



CÂY GIÁC NGỘ

The Tree of Enlightenment

PETER DELLA SANTINA

THÍCH TÂM QUANG dịch

CÂY GIÁC NGỘ

The Tree of Enlightenment

Tiến sĩ Peter Della Santina
Thượng tọa Thích Tâm Quang chuyển dịch

Chùa Tam Bảo
Fresno, California, Hoa Kỳ
Phật lịch 2546 – D.L. 2002

Bình Anson trình bày
Perth, Western Australia
Version: 16/12/2020 7:38 PM

MỤC LỤC

Lời Người Dịch

Lời Tác Giả

PHẦN MỘT: NỀN TẢNG ĐẠO PHẬT

Chương Một: Phật Giáo: Một Nhãn Quan Hiện Đại

Chương Hai: Bối Cảnh Trước Thời Phật Giáo

Chương Ba: Cuộc Đời Đức Phật

Chương Bốn: Tứ Diệu Đế

Chương Năm: Giới

Chương Sáu: Phát Triển Tinh Thần

Chương Bảy: Trí Tuệ

Chương Tám: Nghiệp

Chương Chín: Tái Sinh

Chương Mười: Lý Nhân Duyên

Chương Mười Một: Tam Tướng Pháp

Chương Mười Hai: Ngũ Uẩn

Chương Mười Ba: Nguyên Tắc Căn Bản Thực Hành

PHẦN HAI: ĐẠI THỪA

Chương Mười Bốn: Nguồn Gốc Truyền Thống Đại Thừa

Chương Mười Lăm: Diệu Pháp Liên Hoa Kinh

Chương Mười Sáu: Bát Nhã Tâm Kinh

Chương Mười Bảy: Kinh Lăng Già Tâm Ấn

Chương Mười Tám: Triết Lý về Trung Đạo

Chương Mười Chín: Triết Lý Duy Tâm

Chương Hai Mươi: Phát Triển Triết Lý Đại Thừa

Chương Hai Mươi Một: Thực Hành Đại Thừa Phật Giáo

PHẦN BA: KIM CANG THỪA

Chương Hai Mươi Hai: Nguồn Gốc Truyền Thống Kim Cang

Chương Hai Mươi Ba: Nền Tảng Triết Lý và Đạo Lý

Chương Hai Mươi Bốn: Phương Pháp Học

Chương Hai Mươi Lăm: Thần Thoại và Biểu Tượng

Chương Hai Mươi Sáu: Thực Hành Tiên Khởi

Chương Hai Mươi Bảy: Truyền Tâm Ấn Kim Cang Thừa

Chương Hai Mươi Tám: Thực Hành Kim Cang Thừa Phật Giáo

PHẦN BỐN: VI DIỆU PHÁP

Chương Hai Mươi Chín: Dẫn Nhập Vi Diệu Pháp

Chương Ba Mươi: Triết Lý và Tâm Lý Vi Diệu Pháp

Chương Ba Mươi Mốt: Phương Pháp Học

Chương Ba Mươi Hai: Lý Giải về Thức

Chương Ba Mươi Ba: Cõi Sắc và Vô Sắc

Chương Ba Mươi Bốn: Thức Siêu Trần

Chương Ba Mươi Lăm: Lý Giải về Trạng Thái Tinh Thần

Chương Ba Mươi Sáu: Lý Giải về tiến Trình Tư Tưởng

Chương Ba Mươi Bảy: Lý giải về Vật

Chương Ba Mươi Tám: Lý Giải về Điều Kiện Hóa

Chương Ba Mươi Chín: Ba Mươi Bảy Yếu Tố về Giác Ngộ

Chương Bốn Mươi: Vi Diệu Pháp Trong Cuộc Sống

Vài nét về Tác giả, Tiến sĩ Peter Della Santina

Vài nét về Dịch giả, Thượng tọa Thích Tâm Quang

(Bình Anson ghi chép)



LỜI NGƯỜI DỊCH

Tiến Sĩ Peter Della Santina sinh trưởng tại Hoa Kỳ. Ông đã bỏ nhiều năm vào việc nghiên cứu Phật học và giảng dạy tại Á Châu. Ông đậu bằng Tiến Sĩ Phật Học của Viện Đại Học Delhi Ấn Độ năm 1979. Ông đã giảng dạy tại nhiều Đại Học Phật Giáo tại Âu Châu và Á Châu như Viện Đại Học Pisa tại Ý, Đại Học Quốc Gia tại Singapore và Viện Tibet House tại Delhi.

Ông cũng đã phát hành một số tác phẩm Phật Giáo nổi tiếng như "Bức Thư của Ngài Long Thọ Gửi Hoàng Đế Gautamiputra, xuất bản năm 1978 và " Trường Phái Trung Luận Tại Ấn" xuất bản năm 1986 và "Triết Lý Trung Luận và Tây Phương Hiện Đại", Triết Lý Đông và Tây, xuất bản năm 1986.

Cuốn The Tree Of Enlightenment (Cây Giác Ngộ) của ông là một bức tranh minh họa toàn thể giáo lý Phật Giáo. Bức tranh này không những nhấn mạnh vào phần cốt lõi của Đạo Phật mà còn bao quát được giáo lý thuần túy và xác thực về toàn bộ mô hình Phật Pháp từ Nguyên Thủy đến Đại Thừa, Kim Cang Thừa, Vi Diệu Pháp rất có giá trị về phương diện tư tưởng cũng như rất có hệ thống về phương pháp nghiên cứu.

Với nhiều dữ kiện dẫn chứng trung thực ông đã xây dựng được toàn bộ mô hình Phật Pháp bằng một lối văn trong sáng, ít dùng thuật ngữ, xen dẫn lịch sử, lý luận, giáo lý để phản ánh một nội dung thâm sâu theo nhãn quan Tây Phương hiện đại. Có thể coi đây là cuốn sách nhập môn

Phật học hết sức tiện ích cho người mới bắt đầu tìm hiểu Đạo Phật, cả phương Đông lẫn phương Tây.

Tự biết khả năng còn nhiều hạn chế nhưng với tấm lòng nhiệt thành, chúng tôi cố gắng hoàn thành cuốn Phật Pháp song ngữ này, mong mang được ít nhiều lợi lạc cho người học Phật.

Chúng tôi xin chân thành cảm tạ chư Tôn Đức đã khích lệ và góp nhiều ý kiến bổ ích. Đặc biệt chúng tôi xin tri ân Đạo hữu Trần Quốc Cường đã bỏ nhiều công phu để hiệu đính sửa chữa những thiếu sót sai lầm, Tiến sĩ Bình Anson đã nhiệt tâm giúp đỡ, điều chỉnh, sắp xếp cách trình bày tác phẩm này. Chúng tôi cũng xin chân thành tri ân Đạo hữu Chơn Phổ Nguyễn Thị Phương tại Miami, Florida đã phát tâm cúng dường ấn tống để hồi hướng công đức về cho Cứu huyền thất tổ, cha mẹ nhiều đời nhiều kiếp được siêu sinh miền Cực Lạc, cho thân nhân hiện tiền Nguyễn Công Hiền, Thiện Hiếu Nguyễn Công Phi Vũ thân xu khương thới mạng vị bình an, và tất cả pháp giới chúng sanh đều thành Phật đạo.

Sau cùng chúng tôi kính mong Chư Tôn Thiên Đức, các bậc thức giả cao minh, các bậc thiện trí thức, các bạn đạo ân nhân hoan hỉ bổ chính những sai lầm thiếu sót để tác phẩm được hoàn chỉnh hơn trong kỳ tái bản.

Phật Đản 2546, Dương Lịch 2002
Tỳ Kheo Thích Tâm Quang
Chùa Tam Bảo, Fresno, California, Hoa Kỳ



LỜI TÁC GIẢ

Từ năm 1983 đến năm 1985, khi ở Singapore (Tân Gia Ba) tham gia chương trình nghiên cứu Phật học tại Institute Curriculum Development (Viện Phát Triển Chương Trình Giảng Dạy), tôi được Chùa Phật Giáo Srilankaramaya và một số bạn hữu Phật Giáo mời tôi thuyết giảng bốn loạt bài giảng bao gồm một số những truyền thống căn bản về Phật Giáo. Những bài giảng rất đại chúng, và nhờ những cố gắng của Ông Yeong Eng Chen và một số bạn đạo, những bài giảng này được thu băng, ghi lại, ấn hành để phát miễn phí cho những học viên Phật Pháp. Từ những năm đó, những bài giảng này được in thành bốn cuốn sách khổ nhỏ thịnh hành trong đại chúng và đã tái bản nhiều lần. Cuối cùng tôi nhận thấy nên tập trung bốn loạt bài giảng này trong một tác phẩm, và sau khi hiệu đính cho thích hợp đem phát hành cho đại chúng tiện sử dụng.

Vẫn giữ những mục tiêu đầu tiên của những bài giảng, tác phẩm này càng ít chuyên môn càng tốt. Nó dành cho các độc giả bình thường không cần có sự thành thạo đặc biệt nào trong sự nghiên cứu Phật Giáo hay trong ngôn ngữ chuẩn Phật Giáo. Cho nên những từ ngữ nguyên thủy được hạn chế ở mức độ tối thiểu và tránh chú thích. Tên những bản kinh đôi khi để nguyên không chuyển ngữ, lý do vì chuyển sang tiếng Anh làm cho một số tiêu đề khó hiểu và làm cho chủ đề khó thông suốt. Nói tóm lại tôi muốn cuốn sách này sẽ được dùng cho các độc giả bước đầu học Phật và không phải là phần cuối.

Đây có thể là cuốn sách nhập môn tổng quát về những truyền thống căn bản của Phật Giáo, nhưng không có ý

dám cho là đầy đủ và dứt khoát. Tôi thành thực xác nhận rằng không thể tránh khỏi những lầm lẫn nên tôi xin được xin lỗi trước về bất cứ lầm lẫn nào còn sót lại mặc dù tôi đã hết sức cố gắng.

Một số từ ngữ nguyên thủy và tên riêng nay đã được phổ biến trong Anh Văn như "Pháp", "Nghiệp", "Niết Bàn" và "Thích Ca Mâu Ni" đã được sử dụng trong toàn bộ cuốn sách dưới dạng tiếng Phạn. Về phần còn lại, từ ngữ Pali nguyên thủy, tựa đề kinh điển và tên riêng được sử dụng trong phần I và IV phần lớn dựa vào nguồn gốc tiếng Pali, trong khi thuật ngữ tiếng Phạn, tựa đề và tên riêng được sử dụng trong phần II và III căn cứ phần lớn theo nguồn gốc từ tiếng Phạn và Tây Tạng. Đôi khi qui tắc chung này được bỏ qua khi tên kinh sách và tên người được đề cập đến trong một đoạn nào đó lại xuất hiện trong một đoạn khác của ngôn ngữ kinh điển. Hầu hết các trường hợp dù là tiếng Pali hay tiếng Phạn đều giống nhau, tôi tin tưởng độc giả bình thường sẽ không gặp khó khăn gì với việc sắp xếp này.

Tôi tri ân một số đông quý vị về việc thực hiện tác phẩm này. Trước tiên và trên hết, tôi cảm ơn Ngài Hòa Thượng Sakya Trizin, nếu không có sự quan tâm của Ngài thì Phật giáo tôi trình bày có lẽ vẫn còn hời hợt và chỉ có tính cách trí thức.

Kế tiếp tôi xin cảm ơn Ông Yeo Eng Chen và nhiều thành viên của Cộng Đồng Phật Giáo Singapore (Tân Gia Ba) nếu không có sự giúp đỡ và khuyến khích của quý vị thì những bài giảng của tôi không bao giờ có thể thực hiện được cũng như những ghi chép nguyên thủy mà tác phẩm này căn cứ vào. Rồi tôi cũng xin cảm ơn một số đông bạn hữu và sinh

viên ở Á Châu, Âu Châu và Mỹ Châu đã khích lệ tôi nghĩ rằng những bài giảng có thể rất hữu ích cho một số đông độc giả. Cuối cùng, tôi xin cảm ơn tất cả những người tham gia soạn thảo tác phẩm này. Trong số những người này bao gồm những nhân viên của nhóm nghiên cứu Phật Pháp Chico, nhất là Jo và Jim Murphy, và Victoria Scott vì sự giúp đỡ của Cô về tập bản thảo, L. Jamspal vì sự giúp đỡ của ông về những thuật ngữ nguyên thủy, và Keishna Ghosh, vợ tôi đã bỏ ra nhiều thì giờ để duyệt xét bản thảo, và Siddharta Della Santina, con tôi về phác họa hình bìa và cách trình bày tác phẩm.

Tóm lại, tôi muốn nói thêm là hiến dâng tác phẩm này đến đại chúng, tổ chức nghiên cứu Phật Pháp Chico hy vọng khởi xướng một chương trình mà qua chương trình này tài liệu nghiên cứu Phật Giáo có thể tặng không cho những học viên Phật Pháp qua các phương tiện truyền thông đại chúng. Hiện nay, tác phẩm này không chỉ có sẵn trong những bản in mà còn được phổ biến trên mạng internet. Trong tương lai, tổ chức nghiên cứu Phật Pháp Chico dự định sản xuất những tài liệu quan trọng trong những lãnh vực triết lý, thực hành, văn hóa dân gian Phật Giáo gồm cả những tài liệu cho trẻ em và thanh niên. Chúng tôi hoan nghênh bất cứ quý vị nào muốn đóng góp vào hoạt động giáo dục của tổ chức dưới bất cứ hình thức nào và chúng tôi kính mời quý vị tiếp xúc với chúng tôi cùng với những đề nghị của quý vị.

Peter Della Santina.
 Ngày 7 Tháng 7-1997
 Chico, California, USA



PHÂN MỘT
NÊN TẶNG CỦA ĐẠO PHẬT

CHƯƠNG MỘT

PHẬT GIÁO: MỘT NHÃN QUAN HIỆN ĐẠI

Trong Phần Một của tác phẩm này, ý định của tôi là trình bày những điều mà tôi muốn gọi là nền tảng của Đạo Phật, đó là những giáo lý cơ bản của Phật Giáo. Việc nghiên cứu này gồm có Cuộc Đời Đức Phật, Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo, Nghiệp, Tái Sanh, Lý Nhân Duyên, Tam Tướng Pháp, và giáo lý về Ngũ Uẩn. Trước khi đi vào những đề tài căn bản này, tôi muốn trình bày trước tiên khái niệm Phật Giáo trong phép phối cảnh, và đó là một nhãn quan hiện đại. Có nhiều cách trong đó con người ở những thời điểm khác nhau, và văn hóa khác nhau hiểu Phật Giáo, nhưng tôi tin rằng đối chiếu thái độ hiện đại đối với Phật Giáo với thái độ truyền thống đối với Phật Giáo rất hữu ích. Cách suy xét so sánh này chứng tỏ là hữu ích vì cách nhìn một hiện tượng đặc biệt của những người ở thời điểm và văn hóa khác nhau có thể bắt đầu cho chúng ta thấy những giới hạn trong nhãn quan của riêng chúng ta.

Phật Giáo đã gây được sự chú ý đáng kể ở Phương Tây, và có rất nhiều người có địa vị trong xã hội Tây Phương đã là Phật Tử hay có cảm tình với Phật Giáo. Tiêu biểu cho điều này một cách hết sức rõ ràng là nhận xét của Albert Einstein, nhà khoa học vĩ đại của thế kỷ thứ hai mươi rằng ông là người không tôn giáo nhưng nếu ông là người có tôn giáo thì ông phải là người Đạo Phật. Thoáng nhìn, điều này dường như lạ lùng vì một nhận xét như thế lại được tuyên bố bởi một người được coi như cha đẻ của khoa học hiện đại tây phương. Tuy nhiên nếu chúng ta nhìn kỹ hẳn vào xã hội tây phương ngày nay, chúng ta thấy một nhà

vật lý-thiên văn học ở Pháp là một Phật Tử, một nhà tâm lý học ở Ý là Phật Tử, và một vị chánh án tại Anh Quốc cũng là Phật Tử. Đương nhiên không phải hàm hồ mà nói rằng Phật Giáo đã nhanh chóng trở thành sự chọn lựa ưa thích của người tây phương thuộc thành phần tinh hoa trong những địa hạt khoa học và nghệ thuật. Tôi sẽ nhìn vào những lý do này ngay, nhưng trước khi thực hành, tôi muốn so sánh tình trạng này với những quốc gia và cộng đồng Phật Giáo. Hãy lấy thí dụ, tình trạng trong những cộng đồng truyền thống Phật Giáo ở Đông Nam Á.

Tại Âu Châu và Mỹ Châu, Phật Giáo thường được tin là có tư tưởng tiến bộ hơn, rất hữu lý và tinh vi. Tôi không có toan tính che giấu một thực tế đã làm tôi ngỡ ngàng khi lần đầu tiên tôi đến Đông Nam Á và thấy nhiều người coi Phật Giáo là cổ hủ, không hợp lý và đầy những dị đoan lỗi thời. Đây là một trong hai thái độ thịnh hành che lấp giá trị của Phật Giáo trong những cộng đồng truyền thống Phật Giáo này. Một quan niệm nhầm lẫn phổ biến khác gây tác hại Phật Giáo tại những cộng đồng Phật Giáo ấy là khái niệm Phật Giáo quá sâu xa và trừu tượng đến nỗi không ai có thể hiểu được. Có lẽ sự cao ngạo tri thức của Phương Tây đã cứu người Âu Châu và Mỹ Châu khỏi sự lầm lạc này. Tóm lại, khi tôi nhìn vào thái độ chung lan tràn ở Phương Tây và ở Phương Đông đối với Phật Giáo, tôi thấy một sự trái ngược căn bản. Điều này khiến tôi muốn bắt đầu sự quan sát Phật Giáo của chúng ta bằng nhãn quan cân nhắc khác.

Ở Phương Tây, Phật Giáo có một hình ảnh nào đó trong đầu óc bình dân trong khi trong những cộng đồng có truyền thống Phật Giáo, Phật Giáo lại có một hình ảnh khác hẳn. Thái độ không đúng này lan tràn tại những cộng

đồng như thế phải được khắc phục trước đã thì người dân tại đây mới thực sự bắt đầu hiểu đúng giáo lý của Đức Phật. Bằng cách đó người dân ở mọi nơi có thể có được nhãn quan quân bình cần thiết để hiểu Phật Giáo mà không có thành kiến và định kiến. Do đó sự giới thiệu Phật Giáo này nhằm vào không những người dân Tây Phương mà cũng cho cả người dân trong cộng đồng truyền thống Phật Giáo, có lẽ đã trở thành xa lạ với Phật giáo vì nhiều loại lý do xã hội và văn hóa. Cũng phải nói là đương nhiên hình ảnh Phật Giáo ở Phương Tây có thể bị giới hạn trong cung cách riêng của mình, nhưng tôi hy vọng rằng, trong những chương sau đây, sự trình bày trong sáng và khách quan về truyền thống Phật Giáo, cuối cùng sẽ nổi bật lên.

Bây giờ, để quay lại về thái độ tây phương đối với Phật Giáo, một trong những nét nổi bật đầu tiên mà chúng có thể đánh giá cao một thực tế là Phật Giáo không bị ràng buộc vào văn hóa, nói một cách khác, nó không bị hạn chế trước bất cứ xã hội, giống người đặc biệt nào hay một nhóm sắc tộc thiểu số nào. Có một số tôn giáo ràng buộc với văn hóa: Do Thái Giáo là một thí dụ, và Ấn Độ Giáo là một thí dụ khác. Tuy nhiên, Phật Giáo không bị ép buộc tương tự như vậy. Đó là về mặt lịch sử thì đó là lý do vì sao mà chúng ta có sự phát triển của Phật Giáo Ấn, Phật Giáo SriLankan, Phật Giáo Thái, Phật Giáo Miến, Phật Giáo Trung Hoa, Phật Giáo Nhật Bản, Phật Giáo Tây Tạng và vân vân... Trong một tương lai gần, tôi chắc chắn chúng ta sẽ chứng kiến sự xuất hiện của Phật Giáo Anh, Phật Giáo Pháp, Phật Giáo Ý, Phật Giáo Hoa Kỳ, và Phật Giáo tương tự như thế. Tất cả điều này đều có thể xảy ra vì Phật Giáo không ràng buộc vào văn hóa. Phật Giáo hội nhập dễ dàng từ một bối cảnh văn hóa này sang một bối cảnh văn hóa

khác vì tầm quan trọng của nó là sự tu tập bên trong chứ không phải cung cách tôn giáo bên ngoài. Tầm quan trọng của nó là cách mà mỗi người thực hành phát triển tâm của mình chứ không phải người ấy ăn mặc ra sao, ăn loại thực phẩm gì, cách để tóc của người ấy ra sao và vân vân...

Điều thứ hai mà chúng tôi muốn lưu ý quý vị là tính thực dụng của Phật Giáo, phải nói là sự định hướng thực tiễn của nó. Phật Giáo nhắm vào vấn đề thực tiễn. Phật Giáo không lưu ý đến những vấn đề có tính cách học thuật hay những lý thuyết siêu hình học. Cách giải quyết của Phật giáo là nhận dạng vấn đề thực tế và giải quyết vấn đề theo cách thực tiễn. Mặt khác, thái độ này rất ăn khớp với quan niệm tây phương về thuyết vị lợi và giải quyết vấn đề một cách khoa học. Rất ngắn gọn, chúng tôi có thể nói cách giải quyết Phật Giáo được hội tụ trong châm ngôn, "Nếu nó tốt, hãy sử dụng nó". Thái độ này là một phần thiết yếu trong các hoạt động chính trị, kinh tế, khoa học hiện đại của Phương Tây.

Cách giải quyết thực dụng của Phật Giáo được bày tỏ rất rõ ràng trong kinh Chulamalunkya, một bài thuyết giảng, chính Đức Phật đã sử dụng câu chuyện ngụ ngôn về một người bị thương. Trong câu chuyện này, một người bị thương bởi mũi tên, muốn biết ai là người bắn mũi tên, mũi tên bắn từ phía nào, mũi tên làm bằng xương hay bằng thép, cái cung thuộc loại gỗ gì trước khi người ấy cho rút mũi tên ra. Thái độ này giống như những người muốn biết nguồn gốc của vũ trụ – vũ trụ bắt diệt hay không bắt diệt, không gian có tận cùng hay không và vân vân... trước khi những người ấy tu tập một tôn giáo. Những người như vậy sẽ chết trước khi họ chẳng bao giờ có được câu trả lời về những câu hỏi không thích đáng giống y như người trong

câu chuyện ngụ ngôn sẽ chết trước khi người ấy có được những câu trả lời mà người ấy tìm kiếm về nguồn gốc và tính chất của mũi tên.

Câu chuyện này minh họa sự định hướng thực tiễn của Đức Phật và Phật Giáo. Nó đã cho chúng ta thấy toàn bộ câu hỏi về vấn đề cần ưu tiên và cách giải quyết vấn đề một cách khoa học. Chúng ta sẽ không có nhiều tiến bộ trong việc phát triển trí tuệ nếu chúng ta hỏi những câu hỏi sai. Thực chất đó là một vấn đề về ưu tiên. Cái ưu tiên thứ nhất của chúng ta là giảm thiểu và dẫn đến loại bỏ khổ đau. Đức Phật thấy rõ việc này vì thế Ngài vạch ra tính phù phiếm của cái ước đoán về nguồn gốc cũng như tính chất của vũ trụ, vì lẽ giống như con người trong câu chuyện ngụ ngôn, tất cả chúng ta đều bị mũi tên đâm vào, đó là mũi tên của khổ đau.

Bởi vậy chúng ta phải đặt câu hỏi trực tiếp đến việc gỡ mũi tên khổ đau và không mất thì giờ quý báu vào những đòi hỏi không thích đáng. Ý niệm này có thể giải thích bằng một cách đơn giản. Chúng ta tất cả đều thấy, trong đời sống hàng ngày, chúng ta luôn luôn phải lựa chọn căn cứ vào sự ưu tiên. Chẳng hạn, giả sử bạn đang nấu thức ăn, và bạn quyết định trong khi chờ đợi nồi đậu sôi, bạn đi lau chùi bàn ghế hay lau sàn nhà. Nhưng trong khi đang làm các công việc đó dở dang, bỗng nhiên bạn ngửi thấy mùi khét: bạn phải chọn lựa cứ tiếp tục công việc lau chùi đồ đạc, lau nhà hay đi ngay đến lò bếp tắt lửa để cứu lấy bữa ăn chiều của bạn. Cũng giống như vậy, nếu chúng ta muốn tiến bộ đối với trí tuệ, chúng ta phải công nhận rõ ràng ưu tiên của chúng ta. Điểm này được mô tả rất hay trong câu chuyện ngụ ngôn của người bị thương.

Điểm thứ ba tôi muốn bàn thảo là giáo lý dạy về tâm quan trọng trong việc xác minh chân lý bằng những kinh nghiệm bản thân. Điểm này được Đức Phật chỉ dạy rõ ràng trong lời khuyên Những người Kalamas trong Kinh Kesaputtiya. Những người Kalama là một cộng đồng sống tại đô thị rất giống những người dân trong thế giới ngày nay, họ bộc lộ nhiều dị biệt và những lối giải thích mâu thuẫn với chân lý. Họ đến với Đức Phật và hỏi Ngài làm sao đánh giá chân lý vì có quá nhiều những mâu thuẫn tuyên bố bởi các đạo sư tôn giáo. Đức Phật bảo họ không chấp nhận nếu chỉ vì điều đó dựa trên cơ sở uy quyền, không chấp nhận nếu vì điều đó được viết trong kinh sách thiêng liêng, không chấp nhận nếu chỉ vì điều đó căn cứ trên ý kiến của nhiều người, không chấp nhận nếu chỉ vì điều đó có vẻ như hợp lý, không chấp nhận nếu chỉ vì điều đó tỏ lòng tôn kính vị sư phụ. Ngài còn đi xa hơn nữa là khuyên họ không nên chấp nhận giáo lý của cả chính Ngài mà không xác minh chân lý qua kinh nghiệm bản thân.

Đức Phật đề nghị những người Kalamas hãy thử nghiệm bất cứ điều gì họ nghe thấy dưới ánh sáng của kinh nghiệm bản thân. Chỉ khi nào họ biết được những việc như thế có hại thì họ nên bỏ. Thay vào, khi họ biết được những điều đó có lợi ích đem đến yên ổn và an bình thì họ hãy tìm cách vun đắp chúng. Chúng ta, cũng vậy, phải xem xét chân lý của bất cứ điều gì ta được dạy bằng ánh sáng của chính kinh nghiệm bản thân.

Trong lời khuyên những người Kalamas của Đức Phật, tôi nghĩ rằng chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng học thuyết tự lực của Đức Phật trong việc thâm nhập kiến thức. Chúng ta phải sử dụng tâm chúng ta như một loại ống thử nghiệm riêng. Tự chúng ta có thể thấy khi tham và sân hiện hữu

trong tâm chúng dẫn đến bất an và đau khổ. Cùng lẽ đó tự chúng ta thấy khi tham và sân vắng bóng trong tâm đưa đến kết quả an bình và hạnh phúc. Đó chỉ là một kinh nghiệm bản thân rất đơn giản mà tất cả chúng ta đều có thể làm được. Xác minh giá trị của giáo lý dưới ánh sáng của kinh nghiệm bản thân rất quan trọng. Vì điều mà Đức Phật dạy sẽ chỉ hiệu quả, sẽ chỉ thực sự thành công trong việc thay đổi đời sống của chúng ta, nếu chúng ta thực hiện loại kinh nghiệm bản thân này và biến giáo lý thành của chính chúng ta. Chỉ khi xác minh được chân lý trong giáo lý của Đức Phật bằng kinh nghiệm của bản thân chúng ta mới có thể chắc chắn là đã có tiến bộ trên con đường loại bỏ khổ đau.

Mặt khác chúng ta có thể sự tương đồng nổi bật giữa cách giải quyết của Đức Phật và cách giải quyết của Khoa học trong việc đi tìm kiến thức. Đức Phật nhấn mạnh đến sự quan trọng của quan sát khách quan về một ý nghĩa nào đó của phương pháp Phật Giáo để thâm đạt kiến thức. Chính sự quan sát khách quan sản xuất Đế Thứ Nhất của Tứ Diệu Đế, chân lý về khổ đau; cũng chính quan sát xác nhận sự thực hành chấm dứt hoàn toàn khổ đau. Cho nên ngay tại lúc đầu, lúc giữa và vào lúc cuối con đường Phật Giáo đi đến giải thoát, vai trò của quan sát là chính yếu.

Điều này không khác gì vai trò quan sát khách quan trong truyền thống khoa học phương tây. Truyền thống khoa học dạy khi chúng ta quan sát một vấn đề, chúng ta phải trước nhất hình thành một lý thuyết chung rồi mới đến một giả thiết đặc trưng. Cùng một thủ tục này được sử dụng trong trường hợp của Tứ Diệu Đế. Nơi đây lý thuyết tổng quát là tất cả mọi sự đều có nguyên nhân, trong khi giả thiết đặc trưng của nguyên nhân đau khổ là tham dục

và vô minh (Đế Thứ Hai). Giả thiết này có thể xác minh bằng phương pháp thử nghiệm biểu hiện trong những bước của Bát Chánh Đạo. Bằng những bước trong Bát Chánh Đạo sự đứng đắn của Đế Thứ Hai được xác minh. Thêm vào, thực tế của Đế Thứ Ba, chấm dứt khổ, có thể xác minh, vì qua sự tu tập, tham dục và vô minh bị loại bỏ và hạnh phúc tối thượng niết bàn sẽ đạt được. Tiến trình thử nghiệm này cứ lập đi lập lại, giống như thực hành khoa học: không chỉ Đức Phật chấm dứt khổ đau mà, chúng ta cũng có thể thấy trong lịch sử, tất cả những ai theo con đường này tới cùng cũng chấm dứt khổ đau.

Cho nên khi chúng ta nhìn kỹ lưỡng vào giáo lý của Đức Phật, chúng ta thấy cách giải quyết của Ngài có nhiều điều chung với cách giải quyết của khoa học. Điều này tự nhiên đã gây nên sự chú ý to lớn về Phật Giáo trong những người có tư tưởng hiện đại. Chúng ta có thể bắt đầu nhìn thấy tại sao Einstein đã có một nhận xét như thế nơi ông. Sự hòa hợp tổng quát giữa cách giải quyết Phật Giáo và cách giải quyết của khoa học hiện đại càng trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta khảo sát thái độ của Phật Giáo vì những kinh nghiệm thực tế giống như trong khoa học dùng phép phân tích.

Theo giáo lý của Đức Phật, dữ kiện kinh nghiệm được chia thành hai thành phần, phần khách quan và phần chủ quan; nói một cách khác, mọi sự mà chúng ta nhận thấy chung quanh chúng ta và, chính chúng ta, người nhận thức chủ quan. Phật giáo đã được ghi nhận từ lâu về cách phân tích trong lãnh vực triết lý và tâm lý. Điều đó có nghĩa là Đức Phật phân tích những dữ kiện kinh nghiệm thành những thành phần hay yếu tố khác nhau. Thành phần căn bản nhất của những thành phần này là năm uẩn: sắc, thọ,

tướng, hành và thức. Năm uẩn này có thể phân tích thành 18 thành phần và có thể phân tích tỉ mỉ hơn thành 72 yếu tố.

Thủ tục áp dụng nơi đây phân tích vì nó tách dữ kiện kinh nghiệm thành nhiều thành phần. Đức Phật không hài lòng với khái niệm mơ hồ về kinh nghiệm, đúng hơn là Ngài phân tích kinh nghiệm, điều tra cốt lõi của nó, và chia thành từng phần, giống như ta có thể tháo cái xe thành bánh xe, trục xe, sườn xe và vôn vôn... Mục tiêu của bài tập này là hiểu biết thêm về sự vận động của các hiện tượng. Chẳng hạn, khi chúng ta nhìn một bông hoa, nghe một bản nhạc, hay gặp một người bạn, tất cả những kinh nghiệm ấy nảy sinh lên do kết quả trực tiếp của sự phối hợp các phần tử hợp thành.

Điều này được gọi là cách phân tích Phật Giáo, hơn nữa nó hoàn toàn xa lạ với khoa học và triết lý hiện đại. Chúng ta thấy cách phân tích được áp dụng rộng lớn trong khoa học, trong khi cách phân tích triết học là đặc điểm về tư tưởng của nhiều triết gia Âu Châu, có lẽ rõ ràng và cận đại nhất là triết gia Bertrand Russell. Những cuộc nghiên cứu đã hoàn toàn thành công khi so sánh triết lý học theo phép phân tích của ông với Phật Giáo ở thời ban đầu.

Vì vậy, trong khoa học và triết lý tây phương, chúng ta thấy có một phương pháp phân tích rất gần với phương pháp phân tích được dạy trong truyền thống Phật Giáo. Đây là một trong những đặc điểm quen thuộc và dễ nhận thấy đã lôi cuốn những nhà trí thức và học giả tây phương hiện đại vào triết lý Phật Giáo. Các nhà tâm lý hiện đại cũng chú ý sâu xa đến cách phân tích của Phật Giáo về các yếu tố khác nhau về thức, thọ, tưởng và hành. Ngày càng

nhiều người đến với giáo lý cổ xưa của Đức Phật để hiểu biết sâu sắc hơn ngành nghề của chính mình.

Sự chú ý gia tăng đến giáo lý của Đức Phật gây ra bởi nhiều lãnh vực quan hệ giữa tư tưởng Phật Giáo và những trào lưu chính về khoa học, triết lý, tâm lý hiện đại đã tiến tới đỉnh cao của nó ở thế kỷ thứ hai mươi bằng những đề xuất tiến bộ sừng sốt về thuyết tương đối và vật lý lượng tử, tiêu biểu cho sự phát triển mới nhất trong thí nghiệm và lý thuyết của khoa học. Ở đây, một lần nữa, hiển nhiên không những Đức Phật tiên liệu những phương pháp căn bản của khoa học (như quan sát, thử nghiệm và phân tích), mà còn ở một số những kết luận đặc trưng nhất về bản chất con người và vũ trụ, Phật Giáo và khoa học thực sự trùng khớp với nhau.

Thí dụ, tầm quan trọng về ý thức trong sự hình thành kinh nghiệm từ lâu đã không được để ý đến ở phương Tây, nay đã được công nhận. Cách đây không lâu, một vật lý gia nổi tiếng nhận xét vũ trụ thực sự chỉ là cái gì đó hết sức giống tư tưởng. Điều này rõ ràng theo bước chân của giáo lý Đức Phật giải thích trong kinh Pháp Cú, trong kinh này nói Tâm là chủ, tâm tạo tác mọi thứ. Giống như vậy, tính tương đối của vật chất và năng lượng- sự công nhận không có sự phân chia căn bản giữa tâm và vật bây giờ đã được xác nhận bởi sự phát triển mới nhất trong khoa học thí nghiệm hiện đại.

Tính chất trọng đại của toàn bộ điều này là trong bối cảnh văn hóa Tây Phương đương đại các khoa học gia, tâm lý gia, và triết gia đã tìm thấy trong Phật Giáo một truyền thống hòa hợp một số nguyên tắc căn bản nhất trong tư tưởng tây phương. Thêm vào, họ thấy Phật giáo hay lạ

lùng vì, tuy những phương pháp và kết luận chính của truyền thống khoa học tây phương thường rất giống với những phương pháp và kết luận của Phật Giáo, nhưng khoa học tây phương cho đến nay không đề xuất được đường lối thực tiễn để đạt được việc thay đổi bên trong, trong khi ở Phật Giáo phương cách này đã được chỉ dẫn rõ ràng. Trong khi khoa học dạy chúng ta xây cất đô thị, xa lộ, nhà máy, nông trại tốt hơn, nhưng không dạy chúng ta xây dựng con người tốt hơn. Cho nên, người dân trong thế giới hiện tại, quay về với Phật Giáo, một triết lý cổ xưa có nhiều nét tương đồng với truyền thống khoa học tây phương nhưng nó vượt qua chủ nghĩa vật chất của Phương Tây, vượt qua giới hạn của khoa học thực tiễn như đến nay chúng ta đã biết.



CHƯƠNG HAI

BỐI CẢNH TRƯỚC KHI CÓ PHẬT GIÁO

Mặc dù nghiên cứu về Phật Giáo thường bắt đầu với đời sống Đức Phật, vị khai sáng tôn giáo này, tôi muốn trước tiên quan sát tình hình chiếm ưu thế tại Ấn Độ trước thời Đức Phật, tức là nói đến bối cảnh thời tiền Phật Giáo. Cá nhân tôi tin rằng sự quan sát này đặc biệt rất hữu ích vì nó giúp chúng ta hiểu được đời sống và giáo lý của Đức Phật trong quá trình lịch sử và văn hóa rộng lớn: Loại quan sát di vãng này có thể giúp chúng ta hiểu rõ ràng hơn bản chất của Phật Giáo nói riêng, và có lẽ cả bản chất triết lý và tôn giáo Ấn nói chung.

Tôi muốn bắt đầu cuộc quan sát của chúng ta về nguồn gốc sự phát triển triết lý và tôn giáo Ấn theo phép loại suy về địa dư. Ở phía bắc tiểu lục địa Ấn, có hai con sông lớn, sông Hằng và sông Yamuna. Hai con sông lớn này do hai nguồn khác nhau từ đỉnh Hy Mã Lạp Sơn, và dòng chảy của chúng chảy riêng rẽ gần suốt chiều dài thiên lý của chúng. Dần dần hai con sông này gặp nhau và cuối cùng hợp nhất tại vùng đồng bằng Bắc Ấn, gần thị trấn gọi là Allahabad. Từ điểm hợp lưu này chúng chảy và đổ vào Vịnh Bengal.

Địa dư của hai sông lớn này minh họa nguồn gốc và sự phát triển của triết lý và tôn giáo Ấn Độ vì trong văn hóa Ấn cũng như theo địa dư Ấn, có hai luồng tư tưởng có nguồn gốc khác nhau và dị biệt về đặc tính. Từ nhiều thế kỷ, hai luồng tư tưởng này vẫn riêng rẽ và khác biệt, nhưng cuối cùng chúng tiến sát với nhau, hợp nhất và tiếp tục

chảy chung dòng hầu như không phân biệt cho đến tận ngày nay. Có lẽ khi chúng ta tiến hành với sự quan sát văn hóa Ấn Độ trước thời Đức Phật, chúng ta có thể nhớ đến những con sông này tuy nguồn gốc khác nhau nhưng đến một điểm nào đó chúng đã hợp nhất để cùng chảy ra biển.

Khi chúng ta nhìn vào lịch sử Ấn lúc sơ khai, chúng ta thấy vào thiên niên kỷ thứ ba trước Công Nguyên, có một nền văn minh cực kỳ phát triển tại tiểu lục địa Ấn. Nền văn minh này rất lâu đời nên được gọi là cái nôi của văn hóa nhân loại, một nền văn minh Ai Cập và Babylon. Nền văn minh này thăng hoa vào khoảng năm 2800 đến 1800 trước Công Nguyên và được biết là nền văn minh Thung Lũng Indus hay nền văn minh Harappan. Nền văn minh này được kéo dài từ phía tây Pakistan hiện nay và phía nam xuống đến tận gần Bombay và phía đông đến tận gần Shimla ở chân núi Hy Mã Lạp Sơn.

Khi bạn nhìn vào bản đồ Á Châu, bạn sẽ nhận thấy ngay địa dư phát triển của nền văn minh Thung Lũng Indus thật bao la. Không những nền văn minh này đã vững bền cả ngàn năm, mà nó cũng rất tiến bộ về cả vật chất lẫn tinh thần. Về vật chất, nền văn minh Thung Lũng Indus phát triển về trồng trọt và cho thấy một mức độ cao về tài dẫn thủy nhập điền và kiến thiết thành phố. Có bằng chứng cho thấy dân của nền văn minh này rất tiến bộ trong hệ thống toán học căn cứ vào kiểu nhị phân cùng một kiểu được dùng trong điện toán hiện đại. Nền văn minh Thung Lũng Indus có học thức và phát triển một bản chữ viết cho đến nay ta chưa đọc được. (nghĩa của hệ chữ Viết của Thung Lũng Indus là một trong những bí mật không giải thích được về khảo cổ ngôn ngữ học). Thêm vào, có nhiều bằng chứng cho thấy nền văn minh này có một nền văn

hóa tinh thần cực kỳ phát triển. Những khám phá do khảo cổ tại hai địa điểm chính, Mohenjodaro và Harappa mang những chứng tích này.

Đời sống thanh bình trải rộng trên nền văn minh cổ vĩ đại này đã bị gián đoạn vào khoảng giữa năm 1800 đến 1500 trước Công Nguyên hoặc bởi thiên tai hoặc bởi nạn xâm lăng. Điều chắc chắn là cùng một lúc với sự sụp đổ của nền văn minh Thung Lũng Indus, tiểu lục địa bị xâm lăng từ phía tây bắc – cũng như vào những thế kỷ sau này, những người xâm lăng Hồi Giáo đến từ hướng này. Những người đi xâm lăng là những người Aryans. Thuật ngữ này để chỉ dân có nguồn gốc thuộc một vùng nào đó ở Đông Âu, có lẽ ở vùng thảo nguyên của Ba Lan và Ukraine hiện đại. Người Aryans rất khác biệt với người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus. Trong khi người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus là những người trồng trọt sống cố định thì người Aryans du mục sống nay đây mai đó. Họ không quen đời sống thành thị. Là một dân tộc hiếu chiến và bành trướng, họ sống phần lớn bằng chiến lợi phẩm đoạt được của những sắc dân bị chinh phục trên con đường di trú của họ. Khi những người Aryans đến Ấn Độ, không bao lâu họ trở thành nền văn minh thống trị, và vào khoảng giữa thiên niên kỷ thứ II trước Công Nguyên, xã hội Ấn Độ phần lớn bị thống trị bởi những chuẩn mực của người Aryans.

Chúng ta hãy nhìn vào thái độ tôn giáo của người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus và nền văn minh của người Aryans. Đây là một điểm đáng chú ý đối với chúng ta. Như tôi đã nói trước đây, nền văn minh Thung Lũng Indus có chữ viết mà ta không đọc được. Tuy nhiên sự hiểu biết của chúng ta về nền văn minh này bắt nguồn

từ hai nguồn gốc đáng tin cậy: Những khám phá khảo cổ tại Mohenjodaro và Harappa, và những tài liệu ghi chép của những người Aryans, mô tả những hoạt động tôn giáo và niềm tin của những dân họ thống trị.

Những khai quật khảo cổ cho thấy một số biểu tượng quan trọng đối với người dân của nền văn minh Thung Lũng Indus. Những biểu tượng này có ý nghĩa tôn giáo và cũng rất thiêng liêng đối với Phật Giáo. Chúng gồm có cây đa (sau này được gọi là cây bồ đề hay ficus religiosa) và những con vật như voi và nai. Có lẽ có ý nghĩa nhất là hình ảnh một người được tìm thấy đang ngồi khoanh chân chéo lên nhau, bàn tay để trên đầu gối và mắt khép hờ rõ ràng đúng như tư thế thiền định. Với sự giúp đỡ của những khám phá khảo cổ và những bằng chứng khác, những học giả nổi tiếng đã kết luận nguồn gốc tập luyện yoga và thiền định bắt nguồn từ nền văn minh Thung Lũng Indus. Hơn thế nữa khi chúng ta nghiên cứu sự mô tả tu tập tôn giáo của người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus, được ghi lại trong những tài liệu viết tay của người Aryans cổ, Kinh Vệ Đà, chúng ta thấy hình ảnh của các nhà tu khổ hạnh lang thang thường được nhắc đến. Những nhà tu khổ hạnh này được nói đến là đã tu tập phương pháp huấn luyện tâm, là những người không lập gia đình, lỏa thể hay mặc quần áo rất sơ sài, không có nơi ở nhất định, và được dạy cách vượt qua sinh tử.

Kết hợp bằng chứng thu thập được từ những khám phá của các nhà khảo cổ ở những địa điểm chính của nền văn minh Thung Lũng Indus và những bằng chứng tìm thấy trong các tài liệu cổ của người Aryans, bức tranh nổi bật về thái độ tôn giáo và tu tập của người dân nền văn minh Thung Lũng Indus, tuy sơ lược nhưng cũng đủ rõ ràng

trong những yếu tố cần thiết. Tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus đương nhiên chứa đựng một số yếu tố quan trọng. Thứ nhất là thiên định, hay sự thực hành huấn luyện tâm, rõ ràng hiện hữu. Thứ hai, tu tập sự từ bỏ đó nghĩa là từ bỏ đời sống gia đình, sống cuộc đời khổ hạnh không nhà, hay khát thực – cũng rất phổ biến. Thứ ba, rõ ràng có một quan niệm nào đó về tái sinh hay luân hồi xảy ra trong quá trình vô số kiếp sống, và thứ tư là ý nghĩa về trách nhiệm tinh thần trải rộng vượt qua kiếp sống này, nói cách khác là, một dạng thức của khái niệm về nghiệp. Cuối cùng, có một mục tiêu tối cao trong đời sống tôn giáo gọi là mục tiêu về giải thoát, thoát khỏi cái chu trình vô tận của sanh và tử. Đây là những đặc điểm nổi bật về tôn giáo của nền văn minh sơ khai Ấn Độ.

Kế tiếp chúng ta hãy nhìn vào tôn giáo của người Aryans lúc sơ khai, tôn giáo của họ trái ngược hẳn với tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus. Đương nhiên, quả là khó khăn để phát hiện bước phát triển của hai tôn giáo căn bản khác hẳn nhau. Dựng một bức tranh đầy đủ về những khái niệm và thực tiễn tôn giáo của người Aryans sơ khai đơn giản hơn việc dựng một bức tranh cho người dân Thung Lũng Indus nhiều. Khi người Aryans đến Ấn, họ mang theo họ một tôn giáo có bản chất hoàn toàn thế tục. Như tôi đã nói, họ là một xã hội bành trướng, một xã hội tiên phong. Nguồn gốc gác của họ nằm ở Phía Đông Âu, và tôn giáo của họ có nhiều mặt giống người Hy Lạp thời cổ. Nếu bạn nhìn vào sự miêu tả các thần gồm trong điện thờ Bách Thần của người Hy Lạp, bạn sẽ không thể nào không thấy sự song hàng của hai tôn giáo. Người Aryans thờ phượng một số thần được nhân cách hóa về các hiện tượng thiên nhiên, gồm có Indra (không giống thần Zeus)

vị thần của sấm chớp; Agni, thần lửa, và Varuna, thần nước (chỉ kể một số ít).

Trong tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus, nhà tu khổ hạnh là nhân vật tôn giáo ưu việt thì trong cơ chế tôn giáo của người Aryans, thầy tu là quan trọng nhất. Trong hệ thống giá trị tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus, sự từ bỏ là tối cao thì trong hệ thống giá trị của người Aryans sơ khai, địa vị có giá trị nhất là người có gia đình, hay chủ hộ. Trong văn hóa tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus, giá trị về dòng dõi gia tộc không quan trọng, với người Aryans sơ khai, dòng dõi gia tộc, nhất là con trai, là ưu tiên cao nhất. Tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus nhấn mạnh về việc tu tập thiền định, trong khi niềm tin của người Aryan căn cứ vào sự thực hành đức hy sinh, đó là phương cách chính trong việc truyền thông với các thần, bảo đảm thắng lợi trong chiến tranh, có con trai và của cải, và cuối cùng được lên thiên đàng. Trong khi tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus gồm các khái niệm về tái sinh và nghiệp, người Aryans sơ khai không có những khái niệm này. Khái niệm về trách nhiệm tinh thần kéo dài sau kiếp sống hiện tại không được người Aryans biết đến, với họ giá trị xã hội cao nhất là sự trung thành với nhóm, một đức hạnh được cho là đóng góp vào sức mạnh và đoàn kết của bộ lạc. Cuối cùng, mục tiêu tối thượng trong đời sống tôn giáo của người dân thuộc nền văn minh Thung Lũng Indus là sự giải thoát, một trạng thái vượt qua sanh tử, trong khi với người Aryans sơ khai, mục tiêu đơn giản là thiên đàng và thực tế là một thiên đàng rất giống bản phóng tác hoàn toàn về thế giới này.

Nói tóm lại, trong khi tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus nhấn mạnh đến từ bỏ, thiên định, tái sinh, nghiệp và mục tiêu cuối cùng là giải thoát thì tôn giáo người Aryans nhấn mạnh đến đời sống này, sự hy sinh có tính nghi lễ, trung thành, của cải, dòng dõi, sức mạnh và thiên đàng. Bởi vậy, thật rõ ràng là tập hợp quan điểm tôn giáo và giá trị được bày tỏ bởi hai nền văn minh cổ của Ấn Độ hoàn toàn đối lập nhau. Và tuy thế, trên quá trình chung sống nhiều thế kỷ, hai truyền thống tôn giáo này đã hợp nhất và trong nhiều trường hợp trở nên, không phân biệt được về thực tế.

Trước khi kết luận quan điểm của chúng ta về những nét đặc thù của tôn giáo Thung Lũng Indus và tôn giáo của người Aryans lúc sơ khai, phải ghi nhận rằng đặc điểm văn hóa tôn giáo của người Aryans là còn có hai yếu tố chưa được nói đến và không thuộc về tôn giáo của người Thung Lũng Indus. Hai yếu tố này theo tôi là đẳng cấp, nói cách khác là sự phân chia xã hội thành các tầng lớp xã hội và niềm tin vào quyền thế và tính đúng đắn của thiên khải, nếu vậy những kinh cổ xưa được biết đến là Vệ Đà. Văn hóa tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus không chấp nhận khái niệm này, và họ vẫn còn những điều bất hòa không thay đổi chia rẽ hai truyền thống tôn giáo lớn của Ấn.

Lịch sử tôn giáo Ấn Độ từ năm 1500 đến thứ kỷ thứ sáu trước Công Nguyên (tức là thời Đức Phật) là lịch sử của sự phản ứng giữa hai truyền thống chống đối nhau từ lúc bắt đầu. Dân Aryans dần dà di chuyển xuống phía đông và phía nam, định cư và gieo rắc ảnh hưởng của họ hầu hết trên tiểu lục địa Ấn, họ áp dụng một loại hình thức sống định cư nhiều hơn. Dần dần, văn hóa tôn giáo đối lập của

hai dân tộc bắt đầu phản ứng, ảnh hưởng và hợp nhất với nhau. Đúng là hiện tượng mà tôi nhớ trước khi tôi đề cập đến sự hợp nhất của hai con sông lớn của Ấn Độ, sông Hằng và sông Yamuna.

Vào thời Đức Phật, sự phát triển tôn giáo hỗn tạp lan tràn tại Ấn. Thật rõ ràng chỉ cần nhìn lướt qua về một số sự việc nổi bật về cuộc đời Đức Phật. Chẳng hạn, sau khi Ngài giảng sanh, hai loại người khác nhau tiên đoán về sự vĩ đại tương lai của Ngài. Sự tiên đoán thứ nhất do Asita (A Tư Đà), một vị thầy tu khổ hạnh và ẩn dật ở trên núi, mặc dù tiểu sử của Đức Phật nhấn mạnh Asita là một Bà La Môn, thuộc đẳng cấp tu sĩ của xã hội Aryan. Điều này tự nó là một bằng chứng rõ ràng và sự phản ứng của hai truyền thống tôn giáo cổ xưa vì nó cho thấy vào thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên, ngay cả người Bà La Môn cũng đã bắt đầu bỏ cuộc sống gia đình và áp dụng cuộc sống của nhà tu khổ hạnh lang thang không nhà, điều mà người ta không hề biết đến ở một nghìn năm trước. Ít lâu sau, chúng tôi được biết 108 vị Bà La Môn được mời đến để làm lễ đặt tên cho Đức Phật lúc còn nhỏ. Nơi đây những người Bà La Môn này cũng tiên đoán sự vĩ đại tương lai của đứa trẻ này. Đương nhiên những người này là các thầy tu đã không từ bỏ cuộc sống gia đình và vì thế vẫn tượng trưng cho sự tu tập nguyên thủy chính thống đã được chấp nhận trong nhóm người Aryans.

Làm sao hai truyền thống tiên khởi có quá nhiều dị biệt như thế lại có thể hợp nhất? Tôi nghĩ rằng câu trả lời có thể tìm thấy trong những sự thay đổi đầy ấn tượng xảy ra trong đời sống người dân Ấn giữa khoảng giữa thiên niên kỷ thứ hai trước Công Nguyên và thời Đức Phật. Sự bành trướng của người Aryans chấm dứt khi người Aryans vươn

tới những vùng đồng bằng Ấn. Sự chấm dứt bành trướng mang lại những thay đổi về xã hội, kinh tế và chính trị. Trước nhất lối sống bộ lạc, nay đây mai đó, và mục đồng của người Aryans đã thay đổi dần dần thành kiểu sống định cư, trồng trọt, và cuối cùng thành kiểu sống thành thị. Trước đó rất lâu, đa số dân chúng sống trong những khu định cư đô thị, nơi đây những người này đã loại bỏ được một chút sức mạnh tự nhiên được nhân cách hóa trong những vị thần của người Aryans sơ khai.

Thứ hai thương mại ngày càng quan trọng. Trong khi các thầy tu và các chiến binh là những nhân vật thống trị trong xã hội người Aryans sơ khai – các thầy tu là người truyền thông được với các thần, và các chiến binh là người phát động chiến tranh chống kẻ thù của bộ lạc mang về chiến lợi phẩm và bây giờ nhà buôn trở thành có uy thế từ thời Đức Phật trở đi, trào lưu này cho thấy các đệ tử nổi tiếng trong giới thương mại – Ông Cấp Cô Độc, một thí dụ.

Cuối cùng, tổ chức xã hội cùng với cách tiến hành bộ lạc dần dà trở nên lỗi thời lãnh thổ quốc gia bắt đầu tiến triển. Xã hội không còn tổ chức thành bộ lạc có sự trung thành cá nhân rất chặt chẽ. Tổ chức xã hội mô hình bộ lạc được thay thế bởi lãnh thổ quốc gia, trong đó nhiều người của nhiều bộ lạc khác nhau cùng chung sống. Vương Quốc Ma Kiệt Đà do Vua Bình Sa Vương trị vì, người bảo trợ và là đệ tử nổi tiếng của Đức Phật, là một thí dụ điển hình về việc hợp nhất lãnh thổ.

Những sự thay đổi xã hội, kinh tế, chính trị góp phần vào thiện ý ngày càng lớn mạnh do người dân Aryans chấp nhận và áp dụng lý tưởng tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus. Mặc dù về mặt vật chất người Aryans

thống trị trước đây, nền văn minh bán xứ trên tiểu lục địa, nhưng hai nghìn năm kế tiếp cho thấy những người này càng ngày càng bị ảnh hưởng mạnh bởi quan niệm tôn giáo, sự tu tập và những giá trị được áp dụng theo tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus. Vì thế, vào lúc đầu công nguyên, sự phân biệt giữa truyền thống của người Aryans và truyền thống của nền văn minh Thung Lũng Indus ngày càng khó mà có thể nhận ra được. Thực ra, thực tế lịch sử này chịu trách nhiệm về quan niệm sai lầm giải thích cho rằng Phật Giáo chống lại hay là một chi nhánh của Ấn Độ Giáo.

Phật Giáo là một tôn giáo lấy ý tưởng từ sự phát triển tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus. Những yếu tố về từ bỏ, thiên định, tái sinh, nghiệp và giải thoát, là những bộ phận cấu thành quan trọng trong sự phát triển tôn giáo của người dân Thung Lũng Indus, cũng rất quan trọng trong Phật Giáo. Chính Đức Phật đã chỉ rõ những nguồn gốc tôn giáo của Ngài nằm trong nền văn minh Thung Lũng Indus khi Ngài nói con đường Ngài dạy là con đường cổ, và mục tiêu hướng tới là mục tiêu cổ. Phật Giáo vẫn giữ một truyền thống của sáu Đức Phật tiền sử được tin là đã thăng hoa trước Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Tất cả những điều này, tôi tin là, chỉ rõ sự tiếp tục giữa phát triển tôn giáo và những truyền thống của nền văn minh Thung Lũng Indus và giáo lý của Đức Phật.

Khi chúng ta khảo sát hai hiện tượng tôn giáo mà chúng ta gọi là Phật Giáo và Ấn Độ Giáo, chúng ta sẽ thấy một tỷ lệ nhiều hay ít hay đa số những thành phần thừa hưởng của một trong hai truyền thống tôn giáo Ấn cổ xưa. Trong Phật Giáo nhiều thành phần có ý nghĩa rõ ràng thừa hưởng từ nền văn minh Thung Lũng Indus, và một tỷ lệ khá nhỏ có

thể truy nguyên từ tôn giáo của người Aryans sơ khai. Chắc chắn có những thành phần thừa hưởng từ tôn giáo của người Aryans cũng như sự hiện diện của những thần trong Kinh Vệ Đà, nhưng vai trò của những vị này chỉ là thứ yếu.

