

II

phụ lục

Phần phụ lục này gồm có sáu vấn đề dùng để bổ túc cho phần dẫn nhập và luận giải tiếp theo. Đó là:

- Du-già (yoga)
- Phù-chú giáo
- Thần chú
- Giáo chủ với môn-đồ và sự truyền thụ
- Thực tại
- Phật giáo Bắc-tông và Nam-tông với Cơ-đốc giáo

I. DU-GIÀ

Chữ DU-GIÀ hoặc *yoga* thường thấy xuất hiện trong tập sách *Bên Kia CỬ TỬ* này. Nó có gốc từ chữ Phạn *yuj*, có nghĩa là ‘nối liền’ và rất sát nghĩa với chữ ‘yoke’ của tiếng Anh, có nghĩa là ‘thăng ách’ (cái ách đặt trên cổ trâu, bò). Nghĩa bao hàm của nó có tánh cách kết hợp bản chất hạ đẳng của loài người và bản chất cao đẳng của trời, hay của thiên nhiên mà trong đó cái cao đẳng điều khiển cái hạ đẳng. Điều kiện này thoả mãn tính cách thiết yếu của giáo lý thân trung ấm trong đó lấy sự kiểm soát tiến trình của tâm thức làm nền tảng.

Chừng nào mà phạm vi tâm thần còn bị các tướng tướng hay lý luận choán chỗ bởi quan niệm sai quấy đang ngự trị nhân loại khi cho rằng các hiện tượng và hình tướng bên ngoài của chúng là thực có, và chừng nào phạm vi tâm thần còn bị quan niệm sai quấy đó còn tồn tại thì tình trạng đen tối trong tâm trí, gọi là VÔ MINH, ngăn che cái biết đích thật, vẫn tiếp diễn.

Chỉ khi nào các quan niệm sai lầm đang che tối đó được vất bỏ hoàn toàn để tâm trí được thanh lọc thì người ta mới có thể thực hiện được thực trạng của tâm thần nguyên sơ không bị tướng tướng hay vô minh chi phối thì sự soi chiếu với biểu tượng *ánh sáng trong suốt nguyên sơ* của Pháp-thân trong thân trung ấm mới được đón nhận một cách trọn vẹn.

Tâm thức con người có thể ví như một tấm gương soi bị che mờ bởi lớp bụi dày bám lên hay một bình pha lê trong suốt nhưng lại đựng nước bùn vô minh, tà thuyết và cái biết sai quấy làm đen đục. Du-già là phương pháp khoa học dùng để tẩy sạch lớp bụi bám trên tấm gương soi hay làm trong thứ nước đục trong bình kia.

Chỉ khi nào tâm trí được sáng suốt như tấm gương soi sạch bụi mới có thể phản chiếu ánh sáng của thực tại và con người mới có thể tự biết mình. *Màya*, hay ẢO TƯỢNG là cái MÀN CHE *Isis* không cho con người thấy rằng thực tại thuần khiết thì không thể bị hoen ố. Để xé tan

màn vô minh đó và những gì nó che khuất nó, có nhiều phương pháp áp dụng và thành quả tâm lý của mỗi phương pháp cũng rõ ràng và cụ thể như kết quả thu được trong các phòng thí nghiệm vật lý của các nước Âu-Mỹ vậy.

Bằng phương pháp Du-già, người ta có thể tách rời chân-lý ra khỏi lỗi lầm giống như lọc vàng ra khỏi quặng với nhiều tạp chất khác bằng phương pháp hoá học vậy.

Giống như lời giáo huấn của Phật-giáo, lời giáo-huấn về TTA không thể ứng dụng mà không có cái BIẾT ĐÚNG ĐẮN. Điểm này rất hữu ích như một tín đồ không tùy thuộc về tín ngưỡng hay lý thuyết mà tùy thuộc vào sự thực hiện đầy đủ cái biết đúng đắn đó qua sự kiểm soát tâm thức bằng du-già. Điều này mọi tạng của tất cả trường phái Phật-giáo đều xác nhận.

Phạm vi phần này không bàn luận về sự phức tạp của nhiều tình trạng khác nhau và về các trường phái Du-già, vì tùy theo các hệ tư tưởng và lý thuyết của mỗi tôn giáo, như giữa Ấn-độ giáo và Phật-giáo, mỗi tình trạng có thể được mô tả theo cách riêng. Tuy nhiên, qua nghiên cứu một cách tường tận và triệt để qua các vị sư Du-già của nhiều trường phái khác nhau, cho thấy mục đích của người tu Du-già đều giống nhau: Mật-giáo tìm cách thoát khỏi cuộc đời nô lệ của kiếp sống luân hồi, Ấn-độ giáo gọi sự giải thoát ấy là *mukti*; Phật-giáo gọi là *niết-bàn*.

Thật vậy, TRÍ HIỂU BIẾT một phần lớn của thân trung ấm thuộc vào sự giải thích sơ đẳng về Du-già như đã trình bày trong các chương trước. Cái ÁNH SÁNG TRONG SUỐT thường được nhắc lại trong bản văn là vẫn sáng chói vào lúc chết tượng trưng cho sự trông thấy ngay khi người chết trút hơi thở cuối cùng. Kế đó là tình trạng trung gian chuyển tiếp của thân trung ấm. Nếu cảnh trông thấy không bị các xu hướng của nghiệp thức làm lu mờ nguồn gốc của mọi hiện tượng và hiện cảnh giả dối thì trong thân trung ấm người chết thấy được thực tại ánh sáng trong suốt nguyên sơ ấy. Vào lúc ấy nếu người chết quyết tâm mong muốn từ bỏ vòng luân hồi để nhập vào niết-bàn thì có thể thực hiện được.

Một luồng ánh sáng như vậy trong cảnh thấy biết nội tại của tâm-thần thường rất hiếm hoi vì đó là thành quả vô số kiếp sống đạo đức chân thật. Tuy nhiên mục đích các lời giáo huấn về TTA là tìm cách đặt người vừa chết hay đang hấp hối vào đường đạo dẫn đến sự thực hiện việc giải thoát. Nếu người chết không có khả năng tịnh tâm để thực hành việc kiểm soát đầy đủ tiến trình của tư tưởng vào CHÁNH TRI KIẾN trước giờ chết hoặc có kinh nghiệm về sự giác ngộ (tức nhận ra ánh sáng trong suốt trong điều kiện diệu lạc lúc sinh tiền) thì theo các vị lạt-ma người chưa giác ngộ khó mà hiểu biết được ánh sáng trong suốt đó.

II. PHÙ CHÚ GIÁO

Vì thân trung ấm là tập sách có liên quan ít nhiều đến Phù-chú giáo, và cũng liên quan nhiều đến triết học Du-già nên trong phần phụ lục này đề cập đến.

