

Lama Anagarika Govinda

# Mật Giáo Tây Tạng



Như Pháp Quân TRẦN NGỌC ANH  
dịch thuật  
Như Mật Đệ TRẦN NGỌC DỤNG  
hiệu đính và trình bày

*(Theo các lời dạy về câu Đại Thần Chú “OM MANI PADME HUM”)  
của LẠT-MA ANAGARIKA GOVINDA  
Bản dịch tiếng Việt của Trần Ngọc Anh, pháp danh Như Pháp Quân  
(dịch theo bản tiếng Anh của Lama Anagarika Govinda  
và bản tiếng Pháp của Charles Andrieu và J. Herbert).*

Truyền-thống Tây-tạng đối với thời-đại chúng ta và đối với sự phát-triển về tinh-thần của nhân loại quan trọng là ở chỗ: Tây-tạng đại diện cho cái khoen xích cuối cùng còn sống động, nối liền chúng ta với các nền văn hoá của một quá khứ xa xưa. Sự sùng bái các điều huyền linh ở Ai Cập, cũng như ở Lưỡng Hà Châu—*Mesopotamia*, hay ở Hy Lạp, của giống người Incas ở Nam Mỹ hay người Mayas theo Ấn Độ Giáo, với sự biến mất các nền văn hoá của các dân tộc đó, đã thoát ngoài vòng hiểu biết của chúng ta, ngoại trừ một số truyền thuyết rời rạc.

Các nền văn hoá cổ sơ của Ấn Độ, và của Trung Hoa, tuy còn được nghệ thuật và văn học gìn giữ trong một phạm vi rộng lớn, tuy còn sáng chói dưới lớp tro tàn của tư tưởng hiện đại nhưng chúng đã bị bao phủ và xâm nhập bởi nhiều lớp tư trào văn hoá khác nhau, đến độ thật rất khó, nếu không nói là không thể phân biệt được các yếu tố riêng của chúng và nhận ra được cái bản chất căn nguyên của mỗi một.

Riêng xứ Tây-tạng, nhờ địa thế thiên nhiên khiến nó phải cô lập, khó xâm nhập (trong các thế kỷ gần đây, lại được các điều kiện chính trị giúp thêm vào), nên nó đã thành tựu trong việc, không những giữ nguyên các tính chất thuần túy của nó, mà còn giữ được sống động các truyền-thống của một quá khứ xa xưa nhất, về sự hiểu biết các huyền lực sâu kín của tâm hồn con người, cũng như về sự giảng dạy bí truyền cao siêu nhất của các triết nhân Ấn Độ.

Nhưng, trước sự tấn công của những biến cố làm đảo lộn thế giới, sự tấn công không dung tha cho một dân tộc nào, nó đã kéo Tây-tạng ra khỏi sự cô lập của nó; tất cả các cuộc chinh phục về tinh thần đều phải, hoặc là đi dẫn đến chỗ biến mất, hoặc là trở thành lợi ích trong tương lai cho một nền văn hoá nhân bản cao hơn.

Tomo Géché Rinpoche, được thừa nhận như một trong những vị có quyền uy lớn nhất về tinh-thần của Tây-tạng hiện đại, một vị Thầy chân chính về nội quan, đã thấy trước điều ấy, và đã lìa bỏ chỗ ẩn cư của Ngài trong núi, xa cuộc đời, nơi đó suốt trong 12 năm liền, Ngài đã lặn sâu trong thiền định; Ngài tuyên bố rằng: đã đến lúc phải làm cho cả thế giới biết đến các kho báu tinh-thần đã được bảo toàn tại Tây-tạng trong hơn nghìn năm qua, vì Nhân Loại đang ở chỗ ngã tư đường cần có những quyết định quan trọng: trước mặt họ có hai con đường: một con đường đưa đến quyền lực, làm chủ các

sức mạnh thiên nhiên; - ấy là con đường của sự nô lệ với sự tự huỷ diệt; - và một con đường dẫn đến đại giác ngộ, tức Bồ Tát Đạo, với sự làm chủ các nội lực, để đạt đến tự do và sự thực hiện Tự Ngã. Chỉ rõ con đường ấy và với tự thân làm gương để giúp kẻ khác vượt qua con đường ấy, đó là nhiệm vụ sinh hoạt của Tomo Géché Rinpoche.

Cách đây 25 năm (1956), tác giả của tập sách này đã được tấm gương sống động của vị Đại Sư ấy tự tay truyền thụ cho lần đầu và đã làm cho tác giả xúc động tâm linh một cách sâu sắc: Ngài đã mở cho tác giả thấy các cửa ngõ huyền bí của Tây-tạng và đã khuyến khích Người truyền đạt lại cho Thế nhân những gì mà Người đã học được, trong chừng mức mà ngôn từ cho phép.

Một công cuộc như thế tất nhiên có những bất lực cố hữu của nó; nhưng nếu cái gì đã truyền đạt được có thể thành một sự giúp đỡ cho những người sùng tâm khác thì mọi công đức trong việc ấy đều thuộc về trước hết là vị Giáo chủ đã ban cho phần tối hảo, tức đã hiến trọn bản thân Ngài. Và tác giả cũng nghĩ đến các bậc Thầy khác, đã tiếp nối theo sau vị Giáo Chủ thứ nhất ấy, để đưa đến chỗ hoàn mãn chín chắn công cuộc đã bắt đầu. Sự tri âm sâu sắc của tác giả xin hướng về tất cả chư vị ấy. Nhưng xuyên qua các Ngài, vẫn sáng ngời cái hình bóng của vị Giáo Chủ đầu tiên còn sống mãi trong lòng của đệ tử!

Vinh quang về với Đức Thầy,  
Lòng thành đệ tử, xin Ngài chứng tri!  
Án mâu ni, mâu ni, đại mâu ni,  
Thích Ca mâu ni xoá ha!

Kasan Devi Ashram, Kumaon, Hy Mã Lạp Sơn, Ấn Độ, tháng thứ 5, năm 2.500 sau khi Đức Phật nhập Đại Niết Bàn Vô Thượng.

Tháng Mười, 1956

Tác giả

## con đường phổ cập

### ma lực của lời nói và sức mạnh của ngôn ngữ

*Tất cả cái thấy được là do cái không-thấy-được,  
Tất cả cái nghe-được là do cái không-nghe-được,  
Tất cả cái sờ-mó được là do cái không-sờ-mó-được,  
Và có thể là: cái nghĩ được do cái không nghĩ được mà ra.*

(Novalis)

Lời nói là biểu hiệu của tâm trí; các điểm chấm dứt trong lời nói, hay đúng hơn là các giai đoạn của từng loạt kinh nghiệm bất định, phát xuất từ cái quá khứ không tưởng tượng được để đi đến hiện tại, và tới lượt chúng nó lại tạo thành những điểm khởi hành của những loạt kinh nghiệm bất định mới khác, để đạt đến một tương lai cũng khó tưởng tượng được như vậy. Chúng nó là “cái nghe được do cái không-nghe-được” kia mà ra, là “cái đã-được-nghĩ-đến” và “cái-nghĩ-đến- được” nổi lên từ cái không-nghĩ-đến-được mà có.

Vậy, lời nói không mất hết thực chất của nó trong ý nghĩa hiện hữu, hay trong việc dùng nó như một công cụ truyền đạt ý nghĩa; đồng thời với hai công dụng ấy, nó còn có những đặc tính vượt quá cái mà nó thay thế, hoàn toàn giống như âm điệu của một câu hát; mặc dù âm điệu dính liền với nội dung quan niệm, nó chẳng đồng nhất với nội dung, và nội dung chẳng thay thế cho nó được; và chính đó là các đặc-tính phi-lý (của âm điệu cũng như của lời nói): đặc tính ấy làm cho tình cảm sâu kín của chúng ta bị xúc động; nó làm cho bản thể thâm trầm nhất của chúng ta được phấn khởi và rung cảm với tha nhân.

Dòng khoái cảm do thi ca gây ra nơi chúng ta cũng dựa vào yếu tố phi lý nói trên, kết hợp với nhịp điệu phát xuất từ một cội nguồn tương tự. Đó là cái lý do khiến cho ma lực của thi ca mạnh hơn nội dung khách quan của lời thơ, mạnh hơn sự hiểu biết theo luận lý, cái luận lý có sức mạnh mà chúng ta tin tưởng một cách quá vững chắc.

Sự thành công của các nhà đại hùng biện không chỉ tùy thuộc vào điều họ nói mà hơn cả là tùy thuộc vào cách thức họ nói các điều ấy. Nếu người đời có thể thuyết phục được bằng luận lý và sự chứng minh khoa học, thì từ lâu các triết nhân đã chuyển hoá phần lớn nhất của Nhân Loại theo về với triết thuyết của họ! Và, về các mặt khác, thì các Thánh-Thư của các Tôn Giáo công cộng cũng không bao giờ có được một ảnh hưởng quá to lớn (như hiện nay), bởi vì về mặt tư tưởng thuần túy thì điều mà các

Thánh Thư ấy truyền đạt lại rất yếu, so với các sáng tạo của các nhà đại bác học và các đại triết nhân. Như vậy, chúng ta có thể nói một cách chính đáng rằng, quyền lực của các Thánh Thư ấy là dựa vào ma lực của tiếng nói, tức là dựa vào ẩn lực mà các Triết Nhân xưa đã biết sử dụng, bởi họ đã quá gần với các cội nguồn của lời nói.

Sự phát minh ra ngôn ngữ cũng là sự phát sinh ra nhân loại. Mỗi tiếng phát ra là một âm thanh tương ứng với một kinh nghiệm, một biến cố, một “kích thích tố” nội tại hay ngoại lai. Một cố gắng lớn, một công nghiệp sáng tạo cũng được bao gồm trong sự biến đổi các âm thanh, sự biến đổi đã phải trải qua nhiều giai đoạn dài, và nhờ đó con người đã lần hồi vươn lên trên tình trạng súc vật.

Nếu nghệ thuật đạt được là nhờ ở sự sáng tạo mới mẻ, trạng thái hình thể của thực tại đạt được là nhờ phương tiện kinh nghiệm của con người thì, cũng như vậy, chúng ta có thể coi sự sáng tạo ra lời nói như một công nghiệp cao cả nhất về nghệ thuật, của nhân loại. Tại nguồn gốc của nó, mỗi tiếng nói là một lò năng lực, nơi đó, thực tại đã được biến đổi thành những âm thanh uyển chuyển trong lời nói của con người là biểu tượng sống động của tâm hồn.

Nhờ sự sáng tạo ra ngôn từ con người đã chiếm hữu được vũ trụ. Hơn thế nữa con người đã tìm ra được một “chiều” mới, một thế giới nội tại, nhờ đó, họ thấy được viễn ảnh của một hình thức sống cao hơn, vượt quá tình trạng hiện tại của nhân loại, cũng như lương tri của con người văn minh vượt quá động vật vậy.

Cảm nhận trước - cả đến chắc chắn được - sống trong một tình trạng cao hơn như thế, sự kiện này hẳn phải được nối liền với một số kinh nghiệm có tính chất căn bản đến độ chúng nó không thể giảng giải hay mô tả được. Chúng nó tinh tế đến mức người ta không thể so sánh chúng với một cái gì để có thể nghĩ đến hay hình dung ra được. Và tuy thế, các kinh nghiệm đó lại chân thực hơn bất cứ một cái gì mà ta có thể xem thấy, nghĩ đến, sờ mó, cảm nhận, hay nắm, nghe được.

Và như thế là bởi vì các kinh nghiệm ấy tràn đầy mọi điều vừa nói và nó bao hàm tất cả các cảm xúc riêng biệt, cho nên nó không thể đồng nhất với một cảm xúc nào trong số các cảm xúc đó. Bởi thế, chỉ có các biểu tượng mới có thể gọi ra ý nghĩa của các kinh nghiệm kia. Và các biểu tượng này không phải là những điều bày đặt tự chuyên, mà chính là hình thức diễn đạt ngẫu sinh, phát xuất từ những vùng sâu thẳm nhất của nhân tâm.

Đối với người thấu thị<sup>1</sup> (1) thì các biểu tượng kia xuất hiện dưới hình thức ảo tượng, đối với người ca hát thì chúng xuất hiện dưới hình thức âm thanh, và chúng tự hiện trực tiếp trong khoái cảm thấy ảo tượng hay nghe âm thanh. Sự hiện diện thiết thực của chúng nó tạo thành toàn bộ quyền năng hiển giác của nhà thơ thấu thị: âm thanh từ miệng họ phát ra không phải là những tiếng thông thường, không phải là âm thanh để đàm thoại, mà chính là “thần chú”, bắt buộc tạo ra để có ảnh tượng trong tâm niệm, bắt buộc tạo ra để có tác dụng với “cái hiện có”, cho nó được thực sự là chính nó ở trong cái thực thể thiết yếu của nó.

---

<sup>1</sup> Thấu thị: nhìn thấu quá khứ và vị lai.

Đó cũng là kinh nghiệm, là sự hỗ tương thâm nhập tức thời giữa cái bị biết và người biết. Hoàn toàn giống như trong lời nói ban đầu đã có sức khởi dẫn khiến cho “cái hiện có” hoà tan nơi nhà thơ thấu thị thành lời nói và ảo tượng, sức dẫn khởi mà với nó, nhà thơ đã làm chủ được thực tại bằng âm thanh và hình ảnh. Như vậy, và bất cứ lúc nào, ai mà biết dùng lời chú đều sẽ có quyền lực cầu đảo, một phương tiện kỳ ảo để tác động thẳng đến thực tại trước mắt - phát lộ chư Thần, vận dụng các lực.

Trong chữ “Thần Chú”, chữ “Thần” là tinh thần, tức năng lực suy nghiệm, chữ “chú” là lời, là tiếng, dùng làm công cụ biểu diễn. Như vậy, “Thần Chú” là công cụ để suy nghiệm, là hiện tượng dẫn khởi một ảnh tượng tinh-thần. Thần chú vang lên kêu gọi nội dung của nó nơi thực tại trước mắt một cách trực tiếp. Thần chú là năng lực, chứ không phải đơn thuần là ý kiến mà tâm trí có thể tránh trở hay cãi lại. Thần chú phát lộ như thế, tự thị hiện như vậy đó. Chính nơi đây, chứ không phải bất cứ ở đâu, lời nói là hành động mà sự thực hiện thì trực tiếp, tức khắc.

Như vậy, tiếng nói, vào lúc nó phát sinh, là một trung tâm của năng lực và của thực tại; chỉ có thói quen đã biến nó thành một phương tiện biểu diễn gián dị, theo qui ước và cố định. Lời chú, đến một chừng mức nào đó, đã thoát khỏi số phận ấy, bởi vì nó không có một ý nghĩa nào cụ thể, và do đó nó không sẵn sàng để được dùng vào những mục đích thực dụng.

Tuy thế, lời chú tiếp tục sống còn, mà truyền thống của chúng đã hầu như tắt lịm; và ngày nay rất hiếm người còn có ý thức rõ rệt về thực tính của lời chú và biết cách dùng chúng nó. Nhân loại hiện đại không thể nào hình dung được ma lực của lời nói và của ngôn ngữ đã sống bao lâu trong các nền văn minh cổ đại, và đã có ảnh hưởng mạnh mẽ như thế nào trong đời sống nói chung, nhất là trên bình diện Tôn Giáo.

Trong kỷ nguyên của Vô tuyến truyền thanh, truyền hình, và của sách báo, nơi đó các lời, nói hay viết được, phóng ra hàng triệu chữ, mà không có sự lựa chọn, cho toàn thể thế giới, nên giá trị của ngôn từ xuống thấp đến độ rất khó hiểu cho người ngày nay có một ý niệm - dù là xa vời - về thái độ thành kính của con người sống trong các thời-đại quý chuộng tinh-thần và trong các nền văn minh Tôn Giáo; họ thành kính đối với các tiếng nói mang truyền-thống thiêng liêng và thể hiện tâm thần.

Tàn tích cuối cùng của những nền văn minh như thế còn vang dội trong các xứ ở phương Đông. Nhưng chỉ có một xứ đã thành công trong việc gìn giữ các truyền-thống thần chú còn sống động cho đến ngày nay, đó là Tây Tạng. Ở đây, không phải chỉ mỗi tiếng là một biểu tượng linh thiêng, mà cả đến mỗi chữ cái, mỗi âm cũng vậy. Ngay cả khi dùng vào những mục đích phạm tục, nguồn gốc và giá trị của các âm, ngữ, cũng không bao giờ bị quên lãng hay bị coi thường hoàn toàn.

Vậy, chữ viết luôn luôn được tôn trọng: nó không bao giờ bị vất bỏ lơ đãng ở những nơi nó có thể bị người hay súc vật giẫm đạp. Và khi có những lời hay những câu có tính cách Tôn Giáo thì dù là một mảnh nhỏ nhất của chúng cũng được coi trọng như một Thánh Tích quý báu, chứ không được tự ý huỷ bỏ, hay bị xem như không có đối tượng. Các vật thiêng liêng ấy được cất đặt trong những bệ thờ, hay những hộp nhỏ, hoặc trong các hang đá, để chúng tự tiêu.

Các điều ấy, đối với ai từ ngoài nhìn vào, nó có vẻ như một sự mê tín nguyên sơ, nếu họ tách rời các cách thức đó khỏi những mối liên hệ của chúng với các hậu diện siêu hình của chúng, bởi vì nguyên uỷ của sự việc xảy ra ở đây không phải là mảnh giấy với các dấu hiệu nó mang, mà chính là thái độ tinh-thần diễn ra trong mỗi cách thức ấy và nó có cơ sở của nó trong sự dẫn khởi một thực tại cao cả luôn luôn hiện hữu, và tác động có hiệu lực đối với chúng ta, khi thực tại ấy bị khêu gọi bởi mọi sự động chạm đến các biểu tượng của nó.

Như vậy, biểu tượng không bao giờ được kéo ra từ các chiều sâu để rồi bị chìm xuống ở trình độ một phương tiện nhật dụng giản dị, hay “một sự giáo hoá hằng tuần vào ngày Chúa Nhật”.

Nó là một cái gì sống động, hiện tại, nơi đó những gì là phạm tục, vật chất và thực dụng đều phải khuất phục. Vâng, cái mà chúng ta gọi là “phạm tục” và “vật chất” đã bị thái độ kia lột hết các tính cách ấy và nó trở thành lối biểu diễn một thực tại dấu kín sau các bề ngoài giả dối, và chỉ có thực tại này mới làm cho cuộc sống và hành động của chúng ta có một ý nghĩa, bằng cách thấp nhập phần nhỏ nhất và ít rõ nhất của sự vật vào mối tương quan liên hệ rộng lớn của tất cả cái gì xảy đến và đang tồn tại.

“Trong cái nhỏ nhiệm nhất, bạn sẽ tìm thấy một vị Thầy mà, với phần sâu sắc nhất của tự thân, bạn cũng không bao giờ có thể phụng sự được thoả đáng” (Rilke). Nếu thái độ tinh-thần ấy ngừng lại ở một điểm nào đó, nó sẽ mất hết tính thuần nhất của nó, và, qua sự kiện đó, nó không còn vững chắc và có sức mạnh nữa.

Người thấu thị, nhà thơ, ca sĩ kể sáng tạo tinh-thần, tâm hồn nhạy cảm, bậc Thánh, tất cả đều biết rõ bản thể của hình tượng trong tiếng nói và trong âm thanh, trong cái trông thấy được và sờ mó được. Họ không phản bội lại cái gì bé nhỏ, vì nơi đó họ biết phân biệt được cái gì to lớn đang ở đó.

Trên môi họ, tiếng nói trở thành câu chú; các âm và các dấu hiệu, tạo nên câu chú trở thành những vật mang nhiều sức huyền bí; dưới mắt họ, cái trông thấy được trở thành biểu tượng, đối vật trở thành công cụ sáng tạo của tinh-thần, và sự sống như một dòng sông sâu, chảy từ vịnh cửa này đến vịnh cửa khác: “Tất cả đều là ẩn, tất cả đều là gương; tuy thế, tất cả đều bị che mờ trong cái nhìn rối loạn” đúng như lời của Melchior Lechter đã nói một cách rất đáng khâm phục.

Cũng là một điều tốt, khi thỉnh thoảng phải nhắc lại cho chúng ta nhớ rằng: thái độ kia của Đông phương cũng là quyền của thị dân ở châu Âu và cho đến thời đại này, truyền-thống của tiếng nói nội tâm và hiệu quả của các biểu tượng vẫn có sứ giả truyền lệnh. Nhắc đến quan niệm về thần chú của “tiếng nói”, tôi đã tự giới hạn khi nói đến Rainer-Maria Rilke là người đã nắm được bản thể của chú thuật trong chiều sâu lớn nhất của nó:

*“Ở nơi mà chậm chậm, ngoài những điều quên hẳn,  
Cái đã cảm nhận được vươn lên cho đến lòng ta,  
Bị ngự trị, dịu hiền, ngoài mọi giới hạn,*

Và sống trong cái “chẳng thể cân lường<sup>2</sup>”,  
Nơi đó bắt đầu tiếng nói, như chúng ta nghe:  
Nhưng giá trị nó vượt quá chúng ta,  
Vì Tâm thần muốn chúng ta đơn độc,  
Cũng muốn được vừng vàng tập hợp tất cả chúng ta”.

## nguồn gốc và tính chất phổ biến của âm “om”

“Tiếng” được cho là quan trọng, trong Ấn Độ xưa, có thể hiện rõ trong các câu trích văn này:

*Bản thể của vạn vật là đất;  
Bản thể của đất là nước;  
Cây cối là bản thể của nước;  
Người là bản thể của cây cối;  
Bản thể của người là Lời nói;  
Bản thể của Lời nói là thi ca Vệ-đà  
Bản thể của Thi ca Vệ-đà là Âm nhạc Vệ-đà.  
Bản thể của Âm nhạc Vệ-đà là Udgitha (tức OM)  
Udgitha là bản thể tối bảo, tối cao trong các bản thể,  
Và xứng đáng với vị thế cao nhất: vị thế thứ tám.*

(Chândogya Upoanisad)

Nói một cách khác, các lực, các đặc tính tiềm tàng của đất và của nước được tập trung và biến đổi trong cơ thể cao hơn, là cây cối; các lực của cây cối được tập trung và biến đổi trong con người; các lực của con người được tập trung trong năng khiếu suy tưởng, và năng lực diễn đạt bằng những than âm tương đương, nối liền nội tâm (tư tưởng) với ngoại tướng (âm thanh), tạo thành lời nói, nhờ đó con người được khác biệt với các sinh vật hạ đẳng.

Lối diễn đạt quý nhất của công nghiệp tinh-thần này, cái tổng số kinh nghiệm của con người tạo thành Thánh học linh thiêng (Vệ-đà) dưới hình thức thi ca và âm nhạc. Thi ca vượt quá văn xuôi, vì tiết vận của nó tạo thành một sự thuần nhất cao hơn và làm tan rã mọi sự ràng buộc của tinh-thần. Còn âm nhạc thì lại càng tinh tế hơn thi ca, bởi nó khiến cho chúng ta vượt quá ý nghĩa của ngôn từ và đặt chúng ta trong một tình trạng tiếp thu bằng trực giác.

Cuối cùng, hoàn toàn như tiết vận và âm điệu cả hai món thơ và nhạc lại được tổng hợp và hoàn tất (có thể coi như tiêu tan trong tâm thức bình thường) thành các rung động sâu sắc, có sức thâm nhập, của âm tố OM linh thiêng. Tại đây, người ta đạt đến đỉnh tháp, bằng cách vươn lên từ đồng bằng vật chất sai khác nhau (trong các yếu tố thô kệch) cho đến điểm đồng nhất cùng cực thuộc tinh-thần, chứa đựng những đặc tính ẩn tàng qua mọi trình độ trung gian, như trường hợp của hạt giống hay chủng tử.

---

<sup>2</sup> Cái “chẳng thể cân lường”, như ánh sáng, từ lực...



Trong ý-nghĩa này, OM làm phần tinh túy, là chủng tử âm của vũ trụ, là tiếng thần diệu (ý nghĩa căn đề của chữ Brahman) là vũ trụ lực, là tâm thức thâm nhập tất cả.

Bởi tiếng linh thiêng ấy đồng nhất với vũ trụ, nên ý niệm “Brahman”, phổ cập đến toàn bộ tinh thần phổ quát, toàn bộ sức mạnh ở khắp mọi nơi của tâm thức, mà chữ thiên thần, mọi người và động vật đều có dự phần, nhưng sức mạnh của tâm thức này chỉ trở thành kinh nghiệm tổng quát nơi các bậc Thánh và chư vị giác ngộ.

Xưa, chữ OM đã giữ một vai trò trọng đại trong đường lối giống nhau thuộc vũ trụ của nghi thức hiến tế hy sinh thuộc Vệ-đà, và trong các thế kỷ sau đó, nó đã trở thành một trong những biểu tượng quan trọng nhất của phái Du già; trong phái này, khi nó thoát ly thuật thần bí và ma lực của các thực hành hiến tế, cũng như thoát khỏi các lối suy luận triết lý của tư tưởng trước kia thì nó lại biến thành một phương tiện thiết yếu trong sự thực hành thiền định. Từ biểu tượng siêu hình, có thể nói là nó đã trở nên một phương thức tâm lý để cứu trợ.

Hoàn toàn giống như con nhện, nhờ sợi tơ nhện, nó phăng lên và đạt được tự do, nhà sư du-già đạt đến giải thoát là nhờ chữ OM. Trong Maitrâyana Upanisad, tiếng OM được so sánh với một mũi tên mà đầu nhọn là tư tưởng, và nó phát xuất từ cái cung là thân thể con người, nó xuyên qua bóng đêm vô minh để đạt đến ánh sáng của trạng thái cùng cực.

Trong Manaka Upanisad cũng có một sự so sánh tương tự. Trong đó, nói:

“Đã dùng vũ khí lớn là Thánh học bí mật để làm cung. Người ta đặt vào đó cái mũi tên nhọn là sự thiền định liên tục không dứt.

Người ta dương cung với tinh-thần tràn đầy cái ấy (tâm thức phổ quát, hay Brahman).

Này chàng trai cao quý! Nó sẽ xuyên qua mục đích của nó, là sự bất diệt.

Âm thiêng (OM) là cung, mũi tên là Ngã.

Brahman là đích.

Nhờ sự chú ý, nó sẽ xuyên qua.

Phải hiệp với nó như mũi tên đến đích”.

Trong Mândukya-Upanisad, chữ OM được phân tích thành những yếu tố phát thanh, theo đó thì chữ O được coi như một tổ hợp của hai chữ A và U; như vậy, chúng ta hiện có 3 yếu tố là: A, U, M. OM đã là biểu thức cao nhất của tâm thức thì 3 yếu tố ấy được xem như 3 trình độ của tâm thức, hiểu như sau: “A” được xem như tâm thức thức tỉnh; “U” được xem như tâm thức mơ màng; và “M” được xem như tâm thức ngủ say. Còn OM, đã là toàn bộ, thì đó là tình trạng của tâm thức vũ trụ, hay là tình trạng thứ tư, nó bao gồm tất cả và vượt quá mọi biểu thức. Đó là tâm thức của chiều thứ tư<sup>3</sup>.

Các thành ngữ “tâm thức thức tỉnh”, “tâm thức mơ màng” và “tâm thức ngủ say” tất nhiên không phải là để cho ta hiểu theo nghĩa từng chữ, mà đúng hơn thì nên hiểu rằng: thành- ngữ thứ nhất nói về tâm thức chủ quan đối với thế giới ngoại lai, nghĩa là

---

<sup>3</sup> Không phải là chiều thời gian

tình trạng bình thường của chúng ta; thứ hai là tâm thức của thế giới nội tại, tức là tư tưởng, tình cảm của chúng ta, các điều ước nguyện và ưa thích của chúng ta, cái mà chúng ta gọi chung là ý thức tri giác của chúng ta; và thứ ba là tâm thức dựa vào tự nó, không phân cách thành chủ thể và đối tượng, mà lại thuần nhất không phân biệt; trong nhà Phật, nó được gọi là tình trạng rỗng không, chẳng phân định phẩm chất gì<sup>4</sup> (2).

Ngược lại, thành ngữ thứ tư và tình trạng cùng cực thì được mô tả theo nhiều cách, tùy theo quan niệm cho nó là mục đích hay lý tưởng cao cả nhất. Theo một số thì đó là tình trạng của Tự Thể thanh khiết, hay là Tự Thực Thể; theo một số khác thì đó là sự vượt lên một Thực Thể cao hơn, hay là tình trạng vô ngã của Brahman phổ quát; theo một số khác nữa thì đó là sự tự do, và độc lập vô biên v.v....

Tuy nhiên, đối với tất cả thì đó là tình trạng bất diệt, không đau khổ, không sanh, già và càng đi gần đến kỷ nguyên Phật Giáo thì chúng ta càng thấy rõ ràng là: tình trạng ấy không thể nào đạt được, nếu không lìa bỏ tất cả những gì tiêu biểu cho cái “Ta” hay cái “Ngã” tự xưng.

Như vậy, chữ OM được kết hợp với sự Giải Thoát, hoặc là được xem như phương tiện để thực hiện sự giải thoát, hoặc là xem như biểu tượng của sự Thực hiện ấy. Mặc dù có nhiều lối tìm cầu hay xác định sự giải thoát, chữ OM không bao giờ có tính loại trừ của một trường triết học riêng biệt, mà nó vẫn trung thành với tính cách biểu tượng của nó là diễn tả cái gì ở bên kia danh, sắc, ở ngoài các giới hạn và phân loại, ngoài các định nghĩa và giải thích: kinh nghiệm về vô hạn, chính là ở nơi chúng ta; nó có thể được cảm nhận như một mục đích xa vời, hoặc như một tiên cảm giản dị, một khát vọng, hoặc có thể được nhận biết như một thực tại đang lớn dần hay thực hiện được nhờ sự huỷ diệt tất cả các giới hạn và chiến thắng được sự bức bách của các khuynh hướng xấu.

Có bao nhiêu chiều là có bấy nhiêu cái vô hạn, có bao nhiêu tinh khí là có bấy nhiêu hình thức giải thoát, nhưng tất cả đều cùng mang một dấu hiệu. Những ai đau khổ vì tình trạng nô lệ và giới hạn thì cảm nhận sự giải thoát như một sự nở nang vô hạn. Những ai đau khổ trong bóng tối thì cảm thấy sự giải thoát như vào trong ánh sáng vô biên. Những ai rên than vì chết chóc nặng nề, kiếp sống phù du thì nhận thấy giải thoát là trường vô tận. Những ai không được nghỉ ngơi thì sẽ hưởng thụ được vô cùng yên vui và hoà hợp.

Tất cả các lối diễn đạt ấy, không mất cái đặc tính riêng của mỗi một, mà vẫn mang chung một hình dung từ là: vô hạn. Điều này rất quan trọng: nó chứng tỏ rằng cả đến các sự thực hiện cao cả nhất cũng có thể còn giữ được một đạo vị cá biệt: đạo vị của thực thể gốc rễ, nó không làm cho giá trị phổ quát vì nó mà chịu ảnh hưởng. Ngay nơi các chóp đỉnh cùng cực của tâm thức cũng không có đồng nhất hay không đồng nhất, theo ý nghĩa tuyệt đối. Giữa chúng nó còn mãi một mối quan hệ sâu sắc, không phải là một sự bình đẳng không có khí lực; nhưng vì không bao giờ có thể là kết quả của một

---

<sup>4</sup> Đây hẳn là cái không, vô ký.

sự tăng trưởng sống động, nên mối quan hệ kia chỉ có thể là sản phẩm của một cơ cấu không có sự sống.

Như vậy, kinh nghiệm về sự vô hạn đã hiện thành vũ trụ luận trong kinh Phệ đà xa xưa nhất, nghi thức thần diệu trong các Bà La Môn luận; Nhất Nguyên luận duy tâm của Upanisads; tư tưởng sinh vật học trong Kỳ Na Giáo; tư tưởng thâm diệu về tâm lý trong thiên định của Phật Giáo siêu hình học trong triết lý Vệ-đà; ái tình Tôn Giáo thần bí (Bhakti) trong Vi Nữu giáo (Vishnouism); tâm thuật khổ hạnh thăng đòi trong Shi-va-giáo (Shivaism); có tiềm thế mẹ sáng tạo của vũ trụ trong Phù Chú giáo ở Ấn Độ, và cuối cùng, trong phép dùng bùa, chú của Phật Giáo, có sức biến đổi các lực và hiện tượng thuộc tâm lý vũ trụ bằng cách dùng ánh sáng của trí tuệ bát nhã thâm nhập chúng nó.

Các khả năng khác nhau trong sự biểu diễn kinh nghiệm về sự vô hạn không phải như vậy là đã hết cạn; không những chúng nó chỉ tổ hợp và tương nhập mà thôi đâu; ngược lại phần nhiều các điểm đặc sắc được kết hợp lại, và các hệ thống khác nhau không bị tách rời nhau một cách đứt khoát, mà chúng lại có phần cội lên nhau. Tuy thế, một điểm nào đó, hay một chủ đề nổi bật được nêu lên rõ ràng thì chính điều ấy tạo cho mỗi hệ thống Tôn Giáo một đặc tính riêng của nó.

Do đó, chữ OM hiện ra như một biểu tượng của sức mạnh vô hạn đối với hệ thống này, thì đối với hệ thống khác, nó là không gian vô biên, và đối với hệ thống khác nữa thì nó là Thực hữu vô tận hay sự sống vĩnh cửu.

Đối với một số người thì OM có nghĩa là Ánh Sáng hiện hữu khắp nơi; đối với những người khác, nó là định luật phổ biến; cuối cùng, một số khác lại quan niệm nó như là Tâm Thức vô cùng mạnh mẽ, hay Thần minh xâm nhập khắp nơi, Tình yêu bảo bọc tất cả. Nhịp điệu vũ trụ, Sức mạnh sáng tạo, luôn luôn hiện diện, hoặc là Trí Giác vô cùng tận v.v... và v.v...

Giống như một tấm gương phản chiếu mọi hình tượng và màu sắc mà không thay đổi bản tính riêng của nó, chữ OM cũng vậy, nó phản chiếu các tình tiết khác nhau của mọi tình khí, hoặc khoát các hình thái của mọi lý tưởng cao siêu, mà không tự giới hạn ở tình tiết này hay hình thái nọ. Bản tính của nó là vô hạn, không gì nữa cả.

Nếu cái âm thiêng liêng này được xác định bằng một ý nghĩa nào khác dễ hiểu hơn, nếu nó xoay mình hướng về một lý tưởng độc hữu và chỉ một thôi, mà không giữ trọn được cái phẩm chất phi lý và không sờ mó được của bản thể nó thì nó không bao giờ tượng trưng được cho một tình trạng tinh-thần siêu thức, trong đó mọi khát vọng cá nhân đều tìm thấy sự tổng hợp và sự thực hiện của nó.

## **ý niệm về “âm sáng tạo” và thuyết ba động.**

Giống như tất cả cái gì sống động, các biểu tượng cũng có những giai đoạn tăng trưởng và suy thoái, những thời kỳ lên cao và xuống thấp. Khi sức mạnh của chúng đã đạt đến chỗ cường thịnh nhất rồi, thì chúng nó xuống đến tất cả các lối mòn của cuộc sống thường nhật, cho tới trở thành những biểu thức qui ước không có một mối liên

quan nào với kinh nghiệm nguyên sơ, hoặc lại có một ý nghĩa quá hẹp hòi hay quá tổng quát, khiến cho ý nghĩa sâu sắc của chúng mất hẳn. Lúc bấy giờ, có những biểu tượng khác đến thay thế vị trí của chúng, trong lúc chúng rút lui vào vòng thân mật của một số người được thụ pháp, để lại từ đó trở dậy dưới một hình thức trẻ trung, khi thời cơ của chúng đã đến.

