

# TÌM SỰ QUÂN BÌNH GIỮA LÝ TƯỞNG LA HÁN VÀ BỒ TÁT

Ajahn Amaro

*Trần Đức Phi Bằng* dịch

Một trong những câu chuyện chúng ta cần lưu tâm nhiều hơn nữa trong nội bộ của Phật Giáo là sự khác biệt giữa những mục đích được tuyên bố của hai phái Bắc tông và Nam tông. Trong truyền thống Bắc tông, mục tiêu được đặt ra là thực hành hạnh Bồ tát trong nhiều kiếp để làm lợi ích cho tất cả chúng sanh, tiến đến mục đích cuối cùng là thành Phật. Kinh điển và nghi lễ của Bắc tông đậm đặc những yếu tố về Bồ tát đạo, và những người tu tập theo truyền thống này thường thọ lãnh giới Bồ tát. Trong truyền thống Nam tông, lý tưởng tâm linh được tán dương là chứng quả A la hán – thể nhập niết bàn và chấm dứt tái sinh.

Lý do chính cho việc tìm hiểu sự khác nhau này là có nhiều người so sánh giữa lý tưởng A la hán và Bồ tát và đặt câu hỏi nên đi theo con đường nào. Mục đích ở đây không phải là tranh luận để bảo vệ cho một quan điểm, nhưng là rọi thêm một ít ánh sáng vào những mục tiêu của việc tu Phật và kiểm điểm lại những kinh điển và truyền thống đã nói về sự việc này qua các thế kỷ.

## **QUAN ĐIỂM CỦA NAM TÔNG VÀ QUAN ĐIỂM CỦA BẮC TÔNG**

Ngày nay, hai truyền thống thường có cơ hội gặp gỡ trao đổi. Một môi trường rộng lớn để học hỏi về giáo lý đạo Phật lúc nào cũng sẵn sàng và nhiều người tìm được nguồn cảm hứng từ những vị Thầy trong những dòng truyền thừa khác nhau. Chúng ta đọc một cuốn sách khuyến khích chúng ta vượt ra ngoài tham, sân, si, để thoát khỏi vòng luân hồi vô tận, và chúng ta tự nhủ, “vâng, chính là đó!” Rồi chúng ta lại đọc về những đấng từ bi mà mối quan tâm chính là ở lại trong thế gian này để làm giảm nỗi khổ cho kẻ khác, và trái tim lại rung động: “thật là tuyệt diệu!”

Như vậy, hai con đường này có trái chống với nhau hay không? Hay là chúng thật sự chỉ là một con đường được nói lên bằng những ngôn từ khác nhau?

Trải qua một thời gian, hai truyền thống đã khai triển những lý luận phê phán lẫn nhau và truyền lại những phê phán này như là những kiến thức đã được công nhận. Một số quan điểm của Nam tông thì cho rằng: “Các trường phái Đại Thừa không phải là Phật giáo đích thực; họ tự viết kinh điển và đã đi trệch ra khỏi con đường thật sự của Đức Phật là con đường chứng nhập niết bàn và chấm dứt tái sinh.” Về phía Bắc tông thì nói: “Phật giáo nguyên thủy là cỗ xe nhỏ; họ chỉ đi theo những lời dạy sơ bộ của đức Phật. Đức Phật đã ban cho những giáo lý cao thượng hơn nhiều, những giáo lý Đại thừa và Tối thượng thừa, đó là những giáo lý chúng ta tôn trọng hơn cả.”

Và hành giả của cả hai tông đều vật lộn với những nghi ngờ như, “Tôi có bị cho là có quan điểm phá hoại khi coi thường các vị A la hán?” Hoặc “Tôi có kẹt vào lý tưởng thấp hèn khi tôi gạt bỏ những nguyên Bồ tát?”

Thêm vào hai tình trạng tiến thoái lưỡng nan có tính cách cá nhân đó, tình trạng càng mờ mịt thêm khi chúng ta tìm vào các kinh điển. Khi khảo sát, chúng ta thấy có những sự khác thường đáng tò mò và lưu tâm trong giáo lý của cả Bắc tông và Nam tông. Khi tu học với một vị thầy, việc rất tự nhiên là chúng ta muốn noi gương vị thầy đó và đi theo con đường mà vị thầy đó đã đi. Tuy nhiên, trong kinh tạng Pali, việc thực hành Bồ tát hạnh của đức Phật không bao giờ được đề cập đến. Không bao giờ có ai hỏi về vấn đề đó. Không có ai hỏi “Điều gì làm cho đức Phật chọn con đường thành Phật?” hoặc “Một người bình thường như tôi có thể đi theo con đường đó không?” hoặc “Tôi nên nhắm đến Phật quả hay đến mục tiêu gần hơn là A la hán?”

