiện tại còn quá xa vời đối với vị thế cá nhân của mỗi người trong chúng ta, và cả bối cảnh chung của thế giới ngày nay (*bối cảnh chung của thế giới cũng như của từng mỗi cá nhân con người ngày nay dường như quá nghèo nàn về các cảm ứng thiêng liêng, do đó thật hết khó tạo ra trong lãnh vực tâm linh một huyền thoại hay một khuôn mẫu lý tưởng nào*). Trong trường hợp nếu chúng ta tạo được cho mình các cảm tính và các ước vọng sâu kín đó thì cũng nên biến chúng trở thành khách quan (cụ thể) hơn, tức là dưới hình thức các huyền thoại. Trong khi chờ đợi thì thật hết sức quan trọng là phải công nhận các huyền thoại cũng chính là bodhicitta, và phải tôn trọng các huyền thoại đó đúng với cương vị của chúng.

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

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Trên dòng phát triển của Phật giáo vô số những sự thêm thắt - từ các "huyền thoại" đến các "khuôn mẫu lý tưởng" - đã được ghép thêm vào Giáo huấn của Đức Phật. Thế nhưng theo nhà sư Sangharakshita thì sự mở rộng đó là cả một nhu cầu tâm linh, mở ra các kích thước siêu nhiên, mầu nhiệm và linh thiêng mang lại cho Phật giáo một sức sống mới thật mãnh liệt. Các huyền thoại và các khuôn mẫu lý tưởng đó không phải là các sự tạo dựng vô căn cứ, mà bắt nguồn từ những gì đã được thuyết giảng từ thời kỳ của Đức Phật, và sau đó đã hiện ra với những người Đại thừa như là một quá trình tập thể, nói lên một nhu cầu tâm linh, phù hợp với các ước vọng sâu kín của họ.

Ngoài ra nhà sư Sangharakshita cũng còn nêu lên một sự nhận xét khác đáng quan tâm, đó là sự hiểu biết dựa vào sự hợp lý và sự sinh hoạt xoay quanh các tính toán vật chất của thế giới ngày nay đã che khuất các kích thước siêu nhiên và huyền diệu của cuộc sống con người. Sự che khuất đó đã dần dần gạt bỏ các giấc mơ ra khỏi cuộc sống của họ, khiến cuộc sống đó chỉ còn lại một nửa, nghèo nàn, thiếu hẳn những cảm ứng thiêng liêng và mầu nhiệm. Vậy trên thực tế các huyền thoại và các khuôn mẫu lý tưởng đó là những gì? Chúng ta hãy nêu lên một vài thí dụ cụ thể.

Bộ-tát Quán-thế-âm với nghìn mắt và nghìn tay là một sự tạo dựng, một biểu tượng, một huyền thoại tuyệt đẹp. Huyền thoại đó đã trở thành một sự thật lịch sử từ thế kỷ XV với sự hình thành của dòng truyền thừa của các vị Đạt-lai Lạt-ma, là hóa thân của Bồ-tát Quán-thế-âm. Huyền thoại đó, sự thật đó ngày nay vẫn tiếp tục còn là sự thật với sự xuất hiện của Đức Đạt-lai Lạt-ma XIV như là một vị Phật trong thế giới hiện đại. Bên cạnh vị Phật đó xuất hiện thêm một khuôn mẫu lý tưởng xả thân vì thế giới nghèo nàn ước mơ này, đó là nhà sư người Pháp Ricard Matthieu.

Huyền thoại đó của Đức Đạt-lai Lạt-ma và khuôn mẫu lý tưởng đó của nhà sư Ricard Matthieu đã gieo vào lòng chúng ta hạt giống của bodhicitta. Nhà sư Sangharakshita đã tưới lên hạt giống đó một chút nhiệm mầu giúp cho nó nảy mầm. Trong khi chờ đợi hạt giống đó biến mình thành một huyền thoại hay một khuôn mẫu lý tưởng, thì nhà sư Sangharakshita khuyên chúng ta hãy biết kính trọng cương vị cao quý và thiêng liêng của các huyền thoại và khuôn mẫu lý tưởng xuất hiện trên dòng lịch sử phát triển của Phật giáo kể cả ngày nay, và nhất là không nên xem đó là những thứ hão huyền và không thật.

Bures-Sur-Yvette, 19.06.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Chương II

Sự bừng tỉnh của con tim bồ-đề

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

Bài 11 - Bodhicitta tuyệt đối và bodhicitta tương đối

Bài 12 - Quyết tâm Giác ngộ

Bài 13 - Lịch sử Phật giáo

Bài 14 - Sự xuất hiện của bodhicitta

Bài 15- Bốn yếu tố của Vasubandhu

Bài 13

Lịch sử Phật giáo

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

khái niệm mới, sự phản đối đó rất triệt để, đúng với ý nghĩa của nó, có nghĩa là nhất định không chấp nhận trở lại ý nghĩa gốc, thế nhưng khái niệm mới đó vẫn nói lên được cùng một thứ mà khái niệm đồng cứng muốn nói lên từ lúc đầu.