Nói “người thụ pháp” không phải là nói đến những người được tổ chức thành nhóm, mà là những người đặc biệt, nhờ cảm tính bén nhạy, họ đã tiếp nhận được các ảnh hưởng tinh vi của biểu tượng, đã đến với họ, hoặc nhờ truyền thống, hoặc nhờ trực giác riêng của họ. Trong trường hợp các biểu tượng thuộc phù chú, thì các rung động tinh tế của một âm thanh giữ một vai trò rất quan trọng, dầu rằng các sự liên hợp tâm tư kết tinh chung quanh biểu tượng bằng truyền thuyết hay bằng kinh nghiệm cá nhân góp phần rất nhiều trong việc tăng cường tác dụng của chúng nó.

Bí quyết của thế lực ẩn mật này của âm thanh hay của sự rung động là cái chìa khoá mở cửa các sự bí mật của sự sáng tạo và của sức sáng tạo, cũng như nó phát minh ra bản tính của sự vật và các hiện tượng sinh hoạt; các vị thâu thị đã biết rõ cái bí quyết kia từ thời xưa, như các Tiên Nhơn hiền tài sống trên núi Hy Mã Lạp Sơn, các Thuật sĩ xứ Ba Tư, các Tín Đồ ở Lương Hà Châu, các Tu sĩ ở Ai Cập, và các người thụ pháp ở Hy Lạp....: đó là chỉ nói những vị đã để lại dấu tích trong truyền thuyết.

Chính Pythagore đã là người thụ pháp đối với Trí huệ phương Đông; ông đã sáng lập ra một trong các trường có ảnh hưởng nhất về triết học thần bí của phương Tây; ông đã nói đến “sự hoà hợp của các khối cầu”, theo đó thì tất cả các thiên thể - và điều này cũng ứng dụng cho các nguyên tử - vì các chuyển vận của chúng nó, vì tiết điệu hay vì các giao động chúng nó, hết thảy đều góp một điểm riêng biệt vào sự hoà hợp. Tất cả các điểm và rung động ấy tạo thành một sự hoà hợp phổ quát, trong đó các yếu tố đều giúp vào sự đồng nhất của toàn thể, trong lúc mỗi một vẫn giữ các tính cách và chức năng riêng biệt.

Khái niệm về âm sáng tạo còn mãi nhờ học thuyết Thiền đạo, đã được Cơ đốc giáo nguyên thủy lấy lại một phần, như người ta có thể thấy điều ấy trong Phúc âm theo Thánh Jean, nó bắt đầu bằng các lời bí mật như sau: “Ban đầu là lời nói, và lời nói ở bên cạnh Thượng Đế; và Thượng Đế là lời nói, và lời nói đã làm nên thịt...”

Nếu các lời dạy sâu kín kia đang ở trên đường nối liền Cơ đốc giáo với triết học ngộ đạo và với các truyền thuyết phương Đông đã giữ được ảnh hưởng của chúng nó thì thông điệp phổ biến của Chúa cứu thế đã tránh khỏi được cái ung thư không bao dung và tâm lượng hẹp hòi.

Trong lúc đó thì ở Ấn Độ vẫn sống còn sự thông hiểu về “âm sáng tạo”. Nó phát triển trong các hệ thống khác nhau của Du già và đạt đến sự hoàn mãn của nó trong các trường Phật Giáo mà cơ sở triết học là giáo lý của Duy thức học. Giáo lý này cũng được biết dưới tên là Yagâcâra, nghĩa là Du già hạnh và truyền thống này đã được duy trì mãi đến ngày nay trong các xứ theo Phật Giáo Đại Thừa từ Tây-tạng đến Nhật Bản.

Bà Alexandra David Neel, trong chương 8 của tập sách “Du lịch ở Tây-tạng” của bà, có tả một bậc “Thầy âm thanh” đã có thể, không những chỉ tạo ra được tất cả các

nguyên âm kỳ lạ với đôi xập xoả của ông, mà còn, như Pythagore, tuyên bố rằng: tất cả các sinh vật và đồ vật đều phát ra những âm tùy theo bản tính của chúng, hay tùy theo tình trạng riêng biệt mà chúng đang chịu đựng. “Điều ấy, ông nói, là do các sinh vật và đồ vật đều là những tập hợp nhiều nguyên tử; các nguyên tử này đều nhảy múa và tạo thành nhiều âm khi chuyển vận. Mỗi khi nhịp điệu nhảy múa thay đổi thì âm thanh do chúng phát ra cũng thay đổi. Mỗi nguyên tử thường ca theo điệu của nó, và âm tạo ra mỗi lúc có hình thái vi diệu hay chắc nịch (nghĩa là có ít hay nhiều thực chất). Có những âm sáng tạo và cũng có những âm phá hoại. Ai có khả năng phát ra cả hai loại thì tùy ý, có thể sáng tạo hay phá hoại”.

Chúng ta hãy thận trọng, chớ giải thích các lời tuyên bố tương tự theo ý nghĩa của duy vật luận. Điều đã được xác định là lực của thần chú ngự ở trong hiệu quả của các sóng âm thanh hay trong sự giao động của những phần vật chất rất nhỏ; các phần nhỏ này - thí nghiệm có thể chứng minh - tụ họp lại thành những hình thể hình học nhất định tương ứng với phẩm chất, cường độ và nhịp điệu của mỗi âm.

Nếu một thần chú có thể tác động theo cách máy móc này thì ta có thể đạt được cùng một hiệu quả như nhau, cho dù phương tiện là một máy ghi âm. Nay, phương tiện trung gian là con người, thì sự lặp lại cũng không có hiệu quả, khi nó phát xuất từ một người dốt, ngay cả khi giọng đọc, về mọi phương diện đều giống hệt giọng của một bậc Thầy. Tin rằng hiệu quả của thần chú tùy thuộc vào sự điều hoà âm tiết thì đó là một sự mê tín, là hậu quả trực tiếp của thuyết ba động do một số người châu Âu không chuyên nghiệp, tưởng là “khoa học”, khi họ lầm lẫn hiệu quả của các chấn động tâm thần với hiệu quả của các sóng âm thanh trong vật lý.

Nếu hiệu quả của các thần chú dính liền với sự đọc đúng thì tất cả các thần chú bên Tây-tạng sẽ mất hết ý nghĩa và hiệu lực, vì chúng nó không được diễn đạt theo qui tắc mẫu âm hệ của Phạn ngữ, mà lại theo cách đọc của người Tây-tạng (Thí dụ: thay vì đọc: “OM MANI PADME HUM”, họ đã đọc: “OM MANI PE!ME HUM”).

Điều đó có nghĩa là thần lực và hiệu quả của một thần chú tùy thuộc vào thái độ tinh-thần, tri thức, ý thức trách nhiệm, sự thành thực của tâm hồn cá nhân. Sự phát lộ ra tiếng của một thần chú không phải là một âm thuộc vật lý (mặc dù có âm đó theo liền) mà là một âm thuộc tâm lý: lỗ tai không thể nhận ra nó, mà chính là quả tim, miệng không thể đọc nó, mà tâm thần. Các thần chú chỉ có thần lực, và có ý nghĩa đối với người thụ pháp, nghĩa là người đã trải qua kinh nghiệm từ đó phát xuất ra lời nói hay công thức thần chú, nó dính liền với người ấy một cách keo sơn trong chiều sâu kín nhất của thực thể họ.

Như vậy, hoàn toàn như một công thức hoá học chỉ hiển sức mạnh của nó cho người nào biết rõ thực thể của ký hiệu, cũng như các định luật và các cách ứng dụng công thức, thì cũng giống như vậy, thần chú chỉ cung ứng một sức mạnh cho kẻ nào ý thức được tự thể của họ, biết các cách thức ứng dụng nó, và biết rằng nó là phương tiện đánh thức các lực đang yên ngủ trong người họ, các lực mà nhờ chúng nó, họ có đủ tư cách để tác động đến số phận của họ và cả đến chung quanh họ. Như thế, các thần chú không phải là một “Hạt mè ơi! Mây hãy tự mở!”

Như một số nhà bác học trừ danh phương Tây còn quả quyết như vậy; nghĩa là: các thần chú tự bản tính riêng của chúng, chúng không có tác động được, mà chính là nhờ sự trung gian của tâm thức đã có kinh nghiệm về nó: chúng nó không có tự lực; chúng chỉ là những phương tiện tập trung các lực đã có sẵn, giống như một thấu kính hội tụ - tự nó không có một chút nhiệt nào - nhưng dùng nó một cách thích hợp, nó có thể biến đổi các tia nắng vô hại của mặt trời, thành tác nhân gây ra hoả hoạn. Điều ấy có thể giống như trò ảo thuật đối với người lợi dụng, vì họ có kinh nghiệm trong việc làm mà không biết các mối tương quan trong kinh nghiệm.

Cũng như vậy, người nào lẫn lộn thần chú với trò ảo thuật, thì về điểm này, họ chẳng khác chi Người lợi dụng và nếu đã có (hẳn cũng còn có) những nhà bác học, với ngôn ngữ học làm khí cụ, đã đổ lỗi cho thần chú và, sau khi nhận xét về cấu trúc câu văn không theo ngữ pháp, về sự thiếu lập luận vững chắc trong tương quan của các từ, đã đi đến kết luận rằng: các câu thần chú chỉ là những tiếng bí bô không có ý nghĩa gì; công cuộc của họ có thể so sánh với việc thử bắt bướm bướm với những cái kẹp nhỏ.

Chẳng nói về sự không thích hợp của phương tiện, điều lạ lùng là các nhà bác học này, trong lãnh vực ấy, họ không có một chút kinh nghiệm cá nhân nào, và cả đến không thử nghiên cứu đến bản tính với các phương pháp của truyền thuyết thần chú, dưới sự hướng dẫn của một vị giáo chủ, mà họ lại có ý tự phụ khi đưa ra những phán xét hoàn toàn không có cơ sở khách quan.

Chỉ có tác phẩm can đảm và tiên tri của Arthur Avalon, là người đã tìm thấy trong Heinrich Zimmer, một người Đức, một vị thông ngôn sáng suốt và có thiên tài: lần đầu tiên, Avalon đã chỉ cho thế giới thấy rằng: chú thuật không phải thuộc Ấn Độ giáo hay Phật Giáo biến chất, và trong các truyền thuyết về phù chú có diễn đạt những tri thức và những kinh nghiệm sâu sắc nhất về lãnh vực tâm lý của con người.

Tuy nhiên, các tri thức và kinh nghiệm ấy chỉ có thể đạt được nhờ một vị giáo chủ thông thạo trong truyền thuyết sinh động, và sau khi cá nhân đã thực hành dưới hình thức tập luyện liên tục. Chỉ sau một thời gian chuẩn bị như thế thì các thần chú mới có thể có một ý nghĩa, vì chỉ lúc đó chúng nó mới đánh thức được nơi người thụ pháp các lực được dồn chứa trong suốt các kỳ thí nghiệm trước, và như vậy, tạo ra được các hiệu quả mà lúc sáng chế ra, lời chú đã nhắm đạt được. Người không thụ pháp có thể đọc một thần chú nhiều lần như ý muốn, nhưng chẳng bao giờ họ có thể thấu nhận được một chút kết quả nào. Bởi vậy, hàng ngàn thần chú có thể được in ra, mà bí mật và giá trị của chúng không hề bị hy sinh.

Vấn đề “bí mật” ở đây không có gì cùng chung với sự cố ý dấu kín một học thuật, nhưng nó lệ thuộc vào sự kiện là nó chỉ đạt được với giá cần thiết phải giữ giới luật, tập trung tư tưởng và hướng về nội tâm. Giống như mọi cái gì quý báu, hay mọi hình thức hiểu biết, hễ không cố gắng thì không đạt được. Chính chỉ trong ý nghĩa này mà nó được gọi là bí truyền cũng như mọi trí huệ sâu sắc không tự phát lộ qua cái nhìn đầu tiên, vì nó không tùy thuộc vào một tri kiến nông cạn, mà lại được thực hiện trong chiều sâu của tâm tư. Vì vậy mà Ngũ tổ của Thiền tông, khi được đệ tử là Huệ Năng

hỏi Ngài về biệt giáo bí truyền, Ngài đáp: “Điều mà tôi có thể nói với ông không phải là bí truyền; nhưng nếu ông quay cái nhìn của ông vào nội tâm, ông sẽ tìm thấy trong tâm ông cái bí truyền ở đó”.

Tuy vậy, như sự nghiên cứu các khoa thuộc nền Cao học chỉ đến với những người có năng khiếu và có một số phẩm chất nào đó, thì cũng giống như thế, các bậc Thầy của thời-đại nào cũng đòi hỏi đệ tử phải có một số phẩm chất và đức tính nào đó, trước khi truyền dạy cho họ những điều thâm thúy về chú thuật. Bởi vì, không có gì nguy hại hơn một cái biết nửa chừng hoặc một cái biết mà giá trị chỉ là lý thuyết suông mà thôi.

Các đức tính cần phải có là: - đối với vị giáo chủ, có một lòng tin vô hạn: - hoàn toàn hiến thân cho lý tưởng do Ngài hiện thực; và tôn trọng các sự vật thuộc tinh thần. Các phẩm chất đặc biệt là: hiểu biết các Thánh kinh và các truyền thuyết trong các đường nét thiết yếu của chúng; và quyết lòng vững chắc sống qua một số năm dưới sự hướng dẫn của vị giáo chủ để chuyên tâm nghiên cứu và thực hành các lời dạy thâm thiết.

## **suy vận của truyền thống chú thuật**

Như vậy, với nhiều hay ít lý do, người ta có thể xem chú thuật như một khoa học huyền bí ngang hàng với các môn số học chuyên khoa, vật lý hay hoá học, còn được giữ kín như một cuốn sách có bầy ấn niêm phong đối với người thường, không lão luyện về công thức và ký hiệu.

Nhưng, giống như các khoa học kia có thể bị dùng sai trong các cứu cánh sức mạnh, và vì lý do ấy nên chúng phải được giữ bí mật, phòng ngừa các hiệu quả cực đoan, trong vòng các người có liên hệ (hiện nay là các Quốc Gia); cũng như vậy, ảo thuật, thỉnh thoảng đã thành nạn nhân của đường lối chính trị dùng sức mạnh thuộc một số tập hội, hay một số tầng lớp xã hội.

Tại Ấn Độ xưa, chính những người Bà La Môn, giai cấp tăng lữ đã giữ lời thiêng làm quyền ưu tiên cho giai cấp họ và buộc các tầng lớp khác phải thừa nhận như là tín điều những gì đã lưu truyền lại cho họ. Như vậy, những gì mà nguyên xưa đã lưu hành dưới hình thái nhiệt tâm hay diệu hỷ Tôn giáo thì chính các điều ấy đã biến thành giáo điều để phản ứng lại những kẻ sáng tạo ra chúng nó, dưới hình thức một sự bó buộc không chống đối được. Từ cái biết mà sinh ra niềm tin, từ niềm tin sinh ra sự mê tín, khi không có kinh nghiệm để hiệu chỉnh niềm tin.

Người ta có thể tìm thấy lại các dấu vết của hết thảy các sự mê tín ở đời này trong các chân lý đã bị tách rời với các quan hệ căn nguyên của chúng và đã mất hết ý nghĩa. Đó là căn bản của một cái gì đã trở thành dư thừa. Và bởi vì các trường hợp hay cách thức tìm lại các chân lý hay ý kiến kia, nghĩa là các mối tương quan về tinh-thần, về luận lý hay về lịch sử của các ý kiến hay chân lý đó đã bị chìm mất trong quên lãng, nên chúng nó trở thành niềm tin mù quáng, không còn có gì giống với một niềm tin chắc thực, hay một sự tin cậy vào chân lý, hoặc vào sức mạnh của một ý kiến hay của một nhân vật nổi bật, niềm tin cậy khởi lên từ mức độ của một sự chắc chắn ở nội

tâm, khi nó được kinh nghiệm xác định, hay khi nó hoà hợp với các định luật của lý trí và của thực tại. Đức tin hay sự tin cậy theo loại đó là cần thiết và là điều kiện tiên quyết cho mọi hoạt động tinh-thần. Cho dù nó thuộc về Triết lý, Khoa học, Tôn giáo hay Nghệ thuật. Đó là thái độ xác thực, và là khuynh hướng tinh-thần của toàn bộ thực thể của chúng ta; không có các cái đó thì không có một tiến bộ thực sự nào có thể thực hiện được. Đó là điều mà Đức Phật gọi là đức tin, và đó là điều mà Ngài đòi hỏi nơi những ai muốn theo con đường của Ngài. “Cửa bất diệt đang mở đối với những ai có tai để nghe; hãy có đức tin!”

Đức Phật đã bắt đầu giai đoạn giáo hoá của Ngài bằng các lời ấy: “Hãy để cho đức tin cho sự tin cậy của chư vị tự do phát-triển”, hãy tránh xa các nội chương và mở lòng đón nhận chân lý.

Đó là trạng thái của sự tin cậy trong đức tin, một sự chuẩn bị nội tại để khai tâm, nó tìm thấy biểu thức tự phát của sự giải thoát trong vần thiêng OM, đối trước một sự ức chế nặng nề về tâm lý. Trong vần thiêng ấy, như chúng ta đã thấy, có tất cả các lực chắc chắn và đẩy tới của tinh-thần con người; các lực ấy tìm cách đập vỡ các tường thành và các dây xích của Vô Minh, một khi chúng nó được kết hợp và tập trung trong đầu nhọn của mũi tên.

Nhưng than ôi! Cách biểu diễn đơn thuần này của một kinh nghiệm sâu sắc, chẳng bao lâu đã trở thành vật hy sinh cho sự suy lý, bởi vì những kẻ không dự phần trong kinh nghiệm kia lại bắt đầu phân tích các thành quả của nó. Đối với họ, một khi mà nguyên nhân gây ra bóng tối đã bị đẩy xa thì ánh sáng chói loà, biết như thế không đủ, họ muốn biện luận để biết các đặc tính của ánh sáng ngay trước khi tìm cách xuyên qua bóng tối và, biện luận như vậy, họ xây thành một thuyết thần học phức tạp, trong đó vần thiêng OM bị vắn vẹo một cách quá nghệ thuật đến độ nó không bao giờ có thể thoát ra được.

Thay vì dựa vào các phương tiện riêng của họ, họ đợi chờ một sự giúp đỡ của bất cứ một lực siêu nhiên nào. Trong lúc suy lý về mục đích, họ quên rằng họ phải tự mình cố gắng “bắn mũi tên ra” và việc ấy không phải là công việc của một ma lực ẩn kín hoặc trong mũi tên, hoặc trong mục đích. Họ trang hoàng và tôn thờ mũi tên thay vì dùng nó bằng cách đặt vào đó tất cả nghị lực của họ. Họ để cho cái cung thân tâm họ bị chùng (đùn lại) thay vì căng thẳng nó ra với tất cả sức lực của họ.

Do đó mà vào thời Đức Phật, cái đại biểu tượng ấy của Chú thuật đã hoàn toàn bị vắn vẹo trong thuyết thần học của Bà La Môn đến độ nó không còn có thể được dùng nữa, tuy thời ấy có một hệ thống giáo thuyết đã tìm cách vượt khỏi ưu thế của Bà La Môn, xem (học thuyết của họ) như những giáo điều, và những lý thuyết vô dụng; hệ thống giáo thuyết ấy đã xác định rất rõ ràng sự tự do quyết định, sự độc lập và trách nhiệm của con người, đối trước các năng lực của chư thiên thần.

Chính nhiệm vụ đầu tiên và quan trọng nhất của Phật Giáo là căng lại cái cung của thân tâm bằng giới luật và sự luyện tập. Chỉ khi nào sự tin cậy vào chính mình đã được tái lập và giáo thuyết mới đã được đóng neo, chỉ khi nào các vẻ trang sức hoa hòe với các vầng nhện thần học và sự suy lý đó bị phá huỷ và người ta đã cởi bỏ hết thảy các

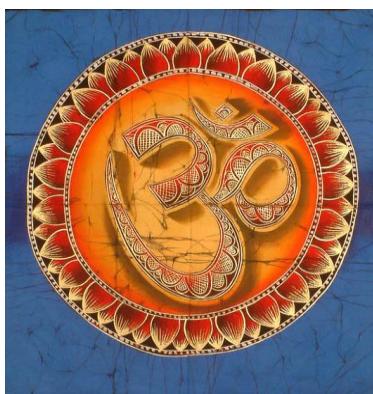


cái đó ra khỏi đầu nhọn của mũi tên OM thì chỉ lúc đó thôi người ta mới có thể chỉnh lý lại cái đầu nhọn ấy nơi mũi tên thiền định.

Như đã nói trước đây, vần OM đã bị nối liền một cách chặt chẽ với sự phát-triển của phái Du già, mà đương thể là một loại hệ thống liên tôn với những phương pháp và cách tập luyện thân tâm, phái ấy đã dùng các trường tư tưởng Tôn giáo khác nhau, trong lúc chính nó cũng đã bị các trường kia dùng rồi.

Ngay từ lúc ban đầu, Phật Giáo đã dính liền với các cách thực tập Du già do nó phát-triển, và trong suốt hai nghìn năm kể đó, có một sự trao đổi kinh nghiệm thường xuyên đã được duy trì giữa Phật Giáo và các hệ thống Tôn giáo khác.

Vậy, không có gì lạ khi ta thấy rằng: dù vần OM có lúc đã mất giá trị biểu tượng của nó, nhưng Phật Giáo thực hành đã phải dùng những công thức chú thuật tương ứng (để thay thế) mỗi khi các công thức này có thể có ích lợi như một phương tiện phát-triển sự tin cậy và đức tin, để loại bỏ các chướng ngại ở nội tâm và giúp cho sự tập trung vào mục đích tối thượng.



## chú thuật của Phật-Giáo nguyên thủy

Từ thời xa xưa, trong kinh điển của Đại chúng bộ đã có những tập công thức ảo thuật mang tên là Đà La Ni hay Đái Trí Tạng *Vidyâdharapitaka*. Đà La Ni là những phương tiện để định tâm tại một tri thức hay một ảnh tượng thấy được trong thiền định. Chúng nó có thể nhân cách hoá cái tinh yếu của một lời dạy cũng như kinh nghiệm của một trạng thái tâm thức nhất định, trạng thái này nhờ vậy có thể được nhắc lại hay tái tạo tùy ý và bất cứ lúc nào.

Do sự kiện này, chúng nó cũng có thể được gọi là Đái trí hay Tiếp trí *Vidyadhara*. Xét về tác dụng hay chức năng thì chúng nó chẳng khác gì thần chú, đó là không kể về hình thức, bởi vì đôi khi chúng nó rất dài, và thường thì chúng nó tập hợp nhiều thần chú hay chủng tử âm, hoặc có khi là phần tinh yếu của một bài Thánh giáo.

Nhưng, trước nhất, chúng nó là sản phẩm, và là phương tiện phụ giúp cho thiền định. “Nhờ trầm tư (chỉ quán) người ta đạt được một chân lý; nhờ Đà La Ni, người ta xác định nó và người ta bảo tồn nó.”

Các thần chú và Đà La Ni xem như phương tiện và khí cụ của thiền định thì quan trọng, nhưng sự quan trọng ấy không được các người tu theo Nam Tông thể hiện rõ rệt, mà hiệu quả của chúng thì không chối cãi được. Trong các bản kinh văn xưa nhất của Pā Lī, chúng ta thấy có những thần chú dùng để bảo vệ, trừ nguy, trị bệnh, tránh rắn, đuổi tà và các ảnh hưởng xấu v.v... cũng như để đạt được những hiệu quả tốt, như: sức khoẻ, hoà bình, vắng sinh, hạnh phúc v.v...

Trong Trung Bộ kinh Đức Phật khuyến khích Ương Quật Ma *Angulimāla* – một kẻ cướp đã cải tà quy chính và đã tu thành bậc Thánh - chữa trị cho một người đàn bà đau vì truy thai, bằng cách đọc một công thức thuộc thần trí, tức bằng một lực thuộc chú thuật.

Cho dù lực này đứng hàng đầu trong tâm thanh tịnh và thành thực của người đọc chú, và cho dù nó chỉ được tăng cường và hiện rõ trong ý thức nhờ hình thái long trọng của cách biểu diễn, đây là điều mà người ta không thể nhấn mạnh quá mức được. Tuy thế, nếu thái độ ở nội tâm của người biểu diễn tạo thành thắng lực, thì hình thái biểu diễn không phải là không quan hệ: nó phải hoà đồng với nội dung tâm thức, phải nhịp nhàng và có âm điệu, mạnh mẽ và được Thánh hoá bằng cách kết hợp tư tưởng với tình cảm đúng theo truyền-thống hay kinh nghiệm cá nhân.

Theo ý nghĩa đó, thì phải coi như là thần chú, các bài ca của Tam bảo kinh trong đó câu ca nào cũng đều tận cùng bằng công thức trịnh trọng là: “Mong cho sức mạnh của chân lý này đem lại hạnh phúc”; không phải chỉ các bài ca ấy, mà cả đến các công thức Pa Lī, diễn tả sự qui hướng hay tôn thờ, thuộc về các thời nguyên sơ của Phật-

Giáo; và đến ngày nay, trong các xứ theo Phật-Giáo tiểu thừa, chúng vẫn còn được coi như các thần chú, tương đương với các thần chú bằng tiếng Phạn trong các trường ở phương Bắc.

Các công thức ấy có âm thanh, nhịp điệu và tâm niệm song hành; chúng được tập trung vào các biểu tượng cao cả hơn hết, như Phật, Pháp, Tăng: thái độ tôn kính làm cơ sở, trong đó lòng tin cậy và ái kính đứng hàng đầu, chừng nấy thứ làm cho các công thức kia trở thành thần chú với cái ý nghĩa đúng đắn nhất của chữ đó.

Cho rằng giá trị thần chú là ở trong hình thái biểu diễn thì điều này được thấy khá rõ trong cách lập lại ba lần và trong sự kiện là: một số trong các công thức phải lập lại ba lần ấy lại chỉ được đọc hai lần trong cùng một cuộc lễ với cách diễn đạt hơi khác một chút để được chắc chắn là đúng hình thức, cái hình thức đã được Thánh hoá qua truyền-thống, giống như một con sông chảy từ quá khứ đến tương lai và nối liền cá nhân với các thế hệ ngày xưa, cũng như với các thế hệ tương lai của các loài hữu tình cùng dần thân trong những cố gắng chung. Ma lực của câu thần chú là ở đây; sức mạnh huyền bí của nó lan tràn trong cá vị.

Bởi vì người Phật tử chân chính không mong cầu Phật hay các đệ tử của Ngài nghe kinh, và can thiệp (vào đời sống) một cách thần diệu để cho tín đồ được lợi, cho nên đối với tín đồ, điều rõ ràng là: hiệu quả của các công thức như thế chỉ khả hữu trong đường lối tự tâm, qua sự hoà hiệp của hình thái (âm, nhịp) với tình cảm (xả thân quyết tiến) và tâm niệm (kết hợp kinh nghiệm với cái biết), nhờ đó mà các tiềm lực trong tâm hồn - các lực phục tùng theo ý thức chỉ; là một phần nhỏ - được đánh thức, tăng cường và biến đổi.

Hình thái là cần thiết, vì nó là chỗ đón nhận chứa đựng các phẩm chất khác, tình cảm cũng cần thiết, vì nó tạo ra sự hoà hiệp - giống như độ nóng của lửa nung chảy các kim loại khác nhau, biến đổi chúng thành một bản vị mới thuần nhất đồng đều; trong lúc ấy thì ý niệm là chất liệu - vật chất nguyên sơ - bị lay động bởi tất cả các yếu tố trong tâm người khi chúng nó kéo các lực ngủ say ra khỏi sự mơ màng của chúng.

Tuy vậy, chớ nên hiểu thành ngữ “ý niệm” như một mộng tưởng giản dị của tâm thần, mà phải biết nó trong ý nghĩa nguyên sơ, theo từ ngữ “eidos” của Hy Lạp, tức biết nó như một hình ảnh sáng tạo, hay một hình thức kinh nghiệm sống động, trong đó có thực tại soi vào và nó có thể được thường xuyên tái tạo.

Trong lúc hình thức, thoát thân qua nhiều thế hệ thực hành mà được kết tinh, thì ý niệm dần khởi ra nó là tài năng của Phật, và chỉ trong ý nghĩa này chúng ta mới có thể nói rằng: thần lực của Phật được hiện thực trong thần chú.

Tuy thế, cái sức thúc đẩy khiến cho các tánh đức của tinh-thần và của tâm cảm dung hợp, và các lực sáng tạo tràn đầy sự sống do ý niệm dần khởi, đó là những cái mà người đệ tử phải góp phần vào. Nếu niềm vui của họ không thanh tịnh thì họ không thực hiện được sự thuần nhất ở nội tâm; nếu tâm thức của họ không được giáo dục, thì họ không thể tiếp nhận được tâm niệm và tiêu hoá nó. Theo tâm lý, nếu trí của họ ngu độn thì nội lực của họ không đáp lại lời kêu gọi của họ, và nếu tư tưởng của họ thiếu tập trung thì họ không thể dung hoà hình thức tâm cảm và thần trí.

Như vậy, thần chú không hiến cho ta một phương pháp để thoát khỏi các hoàn cảnh khó chịu của cuộc đời hay thoát qua nghiệp quả một cách dễ dàng. Chúng nó là một phương tiện đòi hỏi phải cố gắng, cũng như bất cứ một đường lối giải thoát nào khác, và chỉ khi nào điều này được hiểu rõ thì thần chú mới tỏ ra có ích. Nhưng trong giáo điều thần học thuộc nghi thức hiến tế của Bà La Môn thì sự hiểu biết kia đã mất; các lời chú đã rơi xuống trình độ một qui ước giản dị, một phương tiện cho phép ta trốn tránh trách nhiệm của chính mình bằng cách tin tưởng vào sức thần bí của các công thức để có thể nắm bắt các thiên thần.

Cũng như trong các hình thức về sau của Chơn Ngôn thừa Mantrayâna (như người ta gọi các trường chú thuật của Phật-Giáo) người ta đã hiểu rõ rằng nghiệp không thể tiêu trừ bằng cách đọc chú một cách giản dị hay bằng bất cứ một nghi thức Tôn giáo nào, hoặc một năng lực thần bí nào, mà chỉ bằng một tấm lòng trong sạch và một tâm thức thành thật. Về vấn đề này, thì Milarepa, một trong những vị thầy cao quý nhất về âm thanh, có thể được kể như là người có uy tín hơn cả. “Khi chư vị tự hỏi ác nghiệp có thể được tiêu trừ hay không, chư vị nên biết rằng: nó chỉ tiêu trừ bằng sự ước mong của lòng tốt (thiện niệm).

*Trong chân lý, không điều hoà thân, ngữ, ý*

*Thì tế lễ theo nghi thức để làm gì?*

*Nếu không lấy nhẫn nhục khắc phục được sân hận*

*Thì tế lễ theo nghi thức để làm gì?*

*Nếu chẳng suy tư để thương đồng loại hơn thương mình,*

*thì nói làm chi nơi đầu môi chót lưỡi là:*

*“Hãy thương xót chúng sinh!?”*

Ta có thể tìm thấy rất nhiều những lời như thế; chúng nó chứng tỏ rằng: mặc dù có nhiều thay đổi lớn trong các phương thức hành đạo qua thời gian, tinh-thần Phật-Giáo vẫn sống động. Không phải là không phù hợp với ý kiến Phật-Giáo khi dùng thần chú như một cách giúp thêm vào thiền định và thực hành tín ngưỡng, chừng nào mà còn có những phương tiện tu giải thoát, chứ việc hành đạo không giữ vai trò tẻ liệt của một giáo điều, nghĩa là: chừng nào người tu còn có khái niệm rõ ràng về nhân quả và về ý nghĩa nội tại của thần chú thì họ không xem thần chú như những tín điều của một đức tin mù quáng hay những phương tiện để làm lợi ở đời.

Tuy nhiên, Đức Phật đã đặt con người tại trung tâm triết thuyết của Ngài, và chỉ quan niệm sự cứu đời bằng sức cố gắng của cá nhân, và vì thế, không tin đến sự can dự của thiên thần không thể tiếp tục xây dựng trên một nền tảng chú thuật bị thần học làm ô nhiễm.

Ngài đã để cho thời gian và kinh nghiệm nội tâm của chư vị thừa kế Ngài có phần việc chăm lo tìm ra nhiều phương thức biểu diễn mới. (Về điểm này, Đức Phật chỉ phát khởi một sức đẩy tới, nghĩa là chỉ rõ đường lối theo đó mỗi người sẽ tiến tới tạo ra kinh nghiệm cho chính mình). Bởi vì, người ta không tạo ra thần chú, mà phải để cho nó sinh trưởng, và nó chỉ có thể sinh trưởng bằng kinh nghiệm và sở đắc dồn chứa qua nhiều thế hệ.

Vậy, sự phát-triển của chú thuật Phật-Giáo không phải là “tự tái phát” trong các tập tục Bà La Môn hay một “hiện tượng thoái hoá”, mà đúng là thành quả của một sự tăng trưởng tự nhiên của tâm thần, đem đến những hình thái biểu diễn riêng của nó trong mỗi giai đoạn một cách rất cần thiết; và ngay cả khi các hình thái này hiện những dạng thức giống với hình thái của các thời-đại trước, thì đó cũng không phải là một sự sáng tạo mới thành tựu trong sự hoàn mãn của một kinh nghiệm trực tiếp.

## **Phật-Giáo, kinh nghiệm sống động**

Mỗi một sở đắc, mỗi kinh nghiệm, mỗi một hoàn cảnh sống mới mở rộng chân trời tâm thức của chúng ta và gây ra nơi chúng ta một sự biến đổi nào đó. Bản tính riêng của chúng ta thay đổi, không phải chỉ thay đổi theo điều kiện sinh sống, mà ngay cả khi các điều kiện này cố định, nó vẫn biến dịch tùy theo sự dồn chứa liên tục những cảm tưởng mới: chúng nó làm cho cách cấu tạo của tâm thức thêm phức tạp và sai khác nhau. Có người cho điều ấy là “tiến bộ”; có người gọi thế là “thoái hoá”, trong lúc thật sự, đó chỉ là định luật của sự sống, trong đó sự sai biệt và sự phối trí phải được cân bằng. Như vậy, mỗi thế hệ có những vấn đề riêng của nó, và phải tìm những phương tiện riêng của nó để giải quyết các vấn đề ấy.

Các vấn đề cũng như các phương tiện giải quyết phát xuất từ các điều kiện của quá khứ, và như vậy, về cơ cấu, chúng nó dính liền với các điều kiện này, nghĩa là: không hoàn toàn khác hẳn, cũng không hoàn toàn giống hệt các điều kiện đó, vì đây là thành quả của một tiến trình điều chỉnh liên tục.

Đối với sự phát-triển của các vấn đề thuộc Tôn giáo, chúng ta cũng phải xem xét theo cách thức ấy. Coi chúng là những “tiến bộ” hay những “thoái bộ” thì không quan hệ gì, nhưng đây là những điều thiết yếu trong sự sống thuộc tâm linh; nó không tự để mình chết đứng trong những hình thức bất di-dịch. Các Tôn giáo hay các vấn đề siêu hình có tầm vóc rộng không phải là những sáng tạo cá nhân, cho dù chúng nó có thể do một vĩ nhân khởi xướng hay phát động. Chúng nó phát xuất từ những mầm, những ý niệm sáng tạo, những kinh nghiệm lớn, những trầm tư sâu sắc. Chúng tăng trưởng dọc qua các thế hệ, tùy theo định luật nội tại của chúng, như một đại thọ hay bất cứ một cơ thể sống động nào khác, có thể nói: đó là “những biến cố tự nhiên của tâm linh”.