Trong truyền thống Bắc tông cũng có những vấn đề bất thường bí ẩn tương tự. Ngay sau khi giác ngộ, ý hướng của đức Phật là truyền bá giáo pháp. Ngài thấy rằng sự chấp trước của

thế gian quá lớn, và nội dung chứng ngộ của ngài quá vi tế và tinh ròng, người khác không thể hiểu được.

Nếu lòng từ bi đối với chúng sanh là động lực cho việc tu tập của ngài trải qua nhiều kiếp như kinh điển đã nói thì tại sao ngài lại có cảm nghĩ rằng không thể thực hiện việc giáo hóa, ngay cả việc làm thử? Đó là điều bí ẩn.

Từ những điều phi lý đó, chúng ta cần nghĩ đến việc khảo sát lại những điều mà mình tin tưởng một cách kỹ lưỡng hơn, và cân nhắc xem những quan điểm trong truyền thống của mình đáng tin tưởng hơn hay của người khác đáng tin tưởng hơn. Tuy nhiên, thông thường thì những yếu tố bất thường đó bị quên lãng và để trôi qua, và lối giải thích về thực tại lại được thiết lập theo khuynh hướng nào mà mình ưa thích hơn.

### **SỰ RẮC RỐI CỦA CHỦ NGHĨA BỘ TỘC**

Nếu chúng ta nhìn sâu vào gốc rễ của sự mâu thuẫn và suy nghĩ những giải pháp khả thi để giải quyết, trước tiên chúng ta phải đối diện với câu hỏi: Vấn đề thật sự nằm ở đâu?

Khi đọc những văn bản tán dương đức hạnh của các vị A la hán và Bồ tát, cả hai đều là những hình ảnh cao thượng. Thật tuyệt vời nếu chúng ta có thể phát triển sự trong sạch và trí tuệ đó! Rõ ràng không phải những lý tưởng là gốc rễ của các mâu thuẫn; nhưng gốc rễ của chúng là con người – đặc biệt là chủ nghĩa bộ tộc. Đó là cảnh giới của cái “ngã sở” (cái của tôi) to lớn: qua lòng trung thành với nguồn cội – đây là nhóm của tôi, là giòng truyền của tôi – chúng ta bám vào trí năng để bảo vệ đoàn nhóm của chúng ta, bẻ cong các sự kiện và lý lẽ để giành phần thắng trong cuộc tranh luận.

Dù là đội chơi bóng đá, phong ấp của gia đình, hoặc giòng truyền Phật giáo, động năng vẫn như nhau: trước tiên chúng ta nhắm vào một số điểm đặc trưng của đối phương để phê phán; tiếp theo chúng ta lạc vào mê cung của sự chiếm giữ vị thế; cuối cùng chúng ta đánh mất thực tại đầu tiên lúc chúng ta bắt đầu cuộc tranh luận. Ngay cả trong một cuộc trao đổi mà ý hướng rất cao thượng, cảm tính thâm nhập vào nó có thể mang tính chất bản năng và công kích cũng như có tính cách địa phương. Chúng ta có thể có quy ước đúng đắn, nhưng rồi cũng bị xâm lấn bởi bộ não thấp hèn.

Như vậy, vấn đề thật sự thường không phải là vấn đề lý lẽ; nó là những cảm tính của con người. Cuộc tranh luận tâm linh thân mật lúc ban đầu một cách nào đó trở thành một cuộc tranh cãi gay gắt trong vài thế kỷ sau. Những lời phê bình trao qua đổi lại và xuống cấp để trở thành những lời xúc phạm: những người đi theo con đường La hán là ích kỷ; những người thọ nhận Bồ tát nguyện là những kẻ dị giáo...

Nhiều truyền thống Phật giáo đề cập đến câu chuyện người mù và con voi. Phải chăng rất hiếm khi chúng ta nghĩ chúng ta là kẻ mù? Chúng ta thích coi mình là người đang nhìn vào cuộc tranh cãi của sự mù lòa hơn. Tuy nhiên chúng ta thật dễ bị lôi kéo vào loại tin tưởng lừa dối và chiếm giữ vị thế mà nền tảng là sự bám giữ vào quan điểm của mình. Chúng ta quá biết rằng nó không phải là quan điểm mà là *sự kiện*.

