

Chương VIII

Đức Phật và người bồ-tát - vĩnh cửu và thời gian

Bài 50 - Đức Phật và người bồ-tát - vĩnh cửu và thời gian

Bài 51 - Con đường đúng đắn

Bài 52 - Spinoza và Thượng đế; không gian và thời gian

Bài 53 - Nirmanakaya hay Thân xác sáng tạo

Bài 54 - Ngũ Phật và Sambhogakaya

Bài 55 - Bản chất của Dharmakaya trong Kinh Hoa Sen

Bài 56 - Lãnh vực vô biên và khung cảnh tạm thời.

Bài 50

Đức Phật và người Bồ-tát – vĩnh cửu và thời gian

Tâm thức giác ngộ (*bodhicitta/ bồ-đề tâm*), tức là quyết tâm mang lại sự giải thoát cho tất cả chúng sinh, luôn là chủ đích kiên trì của chúng ta (*những người Bồ-tát*), thế nhưng trước đây chúng ta cũng từng cho biết là có một sự khác biệt giữa tâm thức giác ngộ “tuyệt đối” và tâm thức giác ngộ “tương đối” (*độc giả có thể xem lại cách định nghĩa về hai thể dạng tương đối và tuyệt đối của bodhicitta/ tâm thức giác ngộ trong các bài 11 và 15 trong chương II và bài 16 trong chương III*), và thật ra trong các dịp đó chúng ta cũng chỉ nói đến tâm thức giác ngộ thuộc thể dạng tương đối mà thôi. Vì vậy, đến đây chúng ta sẽ đề cập đến tâm thức giác ngộ ở thể dạng tuyệt đối, hoặc ít ra cũng tìm cách hình dung một sự “hình dung” nào đó về tâm thức giác ngộ tuyệt đối (*câu này có nghĩa là chúng ta sẽ mượn một vài hình ảnh ẩn dụ để hình dung thế nào là sự giác ngộ, bởi vì tìm cách mô tả, nói lên hay giải thích sự giác ngộ là một điều vô cùng khó khăn, nếu không muốn nói là nan giải bởi vì giác ngộ chỉ có thể hiểu được bởi những người giác ngộ, có nghĩa là đã tiếp cận được nó hay đạt được nó một cách thật sự*).

Đến đây, tất cả những gì chúng ta thấy nhất định đã tạo được cho chúng ta một ý niệm nào đó về cung cách sống của người Bồ-tát. Chúng ta hình dung một người Bồ-tát – hay một người Bồ-tát tương lai – như là một người đứng ra hành trì bảy phép nghi lễ (*puja*) (*độc giả có thể xem lại bài 35 chương V, nói về bảy phép nghi lễ của người Bồ-tát trong cuộc sống*) cùng thốt lên bốn lời nguyện (*nói lên bốn quyết tâm của người Bồ-tát*) làm bùng lên tâm thức giác ngộ (*bodhicitta/ bồ-đề tâm*) bên trong họ, đồng thời họ cũng cố gắng phát huy các phẩm tính paramita (*ba-la-mật-đa, các phẩm tính hoàn hảo và siêu việt*) v.v..., hầu tạo cho mình một cung cách sống và làm việc giúp mình trau dồi các phẩm tính tích cực đó ngày càng hoàn hảo hơn. Nói một cách khác thì đây là cách mà chúng ta hình dung người Bồ-tát như là một người đang bước theo một con đường nào đó nhằm đạt được một mục đích nào đó, và mục đích đó chính là sự Giác Ngộ vì sự tốt lành của tất cả chúng sinh.

Các cảm giác (*các cách hình dung*) trên đây về người Bồ-tát, dù chỉ mang tính cách bao quát, thế nhưng hoàn toàn đúng. Tuy nhiên dù có đúng đến đâu đi nữa, thì các

cảm giác đó vẫn cho thấy một mối nguy hiểm (*để đưa đến một sự hiểu biết lệch lạc*), điều đó chẳng khác gì như khi chúng ta suy nghĩ, diễn đạt bằng những câu như “bước theo một con đường”, “đạt được mục đích”, v.v..., các cách diễn đạt đó chỉ là để nêu lên các hình thức ẩn dụ (*metaphor*). Vì vậy, không nên hiểu các hình thức ẩn dụ đó một cách từ chương; bởi vì chúng chỉ hàm chứa một khả năng gợi ý, chẳng hạn như khơi động hay gợi lên các cảm ứng, nhưng không truyền đạt được một sự hiểu biết chính xác và khoa học nào cả. Mối nguy hiểm là chúng ta có thể quên mất điều đó (*các cách ẩn dụ nhất thiết chỉ là để gợi ý*) và cứ tìm cách rút tĩa từ các ẩn dụ đó những gì mà mình cho là hợp lý (*điều đó có nghĩa là chỉ biết nhìn vào con đường để tạo ra cho mình một lối sống quy ước và công thức, phù hợp với lý tưởng của mình, thế nhưng sự “hợp lý” đó có thể khiến mình quên mất mục đích của con đường là sự Giác Ngộ, Tóm lại, người Bồ-tát không phải chỉ biết tạo cho mình một cung cách sống phù hợp với lý tưởng của mình, mà còn phải ý thức việc bước theo cuộc sống đó là để giúp mình đạt được một mục đích cao cả và thiêng liêng hơn ở mức đến của con đường*).