Tuy thế, sự phát-triển và sự chín mùi của chúng đòi hỏi phải có thời gian. Mặc dù trong mầm non đã có tiềm tàng chứa đựng cả thân cây đại thọ, nhưng nó cần có thời gian để hiện hình rõ rệt.

Điều mà Đức Phật có thể dạy bằng lời nói chỉ là một phần của điều Ngài dạy bằng nhân vị, bằng gương sáng của đời Ngài. Và cả hai điều ấy hợp lại cũng chỉ bằng một phân số của kinh nghiệm trong tâm Ngài. Chính Đức Phật đã ý thức rất rõ về sự bất lực của ngôn từ, khi Ngài lưỡng lự trong việc phổ biến giáo pháp của Ngài và đặt nó trong lời nói, bởi vì giáo thuyết ấy “sâu kín, khó thực hiện, khó hiểu, chỉ thông minh mà thôi thì không thể nắm bắt được”. (Thế mà còn có những người chỉ coi Phật-Giáo như một “Tôn giáo của lý trí”, trong lúc lý trí hiếm khi vượt quá các ánh sáng của các thế kỷ gần

đây, hay các điều mà khoa học mới đạt được).

Tuy vậy, khi Đức Phật quyết định mở màn chân lý vì thương xót những kẻ - tuy hiếm hoi - mà “đôi mắt đã bị một ít bụi che mờ”; Ngài cẩn thận, tránh nói “các điều tối hậu” và không khứng trả lời các câu hỏi hỏi về sự Chứng quả tối thượng, hay về các vấn đề thuộc loại ấy, nó vượt quá khả năng hiểu biết của con người. Ngài chỉ dạy đường lối thực hành dẫn đến sự giải quyết các vấn đề kia và như thế là thích nghi với năng khiếu của thính giả.

Đối với nông dân, Ngài dùng các danh từ về canh nông; đối với thợ thuyền, Ngài nói với các sự so sánh lấy trong nghề nghiệp của họ, đối với người Bà La Môn, Ngài dùng những công thức triết học và những ngụ ngôn tương ứng với cách hình dung của họ về thế giới hay với cách thực hành hiến tế của họ; đối với người công dân hay chủ gia đình, Ngài nói về các đức hạnh trong nhà và ngoài làng nước; còn trong vòng thân mật giữa các đệ tử tiên tiến, đặc biệt là đối với các tu sĩ trong tăng đoàn của Ngài, Ngài khai diễn các trạng huống sâu kín nhất trong giáo thuyết của Ngài và kinh nghiệm về các bậc thiền định cao siêu nhất.

Các trường Phật-Giáo về sau vẫn trung thành với nguyên tắc trên, trong lúc phương pháp giảng dạy của họ, cũng như các phương tiện thực hiện đều thích ứng với các nhu cầu cá nhân, cũng như với sự phát-triển (tùy duyên theo lịch sử) của thời-đại. Cùng với sự hấp thụ, sự đi sâu và sự bành trướng của triết lý Phật-Giáo, cũng lại xuất hiện một số lớn phương pháp giảng dạy có thể thích ứng với trình độ tri thức của mỗi một. Giống như Đức Phật đưa các đệ tử của Ngài đến nhiều trình độ khác nhau, thì cũng vậy, các trường Phật-Giáo về sau dành riêng các trạng huống khó khăn nhất trong giáo thuyết cho những người đạt được những kiến giải thích hợp có sẵn trước, vì cho rằng họ phải được đào tạo ở một trình độ cao hơn.

Các điều giáo huấn cao hơn này, thường được xem như là “bí mật” hay “bí truyền”. Tuy thế, không bao giờ có định ý ngăn cản một ai đạt được các trình độ cao hơn về kiến thức, mà chỉ một sự cố gắng nhằm tránh những cuộc trò chuyện bép xép và những suy luận vô ích, nó lôi kéo người dốt vào những nhận thức sớm về các tình trạng tâm thức cao, mà chưa hề có những cố gắng cần thiết để đạt đến các tình trạng ấy bằng phương tiện kinh nghiệm.

Những lời giáo huấn kết hợp với những trình độ thiền định nào đó chỉ có thể được dạy cho những người đạt đến trình độ ấy hiểu mà thôi.

Khi Đức Phật vứt bỏ một cách minh bạch các “điều giấu kín” và các “bí mật” của những tu sĩ tự phụ cho rằng cái hiểu biết của họ hay chức năng của họ là những đặc quyền của giai cấp họ, hoặc khi Ngài tuyên bố rằng: giáo-pháp của Ngài không phân biệt “nội” với “ngoại” (nghĩa là không phân biệt “bí truyền” với “công truyền”), hoặc nữa, khi Ngài nói rằng Ngài chẳng giữ lại cái gì trong nắm tay ngài; như vậy Ngài không bày tỏ rằng Ngài chẳng phân biệt kẻ trí với người ngu, mà Ngài ước mong giáo hoá tất cả những ai quyết chí theo ngài.

Như vậy, không có một hạn chế nào về phần đức Phật, nhưng trong số các người nghe Phật dạy, thì không phải như vậy, nghĩa là: họ phải có khả năng nhận thức. Và ở

đây, Đức Phật đã vạch ra một giới hạn rõ ràng giữa các điều Ngài biết và các điều Ngài xét có lợi nên đem dạy.

Có một lần Đức Thế Tôn tạm trú trong rừng cây Simpsapa, Ngài cầm một nắm lá trong tay và chỉ số lá ấy cho đệ tử Ngài thấy mà nói rằng: lá trong tay Ngài chẳng là bao so với lá của cả rừng; cũng vậy, điều mà Ngài nói ra chỉ thay thế cho một phần nhỏ trong các điều mà Ngài biết; tuy nhiên, Ngài chỉ muốn giảng dạy cho họ những gì ích lợi để đạt được giải thoát mà thôi.

Sự phân biệt này phải được mọi bậc giảng sư thực hiện, và điều đó không phải chỉ nói một cách tổng quát, mà cũng cần được ứng dụng trong mỗi trường hợp cá nhân. Pháp Phật không phải để đem gán cho ai lãnh đạm với Nó hoặc không có trình độ đón nhận Nó. Phải dành Nó cho những ai khát khao hiểu biết những điều cao siêu, và việc này chỉ được thực hiện trong những trường hợp thích đáng, vào lúc và nơi thuận lợi.

Ứng dụng vào sự phát-triển của Phật-Giáo, thì điều nói trên có nghĩa là mỗi thời kỳ, mỗi xứ sở có những hình thái biểu diễn riêng và những phương pháp giáo huấn của nó, để giữ cho sống động ý hướng của Phật-Giáo. “Ý hướng” này không phải là một tư tưởng triết học, cũng không phải là một giáo điều siêu hình, mà đúng là một hướng tiến do Phật phát động dẫn đến một thái độ mới của tâm thần, theo đó thì vũ trụ và hiện tượng của ý thức riêng biệt của chúng ta không được xem xét theo quan điểm “hữu ngã” như trong quá khứ nữa, mà ngược lại phải quán sát theo quan điểm “vô ngã”.

Bằng cách quay trở lại mà nhìn, mọi sự vật thành linh sẽ tự hiển hiện trong một viễn ảnh mới, nghĩa là thế giới bên ngoài và thế giới bên trong đều trở thành đồng danh nghĩa là những hiện tượng của tâm thức, một tâm thức, tùy theo trình độ phát-triển, sẽ chứng nghiệm một vũ trụ khác, một “thực tại” khác.

Về trình độ phát-triển, thì nó tùy thuộc vào mức độ vượt qua cái ảo tưởng “hữu ngã”, cái viễn ảnh lấy mình làm trung tâm đã khiến cho các sự vật và các biến cố bị bóp méo đi một cách độc đoán và các mối tương quan giữa chúng nó với nhau đã bị bẻ gãy. Ảo tưởng “hữu ngã” là nhân phiền động đã tạo ra tham, ghét, và đau khổ; chiến thắng được nó để tái lập sự cân bằng hoàn toàn về tinh-thần, đó là thực trạng chứng ngộ.

Con đường luôn luôn dẫn đến sự thể hiện thực trạng đó là con đường của Phật: nó không phải chỉ vạch ra một lần là đủ, là nhất định cho tất cả, chẳng tùy thuộc vào thời gian và các cá nhân; ngược lại, trong sự chuyển vận liên tục về mục đích do Đức Phật đã chỉ cho, con đường ấy phải được chính hành giả tái tạo và thực hiện. Chính nơi đây là cái mầm phổ hiện của Phật-Giáo; nó có khả năng làm cho nó thích hợp với tất cả các trình độ của cuộc sống, và của tri giác.

Ngay cả đến cái định thức hoàn hảo nhất trong giáo pháp của Đức Phật cũng không thể đưa các vị thừa kế Ngài ra khỏi sự cần thiết phải lập những định thức mới, bởi vì, giáo lý của Phật thực là hoàn hảo, mà người nghe thì không được như thế, và những gì họ có thể hiểu được và truyền đạt lại cho kẻ khác đành phải chịu những giới hạn cố hữu trong tư tưởng của con người.

Chung cuộc, chúng ta không nên quên rằng: chính Đức Phật cũng bắt buộc phải diễn đạt bằng ngôn ngữ và với các quan niệm bình dân của thời-đại Ngài để cho người đương thời thông hiểu. Ngay cả trường hợp chư vị A-La-Hán giữ nguyên các lời dạy của Đức Phật, điều ấy cũng chẳng làm thay đổi gì trong sự kiện là: các lời dạy do chư vị ấy truyền lại nguyên văn cũng đã là những định thức của thời đại trong ý nghĩa nhận thức và ngôn từ. Chư vị ấy (bậc Thánh) đã không thể đưa ra trước những vấn đề mà thời-đại ấy chưa đặt ra, và ngay cả khi thấy trước được vấn đề, các Ngài cũng đã không thể tuyên bố chúng nó ra được, bởi vì lối diễn đạt và thông hiểu vấn đề chưa hề sinh khởi.

Nếu Đức Phật đã không sống trong thế kỷ thứ 6 trước Th.Ch. mà lại sống trong thế kỷ thứ 6 sau Thiên-Chúa hắc là Ngài đã giáo huấn theo một cách khác, và như vậy, không phải vì Phật pháp hay Chân lý của Ngài cần giảng dạy đã khác đi, mà chính là bởi những người được chỉ dạy sẽ thêm vào tâm thức của họ 12 thế kỷ kinh nghiệm lịch sử, thực tế, tâm linh và tri thức và không những họ có thêm một số lớn quan niệm và phương tiện biểu diễn, mà cũng có thêm một thái độ tinh thần khác hẳn, với những vấn đề và những triển vọng khác xưa, và những phương pháp đề cập vấn đề cũng khác.

Những kẻ tin theo ngôn từ một cách mù quáng, cũng như những kẻ xem lịch sử cổ đại là quan trọng hơn chân lý, họ không bao giờ chấp nhận điều đã nói trên. Họ đổ tội cho các trường Phật-Giáo về sau là đã đi quá Đức Phật, trong lúc theo thực tế thì các trường ấy chỉ đi quá cái quan niệm duyên sanh của thời-đại hay của thời kỳ Đức Phật và của chư vị thừa kế Ngài.

Các sự kiện thuộc tinh-thần không có thể lại “cố định” hơn các sự vật sống động. Khi sự tăng trưởng ngừng lại thì chỉ còn lại một tướng chết. Chúng ta có thể giữ được những công thức chết khô dưới danh nghĩa những kỳ vật lịch sử, nhưng không giữ được sự sống.

Vậy, nếu trong việc đi tìm chân lý, chúng ta không tin cậy vào chứng tích lịch sử, không phải là chúng ta nghi ngờ tính chân thực của hình thức, hay sự thành thật của những người có hảo ý duy trì và truyền lại các hình thức kia, nhưng chúng ta không tin rằng những hình thức được tạo ra từ mấy ngàn năm trước có thể được ứng dụng không phân biệt mà không dễ gây ra một tổn hại nghiêm trọng đến thể cách tinh-thần của chúng ta. Đồ ăn ngon nhất mà giữ lại quá lâu cũng thành thuốc độc. Đồ ăn tinh thần cũng vậy.

Các chân lý không nên để được “đảm nhận”; chúng phải liên tục được tái phát hiện; chúng phải luôn luôn được nặn đắp lại, cải biến đi, nếu chúng muốn giữ trọn nghĩa, giá trị sống động, hay giá trị nuôi dưỡng tinh-thần của chúng nó. Đó là định luật của sự tăng trưởng về tinh thần, từ đó, cần thiết phải thí nghiệm lại các chân lý đã có, trong những hình thức luôn luôn đổi mới, bằng cách nghiên cứu và phổ biến các thành tích cũng như các phương pháp mà nhờ đó chúng ta đạt được cái biết và chứng nghiệm được thực tại.

Nếu cái tiến trình tăng trưởng này của tinh-thần được lập lại và chứng nghiệm trong mỗi cá vị thì điều đó không phải chỉ có nghĩa là ý chí cá nhân trở thành cái



khoen xích nối liền quá khứ với hiện tại, mà cũng có nghĩa là quá khứ lại có sinh khí và trở lại trong kinh nghiệm hiện tại, và biến thành mầm sáng tạo cho tương lai. Bằng cách ấy, lịch sử tái diễn trong đời sống hiện tại, trở thành một phần của chính chúng ta, và không phải giản dị là một cái gì chỉ để học hỏi và để tôn thờ cái đó, khi nó cách biệt với nguồn gốc và các điều kiện tạo ra cơ cấu tăng trưởng của nó thì nó sẽ mất hết giá trị thiết yếu của nó.

Ngay khi chúng ta hiểu được cái cơ cấu tăng trưởng kia, chúng ta không còn xem các giai đoạn tăng trưởng của nó là “đúng” hay là “không hợp cách”, là “quí” hay là “không giá trị”; chúng ta sẽ đi đến ngay cái kết luận nói rằng: các cách uyển chuyển lên xuống của cùng một chủ đề hay “duyên do”, bởi chính nhờ sức tương phản của chúng nó, mà chúng nó làm nổi bật lên được cái nguyên động lực chung, cái cơ sở thiết yếu của chủ đề.

Thí dụ, cái bản tính thiết yếu của một cây lớn không chỉ giới hạn ở rễ cây, ở thân cây, hay ở cành nhánh lá, cũng không ở hoa, quả. Cái bản tính thiết yếu của nó là ở trong sự phát-triển của cơ thể ở trong các mối tương quan giữa các bộ phận, nghĩa là: ở trong toàn bộ sự phát-triển của cây trong không gian và trong thời gian.

Chúng ta phải hiểu rằng: cũng theo cùng một cách ấy, bản tính thiết yếu của Phật-Giáo không thể ở trong vương quốc không có không gian của tư tưởng trừu tượng, cũng không thể ở trong tín điều của thời xa xưa thừa nhận, mà chỉ ở trong sự toả rộng của nó qua thời gian và không gian, trong cái vô biên của sự chuyển động và phát-triển của nó, trong cái ảnh hưởng không bờ bến của nó đối với cuộc đời, dưới mọi khía cạnh, nói gọn là trong sự phổ cập của nó.

## **thái độ phổ cập của đại thừa và lý tưởng của bồ tát**

Tính phổ cập của Phật-Giáo thể hiện trước tiên là trong sự đa dạng hỗn đồng của các trường Tôn Giáo hay triết học, cho đến lúc Đại Thừa khá rộng lớn để chấp nhận sự dị biệt về các chiều hướng và lý tưởng, như là những hình thức biểu hiện cần thiết của những tính khí khác nhau hay trình độ hiểu biết; qua các điều đó, tính phổ cập của Đại Thừa đã có thể vươn lên đến mức độ của một nguyên lý giác ngộ.

Điều này được hiện thực bằng cách thị hiện lý tưởng của Bồ Tát; lý tưởng ấy dựng lên hình ảnh của Đức Phật, coi như đó là sự hiện thực cao cả nhất của cố gắng Phật-Giáo ngay tại trung tâm của đời sống đạo. Cho dù người ta có thể nói gì đi nữa về vấn đề thế giới có thực hay không có thực, và về mối tương quan giữa vấn đề ấy với kinh nghiệm tâm linh, hoặc về vấn đề thực trạng được giải thoát và cứu cánh Niết Bàn, một điều chắc chắn có thực là: tình trạng Thực chứng, Giác Ngộ, thành Phật đã do một Người (như chúng ta) đạt được, và có đạt đến tình trạng ấy hay không là tùy ý ở mỗi người, theo cùng một đường lối đã vạch. Về điểm này thì tất cả các trường đều đã đồng ý với nhau như vậy.

Tuy thế, đường lối ấy không phải là con đường trốn tránh, mà chính là đường lối chiến thắng thế tục bằng Trí Tuệ Bát Nhã, bằng tình thương có hiệu lực đối với đồng loại, bằng sự thành thật chia buồn xẻ vui đối với tha nhân và bằng lòng hỷ xả trước

những cảnh khó chịu hay êm đẹp. Điều này đã được minh họa một cách rộng rãi trong vô số tiền kiếp của Đức Phật (cho đến kiếp cuối cùng là hiện thân Đức Cổ Đàm Thích Ca Mâu Ni) như chúng ta được kể lại cho biết trong kinh Bốn Sanh, truyện tiền thân của Đức Phật; và ngay cả khi chúng ta không muốn cho giá trị lịch sử dính dáng đến các câu chuyện đó, chúng nó cũng không phải vì thế mà không biểu lộ cái quan niệm của Phật-Giáo nguyên thủy, và cái ý hướng chung của tất cả các trường Phật-Giáo, tức các đường lối tiến tu của một bậc Toàn Giác.

Trong Tam Tạng kinh điển của Phật-Giáo viết bằng tiếng Pā-Li, được biết là thuộc về Thượng Toạ bộ, tức giáo lý của phái Cự học, nảy nở ở các xứ phương Nam, người ta phân biệt ba hạng được giải thoát: - hạng đầu là bậc Thánh A La Hán, đã chiến thắng được ảo tưởng về bản ngã, và thoát khỏi phiền não đau khổ, nhưng chưa có Tiên Thiên Trí Thức cũng chưa đạt được sự Giác Ngộ thông suốt tất cả, để có thể, ngoài việc soi sáng cho chính mình, còn soi sáng được vô lượng chúng sinh; - hạng thứ hai là bậc Giác Ngộ đặc biệt, hay Độc Giác Phật đã thực có Huệ toàn tri của một vị Phật, nhưng chưa có năng lực truyền đạt cái Trí Tuệ ấy cho người khác.

Và sau cùng - hạng thứ ba là bậc Toàn Giác, hay Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, bậc này không chỉ là một vị Thánh, một vị bác học, một hướng đạo sư, mà còn là một Hoàn nhân, một vị “Tận thiện tận mỹ”, một thực thể trong đó, tất cả các năng khiếu tinh thần đều đã đạt đến sự hoàn mãn, tối hảo, viên thực, điều hoà trọn vẹn, và tự tâm của Người bao hàm cả vũ trụ. Một thực thể như thế không còn có thể nhận định trong khuôn khổ nhân vị cá biệt, có tính nết hay sinh hoạt cá nhân; người ta có lý, khi nói rằng: “Không có chừng mức nào thích hợp với bậc này; và để nói về Người, thì không có ngôn từ!”

Hình như trong căn bản thì ba hạng được giải thoát kể trên đều được sắp xếp giản dị như là những mẫu mực hay tình trạng thực chứng. Còn theo quan niệm của Phật-Giáo thì thực thể con người không phải chỉ “tạo”<sup>5</sup> ra một lần là xong, với những bẩm tính và đặc tính riêng, không thay đổi được; mà ngược lại, nó phải được tự tạo, cho nên khi biết có ba thực thể khả hữu như đã nói thì tất nhiên như thế là biểu minh ba lý tưởng, và từ quan điểm này, ta không thể nghi ngờ gì khi nói Lý Tưởng Toàn Giác là bậc cao hơn hết.

Vì lý tưởng này có thể khiến cho vô lượng chúng sinh vượt qua biển đời đau khổ, chóng tàn, để đến bờ Giải Thoát, cho nên nó được gọi là Đại Thừa “cỗ xe lớn, chở được nhiều”; còn các lý tưởng kia (đặc biệt là quả A La Hán), trong đó có sự giải thoát cho cá nhân từng người đứng hàng đầu cho nên chúng nó được gọi là Tiểu Thừa, “cỗ xe nhỏ, chỉ chở từng người một”.

Danh từ “Đại Thừa, Tiểu Thừa” lần đầu tiên được dùng trong Đại hội kết tập của Vua Ca Nhị Sắc Ca (Kṛishka), ở thế kỷ thứ nhất sau Công Nguyên: trong Đại hội này, chư vị Thượng Thủ của các trường khác nhau đã thảo luận và xác định các lý tưởng và các đường lối Giải Thoát. Từ đó phát xuất ra lý tưởng Đại Thừa là nguyên lý duy nhất,

---

<sup>5</sup> Thành Phật là trở về với tự tánh uyên nguyên, nên chữ “tạo” ở đây không hợp.

khá rộng rãi, liên kết được sự sai khác giữa tất cả các chiều hướng Phật-Giáo; vì vậy, không có gì lạ, khi đa số người dự Đại hội tuyên bố ủng hộ Đại Thừa; còn nhóm thiểu số, nghiêng về Tiểu Thừa thì chẳng bao lâu đã tan biến. Trong lúc đó thì nhóm Cựu học (thuộc Thượng Toạ bộ), vì không dự Đại Hội (hẳn là bởi họ không còn sống trong lục địa Ấn Độ nữa) nên không thể, nói một cách sát đúng, đồng hoá với Tiểu Thừa, tại vì họ không bắt bỏ lý tưởng Bồ Tát.

Đại Đức Nârada-Maha-Thera, một trong các phát ngôn nhân nổi tiếng của Tích Lan, đã diễn tả một cách xác đáng quan điểm của Thượng Toạ bộ về lý tưởng Bồ Tát bằng những lời như sau:

“Phật-Giáo là một giáo thuyết không những chỉ dành riêng cho những ai cố gắng để tự giải thoát mình, mà cũng để cho những người, ngoài việc tự giải thoát, còn lo giúp kẻ khác được giải thoát.

“Trong số chúng ta, có người đã biết rõ tính hư ảo của các sự hoan lạc ở đời, và đã tin chắc sự đau khổ thì không ai tránh khỏi, cho nên họ biết lợi dụng ngay cơ hội đầu tiên để tu tập cho thoát vòng sinh tử luân hồi và được giải thoát.

“Có một số người khác, không phải chỉ có kinh nghiệm quan sát, mà còn cảm nhận tất cả các đau khổ của cuộc đời. Tình thương của họ quá vô biên, và lòng từ bi của họ quá thấm thiết đến độ họ từ bỏ sự giải thoát cho chính mình để mình dành cả cuộc đời vào mục đích cao cả là phục vụ cho nhân loại cũng như chính cho bản thân họ. “Tính cách như thế là mục đích cao quý của một vị Bồ Tát. Lý tưởng này của Bồ Tát là lý tưởng thanh khiết và tốt đẹp nhất đã được đề ra cho thế nhân; quả thật có cái gì có thể quý đẹp hơn một cuộc đời phục vụ không vụ lợi và hoàn toàn thanh khiết như thế chẳng?

‘Lý tưởng Bồ Tát là một giáo pháp hoàn toàn chỉ thuộc Phật-Giáo mà thôi”.

Tuy vậy, vẫn có một sự hiểu lầm nghiêm trọng là nghĩ rằng: việc phục vụ cho đồng loại tạo thành một sự trì hoãn, một sự yếu kém trong cố gắng hướng về mục đích tối thượng. Milarepa, một bậc Thánh và là thi nhân cao quý nhất của Tây Tạng, người đã tự mình đạt đến mục đích kia, người đã cẩn thận đề phòng, chống lại một quan niệm như thế: “Không nên quá hăng say, hay quá vội vàng trong dự định phục vụ cho kẻ khác, trước khi tự mình đã chứng thực được Chân Lý.

Làm khác đi, người ta sẽ giống như một người đuổi dẫn một số mù khác. Chừng nào còn có trời thì vẫn không thiếu người đón nhận, để chúng ta làm lợi ích cho họ; mỗi người đều sẽ có cơ hội để làm một việc như thế. Từ nay cho đến khi đó, tôi khuyên mỗi vị trong số các người hãy tự mình bám lấy quyết định duy nhất là phải thành Phật để cứu độ chúng sanh”.

Để đạt được điều ấy, thì việc thực hành các đức độ ba-la-mật của Bồ Tát là điều kiện thiết yếu. Các đức độ ấy không chỉ khiến ta lánh dữ, mà cần phải làm lành, bằng những hành động quên mình, thương người và từ bi cứu khổ, vì sự đau khổ thì phổ quát, mà ta có cảm nhận nó như là của riêng ta thì mới thấy thấm thía. Một vị Bồ Tát không tham cầu giáo hoá tha nhân bằng một cách nào khác, ngoài sự nêu gương của chính bản thân mình, và họ theo đuổi sự nghiệp tinh-thần của mình mà không bao giờ

quên lãng sự yên vui của đồng loại. Bằng cách ấy, họ vươn lên đến mục đích tối thượng và gợi ý cho người khác cũng làm như mình.

Trong lúc tiến bước trong con đường riêng của chúng ta, không có một sự hy sinh nào, thực hiện với lòng thương người mà hoá ra vô ích, cho dù nó không được chấp nhận, hoặc ngay cả khi người được lợi có dùng sai nó. Mỗi hy sinh là một lần từ khước, một lần chiến thắng bản thân, và như thế là một hành động giải thoát; cho dù thành quả bên ngoài ra sao chẳng nữa, hành động ấy vẫn đem ta đến gần mục đích, và biến quan niệm lý thuyết về “vô ngã” thành một sự thấy biết sống động qua kinh nghiệm.

Chúng ta càng bỏ rơi bản ngã của chúng ta, và càng phá hoại bức tường thành của “cái nhà tù do chúng ta tạo ra, thì ánh quang minh và sự toả rạng của thực thể chúng ta càng lớn rộng, cũng như cái sức tin tưởng của chúng ta đối với cuộc đời chúng ta. Chúng ta giúp đỡ cho tha nhân là giúp ở chỗ đó, hơn là giúp bằng hành động bố thí vì thương người, bằng những lời hiếu kinh, hay những bài thuyết pháp đầy tín ngưỡng.

Tuy thế, những ai đứng xa các cuộc đụng chạm với cuộc sống sẽ thiếu cơ hội để hy sinh, để quên mình, để bỏ những món lợi đã tìm được với bao nhiêu vất vả, để từ khước những gì mà ta đã quyến luyến thương yêu, những gì có vẻ đáng mong muốn; hoặc để giúp đỡ kẻ khác, và thí nghiệm định lực của chúng ta trước các sự quyến rũ và thử thách của cuộc đời. Tự giúp mình và giúp người là hai việc song song trong cùng một lúc, không thể có cái này mà không có cái kia.

Trong lúc đó, chúng ta không nên bắt buộc kẻ khác làm các điều tốt của chúng ta, với tâm niệm tự kiêu cho mình có một trình độ đạo đức cao hơn; mà ngược lại, phải hành động với tâm trạng quên mình một cách tự nhiên, do óc nhận thức có sự liên đới giữa tất cả những gì đang sống động, và do kinh nghiệm không phai của sự thiên định; kinh nghiệm ấy tự biểu diễn trong vầng OM, nó bao trùm vạn hữu, và trong Đại Thừa, nó đã trở thành điểm khởi hành và là giọng điệu căn bản của đời sống đạo.

Đó là chân lý mà Milarépa đã đạt được: nó làm cơ sở cho mọi hoạt động đạo đức và cho mọi đức hạnh của Bồ Tát. Sự hiểu biết chân lý ấy, dù nó bắt toàn vào buổi bình minh của nó, nhưng chính nó đã dẫn Đức Phật, trong các tiền thân của Ngài, đi trên con đường chứng ngộ và hiện thực “Phật tánh” của Ngài; và chính nó, khi gặp Đức Phật trong một kỷ nguyên trước, nó đã khiến Ngài từ khước sự giải thoát tức khắc cho chính mình, để rồi, nhờ vô số kinh nghiệm tái sinh. Và nhờ sự thực hành các đức hạnh Bồ Tát, Ngài đã đạt đến sự Giác Ngộ trọn vẹn, thâm nhập tất cả, và như vậy là đã góp phần vào việc giải thoát, và Giác ngộ cho vô lượng chúng sanh.

Cũng chính sự hiểu biết chân lý ấy đã làm cho Đức Phật, rời bỏ cây Giác Ngộ, để đi vào thế giới báo tin vui về Ánh Sáng và về khả năng Chứng Ngộ cố hữu của mọi chúng sanh (Bồ đề tâm); Ngài ý thức được khả năng ấy nên đã trở thành một vị Bồ Tát. Cũng chính điều ấy đã khiến Ngài đảm nhận 40 năm phải sống khó chịu một cuộc đời lang thang, thay vì hưởng thụ miền An Lạc của sự Giải Thoát.

## con đường phổ cập và sự tái lập giá trị cho văn thiêng OM

Các vị thừa kế trực tiếp của Đức Phật đã dùng vô số qui tắc để cố gắng bảo toàn từng lời nói của Thầy, cũng như cách sinh sống của các đệ tử đầu tiên, với mọi chi tiết nhỏ nhất trong đời sống của họ. Nhưng chư vị ấy đã quên hẳn cái tinh thần trong các sự việc đó, họ quên đến độ, thay vì sống một cuộc đời giản dị và vô ngã của những vị truyền giáo đã được soi sáng, họ đã thiết lập một Chủ Nghĩa Quân Chủ rất có trật tự, bằng lòng với mình, và trở thành mục đích của riêng mình, trong những tu viện đầy đủ, không những xa rời mọi sự đấu tranh của cuộc đời, mà còn đóng kín đối với sự sống thế tục.

Hầu hết các cuộc chia rẽ và chống đối nhau trong các thế kỷ đầu của lịch sử Phật-Giáo đều có nguyên nhân của chúng, không phải ở trong các vấn đề triết lý cơ bản, mà lại ở nơi tương đối sai khác nhau trong các qui tắc thuộc Giáo hội, hay trong cách giải thích để giáo hoá và thuyết minh một số khái niệm, hoặc là nhấn mạnh nhiều hay ít về một hay nhiều khía cạnh của giáo thuyết và của Thánh kinh thuộc vấn đề được đưa ra.

Sự chia rẽ đầu tiên xảy ra ở Đại hội kết tập tại Quảng Nghiêm thành (Vaisâli), một trăm năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn: trong Đại hội ấy, nhóm chính thống thuộc Thượng toạ bộ tự tách ra khỏi bộ phận chính của Giáo Hội Tăng Già bởi vì họ từ chối, không thừa nhận sự giải thích tự do về những qui tắc nhỏ của Giáo hội, mà đa số đã chấp nhận, với hậu quả là: phải nhấn mạnh về tinh-thần của Giáo thuyết và về tinh-thần trách nhiệm của cá nhân. Sau đây là lời phán đoán của một nhà bác học vô tư:

“Không dễ gì nói rõ sự thực về vấn đề Đại hội ở Quảng Nghiêm thành, bởi vì các bản thuyết trình đã đến tay chúng ta, nói trái ngược nhau ở nhiều điểm, và phần nhiều đứng về phía thuận lợi cho thiểu số thuộc Thượng toạ bộ. Nhưng có một nhận xét quan trọng là: Các Phật tử phạm tội chia rẽ Giáo Hội, không phải vì tranh cãi nhau về Giáo điều, mà vì những vấn đề giới luật nội bộ.

Đây là điểm cần ghi nhận, vì cũng một vấn đề như thế đã xảy ra trong lịch sử của Kỳ Na giáo. Các người “mặc tự do” và các người “mặc đồ trắng” đã chia rẽ nhau không phải vì khác quan niệm về những điểm quan trọng trong giáo lý, mà lại vì những vấn đề ăn mặc! Đối với người Ấn Độ - trái ngược với người phương Tây - các tập tục thuộc văn hoá có một sự quan trọng quyết định: sự sai biệt về những điểm đối với chúng ta hình như không có nghĩa lý gì, lại trở thành cơ hội để tạo nên những trường phái mới!

Phần nhiều các điểm có thể tranh chấp, do chư vị thuộc Thượng toạ bộ kể lại (họ coi các thành viên của Đại Hội Đồng như những người theo tà thuyết) thật không có ý nghĩa gì, đến độ người ta tự hỏi tại sao chúng lại có thể gây ra nhiều giao động đến thế? Nhưng, các ông C.A.F. Rhys Davids nhận xét một cách chính đáng như sau:

“Điểm thật sự là nguyên nhân (gây chia rẽ) thuộc về quyền của cá nhân, cũng như thuộc quyền của các tập đoàn ở thôn quê, đối với các mệnh lệnh của giai cấp đã được dồn về Trung ương. Không chỉ như cá nhân, mà cũng như thành viên của những nhóm nhỏ, con người muốn có trọng lượng hơn (một chút): họ muốn được xem như là một

con người, chứ không phải biến thành một đơn vị, nếu cuộc sống của họ - cho dù là sống trong tu viện của một Giáo hội - chỉ có nhiệm vụ là thi hành một qui tắc về việc này hay việc kia, với sự vô vị đồng đều của một cuộc sống kết bầy (như một bầy thú). Với tư cách là một con người, họ sẽ có thể đi thẳng trên con đường tự pháp của mình<sup>6</sup>, bằng cách lựa chọn và quyết định theo tri thức của họ”.

Chỉ khi nào quay lại nghĩ đến hình ảnh của Đức Phật, với cả một cuộc đời hoạt động tạo thành một biểu tượng sống động của giáo pháp Ngài, thì chỉ khi đó Phật-Giáo mới vươn lên, từ một số đông những trường phái cạnh tranh nhau, đến hàng một Tôn giáo phổ biến. Trong những ngọn lửa phóng chéo lên của những ý kiến và những trường trái nghịch nhau, có cái gì chắc chắn hơn sự việc noi theo gương sáng của Đức Phật? Lời nói của Ngài, tùy theo thời-đại, có thể được giải thích khác nhau; nhưng ngược lại, gương sống động của đời Ngài, nói lên một tiếng nói vĩnh cửu mà đời nào cũng có thể hiểu được, chừng nào mà còn có loài người.

Hình ảnh của Đức Phật và cái biểu tượng của cuộc đời lịch sử cũng như tục truyền của Ngài (nhờ đó mà có những tác phẩm bất diệt về nghệ thuật và văn học Phật-Giáo), đối với nhân loại, có một tầm quan trọng lớn hơn tất cả các hệ thống triết học và các cách sắp xếp trừu tượng của A-tì-đàm đó mà ra. Có thể có được một sự chứng minh nào sâu sắc hơn về sự quên mình, về triết thuyết vô ngã, về bát chánh đạo để đi đến Thực chứng, về thực tại đau khổ, về nhân duyên sanh, về sự giải thoát và về sự giác ngộ, hơn là con đường của Đức Phật, khi nó đã đạt đến tất cả các chiều cao và tất cả các chiều sâu của vũ trụ?

Như một nghệ sĩ chỉ làm theo gương của các bậc đại sư, cho dù họ có thể hay không thể đạt được sự hoàn mãn của bậc Thầy, thì cũng vậy, kẻ chí nguyện nào cũng hướng về lý tưởng cao cả nhất mà năng khiếu của họ có thể đạt; lý tưởng ấy sẽ gây nên nhiệt tâm cần thiết cho họ thực hiện được những ước vọng cao nhất. Bởi vì không ai có thể nói trước được sức mình sẽ đi đến đâu, nhưng chắc chắn chính là cường độ của sự cố gắng quyết định các giới hạn ấy.

Kẻ nào hướng đến chỗ cao nhất sẽ nhận được sức mạnh nhất và như vậy là tự họ đẩy được các giới hạn của chính họ dẫn về đến vô cực, thực hiện được cái vô hạn trong cái hữu hạn, biến cái hữu hạn thành chỗ đón nhận cái vô biên, đổi cái có thời gian thành nơi chứa đựng cái vô thời hạn.