Ngay cả sự kiện chúng minh được trăm phần trăm, nếu chúng ta dùng nó như là vũ khí thì nó trở thành, như ngài Ajahn Chah nói, “*đúng trong sự kiện nhưng sai lầm trong pháp.*” Đôi khi chính lòng trung thành sùng tín, chứ không phải là sự tiêu cực, tạo ra tinh thần nhị nguyên như vậy. Một lần, khi Ajahn Chah viếng nước Anh, một người phụ nữ gần bó với truyền thống Tu Trong Rừng của Thái lan đến gặp ngài. Cô ta tỏ ra rất bận tâm, trình bày: “Con rất tôn kính trí tuệ của ngài nhưng con cảm thấy không thoải mái về việc học hỏi, quy y và thọ giới với ngài; con cảm thấy không được trung thành với thầy con là Ajahn Maha-Boowa.”

Ngài Ajahn Chah trả lời: “Ta không thấy có vấn đề gì. Ajahn Maha-Boowa và ta đều là đệ tử của đức Phật.”

Chúng ta có thể khảo sát kỹ những giáo lý và truyền thống khác nhau này trong tinh thần cởi mở không phe phái đó và hy vọng thấy rõ hình ảnh trung thực giáo lý của đức Phật với con mắt “*đúng trong pháp.*” Với cách này, hy vọng chúng ta sẽ tìm thấy con đường giải quyết những mâu thuẫn đó.

### **CON ĐƯỜNG TRUNG ĐẠO**

Những khó khăn phát sinh qua nhiều thế kỷ có thể quy về sự chiếm giữ vị thế tranh cãi. Một cách để giải quyết vấn đề có thể là bằng tinh thần không tranh cãi. Đức Phật có dạy rằng toàn bộ giáo pháp của ngài có thể tóm tắt là “không có gì có thể bám vào.” Tinh thần không tranh cãi và không bám giữ đó gắn với nguyên lý căn bản của Trung đạo. Khước từ khéo léo việc chọn một quan điểm cá biệt và bám chặt vào đó phản ánh một cái thấy đúng; nó cũng biểu lộ một nỗ lực thiết yếu để giải quyết vấn đề. Vấn nạn lại phát sinh: chúng ta tìm điểm

giữa bí ẩn này – chỗ không có sự thay đổi, chỗ không có sự tranh cãi – với mức chính xác như thế nào?

“Trung đạo” có thể có nhiều nghĩa trong những phạm vi khác nhau. Ở đây, từ này chỉ cho nguyên lý nền tảng mà đức Phật chứng nghiệm khi ngài giác ngộ. Nó chỉ sự quán chiếu của giác ngộ vượt ra ngoài những phạm trù Nguyên thủy, Đại thừa, Kim cang thừa.

“Trung đạo” là một sự biểu hiện hằng ngày. Nó biểu hiện nguyên lý tiếp cận được ở mức cao; tuy nhiên, nó cũng tạo ra sự hiểu lầm về sự sâu xa của nó. Trong bài Pháp đầu tiên của đức Phật, ngài đặt ngang Trung đạo với Bát chánh đạo, và coi trung đạo như một tính chất bao quát toàn bộ sự tu tập.

Trong ý nghĩa nguyên thủy này, nó là một giáo lý bao quát. Về sau nó trở thành biểu tượng cho một trường phái trong một số địa phương – đặt nền trên Trung Luận của ngài Long Thọ. Trường phái này phân biệt với những nhóm khác như các nhà Chittamatran (Duy Thức Sư), Vaibashika (Tỳ Ba Sa Sư) và Sautrantika (Kinh Lượng Sư). Như vậy, mặc dù đầu tiên nó được coi là một nguyên lý phổ quát, ý nghĩa của “trung đạo” bị co rút lại để trở thành một huy hiệu cho đoàn nhóm.

Mặc dù từ ngữ của ngài Long Thọ không phải được dùng trong ý nghĩa nhỏ hẹp này, chúng ta thấy rằng cái thấy quán chiếu của ngài đã bị lấy làm chất đốt. Vì trong nguyên lý trung tâm này của trung đạo – và đặc biệt trong sự phân tích những cảm giác về hiện hữu và về “ngã” – chúng ta thấy được những phương tiện làm hài hòa các quan điểm đối kháng.

Trong một cuộc trao đổi giữa Phật và Maha-Kaccana, đức Phật nói:

“Này Kaccayana, cho rằng ‘tất cả đều hiện hữu’ là một cực đoan, cho rằng ‘tất cả đều không hiện hữu’ lại là một cực đoan khác. Không theo bất cứ cái nào trong hai cực đoan này, Như Lai giảng dạy giáo pháp bằng con đường trung đạo.”