Như đã nói trong phần dẫn nhập của sách *Bên Kia Cửa Tử* thân trung ấm có nói qua khái niệm SINH LỰC hoặc SINH KHÍ. Theo Phù-chú giáo khái niệm này được giải thích như sau:

1. Sinh lực ‘pràna’: Thần thức của người lúc nhập xác thì người chết tự khoác 5 lớp vỏ tức là *kosha*:

- vỏ vật chất, tức là *thân thể* thô nặng

- vô sinh lực, hay là *sinh lực thể*
- vô ý thức người thường, hay *ý thức thể*
- vô tiềm thức, hay *tiềm thức thể*
- vô tâm thức sung sướng siêu việc của thực tại, hay *vô nhiễm thể*

Trong sinh lực thể có sinh lực chia thành 10 loại *sinh khí* ‘vàyu’. Chữ *vàyu* là biến cách của chữ gốc *va* ‘thở’ hay ‘thổi’, thuộc về công năng phát động của sinh lực. Cũng như các ác quỷ thuộc triết học bí truyền của Platon, nói là để kiểm soát các hành động của thân vũ trụ, các loại sinh khí lực thuộc sinh lực âm, kiểm soát các hoạt động của thân người. Trong số chúng, có năm loại căn bản:

- *Pràna* kiểm soát hơi thở vào
- *Udàna* kiểm soát sinh lực đi lên
- *Apàna* kiểm soát sinh lực phóng hơi ra, thải phân, nước tiểu và tiết tinh dịch
- *Samàna* là lực tập hợp các sinh khí để rút nhiệt của thân làm tiêu hoá đồ ăn và phân phát chất bổ cho máu
- *Vyàna* kiểm soát sự phân chia và lưu bổ các tiến trình biến thể.

Năm loại sinh khí lực nhỏ hơn là: Nàga, Kùrmma, Krikara, Deva-Datta và Dhananjaya, tương ứng gây ra: sự nấc cụt, sự nháy mắt, tiến trình tiêu hoa, sự ngáp và sự co giãn của bắp thịt.

2. Các dây thần kinh tâm lực. Còn gọi là lực tuyến, chữ Phạn là *nàdi*. Theo các sách chữ Phạn viết về Du-già thì trong cơ thể con người có 14 lực tuyến chính và hàng trăm ngàn lực tuyến phụ, đúng như các nhà cơ thể học Tây phương đã khám phá và cũng đặt tên giống như tên của phương Đông đã đặt. Tuy nhiên ý nghĩa của các lực tuyến có khác nhau.

Các lực tuyến là những con mương vô hình trong đó các luồng sống của tâm lực lưu chuyển để dẫn sinh khí lực chạy trong đó.

Trong số 14 lực tuyến chính, có ba lực tuyến rất quan trọng:

- lực tuyến chính giữa, chạy dọc theo cột xương sống, là núi Tu-di của thân người, xem như là tiểu vũ trụ của các đại vũ trụ.
- lực tuyến bên trái, gọi là lực tuyến thái âm
- lực tuyến bên phải, gọi là lực tuyến thái dương. Hai lực tuyến này quấn quanh lực tuyến chính giữa giống như hai con rắn quấn quanh cái cột.

3. Các trung khu tâm lực: Lực tuyến chính giữa là đường lưu chuyển của các tâm lực trong thân người đi qua. Các tâm lực ấy được chứa nhóm trong những trung khu gọi là XA LUÂN ‘chakra’, giống như những máy phát điện sắp dọc theo lực tuyến chính giữa và có liên hệ với nó. Sinh lực dự trữ nơi đó, và cả hệ thống tâm-vật lý đều tùy thuộc vào đó.

Có sáu luân xa đặc biệt quan trọng:

- xa luân thứ nhất là hoa sen bốn cánh, gọi là *mùlàdhàrà* ở chỗ hội âm. Nguồn gốc bí mật của sinh lực là ở đó, được thiên nữ Kundalini ngự trị.
- xa luân thứ hai là hoa sen sáu cánh được gọi là *svàdhishtàna*, trung tâm của các cơ quan sinh dục.

- xa luân thứ ba ở rốn, gọi là *mani-pūra*, được trình bày như một hoa sen 10 cánh.
- xa luân thứ tư ở tim, gọi là *anàhata*, là một hoa sen 12 cánh.
- xa luân thứ năm, ở cổ họng, gọi là *vishuddha*, là hoa sen có 16 cánh.
- xa luân thứ sáu, gọi là *ajna*, ở giữa hai lông mày, được mô tả là con mắt thứ ba, trên hình cảnh của Phật và của các thiên-nữ Ấn-độ. Ba lực tuyến chính giữa, thái âm và thái dương tụ họp về đó rồi từ đó phân ra.
- xa luân thứ bảy. Trên tất cả, ngự trị miền nhân của con người tâm lực, giống như mặt trời toả các tia sáng trên các vụ trụ là thân người, thì có xa luân tối thượng, thứ bảy, là hoa sen ngàn cánh gọi là *sahasràra-padma*. Lực tuyến chính giữa chạy xuyên qua đó mà ra, thành cửa Bràhma trên đỉnh đầu: thông thường, khi chết, thần thức qua cửa đó mà thoát xác.

Mục đích đầu tiên của những người tập Du-già là đánh thức công năng của con rắn, được nhân cách hoá thành Thiên-nữ Kundalini (như cách gọi của Phù-chú giáo). Lực tuyến chính giữa bắt đầu từ xa luân gốc ở cột xương sống. Chính tại đó có công năng bí ẩn mạnh mẽ tự cuốn lại như con rắn đang ngủ. Khi tỉnh thức, nó chạy luồng tuần tự qua các xa luân và trỗi lên như thuỷ ngân trong ống do nhiệt độ mỗi khi nhiệt độ tăng, và cuối cùng khi đến hoa sen ngàn cánh ở trung khu não nó phóng lên một tia nước cho rơi toả xuống mọi nơi trên cơ thể như cơn mưa nhuần lợi lạc. Người tập Du-già có công năng vô thượng của tâm thần thấm nhuần thì đạt được giác ngộ.

4. Các mạn-đà-la: Trong số các xa luân kể trên, có ba xa luân, đặc biệt liên quan đến thân trung ấm. Đó là xa luân ở tim, ở cổ họng, và ở đầu não. Xa luân ở đầu não gọi là trung khu phương Bắc; xa luân ở tim gọi là trung khu phương Nam. Hai trung khu này tạo thành hai cực của cơ thể con người. Người ta nói rằng chúng được tạo ra đầu tiên khi tạo mầm trong bào thai, và chính sinh lực của quả đất được chuyển hoá từ nguồn trung tâm sinh lực của mặt trời trong Thái-dương hệ của chúng ta đã điều động sự thành hình của chúng.

Liên quan đến với ba xa luân này có ba mạn-đà-la chính, hay còn gọi là ba nhóm thiên-thể huyền bí, được chia là 14 mạn-đà-la hỗ trợ tương ứng với hai lần $7 = 14$ ngày đầu của thân trung ấm trong sách này.

- Mạn-đà-la chính, chứa 42 thiên-thể chia làm sáu mạn-đà-la tương ứng với sáu ngày của *chönyid bardo* phát xuất từ trung khu ở tim.
- Mạn-đà-la thứ hai chứa 10 thiên-thể hiện ra vào ngày thứ bảy từ trung khu cổ họng.
- Mạn-đà-la thứ ba chứa 58 thiên-thể, chia thành 7 mạn-đà-la phụ tương ứng với 7 ngày chót của *chönyid bardo* xuất phát từ trung khu não.

42 thiên-thể đầu và 58 thiên-thể cuối lập thành ĐẠI MẠN-ĐÀ-LA của 100 thiên-thể thượng đẳng. 42 vị đầu được gọi là thuần-hoà; 58 vị sau gọi là phần-nộ. Các thiên-thể khác của trung khu cổ họng hiện ra ngay khoảng giữa 42 vị trước với 58 vị sau thì được sắp xếp với 42 vị thuần-hoà. Vậy, khi chư vị hội họp trong đại mạn-đà-la của toàn bộ *chönyid bardo* lập thành tổng cộng 110 thiên-thể chính.