Thật vậy, chẳng có khó khăn gì khi hình dung con đường của người Bồ-tát trên phương diện chữ nghĩa, chẳng hạn như xem con đường đó tương tự như một con đường mòn trong một khu vườn, đưa mình đến tận cửa của ngôi nhà mình. Chúng ta nghĩ rằng cứ bước theo con đường đó, hết chặng này đến chặng khác, thì một ngày nào đó chúng ta tất sẽ thấy hiện ra chiếc cửa cổng tuyệt vời của cõi Niết-bàn, toàn bằng vàng ròng sáng chói, và cứ thế mà bước vào. Cách suy nghĩ đó thật hết sức tự nhiên đối với chúng ta, thế nhưng thật ra thì không đúng là như vậy. Khi đi đến cuối con đường của người Bồ-tát, thì bạn sẽ chẳng trông thấy một khung cửa, một cái cổng, hay một lâu đài nào trên cõi trời đang chờ đợi bạn. Bạn sẽ chẳng trông thấy bất cứ một thứ gì cả. Hoàn toàn chẳng có gì cả. Chỉ đơn giản là điểm chấm dứt của con đường, và bạn thì đang đứng ở đó, nơi chấm dứt đó của con đường thế thôi (*thế giới chung quanh mình, những gì bên trong tâm thức mình, kể cả toàn thể con người của mình, tất cả chỉ là một sự trống không và vắng lặng, tương tự như đặt xuống cái quang gánh của muôn nghìn kiếp trước đang đè nặng trên vai. Kể cả con đường mà mình từng bước đi trước đó cũng biến mất. Chúng ta không còn tìm được bất cứ một mốc định hướng nào trong không gian và thời gian, và cũng có thể là mình cũng sẽ không còn ý thức được là mình đang ở cuối con đường: tất cả và hoàn toàn tất cả chỉ là một sự tĩnh mịch, êm ả và mênh mông. Mức đến trên con đường của người Bồ-tát cũng đơn giản chỉ có vậy/ Dầu sao, cũng như nhà sư Sangharakshita đã nói đến trên đây, các hình ảnh ẩn dụ cũng chỉ là các hình ảnh ẩn dụ, chúng chỉ giữ vai trò gợi ý mà thôi, sự Giác Ngộ là một sự cảm nhận cá nhân, mỗi người phải tự cảm nhận sự giác ngộ của chính mình*).

Bên bờ vực thẳm

Nếu mượn một hình ảnh ẩn dụ khác – vì vậy cũng không nên hiểu một cách quá từ chương – thì bạn sẽ thấy mình đang đứng bên bờ một vực thẳm (*cách ẩn dụ trên đây là dừng lại ở cuối con đường nhưng chẳng thấy bất cứ gì cả*). Bạn kiên nhẫn bước từng bước một, vượt hết giai đoạn này đến giai đoạn khác, từ cây số này đến cây số khác. Bạn đếm từng chiếc cọc cây số và cứ nghĩ rằng rồi đây con đường sẽ đưa mình đến cổng của một ngôi nhà to lớn. Thế nhưng nào có phải là như vậy đâu, bạn sẽ nhận thấy con đường chấm dứt bên bờ một vực thẳm. Bạn nhận thấy mình đang đứng bên bờ vực thẳm đó, nếu có một giọt nước rơi xuống thì không phải chỉ là vài thước, mà dường như đáy vực sâu hàng nhiều cây số dưới chân bạn. Nói một cách khác là bạn có cảm giác vực thẳm đó không có đáy, sâu đến vô tận. Vậy bạn phải phản ứng như thế nào đây?

Đối với những người tu tập theo học phái Zen thì họ hình dung sự kiện đó (*tức là cuối con đường chỉ là một vực thẳm*) một cách khác hơn. Họ cho rằng cuộc sống tâm linh (*sự tu tập*) chẳng khác gì như trèo lên một chiếc cột thật cao và trơn trượt, đỉnh cột có treo một phần thưởng. Với thật nhiều cố gắng, bạn trèo lên được đỉnh cột, thế nhưng chẳng thấy một lối thoát nào khác cả. Bạn không trèo thêm được, bạn, cũng không tụt xuống được vì ở chân cột có một vị thiền sư Zen đang cầm một chiếc gậy chờ bạn. Trên đầu cột cũng chẳng có chỗ nào bằng phẳng và an toàn để ngồi, không như trường hợp của vị Simeon-the-Stylite (*là một vị thánh Ki-tô Giáo, 390-459, người xứ Syria, từng sống và thuyết giảng suốt 39 năm trên đỉnh*

một chiếc cột chỉ đủ chỗ ngồi nhưng không nằm được, theo tư liệu từ xưa thì chiếc cột cao khoảng 20 thước và theo hình vẽ thì có các bậc thang để trèo lên, nơi đỉnh cột là một chỗ ngồi có bệ bao quanh. Vào thời bấy giờ đế quốc La Mã đã bị cắt làm đôi, một nửa phía Đông, gồm Hy Lạp và vùng Trung Đông, trở thành đế quốc Byzantine, thủ phủ là Constantinople, ngày nay là thủ đô Ankara của Thổ Nhĩ Kỳ, tín ngưỡng của đế quốc Byzantine thời bấy giờ là Chính Thống Giáo / Orthodox). Trên đỉnh cột chẳng có bất cứ một thứ gì ngoài không gian trống không. Tất nhiên bạn không còn nhảy xuống được vì quá cao. Bạn không thể trèo thêm, không thể tụt xuống hay nhảy xuống được, cũng không có phương tiện nào để giữ yên trên đầu cột. Vậy bạn phải xoay sở ra sao? Tình trạng đó quả không thể nào mô tả được bằng lời.

Sở dĩ tình trạng nan giải đó xảy ra là vì giữa “con đường” và “mục đích” có một sự đứt quãng (đứt đoạn, không liên tục. Theo quan điểm của Thiền học nói chung thì giác ngộ là một sự đột phát mang tính cách trực giác). Điều đó cho thấy sự Giác Ngộ (theo Thiền học) không thể nào đạt được bằng cách bước theo một con đường, tức là cách mô tả ẩn dụ thường thấy (cho rằng sự Giác Ngộ là một quá trình diễn tiến tuần tự, nói lên một sự cố gắng lâu dài, biểu trưng bởi hình ảnh một con đường). Thế nhưng điều đó (sự giác ngộ đột khởi) cũng không có nghĩa là không cần phải bước theo một con đường. Quả là một điều nghịch lý, bạn bước theo một con đường thế nhưng đồng thời bạn cũng hiểu rằng con đường sẽ không đưa mình đến một nơi nào cả (đấy chính là điểm “bất nhất” và “lúng túng” của Thiền học nói chung: mục đích là “đốn ngộ”, thế nhưng việc tu tập thì lại là cả một con đường gồm nhiều giai đoạn và cấp bậc khác nhau, nói lên một sự thăng tiến tuần tự. Trên đây là một cách nêu lên thật khéo léo của nhà sư Sangharakshika về quan điểm “đốn ngộ” của Thiền học. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong phần ghi chú dưới đây).