(Samyutta Nikaya 12.15)

Có một sự nối kết rất gần giữa lời pháp này trong kinh tạng Pali, với những lời của ngài Long Thọ trong Mulamadyamakakarika (Trung Quán Luận Tụng). Đoạn văn sau đây được coi như viên đá đặt nền của sự phát triển Đại Thừa, và nó cho chúng ta biết khuynh hướng của Bắc tông trong 1800 năm qua. Chúng ta không thấy đề cập gì đến những yếu tố đặc trưng của Bắc tông như Bồ tát và Bồ đề tâm. Và những học giả như Kalupahana và Warder cho chúng ta biết rằng thực sự không có điểm gì đặc biệt “Đại thừa” trong những điều ngài Long Thọ nói.

Ngài Long Thọ đề cập đến cuộc đối thoại giữa Phật và Maha-Kaccana; ngài viết thêm:

“Cho rằng có là chấp thường còn; cho rằng không là chấp đoạn diệt. Do đó, người trí không bám vào có hay không có.”

(Mulamadyamakakarika 14.10)

Cả hai lời dạy đều chỉ cách nhận ra cảm giác về ngã, làm thế nào để nhìn xuyên qua nó, và cuối cùng là làm cách nào thoát khỏi nó. Cả hai đều nói rằng bám vào cảm giác về ngã là chướng ngại đầu tiên trong việc hiểu được trung đạo.

Những giáo lý này xác nhận rằng có một cảm giác về “ngã”, và cũng vạch rõ ra rằng cảm giác về “ngã” khởi lên từ những nguyên nhân. Những nguyên nhân này là những tập quán có gốc rễ từ vô minh, và được nung đốt bằng dục vọng. Có thể có một cảm giác về “ngã”, vâng, nhưng giống như mọi cảm giác, nó thanh tịnh và không có tự thể - chỉ thuần túy là một hình trạng của thức khởi lên rồi chấm dứt.

Giáo lý này thường được xử dụng như là một loại triết học; nhưng mục đích quan trọng nhất của nó là một phương tiện thiền quán. Nó giúp chúng ta nhận ra rằng những câu hỏi như “tôi có hiện hữu không?” hoặc “phải chăng tôi không hiện hữu?” là những câu hỏi không cần thiết. Thay vì tìm cách trả lời những câu hỏi đó thì tập trung vào việc đào sâu và duy trì chánh niệm về sự khởi lên và diệt mất của cảm giác về “ngã”.

Sự biến mất của cái “tôi” kiêu căng được đức Phật gọi là “niết bàn ở đây và bây giờ,” và nó cắt đứt tận gốc rễ mọi tranh luận.

### **BỐN CHÂN LÝ CAO THƯỢNG (TỨ THÁNH ĐẾ): CHÂN LÝ PHỔ QUÁT VÀ THANH TỊNH**

Chúng ta được biết rằng bài pháp đầu tiên của đức Phật tức Kinh Chuyển Pháp Luân bao trùm tất cả giáo pháp của ngài – giống như dấu chân của tất cả mọi sinh vật đều bị trùm phủ bởi dấu chân voi. Điều này được nói ra không chỉ từ những vị thầy Nam tông mà còn từ những vị thầy Đại thừa và Kim Cang thừa như đức Dalai Lama. Chính trong bài pháp này, đức Phật lần đầu tiên nói rõ về Trung đạo và Bốn Chân Lý Cao Thượng.

Có hai cái thấy sâu xa chủ yếu để hiểu những chân lý này: thứ nhất chúng là tương đối, không tuyệt đối; thứ hai, chúng không chỉ có tính cách cá thể nhưng còn có tính cách toàn thể. Cái thấy thứ nhất cho thấy rằng câu “có sự khổ” diễn tả một kinh nghiệm tương đối. Nó

không nhằm đến một lời tuyên bố có nghĩa "khổ là sự thật tuyệt đối." Đó là lý do đức Phật gọi những chân lý này là "cao thượng (thánh đế)" chứ không phải là "cứu cánh."

Cái thấy thứ hai liên quan đến sự việc rằng không phải chỉ *tôi* là kẻ kinh nghiệm khổ. Cho rằng cảm nghiệm khổ của tôi có thể quan trọng hơn cảm nghiệm khổ của anh là một ảo tưởng. Tất cả chúng sanh đều ở trên cùng một con thuyền.

Dường như ở một số địa phương, việc hiểu về hai nguyên lý này bị thu rút lại. Khổ được coi như một thực tại tuyệt đối, và do đó đường kính của dấu chân trở nên nhỏ hơn. Theo một số sử gia thì có lẽ vì sự co lại này của dấu chân, việc thôi thúc sự phục hồi dẫn đến phong trào Đại thừa.