Mỗi mạn-đà-la đều có chiều hướng xác định của nó.

Năm đức Thiên-na Phật với các Không Tiến-nữ của chư vị là các Thiên-thể chính hiện ra

trong năm ngày đầu:

Ngày thứ nhất thì đức Tỳ-lô giá-na với Không-tiến nữ của ngài hiện ra một mình

Ngày thứ hai đến ngày thứ năm – tức bốn ngày kế tiếp – mỗi đức Thiên-na Phật với Không-tiến nữ của mỗi ngài đều có hai vị Bồ-tát đi theo với các Không-tiến nữ.

Ngày thứ sáu thì cùng họp với tất cả các Thiên-thể hội thành một mạn-đà-la còn có 16 thiên-thể bổ sung là: 8 vị giữ cửa, 6 đức Phật của 6 cõi và đức A-đề Phật với Không-tiến nữ của ngài.

Tất cả các Thiên-thể ấy hội họp lại thành 42 thiên thể của trung khu ở tim.

Kế đó, sau khi 10 Thiên-thể Trì-minh, từ trung khu ở cổ họng, xuất hiện vào ngày thứ bảy và kế tiếp trong bảy ngày sau đó, 58 thiên-thể của trung khu ở não theo thứ tự như sau: vào mỗi ngày trong năm ngày đầu (từ ngày 8 đến 12) có vị *heruka* xuất hiện với Không-tiến nữ là 10 thiên-thể. Đến ngày thứ 13 có 8 vị *kerima* và 8 vị *htamanma* xuất hiện.

Vào ngày thứ 14 có 4 vị thần giữ cửa và 28 thiên-thể có đầu thú vật xuất hiện. Dưới hình thức biểu tượng, thì thiên-thể của các mạn-đà-la và của các dây thần kinh dựa vào sự giải thích như sau: mỗi thiên thể phát xuất từ một trung tâm vật chất đại diện cho sự thức tỉnh để hoạt động theo nghiệp đam mê hay xua đuổi tương ứng với diễn biến phức tạp của ý-thức.

Giống như trong bí quyết truyền thụ, các diễn viên xuất hiện mỗi ngày của thân trung ấm trên sân khấu tâm thần của người chết cho chính khán giả duy nhất cũng là người chết thấy, và người đạo diễn là nghiệp lực. Yếu tố cao nhất và gần thánh-thể nhất trong thân thức của người chết, ban đầu sáng chói với ánh sáng trong suốt nguyên sơ. Kế đó, sự sáng chói giảm dần, các cảnh vui sướng càng ngày kém vui: các thiên-thể thuần-hoà phát xuất từ trung khu tim, rồi từ trung khu cổ họng biến thành thiên-thể phần nộ ở trung khu não.

Cuối cùng các khuynh hướng thuần túy nhân từ hoặc tàn nhẫn được nhân cách hoá thành những thiên-thể phần-nộ dễ sợ nhất xâm lấn tâm thần người chết tạo thành tình trạng ảo tưởng và nỗi kinh sợ khiến khi nhìn thấy các hình tượng đó, người chết tìm cách trốn chạy và muốn tìm nơi trú ẩn trong mầm mặc dầu các hình tượng đó chỉ là tư tưởng của chính họ. Nói cách khác họ tự tạo ra ảo tưởng *màya* và làm nô lệ cho chính cái ảo tưởng đó, gọi là vô minh.

Cụ thể hơn thì các biến hoá này giống như cơ thể con người: sinh ra rồi lớn lên, suy yếu rồi chết trở thành tro bụi. Lúc chết thì khi tâm thức lìa khỏi xác để bắt đầu đi vào tình trạng thân trung ấm, lớn lên và sống qua những ngày thơ ấu của trời thơ ấu, đến những ngày trưởng thành thì tâm trí âm u hơn, kém hoàn hảo hơn và ‘người biết’ bỏ nó để được tái sinh là ‘chết’.

Người ta có thể tìm thấy sự giải thích về các yếu tố của tâm thức bị tách rời trong giai đoạn trung gian chuyển tiếp là ý nghĩa của các cánh sen hay xa luân của Phù-chú giáo.

Chẳng hạn như hoa sen của trung khu tim có tên là anàhata-chakra, được mô tả là có 12 cánh; mỗi cánh đại diện cho một các yếu tố nhân bản:

- ước vọng
- chăm chuốc hay âu lo
- cố gắng
- cảm nhận sự chiếm hữu

- kiêu ngạo hay đạo đức giả
- uể oải
- tự mãn
- phân cách
- tham lam
- hai lòng (ngoài miệng nói có mà lòng nghĩ không)
- do dự
- luyến tiếc

Hoa sen của trung khu ở cổ họng gọi là *vishuddha-chakra* có 16 cánh: 7 cánh đầu đại diện cho 7 nốt nhạc trong Phạm-ngũ; cánh thứ 8 tượng trưng cho nọc độc của sự chết; 7 cánh tiếp theo tiêu biểu cho bảy mạn-đà-la mầm giống và cánh thứ 16 là biểu tượng của cam-lô bất diệt.

Mỗi cánh trong số 1000 cánh hoa sen của trung khu ở não thì các chữ Phạm hay Tây Tạng được sơn màu khác nhau và những biểu tượng khác của Mật-giáo cũng được thêm vào. Người ta nói rằng xa luân này bao hàm tất cả tiềm lực của các xa luân khác và cả trong vũ trụ.

Có sách lại giải thích rằng: mỗi một đức Thiên-na Phật tương đương với một thuộc tính tinh thần. Như vậy lực phổ quát tạo hình hay ban hình hài cho mọi sự vật thuộc vật chất lẫn tinh thần theo Phù-chú giáo của Phật giáo Bắc-tông là đức TỀ-LÔ GIÁ-NA. Ngài Kim-cang Tát-đoả (phản ảnh của đức A-súc-bệ Phật) là lực phổ quát được cầu đến để dùng công đức mà vô hiệu hoá ác nghiệp.

Đức Bửu-sanh Như-lai được cầu đến để tái phát sinh mọi sự mong ước; đức Phật A-di-đà được cầu đến để được sống lâu và được trí-tuệ. Đức Bất-không Thành-tựu Nhu-Lai được cầu đến để được thành công trong mỹ nghệ.

Tất cả các thiên-thể thuần-hoà hay phần-nộ thuộc mạn-đà-la của thân trung ấm đều được gọi là đã được chứa đựng hoặc tự tan biến trong trạng huống thuần túy mật truyền của ngài Kim-cang Tát-đoả.

III. CÁC THẦN CHÚ, HAY LỰC-NGŨ

Chìa khoá để hiểu lực của các thần-chú đã được ghi trong sách này được tìm thấy trong lý thuyết về âm nhạc của Hy-lạp cổ: nếu biết được chủ âm của một vật thể hoặc của một chất liệu thì nhờ nó người ta có thể làm tan rã chất đó được. Theo khoa học hiện đại thì lý thuyết này được xác định bằng định luật chấn động.