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

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

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

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

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

Con đường của người a-la-hán cũng có thể được xem là cùng chung một con đường với người bồ-tát, thế nhưng không được trọn vẹn bằng. Người ta có thể hình dung "Tiểu thừa" và "Đại thừa" là hai con đường song hành hơn là tiếp nối nhau: một đằng được mô tả cô đọng hơn và một đằng thì cầu kỳ hơn, thế nhưng cả hai chỉ là một con đường tâm linh duy nhất. Chủ đích cá nhân trong việc tu tập (spiritual individualism) nhất định không phải là thông điệp mà Kinh điển Pali muốn gửi gắm cho chúng ta. Hơn nữa người ta cũng có thể cho rằng kinh Mahagovinda-Sutta trong Digha Nikaya (*Mahagovinda-Sutta là một bản kinh trong Trường bộ kinh/ Digha Nikaya - DN 19, thuật lại tiền thân của Đức Phật. Govinda là tước hiệu của thần Krishna trong Ấn giáo, trong Đại Tạng Kinh tiếng Việt kinh này mang tên là "Kinh Đại Diễm Tôn"*) có nói đến một cái gì đó giống như là bodhicitta, đó là phép luyện tập gọi là "Bốn brahma vihara" (*"Bốn thể dạng vô biên của tâm thức", kinh sách Hán ngữ gọi là "Tứ vô lượng tâm"*). Khái niệm này cũng được nêu lên trong kinh Metta Sutta, tức là "Bài kinh về Lòng từ tâm" trong Tương Ưng Bộ Kinh/Samyutta Nikaya, SN 46.54), và đối với Đại thừa thì phép luyện tập này là cách làm hiển lộ bodhicitta. Ngoài ra và cũng quan trọng hơn cả là phép thiền định về Metta-bhavana (*Lòng từ tâm vô biên*), nhằm làm hiển hiện lòng nhân từ (*Metta-bhavana là một trong bốn "thể dạng vô biên của tâm thức"/Tứ vô lượng tâm" đã được nói đến trên đây*), sẽ tạo ra hạt giống của bodhicitta bên trong con người mình. Phát động Metta (lòng từ tâm) chủ yếu là để khơi động niềm ước vọng tất cả chúng sinh đều được hạnh phúc, và niềm hạnh phúc to lớn nhất đối với họ là sự Giác ngộ. Cảm nhận được metta ở thể

dạng tối thượng của nó sẽ khởi động được niềm ước vọng đó của mình, giúp mình làm bất cứ gì mà mình có thể làm được để thực hiện sự ước mơ ấy của mình. Vì thế *metta-bhavana* (lòng từ tâm vô biên) phải cần có sự thúc đẩy của bodhicitta (bồ-đề tâm), và do đó có thể xem nó như là dấu hiệu báo trước về một cái gì đó sẽ được hình thành về sau này trong Đại thừa (*lòng từ tâm vô biên metta-bhavana trong Kinh điển Pali được xem như là dấu hiệu báo trước sự xuất hiện của bodhicitta/ trong Đại thừa*).

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

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

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

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

Thật hết sức rõ ràng bodhicitta nằm ra bên ngoài ý niệm về cái tôi. Mục đích của quyết tâm Giác ngộ là mang lại sự tốt lành cho tất cả (*có nghĩa là cho tất cả chúng sinh, hoàn toàn tất cả*) thế nhưng thật ra thì chẳng có một chúng sinh nào để mà giúp đỡ cả (*kể cả chính mình*). Chẳng phải cả hai cách dẫn thân đó ("*Bước vào dòng chảy*" và "*bodhicitta*") đều đòi hỏi phải vượt thoát cái tôi "của mình" và của "tất cả kẻ khác" hay sao? (*tất cả chúng sinh và cả chính mình chẳng ai có một "cái tôi" hay "cái ngã" đích thật và tự tại nào cả, "cái tôi" chỉ là kết quả tạo ra bởi sự níu kéo chằng chịt giữa nguyên nhân và điều kiện. "Bodhicitta" hay "Bước vào dòng chảy" chỉ là hai cách dẫn thân để cùng xông vào một cuộc chiến chung, nhằm tháo gỡ và loại bỏ mạng lưới giăng ra bởi "cái tôi" (cái ngã) bao trùm và trói chặt tất cả chúng sinh...và cả chính mình. Do đó giúp đỡ chúng sinh cũng chỉ đơn giản có nghĩa là giúp đỡ chính mình. Thế nhưng một người tu tập chân chính không bao giờ nên nghĩ đến cái "ý nghĩa" phản ánh sự bám víu và ích kỷ của bản năng sinh tồn nơi con người của mình*).

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

Trở lại với chủ đề chính yếu của chúng ta trên đây là phải làm thế nào để bodhicitta có thể hiển lộ bên trong chính mình? Điều đó thật vô cùng huyền bí. Trong quyển Bodhicaryavatara (Con đường đưa đến Giác ngộ/Nhập bồ-đề hành luận) Shantideva/Tịch