Ngay cả con đường “đúng đắn” cũng không đưa chúng ta đến giác ngộ được. Bởi vì con đường mang kích thước thời gian – nếu có thể gọi như vậy – trong khi đó mục đích lại là vô tận. Chúng ta sẽ không bao giờ đạt được vô tận bằng cách cứ tiếp tục tiến bước mãi mãi với thời gian. Điều đó có nghĩa là chúng ta sẽ chẳng bao giờ có thể đạt được vô tận bằng cách cứ tiếp tục kéo dài bất tận thời gian, điều đó cũng chẳng khác gì như chúng ta kéo dài một hình ảnh nào đó theo một chiều duy nhất, sự kéo dài đó sẽ chẳng bao giờ tạo được một hình ảnh hai chiều. Trên nguyên tắc và trong lãnh vực toán học; vịnh cửu và thời gian, mục đích và con đường, là hai thứ đứt quãng nhau (discontinuous/ đứt đoạn, không liên tục), có nghĩa là hai thành phần tách rời nhau. Người Bồ-tát biểu trưng cho kích thước thời gian, vì vậy bước theo con đường cũng là cách cùng tiến bước với thời gian. Đó là một cái gì “đang trải qua” (đang luân chuyển, đang diễn tiến), hàm chứa một quá khứ, một hiện tại và một tương lai, có nghĩa là nó không sao vượt thoát ra khỏi thời gian được. Thế nhưng Đức Phật thì lại mang kích thước vô tận. Đức Phật là mục đích cần phải đạt được, vì vậy chúng ta chỉ có thể đạt được mục đích đó (tức là thể dạng vô tận của một vị Phật) bên ngoài thời gian. Chúng ta đi hết con đường trong khung cảnh thời gian (temporal/ tạm thời), thế nhưng tại sao chúng ta lại không được phép cho rằng mình đã đạt được mục đích bên trong thời gian, và cũng có nghĩa là cả bên ngoài thời gian, nói một cách khác là trở thành vô tận. (con đường tức là việc tu tập gắn liền với kích thước thời gian, con đường khi chấm dứt thì theo đó nó cũng sẽ chấm dứt với thời gian, vượt thoát ra khỏi thời gian để trở thành vô tận. Trong phần ghi chú cuối sách chúng ta sẽ mở rộng thêm ý niệm vô cùng quan trọng này về sự giác ngộ trực tiếp liên quan đến các yếu tố không gian và thời gian).

Tựu trung có hai cách hình dung về việc phát huy tâm linh: hoặc xem đó là một sự thăng tiến tuần tự theo từng cấp bậc một (tiệm ngộ), hoặc là một sự cảm nhận cá nhân về một cái gì đó thật sâu kín có sẵn [bên trong chính mình] (đốn ngộ). Trên thực tế chúng ta cần đến cả hai phương cách tiếp cận đó. Nếu chỉ hướng cuộc sống tâm linh (sự tu tập của mình) duy nhất vào phương cách thăng tiến theo từng giai đoạn một, thì chúng sẽ có thể gặp phải nguy cơ tập trung quá đáng vào mục đích (có nghĩa lúc nào cũng nghĩ đến sự giác ngộ và luôn thắc mắc tìm hiểu xem mình đã đạt được một cấp bậc cao hơn hay chưa). Ngược lại nếu chỉ biết tìm cách tập trung sự cảm nhận thật sâu hướng vào giây phút hiện tại, hiện lên từ một nơi thật sâu kín bên trong chính mình, thì chúng ta sẽ có thể trở thành tê liệt (inert/ khô cứng, bất động, tất cả đều dừng lại, bởi vì mình có thể sẽ không thấy có một sự cảm nhận sâu xa và thiêng liêng nào nào hiện lên với mình cả). Vì vậy thiết nghĩ tốt hơn hết nên nghĩ đến một sự vận hành chung,

kết hợp cả hai phương cách đó (*đốn ngộ* và *tiệm ngộ*), hoặc dưới hình thức một sự diễn tiến xen kẽ nhau tùy theo từng giai đoạn một trong cuộc sống tâm linh của mình (*có những lúc chúng ta cảm thấy việc tu tập của mình bị đình trệ, không có một chút tiến bộ nào cả, thế nhưng cũng có những lúc dường như sự hiểu biết của mình bất chợt bùng lên một cách đột ngột. Sự diễn tiến theo từng giai đoạn xen kẽ nhau là một quá trình tự nhiên trong việc phát huy trí tuệ, bởi vì quá trình đó có lúc diễn tiến thật kín đáo, âm thầm và yên lặng trong phần “vô thức” còn gọi là tiềm thức hay alayavijnana/ a-lại-gia-thức, thế nhưng cũng có lúc hiện lên trong phần “tri thức nổi” tức là phần “tri thức nhận biết” của mình, tức là trong những lúc sinh hoạt tỉnh giác của mình*).

Vài lời ghi chú của người chuyển ngữ

Quan điểm trên đây của nhà sư Sangharakshita về sự giác ngộ gồm chung cả hai khía cạnh tuần tự (“tiệm ngộ”) và đột khởi (“đốn ngộ”) thật hết sức tuyệt vời, không những gạt bỏ được sự tranh biện triền miên về hai phương cách giác ngộ mang tính cách đối nghịch đó. Thật ra sự phân biệt giữa “đốn ngộ” và “tiệm ngộ” trên đây chỉ là một khái niệm đặc thù trong Phật Giáo Trung Quốc, được nêu lên vào cuối thế kỷ thứ VII cùng với sự hình thành của một học phái mới gọi là “Nam phái” do Thiền sư Huệ Năng thiết lập. Căn bản giáo lý của học phái mới này được dựa vào bản kinh Pháp Bảo Đàn ((法寶壇經 / Pháp Bảo Đàn Kinh), gộp chung các câu thuyết giảng của Thiền sư Huệ Năng, các câu này thường mang các chủ đề khá rời rạc. Nếu muốn tìm hiểu nguyên nhân đưa đến sự hình thành và phát triển của học phái này thì thiết nghĩ phải đặt nó vào khung cảnh xã hội, văn hóa và giai đoạn phát triển tột đỉnh của Phật Giáo Trung Quốc nói chung, vào thời bấy giờ.