Mỗi cơ thể đều một tỷ-suất chấn động riêng và mỗi đối vật vô tri đều cũng như vậy—từ một hạt cát đến trái núi, từ một hành tinh đến mặt trời cũng vậy. Khi người ta biết tỷ-suất chấn động thì có thể làm hình tượng hay cơ thể đó tan rã dễ dàng.

Đối với tín đồ Mật-tông thì biết thần chú của một thiên-thể, chính là biết vận dụng sự giao cảm về tâm thần đối với luồng sóng âm huệ của thiên-thể ấy. Đó là một loại THẦN GIAO CÁCH CẢM, hay còn gọi là GIAO CẢM SIÊU VIỆT VÔ TUYẾN đối với thiên-thể đó. Chẳng hạn nhà ảo thuật hắc đạo một khi nắm vững được tỷ-suất chấn động các yếu tố hữu tình cấp hạ đẳng về tâm thần có thể dùng thần chú để sai khiến chúng âm binh.

Khi tỷ-suất chấn động được chuyển qua âm thanh trong thần chú, nhà ảo thuật hắc đạo có công năng có thể huỷ diệt được vật chất dễ dàng hoặc có thể làm tiêu tán cái tinh thần thuộc về âm thanh đó. Giống như kẻ cướp có được khẩu súng nơi tay thì có thể tác oai tác phúc đối với người qua đường vậy.

Vì công năng vô thượng của âm thanh khi được đọc lên trong các thần chú tương ứng với tỷ-suất chấn động của các vật hữu thể có tâm linh và tâm lực có thần trí nên các câu thần chú thường được giữ kín. Bởi vậy nhiều dòng tu được thành lập để các giáo chủ giao truyền cho nhau các định thức có công năng đó. Người sẽ được truyền thụ những công năng thường phải trải qua nhiều thử thách rất kỹ lưỡng vì chính họ sẽ là người tiếp nối để truyền cho người khác nữa.

Thần chú OM MA NI PAD-ME HÛM

Khi được chọn để nhận thử thách nghiêm chỉnh thì vị giáo chủ truyền cho môn đồ nào câu thần chú và ban cho công năng để đánh thức thiên-thể Kundalini. Mỗi khi đọc thần chú thì thiên-thể này thức dậy và chịu sự điều khiển của người đọc đó. Do vậy tùy theo đức độ của người đọc thần mà thiên thể đó làm điều thiện để cứu giúp hoặc có thể phá hoại hay làm hại người khác.

Giống như không khí bị chấn động khi có âm thanh thô bạo tác dụng lên, sinh lực khí cũng bị vận chuyển bởi âm thanh của thần chú. Vị thiên-thể nắm cái âm tinh yếu bí ẩn và diển dịch nó thành thanh của nhạc trời rồi đưa nó từ trung tâm sinh lực gốc lên mỗi trung khu bên trên cho đến khi điệu nhạc trời kia tràn ngập cả hoa sen 1000 cánh nơi đó có vị giáo chủ vô thượng lắng nghe.

Trong sách này thường nhắc đến thiên-thể và một số đặc tính của thiên-thể đó. Tuy nhiên khi đọc thần chú để đánh thức một thiên thể nào đó lại là vấn đề khác.

Giọng đọc câu thần chú cũng có âm điệu riêng. Nếu đọc sai cách thì không hiệu nghiệm. Do vậy thần chú không thể in ra thành chữ và không được vị giáo chủ trực tiếp truyền thụ thì câu chú in ra đó không có nghĩa gì hết. Ngoài ra, thân tâm của người đọc thần chú cũng rất quan trọng: thân phải sạch và tâm phải trong.

Điều cần thiết đối với kẻ có tín tâm trước tiên là phải biết dùng các chân ngôn sái tịnh để tịnh ba nghiệp: thân, khẩu, ý, pháp giới, đạo tràng. Dùng chính xác một câu thần chú hoàn toàn thuộc lãnh vực thần bí nhưng nó có những công năng siêu phàm. Nhưng sử dụng thần chú vào việc gì hoàn toàn tùy thuộc vào người đọc thần chú. Người trong bạch đạo thì dùng vào việc tốt; người trong hắc đạo thì dùng vào việc xấu.

Sự sử dụng này gọi là thành tựu: nếu sự thành tựu tốt thì đi đến chỗ giải thoát; sự thành tựu xấu thì đi xuống cõi nô lệ.

IV. GIÁO CHỦ VỚI MÔN-ĐỒ VÀ SỰ TRUYỀN THỤ

Sách *Bên Kia Cửa Tử* nói về thân trung ấm, trong đó thường khuyên người đang chết hay đã chết nên suy tư hay quán thấy vị thiên-thể hộ mệnh hay vị giáo chủ tinh thần của mình. Có lúc lại bảo nhớ các lời giáo huấn của vị giáo chủ đang sống làm người, nhất là nhớ đến các lời giáo huấn đã được ban cho vào lúc truyền thụ theo huyền môn.

Các vị sư Du-già và các tín đồ của Phù-chú giáo đã luận giải về sự hướng dẫn theo nghi thức như sau: có ba dòng giáo chủ mà người ta kính trọng và tôn thờ:

- dòng thứ nhất cao hơn cả, hoàn toàn siêu phàm, được gọi là thiên thể hay thánh thể, chữ Phạn là *divyaugha*.
- dòng thứ hai là dòng cao nhân đã được phát triển cao độ, có những công năng siêu phàm hay những thành tựu, được gọi là *siddhauga*.
- dòng thứ ba là những hướng đạo sư, làm người bình thường, gọi là *mànavaugha*.

Đàn bà, nếu có phẩm hạnh tốt, có thể làm giáo chủ như đàn ông.

Còn môn-đồ thì theo quy tắc chung phải được thử thách trong vòng một năm trước khi nhận sự truyền thụ lần thứ nhất. Nếu cuối thời gian thử thách ấy, người ta xét thấy người đó không xứng đáng được nhận lời giáo huấn cao siêu thì sẽ bị từ chối và không thể trở thành môn đồ. Trường hợp nếu người ấy còn cần thêm thời gian hay hướng dẫn thì vị giáo chủ có thể quyết định tiếp tục giúp cho người đó phát triển thêm tâm trí để trở thành môn đồ sau này.

Trong thời gian thử thách môn đồ phải làm bài thực tập phù hợp với nhu cầu cá nhân đó. Khi sự thử thách đến hồi chấm dứt thì vị giáo chủ giảng giải thêm về lý do của mỗi cuộc thử thách và thành quả đạt được phải như thế nào.

Môn đồ chỉ được chọn một giáo chủ mà thôi và không thể vâng lời hay thay đổi vị giáo chủ khác. Ngoại trừ hai trường hợp: giáo chủ đã chọn không thể nào hướng dẫn môn đồ mình tiến bộ thêm nữa vì trí tuệ của đệ tử phát triển quá nhanh đến ngang bằng với vị giáo chủ. Lúc ấy môn đồ đó sẽ được giới thiệu đến thọ giáo một vị cao minh hơn.

Muốn truyền thụ cho môn đồ, vị giáo chủ phải tự dọn mình bằng một chuỗi các bài tập theo nghi thức trong nhiều ngày. Ngài khẩn cầu các giáo chủ thánh-thiện để nhận các luồng sóng ân huệ của chư vị ấy. Có như thế vị giáo chủ mới có thể đạt sự giao cảm với chư thiên đang hiện hữu. Nếu vị giáo chủ có công năng thành tựu như thần thông thì việc giao cảm ấy được xem là sự liên lạc thật sự bằng vô tuyến giữa hai người với nhau.