Ngược lại, nhiều trường phái Ấn Độ Giáo giữ một tỷ lệ lớn những thành phần của văn hóa tôn giáo thừa hưởng từ truyền thống Aryans và một tỷ lệ nhỏ hơn nhiều có thể truy nguyên từ tôn giáo Thung Lũng Indus. Nhiều trường phái của Ấn Độ Giáo hãy còn mạnh đẳng cấp, quyền khâm phá theo kiểu Vệ Đà, và hiệu quả của sự tu tập về đức hy sinh. Tuy thế những yếu tố Aryans rõ ràng này, vẫn có chỗ trong Ấn Độ Giáo vì những yếu tố quan trọng trong văn hóa của nền văn minh Thung Lũng Indus như từ bỏ, thiền định, tái sanh, nghiệp và giải thoát.



CHƯƠNG BA

CUỘC ĐỜI ĐỨC PHẬT

Kể tiếp tôi muốn quay về cuộc đời của Đức Phật Thích Ca Mâu ni. Tôi không có ý định triển khai nhiều khía cạnh về đề tài này hay bao gồm phần lớn tiểu sử của Đức Thích Ca Mâu Ni. Những chuyện miêu tả về cuộc đời Đức Phật phần lớn là chuyện kể lại và đã được trình bày đâu đó bởi cả những tác giả cổ và hiện đại. Thay vào, tôi chỉ muốn suy xét ngắn gọn về cuộc đời Đức Phật lưu ý đến một số giá trị quan trọng nổi bật được minh họa trong những chuyện đời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Ở Chương 2, tôi có thảo luận nguồn gốc và bản chất của hai truyền thống cổ Ấn Độ, một bắt nguồn từ phát triển tôn giáo của nền văn minh Thung Lũng Indus và một gắn kết với nền văn minh Aryans. Thêm vào, tôi có trình bày, hai truyền thống cổ này, nguồn gốc khác biệt hẳn nhau, cuối cùng đã bắt đầu tương tác ảnh hưởng lẫn nhau, cho đến thiên niên kỷ thứ nhất trước công nguyên, trở thành không còn thể phân biệt được nữa. Có lẽ không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên mà khu vực trung tâm phía bắc sông Hằng và vùng Tarai thuộc Nepal, trở thành "quốc gia trung tâm" hay Madhyadesha, một trong những vùng mà hai truyền thống tiếp xúc tích cực thậm chí đến mâu thuẫn. Những thầy tu là những người gìn giữ truyền thống Aryan đã liên tưởng phong trào đông tiến của nền văn minh Aryan với sự đe dọa mất đi tính thuần túy của nền văn hóa Aryan và với sự phát triển của quan điểm và tu tập không chính thống.

Lịch sử về tôn giáo dạy rằng khi hai truyền thống hoàn toàn khác nhau như truyền thống của nền văn minh Thung Lũng Indus và nền văn minh của người Aryans va chạm và mâu thuẫn nhau, tạo thành một tiềm năng to lớn cho sự phát triển các quan niệm và mô hình mới về văn hóa tôn giáo. Cuộc đời và giáo lý của Đức Phật có thể được quan sát một cách có ích trong bối cảnh một hiện tượng lịch sử. Hơn nữa, như đã đề cập tại Chương 2, có những sự thay đổi về xã hội, kinh tế và chính trị đáng kể ảnh hưởng đến đời sống người dân trong vùng ở thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên. Những việc này tự nhiên đóng góp mạnh vào ý thức tôn giáo. Luôn luôn là như vậy vào những thời điểm thay đổi lớn về xã hội, kinh tế, và chính trị, người dân có khuynh hướng nhìn vào bên trong để tìm sự an toàn và yên ổn trong một thế giới nhiều bất trắc. Người dân theo bản năng tìm đến tôn giáo và những giá trị bên ngoài có vẻ không thay đổi kể cả trong niềm tin và tu tập tôn giáo vì sự bình an trong giữa cái bất trắc. Những thời điểm như vậy hầu như luôn luôn sản sinh những cuộc cách mạng lớn về tôn giáo và khôi phục đức tin. Hầu như chắc chắn là như vậy vào thế kỷ thứ sáu tại Ấn, cũng giống như ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ sáu, và cũng thế lúc đầu thời đại Cơ Đốc trong thế giới Địa Trung Hải.

Có ba giá trị hết sức quan trọng nổi bật trong cuộc đời Đức Phật: (1) từ bỏ trần tục, (2) từ bi, và (3) trí tuệ. Ba giá trị này nổi bật rất rõ ràng trong nhiều giai đoạn suốt cuộc đời Ngài. Không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên mà cả ba giá trị này, hợp lại cùng nhau, là những điều kiện thiết yếu để đạt niết bàn hay giác ngộ. Theo giáo lý của Đạo Phật, có ba tai ách khiến chúng ta tái sinh lập đi lập lại trong cái hoang dã của cuộc sống tuần hoàn, đó là luyện chấp, sân

hận, và vô minh. Những tai họa này sẽ bị loại bỏ bằng sự sửa đổi của từ bỏ trần tục, từ bi và trí tuệ.

Do sự trau dồi những quan niệm này, người thực hành đạo thật có thể thoát khỏi những tai ách này và đạt giác ngộ. Vì thế không phải tình cờ mà những quan điểm này là những nét đặc thù trong cuộc đời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Chúng ta hãy suy từng quan điểm một, bắt đầu với quan điểm từ bỏ trần tục. Cũng như về trường hợp từ bi, những dấu hiệu đầu tiên về sự từ bỏ trần tục được thể hiện ngay về lúc thiếu thời của Đức Phật. Về căn bản, từ bỏ trần tục là sự thừa nhận đời là bể khổ. Khi bạn nhận thức được điều này thì nó có thể dẫn bạn đến cái mà chúng ta có thể gọi là bước ngoặt, đó là sự nhận thức tất cả mọi sự sống thông thường đều bị lan tràn khổ đau khiến chúng ta đi tìm một sự sống tốt đẹp hơn hay một điều gì khác biệt. Điều này cho thấy rõ ràng tại sao khổ đau đã được kể đến là Đệ Nhất Nhất của Tứ Diệu Đế, và tại sao sự công nhận rõ ràng sự thật và tính chất chung của khổ đau là cốt lõi của sự từ bỏ trần tục.

Ngẫu nhiên mà Thái Tử Tất Đạt Đa, đã tham dự buổi lễ hạ điền vào lúc tuổi còn non trẻ 7 tuổi. Vào lúc đó trong khi quan sát buổi lễ, vị thái tử trẻ tuổi này để ý thấy con giun bị xới lên đang bị con chim nuốt sống. Thấy cảnh này khiến Thái Tử suy ngẫm đến sự thực của cuộc đời – đến thực tế không tránh khỏi của tất cả chúng sinh giết lẫn nhau để sinh tồn, và chính đó là nguồn gốc của khổ đau. Ngay từ lúc thiếu thời, chúng ta thấy tiểu sử của Đức Phật bắt đầu bằng sự công nhận là đời sống mà chúng ta biết đều bị tràn ngập khổ đau.

Nếu chúng ta lại nhìn vào những chuyện kể về tiểu sử của Thái Tử Tất Đạt Đa lúc thiếu thời, chúng ta sẽ thấy tình tiết nổi tiếng về bốn cảnh tượng khiến Ngài từ bỏ cuộc đời trần tục và theo đuổi cuộc sống khổ hạnh để tìm chân lý. Nhìn thấy một người già, một người bệnh, và một xác chết khiến Ngài đặt câu hỏi tại sao lại như vậy. Ngài cảm thấy ray rứt bởi những cảnh tượng đó. Rõ ràng chính Ngài, cũng không tránh khỏi những hoàn cảnh này và cũng sẽ bị chuỗi nối tiếp không tránh được của tuổi già, bệnh, và chết. Sự công nhận này dẫn vị hoàng tử đến sự phát triển một ý thức xa lìa những dục lạc phù phiếm của cuộc đời và thúc đẩy Ngài đi tìm chân lý tối hậu về cuộc sống qua từ bỏ trần tục.

Điều quan trọng là phải nhớ rằng ở giai đoạn này thái tử từ bỏ trần tục không phải là do sự thất vọng xảy ra trong đời sống thường nhật của Ngài. Ngài sống cuộc đời vương giả của thời đại Ngài, nhưng Ngài nhận thức cái đau khổ cố hữu gắn liền với cuộc sống của chúng hữu tình và hiểu rằng dù chúng ta có thỏa thích với những thú vui của các giác quan đến thế nào đi nữa, cuối cùng chúng ta cũng vẫn phải đối mặt với thực tế của tuổi già, bệnh và chết. Hiểu được điều này – và được khích lệ bởi cảnh tượng thứ tư, một nhà tu khổ hạnh – thái tử Tất Đạt Đa đã từ bỏ đời sống trần tục và tìm chân lý tối thượng vì lợi ích cho tất cả chúng sinh.

Tiếp theo chúng ta hãy nhìn vào quan điểm từ bi xuất hiện rất sớm trong cuộc đời Đức Phật. Thí dụ điển hình nhất là tình tiết con thiên nga bị thương. Câu chuyện tiểu sử kể rằng thái tử và người anh em họ là Đề Bà Đạt Đa đang dạo chơi trong vườn ngự uyển của hoàng cung khi Đề Bà Đạt Đa dùng cung và tên bắn rơi một con thiên nga. Cả hai đều vội vã đến chỗ con thiên nga rơi xuống, nhưng Tất Đạt Đa,

chạy nhanh hơn, nên đã tới chỗ con thiên nga rơi trước. Vị thái tử trẻ tuổi này ôm con thiên nga bị thương trong tay và tìm cách làm cho con thiên nga bớt đau đớn. Đề Bà Đạt Đa phản ứng giận dữ, nhất định cho rằng con thiên nga là của ông vì chính là ông đã bắn trúng con chim. Hai thanh niên đem sự tranh chấp đến trước một nhà hiền triết của triều đình phân xử, vị này đã quyết định dựa vào lý do sinh mạng con chim thuộc về Tất Đạt Đa là người bảo vệ nó chứ không thuộc người đã giết nó.

Trong câu chuyện đơn giản này, chúng ta có được một thí dụ tuyệt vời về sự bộc lộ quan điểm từ bi, một quan niệm mà mục tiêu là trân quý hạnh phúc và làm dịu đau thương của người khác. Sau này, khi giác ngộ, Ngài không ngưng thể hiện quan điểm này trong nhiều phương diện thật xuất sắc. Chẳng hạn, trong một câu chuyện nổi tiếng chính Đức Phật đã chăm sóc thầy tỳ kheo Tissa bị bệnh. Bệnh tình của thầy này đã khiến tất cả tu sĩ trong Tăng Đoàn đều lánh xa. Thế mà chính Đức Phật đã làm gương tự tay làm sạch sẽ và săn sóc thân thể bệnh tật và chỗ loét của Tissa hầu làm giảm bớt sự đau đớn cho thầy này.

Sau cùng, chúng ta phải nhìn xa trông rộng phẩm hạnh trí tuệ, một phẩm hạnh quan trọng nhất trong ba phẩm hạnh, tương đương với chính sự giác ngộ. Chính trí tuệ cuối cùng mở cửa cho tự do, và trí tuệ xóa bỏ vô minh, nguyên nhân căn bản của khổ đau. Người ta nói rằng chặt hết cành cây hay thậm chí chặt cả thân cây nhưng không nhổ tận gốc rễ của nó, thì cây ấy vẫn mọc lại. Cùng một con đường tương tự, dù ta có thể loại bỏ luyến chấp bằng cách từ bỏ trần tục và sân hận bằng tâm từ bi, nhưng chừng nào mà vô minh chưa bị loại bỏ bằng trí tuệ, thì luyến chấp và sân hận vẫn có thể nảy sinh lại.

Thiền định là phương tiện chính trí tuệ có thể đạt được. Ngoài ra, có một sự kiện xảy ra vào lúc thiếu thời của Đức Phật, cho thấy khả năng tập trung tư tưởng sớm phát triển là hiển nhiên. Theo những chuyện kể về đời sống của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, ngay sau khi chứng kiến cảnh bất hạnh xảy ra cho con giun và con chim trong buổi lễ hạ điền, thái tử ngồi xuống một gốc cây doi gần đó, và nơi đây Ngài bắt đầu thiền định, đạt được sơ thiền bằng cách tập trung tư tưởng bằng phương pháp hít thở. Trong sự việc này, chúng ta có bằng chứng về kinh nghiệm thiền định rất sớm trong cuộc đời Đức Phật.

Sau này, khi Ngài từ bỏ trần tục và đi tìm chân lý tối thượng, một trong những giới luật đầu tiên mà Ngài phát triển là giới luật thiền định. Những câu chuyện cho chúng ta biết là nhà tu khổ hạnh Cồ Đàm (được biết Ngài đã phấn đấu trong sáu năm để đạt giác ngộ), đã tu học thiền định với hai thiền sư nổi tiếng đương thời là Alara Kalama và Uddaka Ramaputta. Dưới sự hướng dẫn của những vị đạo sư này, Ngài tu tập và làm chủ được nhiều kỹ thuật về việc tập trung tư tưởng. Ở Chương 2, chúng tôi có đề cập đến bằng chứng cho thấy nguồn gốc về thiền định bắt đầu từ bình minh của nền văn minh Ấn Độ, từ thời vàng son của nền văn minh Thung Lũng Indus. Hẳn là hai vị đạo sư được kể đến trong những tiểu sử của Đức Phật là những người tiêu biểu cho truyền thống thiền định rất cổ xưa hay tập trung trí tuệ.

Và tuy nhà tu khổ hạnh Cồ Đàm đã bỏ hai vị đạo sư này vì Ngài thấy thiền định không thôi không thể vĩnh viễn chấm dứt được khổ đau dù rằng thiền định có thể tạm thời giảm bớt khổ đau. Sự kiện này rất quan trọng, vì mặc dù giáo lý của Đức Phật nhấn mạnh đến việc thực hành phát

triển trí tuệ, cho nên rõ ràng trong truyền thống của nền Văn Minh Thung Lũng Indus, Đức Phật đã vượt qua mục tiêu hạn chế của thiên định thuần túy, và đã đưa ra một chiều hướng mới về kỹ năng tôn giáo. Nó phân biệt giáo lý của Đức Phật với giáo lý của nhiều trường phái Ấn Độ, đặc biệt với những người, ở một dạng này hay dạng khác tu tập yoga hay thiên định.

Nói tóm lại, Phật Giáo khác với truyền thống tư duy của Ấn Độ Giáo và các tôn giáo khác vì Phật Giáo coi thiên định không thôi tự nó chưa đủ. Chúng ta có thể nói, với Phật Giáo, thiên định tựa như ta gọt bút chì. Chúng ta gọt bút chì với mục đích để viết. Tương tự như vậy, bằng thiên định chúng ta gọt dũa tâm cho một mục đích nhất định – mục đích này là trí tuệ. Sự tương quan giữa thiên định và trí tuệ cũng có thể diễn tả bằng thí dụ ngọn đuốc. Ví như ta đốt đuốc để nhìn một tấm hình trên tường trong một phòng tối. Nếu ánh sáng của ngọn đuốc yếu quá, và ngọn lửa bị dao động bởi luồng gió, hay tay cầm ngọn đuốc không vững vàng, chúng ta không thể nhìn thấy bức hình rõ ràng. Tương tự như vậy, nếu chúng ta muốn thâm nhập vào bóng tối của vô minh và nhìn thấy bản chất thực sự của cuộc sống, chúng ta không thể thấy được nếu tâm chúng ta yếu, phóng dật, và không vững vàng do hậu quả của sự lười biếng cố hữu và các xáo trộn xúc cảm và tinh thần. Đức Phật đã thực hiện sự khám phá này trong đêm giác ngộ của Ngài. Rồi như chúng ta được biết, Ngài đã đạt đến nhất tâm, và thuần thực tâm bằng thiên định, hướng tâm vào sự hiểu biết bản chất của sự vật, và thấu hiểu chân lý. Cho nên, sự giác ngộ của Đức Phật là kết quả của sự phối hợp thiên định và trí tuệ.

Có những khía cạnh trí tuệ khác điển hình trong đời sống của Đức Phật. Một trong những khía cạnh này là sự hiểu biết về Trung Đạo. Quan niệm về Trung Đạo là trọng tâm trong Phật Giáo và có nhiều bậc ý nghĩa nhưng không thể xét tất cả ngay nơi đây. Tuy nhiên có thể nói ngay rằng: ý nghĩa căn bản nhất của Trung Đạo là tránh ham mê cực độ những dục lạc của giác quan hoặc hành hạ thân xác đến độ thái quá. Khía cạnh căn bản của Trung Đạo được thể hiện trong đời Đức Phật bằng chính sự nghiệp và kinh nghiệm của Ngài. Trước khi Ngài từ bỏ đời sống trần tục, Thái Tử Tất Đạt Đa đã sống một cuộc đời xa hoa và dục lạc. Sau này khi Ngài trở thành một nhà tu khổ hạnh đi tìm chân lý, Ngài đã tu tập trong sáu năm với tất cả phương pháp ép và hành xác. Cuối cùng, Ngài hiểu được cái phù phiếm của sự tu hành như vậy cũng như cái vô nghĩa của cuộc sống đam mê trước đây, Ngài đã khám phá ra con đường Trung Đạo tránh được cả hai cực đoan.

Đương nhiên trong cuộc đời Đức Phật có nhiều giai đoạn quan trọng đáng lưu ý và có giá trị để bàn luận, nhưng quan điểm của tôi là chỉ chọn lựa và tập trung vào một số ít những dữ kiện để chúng ta có thể nhìn vào cuộc đời Đức Phật như một bài học về đạo đức và khái niệm chứ không đơn giản chỉ là một tiểu sử gồm có tên tuổi và địa danh. Rồi chúng ta có thể cảm niệm phẩm hạnh gương mẫu trong sự nghiệp của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Trong phương diện này, sự hiểu biết sâu sắc đích thực về ý nghĩa trong cuộc đời Đức Phật trở thành hợp lý.



CHƯƠNG BỐN

BỐN CHÂN LÝ CAO QUÝ

Với chương này, chúng ta đi vào trọng tâm giáo lý của Đức Phật. Tứ Diệu Đế là một hệ thống căn bản nhất trong những hệ thống do Đức Phật vạch ra. Trong nhiều chi tiết quan trọng, những chân lý này trùng hợp với toàn bộ học thuyết của Đức Thích Ca Mâu Ni. Sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế đồng nghĩa với sự đạt được mục tiêu của sự tu tập Phật Giáo. Chính Đức Phật đã chỉ dạy nhiều lần, Ngài nói vì sự thất bại không hiểu Bốn Chân Lý Cao Quý khiến chúng ta phải trôi lăn mãi mãi trong vòng sinh tử. Tầm quan trọng của Tứ Diệu Đế được biểu hiện trong bài pháp thuyết đầu tiên dạy cho năm thầy tu khổ hạnh tại vườn Lộc Uyển, gần Ba Lã Nại, kinh Dhammachakkappavattana, kinh này nói về Bốn Chân Lý Cao Quý và con đường Trung Đạo. Trong công thức của Tứ Diệu Đế – đó là chân lý về khổ, chân lý về nguồn gốc khổ, chân lý về việc chấm dứt khổ, và chân lý về Đạo – chúng ta có một bản tóm tắt giáo lý của Đức Phật trong lý thuyết và thực hành.

Trước khi đi vào việc xem xét từng để một trong Tứ Diệu Đế, tôi muốn lưu ý về một vài dữ kiện về công thức tổng quát. Trong bối cảnh đó, cũng nên nhớ lại rằng y khoa thời cổ tại Ấn Độ đã phát triển tới một mức nào đó vào thời Đức Phật. Một trong những công thức cơ bản do các thầy thuốc y khoa phát triển ở Ấn Độ Cổ Đại là bốn giai đoạn trong hệ thống điều trị: bệnh, chẩn bệnh, phương thuốc, và điều trị. Nếu bạn xem xét kỹ càng bốn giai đoạn này trong y khoa thực hành chữa bệnh, bạn sẽ thấy những giai đoạn ấy rất phù hợp với công thức của Tứ Diệu Đế: (1) chân lý

về khổ rõ ràng tương ứng với phần thứ nhất về bệnh; (2) chân lý về nguồn gốc khổ rõ ràng tương ứng với phần chẩn bệnh; (3) chân lý về chấm dứt khổ tương ứng với phương thuốc; và (4) chân lý về Đạo rõ ràng tương ứng với cách điều trị. (Có bệnh thì phải đi khám (1), được chẩn bệnh (2) thì mới biết mua thuốc gì (3) và có uống thì mới khỏi (4). Cũng vậy, thấy thế mới tìm cách thoát khổ (1), biết được nguyên nhân của khổ (2) thì mới biết cách chữa (3) và có thực hành trên con đường Đạo thì mới thoát khổ (4)).

Như đã nói về tính chất trị bệnh của công thức Tứ Diệu Đế và sự tương tự của nó với công thức do những thầy thuốc y khoa thực hành phát triển tại Ấn thời cổ, tôi cũng muốn nói tới một điểm khác tuy là khái niệm nhưng cũng rất quan trọng cho sự hiểu biết thật đúng về Tứ Diệu Đế. Khi Xá Lợi Phất, trở thành một trong những đại đệ tử xuất sắc của Đức Phật, gặp Ngài Assaji (A Nhã Kiều Trần Như), một trong năm thầy tu khổ hạnh thọ giáo lý của Đức Phật, ông đã hỏi Kiều Trần Như về Tứ Diệu Đế. A Nhã Kiều Trần Như trả lời Xá Lợi Phất rằng ông không thể nói nhiều về lời dạy của Đức Phật vì nó tương đối mới đối với ông. Tuy nhiên, A Nhã Kiều Trần Như đã tóm tắt giáo lý ấy như sau: "Mọi sự việc phát sanh đều do một nguyên nhân, nguyên nhân của chúng như Như Lai đã dạy và phải đến chỗ chấm dứt; Đó là lời dạy của nhà tu khổ hạnh vĩ đại". Xá Lợi Phất hết sức ngạc nhiên về mấy lời của Ngài A Nhã Kiều Trần Như. Ngài đã đi tìm người bạn Mục Kiền Liên, người cũng đang đi tìm chân lý và cả hai tìm đến Đức Phật và đã trở thành đệ tử của Đức Phật.

Tóm tắt sơ lược của A Nhã Kiều Trần Như về lời dạy của Đức Phật nói cho chúng ta biết quan điểm chính nằm đằng sau công thức của Tứ Diệu Đế: Nó cho thấy tầm quan

trọng của sự quan hệ giữa nguyên nhân và hậu quả. Quan niệm nhân quả nằm tại chính trung tâm giáo lý của Đức Phật và nó cũng nằm chính tại trung tâm của công thức Tứ Diệu Đế. Trong phương diện nào? Công thức của Tứ Diệu Đế bắt đầu với một vấn đề gọi là chân lý thứ nhất của bốn chân lý cao quý, chân lý về khổ. Vấn đề khổ nảy sinh từ những nguyên nhân, nguyên nhân được bày tỏ trong chân lý thứ hai, chân lý về nguyên nhân khổ. Tương tự, có sự chấm dứt khổ diễn đạt trong chân lý thứ ba, chân lý về chấm dứt khổ, và nguyên nhân chấm dứt khổ, đó là Đạo. là chân lý cuối cùng của bốn chân lý. Trong chân lý thứ tư, nguyên nhân không có mặt, nói một cách khác, khi nguyên nhân của khổ được loại bỏ, không có những nguyên nhân như vậy là nguyên nhân của chấm dứt khổ.

Nếu bạn nhìn kỹ vào Tứ Diệu Đế, bạn sẽ thấy những chân lý này tự nhiên chia thành hai nhóm. Hai chân lý đầu, khổ và nguyên nhân của nó thuộc về lĩnh vực sinh và tử. Nói một cách tượng trưng, chúng có thể được hình dung bằng dạng vòng tròn, vì chúng hành hoạt theo vòng tròn. Những nguyên nhân về kho ả sản sinh ra khổ, và đến lượt khổ sản sinh ra nguyên nhân của khổ, và cứ thế lại sinh ra khổ. Đó là chu trình của sinh, tử, hay luân hồi.

Hai chân lý cuối, chân lý về chấm dứt khổ và chân lý về Đạo, không thuộc về lĩnh vực của sinh tử. Chúng có thể được miêu tả bằng hình ảnh của một đường xoắn ốc, trong đó sự chuyển động không còn là vòng tròn mà là hướng lên trên, có thể nói, tiến về một bình diện của một trải nghiệm khác.

Trở lại một chút về quan niệm của nhân và quả trong bối cảnh của Tứ Diệu Đế, rõ ràng bốn chân lý ấy đứng trong

mỗi quan hệ nhân quả, trong phạm vi của mỗi nhóm với nhau cho thấy: chân lý thứ nhất (chân lý về khổ) là kết quả của chân lý thứ hai (Chân lý về nguyên nhân), trong khi chân lý thứ ba (chân lý về chấm dứt khổ) là kết quả của chân lý cuối cùng (chân lý về Đạo).

Nếu chúng ta nhớ tầm quan trọng của sự tương quan giữa nhân và quả, khi xét về Tứ Diệu Đế, tôi tin là chúng ta sẽ dễ hiểu hơn. Cũng vậy, nếu chúng ta nhớ đến tầm quan trọng của nguyên lý nhân quả, nó sẽ giúp chúng ta rất nhiều khi tiến hành nghiên cứu giáo lý nền tảng của Đức Phật dù trong phạm vi nghiên cứu về nghiệp, tái sinh hay lý duyên sinh. Tóm lại, chúng ta sẽ thấy nguyên lý nhân và quả xuyên suốt toàn bộ giáo lý của Đức Phật.

Bây giờ chúng ta hãy để ý đến Đế thứ nhất của Tứ Diệu Đế, chân lý về khổ. Nhiều người không phải là Phật Tử, và ngay cả một số Phật Tử thấy rằng chọn cái khổ là đế thứ nhất trong bốn chân lý là không ổn. Họ nói rằng sự chọn lựa này biểu lộ tính bi quan. Tôi thường được nghe nhiều người hỏi tại sao Phật Giáo lại quá bi quan. Tại sao lại chọn để bắt đầu bằng chân lý về khổ? Có nhiều cách để trả lời câu hỏi này. Chúng ta hãy suy xét một chút, về thái độ bi quan, lạc quan, và thực tế. Nói một cách thực tiễn, thí dụ một người nào đó bị bệnh nặng nhưng lại không công nhận sự thật ốm đau. Thái độ của người này có thể là lạc quan, nhưng chắc chắn là khờ dại vì nó cản trở việc thực hiện biện pháp trị bệnh. Thái độ như vậy, chẳng khác chi con đà điểu vùi đầu vào đồng cát và cho rằng không có nguy hiểm gì xảy ra. Nếu có khó khăn đường lối, hành động sáng suốt duy nhất là công nhận khó khăn đó, rồi làm bất cứ cái gì cần thiết để loại trừ nó.

Đức Phật nhấn mạnh sự cần thiết công nhận chân lý của khổ chẳng phải lạc quan hay bi quan: nó chỉ là thực tế. Ngoài ra nếu Đức Phật chỉ dạy chân lý của khổ rồi ngưng lại ở đó, thì có thể kết luận cho rằng giáo lý của Ngài bi quan. Tuy nhiên Đức Phật đã bắt đầu với chân lý về khổ. Ngài tiếp tục dạy chân lý về nguyên nhân khổ và quan trọng hơn nữa, chân lý về chấm dứt khổ và phương tiện để đi đến chấm dứt khổ.

Tôi chắc chắn rằng nếu chúng ta trung thực với chính mình, tất cả chúng ta sẽ thừa nhận có một vấn đề căn bản trong đời sống. Mọi sự không đúng như chúng ta tưởng. Dù chúng ta tìm cách tránh né nó vào lúc này hay lúc khác, có khi vào lúc nửa đêm, có khi ở trong đám đông, có khi ngay trong lúc làm việc thường nhật, chúng ta phải đối đầu với thực tế về tình trạng của chúng ta. Chúng ta nhận ra có một điều gì sai khác ở nơi nào đó. Kinh nghiệm này là cái thúc đẩy mà người ta tìm những giải pháp về những vấn đề căn bản của bất hạnh và thất vọng. Đôi khi những giải pháp này chỉ là bề ngoài, tựa như cố gắng loại bỏ bất hạnh bằng cách gom góp tài sản nhiều hơn nữa. Tùy theo cách chọn lựa, người ta có thể tìm giải pháp trước những vấn đề căn bản của đời sống bằng nhiều dạng thức trị liệu khác nhau.

Trong Phật Giáo, chân lý khổ có thể chia ra làm hai loại. Hai loại này nói rộng ra là vật chất và tinh thần. Khổ về vật chất gồm có khổ về sinh, lão, bệnh và tử. Hãy nhớ lại tại Chương 3, chúng ta đã đề cập đến sự chạm trán với những sự việc, già, bệnh và chết của Thái Tử Tất Đạt Đa trước quang cảnh của một người già, một người bệnh và một xác chết. Nơi đây, có thêm một dạng khổ, khổ vì sinh. Sinh ra đời là khổ vì cái đau đớn của đứa trẻ lúc sinh ra và

vì những dạng thức khổ khác như già theo sau không tránh khỏi. Người ta có thể nói rằng sinh ra đời là cửa ngõ qua đó tất cả khổ đau tự nhiên đi theo. Tôi nghĩ rằng chúng ta cần dành nhiều thời gian nói về cái khổ của tuổi già, bệnh và chết. Chúng ta tất cả đều nhận thấy cái khổ của tuổi già, sự bất lực không hoạt động hữu hiệu, và suy nghĩ mạch lạc. Đa số chúng ta đều kinh qua cái khổ của bệnh tật, và cho dù chúng ta được may mắn lúc nào cũng khỏe mạnh, chúng ta vẫn nhìn thấy những người khác đau đớn vì bệnh tật. Hơn nữa tất cả chúng ta đều nhận thấy cái khổ của cái chết, cái đau đớn và sợ hãi của một người sắp chết. Những cái khổ này là một phần không tránh khỏi của cuộc sống. Dù chúng ta hạnh phúc và thỏa mãn đến thế nào đi nữa, vào một lúc nào đó, chúng ta cũng không tránh khỏi những cái khổ của sinh, già bệnh, và chết.

Thêm vào những cái khổ vật chất, có những cái khổ về tinh thần: những cái khổ khi bị xa lìa những gì thân thương, khổ khi bị khinh miệt, và khổ về những ham muốn vỡ mộng. Thường thường trong dòng đời chúng ta phải xa lìa những người hay nơi chốn mà ta thân yêu. Hơn nữa, dòng đời cứ đưa chúng ta gặp người gặp cảnh mà chúng ta muốn tránh, chẳng hạn như một đồng nghiệp cấp trên tại nơi làm việc xung khắc với chúng ta. Tình huống như vậy khiến thời gian tại nơi chúng ta làm việc thành một sự thống khổ thật sự. Cái khổ khi chúng ta tiếp xúc với cái mà chúng ta coi thường cũng có nhiều dạng thức khác nghiệt, chẳng hạn như những kinh nghiệm về lụt lội, hỏa hoạn, nạn đói, ngược đãi, chiến tranh và những thảm họa do thiên tai hay do con người làm ra. Cuối cùng, hầu hết chúng ta, vào lúc này hay lúc khác, trải nghiệm cái khổ của những ham muốn không đạt được. Chúng ta trải qua

những sự vỡ mộng như thế chẳng hạn khi chúng ta không đạt được điều mong muốn, như việc làm, một chiếc xe, một cái nhà hay cả đến một người bạn đường.

Những cái khổ về vật chất và tinh thần thù dệt thành cấu trúc cuộc sống con người. Nhưng về hạnh phúc thì sao? Không có tí hạnh phúc nào trong đời sống ư? Đương nhiên có, tuy nhiên, hạnh phúc mà ta kinh qua trong dòng đời lại không bền vững. Khi chúng ta vui hưởng tuổi trẻ và sức khỏe, chúng ta có thể tìm thấy hạnh phúc trong tinh huống thoải mái, hay có người yêu kề bên, nhưng tất cả những kinh nghiệm hạnh phúc đó đều có điều kiện và không trường cửu. Chẳng chóng thì chầy chúng ta sẽ nếm mùi đau khổ.

Bây giờ, nếu thực sự chúng ta muốn giải quyết vấn đề khổ đau, giảm thiểu và cuối cùng loại bỏ nó, chúng ta phải nhận dạng nguyên nhân của nó. Nếu không có ánh sáng và chúng ta muốn loại bỏ bóng tối, chúng ta phải nhận biết nguyên nhân của vấn đề. Phải chăng mạch điện bị đứt hay cầu chì bị nổ, hay luồng điện bị cắt? Tương tự như vậy, một khi chúng ta công nhận vấn đề khổ đau, chúng ta phải tìm nguyên nhân của nó. Chỉ bằng cách hiểu rõ nguyên nhân của khổ đau, chúng ta có thể làm được điều gì đó để giải quyết vấn đề.

Điều gì là nguyên nhân khổ đau theo Đức Phật? Đức Phật dạy rằng tham ái là nguyên nhân chính của khổ đau. Có nhiều loại tham: tham dục lạc, tham vật chất, tham sống vĩnh cửu, và tham có một cái chết bất diệt. Chúng ta tất cả đều muốn ăn ngon, nhạc hay, bè bạn cặp kè, và những điều tương tự. Vui thích những điều như vậy, chúng ta lại muốn có nhiều hơn nữa. Chúng ta cố gắng kéo dài những

sự từng trải vui thú như vậy, và càng muốn có những thú vui ấy thường xuyên hơn nữa. Nhưng dù thế nào đi nữa chúng ta không bao giờ được hoàn toàn thỏa mãn. Chẳng hạn chúng ta thấy, chúng ta thích một món ăn đặc biệt nào đó, chúng ta cứ ăn đi ăn lại món này, chẳng bao lâu chúng ta cũng chán món ấy. Chúng ta lại thử một loại khác, chúng ta thích, nhưng rồi ít lâu sau, chúng ta cũng bắt đầu chán. Chúng ta lại đi tìm một thứ gì khác. Chúng ta chán cả bản nhạc mà chúng ta ưa thích. Chúng ta chán bạn bè. Chúng ta càng đi tìm. Đôi khi những cuộc săn đuổi lạc thú dẫn đến những loại xử sự hủy hoại nhân cách, như rượu chè và nghiện ma túy. Tất cả những thứ đó chỉ là khao khát hưởng thụ những nếm trải dục lạc. Người ta nói rằng cố gắng thỏa mãn khao khát dục lạc thì chẳng khác gì uống nước mặn khi khát chỉ làm cho khát tăng lên.

Không những chúng ta khao khát nếm trải dục lạc, chúng ta cũng khao khát vật chất. Chúng ta có thể thấy rõ ràng điều này ở trẻ em, mặc dù tất cả chúng ta đều đau khổ vì điều đó. Hãy mang một em nhỏ vào một tiệm đồ chơi. Nó sẽ muốn tất cả mọi thứ đồ chơi trong tiệm. Cuối cùng nghe theo lời cha mẹ, nó mua một món đồ chơi. Nhưng ngay sau đó ít lâu sau, nó đã quên món đồ chơi đó và bắt đầu không để ý gì đến món đồ chơi ấy nữa. Chắc chắn chỉ trong ít ngày sau nó đã liệng món đồ chơi đó vào góc phòng và muốn một đồ chơi khác. Nhưng thực sự chúng ta có khác biệt với những trẻ nít ấy không? Ngay sau khi chúng ta mua được một xe mới, chúng ta không muốn một xe khác, một xe tốt hơn sao? Khi chúng ta dọn vào một căn nhà tốt, phải chăng chúng ta thường nghĩ, "Căn nhà này được rồi, nhưng vẫn tốt hơn nếu chúng ta có thể có được một căn nhà lớn hơn, một căn nhà có vườn hay một căn nhà có hồ bơi?"

Và cứ thế nghĩ đến cái này cái khác dù đó là bộ đồ chơi xe lửa, một cái xe đạp, một máy khâu hình, hay một xe Mercedes Benz.

Người ta nói tham vọng giành cho được của cải và vật chất bao hàm ba vấn đề chính gây đau khổ. Vấn đề thứ nhất là làm sao có được chúng. Chúng ta phải làm việc cực nhọc, phải hà tiện và dành dụm để mua cái xe mới mà bạn muốn. Tiếp theo chúng ta phải săn sóc nó và gìn giữ nó. Bạn sẽ lo lắng ai đó sẽ làm hư hại xe bạn. Bạn sẽ lo lắng căn nhà mới của bạn có thể bị cháy hay hư hại bởi gió mưa. Cuối cùng bạn lo sợ mất những tài sản ấy vì trước sau chúng cũng sẽ tiêu tan hay chính bạn cũng sẽ chết.

Sống hay sống vĩnh cửu là một nguyên nhân của khổ đau. Chúng ta tất cả đều tham sống. Mặc dầu những đau khổ và thất bại chúng ta nếm trải, chúng ta tất cả đều tham sống và chính vì sự tham sống này khiến chúng ta tái sinh hoài. Rồi thì tham muốn sự không tồn tại, sự hủy diệt, điều mà ta gọi là tham muốn cái chết bất tử. Tham muốn chính nó được bày tỏ trong thuyết hư vô, tự vẫn hay tương tự. Tham sống là một cực đoan và tham không tồn tại là một cực đoan khác.

Tại điểm này bạn có thể tự hỏi, "Phải chăng tham không thôi cũng đủ là nguyên nhân của khổ đau? Phải chăng tham không thôi đủ để giải thích về khổ đau? Câu trả lời đơn giản là không. Có một điều gì đó sâu hơn tham, điều về một ý nghĩa nào đó là nền tảng, hay căn cứ của tham-gọi là vô minh (sự không biết/ngu dốt).

Vô minh là nhìn mọi sự không đúng như thực. Không hiểu sự thực về cuộc đời. Những ai tự nhận mình là có học hành có thể thấy như bị xúc phạm vì bị cho là vô minh (không

biết gì). Trong ý nghĩa nào chúng ta vô minh? Hãy nói như thế này: không có điều kiện đúng, không có sự huấn luyện đúng và những dụng cụ đúng, chúng ta không thể biết mọi sự thật sự như thế nào. Không một ai trong chúng ta có thể biết được làn sóng vô tuyến nếu không có máy thu thanh. Không một ai trong chúng ta có thể biết được vi khuẩn trong một giọt nước nếu không có kính hiển vi, hay sự tồn tại tiềm nguyên tử nếu không có những kỹ thuật mới nhất của kính hiển vi điện tử. Tất cả những thực tế về thế giới mà chúng ta sống được quan sát và biết chỉ vì những điều kiện đặc biệt, huấn luyện và dụng cụ.

Khi chúng ta nói vô minh là không nhìn thấy đúng sự vật chúng thế nào, ý chúng ta muốn nói là chừng nào chúng ta không phát triển tâm của chúng ta sự hiểu biết và do tâm chúng ta vẫn vô minh về bản chất đúng của sự vật. Chúng ta quen thuộc với sự sợ hãi mà ta nếm trải khi chúng ta nhìn thấy một cái bóng không nhận dạng được trong bóng tối bên lề đường khi chúng ta đi về nhà một mình lúc đêm khuya. Cái bóng đó có thể là một thân cây, nhưng vì vô minh của chúng ta khiến chúng ta phải rảo cẳng. Có lẽ lòng bàn tay đổ mồ hôi; chúng ta có thể về đến nhà trong hốt hoảng. Nếu có một ngọn đèn thì có lẽ là đã không có sợ hãi hay đau khổ vì không còn có sự vô minh (không hiểu biết) về cái bóng trong đêm tối. Chúng ta có thể nhìn thấy đúng nó là cái thân cây.

Trong Phật Giáo, chúng ta đề cập tới vô minh về bản chất của cái ngã, linh hồn hay nhân cách. Cái vô minh như vậy có nghĩa là coi cái Ta là thật. Điều này là nguyên nhân chính của khổ đau. Chúng ta cho rằng xác thân, cảm giác hay ý tưởng là cái ngã, linh hồn hay nhân cách. Chúng ta cho chúng là thực, cái ngã riêng rẽ, giống như chúng ta cho

cái thân cây là kẻ có thể tấn công ta. Nhưng một khi ta cho quan niệm này là cái Ta, tự nhiên sẽ nảy sinh quan niệm về một cái gì đó tách hẳn ra hoặc không phải là cái ngã của chúng ta. Và một khi cái quan niệm về một điều gì khác biệt nảy sinh từ cái ngã của bạn xảy ra, tự động bạn thấy nó ích lợi và hỗ trợ cho cái ngã của bạn hay không thân thiện với nó. Những yếu tố của sự thật mà bạn cho là đúng khác biệt với cái ngã của bạn thì hoặc là thích thú hoặc không thích thú hoặc là thêm muốn hay không thêm muốn.

Từ những quan niệm về cái Ta và khác với cái Ta, tham dục và sân hận tự nhiên nảy sinh. Một khi chúng ta tin vào sự hiện hữu thực sự của cái Ta, vào sự hiện hữu riêng rẽ của linh hồn hay nhân cách ở ngoài tất cả những đối tượng mà ta nắm trái là thuộc về thế giới bên ngoài, rồi chúng ta muốn rằng những sự vật mang lợi ích cho chúng ta và xa lánh những sự vật không mang lợi ích cho chúng ta hay có thể làm hại chúng ta. Vì thất bại không hiểu là trong xác thân này và tâm không có cái ngã riêng rẽ hay vĩnh cửu, luyến ái và sân hận chắc chắn phát triển mạnh. Từ gốc rễ của vô minh mọc lên cây tham dục, luyến chấp, tham lam, sân hận, thêm muốn, ganh ghét, và một số tính khác. Toàn bộ cái cây đau thương xúc cảm này mọc lên từ gốc rễ của vô minh và mang trái đau khổ. Vô minh là nguyên nhân cơ bản của khổ đau, trong khi tham dục, luyến chấp, sân hận, và phần còn lại là nguyên nhân phụ hay nguyên nhân trực tiếp của khổ đau.

Vì nhận diện được nguyên nhân của khổ đau, chúng ta ở trong vị thế có thể giảm thiểu hay cuối cùng có thể loại trừ khổ đau. Giống như nhận diện được nguyên nhân của cái đau thể xác, đặt chúng ta vào vị thế có thể loại bỏ cái đau

ấy bằng cách loại bỏ nguyên nhân của nó, cho nên khi chúng ta nhận diện được những nguyên nhân của cái đau tinh thần, chúng ta có thể giảm thiểu hay cuối cùng loại bỏ hết khổ đau bằng cách loại bỏ nguyên nhân của nó – vô minh, luyến chấp, sân hận, vân vân...Điều này mang chúng ta vào đế thứ ba của Tứ Diệu Đế, chân lý thứ ba về sự chấm dứt khổ đau.

Khi bắt đầu chúng ta nói về chấm dứt khổ đau, chương ngại thứ nhất chúng ta phải vượt qua, đó là sự nghi ngờ hiện hữu trong tâm phải chăng chấm dứt khổ đau có thể thực sự thực hiện được. Khổ đau có thể thực sự chấm dứt? Phải chăng có thể chữa khỏi được? Trong bối cảnh đó sự tin tưởng hay niềm tin, đóng một vai trò quan trọng. Khi chúng ta nói tin tưởng hay niềm tin trong Phật Giáo, không có nghĩa là chúng ta mù quáng chấp nhận bất cứ học thuyết hay tín ngưỡng riêng biệt nào đó. Đúng hơn là chúng ta nói về niềm tin theo ý nghĩa thừa nhận khả năng có thể đạt được mục tiêu chấm dứt khổ đau.

Trừ phi chúng ta tin là một bác sĩ có thể chữa khỏi cái đau đón của thể xác, nếu không chúng ta sẽ chẳng bao giờ tìm lời khuyên của bác sĩ ấy, chẳng bao giờ chịu theo cách chữa trị thích đáng, và vì thế chúng ta sẽ chết vì chứng bệnh mà lẽ ra có thể chữa khỏi nếu ta có đủ lòng tin tưởng để tìm sự giúp đỡ. Tương tự như thế, tin tưởng vào khả năng có thể chữa khỏi đau khổ tinh thần là điều tiên quyết cần thiết để thực hành hữu hiệu. Nơi đây chúng ta có thể nói, " Làm sao tôi có thể tin tưởng vào khả năng có Niết Bàn – sự chấm dứt hoàn toàn khổ đau, hạnh phúc tối thượng – nếu như tôi chưa bao giờ được nếm trải điều đó? " Như tôi đã nhận xét ở phần đầu chương này, không một ai trong chúng ta có thể nghe được làn sóng vô tuyến nếu

không có sự phát minh ra máy khâu hoặc nhìn thấy sự sống li ti nếu không có sự phát minh ra kính hiển vi. Ngay cả hiện nay, hầu hết chúng ta chưa bao giờ quan sát sự thực về tiềm nguyên tử, tuy chúng ta chấp nhận sự hiện hữu của nó, vì có những người trong chúng ta với sự huấn luyện đặc biệt và dụng cụ thích ứng để quan sát nó.

Trong trường hợp này, cũng vậy, khả năng đạt được sự chấm dứt hoàn toàn khổ đau gọi là niết bàn không thể bác bỏ được chỉ vì chính chúng ta chưa nếm trải điều đó. Các bạn có thể quen thuộc với câu chuyện cổ về con rùa và con cá. Một hôm con rùa rời khỏi hồ nước và phơi mình một vài giờ trên bờ hồ. Khi nó xuống nước trở lại, nó liền kể cho con cá nghe về những kinh nghiệm nó thấy trên đất khô ráo, nhưng con cá không tin con rùa. Con cá không chấp nhận đất khô ráo hiện hữu vì đất này hoàn toàn không giống như thực tế mà nó quen thuộc. Làm sao lại có thể có được một nơi mà các sinh vật lại có thể đi mà không bơi, thở không khí chứ không phải nước, và vân vân...? Có nhiều thí dụ lịch sử có khuynh hướng bác bỏ tin tức không phù hợp với cái đã quen thuộc và tin tưởng. Khi Marco Polo trở về Ý từ Phương Đông, ông bị bỏ tù vì những chuyện ông kể về những chuyến du hành của ông không chứng thực với cái đã được tin tưởng về bản chất của thế giới. Và khi Copernicus đưa ra lý thuyết mặt trời không quay chung quanh trái đất mà ngược lại, ông không được người ta tin tưởng mà còn bị chế nhạo.

Vậy chúng ta nên cẩn thận không nên bác bỏ khả năng chấm dứt hoàn toàn khổ đau (đạt niết bàn) chỉ vì chính chúng ta chưa chứng nghiệm nó. Một khi chúng ta chấp nhận có thể chấm dứt khổ đau, có thể chữa khỏi những bệnh hiện hữu, chúng ta có thể tiến hành những bước cần

thiết để đạt được phép chữa bệnh đó. Nhưng trừ phi và cho đến khi chúng ta tin tưởng là việc chữa lành bệnh có thể thực hiện được, thì không còn vấn đề gì trong việc hoàn thành sự chữa trị cần thiết. Cho nên, để thực hiện tiến bộ trên con đường Đạo (chấm dứt khổ đau), từng bước một, và cuối cùng, chấm dứt hoàn toàn khổ đau, ít nhất chúng ta phải có lòng tin tưởng ban đầu vào khả năng cơ bản để đạt mục tiêu của chúng ta.

Khi chúng ta đề cập đến chân lý cao quý thứ ba, chân lý chấm dứt khổ đau, chúng ta nên nhớ mục tiêu này của Phật Đạo. Đức Phật có lần nói, giống như biển cả, tuy mênh mông, nhưng chỉ có một vị, vị mặn, cũng như vậy giáo lý của Ngài tuy có nhiều mặt và bao la như đại dương nhưng chỉ có một vị, vị niết bàn. Như các bạn sẽ thấy, có nhiều mặt trong giáo lý của Đạo Phật – Tứ Diệu Đế, ba phương cách hành trì, lý nhân duyên, tam tướng pháp vân vân... nhưng tất cả chỉ có một mục tiêu, và mục tiêu ấy là chấm dứt khổ đau. Đó là mục tiêu bao gồm nhiều mặt giáo lý khác nhau mà ta tìm thấy trong Đạo Phật với mục đích và phương hướng của những mặt ấy.

Chấm dứt khổ đau là mục tiêu của việc thực hành Đạo Phật, nhưng chấm dứt khổ đau không chỉ là kinh nghiệm hiểu biết hay siêu trần. Vấn đề đang được bàn ở đây là một vấn đề rất hay. Nếu ta xét, chẳng hạn, mục tiêu cuối cùng của những tín ngưỡng khác, như Semitic, Cơ Đốc Giáo, Do Thái Giáo và Hồi Giáo, chúng ta thấy có hai mục tiêu. Một là có sự biểu lộ của nó trong cuộc đời này và thế giới này, bằng cách xây dựng một vương quốc của tình thương, thịnh vượng và công bằng ngay tại chỗ; mục tiêu kia cao hơn là đạt thiên đường sau khi chết. Trong Phật Giáo, trái lại, quan niệm về mục tiêu thực hành toàn diện hơn. Chấm

dứt khổ đau mà Đức Phật nói đến rất rộng rãi trong phạm vi. Khi chúng tôi nói về chấm dứt khổ đau trong Phật Giáo, có nghĩa là (1) chấm dứt khổ đau ngay tại chỗ, tạm thời hay vĩnh viễn; (2) hạnh phúc và may mắn ở kiếp sau; và tự chứng nghiệm niết bàn.

Chúng ta hãy xem xét điều này có thể được giải thích chi tiết hơn không. Giả sử, chúng ta ngẫu nhiên ở trong nghèo khổ, thiếu thốn thực phẩm, chỗ ở, quần áo, thuốc men, giáo dục và vân vân... Những hoàn cảnh như vậy tạo thành khổ đau chắc chắn giống như khổ đau về sinh, già, bệnh, chết, chia lìa với những gì ta thương yêu, và vân vân... Khi chúng ta sửa đổi được tình thế ngay tại chỗ, nhờ phát đạt lớn lao và mức sống được cải tiến, khổ đau của chúng ta giảm thiểu. Phật Giáo dạy rằng hạnh phúc hay đau khổ riêng biệt mà ta nếm trải trong đời sống này là hậu quả của những hành động chúng ta làm trong quá khứ. Nói một cách khác, nếu chúng ta thấy chúng ta ở trong hoàn cảnh may mắn bây giờ, những thuận lợi này là kết quả của những hành động thiện trong quá khứ. Tương tự như vậy, những người thấy mình ở trong những hoàn cảnh kém may mắn đau khổ do hậu quả của những hành động bất thiện trong quá khứ.

Phật Giáo đề xuất gì trong cách chấm dứt khổ đau? Tu tập Phật Giáo trong một thời gian ngắn dẫn đến hạnh phúc tương đối trong đời sống này. Hạnh phúc này có thể có tính chất vật chất, trong ý nghĩa cải thiện hoàn cảnh vật chất; nó có thể có tính chất nội tâm, trong ý nghĩa an tâm hơn; hay nó có thể là cả hai. Tất cả điều này có thể đạt được ngay trong đời này, ngay tại chỗ. Điều này là một khía cạnh của sự chấm dứt khổ đau. Ở trong đời này, điều ấy

có thể đại khái ngang bằng với Cơ Đốc Giáo gọi là " vương quốc của Thượng Đế trên trái đất".

Thêm vào, chấm dứt khổ đau trong Phật Giáo có nghĩa là hạnh phúc và may mắn ở kiếp sau. Điều này ngụ ý tái sinh trong những hoàn cảnh may mắn, nơi mà chúng ta vui hưởng hạnh phúc, thịnh vượng, sức khỏe, sung sướng và thành công dù là người trên trái đất hay là chúng sinh thiên giới ở thiên đường. Chúng ta có thể so sánh khía cạnh chấm dứt khổ đau này với thiên đường mà những tôn giáo độc thần nói đến. Sự khác biệt chỉ là, trong những tôn giáo ấy, thiên đường một khi đạt được thì là vĩnh hằng, nhưng trong Phật Giáo quyền hưởng hạnh phúc phải được giữ vững và tái tạo. Mục tiêu đưa ra bởi Phật Giáo trước hết có nghĩa là hạnh phúc và thịnh vượng trong kiếp này và kiếp sau. Ngoài ra nó cũng có nhiều ý nghĩa hơn và nơi đây nó dị biệt với những tôn giáo khác. Phật Giáo không chỉ hứa hẹn hạnh phúc và thịnh vượng trong kiếp này và kiếp sau, Phật Giáo cũng tiến dẫn giải thoát, niết bàn và giác ngộ. Đó là sự chấm dứt hoàn toàn khổ đau. Đó là mục tiêu tối hậu của Phật Giáo và mục tiêu này có thể đạt được ngay tại chỗ.

Khi chúng ta nói về niết bàn, chúng ta gặp phải một số khó khăn trong việc diễn đạt vì bản chất xác thực của một kinh nghiệm không thể truyền đạt bằng cách nói về nó, đúng hơn là niết bàn phải được chứng nghiệm trực tiếp. Điều này rất đúng với tất cả kinh nghiệm, dù đó là kinh nghiệm về vị của muối, đường hay sô cô la hay lần đầu tiên bơi ở đại dương. Tất cả những kinh nghiệm ấy không thể diễn tả cho đúng được. Để giải thích đầy đủ điểm này, thí dụ như tôi vừa tới Đông Nam Á, và tôi được biết có một trái cây địa phương rất được ưa chuộng gọi là trái sầu riêng.

Tôi có thể hỏi người dân trong vùng thường ăn và thích trái sầu riêng, nhưng làm sao họ có thể diễn tả thật đúng cho tôi hiểu, ăn trái đó giống như ăn gì? Đơn giản là không có thể nào mô tả trung thực mùi vị của trái sầu riêng cho một người chưa bao giờ ăn trái đó. Chúng ta cố gắng so sánh, tùy theo sự lựa chọn, hoặc phủ nhận; chẳng hạn chúng ta có thể nói rằng trái sầu riêng có chất như kem hay nó ngọt và chua, và có thể nói thêm nó cũng giống như trái mít và chưa hết nó không giống như trái táo tí nào. Nhưng vẫn không thể nào truyền đạt bản chất xác thực về điều đã kinh qua khi ăn trái sầu riêng. Chúng ta thấy mình cũng đương đầu với một vấn đề tương tự khi chúng ta cố gắng mô tả niết bàn. Đức Phật và các đạo sư Phật Giáo qua nhiều thời đại cũng dùng một phương sách tương tự để diễn tả niết bàn gọi là so sánh, và phủ nhận.

Đức Phật nói rằng niết bàn là hạnh phúc, niềm an lạc tối thượng. Ngài nói niết bàn là bất tử, không có tạo tác, không hình tướng vượt ra ngoài đất nước gió lửa, mặt trời, mặt trăng, khó dò và không thể đo lường được. Nơi đây chúng ta có thể thấy một số phương sách mà Phật Giáo dùng để miêu tả niết bàn, loại niết bàn giống như ta nếm trái trong thế giới này. Đôi khi chúng ta đủ may mắn để nếm trái hạnh phúc to lớn kèm theo bởi niềm an lạc sâu xa trong tâm khảm, có thể tưởng tượng như chúng ta đang nếm trái một thoáng niết bàn. Nhưng trái mít không thực sự giống trái sầu riêng, và niết bàn thực sự không giống một thứ gì trong thế giới này. Nó không giống như bất kỳ kinh nghiệm nào hàng ngày, vượt qua tất cả hình tướng và danh xưng chúng ta sử dụng để chỉ cái mà ta kinh nghiệm trên thế gian này.

Vấn đề là để hiểu niết bàn thực sự như thế nào, bạn phải tự mình nếm trái, giống như muốn biết trái sầu riêng như thế nào, bạn phải ăn nó. Không có một bài tiểu luận hay mô tả thi văn nào về trái sầu riêng có thể giống kinh nghiệm ăn nó. Tương tự như vậy, chúng ta phải kinh qua việc chấm dứt khổ đau tự nơi chúng ta, đó là phương cách duy nhất để loại bỏ nguyên nhân của khổ đau – những tai họa của luyến chấp, sân hận, và vô minh. Khi chúng ta loại bỏ được những nguyên nhân của khổ đau, chúng ta sẽ chứng nghiệm niết bàn cho chính mình.

Làm thế nào chúng ta có thể loại bỏ được những nguyên nhân của khổ đau ấy? Bằng những phương cách nào chúng ta có thể loại bỏ được những tai họa nguyên nhân của khổ đau? Đó là con đường do Đức Phật dạy, con Đường Trung Đạo, con đường tiết chế điều độ. Các bạn sẽ nhớ ra rằng cuộc đời Đức Phật trước khi giác ngộ được chia thành hai thời kỳ khác biệt. Thời gian trước khi từ bỏ trần tục của Ngài là thời gian mà Ngài vui hưởng cực kỳ xa hoa; thí dụ, những chuyện kể Ngài có ba lầu đài, mỗi lầu đài cho mỗi mùa, tràn đầy những nguồn vui không thể tưởng tượng nổi ở thời đó. Thời gian vui hưởng này theo sau bởi sáu năm cực kỳ khổ hạnh và hành xác, khi ngài sống không tiện nghi căn bản của cuộc sống, màn trời chiếu đất, mặc quần áo thô sơ nhất, và nhịn ăn trong một thời gian dài. Thêm vào những sự thiếu thốn như vậy, Ngài hành hạ thân xác qua những sự tu tập như nằm ngủ trên giường gai và ngồi giữa lửa dưới cái nóng gay gắt của mặt trời lúc trưa hè.