Để ghi đậm cái thái độ phổ cập này của tinh-thần Đại thừa trong lòng người chí nguyện với sức mạnh dẫn khởi của một biểu tượng tập trung thì vần thiêng OM đứng đầu trong mọi lời cầu khẩn long trọng, mọi nghi thức tôn thờ, mọi lúc vào định.

Thái độ tinh-thần này không có thể diễn đạt được trọn vẹn bằng một biểu tượng nào khác, ngoài vần thiêng OM mà thi hào Tagore đã nói quá đúng đắn khi người bảo rằng: nó là “âm toàn vẹn”, nó “đại diện cho toàn bộ sự vật, nó là tiếng biểu tượng diễn tả cái vô biên, cái tuyệt đối, cái vĩnh cửu”. Và thi hào tiếp tục như vậy: “Tất cả mọi mặt tưởng của chúng ta trong đạo hạnh đều bắt đầu bằng vần OM và chấm dứt bằng vần

---

<sup>6</sup> Atta-dhamma hay attadhammo

OM. Điều này khiến cho tinh-thần tràn đầy linh cảm về sự hoàn mãn vĩnh cửu, và làm cho nó thoát khỏi thế giới của sự ích kỷ chật hẹp:.

Như vậy, đến lúc Phật-Giáo ý thức được nhiệm vụ phổ cập của nó, và nó đi vào văn đàn của các Tôn giáo lớn thì văn thiêng OM lại trở thành chủ đề của đời sống đạo, biểu tượng cho sức cố gắng phổ quát của sự giải thoát, biểu tượng này làm cho kinh nghiệm về sự toàn bộ và về sự tương quan liên đới phổ quát biến thành, không phải mục đích cuối cùng, mà đúng là điều kiện đầu tiên của Chân Giải Thoát và của sự chứng ngộ hoàn toàn.

Đó là biểu tượng của một cố gắng giải thoát, nó không còn có niềm lo âu khổ não về sự cứu rỗi cho chính nó, hay về sự liên hợp giữa tâm hồn riêng tư với tâm hồn phổ quát, mà đúng đắn là nó có cái tinh-thần hiểu biết rằng: tất cả mọi sự vật đều được hoà hợp một cách không thể chia lìa; tất cả mọi sự phân biệt “ta”, “người” đều dựa vào một ảo tưởng; và đối với chúng ta, điều trước tiên là phải phá huỷ cái ảo tưởng ấy, và để cho cái toàn thể bất khả phân kia thấm nhập vào tận trong chiều sâu của tâm thức ta, trước khi có thể hoàn thành sự nghiệp thực chứng.

Như vậy, văn OM, trong chú thuật của Phật-Giáo, không phải là điều tối hậu và cao cả hơn hết, như chúng ta sẽ thấy trong suốt công trình này, mà là nền móng ở vào chỗ căn nguyên của Bồ Tát đạo; và vì sự kiện đó, nó ở đầu mỗi câu thần chú, mỗi công thức phụng thờ, mỗi lần nhập định hay trầm tư mặc tưởng v.v.. chứ không phải ở sau cùng.

Có thể nói là Phật đạo bắt đầu tại chính nơi Áo Nghĩa Thư (Upanisads) chấm dứt, và mặc dầu văn OM là văn chung của hai nền triết học, giá trị mà người gán cho nó không giống nhau, bởi vì giá trị ấy tùy thuộc vào vị trí của biểu tượng đối với toàn bộ hệ thống của thời-đại. Giống như vị trí của một con số thập phân quyết định giá trị của nó, thì cũng vậy, sự quan trọng của một biểu tượng tùy thuộc vào vị trí mà nó choán trong toàn bộ hệ thống triết học hay siêu hình.

Như vậy, sẽ là một sự lầm lẫn hoàn toàn về sự kiện, khi thấy trong việc dùng văn thiêng OM có một sự tái dụng tập tục Bà La Môn, hay một sự đồng hoá với quan niệm của Áo Nghĩa Thư. Lại cũng là một sự sai lầm nghiêm trọng khi kết luận rằng: bởi vì tín đồ Phật-Giáo cũng như tín đồ của hệ thống Bà La Môn đều dùng thành ngữ “Nát Bàn”, cho nên ý nghĩa của từ ngữ ấy giống nhau đối với Phật tử, cũng như đối với người theo Ấn Độ giáo.

Sự tái lập giá trị cho văn OM trong Phật-Giáo Đại Thừa chỉ có thể được hiểu trọn vẹn trong toàn bộ hệ thống và sự thực hành chú thuật. Nay, chỉ cần chứng minh tính cách giải thoát, chiếu sáng, mở trí của văn OM, vì âm thanh ấy khiến cho các rung động của một thực tại cao cả thâm nhập vào chỗ sâu kín nhất của con người, - thực tại - này không phải là một thực tại ở ngoài chúng ta, mà là một thực tại mãi mãi hiện hữu ở trong ta và chung quanh ta, mà con người đã cố ý chối bỏ bằng một sự chia cách ích kỷ với quan niệm giả “ngã”. OM là một phương tiện quật đổ các bức tường “hữu ngã” để cho chúng ta ý thức được sự vô hạn của bản tính chân thật của chúng ta, bản tính này là thực trạng hoà hiệp giữa tất cả những gì đang sống còn.

OM là giọng điệu căn bản sâu kín của một thực tại siêu thời gian, từ một quá khứ không có chỗ bắt đầu, nó rung động ở trong ta, và đáp lại chúng ta, khi chúng ta lắng nghe nội tâm với sự nghỉ ngơi hoàn toàn của tinh-thần. Nó là cái âm thanh siêu nhiên của định luật nội tại, là cái nhịp điệu vĩnh cửu của tất cả những gì xảy đến; trong nhịp điệu ấy, biểu hiện của sự hoàn toàn cần thiết trở thành biểu hiện của sự hoàn toàn tự do.

Bởi vậy, trong kinh Thủ Lăng Nghiêm có nói rằng: “Các người đã học Pháp của Phật bằng cách nghe lời dạy của Ngài và ghi nhận các lời ấy trong trí nhớ. Tại sao các người không tự học các Người, bằng cách lắng nghe tiếng nói của Pháp mà các người mang trong tự Tâm từ thuở sơ sinh, bằng cách suy tư về tiếng nói đó?”. Tuy thế, sự vang vọng của vần OM, khi nó đến nơi lòng và trên môi của một người có chí nguyện thật sự, đầy tín tâm, thì nó giống như đôi tay mở ra để ôm tất cả những gì đang sống.

Nó không phải là biểu hiện cho sự phấn khởi hay khuếch trương của chính nó, mà là sự sẵn sàng đón nhận và ban cho, giống như một đoá hoa nở ra để đón nhận ánh sáng và chia phần cho ai muốn biết đến vẻ đẹp và hương thơm của nó. Đây là một cách vừa ban cho và vừa đón nhận trong cùng một lúc: đón nhận mà không tham lam, ban cho mà không tìm cách bắt buộc kẻ khác phải nhận.

Như vậy, OM trở thành biểu tượng cho thái độ phổ cập của Phật-Giáo, trong lý tưởng Đại Thừa của nó; lý tưởng này không biết phân biệt các phái, và ngược lại - giống như vị Bồ Tát - nó chỉ cố gắng góp phần vào việc giải thoát cho tất cả chúng sinh, tùy theo các đường lối tương ứng với bản chất cá nhân của họ. Một lý tưởng như thế khác hẳn với một tín điều ở chỗ nó chấp nhận và kêu gọi sự tự do quyết định của cá nhân. Nó không tìm kiếm sự biện minh cho nó, trong các bản văn lịch sử, mà trong giá trị của nó hiện thời, không trong sự chứng minh theo luận lý, mà trong khả năng dẫn khởi của nó, và trong ảnh hưởng sáng tạo của nó đối với tương lai.





## con đường hợp nhất và đồng hoá vạn hữu



### đá điểm kim và thuốc trường sinh

Trong lúc các biểu tượng chú thuật có nguồn gốc của chúng trong một tập hội ngữ học có thể được định giới rõ ràng, thì cũng có những biểu tượng khác thuộc loại tượng trưng trừu tượng mà nguồn gốc không thể qui về một nơi xác định, một nền văn hoá hay một nòi giống, một Tôn giáo chính xác, nhưng lại có đặc tính phổ biến.

Tuỳ theo thời, chúng nó có thể mất cả ý nghĩa của chúng, hoặc rơi vào lãng quên, hay có khi hoàn toàn biến mất trong một vùng văn hoá nào đó, vâng, chúng nó có thể bị chôn vùi qua nhiều thế kỷ, để rồi sống lại ở một nơi khác, hoặc ở một thời kỳ khác hay dưới những hình thức khác. Chúng có thể đổi tên và đổi nghĩa đến một chừng mức nào đó - tuỳ theo giọng điệu được nhấn mạnh ở trạng huống nào đó trên thực tế của chúng nó - nhưng không vì thế mà mất cái tính gốc, cái “cơ sở liên tục” thâm ẩn hay cái chiều hướng của chúng nó. Bởi vì bản tính của biểu tượng nào cũng có một số khía cạnh và ý nghĩa, giống như những gì đang sống động, trong lúc nó vẫn bảo toàn tánh nhất thể của nó, nghĩa là cái bản vị cơ thể mà mọi hình thái đa dạng đều phải phụ thuộc vào đó.

Các biểu tượng thông tục nhất là những biểu tượng có một hình thức trông thấy, hoặc

là một dấu hiệu trừu tượng (thuộc hình học), hoặc là một đồ vật để thờ. Nhưng cũng có những biểu tượng không trông thấy, chỉ hiện hữu như một hình ảnh trong tâm tư, nghĩa là như ý niệm vậy.

Một trong các biểu tượng vô hình ấy là đá điểm kim, mà các nhà theo mật tông, cũng như các nhà bác học đã chú ý đến từ khi có trí nhớ của loài người, và từ đó xuất phát, không những một số lớn những biểu tượng khác hữu hình hay vô hình, mà cũng nảy ra những tư tưởng lớn, và những phát kiến trong lãnh vực khoa học và lãnh vực triết học.

Ý niệm vô thời ở nơi nền móng của đá điểm kim (trong tất cả các dị thể của nó) là “vật chất nguyên sơ”, cái Lực huyền bí, cái Chất ban đầu, cái Nguyên lý nhất thể làm cơ sở cho vũ trụ. Theo ý niệm ấy thì tất cả các yếu tố, và các hiện tượng khác nhau trên hình thức của vũ trụ, đều là những sai khác, những biến đổi của cùng một Lực hay một chất mà, khi loại tất cả các sai khác bất kỳ và làm tiêu tan tất cả các yếu tố vật chất từ đó hiện ra thì, cái bản tính chơn thực (của Lực hay Chất ấy) có thể lại tìm thấy và tái tạo ra được. Kể nào thâm nhập đến sự thuần khiết của hình thái nguyên sơ đã bị đổi khác đó, thì kẻ ấy nắm được cái chìa khoá bí mật của tất cả các lực sáng tạo, đã dựa vào tính vô thường (hay biến đổi) của tất cả các yếu tố và của các hiện tượng hình thức của chúng nó (mà sáng tạo).

Cách đây chưa bao lâu, ý niệm này còn bị khoa học phương Tây vứt bỏ, coi như một chuyện hão huyền của tư tưởng thời Trung Cổ, ngày nay nó đã trở thành một giả thuyết có-thể-giữ được, và sự dọi lại của nó cũng đã có ảnh hưởng lớn lao trong các phạm vi của tư tưởng hiện đại và đã buộc tư tưởng ấy phải tạo lập một hình ảnh mới của thế giới.

Con người của thời đại nào cũng đã cố gắng tìm biết thực tình của vũ trụ bằng hai đường trái ngược nhau: một đường thì tìm biết vật chất, đường kia lại tìm biết tinh thần (hay tâm hồn) của con người. Rõ ràng đó là hai lãnh vực hoàn toàn khác nhau. Tuy thế, chúng nó không tỏ ra khác với người đời nay cũng như khác với người của những nền văn hoá xưa. Bởi vì các lực thuộc tâm linh, ngày xưa, không phải chỉ quy về con người mà cũng được gán cho vật chất, không kể đến động và thực vật. Sự tin tưởng vào các ảnh hưởng tâm linh của các viên ngọc quý hay nửa quý, cũng như của một số kim loại, vẫn còn mãi cho đến ngày nay, nhất là trong các xứ ở phương Đông.

Vậy, việc tìm kiếm các lực kia trong phạm vi tâm linh của con người, hay trong các yếu tố của thiên nhiên, việc ấy có một sự quan trọng thứ yếu. Chính con người, nào phải là cái gì khác lạ chỉ là một phần nhỏ của cái thiên nhiên sơ đẳng kia. Do đó, thành quả phải như nhau trong cả hai trường hợp, khi nó được đưa về từ hai mặt của thực tại. Kể nào đã tìm ra được “vật chất nguyên sơ” không những chỉ lấy được cái bí mật từ nơi thiên nhiên, và đã xác định được quyền năng của mình đối với các yếu tố, mà còn tìm ra được phương thuốc trường sinh.

Bởi vì đem vật chất về (hay làm tiêu tan nó) cho đến tình trạng nguyên sơ của nó, thực thể cùng cực của nó, với khả năng vô hạn của nguyên lý đầu tiên trong sự biến đổi và trong sức sáng tạo, thì người ấy có thể tạo ra hiệu quả mong muốn, bằng cách thay đổi hay thêm vào một số đặc tính nào đó.

Trong lúc người Hy Lạp, sau nữa là người Á Rập, và cuối cùng là các thuật sĩ luyện kim ở châu Âu vào thời Trung cổ, đã theo ý các người trước, dựa vào ý niệm kia, sáng lập ra lý thuyết về tính biến chất của kim loại và của các yếu tố khác, và tìm cách dùng thí nghiệm để xác định lý thuyết ấy, thì tại Ấn Độ có một nhóm người theo Mật Tông, ứng dụng nguyên lý trên vào sự phát triển tâm linh của chính họ, tuyên bố rằng: kẻ nào thâm nhập đến tận nguyên nhân đầu tiên của chính tự thể họ, thì kẻ ấy có thể, không những biến đổi được cái thế giới chung quanh họ, mà còn tự biến đổi được bản thân mình và chinh phục được cái quyền lực bí mật kỳ ảo, mà kinh sách nhà Phật gọi là “phép thần biến”, phép này có sức tác động trên bình diện vật chất cũng như trên bình diện tinh thần. Người ta nói rằng: dựa trên cơ sở ấy, một số nhà sư Du Già tiên tiến dùng sức của họ để tác động trên tính biến chất của các yếu tố vật chất.

Truyền thuyết ở Tây Tạng đã để lại cho chúng ta những tiểu sử, những Thánh truyện và lời dạy của một số lớn những nhà tu Mật Tông đã đạt được các phép huyền diệu như thế, và do sự kiện đó, họ được gọi là những thành tựu giả (siddhas). Công việc của họ và kỷ niệm về cuộc đời của họ, tại Ấn Độ, đã bị sự xâm lăng của người Hồi Giáo huỷ diệt quá hoàn toàn đến độ văn học Ấn Độ chỉ có thể bảo toàn được một ít dấu vết về sự hoạt động của họ. Nhưng ở Tây Tạng thì các điều ấy đã được biết dưới danh nghĩa là “84 siddhas”. Tuy thế, công việc của họ, cũng như câu chuyện về đời họ đều được trình bày bằng một loại ngôn ngữ biểu tượng, gọi là “ngôn ngữ của hoàng hôn”. Thành ngữ này (bằng tiếng Phạn: “Sandhyā-blāśa”) chứng tỏ rằng: dưới các từ ngữ ấy có hai nghĩa, tùy theo chúng nó được hiểu theo nghĩa thông dụng, hay theo nghĩa huyền bí và Mật Tông.

Ngôn ngữ biểu tượng ấy, không những tạo ra sự che chở cho các Thánh vật, chống lại tánh tò mò muốn biết và sự dùng sai các phương pháp Du già, và các tâm lực, bởi những kẻ ngu dốt hay những người chưa thụ pháp, mà nó còn có trong một tầm mức rộng hơn, nguồn gốc của nó nơi sự kiện là lời nói thông dụng không có khả năng diễn đạt các kinh nghiệm cao hơn của tinh thần.

Điều không thể diễn tả được chỉ có thể truyền thụ cho người đã thụ pháp, cho người có kinh nghiệm hiểu được, và chỉ hiểu theo lối ám chỉ, dưới hình thức ngụ ngôn và nghịch thuyết. Trong Thiền Tông của Trung Hoa và trong phái Zen của Nhật bản, chúng ta cũng thấy có cùng một thái độ như vậy; trong các tác phẩm trước, chúng tôi đã báo trước tính cách giống nhau về lịch sử và tinh thần của hai trường Phật Giáo nói trên đối với các siddhas. Hai trường ấy, về tinh thần, cũng dùng lối nghịch thuyết và lối trình bày những hoàn cảnh kỳ cục, để tránh cái tính cách một mặt của những lối giải thích hoàn toàn hợp lý, mà theo đó cũng đã được trình bày các ngụ ngôn và các Thánh truyện tinh vi nhất.

Trong ngôn ngữ biểu tượng của các siddhas, các kinh nghiệm thiền định trở thành những sự kiện bên ngoài; các sự hiện thực bên trong trở thành những phép mầu thần diệu: các ngụ ngôn là những biến cố có thực và gần như lịch sử.

Thí dụ, khi người ta nói về một số vị có thần thông rằng: họ bắt mặt trời và mặt trăng dừng lại hoặc họ đi bộ trên mặt sông Hằng, thì điều đó không có liên hệ gì đến các thiên thể kia, hay đến con sông thiêng của Ấn Độ, mà có nghĩa là họ làm chủ các

dòng “thái dương” hay “thái âm” của năng lực thuộc tâm linh, và làm cho các dòng ấy trở nên tinh diệu, hoặc hoà hợp trong thân thể của hành giả, v.v... Chúng ta phải hiểu theo cách đó, về thuật ngữ luyện kim của chư vị hành tỳ giả (siddhas), và về sự tìm kiếm “đá điểm kim” với “thuốc trường sinh”.

## **giáo chủ long thọ và thuật luyện kim thần bí của chư vị thành-tỳ giả**

Ở trung tâm các câu chuyện nói về thuật luyện kim thần bí của “84 vị thành tỳ giả”, có chuyện của Giáo chủ Long Thọ, sống trong khoảng thế kỷ thứ 7 của kỷ nguyên chúng ta (Vây, chớ lầm lẫn với Ngài Long Thọ (đồng tên), sáng lập viên của triết lý Trung Quán, đã sống 500 năm trước vị này). Người ta kể rằng vị Giáo chủ này đã biến đổi một hòn núi bằng sắt thành núi đồng và Ngài đang suy nghĩ để biến đổi nó thành núi vàng, nhưng rồi Ngài không làm, khi Bồ Tát Văn Thù báo trước cho Ngài biết rằng: làm vậy, Ngài sẽ gây ra tranh chấp và tham lam giữa các thế nhân, thay vì giúp đỡ họ như Ngài mong muốn.

(Có thể nói rằng, về phương diện Phật Giáo, đối với thuật luyện kim, với lời khuyến cáo trên, cổ đã bị cắt ngang ở dưới chân). Biện minh cho lời khuyến cáo ấy chỉ tỏ ra quá sớm. Thí dụ, trong lúc đang thí nghiệm, cái bình bát bằng sắt mà vị Giáo chủ dùng để đón nhận các món cúng dường, đã trở thành bằng vàng, và một ngày kia, trong lúc Ngài đang dùng cơm thì một kẻ trộm đã quan sát Ngài qua cánh cửa mở của cái cốc Ngài ở, nó quyết định chiếm đoạt cái bình bát bằng vàng kia. Nhưng Ngài Long Thọ, khi biết được tư tưởng của kẻ trộm. Liền ném ngay cái bình bát ra khỏi cốc. Kẻ trộm ngạc nhiên và lấy làm xấu hổ đến độ nó đi vào trong cốc, cúi mình cho trán đụng vào chân của vị Giáo chủ và nói rằng:

“Bạch Ngài Giáo chủ, rất đáng tôn kính! Tại sao Ngài đã làm như thế? Tôi đã đến đây với lòng kẻ trộm. Nhưng bây giờ, Ngài đã ném cho tôi vật mà tôi đã thèm muốn, và đã biếu cho vật mà tôi đã có dự tính lấy trộm, cho nên sự thèm muốn của tôi đã biến mất, và cái bình bát đã trở thành một cái gì điên đảo, và dư thừa!” Vị Giáo chủ trả lời: “Tất cả những gì ta có, không chỉ để cho ta dùng mà thôi, mà cũng để cho người khác dùng. Người hãy ăn, hãy uống, và lấy cái gì mà người thích, để không bao giờ còn muốn trộm cắp nữa”.

Lòng tốt và độ lượng quảng đại của vị Giáo chủ đã làm cho kẻ trộm quá xúc động đến độ nó xin Ngài dạy cho nó. Ngài Long Thọ tin chắc vào sự cải tà quy chánh đã diễn ra trong nội tâm của kẻ trộm, mặc dù Ngài biết rằng nó chưa đạt đến trình độ tri thức chính chắn để hiểu được lời Ngài dạy, nên Ngài nói: “Hãy đặt trên đầu người tất cả các đồ vật đáng ưa như là những cái sừng (nghĩa là dư và không thực có). Suy tư như vậy, người sẽ thấy một ánh sáng có ánh ngời của một viên ngọc bích”.

Dứt lời, vị Giáo chủ ném một đồng ngọc quý vào trong góc của cái cốc, bảo người mới xin vào đạo ngồi trên đó và để nó tự do suy tưởng.

Kẻ bất lương trước đây bắt đầu tận lực trầm tư, và bởi đức tin của y cũng lớn như sự ngây thơ của giả, nên giả theo đúng như lời dạy của vị Giáo chủ, và... lạ thay những chiếc sừng bắt đầu mọc lên trên đầu y.

Kết quả thấy được của các cố gắng về tinh thần của y làm cho y thỏa mãn và đầy kiêu ngạo. Nhưng, sau đó mấy năm, y kinh ngạc khi nhận thấy các cái sừng cứ mọc cao dần mãi và chúng nó đã quá lớn đến độ y không còn có thể cử động mà không bị va chạm vào các bức vách của cái cốc: và y càng nghĩ đến tình trạng ấy, và càng điên đầu vì nó thì sự việc càng trở nên tệ hại... Do đó, lòng kiêu ngạo lúc ban đầu đã trở thành một mối buồn sâu sắc, và 12 năm sau, khi vị Giáo chủ trở lại và hỏi thăm người thanh niên thì cậu này than phiền cho tình trạng đáng buồn của y.

Điều này làm cho vị Giáo chủ cười xoa, và nói: “Hoàn toàn giống như người đã tự làm cho mình đau khổ bằng cách chỉ tưởng tượng là mình có sừng trên đầu, thì cũng vậy, chúng sinh phá hoại hạnh phúc của họ bằng cách tự buộc mình vào những điều giả tưởng (=quyển luyến những cái không thực có) mà họ nhận lầm là những thực tại. Tất cả các hình thức sống động và tất cả các vật (các đối tượng) mong muốn đều như những đám mây. Nhưng người nào có tâm hồn trong sạch và trống rỗng, vắng mọi ảo tưởng, thì sự sinh, sự sống, hay cái chết cũng chẳng làm gì được họ. Nếu nhà người xem tất cả các của cải ở đời như một cái gì cũng chẳng thực. chẳng đáng ưa, và cũng tệ hại như các cái sừng tưởng tượng ở trên đầu, thì lúc ấy nhà người sẽ thoát vòng sinh tử luân hồi!”

Như vậy, các cái vấy từ đôi mắt của người chí tâm ấy đã rơi xuống, và cái trống rỗng của mọi sự vật đã được nhận ra, cho nên các điều ước mơ của người cũng tan biến, cùng một lúc với các điều cầu mong ích kỷ của người và các giả tưởng của người kể cả các cái sừng trên đầu người. Người đã đạt được sự thần biến, và có đủ thánh đức trở thành vị Giáo chủ Long Trí (Nāgabodhi) và là người thừa kế của Ngài Long Thọ. Người đã đi vào lịch sử của chư vị thành tựu giả.

Một vị khác cũng có liên qua với Ngài Long Thọ tên là Brahmane Vyāli. Cũng như ngài Long Thọ, Vyāli là một nhà luyện kim hăng say trong việc tìm kiếm “vật chất nguyên sơ” dưới hình thức thuốc trường sinh. Ngài tiêu hết tài sản để làm nhiều thí nghiệm tốn kém cho đến ngày, hoàn toàn thất vọng. Ngài ném tập định thức thí nghiệm xuống sông Hằng, và xa lìa các nơi làm việc không kết quả để trở thành người hành khất.

Sau đó, trong lúc Ngài tạm trú tại một đô thị ở miền hạ lưu của sông Hằng thì có một cô gái giang hồ đi tắm sông nhặt được quyển sách của Ngài và đem nó đến cho Ngài. Tập sách khơi động lại lòng đam mê xưa, và Ngài lại bắt đầu thí nghiệm, khi đã được cô gái kia cung cấp cho ăn uống.

Ngày kia, khi cô ấy đang soạn một món ăn, cô vô ý làm rơi nước thơm của một hương liệu vào hỗn hợp của nhà luyện kim. Ngay khi đó, điều mà nhà bác học Bà La Môn đã không thể thực hiện được trong 14 năm làm việc vất vả, điều ấy đã được hoàn thành dưới bàn tay của một người đàn bà ngu dốt và thuộc tầng lớp hạ đẳng!

Tính cách tượng trưng của câu nguyện này không cần phải được soi sáng. Cái thực thể sâu kín của thiên nhiên và của cuộc đời, cái bí quyết của sự bất diệt, không có thể tìm ra được với sự làm việc gian khổ của trí óc, hay với một hướng tâm ích kỷ, mà chính là nhờ vào sự tiếp xúc với cuộc sống trọn vẹn và không nguy tạo, với trực giác tức thời.

Kế đến, câu chuyện kể tiếp – và không phải là không có vẻ hài hước – rằng: người Bà La Môn ấy, tuy gặp may bất ngờ, nhưng tinh thần không nhờ đó mà lên cao, lại trốn



vào nơi hoang vắng với phương thuốc của mình, vì không muốn chia sẻ với ai cái bí quyết đã tìm được. Người tạm trú trên đỉnh một hòn đá cao, đứng giữa một khoảng đầm lầy rộng, khó đến được.

Người ở đó, với phương thuốc bất tử của mình, ở tù trong sự ích kỷ của chính mình, giống như Fafner đã hoá rồng để giữ cái kho báu chiếm được của các thiên thần.

Trong khi đó, Ngài Long Thọ với tâm nguyện của một vị Bồ Tát, Ngài muốn biết cái thực chất của phương thuốc quý báu kia, để làm lợi ích cho những chúng sanh đã có độ viên thực thiết yếu. Nhờ dùng phép Thần, Ngài tìm ra được kẻ ở ẩn và khuyến dụ người chia sẻ bí quyết nó với Ngài.

Các đặc điểm trong câu chuyện, như trí tưởng tượng, vẽ hài hước bình dân, xen vào các biểu tượng thần bí với sự hồi tưởng các nhân vật lịch sử, các điều ấy không quan trọng đối với sự chú ý của chúng ta. Tuy vậy, phải ghi nhận một điều là: bản sách viết tay bằng chữ Tây Tạng kể chuyện này, có nói thủy ngân là một trong những vị thuốc quan trọng nhất đã được dùng làm thí nghiệm. Sự kiện này biểu lộ một mối tương quan liên hệ với những truyền thuyết xưa nhất của Ai Cập hay của Hy Lạp về thuật luyện kim, theo đó thì thủy ngân đã có quan hệ chặt chẽ với “vật chất nguyên sơ”.

### **mani, viên ngọc của tinh thần “đá điểm kim” và “vật chất nguyên sơ”**

Trong lối nói bí mật của thuật luyện kim thì thủy ngân được đồng hoá với “vật chất nguyên sơ”. Tuy nhiên, trong trường hợp này, đây không phải là thủy ngân thường dùng, mà là “thủy ngân của bậc trí”, đại diện cho bản thể - hay là tâm hồn - thủy ngân được phóng thích khỏi bốn yếu tố theo học thuyết của Aristote. Bốn yếu tố ấy đã là: “đất, lửa, nước và không khí” hay là các đặc tính do chúng đại diện.

Bốn yếu tố ấy, hay các đặc tính sơ đẳng, đã được con nhà Phật biết rõ như là bốn trạng thái kết nạp của chất rắn, chất lỏng, chất lửa và chất hơi, cũng như các nguyên lý do chúng đại diện, là : nguyên lý đề kháng, nguyên lý kết hợp, nguyên lý phóng xạ và nguyên lý vận chuyển (rung động, giao động v.v...), theo các nguyên lý đó, hay nói đúng đắn hơn là qua chúng nó, thế giới vật chất hiện ra cho chúng ta biết.

Về nguồn gốc mà từ đó, triết học Hy Lạp đã rút ra ý niệm và định nghĩa của bốn yếu tố kia thì ta không có nghi ngờ gì nữa. Và khi chúng ta biết rằng: vấn đề của các nhà luyện kim ngày xưa (đã đặt ra) là: tách rời vật chất nguyên sơ ra khỏi các yếu tố đất, nước, lửa và gió, khi đã biết vậy, chúng ta không thể làm gì khác là nhớ lại lời dạy của kinh Kiên cổ trong Trường A hàm thuộc tạm Pâ-Li, trong đó cùng một vấn đề đã đặt ra cho một vị tu sĩ: vị này lúc ngồi thiền, không biết các yếu tố vật chất sẽ tiêu tan vào đâu, bèn đi khắp các thế giới để hỏi mà không tìm ra được giải đáp.

Cuối cùng, vị ấy đến với Đức Phật và hỏi Ngài câu hỏi lạ lùng như sau: Đất, nước, lửa, gió sẽ tan biến hoàn toàn ở nơi nào? Đức Phật đáp rằng: Thiện nam tử: Hỏi như thế không hợp, mà nên hỏi như vậy: Tại nơi nào các yếu tố ấy không còn có chỗ đứng nữa. Và đây là câu trả lời: Trong tâm thức vô hạn, toả rạng khắp mười phương, đất, nước, lửa vô thường, sẽ không còn chỗ đứng.

Thành ngữ “Bất Khả Kiến” (không thấy được) ám chỉ sự kiện là ý thức, khi nó bị phân biệt và khách quan hoá thì nó hiện ra cho ta thấy, nghĩa là khi nó khoát thân hay hiện thành hình vật chất, thì thấy được nó. Bởi vì cái mà chúng ta gọi là thân ta, trong thực tại, nó là biểu tượng trông thấy được của tâm thức chúng ta, hay chính xác hơn: nó là thành quả của những trạng thái cũ của ý thức tạo thành.

Do đó “Thức không thấy được” chỉ có thể là “tâm thức” trong sự thuần khiết không phân biệt của nó: một tâm thức hoặc không, hoặc chưa tự chia thành hai phần: chủ thể và đối tượng.

Buddhghosa, tác giả của Thanh tịnh đạo (Visuddhi-magga) tuyên bố tâm thức ấy đồng nhất với Nát Bàn. Thành ngữ “Vô biên xác nhận quan niệm đó, bởi vì tâm thức chỉ có thể vô biên nếu nó không bị các đối vật giới hạn, nếu nó vượt quá tính nhị nguyên về “cái ta” và “cái không ta”. Sự thuần khiết thuộc tình trạng này của tâm thức lại được nhấn mạnh bởi thành ngữ “toả rạng khắp nơi” thâm nhập tất cả với ánh sáng trí tuệ. Nói một cách khác: đó là tâm thức trong tình trạng giác ngộ (tam bồ đề).

Đức Phật cũng hướng về tình trạng ấy, khi Ngài nói trong kinh tự Thuyết VIII: “Thật sự có một viên thể, nơi đó không có đất, nước, lửa, gió, cũng không có thế giới này hay thế giới khác, không có mặt trăng, mặt trời: Thiện nam tử! Có cái không sinh, không trở thành, không sáng tạo, không thành lập. Nếu chẳng có cái không sinh, không trở thành, không sáng tạo, không thành lập như thể (không xuất phát từ những sức tưởng tượng) thì bấy giờ cũng sẽ chẳng có một sự giải thoát nào ở ngoài thế giới của cái đã sinh, đã trở thành, đã được sáng tạo, đã được thành lập”.

Người nào đã nhận ra được tất cả tính cách sâu xa của điều nói trên thì kẻ ấy thực sự có được “viên ngọc của bậc trí”, viên minh châu quý báu: (MANI). Vật chất nguyên sơ của tâm trí con người: vãng, kẻ ấy đã tìm ra cái “toàn tâm”. Đây, chính là cái mục đích chơn thực của tất cả các nhà luyện kim lớn: họ đã hiểu rằng “thuỷ ngân” thay thế cho tất cả các lực sáng tạo của tâm thức cao siêu nhất; nó phải được thoát khỏi các yếu tố thô kệch của vật chất (nghĩa là thoát khỏi các giới hạn nghiệp báo do vật chất tạo ra) để đạt đến tình trạng hoàn toàn trong sạch, có sức toả rạng, tức tình trạng giác ngộ.

Ý niệm này đã được minh hoạ trong truyện của Giáo chủ Kàṇkanapa, một trong số 84 vị thành tựu giả: xưa, tại đông Ấn Độ có một vị Quốc vương rất tự hào về tài sản của mình. Ngày kia, Vua gặp một tu sĩ Du già nói với Vua rằng: “Được làm Vua như Ngài thì có giá trị gì? bởi vì sự cùng khổ mới là Vua thực sự của thế gian. Sinh ra, có tuổi, rồi chết đi, xoay tròn như cái bánh xe của thợ làm đồ gốm. Và không ai biết mình sẽ ra sao trong vòng bánh xe sắp tới, nó có thể đưa mình lên đến tột đỉnh hạnh phúc, hay có thể đẩy mình xuống tới chỗ khốn khổ cùng cực. Vậy, nhà Vua chớ nên để cái tài sản hiện tại làm cho Ngài loà mắt”.

Nhà Vua đáp: “Trong vị thế của tôi, tôi không thể thực hành đạo pháp, dưới bộ y phục của một nhà tu khổ hạnh. Nếu Ngài muốn cho tôi một lời khuyên mà tôi có thể làm được, tùy theo bẩm tính riêng và tình trạng riêng của tôi, mà chẳng thay đổi các hình thức bên ngoài của đời tôi thì tôi hoàn toàn sẵn sàng đón nhận”.

Vị tu sĩ biết rằng nhà Vua rất thích châu báu, bởi vậy người mới chọn cái khuyên

hướng bẩm sinh ấy làm điểm khởi hành và đối tượng suy tư cho nhà Vua. Bằng cách ấy, người đã biến một nhược điểm thành một nguồn lực nội tại phương- thức đã được các đạo sư mật chú dùng nhiều lần rồi.