Sự truyền thọ kế tiếp là phát lộ cho môn đồ biết câu thần chú bí mật, hay là chân ngôn có thần lực. Nhờ đó mà môn đồ mới có thể giao cảm với vị giáo chủ vô thượng. Vì này là thánh-phụ ở trên tất cả các giáo chủ và môn đồ trong giáo đoàn.

Sinh lực hay sinh lực khí được dùng làm dây tâm-vật lý nối liền nhân thể với thiên-thể. Vì sinh lực đã được quy tụ trước trong trung khu thứ bảy của hoa sen ngàn cánh ở não. Do việc thực tập sự thức tỉnh của thánh-thể Kundalini nên trung khu này nhận được ân huệ của các luồng sóng tâm linh y hệt như trạm vô tuyến nhận các luồng sóng phát xuất từ khắp nơi trong vũ trụ.

Như vậy cơ thể con người nhận được thiên ân, sức sáng chói, giống như điện sáng chói khi được đưa vào khoảng chân không trong bóng đèn. Sự truyền thụ như vậy mới được xem là đích thật và môn đồ được giác ngộ qua sự truyền thụ đó.

Trong ngôn từ bí ẩn của các điều huyền diệu ở Ấn-độ hay Tây Tạng, người ta nói đức Giáo chủ Vô thượng ngồi trên ngai ở lớp vỏ ngoài của hoa sen ngàn cánh. Nơi đó nhờ công năng của hoá-xà do sự thức tỉnh của thiên-thể Kundalini tạo ra, vị giáo chủ đưa môn đồ mình

đến quỳ dưới chân đức giáo chủ vô thượng và được Ngài ban ân huệ cho. Màn ảo tưởng được vén lên và ánh sáng trong suốt sáng chói trong tâm của môn đồ không còn ngăn ngại. Sự truyền thụ giống như người ta thắp một ngọn đèn khác bằng ánh lửa của ngọn đèn đang cháy sáng: công năng thánh thiện được nối tiếp từ thiên phụ đến thánh tử vừa mới đản sanh.

Câu thần chú bí mật được phát lộ vào lúc truyền thọ như vậy người Ai-cập gọi là THẦN CHÚ TRAO QUYỀN. Nó là ám hiệu cần thiết cho sự di chuyển hữu thức từ tình trạng hiện thân sang tình trạng vô thân (hay vô hình). Nếu người được truyền thụ có thần trí phát triển đầy đủ trước khi chết và vào lúc rời bỏ xác thân có thể nhớ lại câu thần chú trao quyền đó thì sự thay đổi cảnh giới sống sẽ được thực hiện mà không có sự đứt đoạn của ý thức.

Môn đồ được phát triển đầy đủ cũng vậy: dòng ý thức của họ không mất sự liên tục, từ một kiếp này sang một kiếp khác (hay từ lần nhập xác này sang lần nhập xác khác.)

V. THỰC TẠI

Trong lúc khước từ giả thiết về linh hồn, Phật giáo của mọi trường phái đều chủ trương rằng; sự bất tử của cá vị là không thể có được, bởi vì sự hiện hữu cá vị chỉ là một dòng sống bất định, thay đổi không ngừng, tùy thuộc vào nghiệp thức. Có quan niệm sai lầm cho rằng; mọi hiện tượng bên ngoài, hay hiện tượng, đều thật có.

Trong khi đó Phật giáo tin chắc rằng mọi tâm thức cá nhân hay ý thức cá vị không thể thực hiện được thực tại.

Tinh yếu các lời giáo huấn về thân trung ấm diễn giải rằng: chừng nào mà tâm thức con người còn bị thu hẹp trong khuôn khổ cá vị và tự cho là ngăn cách với các tâm thức thì người có quan niệm đó vẫn còn là “đồ chơi” của ‘ảo giác’ mà rã. Vô minh khiến họ nhìn toàn cảnh ảo giác của cuộc đời như là có thật trong vòng sinh tử, xui họ lạc lõng trong chỗ ô trược của hiện tượng.

Môn đồ của các tín ngưỡng Xê-mít trong vùng Tiểu Á Tế Á bị thuyết linh hồn ngự trị từ xa xưa nên họ tin linh hồn là bất tử và sau khi chết sẽ được lên thiên đàng hay xuống địa ngục chứ không thể có sự thay đổi nào khác. Đối với họ, sự phủ nhận của Phật-giáo có vẻ sai quấy với giáo lý tuyệt đối phủ nhận hữu thể.

Sự thực hiện thực tại, theo sách này thì hoàn toàn phụ thuộc vào việc nhổ tận gốc mọi sai lầm hay niềm tin sai quấy của tâm thức và đi đến chỗ mà ảo giác không còn có công năng gì. Khi tâm thức thoát khỏi mọi tối tăm do nghiệp xui khiến, hay thoát khỏi tà thuyết cực đoan cho rằng các hiện tượng bên ngoài là có thực thì lúc bấy giờ cái biết đúng đắn sẽ chói sáng.

Mọi hình tướng đều tan biến trong vô tướng; mọi hiện tượng đều tiêu tan trong chỗ bên kia của hiện tượng; mọi vô minh đều bị ánh sáng của chân lý làm cho không còn nữa. Cá vị chấm dứt thì cá thể chẳng còn, phiền não cũng mất; tinh thần và vật chất được công nhận là đồng nhất, ý thức phàm tục trở thành tâm thức siêu phàm, và được kết hợp trong Pháp-thân của hành giả đạt đến mục đích.

Trong thế kỷ thứ nhất của công nguyên, ngài Mã-Minh Bồ-tát ‘Ashvaghsha’ đã viết các lời giáo huấn thiết yếu về Phật-giáo Đại-thừa và đã được truyền khẩu từ thời đức Phật còn tại thế cho đến lúc bấy giờ. Ngài đã thiết lập các đạo lý trong bản luận giải nổi tiếng của Ngài

có tên là *Đại Thừa Khởi Tín luận*. Ngài nói như sau đây về thực tại:

1. Vô minh: Chân lý đích thực chỉ có một mà các trình độ vô minh vô hạn. Vì vậy con người khác nhau rất nhiều về tập tính. Có những tư tưởng lộn xộn nhiều hơn số cát sông Hằng. Một số thì do quan niệm sai lầm mà ra, số khác thì do sự cảm nhận và các dục vọng mà đến. Như vậy, mọi tư tưởng điên đảo đều do vô-minh mà hiện, và từ đầu đến cuối chúng có những khác biệt nhau vô biên. Chỉ có Như-Lai mới có thể biết rõ.

Nhờ chân lý chân thật mà người ta biết rằng: không có thế giới khách quan, trong lúc tự nhiên nơi tâm mình có thể khởi lên các phương tiện để theo dõi các chân lý chân thật đó và tuân theo các định luật của nó. Đó là vô tướng vô tạo. Đến khi người ta chịu ảnh hưởng của sức mạnh ấy trong một thời gian khá lâu thì vô minh chợt biến mất. Vô minh biến mất thì các ý nghĩ sai quấy thôi khởi. Các ý nghĩ sai quấy thôi khởi thì thế giới khách quan trước kia cũng chấm dứt theo.