Vì đã chứng nghiệm những xa hoa và thiếu thốn cực đoan này và vì đã tiến tới giới hạn của những cực đoan này, Đức Phật nhìn thấy sự phù phiếm của chúng và Ngài đã khám

phá ra con đường Trung Đạo, tránh cả nuông chiều cực đoan những dục lạc của giác quan và cực đoan hành hạ thân xác. Nhờ có sự nhận thức bản chất của hai cực đoan này trong chính đời sống của Ngài mà Đức Phật đã có thể đi đến lý tưởng Trung Đạo, con đường tránh cả hai cực đoan. Chúng ta sẽ thấy ở những chương sau này, Trung Đạo có nhiều giải thích đầy ý nghĩa và sâu xa, nhưng căn bản nhất là điều hòa lối sống và thái độ đối với tất cả những sự vật.

Chúng ta có thể lấy thí dụ về ba sợi dây của một cây đàn để minh họa cho điều ta muốn nói về thái độ này. Đức Phật có một người đệ tử tên là Sona tu tập thiền định rất hăng say nhưng không có kết quả gì mà lại còn gặp nhiều trở ngại. Sona bắt đầu có ý không giữ lời thệ nguyện và muốn từ bỏ đời sống của một thầy tu. Đức Phật hiểu rõ vấn đề liền nói với Sona rằng, "Sona con, trước khi con trở thành nhà tu, con là một nhạc sĩ phải không?" Sona trả lời, "Thưa đúng ạ". Đức Phật hỏi tiếp, "Là một nhạc sĩ con biết cách phải làm sao cho dây đàn tạo ra âm thanh hay và du dương, dây đàn phải thật căng phải không?". "Thưa không", Sona trả lời, "dây căng quá sẽ tạo ra âm thanh không hay và sẽ bị đứt bất cứ lúc nào". "Đức Phật tiếp, "Dây chùng quá thì sao?" Thưa không", Sona trả lời, "Dây chùng quá không tạo được âm thanh hay và du dương. Dây tạo được âm thanh hay và du dương phải không căng quá và cũng không chùng quá". Trong trường hợp này, sống buông thả và xa hoa thì quá phóng túng bừa bãi, vô kỷ luật hay không chuyên tâm, trái lại sống hành xác thì quá khắt khe, quá khắc nghiệt và căng thẳng có thể gây ra sự suy sụp của tâm và thân xác, giống như dây đàn quá căng có thể đứt bất cứ lúc nào.

Đặc biệt hơn nữa, con đường đi tới mục tiêu chấm dứt khổ đau trong Phật Giáo giống như một toa thuốc. Khi một vị bác sĩ giỏi chữa một bệnh nhân có bệnh nặng, toa thuốc của ông không chỉ chữa thể xác mà còn tâm lý. Nếu bạn đang đau đớn, chẳng hạn, về bệnh tim, bạn không những được cho thuốc men mà bạn còn được yêu cầu phải kiêng khem trong việc ăn uống và tránh tình trạng căng thẳng. Nơi đây cũng vậy, nếu bạn nhìn vào những chỉ dẫn đặc biệt để theo con đường chấm dứt khổ đau của Phật Giáo, chúng ta thấy chúng không chỉ đề cập thân xác – hành động và lời nói – mà còn đề cập đến tư tưởng. Nói một cách khác, Bát Chánh Đạo cao quý, con đường dẫn đến chấm dứt khổ đau, là một con đường toàn diện, một phương pháp chữa trị tổng hợp. Nó được đặt ra để chữa lành chứng bệnh về khổ đau bằng cách loại bỏ nguyên nhân của nó, và cũng chữa trị áp dụng không chỉ cho thân xác mà còn cho cả tinh thần.

Chánh kiến là bước đầu của Bát Chánh Đạo theo sau bởi Chánh Tư Duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm và Chánh Định. Tại sao chúng ta lại bắt đầu bằng Chánh Kiến? Chúng ta bắt đầu bằng Chánh Kiến vì muốn trèo lên một quả núi, chúng ta phải nhìn thấy rõ ràng đỉnh núi. Trong ý nghĩa ấy bước đầu cuộc hành trình tùy thuộc vào bước cuối. Chúng ta phải giữ mục tiêu rõ ràng trong tầm mắt nếu chúng ta đi trên một con đường chắc chắn dẫn chúng ta đến mục tiêu ấy. Trong đường lối này, chánh kiến chỉ hướng đi và hướng dẫn các bước theo sau của con đường.

Chúng ta có thể nhìn thấy hai bước đầu của con đường, Chánh kiến và Chánh tư duy, liên quan tới tâm. Nhờ Chánh kiến và Chánh tư duy, vô minh, luyến chấp, và sân

hận có thể bị loại bỏ. Nhưng chưa đủ để ngưng tại nơi đây vì, muốn đạt Chánh kiến và Chánh tư duy, chúng ta cũng cần phải trau dồi và thanh tịnh tâm và xác thân, và cách làm điều này là phải nhờ đến sáu bước khác của con đường. Chúng ta thanh tịnh thân xác vật chất để dễ dàng thanh tịnh tâm, và chúng ta thanh tịnh và phát triển tâm thì sẽ dễ dàng hơn đạt được chánh kiến.

Vì sự thuận lợi, Bát Chánh Đạo được chia thành ba lối tu tập: (1) Giới, hay hạnh kiểm, (2) Định hay phát triển tinh thần, và (3) Huệ hay trí tuệ. Tám bước của con đường được chia thành ba lối tu tập như sau: (1) Chánh ngữ, Chánh nghiệp, và Chánh mạng thuộc về giới hạnh; (2) Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định thuộc về phát triển tinh thần; và (3) Chánh kiến và Chánh tư duy thuộc về trí tuệ.

Vì cần phải thanh tịnh lời nói và hành động trước khi chúng ta có thể thanh tịnh tâm, chúng ta bắt đầu khai triển con đường với giới hạnh hay hạnh kiểm. Và vì lẽ Bát Chánh Đạo cao quý là những phương tiện để tiến tới mục tiêu của Phật Giáo, tôi sẽ dành cho Chương 5, 6 và 7 về ba đường lối tu tập này.



CHƯƠNG NĂM

GIỚI

Ở Chương 4, chúng ta bàn luận Tứ Diệu Đế, đề tài cuối cùng là chân lý thứ tư, chân lý này gồm có Bát Chánh Đạo để chấm dứt khổ đau. Chúng ta đã phân tích việc trèo núi, bước đầu tùy thuộc vào giữ đỉnh núi trong tầm mắt, trong khi bước cuối cùng tùy thuộc vào sự cẩn trọng để khỏi bị trượt chân. Nói một cách khác mỗi phần của con đường tùy thuộc lẫn nhau, nếu bất cứ một phần nào của con đường không hoàn tất được, chúng ta không thể tới ngọn núi được. Cũng giống như vậy, trong trường hợp Bát Chánh Đạo, tất cả các bước đều liên hệ và phụ thuộc lẫn nhau. Chúng ta không thể bỏ bất cứ một bước nào cả.

Tuy nhiên, như đã ghi tại cuối Chương 4, tám bước của con đường được chia thành ba lối tu tập: (1) giới, (2) phát triển tinh thần, và (3) trí tuệ. Tuy nhiên nói về quan niệm và cách cấu trúc, bước thứ nhất của việc trèo núi tùy thuộc vào bước cuối cùng, và bước cuối cùng tùy thuộc vào bước thứ nhất, nói một cách thực tiễn, chúng ta trước nhất phải trèo từ sườn dốc thấp nhất. Chúng ta có thể bị lôi cuốn tới đỉnh núi nhưng để lên đó chúng ta phải trèo từ sườn dốc thấp nhất trước, rồi chúng ta mới có thể tiến tới những chỗ cao hơn. Vì lý do thực tiễn những bước của Bát Chánh Đạo đã được chia thành ba lối tu tập.

Lối thứ nhất trong ba lối thực hành này là giới. Giới hình thành nền móng của sự tiến triển sau này trên con đường Đạo, sự phát triển cá nhân sau này. Người ta nói rằng, đúng như trái đất là cơ sở cho tất cả động vật và thực

vật, thì giới là căn bản của tất cả những đức tính tích cực. Khi chúng ta nhìn chung quanh, chúng ta có thể thấy mọi thứ đều nằm trên đất từ những tòa nhà, cầu cống, súc vật cho đến con người. Đất hỗ trợ tất cả những thứ ấy, cũng vậy, giới là nền móng của tất cả những đức tính và phẩm hạnh, tất cả những kiến thức từ phàm tục đến siêu phàm, từ thành công và may mắn đến khả năng thiên định, đến trí tuệ và giác ngộ tối hậu. Bằng cách loại suy này, chúng ta có thể hiểu dễ dàng tầm quan trọng của giới hạnh như điều căn bản tiên quyết để theo Bát Chánh Đạo và hoàn tất có kết quả.

Tại sao chúng ta lại nhọc công nhấn mạnh tầm quan trọng về giới hạnh như là nền móng của sự tiến triển trên con đường Đạo? Lý do là có khuynh hướng nghĩ rằng giới hạnh khá là buồn chán. Thiên định có vẻ hứng thú và hấp dẫn nhiều hơn, triết lý và trí tuệ cũng quyến rũ. Có một sự cảm dỗ nguy hiểm do chệnh mảng không lưu ý đến tầm quan trọng của giới và muốn đi thẳng ngay đến những phần hứng thú của con đường Đạo. Nếu chúng ta không tạo dựng nền móng của giới hạnh, chúng ta sẽ không thành công khi đi theo những bước kia của con đường Đạo.

Rất cần hiểu luật về đức hạnh hay giới luật được thiết lập trong Phật Giáo, vì có những mặt khác biệt trong đó luân lý và đạo lý được trình bày. Nếu bạn nhìn vào những lời dạy về luân lý của những tôn giáo lớn trên thế giới, bạn sẽ thấy mức đồng thuận đáng ngạc nhiên giữa những tôn giáo này. Nếu bạn nhìn vào, chẳng hạn, những lời dạy về luân lý của Đức Khổng Tử hay Lão Tử, của Đức Phật hay các đạo sư Ấn Giáo, và những lời dạy về luân lý của những người Do Thái, Cơ Đốc và Hồi Giáo, bạn sẽ thấy những luật căn bản về hạnh kiểm tốt hầu hết đều giống nhau. Tuy

nhiên, mặc dù những luật lệ trong đa số trường hợp đều tương đồng, nhưng thái độ đối với những luật ấy và cách thức trình bày, được hiểu và giải thích khác nhau từ tín ngưỡng này đến tín ngưỡng kia.

Nói tổng quát, có hai cách đạo lý được thiết lập mà chúng ta có thể gọi là độc đoán và dân chủ. Một thí dụ điển hình về cách độc đoán là Thượng Đế trao Mười Điều Răn cho Moses trên núi. Trái lại trong Phật Giáo chúng ta có cái tôi nghĩ chúng ta có thể gọi là dân chủ, cách thiết lập luật lệ căn bản về giới hạnh. Các bạn có thể phân vân tại sao tôi nói như thế, khi, rốt cuộc chúng ta đã có những giới luật ghi trong kinh điển. Bạn có thể hỏi, "Thế nó có giống như Thượng Đế trao Mười Điều Răn cho Moses không?" Tôi nghĩ là không, vì nếu chúng ta nhìn kỹ vào ý nghĩa của kinh điển Phật Giáo, chúng ta có thể thấy ngay đằng sau luật về giới hạnh là những nguyên tắc về bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau.

Tôn trọng lẫn nhau có nghĩa là, nếu chúng ta không muốn bị lạm dụng, bị cướp bóc, bị thương hay bị giết, tất cả những chúng sinh khác cũng đều không muốn những việc như thế xảy ra cho họ. Chúng ta có thể đặt nguyên tắc tôn trọng lẫn nhau này bằng một câu đơn giản: "Đừng làm những gì cho người khác những gì mình không muốn người khác làm cho mình". Một khi chúng ta đã nhận thức được những nguyên tắc bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau này, thì ta sẽ không khó nhìn thấy những nguyên tắc này hình thành nền móng luật lệ về giới hạnh trong Phật Giáo.

Giờ đây chúng ta hãy nhìn cụ thể vào nội dung của giới hạnh trong Phật Giáo. Đường lối tu tập giới luật gồm có ba

phần trong Bát Chánh Đạo: (a) chánh ngữ, (b) chánh nghiệp, và (c) chánh mạng.

Chánh ngữ là một khía cạnh cực kỳ quan trọng của Bát Chánh Đạo. Chúng ta thường đánh giá thấp sức mạnh của lời nói. Hậu quả, chúng ta đôi khi không lưu ý đến việc kiểm soát khả năng lời nói. Không nên làm như vậy. Tất cả chúng ta đều hết sức đau đớn bởi lời nói của một người nào đó vào một lúc nào đó trong cuộc đời, và cũng giống như vậy, đôi khi chúng ta được khuyến khích rất nhiều bởi những lời nói của một người nào đó. Trong lĩnh vực đời sống công cộng, chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng những người có khả năng truyền đạt hữu hiệu có thể ảnh hưởng người khác ghê gớm như thế nào tốt hơn hay xấu đi. Hitler, Churchill, Kennedy và Martin Luther King là những nhà hùng biện đã có thể tác động đến hàng triệu người với lời phát ngôn của họ. Người ta nói rằng một câu nói thô bạo có thể làm tổn thương hơn võ khí, một lời nói nhẹ nhàng có thể thay đổi trái tim và đầu óc của một kẻ phạm tội bướng bỉnh nhất. Chắc chắn hơn cả mọi thứ, năng lực ngôn ngữ phân biệt người và vật, cho nên chúng ta muốn tạo dựng một xã hội trong đó trao đổi, hợp tác, hòa hợp và phúc lợi là những mục tiêu cần đạt được, chúng ta phải kiểm soát, trau dồi, và sử dụng lời nói trong đường lối hữu ích.

Tất cả những luật lệ về giới hạn bao hàm sự tôn trọng những giá trị được thiết lập trên sự hiểu biết về những nguyên tắc bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau. Trong phạm vi này, chánh ngữ bao hàm sự tôn trọng chân lý và tôn trọng phúc lợi của người khác. Nếu chúng ta sử dụng khả năng ngôn ngữ với những giá trị ấy trong tâm, chúng ta sẽ trau dồi chánh ngữ, và do đó chúng ta sẽ đạt được sự hòa

hợp vĩ đại hơn trong những mối tương quan với người khác. Theo truyền thống có bốn khía cạnh của chánh ngữ gọi là (a) tránh nói dối, (b) tránh nói xấu hay vu khống, (c) tránh nói lời hung dữ, và (d) tránh nói chuyện vô ích.

Chắc một số quý vị còn nhớ lời Đức Phật dạy La Hầu La về tầm quan trọng tránh nói dối. Ngài đã dùng thí dụ về một chậu nước. Chậu nước này chỉ còn một chút nước dưới đáy chậu. Ngài bảo La Hầu La hãy nhìn vào chậu nước rồi nói: "Đức hạnh và sự từ bỏ trần tục của những kẻ không biết hổ thẹn khi nói dối rất nhỏ nhoi chẳng khác gì chút nước trong chậu". Kế tiếp Ngài đổ nước đi và nói, "Kẻ không biết hổ thẹn khi nói dối, đổ đức hạnh đi, giống như ta vừa đổ nước đi vậy". Rồi Đức Phật đưa cho La Hầu La chậu không còn nước và nói, "Giống như đem đổ đức hạnh và từ bỏ trần tục của những kẻ thường nói dối".

Bằng cách đó, Đức Phật dùng cái chậu để giải thích là sự tu tập những hành động thiện, hạnh kiểm và tính nết tốt của chúng ta bị ảnh hưởng mật thiết bởi nói dối. Nếu chúng ta cho rằng chúng ta có thể làm một đấng và nói một néo, rồi chúng ta sẽ không ngần ngại hành động bất thiện, vì chúng ta tin rằng chúng ta có thể che dấu hành động tội lỗi bằng cách nói dối. Cho nên nói dối mở cửa cho tất cả các loại hành động bất thiện.

Nói dối hai chiều gây chia rẽ. Nó gây tranh chấp giữa bạn bè, và gây đau thương và bất hòa trong xã hội. Cho nên, cũng như chúng ta không muốn bạn bè chúng ta chống lại chúng ta bằng chuyện vu khống thì chúng ta cũng đừng vu khống người khác.

Tương tự như vậy, chúng ta không nên lăng mạ người khác bằng lời thô bạo. Trái lại, chúng ta phải dùng lời lịch sự với

người khác, cũng như bạn muốn người ta nói lịch sự với bạn.

Khi chúng ta nói những chuyện thóc mách vô bổ, bạn có thể lấy làm lạ lùng tại sao bạn không thể tham gia vào những cuộc tán gẫu một chút. Nhưng sự cấm đoán nói chuyện vu vơ không phải là tuyệt đối và hoàn toàn. Chuyện vu vơ nơi đây có nghĩa là ngồi lê đôi mách có ác ý, tức là để mua vui cho mình và người khác bằng cách soi mói những lỗi lầm và thất bại của người khác.

Nói tóm lại tại sao không hoàn toàn kiềm chế việc dùng khả năng ngôn ngữ – như ta thấy rất mãnh liệt như thế – vào dối trá, gây chia rẽ người khác, sỉ nhục người khác và lãng phí thì giờ chế diễu người? Thay vì tại sao không dùng nó một cách xây dựng- trao đổi một cách có ý nghĩa, đoàn kết, khuyến khích sự hiểu biết giữa bạn bè và xóm giềng, và chia sẻ lời khuyên hữu ích? Đức Phật có lần nói, " Lời nói dịu dàng ngọt ngào như mật, lời nói ngay thẳng đẹp như cánh hoa, và lời nói sai trái thì bất thiện, giống như rác bẩn." Vậy chúng ta hãy cố gắng vì lợi ích của mình và lợi ích của người khác, trau dồi chánh ngữ – tức là tôn trọng cả hai sự thật và hạnh phúc của người khác.

Phần kế tiếp của Bát Chánh Đạo được xếp vào phạm trù của giới là chánh nghiệp. Chánh nghiệp bao hàm (a) sự tôn trọng đời sống, (b) sự tôn trọng tài sản, và (c) tôn trọng quan hệ cá nhân. Bạn nhớ lại mới đây tôi có nói rằng đời sống thật quý báu đối với tất cả. Kinh Pháp Cú nói mọi người ai cũng run sợ trước hình phạt, sợ chết và tất cả chúng sinh đều muốn sống. Vậy thì hãy nhớ nguyên tắc bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau, chúng ta không nên giết hại chúng sinh. Chúng ta sẵn sàng chấp nhận điều này với

con người, nhưng chúng ta lại bỏ quên những sinh vật khác. Tuy nhiên một vài tiến bộ trong những năm gần đây trong lãnh vực khoa học và kỹ thuật đã cho các nhà tự do tư tưởng hoài nghi nhất vấn đề đáng suy nghĩ. Chẳng hạn khi chúng ta tiêu diệt một loại côn trùng nào đó, phải chăng chúng ta chắc chắn đã đạt được một điều thiện vĩ đại và lâu dài cho tất cả, hay phải chăng thường đã không phải như thế nhiều hơn, và vô tình chúng ta đã góp phần vào sự tạo bất quân bình cho hệ thống sinh thái gây nhiều khó khăn trong tương lai?

Tôn trọng tài sản có nghĩa là không cướp đoạt, trộm cắp hay lừa bịp người khác. Điều này quan trọng vì lẽ những kẻ lấy của người bằng trộm cắp, lừa đảo hay sức mạnh đều phạm tội không giữ giới này. Chủ nhân không trả lương tương xứng với công lao của người làm, phạm tội lấy đi cái không được cho; người làm công lãnh lương mà trốn tránh nhiệm vụ cũng phạm tội không tôn trọng tài sản của người khác.

Sau cùng, tôn trọng quan hệ cá nhân có nghĩa, trước nhất là tránh ngoại tình. Đơn giản có nghĩa là tránh gian dâm. Ngoài ra, nó có nghĩa là tránh những quan hệ tình dục với người có thể bị tác hại vì sự giao du như vậy. Tổng quát hơn nữa nó có nghĩa là tránh lạm dụng giác quan. Bạn có thể dễ dàng thấy dễ dàng những đường hướng dẫn này được tuân theo trong một cộng đồng, cộng đồng ấy sẽ là một nơi tốt đẹp hơn để sống như thế nào.

Chánh mạng là bước thứ ba của Bát Chánh Đạo bao gồm trong cách tu tập giới. Chánh mạng là sự mở rộng của luật về chánh nghiệp đối với vai trò sinh kế của ta trong xã hội. Chúng ta vừa lý giải điều đó, trường hợp chánh ngữ và

chánh nghiệp, giá trị ẩn chứa là tôn trọng sự thật, tôn trọng phúc lợi của người khác, tôn trọng đời sống, tài sản và quan hệ cá nhân. Chánh mạng có nghĩa là mưu sinh ở mức không vi phạm những giá trị đạo đức căn bản.

Năm loại sinh kế mà người Phật Tử không nên làm là buôn bán súc vật để giết thịt, buôn bán nô lệ, buôn bán vũ khí, độc dược, và các chất say (ma túy và rượu). Năm loại buôn bán này không nên làm vì chúng góp phần vào việc làm cho xã hội băng hoại và vi phạm nguyên tắc tôn trọng sự sống và phúc lợi của người khác. Buôn bán súc vật để giết thịt vi phạm nguyên tắc tôn trọng sự sống. Buôn bán nô lệ vi phạm cả hai nguyên tắc tôn trọng sự sống và chánh nghiệp trong mối quan hệ cá nhân. Buôn bán vũ khí cũng vi phạm nguyên tắc tôn trọng sự sống, trong khi buôn bán độc dược hay chất say cũng không tôn trọng sự sống và phúc lợi của người khác. Tất cả những sự buôn bán này tạo nên bất an, bất hòa và khổ đau trên thế giới.

Tu tập giới hạnh hay luân lý như thế nào? Chúng tôi đã nói, trong phạm vi xã hội nói chung, giữ luật lệ của giới hạnh tạo một môi trường xã hội có đặc điểm là hòa hợp và an bình. Tất cả những mục tiêu xã hội có thể đạt được bằng những luật của giới hạnh dựa trên những nguyên tắc căn bản về bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau. Hơn nữa, mỗi người được lợi ích từ việc tu tập giới hạnh. Trong một bài thuyết giảng, Đức Phật nói ai tôn trọng đời sống và vân vân..., cảm thấy như hoàng đế chính thức đeo vương miện, và chinh phục được kẻ thù. Người như vậy cảm thấy an nhiên và tự tại.

Tu tập giới khiến cho nội tâm an bình, kiên định, an ổn và sức mạnh. Một khi bạn đã tạo được an tâm, bạn có thể đi

một cách thành công các bước khác trên con đường Đạo. Bạn có thể trau dồi và kiện toàn những khía cạnh khác của sự phát triển tinh thần. Rồi bạn có thể đạt được trí tuệ, nhưng chỉ sau khi bạn đã tạo được nền móng của giới cả trong lẫn ngoài, cả trong bản thân và mối quan hệ với người khác.

Hết sức ngắn gọn, đây là nguồn gốc, nội dung, và mục tiêu của giới hạnh trong Phật Giáo. Còn một điểm nữa tôi muốn đưa ra trước khi đi đến kết thúc sự xét lại giới luật Phật giáo. Khi người ta xét những luật lệ của giới hạnh họ thường nghĩ rằng, "Làm sao tôi có thể giữ giới được?" Đường như hết sức khó khăn để giữ những giới ấy. Chẳng hạn, ngay cả việc cấm sát sinh, giới căn bản nhất dường như hết sức khó để tuyệt đối thi hành. Hàng ngày, bạn phải chùi nhà bếp hay vườn, bạn phải giết một số côn trùng ngẫu nhiên trong lúc làm việc. Cũng dường như rất khó khăn để tránh nói dối trong tất cả những trường hợp. Làm sao ta có thể giải quyết vấn đề này, một vấn đề chính đáng?

Vấn đề không phải là liệu chúng ta có thể giữ giới luôn luôn hay không. Đúng hơn là những giới luật được thiết lập đúng (có nghĩa là nguyên tắc bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau đáng được tin tưởng, và giới luật là đường lối thích đáng để thi hành) thì bốn phận của chúng ta là cố gắng giữ được càng nhiều chừng nào tốt chừng nấy. Điều này không phải là chúng ta sẽ phải tuyệt đối giữ giới mà là chúng ta chỉ hết sức cố gắng giữ giới luật như đã được qui định trong giới hạnh. Nếu chúng ta muốn sống yên ổn với chính mình và người khác, chúng ta phải tôn trọng đời sống và phúc lợi của người khác, tài sản của họ, và vân vân... Nếu một trạng huống nảy sinh khiến chúng ta

không thể áp dụng được một luật lệ riêng biệt thì điều đó không phải là luật này sai, mà đơn giản chỉ là dấu hiệu của kẽ hở giữa sự thực hành giới của riêng chúng ta và sự thực hành lý tưởng của nó.

Ở thời cổ khi thủy thủ lái tàu qua đại dương nhờ vào các vì sao, họ không thể theo đúng được con đường chỉ dẫn bởi các thiên thể này. Tuy vậy các vì sao là các hướng dẫn của họ, lái theo sao chỉ gần đúng, nhưng các thủy thủ đã tới bến. Cũng giống như vậy, khi chúng ta giữ giới hạnh, chúng ta không thể cho là chúng ta có thể lúc nào cũng giữ được giới. Đây là lý do tại sao năm giới được gọi là "giới cho việc tu tập"; đó cũng là lý do tại sao chúng ta tiếp tục lập đi lập lại. Cái mà ta có được trong giới luật là cái khung từ đó chúng ta có thể cố gắng sống hòa hợp với hai nguyên tắc căn bản soi sáng giáo lý của Đức Phật: nguyên tắc bình đẳng cho tất cả chúng sinh, và nguyên tắc tôn trọng lẫn nhau.



CHƯƠNG SÁU

PHÁT TRIỂN TINH THẦN (ĐỊNH)

Trong chương này chúng ta sẽ xét đến những bước Bát Chánh Đạo thuộc về nhóm gọi là phát triển tinh thần (Định). Chúng ta đã ghi nhận bản chất phụ thuộc lẫn nhau của các bước trong Bát Chánh Đạo, và trong phạm vi này đặc biệt quan trọng là hiểu vị trí của sự phát triển tinh thần (Định). Đứng ở giữa Giới và Huệ (Trí Tuệ), Định rất thích hợp và quan trọng cho hai phẩm hạnh này. Bạn có thể hỏi tại sao lại như vậy. Đương nhiên, có người đôi khi nghĩ rằng giữ giới luật là đủ để dẫn đến một cuộc đời thiện lành.

Có một vài câu trả lời cho câu hỏi này. Trước nhất, trong Phật Giáo không phải chỉ có một mục tiêu duy nhất trong đời sống tôn giáo. Ngoài mục tiêu về hạnh phúc và thịnh vượng, còn có mục tiêu về giải thoát. Nếu bạn muốn giải thoát, cách duy nhất là phải nhờ trí tuệ (huệ) và trí tuệ chỉ có thể đạt được bằng cách thanh lọc tinh thần được thực hiện nhờ thiền định. Dù đã thực hành tốt giới hạnh, phát triển tinh thần rất hữu ích nếu không nói là cần thiết. Tại sao? Vì lẽ tương đối dễ dàng để giữ giới luật khi mọi sự tốt đẹp. Nếu bạn có một công ăn việc làm tốt, sống ở trong một xã hội ổn định, và kiếm được đủ tiền cho mình và cho gia đình, việc giữ giới tương đối dễ. Nhưng khi bạn biết mình ở trong một tình trạng căng thẳng, bất an và bất trắc, chẳng hạn khi bạn mất việc, ở nơi có tình trạng hỗn loạn lan tràn, vân vân... sự giữ giới bị thử thách.

Trong những hoàn cảnh như vậy, chỉ có phát triển tinh thần mới cứu nguy được việc gìn giữ giới hạnh. Bằng cách

phát triển mạnh khả năng của tâm, và bằng cách kiểm soát tâm, sự phát triển tinh thần phục vụ như một người bảo đảm cho việc giữ giới và đồng thời giúp hiểu mọi sự một cách khách quan thực sự. Phát triển tinh thần sửa soạn cho tâm đạt trí tuệ, trí tuệ mở cửa cho giải thoát và giác ngộ. Cho nên phát triển tinh thần đóng một vai trò quan trọng khác biệt trong việc tu tập Bát Chánh Đạo.

Nhấn mạnh tầm quan trọng của phát triển tinh thần trong Phật giáo không có gì đáng ngạc nhiên khi chúng ta nhớ lại tầm quan trọng của tâm trong quan niệm Phật Giáo về chứng nghiệm. Tâm là một yếu tố quan trọng trong việc tu tập Bát Chánh Đạo. Chính Đức Phật đã nói rõ việc này khi Ngài nói tâm là nguồn cội của mọi sự, và mọi sự đều do tâm tạo. Tương tự như vậy người ta nói rằng tâm là nguồn cội của tất cả đức hạnh và tất cả những đức tính có lợi khác.

Muốn có những đức hạnh và đức tính ấy, chúng ta phải rèn luyện tâm ý. Tâm ý là chìa khóa thay đổi bản chất kinh nghiệm. Người ta nói là nếu chúng ta phải bao phủ bề mặt trái đất bằng một chất mềm co giãn để che chở chân chúng ta khỏi bị đau bởi chông gai sỏi đá, đương nhiên công việc ấy rất khó khăn. Nhưng chúng ta chỉ che chở bàn chân của chúng ta bằng giày, như vậy dường như tất cả mặt đất được bao phủ. Cũng giống như vậy, nếu chúng ta phải thanh tịnh hóa tất cả toàn bộ vũ trụ về luyện chấp, sân hận và vô minh, đương nhiên sẽ rất khó khăn, nhưng dễ dàng hơn chỉ thanh lọc tâm của mình khỏi ba tai ách ấy, coi như chúng ta đã thanh lọc toàn bộ thế giới khỏi những tai họa ấy. Đó là lý do tại sao, trong Phật Giáo, chúng ta nhắm vào tâm như cái chìa khóa để thay đổi cách mà ta trải nghiệm mọi sự và cách ta hiểu những người khác.

Sự quan trọng của tâm cũng đã được công nhận bởi các nhà khoa học, tâm lý học và cả đến các thầy thuốc. Chắc các bạn cũng biết một số kỹ thuật về điện tâm đồ được sử dụng bởi một số bác sĩ chuyên khoa Tây Phương. Các chuyên gia tâm thần học và các thầy thuốc dùng những phương pháp tương tự với kỹ thuật nổi tiếng về thiền định đã thành công giúp các bệnh nhân khỏi được những bệnh rối loạn tâm thần, những bệnh đau kinh niên. Phương pháp này nay đã được chấp nhận thực hành trong cộng đồng y khoa trị bệnh.

Tất cả chúng ta có thể đánh giá cao ảnh hưởng của tâm về hiện trạng của riêng con người chúng ta bằng cách nhìn vào các kinh nghiệm. Tất cả chúng ta đã nếm trải hạnh phúc, và biết nó ảnh hưởng có lợi như thế nào trong các hoạt động của chúng ta. Khi ở trong trạng vui vẻ, chúng ta làm việc tốt, có thể phản ứng thích đáng, và chúng ta có thể hoạt động ở mức tốt nhất. Vào những dịp khác, khi tâm chúng ta bị xáo trộn và phiền muộn, hay bị thâm nhập bởi những cảm xúc có hại, chúng ta thấy chúng ta không làm tròn được một nhiệm vụ rất thường dù cần trọng. Trong phương diện này, chúng ta hoàn toàn có thể thấy tâm quan trọng như thế nào trong bất cứ phạm vi nào của cuộc sống mà ta quan tâm xem xét.

Ba bước phát triển tinh thần trong Bát Chánh Đạo gồm: (a) chánh tinh tấn, (b) chánh niệm, và (c) chánh định. Cùng lúc ba phẩm hạnh này động viên và làm cho chúng ta có tự lực, chu đáo và điềm tĩnh.

Trong ý nghĩa tổng quát nhất, chánh tinh tấn có nghĩa là trau dồi thái độ tự tin đối với công việc. Chúng ta cũng có thể gọi chánh tinh tấn là "nhiệt tinh". Chánh tinh tấn có

nghĩa là đảm nhận và theo đuổi nhiệm vụ bằng nghị lực và ý chí thi hành nhiệm vụ ấy cho đến cùng. Người ta nói rằng chúng ta phải dấn thân vào nhiệm vụ của chúng ta giống như con voi bước vào một hồ nước mát khi bị khổ vì nóng của buổi trưa hè. Với loại tinh tấn ấy, chúng ta có thể thành công trong bất cứ gì chúng ta dự định làm, dù là trong nghiên cứu học hỏi, nghề nghiệp, hay tu tập Phật Pháp.

Trong ý nghĩa này, chúng ta có thể nói rằng tinh tấn đó là sự nỗ lực thực tiễn của niềm tin. Nếu chúng ta thất bại không mang tinh tấn vào các dự án khác, chúng ta không hy vọng gì thành công. Nhưng tinh tấn phải được kiểm soát, phải được cân bằng, và ở đây chúng ta phải nhớ đến bản chất căn bản của Trung Đạo và thí dụ về những cái dây của cây đàn. Cho nên tinh tấn không nên bao giờ trở nên quá căng, quá cưỡng ép, và ngược lại nó cũng không được phép trở nên lỏng lẻo. Đó là điều mà chúng tôi giảng nghĩa về chánh tinh tấn – một quyết tâm có kiểm soát, bền bỉ và sôi nổi.

Chánh tinh tấn theo truyền thống được xác định có bốn lớp: (1) tinh tấn ngăn ngừa tư tưởng bất thiện nảy sinh, (2) tinh tấn loại bỏ những tư tưởng bất thiện khi chúng đã sinh, (3) tinh tấn trau dồi tư tưởng thiện, và (4) tinh tấn giữ các tư tưởng thiện đã sinh. Điều cuối cùng đặc biệt rất quan trọng, vì nó thường xảy ra, ngay cả khi chúng ta trau dồi thành công một số tư tưởng thiện, nhưng chỉ được một thời gian ngắn. Cả bốn khía cạnh của chánh tinh tấn nhằm vào năng lực của tâm về tình trạng tinh thần của chúng ta. Mục tiêu của chúng là giảm thiểu và cuối cùng loại bỏ tư tưởng bất thiện trong tâm, tăng cường và củng cố vững

chắc tư tưởng thiện như một đặc tính tự nhiên và trọn vẹn thuộc trạng thái tinh thần của con người.

Chánh niệm là bước thứ nhì của Bát Chánh Đạo nằm trong nhóm phát triển tinh thần, và thiết yếu ngay cả trong đời sống hàng ngày. Giống như những lời dạy khác của Đức Phật, bước này được minh họa tốt nhất bằng thí dụ từ đời sống của chính nó hàng ngày. Đương nhiên, nếu bạn nhìn vào những bài thuyết giảng của Đức Phật, bạn sẽ thấy Ngài thường dùng những thí dụ rất quen thuộc với cử tọa. Bởi vậy chúng ta có thể cố gắng nhìn vào sự quan trọng của chánh niệm trong những hoạt động bình thường trần tục.

Chánh niệm là ý thức, hay chú ý, như vậy có nghĩa là tránh sự sao lãng hay tình trạng tâm bị vẩn đục. Sẽ có ít những tai nạn xảy ra tại nhà cũng như ngoài đường nếu người ta chú ý. Dù bạn đang lái xe hay băng qua một con đường có nhiều xe cộ, nấu bữa cơm chiều, hay đang làm sổ sách, các công việc ấy có thể làm một cách an toàn và hữu hiệu khi bạn chú ý và lưu tâm đến. Thực hành chánh niệm tăng hiệu quả và năng suất, đồng thời nó giảm thiểu tai nạn xảy ra do sự vô ý và thiếu chú ý.

Trong việc tu tập Phật Pháp, chánh niệm hành động như một dây cương kiểm soát tâm của chúng ta. Nếu chúng ta bỏ một lúc để xem tâm của chúng ta cư xử bình thường ra sao, chúng ta sẽ thấy rõ ràng chúng ta cần phải có loại dây cương nào đó, hay kiểm soát trong phạm vi này. Thí dụ bạn đang đọc sách, một cơn gió mạnh làm cánh cửa sổ nhà bạn đóng sầm lại. Tôi chắc chắn hầu hết các bạn đều để ý ngay đến âm thanh này, và ít nhất bạn cũng chú tâm vào việc đó một chút. Ít nhất vào lúc đó tâm của bạn bị sao lãng

không tập trung vào trang sách. Giống như thế, hầu hết mọi lúc trong đời sống tâm thức của chúng ta, tâm của chúng ta đều chạy theo những đối tượng của giác quan. Tâm của chúng ta không bao giờ tập trung và đứng nguyên một chỗ cả. Những đối tượng của giác quan khiến chúng ta lưu ý đến có thể là cảnh tượng, âm thanh, hoặc ngay cả tư tưởng. Trong khi bạn đang lái xe trên đường phố, mắt và tâm bạn có thể bị thu hút vào một quảng cáo hấp dẫn, trong khi bạn đang đi bộ trên hè phố, bắt gặp mùi nước hoa của phụ nữ, sự chú ý của bạn có thể bị tạm thời lôi cuốn vào đó, và có lẽ vào người có mùi nước hoa ấy. Tất cả những đối tượng của giác quan ấy là nguyên nhân của lãng trí.

Cho nên, muốn chế ngự những hậu quả lãng trí như vậy của tâm, chúng ta cần phải canh phòng để tâm của chúng ta khỏi phải mắc vào những đối tượng của giác quan, với những trạng thái tâm thần bất thiện đôi khi có thể nảy sinh. Sự canh chừng này là chánh niệm. Đức Phật có lần nói câu chuyện về hai diễn viên nhào lộn, một thầy và một trò. Có một lần, thầy nói với trò, "Con bảo vệ cho ta và ta bảo vệ cho con trong lúc biểu diễn, như vậy chúng ta sẽ an toàn, và chúng ta sẽ kiếm được nhiều tiền". Nhưng trò đáp lại, "Không được đâu thầy, làm như vậy không được. Con tự bảo vệ con và thầy tự bảo vệ thầy". Cũng giống như vậy, mỗi người chúng ta phải tự canh chừng tâm của mình.

Một số người có thể nói như vậy có vẻ ích kỷ. Còn chung sức vào làm việc thì sao? Nhưng tôi nghĩ rằng những sự nghi ngờ như vậy là kết quả của một sự hiểu lầm căn bản. Một dây xích chỉ mạnh bằng mắt xích yếu nhất. Một nhóm người cũng chỉ hiệu quả bằng các cá nhân của nhóm. Một đội gồm những người đấng trí, không thể làm nên trò

trống gì có hiệu quả, sẽ là một toán vô tích sự. Giống như vậy, muốn giữ một vai trò có hiệu quả liên quan với đồng loại, chúng ta phải canh chừng tâm của chúng ta. Thí dụ như bạn có một cái xe đẹp, bạn sẽ cẩn thận đậu vào một nơi mà xe bạn không bị xe khác làm hư hỏng. Ngay cả khi bạn làm việc ở nhà, bạn cũng đôi khi nhìn qua cửa sổ để xem xe bạn có sao không. Bạn sẽ thường rửa xe, và chắc chắn bạn sẽ mang xe đi bảo dưỡng đều đặn. Chắc chắn bạn sẽ bảo hiểm xe đó với một số tiền lớn. Cùng phương thức, mỗi chúng ta đều có một thứ gì đó quý giá hơn mọi thứ khác, đó là tâm chúng ta.

Công nhận giá trị và sự quan trọng của tâm, chúng ta phải canh chừng tâm. Đó là chánh niệm. Khía cạnh phát triển tinh thần này có thể thực hành ở bất cứ chỗ nào và bất cứ lúc nào. Một số người nghĩ rằng thiền định rất khó tu tập. Tâm chí họ sợ tập thử. Thông thường, những người ấy nghĩ về thiền một cách câu nệ, hình thức là tập trung tâm trong khi ngồi thiền. Nhưng cho dù bạn chưa sẵn sàng tập những kỹ thuật về tập trung tinh thần, chắc chắn chánh tinh tấn và chánh niệm vẫn có thể thực hành và mọi người nên tập. Hai bước đầu tiên về phát triển tinh thần rất đơn giản: (1) Trau dồi một thái độ tư tin của tâm, chú ý và tinh thức; và (2) kiểm soát thân và tâm và biết bạn đang làm gì vào mọi lúc.

Tôi viết lúc này bằng một vùng trong tâm tôi, tôi có thể trông nom tâm tôi. Tôi đang nghĩ gì? Tâm tôi có nhắm vào thông báo mà tôi định gửi đi không, hay tôi đang nghĩ về chuyện xảy ra sáng nay, hay tuần trước, hay về điều mà tôi dự định làm tối nay? Tôi từng nghe một vị thầy nhận xét, nếu bạn đang pha một tách trà, vào lúc đó, Phật Giáo

có nghĩa là bạn phải làm tốt điều đó, chú ý vào đó để trà được ngon.

Điểm mấu chốt của sự phát triển tinh thần là tập trung tâm đúng vào cái mà bạn đang làm lúc đó, dù là bạn đang đi tới trường học, đang lau nhà, hay đang chuyện trò với bè bạn. Dù bạn đang làm gì bạn vẫn có thể thực hành được chánh niệm. Tu tập chánh niệm có thể áp dụng trong mọi trường hợp.

Theo truyền thống, thực hành chánh niệm đóng một vai trò quan trọng trong Phật Giáo. Đức Phật gọi chánh niệm là cách duy nhất để đạt được chấm dứt khổ đau. Tu tập chánh niệm cũng được soạn thảo tỷ mỉ đối với bốn ứng dụng đặc biệt (i) chú tâm vào thân, (ii) chú tâm vào cảm nghĩ, (iii) chú tâm vào thức, (iv) chú tâm vào đối tượng của tâm. Bốn ứng dụng của chánh niệm tiếp tục đóng một vai trò quan trọng trong việc thiền tập Phật Giáo ngày nay.

Nhưng chúng ta hãy xem xét bước thứ ba của sự phát triển tinh thần, gọi là tập trung (chánh định) cũng đôi khi được gọi là tinh lự hay thiền đơn giản. Bạn sẽ nhớ lại chúng ta đã truy tìm nguồn gốc thiền đến tận thời nền văn minh Thung Lũng Indus. Thiền hay tập trung tư tưởng, không liên quan gì đến điên cuồng hay mê loạn, đến ít nhiều với nửa tỉnh nửa mê hay hôn mê. Tập trung chỉ là sự thực hành nhắm tâm vào một đối tượng. Đối tượng này có thể là vật chất hay tinh thần. Khi hoàn toàn gom được tâm vào đối tượng, tâm trở nên hoàn toàn hòa nhập vào đối tượng loại bỏ được các hoạt động tinh thần – lãng trí, mê loạn, bối rối và dao động. Đó là mục tiêu thực hành chánh định: tập trung tâm vào một đối tượng. Hầu hết chúng ta đều có những trạng thái tâm như vậy trong cuộc sống hàng ngày.

Đôi khi, một thứ gì gắn với sự nhất tâm này xảy ra bất thần, khi chúng ta nghe nhạc hay ngắm trời ngắm biển. Vào những lúc đó bạn sẽ nếm trải trạng thái này khi tâm giữ được sự nhất tâm trụ yên vào đối tượng, âm thanh, hay hình thể.

Chánh định có thể tập bằng một số cách. Đối tượng của định có thể hữu hình (như ngọn lửa, một hình ảnh, một đóa hoa) hay cũng có thể là một ý nghĩ (như tình thương yêu và lòng trắc ẩn). Khi bạn thực hành định, bạn nhắm tâm vào đối tượng được chọn lựa nhiều lần. Dần dần, việc này dẫn đến khả năng trú tâm vào đối tượng mà không lãng trí. Khi việc này có thể giữ được trong một thời gian kéo dài, bạn đạt được nhất tâm.

Điểm quan trọng là cần chú ý đến khía cạnh phát triển tinh thần với cách tu tập tốt nhất là dưới sự hướng dẫn của một vị thầy có kinh nghiệm, vì một số yếu tố kỹ thuật có thể quyết định thành công hay thất bại. Những yếu tố này gồm có, thái độ, tư thế, thời gian và thời điểm tu tập thích hợp. Khó mà hiểu được tất cả những yếu tố đó đúng chỉ bằng cách đọc sách. Tuy nhiên, không cần thiết bạn phải trở thành một nhà tu hành để tu tập loại thiền định này. Bạn cũng không cần thiết phải ở trong rừng hay từ bỏ các hoạt động hàng ngày. Bạn có thể bắt đầu tập với một thời gian tương đối ngắn vào khoảng mười hay mười lăm phút mỗi ngày.

Sự thành thạo trong loại thiền này có hai cái lợi chính. Thứ nhất, thiền đem sự thoải mái về tinh thần và thể xác, thư thái, hân hoan, thanh thoát và tĩnh tại. Thứ nhì, thiền biến tâm thành một dụng cụ có thể nhìn thấy sự vật đúng là như thế. Bởi vậy thiền giúp cho tâm đạt trí tuệ.

Sự phát triển dần dần khả năng nhìn thực đúng mọi sự là nhờ sự hành thiền giống như sự phát triển những dụng cụ đặc biệt, nhờ những phương tiện này chúng ta có thể nhìn thấy thực sự tiềm nguyên tử và loại tương tự như vậy. Cũng giống như cách thức này, nếu chúng ta không phát triển tiềm năng của tâm do sự trau dồi chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định, thì sự hiểu biết về tình trạng thực sự của mọi sự may ra còn ở trong kiến thức trí thức. Muốn biến đổi sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế từ kiến thức trong sách vở thành kinh nghiệm hoàn toàn, chúng ta phải đạt được nhất tâm.

Về vấn đề này, sự phát triển tinh thần sẵn sàng hướng sự lưu ý của nó vào trí tuệ. Bây giờ chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng vai trò đặc biệt của thiền trong Phật Giáo. Tôi nói qua việc này khi tôi nói về quyết định của Đức Phật từ bỏ hai vị thiên sư, Alara Kalama và Uddaka Ramaputta, và sự phối hợp chánh định với trí tuệ vào đêm Ngài giác ngộ. Nói đây nhất tâm tự nó cũng chưa đủ. Cũng như gọt một cây bút chì cho nhọn trước khi viết, hay mài một cái dùi cho sắc để cắt cây luyên chấp, sân hận, và vô minh. Khi chúng ta đạt được nhất tâm chúng ta cần phải sẵn sàng kết hợp định với trí tuệ để đạt được giác ngộ.



CHƯƠNG BẢY

TRÍ TUỆ (HUỆ)

Với chương này, chúng ta sẽ hoàn tất việc nghiên cứu các bước Bát Chánh Đạo. Tại Chương 5 và 6, chúng ta nhìn vào hai nhóm đầu, hay cách tu tập, những điều về giới hạnh và phát triển tinh thần. Ở đây chúng ta nhìn vào cách tu tập thứ ba, đó là trí tuệ (huệ). Tại điểm này chúng ta thấy mình đứng trước một điều nghịch lý: Trong danh sách tám bước của Bát Chánh Đạo, chánh kiến và chánh tư duy xuất hiện trước, nhưng trong phạm vi về ba cách tu tập, nhóm trí tuệ đến sau cùng. Tại sao lại như thế?

Trước đây, chúng ta sử dụng phép loại suy về việc trèo núi để giải thích sự tương quan giữa những bước của con đường. Khi bạn sửa soạn trèo núi, bạn phải thấy đỉnh núi trong tầm mắt. Chính quang cảnh đỉnh núi đã phân chia hướng đi thành từng bước. Vì lý do này, ngay từ lúc bắt đầu trèo, bạn phải để mắt nhìn vào đỉnh núi. Cho nên, chánh kiến được ghi ngay vào bước đầu của con đường. Nhưng trong phương diện thực hành, bạn phải bắt đầu trèo từ sườn thấp nhất, rồi kế tiếp những chỗ cao hơn trước khi đến đỉnh núi, đó là đạt được trí tuệ. Trong phương diện thực tiễn, trí tuệ đến sau cùng trong việc hành trì Bát Chánh Đạo.

Trí tuệ được mô tả là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, sự hiểu biết về Lý nhân duyên, và điều tương tự như vậy. Điều mà chúng tôi giải nghĩa khi chúng tôi nói đơn giản là đạt trí tuệ là sự biến đổi các thứ có tính chất học thuyết chỉ là đối tượng của tri thức trí tuệ thành kinh nghiệm cá nhân thực

tế. Nói một cách khác, chúng tôi muốn thay đổi kiến thức về Tứ Diệu Đế và điều tương tự học trong sách vở thành chân lý hiện thực sinh động. Mục tiêu này đạt được trước tiên do sự trau dồi giới hạnh, và rồi nhất là do sự trau dồi việc phát triển tinh thần.

Bất cứ ai cũng có thể đọc trong sách ý nghĩa của Tứ Diệu Đế, Lý nhân duyên, vân vân..., nhưng không có nghĩa là người đó có thể đạt được trí tuệ. Chính Đức Phật nói do không hiểu Tứ Diệu Đế và Lý nhân duyên nên chúng ta cứ phải trôi lăn mãi trong vòng luân hồi sinh tử. Rõ ràng khi Ngài nói điều này, Ngài muốn ngụ ý điều gì sâu xa hơn là đơn thuần chỉ ra sự thất bại không tiếp thu giáo pháp về mặt trí tuệ các khoản học thuyết này.

Bởi vậy thuật ngữ "hiểu biết" phải được hiểu trong ý nghĩa của chánh kiến, đó là sự hiểu biết tức thì và trực tiếp. Nó có thể giống như một hành động nhận thức đơn giản (thọ)ĩ, giống như đang nhìn một màng màu xanh. Có lẽ đây là lý do tại sao cách nói của nhìn lại thường được sử dụng để mô tả sự đạt được trí tuệ. Chúng ta nói về trí tuệ bằng "thấy chân lý", hay "thấy mọi sự đúng thế" vì đạt trí tuệ không phải là một bài tập về trí tuệ hay học thuật. Đó là sự hiểu biết hay "thấy" trực tiếp những chân lý ấy. Khi loại hiểu biết trực tiếp về bản chất của thực tế đạt được, nó tương đương với sự đạt được giác ngộ. Việc này mở cửa cho giải thoát khỏi khổ đau và đạt niết bàn.

Hai bước trong Bát Chánh Đạo nằm trong nhóm Huệ (trí tuệ) là (1) chánh kiến và (2) chánh tư duy. Chánh kiến là thấy mọi sự đúng bản chất, hiểu biết chân lý thực sự của mọi sự, không phải nhìn thấy chúng có vẻ như thế. Trong phương diện thực tiễn điều này có ý nghĩa là tuệ giác, hiểu

biết thâm sâu, hay nhìn thấy mặt dưới của sự việc. Nếu chúng ta muốn giải thích điều này bằng từ ngữ học thuyết, chúng ta phải nói đến Tứ Diệu Đế, Lý nhân duyên, vô thường, vô ngã vãn vãn... Nhưng lúc này, chúng ta hãy nói về những phương tiện đạt chánh kiến, và để lại nội dung về sự hiểu biết đó vào một dịp khác. Ở đây, một lần nữa, thái độ khoa học trong giáo lý của Đức Phật là hiển nhiên vì khi chúng ta khảo sát những phương tiện đạt chánh kiến, chúng ta thấy chúng ta bắt đầu bằng sự quan sát khách quan thế giới quanh chúng ta và chính chúng ta. Hơn thế nữa, sự quan sát khách quan kết hợp với điều tra, kiểm tra, và suy xét.

Trong tiến trình đạt chánh kiến, chúng ta thấy có hai loại hiểu biết: (i) hiểu biết do tự chúng ta đạt được, (ii) hiểu biết đạt được nhờ người khác. Hiểu biết nhờ người khác gồm có những sự thật được trình bày bởi người khác. Cuối cùng, hai loại hiểu biết ấy hòa nhập vì lý giải đến cùng, hiểu biết thực sự (hay nói là chánh kiến) phải là của chính chúng ta. Đồng thời, chúng ta có thể phân biệt sự hiểu biết đạt được do sự quan sát dữ kiện về kinh nghiệm hàng ngày với sự hiểu biết đạt được do sự nghiên cứu giáo lý.

Giống như vậy, trong hoàn cảnh cá nhân, chúng ta được khuyến khích quan sát khách quan những sự việc quanh ta và xét ý nghĩa của chúng, do đó khi chúng ta tiếp cận giáo lý của Đức Phật, chúng ta được khuyến khích trước nhất nghiên cứu và rồi xem xét và kiểm tra giáo lý ấy. Nhưng dù cho chúng ta có nói về quan sát và điều tra sự thật về kinh nghiệm bản thân hay về sự nghiên cứu và xem xét kinh điển thì bước thứ ba và cũng là bước cuối cùng trong tiến trình đạt kiến thức là thiền định. Ở thời điểm

này trong tiến trình thu thập kiến thức mà tôi đề cập hai loại hiểu biết trên đây trở nên không thể phân biệt được.

Để tóm tắt, những phương cách đạt chánh kiến sẽ như sau: (1) ở giai đoạn thứ nhất, bạn phải quan sát và nghiên cứu, (2) ở giai đoạn hai, bạn phải khảo sát một cách trí tuệ cái mà bạn đã quan sát và nghiên cứu, và (3) ở giai đoạn ba, bạn phải tập trung tư duy về cái mà bạn đã khảo sát và quyết định về mặt trí tuệ trước đó. Hãy dùng một thí dụ thực tiễn. Chúng ta dự định đi đến một nơi nào đó. Để sửa soạn cho cuộc hành trình, chúng ta cần có một bản đồ chỉ đường mà ta phải theo để đến nơi đó. Trước nhất chúng ta nhìn vào các hướng trên bản đồ, rồi chúng ta phải xem lại cái mà ta đã quan sát, đọc kỹ bản đồ để chắc chắn là chúng ta hiểu được những điều chỉ dẫn. Chỉ như vậy bây giờ chúng ta mới có thể bắt đầu cuộc hành trình để đến nơi dự định. Bước cuối cùng trong tiến trình này là xúc tiến cuộc hành trình có thể so sánh với thiên định.

Thí dụ bạn phải mua một dụng cụ mới cho gia đình hay cho văn phòng của bạn. Bạn đọc từ đầu chí cuối một lần những lời chỉ dẫn cách sử dụng vẫn chưa đủ. Bạn phải đọc đi đọc lại và khảo sát kỹ lưỡng chắc chắn là bạn đã hiểu cặn kẽ những lời chỉ dẫn. Chỉ khi bạn chắc chắn đã hiểu rõ những lời chỉ dẫn rồi bạn mới có thể sử dụng được dụng cụ mới đó. Hoạt động sử dụng thành công dụng cụ tương tự với thiên định. Cùng một cách, muốn đạt trí tuệ, bạn phải tư duy về về kiến thức thu thập được do quan sát hay nghiên cứu và xác minh thâm bằng kiểm tra. Ở giai đoạn ba của tiến trình đạt chánh kiến, kiến thức mà ta thu thập trước đây trở thành một phần kinh nghiệm sống của chúng ta.

Kế tiếp, chúng ta phải bỏ chút thì giờ cân nhắc thái độ tu dưỡng khi chúng ta tiếp cận giáo lý của Đức Phật. Người ta nói rằng muốn làm như vậy, chúng ta phải tránh ba sai lầm được giải thích với thí dụ về một cái bình. Trong bối cảnh này, chúng ta là cái bình, trong khi giáo lý là cái được đổ vào bình.

Bây giờ trước hết hãy giả dụ cái bình đó được đậy kín bằng một cái nắp, hiển nhiên là chúng ta sẽ không thể đổ nước vào bình được. Điều này tương tự như tình trạng của một người nghe giáo lý với một cái tâm đóng chặt, tức là nó đã đầy ắp. Trong những hoàn cảnh như vậy, Pháp không thể vào trong và làm đầy tâm của người ấy được.

Hơn nữa, thí dụ, chúng ta có một cái bình có một lỗ hổng ở dưới đáy bình: Nếu chúng ta cố gắng đổ sữa vào, sữa sẽ chảy ra ngoài. Điều này cũng tương tự như một người không giữ được những gì người ấy nghe, cho nên không một tác động giáo lý nào có thể sử dụng được.