Nhìn xa hơn ra bên ngoài lãnh thổ Trung Quốc thì chúng ta sẽ nhận thấy Phật Giáo trong thung lũng sông Hằng cũng như trên đảo Tích Lan và sau đó trên cao nguyên Tây Tạng, nhất thiết chỉ quan tâm đến việc phát huy sự hiểu biết tối thượng gọi là “Trí tuệ”, giúp chúng ta nhìn vào hiện thực và biến cải con người của mình. Sự hiểu biết cũng như sự biến cải đó được hướng dẫn bởi một Con Đường, và Con Đường đó là Sự Thật Thứ Tư trong Bốn Sự Thật làm nền tảng cho toàn bộ Phật Giáo.

Sự Thật Thứ Nhất là Dukkha/ Khổ đau, Sự Thật Thứ Hai là Dukka-Samudaya/ Nguyên nhân gây ra khổ đau, Sự Thật Thứ Ba là Dukkha-Nirodha/ Sự chấm dứt của khổ đau và Sự Thật Thứ Tư là Magga/ Con Đường. Con đường đó rất dài và gay go, gồm Tám Yếu Tố, còn gọi là Bát Chánh Đạo. Chúng ta bước từng bước một trên Con Đường đó để biến cải toàn thể con người của mình, từ sự suy nghĩ, các xúc cảm, thái độ hành xử và cả cung cách sống, hầu mang lại cho mình một sự hiểu biết đúng đắn hơn về hiện thực, về chính mình và thế giới. Vì thế Con Đường biểu trưng cho một quá trình luyện tập lâu dài. Trong Phật Giáo Tây Tạng có một học phái lớn là Lamrim, chủ trương thật dứt khoát một phép luyện tập theo từng chặng một, giúp người tu tập phát huy thật hoàn hảo và trọn vẹn sức mạnh tâm linh của mình.

Thế nhưng, nền tảng của Phật Giáo trên đây, trước khi được đưa vào Trung Quốc qua các nẻo đường tơ lụa, đã chịu nhiều ảnh hưởng từ các nền văn hóa và tín ngưỡng khác trong vùng Trung Đông, còn gọi là vùng Tây Vực. Chử Amitaba/ A-di-đà lần thứ nhất được nêu lên trong một bản kinh mang tựa Pratyutpanna-samadhi-sutra (Đại-phương-

đăng Đà-la-ni kinh), bản kinh này được trước tác vào thế kỷ thứ I tại Gandhara, một vùng nằm vắt ngang hai nước Afghanistan và Pakistan ngày nay. Bản kinh này đã được nhà sư Lokasema (Chi-câu La-sấm), người xứ Kouchan (Kushan/ Kusana/ tiếng Hán là Khuất-đan, Vu-điền, Hòa-điền, v.v...), là một trong các xứ Hung Nô trong vùng Tây Vực, đưa vào Trung Quốc và dịch sang tiếng Hán tại kinh đô Lạc Dương vào năm 179. Bản kinh này là một trong các bản kinh đầu tiên nhất đưa đến sự hình thành của học phái Tịnh Độ trên lãnh thổ Trung Quốc. Tịnh Độ phát triển rất nhanh bắt đầu từ thế kỷ III và đã trở thành một tôn giáo lớn vào các thế kỷ thứ IV và thứ V. Việc tu tập của học phái này chủ yếu dựa vào đức tin, sự sùng kính và việc tụng niệm, giáo lý thì dựa vào sự tiếp dẫn của vị Phật A-di-đà qua những lời hứa hẹn về một cõi Cực Lạc tại phương Tây. Phép tu tập mang tính cách tín ngưỡng và những lời hứa hẹn về một cõi cực lạc là những gì “cụ thể” và mới lạ mà Khổng Giáo và Lão Giáo không đáp ứng được. Hơn nữa Tịnh Độ còn thu nạp thật khéo léo các ảnh hưởng của Khổng Giáo và Lão Giáo, chẳng hạn như tình mẫu tử với lễ Vu Lan, các phép cầu an, cầu siêu, v.v..., nhờ đó đã chinh phục dân tộc Hán thật ngoạn mục.

Sau đó vào các thế kỷ thứ V và thứ VI, khi các nhà sư dịch thuật người Ấn bắt đầu đến Trung Quốc và nhất là các nhà sư Trung Quốc hành hương và tu học tại Ấn Độ trở về nước, đặc biệt hơn cả trong số họ là hai nhà sư Nghĩa Tịnh và Huyền Trang dưới thời nhà Đường, đã góp phần mang lại các hiểu biết sâu sắc, mở rộng hơn nền tư tưởng của Phật Giáo tại Trung Quốc. Trong khung cảnh phát triển phong phú và cao độ đó, nhiều học phái mới được hình thành, trong số này tiêu biểu nhất là Thiền học Chan.

Thiền học Chan chủ trương một đường hướng tu tập ngược lại với các cách tu tập dựa vào sự tôn kính, các nghi lễ mang nặng tín ngưỡng của Tịnh Độ, đồng thời cũng đi ngược lại xu hướng chú trọng vào lý thuyết và triết học của các học phái lớn đang phát triển nhanh chóng thời bấy giờ là Hoa Nghiêm Tông (Huayanzong/ 華嚴宗), Thiên Thai Tông (Tiantaizong/ 天台宗), v.v... Ngoài ra thiền học Chan cũng là một học phái chịu ảnh hưởng đậm nét nhất từ Lão Giáo, do đó học phái này cũng có thể được xem như là một phong trào bảo thủ có xu hướng quay về với truyền thống văn hóa và tín ngưỡng lâu đời của dân tộc Hán. Qua một góc nhìn khác, Thiền học Chan cũng có thể được xem như là một hình thức phản ứng của một số nhà sư chống lại các học phái mang nặng các khía cạnh tín ngưỡng hoặc quá chú trọng đến lý thuyết khúc triết và có thể là quá “rườm rà”, đang phát triển ào ạt và chi phối sự sinh hoạt xã hội và chính trị thời bấy giờ. Qua khía cạnh đó Thiền học Chan đã được các giới nho sĩ, trí thức và quan lại theo Khổng và Lão Giáo ủng hộ. Phải chăng đó cũng là một trong các nguyên nhân kín đáo đưa đến pháp nạn khủng khiếp cuối thời nhà Đường, dưới triều đại của hoàng đế Đường Vũ Tông vào thế kỷ thứ IX. Tóm lại Thiền học Chan là một phong trào vừa tín ngưỡng vừa xã hội. Điều đó cũng khá tương tự với phong trào phát triển của Tịnh Độ tại Việt Nam vào tiền bán thế kỷ XX trước sự ưu đãi và bành trướng của đạo Ki-tô dưới thời thuộc địa. Dầu sao những gì nêu lên trên đây cũng chỉ là quan điểm của người viết các dòng này, độc giả tùy theo quan điểm và vị trí của mình có thể nhìn vào các sự kiện trên đây một cách khác hơn.