Bởi lực kia không còn tồn tại nên công năng sai quấy của tinh thần hữu hạn cũng thôi luôn và lúc ấy niết bàn hiện hiện—khi các lực tự nhiên của thực tại chân thật hành dụng một mình.

2. Hiện tượng: Tất cả các hiện tượng đều có gốc của chúng trong tâm tưởng nhưng chúng thật sự không có một hình tướng nào bên ngoài. Vì không có hình tướng (sắc tức thị không) nên tin tưởng rằng: có một vật gì hiện hữu tại địa điểm nào đó thì vô cùng sai lầm. Mọi hiện tượng khởi lên đều đơn thuần là những khái niệm sai lầm của tâm thức mà có. Nếu tâm thức thoát khỏi các ý niệm sai quấy thì lúc đó, mọi hiện tượng đều biến mất.

Vậy, các hiện tượng của ba cõi—tam giới: dục giới, sắc giới, và vô sắc giới—là do tâm tạo. Không tâm thì thực tế là không có thực tế hiện hữu nào ở bên ngoài. Như vậy, mọi hiện hữu đều do các khái niệm bất toàn trong tâm thức gây ra. Mọi sự khác biệt đều là các khác biệt của tâm thức. Nhưng tâm thức thì không thể tự thấy, bởi vì chính tâm thức không có hình tướng.

Lẽ ra chúng ta cần biết rằng tất cả các hiện tượng đều do các khái niệm bất toàn trong tâm thức hữu hạn tạo ra cho nên mọi hiện tượng gọi là hiện hữu giống như những hình bóng trong gương soi, không có chất liệu như bóng ma của tâm thức. Khi tâm thức hữu hạn tác động lên thì tất cả các loại sự vật đều khởi; lúc tâm thức hữu hạn hết tác động thì tất cả các sự vật biến mất.

3. Không gian: Mọi người đều phải hiểu rằng không gian chẳng là gì cả. Nó không hiện hữu và không có thực tại. Nó chỉ là một danh từ đối lập với thực tại. Chúng ta thường nói rằng cái này hay cái kia là trông thấy được như thế nào đó để có thể phân biệt giữa các sự vật với nhau mà thôi.

4. Tinh thần và vật chất: Tinh thần với vật chất xưa nay vẫn là một. Bởi vì bản thể của vật chất là thể trí, bản thể của tinh thần thì không có hình tướng cho nên khi tinh thần hiển lộ thành vật chất thì bản thể của vật chất được gọi là **THỂ TRÍ NHẬP XÁC**. Nó xâm nhập tất cả. Vật chất không hiển lộ thì không có kích thước. Tuỳ theo ý muốn của con người vật chất có thể khoác mọi hình tướng bên ngoài vô hạn định của Bồ-đề Tát-đoả (tức là người thông minh và sùng đạo). Bồ-đề Tát-đoả xuyên qua vũ trụ và mọi tâm thức: vì không có bốn tướng: nhân,

ngã, chúng sinh, thọ giả, nên Bồ-tát không có độ lớn cố định và không ngăn ngại nhau. Đây là thực trạng thuộc phạm vi thực tại tuyệt đối mà cách cảm quan bình thường không thể hiểu được.

Theo thực tại tuyệt đối này thì không có sự phân biệt giữa tinh thần và vật chất. Chính vì sự ô nhiễm của tâm thức hữu hạn trong vòng sinh tử mà các sự phân biệt kia hiện ra.

Về các ô trước của thế giới thì chúng cũng giả, không có thực tại đằng sau chúng.

Cuối cùng, để xả bỏ tất cả các quan niệm sai lầm, người ta phải biết rằng thanh tịnh và cấu nhiễm là danh từ tương đối; chúng không tồn tại độc lập. Mặc dầu mọi sự vật từ ngàn xưa không phải là tinh thần, và vật chất là trí vô biên, là cái biết hữu hạn, không phải là có, chẳng phải là không, mà nói cho cùng thì không thể diễn đạt được. Nhưng chúng ta đã dùng lời nói để xác định chúng, vậy chúng ta phải biết rằng Phật đã khéo dùng ngôn từ đó để dẫn dắt mọi người.

Điều này chỉ nhắm đến mục đích là đưa loài người đi đến chỗ ngừng dứt mọi phông đoàn và trở về với thực tại tuyệt đối bởi vì tư tưởng tốt đẹp nhất của con người chỉ là tạm thời và không phải là CHÂN LÝ TUYỆT ĐỐI.

5. Bản tính của tâm nguyên sơ: Từ lúc ban đầu, tâm có bản tính thanh tịnh, nhưng từ ngày có những kiến giải hữu hạn, có trạng huống hữu hạn và bị hoen ố vì ô nhiễm. Mặc dầu vậy bản tính thanh tịnh ban đầu vẫn không hề bị thay đổi, gọi là tùy duyên bất biến. Điều bí ẩn này chỉ có mình vị giác ngộ mới hiểu rõ mà thôi.

Nếu không có bản tánh chân chính thật sự của tâm thì lúc đó mọi hiện hữu sẽ không có, và sẽ không có gì để chứng minh rằng có bản tánh chân chính thật sự kia.

Nếu bản tánh thật sự của tâm vẫn còn thì cái tâm hữu hạn cũng vẫn tiếp tục. Chỉ khi nào sự điên đảo ngừng dứt thì tâm hữu hạn cũng dứt hẳn chứ không phải cái trí của thực tại chân chính ngừng dứt.

Giống như người lạc đường nhận làm hướng Đông thành hướng Tây. Mặc dầu hai hướng ấy không thay đổi nhưng người đi đường vẫn định ninh mình đi đúng. Nhân loại bị lạc vào vô minh và gọi tư tưởng mình là tâm vũ trụ mặc dầu tâm thật sự thì luôn ở trong thực trạng của nó và không bị biến đổi bởi tư tưởng của bất cứ ai—gọi là BẤT BIẾN TÙY DUYÊN.

Khi con người đi đến chỗ thấy rõ và thực hiện được tâm tuyệt đối không cần các tư tưởng như tư tưởng của loài người thì lúc đó họ ở trong chính đạo và đạt đến vô biên.

6. Bản tính của sự tuyệt đối: Cái tuyệt đối thì không người gốc so với thời gian, và cũng chẳng chấm dứt với thời gian. Bản tính của nó luôn luôn đầy đủ mọi khả hữu được mô tả như là một nguồn sáng lớn và đại trí tuệ soi chiếu mọi sự vật. Nó thật có và biết tất cả. Bản tính chân thật của nó là bản tính của tâm thanh tịnh, thường lạc, và sự sống thật của mọi vật, trong sạch, yên tĩnh, bất biến. Do đó nó tự do, đầy đủ công đức bồ-đề, nhiều hơn số cát sông Hằng, thánh thiện, không cùng tận, thường trực và khó diễn đạt bằng lời nói.

Đằng sau mọi kinh nghiệm của thiên-nhiên, không có chỗ bắt đầu, không có chỗ chấm dứt (vô thủy vô chung). Nó là NIẾT-BÀN đích thật.

Đằng sau mỗi hiện-sinh tức mỗi sự sống hiện có, tự nhiên có niết-bàn vô thượng.