“Nhà Vua hãy nhìn kỹ các viên kim cương trên chiếc vòng ở cổ tay Ngài, toàn tâm Ngài hướng vào đó và suy tư như vậy: Các viên ngọc này phóng ra tất cả các màu sắc của móng cầu vồng, nhưng các màu sắc làm cho lòng ta vui thích đây, chúng nó không có một thực thể riêng nào cả. Duy chỉ có tâm mới là viên minh châu toả rạng, mới là viên ngọc không gì sánh bằng tất cả mọi sự vật đều mượn cái thực tại phù du của mình nơi viên ngọc quý ấy”

Nhà vua làm theo điều đã dạy và trong khi Ngài hết lòng suy tư thì tâm trí Ngài đạt được sự thuần khiết và sự toả rạng của một viên ngọc không tỳ vết. Trong khi ấy thì bấy tôi theo hầu Vua rất lấy làm lạ về sự biến đổi không ngờ đã xảy ra trong người Vua: một lần họ nhìn qua kẽ hở nơi cánh cửa vương xá, họ thấy vô số chư thiên hầu chung quanh nhà Vua: như vậy, họ nhận ra là Vua đã trở thành một vị thành tựu giả, và họ xin Vua ban phước và dạy cho họ. Nhà Vua nói với họ rằng: “Không phải nhờ của cải, ta được làm Vua, mà đúng đắn là nhờ những gì ta đã đạt được về tinh thần bằng chính các cố gắng của ta. Cái an lạc tuyệt diệu ở nội tâm đó mới chính là Vương Quốc của ta!”.

Từ đó, nhà Vua được gọi là vị Giáo chủ Kankanape.

Ngay từ những hình thức ban đầu, đạo Phật đã nhận ngọc quý (hay là một trong tam bảo) như là biểu tượng của ba nơi chứa đựng sự giác ngộ, đó là: bậc Giác (Phật), Chân lý (Pháp) mà biết được thì sẽ giác ngộ, và Cộng đồng tu sĩ (Tăng) là những người đang tiến trên con đường Giác Ngộ.

Người nào có được ngọc quý toả rạng ấy thì người đó thoát vòng sinh tử luân hồi, họ sẽ được bất diệt và giải thoát. Tuy nhiên, ngọc quý đó không có thể tìm thấy ở bất cứ một nơi nào khác, ngoài nơi hoa sen (PADMA) trong chính Tâm ta. Và đó là lời dạy thứ nhất của câu Thần chú: “OM MANI PADME HUM”.

Vậy MANI ở đây là “đá điểm kim”, là viên ngọc quý, làm thỏa mãn tất cả các ước mong, và với tên gọi là “Như ý châu”, nó đi vào vô số thánh truyện của đạo Phật, và ngày nay, nó vẫn còn đứng ở trung tâm các câu chuyện bình dân, kỳ diệu, của Tây Tạng.

Trong các hình thức về sau của Phật Giáo, ý niệm “ngọc quý” dưới hình thức Quyền trượng kim cang đã trở thành biểu tượng trung tâm. Trong nguồn gốc, Quyền trượng là dấu hiệu đặc biệt bày tỏ uy quyền của Đế Thích (Indra) là vị Thần sấm sét, là Zeus của người Ấn, nó thường được kể trong các bản kinh văn Pā-Li.

Về thái độ tinh thần của Phật Giáo thì điều đặc biệt là: không vứt bỏ cái thế giới biểu tượng của thời đại nó, nó chỉ dời đổi cái trọng tâm tinh thần là nó đã gây ra được sự phục hồi toàn bộ giá trị của tất cả các ý niệm hiện hữu về tôn giáo.

## **mani, “quyền trượng kim cang”**

Như vậy, sự việc đã xảy ra là: mặc dù Indra (Đế Thích) chỉ là một khuôn mặt (cũng như khuôn mặt khác của chư Thiên) giản dị ở hậu điện, so với hình tượng nổi bật của



Đức Phật, nó đã trở thành biểu tượng cho quyền lực của Phật, vượt từ hình cầu của thiên nhiên vật lý để được thăng hoa trong thần trí, và như vậy, nó trở thành một thuộc tính của bậc Giác.

Trong các mối tương quan đó, kim cương không còn có ý nghĩa “sấm sét” nữa, như nhiều nhà dịch thuật đã cố ý giữ quan niệm cũ, và nó chỉ đầy đủ ý nghĩa ấy khi nó tiêu biểu cho thần giống bảo. Tuy thế, trong tập tục của Phật Giáo, một sự hội ý như vậy, không hề có. Đúng đắn hơn cả là, kim cương đã trở thành tiêu biểu của uy quyền tối cao thuộc tinh thần, mà không gì cưỡng lại và chính nó thì không rời nó được, không ai chiến thắng nổi, hoàn toàn giống như ngọc kim cương là chất cứng nhất, nó cắt đứt tất cả mà không vật gì cắt đứt nó được, bất cứ là vật gì.

Cái đặc tính cao giá - giá trị cùng cực - của sự không thể huỷ hoại, không thể biến tính, của sự trong sạch và phát ra ánh sáng, đã góp vào sự kiện là trong Phật Giáo, kim cương đã được quan niệm như ngọc kim cương. Điều này biểu lộ rõ trong các sự mô tả, như “toà kim cương” chỉ cái toạ cụ của Đức Phật, khi Ngài đạt đến sự Giác ngộ, hoặc như “cư kim cương” trong một của nhiều Thánh kinh có ý nghĩa triết lý sâu xa nhất của Đại Thừa, ở đoạn cuối Thánh kinh ấy có nói: “Lời giảng dạy này được gọi là “Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh”, bởi vì nó cứng cõi và sắc bén như ngọc kim cương; nó đánh bật tất cả các khái niệm vô đoan và dẫn chúng sinh từ bờ bên này qua đến bờ giác ngộ”. Những trường nào đặt giáo thuyết này vào tâm điểm của triết thuyết họ thì, vì lý do ấy, đều được gọi chung dưới danh hiệu là “Kim cương thừa”, tức là cỗ xe bằng ngọc kim cương. Theo các mối tương quan liên hệ trên, thì khái niệm về “sấm sét” hoàn toàn bị đẩy xa, cũng như đối với các danh từ trong Pā Li, như “Kim cương trí” (cái biết sáng như ngọc kim cương) và các danh từ khác nữa.

Điều mà các Phật tử của Kim cương thừa ngày xưa đã lãnh hội trong khái niệm Kim cương, được diễn đạt rõ ràng qua, danh từ “đá vua” trong sự phiên dịch ở Tây Tạng: “đá vua” là Vua trong các loại đá, là đá quý báu nhất, mạnh và cao quý hơn cả, tức là kim cương vậy.

Chày Kim cương, dưới hình thức biểu tượng thấy được có hình dáng của một cây “quyền trượng” (nó tiêu biểu cho uy quyền cao nhất và đáng tôn kính nhất), và trong trường hợp này, thì gọi nó là “Quyền trượng kim cương”, hay “Chày kim cương” là sát đúng. Cây trượng (cái chày) này có hình dáng tương ứng với chức năng của nó. Tâm điểm của nó là một hình cầu, đại diện cho “giọt mầm” của vũ trụ, trong hình tượng không phát triển của nó, như “điểm”, “nguyên thể” hay “số không”.

Tiềm lực của nó được ám chỉ, trong hình vẽ bằng một vòng xoắn ốc, xuất phát từ tâm của hình cầu. Từ nguyên thể vô tính của trung tâm, nổi lên hai cực đối nhau của sự phát triển dưới hình thức hoa sen, chúng nó chứng tỏ tính phân cực của tất cả hiện thể hữu thức. Từ các hiện thể này, khởi hiện ra vũ trụ không gian, được trình bày của “bốn chiều” với núi Tu Di ở giữa, xem như là Trụ của thế giới. Tương ứng với sự diễn bày như thế trong không gian. Có sự diễn bày thuộc tinh thần của nguyên lý giác ngộ, dưới hình thức năm phần cấu thành do Tâm Thức và các Thiền na Phật tương ứng với năm phần kia biến hiện ra: trong năm phần cấu thành đó, tâm trí giác ngộ tỏ ra sai khác, giống như

ánh sáng khi nó xuyên qua một lăng kính.

Do đó có số năm tia cường lực toả ra từ mỗi một hoa sen (năm tia được trình bày bằng những đường gân hay những cây cãm bằng kim loại), các tia ấy đến phiên chúng lại đồng qui về đơn vị ở một trật tự cao hơn và được tập hợp lại thành một mũi nhọn kim cang ở mỗi bên, cũng như, trong thiên định, tất cả các nội lực của hành giả đều được tập trung vào một điểm thôi. Giống như trong một đàn tràng, cách đặt xen kẽ các chiều hướng trung gian, và các Thiên na Bồ Tát tương ứng với các chiều hướng đó, làm cho số cánh hoa sen có thể từ 4 đến 8 cánh cũng như các tia (tăm) kim cang đồng qui về trục trung tâm có thể được mang từ 4 đến 8 tia.

(hình)

Trong trường hợp thứ nhất, người ta nói đến chày kim cang có năm chấu; trong trường hợp sau là chày kim cang có chín chấu. Như vậy, trung tâm - chính xác như trong đàn tràng có hình thể tạo lập - thì trừu tượng (không biểu hình) trong đó sự gia bội không có một ảnh hưởng nào đối với số lượng, mà chỉ ám chỉ sự phân cực, tính lưỡng nguyên tương đối trong cấu trúc vũ trụ, cũng như trong tâm thức, và đồng thời thỉnh cầu “sự hoà hợp các điều đối nghịch”, nghĩa là sự đồng đều trong bản thể.

Tuy nhiên, khái niệm chính yếu về Chày kim cang là cái ánh sáng của kim cương, là sức phóng toả ra và tính không bị lay động của tâm thức giác ngộ. Mặc dù kim cương có năng tính phản chiếu tất cả các màu sắc, tự thể của nó vốn không màu, chính đó là điều - như ta đã thấy trong câu chuyện của Giáo chủ Kankanapa - làm cho nó thành biểu tượng thích hợp với mọi trạng thái siêu việt của “hư không”, nghĩa là vắng bóng mọi quyết định, điều mà Phật gọi là “không sinh, không đổi, không tạo tác, không lập thành”, bởi vì không thể diễn tả bằng bất cứ một phẩm tính xác đáng nào, mặc dù nó luôn luôn có và hiện hữu khắp nơi. Đó là phần tinh túy trong “kinh kim cang” đã nói đến, và là cơ sở của “Kim cang thừa”.

Sự tương quan giữa tình trạng tối cao và tình trạng bình thường của tâm thức<sup>7</sup> (1) đã được so sánh, trong một số trường luyện kim, với mối tương quan giữa một viên kim cương với một mảnh than thường. Người ta không thể tưởng tượng ra một sự trái ngược nào lớn hơn, tuy than và ngọc đều cùng chung một chất liệu căn bản về hoá học là carbon. Dưới hình thức ẩn dụ: sự kiện này dạy cho ta biết tính nhất thể của tất cả các chất, và mọi năng tính có thể biến đổi trong tự thể của chúng.

Đối với nhà luyện kim đã tin chắc có sự song hành sâu sắc hiện hữu giữa vũ trụ vật chất và vũ trụ không vật chất và có tính đồng đều giữa các định luật thiên nhiên và định luật tinh thần, thì cái năng tính biến đổi kia có một ý nghĩa phổ quát. Nó có thể được ứng dụng vào các hình thái vô cơ của vật chất cũng như vào các hình tướng hữu cơ của đời sống, và vào các lực thuộc tâm linh; các lực này cũng như các hình thái kia đều có thể hỗ tương xâm nhập.

Như vậy, cái năng lực biến tính kỳ diệu kia vượt qua quá xa điều mà quần chúng hình dung về “đá điểm kim” (hay ngọc như ý) làm thoả mãn các ước vọng, và về “thuốc

---

<sup>7</sup> cũng như giữa chơn tâm với giả thức

trường sinh” bảo đảm đời sống thế gian kéo dài theo ý muốn. Kẻ nào đã thí nghiệm sự biến tính ấy không còn ước mong gì nữa, sự kéo dài cuộc sống trên thế gian không còn có ý nghĩa đối với họ nữa, vì họ đã sống trong vĩnh cửu”.

Điều này thường được biểu lộ trong câu chuyện của chư vị Siddha (thành tựu giả). Nó cũng thường xảy ra trong vấn đề các phép thần biến: ngay khi người đạt được các phép ấy thì chúng lại mất cả lý thú đối với họ, vì trong lúc họ cố gắng để đạt các phép ấy thì họ đã vượt quá tất cả các mục đích thế gian đã làm cho họ nghĩ rằng được chúng nó là điều đáng thích. Nói chung trong mọi việc, đây là điều phải hiểu: không phải là mục đích thánh hoá phương tiện, mà chính là phương tiện thánh hoá mục đích và biến mục đích thành cứu cánh cao thượng.

Một kẻ cướp tự buộc mình theo giới luật một cách cứng rắn trong suy tư để đạt được một lưỡi kiếm thần vận năng và vô hình, sau khi được kiếm, y không dùng kiếm để làm gì cả, vì lúc bấy giờ y đã trở thành một bậc Thánh.

Cùng một sự việc đã xảy ra, đối với Giáo chủ Nāgārjuna (Long Thọ) khi Ngài lấy được phương thuốc trường sinh trong tay người ẩn cư ích kỷ. Ngài không dùng phương thuốc để làm gì cho sự yên vui của cá nhân Ngài, mà lại truyền phương thuốc ấy cho đệ tử Ngài, còn Ngài thì hy sinh đời mình cho người đồng bang, để cứu xứ sở Ngài thoát khỏi một cảnh khốn khổ cùng cực.

Đệ tử chính của Ngài là Vua Salābandha đã cố sức làm cho Ngài chuyển hướng hy sinh, nhưng Giáo chủ nói: “Tất cả những gì có sinh đều phải có diệt, có hợp đều phải tan, có hiện ra đều phải biến mất; tất cả các hình tướng, các mục đích đều sẽ tiêu vong. Các sự việc như thế có thể nào làm cho chúng ta vui được ư? Vậy, hãy đi đi, đi tìm thuốc trường sinh mà lấy!”

Tuy thế, nhà Vua lại nói: “Đệ tử chỉ lấy thuốc trước sự hiện diện của Giáo chủ. Nếu Giáo chủ không còn thì thuốc kia nào có ích chi?” (Nói một cách khác là: đời sống mất giá trị, khi không có người hướng dẫn tinh thần). Và khi Ngài Giáo chủ hy sinh tất cả những gì Ngài có trên đời, rồi hiến thân như một sự dâng cúng cùng cực, thì nhà Vua chết ngay tại dưới chân Ngài.

Như thế, các bậc trí giả không dùng thuốc trường sinh để bảo toàn thân mình, mà là để thực hiện một cuộc sống cao quý không còn biết sợ chết. Còn kẻ nào tìm cách dùng nó để giữ gìn thân mạng thì kẻ đó sẽ chết ở trong lòng, và chỉ tiếp tục tồn tại như một “xác chết còn sống”. Ở trong những bàn tay ích kỷ thì chính thuốc trường sinh lại trở thành thuốc độc, cũng như ở trong mồm của kẻ cuồng si thì trí huệ trở thành giả trá, và trong tâm lượng hẹp hòi thì đạo đức là điều ngu tín.

Nhưng kẻ nào đã tìm thấy trong tâm có “viên ngọc như ý” viên minh châu toả rạng trí tuệ giác ngộ, thì kẻ đó biến được cái thức sinh diệt thành cái trí vĩnh cửu, nhận ra được cái vô biên trong cái hữu hạn và đổi cái phiền não luân hồi thành Niết bàn tự tại. Đó là giáo thuyết của “Kim cang thừa”.

## tinh thần và vật chất

Trong tự tâm của chúng ta, muốn tìm cho ra viên ngọc MANI như ý - biểu tượng cho giá trị vô thượng - chúng ta phải xét kỹ xem nó tự hiện trước chúng ta như thế nào, trong các thánh kinh của đạo Phật. Bài thứ nhất, trong kinh Pháp cú - tập kinh phổ thông nhất trong tạng Pā-Li - bắt đầu như vậy: “Từ tâm hiện ra các vật, các vật đều do Tâm tạo, đều do Tâm hướng dẫn”. Và trong các lời giáo huấn ít phổ thông hơn, nhưng lại càng sâu sắc hơn của A-Tì-đàm luận, tập tiểu luận xưa nhất, trình bày có hệ thống triết lý và tâm lý học của nhà Phật thì thế giới khách quan chỉ đơn thuần là các hiện tượng của tâm thức.

Chính Đức Phật cũng đã xác định vũ trụ như là “những gì đến với tâm thức của chúng ta, trong tư cách vũ trụ” - không đề cập đến vấn đề thực tại khách quan của nó. Tuy thế, bởi vì Ngài vứt bỏ khái niệm chất liệu, ngay cả khi Ngài nói về thể xác và vật chất, cho nên Ngài không thể quan niệm vũ trụ trong ý nghĩa một sự trái ngược thiết yếu với tâm lý, mà đúng là trong ý nghĩa của hình thức hiện tượng bên trong và bên ngoài của cùng một tiến trình mà, theo Ngài, nó chỉ có lợi thú khi nó rơi vào trong tầm kinh nghiệm trực tiếp và thuộc về cá nhân đang sống, nghĩa là các biến cố của tâm thức.

“Ta nói điều này cho người biết rằng, thật sự là trong chính cái thân đây, cho dù nó sẽ mất và chỉ cao có 6 thước thôi, nhưng có ý thức và có tinh thần, nên chính trong thân này có vũ trụ, với các sự tăng trưởng và suy thoái của nó, với con đường dẫn đến sự giải thoát khỏi các cái đó”. (Tăng nhất tập II, Tương ứng bộ kinh I).

Vì thái độ tâm lý ấy mà người con Phật, không tìm cách thâm nhập cái thực thể của vật chất mà chính là thâm nhập cái thực thể của các nhận thức và của kinh nghiệm giác quan tạo ra ý niệm về vật chất nơi chúng ta. “Vấn đề” nói về bản thể của những hiện tượng giả bên ngoài không được giải quyết trước, mà sự khả hữu vẫn còn là: vật bị cảm nhận (sắc) với tinh thần (tâm) mặc dù có tương quan liên hệ, nhưng cái này không thể tan biến trong cái kia, mà chúng nó có thể, từ một nguồn gốc chung sinh ra. Dù sao, các triết gia xưa đã xem thế giới bên ngoài như một thành phần tạo thành nhân vị, theo thuyết nhân quả báo ứng (nghiệp). (Otto Rosenberg).

Như vậy, Phật Giáo thoát khỏi lối lập luận song quan của tính nhị nguyên, theo đó thì tâm và vật vẫn là những thực thể kết hợp bất kỳ, mà sự tương quan liên hệ luôn luôn phải có lý do được giải bày. Chính vì vậy mà chúng ta nghĩ, như Rosenberg, rằng từ ngữ “sắc” trong quan hệ này, không nên dịch là “vật chất” hay nguyên lý của thực chất mà nên dịch là “vật cảm nhận” hay “vật hữu tinh” điều này dẫn đến quan niệm vật chất từ một quan điểm tâm lý, mà không thiết lập một nguyên lý nhị nguyên, trong đó “vật chất” đối lập một cách kiên cố với “tinh thần”. Thế giới vật chất bên ngoài, theo thực tế là “thế giới của cảm quan” như Rosenberg đã chứng minh, cho dù chúng ta nhìn nó như một đối tượng thuộc vật chất, hoặc như một đối tượng của sự phân tích tâm lý.

“Sắc pháp” nghĩa là “hình tướng”, không chỉ rõ là hình tướng ấy có vật chất hay không vật chất, cụ thể hay tưởng tượng, do các giác quan bắt gặp (cảm nhận), hay do tâm thức quan niệm (tâm tướng). Trong các thành ngữ “sắc uẩn” (chúng tôi sẽ nói đến, ở chương tiếp theo), hay “sắc giới”, chữ “sắc” nghĩa là sự trực giác về hình tướng thuần túy thuộc tâm tướng và không vật chất. Các cõi hay vũ trụ chúng sinh tương ứng với các hình

tướng do tâm tưởng ấy đã được gọi là “sắc giới”, nhưng vì sự kiện là các cõi ấy, mắt người không trông thấy được, mà chỉ do những vị có “thiên nhãn” nhận biết, cho nên hẳn nhiên là chúng không tương ứng với quan niệm của con người về vật chất hay vật lý.

Do đó, quan niệm về “sắc” rộng hơn quan niệm về “vật chất”, các đồ vật có vật chất được gọi là “giả dối” thuộc về loại vật cảm nhận, nhưng sự cảm nhận của giác quan không phải đến phẩm chất thuộc vật chất là đã cạn tất. Vật chất dựa vào đâu? Chỗ dựa của nó không nhất thiết cần phải thuộc về vật chất, vật chất không nhất thiết phải là một cái gì có căn nguyên: người ta có thể theo dõi dấu vết của nó cho đến các lực, các điểm năng lượng, và cũng như trong trường hợp hiện tại, cho đến những yếu tố mà đối với chủ thể quan sát thì chúng được xem như là tổng số các kinh nghiệm thuộc xúc giác”.

Các yếu tố ấy không có một thực tại hữu chất nào, mà toàn là các hiện tượng luôn luôn trở lại: chúng hiện ra và biến mất theo một định luật nào đó về sự tương tục và nối kết nhau. Chúng tạo thành một dòng liên tục, mà chúng sinh chỉ biết đến từng phần, tùy theo khuynh hướng, sự phát triển, các giác quan của chúng v.v...

Như vậy, thuyết vô thường về tất cả các hiện tượng, không dừng lại trước khái niệm về vật chất. Theo Thắng pháp thì 17 sát-na tâm (mỗi sát-na ngắn hơn thời gian một ánh chớp) tạo thành lộ trình dài nhất trong các tiến trình ý thức, theo như Thắng Pháp đã tách nó ra, từ cơ sở các đối tượng nhận biết được bởi các giác quan, và do đó, 17 sát-na tâm đã được nhận là thời hạn của một hiện tượng thuộc vật chất.

Điều này, cho dù là giả thuyết, nó cũng hiến cho chúng ta một lợi thú là, trong tương quan liên hệ giữa vật lý và tâm lý, nguyên lý hợp nhất của định luật tâm vật (không rời nhau) như vậy là đã được tuyên bố; do đó, phân tích đến tận cùng thì, chính vật liệu mang dấu vết của một trường hợp đặc biệt về kinh nghiệm tâm lý, và nó có chỗ của nó trong dãy các yếu tố hay là các năng khiếu của tâm thức.

Nguyên lý vật chất có thể được xem xét về hai phương diện:

1. Như là: giai đoạn của một sự kiện nhận thức, nghĩa là như khởi điểm của một cảm giác của giác quan hay như một tổ hợp của những sự kiện ý thức do cảm giác gây ra,
2. Như là: thành quả của một số sự kiện nào đó, được lập lại của ý thức, hay là thành quả của sự dính mắc do các sự kiện kia gây ra, và dựa vào sự dính mắc đó mà cá nhân đã hiện thân.

Trong trường hợp thứ nhất, chúng ta bắt gặp kinh nghiệm cảm nhận trong các cảm giác cứng, mềm, ướt, khô, lạnh nóng, bền vững và động chuyển, nghĩa là các hiện tượng về tình trạng, về tính đề kháng trong thân thức, hiện tượng về cảm giác đối với ánh sáng hay màu sắc, trong nhãn thức: hiện tượng về âm thanh trong nhĩ thức, hiện tượng về mùi thơm trong tỷ thức, và về vị trong thiệt thức: trong các trường hợp ấy, khái niệm về đối vật có chất liệu chỉ xuất hiện trong tâm thức suy nghĩ, hiểu ngầm, tổng hợp, hay liên kết.

Vậy là chúng ta không thể động chạm đến “vật chất”, cũng như không thể sờ mó mống cầu vồng được. Nói cho đúng thì mống cầu vồng là một ảo ảnh, tuy không phải là ảo giác, mà ngược lại, nó phải theo một định luật nào đó, và chỉ xuất hiện trong những điều kiện nào đó, hết thấy các sự vật cũng vậy, đều giống như mống cầu vồng cả, tất cả

các đối tượng bên trong, hay bên ngoài tâm thức của chúng ta, và toàn bộ “vũ trụ” hiện ra rất thực đối với chúng ta, đều cũng như vậy cả.

Người ta có thể cũng nói như thế đối với thân xác riêng của ta, đối với cơ thể có danh sắc cá nhân này. Theo quan niệm Phật Giáo, cơ thể này là sản phẩm của tâm thức chúng ta, các tâm thức có thể nói là “được vật chất hoá” được cô đọng, kết tinh lại, trở thành hữu hình, từ những lúc hiện sinh trong quá khứ. Đây là tâm thức thị hiện theo nguyên lý hành động tạo ra nghiệp quả, khi thức dị thực đã được hoàn mãn.

Vậy, thân là sản phẩm của tâm, nhưng tâm không phải, hay chỉ là một phần sản phẩm của thân, như trong trường hợp thân hay các giác quan truyền đạt các cảm giác từ thế giới bên ngoài vào. Tuy nhiên, sự tiếp nhận và tiêu hoá các cảm giác kia tùy thuộc vào phản ứng do tình cảm và nhận thức gây ra, và tùy thuộc vào thái độ quyết ý, hay sự quyết định dựa theo phản ứng. Chỉ có sự quyết định làm tác động lực (nghiệp) tạo ra nghiệp báo, và đã là nghiệp báo thì sẽ có nghiệp quả hiện ra. Vậy, hình thái hiện tượng trong nguồn gốc thiết yếu của nó là “quá khứ”, và do đó nó bị coi như xa lạ đối với người mà tinh thần đã vượt quá hiện tượng.

Trong quan niệm nhị nguyên giữa thân và tâm, giữa vật chất và tinh thần v.v.. tất cả điều ngộ giải đều dựa vào cảm giác, và có thể vì sự kiện ấy mà điều ngộ nhận đã được những người có trình độ trí huệ cao phát giác ra. Bởi vì, đối với khối đa số mà tâm trí chưa vượt quá hình thái hiện tượng thì thân thể có thể, với một lý do nào đó, được gọi là “hiện tại”, trong tầm mức nó tương ứng với tình trạng tinh thần hiện hữu.

Tuy thế, sự tiến bộ về tinh thần càng lớn thì sự trưởng thành của tâm hồn càng mau, và sự xa cách giữa “thân xác” và “tinh thần” càng rộng, bởi vì thân thể có tỷ trọng lớn mà sự động chuyển lại kém (thua tinh thần) cho nên sự rung cảm dài rộng của nó không cho nó chạy theo kịp bước tiến triển nhanh chóng của tinh thần. Nó chỉ thích nghi từ từ và trong giới hạn nào đó tùy thuộc vào các định luật trong việc xây dựng vật chất, và trong tính chất của các yếu tố của nó.

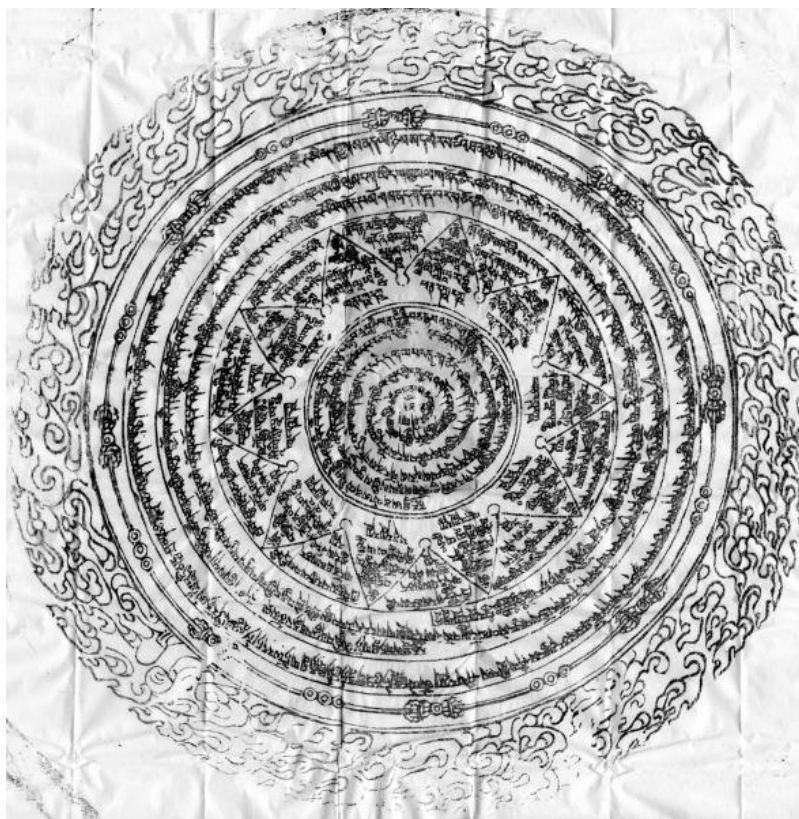
Khi tinh thần đã đạt đến tình trạng nghỉ ngơi và hoà hiệp, nghĩa là khi nó đã bù đắp và chuyển vị các sự tiêu tán nội lực vì nghiệp báo, thì nghiệp lực dính liền với thân xác còn có thể tiếp tục rung chuyển lâu dài, trước khi có thể xảy ra sự an hoà trọn vẹn trong phạm vi thân thể, nghĩa là lúc thân thể trở nên tươi tốt, tâm hồn yên vui, trí tuệ sáng suốt lần đến giác ngộ, như đã được kể lại trong truyện của một số vị siddha (thành tựu giả) và tất nhiên là của Đức Phật, mà “tướng hảo quang minh” toả rạng, vượt quá ánh sáng y phục vàng chói của người ta đã kính dâng Ngài.

Một trong số những nhà đại tư tưởng về Tôn giáo ở Ấn Độ hiện đại có diễn tả vai trò của thân thể trong sự phát triển của tinh thần như sau: “Chướng ngại của vật chất đối kháng với tinh thần không phải là một lý do để ta vứt bỏ vật chất, bởi vì trong sự hộ trì vô hình của sự vật, các khó khăn nhất của chúng ta cũng là những cơ hội tốt nhất. Hay là thân ta khi nó đạt đến sự hoàn hảo, thì đó là sự chiến thắng cuối cùng.

Cuộc sống phải biến đổi thành một cái gì rộng rãi và yên tĩnh, mãnh liệt và cường tráng, nó không thể nhận ra được cái “ngã” xưa của nó, mù quán, tham lam, hẹp hòi, đầy những thúc đẩy và ước mong ty tiện. Chính thân thể cũng phải chịu một sự biến tính, chứ

không thể mãi mãi là một động vật ồn ào, hay là một mảnh đất ù lỳ như trong hiện tại, nó phải trở thành một vị trợ tá có trí, một công cụ rạng ngời, một hình thức sống động của tinh thần”.

Chỉ trong mối tương quan sâu kín giữa thân và tâm như trên, chúng ta mới nhận định đúng về chư vị siddha (thành tựu giả) và có thân hoàn hảo, thường được kể trong các câu chuyện liên quan đến các bậc Thánh trong đạo Phật - trái ngược hẳn với quan niệm dành cho một đạo Phật thù nghịch với xác thân, khổ hạnh và thuần trí, đã len lỏi theo sau lối quan niệm và trình bày một mặt của Phật Giáo lịch sử và triết học.



Chakra or Tara 'White Umbrella'



## ngũ uẩn và giáo thuyết về tâm thức

Trong Phật Giáo, khi nhân vị hay cái mà chúng ta gọi là “cá nhân” được xác định như một hành động chung của năm nhóm (tập hợp) hay Ngũ Uẩn, thì điều đó không là gì khác hơn là mô tả các chức năng hữu thức, hoạt động hay phản ứng, trong loạt đi xuống của “mật độ” hay của “chất liệu”, tương ứng với sự vận chuyển tăng dần, tiêu mòn vật chất và trưởng dưỡng tinh thần (nghĩa là tăng cường sinh khí).

1. Sắc Uẩn: nhóm cảm nhận, trong đó các yếu tố nhạy cảm của tâm thức thuộc quá khứ (tức đã có trong thể xác), hiện tại (tức hiện ra như là hình thức dễ cảm nhận, như là ý niệm về vật chất) và tương lai (đang ở trong tiềm thức), trong toàn bộ các hình thức biểu hiện của chúng, kể cả các giác quan và đối tượng của giác quan.

2. Thọ Uẩn: Nhóm các tình cảm và cảm giác, bao gồm tất cả các phản ứng thuộc cảm tính của mọi sự cảm động và mọi biến chuyển tình cảm có nguyên nhân nội tại, nghĩa là các cảm tưởng mong muốn hay xua đuổi, vui thích hay đau xót hoặc lãnh đạm hay bình thản.

3/- Tưởng Uẩn: Nhóm của tiến trình biện biệt, phân xét, quan sát và hình dung chỗ sai khác của tri giác, nó bao gồm mọi khả năng phân biệt vừa suy lý phản xạ vừa trực giác và trực tiếp.

4/- Hành Uẩn: Nhóm các lực tạo thành đại diện cho nguyên lý hoạt động của tâm thức, cho khuynh hướng căn bản của chí năng, cho các khả năng tưởng tượng phát xuất từ ý chỉ hữu thức, và nhóm này lập thành cá tính, tức tạo ra nghiệp quả của sự quyết định hữu ý.

5/- Thức Uẩn: Nhóm của sự thấy biết thuộc tinh thần, nó bao gồm tất cả các chức năng trước, lại vừa kết hợp chúng lại, tạo nên một tiềm lực của tâm thức dưới hình thái đơn thuần là Thức, không có phẩm tính.

Trong nhóm này, như đã xảy ra trong các bản kinh văn xưa nhất, người ta có thể phân biệt 6 loại thức như sau:

- 1- Nhãn thức: Sự thấy biết của mắt
- 2- Nhĩ thức: ~ của tai
- 3- Tỷ thức: ~ của mũi
- 4- Thiệt thức: ~ của mũi
- 5- Thân thức: ~ của thân
- 6- Ý thức: ~ của ý căn.

Trong lúc 6 thức trên, dễ phân biệt theo đối tượng của chúng, thì đối với 5 Uẩn lại không như vậy. Hiển nhiên là 5 Uẩn tương ứng với 5 giai đoạn ở nơi nguồn gốc của tất

cả các sự kiện tâm lý - đó là:

- 1- Xúc (giác quan tiếp xúc với đối tượng của nó)
- 2- Thọ (giống như định nghĩa đã nói về thọ uẩn)
- 3- Tưởng (giống như định nghĩa đã nói về tưởng uẩn)
- 4- Tư (lực tạo ra các hình tướng trong tâm)
- 5- Thức hoàn mẫn (tương ứng với đối tượng của nó, thuộc về 1 trong 6 thức kể trên).

Nói chính xác thì, vì sự kiện là các uẩn bị nối liền nhau trong chức năng nên chúng không thể được quan niệm như những “phần” độc lập, kết hợp lại thành cá nhân, mà đúng đắn là những vẻ khác nhau của một sự kiện, hay một chuyển biến bất khả phân, mà ta gọi là “hữu thể” hay “vô thể” đều không thích hợp. Tình cảm tri giác (tưởng) và sự quyết ý, kể như thành phần cấu tạo ra thức, cho nên, tương trợ như thức, chúng cũng bị chia ra làm 6 loại, tùy theo quan hệ của chúng đối với các đối tượng hay các cảm tướng thuộc về nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức, hay cảm tướng tri giác.

Sự tùy thuộc và liên lạc với nhau được diễn tả trong Trung Bộ kinh 43 của tạng Pāli, trong đó có nói: “Cái gì có trong cảm giác, trong tri giác và trong sức tưởng tượng, thì cái đó được kết liền nhau, không chia lìa, không thể nào tách rời cái nọ khỏi cái kia, và trình bày các chỗ sai khác của mỗi một; bởi vì, cái mà người ta cảm nhận thì người ta biết và cái mà người ta biết thì người ta có ý thức về nó”.

Trường hợp ở đây cũng giống như các màu sắc của móng cầu vồng: chúng nó khác nhau thật đấy, nhưng đồng thời chúng không rời khỏi móng; trong thực tế thì chúng được các giác quan nhận biết, nhưng chúng nó (cũng như toàn bộ cái móng không có thực thể riêng).