Cuối cùng, thí dụ chúng ta đổ sữa tươi vào bình mà không xem bình có được sạch không và có một ít sữa hư từ hôm trước còn lại trong bình, sữa mới đổ vào trong bình đương nhiên cũng bị hư. Cũng vậy, nếu một người nghe giáo lý của Đức Phật với một tâm bất tịnh, giáo lý sẽ không mang được lợi ích gì. Thí dụ một người nào đó nghe Pháp vì mục đích ích kỷ, như thể vì háo danh và khoe khoang, thì cũng giống như cái bình bất tịnh.

Chúng ta phải cố tránh ba sai lầm trên đây khi chúng ta tiếp cận giáo lý của Đức Phật. Thái độ đứng đắn áp dụng khi nghe Pháp giống như một bệnh nhân để ý cẩn thận đến lời khuyên của thầy thuốc. Nơi đây Đức Phật như vị thầy thuốc, giáo lý là thuốc, chúng ta là bệnh nhân, và sự tu tập

giáo lý là phương tiện mà chúng ta có thể chữa lành được bệnh của các tai họa như luyến ái, sân hận, và vô minh, chúng là nguyên nhân của khổ đau. Chúng ta chắc chắn sẽ đạt được một mức độ nào đó về chánh kiến nếu chúng ta tiếp cận sự nghiên cứu Phật Pháp bằng thái độ này.

Chánh kiến tự nó thường được chia thành hai khía cạnh hay hai mức độ: mức độ thường và mức độ cao. Trong chương 4, tôi có đề cập mục tiêu mà Phật Giáo đưa ra cũng thuộc hai mức độ: mục tiêu hạnh phúc và thịnh vượng thuộc kiếp này hay kiếp sau, trong khi mục tiêu giải thoát, hay niết bàn, là mục tiêu tối hậu của sự tu tập. Mức độ thường của chánh kiến tương ứng với mục tiêu đầu tiên trần tục của sự tu tập Phật Giáo, trong khi mức độ cao hơn của chánh kiến tương ứng với mục tiêu tối cao của sự tu tập Phật Giáo.

Khía cạnh thông thường đầu tiên của chánh kiến liên quan đến sự đánh giá chính xác mối quan hệ giữa nguyên nhân và hậu quả, và gắn liền với trách nhiệm đạo đức về hành vi của mình. Nói ngắn gọn, điều này có nghĩa là chẳng chóng thì chầy chúng ta sẽ nếm trải những hậu quả về những hành động của chúng ta. Nếu chúng ta hành động thiện – gìn giữ giá trị về sự tôn trọng đời sống, tài sản, sự thật vân vân...- chúng ta sẽ nếm trải những kết quả hạnh phúc vì những hành động thiện: nói một cách khác, chúng ta sẽ vui hưởng hoàn cảnh hạnh phúc và may mắn ở kiếp này hay kiếp sau. Ngược lại, nếu chúng ta hành động bất thiện, chúng ta sẽ nếm trải hoàn cảnh bất hạnh, nghèo khổ, và không may mắn trong kiếp này và những kiếp sau.

Khía cạnh thứ nhì cao hơn của chánh kiến liên quan đến việc nhìn đúng bản chất sự vật và thuộc về mục tiêu tối

hậu của giáo lý Đức Phật. Điều có nghĩa lý gì khi chúng ta nói " nhìn sự vật đúng sự thật "? Một lần nữa câu trả lời có tính chất học thuyết có thể như sau: Để nhìn sự vật đúng sự thật có nghĩa là nhìn sự vật là vô thường, duyên hợp, vô ngã và vân vân... Tất cả những câu trả lời ấy đều đúng. Tất cả đều có điều gì để nói về nhìn sự vật đúng sự thật. Nhưng muốn đến chỗ hiểu biết của bước thứ nhất và về một ý nghĩa nào đó, bước cuối của Bát Chánh Đạo, chúng ta phải tìm kiếm tất cả những biểu lộ học thuyết về chánh kiến này đều có một cái gì chung. Điều mà chúng ta tìm thấy là tất cả những miêu tả về ý nghĩa của chánh kiến là trái ngược với vô minh, sự trói buộc và vương mắc trong vòng sinh tử.

Đức Phật đạt được giác ngộ chủ yếu là kinh nghiệm về phá vỡ vô minh. Kinh nghiệm này thường được mô tả bởi chính Đức Phật nói về Tứ Diệu Đế và lý nhân duyên, cả hai chân lý này đều liên quan đến sự phá vỡ vô minh. Trong ý nghĩa này, vô minh là vấn đề trọng tâm của Phật Giáo. Quan niệm chính trong cả hai Tứ Diệu Đế và Lý nhân duyên là vô minh, hậu quả và loại trừ nó.

Chúng ta hãy nhìn lại một chút về công thức của Tứ Diệu Đế. Chìa khóa để biến đổi kinh nghiệm từ kinh nghiệm khổ đau thành chấm dứt khổ đau là hiểu biết chân lý cao quý thứ hai, chân lý về nguồn gốc khổ đau. Một khi chúng ta hiểu được nguồn gốc khổ đau, chúng ta có thể hành động để chấm dứt khổ đau. Như đã đề cập tại Chương 4, Tứ Diệu Đế được chia thành hai nhóm: nhóm thứ nhất gồm có chân lý khổ đau, và chân lý về nguồn gốc khổ đau, phải trừ bỏ; nhóm thứ nhì, gồm có chân lý về chấm dứt khổ đau và chân lý của con đường Đạo là phải đạt được.

Hiểu được nguồn gốc khổ đau khiến chúng ta có thể hoàn thành được việc này. Điều này có thể nhìn thấy rõ ràng trong miêu tả của chính Đức Phật về kinh nghiệm của Ngài trong đêm giác ngộ. Khi Đức Phật nhận định nguồn gốc của khổ đau – khi ngài thấu hiểu sự luyến ái, sân hận và vô minh là những nguyên nhân – việc này mở cửa cho giải thoát và giác ngộ cho Ngài. Luyến ái, sân hận và vô minh là những nguyên nhân của khổ đau. Nếu chúng ta muốn giới hạn khảo sát của chúng ta vào bộ phận cấu thành thiết yếu nhất, chúng ta phải nhắm vào vô minh, vì lẽ do vô minh mà luyến ái và sân hận nảy sinh.

Vô minh là ý niệm về cái thường còn, cá tính độc lập hay cái ta. Do khái niệm về cái "Tôi", riêng rẽ và đối lập với người và vật chung quanh ta, đó là nguồn gốc căn bản của khổ đau. Một khi chúng ta có ý tưởng về cái "Tôi" như vậy, chúng ta có chiều hướng tự nhiên ngã vào những sự việc theo kinh nghiệm của chúng ta để duy trì và hỗ trợ cái "Tôi" này, và chiều hướng tự nhiên lánh xa những sự việc mà chúng ta tưởng tượng là chúng đe dọa cái "Tôi". Đó là khái niệm về một cái Ta độc lập (ngã sở), đó là nguồn gốc căn bản của khổ đau, gốc rễ của những cảm xúc có hại: luyến ái, sân hận, tham lam, giận dữ, thèm muốn và ganh ghét. Chính là vô minh của sự việc thực tế gọi là Tôi hay cái ngã chỉ là danh xưng thuận tiện cho một tập thể những yếu tố luôn luôn thay đổi, phụ thuộc và tùy thuộc lẫn nhau, những yếu tố này là đáy của tất cả những vương mắc cảm xúc như vậy.

Nhưng có cánh rừng nào tách rời khỏi cây cối? Chẳng qua cái "Tôi" hay cái ngã, chỉ là cái tên chung để gọi một tập hợp các tiến trình. Khi cái ngã được chấp nhận là thật và độc lập, nó là nguyên nhân của khổ đau và sợ hãi. Trong

phạm vi này, tin tưởng vào một cái ngã độc lập, giống như lầm lẫn tưởng rằng cái dây là một con rắn trong bóng tối. Nếu chúng ta tinh cờ thấy cái dây trong một phòng tối, chúng ta có thể cho rằng cái dây thật là một con rắn, và sự lầm lẫn này là một nguyên nhân của sợ hãi. Tương tự như vậy, vì bóng tối của vô minh, chúng ta cho những tiến trình tạm thời, vô ngã của cảm nghĩ, nhận thức (thọ) vân vân...là cái ngã thật, độc lập. Kết quả chúng ta phản ứng trước các tình thế bằng hy vọng và sợ hãi, khao khát một số sự việc và không thích một số sự việc khác, thích số người này và không thích số người khác.

Cho nên, vô minh là ý niệm lầm lẫn về một cái Ta vĩnh cửu, hay cái tôi thực sự. Giáo lý vô ngã này hay không có cái Ta, không mâu thuẫn với học thuyết về trách nhiệm tinh thần, nghiệp luật. Nói tóm lại, bạn sẽ nhớ lại lúc trước, chúng ta đã mô tả chánh kiến bằng hai khía cạnh – hiểu biết nghiệp luật, và nhìn đúng sự vật. Một khi khái niệm lầm lẫn của cái Ta – thuyết cho mình là trung tâm, bị chánh kiến đánh tan thì luyến ái, sân hận và những tai họa cảm xúc khác không nảy sinh được. Khi tất cả những điều này ngưng, chấm dứt khổ đau sẽ đạt được. Tôi không mong mỏi tất cả những điều này đều sáng tỏ ngay. Đương nhiên, tôi cũng dành một số chương về khái niệm của vô minh trong Phật Giáo và về sự hiệu chỉnh của nó.

Lúc này chúng ta hãy tiếp tục với bước kế tiếp của Bát Chánh Đạo thuộc về nhóm trí tuệ (huệ) gọi là chánh tư duy. Nơi đây chúng ta bắt đầu thấy sự tái hội nhập hay tái áp dụng, về khía cạnh trí tuệ của Bát Chánh Đạo vào giới hạnh vì tư tưởng có một ảnh hưởng rất lớn đến tư cách đạo đức của chúng ta. Đức Phật nói nếu chúng ta hành động hay nói năng với tâm thanh tịnh, hạnh phúc sẽ theo ta như

bóng với hình, nếu chúng ta hành động và nói năng với tâm bất tịnh, đau khổ sẽ theo ta như bánh xe theo lối chân bò kéo xe.

Chánh tư duy có nghĩa là tránh luyến ái và sân hận. Nguồn gốc khổ đau được biết đến là vô minh, luyến ái và sân hận. Trong khi chánh kiến loại bỏ vô minh, chánh tư duy loại bỏ luyến ái và sân hận; cho nên chánh kiến và chánh tư duy cùng nhau loại bỏ nguyên nhân khổ đau.

Muốn loại bỏ luyến ái và tham lam, chúng ta phải trau dồi buông bỏ, trong khi loại bỏ sân hận và giận dữ chúng ta phải trau dồi tình thương yêu và lòng trắc ẩn. Chúng ta phải làm thế nào để trau dồi thái độ buông bỏ và tình thương yêu và lòng trắc ẩn, giúp sửa chữa tính luyến ái và sân hận? Buông bỏ phát triển bằng cách suy ngẫm về bản chất bất toại nguyện của cuộc sống, đặc biệt là bản chất bất toại nguyện của lạc thú giác quan. Lạc thú giác quan giống như nước mặn. Một người khát nước uống nước mặn hy vọng hết khát nhưng chỉ làm cho cơn khát tăng thêm.

Đức Phật cũng ví những lạc thú giác quan như một trái cây rất hấp dẫn bên ngoài thơm và ngon nhưng rất độc khi ăn phải. Tương tự như vậy, lạc thú thì hấp dẫn và vui thích nhưng gây tai hại. Cho nên, muốn trau dồi sự buông bỏ, chúng ta phải xét đến những hậu quả không ai ưa của lạc thú giác quan.

Thêm vào chúng ta phải đánh giá cao thực tế, bản chất đặc biệt của luân hồi, chu trình sinh và tử là khổ đau. Dù chúng ta sinh ra ở đâu nhưng trong vòng sinh tử này, tình trạng của chúng ta cũng sẽ đầy rẫy khổ đau. Bản chất của luân hồi là khổ đau, giống như bản chất của lửa là sức nóng. Do hiểu biết bản chất bất toại nguyện của cuộc sống,

và công nhận những hậu quả không ai ưa của lạc thú giác quan, chúng ta có thể trau dồi sự buông bỏ và không luyến chấp.

Tương tự như vậy, chúng ta có thể phát triển lòng thương yêu và lòng trắc ẩn do công nhận sự bình đẳng thiết yếu của tất cả chúng sinh. Giống như chúng ta, tất cả chúng sinh đều sợ chết và cũng run rẩy trước hình phạt. Hiểu thấu điều này chúng ta không nên giết hại chúng sinh khác hay làm cho chúng sinh khác bị giết. Giống như chúng ta, tất cả chúng sinh đều muốn sống và hạnh phúc. Hiểu thấu điều này, chúng ta không nên tự cho mình cao hơn người khác hay đánh giá mình với cách mà chúng ta đánh giá người khác.

Công nhận sự bình đẳng thiết yếu của tất cả chúng sinh là căn bản cho việc trau dồi lòng thương yêu và lòng trắc ẩn. Tất cả chúng sinh đều muốn hạnh phúc và sợ hãi đau đớn giống như chúng ta vậy. Công nhận điều này, chúng ta phải đối xử với tất cả bằng lòng thương yêu và trắc ẩn. Hơn thế nữa chúng ta phải tích cực vun trồng lòng mong ước là tất cả chúng sinh đều sống hạnh phúc và thoát khỏi khổ đau. Trên phương diện này, chúng ta tất cả có thể trau dồi thái độ hữu ích về buông bỏ, thương yêu và từ bi, thái độ này sửa chữa và cuối cùng loại bỏ luyến chấp và sân hận. Cuối cùng, bằng cách tu tập khía cạnh trí tuệ của Bát Chánh Đạo bao gồm không những chánh tư duy mà còn chánh kiến chúng ta có thể loại bỏ những tác hại của vô minh, luyến chấp, sân hận, đạt giải thoát và hạnh phúc tối thượng của niết bàn, đó là mục tiêu tối thượng của Bát Chánh Đạo Cao Quý.



CHƯƠNG TÁM

NGHIỆP

Với chương này, chúng ta bắt đầu xét đến hai khái niệm liên quan rất quen thuộc trong Phật Giáo: nghiệp và tái sinh. Những khái niệm này rất quan hệ mật thiết với nhau, nhưng vì đề tài này rất rộng, nên tôi có ý định dành hai chương cho vấn đề. Chương này và một chương sau.

Chúng ta đã biết những yếu tố giam cầm chúng ta trong luân hồi là những tai họa: vô minh, luyến chấp và sân hận. Chúng ta thảo luận về điều này khi chúng ta xem xét chân lý cao quý thứ hai, chân lý về nguyên nhân khổ đau (xem Chương 4 và 7). Những tai họa đó là điều mà mỗi chúng sinh trên thế gian này đều cùng phải chịu, dù là người vật hay chúng sanh ở cảnh giới khác mà ta thường không nhận thấy được.

Tất cả chúng sinh đều giống nhau khi bị chi phối bởi những tai họa, nhưng có nhiều dị biệt giữa những chúng sinh mà tất cả chúng ta đều biết. Chẳng hạn, một số người thì giàu có, trong khi một số lại nghèo khổ, một số cường tráng và khỏe mạnh trong khi một số kia lại yếu đuối và bệnh tật, và vân vân... Có nhiều khác biệt giữa những con người, và có nhiều khác biệt lớn hơn nữa giữa con người và con vật. Những khác biệt này là kết quả của nghiệp. Vô minh, luyến chấp, và sân hận là thông thường ở tất cả con người, nhưng trong những hoàn cảnh đặc biệt mỗi con người lại thấy mình là kết quả của biệt nghiệp, nghiệp riêng biệt này quyết định tình trạng riêng biệt của người ấy.

Nghiệp giải thích tại sao một số người lại may mắn trong khi một số khác lại kém may mắn, tại sao một số hạnh phúc trong khi một số khác lại bất hạnh. Đức Phật rõ ràng nói nghiệp giải thích những khác biệt giữa chúng sinh. Chúng ta cũng nhớ lại một phần kinh nghiệm của Đức Phật trong đêm giác ngộ của Ngài bao gồm sự hiểu biết về nghiệp đã quyết định sự tái sinh của chúng sinh như thế nào, chúng sinh đã chuyển đổi từ hoàn cảnh hạnh phúc sang bất hạnh như thế nào, và ngược trở lại do hậu quả biệt nghiệp của họ. Cho nên, chỉ có nghiệp mới giải thích được những hoàn cảnh khác biệt mà cá nhân chúng sinh tự thấy.

Vì đã nói nhiều về chức năng của nghiệp, chúng ta hãy nhìn kỹ xem nghiệp là gì: nói một cách khác, để chúng ta định nghĩa nó. Có lẽ chúng ta nên bắt đầu bằng cách xác định xem cái gì không phải là nghiệp. Thường thường người ta hiểu lầm ý nghĩa của nghiệp. Điều này đặc biệt là sự thật hàng ngày khi thấy người ta ì sử dụng từ này. Bạn thường thấy có người nói một cách nhẫn nhục về tình trạng đặc biệt với ý nghĩ là do nghiệp nên phải cam chịu. Khi người ta nghĩ nghiệp theo cách đó, nghiệp trở thành lối thoát, và cho rằng hầu hết những đặc tính của tín ngưỡng là tiền định hay số mệnh. Nhưng điều này chắc chắn không phải ý nghĩa đúng của nghiệp. Có lẽ sự hiểu lầm này là do kết quả của ý niệm về số phận rất phổ thông trong nhiều nền văn hóa. Có lẽ vì niềm tin bình dân ấy mà khái niệm về nghiệp thường lẫn lộn và bị che lấp bởi khái niệm tiền định. Nhưng nghiệp chắc chắn không phải là số phận hay tiền định.

Nếu nghiệp không phải là số phận hay tiền định, vậy nghiệp là gì? Chúng ta hãy nhìn vào nghĩa của từ này.

Nghiệp có nghĩa là "hành động", nghĩa là hành động làm cái này hay cái kia. Lập tức chúng ta có một biểu lộ rõ ràng nghĩa thực của nghiệp không phải là số mệnh, đúng hơn nghiệp là hành động, và đúng nghĩa là động lực. Nhưng nghiệp không chỉ là hành động vì nó không phải là một hành động máy móc, mà cũng chẳng phải là một hành động vô ý thức hay vô tình. Ngược lại nghiệp là một hành động cố ý, có ý thức, có chủ tâm thúc đẩy bởi ý muốn hay ý chí.

Làm sao một hành động cố ý có thể quyết định tình trạng của chúng ta tốt lên hay xấu đi? Nó có thể làm được như vậy vì mỗi hành động đều có phản ứng hay hậu quả. Chân lý này đã được đề ra về vũ trụ vật lý bởi nhà vật lý học cổ điển vĩ đại Newton, người đã phát minh ra định luật khoa học xác định mỗi hành động phải có một phản ứng tương đương và ngược lại. Trong môi trường hành động có chú ý hay trách nhiệm tinh thần, có một bộ phận tương ứng với định luật về hành động và phản ứng ngự trị những biến chuyển trong vũ trụ vật lý – gọi là định luật hành động có chú ý phải có hậu quả. Vì lý do này người Phật Tử thường nói đến hành động có tác ý và hậu quả chín mùi của nó hay hành động có tác ý và tác động của nó. Bởi vậy, khi chúng ta muốn nói về hành động có chú ý cùng với hậu quả chín mùi của nó, hay tác động của nó, chúng ta dùng nhóm từ "nghiệp luật"

Ở mức căn bản nhất, nghiệp luật dạy những loại hành động đặc biệt không tránh khỏi dẫn đến kết quả tương thích. Hãy lấy một thí dụ đơn giản để minh họa điều này. Nếu ta trồng hạt xoài, cây lớn lên sẽ là cây xoài và cuối cùng cây đó mang trái xoài. Thay vào, nếu ta trồng hạt lựu, kết quả cây đó trở thành cây lựu, và trái của nó phải là trái

lự. "Gieo gì gặt nấy": theo tính chất hành động của chúng ta, chúng ta sẽ có quả tương ứng.

Cũng giống như vậy, theo nghiệp luật, nếu chúng ta thực thi hành động thiện, chẳng chóng thì chầy chúng ta sẽ có quả thiện, hay kết quả, nếu chúng ta thực thi hành động bất thiện, chúng ta sẽ không tránh được có kết quả bất thiện hay kết quả mà ta không muốn. Điều này có nghĩa là, chúng tôi nói trong Phật Giáo, nguyên nhân đặc biệt mang hậu quả đặc biệt cũng giống như tính chất của những nguyên nhân ấy. Điều này trở nên thật rõ ràng khi chúng ta xét những thí dụ đặc biệt về những hành động thiện và bất thiện cùng với những hậu quả tương ứng của chúng.

Hiểu theo nghĩa chung, một cách tóm tắt có hai loại: nghiệp thiện hay nghiệp tốt, nghiệp ác hay bất thiện. Để khỏi hiểu lầm về những từ ngữ này, chúng ta hãy nhìn vào các từ nguyên thủy của nó nói về cái gọi là thiện và ác nghiệp, kushala và akushala – Để hiểu được những từ này được sử dụng như thế nào, cần biết nghĩa thực tế của nó, kushala có nghĩa là "thông minh" hay "khéo léo" trong khi akushala có nghĩa "không thông minh" hay "không khéo léo". Hiểu được nghĩa này, chúng ta có thể thấy những từ ngữ này sử dụng trong Phật Giáo không phải trong ý nghĩa thiện và ác mà trong ý nghĩa thông minh hay không thông minh, có tài hay bất tài, thiện và bất thiện.

Thế nào là những hành động thiện và bất thiện? Những hành động thiện có nghĩa là những hành động có lợi cho mình và cho người, và không bị thúc đẩy bởi vô minh, luyến chấp sân hận mà thúc đẩy bởi trí tuệ, buông bỏ, hay không luyến chấp và lòng thương yêu và từ bi.

Làm sao ta có thể biết được một hành động thiện sẽ sản sinh hạnh phúc, và một hành động bất thiện đem bất hạnh. Câu trả lời ngắn gọn là thời gian sẽ cho biết. Chính Đức Phật giải nghĩa rằng chừng nào mà hành động bất thiện chưa trở quả khổ đau thì kẻ khờ dại cho hành động đó là thiện, nhưng khi hành động bất thiện ấy trở quả khổ đau, kẻ đó sẽ nhận thức được hành động đó là bất thiện. Cũng giống như vậy, chừng nào mà hành động thiện chưa trở quả hạnh phúc, kẻ khờ dại có thể cho hành động đó là bất thiện, chỉ khi nó trở quả hạnh phúc kẻ đó mới nhận thức được hành động đó là thiện.

Bởi vậy chúng ta cần phải phán đoán hành động thiện hay bất thiện từ quan điểm về những hậu quả của chúng sau một thời gian dài. Rất đơn giản, sớm muộn, hành động thiện đem kết quả hạnh phúc cho chính mình và người khác, trong khi hành động bất thiện đem kết quả khổ đau cho chính mình và người khác.

Nhất là, hành động bất thiện cần phải tránh liên quan đến ba cái gọi là cửa hành động: thân, khẩu và ý. Có ba hành động bất thiện nơi thân, bốn nơi khẩu và ba nơi ý. Ba hành động bất thiện của thân là (1) giết, (2) trộm cướp, và (3) gian dâm; bốn hành động bất thiện của khẩu là (4) nói dối, (5) nói lời hung ác, (6) nói lưỡi hai chiều và (7) nói lời thêu dệt; và ba hành động bất thiện của ý là (8) tham, (9) sân và (10) si. Bằng cách tránh những hành động bất thiện ấy, chúng ta có thể tránh được những hậu quả của chúng.

Quả thông thường của những hành động bất thiện ấy là đau khổ, đau khổ có thể mang nhiều dạng thức. Quả chín của hành động bất thiện đưa đến tái sinh vào những cõi thấp, cõi thống khổ – địa ngục, ngã quỷ và súc sinh. Nếu

tội của những hành động bất thiện chưa đủ để đọa vào những cõi thấp hơn, kết quả vẫn phải ở trong bất hạnh dù đã sinh ra làm người.

Ở đây chúng ta có thể nhìn thấy hoạt động của nguyên tắc này đã được ám chỉ trước đây – đó là do nguyên tắc về nguyên nhân đưa đến hậu quả tương xứng và thích đáng. Chẳng hạn, nếu chúng ta thường làm các hành động thúc đẩy bởi ác ý và sân hận, như cướp mạng sống của người khác, việc này sẽ đưa đến tái sinh vào địa ngục, nơi đây sẽ bị tra tấn và chết đi chết lại nhiều lần. Nếu hành động bất thiện giết chúng sinh khác không phải là thói quen và tiếp diễn nhiều lần, hành động như vậy cũng đưa đến kết quả chết yếu dù chúng ta đã sinh làm người. Nếu không, những hành động của loại này sẽ đưa đến xa lìa người thân, sợ hãi và thậm chí bị bệnh hoang tưởng. Trong trường hợp này, chúng ta nhìn thấy rõ ràng hậu quả của nó giống như tính chất của nguyên nhân như thế nào. Giết là làm đoán mạng người khác khiến họ phải xa lìa người thân, vậy nên nếu chúng ta thích giết, chúng ta cũng phải gánh chịu những hậu quả như vậy.

Giống như vậy, trộm cướp bị thúc đẩy bởi những tai họa của luyến chấp và tham lam, có thể dẫn đến tái sinh vào loài ngựa quý đói khát, nơi mà hoàn toàn không có những thứ mà chúng ta muốn, không có đến cả những cái thiết yếu như cái ăn và chốn ở. Cho dù trộm cướp không đưa đến kết quả thành ngựa quý, trộm cướp cũng đưa đến kết quả nghèo khổ, phải nương nhờ người khác mới sống, vân vân... Về phần tà dâm sẽ đưa đến khó khăn trong hôn nhân.

Bởi vậy, hành động bất thiện sinh kết quả bất thiện dưới nhiều dạng khổ đau. trong khi hành động thiện sinh hậu quả thiện hay hạnh phúc. Chúng ta có thể giải thích hành động thiện bằng hai cách, tiêu cực hay tích cực: Chúng ta có thể coi những hành động thiện là những hành động tránh những cái bất thiện như (giết, trộm cướp, tà dâm) hay chúng ta có thể nghĩ rằng những hành động thiện có nghĩa là rộng lượng, thận trọng, thiển định, kính trọng, phục vụ người khác, hồi hướng công đức, hoan hỷ công đức của người khác, nghe Pháp, dạy Pháp, và sửa chữa quan niệm sai lầm của chính chúng ta.

Ở đây, một lần nữa, những hậu quả của hành động tương tự như những nguyên nhân của chúng. Chẳng hạn, rộng lượng kết quả khá giả, nghe Pháp kết quả trí tuệ, vân vân...Hành động thiện có kết quả tương tự tính chất nguyên nhân của chúng. Trong trường hợp này, thiện hay lợi ích – giống như hành động bất thiện có hậu quả bất thiện, giống như chính các hành động đó.

Nghiệp dù thiện hay bất thiện có thể thay đổi bởi những điều kiện mà nó tích lũy. Nói một cách khác, một hành động thiện hay bất thiện nặng hay nhẹ tùy theo điều kiện hành động ấy được thực thi. Hoàn cảnh quyết định nghiệp nặng nhẹ có thể chia ra thành nghiệp liên quan đến chủ thể, hay người hành động liên quan đến khách thể hay chúng sinh phải gánh chịu hành động hướng vào. Vậy thì, hoàn cảnh quyết định nghiệp lực áp dụng cho cả chủ thể lẫn khách thể của hành động.

Nếu chúng ta lấy thí dụ một vụ giết người, năm điều kiện phải hội đủ để hành động có sức mạnh đầy đủ hoàn toàn: (a) một chúng sinh, (b) ý thức về sự sống của một chúng

sinh, (c) ý định giết người, (d) cố gắng, hay hành động giết người, và (e) cái chết của chúng sinh.

Ở đây chúng ta có thể nhìn thấy những điều kiện áp dụng cho cả chủ thể lẫn khách thể của hành động giết: điều kiện chủ quan là ý thức chúng sinh ấy đang sống, ý định giết, và hành động giết chúng sinh ấy, trong khi những điều kiện khách quan là sự có mặt của một chúng sinh và cái chết của chúng sinh ấy.

Giống như vậy, năm điều kiện luân phiên nhau thay đổi nghiệp lực: (i) ngoan cố hay sự tái diễn, (ii) chủ định, (iii) không hối hận, (iv) phẩm tính và (v) mang ơn. Thêm nữa, năm điều kiện này có thể phân chia thành loại chủ quan và khách quan. Điều kiện chủ quan là hành động được thực hiện với sự ngoan cố, hành động được thực hiện có chủ định và quyết tâm, và hành động được tiến hành và không hề hối tiếc hay lo âu. Nếu bạn thực hiện một hành động bất thiện hết lần này đến lần khác, với chủ định và không hề hối tiếc hay lo âu, nghiệp lực sẽ gia tăng.

Điều kiện khách quan là phẩm tính của đối tượng – đó là chúng sinh mà hành động hướng tới – và mang ơn, hay bản chất của sự quan hệ hiện có giữa đối tượng của hành động và chủ thể. Nói một cách khác, nếu chúng ta thực thi hành động thiện hay bất thiện đối với chúng sinh có những phẩm tính đặc biệt như A La Hán hay Đức Phật, hành động thiện hay bất thiện sẽ rất nặng. Cuối cùng, những hành động thiện hay bất thiện sẽ lớn hơn khi những hành động này được thực thi hướng về những người chúng ta mang ơn như cha mẹ, thầy giáo, và bạn bè đã đem lợi ích cho chúng ta trong quá khứ.

Những điều kiện chủ quan và khách quan cùng nhau quyết định nghiệp lực. Điều này rất quan trọng vì hiểu rõ điều này sẽ giúp chúng ta nhớ rằng nghiệp không đơn giản là một vấn đề đen và trắng hay tốt và xấu. Nghiệp, đương nhiên, là một hành động cố ý và trách nhiệm tinh thần, nhưng sự vận hành của nghiệp luật rất nhịp nhàng cân bằng để sắp xếp hậu quả phù hợp tự nhiên và công bằng với nguyên nhân. Nghiệp đánh giá tất cả những điều kiện chủ quan và khách quan ảnh hưởng đến bản chất chính xác của hành động. Điều này bảo đảm hậu quả của một hành động phải tương tự và ngang bằng với nguyên nhân.

Những hậu quả của nghiệp có thể trở cả trong thời gian ngắn lẫn lâu dài. Theo truyền thống, nghiệp được chia thành ba loại quyết định bởi thời gian cần thiết để những hậu quả của nó tự hiển lộ: ngay trong kiếp này, kiếp sau, hay phải sau nhiều kiếp.

Khi những hậu quả của nghiệp hiển lộ ngay trong kiếp này, có thể thấy chúng trong khoảng thời gian tương đối ngắn. Những hậu quả của loại nghiệp này, bất cứ ai trong chúng ta cũng có thể trực tiếp nhận thấy. Chẳng hạn khi một người không chịu học hành, lại đam mê rượu chè, ma túy, hoặc bắt đầu trộm cắp để thỏa mãn tật xấu của mình, nghiệp quả đương nhiên sẽ trở trong thời gian ngắn. Những nghiệp quả này hiển lộ trong việc mất phương kế sinh nhai, bần hàn, bệnh hoạn và các loại tương tự.

Mặc dù chính chúng ta không nhìn thấy, nghiệp quả phát ra sau một thời gian dài nhưng Đức Phật và các đệ tử lỗi lạc của Ngài với tâm trí mở mang qua thiền tập, có thể thấy được. Thí dụ như khi Đức Mục Kiền Liên bị côn đồ đánh, máu chảy ròng ròng đến với Đức Phật, Đức Phật có thể

nhìn thấy chuyện xảy ra là do hậu quả của Đức Mục Kiền Liên đã tạo trong kiếp trước. Tại kiếp này Ngài Mục Kiền Liên đã mang cha mẹ già vào trong rừng đánh cha mẹ đến chết và phao tin là côn đồ đã giết cha mẹ Ngài. Hậu quả của hành động bất thiện đã làm trong những quãng đời trước đây, tự nó chỉ hiển lộ trong kiếp sống của Đức Mục Kiền Liên.

Khi chết chúng ta phải bỏ lại mọi thứ – tài sản, và cả những người thân yêu – nhưng nghiệp theo ta như bóng với hình. Đức Phật nói dù là ở trên mặt đất hay trên thiên đường cũng không trốn thoát được nghiệp. Khi những điều kiện này hiện diện tùy thuộc vào tâm và thân, nghiệp quả sẽ tự hiển lộ, giống như tùy thuộc vào những điều kiện thích hợp, trái xoài xuất hiện trên cây xoài. Chúng ta có thể thấy điều đó, ngay cả trong thế giới thiên nhiên, một số hậu quả phải mất một thời gian để hiển lộ dài hơn các hậu quả khác. Nếu ta trồng những hạt dưa hấu, chúng ta sẽ có quả dưa hấu trong một thời gian ngắn hơn là nếu ta trồng hạt cây walnut (óc chó). Cũng giống như vậy, nghiệp quả tự chúng trở ra trong thời ngắn hay trong thời gian vừa phải đến thời gian dài, tùy thuộc vào tính chất của hành động.

Thêm vào hai loại nghiệp chính, thiện và ác nghiệp, chúng ta nên ghi nhận loại nghiệp trung tính hay vô hiệu quả nghiệp. Nghiệp trung tính là hành động không mang trách nhiệm tinh thần vì tính chất đặc biệt của hành động không có ý nghĩa đạo đức, hay vì hành động được thực thi vô tình và không cố ý. Thí dụ về loại nghiệp này gồm có đi bộ, ăn uống, ngủ, hít thở, làm đồ thủ công vân vân... Tương tự như vậy, hành động được thực thi không cố ý tạo thành vô hiệu quả nghiệp, vì yếu tố ý chí hết sức quan trọng không hiện diện. Chẳng hạn nếu bạn đâm phải một

con côn trùng khi bạn hoàn toàn không ý thức sự hiện hữu của nó, một hành động như vậy được coi như trung tính hay vô hiệu quả nghiệp.

Lợi ích việc hiểu thấu nghiệp luật rất rõ ràng. Trước tiên, sự hiểu biết như vậy làm chúng ta nản lòng thực hiện các hành động bất thiện mang lại khổ đau là quả không tránh được. Một khi chúng ta hiểu điều đó, suốt cả cuộc đời chúng ta, mỗi một hành động có chủ ý sẽ sinh ra một phản ứng tương tự và ngang bằng – Một khi chúng ta hiểu điều đó, trước sau, chúng ta sẽ phải chứng nghiệm những hậu quả của hành động thiện hay bất thiện của chúng ta.- Chúng ta sẽ kiểm chế không thực hiện các hành vi bất thiện, vì chúng ta không muốn chúng nghiệm kết quả đau đớn của những hành động ấy. Tương tự như vậy, biết những hành động thiện mang quả hạnh phúc, chúng ta sẽ cố gắng trau dồi những hành động thiện như vậy.

Phản ảnh về nghiệp luật, về hành động và phản ứng trong phạm vi hoạt động ý thức, khuyến khích chúng ta từ bỏ hành động bất thiện và thực hành hành động thiện. Chúng ta nhìn kỹ hơn vào những hậu quả đặc biệt của nghiệp trong kiếp sau, và chính xác là nó quyết định bản chất của tái sinh như thế nào vào chương tới.



CHƯƠNG CHÍN

TÁI SINH

Trong chương này, tôi sẽ nhìn vào những hậu quả của nghiệp trong kiếp sau, hay, đặt nó vào một cách khác, mô tả chi tiết về khái niệm tái sinh. Nhưng trước khi bắt đầu nói chuyện đặc biệt về giáo lý tái sinh của Đức Phật, chúng ta nên bỏ chút thì giờ về quan niệm tái sinh nói chung.

Tái sinh là một quan niệm mà nhiều người cho là khó khăn. Điều này rất đúng vào thế kỷ trước khi chúng ta càng ngày càng có điều kiện hóa nhiều hơn tin tưởng vào cái gọi là điều kiện khoa học, tức là điều kiện mà nhiều người chất phác cho là khoa học. Thái độ này đã khiến nhiều người bác bỏ khái niệm về tái sinh coi là sặc mùi mê tín dị đoan và thuộc về cách nhìn thế giới cổ hủ lỗi thời lạc hậu. Vì lý do này tôi nghĩ rằng chúng ta cần thiết phải khôi phục lại thế quân bình bằng cách tạo ra một tâm tư cởi mở về quan niệm tái sinh trong những điều kiện chung trước khi chúng ta bắt đầu xét đến giáo lý Phật Giáo về đề tài này.

Có một số phương cách chúng ta có thể áp dụng chứng tỏ về sự thật của tái sinh. Một lập luận là nhớ lại hầu hết các nền văn hóa lớn trên thế giới vào một thời gian nào đó, đã có một niềm tin mạnh mẽ rất phổ thông vào tái sinh. Điều này rất đúng tại Ấn Độ, nơi mà khái niệm tái sinh được truy nguyên từ giai đoạn đầu của nền văn hóa Ấn. Tại Ấn, tất cả những tôn giáo lớn, hữu thần hay vô thần, trường phái Ấn Giáo hay học thuyết không chính thống như Jainism- đều chấp nhận chân lý về tái sinh. Trong nhiều

văn hóa khác, niềm tin vào tái sinh cũng rất phổ thông. Chỉ lấy một thí dụ, trong thế giới thuộc Địa Trung Hải, niềm tin vào sự thực về tái sinh lan tràn trước và trong những thế kỷ đầu công nguyên. Ngay cả bây giờ, niềm tin này vẫn còn dai dẳng trong những người Druze, một giáo phái Hồi Giáo ở Trung Đông. Do đó, niềm tin vào sự thực về tái sinh là một phần quan trọng trong cách nghĩ của con người về thế giới và chỗ của chúng ta trong thế giới này.

Rồi có bằng chứng của các giới chức có thẩm quyền thuộc nhiều truyền thống tôn giáo. Trong Phật Giáo chính Đức Phật dạy chân lý về tái sinh. Chúng ta được biết, vào đêm giác ngộ, Đức Phật đạt được ba minh (loại hiểu biết), minh thứ nhất là biết căn kē đời sống của Ngài ở những kiếp trước. Ngài nhớ lại những hoàn cảnh ra đời của Ngài trong quá khứ, Ngài nhớ cả tên, nghề nghiệp trong nhiều kiếp quá khứ của Ngài. Ngoài lời chứng của Đức Phật, chúng ta biết những đại đệ tử của Ngài cũng nhớ được tiền kiếp. Chẳng hạn Ngài A Nan có khả năng nhớ lại đời quá khứ, ngay sau khi Ngài được thọ giới tỳ kheo Phật Giáo. Tương tự như vậy suốt lịch sử truyền thống Phật Giáo, những người đạt đạo đều có thể nhớ tiền kiếp của mình.

Tuy nhiên không một cách nào trong hai lập luận trên có thể thuyết phục được môi trường lý trí và khoa học mà chúng ta đang sống, vậy nên có lẽ chúng ta phải nhìn kỹ một chút vào chính chúng ta, có thể nói như vậy. Ở đây chúng ta nhận được sự giúp đỡ từ một nguồn tin không ngờ. Chắc một số quý vị biết đến sự kiện trong ba thập niên vừa qua có nhiều cuộc điều tra về câu hỏi tái sinh. Việc nghiên cứu này phụ trách bởi những nhà tâm lý học và cận-tâm-ly học. Qua sự tìm tòi của họ, dần dần chúng

ta đã thiết lập được một trường hợp rất đáng tin cậy về sự thực của tái sinh, một trường hợp được khai thác theo cách khoa học. Nhiều cuốn sách đã được phát hành trong đó những chi tiết của những cuộc điều tra này được miêu tả và bàn luận.

Một học giả rất tích cực trong lãnh vực này trong những năm gần đây là Giáo Sư Ian Stevenson của Viện Đại Học Virginia tại Hoa Kỳ. Ông đã công bố những khám phá của ông về khoảng hai mươi trường hợp tái sinh. Một trường hợp đã được dư luận chú ý nhiều là trường hợp một người phụ nữ đã nhớ được tiền kiếp của mình trước đây hơn một trăm năm ở một xứ lạ, dưới cái tên là Bridey Murphy – một xứ mà bà chưa từng đến thăm bao giờ ở hiện kiếp. Tôi không đi vào chi tiết nơi đây về những trường hợp này, vì nếu ai muốn có bằng chứng khoa học về tái sinh thì xin tự đọc để tìm hiểu. Tuy nhiên, tôi nghĩ rằng chúng ta hiện nay đã tới điểm mà cả đến người hoài nghi nhất trong chúng ta cũng phải chấp nhận có nhiều bằng chứng tường tận về sự thật của tái sinh.

Tuy nhiên, xây dựng một trường hợp về sự thật của tái sinh, chúng ta có thể nhìn vào chính mình – vào kinh nghiệm của bản thân. Chúng ta chỉ cần nhớ và khảo sát kinh nghiệm đó theo đúng cách Phật Giáo để thấy chúng ta có thể rút ra được những kết luận nào. Tất cả chúng ta đều có những khả năng riêng biệt, sở thích và chán ghét riêng biệt, và tôi nghĩ rằng lấy công bằng mà hỏi liệu tất cả những thứ ấy có thực sự là kết quả của may mắn và thân phận xã hội ở quãng đời niên thiếu. Chẳng hạn, có một số có khả năng thể thao hơn người khác. Có một số có tài về toán học, có một số có tài về âm nhạc. Có người thích bơi lội, trong khi lại có những người rất sợ nước. Phải chăng

tất cả những sự khác biệt như vậy về khả năng và thái độ là do may mắn và thân phận?

Thường có những khúc ngoặt bi thảm và bất ngờ trong lúc phát triển cá nhân. Xin hãy lấy trường hợp của chính tôi. Tôi sinh trưởng trong một gia đình Thiên Chúa Giáo La Mã tại Hoa Kỳ. Tuyệt đối không có gì trong tiểu sử của tôi lúc thiếu thời cho thấy tôi du hành qua Ấn Độ vào lúc hai mươi tuổi, và tôi đã sống hai thập niên rưỡi kế tiếp cuộc đời của tôi chỉ ở Á Châu, nơi mà tôi dần thân sâu xa vào việc nghiên cứu Phật Giáo.

Rồi cũng có những tình thế đôi khi chúng ta cảm thấy chúng ta đã ở một nơi nào đó trước đây, mặc dù chúng ta chưa bao giờ thăm viếng nơi này trong đời sống hiện tại. Ở những dịp khác chúng ta cảm thấy chúng ta đã gặp một người nào đó trước đây: chúng ta mới chỉ gặp người này lần đầu, thế mà chỉ trong một khoảnh khắc, chúng ta cảm thấy chúng ta biết tất cả cuộc đời người đó. Ngược lại, chúng ta biết người đó đã nhiều năm, nhưng chúng ta vẫn cảm thấy thực sự không biết người đó. Những kinh nghiệm như thế, khi chúng ta cảm thấy chúng ta ở một tình trạng đặc biệt trước đây, rất thông thường và phổ quát, cả đến văn hóa đương thời của Pháp, văn hóa này không biết chút gì về tái sinh cả, thế mà có một câu nổi tiếng – thành ngữ "dejà vu" ù có nghĩa là "đã nhìn thấy".

Nếu chúng ta không võ đoán, khi chúng ta tổng kết tất cả những dấu hiệu và những ý kiến ấy, niềm tin về tái sinh trong nhiều văn hóa và qua thời đại suốt lịch sử văn hóa của con người, lời chứng của Đức Phật cùng các đại đệ tử của Ngài, bằng chứng cung cấp bởi công cuộc nghiên cứu khoa học, và những điều thâm kín trong nội tâm chúng ta

đã ở đây trước kia – tôi nghĩ là chúng ta sẽ phải thú nhận ít nhất cũng có một khả năng mạnh là tái sinh trên thực tế là một sự thật.

Trong Phật Giáo, tái sinh là bộ phận khăng khít của tiến trình thay đổi liên tục. Đương nhiên chúng ta không chỉ chết rồi mới tái sinh, chúng ta tái sinh vào bất cứ lúc nào. Điều này, giống như những giáo lý quan trọng khác trong Phật Giáo, rất dễ kiểm chứng bằng cách tham khảo kinh nghiệm bản thân cùng với những học thuyết của khoa học. Thí dụ, đa số các tế bào trong thân thể của chúng ta đã chết đi và được thay thế rất nhiều lần bằng những tế bào mới trong suốt đời người. Cả đến một số ít tế bào sống suốt đời cũng phải chịu sự thay đổi liên tục bên trong. Đó là một phần của tiến trình sinh, tử và tái sinh. Khi chúng ta nhìn vào tâm, chúng ta thấy những trạng thái tinh thần (như lo âu, vui vẻ hay những loại tương tự) hiện ra và mất đi mỗi lúc. Chúng chết đi và được thay thế bằng những trạng thái mới và khác biệt. Cho nên, dù chúng ta nhìn vào thân hay tâm, thì những gì ta trải qua đều được biểu thị đặc điểm bởi sinh, tử và tái sinh không ngừng.

Phật Giáo dạy có nhiều cảnh giới, cõi, hay phương diện sống. Một số kinh điển liệt kê 31 cảnh giới (cõi) hay bình diện sống, nhưng chúng tôi chỉ sử dụng một hệ thống giản lược đề cập đến sáu cõi.

Sáu cõi này có thể chia làm hai nhóm, một nhóm tương đối may mắn (thiện đạo) và nhóm kia bất hạnh (ác đạo). Nhóm thứ nhất gồm có cõi Trời, Thần (A Tu La) và người. Tái sinh vào cõi may mắn là kết quả của thiện nghiệp. Nhóm thứ hai gồm có các cõi súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục. Tái sinh vào những cõi này là kết quả của ác nghiệp.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào mỗi cõi bắt đầu từ cõi thấp nhất. Có một ít địa ngục trong Phật Giáo, gồm có tám địa ngục nóng và tám địa ngục lạnh. Trong địa ngục, chúng sinh khổ không kể xiết và đau đớn không tả nổi. Người ta nói rằng sự đau đớn của một người trên trần thế bị đâm ba trăm ngọn giáo đâm trong một ngày chỉ bằng sự đau đớn trong khoảnh khắc ngắn ngủi của cư dân trong địa ngục. Nguyên nhân phải tái sinh vào địa ngục là do nhiều lần hành động hung bạo, thói quen giết hại, tàn ác và những việc tương tự.

Những hành động như vậy sinh ra do sân hận, những chúng sinh phạm tội phải chịu khổ tại địa ngục cho đến khi nào trả xong ác nghiệp mà họ gây ra. Điểm cuối cùng này rất quan trọng, vì điều này cho chúng ta cơ hội để ghi nhớ rằng trong Phật Giáo không ai bị trừng phạt mãi mãi. Khi ác nghiệp hết, cư dân trong địa ngục tái sinh vào cảnh giới may mắn hơn.

Cõi kế tiếp là cõi Nga quý. Thế sống tại cõi này hết sức đau khổ chủ yếu vì đói và khát, nóng và lạnh. Chúng hoàn toàn bị tước bỏ những thứ mà chúng ưa thích. Người ta nói rằng nga quý nhìn thấy một núi gạo hay một con sông có nước trong, nhưng khi chạy đến đấy, chúng thấy núi gạo kia chỉ là một đồng sỏi đá và con sông nước trong kia chỉ là một dải đá xanh. Tương tự người ta nói đối với chúng, ngay cả mùa hè mặt trăng vẫn nóng và mùa đông thậm chí là mặt trời vẫn lạnh.

Nguyên nhân chính phải tái sinh làm nga quý là do tham lam, bủn xỉn sinh ra từ luyến chấp và tham ăn tục uống. Cũng như cư dân của địa ngục, những thế sống trong cõi này không phải chịu đầy đọa vĩnh viễn làm quý đói, vì khi

ác nghiệp hết, chúng sẽ được tái sinh vào một cõi may mắn hơn.

Cõi kế tiếp là cõi của súc sinh, những vật sống trong cõi này chịu khổ sở từ nhiều hoàn cảnh bất hạnh. Chúng khổ vì sợ hãi và đau đớn do kết quả của sự sát hại và ăn thịt lẫn nhau không ngừng. Chúng đau khổ vì con người giết chúng để lấy thịt, lấy da, lấy ngọc và răng của chúng. Cả khi không bị giết, những con vật nuôi cũng buộc phải làm việc cho con người, bị xiềng xích và roi vọt. Tất cả những thứ này là nguồn gốc của khổ đau.

Nguyên nhân chính phải tái sinh làm súc sinh là vô minh. Kẻ mù quáng, vô ý chạy theo những tham dục của súc sinh, chỉ lo ăn uống, ngủ nghỉ, và thỏa mãn tình dục, không quan tâm đến việc mở mang trí tuệ và tu tập đức hạnh – tất cả những thứ này dẫn đến phải tái sinh làm súc sinh.

Bây giờ, khi chúng ta nói sân hận là nguyên nhân phải tái sinh vào địa ngục, luyến chấp là nguyên nhân phải tái sinh làm ngạ quỷ, và vô minh là nguyên nhân phải tái sinh vào cõi súc sinh, không có nghĩa là một hành động đơn thuần bị thúc đẩy bởi sân hận, luyến chấp, và vô minh sẽ dẫn đến tái sinh vào các các loại thể sống tương ứng. Điều đó có nghĩa là có một sự tương quan nhất định giữa sân hận, hay hận thù và tái sinh vào địa ngục, cũng như một sự tương quan giữa luyến chấp và tham lam và tái sinh làm ngạ quỷ, và giữa vô minh và tái sinh làm súc sinh. Nếu không bị ngăn trở bằng những hành động đạo đức bù lại, nếu cứ quen hành động thúc đẩy bởi những thái độ bất thiện như vậy, chắc chắn sẽ dẫn đến tái sinh vào ba trạng thái thống khổ này.

Tôi tạm bỏ qua cõi người vào lúc này để bước tới cõi của các vị thần. (A Tu La). Các vị thần này mạnh hơn và thông minh hơn con người, tuy nhiên họ đau khổ vì ghen tuông và thích đánh nhau. Theo thần thoại cổ Ấn Độ, A Tu La và chư thiên chia sẻ một cây trên thiên giới. Trong khi chư thiên vui hưởng trái của cây này, thì A Tu La phải canh giữ gốc cây. Vì thế chúng ghen tức với chư thiên và không ngừng muốn lấy trái cây của chư thiên. Chúng xung đột với chư thiên nhưng bị thua và kết quả chúng bị đau khổ rất nhiều. Vì lẽ lúc nào cũng ghen tỵ và xung đột, tái sinh làm A Tu La bất hạnh và vô phước.

Như trường hợp của các cõi khác, có nguyên nhân phải tái sinh vào cõi A Tu La này. Về mặt tích cực, nguyên nhân là rộng lượng, trong khi về mặt tiêu cực, nguyên nhân là ganh ghét và ganh tỵ.

Cõi của chư thiên là cõi hạnh phúc nhất trong sáu cõi. Do kết quả làm việc thiện trong quá khứ, giữ giới luật và tu tập thiền định, chúng sinh được tái sinh vào hàng chư thiên, nơi đây chúng sanh ấy được hưởng nhiều dục lạc, hạnh phúc tinh thần, và tịnh tại cao nhất, tùy theo tầng trời cao thấp mà họ tái sinh vào. Tuy nhiên cõi chư thiên không hẳn là điều mong muốn vì hạnh phúc của chư thiên không trường cửu. Dù được hưởng đến mức độ nào đi nữa trong cuộc sống, khi nghiệp lực thiện đã hết, những tác động của giới hạnh và việc tu tập thiền định đã cạn, chư thiên cũng phải đọa, từ bỏ cõi trời và tái sinh vào cõi khác. Vào lúc này người ta nói rằng chư thiên phải chịu nhiều đau khổ về mặt tinh thần hơn là cái đau đớn về thể xác của các chúng sinh ở cõi khác.

Chư thiên được tái sinh vào thiên giới do kết quả của việc gìn giữ giới hạnh và tu tập thiên định, nhưng cũng có một yếu tố tiêu cực liên quan đến việc tái sinh vào thiên giới và đó là lòng kiêu mạn.

Như các bạn thấy, chúng ta có nỗi khổ hay ô trược liên quan đến một trong năm cõi – chúng sinh địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh, a tu la và chư thiên – những ô trược ấy tương ứng là sân hận, luyến chấp, vô minh, ganh ghét và kiêu mạn. Sinh vào cõi nào cũng không phải là điều mong muốn. Ba cõi thấp không phải là điều mong muốn vì những lý do rõ ràng – cả vì lẽ ì đau khổ triền miên trong đó và vì ngu si tội bức của các chúng sinh ở trong các cõi đó. Cả đến tái sinh vào cõi A Tu La và Chư Thiên cũng là điều không mong muốn, dù được hưởng một mức độ vui sướng nào đó và sức mạnh, cuộc sống vẫn không trường cửu. Ngoài ra những trò tiêu khiển và dục lạc trong những cõi ấy khiến chúng sinh không bao giờ tìm đường thoát ra khỏi vòng sinh tử. Điều này cho thấy tại sao người ta nói trong sáu cõi, cõi may mắn, thuận lợi nhất là cõi người. Đây cũng là lý do tại sao tôi đã để việc bàn luận về cõi người sau chót.

Cõi người là cõi thuận lợi nhất trong sáu cõi vì, là con người, ta có động cơ thúc đẩy và cơ hội tu tập giáo Pháp và đạt giác ngộ. Ta có động cơ thúc đẩy và cơ hội này vì hoàn cảnh dẫn đến việc tu tập ở ngay hiện tại. Trong cõi người, ta chứng nghiệm cả hạnh phúc lẫn khổ đau. Nỗi khổ đau trong cõi này, tuy ghê gớm, nhưng cũng không bằng cái khổ ghê gớm trong ba cõi ác. Dục lạc và hạnh phúc được hưởng tại cõi người không to lớn như dục lạc và hạnh phúc cực kỳ được hưởng bởi chư thiên nơi cõi trời, và con người cũng chẳng phải chịu đựng cái khổ không

thể chịu nổi của những chúng sinh trong địa ngục. Và không giống như súc sinh, con người có đủ trí thông minh để nhận ra sự cần thiết tìm phương cách để chấm dứt hoàn toàn khổ đau.

Theo một số nhận định, được sinh ra làm người rất khó khăn. Trước tiên khó từ quan điểm về nguyên nhân của chính nó. Giới hạnh là nguyên nhân chính để tái sinh làm người, nhưng giới hạnh đích thực rất hiếm có. Thứ nhì sinh được làm người rất khó từ quan điểm về con số, vì con người chỉ là một số rất nhỏ trong hàng ha sa số những chúng sinh sống trong sáu cõi. Thứ ba, không phải chỉ đơn giản được sinh ra làm người là đủ vì có không biết bao nhiêu người không có cơ hội tu tập giáo Pháp. Cho nên không những cần được sinh làm người mà cũng còn phải có cơ hội để tu tập giáo Pháp, trau dồi đức hạnh, phát triển tinh thần và trí tuệ.

Đức Phật đã dùng một so sánh để minh họa cho sự hiếm có và tính chất quý báu về cơ hội được sinh ra làm người. Giả dụ cả thế giới này là một đại dương mênh mông và trên mặt đại dương có một cái phao bèo bồng trôi theo chiều gió. Giả sử dưới đáy đại dương có một con rùa mù cứ một trăm năm mới nổi lên trên mặt nước một lần. Đức Phật nói thật là khó khăn biết bao nhiêu ta mới có cơ hội sinh làm người giống như con rùa kia có thể chui đầu vào cái phao trên mặt biển. Một thí dụ khác, người ta nói được sinh làm người lại có cơ hội tu tập giáo Pháp cũng rất hiếm có giống như ném một nắm đậu khô vào vách đá mà chỉ có một hạt đậu được dính trên bức vách này.

Bởi vậy thật là thiếu khôn ngoan phí phạm đời sống làm người trong những hoàn cảnh may mắn trong xã hội tự do

khiến chúng ta có cơ hội thực hành Phật Pháp. Điều hết sức quan trọng là , khi chúng ta có cơ hội, chúng ta phải sử dụng nó. Nếu chúng ta không thực hành Phật Pháp trong đời này, chúng ta không biết phải sinh vào cõi nào trong sáu cõi, và khi nào chúng ta mới lại có cơ hội may mắn này. Chúng ta phải phấn đấu để giải thoát chính chúng ta ra khỏi vòng tái sinh nếu không chúng ta sẽ phải trôi lăn mãi mãi trong sáu cõi này. Khi nghiệp thiện hay nghiệp bất thiện khiến chúng ta phải tái sinh vào bất cứ một cõi nào trong sáu cõi đã hết, tái sinh tiếp diễn, và chúng ta lại thấy mình ở trong một cõi khác.