Như vậy, ngài Mã-Minh chứng thực sự đúng đắn của triết lý vô thượng Đại-thừa mà sách Bên Kia Cửa Tử nói về thân trung ấm đã chủ trương và là nhà luận giải độc lập, ngài xác nhận cách diễn đạt của chúng ta là độc đáo.

VI, PHẬT-GIÁO BẮC-TÔNG VÀ NAM-TÔNG VỚI CƠ-ĐỐC GIÁO

Người ta có thể tìm thấy hàng đồng tài liệu để chứng minh các điểm dị biệt giữa hai trường phái Bắc-tông với Nam-tông hay Đại-thừa với Tiểu-thừa.

Phật giáo Bắc-tông tự phân biệt với hệ thống tăng lữ với nghi lễ được biểu thị rõ ràng với giáo lý đa dạng và những phát hiện thánh thiện, với sự tôn thờ và cách hành trì giống như của người Cơ-đốc giáo, với Phù-chú giáo, với chư vị Thiên-na Phật và Bồ-tát, với thánh điện phức tạp, với đức tin và một đức Phật nguyên sơ, với sự nhấn mạnh về hạnh Du-già, với triết thuyết tinh vi và sự giáo huấn siêu việt về ba Thân.

Trong khi Phật giáo Nam-tông thì ngược lại. Một tổ chức tăng lữ tự do hơn không có người lãnh đạo như đức Lạt-lai Lạt-ma là vua tôn giáo và đức Tashi Lạt-ma là người lãnh đạo tinh thần cao hơn cả Lạt-ma giáo. Phương Nam không có nghi lễ như của phương Bắc tuy có pha trộn một ít Phù-chú giáo, phương Nam không thờ các đức Thiên-na Phật hay đức Phật nguyên sơ và có một đức tin rất giới hạn đối với các thiên, thần. Vị Bồ-tát duy nhất mà người ta thường thấy trong các đền chùa Nam-tông là đức Di-Lặc, vị Phật tương lai.

Mặc dầu trên lý thuyết người ta dạy Du-già nhưng trong thực tế Phật giáo Nam-tông ít áp dụng. Tuy nhiên vào thời đại đức Buddhagosa và các vị thừa kế, ở Tích Lan có những vị thánh và sư Du-già rất nổi tiếng như các vị bây giờ ở Tây Tạng. Phật giáo Nam-tông không tin có một Phật giáo siêu việt đặc trên căn bản Phù-chú giáo và Du-già thực dụng như các vị Lạt-ma chủ trương là đã được khẩu truyền từ thời trước đức Phật Thích Ca.

Phật giáo Nam-tông tin rằng không có lời giáo huấn nào của Phật mà cao hơn hay khác biệt với các lời giáo huấn chứa đựng trong ba tạng kinh Pa-lì. Họ cũng không truyền bá giáo lý bí mật về ba Thân, mặc dầu có những hàm rõ ràng về Pháp-thân trong kinh *Tiểu Duyên* của *Trường Bộ* kinh Phật giảng về Pháp-thân với người Bà-la-môn tên là Vasetta (chữ Phạn là Vashishta), và tác phẩm của Tích Lan có tên là Dharma-Pradipikà có đoạn trình bày chi tiết về Sắc-thân và Pháp-thân.

Giải thuyết của các nhà biện giải thuộc Cơ-đốc giáo cho rằng sự khác biệt giữa Bắc-tông và Nam-tông là do các nhà truyền giáo đạo Cơ-đốc của các thời kỳ đầu tạo ra. Giả thuyết ấy hình như không có nền tảng – về giáo lý căn bản. Một sự kiện có tầm quan trọng như vậy được ghi trong thủ bản của một trong các vị tổ của Phật giáo Bắc-tông là ngài Mã-Minh do các nhà nghiên cứu phương Tây mới khám phá chứng tỏ rằng Bắc-tông ngày nay vẫn giống y hệt như tình trạng nguyên thủy ngày xưa.

Nếu những ảnh hưởng của Cơ-đốc giáo do cách nhà truyền giáo như Thánh Thomas đem vào sau này thì hình như các điều ấy chỉ có thể ở mặt ngoài mà thôi.

Hai giáo lý lớn của Cơ-đốc giáo nói về TAM VỊ NHẤT THỂ và sự nhập xác, như người ta đã biết, không phải là duy nhất: chúng đã có từ trước thời Cơ-đốc giáo, ở Ấn-độ. Đó là hai

giáo lý chính của đức tin về Thượng-đế Osiris¹ của Ai-cập cách đây gần 6000 năm. Giáo hội Cơ-đốc nguyên thủy của Ngộ-đạo chủ nghĩa giải thích rằng Cơ-đốc giáo mật truyền về sau đã bị bất thần bác bỏ trong Hội-nghị giáo lần thứ hai tại Constantinople năm 553. Hội-nghị giáo này ra pháp lệnh, nói rằng: Ai chủ trương giáo lý hoang đường cho rằng linh hồn có trước và ý kiến lạ lùng cho rằng nó sẽ trở lại thì người đó là kẻ đáng bị nguyên rủa.

Bài *Thuyết Giáo Trên Núi*, sau khi đã nghiên cứu tạng Pa-li có trước thời Cơ-đốc giáo, có thể được xem như là sự lặp lại của tông giáo này về các giáo lý đã được đức Phật ban dạy và đã được các đức Phật tiền sử lưu lại.

Giáo hội Cơ-đốc giáo tân tiến khẳng định cho rằng các giáo lý của họ chỉ không có ý nghĩa bí truyền nào, chứ không phải là không có giáo lý ngộ đạo nguyên thủy. Các giáo lý này khác với giáo lý của Phật giáo và các tôn giáo phương Đông khác ở chỗ:

- sự sống duy nhất trên quả đất sẽ được nối tiếp bằng sự sống trên thiên đàng hay dưới địa ngục không cùng tận
- sự tha thứ các tội lỗi đã đạt được với sự hy sinh bằng máu của đấng Cứu-thế
- sự kiện nhập xác duy nhất của Thiên Chúa đã được vị sáng lập ra Cơ-đốc giáo đại diện. Đối với các nhà nghiên cứu của phương Tây, có sở kiến bị chuyển hoá ít nhiều vì thần-học của các giáo hội này hơn là vì chủ nghĩa ngộ đạo của Cơ-đốc giáo nguyên thủy vì điều cần thiết là phải hiểu đúng đắn chỗ khác nhau giữa Phật-giáo và Cơ-đốc giáo tân tiến.

Như vậy, các giáo-hội nghị và Cơ-đốc giáo tân tiến thì dạy sự tùy thuộc vào một quyền năng bên ngoài hay của đấng Cứu-thế. Còn Phật-giáo thì dạy rằng: người ta tùy thuộc vào chính mình để đạt đến giải thoát. Trong thực tế và ở một mức độ có giới hạn về lý thuyết, thì giáo lý căn bản của sự tùy thuộc cá nhân ấy đã được thay đổi bởi Lạt-ma giáo như người ta đã thấy trong sách nói về thân trung ấm và người thân tín thì kêu cầu trực tiếp với chư Thiên-na Phật và chư Thiên-thể hộ mệnh, cũng như một người theo Cơ-đốc giáo kêu cầu với đức Chúa Giê-su, các Thánh và Thiên-thần vậy.

Phật giáo Bắc-tông cũng như Cơ-đốc giáo qua các giáo hội nghị thì có việc cầu khẩn trong giờ đọc kinh và các buổi xem lễ có ăn bánh thánh và uống rượu lễ nhưng Phật giáo Nam-tông thì không làm như vậy.