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

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

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

Câu nói "khi nào các bạn chuẩn bị một cách thích nghi, thì bodhicitta sẽ hiện lên với các bạn" không có nghĩa là bodhicitta bắt buộc sẽ phải hiện ra với các bạn. Hiện đang trong lúc này, các bạn chưa nắm vững được thật chi tiết tất cả các điều kiện cần thiết, các bạn cũng không biết là phải duy trì các điều kiện đó trong bao nhiêu lâu (*để bodhicitta có thể hiện hiện*). Khả năng của chúng ta trong hiện tại không thể đáp ứng được các nhu cầu cần thiết cho "cái tôi" của mình trong tương lai (*tạo các điều kiện như thế nào để phù hợp với cái tôi của mình trong tương lai hầu giúp cho bodhicitta có thể hiện ra với nó*), và cũng không thể nào lèo lái được nó, kể cả biết trước mình sẽ là người như thế nào trong tương lai. Luôn luôn có một phần nào đó trong sự mong cầu (research/quête) của mình mà mình hoàn toàn mù tịt. Nếu chúng ta biết được thật chính xác mục đích là như thế nào và mình phải làm gì để đạt được

mục đích đó, thì tất mình ta đã đạt được nó từ lâu rồi (*chẳng hạn như một số người cho rằng mình biết thật rành mạch thế nào là "thành Phật" và cũng biết thật chắc chắn là "niệm Phật thì sẽ thành Phật", thì họ đã thành Phật từ lâu, và từ lâu chúng ta cũng đã thành Phật giống như họ, nếu mình chịu khó niệm Phật như họ*). Ví thế chúng ta phải tập buông ra hoặc nắm bắt (juggle/ jongler/ tung hứng) một số các điều kiện, cho đến khi nào tìm được một sự kết hợp thích nghi (*Đức Phật cũng đã phải dọ dẫm trong nhiều năm, chọn hết vị thầy này đến vị thầy khác, chịu mọi sự khắc khổ trên thân xác để phát triển tâm thân, thế nhưng một hôm Ngài đã tìm thấy một sự kết hợp thích nghi, một sự tương tác hài hòa giữa thân xác và tâm thân, kết hợp với cách nhìn thẳng vào sự Giác ngộ thật sâu kín bên trong tâm thức của chính mình*).

Bures-Sur-Yvette, 24.06.20

Hoang phong chuyển ngữ

Chương II

Sự bừng tỉnh của con tim bồ-đề

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

Bài 11 - Bodhicitta tuyệt đối và bodhicitta tương đối

Bài 12 - Quyết tâm Giác ngộ

Bài 13 - Lịch sử Phật giáo

Bài 14 - Sự xuất hiện của bodhicitta

Bài 15- Bốn yếu tố của Vasubandhu

Bài 14

Sự xuất hiện của bodhicitta

Kinh sách đưa ra thật nhiều phương pháp khác nhau giúp khởi động bodhicitta (bồ-đề tâm), thế nhưng đối với phương pháp nào cũng vậy, nếu việc luyện tập thật chuyên cần thì mình cũng sẽ đạt được mục đích đó. Phương pháp mà chúng ta chọn khi mới khởi sự không quan trọng mấy, điều quan trọng hơn hết là phải dốc toàn lực của mình vào việc luyện tập,

không một chút do dự nào cả. Tuy nhiên chúng ta cũng có thể dễ bị rơi vào một tình trạng thoải mái (*thích thú, mãn nguyện*) trong cuộc sống tâm linh của mình (*chẳng hạn như trường hợp một người cư sĩ chăm chỉ tụng niệm, thường xuyên đi chùa, tạo được một chút thần phục của những người chung quanh, hoặc trường hợp của một người xuất gia lâu ngày đạt được một phẩm trật cao, khiến phật tử và những người đồng tu trọng vọng và kính nể. Đây là những cái bẫy rất nguy hiểm của sự thoải mái và mãn nguyện. Mục đích của việc tu tập là quên chính mình để xả thân vì kẻ khác*). Nếu muốn tránh cái cạm bẫy đó thì sau khi đã chọn cho mình một phương pháp luyện tập, dù là thuộc lãnh vực nào cũng vậy: đạo đức, thiền định, nghiên cứu, việc làm (*công quả, xây chùa, cứu trợ...*), hào phóng (*bố thí*), hoặc bất cứ gì khác, thì phải luôn cố gắng một cách nghiêm chỉnh.

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

Anuttara puja hay puja gồm bảy yếu tố

Phương pháp Shantideva là một phương pháp luyện tập hoàn toàn dựa vào sự sùng kính, gọi là Annuttara puja (*anuttara trong tiếng Phạn có nghĩa là thượng thặng, tuyệt vời, puja có nghĩa là các nghi thức hay nghi lễ*) gồm một loạt bảy phép luyện tập, hay bảy cung cách hành xử giúp biểu lộ các cảm tính tín ngưỡng thiêng liêng của mình, có thể xem như là cả một khía cạnh tâm tính của con người mình. Các câu tụng niệm cùng các phép luyện tập này được gọi chung là "puja gồm bảy yếu tố".