Người ta nói rằng tất cả chúng ta đều trôi lăn trong sáu cõi này từ vô thủy. Người ta cũng nói nếu xương của chúng ta chất thành đống qua các kiếp sống thì những đống xương này ắt phải cao hơn Núi Tu Di, và nếu sữa mẹ mà chúng ta uống qua nhiều kiếp sống không kể xiết đem gom lại thì sữa này sẽ nhiều hơn nước trong tất cả các đại dương. Bây giờ chúng ta có cơ hội thực hành Phật Pháp, chúng ta phải thực hành ngay đừng có chần chừ.

Trong mấy năm gần đây, người ta có khuynh hướng dùng từ ngữ tâm lý học để diễn tả sáu cõi. Một số giáo sư cho rằng có thể chúng ta nghiệm sáu cõi ngay trong hiện kiếp. Điều này là đúng ở chừng mực nào đó. Đạn ông, đàn bà, bị tù tội, tra tấn , bị giết vân vân...thì có khác gì hoàn cảnh của các chúng sinh trong địa ngục. Những kẻ đầu óc keo kiệt và bủn xỉn có khác gì ngựa quý; những kẻ có đầu óc giống như súc sinh thì khác gì súc sinh; những kẻ có đầu óc hay gây gổ, thèm khát quyền thế, ganh ghét thì có khác gì A Tu La; và những người có đầu óc thanh tịnh, tự tại, thanh thản thì có khác gì chư thiên.

Và tuy những chứng nghiệm về sáu cõi là điều có thật ở một mức độ nào đó đối với chúng ta trong cuộc sống loài người này, nhưng tôi nghĩ rằng sẽ là một lầm lẫn cho rằng hay tin rằng năm cõi kia không thực có, các cõi này cũng thật như cõi của loài người. Cõi địa ngục, cõi ngạ quỷ, súc sinh, A Tu La, và chư thiên đều thực có như cõi người của chúng ta. Bạn nhớ lại tâm là vị sáng tạo mọi sự. Những hành động được làm bằng tâm thanh tịnh (được thúc đẩy bởi lòng bao dung, thương yêu vân vân...) dẫn đến hạnh phúc, hay trạng thái tương tự trong cõi người và chư thiên. Nhưng những hành động được làm bằng tâm bất tịnh (bị thúc đẩy bởi luyến chấp, sân hận, và những cái tương tự) dẫn đến bất hạnh giống những chúng sinh cõi ngạ quỷ và địa ngục.

Cuối cùng tôi muốn phân biệt tái sinh và đầu thai. Quý vị có thể không biết, trong Phật Giáo thường nói tái sinh chứ không nói đầu thai. Sở dĩ như thế vì chúng ta không tin vào một thực thể trường tồn hay vật chất đi đầu thai. Chúng ta không tin tưởng cái ta đi tái sinh. Cho nên tại sao, khi chúng ta giải thích tái sinh, chúng ta dùng những thí dụ không cần đến sự chuyển sinh của một thực chất hay một thực thể.

Thí dụ, khi một cái mầm được sinh ra từ một hạt giống, không có chất nào chuyển sinh. Hạt giống và cái mầm không giống nhau. Tương tự như vậy, khi chúng ta chôn một cây nến từ một cây nến khác, không có chất nào di chuyển từ cái này đến cái kia, dù rằng cái đầu là nguyên nhân của cái thứ hai. Khi trái bi-a đánh vào nhau, có một sự tiếp diễn, sức đẩy và phương hướng của trái thứ nhất truyền đến trái thứ hai. Trái thứ nhất là nguyên nhân của trái thứ hai di động theo một phương riêng và với tốc độ

riêng, nhưng không phải là cùng một trái bi-a. Khi ta bước hai lần vào một dòng sông, nó không phải là cùng một dòng sông ấy, ở tuy nhiên nó có sự tiếp diễn, sự tiếp diễn của nguyên nhân và hậu quả.

Vậy thì có tái sinh, nhưng không có đầu thai. Trách nhiệm tinh thần tồn tại, nhưng không phải là cái ta độc lập và vĩnh cửu. Sự tiếp diễn của nguyên nhân và hậu quả tồn tại, nhưng không vĩnh cửu. Tôi muốn chấm dứt vấn đề này vì chúng ta sẽ xét đến thí dụ về hạt giống và cái mầm, và thí dụ ngọn lửa của cái đèn dầu, ở Chương 10, khi chúng ta bàn luận về Lý nhân duyên. Sau này chúng ta sẽ hiểu rõ hơn Lý nhân duyên tạo ra trách nhiệm tinh thần và cái vô ngã tương hợp như thế nào.



CHƯƠNG MƯỜI

LÝ NHÂN DUYÊN (THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN)

Trong chương này, tôi đề cập đến một chủ đề vô cùng quan trọng khi nghiên cứu Phật học: giáo lý về Lý nhân duyên. Tôi biết một thực tế có nhiều người tin rằng Lý nhân duyên là một đề tài rất khó và tôi phải nói là niềm tin ấy không phải là không đúng. Khi Ngài A Nan có lần nhận xét, mặc dù Lý nhân duyên bề ngoài có vẻ khó, giáo lý của Lý nhân duyên thật ra rất đơn giản. Đức Phật đã quả Ngài nói rằng thật ra giáo lý này rất thâm sâu.

Giáo lý về Lý nhân duyên chắc chắn là một giáo lý quan trọng nhất và thâm sâu nhất trong những giáo lý Phật Giáo. Vì vậy, tôi cảm thấy nếu sợ rằng không hiểu được Lý nhân duyên thì không có lý do xác đáng ở một mức độ nào đó. Để bắt đầu, không có gì đặc biệt khó khăn về từ ngữ này. Rút cuộc chúng ta đều biết "sự phụ thuộc lẫn nhau" (nhân) nghĩa là gì, "sự ra đời" (sanh), "sự khởi nguyên" (duyên), "sự phát sinh" là gì. Chỉ khi chúng ta bắt đầu quan sát chức năng và nội dung của Lý nhân duyên, chúng ta mới công nhận sự thực nó là một giáo lý thâm sâu và có nghĩa lý.

Một số dấu hiệu về việc này có thể lấy được từ lời tuyên bố của Đức Phật. . Ngài thường bày tỏ rằng Ngài giác ngộ bằng một trong hai cách: hoặc hiểu rõ Tứ Diệu Đế hay am tường Lý nhân duyên. Ngược lại Ngài thường nói rằng muốn đạt được giác ngộ ta phải hiểu rõ những chân lý ấy.

Trên cơ sở về những lời tuyên bố của Đức Phật, chúng ta có thể thấy sự tương quan mật thiết giữa Tứ Diệu Đế và Lý nhân duyên. Hai công thức này có điều gì chung? Nguyên tắc mà cả hai có cái chung là nguyên tắc về nhân quả – định luật nhân và quả, hành động và hậu quả. Trong Chương 4 và 7, tôi có nói đến là Tứ Diệu Đế được chia thành hai nhóm – Hai Đế thứ nhất (khổ và nguyên nhân của khổ) và hai đế sau (chấm dứt khổ và con đường đi đến chấm dứt khổ). Trong cả hai nhóm này, luật nhân quả chi phối sự tương quan của hai nhóm. Nói một cách khác, khổ là hậu quả của nguyên nhân khổ và chấm dứt khổ là hậu quả của con đường chấm dứt khổ.

Nơi đây, cũng vậy, với Lý nhân duyên, nguyên tắc căn bản vận hành là nguyên tắc về nhân và quả. Trong Lý nhân duyên, chúng ta có biết chi tiết hơn về cái gì diễn ra trong tiến trình nhân quả. Chúng ta hãy lấy một vài thí dụ để minh họa tính chất của Lý nhân duyên được sử dụng bởi chính Đức Phật. Đức Phật dạy ngọn lửa trong đèn dầu cháy do dầu và bắc đèn: khi dầu và bắc đèn còn, ngọn lửa cháy, nhưng nếu không có một trong hai thứ, ngọn lửa tắt. Cũng vậy chúng ta lấy thí dụ về cái mầm: tùy thuộc vào hạt giống, đất, nước, không khí và ánh sáng mặt trời, sự nảy mầm phát sinh.

Thật ra có rất nhiều thí dụ về Lý nhân duyên vì không có một hiện tượng nào lại không phải là kết quả của Lý nhân duyên. Tất cả những hiện tượng ấy nảy sinh tùy thuộc vào một số yếu tố nguyên nhân. Rất đơn giản, đây là nguyên tắc của Lý nhân duyên.

Đương nhiên chúng ta chú trọng đặc biệt đến nguyên tắc của Lý nhân duyên ở mức nó liên quan đến vấn đề khổ và

tái sinh. Chúng ta chú trọng đến cách Lý nhân duyên giải thích tình trạng mà ta thấy chính chúng ta hiện ở đây. Trong ý nghĩa này, điều rất quan trọng là phải nhớ rằng Lý nhân duyên là một giáo lý cần thiết và chủ yếu liên quan đến vấn đề khổ đau và cách giải thoát chúng ta khỏi khổ đau, và không phải là sự mô tả về tiến hóa của vũ trụ.

Tôi xin liệt kê mười hai thành phần , hay mỗi liên kết (nhân-duyên) tạo thành Lý nhân duyên.: (1) vô minh (không hiểu biết gì), (2) hành (ý muốn), (3) thức (ý thức) , (4) danh sắc (tên và hình thức), (5) lục nhập (6 lĩnh vực giác quan) (6) xúc (tiếp xúc), (7) thọ (cảm nhận), (8) ái (thèm muốn), (9) thủ (đánh mắc), (10) hữu (sự biến đổi), (11) sinh (sự ra đời), (12) lão tử (già và chết).

Chúng ta có thể hiểu mười hai thành phần cấu tạo này bằng hai cách. Một là hiểu chúng theo thứ tự, trong ba kiếp – quá khứ, hiện tại và vị lai. Trong trường hợp này, vô minh và hành thuộc về quá khứ. Chúng là kết quả của những điều kiện chịu trách nhiệm về kiếp sống này. Tám bộ phận cấu thành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu thuộc về kiếp sống này. Tóm lại tám thành phần này tạo thành tiến trình tiến hóa cho kiếp hiện tại này. Hai bộ phận cuối, sinh và lão tử thuộc về kiếp vị lai.

Với sự giúp đỡ của hệ thống đầu tiên này, chúng ta có thể nhìn thấy mười hai bộ phận của Lý nhân duyên được phân phối trên ba kiếp ra sao – cách hai bộ phận đầu vô minh và hành đưa đến sự xuất hiện kiếp sống này cùng với cá tính tâm vật lý từ quá khứ, và đến lượt cách những hành động trong kiếp này đưa đến tái sinh trong kiếp vị lai. Đó là cách làm sáng tỏ phổ thông và có thể căn cứ về mười hai bộ phận của Lý nhân duyên.

Sự giải thích khác về những mối quan hệ giữa mười hai bộ phận của Lý nhân duyên cũng rất tin cậy và có sự tán đồng của các bậc thầy tổ và các bậc đức thánh quả của Phật Giáo. Lối giải thích này có thể gọi là lối giải thích tuần hoàn vì nó không phân phối 12 bộ phận trên ba kiếp. Đúng hơn là nó chia mười hai bộ phận cấu thành ba loại: (1) tai ách (ô trước), (2) hành động (nghiệp), (3) khổ đau.

Trong hệ thống thứ hai, ba bộ phận, vô minh, ái và thủ, được coi như thuộc về nhóm ô trước; hành và hữu thuộc về nhóm nghiệp (hành động), và số bảy thành phần còn lại, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sinh và lão tử thuộc về nhóm khổ đau. Bằng cách giải thích này, chúng ta có thể nhìn thấy cả hai giáo lý về Tứ Diệu Đế – nhất là chân lý thứ hai, nguyên nhân của khổ đau – kết hợp ra sao với giáo lý về nghiệp và tái sinh, và hai giáo lý quan trọng này giải thích một đường cách trọn vẹn hơn, tiến trình của tái sinh và nguồn gốc của khổ đau như thế nào.

Bạn có thể nhớ lại, trong phạm vi thảo luận về Tứ Diệu Đế, chúng ta có nói, vô minh, luyến chấp, và sân hận là những nguyên nhân của khổ đau. Bây giờ nếu chúng ta nhìn ba bộ phận của của Lý nhân duyên trong nhóm ô trước, chúng ta thấy vô minh, ái và thủ. Nơi đây, cũng vậy, vô minh là căn bản nhất. Do vô minh mà chúng ta tham dục lạc giác quan, để được tồn tại và không tồn tại. Tương tự như thế, do vô minh mà ta bám níu vào lạc thú giác quan, vào hưởng thụ, vào những ý tưởng, nhất là ý tưởng về cái ta độc lập và thường còn. Bởi vậy, vô minh, ái và thủ là nguyên nhân của nghiệp (hành động).

Hai thành phần của Lý nhân duyên trong nhóm nghiệp (hành động) là hành và hữu. Hành bao hàm những dấu

ấn, hay thói quen mà chúng ta hình thành trong dòng tâm thức, hay sự tiếp diễn không ngừng của thức. Những dấu ấn ấy được tạo thành bởi những hành động lập đi lập lại. Chúng ta có thể minh họa điều này với một thí dụ từ địa lý. Chúng ta biết một con sông hình thành nguồn của nó bằng tiến trình xói mòn tiếp diễn. Khi mưa rơi trên sườn đồi, nước mưa đọng trong ngòi nhỏ, dần dà, ngòi này tạo thành một mạch nước cho chính nó rồi trở thành con suối. Cuối cùng, khi dòng suối càng sâu lên và rộng ra bởi sự tiếp diễn của các luồng nước, con suối trở thành con sông có bờ và lưu vực rõ rệt.

Cũng giống như vậy, những hành động của chúng ta trở thành thói quen. Những thói quen này trở thành một phần của cá tính chúng ta, và chúng ta mang theo những thói quen này từ đời này đến đời khác dưới dạng thức mà ta gọi là hành, sự cấu tạo tinh thần hay "nguồn thói quen". Những hành động của chúng ta trong kiếp này được tạo ra bằng những thói quen mà chúng ta đã tạo thành từ vô lượng kiếp trước.

Trở lại sự phân tích dòng nước và nước, chúng ta có thể nói rằng hành là dòng nước và những hành động mà ta tạo tác trong kiếp sống hiện tại là nước mới chảy qua dòng nước đã được các hành động trước đây xói mòn. Những hành động mà ta tạo tác trong kiếp sống này được gọi là hữu. Cho nên chúng ta đã có những thói quen mà ta phát triển từ vô lượng kiếp trước cùng với những hành động tạo tác trong kiếp này, và cả hai việc này cùng nhau dẫn đến tái sinh và khổ đau.

Tóm lại, chúng ta có những ô trước, được mô tả như những bất tịnh của tâm – tức vô minh, ái và thủ. Tâm bất tịnh này

tạo hành động , cả những hành động tạo tác trong những kiếp trước, đưa đến sự hình thành nguồn thói quen, hay hành, cùng với những hành động tạo tác trong kiếp sống này, tương ứng với thành phần gọi là hữu liên đới phù hợp với những mô hình đã được củng cố ở tiền kiếp.

Những bất tịnh của tâm cùng với những hành động ấy đưa đến tái sinh. Nói một cách khác, chúng trở quả trong thức, trong danh và sắc, trong lục nhập (trong sự tiếp chạm giữa sáu căn (sáu giác quan) và sáu trần(sáu đối tượng giác quan), trong xúc, trong thọ (nảy sanh từ tiếp xúc) trong sinh và trong lão tử. Theo cách diễn tả này thì năm thành phần của Lý nhân duyên được đưa vào hai nhóm ô trược và hành động – vô minh, ái, thủ, hành và hữu là nguyên nhân của tái sinh và đau khổ. Bấy thành phần khác: thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sinh, lão tử là quả của tâm ô trược và hành động. Cả hai phần ô trược và hành động giải thích nguyên nhân của khổ đau và mỗi hoàn cảnh mà chúng ta biết mình và được sinh ra. Quý vị có thể nhớ lại trong Chương 8, tôi có đề cập đến một thực tế trong khi chúng sinh thường có nhiều ô trược, nghiệp của từng người lại chẳng ai giống ai. Nói một cách khác, mặc dù những ô trược giải thích một thực tế là chúng ta đều bị giam hãm trong vòng luân hồi, thì hành động (nghiệp) lại giải thích một thực tế là có kẻ sinh làm người, có kẻ được sinh làm chư thiên, và có kẻ bị đọa làm súc sinh. Trong ý nghĩa này, thập nhị nhân duyên trình bày một bức tranh của luân hồi với đủ nhân và quả.

Vẽ bức tranh luân hồi này sẽ chẳng có mục đích gì nếu chúng ta không sử dụng nó để thay đổi thân phận của chúng ta, để thoát ra khỏi vòng sinh tử. Xác định được vòng luân hồi, sự vận hành của Lý nhân duyên, là bước

đầu của sự giải thoát. Sao lại như vậy? Ngay khi chúng ta thấy được những ô trược và hành động hiện hữu, tái sinh và đau khổ sẽ xảy ra. Khi chúng ta thấy được vô minh, ái thủ, và hành động đưa đến tái sinh và khổ đau, chúng ta sẽ nhận thức được sự cấp thiết phá vỡ cái vòng xấu xa này.

Hãy lấy một thí dụ cụ thể. Chẳng hạn bạn đang kiếm nhà một người quen mà bạn chưa bao giờ đến đó cả. Bạn đã mất hơn nửa tiếng lái xe chạy tới chạy lui mà không tìm thấy nhà người bạn, nhưng rồi bỗng nhiên bạn nhận ra được cái mốc rõ ràng bạn đã nhìn thấy cách đây nửa giờ. Lúc đó, óc bạn lóe lên ý nghĩ là mình đã chạy vòng vòng và bạn đã ngừng lại để xem bản đồ chỉ dẫn, hay hỏi thăm một người bộ hành nào đó, ngừng không chạy vòng vòng nữa để tới được nơi đến.

Vì vậy tại sao Đức Phật nói ai thấy được Lý nhân duyên, người ấy thấy được Pháp và thấy được Phật. Điều này cũng là lý do tại sao Ngài nói hiểu được Lý nhân duyên là chìa khóa đi đến giải thoát. Một khi chúng ta biết sự vận hành của Lý nhân duyên, chúng ta có thể phá vỡ cái vòng xấu xa của nó. Chúng ta có thể làm được điều này bằng cách gạt bỏ những bất tịnh của tâm – vô minh, ái và thủ. Một khi những bất tịnh này bị loại bỏ, sẽ không còn hành động, và nguồn thói quen cũng không sanh khởi. Một khi những hành động ngừng thì tái sinh và khổ đau cũng ngừng. Tôi muốn bỏ chút thì giờ để xét về một ý nghĩa quan trọng khác của Lý nhân duyên nhằm giải thích về Trung Đạo. Trong những Chương 3 và 4, chúng ta có dịp đề cập đến Trung Đạo, nhưng chúng ta chỉ giới hạn vào ý nghĩa căn bản nhất của từ ngữ ấy mà thôi. Chúng ta nói Trung Đạo có nghĩa là tránh cực đoan trong hưởng thụ

khoái lạc của giác quan và cái cực đoan tự hành xác. Trong phạm vi ấy, Trung Đạo đồng nghĩa với điều độ.

Trong phạm vi của Lý nhân duyên, Trung Đạo có một ý nghĩa khác liên quan tới ý nghĩa căn bản nhất của nó nhưng sâu xa hơn. Trong phạm vi này Trung Đạo có nghĩa là tránh cái cực đoan của chủ nghĩa bất diệt và hư vô. Sao lại như vậy? Ngọn lửa trong đèn dầu cháy được tùy thuộc vào dầu và bấc đèn. Một trong hai thứ đó không có ngọn lửa sẽ tắt. Cho nên ngọn lửa chẳng phải là vĩnh cửu mà cũng chẳng phải độc lập. Tương tự như thế, cá tính này của chúng ta tùy thuộc vào sự phối hợp của ô trược và nghiệp. Nó chẳng vĩnh viễn mà cũng chẳng độc lập.

Thừa nhận tính chất duyên hợp cá tính của chúng ta, chúng ta tránh được cái cực đoan của chủ nghĩa bất diệt tức là tránh cái cực đoan xác nhận cái ta độc lập và vĩnh cửu. Thừa nhận được cá tính này, ta thấy cuộc đời này không phải ngẫu nhiên hay may mắn mà có, mà được quyết định bởi những nguyên nhân tương ứng, chúng ta tránh cái cực đoan của chủ nghĩa hư vô, đó là cực đoan phủ nhận sự liên hệ giữa những hành động và hậu quả của chúng.

Mặc dù chủ nghĩa hư vô là nguyên nhân chính dẫn đến tái sinh vào những trạng thái thống khổ cần phải được loại bỏ, chủ nghĩa bất diệt cũng không dẫn đến giải thoát. Ai bám níu vào chủ nghĩa bất diệt, sẽ tạo tác các hành động thiện tái sinh vào những nơi sung sướng như người hay chư thiên, nhưng sẽ không bao giờ đạt được giải thoát. Tránh hai cực đoan này, hiểu biết Trung Đạo – có thể đạt được hạnh phúc ngay trong đời này và trong các kiếp vị

lai bằng cách làm các điều thiện, tránh các điều dữ, và cuối cùng, đạt giải thoát.

Đức Phật đã soạn thảo giáo lý của Ngài với vô vàn thận trọng. Đương nhiên, đường lối của Ngài dạy đôi khi giống như cách đối xử của hổ mẹ với con. Khi hổ mẹ lấy răng ngoạm con để mang đi, nó hết sức thận trọng làm sao cho miếng ngoạm chẳng chặt quá mà cũng chẳng lỏng quá. Nếu ngoạm quá chặt nó sẽ làm con nó bị thương hay chết; nếu nó ngoạm lỏng quá, con nó sẽ bị rơi và bị thương. Cũng vậy, Đức Phật rất thận trọng dạy chúng ta tránh những cực đoan của chủ nghĩa bất diệt và chủ nghĩa hư vô.

Vì lẽ Ngài thấy bám níu vào cái cực đoan của chủ nghĩa bất diệt sẽ cột chúng ta vào luân hồi, Đức Phật thận trọng dạy chúng ta tránh niềm tin vào cái ta độc lập và vĩnh cửu; vì hiểu rằng triển vọng về tự do có thể bị hủy hoại bởi hàm răng sắc của niềm tin vào cái Ta, cho nên Ngài muốn chúng ta tránh cái cực đoan của chủ nghĩa bất diệt. Vì hiểu rằng bám níu vào cái cực đoan của chủ nghĩa hư vô sẽ dẫn đến thảm họa và tái sinh vào những cõi thống khổ, Đức Phật thận trọng dạy chúng ta tính thực của luật nhân quả, hay tinh thần trách nhiệm; vì thấy chúng ta có thể rơi vào cái thống khổ của những cõi thấp nếu chúng ta chối bỏ định luật này, cho nên Ngài dạy chúng ta tránh cái cực đoan của chủ nghĩa hư vô. Mục tiêu hai mặt có thể thành tựu tốt đẹp nhờ giáo lý về Lý nhân duyên, giúp chúng ta không những bảo vệ được sự hiểu biết về tính chất lệ thuộc và tạm thời của cá tính, mà còn giữ vững sự hiểu biết về tính thực của luật nhân quả.

Trong phạm vi của Lý nhân duyên, chúng ta đã xác minh được bản chất lệ thuộc và tạm thời của cá tính hay cái Ta, bằng cách trình bày bản chất lệ thuộc của nó. Trong chương kế tiếp, chúng ta sẽ đi vào sự vô thường và sự thiếu cá tính con người của cái ngã (vô ngã) qua việc khảo sát tính hợp chất và qua việc phân tách những thành phần cấu tạo của nó. Theo phương cách này, chúng ta có thể làm sáng tỏ chân lý vô ngã, chân lý mở cửa đến giác ngộ.



CHƯƠNG MƯỜI MỘT

BA ĐẶC TÍNH PHỔ QUÁT (TAM TƯỚNG PHÁP)

Đề tài của chương này là ba đặc tính phổ quát (Tam Tướng Pháp) về sự tồn tại. Ba đặc tính này là một phần quan trọng trong giáo lý của Đức Phật. Giống như Tứ Diệu Đế, Nghiệp, Lý nhân duyên, Năm uẩn, giáo lý về ba đặc tính này là một phần của cái mà ta gọi là nội dung học thuyết về trí tuệ. Nói một cách khác, khi nói về kiến thức, và sự hiểu biết là đã ngụ ý nói đến trí tuệ, chúng ta cũng có giáo lý này trong tâm chúng ta.

Trước khi khảo sát từng đặc tính một, hãy giải thích xem chúng nghĩa lý gì và chúng có lợi ích ở phương diện nào. Trước hết, đặc tính là gì và cái gì không phải là một đặc tính? Đặc tính là cái có liên quan thiết yếu với nó. Vì đặc tính nhất thiết liên quan với cái gì đó, nó có thể cho ta biết tính chất của cái đó. Hãy lấy một thí dụ. Nhiệt là đặc tính của lửa nhưng không phải của nước. Nhiệt là đặc tính của lửa vì bao giờ nó cũng liên hệ với lửa. Trong khi đó nhiệt của nước tùy thuộc các yếu tố bên ngoài như bếp điện, sức nóng của mặt trời vân vân... Nhưng nhiệt là tính chất tự nhiên của lửa.

Trong ý nghĩa này, Đức Phật dùng từ "đặc tính" để nói đến những sự việc có thật về bản chất của sự sống, nó luôn luôn liên quan đến sự sống, và luôn luôn được tìm thấy trong sự sống. Đặc tính của nhiệt bao giờ cũng liên can đến lửa. Cho nên chúng ta có thể hiểu được cái gì đó về tính chất của lửa từ nhiệt. Chúng ta biết lửa rất nóng và vì thế tiềm

tàng nguy hiểm, và nó có thể thiêu cháy chúng ta, tài sản của chúng ta nếu không kiểm soát được nó. Tuy nhiên chúng ta biết dùng lửa để nấu ăn, để sưởi vùn vùn ... Đặc tính của nhiệt cho chúng ta biết cái gì đó về lửa, lửa là gì và làm gì với lửa.

Nếu ta cho rằng đặc tính của nhiệt liên hệ với nước, chúng ta không thể sử dụng nước được vì lẽ nhiệt không bao giờ liên hệ với nước. Nước không thể thiêu cháy ta hoặc tài sản của ta. Chúng ta không thể nấu thức ăn hay sưởi bằng nước được. Cho nên khi Ngài nói có ba đặc tính của cuộc sống, Ngài muốn nói rằng ba đặc tính này lúc nào cũng hiện diện trong sự sống, và giúp chúng ta hiểu phải làm gì với sự sống

Ba đặc tính về sự sống có trong tâm là (1) vô thường, (2) khổ đau, và (3) vô ngã. Ba đặc tính trên lúc nào cũng hiện diện và liên hệ với sự sống, và chúng cho chúng ta biết tính chất của cuộc sống. Chúng giúp ta biết phải làm gì với cuộc sống. Do sự hiểu biết về ba đặc tính này, chúng ta học hỏi đức tính buông bỏ, hay không luyến chấp. Một khi chúng ta hiểu được đặc trưng của cuộc sống là vô thường, khổ đau, và vô ngã, chúng ta không còn bị ràng buộc vào cuộc sống. Và một khi chúng ta loại bỏ được sự ràng buộc vào cuộc sống, chúng ta đến ngưỡng cửa Niết Bàn.

Đó là mục đích của sự hiểu biết về ba đặc tính này. Nó loại bỏ sự luyến chấp bằng cách loại bỏ ảo tưởng – hiểu lầm rằng cuộc sống là vĩnh cửu, là vui thú và cần cho cái Ta. Đó là tại sao ba đặc tính này là một phần của nội dung trí tuệ.

Chúng ta hãy nhìn vào đặc tính thứ nhất của sự sống, đặc tính vô thường. Sự thật về vô thường không những chỉ

được tư tưởng Phật Giáo thừa nhận, mà lịch sử tư tưởng nơi nơi cũng thừa nhận. Nhà triết học thời cổ Hy Lạp, Heraclitus nhận định ta không thể bước xuống hai lần cùng một dòng sông. Nhận định này ngụ ý bản chất thay đổi và tạm bợ của mọi sự vật là một nhận định đặc biệt của Phật Giáo. Trong kinh Phật Giáo, người ta thường nói thế giới này tạm bợ như mây mùa thu, sanh tử bấp bênh, và mạng sống con người như ánh chớp hay thác nước. Tất cả những hình ảnh hấp dẫn về vô thường này giúp chúng ta hiểu được mọi sự vật đều bị chi phối bởi vô thường.

Nếu chúng ta nhìn vào chính bản thân của chúng ta, chúng ta sẽ thấy rằng thân của chúng ta cũng vô thường và thay đổi không ngừng. Chúng ta trở nên gầy gò. Chúng ta trở nên già nua và cần côi- răng long, tóc rụng. Nếu cần đến bất cứ một bằng chứng nào về cái vô thường của thân xác, chúng ta chỉ cần nhìn đến tấm hình của chúng ta trên bằng lái xe hay trên tấm hộ chiếu chụp từ mấy năm qua. Tương tự, trạng thái tinh thần của chúng ta cũng vô thường. Có lúc chúng ta vui vẻ, có lúc chúng ta buồn rầu. Khi còn nhỏ chúng ta chưa biết gì; khi trưởng thành lúc vào đời chúng ta hiểu thêm nhiều hơn.; về già, chúng ta mất sức mạnh về khả năng trí tuệ và trở nên như trẻ con.

Điều này rất đúng với tất cả mọi vật chung quanh ta. Không một vật nào ta nhìn thấy có thể trường tồn: nhà cửa, chùa chiền , sông ngòi , hòn đảo, dãy núi, hay biển cả. Chúng ta biết rõ tất cả những hiện tượng thiên nhiên ấy, cả đến những thứ có vẻ trường tồn nhất như thái dương hệ, một ngày nào đó sẽ suy tàn và không còn tồn tại.

Tiến trình thay đổi không ngừng của mọi sự vật – riêng hay chung, bên trong hay bên ngoài, đang tiếp diễn không

ngừng mà ta không thấy, ảnh hưởng mật thiết tới chúng ta hàng ngày. Sự quan hệ với những người khác cũng bị chi phối bởi đặc tính vô thường và thay đổi. Bạn trở thành thù; thù trở thành bạn. Thậm chí thù trở thành người thân và người thân trở thành kẻ thù. Nếu nhìn kỹ vào cuộc đời chúng ta, chúng ta thấy vô thường đã ảnh hưởng đến mọi liên hệ giữa chúng ta với người khác như thế nào. Của cải của chúng ta cũng vô thường. Tất cả những thứ mà ta ưa thích như nhà cửa, xe cộ, quần áo, đều vô thường. Tất cả những thứ đó sẽ suy tàn và cuối cùng hủy hoại. Cho nên trong mọi khía cạnh của cuộc đời, dù là tinh thần hay vật chất, dù là việc giao tế với người khác, dù là của cải, vô thường là một thực tế được kiểm chứng bằng quan sát trực tiếp.

Hiểu vô thường không những quan trọng cho chúng ta trong việc thực hành Giáo Pháp mà còn rất quan trọng cho đời sống hàng ngày của chúng ta. Có phải tình bạn hữu thường xấu đi và chấm dứt vì một trong hai người không chú ý đến thái độ hay quyền lợi của bạn họ đã thay đổi? Có phải hôn nhân thường tan vỡ vì một bên hay cả hai bên đều không lưu ý đến sự thay đổi của người phối ngẫu?

Sở dĩ như vậy vì chúng ta bị kẹt trong ý nghĩ ngẫu nhiên, không thay đổi về tính nết và nhân cách của bạn bè và thân hữu nên chúng ta thất bại trong việc phát triển mối quan hệ với họ một cách thích đáng, cho nên chúng ta thiếu sự hiểu biết lẫn nhau. Cũng vậy, trong công việc làm ăn, hay trong đời sống xã hội, chúng ta không hy vọng thành công nếu chúng ta không bắt kịp sự thay đổi của tình hình, chẳng hạn như chiều hướng mới của nghề nghiệp hay phương pháp. Dù trong cuộc sống riêng hay chung, hiểu biết vô thường rất cần thiết nếu chúng ta muốn có hiệu quả

và sáng tạo trong cách chúng ta giải quyết những công việc riêng tư hay nghề nghiệp.

Mặc dù hiểu thấu vô thường mang lại lợi ích trực tiếp và ngay tại chỗ, sự hiểu biết này còn là một phương tiện hữu hiệu đặc biệt giúp chúng ta trong việc thực hành Giáo Pháp. Hiểu biết vô thường là thuốc giải độc luyện chấp và sân hận. Nó cũng là sự khích lệ chúng ta tu tập Giáo Pháp. Và cuối cùng, nó là cái chìa khóa để hiểu được bản chất chủ yếu của sự vật và tình trạng thực sự của chúng.

Hãy nhớ rằng cái chết được coi như người bạn, người thầy cho những ai muốn tu tập Giáo Pháp. Nhớ đến cái chết làm cho chúng ta nhứt chí không luyện chấp và sân hận quá mức. Đã bao lần cãi cọ, bất đồng nhỏ nhặt hay những tham vọng và hận thù suốt đời đã bị phai mờ và trở nên vô nghĩa nhờ ý thức được cái chết không tránh khỏi này? Qua nhiều thế kỷ, các vị thầy trong Đạo Phật đã khuyến khích những người chân thành tu tập Giáo Pháp nên nhớ đến cái chết, nhớ đến cái vô thường về tính chất của con người.

Mấy năm trước đây, tôi có một người bạn đi Ấn Độ để nghiên cứu thiên định. Ông ta đã gặp một vị thầy nổi tiếng để học phương pháp tu thiền. Vị thầy này không muốn dạy ông ta vì nhận thấy ông thiếu thành thật. Người bạn tôi năn nỉ nhiều lần. Cuối cùng, vị thầy này bảo bạn tôi hôm sau đến. Tràn đầy hy vọng, ông ta đến gặp vị thầy theo lời dặn. Vị thầy đã chỉ nói với người bạn tôi: "Ông sẽ chết, hãy quán về cái chết".

Quán về cái chết hết sức lợi ích. Tất cả chúng ta cần phải nhớ rằng cái chết là điều chắc chắn. Từ lúc sinh ra, chúng ta tiến thẳng đến cái chết. Nhớ đến cái này – nhớ đến cái

kia, vào lúc chết, của cái, gia đình, danh vọng không còn lợi ích gì cho chúng ta nữa – chúng ta hãy hướng tâm vào tu tập Giáo Pháp. Chúng ta biết rõ chết là điều tuyệt đối chắc chắn. Không có một thể sống nào thoát khỏi cái chết. Tuy cái chết là điều chắc chắn nhưng thời điểm chết lại không chắc chắn. Chúng ta có thể chết bất cứ lúc nào. Đời sống ví như ngọn đèn trước gió hay bong bóng nước: nó có thể vụt tắt bất cứ lúc nào, tan vỡ bất cứ lúc nào. Vì hiểu rằng cái chết có thể xảy đến bất cứ lúc nào, và chúng ta đang có điều kiện và cơ hội thực hành Giáo Pháp, chúng ta phải gấp rút tu tập ngay để không bỏ phí cơ hội và đời sống quý báu của con người.

Cuối cùng, hiểu được vô thường giúp chúng ta hiểu được bản chất tối hậu của mọi sự. Vì thấy mọi sự vật sẽ tàn lụi, thay đổi từng giây phút, chúng ta bắt đầu ý thức rằng mọi sự không tồn tại – rằng trong chúng ta và trong mọi vật chung quanh ta không có gì là cái Ta và không có gì là thực chất. Cho nên trong ý nghĩa này, vô thường trực tiếp liên quan đến đặc tính thứ ba, đặc tính của vô ngã. Hiểu được vô thường là chìa khóa để hiểu được vô ngã. Chúng ta sẽ nói nhiều hơn về vô ngã sau này, bây giờ chúng ta hãy đi đến đặc tính thứ hai, đặc tính của khổ đau.

Đức Phật nói rằng bất cứ cái gì vô thường là khổ đau, và bất cứ cái gì vô thường và khổ đau cũng là vô ngã. Bất cứ gì vô thường là khổ đau vì vô thường tạo cơ hội cho khổ đau. Vô thường là cơ hội của khổ đau chứ không phải là nguyên nhân của khổ đau khi vô minh, ái, thủ vẫn còn.

Vậy là thế nào? Vì không hiểu bản chất đích thực của mọi sự, chúng ta tham đắm và bám níu vào những đối tượng với hy vọng hão huyền là chúng sẽ thường còn, và chúng

sẽ mang lại hạnh phúc vĩnh viễn. Không biết tuổi xuân, sức khỏe và đời sống tự nó cũng vô thường nên chúng ta tham đắm và bám níu vào chúng. Chúng ta khao khát giữ lại tuổi thanh xuân, kéo dài đời sống, nhưng vì chúng có bản chất vô thường, chúng tuột khỏi tay chúng ta. Khi việc này xảy đến, vô thường là cơ hội của khổ đau. Cũng vậy, chúng ta không ý thức được tính chất vô thường của của cải, quyền lực, và uy thế, cho nên chúng ta tham đắm và bám níu vào chúng. Khi của cải quyền lực không còn, vô thường là một cơ hội cho khổ đau.

Tính vô thường hiện diện ở hoàn cảnh trong luân hồi là một cơ hội đặc biệt cho khổ đau khi nó xảy đến trong cái gọi là những cõi lành. Người ta nói cái khổ của chư thiên còn to lớn hơn cái khổ của chúng sinh sống trong những cảnh giới thấp hơn khi chư thiên biết mình sắp sửa bị rơi khỏi cõi trời xuống cõi thấp hơn. Cả chư thiên cũng run sợ khi Đức Phật nhắc nhở họ về vô thường. Vì những kinh nghiệm vui thích mà chúng ta bám níu vào đều vô thường, cho nên vô thường tạo cơ hội cho khổ đau và bất cứ cái gì vô thường cũng đều khổ đau.

Bây giờ chúng ta nói đến đặc tính chung thứ ba của sự sống: đặc tính vô ngã, hay vô nhân tính, hay sự không có thực chất. Đó là một trong những nét đặc thù nổi bật trong tư tưởng Phật Giáo và trong những lời dạy của Đức Phật. Trong dòng phát triển tôn giáo và triết học của Ấn Độ sau này, một số trường phái Ấn Độ Giáo đã gia tăng việc giảng dạy về kỹ thuật thiền định và ý tưởng triết lý tương tự như giáo lý của Đức Phật. Cho nên các vị tổ của Phật Giáo thấy cần nêu rõ một nét đặc thù rất xít xao trong sự khác biệt giữa Phật Giáo và Ấn Giáo. Nét đặc thù này là giáo lý về vô ngã.

Đôi khi giáo lý vô ngã gây bối rối khó xử vì chúng ta làm sao có thể chối bỏ được cái Ta. Rốt cuộc chúng ta nói, "Tôi đang nói", hay "Tôi đang đi", "Tôi tên là vân vân... và vân vân..." hay "Tôi là cha (hay con) của một người nào đó vân vân...". Như vậy làm sao có thể chối bỏ thực thể của cái Ta?

Để làm sáng tỏ việc này, chúng tôi nghĩ rằng điều quan trọng là nên nhớ rằng nhà Phật chối bỏ cái "Ta", không phải là chối bỏ việc gọi tên "Tôi" cho thuận tiện. Đúng hơn đó là chối bỏ một ý niệm cho rằng "Tôi" là một thực thể thường còn và không thay đổi. Khi Đức Phật dạy năm yếu tố (ngũ uẩn) trong kinh nghiệm bản thân không phải là cái Ta, và cái Ta cũng không thấy có trong năm yếu tố ấy, Ngài nói rằng dựa vào phân tích danh xưng này hay từ ngữ "Ta" không phù hợp với bất cứ thực chất hay thực thể nào.

Đức Phật đã dùng thí dụ cái xe bò và cánh rừng để giải nghĩa sự tương quan giữa danh xưng hay thuật ngữ "Tôi" và những bộ phận cấu thành của kinh nghiệm bản thân. Ngài giải thích từ "cái xe" chỉ là tên gọi của một tập hợp các bộ phận được ráp lại theo một cách nào đó. Bánh xe không phải là cái xe, trục xe, sườn xe, vân vân... cũng chẳng phải là cái xe. Cũng vậy, một cây không phải là rừng, và nhiều cây cũng chẳng phải là rừng. Tuy nhiên không có rừng nào mà không có cây, cho nên từ "rừng" chỉ là tên gọi thuận tiện cho một tập hợp cây cối.

Đây là điểm chính trong việc Đức Phật phủ nhận cái Ta. Sự phủ nhận của Đức Phật có nghĩa là sự phủ nhận niềm tin có một thực thể có thật, độc lập và thường còn được tượng trưng bằng từ "Tôi". Một thực thể thường còn như vậy ắt phải độc lập, phải có chủ quyền như một ông vua

là chủ thể của các quân thân chung quanh. Nó phải thường còn, không biến đổi, không hoán chuyển, nhưng một thực thể thường còn và một cái Ta như thế không thể tìm thấy ở đâu được.

Đức Phật đã dùng cách phân tích thân tâm như sau để cho thấy rằng cái "Ta" chẳng có thể tìm thấy được ở thân hay trong tâm: (1) Thân không phải là cái "Ta", nếu thân là cái Ta, thì cái Ta phải thường còn, không thay đổi, không tàn tạ không hư hoại và không chết, cho nên thân không thể là cái Ta. (2) Cái Ta không có cái thân theo nghĩa khi nói Ta có một xe hơi hay cái máy vô tuyến truyền hình vì cái Ta không kiểm soát được cái thân. Thân đau yếu, mệt mỏi, già nua ngược lại những điều mình mong muốn. Hình hài của cái thân nhiều khi không phù hợp với điều ta mong muốn. Cho nên không thể nào cho rằng cái Ta có cái thân. (3) Cái Ta không ở trong thân. Nếu ta tìm kiếm từ đầu đến chân, chúng ta cũng không thể tìm ra chỗ nào là cái Ta. Cái Ta không ở trong xương, trong máu, trong tủy, trong tóc và trong nước bọt. Cái Ta không thể tìm thấy ở một nơi nào trong thân. (4) Thân không ở trong cái Ta. Nếu thân ở trong cái Ta, cái Ta phải được tìm thấy riêng rẽ với thân và tâm, nhưng cái Ta chẳng được tìm thấy ở đâu cả.

Giống như vậy, (1) tâm không phải là cái Ta, vì lẽ giống như thân, tâm thay đổi không ngừng và luôn luôn lăng xăng như con vượn. Tâm lúc vui lúc buồn. Cho nên tâm không phải là cái Ta vì nó luôn luôn thay đổi. (2) Cái Ta không sở hữu cái tâm vì tâm trở nên hứng thú hay thất vọng trái với những điều chúng ta mong muốn. Mặc dù chúng ta biết có một số tư tưởng là thiện và một số tư tưởng là bất thiện, nhưng tâm cứ chạy theo các tư tưởng bất thiện và đứng đưng đối với những tư tưởng thiện. Cho nên cái

Ta không sở hữu tâm vì tâm hành động hoàn toàn độc lập và không dính líu gì đến cái Ta. (3) Cái Ta không ở trong tâm. Dù chúng ta cẩn thận tìm kiếm trong tâm, dù chúng ta hết sức cố gắng tìm trong tình cảm, tư tưởng và sở thích, chúng ta cũng không tìm đâu thấy cái Ta ở trong tâm hay trong những trạng thái tinh thần. (4) Tâm cũng không hiện hữu ở trong cái Ta vì một lần nữa cái Ta nếu nó hiện hữu nó hiện hữu riêng rẽ với tâm và thân, nhưng cái Ta như thế chẳng thấy nó ở chỗ nào.

Có một bài tập rất đơn giản mà ai cũng có thể làm được. Chúng ta hãy ngồi yên lặng một lúc và nhìn kỹ vào thân tâm của chúng ta, nhất định chúng ta không thể tìm thấy cái Ta ở chỗ nào trong đó. Cái kết luận duy nhất có thể được là cái Ta chỉ là tên gọi thuận tiện cho một tập hợp các yếu tố. Không có cái Ta, không có linh hồn, không có tinh chất, không có điểm trung tâm của kinh nghiệm cá nhân tách rời khỏi những yếu tố kinh nghiệm cá nhân luôn luôn thay đổi, phụ thuộc lẫn nhau, và vô thường về thể xác và tinh thần như những cảm giác, tư tưởng, thói quen và thái độ của chúng ta.

Tại sao chúng ta cần phải chối bỏ ý niệm về cái Ta? Chúng ta lợi gì khi chối bỏ cái Ta? Thứ nhất, trong đời sống thế gian hàng ngày của chúng ta, chúng ta trở nên sáng tạo hơn, thoải mái hơn và cởi mở hơn. Chừng nào còn gắn bó với cái Ta, chừng ấy chúng ta còn phải bảo vệ mình, bảo vệ của cải, tài sản, uy tín, lập trường và ngay cả đến lời nói của mình. Nhưng một khi vất bỏ được lòng tin vào cái Ta độc lập và thường còn, chúng ta có thể tiếp xúc với mọi người, mọi hoàn cảnh khác mà không thấy nghi ngại. Chúng ta có thể tiếp xúc một cách tự do, hồn nhiên và sáng

tao. Cho nên thấu triệt được vô ngã là một phương tiện sống.

Thứ nhì, và quan trọng hơn, hiểu được vô ngã là chìa khóa mở cửa giác ngộ. Tin vào cái Ta là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là điều kiện sơ đẳng nhất của tam độc (tham, sân và si). Một khi nhận biết, hình dung hay quan niệm chúng ta là một thực thể, ngay lập tức chúng ta tạo ra ly gián, một sự phân chia giữa ta và người và sự vật chung quanh chúng ta. Một khi có ý niệm về cái Ta, chúng ta phản ứng với người và vật chung quanh ta bằng cảm tình hay ác cảm. Trong ý nghĩa này, cái Ta thật sự là một tên vô lại.

Nhận thức rằng cái Ta là nguồn gốc và nguyên nhân của tất cả khổ đau, chối bỏ cái Ta sẽ là sự nghiệp chấm dứt khổ đau, tại sao chúng ta lại không cố gắng để bác bỏ và loại bỏ ý niệm về cái Ta, chú không phải là cố gắng chống đỡ, bảo vệ và gìn giữ nó? Tại sao không nhìn nhận kinh nghiệm cá nhân này chỉ là một cây chuối hay củ hành – rồi khi chúng ta lột từng bẹ một rồi quan sát, phê bình và phân tách, chúng ta thấy rằng nó trống rỗng không có nhân hay một cái lõi thực chất nào, rằng thực nó chẳng hề có cái Ta?

Do nghiên cứu, suy xét và tập trung suy ngẫm, chúng ta hiểu rằng mọi sự vật đều vô thường, đều khổ đau và không phải là cái Ta, và khi chúng ta hiểu rằng những chân lý này không chỉ là kiến thức hay lý luận mà nó trở ngay thành một phần kinh nghiệm trực tiếp, rồi sự hiểu biết về ba đặc tính phổ quát sẽ giải thoát chúng ta khỏi những lầm lẫn căn bản đã giam hãm chúng ta trong vòng sinh tử – những sai lầm khi thấy sự vật là thường còn vui thú và phải có cái Ta. Khi những ảo tưởng được nhổ bỏ, trí tuệ

phát sinh, giống như khi bóng tối không còn, ánh sáng phát hiện ra. Và khi trí tuệ phát sinh, chúng ta chứng nghiệm bình an và tự do của Niết Bàn

Trong chương này chúng ta chỉ mới nói về kinh nghiệm cá nhân trong phạm vi thân tâm. Trong chương tới, chúng ta sẽ đi sâu hơn vào cách lý giải Phật Giáo về kinh nghiệm cá nhân bằng những yếu tố trong vũ trụ vật chất và tinh thần của chúng ta.



CHƯƠNG MƯỜI HAI

NĂM KHỔ TẬP HỢP (NGŨ UẨN)

Trong chương này, chúng ta sẽ nhìn vào lời dạy về năm uẩn – sắc (hình dáng), thọ (cảm giác), tưởng (nhận thức), hành (ý muốn) và thức (ý thức). Nói một cách khác, chúng ta nhìn vào sự lý giải kinh nghiệm cá nhân của Phật Giáo hay sự phân tích về cá tính.

Trong những chương trước, tôi đã đôi lần lưu ý là học thuyết của Phật Giáo được xem như rất phù hợp với đời sống và tư tưởng hiện đại trong lãnh vực khoa học, tâm lý vân vân... Đây cũng là trường hợp phân tích kinh nghiệm cá nhân bằng năm uẩn. Nhiều nhà tâm thần học, tâm lý học hiện đại, đặc biệt chú ý đến việc phân tích này. Thậm chí người ta giả thiết là trong sự phân tích kinh nghiệm cá nhân bằng năm uẩn, chúng ta thấy có sự tương đồng về mặt tâm lý với một số yếu tố mà khoa học đã phát hiện – đó là việc kiểm kê và đánh giá kỹ lưỡng những yếu tố kinh nghiệm của chúng ta.

Căn bản là bây giờ chúng ta đi vào phần mở rộng và gạn lọc việc phân tích trong đoạn cuối của Chương 11. Qua nghiên cứu giáo lý về vô ngã, chúng ta đã nói qua cách lý giải kinh nghiệm cá nhân về cả hai mặt thân và tâm. Quý vị nhớ lại chúng ta quan sát thân và tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái Ta ở đâu, và chúng ta thấy cái Ta chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Chúng ta kết luận cái Ta chỉ là tên gọi thuận tiện cho một tập hợp những yếu tố thể chất và tinh thần; cũng giống

như vậy, "rừng" là để chỉ một tập hợp của nhiều cây. Trong chương này, chúng ta đi xa hơn trong phân lý giải. Thay vì chỉ nhìn vào kinh nghiệm cá nhân một cách đơn giản bằng thân tâm, chúng ta lý giải nó bằng năm uẩn.

Trước hết chúng ta hãy xét đến sắc uẩn (khối kết hợp vật chất hoặc hữu hình). Sắc tương ứng với cái mà chúng ta gọi là những yếu tố vật chất hay thể chất về kinh nghiệm. Nó gồm có không những xác thân của chúng ta mà tất cả những vật thể vật chất chung quanh chúng ta như, đất, cây cối, nhà cửa và những vật thể đối tượng hàng ngày của đời sống. Đặc biệt sắc uẩn gồm năm giác quan thể chất và năm đối tượng tương ứng: mắt và đối tượng nhìn thấy, tai và đối tượng nghe thấy, mũi và đối tượng ngửi thấy, lưỡi và đối tượng nếm thấy, và da và đối tượng sờ mó thấy.

Nhưng những yếu tố thể chất tự nó không đủ tạo ra kinh nghiệm. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay tai và đối tượng nghe thấy không đem đến kinh nghiệm. Mắt cùng với đối tượng nhìn thấy chẳng bao giờ tạo ra kinh nghiệm; tai có thể tiếp xúc mãi với tiếng động cũng không thể tạo ra kinh nghiệm. Chỉ khi nào con mắt, đối tượng nhìn thấy, và ý thức cùng nhau hoạt động thì kinh nghiệm về đối tượng của mắt mới tạo nên được. Cho nên ý thức là một yếu tố cần thiết trong việc tạo ra kinh nghiệm.

Trước khi chúng ta tiếp tục xem xét những yếu tố tinh thần của kinh nghiệm cá nhân, tôi muốn nói qua đến sự hiện hữu của một cơ quan và đối tượng của nó, đó là giác quan thứ sáu, tâm. Giác quan này thêm vào năm giác quan đã biết: mắt, tai, mũi, lưỡi và da. Cũng như năm giác quan vật chất đều có đối tượng vật chất tương ứng, tâm có đối tượng

của nó là ý nghĩ hay Pháp trần. Cũng như trường hợp năm giác quan, thức phải có mặt để phối hợp tâm và đối tượng để tạo nên kinh nghiệm.

Chúng ta hãy xét những yếu tố tinh thần của kinh nghiệm để xem chúng ta có thể hiểu được ý thức có thể biến đổi những yếu tố vật chất của cuộc sống thành kinh nghiệm ý thức cá nhân ra sao. Trước hết chúng ta phải nhớ rằng ý thức chỉ là sự nhận biết hay sự nhạy cảm trước đối tượng. Khi những yếu tố thể chất trong kinh nghiệm – thí dụ như mắt và đối tượng nhìn thấy – tiếp xúc với nhau, và khi ý thức cũng liên kết với những yếu tố vật chất, ý thức thị giác nảy sinh. Đó chỉ là sự nhận biết về một đối tượng nhìn thấy được, không giống cái mà chúng ta thường gọi là kinh nghiệm cá nhân. Kinh nghiệm cá nhân hàng ngày được tạo ra do sự hoạt động của ba yếu tố tinh thần chính: thọ uẩn, tướng uẩn và hành uẩn hay tâm hành. Ba uẩn này hoạt động để biến sự nhận biết về đối tượng thành kinh nghiệm cá nhân.

Thọ uẩn, hay cảm giác có ba loại: thích thú, không thích thú và bàng quan. Khi một đối tượng được biết đến, hiểu biết này chọn một trong những cảm thọ có sắc thái trên, hoặc thích thú, hoặc không thích thú, hay đứng dưng.

Kế tiếp chúng ta hãy nhìn vào tướng uẩn. Uẩn này là uẩn mà nhiều người cho là khó hiểu. Khi nói đến tướng, chúng ta từng quên đây là hoạt động thừa nhận, hay nhận dạng. Về một ý nghĩa nào đó, chúng ta gán một cái tên cho đối tượng của kinh nghiệm. Chức năng của tướng là biến đổi tượng của kinh nghiệm không rõ ràng thành kinh nghiệm có thể nhận dạng và xác nhận được. Đến đây chúng ta nói đến một công thức về một ý niệm hay một khái niệm của

một đối tượng đặc biệt. Giống như cảm giác, chúng ta có yếu tố xúc cảm ở dạng thích thú, không thích thú, hay bàng quan, với sự nhận thức tương uẩn chúng ta có yếu tố khái niệm bắt đầu làm quen với một khái niệm rõ ràng và nhất định về đối tượng của kinh nghiệm.

Cuối cùng là hành uẩn, hay tâm hành, được mô tả như là có đáp ứng điều kiện trước đối tượng của kinh nghiệm. Trong nghĩa này, nó cùng nghĩa với thói quen. Chúng ta đã thảo luận về hành (ý muốn) ở Chương 10, khi chúng ta xét đến mười hai thành phần của Lý nhân duyên. Quý vị nhớ lúc đó, chúng ta mô tả hành là những ấn tượng được tạo ra bởi các hành động trước đây, sinh lực của thói quen đã tàng trữ từ vô số kiếp trước tạo nên. Ở đây cũng vậy, là một trong năm uẩn, hành uẩn cũng giữ một vai trò tương tự. Nhưng nó không những có giá trị tĩnh mà còn có giá trị động vì những hành động hiện nay của chúng ta được quyết định bởi những hành động quá khứ, cho nên sự đáp ứng của chúng ta hiện giờ được thúc đẩy và chỉ huy bởi hành uẩn theo một cung cách riêng. Cho nên hành uẩn có phương diện đạo đức, giống như thọ uẩn có phương diện khái niệm, và tướng uẩn có phương diện xúc cảm.

Quý vị nhận thấy tôi sử dụng các từ "hành uẩn" và "tâm hành" cùng một lúc. Lý do là một trong hai từ đó tượng trưng cho một nửa nghĩa của từ gốc luân hồi; tâm hành tượng trưng cho nửa trong quá khứ, và hành uẩn tượng trưng cho nửa hoạt động trong hiện tại. Tâm hành và hành uẩn cùng nhau hành hoạt quyết định những phản ứng của chúng ta trước các đối tượng của kinh nghiệm cá nhân, và những phản ứng này tạo những hậu quả đạo đức ở dạng hậu quả thiện, bất thiện hay trung tính.

Bây giờ chúng ta có thể thấy việc phối hợp giữa những yếu tố thể chất và tinh thần tạo thành kinh nghiệm cá nhân. Muốn rõ hơn, thí dụ bạn định tản bộ trong vườn. Khi đi bộ, mắt của bạn tiếp xúc với một vật thể. Khi bạn chú ý đến vật đó, thức của bạn biết đối tượng nhưng chưa quyết định. Tưởng uẩn (sự nhận thức) nhận diện vật ấy, thí dụ cho là một con rắn. Khi việc này xảy ra, bạn sẽ phản ứng với đối tượng bằng thọ uẩn (cảm giác) – cảm giác không thích thú. Cuối cùng bạn phản ứng với đối tượng nhìn thấy này bằng hành uẩn (ý muốn) với ý định bỏ chạy hay lượm một hòn đá.