Kinh điển Pali lặp đi lặp lại rằng việc tốt nhất chúng ta có thể thực hiện cho bản thân và chúng sanh là hoàn toàn giác ngộ. Tuy nhiên, nếu ý hướng đó bị hiểu một cách sai lệch, chiều rộng của nó sẽ bị đánh mất. Những đau khổ cá nhân có thể làm cho chúng ta thấy có vẻ quan trọng hơn những đau khổ của người khác đơn giản chỉ vì những đau khổ đó chúng ta có khả năng giải quyết.

Giáo lý Đại thừa nói rằng "Tôi cảm thấy sự đau khổ của tôi, tuy nhiên nó không thể quan trọng hơn sự đau khổ của người khác. Tất cả chúng sanh đều có chung cảm nghiệm." Dĩ nhiên, quan niệm này cũng được thấy trong giáo lý Nam tông, nhưng dường như không rõ ràng do nhiều tác nhân.

Chúng ta đã nhìn vấn đề trên quan điểm rộng về mặt xã hội, nhưng mọi chuyển động đều được hình thành từ mỗi đơn vị con người. Những hình thức phát triển này cũng đã được nhìn thấy ở bình diện cá nhân. Trong những năm còn trẻ ở Thái lan, có một lần Ajahn Sumedho tuyên bố với ngài Ajahn Chah, "Tôi hoàn toàn dấn thân vào việc tu tập. Tôi quyết định hoàn toàn chúng nhập niết bàn trong đời này; tôi đã quá mệt mỏi với những điều kiện của con người và quyết định không còn tái sinh nữa." Đối với Phật giáo Nguyên thủy cổ điển, thái độ này là một thái độ được tán dương.

Tuy nhiên, ngài Ajahn Chah trả lời: "Còn chúng tôi thì sao, Sumedho!" Với câu hỏi thốt ngược đó, ngài đã tháo gỡ cho người đệ tử bằng cách gợi ý rằng Ajahn Samedho đã tiến xa trên con đường tâm linh và ngừng đề cập đến giá trị của việc "quan tâm đến tất cả chúng sanh." Ngài thân thiện quở trách sự hẹp hòi người đệ tử.

Ajahn Chah nhận ra rằng có một quan điểm hư vô hơn là sự lìa bỏ đúng như Pháp bên sau lời nói của Ajahn Samedho. Và bao lâu mà loại tiêu cực đó còn tồn tại, chắc chắn khổ sẽ còn phát sanh. Ajahn Chah phản ảnh thái độ đó với Ajahn Samedho bằng cách lái cái nhìn về hướng khác, làm nổi bật tính tiêu cực của việc quy hướng về ngã.

Từ một cái nhìn rộng hơn, chúng ta sẽ thấy rõ ràng điểm rất đáng chú ý là Bốn Nguyên Bồ Tát thực sự là một cách triển khai Bốn Chân Lý Cao Thượng. Kinh Phạm Võng bản chữ Hán nói lên điều này một cách trực tiếp. Ngài Hui Seng, một vị trưởng lão hiện đại của Bắc tông, giải thích sự nổi kết trong chú giải của ngài về cuốn kinh này:

Dựa trên Bốn Chân Lý Cao Thượng, vị Bồ tát nguyện thực hành Bốn Nguyên Lớn. Bốn Chân Lý Cao Thượng là:

Khổ, Tập, Diệt và Đạo.

Thánh Đế đầu tiên là Khổ, vì tất cả chúng sanh đều khổ, vị Bồ tát phát khởi Nguyên Lớn thứ nhất:

Chúng sanh vô biên;

Tôi nguyện độ hết.

Nguyên Lớn thứ hai đặt nền tảng trên Thánh Đế thứ hai, Tập. Tập có nghĩa là sự kết tụ của phiền não. Nguyên Lớn thứ hai là:

Phiền não vô tận

Tôi nguyện dứt hết.

Thánh Đế thứ ba là Diệt (Tịch diệt – sự chấm dứt kết nghiệp), và đặt nền tảng trên đó, vị Bồ tát phát khởi Nguyên Lớn:

Phật Đạo không gì hơn

Tôi nguyện được trọn thành.

Thánh Đế thứ tư là Đạo (con đường thông suốt đưa đến tịch diệt, chấm dứt khổ), và đặt nền tảng trên chân lý này, vị Bồ tát phát khởi Nguyên Lớn:

Pháp môn nhiều vô lượng

Tôi nguyện học tất cả.

Như vậy, trên thì vị Bồ tát cầu Phật Đạo, dưới thì vị Bồ tát cải hóa chúng sanh. Đây là vận động hỗ tương giữa từ bi và trí tuệ.