1- Sự tôn kính

Yếu tố thứ nhất là sự tôn kính (veneration). Tôn kính ở đây chủ yếu là hướng vào Đức Phật, không những với tư cách là một con Người đích thật, một Nhân vật lịch sử, mà còn là một Biểu tượng của lý tưởng Giác ngộ. Với tất cả lòng sùng kính và ngưỡng mộ sâu xa, chúng ta hãy tỏ bày sự kính cẩn từ bên trong con tim mình trước sự tuyệt vời và cao cả của lý tưởng Giác ngộ [của Đức Phật] vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh. Các cảm nhận tôn kính sâu xa và mãnh liệt đó tràn ngập lòng mình, khiến mình không còn biết phải làm gì hơn là tìm

mọi cách để cúng dường một cái gì đó, hiến dâng một cái gì đó. Những vật cúng dường thường là bông hoa, một ngọn nến, một ngọn đèn dầu, một nén hương, hoặc nhiều thứ khác nữa (*một tách nước trà, một ly nước lã,... hoặc cũng chỉ cần hai bàn tay chắp lại, một phút yên lặng trong tâm hồn hay một thoáng yêu thương trong lòng... cũng có thể là những vật cúng dường*). Các vật cúng dường đó hiến dâng lên Đức Phật để tỏ bày lòng tôn kính của mình trước Lý tưởng Giác ngộ Tối thượng, dù lý tưởng đó vẫn còn rất xa vời đối với mình.

2- Vái lạy

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

3- Tham dự các khóa ẩn cư

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

4- Sám hối

Tiếp theo là yếu tố thứ tư là sự "thú nhận các lỗi lầm" (confession of faults/kinh sách Hán ngữ gọi là "sám hối"). Một số người cho rằng giai đoạn luyện tập này rất khó, lý do là vì chữ "sám hối" (confession/thú tội) nói lên một sự tiêu cực (*thú nhận các lầm lỗi và sai trái của mình*). Trong tình trạng hiện tại (*cấp bậc tu tập sơ khởi của mình*) thì đây là sự công nhận một số khía cạnh nào đó nơi con người mình mà mình không muốn kẻ khác trông thấy, ngay cả chính mình cũng vậy, cũng không muốn nhận thấy những thứ ấy nơi con người của mình. Thế nhưng thật ra lúc nào chúng cũng cứ đeo đuổi mình, tương tự như Méphistopheles đeo

đuổi Faust trong một thi phẩm nổi tiếng của Goethe (*Goethe, 1749-1832, là thi hào lừng danh nhất của nước Đức. Faust và Mephistopheles là hai nhân vật chính trong hai vở kịch khác nhau của thi hào Goethe, nhưng mang cùng một tên là "Faust". Nội dung của hai vở kịch này là nhằm nêu lên hình ảnh của một nhân loại khổ đau, bị cấu xé giữa sự suy nghĩ và hành động. Faust là một nhân vật siêu nhiên và thần bí, nội tâm luôn khắc khoải, không bao giờ cảm thấy thỏa mãn với sự hiểu biết của mình. Mephistopheles là một nhân vật hoàn toàn trái ngược lại với Faust trên mọi phương diện, một loại yêu ma, thế nhưng lúc nào cũng đeo đuổi và đồng hành với Faust trong các biến cố xảy ra*). Thú nhận lỗi lầm là cách tự nhận các sự yếu đuối nhỏ nhặt của mình, các khiếm khuyết hoặc đôi khi cũng có thể là các sự hung dữ của mình. Điều đó không có nghĩa là phải đâm ngực mà chỉ đơn giản là cách nhận định mọi sự việc một cách thực tế hơn, kèm với quyết tâm là trong tương lai mình sẽ làm tốt hơn và hành xử qua một cung cách khác hơn. Lỗi lầm là cả một gánh nặng trên vai mà mình phải trút bỏ hầu giúp mình bước đi nhẹ nhàng hơn trên con đường hướng vào Giác ngộ.

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

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

5- Hân hoan trước những hành động xứng đáng

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

6- Cầu khẩn

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

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

Yếu tố thứ bảy và cũng là yếu tố sau cùng là sự "hồi hướng công đức và từ bỏ cái tôi/cái ngã của mình". Đối với tín ngưỡng Phật giáo, mỗi khi thực hiện được một hành động thuận lợi (*cử chỉ, lời nói hay tư duy tích cực*) thì mình cũng sẽ thừa hưởng được một chút *punya* (*phước đức, công đức*) tức là một sự xứng đáng (merit). Một phần lợi ích trong việc thực thi *puja* (nghi lễ) cũng sẽ hiện ra với mình dưới hình thức đó (*có nghĩa là cúng dường, vái lạy, tụng niệm cũng mang lại cho mình đạo đức và sự xứng đáng*). Do đó *punya* mang hai ý nghĩa: trước hết là sự "xứng đáng" (merit), sau đó là "đạo đức" (virtue). Nói một cách khác thì đây là một chút vốn liếng tồn lưu dưới hình thức nghiệp lành. Ý niệm về *punya* liên hệ mật thiết với ý niệm *karma/nghiệp* (*karma là tiếng Phạn, tiếng Pali là Kamma, có nghĩa là hành động, dịch sang tiếng Hán là nghiệp/業. Chữ nghiệp nguyên nghĩa trong tiếng Hán là "nghề nghiệp", "việc làm", "công việc" hay "sản nghiệp"..., trong khi đó chữ karma trong Phật giáo mang ý nghĩa bao quát và trừu tượng hơn nhiều, chẳng hạn như sự suy nghĩ, các xúc cảm, lời nói, cử chỉ cũng là một "hành động"/action, bất cứ một "hành động" nào cũng đưa đến hậu quả của nó: tích cực, tiêu cực hay trung hòa. Trung hòa ở đây có nghĩa là không tạo ra một nguyên nhân cụ thể khác đưa đến một hậu quả khác mà chỉ gây ra các tác động "nhẹ", không*