*Lục Tổ Huệ Năng (638-713) xé bỏ kinh sách
Tranh Lương Khải (Liang Kai / 梁楷, 1140-1210)*

Đến đây chúng ta hãy tìm hiểu sâu xa và chi tiết hơn về Thiền học Chan qua một khái niệm về giáo lý rất gần với Lão Giáo. Trong Lão Giáo có một khái niệm thật chủ yếu như sau: “vô vi nhi vô bất vi” (無為而無不為), câu này có nghĩa là “không làm gì cả” (“vô vi”) nhưng thật ra là “không có gì là không làm được” (vô bất vi). Câu này phản ánh rất rõ nét phép hành thiền của học phái Chan là chỉ cần ngồi yên và bất động, không suy nghĩ, tìm hiểu hay phân giải gì cả, sự giác ngộ sẽ đột khởi tự nhiên từ “thực tánh” của tâm thức mình. Hơn thế nữa Thiền học Chan còn xem tư thế ngồi yên thật nghiêm túc và tĩnh giác, thường được hiểu là “chánh niệm”, cũng đã là sự Giác Ngộ. Cách tập trung sự chú tâm vào hiện tại, vượt lên trên chữ nghĩa, lý thuyết, luân hồi, tái sinh của Thiền học Chan thật ra cũng là chủ trương của Lão Giáo, ít nhất là qua khái niệm “vô vi nhi vô bất vi” trên đây. Quan điểm này cũng được nêu lên qua bốn câu thơ được xem là do Bodhidharma/ Bồ-đề Đạt-ma trước tác:

*Giáo ngoại biệt truyền,
Bất lập văn tự,
Trực chỉ chân tâm,
Kiến tánh thành Phật.*

Có nghĩa là “Việc tu tập vượt khỏi giáo lý, bất chấp kinh sách, hướng thẳng vào tâm thức, khi nào quán thấy được thực tánh của nó thì tất sẽ thành Phật” (độc giả có thể xem thêm về ý niệm này theo địa chỉ liên kết: <https://thuvienhoasen.org/a29537/truc-chi-chan-tam-kien-tanh-thanh-phat>). Quan điểm bất chấp giáo lý và chữ nghĩa trên đây đưa đến khái niệm về sự giác ngộ đột khởi và trực giác gọi là “đốn ngộ”, trái ngược lại với quan điểm thường thấy hơn cho rằng sự giác ngộ là một quá trình tuần tự gọi là “tiệm ngộ”, tức là một sự giác ngộ nhờ vào sự cố gắng học hỏi và luyện tập lâu dài. Thiền học Chan của Trung Quốc sau khi được đưa vào Nhật Bản vào thế kỷ XII, đã thích ứng với xã hội và văn hóa cũng như tánh khí kỷ cương của dân tộc Nhật và đã biến thành Thiền học Zen. Thiền học Zen xem trọng kinh sách hơn thế nhưng vẫn giữ quan điểm về sự giác ngộ “đột khởi” của Thiền học Chan và gọi đó là Satori/ Ngộ.

Suốt trong lịch sử phát triển của Thiền học Chan cũng như Thiền học Zen, các vị thiền sư của cả hai học phái này luôn bảo vệ quan điểm về sự giác ngộ đột phát kể cả vị thiền sư lỗi lạc trong thời cận đại là Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966). Đặc biệt hơn cả là trên dòng phát triển của Thiền học Chan tại Trung Quốc, người ta thấy thuật lại những chuyện như chặt tay (hay một ngón tay) của một chú tiểu, hoặc trợn mắt hay dùng gậy để đe dọa các đệ tử nhằm chặn đứng sự suy nghĩ của họ, hầu giúp họ bất thần đạt được giác ngộ. Các câu chuyện đại loại như thế dường như chỉ là các hình thức phóng đại khá cực đoan và hung bạo nhằm bảo vệ quan điểm về sự giác ngộ bất thần của học phái Chan.

Bất cứ một sự kiện nào cũng vậy, nhất thiết phải phát sinh từ một nguyên nhân từ trước và đồng thời tùy thuộc vào thật nhiều điều kiện liên hệ với sự kiện và cả nguyên nhân đó. Sự giác ngộ vì vậy đòi hỏi một sự luyện tập chuyên cần, một khả năng chú tâm cao độ, một sự quán thấy sắc bén về hiện thực, và cũng cần phải có một số vốn liếng trí tuệ và đạo đức lưu lại từ các hành động trong quá khứ. Đức Đạt-lai Lạt-ma sau khi được xác nhận là hóa thân của vị tiền nhiệm, đã phải rời gia đình từ lúc lên ba để trở thành một người “tu hành” dưới sự giám hộ của các nhà sư lỗi lạc nhất trong nước. Khi lớn lên phải theo học khóa tiến sĩ kéo dài 12 năm gọi là geshé, với một chương trình gồm rất nhiều môn học, nếu thi trượt môn nào thì phải học lại.