(Phật Nói Kinh Phạm Võng của Pháp sư Hui Seng)

Sự diễn đạt về Bốn Chân Lý Cao Thượng này giải thích rõ ràng tính chất không-cá-nhân và rộng rãi của bốn chân lý. Cũng bắt đầu kỳ nguyên đó, một giáo lý đi song song cũng giải thích rõ tính chất tương đối của bốn chân lý, đó là Tâm Kinh.

Có thể nói, là giáo lý được biết đến nhiều nhất trong Bắc Tông, Tâm Kinh được trì tụng từ nhiều thế kỷ từ Ấn Độ cho đến Mãn châu, từ Kyoto cho đến Latvia, và ngày nay trên khắp thế giới. Đó là một kinh tương ứng với các nguyện Bồ tát, và trong thực tế hai giáo lý này được trì tụng chung trong các khóa lễ. Tâm Kinh nói: “Không có khổ, tập, diệt, đạo.” Như vậy kinh dùng Bốn Thánh Đế và chỉ ra tính chất rỗng không của chúng: cứu cánh là không có khổ. Chúng ta nghĩ rằng chúng ta khổ, nhưng trong thực tại tối hậu không có cái gì gọi là khổ.

Tâm Kinh nhắc nhở chúng ta rằng Bốn Thánh Đế trong cốt tủy là hoàn toàn thanh tịnh; chúng là những chân lý tương đối không tuyệt đối. Đôi khi người ta tuyên bố một cách tin tưởng rằng “Tất cả đều khổ” coi như khổ là một chân lý tuyệt đối, nhưng đó không phải là điều đức Phật nói, như chúng ta thấy rõ ràng trong kinh điển Nam tông và Bắc tông. “Khổ” là một chân lý ước định, tương đối; nó là “cao thượng (thánh)” vì nó đưa đến giải thoát.

### **CÁI THẤY CHẤP NGÃ, KẸ GÂY SỰ**

Chính ý thức về ngã đưa đến tình trạng chính trị phe nhóm ngày nay. Cho dù những nhà cải cách cố gắng trừ khử khuynh hướng bám vào cái ngã mà họ nhìn thấy, nhưng vấn đề vẫn tồn tại. Những quan điểm chính trị có tính quyết định này giống như những vật gia truyền mơ hồ - khó loại trừ, đang chiếm một bộ phận lớn trong lịch sử lâu dài của chúng ta.

Trong cốt lõi, những mâu thuẫn phát sinh là kết quả của việc nhận thức A la hán và Bồ tát qua cái thấy chấp ngã. Khi không vướng mắc vào quan điểm nào, hình ảnh sẽ thay đổi tận gốc rễ. Đức Phật nói: “Ôm giữ hai quan điểm, có người thì bất cập, có người thì thái quá, chỉ có người có cái nhìn thấu suốt thì thấy được.” “Có người thì bất cập” có nghĩa là có những người là những kẻ khăng định cuộc đời, vui sướng với những sự việc thế gian. Khi giáo pháp đề cập đến sự xả bỏ và chấm dứt, tâm họ thối lui. “Một số người thái quá” chỉ những người có quan điểm hư vô, họ vui với tư tưởng không hiện hữu, cho rằng sau khi xác thân hủy diệt, cái ngã trở thành hư vô. Họ thấy rằng đó là sự yên nghỉ chân thật. “Những người có cái nhìn thấu suốt” nhìn sự việc xảy ra đúng như chúng xảy ra, họ thanh nhiên đối với chúng và thanh thản với sự dùng lại của chúng.

Bao lâu mà cái thấy chấp ngã không được nhìn xuyên suốt, tâm thức vẫn không nằm được trung đạo. Lý tưởng “chấm dứt sự tái sinh” sẽ có khuynh hướng bám vào cái thấy hư vô (chấp đoạn), và lý tưởng “trở lại vô cùng để làm lợi cho tất cả chúng sanh” sẽ có khuynh hướng trở thành cái thấy chấp thường.

Khi cảm giác về ngã được nhìn thấy một cách xuyên suốt, trung đạo được thể nghiệm. Cho dầu chúng ta diễn tả qua từ rỗng không của A la hán theo kinh điển Pali, hay qua từ tuyệt đối không của Tâm Kinh hay qua cái vô cùng của Bốn Nguyện Lớn, tất cả chỉ là cách nói. Tất cả đều xuất phát từ một nguồn, đó là chân lý về đạo lý của các pháp. Chúng đơn giản chỉ là những cơ cấu thích hợp dẫn dắt tâm thức khéo hợp với thực tại tự tánh của chúng. Sự khéo hợp đó là trung đạo.