tạo ra nghiệp lâu dài, tương tự như các hành động đạo đức hay hung bạo, nhưng vẫn gây ra một tác động nào đó liên kết và níu kéo với các hiện tượng khác trong thế giới này. Do đó người tu tập phải hết sức thận trọng trong từng cử chỉ, lời nói và tư duy của mình). Nếu chúng ta thực hiện được các hành động tốt lành (trong trường hợp này *punya* sẽ mang ý nghĩa là "đạo đức") thì sau đó chúng ta sẽ cảm nhận được những niềm vui sướng, bởi vì mình đã gom góp được một ít *punya* (trong trường hợp này *punya* sẽ có nghĩa là các sự "xứng đáng") *(xin lưu ý các lời ghi chú bằng chữ đứng đặt trong hai dấu ngoặc trên đây là trong bản gốc).*

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

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

Không khiếp sợ sự hiện hữu trong hiện tại và cả sự hình thành trong tương lai

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

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

Thế nhưng trước khi điều đó có thể xảy đến với mình thì chúng ta cũng phải tạo ra cho mình khả năng tiếp nhận nó, có nghĩa là phải biết cúng dường (*hiến dâng lễ vật, chẳng hạn như: một cánh hoa, một nén hương, một tách nước..., hoặc hai bàn tay chấp lại như đã được nói đến trên đây*), và tiếp theo sau đó là hiến dâng cả con người của mình bằng cách thoát lên: "Xin chư Phật và chư Bồ-tát hãy đón nhận tôi, tôi ước mong được hướng dẫn, không phải bởi sự quyết tâm hướng vào cái tôi (cái ngã) mà là sự quyết tâm hướng vào sự Giác ngộ. Mong sao sự quyết tâm đó sẽ được khơi động trong tôi, xâm chiếm tôi". Khi nào hiểu được ý nghĩa của những gì mà mình đang làm (*bảy yếu tố nghi lễ*) thì khi đó mình sẽ ý thức được *puja* là một phép luyện tập vô cùng quan trọng, đòi hỏi thật nhiều cố gắng.

Bures-Sur-Yvette, 04.07.20

Hoang Phong chuyển ngữ

Chương II

Sự bừng tỉnh của con tim bồ-đề

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

Bài 11 - Bodhicitta tuyệt đối và bodhicitta tương đối

Bài 12 - Quyết tâm Giác ngộ

Bài 13 - Lịch sử Phật giáo

Bài 14 - Sự xuất hiện của bodhicitta

Bài 15- Bốn yếu tố của Vasubandhu

Bài 15

Bốn yếu tố của Vasubandhu

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

1- Tưởng nhớ đến chư Phật

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

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

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

*"Tất cả chư Phật, đưa cao ngọn đuốc của trí tuệ để thấp sáng đêm tối của vô minh, giữ gìn con tim tuyệt vời của mình luôn tỉnh giác, chấp nhận mọi đớn đau và cam khổ và đã được giải thoát khỏi sự trói buộc của cả ba thế giới (*thế giới tham dục, thế giới hình tướng và**

thế giới phi-hình-tượng). Nếu bước theo vết chân của các vị ấy thì chúng ta cũng sẽ được giải thoát như chính các vị ấy"

"Tất cả chư Phật cao quý nhất của nhân loại đều vượt được đại dương mê mờ của sự sinh, cái chết, các thứ dục vọng và lỗi lầm. Vậy thì tại sao chúng ta là những chúng sinh thông minh (ý nói chúng ta là con người, khác hơn với các thể loại chúng sinh khác có trí thông minh kém hơn), lại không vượt qua được vùng biển của sự hoán sinh" (trong nguyên bản là chữ transmigration, tạm dịch là sự "hoán sinh", có nghĩa là sinh trở lại dưới thể dạng một "cá thể" khác, trong một môi trường và hoàn cảnh khác, phù hợp và thích nghi với kết quả do chính mình tạo ra từ các kiếp sống trước của mình. Các chữ quen thuộc như "đầu thai", "luân hồi", "tái sinh, v.v. đều thiếu chính xác và dễ gây hiểu lầm vì có thể nghĩ rằng "cái tôi" của mình, "con người" của mình, sẽ "tái sinh" trở lại).

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

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

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

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

Sự hiện hữu do điều kiện mà có không trường tồn

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

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

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

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

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

để có thể hiện hữu, và chỉ cần một trong số các hiện tượng hay điều kiện đó biến đổi thì sự hiện hữu do chúng tạo ra cũng sẽ biến thành một sự hiện hữu khác).

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

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

3- Nhìn vào khổ đau của chúng sinh

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

Thế nhưng thiết nghĩ cũng không cần thiết phải nghĩ đến các cảnh tượng quá đau thương như vậy, mà chỉ cần nhìn vào các cảnh vật lộn trong cuộc sống, chẳng hạn như phải

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

Thú vật cũng khổ đau: nào là thú bị bẫy để lấy da làm áo lông, bị săn bắt hoặc bị đưa vào các lò sát sinh để xẻ thịt. Nếu nhìn vào các cảnh tượng đó một cách khách quan thì chúng ta tất sẽ phải nhận thấy sự sống thật hết sức phù phàng, độc ác và phù du. Thế nhưng các khía cạnh đó cũng chỉ là một mặt của một đồng tiền, nhưng thói thường thì chúng ta lại mù tịt về bề mặt ấy, tiếc thay chúng ta phải luôn ghi khắc nó và nghĩ đến nó trong tâm trí mình *(phải luôn ý thức và nhắc nhở mình về bản chất khổ đau của sự sống)*.