Thế nhưng qua một góc nhìn thu hẹp hơn thì sự giác ngộ cũng có thể xem như là một sự hiểu biết “đột khởi”, thế nhưng sự hiểu biết “đột khởi” đó cũng bắt buộc phải phát sinh từ một nguyên nhân trước đó. Nguyên nhân đó có thể là sự học hỏi, suy tư và các kinh nghiệm sống của một cá thể, thế nhưng các sự hiểu biết mang lại từ các thể loại nguyên nhân đó dù sắc bén đến đâu đi nữa cũng không phải là sự giác ngộ theo quan điểm Phật Giáo. Sự giác ngộ của Phật Giáo là một sự quán thấy sâu xa về hiện thực của chính mình, của sự sống nói chung và cả sự vận hành của cả thế giới. Sự quán thấy đó đòi hỏi một sự suy tư và chiêm nghiệm thật lâu dài qua cả hai thể dạng sinh hoạt của tâm thức một cá thể. Thể dạng thứ nhất liên hệ với sinh hoạt của phần “tri thức nổi”, tức là phần “tri thức giữ vai trò nhận biết và lý luận” liên quan đến tư duy, xúc cảm và các sự cảm nhận về sự chuyển động của thế giới bên ngoài xuyên qua lục giác. Thể dạng thứ hai của sự sinh hoạt tâm thần là tiềm thức hay alayavijnana/ a-lại-da-thức, tức là phần “tri thức chìm” hay “vô thức”. Sự sinh hoạt của nó rất sâu kín và yên lặng, liên quan đến các vết hằn tạo

ra bởi các tác ý, xúc cảm và hậu quả của các hành động trong quá khứ tồn lưu trên dòng luân lưu của nó. Cả hai thể dạng tri thức nhận biết và tiềm thức hay alayavijnana đó cùng vận hành chung và thường xuyên trao đổi với nhau các dấu vết của quá khứ trong tiềm thức cùng với các xúc cảm, các sự nhận thức của phần tri thức nhận biết đối với hiện tại. Các tác động phát sinh từ sự vận hành chung của cả hai thể dạng tri thức đó sẽ đưa đến những sự hiểu biết mới. Trong một số trường hợp và qua một thể dạng nào đó thì sự hiểu biết mới đó có thể rất trong sáng, siêu việt, nắm bắt được hiện thực về sự hiện hữu của con người mình và cả thế giới. Sự hiểu biết vượt bậc đó thuộc nhiều cấp bậc khác nhau và có thể được xem như là các trình độ giác ngộ khác nhau. Dầu sao như đã được nói đến trên đây, quan điểm của nhà sư Sangharakshita xem "đốn ngộ" và "tiệm ngộ" như là một sự vận hành chung hay xen kẽ nhau, quả hết sức tuyệt vời, vượt lên trên sự đối nghịch giữa hai quan điểm "đốn ngộ" và "tiệm ngộ".

Bures-Sur-Yvette, 03.01.2022
HOANG PHONG chuyển ngữ

Bài 51

Con đường đúng đắn

Trên đây (*trong bài 50*) chúng ta đã nêu lên là dù mình đang bước theo con đường (*của người bồ-tát*) thế nhưng đồng thời mình cũng hiểu rằng con đường sẽ chẳng đưa mình đến một nơi nào cả (*mục đích con đường của người bồ-tát là mang lại sự giải thoát cho tất cả chúng sinh, thế nhưng chúng sinh thì vô tận, vì vậy con đường cũng sẽ bất tận, không bao giờ chấm dứt, không có một điểm đến nào cả*). Chúng ta bước theo con đường nhưng không thể đoán chắc được là con đường có "đúng" hay "không đúng". Tuy nhiên sự nghịch lý và thiếu vững chắc đó có thể giải quyết ổn thỏa được bằng cách xem nó như một mô hình nêu lên một sự nẩy nở [tâm linh]. Một số người đôi khi vì quá thắc mắc nên thường tự hỏi xem mình có đủ khả năng hay không [để bước theo con đường đó], vị thầy mình có phải là một vị thầy tốt hay không, hoặc quyển sách này hay câu mantra (*câu niệm hay câu chú*) kia thật sự có giúp mình bước "đúng" theo con đường đưa mình đến Giác ngộ hay không? Qua một góc nhìn nào đó thì các thắc mắc trên đây quả là nan giải (*không thể nào biết được chắc chắn là con đường mà mình đang bước đi có "đúng" hay không*). Nếu có một người nào đó nói với bạn như sau : "Này bạn, con đường mà bạn chọn là con đường sai. Đương nhiên con đường đó sẽ đưa bạn xuống địa ngục". Vậy bạn sẽ phải làm gì ? Bạn không thể chứng minh được là người ấy nói sai, cũng không thể "biết được" lời mà người ấy nói với bạn có hữu lý và có thể chứng minh

được hay không, nhất là sự hữu lý đó có thể mang lại cho bạn sự Giác ngộ, hoặc ít nhất cũng mở ra con đường đưa bạn đến Giác ngộ hay không ?

Nếu muốn biết được con đường mà mình đang bước đi có "đúng" là con đường đưa mình đến Giác ngộ thì chỉ có cách là phải dựa vào một cái gì đó có sẵn từ bên trong con người của mình - dù cái gì đó chỉ là một hạt mầm nhỏ bé - nhưng thật ra tương quan với một cái gì đó to lớn hơn và đã được nảy nở thật trọn vẹn bên trong con người của Đức Phật. Thiếu tiếng âm vang (resonance) đó, sự giao cảm (communion) đó [giữa mình và Đức Phật] thì chúng ta sẽ không thể nào bước đúng theo con đường và sẽ không bao đạt được Giác ngộ (*thiếu tiếng âm vang của Phật tính trong lòng mình đưa mình đến gần với Đức Phật thì mình sẽ không thể nào bước đúng theo con đường. Việc tu tập đơn thuần dựa vào các phương tiện thiện xảo chỉ là một con đường song song mang xu hướng tách ra ngày càng xa hơn với con đường đưa mình đến Giác ngộ*). Một người giác ngộ và một người không giác ngộ cả hai đều là những con người như nhau ; vì vậy chúng ta đều có một cái gì đó giống với (*in common with / cùng chung một thứ với*) Đức Phật và Đức Phật cũng có một cái gì đó giống với chúng ta (*lòng từ bi nóng bỏng đang bốc lên trong con tim mình chẳng hạn*). Điều mà chúng ta cần phải cố gắng thực hiện là phát huy những gì bên trong con người của mình giống với những gì bên trong con người của Đức Phật, và đây cũng là cách ngày càng làm giảm bớt đi sự khác biệt giữa mình và Đức Phật. Khi không còn một chút khác biệt nào nữa [giữa mình và Đức Phật] thì mình cũng sẽ trở thành một con người Giác ngộ [như chính Đức Phật] (*Đức Phật hiện ra với mình như một tấm gương để khuyến khích mình trở thành như chính Ngài với đôi mắt thật nhân từ đang đứng nhìn mình và gọi mình từ bên trong tấm gương đó. Đức Phật không hiện ra trong tấm gương để mình van vái và cầu xin Ngài. Sự Giác ngộ là cách bước vào tấm gương, nhưng không phải là một món quà mà Đức Phật đưa ra từ tấm gương để ban tặng mình*).