Trong tất cả những hoạt động hàng ngày, chúng ta có thể thấy năm uẩn cùng nhau hoạt động như thế nào để kinh nghiệm cá nhân. Chẳng hạn, ngay lúc này, có sự tiếp xúc giữa hai yếu tố của uẩn – chữ trên trang giấy và mắt bạn. Ý thức của bạn nhận biết những chữ trên trang. Tưởng uẩn nhận diện lời viết ở đây. Thọ uẩn sinh ra phản ứng xúc cảm – thích thú, không thích thú hay bàng quan. Hành uẩn đáp lại bằng phản ứng có điều kiện như ngồi chăm chú, mơ mộng hay ngáp. Chúng ta có thể phân tách tất cả kinh nghiệm cá nhân của chúng ta qua năm uẩn.

Tuy nhiên, có một điểm cần phải nhớ về tính chất của năm uẩn là mỗi một uẩn trong năm uẩn đều thay đổi không ngừng. Những yếu tố cấu thành sắc uẩn vô thường và đều ở trong trạng thái luôn luôn thay đổi. Chúng ta đã thảo luận điều này ở Chương 11, khi chúng ta nhận thấy thân xác sẽ già, yếu, bệnh tật, và những sự vật chung quanh ta cũng vô thường và thay đổi không ngừng. Cảm nghĩ của chúng ta cũng luôn luôn thay đổi. Hôm nay chúng ta phản ứng một hoàn cảnh đặc biệt nào đó với cảm nghĩ thích thú, nhưng ngày mai lại với cảm nghĩ không thích thú. Hôm

nay, chúng ta nhận thức một đối tượng theo một cách riêng biệt; sau này trong những hoàn cảnh khác, cảm nhận của chúng ta lại thay đổi. Trong lúc tranh tối tranh sáng, chúng ta thấy sợi dây là một con rắn, khi ánh sáng của ngọn đuốc rọi vào nó, chúng ta nhận ra là sợi dây.

Thọ của chúng ta, giống như những cảm nghĩ và giống như các đối tượng vật chất về kinh nghiệm của chúng ta, luôn luôn thay đổi và vô thường; cho nên, những phản ứng của hành uẩn cũng vậy. Chúng ta thay đổi thói quen. Chúng ta có thể học hỏi để trở nên tốt bụng và từ bi. Chúng ta có thể đạt được những đức tính buông bỏ, thanh thản vân vân... Ý thức cũng vô thường và luôn luôn thay đổi. Ý thức phát sinh dựa vào đối tượng và giác quan. Nó không thể tồn tại độc lập. Như chúng ta đã thấy, tất cả những yếu tố thể chất và tinh thần trong kinh nghiệm của chúng ta như xác thân, các sự vật chung quanh chúng ta, tâm và ý tưởng của chúng ta đều vô thường và thay đổi không ngừng. Tất cả những uẩn ấy đều thay đổi không ngừng và vô thường. Chúng là những tiến trình, không phải là bất biến. Chúng động chứ không tĩnh.

Lý giải kinh nghiệm cá nhân qua năm uẩn để làm gì? Biến đổi tinh thống nhất rõ ràng của kinh nghiệm cá nhân thành năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) để làm gì? Mục đích là để tạo sự hiểu biết về vô ngã. Điều ta muốn đạt đến là cách chứng nghiệm thế giới này không được xây dựng trên hay chung quanh khái niệm về cái Ta. Chúng ta muốn nhìn thấy kinh nghiệm cá nhân bằng những tiến trình – bằng những chức năng khách quan chứ không bằng cái Ta và những gì ảnh hưởng đến cái Ta vì điều này tạo thái độ bình thản giúp chúng ta khắc phục được những xúc cảm

trong những ước vọng và sợ hãi về mọi sự trên thế gian này.

Chúng ta mong muốn hạnh phúc, chúng ta sợ đau đớn. Chúng ta mong được tán thưởng, chúng ta sợ bị quở mắng. Chúng ta mong được, chúng ta sợ mất. Chúng ta mong được danh thơm, chúng ta sợ mang tiếng xấu. Chúng ta sống giữa tình trạng ước mong và sợ hãi. Chúng ta trải nghiệm những ước mong và sợ hãi đó, vì chúng ta biết hạnh phúc, khổ đau và vân vân... bằng cái Ta: chúng ta hiểu chúng vì hạnh phúc cá nhân, đau khổ cá nhân, khen hay chê cá nhân vân vân... Nhưng một khi chúng ta hiểu chúng bằng những tiến trình khách quan, và một khi chúng ta đã thông suốt và loại bỏ khái niệm về cái Ta, chúng ta sẽ vượt qua được ước vọng và sợ hãi. Chúng ta có thể coi xét hạnh phúc và khổ đau, khen và chê, và tất cả những điều còn lại khác bằng sự bình thản tinh thần. Chỉ lúc ấy, chúng ta sẽ không còn bị lệ thuộc vào sự chao đảo giữa ước mong và sợ hãi.



CHƯƠNG MƯỜI BA

NGUYÊN TẮC CĂN BẢN TRONG VIỆC THỰC HÀNH

Để kết luận, tôi muốn phản ánh những gì chúng ta đã thảo luận về diễn biến của những chương trước đây và gắn nó với những gì mà chúng ta có thể làm gì được cho đời sống cá nhân của chúng ta cả ngay bây giờ lẫn tương lai.

Giáo lý của Đức Phật thật bao la và thật thâm sâu. Thật ra cho đến nay chúng ta mới chỉ nhắm vào việc nghiên cứu một số ít giáo lý căn bản của Đức Phật, và đó mới chỉ là bề mặt. Quý vị có thể cảm thấy chúng ta đã đề cập khá nhiều, và quý vị cũng cảm thấy không thể thực hành được tất cả những gì đã được thảo luận. Thật vậy, người ta nói rằng, ngay một nhà sư sống ẩn dật nơi hẻo lánh cũng khó tu tập nổi những giáo lý căn bản của Đức Phật: một số ít lo lắng rằng sẽ rất khó khăn đối với những nam nữ cư sĩ giống như chúng ta còn bận rộn việc đời nên không thể chu toàn được. Tuy nhiên nếu chúng ta chân thành trau dồi và tu tập một số giáo lý của Đức Phật, chúng ta sẽ thành công trong việc làm cho đời sống này có ý nghĩa hơn. Hơn nữa chúng ta sẽ tin chắc rằng chúng ta sẽ gặp được nhiều hoàn cảnh thuận lợi để thực hành Giáo Pháp, và cuối cùng đạt được giải thoát.

Bất cứ ai cũng có thể đạt được mục tiêu cao nhất của Phật Giáo, dù là cư sĩ hay tu sĩ. Điều cần thiết là thành khẩn tu tập Bát Chánh Đạo. Được biết rằng những người hiểu được chân lý, như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và những Đại Đệ Tử của Ngài, không phải do vô tình mà đạt được. Họ

không phải là những người từ trên trời rơi xuống như nước mưa, mà cũng chẳng phải như những hạt giống ở dưới đất mọc lên. Đức Phật và các đệ tử của Ngài cũng là những phàm phu như quý vị và tôi. Họ cũng bị đau khổ bởi những bất tịnh của tâm – luyến chấp, sân hận và vô minh. Do sự tiếp xúc với Giáo Pháp, do sự gạn đục khơi trong lời nói và việc làm, do sự mở mang tâm trí, và do sự đạt được trí tuệ, họ đã giải thoát, trở thành những đấng cao cả có thể dạy bảo và giúp đỡ người khác hiểu được chân lý. Vì vậy không nghi ngờ gì nếu chúng ta sử dụng giáo lý của Đức Phật, chắc chắn chúng ta cũng có thể đạt được mục tiêu tối hậu của Đạo Phật. Chúng ta cũng có thể thành Phật hay giống như các Đại Đệ Tử của Ngài.

Không ích lợi gì nếu chúng ta chỉ nghe Pháp, hay đọc kinh, hay chỉ viết Pháp, hay thuyết Pháp mà không thực hành. Được biết một số trong chúng ta tự gọi mình là Phật Tử để có thể được lời như thỉnh thoảng mua cổ phần may rủi. Nếu chúng ta nhận thấy việc thực hành giáo lý của Đức Phật trong những năm vừa qua, có ít nhiều thay đổi về chất lượng kinh nghiệm của chúng ta – dù chỉ một ít thay đổi – thì chúng ta cũng biết giáo lý đã có hiệu quả một phần nào.

Nếu tất cả chúng ta đều thực hành giáo lý của Đức Phật, chắc chắn chúng ta sẽ hiểu ra lợi ích của chúng. Nếu chúng ta tránh làm hại người khác, nếu chúng ta hết mình giúp đỡ người khác trong bất cứ lúc nào, nếu chúng ta học cách trau dồi chánh niệm, nếu chúng ta học hỏi để mở mang khả năng tập trung tâm ý, trau dồi trí tuệ bằng học tập, suy xét và thiền định, chắc chắn Giáo Pháp sẽ mang lợi ích cho chúng ta. Trước hết Giáo Pháp dẫn chúng ta đến hạnh phúc và thịnh vượng trong đời này và đời sau. Cuối cùng,

Giáo Pháp dẫn chúng ta đến mục tiêu tối hậu là giải thoát, hạnh phúc tối thượng của Niết Bàn.



PHẦN HAI
ĐẠI THỪA

CHƯƠNG MUỖI BỐN

NGUỒN GỐC CỦA TRUYỀN THỐNG ĐẠI THỪA

Phải nói ngay từ đầu rằng, vì tính chất rộng lớn của truyền thống Đại Thừa, chúng ta không thể hy vọng gì nhiều hơn là giới thiệu khuyñh hướng chính của truyền thống này trong khoảng một vài chương. Tuy nhiên, bất chấp đến những khuyñh hướng cá nhân hay sự ràng buộc đối với bất kỳ một truyền thống nào trong những truyền thống Phật Giáo, chúng ta phải công nhận một thực tế là Đại Thừa đã đóng góp rất nhiều vào tư tưởng và văn hóa Phật Giáo. Nó đã sản sinh ra nền văn chương rộng lớn, nhiều công trình mỹ thuật, và nhiều kỹ thuật khác biệt cho việc phát triển cá nhân. Nhiều nước khắp Á Châu chịu ảnh hưởng của Đại Thừa, và mặc dù truyền thống này không được chú ý bởi những học giả hiện đại so sánh với truyền thống Nguyên Thủy, nhưng hiện có sự quan tâm to lớn đến văn hóa, triết lý Đại Thừa và Bồ Tát Đạo. Cho nên chúng ta nên dành tám chương để nhìn vào nguồn gốc và sự phát triển truyền thống Đại Thừa.

Tôi đã chọn cách bắt đầu bằng việc xem xét nguồn gốc của Đại Thừa vì tôi tin là nếu tôi không hiểu hay đánh giá đúng những lý do tại sao truyền thống này phát sinh – hạt giống của nó, có thể nói như vậy, trong mảnh đất nguyên thủy của truyền thống Phật Giáo – thì sẽ là điều khó khăn cho chúng ta nhìn Đại Thừa từ một cái nhìn khách quan. Trước tiên tôi muốn xét đến thời kỳ ban sơ trong việc thiết lập

truyền thống Phật Giáo, tức là cuộc đời của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni dạy Pháp trong bốn mươi lăm năm tại nhiều nơi ở miền đông bắc miền trung Ấn Độ. Ngài đã dạy cho không biết bao nhiêu chúng sinh. Những chúng sinh này không chỉ là những người từ mọi tầng lớp xã hội, mà còn là động vật và những người siêu hình như chư thiên trên các tầng trời và địa ngục. Tất cả những truyền thống Phật Giáo đều thừa nhận Đức Phật đã thi triển nhiều phép lạ không thể tưởng tượng được để giúp chúng sinh giác ngộ. Đức Phật chẳng phải là người và cũng chẳng phải là ông trời như Ngài thường thừa nhận. Nhưng giả sử Ngài không phải là ông trời, chắc chắn Ngài là đấng thiêng liêng, cao cả và siêu phàm, vì Ngài đã tiến tu qua vô số kiếp sống. Đương nhiên, tất cả Phật Tử đều tin rằng Đức Phật vĩ đại hơn bất cứ vị trời nào những đức tính và những hoạt động của Ngài có lợi và mệnh mông hơn. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là tấm gương bởi sự nghiệp của chính Ngài để con người noi theo. Mục tiêu sự nghiệp của Ngài là Giác Ngộ và Phật quả và con đường của Ngài là Bồ Tát Đạo. Đức Phật nói về mục đích của giác ngộ và Phật quả cũng như về mục đích của Niết Bàn. Chính Ngài đã giảng dạy con đường đạt Phật quả bằng việc thực hành về sự hoàn hảo của Bồ Tát Đạo trong nhiều truyện thuộc tiền kiếp của Ngài.

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni cho phép đệ tử của Ngài được chấp nhận và áp dụng giáo lý của Ngài theo khả năng và hoàn cảnh riêng của họ. Trong khi không bao giờ bỏ những đức hạnh về luân lý và trí tuệ chủ yếu, Đức Phật cho phép phát huy sự diễn đạt cá nhân. Ngài khuyến khích tự do tìm hiểu giữa những người thế tục và dân chủ trong cộng

đồng tu viện. Việc này thật rõ rệt ở nhiều chỗ trong giáo lý của Ngài. Thí dụ học thuyết nổi tiếng mà Ngài khuyến dạy người Kalamas khi Ngài nói ta không nên tin vào những phương tiện thứ yếu để kiểm chứng những tuyên bố khẳng định về tính chất của sự vật, mà hãy thử nghiệm những khẳng định ấy bằng ánh sáng kinh nghiệm bản thân của mình và chỉ lúc ấy mới chấp nhận chúng là đúng.

Trong kiểu cách tương tự, Ngài nói ta nên thử nghiệm sự thật của những tuyên bố khẳng định dưới ánh sáng của tiêu chuẩn quan sát, lý luận, và tính trước sau như một của bản thân mình, như cách người khôn ngoan thử vàng bằng cách cắt, dũa và nấu chảy vàng. Cũng vậy vào cuối sự nghiệp, Đức Phật dặn dò các đệ tử hãy thấp đuốc lên mà đi, chiếu sáng con đường của riêng mình bằng lý luận của chính mình. Lời dặn cuối cùng của Ngài: "Tất cả sự vật duyên hợp đều phải thay đổi; các con hãy chuyên cần để đạt giải thoát"

Đức Phật cũng khuyến khích lòng tự tin trong những huấn thị của Ngài cho cộng đồng tăng già về nội qui kỷ luật tu viện. Do đó Ngài dặn A Nan, sau khi Ngài nhập diệt, những thành viên của Đoàn Thể Tăng Già được tự do hủy bỏ những giới khinh (ít quan trọng) nếu thấy thích hợp. Đương nhiên, điều có ý nghĩa là Đức Phật đã từ chối chỉ định người kế thừa để điều khiển cộng đồng Phật Giáo sau khi Ngài nhập diệt. Tất cả những sự việc này cho thấy không khí trong cộng đồng Phật Giáo lúc sơ khai – là không khí tìm hiểu tự do, dân chủ và độc lập.

Sau khi Đức Phật nhập diệt, giáo lý của Ngài được gìn giữ truyền khẩu từ thế hệ này đến thế hệ kia, giữ vững trong trí nhớ tập thể. Biết chữ là đặc quyền của giới ưu tú tại Ấn

vào thời điểm này, và đó là một dấu hiệu nữa cho thấy dân chủ được coi trọng trong truyền thống Phật Giáo đến mức cách trình bày giáo pháp có tính cách văn chương bị sao lãng quá lâu. Nhiều người không biết chữ, cho nên truyền khẩu là phương tiện phổ thông để gìn giữ và phổ biến giáo Pháp. Trong khoảng năm trăm năm khi giáo lý được gìn giữ bằng truyền khẩu, một số đại hội đồng được triệu tập để tổ chức, hệ thống hóa và quyết định những điều đã được đồng thuận về giáo lý học thuyết và về kỷ luật tu viện, hay Giới Luật. Chắc chắn có ba và có thể có hơn sáu đại hội đồng được triệu tập trong khoảng thời gian này tại nhiều nơi khắp Ấn Độ. Kết quả là sự xuất hiện của nhiều trường phái lớn có học thuyết và giới luật đã thay đổi ở mức độ ít nhiều .

Đại hội lần thứ nhất được triệu tập ngay sau khi Đức Phật nhập diệt tại thành Vương Xá, kinh đô nước Ma Kiệt Đà. Trong Đại Hội này câu hỏi được nêu lên là có nên hủy bỏ những giới khinh (ít quan trọng) như Đức Phật đã dặn Ngài A Nan. Đoàn Thể Tăng Già có thể làm việc đó nếu thấy phù hợp. Đáng tiếc là Ngài A Nan đã sao lãng không hỏi Đức Phật xem giới nào là những giới khinh. Tình trạng không rõ ràng này đã khiến vị trưởng lão chủ tịch, Ma Ha Ca Diếp đề nghị đại hội giữ nguyên tất cả những giới luật mà không sửa chữa. Sự kiện này rất có ý nghĩa vì nó cho thấy câu hỏi về giới luật đã được thảo luận tại Đại Hội lần thứ nhất. Câu hỏi này đã được nêu lên tại Đại Hội lần thứ hai và là một vấn đề chính tại đại hội này.

Hơn nữa, tư liệu về Đại Hội lần thứ nhất cho chúng ta biết câu chuyện về một thầy tu tên là Purana đến thành Vương Xá vào lúc Đại Hội đã đi đến phần kết thúc. Vị thầy tu này được những người tổ chức mời tham gia vào giai đoạn bế

mạc đại hội, nhưng vị này đã khước từ nói rằng ông thích nhớ lại lời dạy của Đức Phật như ông đã từng nghe từ chính Đức Phật... Sự kiện này rất có ý nghĩa vì nó cho thấy đã có người thích gìn giữ truyền thống độc lập, nhớ Giáo Pháp do chính họ nghe từ Đức Phật. Cả hai tình tiết cho thấy mức độ tự do tư tưởng đã hiện hữu từ thời ban sơ của cộng đồng Phật Giáo.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào tư liệu Đại Hội lần thứ nhì được triệu tập vào khoảng một trăm năm sau. Tại đại hội này, vấn đề chính được đem ra thảo luận là giới luật. Việc tu tập của một số thầy tu bị các thầy tu cao tuổi cho rằng đã vi phạm giới luật. Có mười điều như vậy, gồm có mang muối trong cái sừng rỗng bị coi như phạm giới cấm tồn trữ thực phẩm; làm rồi mới xin phép; nhận vàng bạc coi như phạm giới cấm tích trữ của cải. Những thầy tu vi phạm giới bị coi như đã không tôn trọng giới luật chính thống và đã bị khiển trách tùy theo lỗi lầm. Hơn nữa lập trường bảo thủ của Maha Ca Diếp chấp thuận bởi các vị trưởng lão của Đại Hội, và đương nhiên những luật lệ tu hành hầu như được giữ nguyên không thay đổi qua nhiều thế kỷ mặc dù nhiều thay đổi trong thực hành.

Mặc dầu bề ngoài việc giải quyết vụ tranh cãi về giới luật có vẻ dễ dàng, nhưng những năm sau Đại Hội lần thứ nhì đã xuất hiện và sinh sôi nảy nở nhiều trường phái khác biệt như Maha Sanghista được coi như ông tổ của Đại Thừa, Vatsiputriya và nhiều người khác. Vì thế Đại Hội lần thứ ba được triệu tập vào thời Hoàng Đế A Dục ở thế kỷ thứ ba trước Công Nguyên, đã có ít nhất là mười tám trường phái, mỗi trường phái đều có học thuyết và giới luật riêng.

Có hai trường phái chiếm ưu thế trong các cuộc tranh luận tại Đại Hội lần thứ ba, một trường phái luận giải gọi là Vibhajyavadins, và một trường phái hiện thực đa nguyên gọi là Sarvativadins. Đại Hội quyết định theo lập trường của trường phái luận giải và chính quan điểm của trường phái này được truyền sang Sri Lanka bởi những nhà truyền giáo của Vua A Dục, cầm đầu bởi con của vị vua này tên Mahendra. Tại đó, trường phái này được biết là Nguyên Thủy. Những người ủng hộ trường phái Sarvativada hầu hết di cư đến Kashmir miền Tây Bắc Ấn Độ nơi đây trường phái này trở nên nổi tiếng do sự phổ cập viên mãn Bồ Tát Đạo.

Tuy nhiên tại một Đại Hội khác triệu tập dưới triều đại Hoàng Đế Kanishka vào thế kỷ thứ nhất sau Công Nguyên, hai trường phái quan trọng nữa đã xuất hiện – trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ (Vaibhashikas) và trường phái Kinh Lượng Bộ (Sautrantikas). Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Vaibhasikas cho rằng Vi Diệu Pháp được dạy bởi chính Đức Phật, trong khi trường phái Sautrantikas cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật dạy.

Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu tập để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa được cho là rất nhiều kinh sách. Ở phía bắc và phía tây nam Ấn Độ cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn của Đại Thừa liên quan đến Đức Di Lạc, Vị Phật tương lai và những Bồ Tát trên trời hoặc được giữ trong đám thần rắn của cõi âm cho đến khi những bậc thầy tổ Đại Thừa như Ngài Long Thọ khám phá. Sự xuất hiện của những trường phái này với mỗi

trường phái có cách giải thích riêng của mình về giáo lý Đức Phật rằng minh họa tính đa dạng hết sức biểu thị đặc điểm của truyền thống Phật Giáo vào đầu Công Nguyên. Mặc dù có nhiều chi tiết khác biệt về vấn đề tính xác thực của kinh điển và giáo lý, các trường phái Phật Giáo tiếp tục thừa nhận tính đồng nhất chung là Phật Tử. Chỉ có một trường hợp ngoại lệ đối với luật lệ này là trường phái Vatsiputriyas vì họ theo khái niệm cá tính thiết yếu, trường phái này bị gán cho là dị giáo bởi tất cả các trường phái khác.

Sự hình thành bản văn kinh sách bởi các trường phái tại Ấn và tại Sri Lanka, nói chung được chấp nhận bởi các học giả vào một thời gian tương đối chậm. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác, kể cả Nguyên Thủy, bắt đầu xuất hiện dưới hình thức viết hơn năm trăm năm sau thời Đức Phật. Chúng ta biết chắc chắn những kinh điển Nguyên Thủy – được ghi lại bằng tiếng Pali, một thổ ngữ của người Ấn sơ khai – lần đầu được biên soạn vào khoảng giữa thế kỷ thứ nhất trước Công Nguyên. Những kinh Đại Thừa sớm nhất, như Kinh Pháp Hoa và Kinh Bát Nhã (Tuyệt mỹ về trí tuệ) được biết thường được phổ biến không sau thế kỷ đầu Công Nguyên. Cho nên, những kinh điển được viết bởi Nguyên Thủy và truyền thống

Đại Thừa có niên đại gần như cùng một thời gian.

Sau khi Đức Phật nhập diệt, quan điểm của các vị trưởng lão chiếm ưu thế trong đời sống đạo lý Phật Giáo, nhưng vào thế kỷ đầu Công Nguyên, sự bất mãn với lý tưởng về mục tiêu của bậc A La Hán là giải thoát cho chính mình đã nảy nở nhiều trong tu viện và cộng đồng cư sĩ. Những tín

đồ của Đức Phật có thể chọn một trong hai lý tưởng về đời sống đạo lý – A La Hán và Bồ Tát Đạo.

Trong khi ước vọng của A La Hán (Thịnh Văn) là đạt giải thoát cho chính mình, Bồ Tát hay Phật sẽ thành lại muốn đạt giác ngộ để cứu tất cả chúng sinh.

Cốt lõi của quan niệm đạo giáo Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sinh. Đương nhiên, trong phạm vi này, chúng ta phải hiểu tính đại chúng ngày càng tăng của Đại Thừa. Chẳng có gì đáng ngạc nhiên nếu nhiều Phật Tử thuần thành đi theo tấm gương của Đức Phật, người mà từ bi và trí tuệ vô bờ bến không phải như các đại đệ tử của Ngài, các trưởng lão và A La Hán phần đông có vẻ khắc khổ và cách biệt. Nói tóm lại, Đại Thừa với triết lý thâm sâu, lòng từ bi phổ quát, và sử dụng nhiều phương tiện khéo léo, nhanh chóng lôi cuốn những người sôi nổi đi theo không những tại Ấn Độ mà còn tại nhiều mảnh đất mới ở Trung Á.

Tôi muốn kết luận chương này bằng cách dành ít phút vào việc so sánh ngắn gọn một vài ý tưởng từ kinh điển truyền thống Nguyên Thủy và một số nét nổi bật của Đại Thừa xuất hiện một cách dễ thấy trong kinh sách Đại Thừa như Pháp Hoa, Giải Thâm Mật Kinh và Kinh Lăng Già. Người ta thường quên rằng không chỉ có nhiều luận văn giống nhau thuộc cả hai loại kinh điển, mà còn có những dấu vết trong Kinh Điển Nguyên Thủy về một số chủ đề đặc trưng của Đại Thừa – như tính chất siêu phàm của Đức Phật, học thuyết về tính không, và tính chất sáng tạo và minh bạch của tâm.

Chẳng hạn, như trong kinh điển Nguyên Thủy, chúng ta thấy Đức Phật thường nhắc đến chính Ngài không bằng

tên mà chỉ là Như Lai, một người giống như vậy, hay thực tế. Tuy nhiên, Đức Phật được công nhận là có thần thông tạo ra thần lực mở mang trí tuệ chúng sinh. Những đoạn này trong kinh điển Nguyên Thủy, gợi ý tính chất siêu việt, siêu phàm, và phi thường của Đức Phật, một khái niệm rất quan trọng trong Đại Thừa. Hơn nữa theo kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật ca tụng tính không bằng lời lẽ cao nhất, gọi tính không là thâm sâu xuất thế gian. Ngài nói, sắc, thọ và những điều tương tự chỉ là huyền như bọt nước. Hiện tượng tự chúng chẳng là gì cả. Hiện tượng là những điều làm cho người ta lầm lẫn, không thật. Đó là chủ đề được đề cập và soạn thảo kỹ lưỡng trong văn học Đại Thừa về Viên Mãn Trí Tuệ.

Hơn nữa trong kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật nói vô minh và tưởng tượng chịu trách nhiệm về sự xuất hiện thế giới. Ngài nhắc đến truyện ngụ ngôn về á thần Vepachitta sắp sửa được giải thoát theo bản chất tư tưởng của mình để minh chứng điểm này. Tuy nhiên tính chất nguyên thủy của thức sáng như hạt ngọc, thực chất thanh tịnh và không tỳ vết. Những khái niệm này được triển khai trong kinh điển Đại Thừa như Kinh Lăng Già. Những khái niệm này là nền móng chính trong quan điểm Đại Thừa về bản chất của tâm.

Bởi vậy nguồn gốc truyền thống Đại Thừa có thể tìm thấy trong những giai đoạn đầu của truyền thống Phật Giáo và trong sự nghiệp của chính Đức Phật. Năm trăm năm sau khi Đức Phật nhập diệt đã mục kích sự phát xuất của nhiều truyền thống lý giải dị biệt, dù tầm quan trọng ra sao, tất cả đều nhìn vào nguồn cội giáo lý thâm sâu, muôn mầu muôn vẻ của Đức Phật. Vào thế kỷ đầu Công Nguyên, sự hình thành Đại Thừa thực sự hoàn tất và tất cả những bộ

kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn tồn tại. Chúng ta sẽ thảo luận ba trong số những bộ kinh này vào những chương tới.



CHƯƠNG MƯỜI LĂM

KINH PHÁP HOA

Thời gian giữa Đại Hội lần thứ nhì và thế kỷ thứ nhất trước Công Nguyên đã chứng kiến sự phát triển văn hóa Đại Thừa tại Ấn Độ, và sự phổ biến một số kinh điển quan trọng. Những tác phẩm đầu tiên xuất hiện qua độ chuyển tiếp như Kinh Lalitavistara và Mahavastu thuộc trường phái Mahasanghikas phát sinh mô tả sự nghiệp của Đức Phật bằng những từ ngữ cao cả siêu phàm. Theo sau những kinh này là hàng trăm kinh Đại Thừa rõ ràng, giống như kinh trước đây, soạn thảo bằng tiếng Sanskrit và lai Sanskrit.

Hầu hết những kinh sách này rất bao quát như Kinh Pháp Hoa, Bát Nhã Tâm Kinh có tám nghìn dòng chữ, Giải Thâm Mật Kinh, và Kinh Lăng Già. Những kinh sách này sử dụng rộng rãi những ngụ ngôn và thí dụ và đưa ra những chủ đề truyền thống Đại Thừa theo lối giáo huấn mô phạm, phóng khoáng. Những khái niệm này được tán đồng ít lâu sau đó bởi những luận cứ có hệ thống trong văn chương bình luận và có tính cách giải thích, được gọi là luận được soạn thảo bởi những gương mặt nổi tiếng như Long Thọ, Vô Trước và Thế Thân.

Trong số nhiều kinh Đại Thừa sẵn có cho chúng ta hiện nay, tôi sẽ dành chương này và hai chương sau minh họa ba chủ đề và giai đoạn quan trọng trong sự phát triển của Đại Thừa Phật Giáo: (1) Kinh Pháp Hoa (Diệu Pháp Liên Hoa Kinh), (2) Tâm Kinh (Bát Nhã Tâm Kinh), và (3) Kinh Lăng Già.

Trong nhiều phương diện, Kinh Pháp Hoa là kinh căn bản của truyền thống Đại Thừa. Kinh này ảnh hưởng rất lớn đến thế giới Phật Tử Đại Thừa, không những chỉ ở Ấn Độ mà còn ở tại Trung Hoa, Nhật Bản, nơi kinh này được ưa chuộng trong các Trường Phái Tiên Tài và Nichiren. Hơn nữa vì nó dẫn giải con đường từ bi vô lượng, Kinh Pháp Hoa trình bày cốt lõi hướng đi căn bản của truyền thống Đại Thừa, đó là tâm đại từ bi.

Chúng ta hãy khảo sát một số chủ đề trong Kinh Pháp Hoa mà tôi cảm thấy thật đặc biệt quan trọng để tìm hiểu truyền thống Đại Thừa. Trước hết chúng ta hãy nhìn vào điều mà kinh này nói về Đức Phật. Trong Chương 14, tôi đã đề cập đến một số ý kiến trong kinh điển Nguyên Thủy nhắm vào tính chất siêu phàm và tiên nghiệm của Đức Phật. Chủ đề này được soạn thảo tỳ mỷ trong những Kinh sách có tính cách ở giai đoạn chuyển tiếp như Mahavastu và Lalitavistara (Hai Kinh này nói về tiểu sử Đức Phật). Trong kinh Pháp Hoa, tính chất siêu trần, trường cửu và luôn luôn tích cực của Đức Phật được giải thích rất rõ ràng bằng nhiều chi tiết. Lời nhấn nhủ là hình tướng của Đức Phật được nhận thức bởi đại chúng ở thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên đơn giản chỉ là sự thị hiện của một Đức Phật tiên nghiệm xuống trần với mục đích giác ngộ chúng hữu tình. Mặc dù thế giới nhận thức dân sinh của Thái Tử Tất Đạt Đa trong tộc Thích Ca, biến cố về sự từ bỏ trần tục vĩ đại, những năm phấn đấu để giác ngộ, việc đạt giác ngộ dưới cội bồ đề, bốn mươi lăm năm hoằng pháp, và sự nhập diệt của Ngài vào lúc tám mươi tuổi, tất cả những thứ này thật ra chỉ là nhằm giác ngộ chúng hữu tình

Những sự việc ủng hộ ý tưởng trên đây được đề xuất trong Kinh Pháp Hoa với sự tán trợ của truyện ngụ ngôn về một

lượng y trong phẩm mười sáu của kinh này. Trong truyền ngụ ngôn này, vị lương y tài giỏi và nổi tiếng xa nhà lâu ngày trở về nhà và thấy những đứa con mình uống phải thuốc độc và bệnh nặng. Ông liền sửa soạn một liều thuốc tuyệt hảo cho chúng theo kiến thức y khoa của ông. Một số các con ông đã uống thuốc này và khỏi bệnh.

Tuy nhiên những đứa con khác, mặc dù mong mỏi sự trở về và sự giúp đỡ của người cha, lại không uống thuốc vì chúng đã bị nhiễm độc quá nặng. Chúng không cảm nhận thuốc hay của người cha và tiếp tục bệnh nặng. Thấy vậy người cha liền tìm cách thuyết phục chúng: ông nói với chúng nay ta đã già, cái chết cũng gần kề, và ta lại phải đi qua một nước khác. Ông bỏ đi và báo tin cho chúng biết là ông đã chết. Được tin người cha chết và thất vọng nghĩ rằng bây giờ không còn ai săn sóc và chữa cho khỏi bệnh – những đứa con bèn uống thuốc và khỏi bệnh. Nghe tin các con khỏi bệnh, người cha trở về nhà sung sướng đoàn tụ với các con.

Qua truyền ngụ ngôn này, chúng ta hiểu được rằng sự thị hiện của Đức Phật trên thế gian này giống như sự trở về của vị lương y đi du hành ở nước láng giềng. Ngay khi trở về, Ngài thấy các con ngài, dân chúng trên thế giới, bị nhiễm bởi độc dục tham sân si, bị phiền não, bệnh tật và đau khổ. Ngài sáng chế ra thuốc chữa lành đau khổ cho họ, thuốc đó là Pháp, con đường đi đến giải thoát. Mặc dầu có một số người trên thế giới theo con đường của Ngài và đạt giải thoát, nhưng một số người khác vẫn hết sức đau khổ bởi độc dục tham sân và si nên không theo con đường này, con đường này tốt ở tất cả chặng đường, chặng đầu, chặng giữa và chặng cuối. Kết quả, một kế hoạch đã được sử dụng để thuyết phục và khuyến khích những người đó

uống thuốc, đi theo con đường này và đạt giải thoát. Kế hoạch đó là sự nhập diệt của Đức Phật – Ngài nhập Niết Bàn. Tuy vậy theo truyền ngụ ngôn này, Đức Phật lịch sử không bao giờ thực sự sống và cũng chẳng bao giờ chết, mà chỉ đơn giản là một trong nhiều thị hiện của Đức Phật siêu phàm, tiên nghiệm.

Kinh nhấn mạnh điểm này trong phẩm mười một, sự thị hiện của một Đức Phật trước đây, Đức Phật Thích Ca Đa Bảo đã trở thành một Như Lai, một đấng giác ngộ, vào thời quá khứ cách nay thật lâu xa. Trong khi Đức Thích Ca Mâu Ni bắt đầu thuyết giảng Kinh Pháp Hoa (như được mô tả trong chính kinh này), Đức Thích Ca Đa Bảo xuất hiện trước một số vô lượng cử tọa nhìn thấy Ngài trong Tháp báu, thân hình vẫn còn nguyên vẹn. Đây là một dấu hiệu khác cho thấy rằng Đức Phật Thích Ca Mâu Ni chưa đi vào nhập diệt cuối cùng, cũng như Đức Phật trước Ngài đã không làm như vậy.

Theo Kinh Pháp Hoa, các Đức Phật đều có tính chất vô cùng tận siêu phàm và tiên nghiệm, các Ngài đáp ứng và phục vụ cho những nhu cầu của chúng hữu tình tùy theo khả năng cá nhân của họ. Ở phẩm thứ năm của kinh này, Đức Phật dùng sự so sánh của mưa và ánh sáng để minh họa điểm này. Ngài nói giống như mưa rơi xuống tất cả thực vật – cây, bụi cây, dục thảo, cỏ – không phân biệt, tùy theo bản chất và khả năng mỗi thứ đều được nuôi dưỡng từ mưa, cũng như vậy, sự thị hiện của các Ngài và Pháp trên cõi đời này là để nuôi dưỡng chúng hữu tình, mỗi chúng hữu tình tùy theo sức được nuôi dưỡng – dù lớn như cây cao, dù trung bình, hay như những cây nhỏ như cây bụi, hay thấp như cỏ. Giống như mỗi cây đều được lợi lạc từ mưa tùy theo sức của nó, mỗi chúng hữu tình

cũng được lợi lạc tùy theo sức của mình từ sự thị hiện của Đức Phật. Cũng giống như ánh sáng mặt trời, mặt trăng chiếu sáng trên tất cả đồi núi, thung lũng và các cánh đồng, soi sáng mỗi thứ tùy theo vị trí, phương cách và thời điểm, cũng vậy, Đức Phật soi sáng cho tất cả chúng hữu tình – dù cao, vừa phải, hay thấp – tùy theo vị trí cá nhân và khả năng của họ. Theo ý nghĩa này, Đức Phật siêu phàm vô lượng vô biên thị hiện trong nhiều hình thức không kể xiết để đem lợi lạc cho chúng hữu tình: dưới hình thức của một A La Hán, một Bồ Tát, một người bạn đức hạnh, và cả đến hình thức của một chúng hữu tình bình thường chưa giác ngộ.

Chúng ta biết rằng khó mà hiểu được tính chất cơ bản của thực tế, chân lý: sự thật sự vật chúng đứng như thế nào không thể kiểm nghiệm bằng lời. Đó là lý do tại sao Đức Phật đã im lặng khi được hỏi về thế giới này tận cùng hay không tận cùng, cả hai hay không cả hai, và Như Lai hiện hữu hay không hiện hữu sau khi nhập diệt, cả hai hay không cả hai. Tính chất cơ bản của sự thật phải do mình tự hiểu lấy. Điều này phản ánh sự khác biệt giữa Giáo Pháp mà người ta trở nên quen thuộc một cách gián tiếp nhờ sự giúp đỡ của người khác, và Giáo Pháp mà người ta tự hiểu được. Nhưng nhận thức chân lý không phải là dễ dàng. Sự nhận thức này phải do chính mình đạt được, và nó phải là kết quả của một sự nhận thức trực tiếp của tuệ giác. Vì vậy, thúc đẩy bởi tâm đại từ bi, Đức Phật thị hiện trên thế gian này để dạy và giúp đỡ chúng hữu tình nhận thức được tính chất chủ yếu của thực tế vào từng giai đoạn. Chư Phật làm điều này nhờ những phương tiện thiện xảo, tùy theo khả năng và khuynh hướng của chúng hữu tình.

Ý niệm về khả năng và khuynh hướng khác biệt của chúng hữu tình không chỉ riêng biệt đối với truyền thống Đại Thừa. Trong kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật cũng so sánh khả năng khác biệt của chúng hữu tình với những vị trí khác nhau của hoa sen trong hồ – có hoa ngập nước, có hoa một phần ngập nước, có hoa vươn lên khỏi mặt nước và nở trong không khí trong sạch và ánh sáng mặt trời. Tương tự như vậy, chúng sinh có người có khả năng thấp, người có khả năng trung bình, và người có khả năng cao. Truyền thống Nguyên Thủy cũng có ý niệm về những phương tiện thiện xảo của Đức Phật như đã được thí dụ bằng nhiều cách dạy khác nhau như trực tiếp và gián tiếp. Ý niệm này cũng phản ánh sự khác biệt giữa sự thật thông thường và chủ yếu. Khái niệm về phương tiện thiện xảo được khai triển và gạn lọc trong truyền thống Đại Thừa và là chủ đề cực kỳ quan trọng trong Kinh Pháp Hoa.

Vì lẽ tính chất chủ yếu của sự thật rất khó nhận thức và vì chúng sinh có khả năng và khuynh hướng khác nhau, Đức Phật đã dùng đến những phương tiện thiện xảo để dẫn dắt mỗi một chúng hữu tình đến mục tiêu giác ngộ cuối cùng theo phương cách và khuynh hướng riêng của chính mỗi người. Phẩm thứ ba của Kinh Pháp Hoa sử dụng một truyện ngụ ngôn hấp dẫn để giải thích về những phương tiện thiện xảo. Câu chuyện như sau: một ông trưởng giả cư ngụ trong một cái nhà cũ và có rất nhiều con. Một hôm căn nhà đó bất ngờ bị cháy. Người cha thấy không lâu nữa sẽ thiếu đốt tất cả bèn gọi những đứa con bảo chúng ra khỏi nhà lửa nhưng những đứa con mãi mê chơi và không chú ý đến lời khuyên của người cha. Biết rõ sở thích của các con, người cha liền nghĩ ra một phương tiện thiện xảo để thuyết phục chúng rời khỏi nhà lửa. Biết những đứa con

rất thích đồ chơi, ông bèn bảo chúng các con hãy ra khỏi nhà lửa vì cha đã mua những xe đồ chơi đủ loại cho các con. Nghe thấy vậy những đứa con bèn bỏ chơi chạy ra ngoài để lấy những xe đồ chơi. Khi chúng ra khỏi ngôi nhà đang cháy được an toàn, người cha liền cho mỗi đứa con một cái xe tuyệt đẹp, xe của Đức Phật.

Rất dễ thấy trong truyện ngụ ngôn này ngôi nhà là thế giới, lửa chính là lửa của những nỗi khổ, người cha là Đức Phật, và những đứa con là người trên thế gian này. Xe đồ chơi là những xe của Bồ Tát, Bích Chi Phật và các đệ tử. Đây đó trong Kinh Pháp Hoa, Đức Phật giải thích là Ngài dạy con đường Tiểu Thừa cho những người tin tưởng vào sự hiện hữu của thế giới, và Ngài dạy Đại Thừa cho những người có công lao viên mãn. Nếu dạy Tiểu Thừa không thôi sẽ là keo kiệt, mà nếu Ngài dạy Đại Thừa không thôi, nhiều người sẽ thất bại trong việc đạt mục tiêu giác ngộ và sẽ không đi vào con đường đạo. Bởi vậy, Tiểu Thừa và Đại Thừa là những phương tiện có lợi bày ra cho con người trên thế gian hầu phù hợp với những khả năng và sở thích khác biệt của họ.

Đức Phật cũng nói trong kinh này những A La Hán như Xá Lợi Phất và La Hầu La cuối cùng đắc Phật quả. Ngài cũng so sánh niết bàn của các A La Hán với một đô thị tưởng tượng không thật có mà người dẫn đường khôn ngoan gọi ra chỉ để dẫn toán người du hành đến một kho báu lớn. Trên đường đi những người du hành ngày càng lo lắng và mệt mỏi. Họ sợ không tới được mục tiêu, cho nên người dẫn đường gọi lên hình ảnh của một đô thị có tất cả những thú vui cần thiết để họ nghỉ ngơi và lấy lại sức. Sau đó họ có thể tiếp tục cuộc hành trình cho đến lúc đến được kho báu. Trong truyện ngụ ngôn này, người dẫn

đường là Đức Phật, người du hành là những người trên thế gian này, và đô thị tưởng tượng là niết bàn của các A La Hán.

Lời nhắn nhủ của những phương tiện thiện xảo được giải thích thêm trong Kinh Pháp Hoa bằng những truyện ngụ ngôn và so sánh khác. Chẳng hạn, trong phẩm số bốn có một truyện ngụ ngôn về một người con bỏ người cha đi từ lúc con nhỏ và đã sống hầu hết cả cuộc đời trong bần hàn và khổ đau không biết tông tích của mình. Người cha, mong mỏi được gặp lại người con để giao lại cho người con gia tài to lớn của ông, rất buồn bã vì không tìm ra được chỗ ở của người con. Một hôm, người con tình cờ đến nhà của người cha. Nhìn thấy sự lộng lẫy của căn nhà và sự cung kính của những người hầu hạ đối với chủ nhân của tòa nhà, và ý thức thân phận hèn kém của mình, anh ta toan chạy trốn, nhưng người cha nhận ra anh này chính là con mình nên sai người bắt anh trở lại. Không nhận ra cha mình, người con sợ chết khiếp và quá quyết là mình vô tội. Nhìn thấy tình trạng này, người cha liền bảo gia nhân tha cho hắn.

Ít lâu sau đó, ông trưởng giả sai gia nhân ăn mặc xoàng xĩnh tìm đến người con và đề nghị cho hắn một công việc là quét phân bò trong nhà. Đứa con chấp nhận công việc hèn mọn này và làm một thời gian. Dần dần, người cha tăng lương cho hắn. Trong khi đó, người con không ngờ người chủ chính là cha mình, và người cha vẫn giữ kín trong lòng vì sợ nói ra đứa con sẽ buồn rầu hay sợ hãi. Cuối cùng người cha thăng chức cho hắn làm quản lý.

Chỉ khi người con mở rộng tầm nhìn và khát vọng, lúc bấy giờ người cha mới cho con biết tông tích và trao gia tài cho

đưa con. Lúc này, người con nhận thức được dòng dõi quý phái của mình và vui mừng đạt được thành quả này.

Cùng một cách, Kinh Pháp Hoa nói tất cả chúng ta đều là con Phật, và tất cả chúng ta đều có thể giành được gia tài Phật quả. Nhưng vì lẽ những hoài bão và khát vọng của chúng ta quá nhỏ mọn, Đức Phật đã đưa ra cho chúng ta cách tu tập để chúng ta có thể dần dần mở mang và phát triển tầm nhìn cho đến khi chúng ta nhận thức được bản chất và mối quan hệ thân thuộc và sẵn sàng nhận gia tài Phật Quả.

Vấn đề trọng tâm của Kinh Pháp Hoa là sử dụng những phương tiện thiện xảo vì đại bi tâm. Vì đại bi tâm, Đức Phật thị hiện ra đời này. Vì đại bi tâm, Ngài sử dụng phương tiện thiện xảo trong nhiều cách không kể xiết, qua nhiều dạng thức, phương lược, thực hành và phương tiện truyền bá. Tất cả những điều đó được tính toán phù hợp với những khả năng và khuynh hướng dị biệt của chúng hữu tình, do đó mỗi người đều có thể bằng cách thức và thời gian của chính mình, tiến tới và đạt được hoàn toàn giác ngộ viên mãn, sự giác ngộ của Đức Phật. Chính là vì bức thông điệp này – có tính phổ quát, lạc quan và khích lệ cho tất cả – mà truyền thống Đại Thừa đã có khả năng dành được tính quần chúng phi thường không những chỉ tại Ấn Độ mà còn ở tại Trung và Đông Á Châu.



CHƯƠNG MƯỜI SÁU

TÂM KINH

Trong chương này chúng ta sẽ thảo luận một bài học rất quan trọng trong tài liệu Đại Thừa liên quan đến sự viên mãn trí tuệ (trí tuệ bát nhã). Nhưng trước khi nhìn vào chính những kinh sách này, có thể rất hữu ích nếu khảo sát ý nghĩa của từ trí tuệ bát nhã (prajnaparamita) và lịch sử của những bài giảng về viên mãn trí tuệ. Từ prajna thường được dịch là "trí tuệ" hay "tuệ giác" gồm có tiếp đầu ngữ pra và gốc jna có nghĩa là kiến thức. Pra thêm vào gốc jna có ý nghĩa tính tự phát, thâm nhập, siêu việt. Cho nên ta có thể phiên dịch prajna chính xác hơn là thâm nhập hoặc kiến thức đặc biệt hay trí tuệ. Từ paramita thường được dịch là "viên mãn", những cách dịch phổ biến khác gồm có "qua bờ bên kia", "siêu việt", và cả đến "trí tuệ tối thượng". Chúng ta sẽ hiểu từ ngữ này chính xác hơn nữa nếu ta nhận thấy sự tương đồng của nó với tiếng Anh "giới hạn" và "thước", cả hai chữ này đều liên quan đến đo lường hay giới hạn. Cho nên trong paramita, chúng ta thấy "vượt qua giới hạn".

Bởi vậy toàn bộ từ Prajnaparamita phải được hiểu với nghĩa "thâm nhập trí tuệ hay tuệ giác vượt qua giới hạn". Nếu ta hiểu như thế chúng ta sẽ tránh được nguy cơ nghi về trí tuệ viên mãn là cái gì đó tĩnh hay cố định. Không thể tránh được điều này xảy ra vì chữ "viên mãn" gợi lên hình ảnh về một tình trạng không thay đổi, hoàn hảo. Tuy nhiên trong trí tuệ viên mãn, chúng ta có một ý niệm năng động – ý niệm về trí tuệ thâm nhập hay tuệ giác vượt qua giới hạn, đó là siêu việt. Trí tuệ viên mãn là một trong sáu sự

viên mãn trong truyền thống Đại Thừa. Đó cũng là tên của một số lớn kinh điển Đại Thừa được gọi chung là Trí Tuệ Viên Mãn hay Bátù Nhã Tâm Kinh.

Loại kinh điển này gồm những bài giảng như Kinh Kim Cang, Kinh Bát Nhã có tám ngàn dòng và Bát Nhã Tâm Kinh có hai mươi lăm ngàn dòng dầy và Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh với hơn một trang. Nói chung mỗi một kinh ấy đều là một sự mở rộng hay sự cô đọng của kinh căn bản về những bài giảng của Kinh Bát Nhã được trình bày với nhiều lối diễn tả dài cho thích hợp với sở thích của những người đọc khác nhau.

Nói chung các học giả hiện đại thừa nhận rằng, những bài giảng của Kinh Bát Nhã được phổ biến từ lúc bắt đầu công nguyên, và những kinh sách này được phiên dịch đầu tiên ra tiếng Trung Hoa trong thế kỷ thứ hai sau Công Nguyên. Trên cơ sở đó, cộng thêm bằng chứng từ Ấn Độ, chúng ta có thể tin tưởng là tài liệu Bát Nhã thuộc loại kinh cổ nhất cho chúng ta từ bất cứ truyền thống Phật Giáo nào. Thí dụ đặc biệt mà chúng ta sẽ thảo luận nơi đây là Bát Nhã Tâm Kinh hay Tâm Kinh cho ngắn gọn, là một thí dụ tuyệt hảo về cốt lõi của giáo lý Bát Nhã. Ba gương mặt xuất chúng tham gia vào cuộc thảo luận trong kinh này – Đức Phật, Bồ Tát Quán Thế Âm và Ngài Xá Lợi Phất, đệ tử của Đức Phật. Sự có mặt của Xá Lợi Phất là một dấu hiệu khác về sự tiếp tục của truyền thống Phật Giáo vì lẽ, giống như Xá Lợi Phất là gương mặt xuất chúng trong Vi Diệu Pháp, cho nên Ngài cũng là gương mặt chính trong Kinh Bát Nhã.

Một sự thật quan trọng khác là cuộc đối thoại giữa Xá Lợi Phất và Quán Thế Âm, được thực hiện là do thần lực của Đức Phật ngay từ lúc bắt đầu cuộc đối thoại, Ngài dự thỉnh

nhưng chìm đắm trong một suy tư sâu xa. Chỉ đến lúc cuối cuộc đối thoại, Ngài mới bước vào cuộc đối thoại và khen ngợi Đức Bồ Tát Quán Thế Âm về sự trình bày. Đây là một dấu hiệu khác về thần lực phi thường và không thể nhận thức được của Đức Phật – một sự phản ánh của tầm nhìn Đại Thừa về bản chất siêu phàm của Đức Phật mà chúng ta đã xét đến trong cuộc thảo luận về Kinh Pháp Hoa ở Chương 15.

Tâm Kinh, giống như những bài giảng khác về trí tuệ viên mãn, trình bày để hoàn thành một nhiệm vụ quan trọng: dẫn giải và khuyến khích sự biến đổi trí tuệ thành trí tuệ viên mãn. Nó trình bày để bổ túc cho trí tuệ có tính phân tích (thuộc về chính trí tuệ) với trí tuệ liên hệ (thuộc về trí tuệ viên mãn). Những phương pháp phân tích và liên quan được sử dụng trong tư liệu Vi Diệu Pháp, trong quyển thứ nhất và quyển thứ bảy luận tạng A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma Pitaka). Chúng ta có thể minh họa tính chất của hai phương pháp này bằng phương tiện loại suy: Qua phương pháp phân tích, cái xe không phải là một đơn vị tổng thể thuần nhất, nhưng đúng hơn là nó gồm có những bộ phận riêng rẽ. Sự hiểu biết về tính chất phức tạp của cái xe là kết quả của trí tuệ phân tích. Tuy nhiên qua phương pháp liên quan, cả đến những bộ phận riêng rẽ của cái xe cũng được coi như không hiện hữu một cách cơ bản. Dưới ánh sáng của trí tuệ viên mãn, bây giờ chúng được coi như phụ thuộc, tùy thuộc, tương đối.

Đi từ trí tuệ đến trí tuệ viên mãn là đi từ một cái nhìn thực tế có đặc điểm là sự nhận thức và chấp nhận những thành phần cá thể của thực tế đến một cái nhìn có đặc điểm là sự nhận thức về cái trống rỗng (huyễn), hay tính không (shunyata) cả đến những thành phần cá thể. Điểm này rất

rõ ràng trong Tâm Kinh có liên quan đến năm uẩn và mười tám thành phần, kết quả trong phương pháp phân tích của Phật Giáo về việc điều tra thực tế. Trong Tâm Kinh, Đức Bồ Tát Quán Thế Âm nói, sắc, thọ, tưởng, hành, thức, chính bản thân nó là trống rỗng – tức là bản chất của năm uẩn cũng huyễn (không) trong sự tồn tại độc lập. Và vì năm uẩn đều không, mười tám thành phần nằm trong kinh nghiệm cá nhân cũng huyễn (không).

Phân tích cho thấy ba yếu tố liên quan đến từng căn về kinh nghiệm cá nhân (năm giác quan cộng với Tâm). Thí dụ, hoạt động của cái nhìn có thể phân tích thành: (1) yếu tố về sắc, đó là đối tượng nhìn thấy, (2) yếu tố về mắt, đó là khả năng nhìn, và (3) yếu tố về thức thị giác, đó là yếu tố tinh thần. Tương tự như vậy, trong mỗi một hoạt động về nghe, ngửi, nếm, đụng chạm hay suy nghĩ, có (1) yếu tố bên ngoài hay thành phần khách quan, (2) khả năng cảm giác chủ quan bên trong và (3) thức nảy sinh đồng thời với đối tượng bên ngoài và khả năng cảm giác. Vậy thì có ba thành phần cấu tạo cho mỗi một hoạt động trong sáu hoạt động, tổng cộng là mười tám thành phần do sự điều tra bằng phép phân tích kinh nghiệm cá nhân. Theo Đức Quán Thế Âm, mười tám thành phần này không thực sự hiện hữu; giống như năm uẩn chúng là hư huyễn hay là không.

Tuy nhiên, huyễn (không) không phải là một thực thể siêu hình. Theo giáo lý về trí tuệ bát nhã và các thầy tổ Đại Thừa, huyễn đồng nghĩa với cả lý nhân duyên lẫn Trung Đạo. Nó đồng nghĩa với lý nhân duyên vì tất cả những gì hiện hữu đều có điều kiện, và có liên quan với những yếu tố khác, huyễn (không) về sự tồn tại độc lập. Huyền đồng nghĩa với Trung Đạo vì hiểu được huyễn giúp ta vượt qua

sự chọn lựa một trong hai khả năng hay tính hai mặt về sự hiện hữu hay không hiện hữu, sự đồng nhất và khác biệt vân vân...

Huyễn (không) không phải là một quan điểm. Điều này đã được minh họa bằng những tác phẩm viết trong một thời gian dài của Ngài Long Thọ, người sáng lập ra trường Phái Trung Đạo, bên vực về huyền. Huyền chính nó là tương đối và hoàn toàn không có sự tồn tại độc lập. Đây là lý do tại sao Haribhadra, trong phần bình luận của Ngài về A Tỳ Đạt Ma Tập Luận, cuốn kinh soạn thảo tỳ mỹ về bức thông điệp trong tư liệu trí tuệ bát nhã, liệt kê nhiều loại huyền, "huyền của cái huyền", huyền cũng tương đối và trống rỗng.

Thực ra huyền là một phương sách chữa bệnh. Nó là một khái niệm làm thay đổi cách nhìn có tính chất phân tích riêng biệt dù chúng ta vẫn còn tin vào sự tồn tại thực sự về các yếu tố kinh nghiệm. Huyền là một phương sách khiến chúng ta có thể vượt qua niềm tin đa nguyên về sự tồn tại độc lập của mọi sự. Vì lý do đó, huyền được ví như một thứ thuốc chữa khỏi căn bệnh tin vào sự tồn tại độc lập của các thành phần. Huyền cũng giống như muối làm cho thực phẩm ngon. Giống như thuốc và muối, hiểu huyền một cách thái quá, hay không đúng lúc, đúng chỗ, có thể bị nguy hiểm và không ngon. Cho nên chúng ta không nên theo hay bám níu vào huyền. Giống như thuốc, huyền được thiết trí để chữa lành bệnh nhận thức về sự tồn tại độc lập của mọi sự. Một khi bệnh đó được chữa khỏi, ta nên ngưng sự chữa trị, không nên uống thuốc nữa. Tương tự như thế, huyền là muối làm kinh nghiệm "ngon", nhưng chính muối thì không ngon, cho nên huyền tự nó là một chế độ ăn uống kiêng khem không ngon.