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

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

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

toàn được khả năng làm vơi bớt khổ đau của họ, nhưng không để cho khổ đau ấy tràn ngập chính mình.

4- Chiêm nghiệm đức hạnh của các đấng Như Lai

Thành phần thứ tư và cũng là yếu tố sau cùng trong phép luyện tập của Vasubandhu là sự "chiêm nghiệm đức hạnh" (virtue/các phẩm tính đạo đức) của các vị Tathagata (*kinh sách Hán ngữ dịch chữ Tathagata là Như Lai, nguyên nghĩa tiếng Phạn và Pali của chữ này là: "Chỉ là như thế". Chữ tathagata là một từ gộp chung hai về mang hai ý nghĩa khác nhau: về thứ nhất là tatha-gata/ "[một người] ra đi là như thế", về thứ hai là tatha-agata/ "[một người] đến đây là như thế", cách gộp chung hai về mang hai ý nghĩa tương phản nhau nói lên một sự vượt thoát cả hai thể dạng hay hai hành động đối nghịch là "đi" và "đến". Đức Phật sẽ chẳng đi về đâu cả, và cũng chẳng phải là từ một nơi nào khác đến đây, Ngài "Chỉ là như thế". Đây là cách nói vượt lên trên mọi sự tưởng tượng chẳng hạn như niết bàn, cực lạc, vĩnh hằng, địa ngục, v.v., đồng thời cũng là cách gián tiếp phủ nhận "cái tôi" hay "cái ngã" của mình: không có cái tôi nào đến đây, cũng chẳng có cái tôi nào để mà đi nơi khác. Đức Phật tự xưng hô mình một cách thật tuyệt vời. Trong trường hợp trên đây chữ Tathagata được dùng để chỉ chung tất cả chư Phật).*

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

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

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

đó, con tim mình hòa lẫn với con tim của vị Phật hay vị Bồ-tát đó, và con tim đó cũng chính là con tim của sự Giác ngộ. Phép quán thấy đó sẽ giúp mình chiêm nghiệm, hòa nhập và trở thành một với các phẩm tính đạo đức của các vị Tathagata (Như Lai).

Dù không đi sâu vào chi tiết của phương pháp luyện tập về bốn thành phần trên đây, thế nhưng những gì nêu lên thiết nghĩ cũng đủ giúp chúng ta hiểu được phải làm thế nào để bodhicitta có thể hiện lên với mình. Hồi tưởng đến chư Phật sẽ mang lại cho chúng ta sự vững tin Giác ngộ có thể đạt được. Chư Phật đã đạt được Giác ngộ, tại sao chúng ta lại không? Sự suy nghiệm đó sẽ khơi động quyết tâm làm bùng lên nghị lực bên trong chính mình. Tiếp theo đó và sau khi đã nhận thấy được các khiếm khuyết của sự hiện hữu do điều kiện mà có, tức là bản chất vô thường, bất toại nguyện và phi-hiện-thực tối hậu của sự hiện hữu, thì chúng ta sẽ tự mình tách ra khỏi thế giới. Dòng diễn tiến của sự hiện hữu của mình sẽ có xu hướng luân lưu hướng về thể dạng Phi-điều-kiên (*tức là hướng vào sự Giải thoát*). Và sau đó khi đã nhận thấy sự đau khổ mê mờ của chúng sinh thì lòng từ bi sẽ hiển hiện, hoặc bằng cách tưởng tượng hoặc là một sự thật. Chúng ta sẽ không ngớt nghĩ đến sự giải thoát cho riêng mình, nhưng cũng là một cách giúp đỡ tất cả chúng sinh.

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

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

Bures-Sur-Yvette, 08.07.20

Hoang phong chuyển ngữ

(hết chương II)

Chương III

Lời nguyện của người bồ tát

Bài 16 - Lời nguyện của người bồ-tát

Bài 17 - Mười đại nguyện của người bồ-tát

Bài 18 - Đại thừa và Tiểu thừa

Bài 19 - Bốn đại nguyện của người bồ-tát

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

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

Bài 16

Lời nguyện của người bồ-tát

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

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

Pranidhanna hay lời nguyện ước trịnh trọng

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

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

Có hai thái độ cực đoan: thái độ thứ nhất là phát nguyện các ước vọng của mình một cách hời hợt hoặc quá vội vã, thái độ thứ hai là tìm cách tránh né không thật sự dần thân. Con

đường trung đạo là phải tự áp đặt một số giới luật riêng cho mình (*giúp mình chống lại các khía cạnh yếu kém của bản thân mình*), thế nhưng cũng nên tham khảo ý kiến của các bạn đồng tu về các giới luật đó. Giới luật tuy kém quan trọng hơn so với những lời ước nguyện, thế nhưng giữ gìn giới luật cũng là cách giúp mình chuẩn bị, trước khi có thể thoát lên những lời phát nguyện.