Tất cả những gì mà chúng ta có thể làm được là nói lên "tôi đây cũng là một vị Phật", hay ít nhất là một người mà mình tưởng tượng qua các bằng chứng còn lưu lại bên trong chính mình. Khi tôi quan sát các bằng chứng đó thì tôi có thể nhận thấy trong tôi có những cái gì đó giống với Đức Phật, và dù cho các phẩm tính đó nơi Đức Phật ở vào một cấp bậc cao siêu hơn gấp bội so với cấp bậc của tôi đi nữa, [thế nhưng] những lời giáo huấn (*Dharma / Đạo Pháp*) cho biết là tôi cũng có thể phát huy được các phẩm tính như vậy. Vì thế, tôi cứ tạm chấp nhận những lời ấy [và cho đó là hữu lý] để cố gắng xem tôi có thể thực hiện được như thế hay không ? Chẳng hạn như một bản văn (*bản kinh*) cho biết Đức Phật có một tấm lòng nhân từ thật to lớn, đối với tôi cũng vậy, thỉnh thoảng tôi cũng phát động được lòng nhân từ, và đồng thời tôi cũng nghĩ rằng tôi có thể làm hơn như thế, và tôi cố gắng thử xem tôi có thể biến tôi trở thành nhân từ hơn như thế hay không ? Sau khi thử cố gắng và nhận thấy tôi có thể làm được thì khi đó tôi sẽ có thể kết luận "nếu tôi có thể mở rộng lòng nhân từ thêm một chút, thì nhất định tôi sẽ còn có thể tiếp tục mở rộng thêm một chút nữa, và cứ thế tôi

sẽ mở rộng hơn và rộng hơn nữa". Và cứ thế mà chúng ta tiếp tục (*đó là con đường đúng, con đường đó của người bồ-tát tuy xa tí thế nhưng dường như ngày càng gần lại*).

Những điều nêu lên trên đây hướng thẳng vào việc tu tập của chúng ta. Dù Đức Phật đã được chứng minh là một con người sống thật [như chính chúng ta], thế nhưng khi nào chúng ta chưa đủ sức phát động được một sự cố gắng nhỏ nhoi nào để thu ngắn khoảng cách giữa mình và Đức Phật, thì dù mình có phát lộ được lòng tin của mình nơi Đức Phật, lòng tin đó cũng sẽ chẳng mang một ý nghĩa nào cả. Tóm lại việc tu tập là một sự cải thiện liên tục, xuyên qua sự cải thiện đó chúng ta sẽ dần dần cảm thấy hạnh phúc hơn và hợp nhất hơn (*chúng ta thường xuyên ở trong tình trạng phân tâm thật trầm trọng, thế nhưng chúng ta không hề ý thức được điều đó. Tâm thức chúng ta bung ra khắp hướng, biến đổi liên tục, chưa suy nghĩ xong chuyện này đã nhảy sang chuyện khác, xúc cảm này chưa giảm xuống đã dấy lên xúc cảm khác. Năng lực tâm thần của chúng ta do đó sẽ bị phân tán khắp nơi. Tu tập là hợp nhất năng lực đó bên trong nội tâm mình, mang lại cho mình một tâm thức cô đọng, thăng bằng, và thanh thản hơn. Cố gắng tập trung vào Đức Phật, đến gần với Đức Phật hầu thu ngắn khoảng cách giữa mình và Đức Phật, là cách tạo ra cho mình một thể dạng tâm thần hợp nhất và hạnh phúc hơn*). Bên trong chúng ta luôn có một cái gì đó giúp mình nhận biết được con đường mà mình đang bước theo có đúng hay không đúng, và cái gì đó chính là các xúc cảm bên trong chúng ta ngày càng trở nên tích cực hơn, và theo đó chúng ta cũng ngày càng trở nên ý thức hơn (*các phương tiện thiện xảo chỉ tạo ra các tác động tạm thời và hời hợt mà thôi*).

Khi nào bạn cảm thấy mình khỏe mạnh, thì sẽ không có bất cứ ai có thể bảo với bạn rằng "Này bạn, tại sao trông bạn có vẻ bệnh hoạn đến thế!". Cũng vậy, tương tự như trường hợp bạn cảm thấy khỏe mạnh trên đây - dù chỉ được một lúc nào đó cũng vậy - nếu bạn cảm thấy trong lòng mình tràn đầy tình thân thiện, lòng từ bi và các mối quan tâm đến kẻ khác, thì sẽ không có bất cứ ai có thể bảo bạn là không đi đúng con đường. Khả năng tự nhiên của một con người ý thức là vượt lên trên chính mình, vì vậy khi nào bạn cảm thấy mình vượt được lên trên chính bạn thì có nghĩa là con đường mà bạn đang bước theo là con đường đúng, bởi vì con đường đó phù hợp với bản chất nội tâm sâu kín nhất bên trong chính bạn.

Có lúc bạn cảm thấy mình nở rộ như một đóa hoa, thế nhưng cũng có lúc bạn cảm thấy cuộc sống tâm linh của mình (*sự tu tập của mình*) chẳng khác gì như trèo lên một đỉnh núi. Hai cách vận hành đó phản ánh bản chất của bodhicitta (*tâm thức giác ngộ / bồ đề tâm*). Bodhicitta tuyệt đối là sự Giác ngộ (*là đóa hoa nở rộ*), trong khi đó bodhicitta tương đối (*tương tự như trèo lên đỉnh núi*), là bodhicitta trong tình trạng kéo dài chờ đạt được sự Giác ngộ. Sự kết hợp giữa cả hai thể dạng bodhicitta đó chính là sự thực hiện tối hậu (*sự Giác ngộ*).