Sự phân tích này, trước tiên, đã không động chạm gì đến vấn đề thực tại của thế giới bên ngoài, bởi vì, ngay cả khi toàn bộ các cái được cảm nhận, kể cả thân xác và các giác quan, đều trở về nơi tâm thức, xem nó như là thực tại sâu kín thì vấn đề đặt ra là: phải biết tâm thức của mỗi cá nhân có phải là một thực tại chính thực chẳng, hay là điều mà chúng ta cảm nhận như là đối tượng bên ngoài có thể được qui về một nguyên nhân dựa vào trong chúng ta hay là bên trên chúng ta.

Vấn đề ấy đã làm chủ đề cho nhiều câu giải đáp khác nhau của nhiều trường khác nhau trong Phật Giáo. Chính Đức Phật cũng tuyên bố rằng: ý niệm về cái “Ta” cách biệt, riêng cho mỗi cá nhân là giả huyền: cá vị trường tồn và bất biến thì không có, mà chỉ có nguyên lý vô thường là thường còn. Bởi vậy, trong “Thanh tịnh đạo” có nói rằng: Quãng đời của một sinh vật, tính sát sao, không dài hơn thời gian của một tư tưởng, giống như bánh xe của một cỗ xe: dù đi hay đứng, bánh xe chỉ chạm đất ở một điểm thôi.

Cho nên có câu nói rằng: “Sinh vật của Sát-na-tâm vừa qua đã sống, nhưng không sống trong hiện tại nữa, cũng như sẽ không sống nữa (trong tương lai); Sinh vật của Sát-na-tâm tương lai sẽ sống, nhưng nó đã không sống (trong quá khứ), cũng như nó không sống trong hiện tại; sinh vật của Sát-na-tâm bây giờ sống trong hiện tại, nhưng nó đã không sống (trong quá khứ) và sẽ không sống trong tương lai”.

Câu ấy nhắc ta nhớ rõ lời nói nổi tiếng của Héraclite: “Chúng ta không bao giờ xuống tắm hai lần ở một dòng sông”.

Cây này quan trọng về mặt siêu hình, không những nó nhận ra tính vô thường của các sự vật và của các hiện tượng, mà nó còn hiểu rõ cách thức thay đổi: dòng sông chảy theo một chiều duy nhất, không trở lại, và nó phải thuận theo một số định luật nào đó. Đức Phật dạy rằng: sự vô thường không giống với sự hỗn loạn hay chuyên chế, mà nó phải theo một trật tự nào đó, nghĩa là, phải theo quan hệ nhân quả, hay theo một định luật trong đó có sự tùy thuộc lẫn nhau giữa các qui luật hiện hữu.

Từ đó suy ra: động tính của tâm thức, và của cuộc sống có thể so sánh với động tính của dòng sông, bởi vì tuy các yếu tố thì đổi thay mãi mãi, mà chiều hướng và sự đồng nhất tương đối của nó vẫn được bảo toàn. Chư vị thuộc Thượng Toạ bộ gọi con sông ấy, trong Thắng pháp luận của họ, là “dòng hữu phần<sup>8</sup>” là con sông Tăng Thức của Thực Thể và của Lưu Chuyển, nơi đó, từ vô thủy, đã dồn chứa tất cả các kinh nghiệm và tất cả các nội dung của tâm; các kinh nghiệm và nội dung ấy thường trở lại với ý thức hoạt động, khi các điều kiện và các cách phối hợp trong Sát-na dung hợp điều ấy.

Mặc dù nó trôi chảy liên tục, và các yếu tố của nó biến đổi thường xuyên, sự hiện hữu của dòng tâm thức này không được đặt thành vấn đề, mà vấn đề là sự liên tục của nó, sự hằng hữu, hay sự thích ứng với các định luật, của các mối liên hệ tồn tại ở bên trong các thành phần phải chịu thay đổi.

Tuân theo sự liên tục ấy là điều dẫn đến việc thành lập ra dòng tâm thức riêng của chúng ta; dòng này đã được Duy thức học gọi là thức thứ 7, hay thức “Mạt-na”; thức này có một chức năng khác hẳn với việc kết hợp, hay đồng hoá các ấn tượng của các giác quan trong “Ý Thức”.

## hai vai trò của thức mạt-na

Thức thứ 7 hay thức Mạt-Na, như vậy, không phải là thức cảm nhận, mà là dòng tâm thức trôi chảy mãi mãi, không bị giới hạn bởi sinh, tử, hay bởi hình thức nó hoặc hình thức kia của các hiện tượng cá nhân. Bởi vì sinh, tử, chỉ là những cửa thông hành, đi từ đời này qua đời khác, và bởi vậy, dòng tâm thức liên tục đi qua các cửa ấy, không những chỉ chứa các hợp nhân tạo nên điều kiện sinh sống của cá vị hiện ra ở mặt ngoài, mà còn chứa toàn bộ các thức khả hữu, tổng số các kinh nghiệm của một quá khứ vô thủy, giống hệt với một tương lai vô chung.

Đó là dòng lưu chuyển và sự hiển lộ các thức về mọi sự vật; nó là căn bản của tất cả; các nhà Duy Thức đã gọi nó là thức thứ 8 hay thức A-lại-da, hoặc còn gọi là “Tàng Thức”.

Trong kinh Lăng Già, thức thứ 6 được gọi là Ý Thức nó so sánh và phán xét các dữ kiện do 5 thức hiện hành đưa vào từ các giác quan, chúng nó theo sau sự xua đuổi hay ước mong, trong ảo tưởng về một vũ trụ khách quan, với sự dính mắc và các hành động từ đó mà đến.

Ngược lại, thức A-lại-da được so sánh với Đại dương; trên mặt nó có những dòng, những sóng và những vòng xoáy, nhưng ở dưới sâu thì nó vẫn yên lặng, trong trẻo và

---

<sup>8</sup> *Thắng Pháp Tập Yếu* luận (Ch. V, số 9 Tập II) của T.M.C. Giòng Tâm Thức

thanh khiết.

“Thức A-lại-da siêu việt tất cả mọi cá biệt và giới hạn. Bản tính của nó thuần khiết, bất biến, và thoát mọi tình trạng bất an, cũng như mọi tính ích kỷ, nó không bị khuấy động bởi các sự sai khác, các ước mong hay ghét bỏ” (Kinh Lăng Già).

Thức Mạt-Na đứng giữa 2 thức A-lại-da và Ý thức; nó dự phần trong cả 2 thức đó. Nó là yếu tố làm ổn định tâm thức, giữ sự kết hợp cho nội dung của nó (xem như trung tâm các mối liên hệ), nhưng, nơi người chưa giác ngộ thì nó lại gây nên sự hình dung ra “bản ngã”. Vì sự kiện này mà trong luận Nhiếp đại thừa, nó bị gọi là “tâm ô nhiễm”, mà đặc tính là “hằng tư lương”; còn trong kinh Lăng già thì khía cạnh tích cực và trực giác của nó được bày rõ ra với danh nghĩa là thức giải thoát.

“Mạt Na (thức tâm trong trạng huống trực giác) với A-lại-da chỉ là một, trên cơ sở dự phần vào thánh trí; Mạt-na với phân biệt sự thức (5 thức trước và Ý thức) cũng chỉ là một, vì sự kiện là nó đi vào sự hiện hành của 6 thức kia. Mạt-na không có tự thể, cũng không có dấu vết gì riêng để nhờ đó mà phân biệt nó với các thức khác. Thức A-lại-da là nguyên nhân và là chỗ dựa của nó, nhưng đồng thời với nó, lại nổi lên sự hình dung (tưởng tượng) ra “bản ngã” và cái gì lệ thuộc vào đó (ngã sở) để có chỗ đứng và qui chiếu”.

(hình)

Khi người ta nói rằng: Mạt-na không có tự thể, và nó là một với A-lại-da, lại cũng là một với Ý thức, thì người ta chỉ có thể quan niệm nó như một cái gì “bao trùm” cả hai thức A-lại-da và Ý thức. Điều này cũng giải thích được cái tánh khép của Mạt-na: mặc dù nó không có dấu vết gì riêng biệt, nhưng trên đường đi từ phổ cập đến cá vị, nó trở thành tâm thức của Bản ngã, và cũng là nguồn gốc của sai lầm, còn trong kinh nghiệm theo chiều ngược lại, nghĩa là đi từ cá vị đến phổ cập thì nó trở thành nguồn gốc của Vô thượng trí, tức Thánh trí.

Chiều hướng sai khác nhau (như trên) có thể được so sánh với cái nhìn của hai người: một người quan sát tính đa dạng và sự phức tạp của một quang cảnh, thì tự cảm thấy mình khác với phong cảnh (mình, và ở đây), còn một người khác hướng về bầu trời xanh sâu thẳm, vượt qua các đối vật ở gần và thoát mình trong cái nhìn xa rộng thì chỉ ý thức cái vô hạn của không gian hay của “hư không”. Trong vị thế này, “bản ngã” của người ấy mất hết mọi yếu tố tương phản hay liên hệ, vì không có gì để nắm bắt hay để tự thấy mình khác biệt với cảnh.

Mạt-na là yếu tố tâm thức cầm cân giữa kinh nghiệm cá nhân và tri thức phổ cập. Nó nối liền chúng ta với thế giới “được cảm nhận”, và cũng chính nó giải thoát chúng ta ra khỏi thế giới ấy. Nó là “vật chất hèn kém”, mà nhờ vào một sức thần biến, nó lại được đổi thành kim loại quý, than thường trở thành kim cương; thuốc độc trở nên thuốc trường sinh.

Tuy nhiên, phép thần biến ở đây (như đã nói trong kinh Lăng già), chính là sự đảo ngược ở bên trong, sự cải hoá ở tầng sâu kín nhất của tâm thức, sự đổi chiều theo hướng mới, sự tự điều chỉnh lại, sự vượt qua từ bên ngoài là thế giới khách quan, vào bên trong là sự tròn đầy, sự phổ cập, sự thông suốt tất cả của tâm linh. Đây là một sự đổi hướng

của cái nhìn, “hướng về tâm”, như Rilke đã nói, đi vào dòng sông giải thoát. Chính đây là sự kỳ diệu duy nhất do Đức Phật thừa nhận; so với nó, thì tất cả mọi phép thần biến đều là những đồ chơi.

Như vậy, nhiều lần trong đời của chư vị “thành tựu giả” (Siddha) chứng tỏ rằng: thần lực kỳ ảo, mục đích của các cố gắng ban đầu, trở thành vô giá trị, ngay khi nó được đạt đến, bởi vì chính lúc đó đã thành tựu sự kỳ diệu lớn hơn, trong việc chuyển hướng. Cái làm cho chúng ta sa đoạ lại chính là cái làm cho chúng ta vươn lên. Điều đó đã hiển lộ trong tất cả các câu chuyện của chư vị thành tựu giả, còn vị Giáo chủ thì biến đổi cái nhược điểm của đệ tử thành một nguồn lực hữu ích.

Mạt-na là thức nhờ đó A-lại-da tự kích động được chính mình, và cũng là thức với nó, A-lại-da xuống trong đa dạng của các vật, trong sự sai khác của các giác quan và của cảm tính, từ đó phát sinh ra kinh nghiệm về thế giới vật chất. Vậy, điều mà chúng ta gọi là “lưu chuyển”, như các đệ tử của Pythagore đã nói, đó là “liên tục giới hạn cái vô hạn”. Do đó, sự giải thoát là tiến trình ngược lại, tức là: liên tục xoá bỏ mọi giới hạn.

Trong kinh Tiểu duyên của Trường bộ kinh (hay Trường A Hàm), thì tiến trình “liên tục giới hạn cái tâm thức vô hạn và sáng ngời” được mô tả trong một chuyện truyền kỳ có ý nghĩa sâu kín; chuyện này rõ ràng hiện ra như một dấu hiệu báo trước cho đạo lý Duy thức; đạo lý này, như đoạn văn đã kể trước đây, chứng tỏ rằng các quan niệm Duy Thức đã có gốc rễ của nó trong Phật Giáo Pāli ban đầu và đã trình bày một sự phát triển luận lý rất phong phú về tư tưởng mà nó chứa đựng, nhưng chưa được xác định rõ ràng.

Trong kinh Tiểu duyên (xem k. *Trường A-hàm* từ tr. 152) có nói rằng: “Chúng ta là những thực thể do tâm tạo, từ tâm mà sinh ra; chúng ta sống bằng niệm lực; chúng ta tự có ánh sáng, bay đi trong hư không, giữa cảnh đẹp không bao giờ tiêu tán. Chúng ta sống như thế rất lâu dài. Sau một thời gian vô định, từ nước thoát ra một loại đất rất ngon lành: nó có màu sắc, hương vị. Chúng ta dùng nó để nhồi nặn và ăn chơi. Càng ăn nó, chúng ta càng ngày càng mất ánh sáng.

Sau khi chúng ta đã mất hẳn ánh sáng thì mặt trời và mặt trăng, tinh tú và các chòm sao, ngày và đêm, tuần và tháng, mùa và năm xuất hiện. Chúng ta hưởng thụ đất ngon, chúng ta ăn nó thoả mãn, chúng ta sống nhờ nó, vì nó, và tình trạng này kéo dài rất lâu”. Khi vật thực trở nên thô kệch hơn thì vật chất và sự sai biệt bắt đầu xuất hiện trong bản chất các sinh vật, và như thế là có sự phân cách giữa nam và nữ, có lòng tham dục và tình luyến ái.

“Đến khi sự dâm dăng, xâu xa, len vào cuộc sống chúng ta thì đất không còn ngon lành như xưa nữa, mà trên đất lại nổi lên những ụ, nông, cũng thơm tho, có màu đẹp và vị ngon”. Rồi, vì những thói tục càng ngày càng xấu, thân thể càng lúc càng nặng nề, nên các ụ, nông kia, đến phiên chúng lại biến mất, cũng như các cây cối ăn được tự mọc không còn nữa, cho đến lúc thảo mộc đều biến tính đến độ không còn có cái gì ăn được tự mọc ra, mà thực phẩm chỉ tìm được khi đã có làm việc vất vả. Bấy giờ, đất đai đã bị chia cắt thành những đồng ruộng có rào giậu, từ đó nảy sinh ra ý niệm “ta” với “của ta” và “tự mình” với “do người” và như vậy là xuất hiện óc tư hữu, sự thèm muốn, tính tham

lam, lòng quyến luyến đối với các vật có chất liệu.

## **sự đối ngược hoàn toàn ở nội tâm**

Như thế, Mạt-na, phản ảnh ý thức kinh nghiệm về vũ trụ vật chất, được cảm nhận như là tác nhân và là chủ thể của kinh nghiệm thuộc cảm tính, như là “bản ngã” hay “tự thức”. Tuy nhiên, ngay khi nó xoay lưng với tình cảm và tri kiến để hướng sự chú ý của nó về căn nguyên tự thể của nó và về nguồn gốc phổ cập của mọi tâm thức thì hiển lộ ngay cái hư ảo của bản ngã tưởng tượng cũng như kinh nghiệm về cái “Không” trong toàn bộ sâu rộng của nó.

Sự hiển lộ này được thành tựu, không phải nhờ tư tưởng biện biệt hay sự tư duy theo lối luận lý và suy diễn của phạm trí, mà đúng đắn là nhờ quay lại với sự nghỉ ngơi hoàn toàn, buông xả tất cả mọi hoạt động của tâm tư, và lặng nhìn (tịch chiếu) thực tại trực tiếp, từ thái độ này xuất hiện, để có kinh nghiệm trực giác về sự đồng nhất viên mãn và thẩm nhập tất cả của mọi thực thể, của mọi tâm thức, của tất cả những gì đang sống, cho dù ta gọi nó là cái gì.

Bởi vì tại điểm ấy, thì tất cả các danh nghĩa trong vũ trụ ba chiều (ngang, dọc, cao) của chúng ta đều chấm dứt. Tại điểm ấy, chúng ta mới biết được một loạt vô hạn những chiều cao hơn, (kể cả các chiều mà chúng ta đã biết); về các chiều này, chúng ta chưa có một phương tiện nào để diễn đạt, mặc dù chúng ta dự kiến trước, và có thể cảm nhận chúng nó, qua tâm trí trực giác (mà thức Mạt-na sẽ biến thành, khi nó quay mình, bỏ lại tất cả những gì thuộc kinh nghiệm và tri kiến).

Tâm Trí ấy chỉ có thể phát triển bằng thiền định, nghĩa là bằng cách làm lắng dịu mọi hoạt động tâm tư (các ý, lời và lý luận không ngớt, trong tự tâm của riêng mình), và bằng cách đổi chiều hướng của cái nhìn, bỏ đa dạng về nhất tướng, bỏ hữu hạn về vô biên, bỏ tri thức về trực giác, (trực giác có thể tác động trên mọi bình diện hiểu được, từ sự cảm nhận đến những kinh nghiệm cao hơn trong sự thấy biết), bỏ cá vị về phổ quát, bỏ “ngã” về “vô ngã”, bỏ cái “hữu hạn” của đối tượng về với cái vô hạn của không gian, cho đến khi chúng ta thâm nhập vào cái rộng lớn vô biên kia đến độ mà, khi chúng ta trở lại xem xét mọi cái nhỏ nhen, kỳ quặc, cá nhân và tự ý, chúng ta không bao giờ bỏ mất ý nghĩa tương quan giữa các cái riêng tư ấy với cái toàn thể và chúng ta không rơi lại trong sự mê lầm của tâm niệm “bản ngã”.

Lối suy tư, bằng cách xem xét, phân tích và mổ xẻ cái thế giới kinh nghiệm, để tìm cách thoát khỏi nó, thì nó lại làm cho chúng ta càng ngày càng mắc mứu vào đó: nó trói buộc chúng ta vào thế giới ấy, bằng cách tập trung sự chú ý của chúng ta, và tất cả sức lực của nó vào các hình thức hiện tượng, thay vì làm chuyển hướng sự thấy biết của chúng ta. Bởi vì mổ xẻ kinh nghiệm ra thành nhiều phần cấu tạo nên kinh nghiệm, sự việc này không thể nào giải thoát chúng ta khỏi sự đeo đuổi theo thực tại trong căn bản, mà nhiều nhất là nó cho ta biết một số trạng huống nào đó, song chẳng đem thêm vào đấy một cái gì xác thực.

Qua sự ly tán các thành phần của thân thể, chúng ta không vượt qua được khái niệm về thân xác và hình thể, chúng ta chỉ đưa nó về các nguyên liệu thô sơ của nó (bằng

cách loại bỏ các lực kết thành một cách độc đoán) và chúng ta càng lúc càng vướng víu trong sự hình dung ra chất liệu, về mặt nhận thức. Cũng một sự việc như thế sẽ xảy ra, khi chúng ta phân tích các chức năng thuộc tâm thần.

Chúng ta có thể thành tựu trong việc tách riêng và khách quan hoá một số hiện tượng nào đó, nhưng chúng ta không nhận đó mà tự thoát ra được; chúng ta chỉ làm cho các hiện tượng đó mất cả tự động tính của chúng, và do đó, làm tiêu tán ý nghĩa thiết yếu của chúng, bằng cách xác định và tăng cường các chứng năng ấy về mặt tinh thần, thay vì thoát khỏi chúng nó.

Theo kinh Lăng Già thì, chính công việc “khách quan” ấy đối với các hiện tượng của “vũ trụ”, chính sự hợp lý hoá và phân giải theo tri thức ấy, nó làm cho chúng ta càng vướng víu hoàn toàn hơn vào cái thực tại bề ngoài của thế giới. Bởi vì, chúng ta càng tìm cách đánh đổ cái bề ngoài ấy với các phương tiện “thực tại” của nó, chúng ta càng xem nó là nghiêm trọng, và chúng ta càng sa ngã trong đó. Bởi thế, trong kinh Lăng Già có nói: Do sự hoạt động của thức phân biệt mà sinh ra sai lầm, và một thế giới “khách quan” hiện ra, cũng như sự tưởng tượng ra một “bản ngã”.

Thức phân biệt đó là ý thức; nó là cái tri thức hay nâng lên hàng “bản ngã” cái trung tâm của các quan hệ thường hiện ra; đây là hiện tượng chấp ngã của thức Mạt-na hay phản ánh lại cái Sát-na trước của ý thức. Điều này được chỉ rõ trong kinh Lăng Già, khi kinh nói: Mạt-na, trong cương vị A-lại-da, chỉ có thể là nguồn gốc của sai lầm.

Nói một cách khác là: mặc dù Mạt-na góp phần vào việc phát lộ ra “bản ngã” bằng cách duy trì mối quan hệ giữa các Sát-na-tâm quá khứ và hiện tại và như thế là tạo ra một cảm tưởng bền vững, nhưng ta không thể coi nó như là nguyên nhân hay là nguồn gốc thực sự của sai lầm, mà chỉ là nhân tố hay điều kiện, giống hệt như một tấm gương phản chiếu các đồ vật, có thể làm cho ta tưởng rằng các phản ảnh là những đồ vật thực lỗi lầm không phải tại gương, mà ở nơi tâm trạng của người quan sát. Cùng một cách ấy, thì lỗi lầm không phải do Mạt-na, mà do tri thức, cho nên nó được gọi là Ý thức phiền não.

Như chúng ta đã biết: Mạt-na vừa dự phần vào A-lại-da, vừa dự phần vào ý thức, nên sự lưỡng tính của nó là một lý do khiến cho Nó và Ý thức thường bị lẫn lộn nhau, hay đồng nghĩa với nhau, và trong văn học Phạn ngữ không thuộc Phật Giáo, người ta phân biệt một trạng huống cao và một trạng huống thấp của Mạt-na, tùy theo trường hợp ứng dụng nó hay không ứng dụng nó vào vũ trụ kinh nghiệm.

Quả thực, trong Đại thừa khởi tín luận có nói rằng: “Mạt-na có hai cửa để cho các hoạt động của nó xuất phát: một cửa dẫn đến sự thực hiện bản tính thuần khiết của Tâm (A-lại-da); một cửa dẫn đến sự đa dạng của các hình tướng biến, hiện, và của sinh, tử. Nhưng tính thuần khiết của Tâm là gì? Đó là nhất thể quang minh tối thượng, là toàn thể bao gồm tất cả, là tinh túy của thực tại. Thực tánh của Tâm không có chết, không có tái sinh, nó không bị tạo và nó bất diệt. Tâm bị biết, vì tưởng tượng sai quấy nên các quan niệm về nó có sai khác và có sự cá biệt.

Nếu Tâm có thể thoát ra từ tư tưởng phân biệt thì sẽ không còn có những tư tưởng vô đoán, từ đó sẽ phát sinh những hình thái hiện tượng, những cuộc đời và những điều



kiện (ảo tưởng)”. Tuy nhiên, để khỏi hiểu lầm các lời bóng gió tổng quát đó như một trường khép kín dành riêng cho các triết gia và các nhà sửa chữ thì nên theo lời khuyến cáo sau đây: không có một từ ngữ nào chúng ta dùng, để tìm cách diễn tả thực tánh của Tâm mà được tương đương với đối tượng của nó, “bởi vì trong thực tánh thuần khiết của Tâm, không có gì có thể hiểu hay gọi tên được. Chúng ta dùng ngôn từ chỉ là để thoát khỏi ngôn từ, cho đến lúc chúng ta thâm nhập vào trong bản tính thanh tịnh và vắng lặng của tự thể chúng ta”.

Theo kinh Lăng Già thì sự làm chủ Tâm phân biệt và độc tài chỉ có thể thực hiện được, khi đã xảy ra một sự đổi ngược trọn vẹn trong trung tâm sâu kín nhất của tâm thức. Thói quen của ý thức hướng ngoại, tức là hướng về các đối tượng, phải được bỏ đi; một thái độ mới của tinh thần phải được thiết lập để hiện thực chân lý, là cái thực tại cao siêu nhất trong tâm phải được trực nhận bằng cách liên hợp hoàn toàn với nó. Chừng nào mà sự tự hiện thực bằng trực giác như thế chưa đạt được, chừng nào mà cái trí tuệ vô thượng ấy chưa hiển lộ, thì cái tiến trình phô bày và tự giới hạn của ý thức kinh nghiệm vẫn còn tự diễn ra.

Vấn đề ở đây không phải là chấm dứt sự hoạt động của giác quan hay là bóp ngạt ý thức cảm nhận, mà chính là tạo ra cho nó một thái độ khác, tức bỏ cái sự phân biệt, quyến luyến, và định kiến độc đoán; hay nói một cách khác là đẩy xa các lực tạo nghiệp, đang trói buộc chúng ta với thế giới giả tạm, hay đúng đắn hơn là các lực khiến chúng ta tạo nên ảo tưởng về một thế giới vô thường và buộc chúng ta trong vòng luân hồi sanh tử.

Trong trường hợp này “phân biệt” có nghĩa là phán xét theo lối tiền nghiệm đối với các sự vật được quán sát từ một “bản ngã”, trái ngược lại với cái nhìn của người đứng ở quan điểm nhất thể và toàn thể căn bản của tâm và của mọi sự vật trong tâm; đứng ở quan điểm ấy mới có thể nhận ra một cách vô tư và không tham đắm cái bản tánh chơn thực của tất cả. Bởi vì, chỉ nhờ kinh nghiệm và biết sự kiện là chúng ta không những chỉ dự phần vào cái Toàn thể, mà mỗi cá vị đều có cái Toàn thể làm căn bản; mỗi cá vị đều là một hiện tượng có ý thức của cái toàn thể; có biết như vậy, chúng ta mới thức tỉnh trước thực tại và đạt đến sự giải thoát cứu cánh; trong lúc cá nhân chưa giải thoát thì chẳng khác gì một người đang nằm mơ, càng lúc càng dính mắc trong màng lưới của những sự tưởng tượng vô ích.

## **biến đổi và “thực hiện” sự viên mãn**

Kinh nghiệm về sự vô hạn đã có vần thiêng OM diễn đạt; nó tạo ra cơ sở và khởi điểm của Đại thừa; kinh nghiệm ấy, như thế là đã được đào sâu và bổ túc bằng kinh nghiệm về sự nhất thể ở nội tâm và về sự liên đới giữa mọi cuộc sống và mọi tâm thức; nhất thể ấy không phải đã thực hiện được bằng sự đồng nhất vô đoán giữa tâm thức của riêng ta với tâm thức của các sinh vật khác (tức là của ngoại cảnh), mà nó phải tự thoát ra từ sự hiểu biết căn bản về “bản ngã” và vô ngã, “do mình” và “do người”; sự hiểu biết ấy phải thoát khỏi ảo tưởng của một tâm thức hời hợt, phải thấy biết và có kinh nghiệm rằng: tính đồng nhất của muôn vật phải được thực hiện (hay phát kiến) qua cái Tổng thể

đang yên ngủ trong mỗi vật.

Vậy, hướng tâm của người con Phật không phải là “vươn lên đến vô hạn”, để cho tự biết “hữu hạn” hoà tan trong toàn thể vô biên, hay là liên hợp tâm hồn của cá thể với tâm hồn của Toàn thể; mục đích của họ cao hơn thế nữa đó là: trở nên có ý thức về cái Tổng Thể của chính mình, nó không hề bị chia cắt và không thể chia cắt được, nó đã hiện hữu từ vô thủy.

Đối với Tổng thể ấy, không thể thêm vào hay rút ra cái gì được; nó chỉ có thể được biết hay cảm nhận một phần hay toàn bộ mà thôi; và chính cái biết hay kinh nghiệm sai khác nhau đó tạo ra sự riêng khác giữa các sinh vật và sự khác nhau giữa các trình độ phát triển của chúng nó. Các bậc Toàn giác là chư vị đã thức tỉnh hoàn toàn trong cái Tổng thể trọn vẹn. Bởi vậy tất cả chư Phật đều có đức hạnh như nhau, mặc dù, tùy theo trường hợp hay nhu cầu của thời đại, chư vị có thể thị hiện ở hàng đầu đặc điểm này hay đặc điểm kia trong tự tánh chung.

MANI đã được dịch một cách có thi vị là “giọt sương trong hoa sen” và trong quyển sách của Edwin Arnold nhan đề là “Ánh sáng của châu Á” có dòng chữ ở cuối sách như sau: “Giọt sương chảy nhẹ vào biển cả sáng ngời”. Nếu sự so sánh xinh đẹp ấy được diễn tả trong chiều hướng ngược lại thì nó sẽ càng giống với quan niệm của nhà Phật: không phải là giọt nước chảy vào biển cả, mà là biển cả rót vào giọt nước!

Vũ trụ ý thức được cá thể (không có chiều ngược lại) và chính trong tiến trình này sự viên mãn mới đạt được; trong sự viên mãn đó, ta không thể nói đến “cá nhân” hay “vũ trụ” được nữa. Đến đây, có thể nói là, chúng ta đã vượt qua vắn OM, cái mục đích tối thượng của các hướng tâm Vệ-đà. Bởi vì trong các hướng tâm này, không có một điểm nào chạm nhau giữa cái hữu hạn và cái vô hạn, mà phải xa rời cái này để được cái kia giống như mũi tên phải lìa dây cung để xuyên qua không gian sâu thẳm mở rộng giữa “đây” và “kia” để đến mục đích ở tận bên kia.

Tuy nhiên, các tu sĩ Du già đã cố gắng đem giáo lý Duy thức vào thực hành; và trong số chư vị đó, đặc biệt có những vị Giáo chủ Mật-tông có thần thông, đã tìm cách bắt cầu để nối liền “đây” với “kia”, và như vậy là bước qua hố sâu ngăn cách hai bên, và làm cho hào quang của mục đích chiếu vào thế tục, biến thế tục thành công cụ sống động của giải thoát. Khái niệm về “bản ngã” và “vũ trụ” chỉ là bên trong và bên ngoài của cùng một ảo tưởng. Trong trường hợp này việc thực hiện sự viên mãn có đủ tất cả các đường nét của sự phổ quát, mà không cần đến giả thuyết có một vũ trụ ở ngoài, nó cũng có đủ hết thảy các đường nét của kinh nghiệm cá nhân, mà không cần giả định có ý niệm về cái “Ta”.

Khái niệm về sự viên mãn thoát khỏi cảnh trái ngược nhau giữa “nhất thể” và “đa thức”, giữa “ngã” và “vô ngã” và thoát khỏi tất cả những gì chúng ta có thể gọi là những cặp đối nghịch nhau, chừng nào mà chúng ta còn hành động trên bình diện của ý thức kinh nghiệm. Khái niệm ấy dựa trên tất cả các trình độ của tâm thức và của kinh nghiệm, từ chất liệu cho đến tột đỉnh của tri thức, từ kinh nghiệm nhận được cho đến chỗ siêu hình tiên cảm. Con đường viên mãn không phải là con đường đè ép hay phá huỷ, mà là con đường phát triển, con đường nâng lên đến chỗ cao quý và tuyệt diệu tất cả những gì

riêng biệt; nó tránh được hết thảy các phán xét quá sớm và đưa các thành quả qua sự thử thách.

Một bậc Thầy hiện đại của Tây phương về Mật Tông đã khoát ngoài ý niệm trên, những lời không quên được: “Vô thường nhào xuống từ khắp nơi trong chiều sâu của Hiện Hữu. Như vậy, tất cả các trạng huống của thế giới hiện tại không nên chỉ dùng trong các giới hạn của thời gian, mà phải được chúng ta, càng nhiều càng tốt, đem xen chúng vào trong ý nghĩa cao siêu mà chúng ta dự phần.

Và điều này không nên hiểu theo nghĩa trong đạo Cơ đốc, bởi vì vấn đề ở đây là vấn đề thuần túy thế tục, thế tục một cách sâu đậm; thế tục trong sự an lạc, tức là: cái gì “ở đây” nắm được, sờ mó được, thì hãy đưa nó vào trong những vòng tròn rộng, rộng nhất; chứ không phải vào thế giới bên kia, để cho bóng tối che mờ quả đất, mà vào trong một Toàn bộ, trong cái Toàn thể vậy.

Thiên nhiên và các đồ vật vây quanh chúng ta, và được chúng ta dùng, đó là những vật giả tạm, và dễ hư hoại; nhưng chúng nó cũng là những vật sở hữu, những bạn thân của chúng ta, chừng nào mà chúng ta còn ở đây, chúng nó đã biết các nỗi buồn vui của chúng ta, cũng như chúng nó đã là những gì quen thuộc của các tiền nhân (Người trước) ta. Vậy, vấn đề không phải chỉ là chẳng nên coi thường và xem rẽ những gì trong hiện tại, mà ngược lại, bởi lẽ chúng nó cũng vô thường như chúng ta, nên các hiện tượng và các vật ấy phải được chúng ta thấu hiểu và biến đổi theo ý nghĩa sâu sắc nhất. Biến đổi ư? - Vâng, biến đổi?

Bởi vì cái miến đất khai mào và không bên này, chúng ta đã khắc ghi nó trong lòng chúng ta một cách quá sâu đậm, quá đau xót và đam mê đến độ mà cái bản thể của nó vẫn tồn tại nơi chúng ta một cách “không trông thấy được”. Chỉ ở trong chúng ta thôi, mới có thể hoàn thành sự biến đổi thâm thiết và vĩnh cửu này, từ cái hữu hình trở thành cái vô hình, không còn phải tùy thuộc vào xúc cảm và tri giác nữa...”

Vậy chỉ trong chúng ta thôi, mới có thể thiết lập được cái Tổng thể, bằng sự biến đổi trọn vẹn cái nhân vị của chúng ta, hay nói theo danh từ trong nhà Phật là biến đổi Ngũ Uẩn, tức là: từ tâm thức và thực thể hiện hữu, trở về với tình trạng phổ cập, bằng cách làm hoá lỏng lại, đánh cho mòn và làm tiêu tan chất liệu của cái vỏ “bản ngã” cứng rắn, với tâm giác ngộ làm phương tiện, vì tâm này tiềm ẩn trong tất cả các vật, dưới hình thái sức mạnh hướng về ánh sáng và tự do.

Giống hệt như trong cây cối, tính phát triển định hướng về phía không khí và mặt trời làm cho mầm cây xuyên qua lòng đất tối, thì cũng vậy, mầm giác ngộ (tâm Bồ Đề) tự vạch một con đường xuyên qua hai lớp vỏ là: tình dục do ảo tưởng bản ngã tạo ra, và thực tại khách quan do ảo tưởng về một thế giới vật chất tạo thành.

Con đường giác ngộ là con đường của sự viên mãn, và sự kiện là: chúng ta muốn - cũng như Đức Phật và vô số đệ tử của Ngài đã nêu gương - muốn đi trên con đường ấy; sự kiện đó chứng tỏ rằng: mọi chúng sanh đều có khả năng tiềm tàng làm biến đổi các yếu tố vô định của nhân vị kinh nghiệm thành những cơ quan của một thực tại cao hơn, mà trong đó “đất, nước, gió đều không còn chỗ đứng”.

Đó là con đường của sự đại biến tính, mà trong thuật luyện kim bí mật của chư vị

“thành tựu giả” đã được mô tả là: biến đổi vật chất hèn kém, dễ hoại, tan rã, thành vòng tròn của “vật chất nguyên sơ”, thành minh châu bất khả hoại (MIANI) của tâm kim cương. Nhưng sự biến đổi ấy xảy ra như thế nào? Như chúng ta đã biết, chính Mạt-na cầm cân giữa cái hữu hạn và cái vô hạn, giữa cái biến chuyển và sự tiêu tan, giữa cái xác định và cái vô định; chính do Mạt-na mà xảy ra sự biến đổi của Nhân vị; từ vai trò của tâm thức hữu ngã, từ nguyên lý cá vị làm nguyên nhân cho sự phân biệt giữa các sinh vật, chính Mạt na đưa lên đến nguyên lý của sự liên đới thiết yếu, bằng sự đồng nhất ở nội tâm của tất cả chúng sanh.