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

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

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

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

tương tự như vô số các tia lửa bắn tung khắp hướng, các tia lửa đó không những phát sinh từ tâm thức và lòng quyết tâm của mình, mà cả toàn thể con người của mình.

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

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

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

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

Lời nguyện 1

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

Lời nguyện 2

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

Lời nguyện 3

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

Lời nguyện 4

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

Lời nguyện 5

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

Lời nguyện 6

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

Lời nguyện 7

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

Lời nguyện 8

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

Lời nguyện 9

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng nếu con người và thiên nhân trong địa giới của tôi vẫn chưa đạt được sức mạnh siêu nhiên giúp mình trong nháy mắt có thể đi đến

bất cứ một nơi nào trong số hàng trăm ngàn koti nayuta địa giới của chư Phật, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 10

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

Lời nguyện 11

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

Lời nguyện 12

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

Lời nguyện 13

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

Lời nguyện 14

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

Lời nguyện 15

*Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng con người và thiên nhân vẫn chưa được thụ hưởng một kiếp sống vô tận, trừ trường hợp những ai mong muốn rút ngắn kiếp sống đúng với nguyện vọng của mình lúc ban đầu (*đó là trường hợp của các vị bồ-tát chấp**

nhận cái chết để luân hồi mãi mãi, hầu giúp đỡ chúng sinh), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 16

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

Lời nguyện 17

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

Lời nguyện 18

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

Lời nguyện 19

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

Lời nguyện 20

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng chúng sinh trong các địa giới khắp mười phương không gian, dù được nghe danh hiệu của tôi, tập trung tất cả sự suy tư vào địa giới của tôi, gây trồng đạo đức và thành thực hồi hướng công đức hướng vào địa giới của tôi, dốc lòng mong cầu được tái sinh vào nơi ấy, nhưng vẫn chưa thực hiện được các nguyện ước

đó của mình, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 21

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

Lời nguyện 22

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

Lời nguyện 23

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

Lời nguyện 24

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

Lời nguyện 25

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

Lời nguyện 26

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

Lời nguyện 27

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

Lời nguyện 28

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

Lời nguyện 29

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

Lời nguyện 30

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

Lời nguyện 31

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

Lời nguyện 32

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

Lời nguyện 33

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

Lời nguyện 34

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

Lời nguyện 35

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

Lời nguyện 36

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

Lời nguyện 37

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

Lời nguyện 38

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

Lời nguyện 39

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

Lời nguyện 40

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát nơi địa giới của tôi, dù ước mong trông thấy vô số địa giới đầy vinh quang của chư Phật trong khắp mười phương không gian, nhưng vẫn chưa trông thấy được tất cả các địa giới ấy hiện lên giữa các loại cây cây toàn bằng ngọc ngà và châu báu, tương tự như trông thấy gương mặt mình trong một tấm gương thật sáng (*trông thấy vô số địa giới của chư Phật rõ như trông thấy gương mặt mình phản chiếu từ một tấm gương không bụi bặm*), thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không đạt được sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 41

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

Lời nguyện 42

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

Lời nguyện 43

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

Lời nguyện 44

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

Lời nguyện 45

Nếu ngày nào tôi đạt được Phật tính, thế nhưng các vị bồ-tát tại khắp nơi khác trong các miền không gian khác, vẫn chưa đạt được samadhi còn gọi là sự bình thản rộng lớn (equanimity/sự thanh thản, bình lặng và thăng bằng của tâm thức) và dù an trú trong đó nhưng vẫn chưa trông thấy được vô số chư vị Tathagata, cho đến khi chính mình thành Phật, thì khi đó tôi sẽ còn tiếp tục nguyện cầu không thực hiện sự Giác ngộ tối thượng cho riêng tôi.

Lời nguyện 46

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

Lời nguyện 47

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

Lời nguyện 48

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

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

Là một đế quốc của chiến tranh và chinh phạt muôn đời, Trung quốc thiếu hẳn chiều sâu của tín ngưỡng. Phật giáo đã tạo ra cho đế quốc này một kích mới rộng lớn hơn trong các lãnh vực tư tưởng, xã hội và tâm linh, mở ra một tầm nhìn mới lạ và đạo đức hơn về con người và vũ trụ. Trong vùng đất mới và thuận lợi đó, Phật giáo phát triển rất nhanh. Đức Phật

A-di-đà hiện ra tại Trung quốc như là một Vị Sáng lập một tôn giáo mới, đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng của dân tộc Hán, và lấp vào khoảng trống tâm linh trong nền tư tưởng và văn minh Trung quốc. Thật ra trước khi được đưa vào Trung quốc, Giáo huấn của Đức Phật qua các nẻo đường tơ lụa, cũng đã chịu ít nhiều ảnh hưởng từ các tín ngưỡng của vùng Trung đông, còn gọi là "Tây vực". Phải chăng cội "Tây phương cực lạc" đầy hứa hẹn và Đức Phật A-di-đà với quyền năng "cứu độ" vô song là trong số các ảnh hưởng đó?