Điểm thứ hai, Giáo hội Cơ-đốc của các giáo-hội nghị thì bài xích giáo lý nói về sự tái sinh và về Nghiệp mà giáo hội của giáo lý ngộ đạo thuộc Cơ-đốc giáo đã từng thừa nhận y như bên Phật giáo vậy.

Điểm thứ ba, cả hai tín điều ấy có những kiến giải khác nhau về sự hiện hữu hay không hiện hữu của một thánh-thể vô thượng.

Đức Thánh Cha, với hình tượng của một thánh-thể có hình người, là căn bản của thần-học Cơ-đốc giáo. Trong Phật giáo, mặc dầu đức Phật không phủ nhận hay xác nhận sự hiện hữu của một thánh-thể vô thượng nhưng Thánh-thể ấy không có thánh vị, bởi vì đức Phật đã

¹ Osiris là đấng Thượng-đế của người Ai-cập. Danh từ này mô tả trạng thái đầu của Tam-vị, mặt trời, và bản ngã của con người.

dạy rằng không phải là tin hay không tin vào một thánh-thể vô thượng. Điều cốt yếu là tự kiểm soát mình và làm những việc đúng là điều thiết yếu để hiểu cái bản tính chân thật của cuộc sống.

Đức Phật đã không bàn luận về điều có phải Thiên Ishava là nguyên nhân hay không? Ngài cũng không ủng hộ những nguyên nhân của tà thuyết; ngài cũng không nói chắc là không có nguyên nhân lúc thế giới bắt đầu. Ngài nói nếu thế giới đã không do Thiên Ishvara tạo ra, thì sẽ không có các điều như phiền não, đói khát, hành động tốt hay xấu bởi vì mọi hành vi tịnh hay bất tịnh đều phải từ Thiên Ishvara mà ra. Lại nữa, nếu Ishvara là đấng tạo hoá thì mọi vật sống động phải yên lặng phục tùng, một cách kiên nhẫn, đối với quyền năng của đấng sáng tạo và từ đó, thực hành đạo đức để làm gì? Vậy là làm thiện hay làm ác cũng như nhau... Do đó, chư vị có thấy chằng? Tư tưởng về Thiên Ishvara bị phá sản vì lý luận ấy!

Đức Đạo sư đã đề qua một bên vấn đề tin hay không tin vào một thánh thể vô thượng và đặc biệt là một thánh thể vô thượng có hình người coi như vấn đề ấy không thiết yếu đối với sự giác ngộ của loài người. Tuy thế, từ sự tin tưởng vào một quyền năng tối thượng, một định luật phổ quát, gọi là luật nhân quả của khoa học phương Tây và luật nghiệp báo của khoa học phương Đông, Ngài đã chuyển nó thành cơ sở của Phật giáo như nó là cơ sở của Ấn-độ giáo. Ngài nói: các người gieo gì thì các người sẽ gặt nấy, và rất lâu về sau. Chính Thánh Paul đã viết: Con người gặt cái mà họ đã gieo.

Phật giáo cũng phủ nhận thuyết cho rằng: có thể có một thực thể cá vị, thường trực không biến đổi, như cái mà thần-học Cơ-đốc giáo gọi là LINH HỒN; không có tình trạng đại hạnh phúc trong vòng sinh tử luân hồi (vũ trụ của hiện tượng) bởi vì thực tại hay niết-bàn đối với mọi trường phái của Phật giáo không sinh tử là ở ngoài tất cả các bầu trời, địa ngục và các thế giới—trong một thực trạng mà người ta chỉ có thể hiểu được khi tự mình thực hiện được sự giác ngộ.

Vậy, đức Phật không hề nói đến một đức Thánh Cha ở trên trời, một đức Thánh Con duy nhất được cưng yêu, cũng không nói đến một phương tiện nào khác để giải thoát cho nhân loại ngoại trừ một phương pháp duy nhất là người ta có thể làm với sức cố gắng của bản thân tự tìm đến cái biết chân thật, tức sự giác ngộ. Chính đức Phật, cũng trong niềm tin đó đã tìm ra con đường ấy, sau vô số kiếp sống tiến hoá về tinh thần và bấy giờ trở thành người hoàn toàn thức tỉnh và giác ngộ khi đã làm cạn tất rớt ráo vòng sinh diệt của VÔ THƯỜNG và ĐAU KHỔ.

Chính nhờ sức cố gắng của riêng Ngài, một mình Ngài, Ngài đã đạt đến mục đích của mọi cuộc sống; ấy là điểm siêu phàm.

Các Phật-tử tôn thờ ngài không phải theo lối của Cơ-đốc giáo là tôn thờ một đấng Cứu-thể mà tôn thờ ngài như một đấng Đạo-sư, một vị thầy dẫn đường; người ta phải theo bước chân ngài nếu muốn thực hiện được CHÂN-LÝ và đạt đến GIẢI THOÁT.

Mặc dù trong sách nói về thân trung ấm có những lời khấn cầu dâng lên các lực cao hơn sức người, và mặc dầu các Phật-tử có một cách phụng thờ Phật riêng, giáo lý dạy các kiến giải đúng để chuyển hoá và phát triển tâm trí thì không hề bị bỏ quên. Không bao giờ có một sự lệ thuộc hoàn toàn vào các lực bên ngoài—các tha lực mà sự lệ thuộc đã được ghi sâu vào người tín đồ Cơ-đốc giá.

Không có một sự song hành nào với niềm tin của Cơ-đốc giáo về sự xá tội, nhờ có hối hận, hay có đức tin và một đấng Cứu-thế, hoặc tin vào sự giải thoát, do một người khác chịu tội thay cho mình.

Một số nghi lễ của Phật-giáo Bắc-tông có thể gợi lên vài điểm tương tự nào đó giống với lý thuyết của Cơ-đốc giáo về sự xá tội. Điều này có thể giải thích đó là ảnh hưởng của Cơ-đốc giáo đã du nhập vào. Nhưng nếu phân tích một cách triệt để thì các nghi lễ này có nghĩa là trong thực tế; và điều này đã chối bỏ mọi sự thay đổi do Cơ-đốc giáo tạo ra. Phật giáo Nam-tông nói về điểm này rõ hơn: chỉ có công đức hay một tổng số thiện nghiệp cân bằng mới có thể vô hiệu hoá tổng số ác nghiệp tương ứng. Cũng như trong vật-lý học cũng đã xác nhận: hai sức đối nghịch nhau bằng nhau thì chúng tự triệt tiêu.

Trong Phật giáo cũng như trong nhiều tôn giáo khác có thể có sự khác biệt lớn lao giữa các lời giáo huấn ban đầu, với các giáo lý và cách hành trì hiện tại. Và sách nói về thân trung ấm một lối luận giải theo nghi thức, không thoát khỏi ngoại lệ đó. Tuy nhiên qua lối tượng trưng của thân trung ấm, những ai có mắt để thấy, có thể tìm ra tìm ra các lời giáo huấn thiết yếu của Phật giáo Bắc-tông được vẽ thành những nét tương phản với Phật giáo Nam-tông. Đó là Phật giáo vô thượng thừa vậy.

Sàigòn ngày 11 tháng hai năm Nhâm Thân
(14 tháng ba năm 1992)