### **CÁI THẤY TỪ TRUNG TÂM**

Có nhiều kinh điển giải thích vấn đề này; ví dụ:

*Bao lâu mà hư không vẫn còn*

*Bao lâu mà chúng sanh vẫn còn*

*Tôi nguyện còn trở lại*

*Xua tan sự thống khổ của thế gian.*

(Santideva – Hướng Dẫn Về Bồ Tát Hạnh)

Đối với những hành giả Theravada trung bình, những câu kệ này của Shantideva có thể có vẻ mâu thuẫn với con đường đạo. Nó đối lập hoàn toàn với nguyên lý ra khỏi căn nhà lửa càng sớm càng tốt. Tuy nhiên, việc thực hành trung đạo bao gồm việc thực hành giáo lý từ bi song song với việc thực hành giáo lý tánh không. Hai thành phần này giống như đôi cánh của con chim – chúng không thể vận động đúng mức nếu thiếu một.

Nếu chúng ta suy nghĩ sâu xa về bài kệ này, một lớp ý nghĩa khác sẽ được mở ra: bao lâu mà hư không và sự nhận diện cá thể (ngã) vẫn còn được coi là có thực thể nền tảng thì tâm thức vẫn không thể nghiệm được giác ngộ. Quán chiếu chân thật đưa đến việc nhận thức ra rằng không gian, thời gian và chúng sanh là những tính chất được gán cho, chúng không có sự hiện hữu tuyệt đối.

Như vậy, tư tưởng Nam tông nói rằng “tôi đi” và “người khác ở lại sau” đã đánh mất

mục tiêu. Tương tự, quan điểm của Bắc tông “chúng sanh cá thể này sẽ vẫn còn ở lại trong thời gian vô tận vì lợi ích cho chúng sanh” cũng rơi vào quan điểm sai lầm. Sự thực hành trung đạo đánh tan ảo tưởng rằng “tôi” có thể “đi” và “người khác” có thể “ở lại,” hoặc ngược lại. Nó định hình lại những khái niệm về không gian, thời gian và chúng sanh.

Như vậy sự hướng vọng *có thể* có giá trị ở trong bài kệ; nhưng nếu hư không không còn, nếu chúng sanh không còn, nếu bản tánh của chúng được nhận ra là tùy thuộc vào điều kiện và như vậy là rỗng không, cái gì là nguyên nhân của việc nói rằng “tôi” sẽ “ở lại”?

Khi biết rằng thời gian, không gian và chúng sanh không có thực thể nền tảng thì cái “tôi” cũng không còn – nó biến mất trong chân như, đi vào trong chân như: Tathagata.

Trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa, chúng ta thấy những đoạn có luận điệu tương tự:

“Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao? Ông đừng cho rằng Như lai có ý nghĩ: Ta diệt độ chúng sanh. Tu Bồ Đề, đừng nghĩ như vậy. Vì sao? Thật không có chúng sanh Như Lai diệt độ. Nếu có chúng sanh Như Lai diệt độ, Như Lai mắc vào bốn tướng ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả. Tu Bồ Đề, Như Lai nói có ngã tức là không có ngã, người phạm cho là có ngã.”

Diệt độ tất cả chúng sanh bằng cách nhận rõ rằng không có sự hiện hữu của chúng sanh. Sự toàn hảo của trí tuệ là thấy rằng: rốt cùng, chân lý không phải là tự cũng không phải là tha; không có A la hán, không có Bồ tát, không sinh, không diệt. Dù tâm chúng ta có thể thiên về từ bi, chỉ khi nào chúng ta cùng lúc thực hành trí tuệ thì mới chúng nghiệm được sự thành tựu tâm linh chân thật.

Kinh nghiệm cho chúng ta biết rằng muốn đạt mục đích chúng ngộ hoàn toàn để có thể làm lợi ích tối đa cho tất cả chúng sanh, chúng ta cần biết những tính chất của chúng ta để tìm cách quân bình. Nếu chúng ta là loại người thiên về trí tuệ - có khuynh hướng chứng đắc niết bàn để thoát ra ngoài càng sớm càng tốt - thì chúng ta cần phát triển tâm từ bi. Chúng ta cần hướng về tha nhân và sự vật. Nếu chúng ta thuộc loại người thiên về vị tha, cảm thấy rằng “tôi phải ở lại cho đến khi tất cả mọi người được cứu độ,” thì chúng ta cần hướng đến việc quán chiếu tánh không của các pháp.