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

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

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

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

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

Bure-Sur-Yvette, 06.09.20

Hoang phong chuyển ngữ

Chương III

Lời nguyện của người bồ-tát

Bài 16 - Lời nguyện của người bồ-tát

Bài 17 - Mười đại nguyện của người bồ-tát

Bài 18 - Đại thừa và Tiểu thừa

Bài 19 - Bốn đại nguyện của người bồ-tát

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

Bài 21- Tôi cầu mong loại trừ được mọi thứ đam mê

Bài 17

Mười đại nguyện của người bồ-tát

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

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

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

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

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

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

Phật, chẳng hạn như với tư cách là một đệ tử, một người thân thuộc hay một người hầu cận... của vị Phật đó).

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

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

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

các sự kiện đó qua sự tưởng tượng của mình, được đến đâu hay đến đó. càng nhiều càng tốt. Các cấp bậc thăng tiến đó sẽ cùng hòa nhập vào cuộc sống của chính mình (*đây là một hình thức ứng dụng trong phép thiền định quán tưởng của Phật giáo Tây Tạng*).

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

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

Phải hết sức thận trọng. Đối với nhiều người, ngay cả việc chấp thủ các giới luật sơ đẳng nhất cũng đã là khó, huống chi là việc phát nguyện các ước vọng thật to lớn, sự phát

nguyện đó có thể chỉ là cách khiến mình rơi vào tình trạng tư tưởng những chuyện tâm linh hão huyền, hoặc bị lạc hướng trong các ngõ ngách của sự hoang tưởng, trong khi mình vẫn chưa đủ sức tuân thủ giới luật một cách nghiêm túc (*tu tập là nhìn vào hiện thực một cách tỉnh táo, không phải là chuyện tư tưởng viển vông. Những điều ước nguyện là để thực hiện, không phải là những niềm hy vọng. Đạo đức là phương tiện sơ đẳng nhất mang lại cho mình sự sáng suốt, hóa giải phần nào các thúc đẩy bản năng, tạo ra cho mình một tầm nhìn gần hơn với hiện thực*).

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

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

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

"Tôi sẽ cảm thấy vô cùng sung sướng nếu được lưu lại trong cõi địa ngục qua hàng ngàn lần những khoảng thời gian vô tận, dù chỉ là để giúp một chúng sinh duy nhất loại bỏ được khổ đau, kể cả trường hợp phải lưu lại qua những khoảng thời gian lâu dài hơn để có

thể xoa dịu những khổ đau to lớn hơn. Đây chính là chiếc áo giáp của sự cố gắng thật can trường của người bồ-tát".

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

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

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

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

Do đó chúng ta có thể cho rằng Đại thừa không hề đòi hỏi chúng ta phải hành xử đúng theo những gì đã được nêu lên một cách từ chương. Chúng ta không phải chỉ biết tưởng tượng rằng mình sẽ phải thực thi vô tận các hành động tốt lành, tìm hiểu tất cả các địa giới của chư Phật, giải thoát vô tận chúng sinh... Thực tế và cụ thể hơn, chúng ta phải hình dung người bồ-tát như là một biểu tượng nói lên một sức mạnh tâm linh toàn cầu, hiện hữu cùng khắp, mang kích thước vũ trụ, một thứ nghị lực mà đôi khi chúng ta cũng có thể thoáng cảm nhận được [bên trong chính mình]. Chúng ta không thể nào hình dung mình là một người bồ-tát đích thật được, tuy nhiên chúng ta cũng có thể mở rộng lòng mình hướng vào lý tưởng đó để ước mong trở thành một luồng kinh mạch gia nhập và cùng luân lưu với dòng nghị lực đó, qua bầu không gian của riêng mình. Thiết nghĩ đây là cách thực tế nhất, và cũng có thể là trung thực nhất, giúp mình hình dung ra người bồ-tát. Chúng ta không nên vượt cao hơn tình trạng hiện tại của mình, nếu không thì khó tránh khỏi rơi vào những chuyện ước mơ thiếu thực tế. Mọi chuyện có thể biến thành một chút gì đó tương tự như một vở tuồng (a little theatrical), điều này đôi khi cũng từng xảy ra tại các nước Viễn-động theo Đại thừa. Tiểu thừa đơn giản hơn nhiều, gần với thực tế hơn (*nhận định này của nhà sư Sangharakshita quả đáng cho chúng ta suy nghĩ*).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hành động thứ 10: Ngài đắn đo và suy nghĩ rất nhiều trước khi rút tĩa từ sự Giác ngộ đó của mình bốn sự thật, thiết lập một hệ thống tư tưởng mạch lạc và thực dụng, giúp chúng ta ý thức được tình trạng u mê và lầm lẫn đó của mình và tự mình thoát ra khỏi tình trạng đó. và đồng thời cũng giúp mình vượt lên trên cả thế giới hiện tượng này.

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

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

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

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

Ngoài ra khái niệm "Mười hai hành động của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni" trên đây còn cho thấy một sự khác biệt thật căn bản và chủ yếu giữa Tiểu và Đại thừa. Đối với Tiểu thừa, trước khi đạt được Giác ngộ thì Đức Phật chỉ là hoàng tử Siddharta/Tất-đạt-đa, tương tự như tất cả các vị hoàng tử khác. Trái lại đối với Phật giáo Tây Tạng và Đại thừa nói chung, thì Đức Phật đã là một vị Phật trước khi sinh ra trên hành tinh này.

Bures-Sur-Yvette, 21.09.20
Hoang Phong chuyển ngữ

(Còn tiếp)