Như vậy, lúc trở về với MANI, chính Mạt-na trở thành ngọc Như ý, tức trí giác ngộ hay đá điểm kim, mà chạm vào đó thì tất cả các yếu tố của tâm thức đều biến thành những công cụ để giải thoát. (Bồ đề phần). Bấy giờ, từ cái muốn ích kỷ, và từ cái ưa nhục dục, xuất phát ý chí giải thoát, cố gắng thực hiện, và từ ý thức cá nhân (thức uẩn) xuất hiện trí thông suốt định luật phổ quát và pháp giới trí, được nhân cách hoá trong hình tượng Thiền na Phật Tỳ lô giá na là vị Phật Phổ chiếu, mà tiêu biểu là bánh xe Pháp (Pháp luân).

Lúc bấy giờ, cái nhìn xoay từ thế giới các vật có chất liệu và cảm nhận được để hướng về nguồn (tức A-lại-da thức), trong đó đã chất chứa khuôn mẫu của tất cả các hình tướng, tức là chủng tử của hết thảy các hiện tượng. Khi đó, các làn sóng của tâm thức phổ quát này, giống hệt như Đại dương, chứa đựng các kho tàng của những gì đã kinh nghiệm, hay có thể thực nghiệm được, các làn sóng ấy trở thành phẳng lặng như một tấm gương soi, trong đó “hình ảnh của các sắc pháp được phản chiếu thuần khiết và không vướng mắc.

Vật “được cảm nhận” hiện ra dưới hình thức “có chất liệu” (sắc uẩn) trở thành vật biểu lộ sự “siêu cảm”; đó là khởi điểm của kinh nghiệm “vô tướng”, làm cơ sở cho tất cả các hình tướng, cũng giống như một tiếng động làm nổi bật sự yên lặng sâu sắc, và lúc đi xa, nó dẫn vào trong chiều sâu của sự yên lặng ấy. Bởi vậy, trong Ma-ha Bát nhã Ba-la Mật-đa tâm kinh có câu:

“Sắc tức là Không, và Không chẳng khác Sắc, và Sắc chẳng khác Không... : trong thực tế, Không là Sắc” vậy.

Nhiều hình thức của cuộc sống, của chuyển biến và tàn lụi, của hơi thở vào ra, ở đây lại trở thành các biểu tượng của một thực tại vượt qua tất cả các hình thái, nhưng cũng qua hình tướng mà đạt đến tâm thức, giống như các dấu đồ thị của chữ tượng hình biểu lộ cho người thông thạo biết, qua các hình thức khách quan, một ý nghĩa vượt quá các vật cụ thể kia.

Vậy là thức A-lại-da, như đã nói trong luận Duy thức, đã được biến đổi thành Đại viên kính trí, tức là cái trí giống như một tấm gương tròn lớn, và được trình bày như một vị Thiền na Phật Bất động, được chiêm ngưỡng trong Thiền định để nhân cách hoá tính không hề bị lay chuyển của trí ấy. Kết hợp với Trí ấy là nước phẳng lặng (thức A-lại-da được xem như biển lặng, mặt biển phẳng như gương) và sắc uẩn, với vật tiêu biểu là Chày kim cang.

Từ các cảm giác và tình cảm (Thọ), do Thức Mạt-na trong vai trò ý thức chấp ngã đã

gây ra, khiến nảy sinh ảo tưởng sai khác và sự phân cách giữa các sinh vật, bây giờ lại xuất phát lòng từ bi rộng lớn, tham dự và liên đới với mọi sinh vật; đó là trạng thái của tâm thức được nối liền với trí đồng nhất, một sự đồng nhất thiết yếu và phổ cập, được nhân cách hoá qua hình tượng của đức Thiên na Phật Bảo sanh, thị hiện cử chỉ ban cho (Đàn na ấn) và được thay thế bằng dấu hiệu Viên ngọc (Bảo: MANI). Bởi vì, không có nơi nào mà sự Nhất thể của các sinh vật được cảm nhận sâu sắc hơn là trong lòng Từ bi, trong sự tham dự vào các cảnh vui buồn, hạnh phúc và đau khổ của kẻ khác, để từ đó nảy sinh ý lực muốn ban bố, chia sẻ, và rời bỏ cái “tự ngã” mà hy sinh cho tất cả.

Ý thức phân biệt và phán xét, qua sự biến đổi nội tại, trở thành tâm thức trầm mặc, trong đó “tất cả cái đặc tính riêng biệt và tổng quát của mọi sự vật đều hiển lộ rõ ràng và không miễn cưỡng (tức tự nhiên) và từ đó nảy sinh nhiều năng khiếu tinh thần tự động diễn tiến. Tâm trạng này được mô tả là tình trạng của ý thức kết hợp với trí nội quan, hay là trí có cái nhìn sáng suốt để phân biệt.

Nhờ trí này mà các chức năng của tướng uẩn, tức là nhóm các tiến trình phân biệt mà chúng ta đã gom lại dưới khái niệm tổng quát là Tự giác, nhóm ấy trở thành Mặc tướng trực giác (hay Thiên định) trong đó, các đường nét cá nhân, của mọi hình thức hiện tượng kể cả các mối tương quan giữa hình thức này với cái Toàn thể, đều có cách biểu hiện của chúng.

Trí này được nhân cách hoá với hình tượng đức Thiên na Phật A-di-đà được trình bày trong cử chỉ trầm tư (Thiền ấn) và vật tiêu biểu là Hoa sen nở (PADMA).

Năm thức còn lại có thể gồm chung thành thức cảm nhận, trong cùng một phạm trù, chúng trở thành công cụ của hạnh Bồ Tát, vì động cơ hành sự của chư vị không còn vì mình nữa, nên chúng không phát sinh ra ái nhiễm hay nghiệp nhân, mà ngược lại, chúng là nhân giải thoát đối với người hành động, cũng như đối với kẻ chịu ảnh hưởng của các hành động ấy.

Các chức năng riêng biệt của nhóm tâm lực thuộc hành uẩn, như vậy là được biến đổi thành “tình trạng của tâm thức kết hợp với Thành sở tác trí” (trí hoàn thành những gì phải làm).

Theo luận Duy thức thì, để cứu độ chúng sinh khắp nơi trong 10 phương, Trí này biến đổi hành động theo ba cách và hoàn thành được việc phải làm, nhờ cái nguyện ban đầu. Nguyện ấy là nguyện của Bồ Tát, hoạt động vì lợi ích của tất cả chúng sinh; hay nói một cách khác, là: cố gắng đạt được sự giải thoát, không chỉ cho riêng mình, mà còn cho tất cả hữu tình, bằng cách thực hiện sự chứng ngộ hoàn toàn (Tam miếu tam-bồ-đề chánh đẳng chánh giác).

Biến đổi hành động theo ba cách là: hành động của thân, của miệng, và của ý; trong đó, thân là thân phổ biến (thân của tất cả cá sinh vật, hay pháp thân); hành động của miệng là lời nói, thì lời nói trở thành thần chú (có sức tác động của lời nói linh thiêng), và ý thì thuộc về trí giác ngộ. Mười phương là bốn phương chính, bốn phương phụ và hai phương trên, dưới. Mười phương được biểu thị bằng chày kim cương kép; nó là vật tiêu biểu cho Thiên na Phật Bất không thành tựu, là “Thành sở tác trí” được Nhân Cách Hoá.

Các trì siêu việt này nảy nở, vượt quá mọi kinh nghiệm của người đời; chúng xuất

hiện trong cơn Thiền định của Tâm biến đổi. Các vấn đề này sẽ là chủ đề của Phần tiếp theo, được dành riêng cho PADMA, là biểu tượng thứ ba của Đại Thần chú.



Um\_mani\_padme\_hum

## PADME CON ĐƯỜNG NẤY NỞ CỦA SỰ THẤY BIẾT

### HOA SEN - BIỂU TƯỢNG CỦA SỰ NẤY NỞ TINH THẦN

Hoa sen là biểu tượng của sự nẩy nở tinh thần, của Linh thiên và của Thuần Khiết.

Chuyện truyền kỳ của Phật Giáo kể lại rằng: ngay khi cậu bé Siddhârtha, Đức Phật tương lai, vừa chạm đất, và đi bảy bước, thì bảy hoa sen từ dưới đất mọc lên. Như vậy, mỗi bước của Bồ Tát là một động tác làm nẩy nở tinh thần. Các Đức Phật nhập định thì được trình bày ngồi trên toà sen và sự nẩy nở của Thiên định thì được tượng trưng bằng hoa sen nở, mà ở trung tâm và nơi các cánh hoa thì có các biểu tượng hay hình vẽ của nhiều Đức Phật và Bồ Tát khác nhau, hay các biểu hiệu của chư vị, hoặc các hình phụ thuộc, tùy theo tính chất hay chức năng của các bậc đó.

Cũng theo cách thức ấy, các trung tâm nhận thức trong thân người (vấn đề này sẽ được trở lại sau) đều được trình bày bằng những hoa sen với một số cánh hoa nhiều hay ít, tùy theo chức năng, và các màu sắc thì tương ứng với bản tính của chúng.

Ý nghĩa căn nguyên của hoa sen được suy ra từ sự giống nhau như sau: cũng như hoa sen mọc từ bùn đen, vươn lên mặt nước, và ra khỏi mặt nước mới nở ra; và mặc dù sinh trưởng từ trong lòng đất, nước, nó vẫn không dính dấp với chúng nó; tinh thần cũng vậy, sinh ra ở thế giới này, trong thân thể con người, nó nở các cánh hoa của nó (đức hạnh) sau khi đã thoát khỏi làn sóng bùn dơ của đam mê và ngu dốt, và sau khi đã biến đổi các lực mù quáng trong các chiều sâu, thành một nhụy thanh khiết của hoa, tức trí huệ Giác ngộ (Bồ Đề tâm) hay viên ngọc Như ý (MANI) không gì sánh kịp trong hoa sen (PADMA). Như vậy, bậc Thánh vượt quá vũ trụ, bằng tự thân và vươn lên cao hơn vũ trụ. Gốc rễ của Ngài thì ở trong chiều sâu đen tối của thế giới này, mà đầu Ngài thì dương cao trong ánh hào quang tròn sáng. Ngài ôm hết các chiều sâu cũng như các đỉnh cao, bóng tối cũng như ánh sáng, vật chất và vô vật chất, cá vị có giới hạn trong và hư không vô biên, tướng và vô tướng, sinh tử và Niết bàn, trong một Tự thể tổng hợp sống động. Bởi vậy, đối với ai đã hoàn toàn thức tỉnh thì người ta nói rằng:

“Hữu thể hay vô thể không ràng buộc Thánh nhân. Bậc Giác ngộ thoát ngoài vòng đối đãi”. Nếu sức hướng về ánh sáng không ngủ yên trong mầm sen, ẩn trong đất sâu đen, thì do đâu mà liên đài vươn mình lên vầng thái dương sáng chói? Nếu trong sự hoàn toàn vô trí, trong sự ngu dốt cùng cực, mà không ngủ yên lòng ước mong mãnh liệt muốn được hiểu biết tất cả thì sẽ không bao giờ trong đêm dài sanh tử lại có bậc Giác ngộ đứng lên.



Mầm Giác ngộ đã hàm tàng trong thế tục tự bao giờ, và cũng như (theo truyền thuyết đã được tất cả các trường Phật Giáo thừa nhận, và theo như lời của Đức Phật đã nói) các bậc Giác ngộ đã xuất hiện trong các thời kỳ quá khứ, cũng như các bậc Giác ngộ đang xuất hiện trong thời kỳ hiện tại và sẽ xuất hiện trong các chu kỳ tương lai, khi các điều kiện cần thiết đã đủ để cho đời sống cơ thể và có tâm thức phát triển đúng mức.

Vì lẽ đó mà Đức Phật lịch sử được xem như một mắt xích trong sợi dây xích dài vô định của chư vị Giác ngộ, chứ không phải là một sự thị hiện duy nhất và đặc biệt. Đối với Phật tử, các đường nét lịch sử của Đức Phật Gautama (Thích Ca Mâu Ni), tự xoá sau các đường nét chính yếu của quả Vô thượng giác.

Trong quả vị này thì thực tại luôn luôn hiện hữu là cái tiềm thể Giác ngộ của tâm trí con người, và cả đến của mọi cuộc sống ý thức; vậy, mỗi cá vị riêng biệt vẫn có cái tiềm thể ấy trong chiều sâu kín nhất của nó. Những nhà quan sát hời hợt tưởng có thể chứng minh một điều nghịch lý trong sự kiện là Đức Phật muốn giải thoát Nhân loại khỏi sự tin cậy vào quyền năng của chư thiên, thần hay của một vị Thượng đế sáng tạo, độc tài, thế mà sau đó Ngài lại tự Thần Thánh hoá chính Ngài. Họ không hiểu rằng Đức Phật mà người ta tôn thờ không phải là nhân vị lịch sử nơi con người của Siddhârtha Gautama, mà là các Thánh hạnh đang yên ngủ trong mỗi chúng sinh, và đã được biểu hiện rằng thiên hạ không ngăn ngại với danh từ “Thánh, Thần”.

Trong các bản kinh văn Pâ-Li, ngay cả Đức Phật cũng không coi thường mà chẳng xem như “một thời tạm-trú với Thượng đế” hay “ở trong một tình trạng Thánh hoá”, khi chiêm nghiệm các đức hạnh cao quý (như tình thương, từ bi, chia vui cùng kẻ khác, tánh hiền hoà) trong lúc nhập thiền.

Vậy, không phải là con người Gautama đã được nâng lên hàng Thượng đế mà chính là cái “Thánh tánh” đã được nhận biết như một thực tại khả hữu trong con người. Điều này đã trở thành không phải là điều “bớt” hay “thêm” một cái gì, khi đi từ trừu tượng vào cuộc đời, từ cái gì đã tin qua cái gì đã sống. Vậy, đây không phải là một sự hạ thấp, mà chính là một việc làm cho phấn khởi, từ bình diện thực tại hạ đẳng lên bình diện thực tại thượng đẳng. Như vậy, chư Phật và chư Bồ Tát không hiện ra như một sự nhân cách hoá các nguyên lý trừu tượng - như chư Thần, phần nhiều là các lực thiên nhiên được thần thánh hoá, hoặc là các ý niệm trừu tượng mà người tín ngưỡng thời xưa chỉ có thể hình dung qua dạng thức một nhân vật - mà đúng là những khuôn mẫu đầu tiên của những trình độ trí huệ cao siêu nhất, và của sự hoà hợp hoàn hảo nhất, đã được thực hiện trong loài người, và còn sẽ được thực hiện nhiều lần về sau nữa. Không mấy quan trọng, nếu các Đức Phật ấy được quan niệm như là những người thực, cụ thể, của lịch sử đã xuất hiện kế tiếp nhau (như trong truyền thuyết Pâ-Li) hay là như những khuôn mẫu siêu thời gian, trong tâm thức loài người, đã được thấy trong thiền định, và vì sự kiện đó, nên đã được gọi là những vị Thiên-na Phật: nhưng đó không phải là những tỷ dụ, thành tựu ở thế giới bên kia”, hay là những lý tưởng trừu tượng, xa rời hiện thực, mà đúng đắn là những biểu tượng trông thấy, và những hình thức kinh nghiệm thành bậc Thánh trong khuôn mặt con người. Chỉ trong trường hợp này thôi, thì cái Trí, đối với chúng ta mới trở

thành thực tại, thành tựu trong cuộc đời, và trở thành sống động, trong hình thức hiện hữu của loài người.

Các bậc Thầy trong Đại thừa, đặc biệt là chư vị trong Kim cang thừa dùng chú thuật, lặp lại mãi điều ấy mà không biết chán, nhất là khi, vì theo đuổi một triết lý đã phát triển rất cao, như triết thuyết tương đối thuộc Không tông, và kết hợp với nó là tâm lý học sâu sắc với thuyết tâm thức của Du già như thuyết Duy thức, đã hiện ra nguy cơ là thấy các điều kia sẽ biến mất trong các thuyết thuần túy trừu tượng.

## hình người làm biểu tượng trong chú thuật

Tính cách trừu tượng của các khái niệm và kết luận triết lý cần thiết phải điều chỉnh thường xuyên, bằng thử thách trực tiếp, qua kinh nghiệm thực hành thiền định và qua cuộc sống hằng ngày. Ở đây, yếu tố hình người không phải phát sinh, nơi người xưa, từ chỗ bất lực không thông hiểu bằng trí tuệ, mà ngược lại, chính là vì dự tính có ý thức muốn thoát khỏi cái thuần túy thuộc tinh thần, của lý thuyết, của tư duy, để vào sâu trong thực tại trực tiếp. Điều này không thể xảy ra do các niềm tin của tâm tưởng và ý muốn ghi nhớ những mục đích nào đó, mà thực tế là do sự thâm nhập và biến đổi trong các tầng lớp tâm thức mà các kết luận hợp lý và các tư tưởng biện chứng không thể đạt đến được.

Nhưng một sự thâm nhập và biến đổi như thế chỉ thành tựu được nhờ sức không thối chuyển của sự trầm mặc nội tại, nghĩa là nhờ sức tưởng tượng của sự thấy biết sâu sắc, giống như hạt giống, phải lặn sâu trong vùng tối tăm của tiềm thức để nảy mầm và phát triển.

Người ta có thể cãi lại rằng: sự trầm mặc như thế là hoàn toàn chủ quan, chẳng có gì xác định. Nhưng ngôn từ và ý niệm cũng chẳng có gì xác định, và bám vào chúng nó thì sự nguy hại càng lớn vì ngôn từ có khuynh hướng giới thuyết và thu hẹp nội dung, trong lúc kinh nghiệm và biểu tượng lại có một cái gì sống động, tăng trưởng và chín mùi dần trong nội tâm. Chúng diễn tả và lớn lên đến bên trên chúng nó. Chúng quá không có chất liệu và “trong suốt” thì làm sao có thể trở thành đối vật để bám vào đó mà suy luận? Chúng không thể được “quan niệm, cũng không ngoại tiếp hay xác định rõ ràng, lại có khuynh hướng, đương lúc lớn lên, vượt từ hữu tướng đến vô tướng, trong khi cái chỉ được suy tư có khuynh hướng ngược lại, là trở thành cứng chắc trong tín điều hay trong quan niệm bất biến.

Tính chủ quan của các hình ảnh được chiêm ngưỡng không đập vỡ nội dung thực tại của chúng. Chúng không phải là những ảo tưởng, vì thực tại của chúng là thực tại của tâm lý con người. Chúng là các biểu tượng, nơi đó đã được nhân cách hoá các điều hiểu biết cao siêu nhất và các hướng tâm cao cả nhất. Sự “hiện hình” của chúng là tiến trình sáng tạo của tâm linh phóng ảnh, qua đó, kinh nghiệm thiết thân đã được biến đổi thành hình thấy được, giống như hành động sáng tạo của nhà nghệ sĩ: từ một ý niệm chủ quan, từ một biến chuyển thuộc cảm tính hay một cảnh tượng mơ thấy, họ tạo ra một tác phẩm khách quan, từ đó nó có một thực tại độc lập đối với nhà nghệ sĩ.

Nhưng, cũng như nhà nghệ sĩ phải hoàn toàn làm chủ các phương tiện diễn đạt của mình và dùng tất cả các vốn liếng kỹ thuật đã biểu hiện trọn vẹn tâm niệm của mình, thì cũng vậy, người sáng tạo tinh thần phải làm chủ các chức năng tri thức và dùng những phương tiện phụ trợ để làm cho sự mặc tưởng của mình có một giá trị thực tại. Các phương tiện kỹ thuật của họ là chú, ấn và Mạn-đà-la (đạo tràng), tức có sự song hành giữa các cái thấy được, nghe được và sờ mó được, như là tiêu biểu cho ý, ngữ, và thân.

Mạn-đà-la là hệ thống biểu tượng làm gốc cho sự trầm tư mặc tưởng, mà trung tâm thường dựa vào hình tượng của một hoa sen nở (PADMA), có 4, 8 hay 16 cánh hoa, khởi điểm trông thấy của Thiền định.

Chú hay thần chú (mật chú) là tiếng biểu tượng, là hiện tượng linh thiêng mà vị Giáo chủ truyền lại cho người thọ pháp khiến họ rung động ở nội tâm và đưa họ vào kinh nghiệm cao siêu nhất.

Ấn là cử chỉ của thân (đặc biệt là của bàn tay) diễn theo lời chú, hay động tác lúc hành lễ, cũng như thái độ của nội tâm được các cử chỉ và động tác kia làm nổi bật và biểu diễn thành hình tượng.

Ý niệm của Phật Giáo ngày xưa cho rằng các hành động đã làm sẽ gây ra những hậu quả siêu việt khi chúng nó tạo ra những lối biểu diễn khả hữu trong ý chí con người; các lối biểu diễn ấy là nghiệp thức; trong kim cang thừa, ý niệm trên có một ý nghĩa mới, tương ứng với cách thức mới trong thái độ xem xét cái tầm quan trọng vô biên của nghi thức hành lễ: hành động chung của thân, khẩu, ý tương ứng khiến cho nhiệt tâm len lỏi vào trong các nguyên động lực của vũ trụ, để xui khiến các động lực ấy phục vụ cho mục đích riêng biệt của nhiệt tâm kia”.

Tuy nhiên, theo quan niệm trong chú thật, các lực điều động vũ trụ chẳng khác gì với các lực điều động tâm hồn của con người; thừa nhận các lực đó trong bản tâm của riêng ta, và biến đổi tâm ấy, không phải vì mục đích cá nhân, mà để làm lợi lạc cho tất cả chúng sanh, đó là cứu cánh của Chú thuật Phật Giáo.

Người Phật tử không tin vào một thế giới khách quan bên ngoài, khác biệt hay ngăn cách với mình, mà họ có thể xen vào các nguyên động lực. Đối với họ, thế giới bên ngoài và bên trong là hai mặt của cùng một màn lưới, trong đó các sợi dây của mọi lực, của mọi biến cố, của mọi đối vật hay hình thái tâm thức đều chằng chịt nhau thành một hệ thống vô biên, không gãy vỡ, của các mối liên hệ có điều kiện tương quan với nhau.

“Thần chú” hay “Mật chú” có nhiều nghĩa, mà nghĩa nào cũng có ít nhiều khái niệm về “sợi, màn”, hay “dệt”. Nó gọi nên một tình trạng chằng chịt của tất cả các sự vật và của mọi hành động, sự lệ thuộc lẫn nhau của tất cả những gì đang hiện hữu, sự nối tiếp thay nhau từ nhân đến quả, cũng như sự nối tiếp nhau trong đà phát triển thuộc tinh thần và truyền thống, như một sợi chỉ đi dọc suốt dãy dài các biến cố lịch sử và các cuộc sống cá nhân. Vậy, thần chú cũng có nghĩa là truyền thuyết, là sự thừa kế tinh thần. Trong Phật Giáo, các đoạn kinh trình bày dưới hình thức thần chú phần nhiều có tính cách “mật”, nghĩa là nó tìm cách chứng tỏ có sự mật thiết liên hệ giữa các sự vật, có sự song hành giữa cái tiểu vũ trụ và cái đại vũ trụ, giữa tâm thức với thiên nhiên, giữa nghi lễ và thực tế, giữa vật chất với tinh thần.

Đó là thực chất của chú thuật siêu hình học như nó đã phát triển thành một kết luận thiết yếu cho giáo lý và việc hành đạo của các trường theo Duy thức và Du già. (Duy thức thì nhấn mạnh về khía cạnh lý thuyết còn Du già thì chú trọng mặt thực hành của cùng một Giáo thuyết như nhau); cả hai trường phái đều đã có ảnh hưởng lớn lao đối với sự phát triển của Ấn Độ giáo.

### **trí năng và quyền lực: bất nhã đối với thần quyền**

Ảnh hưởng của Chú thuật Phật Giáo đối với Ấn Độ giáo đã đi sâu đến độ, vào thời nay, phần đông các nhà bác học Tây phương vẫn còn có cảm tưởng rằng: Chú thuật là một sáng kiến của Ấn Độ giáo mà Phật Giáo về sau đã dùng.

Chống lại tư tưởng này, có những chứng tích, như những Thánh kinh rất xưa thuộc loại Manjusrimulakalpa (vào thời kinh Phương Quảng) trong đó đã có nhiều đàn tràng, thần chú và mật ấn, mà nguồn gốc phải thuộc về các thế kỷ trước công nguyên (cũng như Đà-la-ni tạng trong Đại chúng bộ); tạng này chắc hẳn thuộc về thế kỷ thứ nhất sau Thiên Chúa. Ngay từ thế kỷ thứ ba, thứ tư, Chú thuật đã phát triển rộng rãi, như chúng ta có thể thấy điều đó, trong “Bí mật Tam Muội da Thần chú”, thuộc về thời kỳ đó.

Cho rằng Chú thuật Phật Giáo là do Ấn Độ giáo mà ra, nhận định này chỉ có thể có được khi người ta hoàn toàn không biết gì về Văn học chú thuật. So sánh các câu thần chú của Ấn Độ giáo và của Phật Giáo (lấy các câu chú của Phật Giáo ở Tây Tạng để khỏi bị Ấn Độ hoá) thì biết, mặc dù bề ngoài có vẻ giống nhau, nhưng sự thực, chúng chẳng những khác nhau về phương pháp và đối tượng, mà trên bình diện lịch sử và tâm niệm các câu thần chú của Phật Giáo có một ưu thế rất rộng.

Một đại triết gia của Ấn Độ giáo vào thế kỷ thứ 9 sau Thiên Chúa, là San-ka-ra-chârya, có một tác phẩm nói rõ cơ sở của Triết học Shi-va; ông ấy đã thừa nhận ý kiến của Nâ-garjuna, và các người kế nghiệp ông này, về điểm mà các người Ấn Độ chính thống đã nghi ngờ: đó là nói Ấn Độ giáo có những điểm bí mật thuộc Phật Giáo. Vậy, Chú thuật của Ấn Độ giáo là một sản phẩm của Chú thuật Phật Giáo, chứ không có điều ngược lại. Quan điểm này đã được các nhà Bác học Tây Tạng, cũng như các nhà Bác học Ấn Độ, bênh vực; như Bennoyotosch Bhattacharyya đã đưa ra chứng cứ rằng: các câu chú Ấn Độ là từ Kim cang thừa mà ra, và ông còn xem chúng như là những điều bất chước tầm thường.

(Bỏ một đoạn dài hơn một trang, vì thấy đoạn ấy chỉ cần thiết cho Tây phương).

Chúng ta hoàn toàn đồng ý với Bhattacharyya, khi ông nói: “các thần chú Phật Giáo bề ngoài rất giống với các thần chú Ấn Độ, nhưng trong thực tại, có rất ít chỗ tương đồng giữa hai bên, cả về phương diện chủ đề lẫn phương diện triết thuyết hay nguyên lý đạo. Cũng không có gì để lấy làm lạ, nếu mục đích và đối tượng của Phật Giáo lại rất khác với Ấn Độ giáo”.

Điều sai khác chính yếu là Chú thuật Phật Giáo không thuộc về âm tạo lực (Saktisme) mù quáng, có tính cách thần quyền.

Khái niệm về âm tạo lực (Sakti) tức năng lực sáng tạo thuộc âm tính của một Thượng Đế tối cao (Si-va) hay của một đa số thần linh phụ thuộc, tuyệt đối chẳng có một vai trò gì trong Phật Giáo; còn trong Chú thuật của Ấn Độ giáo thì năng lực sáng tạo là trung tâm điểm của vấn đề. Ý niệm trung tâm của Phật Giáo là Trí Bát Nhã. “Xen vào các lực điều động vũ trụ và khiến chúng phục vụ cho mục đích của mình” có thể phù hợp với các thần chú Ấn Độ, nhưng không thích hợp với Phật Giáo.

Phật Giáo không ước mong xen vào bất cứ một nguyên động lực nào, mà ngược lại, nó cố gắng thoát khỏi các động lực đó, các sức thúc đẩy vây quanh nó lâu dài, khi nó còn ở trong vòng luân hồi. Nó cố gắng thâm nhập vào các động lực đó là để tự giải thoát khỏi sức ngự trị của chúng nó. Nên chú ý rằng: nó không tìm cách chối bỏ hay phá hoại chúng nó, mà tìm cách thanh lọc và biến đổi chúng nó trong ngọn lửa trí huệ, để làm cho chúng nó trở thành những lực giác ngộ, không chảy theo chiều quá sức phân biệt, mà ngược dòng về hướng hợp nhất và thành tựu.

Về điểm này, thần chú Ấn Độ có một thái độ hoàn toàn sai biệt, trái ngược nữa là khác: “Sao cho Sức toàn năng hợp lại nơi Sakti”, họ cầu mong như thế (1). “Vũ trụ nảy nở trong sự hoà hợp giữa Si-va và Sakti”. Trong khi đó thì người Phật tử không tìm cầu sự nảy nở của vũ trụ, mà lại mong cho nó rút lui trong cái “không sinh, không tạo lập”, làm cơ sở cho mọi sự diễn tiến: chính từ Tánh Không phát xuất ra mọi sáng tạo, và mọi sáng tạo đều siêu việt là nhờ đó.

Lãnh hội được Tánh Không ấy là trí Bát Nhã. Thực hiện được cái Trí tối thượng ấy trong cuộc đời là Giác ngộ (Bồ Đề), nghĩa là: khi trí Bát Nhã (hay Tánh Không), hay cái “âm tính vĩnh viễn bất động” (thường tịch), bao hàm tất cả, đón nhận tất cả, và từ đó hiện ra tất cả, mà hoà hợp với nguyên lý có động tính dương của lòng Bi hoạt động, của động lực toả khắp mọi nơi từ tình thương tích cực, đại diện cho phương tiện thực hiện, thì lúc bấy giờ được gọi là hoàn toàn thành Phật. Bởi vì trí óc không tình cảm, trí tuệ không tình thương, cái biết không từ bi, dẫn đến sự phủ nhận thuần túy, sự tê liệt, sự chết đứng tình thần, cái rỗng không trọn vẹn; còn tình cảm không lý trí, tình thương không phân biệt (thương mù quáng), Từ bi không trí tuệ thì đưa đến sự hỗn độn và tan rã. Nhưng, nơi nào mà hai bên hoà hiệp, có sự tổng hợp lớn lao giữa tim và óc, giữa tình cảm và sự thông suốt, giữa tình thương cao cả nhất với trí huệ sâu sắc nhất, được thực hiện thì nơi đó sự hoàn mãn được thành lập, sự hoàn toàn giác ngộ đã đạt được.

Tiến trình giác ngộ vì thế mà được trình bày với biểu tượng dễ cảm nhất, thuộc nhân tính nhất và đồng thời cũng phổ biến nhất, với sự hoà hiệp trong tình thương; nơi đó yếu tố hoạt động (phương tiện) được biểu diễn thuộc dương tính, và yếu tố thụ động - yên tĩnh (Bát Nhã trí) thuộc âm tính - trái ngược với các thần chú Ấn Độ, trong đó, trạng huống âm tính – Sakti<sup>9</sup>, được xem như hoạt động, và trạng thái dương tính Siva, được xem như thiên tính thuần túy dựa vào chính nó, tức là nguyên lý thụ động. Trong phép biểu tượng của người Phật tử, thì người biết (Đức Phật) trở thành Một với đối tượng được biết (Tánh Không, hay trí Bát Nhã) cũng như người đàn ông và người đàn bà trở thành

---

<sup>9</sup> trong Thần chú Kula cudamani

một, trong sự ôm choàng thương mến nhau, bởi vì sự dung hợp ấy là một điều hạnh phúc rất cao cả, không diễn tả được. Bởi vì chư vị Thiên-na Phật và Bồ Tát đã là những vị được nhân cách hoá, trong phương tiện diễn đạt sức thúc đẩy giác ngộ hoạt động, cho nên chư vị ấy đã được trình bày trong tư thế ôm chầm trí bát nhã, là cái trí cao cả nhất, có hình thái âm tính.

Đây không phải là quay ngược lại một cách võ đoán cái khuôn mẫu của Ấn Độ giáo (trong khuôn mẫu đó, cực dương là dấu hiệu của thần linh, cực âm biểu diễn sự nảy nở của thần linh<sup>10</sup>, cho nên phải đảo lộn hai cực đó, nếu không thì chúng sẽ không hoà hợp với khái niệm âm dương đã được thể hiện trong Phật Giáo) như Zimmeet nghĩ - hẳn là ông này đã theo vết chân của Woodroff (Avalon) - mà chính là ứng dụng tất nhiên của một nguyên lý đã làm cơ sở cho tất cả chú thuật trong Phật Giáo.

Cùng theo cách ấy, các thần chú Ấn Độ cũng là ứng dụng tất nhiên của những tư tưởng chỉ đạo làm nền móng cho Ấn Độ giáo, ngay khi phương pháp đã được mượn trong tư tưởng Phật Giáo trên một chừng mức rộng rãi. Cũng một phương pháp, mà khi nó được ứng dụng từ hai quan điểm đối nghịch nhau, tất nhiên phải đưa đến những hậu quả đối kháng nhau. Vậy, ta chớ nên dính mắc vào những duyên cớ quá hời hợt như lý do cần thiết phải thích ứng với giống loại trong vấn đề hiện tại.

Nhưng dựa vào những duyên cớ như vậy chỉ là hậu quả của một giả thuyết sai lầm, cho rằng thần chú Phật Giáo là do thần chú Ấn Độ giáo mà ra; và trong sự sâu thâm Phật Giáo, càng thoát ra khỏi định kiến đó bao nhiêu, thì sự việc càng trở nên rõ ràng bấy nhiêu, là: khái niệm về Sakti chẳng có gì cùng chung với Phật Giáo cả. Cũng như Phật Giáo Nam Tông sẽ kháng cự mãnh liệt, nếu khái niệm vô ngã bị xoay ngược lại thành Hữu ngã, và trả về cho cái Ngã của Bà-la-môn (cũng như nói Phật Giáo, trong gốc rễ của nó, chỉ là sản phẩm của tư tưởng Ấn Độ cổ đại). Cũng vậy, người Phật tử Tây tạng đứng lên chống lại sự nguy tạo truyền thống Tôn giáo của họ bằng cách đem từ ngữ Sakti vào, một từ ngữ chỉ thuộc Ấn Độ giáo, một từ ngữ tuyệt đối không có trong các Thánh kinh của họ, và đúng đắn là nó có nó có ý nghĩa ngược lại với điều mà họ muốn diễn tả qua từ ngữ “trí bát nhã” và qua các hình tượng thuộc nữ phái để biểu hiện Phật quả và Bồ Tát đạo. Người ta không thể tự ý lấy những từ ngữ của một hệ thống hữu thần, có một Thượng Đế sáng tạo tại trung tâm ý niệm, để đem trồng vào một hệ thống vô thần, hoàn toàn vứt bỏ ý niệm có một Thượng đế sáng tạo như thế. Với những sự lẫn lộn trong từ ngữ như vậy, thì chỉ cần bước thêm một bước nữa là có thể đảo lộn ý niệm A-đề Phật (ở trung tâm Mạn-đà-la, đại diện cho nguyên lý của sự hoàn mãn về tinh thần) thành khái niệm về một Thượng đế sáng tạo, và như vậy là lật ngược cả hệ thống Phật Giáo.

## **phân cực âm, dương, trong ngôn ngữ biểu tượng của kim cang thừa**

Sự lẫn lộn và pha trộn giữa Chú thuật Phật Giáo với Chú thuật Ấn Độ giáo đã gây ra sự xáo động lớn lao, mãi đến ngày nay, nó vẫn còn là một trở ngại cho việc thông hiểu Kim cang thừa và ngôn ngữ biểu tượng của nó. Với danh từ “ngôn ngữ biểu tượng”,

---

<sup>10</sup> tạm hiểu là “âm tạo lực”, tức Năng lực sáng tạo thuộc âm tính.

tôi muốn chỉ, không những các hình tượng chạm vẽ trên đá, lụa, mà còn kể cả văn học chú thuật, đặc biệt là các câu chuyện của chư vị thành tựu giả, chỉ được hiểu là để cho những người đã thụ pháp, và như chúng ta đã thấy các câu chuyện ấy đã dùng một loại ngôn ngữ bí mật, trong đó cái cao siêu nhất được đưa xuống hình thức thấp kém nhất, cái linh thiêng nhất trở thành cái tầm thường nhất, cái siêu việt trở nên hình thức thế tục, và sự hiểu biết sâu sắc nhất lại đổi thành điều nghịch lý trong những chuyện kỳ cục nhất. Đây không phải chỉ là một thứ ngôn ngữ bí mật, mà cũng là một phép trị bệnh bằng sự va chạm đã trở thành cần thiết cho sự kiện là: đời sống triết học và Tôn giáo của Ấn Độ thời bấy giờ đã lên đến trình độ trí huệ cùng cực của nó.