Trong sự cân bằng của trung đạo, vô biên và rỗng không được xác lập. Chúng bổ túc cho nhau, tạo quân bình cho nhau.

### **“TARA CÓ THẬT SỰ HIỆN HỮU HAY KHÔNG?”**

Khung cảnh là một cuộc hội nghị về Phật giáo ở Berlin. Trong những cuộc hội thảo và thuyết trình, một số vị thầy cũng tổ chức những workshop. Một trong những vị đó là một lama Tây tạng nổi tiếng; ngài dạy về đề tài Xưng tán hai mươi một vị Tara.

Đến giờ hỏi đáp, một học viên xin đặt câu hỏi: “Thưa rinpoche, con là học trò của thầy trong nhiều năm. Con chuyên cần thực hành nhưng con có một nghi ngờ. Con rất muốn thực hành các nghi lễ (puja), quán tưởng, lễ bái, nhưng khó có thể nhất tâm vì con có một mối nghi: Tara có thật hiện hữu hay không? Đôi khi thầy nói như ngài là một nhân vật có thật, đôi khi thầy bảo rằng ngài là trí tuệ của đức Phật A Súc, hoặc chỉ là phương tiện thiện xảo.

Nếu con biết chắc chắn, có thể con sẽ tinh tấn gấp đôi. Vì vậy, thưa rinpoche, ngài thật sự hiện hữu hay không hiện hữu?”

Sau vài giây suy nghĩ, vị lama ngược nhìn vào đôi mắt của người học trò. Một nụ cười thoáng qua trên mặt.

Lama trả lời: “Ngài biết rằng ngài không có thật.”

### **KHÔNG PHẢI LÀ MỘT Ý NIỆM NHƯNG LÀ SỰ QUÂN BÌNH**

Từ nhận thức này, chúng ta có thể thấy rằng có một người đọc ở đây và trang giấy ở chỗ kia, nhưng chúng ta cũng biết rằng tất cả những cái đó đều là hình ảnh của thức. Nó không có thực tại nền tảng.

Càng học tập để thấu hiểu trò chơi này của hình tướng một cách tinh tế - không dính mắc vào một quan điểm nào - chúng ta càng sống với sự hòa điệu. Chúng ta không từ bỏ niềm tin vào con đường chúng ta theo, nhưng chúng ta không chỉ trích những người chọn con đường khác chúng ta. Chúng ta suy nghĩ về những lợi ích đến từ những sự thực hành và những nguyên lý chúng ta biết, nhưng chúng ta cũng đặt câu hỏi về chúng và sẵn sàng nhìn chúng một cách khác.

Chúng ta hứa hẹn chọn con đường tu tập một cách nghiêm túc 100 phần trăm, nhưng đồng thời biết rằng tất cả những hình thức giả lập này - Bắc tông và Nam tông - hoàn toàn không có bản thể. Như đôi khi ngài Ajahn Chah nói với đại chúng ở chùa của ngài, “Không có tăng, không có ni ở đây, không có cư sĩ nữ, không có cư sĩ nam; đó là những hình tướng giả

danh, giả lập – chỉ có thể. Hoàn toàn rỗng không!”

Trung đạo được coi như một cảm nhận được thanh lọc thuần khiết. Nó không liên quan gì đến sự dung hòa hay điểm giữa của đường cung con lắc. Nhưng nó là điểm nằm yên, trung tâm của sự chuyển động, là cái trục mà quả lắc được gắn vào. Trong sâu xa trái tim của chúng ta, chúng ta biết cái gì cần được quân bình một cách toàn hảo. Chúng ta đã có sự quen thuộc sâu xa và bằng trực giác với nó, và đó là cái chúng ta cần giữ gìn và tin tưởng. Đó là con đường mà gốc rễ của sự hòa hợp có thể được tìm thấy và biểu hiện.

Tâm thức dựa trên lý trí có thể vẫn còn vụng vẫy cho sự chính xác hơn, “Vâng, nhưng *một cách chính xác* nó là cái gì?!”

Khi một đoạn nhạc làm chúng ta cảm động chúng ta nói, “Tuyệt!” Nhưng ngay trong khi nói, chúng ta hoàn toàn đánh mất cảm giác. Louis Armstrong khi có người hỏi: “Nhạc jazz là gì?” ông trả lời: “Nếu ông phải hỏi, ông không bao giờ hiểu.”

Trung đạo là tính chất vô ngôn của sự quân bình, của sự hài hòa thuần túy và đầy khí lực.

*(Dịch từ Between Arhat and Bodhisattwa Finding the Perfect Balance của Ajahn Amaro, tạp chí Buddhadharma)*