Đó là vì huyền bộc lộ và bày tỏ tính tương đối của tất cả các hiện tượng, nó trở thành điều chủ yếu của tính không có hai mặt rất trí tuệ. Chúng ta có thể thấy sự công nhận tính tương đối ra sao – và theo sau là tính siêu việt – của những cái đối lập ngang với nhận thức về tính không-hai, hay không-khác biệt như thế nào. Tại điểm này, chúng ta đi vào trọng tâm của học thuyết Đại Thừa về tính không-hai, hay không-khác biệt về luân hồi và niết bàn. Điều này được thấy trong Tâm Kinh khi Quán Thế Âm Bồ Tát nói sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc. Các uẩn khác cũng chẳng khác không và không cũng chẳng khác các uẩn. Bởi vậy, luân hồi và niết bàn, các uẩn và tính không, các hiện tượng và những cái vô điều kiện, có điều kiện và siêu đẳng, tất cả đều là những khả năng xen lẫn nhau, chúng đều tương đối với nhau, chúng đều không hiện hữu độc lập. Đương nhiên vì chúng tương đối với nhau, nên mỗi một thứ chủ yếu là không thật và huyền. Cho nên tính hai mặt của luân hồi và niết bàn bị hủy bỏ trong cái nhìn của huyền. Huyền là con đường ra khỏi tất cả các thái cực, ngay cả những thái cực về luân hồi và niết bàn.

Đương nhiên, giống như sự phân biệt giữa luân hồi và niết bàn chỉ là tương đối – là sự phân biệt chủ quan thuộc về cách nhận thức của chúng ta và không thuộc về chính luân hồi và niết bàn – vậy nên, trong huyền, không có các lựa chọn khác, vắng bóng những đặc điểm về nguồn gốc và tịch diệt, chúng chỉ tương đối với nhau và không thật. Theo Tâm Kinh, vô minh, lão, và tử cũng là không thật: phá vỡ vô minh, lão, và tử cũng là hão huyền; Tứ Diệu Đế, đạt được và không đạt được chỉ là tướng tượng. Giống như

những cái xà nhà, không một quan niệm nào không tùy thuộc lẫn nhau; lại tồn tại hiện hữu độc lập.

Tâm Kinh dạy nhờ vào trí tuệ bát nhã mà đối tượng của nó là huyền, tất cả những Như Lai trong quá khứ đã đạt được giác ngộ viên mãn tối thượng. Vì lý do này, qua trí tuệ bát nhã mà huyền được biết đến, và được gọi là "mẹ của Như Lai" – nói một cách khác từ đó mà Như Lai xuất hiện. Trí tuệ bát nhã cũng giống như một hướng dẫn viên mắt sáng hướng dẫn một đám người mù đi tới mục tiêu. Những viên mãn khác (về rộng lượng, đạo lý, kiên nhẫn, năng lực và tập trung) tự chúng cũng mù. Chúng không thể tìm ra đường đi tới mục tiêu Phật Quả. Nhưng với sự giúp đỡ của con mắt trí tuệ bát nhã, họ có thể đến mục tiêu ấy.

Hơn nữa, trí tuệ bát nhã được ví với việc nung một cái bình gốm chống vỡ trong lúc đi tới Phật Quả; cũng vậy khi một Bồ Tát được huấn luyện và bước vào trí tuệ bát nhã, vị Bồ Tát này trở nên bền vững rất khó vỡ.

Nỗ lực tóm lược giáo lý Bộ Kinh Bát Nhã lớn thành chỉ dẫn cốt tủy của Tâm Kinh phản ảnh thêm sự nổi bật của thể thức miệng và lời chú mà chúng ta tìm thấy trong truyền thống Đại Thừa. Trong số những nỗ lực đó là những cô đọng về những ý tưởng tỷ mỷ dùng để phụ giúp trí nhớ cũng như cho thiền định. Trong Tâm Kinh chúng ta thấy lời chú về trí tuệ bát nhã mà kinh dạy làm cho những cái không bình đẳng thành bình đẳng. Chúng ta có thể thấy tại sao lại như vậy nếu chúng ta nhớ lại rằng trong huyền, tất cả những cái trái ngược, tất cả các khả năng, tất cả những thái cực, tất cả những đặc tính đều không hiện hữu. Lời chú trí tuệ bát nhã cũng được nói là để dẹp tất cả khổ đau. Điều này cũng rất rõ ràng từ sự hiểu biết rằng trong

huyễn, chẳng có chúng sinh mà cũng chẳng có khổ đau hiện hữu.

Chúng ta có thể thấy cốt lõi của trí tuệ bát nhã được bày tỏ bằng vài hàng trong câu chú " Huyền, huyền, toàn huyền, không huyền, cũng vẫn huyền. Vượt hết huyền là tới cứu cánh niết bàn (" Vì vậy, om, qua khỏi, qua khỏi, vượt qua khỏi, vượt qua khỏi, tới giác ngộ"). Đó là sự siêu việt tất cả những khả năng, tất cả những quan điểm, tất cả tính đối ngẫu biểu thị lối vào giác ngộ nhờ sự vượt qua tất cả các giới hạn, tính đối ngẫu và giáo điều.

Phát xuất từ sự thâm nhập sâu xa vào thiền định trong cuộc đối thoại giữa Quán Thế Âm Bồ Tát và Xá Lợi Phất trong Tâm Kinh, Đức Phật ngợi khen Đức Quán Thế Âm về sự trình bày của Ngài về trí tuệ bát nhã, sự trình bày phản ảnh quan điểm tối hậu không phải thông thường. Tóm lại, quan điểm tối hậu là quan điểm mà các chúng sinh, các đối tượng và nghiệp không có chỗ trong đó, trong khi quan điểm thông thường phù hợp với sự sử dụng quen thuộc trên thế gian, trong đó các chúng sinh, các đối tượng và nghiệp được coi như hiện hữu thực sự. Kinh trí tuệ bát nhã phản ảnh quan điểm tối hậu, sinh ra bởi kinh nghiệm niết bàn. Cả đến theo kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật nói ở trong tình trạng đó (niết bàn) chẳng phải đất mà cũng chẳng phải nước, chẳng phải lửa mà cũng chẳng phải không khí, vô thủy vô chung, hiện hữu trong đó, và cũng chẳng thể mô tả bằng hiện hữu, không hiện hữu, cả hai hay chẳng phải cả hai.

Tài liệu trí tuệ bát nhã gợi ý chúng ta có thể nhìn thấy tất cả những vật tượng trưng về huyền trong kinh nghiệm bản thân – các vì sao, lấm lẩn của thị giác, đèn, ảo tưởng phép

thuật, giọt sương, bóng nước, giấc mộng, ánh chớp, mây và những thứ tương tự. Tất cả những hiện tượng như vậy là những biểu lộ có thể nhìn thấy hay những biểu hiện của huyền. Trong bản chất có điều kiện, lệ thuộc và không thực chất của những hiện tượng này, chúng ta thấy những dấu hiệu tiềm ẩn của huyền được khám phá trong trí tuệ bát nhã



CHƯƠNG MƯỜI BẢY

KINH LĂNG GIÀ TÂM ẨN

Kinh Lăng Già Tâm Ẩn tượng trưng một phần lớn tài liệu đặc biệt quan trọng để hiểu về truyền thống Đại Thừa. Giống như Tâm Kinh và kinh Trí Tuệ Bát Nhã, Lăng Già Tâm Ẩn là một tác phẩm gồm nhiều tập. Nó phức tạp về cả hai mặt ý tưởng và kết cấu văn chương. Các học giả cho rằng tác phẩm này được viết vào cuối thế kỷ thứ tư sau Công Nguyên. Mặc dù điều này có liên quan đến nguyên tắc về mặt văn chương là có thể chấp nhận được, nhưng sự khảo sát kinh này cho thấy một số những khái niệm phối thai được hệ thống hóa và soạn thảo tỳ mỹ bởi các thầy tổ Đại Thừa như Vô Trước và Thế Thân. Nếu chúng ta nhớ cả hai vị tổ này sống vào thế kỷ thứ tư sau Công Nguyên, chúng ta sẽ phải xếp cách trình bày học thuyết trong Kinh Lăng Già Tâm Ẩn vào trước thời gian này.

Việc này phù hợp với điều mà tôi nói trước đây về nguồn gốc và tính xác thực của các tài liệu về Đại Thừa nói chung. Dù sao, chúng ta cũng thấy nhiều khái niệm ban đầu của truyền thống Đại Thừa được tìm thấy trong kinh điển Nguyên Thủy (xem Chương 14). Kinh Lăng Già Tâm Ẩn đại diện cho tài liệu kinh điển, nền móng của trường phái Đại Thừa nổi tiếng như Trường Phái Yogachara (xác nhận sự kết hợp thiền định và hành động), Trường Phái Vijnavada (xác nhận thức), và Trường phái Chittamatra (xác nhận Tâm). Cũng như tài liệu trí tuệ bát nhã nói chung hình thành nền móng kinh điển cho con đường Trung Đạo hay Madmyamaka, Kinh Lăng Già Tâm Ẩn và một số bài giảng hình thành nền móng kinh điển cho trường phái

Yogochara hay Vijnavada, rõ ràng những thành phần của trường phái này có thể tìm thấy trong học thuyết của trường phái kia và ngược lại.

Học thuyết mà Kinh Lăng Già Tâm Ấn nổi tiếng là học thuyết về tính ưu việt của thức. Học thuyết này đôi khi còn được gọi là học thuyết "Duy Tâm" hay sự thực duy nhất của thức. Kinh nói trong từ ngữ rõ rệt là ba thế giới hay phạm vi – phạm vi của dục lạc cảm giác, phạm vi của sắc, và phạm vi vô sắc – chỉ chính là tâm. Nói một cách khác, tất cả những vật thể nhiều vẻ trên thế giới, những cái tên và các dạng thức chỉ là sự biểu hiện của tâm. Kinh Lăng Già Tâm Ấn nói chúng ta bất lực không tự giải thoát khỏi sự phân biệt đối xử giữa quan niệm chủ quan và khách quan chính là nguyên nhân mà chúng ta tái sinh trong vòng sinh tử. Chừng nào mà chúng ta không thể tự giải thoát được khỏi sự phân biệt đối xử, chúng ta tiếp tục tái sinh trong luân hồi. Cho nên khả năng để tự giải thoát khỏi quan niệm nhị nguyên về chủ quan và khách quan là chìa khóa của giác ngộ.

Nhưng "Duy Tâm" mà Kinh Lăng Già Tâm Ấn nói là thế nào? Có phải là cái tâm theo lối kinh nghiệm, cái tâm tham gia vào hoạt động của sáu thức không? Rõ ràng không phải là cái tâm đó. Cái tâm mà kinh nói là cái tâm siêu việt, hủy diệt những quan niệm nhị nguyên về hiện hữu và không hiện hữu, đồng nhất và khác biệt, thường còn và vô thường. Nó vượt qua những quan niệm về cái ngã, thực chất và nghiệp. Nó vượt qua cả quan niệm về nhân quả. Theo kinh này tất cả những quan niệm đó là sản phẩm của tưởng tượng sai lầm hay tư tưởng xét đoán. Cái tâm mà kinh này nói không tham dự vào những quan niệm nhị

nguyên. Từ đó, rõ ràng tâm mà Kinh Lăng Già Tâm Ấn nói là huyễn (không) mà tài liệu Trí Tuệ Bát Nhã đã nói đến.

Nếu tâm mà Kinh Lăng Già Tâm Ấn nói đến vượt qua quan niệm nhị nguyên về hiện hữu hay không hiện hữu, đồng nhất hay khác biệt, vân vân...thế thì thực tế của tâm vô nhị hiện hình ra sao về những vật trên thế giới? Kinh Lăng Già Tâm Ấn – đương nhiên là trường phái Duy Tâm – dẫn giải một hệ thống của tám loại thức. Tám loại thức này gồm có sáu thức rất quen thuộc với truyền thống Phật Giáo nói chung (tức, năm thức nảy sinh cùng với năm căn, và thức thứ sáu nảy sinh cùng với khả năng của tâm). Hai loại thức thêm nữa là kho chứa thức (Tàng Thức) Alayavijñāna và Klishtamanas (Thức Mạt Na). Tám thức này hình thành căn bản của triết lý Yogochara hoặc Vjñānavāda.

Kinh dùng sự so sánh để mô tả quá trình bất đồng tôn giáo đem chúng ta từ trạng thái tốt cùng của tâm vô nhị đến trạng thái tâm bị chia xẻ, có đặc điểm kinh nghiệm của sáu thức mà ta kinh qua hàng ngày. Sự so sánh này là so sánh với biển cả, gió và sóng. Biển sâu tĩnh lặng Tàng Thức cũng tĩnh lặng. Bị gió thổi, mặt biển sẽ gợn lên thành sóng, và sóng xô hết lớp này đến lớp khác. Tương tự như vậy, chiều sâu tĩnh lặng của Tàng Thức bị xáo động bởi gió nhận thức phân biệt gây ra những sóng tương tự như sự hành hoạt của sáu thức theo lối kinh nghiệm.

Kẻ chịu trách nhiệm về chuyện rắc rối là khổ tâm – gió nhận thức phân biệt – vì khổ tâm mà nhận thức phân biệt xảy ra. Khổ tâm có vai trò trung gian dàn xếp giữa một bên là Tàng Thức và một bên là sáu thức theo kinh nghiệm. Chúng ta có thể gọi cái khổ tâm này là nguyên tắc cái tôi,

nguyên tắc cá nhân hay nhận thức phân biệt. Tầng thức đóng một vai trò quan trọng đặc biệt vì nó không những hiện hữu khi biển sâu tĩnh lặng mà còn hoạt động như kho lưu trữ. Đó là lý do tại sao nó được gọi là Tầng Thức – vì nó thu thập những hạt giống, ấn tượng và hành động giác quan. Cho nên chúng ta có thể hiểu rõ cách sắp xếp tám thức trong Kinh Lăng Già nếu chúng ta vẽ chúng trong một vòng tròn, giống như chúng ta vẽ các thành phần cấu tạo của lý nhân duyên.

Theo ý nghĩa đó chúng ta trải qua sự tiến triển từ Tầng thức trong bản chất vô nhị của chính nó, qua hoạt động nhận thức phân biệt tâm khổ và đi vào sáu thức theo lối kinh nghiệm đến lượt sáu thức cung cấp ấn tượng của hành động hoặc nghiệp của Tầng Thức. Bởi vậy chúng ta trải qua một chu trình trong đó tầng thức phát triển qua nhận thức thành sáu thức theo lối kinh nghiệm, đến phiên chúng gieo hạt giống hành động vị lai trong mảnh đất phì nhiêu của Tầng thức.

Tầng thức quan trọng đặc biệt với Kinh Lăng Già, và đương nhiên quan trọng cho toàn bộ giai đoạn Phật Giáo Đại Thừa. Nó rất có ý nghĩa nên trong bản phiên dịch Tây Tạng, chúng ta thấy tầng thức được gọi là "thức căn bản" – thức cơ sở của tất cả. Điều này ngụ ý là trong chính nó có tiềm năng về cả luân hồi lẫn niết bàn, cả thế giới hiện tượng lẫn giác ngộ. Và chính do nhận thức phân biệt mà tầng thức tiến triển thành sáu thức theo lối kinh nghiệm, vậy nên, nhờ loại bỏ nhận thức phân biệt mà tầng thức trở thành hạt giống của Niết bàn.

Rất quan trọng nhìn kỹ vào sự tương quan giữa tầng thức và khái niệm về bản chất Đức Phật (như lai tàng, theo

nghĩa đen là nơi thai nghén như lai quả), bạn sẽ nhận thức sự liên hệ tự nhiên giữa hai cái mà tôi vừa nói về tiềm năng niết bàn của tàng thức. Kinh Lăng Già mô tả tâm, hay thức, có bản chất nguồn gốc bên trong là tinh khiết. Từ "tinh khiết" là gì? Sự khảo sát kỹ Kinh Lăng Già và các tài liệu kinh điển và luận tạng cho thấy nó có nghĩa tâm là trống rỗng (huyễn). Cho nên, "sự tinh khiết nguồn gốc của tâm" có nghĩa là thực chất bên trong và nguồn gốc của tâm là không pha trộn với tính hai mặt về hiện hữu hay không hiện hữu, đồng dạng hay khác biệt, và vân vân... Sự tinh khiết của nó tương đương với huyễn. Tính tinh khiết này, hay huyễn, là cốt lõi thực sự bản chất về Phật, về tiềm năng niết bàn của tàng thức.

Trong phạm vi này, bản chất Phật được ví như vàng, đá quý hay đồ phục sức không chút nhơ bẩn. Tính tinh khiết thực chất hay huyễn của tâm tìm thấy sự diễn đạt tiềm năng của nó trong việc thực hành để đắc Phật quả khi tính bất tịnh của nhận thức phân biệt bị loại bỏ. Cũng như sự sáng chói của vàng, của đá quý, hay của đồ phục sức, như bản biểu lộ qua sự phát triển tinh tế làm tẩy sạch hết những bất tịnh, vậy nên người ta bộc lộ bản chất thực bên trong có nguồn gốc trống rỗng (huyễn) và thanh tịnh của tâm qua việc tự tẩy rửa khỏi thói quen nhận thức phân biệt giữa chủ quan và khách quan bằng cách áp dụng các giới luật của Bồ Tát Đạo.

Bản chất Phật là bản chất huyễn và thanh tịnh của tâm. Vì cái huyễn thiết yếu và tính thanh tịnh của tâm, tất cả chúng hữu tình đều có tiềm năng đạt Phật quả.

Giống như một miếng đồng có thể làm thành cái xô, một cái bình đựng nước cúng trên bàn thờ, tượng Phật, tính

huyền của tâm có thể, tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện, xuất hiện dưới hình thức chúng sinh bình thường, Bồ Tát, hay Phật. Bản chất Phật không phải là cái ngã hay một linh hồn. Nó không phải là một thực thể tĩnh. Nó được ví như một dòng suối vì nó luôn thay đổi, nhiều vẻ và năng động. Do lý do này, trong một bộ kinh nổi tiếng khác, Giải Thâm Mật Kinh, Đức Phật nói Tàng thức rất thâm sâu và huyền ảo, chuyển động như một dòng suối với tất cả những hạt giống của ấn tượng giác quan.

Đức Phật nói Ngài không dạy khái niệm Tàng thức cho những người đại khờ vì e rằng những người này sẽ lầm lẫn thức này với cái ngã. Thật thú vị khi nhận thấy rằng Tàng thức căn bản tương tự với quan niệm Nguyên Thủy trong Vi Diệu Pháp, về yếu tố liên tục của tiềm thức mang hạt giống của những hành động trước. Quan niệm này được khai triển và soạn thảo tỷ mỉ trong Kinh Lăng Già và trong triết lý của trường phái Yogachara.

Kinh Lăng Già đề xuất một học thuyết quan trọng khác của Đại Thừa dưới dạng phối thai: học thuyết ba phần, hay cảnh giới về Phật Quả – cảnh giới siêu việt, cảnh giới của trời, và cảnh giới trần gian hay cảnh giới biến đổi. Ba cảnh giới này phản ánh trong phương diện chung, ba đẳng cấp về thực tế giác ngộ: (1) cảnh giới siêu việt đồng nghĩa với đẳng cấp cùng tột về giác ngộ, vượt qua danh xưng và sắc thái, (2) Cảnh trời là sự biểu lộ cảnh giới tượng trưng nguyên mẫu về Phật quả, chỉ tinh thần mở mang mới vào được, và (3) cảnh giới trần gian là cảnh giới Phật quả mà tất cả chúng ta trong hoàn cảnh chưa giác ngộ có quyền vào và nó tham gia vào thế giới của các hiện tượng trần tục. Chính trong cảnh giới trần gian xuất hiện thiên hình

vạn trang các dạng thức để giáo dưỡng và giải thoát chúng hữu tình.

Nơi đây bạn có thể nhớ lại cốt lõi truyền thống Đại Thừa là đại từ bi. Những phương tiện tinh xảo sinh ra trực tiếp từ tâm đại bi tự chúng biểu hiện không những trong sự sáng chế ra nhiều sự rèn luyện khác nhau hay các cỗ xe (thừa), mà còn biểu hiện bằng rất nhiều dạng thức không kể xiết về cảnh giới trần gian thuộc về Phật Quả.

Theo kinh Lăng Già và các kinh Đại Thừa khác, cảnh giới Phật quả ở thế gian có thể mang bất cứ dạng thức nào, và bất cứ con số dạng thức nào. Nó có thể mang không những một dạng thức đặc biệt dễ nhận ra như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni mà tất cả chúng ta đều quen thuộc mà còn mang dạng thức của một người say, một người cờ bạc hoặc đại loại như vậy nhằm đem lợi ích và giải thoát chúng sinh. Nếu một người say hay cờ bạc đặc biệt nào đó không bị ảnh hưởng bởi lời thuyết giảng của các bài Pháp cao cả, và cũng chẳng bị ảnh hưởng bởi những gương về tính thanh tịnh tinh thần được ủng hộ trong cách chỉ đạo của một vị Bồ Tát thì một vị Phật hay một Bồ Tát sẽ mang dạng thức của người đi cùng, và nhờ sử dụng các việc phương tiện tinh xảo cố gắng mang lại sự giải phóng cho người ấy. Thêm vào việc mang dạng thức của động vật, Bồ Tát có thể cũng mang dạng thức thực vật, như thực phẩm, quần áo, thuốc men, cầu, đường, vân vân ...

Việc này đã được trình bày tuyệt vời bởi Shantideva trong cuốn sách của Ngài, việc thực hành Bồ Tát Đạo, Kinh Bồ Đề Hành Ngài cầu nguyện trở thành thực phẩm cho người đói, thành thuốc cho người bệnh, và nhà cửa cho người không nhà. Bởi vậy, nhờ phương tiện tinh xảo bất nguồn

từ tâm đại từ bi, Đức Phật và các vị Bồ Tát xuất hiện trong hàng hà sa số các dạng thức không thể nhận biết, để giải thoát tất cả chúng sinh, tùy theo nhu cầu và khả năng của mỗi cá nhân.



CHƯƠNG MƯỜI TÁM

TRIẾT LÝ CỦA TRUNG ĐẠO

Triết lý của Trung Đạo, hay triết lý của Phái Trung Quán, đôi khi được gọi là triết lý chính yếu của truyền thống Đại Thừa. Triết lý này cũng được xem là triết lý chủ yếu của Phật Giáo nói chung. Điều này không thôi cũng đủ cho chúng ta thấy ý niệm về tầm quan trọng của nó. Triết Lý Trung Quán cũng được gọi là học thuyết về tính không (huyễn) và học thuyết về sự hiện hữu vô ngã hay tính không có thực chất của mọi sự.

Người sáng lập ra triết lý này là con người thánh thiện vĩ đại, nhà học giả Long Thọ sống vào khoảng giữa cuối thế kỷ thứ nhất và đầu của thế kỷ thứ hai Công Nguyên. Ngài sinh tại miền Nam Ấn Độ, dòng dõi Bà La Môn. Tuy nhiên những nhà viết tiểu sử nói cho chúng ta biết Ngài đã sớm cải đạo sang Phật Giáo. Ngài Long Thọ là người chú giải hơn là người tiến hành đổi mới. Ngài lấy một số cảm hứng và am hiểu từ kinh sách và Vi Diệu Pháp, giải thích và trình bày lại bằng một đường lối đặc biệt rõ ràng và thẳng thắn. Ngài nổi tiếng vì những tác phẩm văn học có giá trị gồm có không chỉ những tác phẩm triết lý như những bài kệ cơ bản về Trung Đạo "Foundation Stanzas of the Middle Way" (Mudamadhyamakalarika, Trung Quán Luận) và "Seventy Stanzas on Emptiness" (Bảy Mươi Bài Kệ về Tính Không) mà còn có những tác phẩm về cách lập luận, tu tập Bồ Tát Đạo, nền tảng của Phật Giáo, thậm chí cả những tác phẩm về tính mộ đạo, như bốn tác phẩm tán dương những ưu điểm của đức tính tốt như trí tuệ bát nhã. Những cố gắng của Ngài Long Thọ trong việc đẩy mạnh và xiển

đương những khái niệm chủ yếu của Đại Thừa khiến Ngài được công nhận như vị Bồ Tát không những chỉ ở Ấn Độ mà còn ở Tây Tạng, Trung Hoa và Nhật Bản. Ngài nổi bật một cách xuất chúng trong số những người đầu tiên sáng lập ra truyền thống Phật Giáo Tây Tạng, Ch'an và Zen (Thiền).

Tác phẩm của Ngài Long Thọ – thực sự là, giáo lý về triết lý Trung Quán – không nên được coi là hoàn toàn rời khỏi phương hướng chung và sự phát triển tư tưởng Phật Giáo nói chung. Những tác phẩm này có nguồn gốc rõ ràng trong giáo lý của Đức Phật và truyền thống Phật Giáo lúc ban đầu, nhất là Vi Diệu Pháp. Trong kinh điển Nguyên Thủy, có một văn bản ghi những lời trình bày của Đức Phật về tầm quan trọng của tính không (huyễn), và cũng có một văn bản nổi tiếng về "Mười Bốn Câu Hỏi Không Diễn Tả Được Hay Không Trả Lời Được". Hơn nữa, chúng ta thấy một dấu hiệu báo trước rất rõ ràng về triết lý Trung Quán trong tài liệu Trí Tuệ Bát Nhã, nơi chủ đề chính là tính không. Đó chính là chủ đề được Ngài Long Thọ soạn thảo tỷ mỉ trong tác phẩm Mulamadhyamalakakarika (Bộ Trung Quán Luận). Trong tạng Vi Diệu Pháp, trong cuốn về Tương Quan Nguyên Nhân (Patthana), chúng ta cũng có thể thấy sự đề phòng của triết lý Trung Quán trong sự nhấn mạnh về sự khảo sát các mối tương quan. Tất cả những điều này là những dấu hiệu rõ ràng về nguồn gốc rất sớm và xác thực của triết lý Trung Quán .

Giống như nội dung triết lý của Phái Trung quán không có gì triệt để là mới, phương pháp của Trung Quán cũng không có gì triệt để là mới, nhưng nó có thể được tìm thấy trong giai đoạn sớm nhất của truyền thống Phật Giáo. Phương pháp đặc trưng của Phái Trung Quán là lý giải –

phân tách hiện tượng và những mối tương quan. Ta cũng có thể nói rằng phương pháp đặc trưng của nó không chỉ là phân tích mà còn là biện chứng phê bình. Tất cả phương pháp luận này là – từ phân tích đến phê bình và biện chứng – giống như thực chất của Trung Quán, cho thấy cả hai trong phương pháp thuyết giảng của Đức Phật, và trong phương pháp truyền thống Vi Diệu Pháp, mà chúng ta có thể tìm thấy nhiều sự chọn lựa riêng biệt và những phương pháp trả lời các câu hỏi được làm sáng tỏ. Điều này đủ cho thấy nguồn gốc và phương pháp của triết lý Trung Quán quay về lịch sử tư tưởng Phật Giáo.

Về thông điệp cơ bản trong những tác phẩm của Ngài Long Thọ, điều quan trọng trước nhất là nhận thức đối tượng mà sự phê bình hướng vào – ấy là khái niệm về tồn tại độc lập hay tự hiện hữu. Thực tế là học thuyết của Ngài được đặt tên là học thuyết về tính không thực chất (nihsvabhavavada), nghĩa đen là "học thuyết bác bỏ sự hiện hữu" nhấn mạnh sự bác bỏ đặc trưng về khái niệm tự hiện hữu của Ngài Long Thọ.

Ngài Long Thọ bác bỏ tự hiện hữu bằng cách khảo sát tính tương đối hay nguồn gốc tùy thuộc lẫn nhau, theo phương pháp biện chứng phê bình, bắt đầu bằng khái niệm tự hiện hữu, tiến tới khái niệm tính tương đối hay không có tự hiện hữu, và chấm dứt bằng khái niệm tính không (huyễn). Ba bước này – từ tự hiện hữu đến không tự hiện hữu, và cuối cùng tới tính không – được khai triển qua ba loại điều tra nghiên cứu: (1) điều tra nghiên cứu về nguyên nhân, (2) điều tra nghiên cứu về quan niệm và (3) điều tra nghiên cứu về kiến thức. Qua sự điều tra nghiên cứu về ba loại hiện tượng, Ngài Long Thọ và hệ thống Trung Quán đưa chúng ta từ niềm tin ngây thơ hàng ngày về khái niệm tự

hiện hữu, trong tính thực tế độc lập của các hiện tượng, đến sự hiểu biết trí tuệ về tính không.

Chúng ta hãy nhìn vào sự phê bình về nhân quả của phái Trung Quán. Triết lý Trung Quán đi tới tính không thực chất và tính tương đối của tất cả hiện tượng qua khảo sát nguồn gốc tùy thuộc lẫn nhau. Trong phạm vi này, nó chứng tỏ rằng, khi mọi sự hiện hữu phụ thuộc vào sự kết hợp của nguyên nhân và điều kiện thì chúng không có tự hiện hữu độc lập, cho nên chúng trống rỗng (huyễn). Thí dụ kinh điển là cái mầm hiện hữu tùy thuộc vào hạt giống, đất, nước, không khí và ánh sáng mặt trời. Cái mầm tùy thuộc vào những yếu tố này đã sống hiện hữu, nó không có sự tự hiện hữu, cho nên nó không tự hiện hữu. Vì không tự hiện hữu, nó trống rỗng (huyễn). Đó là sự điều tra nghiên cứu đơn giản nhất và trực tiếp nhất về nhân quả của phái Trung Quán, và nó dẫn thẳng chúng ta đến khái niệm tính không (huyễn).

Đối với Phái Trung Quán, tính không (huyễn) cũng có nghĩa là không nguồn gốc, không sinh ra. Trong tài liệu Trí Tuệ Bát Nhã, như chúng ta thấy trong Tâm Kinh, khái niệm không nguồn gốc, không tịch diệt thường được nói đến. Nơi đây cũng vậy, trong Triết Lý Trung Quán, tính không (huyễn) có nghĩa là không duyên khởi – cái không nảy sinh trong tính thực tế của tất cả các hiện tượng. Ngài Long Thọ giải thích tầm quan trọng đặc biệt của tính không bằng phương pháp biện chứng. Nơi đây chúng ta lại thấy cách lý giải biện chứng gấp bốn, những điều này đã xuất hiện trong mười bốn câu hỏi không thể diễn tả mà Đức Phật bác bỏ.

Có bốn khả năng về nguồn gốc của các hiện tượng, hay sự tương quan giữa nguyên nhân và hậu quả: (a) nhân và quả đồng dạng, (b) nhân và quả khác biệt, (c) nhân và quả vừa đồng dạng vừa khác biệt, và (d) hiện tượng nảy sinh không có nguyên nhân. Bốn khả năng căn bản này được thấy trong câu kệ đầu tiên của Bộ Kinh Mulamadhyamakakarika (Trung Luận Quán), câu kệ này nói, "Không có thực thể nào phát sinh vào bất cứ lúc nào, ở đâu, hay bằng phương cách nào từ chính nó, từ những cái khác, cả hai, hay không có nguyên nhân". Đó là sự phê bình căn bản về nguyên nhân của Phái Trung Quán.

Thật thú vị khi lưu ý rằng bốn khả năng này được tìm thấy trong phân tích. Nếu không, ta có thể băn khoăn làm sao chúng ta chỉ tách ra có bốn khả năng này. Phái Trung Quán tách ra bốn khả năng này bằng cách sau: Nếu các hiện tượng phát khởi, chúng sẽ phát khởi hoặc có nguyên nhân hoặc không có nguyên nhân. Ở đây chúng ta đã có hai khả năng chủ yếu: các hiện tượng khởi nguồn có hoặc không có nguyên nhân. Quan điểm sau được trình bày trong khả năng thứ tư, theo điều này có các hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân. Bây giờ, nếu chúng ta chấp nhận hiện tượng duyên khởi có nguyên nhân thì hậu quả và nguyên nhân sẽ hoặc là đồng dạng hoặc là khác biệt. Trên phương diện đó, chúng ta tách ra hai khả năng đầu trong số bốn khả năng này: tính đồng nhất của nhân và quả, và sự khác biệt của nhân và quả. Khả năng thứ ba – cả hai nhân và quả vừa đồng dạng vừa khác biệt – chỉ là sự phối hợp của hai khả năng đầu. Trên phương diện này, chúng ta đi đến lý giải bốn khả năng này, mỗi một khả năng lần lượt đều bị bác bỏ.

Mỗi một cách trong bốn cách giải thích này về bản chất nhân quả được trình bày bởi một trường phái triết lý cùng thời với Phái Trung Quán. Lập trường xác nhận nhân quả đồng dạng được hệ thống Sankhya tán thành, Sankhya là một trong những hệ thống cổ điển của triết học Ấn Độ. Lập trường nhân quả khác biệt được đề xuất bởi trường phái Tiểu Thừa Phật Giáo, Phái Vaibhashika và Sautrantikas, và một số trường phái Bà La Môn. Lập trường cho rằng hiện tượng duyên khởi từ nguyên nhân cả hai vừa đồng dạng và vừa khác biệt được xác nhận bởi những nhà triết học Jaina. Khả năng thứ tư cho rằng hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân, được xác nhận bởi những nhà duy vật thời cổ Ấn Độ.

Phái Trung Quán bác bỏ bốn sự giải thích về duyên khởi bằng phương pháp đặc thù là Trung Quán thu hút sự chú ý của nhiều học giả ở Đông Phương và Tây Phương. Phương pháp này gọi là phương pháp *reductio ad absurdum* (phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh rằng, nếu lý giải chính xác từng chữ, nó sẽ dẫn đến một kết quả vô lý), và đó là một loại biện chứng phủ định trình bày những mâu thuẫn cố hữu và vô lý trong lập trường đối nghịch. Chúng ta hãy thử làm sáng tỏ phương pháp luận chứng này hoạt động như thế nào. Hãy lấy khả năng thứ nhất xác nhận sự đồng dạng của nhân và quả. Phái Trung Quán cho rằng, nếu thực tế nguyên nhân và hậu quả đồng dạng, như thế là mua hạt giống cây bông nhưng phải trả với giá quần áo, thì chắc là ta mặc quần áo với cái giá đó. Khái niệm về nguyên nhân và hậu quả đồng dạng dẫn đến vô lý. Nếu nguyên nhân và hậu quả đồng dạng thì không có sự khác biệt giữa cha và con, và cũng không khác biệt giữa đồ ăn và phân.

Về khả năng thứ hai – nguyên nhân và hậu quả khác biệt – Cái gì cũng có thể bắt nguồn từ bất cứ cái gì khác, vì tất cả hiện tượng đều khác nhau. Vậy thì thân cây lúa bắt nguồn từ một miếng than đá cũng dễ như từ một hạt gạo, vì không có sự liên hệ giữa thân cây lúa và hạt gạo, và miếng than đá và một hạt gạo cùng có mối liên hệ về sự khác biệt đối với thân cây lúa. Bởi vậy, khái niệm nguyên nhân và hậu quả tuyệt đối khác biệt, thực chất là khái niệm vô lý.

Khả năng thứ ba – nguyên nhân và hậu quả vừa đồng dạng vừa khác biệt – lại càng không thể chấp nhận được từ hai điều sai: thứ nhất, cả hai lập luận bác bỏ sự đồng dạng của nguyên nhân và hậu quả và lập luận bác bỏ sự khác biệt của nguyên nhân và hậu quả đều có thể áp dụng trong khả năng thứ ba này. Lập luận bác bỏ sự đồng dạng của nguyên nhân và hậu quả được áp dụng trong chừng mực mà nguyên nhân và hậu quả là đồng dạng, và lập luận bác bỏ sự khác biệt được áp dụng trong chừng mực nào mà nguyên nhân và hậu quả là khác biệt. Thực ra chúng ta không có đề xuất gì mới trong trường hợp khả năng thứ ba. Thứ nhì, khả năng thứ ba này là sai lầm vì luật mâu thuẫn: không có một hiện tượng nào có thể có những đặc điểm mâu thuẫn. Một thực thể không thể nào vừa hiện hữu đồng thời vừa không hiện hữu, cũng giống như một thực thể không thể vừa đỏ vừa không đỏ cùng một lúc.

Cuối cùng, khả năng thứ tư – khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân – bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung. Chẳng hạn nếu chúng ta để một siêu nước trên một lò lửa, nước sẽ sôi, nhưng nếu chúng ta để siêu này trên một tảng băng, nó không sôi. Bởi vậy triết lý Trung Quán

kết luận nhân quả theo bất cứ một trong bốn khả năng – từ chính nó, từ cái khác, cả hai, và không nguyên nhân – đều không thể được. Đó là sự phê bình về nhân quả của Phái Trung Quán.

Cũng có sự phê bình về khái niệm của Phái Trung Quán – khái niệm đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu, và vân vân... Tất cả những khái niệm ấy đều tương đối và tùy thuộc lẫn nhau. Chúng ta hãy lấy khái niệm ngắn và dài làm ví dụ. Khái niệm ngắn và dài chỉ là tương đối với nhau. Chúng ta nói A ngắn hơn B hay B dài hơn C, vậy nên khái niệm ngắn dài là tương đối. Nếu tôi để hai ngón tay cạnh nhau, chúng ta có thể nói ngón này dài hơn ngón kia, nhưng ta chỉ để một ngón tay, không liên hệ gì đến một vật nào khác, chúng ta không thể nói ngón tay này dài hay ngắn. Đó là một loại khác về sự tùy thuộc lẫn nhau. Giống như chúng ta có sự lệ thuộc vật chất ở nguồn gốc của cái mầm, cái mầm tùy thuộc vào hạt giống, đất, ánh sáng mặt trời và vân vân ... , nơi đây chúng ta có sự lệ thuộc vào khái niệm, sự lệ thuộc của một khái niệm này vào khái niệm khác.

Và cũng như ngắn và dài tùy thuộc lẫn nhau, nên đồng dạng và khác biệt tùy thuộc và tương đối với nhau. Đồng dạng chỉ có nghĩa trong tương quan với khác biệt, và khác biệt chỉ có ý nghĩa trong tương quan với đồng dạng. Cũng đúng như vậy về hiện hữu và không hiện hữu. Không có khái niệm hiện hữu thì không hiện hữu không có ý nghĩa, và không có không hiện hữu thì hiện hữu cũng không có nghĩa gì. Điều này cũng rất đúng về sự phân chia thời gian – quá khứ, hiện tại, và vị lai. Tùy thuộc vào quá khứ, khái niệm về hiện tại và vị lai được quan niệm; tùy thuộc vào quá khứ và vị lai, chúng ta nói về hiện tại; và tùy thuộc vào

hiện tại và quá khứ, chúng ta nói về vị lai. Ba khoảng thời gian này – giống như ngắn và dài, đồng dạng và khác biệt, và hiện hữu hay không hiện hữu – các khái niệm đều tùy thuộc lẫn nhau, tương đối và trống rỗng (huyền) .

Cuối cùng, lý giải về tương đối được áp dụng cho kiến thức, hay cho những phương tiện để đạt kiến thức. Đó là sự áp dụng quan trọng của Phái Trung Quán trong việc phê bình vì thông thường chúng ta chấp nhận thực tế của các hiện tượng trên cơ sở nhận thức. Thí dụ, chúng ta nói cái ly trước mặt tôi chắc chắn hiện hữu vì tôi nhận thức nó – Tôi nhìn thấy nó và sờ thấy nó. Chúng ta có kiến thức về sự vật nhờ những phương tiện của kiến thức. Theo truyền thống, ở Ấn Độ, có bốn phương cách về kiến thức: (i) nhận thức, (ii) suy luận, (iii) bằng chứng, và (iv) so sánh.

Để cho đơn giản, chúng ta hãy lấy trường hợp nhận thức làm ví dụ. Giả sử một thứ gì đó được thiết lập bởi nhận thức, chính là do nhận thức chúng ta chấp nhận sự hiện hữu của cái ly. Cái gì chứng minh sự hiện hữu (hay sự thật) của chính nhận thức (có nghĩa là những phương cách của chính kiến thức)? Ta có thể nói nhận thức được chứng minh bởi chính nó. Trong trường hợp này nó không cần phải bằng chứng, nhưng cái gì có thể chấp nhận được mà không cần có bằng chứng không?

Nói cách khác là người ta có thể cho rằng nhận thức được thiết lập hay chứng minh bởi phương cách khác của kiến thức, nhưng trường hợp đó chúng ta sẽ bị giật lùi vô cùng tận, như truyện cổ của một triết gia, khi được hỏi quả đất đứng trên cái gì, ông ta trả lời quả đất đứng trên một con rùa vĩ đại, và khi được hỏi con rùa vĩ đại đứng trên cái gì, ông trả lời nó đứng trên bốn con voi vĩ đại vân vân và vân

vân... Chẳng có nơi đâu chúng ta có thể tìm ra nền móng vững chắc cho nhận thức nếu nhận thức được chứng minh bằng các phương tiện khác của kiến thức.

Rốt cuộc, nếu nhận thức được thiết lập bởi đối tượng của nhận thức, thì nhận thức và đối tượng của nó được thiết lập qua lại lẫn nhau và tùy thuộc lẫn nhau. Thực tế đúng là như vậy: chủ thể và khách thể của nhận thức đều phụ thuộc lẫn nhau. Chúng tác động lẫn nhau. Cho nên nhận thức không ở trong vị thế nào có thể chứng minh sự hiện hữu của đối tượng, và đối tượng cũng không ở trong một vị trí nào có thể chứng minh sự hiện hữu của nhận thức, vì chúng tùy thuộc lẫn nhau. Vì vậy kiến thức – giống như nguyên nhân và hậu quả và các khái niệm liên hệ lẫn nhau – tùy thuộc lẫn nhau. Nó không có sự tự hiện hữu, cho nên nó trống rỗng (huyễn). Ngài Long Thọ trước tác một bộ luận rất hay gọi là Vighrahavyavartan (Quay mặt đi trước sự phản đối) bàn luận về điểm này.

Bây giờ chúng ta hãy xét một số những áp dụng trị bệnh thực tiễn hơn của triết lý Trung Quán. Phái Trung Quán sử dụng phương pháp phê bình và biện chứng để bác bỏ khái niệm nhân và quả, các khái niệm liên hệ lẫn nhau, và chủ quan và khách quan của kiến thức vì những khái niệm này là sản phẩm của tưởng tượng, hay tư tưởng phân biệt. Phái Trung Quán quan tâm việc xua tan những sản phẩm của tư tưởng phân biệt này vì chúng là nguyên nhân của khổ đau. Đó là kết quả của sự phân biệt những khái niệm về nhân và quả, đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu vân vân ... mà chúng ta bị giam cầm trong luân hồi. Tư tưởng phân biệt có hạt giống trong tâm, là nguyên nhân căn bản của khổ đau.

Ngài Long Thọ nói, giống như người họa sĩ, hoàn thành bức tranh một hung thần, rồi chính người họa sĩ đó khiếp đảm bởi bức tranh, người ngu si cũng vậy, do tư tưởng phân biệt, tạo ra chu trình của sáu cảnh giới và hậu quả khổ đau. Bởi vậy, tâm đau khổ bởi vô minh do chức năng của sự tư tưởng phân biệt, tạo ra thế giới mà ta biết, hay luân hồi, nơi mà các khái niệm về nhân quả, duyên khởi, tịch diệt, và cái còn lại có nghĩa như vậy. Đó là nguồn gốc của khổ đau. Và nếu luân hồi là sản phẩm của nhận thức phân biệt – nếu nhân và quả, đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu quả thật là tương đối và trống rỗng (huyễn) – thì không có sự khác biệt khách quan giữa luân hồi và niết bàn.

Điều mà học thuyết nổi tiếng về sự khác biệt của luân hồi và niết bàn của Đại Thừa và Trung Quán có nghĩa là sự khác biệt giữa luân hồi và niết bàn là sự khác biệt chủ quan, sự khác biệt trong tâm của riêng ta. Nó không phải là sự khác biệt trong bất cứ thứ gì khách quan và có thực. Luân hồi và niết bàn cùng là một sự việc nhìn từ hai quan điểm khác nhau: từ quan điểm về vô minh (về nhân quả, đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu) thực tế xem ra là luân hồi; tuy nhiên từ quan điểm về tính không thực chất, tính tương đối và tính không, thực tế xem ra là niết bàn.

Bởi vậy luân hồi và niết bàn không phụ thuộc vào bất cứ cái gì "ngoài kia" cả: Đúng hơn chúng tùy thuộc vào quan điểm. Chính trong phạm vi này bức tranh mô tả về niết bàn nhấn mạnh đến sự thật nó ở ngoài tầm hiện hữu và không hiện hữu, ngoài tầm duyên khởi và tịch diệt, ngoài tầm tất cả những khái niệm và cách diễn đạt. Đương nhiên nếu niết bàn không tùy thuộc, nó phải vượt qua những

khái niệm tương đối này. Hai quan điểm – quan điểm về nhận thức phân biệt và vô minh, và quan điểm về không có thực chất, tương đối, và tính không (huyễn) – được phản ánh trong học thuyết về hai chân lý, qui ước (Tục Đế) và tối thượng (Đệ Nhất Nghĩa Đế). Chân lý qui ước có giá trị trên thế gian này trong đó vô minh chiếm ưu thế, trong đó chúng ta sống bằng cách chấp nhận – và cho là điều tất nhiên – khái niệm về nhân và quả, đồng dạng và khác biệt, hiện hữu và không hiện hữu, và những thứ tương tự. Chân lý tối thượng có giá trị trên thế gian này được nhìn dưới ánh sáng của tính không thực chất, tính tương đối, và tính trống rỗng (huyễn). Giống như luân hồi và niết bàn, chân lý qui ước và chân lý tối thượng không mâu thuẫn mà bổ sung cho nhau. Chúng liên quan đến hai thái độ – thái độ thông thường đau khổ bị che khuất bởi vô minh, và thái độ của những người giác ngộ.

Ngài Long Thọ nói, không dựa vào chân lý qui ước, chân lý tối thượng không được dạy, và không đi tới chân lý tối thượng, không đạt được niết bàn. Trong một đôi lời này, chúng ta có thể hiểu được mối quan hệ bổ sung cần thiết giữa hai chân lý. Chúng ta phải dựa vào chân lý qui ước để truyền thông và hoạt động trên thế gian này, tuy nhiên, nếu không đi đến hiểu biết về chân lý tối thượng, hay tính không (huyễn), sẽ không đạt được niết bàn. Bởi vậy, chúng ta có thể thấy một số người theo thuyết hư vô đối lập với phái Trung Quán đã có những lời cáo buộc vô căn cứ đến như thế nào. Huyền không phải là không có gì. Phái Trung Quán không dạy cái không hiện hữu tuyệt đối của nguyên nhân và hậu quả, hay nghiệp (hành động thiện hay bất thiện và hậu quả của chúng). Tất cả những điều này hiện hữu ở tầm mức qui ước. Chúng hiện hữu với điều kiện là

chúng được hỗ trợ bởi tư tưởng phân biệt và vô minh. Không dựa vào khái niệm nhân quả, hay học thuyết về nghiệp, chân lý tối thượng không được dạy; tuy nhiên nếu không siêu việt nhân quả, nghiệp, các khái niệm và diễn đạt, không đạt được niết bàn.

Ngài Long Thọ khẳng định lý nhân duyên, tính không, và con đường Trung Đạo đều có cùng ý nghĩa. Rút ra từ quan điểm vô minh, lý nhân duyên giải thích, xác nhận, và chính là cốt lõi của luân hồi. Nhưng lý nhân duyên cũng trống rỗng, vì mọi sự hiện hữu đều tùy thuộc vào cái khác thực sự không hiện hữu – nó không tồn tại độc lập và không hiện hữu bởi chính nó. Cho nên, nó trống rỗng (huyễn) . Tất cả những gì là lý nhân duyên cũng đều trống rỗng (huyễn) . Tránh sự lựa chọn về đồng dạng và khác biệt, hiện hữu hay không hiện hữu, bất diệt hay hư vô lý nhân duyên đó cũng là con đường Trung Đạo do Đức Phật dạy. Bởi vậy, hệ thống được sáng lập bởi Ngài Long Thọ và được tán đồng bởi đệ tử của Ngài và những người kế tục được biết là triết học Trung Đạo hay Trung Quán.



CHƯƠNG MƯỜI CHÍN

TRIẾT LÝ VỀ DUY TÂM

Trường phái Duy Tâm và trường phái Trung Đạo là xương sống triết lý của truyền thống Đại Thừa. Qua một số tên mà Trường Phái Duy Tâm được biết đến, ba trường phái phổ thông nhất là Chittamatra (trường phái xác nhận Tâm là duy nhất) Vijanavada (trường phái xác nhận thức), và Yogochara (trường phái xác nhận tính thống nhất thiên và hành động). Yogochara nói đến sự thống nhất của hành thiền Du Gia (yoga) và tư cách đạo đức (achara). Trường phái Duy Tâm xuất phát là một truyền thống triết lý độc lập và đồng nhất vào thế kỷ thứ tư Công Nguyên.

Hai anh em Ngài Vô Trước và Thế Thân, đóng một vai trò chính trong việc hình thành và phổ biến triết lý của trường phái này. Hai Ngài sinh ra tại Tây Bắc Ấn, bây giờ là Pakistan. Qua những tác phẩm và tài ba bậc thầy và hùng biện của mình, hai Ngài quảng bá rộng rãi triết lý về tâm trong một thời gian tương đối ngắn. Cả hai khởi đầu là những người theo thuyết đa nguyên hiện thực, ngoài các tác phẩm triết lý Duy tâm, Ngài Thế Thân nổi tiếng bởi bộ Abhidharmakosha (A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận), tác phẩm triết lý Vi Diệu Pháp, viết theo lập trường của phái Vaibashik.

Hai nhà học giả vĩ đại này cải đạo sang Đại Thừa và cùng nhau trước tác nhiều tác phẩm, định tính chất, phân loại và trình bày triết lý Duy tâm. Ngài Vô Trước nổi tiếng về tác phẩm Những Giai Đoạn Bồ Tát Đạo (Bodhisattva-bhumi), Vi Diệu Pháp Toát Yếu (Abhidharmasamuch-

chaya) viết theo quan điểm Đại Thừa hay Duy Tâm, với nhiều bình luận về những tác phẩm chính của Trường Phái Duy Tâm. Ngài Thế Thân nổi tiếng với các luận thuyết ngắn về Nhận Thức là Duy Nhất và một luận thuyết giải thích ba tính chất của triết lý Duy Tâm.

Những bình luận của Ngài Vô Trước về một số kinh sách của Trường Phái Duy Tâm được coi là theo truyền thống Đại Thừa đối với Đức Di Lạc. Mặc dù các học giả hiện đại đã cố gắng hình dung lý lịch Đức Di Lạc với tính cách lịch sử nhưng theo truyền thống Đại Thừa, chắc chắn Đức Di Lạc sẽ là vị Phật tương lai, hiện nay đang ở cung trời Đâu Xuất. Những tác phẩm chính của Trường Phái Duy Tâm do Ngài Vô Trước trước tác gồm có Madhyantavibhaga (Phân biệt Trung Đạo với cực đoan), và Mahayanasutralankara (Nét Đẹp của Đại Thừa). Người ta nói rằng những tác phẩm này được truyền thừa từ Đức Di Lạc đến Ngài Vô Trước; Ngài Vô Trước đã ghi chép lại và thêm những lời bình luận. Theo ý nghĩa này, một phần lớn nền tảng nguyên bản về triết lý Duy Tâm được viết về Đức Phật tương lai Di Lạc.

Giống như triết lý Trung Đạo, triết lý Duy Tâm bắt nguồn từ truyền thống Phật Giáo lúc phôi thai. Thí dụ, theo kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật tuyên bố rằng tâm tạo tác ra mọi thứ và hướng tới bản chất minh bạch và thanh tịnh của thức. Phần lớn kinh Đại Thừa gồm có nhiều bài giảng, như Kinh Lăng Già Tâm Ấn, đề cập rất nhiều đến những nguyên tắc căn bản về triết lý Duy Tâm. Truyền thống giữ nguyên văn có từ lâu đời và có ảnh hưởng lớn đã xuất hiện trước sự nổi bật của truyền thống Duy Tâm với tư cách là một trường phái triết lý độc lập.

Thêm vào những kỳ vọng giữ nguyên văn trong kinh điển của truyền thống Tiểu Thừa và Đại Thừa, chúng ta thấy lai lịch khái niệm của triết lý Duy Tâm trong dòng phát triển tư tưởng Phật Giáo. Chúng ta tất cả đều biết tâm cực kỳ quan trọng trong Phật Giáo ngay từ khởi thủy. Chúng ta chỉ cần nhớ lại sự xác nhận của Đức Phật về vai trò sáng tạo của tâm để nhận thức tâm có vị trí trọng tâm như thế nào trong tư tưởng Phật Giáo, hoặc nhìn vào ba mươi bảy yếu tố dẫn đến giác ngộ phải chú ý có bao nhiêu yếu tố cần liên hệ với tâm.

Trọng tâm quan trọng của tâm tiếp tục trong trường phái Vaibhashika và Sautrantika, hai trường phái đa nguyên và hiện thực đã thăng hoa trước khi có sự nổi bật của trường phái Trung Đạo và Duy Tâm. Phái Vaibhashika lấy danh xưng từ những lời bình luận được biên soạn trong Đại Hội Kiết Tập Lần Thứ Tư vào thế kỷ đầu Công Nguyên. Có lẽ trường phái này là trường phái theo thuyết nguyên tử, hiện thực và đa nguyên nhất trong các trường phái tại Ấn, và trường phái này thậm chí còn đa nguyên và hiện thực hơn cả trường phái Nguyên Thủy tại Sri Lanka. Người Vaibhashikas soạn thảo tỷ mỷ học thuyết về hai tính chất của các yếu tố (pháp) – tính chất hiện tượng và tính chất vĩnh hằng. Tính chất vĩnh hằng đôi khi giống học thuyết về tư tưởng của Plato trong triết học Hy Lạp.

Phái Sautrantika lấy danh xưng xuất phát từ sự việc phái này muốn quay về với giáo lý nguyên thủy của Đức Phật trong kinh sách. Vì trường phái bác bỏ tính xác thực của Vi Diệu Pháp, người Sautrantikas chú trọng đến triết lý vì họ nhấn mạnh vào vai trò của sự hình thành khái niệm, hay nhận thức phân biệt. Họ bác bỏ thực tế độc lập khách quan của nhiều yếu tố mà phái Vaibhashikas chấp nhận, gán

cho những pháp này là hoạt động nhận thức phân biệt hay tưởng tượng. Bằng một cách nào đó việc này đi vào quan điểm của trường phái Duy Tâm, cuối cùng là bác bỏ thực tế khách quan của tất cả những đối tượng và xác nhận thực tế duy nhất của tâm.

Hơn nữa, người Sautrantikas hình thành một lý thuyết rất đáng lưu ý về nhận thức. Họ tin rằng chúng ta chẳng bao giờ thực sự biết trực tiếp những đối tượng bên ngoài và cái mà ta nhận thức – là cái chúng ta cho là đối tượng bên ngoài (thí dụ, một cái ly trước mặt tôi) – là sự phản ảnh tinh thần, hay sự tương trưng của đối tượng ấy, cho nên tiến trình của nhận thức là một tiến trình nhận thức những phản ảnh tinh thần về những đối tượng bên ngoài. Người Sautrantikas cho rằng sự tương trưng tinh thần này là những hậu quả của những đối tượng bên ngoài. Do đó họ cho rằng chúng ta biết sự hiện hữu của những đối tượng bên ngoài bằng suy luận. Hình ảnh tinh thần hay phản ảnh của những đối tượng bên ngoài là bằng chứng của sự hiện hữu của đối tượng đó, mặc dầu chúng ta không biết nó trực tiếp.

Học thuyết này rất giống với lý thuyết tương trưng về nhận thức của John Locke. Điều tôi thấy quan trọng về quan điểm này là nếu nó được chấp nhận, nó sẽ để lại tình trạng của thế giới bên ngoài trong một vị trí rất không ổn định, vì chúng ta không bao giờ biết chính các đối tượng mà chỉ biết nội dung khách quan của thức chúng ta. Bởi vậy, nhấn mạnh vai trò của sự hình thành khái niệm hoặc sự tưởng tượng, sự phát triển triết lý của người Sautrantikas xuất hiện trước khi có triết lý tinh thần đầy đủ của trường phái Duy Tâm, cho rằng những đối tượng

có vẻ như thật của thế giới không phải là cái gì khác mà là tâm.