Cũng như Đức Phật đã phản đối tính cách giáo điều chật hẹp của một tầng lớp tu sĩ được ưu đãi, thì chư vị thành tựu giả cũng đã làm vậy đối với cuộc sống yên vui tự mãn trong các tu viện được che chở, mất cả mọi liên hệ với các thực tại của cuộc sống.

Lời nói cũng theo tập tục như là cuộc sống của họ và những ai lấy ngôn ngữ ấy, theo chân từng chữ thì phải lạc đường trong cuộc săn tìm những sức mạnh kỳ diệu và hạnh phúc thế tục, hoặc phải chuyển hướng vì những cái mà họ cho là phỉ báng. Vậy, không có gì lạ lùng nếu, sau khi các truyền thống Phật Giáo đã biến mất tại Ấn Độ thì nền văn học ấy bị rơi vào quên lãng; hay là nếu, vì bị pha lộn với các khuynh hướng “âm tạo lực” (Saktique) của Ấn Độ giáo về sau mà nó bị biến tính thành những lối thờ cúng dâm đẳng sống sượng của Chú thuật dân gian, làm cho các nhà bác học Tây phương có những cảm tưởng đầu tiên không tốt đối với hệ thống ấy.

Từ đó rút ra những kết luận về thái độ tinh thần của chú thuật Phật Giáo thì không có gì sai quấy hơn nữa. Thái độ tinh thần ấy, không thể tìm thấy bằng những con đường lý thuyết hay so sánh, hoặc nhờ những chứng tích văn học quá khứ, mà chỉ nhận ra được nhờ kinh nghiệm thực hành, nhờ tiếp xúc với truyền thống Chú thuật còn sống động, với các phương pháp thiền định đang được thực hành tại Tây Tạng, cũng như ở Mông Cổ, hay trong một số trường Phật Giáo ở Nhật Bản, thuộc phái Chân ngôn hay Thiên Thai. Về các trường này, thì sau đây là lời của Glasenapp nói, trong tập khảo luận ngắn gọn mà hàm súc của ông (1):

“Chư Bồ Tát thuộc nữ phái hiện diện trong các Mạn-đà-la, như là đại diện cho Tri Bát Nhã, Ba-la Mật-da (Trí huệ đến bờ bên kia) và chuẩn đề đều là những hữu thể vô tính; mọi yếu tố hữu tính đều phải tách rời khỏi các hữu thể ấy, đó là hoàn toàn theo đúng ý nghĩa của truyền thống từ ngàn xưa. Như vậy, các trường ấy khác hẳn với các trường mà chúng ta đã biết ở Bengale, Népal và Tây Tạng, vì tại các nơi đó, người ta nhấn mạnh sự đối cực lẫn nhau giữa các nguyên lý âm và dương”.

Sắp Bengale, Népal và Tây Tạng vào cùng một hạng với nhau, điều này chứng tỏ rằng: Chú thuật của Bengale và Népal đã bị đồng hoá với Chú thuật Tây Tạng, và tuy tác giả thấy cần phải phân biệt chú thuật khác với “âm đạo lực” (Saktism) (điều này đã là một tiến bộ lớn), nhưng từ sự phân biệt ấy, y đã không rút ra một kết quả tối hậu. Lối biểu tượng trong Chú thuật Phật Giáo cũng dựa vào sự phân cực âm dương, nhưng không bao giờ sự phân cực ấy lại được trình bày như là Sakti mà đúng đắn là được xem như Tri Bát Nhã, Minh giác hay Pháp ấn (trong thái độ hợp nhất).



Mặc dù sự phân cực các nguyên lý âm dương được Chú thuật của Kim cang thừa chấp nhận và được dùng làm căn bản cho sự biểu tượng, nhưng điều ấy được xem như ở trên một bình diện cao xa, thoát vòng vật chất hữu tính<sup>11</sup> (có nam, nữ), cũng như trong toán học, các dấu cộng (+) trừ (−) vẫn được dùng trong lãnh vực các giá trị phi lý, cũng như trong lãnh vực hợp lý và cụ thể.

Ở Tây Tạng, các Thiên-na Phật và chư Bồ Tát có nam, hay nữ hình ít được xem như là những vị hữu tính cũng như ở các trường Chú thuật Nhật Bản đã kể, và ngay trong trạng huống hoà hợp của chư vị, đối với xứ Tây Tạng đã trưởng thành trong không khí Tôn giáo Lạt-ma, sự hoà hợp ấy không hề bị tách rời khỏi các thực tại cao siêu nhất của tâm linh trên đường Chứng ngộ, cho nên những hội ý khả hữu trong bình diện lưỡng tính thuộc vật chất không thể nảy sinh được.

Chúng ta chớ quên rằng các hình tượng ở đây không phải là những hình bất chước theo người thường, mà là những hình tượng do các ảnh tượng xuất hiện trong Thiền định mà ra. Trong thực trạng này, chẳng còn có gì là “hữu tính” theo nghĩa thường dùng của chữ này, mà đúng là sự phân cực siêu cá vị của tất cả những gì xảy ra, mà tinh thần cũng như thể chất (thể chất chỉ là phản ảnh của tinh thần) đều phải phục tùng, và nó chỉ siêu việt ở mức độ cùng cực của sự dung thông hay vẹn toàn, mà chúng ta gọi là “Giác ngộ” để trở thành Tánh Không. Chính thực trạng này mới gọi là Đại pháp ấn: “Đại thái độ” hay “Đại biểu tượng”, thành ngữ quan trọng nhất trong các hệ thống Thiền định ở Tây Tạng.

Trong các dạng thức nguyên sơ của Chú thuật Ấn Phật Giáo, Đại pháp ấn được xem như là nguyên lý của cái “vĩnh cửu âm”, như chúng ta có thể thấy điều ấy trong định nghĩa của chữ Advayavajra: Chữ “Đại” và chữ “Pháp ấn” ghép lại thành “Đại Pháp Ấn”. Nó chẳng phải là một “cái gì” đó. Nó thoát khỏi mọi màn bọc đối vật có thể biết được: nó chói sáng như bầu trời thanh trong giữa trưa mùa thu; nó là căn bản của mọi thành tựu; nó đồng nhất với Sanh tử luân hồi và Niết bàn, thể chất của nó là Đại bi, không bị giới hạn ở một đối tượng duy nhất; nó là nhất thể của đại hoan lạc (Mahasukhaikarupa).

Khi nói “mọi người đàn bà đều sẽ phải bị nhiệt tâm (Sadhaka) chiếm hữu, để thực hiện Đại Pháp ấn”<sup>12</sup> thì rõ ràng điều ấy không được hiểu theo ý nghĩa vật chất, mà phải được đưa lên một hình thái cao siêu của tình yêu “không bị giới hạn ở một đối tượng duy nhất”, và nó có tính chất khiến chúng ta phải thừa nhận tất cả các phẩm-tính “đàn bà” trong chúng ta, cũng như trong tất cả” mọi người khác, bởi vì các phẩm tính ấy là của “Bà Mẹ thiên thần” (của Trí độ, hay Trí huệ đến bờ bên kia).

Một đoạn khác (cũng trong tập sách đã trích (chú thích 11) chứng tỏ rằng: chính vì khía cạnh kỳ cục của nó mà ta phải xem đó như một điều nghịch lý đặc biệt (chú thích 12) và ta chớ nên hiểu theo nghĩa từng chữ mà lầm; đoạn ấy nói: “cái nhiệt tâm giao tình với mẹ, chị, con gái và cháu gái sẽ đạt đến thành công trong sự cố gắng của nó hướng về mục đích tối thượng: (thiết yếu tính của Yoga).

---

<sup>11</sup> Tập “Die Entstehung des Vajrayana (Kim cang thừa

<sup>12</sup> Trong Anangavajra “Prajnaparimitasiddhi”

Hiếu theo nghĩa đen từng chữ như mẹ, chị, con gái và cháu gái thì, trong trường hợp này, cũng vô nghĩa, như hiếu theo cách ấy câu thơ nổi tiếng sau đây trong kinh Pháp cú: Người Bà-La-Môn đã giết cha, và mẹ, đã giết hai Vua của giai cấp chiến sĩ, và huỷ diệt một Vương quốc với tất cả dân chúng mà vẫn vô can, chẳng tội lỗi gì. Bài khảo luận giải thích rằng “cha” và “mẹ”, ở đây, là “cái hư ảo của Bản ngã” và “lòng khao khát muốn sống”; “hai Vua” là các ý kiến sai lầm “tin tưởng vào sự huỷ diệt” hay “tin tưởng vào sự vĩnh cửu”; Vương quốc với tất cả dân chúng” là “12 lãnh vực (xứ) của tâm thức”, và Người Bà-La-Môn là “vị tu sĩ được giải thoát (vị Tỳ kheo).

Xác định rằng: các Phật tử theo Chú thuật quả thực có khuyến khích tội loạn luân và các lệch lạc khác trong tính giao thì cũng hoàn toàn buồn cười như than trách phái Nam Tông đã tán trợ tội giết cha và các trọng tội tương tự.

Chúng ta càng cố gắng nghiên cứu truyền thống còn sống động của Chú thuật, trong hình thức chính thực và không bị ngoại lai của chúng, như ngày nay chúng còn tồn tại trong hàng ngàn tu viện và chỗ ẩn cư; chúng ta thấy sự ngự trị giác quan và từ chối mọi khoái lạc thế tục là những điều được tôn trọng, tán dương, chúng ta mới có thể đo lường được tính cách vô bổ và nguy tạo của những lý thuyết đã tìm cách hạ thấp Chú thuật xuống trình độ của một hàng tham dục thô bỉ.

Đứng ở quan điểm các truyền thống Chú thuật của Tây Tạng mà xét, thì các đoạn kể trên chỉ có ý nghĩa tương quan với việc dùng chữ trong sự tu tập của phái Du già. “Mọi người đàn bà của thế tục” có nghĩa là: mọi yếu tố tạo thành các nguyên lý âm tính trong nhân vị thân tâm của chúng ta; nó đại diện cho, như Đức Phật đã nói, cái mà người ta thường gọi chung là “thế tục”. Về khía cạnh ngược lại thì, tương ứng với các nguyên lý đó, có các nguyên lý thuộc dương tính, số lượng cũng tương đồng. Bốn trong số các nguyên lý âm tính trên, lập thành một nhóm riêng biệt; đó là sức sống của các yếu tố thô: đất, nước, lửa, gió, và các trung khu tâm linh, hay bình diện tâm thức trong thân thể con người, tương ứng với các yếu tố ấy (về các yếu tố này, chúng tôi sẽ nói rộng trong phần sau). Trong mỗi yếu tố kia phải xảy ra sự hoà hiệp giữa các nguyên lý âm, dương<sup>13</sup> của Sanbdhya-bhâsâ trước khi có thể đạt đến bậc thứ năm và là bậc tối thượng. Nếu các danh từ “mẹ, chị, con gái v.v...” được ứng dụng vào sức sống hay phẩm chất sinh tồn của các đại (trong tứ đại) thì ý nghĩa tượng trưng này trở nên dễ hiểu. Nói một cách khác là: thay vì tìm cách hoà hợp với một người đàn bà trong thế giới bên ngoài thì nhiệt tâm phải thực hiện sự hoà hợp ấy trong tự thể, tức hoà hợp các nguyên lý âm dương của tự tánh (từ đó có hình dạng thông dâm) trong thời kỳ thực tập Yoga. Điều này được chứng minh rõ ràng, trong 6 lời dạy nổi tiếng của Naropa. Sáu lời dạy ấy là cơ sở để xây dựng các phương pháp Yoga quan trọng nhất của trường Kargyupta. Các phương pháp ấy đã được Milarepa làm theo; Milarepa là vị Thánh nhân, là bậc Thầy trong vấn đề thiền định, là một người mà chắc chắn không một ai có thể phiến trách trong “vấn đề tình dục”, một người có cuộc đời và các tác phẩm đáng ra phải làm cho những kẻ quá đui mù đã chấp một lý thuyết điên đại phải mở mắt ra!

---

<sup>13</sup> Trong Anangavajra “Prajnopâyaviniscayasiddhi”

Mặc dù là sau này chúng tôi mới đi vào chi tiết của các phương pháp Du già kia, nhưng một lời dẫn chứng ngắn gọn ở đây cũng có thể chứng minh cho quan điểm của chúng ta là có cơ sở vững chắc.

“Sức sống của năm uẩn, theo thực tính của nó, thuộc về trạng hướng dương tính của Nguyên Lý Phật; Nguyên lý này biểu lộ qua dây thần kinh tâm lý bên trái. Sức sống của năm yếu tố (giới), theo thực tính của nó, thuộc về trạng hướng âm tính của Nguyên lý Phật: nguyên lý này biểu lộ qua dây thần kinh tâm lý bên phải. Khi sức sống với hai trạng hướng ấy, xuống hoà hợp lại trong dây thần kinh ở giữa, thì sự thành tựu dần dần xảy ra...” và người ta đạt đến trình độ tối thượng của tánh Phật (tức thành Phật).

Như vậy, sự phân cực thành hai giống nam nữ (hay âm dương) được đưa về một trường hợp riêng biệt giản dị của sự phân cực phổ biến (trong vũ trụ); sự phân cực phổ biến này phải được biết ở tất cả các trình độ của nó, và phải bị cái biết đánh đổ hay chiến thắng, từ cái “biết người đàn bà” (theo nghĩa kinh Thánh của từ ngữ) cho đến cái biết Đại pháp ấn “vĩnh viễn âm” hay là biết Tánh Không trong sự thành tựu Đại trí cao siêu nhất.

Chỉ khi nào chúng ta có khả năng thấy rõ các sự kiện ở lãnh vực vật lý, ngay cả ở thân xác của riêng ta, trong viễn ảnh của cái phổ biến và nhờ cách đó mà vượt lên trên “cái ta” và “cái của ta” với cả loạt tình cảm, nhận thức và định kiến vị ngã, nghĩa là toàn bộ mặc cảm nhân vị, chỉ khi đó thôi, chúng ta mới có thể vươn lên trên vòm trời thuần trí.

Từ các vùng trừu tượng của tri kiến thuần lý, Chú thuật đã làm cho kinh nghiệm Tôn giáo lại trở xuống sát đất, cho nó mang máu thịt không phải để cho nó hoàn tục, mà là để thực hiện nó và làm cho nó có sức mạnh sinh hoa kết quả. Chú thuật đã biết rằng: tri tịch chiếu cường hơn sức mạnh của các bản năng, Bát Nhã mạnh hơn “âm tạo lực” (Sakti). Bởi vì Sakti là sức mạnh mù quáng sinh ra thế giới (hư huyền), cái thế giới khiến phải sa đoạ càng ngày càng thêm sâu trong kịch trường của lưu chuyển, của vật chất và của phân biệt; cái thế giới chỉ có thể bị loại bỏ và xoay lại bằng tình trạng đối nghịch với nó: đó là sự tịch chiếu, có sức biến đổi cường lực của lưu chuyển thành mãnh lực để chấm dứt sự lưu chuyển đó.

## **Sự thiên định, thực tại sáng tạo**

Biến đổi hoàn toàn cái sức thôi thúc mù quáng sinh ra thế giới, thành ra mãnh lực tiêu tan “trừ tạo tác”, công cuộc ấy tùy thuộc vào độ sung mãn của sự tịch chiếu, độ phổ quát của trí nội quán. Bởi vì trong sự tịch chiếu, chúng ta thấy biết thế giới và các lực tạo ra thế giới, đồng thời chúng ta làm chủ được các lực ấy. Chừng nào mà các lực đó còn ngủ yên, không được chúng ta biết đến, thì chúng ta không có một đường lối nào để thâm nhập chúng nó. Do đó, chúng nó phải tự phóng ra thành hình ảnh trong lãnh vực trông thấy được; các biểu tượng được dùng vào mục đích này tác động như một chất xúc tác trong hoá học: nhờ chất xúc tác này mà một chất lỏng (dung dịch) bất thành linh biến thành những tinh thể rắn, tỏ rõ bản thể và cách cấu tạo thực của chất lỏng.

Về mặt tâm linh, tiến trình biến thành tinh thể lập nên giai đoạn sáng tạo trong thiền định, được gọi là tiến trình hay giai đoạn nảy nở.

Tuy nhiên, các hình tướng tưởng tượng ra, được cô đọng nên, và được trông thấy rõ như thế, sẽ có hậu quả kết băng, hay là một hậu quả nguy hại, nếu không có một phương pháp giải trừ, làm tan biến các hình thức kết tinh kia, để trả chúng về với dòng lưu chuyển bình thường của cuộc sống và của tâm thức.

Phương pháp ấy được gọi là tiến trình tích tập và tiêu tán trọn vẹn. Tiến trình này chứng minh tính không bền vững của bản ngã, tính không thực chất, tính tương đối, cũng như tính vô thường của mọi hình tướng. Điều này được dạy trong mọi lối thực tập thiền định ở Tây Tạng, cho nên tuyệt đối không có chỗ để hiểu lầm hay là có một sự dính mắc nào đối với các kinh nghiệm và thành công của cá nhân (đây là mối nguy hại của phần nhiều các Mật giáo không thuộc Phật Giáo).

Người nào cảm thấy rằng “thực tại” là sản phẩm do chính mình tạo ra thì được giải thoát một cách hiển nhiên nhất, khỏi cái thế giới được hình dung như là thực tại vật chất bền vững hay “được ban cho”. Điều này xác thực, đáng tin hơn là mọi điều kiện luận theo lý thuyết hay triết học. Chính kinh nghiệm thực tế có hiệu quả vô cùng sâu sắc hơn cái niềm tin mạnh nhất thuộc tinh thần, bởi vì “sự tịch chiếu biến đổi người quán chiếu; điều này chứng minh rõ rệt chỗ trái ngược hoàn toàn với hành vi nhận thức do người nhận thức rút ra từ vật bị nhận thức, và nói cho đúng đắn là: chỉ bảo đảm điều nhận thức của mình, từ một sự phân cách hẹp hòi và có giới hạn của họ” (H. Zimmer).

Sự vật chỉ hiện hữu trong phạm vi của nó tác dụng. Thực tại là hành động. Một ảnh hưởng hay một biểu tượng hữu hiệu là một thực tại. Trong ý nghĩa này, chư vị Thiền-na Phật được chiêm ngưỡng trong thời gian thiền định là thực có (cũng thực có như tâm tạo ra chư vị), còn Đức Phật được nghĩ đến, như một nhân vị lịch sử, chỉ đến có một lần trong đời thì, theo nghĩa này, không thực có. Một ảnh tượng hay một biểu tượng không có tác dụng là một hình thức trống rỗng, khá hơn nữa là một bức tranh để trang trí, hay là hình thức để ghi nhớ một khái niệm, một tư tưởng, hoặc một biến cố thuộc về quá khứ. Chính vì điều này mà tất cả các pháp thiền định quan trọng, có Chú thuật, ở Tây Tạng, đều có trong tư tưởng điều trước tiên là cái mục đích phổ biến, là sự đại tổng hợp bí mật, tức cái Phật tánh lý tưởng, và chỉ sau khi đồng hoá được người tham thiền với mục đích của họ thì sự tham thiền mới để lại cho họ nhiều kinh nghiệm và phương pháp nhập định.

Giống như người bắn cung có mục đích trong con mắt của họ, mục đích với con mắt là một mối chắc chắn trúng đích, thì cũng vậy, người tham thiền trước hết phải hình dung mục đích, và hợp nhất trọn vẹn với nó. Điều này khiến cho khát vọng của họ có chiều hướng và khí lực; nhờ đó mà, cho dù đường lối và phương pháp của họ chọn thế nào chăng nữa - dù là phương pháp xây dựng hay phân biệt, thuộc cảm tính hay lý tính, sáng tạo hay phân tích - họ vẫn tiến mãi về mục đích, chứ không lạc lõng trong sa mạc của ly tán hay trong sáng tạo của tưởng tượng. Sự nguy hại của tưởng tượng thì tránh được như đã nói, nhờ tác dụng tích tập và tiêu tán của tiến trình dung hợp. Chứng minh bằng cách sáng tạo và làm tiêu tán một thế giới, so với mọi cách phân tích máy móc của

nhận thức, thì cách trên biểu thị minh bạch hơn cách dưới, cho ta thấy rõ thực tính của mọi hiện tượng và sự điên rồ của mọi ước mong và mọi sự tham luyến.

Tuy vậy, trước khi đạt đến trình độ đó, chúng ta phải chăm lo giai đoạn sáng tạo để làm nảy nở trong chúng ta hình ảnh một hoa sen bốn cánh được xây dựng (tưởng tượng) theo một đồ hình (Mạn-đà-la). Hoa sen ấy đại diện cho sự nảy nở tinh thần được thành tựu: đó là lý tưởng Phật tánh, trong đó các đức hạnh giác ngộ, hay đức hạnh của Phật là mục đích của người tham thiền, hiển hiện cách biệt nhau, dưới một hình thức dễ chiêm ngưỡng.

Muốn hiểu các đặc tính của ánh sáng mặt trời chúng ta phải phân tán các tia nắng qua một lăng kính. Tương tự như vậy, muốn hiểu bản tánh của các vị Giác ngộ hay là Trí Giác ngộ, chúng ta phải hình dung các đức hạnh của chư vị. Bởi vì một người chưa giác ngộ không thể hiểu một vị Giác ngộ trong toàn bộ của Ngài, mà chỉ có thể hiểu từng phần trong các trạng huống; trên bình diện kinh nghiệm, nhờ nhiều mối tương quan và hội ý, các trạng huống ấy biểu lộ nhiều ý nghĩa luôn luôn rộng hơn và sâu hơn. Đặt thành mối tương quan giữa các đức hạnh tinh thần, các nguyên lý trong tâm thức, các trình độ trí tuệ, các yếu tố hiện sinh với các hình vẽ, các cử chỉ, các màu sắc biểu tượng và các vị trí không gian đi theo các điều đó, không phải là một trò chơi vô bổ ngẫu hứng, cũng không phải là một việc suy cứu độc đoán, mà chính là trình bày cho thấy rõ một kinh nghiệm tinh thần, được tích lũy và xác định qua nhiều thế hệ, hay một kinh nghiệm có thể gọi là hoà nhạc, hoặc hoà hợp bốn chiều của thực tại, trong ý nghĩa có đủ mọi sức tác động - chung nhau - trên bình diện của vật chất, của cảm tính, của tâm lý và của tinh thần.

Tuy nhiên, tác dụng chung cùng ấy chỉ hoà hợp được nếu nó không bị xáo trộn bởi những giao động bất tịnh (nghĩa là ích kỷ); trí sáng suốt và cố gắng đúng mức, đúng hướng là hai điều cần thiết để giữ cho thanh khiết sự hoà hợp ở nội tâm. Dùng tâm trí của con người làm công cụ, cũng như dùng mọi nhạc cụ khác, điều tất nhiên là phải luôn luôn điều chỉnh cho hoà hợp, và sự hoà hợp chỉ đạt được, khi biết sự rung chuyển đúng, có năng khiếu nhận thức hoà âm, có nhiệt tình và lạnh lợi trong việc sử dụng nhạc cụ.

Mọi sự nảy nở hình ảnh trong Chú thật đều cố gắng làm cho sự thấy biết nói trên được dễ dàng trên các bình diện khác nhau của kinh nghiệm. Việc cùng chung hiện hữu thực sự và thường là sự giao thoa của các bình diện ấy, cũng như tính đồng thời của các chức năng chúng nó, đều được tâm tư duy cảm nhận như một sự tập hợp hay nối tiếp nhau, và vì sự kiện đó, nên chỉ có thể được diễn đạt một cách gián đoạn, thành những thời kỳ cách nhau.

Khi đến gần các vấn đề được đặt ra, từ mọi phía và từ nhiều quan điểm khác nhau, thì các kết quả triết lý và kiến giải chỉ có thể tìm được nhờ phương tiện, có thể nói là nhắm vào vấn đề trung tâm mà “tấn công đồng loạt”. Phần còn lại không đo lường được, trong mỗi giải pháp từng phần thì chỉ có thể tiêu dung trong một cái nhìn tổng quát hay trong kinh nghiệm về cái toàn thể.

Bởi vậy, muốn theo đuổi nguyên lý đó đến các kết quả cuối cùng của nó, thì sự giải thoát thật sự chỉ có thể đạt được với sự chứng ngộ hoàn toàn, chứ không phải chỉ đơn

thuần là vứt bỏ thế tục, và phủ nhận các vấn đề của nó, điều này chỉ có thể đưa đến - khá lắm - là cái chết về tinh thần hay là hư không thuần túy.

Vậy, chúng ta phải ý thức rõ về sự bất lực của ngôn từ và của tất cả các cố gắng tìm cách giải thích bằng lý trí, mà chỉ xem đó như là những giá trị phỏng chừng, để sửa soạn cho ta một kinh nghiệm sâu sắc lớn, cũng như hoà âm trên lý thuyết và đối vị học chỉ có giá trị chuẩn bị, chứ không thể thay thế cho âm nhạc sống được.

Đặt thành mối tương quan giữa ngũ uẩn với năm đức hạnh của Tâm giác ngộ và các trí tương ứng của chúng, đã mở màn cho chúng ta thấy một nguyên lý căn bản, đó là: các đức tính cao siêu nhất đều có mầm trong các đặc tính thấp kém nhất, Thiện và Ác, Thánh và Phàm, Tâm và Vật, tại Thế và Xuất thế, Vô minh và Giác Ngộ, Sanh Tử và Niết bàn vv. không phải là những khái niệm tuyệt đối và riêng rẽ, mà đúng đắn là hai mặt của cùng một thực tại.

## **năm vị thiên na phật với năm trí**

Như vậy là thế giới không phải bị kết thành khối cũng không phải bị xé nát bởi những mâu thuẫn không hoà giải được: ta đã được chỉ cho thấy một chiếc cầu dẫn từ thế giới thường nhật với những tri thức thuộc cảm tính trong thời gian, qua đến Vương quốc của Tâm không thời hạn; một con đường, không dùng cách kinh bỉ và phủ nhận, mà bằng sự tôn quý và siêu hoá các điều kiện và đặc tính sẵn có, để đưa chúng ta ra khỏi các cái đó.

Xét về phương diện ngũ uẩn, hay trạng huống của hữu thể cá vị, thì điều nói trên có nghĩa là, như chúng ta đã thấy, các nguyên lý về Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức, biến đổi thành Phật tánh, hay tùy theo trường hợp, biến đổi thành các đường lối dẫn đến đó, hoặc thành các đức hạnh tương ứng với trí Giác Ngộ.

Tâm cá vị, bị bản ngã giới hạn, nhờ biết định luật phổ quát mà trở thành tâm vũ trụ: đức “Quang Minh” Tỳ lô giá-na là biểu tượng của tâm này, như chúng ta đã thấy. Với Ngài thì nguyên lý Sắc thân và vị trở thành tiềm thế “không sắc thân”, trong đó hình tướng của mọi sự vật đều yên nghỉ và, đồng thời, theo thực tính của chúng thì chúng được thừa nhận như là các biểu nhân của Tánh Không, do Đại viên cảnh trí phản chiếu mọi sự vật, mà không dính mắc với một sự vật nào, cũng không bị các sự vật ấy động chạm hay lay chuyển. Điều này được trình bày trong hình tượng đức A-súc-bệ Phật hay “Bất động quang Như lai”.

Để biểu thị tính không nao núng của Ngài, có bàn tay phải làm cử chỉ chạm đất, là cái bền vững, không lay động, biểu tượng cho vật chất, cho cụ thể, cho khách quan, tuy vẫn là Một với “Đại viên kính trí”, là “Trí Bát Nhã”, là trí không hề xa lìa Ngài, ôm Ngài như bà Mẹ thiêng liêng, và được gọi là “Phật nhãn”. Đó là “Kính trí Đại Không” trong đó các đồ vật đều “chẳng có”, chẳng không”, các sự vật hiện ra mà người ta không thể nói là chúng nó ở trong hay ở ngoài kính trí.

Cũng theo cách ấy, nhờ biết tánh đồng nhất thiết yếu, ở ngoài tình cảm ích kỷ, nên có lòng đại bi đối với tất cả những gì sống động, như chúng ta đã thấy, được nhân cách

hoá trong hình tượng của đức Bảo Sanh Phật, là “nguồn gốc của các châu báu” (hay là “vị có châu báu”); đó là nguyên nhân xuất hiện Tam bảo trong cõi đời này, tức là Phật, Pháp, và Tăng. Đức Phật Bảo Sanh cũng chạm đất, nhưng với cử chỉ ngược lại: lòng bàn tay quay về bên ngoài, như cử chỉ của người ban cho (đàn-na ấn). Ngài ban cho đời ba món quý báu, trong đó sự biết tánh Không, được nhân cách hoá qua hình tượng Đức Bất động Phật, biết vô ngã, trở thành cơ sở của sự hoà-hiệp thâm-thiết giữa các chúng sanh. Như vậy ngài cũng hoà hợp bền vững với trí Bát Nhã, “trì bình đẳng”, dưới hình tượng bà Mẹ thiêng liêng, Māmaki, ôm choàng Ngài. Tên Ngài cho ta hiểu rằng: Ngài nhìn tất cả chúng sanh như con ruột của Ngài, cho nên nhất thiết phải giống Ngài.

Tính đồng nhất trong cái biết Nhất thể thâm thúy ấy, được Duy Thức luận gọi là “cơ sở đặc biệt của Tâm Tứ”. Điều ấy có nghĩa là: chỉ căn cứ vào cái tâm tổng hợp toàn vẹn ấy làm gốc rễ thì chúng ta mới có thể dẫn thân vào sự phân tích các sự vật riêng biệt mà không bỏ mất mọi mối tương quan liên hệ lớn lao.

Như vậy, từ sự nhận thức theo cảm tính và từ sự phân biệt của lý trí, phát sinh ra các lực nhận định và phân biệt trong Tâm, Tứ, khi quán chiếu; đó là chức năng riêng biệt của Phật A Di Đà, “Vô biên quang” hay “Vô lượng quang” Như Lai. Đôi tay Ngài yên nghỉ trong cử chỉ của sự Nhập định (Thiền-na ấn). Ngài là Một với “Diệu quan sát trí”, là trí Bát Nhã ôm Ngài trong hình tượng của bà Mẹ thiêng liêng, mệnh danh là “Phật mẫu bạch y” với “y phục màu trắng”.

Trong “Jnāna-siddhi” của Indrabhūti có nói rằng Trí ấy được gọi là Pratyaveksana-Jnāna, bởi vì ngay từ lúc ban đầu nó không được tạo lập, nó sáng chói với ánh quang minh của chính nó, và nó thấu suốt tất cả. Định nghĩa ấy chứng tỏ rằng: vấn đề ở đây không phải là một sự phân tích của lý trí, mà chính là ánh sáng trực giác không bị ảnh hưởng bởi những phân biệt thuộc luận lý hay tri thức.

Chính là tính tự động thuần khiết của tâm quán chiếu, không có định kiến, cũng chẳng có kết luận giả tạo. Cũng như trong Pāṭi, thành ngữ “Pacca-Vekkhana-nāna” được kết hợp với thiền (Jhāna) và điều đó có nghĩa là “cái biết chiếu lui”, trong đó các hình ảnh kỷ niệm của tâm tưởng hoặc của kinh nghiệm nội tâm đều được gọi lại.

Vậy khi chúng ta gọi tâm A di đà là “trí phân biện” đối nghịch với “Tâm phản chiếu của Đại kính trí” hoặc đối nghịch với “tâm tổng hợp của bình đẳng trí” thì các thành ngữ như là “phân tích, phân biện, truy tầm, tra xét” có dính dáng với các thành ngữ đã được dùng trong pratyaveksana và không liên quan gì đến phép luận lý bằng “qui nạp và nghịch biện” (reductio ad absurdum) của thế giới hiện tượng trên đường lối phân tích triết lý hay khoa học (khoa học tự nhiên), mà Đức Phật đã biết sự bất lực của nó nên Ngài đã vứt bỏ lối tư duy siêu hình và theo triết lý trong thời đại của Ngài; sự kiện này đã khiến cho những kẻ theo Ấn Độ học của thế kỷ vừa qua kết luận rằng: Phật Giáo là một giáo lý thuần trí không hề có một hậu diện siêu hình. Chắc chắn là Đức Phật chẳng chống đối với luận lý; ngược lại, Ngài đã dùng nó đầy đủ, nhưng đồng thời Ngài cũng chỉ cho thấy các giới hạn của nó và do đó, dạy cách vượt qua nó; đó là pháp thiền định; pháp này đi qua đến chỗ bên kia của Quan niệm, đơn thuần dựa vào danh sắc, điều này được diễn tả



qua hình tượng Đức A-di-đà với trí Bát Nhã, trong y phục màu trắng tinh của trực giác, thuần khiết và không sờ mó được.

Trên căn bản của sự quan chiếu như thế, thì cái muốn tạo nghiệp nối liền với bản ngã, và sức tưởng tượng do nó tạo ra, trở thành động tác không nghiệp của bậc Thánh, nghĩa là thực hiện con đường siêu việt, theo chân Bồ Tát, trong cuộc đời của người hướng tâm về quả Phật - một cuộc đời có đủ lý lẽ và nguyên do, để không còn khao khát sống trong luyến tiếc và ước mơ, mà lại sống với lòng từ bi đối với tất cả các sinh vật. Điều này được nhân cách hoá, qua hình tượng Đức Bất Không thành tựu Như Lai, “vị thực hiện được mục đích”. Trí Bát Nhã của Ngài là “Thành sở tác trí” trong hình tượng bà Mẹ thiêng liêng Tâ-ra, “vị cứu đời” ôm Ngài, trong lúc Ngài ban phước cho tất cả với cử chỉ không ngăn ngại (vô úy ấn).

Nếu ở đây và các chỗ khác, chúng tôi dùng danh từ “thiên liêng”, không phải là dùng nó trong ý nghĩa thần quyền, mà trong ý nghĩa “siêu việt”, vì nó vượt trên lãnh vực thấy biết do cảm nhận, mà thuộc về kinh nghiệm cao siêu. Còn danh từ “Bà mẹ thiêng liêng” là để chỉ trạng huống thuộc âm tính của chư vị Thiền na Phật. Cũng theo cách ấy, người Tây Tạng dùng chữ “tha” (=thiên) theo nghĩa thường thì tương ứng với ý niệm “Tiên, Thần” của Ấn Độ, tức là chỉ các vị trời, Thần sống trong các cõi cao hơn. Chữ “thiên” không đồng bậc với ý niệm “Thượng đế” của Tây phương bởi vì không gì buồn cười hơn là gọi các vị Phật bằng danh từ “các vị Thượng đế”; thế mà khốn khổ thay! Sự việc lại đã xảy ra trong mọi lúc! Chữ “thiên” tùy theo cơ hội có thể tương ứng với các định nghĩa như sau:

- 1- Chư vị sống ở các cõi cao hơn người, nhưng vẫn còn bị các định luật phổ biến chi phối.
- 2- Chư thần dính dáng với thế tục, ngự trị ở một nơi nào đó hay một yếu tố nào đó.
- 3- Những hình tượng, do tâm trí tạo ra, như chư vị Thiền na Phật, v.v.