Vì vậy trong cuộc sống tâm linh (*sự tu tập*), chúng ta thường xuyên ở trong tình trạng đang thực hiện một cái gì đó mà chúng ta đã có sẵn (*bodhicitta ở thể dạng nở rộ hay đang phải trèo lên một đỉnh núi để đạt được nó*). Chúng ta phải thực hiện cả hai thứ đó cùng một lúc, tức là ý thức được những gì mình đã có, đồng thời mình cũng phải vượt thoát ra khỏi chính mình để thực hiện nó. Nếu chỉ thực hiện được một trong hai thứ thì chúng ta sẽ bị mất thăng bằng. Chúng ta chỉ có thể hình dung sự kết hợp giữa hai thể dạng đó qua sự tương tượng hay trong một giấc chiêm bao (*oneiric, dreamlike / một hình thức siêu thực, ảo giác hay cõi mộng*). Chẳng hạn như khi bạn vừa thức giấc và nhớ lại trong giấc ngủ vừa qua bạn nằm mơ thấy mình đang đi du lịch tại Ấn độ, thế nhưng đồng thời thì bạn cũng thấy mình đang vẽ một cảnh hoa. Bạn không hiểu gì cả mà chỉ biết là phải chấp nhận có hai chuyện khác nhau xảy ra trong cùng một giấc mơ đó. Phần tri thức trong lúc tỉnh táo của bạn nhận thấy có một sự xen kẽ giữa hai thứ ấy, thế nhưng qua sự cảm nhận siêu thực (*oneiric / tương tự như trong cõi mộng*) thì thật hết sức lạ lùng, bạn nhận thấy hai thứ xảy ra cùng một lúc, khiến tri thức bạn không sao nắm bắt (nhận thức) được. Cuộc sống tâm linh (*việc tu tập*) thường là như vậy (*có lúc sự Giác ngộ vụt hiện lên với mình một cách tự nhiên, thế nhưng cũng có lúc sự giác ngộ ấy cũng chỉ đơn giản là một ý niệm, một sự cảm nhận phản ánh một sự cố gắng nào đó. Sự hòa lẫn giữa hai thể dạng đó có thể là do dòng tri thức của mình chưa hoàn toàn thoát ra khỏi sự hiện hữu vật chất của mình, bởi vì thế giới hiện tượng quanh mình đang còn trực tiếp liên hệ với sự hiện hữu vật chất đó của chính mình. Nói một cách khác là mình đã đạt được giác ngộ thế nhưng sự giác ngộ đó chưa hoàn toàn trọn vẹn bởi vì mình vẫn còn "sống" với thân xác vật chất còn đang bị trói buộc mình bởi thế giới hiện tượng*). Lúc nào bạn cũng phải ý thức một điều là mình phải tiến lên phía trước, hết chặng này đến chặng khác, tương tự như trèo lên một đỉnh núi. Thế nhưng đồng thời bạn cũng phải giữ một sự bình lặng tuyệt đối, chỉ duy nhất tập trung sự ý thức ngày càng sâu xa hơn về vị trí của mình trong hiện tại (*mình đang ở trong giai đoạn nào, cấp bậc nào trên đường tu tập của mình*).

Một vị trí bên ngoài thời gian

Khi nào bạn đạt được một vị trí nằm bên ngoài thời gian - nếu có thể nói như vậy - thì bạn sẽ ý thức được là mình luôn ở vị trí đó (*tức là bên ngoài thời gian*). Cũng vậy, khi bạn đạt được sự Giác ngộ, thì bạn cũng sẽ cảm nhận được mình luôn ở trong thể dạng Giác ngộ. Người ta cho biết một số vị thầy Zen khi vừa đạt được sự Giác ngộ thì bật cười...và cứ thế mà cười, bởi vì họ nhận thấy

một điều vô cùng phi lý là ngoài sự Giác ngộ ra chẳng có bất cứ một thứ gì có thể gọi là thật cả (*thế giới chỉ là ảo giác*). Quả là một sự sai lầm vô cùng ngu xuẩn ! (*trước đây họ cứ nghĩ rằng sự Giác ngộ sẽ mang lại cho họ một cái gì đó tuyệt vời và mới lạ*). Sự sai lầm đó bắt họ phải trả một cái giá rất đắt, gồm toàn những thứ khổ đau vô ích. Đôi khi trong cuộc sống thường nhật cũng vậy, sau những lúc quá sức lo lắng về một chuyện gì đó, thì một sự kiện phụ thuộc thật bình thường vụt hiện ra khiến chúng ta nhận thấy trước đây mình không cần phải quá sức lo lắng đến như vậy. Sự cảm nhận Giác ngộ cũng chỉ là một thứ cảm tính trong cuộc sống thường nhật tương tự như trên đây, thế nhưng với một cường độ mạnh hơn nhiều. Bạn sẽ nhận thấy trước đây mình ngu xuẩn đến mức độ nào khi phải chiến đấu và gánh chịu mọi nỗi khổ đau, phải vật lộn với mọi thứ khó khăn hoàn toàn tưởng tượng. Tất cả chẳng qua là vì chúng ta cứ nghĩ rằng mình là một người như thế này hay như thế kia, thế nhưng ngay trong lúc này thì bạn... có thể tha hồ mà cười. Bạn đang biến thành một vị Phật vô cùng khôi hài (*chẳng phải Đức Đạt-lai Lạt-ma lúc nào cũng tươi cười, dí dỏm, khôi hài và hóm hỉnh hay sao ?*).

Bures-Sur-Yvette, 05.01.22

Hoang Phong chuyển ngữ

(Còn tiếp)

Kính mời đọc tiếp từ bài 1 đến bài 49 tại :

<http://www.vietnamvanhien.org/LyTuongCuaNguoiBoTatbai1-49.pdf>

www.vietnamvanhien.net



VIỆT NAM VĂN HIẾN

www.vietnamvanhien.info



TỪ SÁCH VĂN HIẾN VỚI HƠN 7900 TÁC PHẨM