Có một số đường lối mà triết lý Duy Tâm phát triển học thuyết về sự ưu việt của thức. Những người ủng hộ học thuyết này tin rằng những đối tượng tùy thuộc vào tâm vì tính chất và sự tồn tại của nó. Trước tiên, trường phái đề xuất quan niệm là mỗi một đối tượng xuất hiện một cách khác nhau trước những chúng sinh khác nhau. Luận cứ này diễn tiến ứng với sáu cảnh giới. Thí dụ, một ly sữa xuất hiện với chúng ta là sữa, nhưng đối với các vị trời là rượu tiên, là sắt nấu chảy với các người tại địa ngục, và là mù hay máu với những quỷ đói. Mỗi một đối tượng đơn thuần xuất hiện một cách khác biệt trước những chúng sinh khác biệt trong luân hồi tùy theo nghiệp của họ. Nói một cách khác, một đối tượng xuất hiện trong nhiều hình thái khác nhau tùy theo trạng thái chủ quan và có điều kiện của tâm. Chúng ta có thể nhìn thấy điều này mà không phải liên tưởng đến sáu cảnh giới. Thí dụ, một người phụ nữ có thể xuất hiện là một đối tượng hấp dẫn đối với một người đàn ông, một đồng thịt đối với một con chó sói, và một bộ xương đối với một vị A La Hán. Đây là lập luận thứ nhất mà trường Phái Duy Tâm dùng để hỗ trợ quan điểm chủ quan về kinh nghiệm.

Thứ nhì, trường phái Duy Tâm sử dụng nhiều phép loại suy về giấc mộng lập luận rằng trong những giấc mơ tâm tạo tác một thế giới, với tất cả ý định và mục đích, nó trải nghiệm như thật khi tình trạng mộng mị chiếm ưu thế. Nếu chúng ta nhìn vào hai mươi bài kệ của Ngài Thế Thân về Duy Thức chúng ta có thể thấy cách Ngài bác bỏ một vài phản đối lập luận này bằng phép loại suy. Thí dụ, phía chống đối quan điểm này nói kinh nghiệm mộng mị không

thể trùng với cách lúc tinh kinh nghiệm, Ngài Thế Thân bác lại là chúng ta kinh qua những sự kiện phổ biến cùng với những bộ mặt khác trong một giấc mộng. Phía chống đối nói kinh nghiệm mộng mị không hiệu quả và không có sức mạnh đem hiệu quả đích thực, Ngài Thế Thân chứng minh, bằng cách sử dụng thí dụ về sự xuất tinh ban đêm, điều đó không phải như vậy. Nói tóm lại, nếu chúng ta nhìn kỹ vào kinh nghiệm mộng mị, chúng ta buộc lòng phải thừa nhận rằng chừng nào mà chúng ta ở trong trạng thái mộng mị thì không có những căn cứ hợp lý để chúng ta có thể phân biệt nó với kinh nghiệm tinh thức.

Thật thú vị khi lưu ý rằng phép loại suy này nhận được một số tán đồng trong những năm vừa qua dựa vào những bằng chứng thử nghiệm trong lãnh vực mất cảm giác. Những cuộc thử nghiệm này đặt những người xung phong vào tình trạng cô lập với tác nhân kích thích cảm giác; rồi thì một số đối tượng bắt đầu tạo ra ngoài tâm của chính họ, cả một vũ trụ ba chiều. Có thể hiểu là luận cứ của Duy Tâm phát triển trên phép loại suy về kinh nghiệm mộng mị có nhiều sức thuyết phục.

Thứ ba, trường phái Duy Tâm bác bỏ sự hiện hữu độc lập của các đối tượng bằng cách trình bày tính phân chia vô cùng tận của vật chất. Đây là một kết luận thuộc về khái niệm có từ rất sớm của truyền thống Phật Giáo gần đây được xác nhận bởi những khám phá khoa học. Những triết gia Duy Tâm lập luận rằng, khái niệm về nguyên tử – một đơn vị vật chất không thể làm nhỏ hơn được nữa – là không thể được. Họ lập luận về điều đó dựa vào qui luật tất yếu về sự kết hợp hay sự tập hợp của các nguyên tử để tạo thành một khối, một đối tượng vật chất mở rộng.

Nguyên tử được cho là một đơn vị nhỏ nhất và không thể phân chia được nữa, cho nên được coi là không có các bộ phận, tuy vậy nó cũng được cho là các đồ vật (như cái ly hay cái bàn) là sự tập hợp các nguyên tử, sự tập hợp này hình thành các vật thể. Các vật thể thành khối do sự tập hợp của hằng hà sa số nguyên tử tập hợp lại. Nếu nguyên tử không thể phân chia được nữa và không có các bộ phận, thì nó sẽ không thể tập hợp với nhau được. Tuy nhiên nếu nguyên tử tập hợp lại như chúng phải tập hợp để hình thành vật thể, thì mỗi nguyên tử phải có ít nhất sáu bộ phận có thể phân biệt: bộ phận trên, bộ phận dưới, bộ phận đông, tây nam, bắc.

Bằng cách lập luận này, Ngài Thế Thân và những triết gia phái Duy Tâm thiết lập khái niệm phân chia vô cùng tận của nguyên tử. Kết luận này đã được xác minh bởi những nhà vật lý học hiện đại, và một lần nữa chúng ta lại có khái niệm phân tích được xác minh bằng thử nghiệm bởi những khám phá của khoa học hiện đại. Nguyên tử cũng như những bộ phận cấu thành của nó đã được chứng minh là có thể phân chia thành những bộ phận nhỏ hơn nữa, và cuối cùng chúng ta đi tới vấn đề đúng lúc khi có chút ít bằng chứng quý báu về bất cứ một yếu tố chủ yếu nào của vật chất.

Do những luận cứ bác bỏ sự hiện hữu của các đối tượng vật chất, những triết gia Duy Tâm thiết lập tính tương đối của chủ quan và khách quan, tính đồng nhất của những đối tượng của thức với bản thân thức. Chúng bộc lộ điều mà chúng ta có thể gọi là tính không có hai mặt về chủ quan và khách quan của thức – về thức và nội dung của nó.

Tôi muốn đề cập đến quan niệm trong Kinh Lăng Già Tâm Ấn mà Ngài Thế Thân đã hết lòng trong một tác phẩm nổi tiếng của Ngài, luận về Ba Tính Chất. Đó là học thuyết rất quan trọng của triết lý Duy Tâm, gọi là học thuyết Tam Tính Luận, hay các mức độ về thực tế: (1) tính chất ảo tưởng hay tính chất áp đặt (Biến Kế Sở Chấp Tính), (2) Tính chất tùy thuộc tánh hay tính chất tương đối (Y Tha Khởi Tính), và (3) viên mãn tính, hay hoàn tất tính (Viên Thành Thật Tính).

Ba tính này giống như: (a) niềm tin sai lầm là nước tồn tại trong ảo ảnh; (b) chính sự xuất hiện của ảo ảnh, tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện khí tượng, và (c) tính chất trống rỗng của ảo ảnh vì nó tùy thuộc, tương đối và lệ thuộc vào những nguyên nhân và điều kiện. Niềm tin nước tồn tại trong ảo ảnh hoàn toàn sai và tương tự như tính chất ảo tưởng. Sự xuất hiện đơn giản của ảo ảnh liên quan với nguyên nhân và điều kiện tương tự như tính chất tùy thuộc. Đặc tính trống rỗng của ảo ảnh, vì nó có điều kiện và tùy thuộc, tương tự như tính chất hoàn hảo.

Chú tâm đặc biệt vào tính chất thứ hai của ba tính chất là rất cần thiết, tính chất tùy thuộc (Y tha khởi tính), vì chính tính chất này là trọng tâm của triết lý Duy Tâm, liên quan với giải thoát và giải phóng. Tính chất tùy thuộc (Y tha khởi tính) giống hệt với tâm, và đặc biệt với tàng thức mà chúng ta đã thảo luận khi nghiên cứu Kinh Lăng Già Tâm Ấn (xem Chương 17). Nó có ý nghĩa gì trong tính chất tùy thuộc, một mặt nó là tiềm lực sản xuất ra ảo tưởng giam cầm của luân hồi, và một mặt nó là tiềm lực giải thoát của niết bàn..

Tôi có nói là Tàng thức (thức A Lại Gia) được người Tây Tạng gọi là "thức căn bản" và trong ý nghĩa ấy nó là cái gốc rễ của luân hồi và niết bàn. Nơi đây cũng vậy, một mặt chúng ta có thể thấy tính chất tùy thuộc nếu được thể hiện khách quan bởi khả năng phân biệt đối tượng bên ngoài, đưa đến việc tâm bịa đặt ra một thế giới bên ngoài như thế nào, đó là luân hồi. Nếu tâm phân biệt một đối tượng bên ngoài – chia tính chất tùy thuộc thành hai nhánh chủ quan và khách quan – rồi thì chúng ta tạo ra tính chất ảo tưởng, tức là áp đặt những ý niệm sai lầm (như ý niệm về sự hiện hữu của nước trong ảo ảnh, hay của cái ngã và cái khác): bằng một từ, chúng ta bị luân hồi.

Mặt khác, nếu tính chất tùy thuộc này, tương tự với Thức A Lại Gia, tẩy bỏ được tư tưởng phân biệt và hiểu ra được tính không của chủ quan và khách quan. được nhận thức, thì thức A Lại Gia dẫn đến kết quả Viên Thành Thật Tính; sẽ đưa đến tự do. Cho nên tính chất tùy thuộc là tính chất trung tâm của ba tính chất. Nếu nó bị khả năng phân biệt lợi dụng, nó trở thành ảo tưởng, luân hồi; nếu nó được sử dụng bởi kiến thức về từ bỏ nhị nguyên, nó trở thành niết bàn.

Rất thú vị khi nhận thấy tính chất tùy thuộc cũng là nguồn hoạt động thị hiện của chúng sinh giác ngộ. Nói một cách khác, tính chất tùy thuộc hay Thức A Lại Gia, cung cấp tiềm lực cho sự phát ra tất cả các hình thể, các dạng thức của cảnh giới thế tục và những dạng thức của thiên giới ... các vị bồ tát trên thiên cảnh như Đức Văn Thù và Quán Thế Âm giúp cho tất cả chúng sinh giác ngộ.

Quý vị sẽ nhớ lại trong thí dụ về ảo ảnh, khái niệm về sự hiện hữu của nước thuộc về tính chất ảo tưởng; sự xuất

hiện của ảo ảnh là hiện tượng thuần túy có điều kiện thuộc về tính chất tùy thuộc. Chúng ta có thể giải thích điều này bằng kinh nghiệm – đó là kinh nghiệm chủ quan và khách quan khác nhau. Khái niệm đối tượng bên ngoài hiện hữu độc lập với thức, hay tâm, thuộc lĩnh vực của tính chất ảo tưởng, trong khi sự xuất hiện của các hiện tượng không có những khái niệm sai về tính khách quan và độc lập thuộc về tính chất tùy thuộc.

Bởi vậy tính chất tùy thuộc thực chất là thanh tịnh và hoạt động chức năng đem lợi ích cho sự giải thoát của những người khác. Trong ý nghĩa này ba tính chất của hệ Duy Tâm tương ứng với ba cảnh giới của Phật quả: tính chất ảo tưởng tương ứng với cảnh giới trần thế, tính chất tùy thuộc tương ứng với thiên giới, và tính chất hoàn hảo (viên thành thật tính) tương ứng với cảnh giới siêu trần. Cho nên chư Phật xuất hiện như những nhân vật lịch sử khách quan, thì đây là sự xuất của tính chất tùy thuộc – dưới chiêu bài của hai mặt chủ quan-khách quan – trong phạm vi của tính chất ảo tưởng. Khi Đức Phật xuất hiện ra khỏi tính hai mặt khách quan và chủ quan, trong dạng thức lý tưởng của Bồ Tát trên thiên giới như Ngài Văn Thù và Quán Âm, đó là sự xuất hiện của thiên giới, về tính chất tùy thuộc thoát khỏi ảo tưởng về tính hai mặt chủ quan-khách quan.

Tôi muốn kết luận bằng cách nhấn mạnh điều mà tôi tin tưởng là có sự tương đồng rất gần gũi giữa triết lý của hệ Duy Tâm và Trung Đạo. Quý vị hãy nhớ lại những quan niệm về luân hồi và niết bàn trong triết lý Trung Đạo, giống như trong toàn bộ tư tưởng Phật Giáo. Hơn nữa, chúng ta có hai khái niệm giáo dục – khái niệm về chân lý qui ước (Tục đế) và chân lý tối thượng (Đệ Nhất Nghĩa đế) tương ứng với luân hồi và niết bàn.

Trong triết lý Trung Đạo cái gì đứng trung gian giữa chân lý qui ước và chân lý tối thượng, giữa luân hồi và niết bàn? Thế nào là sự đồng nhất, hay không phân biệt, về luân hồi và niết bàn, dạy bởi trường phái Trung Đạo? Nếu ta nhìn vào triết lý Trung Đạo, chúng ta thấy lý nhân duyên là nguyên lý hợp nhất chân lý qui ước và chân lý tối thượng, luân hồi và niết bàn. Trong bộ luận Mulamadhyamakakarika, Ngài Long Thọ nói nếu ta lấy lý nhân duyên làm mối quan hệ giữa nhân và quả, chúng ta có luân hồi, nhưng nếu chúng ta lấy lý nhân duyên làm không nguyên nhân – làm trống rỗng (huyễn) – chúng ta có niết bàn. Sự liên kết giữa nguyên nhân và hậu quả, giữa nghiệp và các hậu quả của nó, là sự quan niệm hóa hay tưởng tượng. Ngài Long Thọ nói rõ rằng tưởng tượng chịu trách nhiệm về sự tiếp nối giữa nhân và quả. Nói chung, đó là một hệ thống mà chúng ta tìm thấy trong trường phái Trung Đạo.

Khi chúng ta nhìn vào triết lý Duy Tâm, chúng ta thấy nó chạy song song với triết lý Trung Đạo. Chân lý qui ước trong triết lý Trung Đạo tương tự với tính chất ảo tưởng của triết lý Duy Tâm, và trong cả hai hệ thống, chân lý ấy tương đồng với nguyên nhân và hậu quả, với luân hồi. Chân lý tối thượng trong triết lý Trung Đạo tương tự như viên thành thật tính của triết lý Duy Tâm, và trong cả hai hệ thống, chân lý ấy tương đồng với trống rỗng (huyễn), tính không có hai mặt, không duyên khởi, và niết bàn. Những gì trong Trung Đạo là lý nhân duyên – sự liên kết giữa luân hồi và niết bàn – là tính chất tùy thuộc trong trường phái Duy Tâm.

Tâm có tầm quan trọng tột bậc đối với cả hai lý nhân duyên và tính chất tùy thuộc. Tâm là cốt lõi của cả hai. Trong cả hai hệ thống, một mặt chúng ta có thực tế ảo

vọng, qui ước, luân hồi, và một mặt chúng ta có thực tế viên thành, tối thượng, niết bàn, đứng trung gian giữa hai là hệ thống nguyên lý về tính tương đối, nguyên lý tùy thuộc, đó là cốt lõi của tâm. Trong Chương 20 chúng ta sẽ đi xa hơn trong việc khảo sát sự tương tự giữa triết lý Trung Đạo và triết lý Duy Tâm. Chúng ta sẽ cố gắng áp dụng cách nhìn kết hợp của những triết lý này để tu tập con đường Đại Thừa.



CHƯƠNG HAI MƯƠI

SỰ PHÁT TRIỂN TRIẾT HỌC ĐẠI THỪA

Trong chương này tôi muốn xem xét sự phát triển mới trong triết lý Đại Thừa ở Ấn Độ, sự tương quan giữa triết lý Trung Đạo và triết lý Duy Tâm, và hai triết lý này đã ảnh hưởng đến truyền thống đạo lý và thực hành của Phật Giáo như thế nào. Chúng ta đã thảo luận triết lý Trung Đạo và Duy Tâm trong những Chương 18 và 19, nhưng chúng ta chỉ phác họa đại cương triết lý Đại Thừa. Triết lý Trung Đạo, như Ngài Long Thọ trình bày, và triết lý Duy Tâm, như Ngài Vô Trước và Thế Thân trình bày, là hai phần căn bản của truyền thống Đại Thừa, hình thành nền móng chung khi đã phát triển vào bốn thế kỷ đầu Công Nguyên.

Sau thời kỳ này là tám trăm năm phát triển triết lý của truyền thống Đại Thừa tại Ấn, không kể đến sự tiếp tục phát triển tại những nước Á Châu mà Phật Giáo du nhập – Trung Hoa, Đại Hàn, Nhật Bản, Tây Tạng và Mông Cổ. Để có một bức tranh bao quát về sự phát triển này tại Ấn, tôi muốn lần ra sự tương tác giữa hai trường phái Trung Đạo và Duy Tâm từ thế kỷ thứ tư sau Công Nguyên đến hết thiên niên kỷ thứ nhất. Trước tiên chúng ta hãy nhìn vào những gì xảy ra trong trường phái Trung Đạo. Những nguyên tắc do Ngài Long Thọ nêu ra được soạn thảo kỹ lưỡng bởi những đệ tử và những người nối nghiệp của Ngài bắt đầu với Aryadeva (Đề Bà). Trong khi mối quan tâm hàng đầu của Ngài Long Thọ là phải thiết lập tính xác thực của triết lý tính trống rỗng (không) đối lập với những trường phái triết lý Phật Giáo lúc sơ khai thì Ngài Aryadeva lại chứng minh triết lý tính trống rỗng (không)

có giá trị ngang bằng trong những trường phái Bà La Môn và Vệ Đà không phải Phật Giáo.

Những tác phẩm của Ngài Long Thọ và Aryadeva (Đề Bà) đến vào thời kỳ hình thành căn bản của triết lý Trung Đạo. Thời gian sau Ngài Long Thọ có hai phân nhánh Trung Đạo xuất hiện, phái Prasangka và Svatantrika. Sự chia rẽ giữa hai phái này căn cứ vào sự trình bày triết lý về tính không như thế nào.

Khi chúng ta thảo luận triết về tính không ở Chương 18, chúng ta nói về phương pháp lập luận tiêu biểu *reductio of absurdum* (phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh rằng, nếu lý giải chính xác theo từng chữ, nó sẽ dẫn đến một kết quả vô lý) mà những nhà triết lý Trung Đạo dùng để bác bỏ lập trường tiền tiến của những người đối lập. Dạng thức lập luận này trong Phạn ngữ được gọi là *prasanga*, và Trường Phái *Prasangika* đã lấy danh xưng từ thuật ngữ ấy. Những lập luận *ad absurdum* được nghĩ ra để trình bày những mâu thuẫn và vô lý trong lập trường của những người đối lập. Thí dụ, lý thuyết về tự-sản sinh (tức là các thực thể phát sinh từ các vật hiện có) được ủng hộ bởi đối thủ của người *Prasangikas*, trường phái triết lý *Sankhya*. Tự sản sinh có thể bị phản luận bởi luận cứ là nếu các thực thể phát sinh từ chính chúng, thì chúng sẽ tiếp tục phát sinh vô hạn định và chúng ta sẽ có hàng loạt hàng loạt quá trình sản sinh bất tận từ cùng những thực thể đang tồn tại. Nói cách khác, chẳng có gì mới lạ trên thế gian này. Lập luận của phái *Prasanga* là các thực thể không thể phát sinh từ chính chúng, vì lẽ chúng đã hiện hữu rồi, và phát sinh của một cái gì đã hiện hữu thì hoàn toàn vô lý. Ngoài ra, nếu những thực thể đang tồn tại mà phát sinh, thì chúng sẽ tự tiếp tục quá trình sản sinh bất tận.

Tùy theo cách chọn lựa, ta có thể bác bỏ lý thuyết của phái Sankhya về tự sản sinh bằng tam đoạn luận. Hình thái lập luận này gọi là lập luận độc lập và do thuật ngữ này trường phái Svatantrika lấy danh xưng. Ta có thể minh họa phương pháp lập luận này bằng cách nói rằng, "Các thực thể không phát sinh từ chính chúng". Điều này có thể là một đề xuất, cái gọi là bộ phận đầu tiên của một lập luận độc lập. Rồi ta có thể nói, " Đó là vì chúng hiện hữu", có thể là một bộ phận thứ hai, cái lý của tam đoạn luận. Kế tiếp ta có thể nói, " chúng hiện hữu như một cái vai hiện hữu", có thể là một thí dụ, và là bộ phận thứ ba, bộ phận cuối cùng. Bằng ba bộ phận của tam đoạn luận, ta có thể chứng minh sự không thể phát sinh từ chính nó – cùng một mục tiêu được chứng minh bởi lập luận ad absurdum.

Cho nên chúng ta có hai hình thái lập luận, một rút gọn và tam đoạn luận phù hợp với những qui tắc của sự hợp lý (logic) hình thức. Buddhapalita và Chandrakirti nổi tiếng về những trình bày của họ bảo vệ the reductio ad absurdum trong khi Bhavaviveka nổi tiếng về bảo vệ tam đoạn luận, lập luận độc lập hình thức. Cả hai trường phái Prasangika và Svatantrika rất phổ thông và được mền chuộng tại Ấn. Sức mạnh của trường phái Svatantrika phản ảnh sự quan tâm tăng trưởng phù hợp với những tiêu chuẩn đã được chấp nhận về sự hợp lý. Những trường phái triết lý đối nghịch Ấn thường tham gia vào những cuộc tranh luận công khai, những tranh luận này thường đòi hỏi có lập luận đáp ứng được những tiêu chuẩn đã được chấp nhận về giá trị. Điều này dần dần dẫn đến những đòi hỏi tranh luận chính thức hơn nữa và đã ảnh hưởng đến những lập luận triết lý của trường phái Trung Đạo, đóng góp vào tính quần chúng của chi phái Svatantrika tán thành việc sử

dụng lập luận độc lập. Trào lưu này cũng dẫn chi phái Prasangika dần dần cạn kiệt và hình thành lập luận ad absurdum của nó, cho nên trong vòng vài trăm năm, sự trình bày hình thức hơn nhiều về triết lý tính không đã nổi lên.

Điều này cũng xảy ra trong trường phái Trung Đạo, những sự phát triển mới cũng xảy ra trong trường phái Duy Tâm. Những triết gia tên tuổi kế tiếp của trường phái Duy Tâm ở vào thế kỷ thứ năm là những nhà logic học Dinnaga và Dharmakirti; họ đóng một vai trò đáng kể trong việc phát triển triết lý Duy Tâm. Họ bác bỏ sự hiện hữu của những đối tượng của thức – của sắc, âm thanh, và vân vân..- hiện có trong kinh nghiệm và họ được biết đến với tư cách là những triết gia bác bỏ những đại diện của thức. Trong khi cả hai Ngài Vô Trước và Thế Thân xác nhận sự hiện hữu của những đối tượng của thức, ở mức mà những đối tượng này tham gia vào thực tế của tâm, Dinnaga và Dharmakirti vẫn cho rằng dù thực tế về thức là rõ ràng, nhưng thực tế về các hình thái, hay đối tượng của thức lại không rõ ràng.

Vào khoảng thế kỷ thứ tám sau Công Nguyên, một gương mặt nổi tiếng, một học giả đã đóng góp rất quan trọng trong việc hợp nhất những khuynh hướng khác biệt trong triết lý Đại Thừa. Tên Ngài là Shantarakshita. Thêm vào sự nổi tiếng mà Ngài đạt được vì tác phẩm triết học và văn chương của mình, Ngài Shantarakshita là người đầu tiên giới thiệu hệ thống tư tưởng Phật Giáo cho Tây Tạng. Ngài đề ra cái mà bây giờ chúng ta gọi là triết lý kết hợp hay tổng hợp, nó hợp nhất trong một đường lối có hệ thống về triết lý tính không và triết lý Duy Tâm.

Chúng ta đã thảo luận về tầm quan trọng của tâm trong tư tưởng của trường phái Trung Đạo, và sự song hành giữa một bên là chân lý qui ước và chân lý tối thượng và một bên là tính chất ảo tưởng, viên thành thật tính. Chúng ta đã nói qua về địa vị tương tự của tâm, sự tùy thuộc lẫn nhau, và tính chất tùy thuộc của Trường Phái Trung Đạo và Duy Tâm (xem Chương 19). Điều mà chúng ta có trong tư tưởng của Ngài Shantarakshita là sự hợp nhất có hệ thống những giáo lý chính của trường phái Trung Đạo và Duy Tâm, cho nên tính không (trống rỗng) được thừa nhận là phù hợp với chân lý tối thượng và viên thành thật tính, trong khi tính chất sáng tạo của thức được thừa nhận phù hợp với chân lý qui ước và tính chất ảo tưởng.

Thêm vào sự hòa giải và sự phân tầng trong nguyên tắc giáo lý của hai trường phái này, triết lý của Ngài Shantarakshita đã hợp nhất những yếu tố lập luận hợp lý và giải quyết một cách có hệ thống vai trò tâm trong duyên khởi và diệt khổ. Trong triết lý hỗn hợp của Ngài, mà chúng ta có thể gọi đó là đỉnh cao của sự phát triển triết học tại Ấn Độ, trong đó Ngài Shantarakshita thấy có mối tương quan và tổng hợp lại một hệ thống triết lý mạch lạc, những hiểu biết sâu sắc chính (tuệ giác) của các vị tổ xuất chúng như Long Thọ, Vô Trước và Thế Thân.

Sự tổng hợp của giáo lý về tính không và Duy Tâm có một tác động trực tiếp và quyết định trên hai truyền thống chính đã phát triển thành triết lý Đại Thừa: (1) Vajrayana (Kim Cang Thừa), bành trướng mạnh ở Tây Tạng và Mông Cổ, và (2) truyền thống thiền chiếm ưu thế tại Trung Hoa và Nhật Bản. Mặc dù hai truyền thống này khác nhau rõ rệt trong sự hành trì dưới hình thức trình bày đạo lý,

nhưng cả hai đều dựa nhiều vào giáo lý tính không và Duy Tâm để hành hoạt và có hiệu quả.

Trong Kim Cang Thừa, chính triết lý tính không đáp ứng được tính không thành kiến và tính linh động, hai tính chất này cho phép sự biến đổi các hiện tượng từ trạng thái bất tịnh thành trạng thái thanh tịnh. Nếu thực thể có tính chất độc lập và không thay đổi do đó không trống rỗng, thì nó không thể nào biến đổi trải nghiệm bất tịnh đầy rẫy khổ đau thành trải nghiệm thanh tịnh tràn ngập hạnh phúc tối thượng. Trong khi tính không cung cấp nền móng cho sự biến đổi có thể xảy ra, thì tâm tiếp vận những phương tiện hữu hiệu để đạt được sự thay đổi ấy, vì chính tâm hình thành và quyết định bản chất kinh nghiệm của chúng ta. Bằng cách kiểm soát, rèn tập kỷ luật và lôi kéo tâm, chúng ta có thể thay đổi trải nghiệm của chúng ta từ một trải nghiệm bất tịnh thành một trải nghiệm thanh tịnh. Trong lý thuyết và thực hành truyền thống Kim Cang Thừa, tính không và tâm rất cần thiết – cả hai cần thiết, vì không có tính không thì sự biến đổi sự vật không thể xảy ra được, và vì tâm là chìa khóa và là phương tiện để đạt sự biến đổi ấy.

Trong truyền thống Thiên, chính tính không mô tả trạng thái thực của sự vật. Do sự nhận thức được tính không dẫn đến vượt qua được nhị nguyên và giác ngộ. Tính không được nhận thức như thế nào trong truyền thống này? Bằng cách nhìn vào tâm – bằng cách tham thiền về chính bản chất của tâm. Nơi đây, như trong Kim Cang Thừa, tính không và tâm thi hành chức năng giống nhau và rất cần thiết. Tính không là nền tảng của sự biến đổi, trong khi tâm hoàn tất sự biến đổi.

Như vậy không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên mà truyền thống Kim Cang Thừa và Thiền chú ý đến những khái niệm căn bản của Đại Thừa Ấn Độ để tìm cảm hứng. Các Ngài Long Thọ và Vô Trước theo truyền thống được coi như những nhà khai sáng ra truyền thống Kim Cang Thừa; Ngài Long Thọ cũng là giáo trưởng lúc ban đầu của truyền thống Thiền. Ngài Bồ Đề Đạt Ma, người đưa Thiền vào Trung Hoa thích Kinh Lăng Già Tâm Ấn hơn tất cả các kinh khác. Bằng con đường này, trường phái Trung Đạo và Duy Tâm đóng một vai trò rất quan trọng trong việc phát triển truyền thống chính về sự tu tập Đại Thừa khắp Á Châu.

Chúng ta hãy bỏ chút thì giờ nhìn vào phương pháp điều tra nghiên cứu phát triển tại Ấn Độ phù hợp với nhận thức thấu đáo của trường phái Trung Đạo và Duy Tâm. Sự phân chia căn bản kinh nghiệm thành chủ thể và khách thể trong hệ thống năm uẩn và trong nhiều hệ thống lý giải của Vi Diệu Pháp, cũng có mặt trong khung cảnh Đại Thừa. Chúng ta có thể thấy cuộc điều tra nghiên cứu thực tại mở ra bằng phương pháp kép trước nhất về khách thể và rồi thì đến chủ thể.

Trong việc điều tra nghiên cứu khách thể và chủ thể, hai phương pháp được sử dụng mà chúng ta gặp trong những truyền thống Phật Giáo khác – cũng gọi là phương pháp phân tích và phương pháp tương quan (xem Chương 16) . Bắt đầu với khách thể, chúng ta tìm thấy trước nhất sự điều tra nghiên cứu phân tích về khách thể được áp dụng. Điều này có nghĩa là trong phạm vi Đại Thừa, một sự nghiên cứu về sự phân chia vô cùng tận của một đối tượng khách thể. Chúng ta đã thảo luận về tầm quan trọng về tính phân chia vô tận của vật chất trong hệ thống triết lý Duy Tâm

(xem Chương 19). Nơi đây cũng vậy, chúng ta bắt đầu bằng sự điều tra nghiên cứu và khám phá của tính phân chia vô tận của vật thể. Tiếp theo cuộc điều tra phân tích về đối tượng khách thể là cuộc điều tra tương quan về đối tượng khách thể cho thấy khách thể tùy thuộc chủ thể – đó là thức. Bằng cách đó, chúng ta đi đến việc bác bỏ khái niệm đối tượng khách thể độc lập cả bằng phân tích lẫn tương quan.

Rồi chúng ta tiến hành điều tra phân tích và điều tra tương quan về chủ thể, chính là tâm. Khi chúng ta điều tra tâm bằng phân tích, chúng ta cũng làm như vậy về những đặc điểm của nó. Mô hình cho việc này ở trong tài liệu Trí Tuệ Viên Mãn nói rằng: "Khảo sát tâm, xem nó dài hay ngắn? tròn hay vuông? trắng, xanh hay thế nào? Việc điều tra phân tích như vậy cho thấy tâm vốn không thể nhận dạng được.

Kế theo cuộc điều tra phân tích điều tra về chủ thể là cuộc điều tra tương quan cho thấy chủ thể (tâm) tùy thuộc tương quan vào khách thể. Shantideva, một trong những đại đạo sư nổi tiếng của trường phái Trung Đạo nói rằng không có đối tượng khách thể, thức không thể hiểu được. Thức phải có đối tượng khách thể để hành hoạt, để hiện hữu. Thức không phụ thuộc vào đối tượng khách thể là không thể được. Những giải thích về chân lý của lời tuyên bố này đã có từ lâu. Thí dụ, trong tài liệu Vi Diệu Pháp người ta nói rằng thức nảy sinh tùy thuộc vào đối tượng khách thể.

Những cuộc điều tra phân tích và tương quan về khách thể và chủ thể, dẫn đến một sự hiểu biết thực tại không thể tả được – vượt quá hiện hữu và không hiện hữu, như trống

rỗng và rõ ràng. Trong truyền thống Đại Thừa, đây là sự nhận thức chủ yếu: Thực tại không thể mô tả bằng hiện hữu và không hiện hữu. Nó trống rỗng, sáng chói, và thanh tịnh. Thực tại vượt quá hiện hữu vì tất cả hiện hữu đều tương đối và tùy thuộc. Nó vượt quá không hiện hữu vì mặc dù sự trống rỗng và tính chất tạm thời, thực tại xuất hiện và được chứng nghiệm. Cho nên thực tại không cùng nhau không hiện hữu.

Quý vị có thể nhớ lại chúng ta sử dụng chữ "thanh tịnh" như đồng nghĩa với trống rỗng (huyễn). Nơi đây chúng ta dùng một chữ khác, "sáng chói". Chúng ta đừng sợ nhầm lẫn bởi việc này. Nó chỉ là việc trình bày cùng một sự việc được nêu ra trong Tâm Kinh khẳng định rằng "Sắc tức thị không, không tức thị sắc". Thực tại không chỉ là trống rỗng: nó cũng là sắc, nó cũng sáng chói, sáng lạn với khả năng xuất hiện. Cái sáng chói này – tiềm năng gắn liền với tình trạng thực sự của sự vật – thị hiện trước cái thức bất tịnh, khổ đau thành luân hồi, nhưng thị hiện cái thanh tịnh thức thành vũ trụ thanh tịnh của các Đức Phật và Bồ Tát cao quý. Chính trong phạm vi của cái sáng chói này, sự thị hiện tiềm tàng của thực tại này, chúng ta có sự biểu hiện của các chư Phật và chư Bồ Tát trên thiên giới như Đức Phật A Di Đà, A Súc Phật, Quán Thế Âm, Văn Thù Bồ Tát, vân vân... Các vị Phật và Bồ Tát này sáng chói, thanh tịnh là sự biểu hiện sáng lạn của thực tại – thực tại này vừa trống rỗng vừa sáng chói, vừa trống rỗng vừa thanh tịnh. Trống rỗng và sáng chói là những đặc điểm của thực tại nổi lên từ sự điều tra của Đại Thừa về chủ thể và khách thể của kinh nghiệm.

Xin cho tôi kết luận bằng cách vạch ra một phương thức trầm tư mặc tưởng phản ánh sự tiến triển của hiểu biết sâu

sắc (tuệ giác), mà cuối cùng nó bộc lộ đặc tính không thể diễn tả được về những cái có thật. Kỹ thuật suy tưởng này của thiền gồm bốn giai đoạn.

Giai đoạn thứ nhất đòi hỏi phải suy tưởng về tính chất tùy thuộc của tâm về tất cả kinh nghiệm. Ở giai đoạn này chúng ta phải coi tất cả những kinh nghiệm giống như một giấc mộng. Để củng cố việc này cần phải có thí dụ minh họa tính chất tùy thuộc của tâm về kinh nghiệm: không chỉ kinh nghiệm về mộng, có lẽ là ấn tượng mạnh nhất, mà còn kinh nghiệm về bệnh, khi ta nhận thức cái tù và trắng là vàng vì cách nhìn lệch lạc thành kiến, và kinh nghiệm về sự nhận thức thay đổi vì hấp thụ chất gây ảo giác.

Ở giai đoạn thứ hai, chúng ta suy tưởng tất cả kinh nghiệm giống như một màn ảo thuật. Giống như mộng, thí dụ này là một câu chuyện cổ và được kính trọng trong tài liệu Phật Giáo, cả hai các bài giảng về Trí Tuệ Bát Nhã và trong những bài luận của truyền thống Trung Đạo và Duy Tâm. Đây là thí dụ về ảo tưởng pháp thuật được sử dụng làm mẫu cho kinh nghiệm. Khi một bộ máy cần phải có để đem lại ảo tưởng pháp thuật hiện diện, ảo tưởng pháp thuật xuất hiện, nhưng khi bộ máy vắng mặt, ảo tưởng pháp thuật không xuất hiện. Cũng giống như vậy, các thực thể xuất hiện chỉ khi những nguyên nhân và điều kiện thích hợp hiện diện, và không xuất hiện khi những nguyên nhân và điều kiện thích hợp vắng mặt.

Ngày nay chúng ta có thể cảm thấy thí dụ về ảo tưởng pháp thuật không còn thích đáng, nhưng không phải là đúng nếu chúng ta hiểu ảo tưởng pháp thuật theo nghĩa rộng. Một số quý vị có thể quen thuộc với phương pháp dùng tia laser để tạo ảnh ba chiều của một đối tượng. Hình

ảnh không thực sự tồn tại, nếu chúng ta không có đối tượng – một trái táo, thí dụ ì- không có ở đấy. Khi bộ máy chụp laser hiện diện, ảo tưởng về ba chiều của đối tượng xuất hiện, nhưng khi nó không có đấy, ảo tưởng không xuất hiện. Giống như ảo tưởng pháp thuật và một hình ảnh chụp laser, tất cả những kinh nghiệm xuất hiện tương quan tới sự hiện diện của một số nguyên nhân và điều kiện, và không xuất hiện khi những nguyên nhân và điều kiện thích hợp không hiện diện.

Ở giai đoạn thứ ba, chúng ta được khuyến khích để suy tưởng về tất cả kinh nghiệm với tính cách tương đối và tùy thuộc lẫn nhau. Việc này rất gần gũi với việc xét tất cả các kinh nghiệm giống như ảo tưởng pháp thuật. Tất cả kinh nghiệm xuất hiện có liên quan tới nguyên nhân và điều kiện. Cái mầm xuất hiện liên quan với hạt giống, đất, nước, ánh sáng mặt trời và không khí. Ngọn lửa của cái đèn dầu tồn tại liên quan đến bắc đèn và dầu. Trong phương diện đó, tất cả các hiện tượng xuất hiện liên quan tới nguyên nhân và điều kiện, và tất cả kinh nghiệm đều tùy thuộc lẫn nhau.

Giai đoạn thứ tư trong tiến trình tiến tới nhận thức về bản chất chủ yếu của sự vật là việc suy ngẫm về tính không thể diễn đạt được kinh nghiệm. Sự tùy thuộc lẫn nhau về kinh nghiệm có nghĩa là kinh nghiệm không thể diễn đạt bằng hiện hữu hay không hiện hữu, đồng dạng và khác biệt, và vân vân... Thực thể và những nguyên nhân của chúng có thể nói là không đồng dạng mà cũng chẳng khác biệt. Thí dụ, liệu cái mầm và hạt giống giống nhau hay khác biệt là không thể diễn đạt được: chúng không thể mô tả là đồng dạng hay khác biệt. Thông thường kinh nghiệm thực chất là không thể miêu tả được, giống như cảm giác bị cù.

Tương tự như vậy, tất cả những thực thể hiện hữu tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện không thể giải thích được bằng hiện hữu hay không hiện hữu tuyệt đối. Vậy nên, giai đoạn cuối cùng đòi hỏi đến sự suy tưởng về mọi sự là không thể giải thích và nói ra được. Bằng tiến trình bốn giai đoạn suy tưởng về tất cả những kinh nghiệm như tâm tùy thuộc – như giấc mơ, như ảo tưởng pháp thuật, tùy thuộc lẫn nhau, và cuối cùng, không thể diễn tả nổi – chúng ta có thể đi tới một số hiểu biết về quan niệm về thực tại của Đại Thừa. Đối với truyền thống Đại Thừa, thực tại là huyền, sáng chói vượt qua hiện hữu và không hiện hữu, đồng dạng và khác biệt, và tất cả những sự đối lập khác của tư tưởng phân biệt



CHƯƠNG HAI MƯƠI MỐT

TU TẬP PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Chúng ta đã xem xét nguồn gốc của truyền thống Đại Thừa và ba bộ kinh tiêu biểu thuộc thời gian hình thành về tài liệu kinh điển. Chúng ta cũng đã nghiên cứu sự phát triển về tư tưởng có tính cách giải thích của Đại Thừa, học thuyết tính không, tầm quan trọng chính yếu của tâm trong truyền thống Phật Giáo, và nhìn vào những triết lý của các trường phái Trung Đạo và Duy Tâm.

Cuối cùng, chúng ta cũng đã thảo luận về sự phát triển hỗn tạp tiếp theo triết lý Đại Thừa. Vì đã làm xong những việc ấy, điều quan trọng là chúng ta dành một số thì giờ vào việc tu tập con đường Đại Thừa. Đại Thừa không những là một triết lý và tâm lý phát triển cao độ và thâm sâu, nó cũng là một cỗ xe năng động có thể đạt Phật Quả. Mặc dù những phát triển đạo lý và triết lý có thể là trụ cột của nó, song Đại Thừa cũng rất hấp dẫn và là con đường đầy khí lực cho những dân tộc có văn hóa khác nhau khắp Á Châu và ở nhiều nơi thế giới Phương Tây.

Người ta nói rằng con đường Đại Thừa bắt đầu với sự tỉnh thức về tư tưởng giác ngộ. Nhưng thậm chí trước khi tỉnh thức về giác ngộ, có một số chuẩn bị sơ bộ quan trọng cần phải được trau dồi nếu ai muốn dẫn thân vào con đường tới Phật Quả. Khi chúng ta khảo sát ngắn gọn những lối tu tập sơ khởi này, rõ ràng con đường Đại Thừa không phải là một con đường nào khác biệt hoặc tách biệt với toàn thể con đường Phật Giáo. Đúng hơn nó là một sự nâng cao con đường Phật Giáo nói chung.

Điều đầu tiên trong việc thực hành sơ bộ là sự trau dồi niềm tin hay lòng tin. Cũng như hạt giống, niềm tin phải đi trước mọi thứ. Niềm tin như một kho báu vì ta có thể gọi nó khi cần thiết, người ta nói nó cũng giống như tay chân vì nó là phương tiện cho ta đạt được cái ta muốn. Vậy thì sự trau dồi niềm tin là sự bắt đầu của con đường Đại Thừa. Trong phạm vi này chúng ta có thể chia niềm tin thành ba mức độ: (1) Niềm tin trong sáng gồm có sự đánh giá cao một cách trong sáng những phẩm tính của Phật, Pháp và Tăng; (2) niềm tin đầy khao khát, có nghĩa là, đã đánh giá cao rõ ràng về những phẩm tính của Tam Bảo, ta mong mỏi đạt được những phẩm tính đó cho chính mình; và (3) tin tưởng vào niềm tin có nghĩa là niềm tin rõ ràng và niềm tin đầy khao khát đã được thiết lập vững vàng, niềm tin đó dần dần trở thành không thể lay chuyển được. Qua ba mức độ niềm tin – từ sự đánh giá cao tới mong muốn niềm tin vững chắc – niềm tin của ta có thể phát triển tới chỗ mà sự tiến bộ và hiệu quả không thể đảo ngược được nữa.

Sự trau dồi niềm tin kết hợp với tìm nơi nương tựa tinh thần (Qui y) . Con đường dẫn đến giác ngộ và Phật Quả là một con đường dài có rất nhiều chướng ngại và vô số thiếu sót của chính mình, cho nên rất cần phải có sự hỗ trợ, một ảnh hưởng ổn định vững vàng. Sự hỗ trợ này có được bởi qui y. Nhờ qui y, chúng ta có được sự hướng dẫn, con đường đi, và một cộng đồng, tất cả những thứ đó đóng góp vào sự tiến bộ của chúng ta trên con đường đạo.

Kế tiếp sau sự trau dồi niềm tin và qui y là sự suy tư bản về tính chất quý báu của hình thái con người, tức là dịp may hiếm có được sinh làm người và có cơ hội thực hành Giáo Pháp. Ngài Long Thọ nói rằng kẻ sử dụng bình vàng

nam ngọc để nôn mưa và để nhổ vào thì chắc chắn là xuân ngọc; tương tự như kẻ xuân ngọc đem thân quý báu con người đi làm những việc bất thiện. Nếu chúng ta xét đến nguyên nhân được sinh làm người, đến sự hiếm có được sinh làm người, và sự khó khăn để bảo đảm được cho chúng ta thực hành Giáo Pháp, rồi thì chắc chắn là khi có tất cả những điều kiện thích hợp này, chúng ta phải tu tập ngay Giáo Pháp. Để động viên mình làm như vậy, và để tham gia tất cả những thực hành nhằm tiến tới đạt được Phật Quả, chúng ta hãy suy tư về sự hiếm có và quý báu được sinh làm người và những hoàn cảnh dẫn đến việc tu tập Giáo Pháp.

Sau suy tưởng này là suy ngẫm (thiền) về cái chết và vô thường. Thiền là sự kích lệ tu tập; nó cũng là chìa khóa cho sự hiểu biết chân lý tối thượng. Giống như trau dồi niềm tin và qui y bổ túc lẫn nhau, cho nên sự suy tư về tính chất quý báu được sinh làm người và suy ngẫm (thiền) về cái chết và vô thường bổ túc lẫn nhau.

Sau những sự suy tưởng này là việc xem xét cẩn thận về sự thật của cái khổ rất phổ thông ở sáu cảnh giới, kèm theo sự suy tư về Nghiệp luật. Những tu tập sơ bộ có nghĩa là biến đổi thái độ của ta đến mức ta sẵn sàng bắt đầu tu tập con đường Đại Thừa. Kết quả của sự tu tập sơ bộ có hai phần: (1) hăng hái tiến tới mục tiêu cao quý, mục tiêu Phật Quả; và (2) thoát khỏi hay từ bỏ tất cả những ràng buộc của mọi sự trên cõi đời này và vòng luân hồi. Về điểm này, như Ngài Shantideva đã nói trong phần dẫn nhập về con Đường Bồ Tát Đạo, ta phải sẵn sàng tống khứ đi những ràng buộc với thế giới này giống như ta phải khạc đờm rãi ra.

Con đường Đại Thừa chỉ bắt đầu khi thoát khỏi sự ràng buộc vào thế giới bằng niềm tin vững chắc. Điều này cho thấy tại sao lại là lầm lẫn khi coi Đại Thừa về bản chất là thực tế hơn, chẳng hạn con đường Nguyên Thủy. Khi đã bỏ thế tục, chúng ta tự đi vào sự bắt đầu của con đường đạo, đó là sự tỉnh thức của tư tưởng giác ngộ được tán dương bởi tất cả những vị sư tổ Đại Thừa. Ở một mức độ nào đó như chúng ta thấy, sự tỉnh thức về Bồ Tát Đạo cũng là mục đích của con đường Đại Thừa.

Tư tưởng giác ngộ được thức tỉnh do sự trau dồi lòng thương yêu to lớn và lòng đại bi. Lòng thương yêu to lớn và lòng đại bi là những ước mong vị tha cho tất cả chúng sinh đều sung sướng và thoát khỏi khổ đau. Có được lòng thương yêu và lòng từ bi và do dựa vào sự hiểu biết về sự bình đẳng của tất cả chúng sinh. Tỉnh thức về tính giống nhau của tất cả sự sống là tính phổ thông vĩ đại của truyền thống Đại Thừa và của Phật Giáo nói chung. Mỗi một chúng sinh đều giống nhau ở chỗ muốn hạnh phúc và sợ khổ đau.

Tỉnh thức về tính bình đẳng của tất cả chúng sinh không chỉ là nền tảng của luân lý Phật Giáo, mà còn là nền tảng của sự thương yêu vĩ đại và lòng đại bi và nền tảng của bồ tát đạo, quyết định đạt Phật Quả vì lợi ích của tất cả chúng sinh. Chúng ta trau dồi lòng thương yêu vĩ đại và tâm đại bi bằng cách suy ngẫm về tính giống nhau của tất cả chúng sinh. Chúng ta trải rộng cảm nghĩ thương yêu và từ bi bằng cách xem xét mối quan hệ trói buộc chúng ta với tất cả sự sống. Trong phạm vi này, chúng ta nên nhớ rằng ở thời điểm này hay thời điểm khác, tất cả chúng sinh đã là những bà mẹ hiền đối với chúng ta. Nếu chúng ta nhớ tới lòng tốt của mẹ ruột chúng ta, thì chúng ta cũng phải nhớ

đến món nợ mà chúng ta thiếu các mẹ. Sẽ là không đúng nếu để cho mẹ của bạn tiếp tục đau khổ, do đó cũng không đúng nếu để cho tất cả chúng sinh đau khổ, những chúng sinh này lúc này hoặc lúc khác đã là mẹ hiền của bạn phải tiếp tục khổ đau trong luân hồi. Theo ý nghĩa này, mong ước cho tất cả đều được sung sướng và thoát khỏi khổ đau ngụ ý mong muốn đạt Phật Quả – vì mặc dầu chúng ta vun đắp mong ước tất cả chúng sinh được sung sướng và thoát khỏi khổ đau, nhưng chúng ta hiện tại không làm được gì cho họ cả.

Không ai khác ngoài Đức Phật đã hoàn toàn giác ngộ mới có thể bảo đảm mục tiêu hạnh phúc tối thượng và thoát khỏi khổ đau cho tất cả chúng sinh. Dù chúng ta có cố gắng làm đến thế nào đi nữa, dù chúng ta cảm thấy tình thương yêu vĩ đại và tâm đại bi đối với chúng sinh đến thế nào đi nữa, trừ phi và cho đến khi chính chúng ta đạt được giác ngộ tối thượng viên mãn, nếu không chúng ta sẽ không thể bảo đảm hạnh phúc thực sự của chúng sinh. Công nhận tính giống nhau của tất cả chúng sinh, công nhận món nợ mà chúng ta có đối với tất cả chúng sinh một lúc nào đó đã là bà mẹ hiền của chúng ta; sự mong ước cho tất cả được sung sướng và thoát khỏi khổ đau; và công nhận sự bất lực hiện tại của chúng ta để đạt được mục tiêu này – tất cả những điều cuối cùng sẽ dẫn đến việc tỉnh thức tư tưởng giác ngộ, đó là quyết tâm đạt Phật Quả để cứu độ tất cả chúng sinh.

Đúng vào lúc ý thức giác ngộ sẽ biến đổi người bất hạnh sống trong ngục tù thành người con của Đức Phật. Bồ đề tâm, hay ý thức giác ngộ chia ra thành hai hạng: (1) tư tưởng giác ngộ tương đối hay qui ước, và (2) ý thức giác ngộ chủ yếu. Tư tưởng giác ngộ qui ước là sự quyết tâm

hay kiên quyết đạt Phật Quả vì lợi ích cho chúng sinh. Trong tư tưởng giác ngộ qui ước, chúng ta vẫn còn nhận thức hai mặt (nhị nguyên) chủ thể và khách thể, luân hồi và niết bàn, vô minh và giác ngộ. Vì kiên quyết đạt Phật Quả dựa vào quan niệm nhị nguyên, do đó được gọi là "qui ước". Ý thức giác ngộ chủ yếu mà chúng ta có thể gọi bằng một cách ẩn dụ " tâm Phật" là một trạng thái trong đó những cái có tính hai mặt (nhị nguyên) không còn ý nghĩa gì nữa. Chúng ta hãy nhìn kỹ hơn chút nữa vào tư tưởng giác ngộ qui ước và những phương tiện biến đổi nó thành ý thức giác ngộ chủ yếu. Tư tưởng giác ngộ qui ước tự chia thành hai hạng: (a) khao khát tư tưởng giác ngộ, và (b) tư tưởng giác ngộ ứng dụng. Hạng thứ nhất chỉ là sự mong ước, hay khao khát đạt giác ngộ để cứu độ tất cả chúng sinh và nó cũng giống như quyết định du hành tới miền xa. Hạng thứ hai là thực hiện các biện pháp để đạt Phật Quả, giống như làm một chuyến đi như vậy.

Đặc biệt, tư tưởng giác ngộ ứng dụng đòi hỏi tu hành sáu đức hạnh viên mãn: rộng lượng (bố thí), trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiên định, và trí tuệ. Do sự thực hành sáu đức hạnh viên mãn này biến đổi quyết tâm đạt giác ngộ đơn thuần(hay tư tưởng giác ngộ qui ước) thành tâm Phật (hay ý thức giác ngộ chủ yếu.)

Điều quan trọng là phải ghi nhớ vai trò đặc biệt của thiên định và trí tuệ trong sự tu tập sáu đức hạnh viên mãn. Các vị tổ Đại Thừa từ Ngài Long Thọ vĩ đại ở Ấn Độ cho đến Lục Tổ Huệ Năng ở Trung Hoa đều nhấn mạnh rằng không thể có thiên mà không có trí tuệ và không thể có trí tuệ mà không có thiên. Điều này có nghĩa là, đối với người Phật Tử, tâm tập trung mà không có tuệ giác thì chỉ là sự thành tựu vụn vặt không kết quả. Chỉ khi tâm ấy đi đôi với

trí tuệ thì thiền định mới tạo ra sự giải thoát thực sự. Tương tự như vậy, không có tâm tập trung thì tuệ giác không thể đạt được. Trí tuệ là cái đỉnh cao nhất của sáu Đức Hạnh viên mãn. Đó là trí tuệ viên mãn – sự hiểu biết trực tiếp sâu sắc về tính không – biến đổi việc thực hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ thành viên mãn. Nó làm cho các đức hạnh tiên nghiệm. Không có trí tuệ viên mãn thì năm đức hạnh kia không thể viên mãn. Đó là lý do tại sao người ta nói kiện toàn trí tuệ giống như nung một cái bình bằng đất sét, còn có chỗ không được nung thì "cái bình" năm đức tính viên mãn kia rất dễ dàng bị tan vỡ. Tương tự như vậy, nếu một vị Bồ Tát không tu hành trí tuệ viên mãn, người đó rất dễ dàng bị đánh bại. Người ta cũng nói năm đức hạnh viên mãn kia giống như người mù không bao giờ tự mình có thể đi đến mục tiêu, nhưng có thể đi đến nơi với sự giúp đỡ của người mắt sáng. Tương tự như vậy, nếu không có trí tuệ viên mãn, năm đức hạnh viên mãn kia không thể dẫn tới mục tiêu của Quả Vị Bồ Tát.

Tại sao vai trò của trí tuệ viên mãn lại độc đáo trong sáu đức hạnh viên mãn? Dưới ánh sáng của trí tuệ viên mãn chúng ta thấy tính không của chủ thể, khách thể, và hành động của năm đức hạnh kia. Có ba "quỹ đạo thanh tịnh" trong tài liệu Đại Thừa: thanh tịnh, hay tính không, của chủ thể, khách thể và hành động. Trong hạnh bố thí chẳng hạn, chính trí tuệ viên mãn khiến cho chúng ta hiểu được tính không của người cho (chủ thể của hành động cho), tính không của người nhận (đối tượng khách thể của sự cho) và tính không của tặng vật.

Tương tự như vậy, trong đức hạnh viên mãn của trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định, chính là do sự hiểu biết

trí tuệ viên mãn mà ta có thể hiểu được sự thanh tịnh hay tính không của chủ thể, khách thể và hành động hiện diện trong từng phạm vi hành động. Khi tu tập cũng vậy, chính hiểu biết trí tuệ viên mãn giúp ta hành động hoàn hảo để đạt bố thí viên mãn, trì giới viên mãn, và vân vân... Chính trong phạm vi này chúng ta cần phải đánh giá cao vai trò độc đáo của trí tuệ viên mãn.

Chúng ta đã tới chỗ có kiến thức về thức giác ngộ chủ yếu hay tâm giác ngộ của Đức Phật, với sự hiểu biết thấu đáo về tính không. Tại điểm này chúng ta băn khoăn liệu tâm Phật còn có chỗ nào cho từ bi không, dưới ánh sáng của sự hiểu biết tính không về đối tượng của từ bi (chúng sinh), chủ thể của từ bi (người hành trì), và hoạt động của từ bi. Câu trả lời là tại điểm này, tâm Phật kinh qua sự liên kết tự phát hoặc tự ý với khổ đau.

Chúng ta hãy nhìn vào một thí dụ minh họa tính tương hợp của trí tuệ và từ bi trong giai đoạn giác ngộ. Giả dụ bạn mơ thấy mình bị mắc kẹt trong một nhà cháy. Tự nhiên bạn thất vọng. Cứ cho là cuối cùng bạn tỉnh giấc, và nhận ra rằng khổ đau mà bạn chịu đựng chỉ là giấc mộng và không phải là thực. Cũng vậy, thí dụ, tối hôm sau, bạn quan sát thấy người chung phòng với bạn hay người bạn đời của bạn đập vào giường, miệng kêu " Cháy! Cháy!", hay thứ gì tương tự. Bạn biết, trong trạng thái tỉnh thức, sự sợ hãi và lo lắng của người bạn là vô căn cứ, thế mà với người kinh qua nó trong giấc mộng, sự khổ đau là thật. Dù bạn có kiến thức về tính không của khổ đau ấy, trí tuệ của bạn tự động được kèm theo sau bởi từ bi, bởi sự mong muốn làm bớt khổ đau của người bạn.

Chính trong việc hội nhập lại với thế giới ảo tưởng, sự tái liên kết một cách tự nguyện với khổ đau tưởng tượng, để tìm ra sự biểu lộ của nó trong cái gọi là "bốn đức hạnh viên mãn phát sinh của bậc giác ngộ" – gọi là những phương tiện thiện xảo, kiên quyết, thần thông, và kiến thức: (1) Sự hoàn hảo về phương tiện thiện xảo giúp Đức Phật và Bồ Tát thực hiện nhiều phương kế không kể xiết để giải thoát chúng sinh; (2) Đức hạnh kiên quyết giúp các Ngài ấy có thể mang tất cả những hình tướng đặc biệt trong những hoạt động mà các Ngài sử dụng; (3) thần thông giúp cho những bậc giác ngộ làm việc tự động và hữu hiệu vì lợi ích của những người khác; (4) kiến thức viên mãn giúp cho các ngài có tất cả kiến thức cần biết về những hoàn cảnh và quan điểm của chúng sinh để đem lại sự giải thoát cho họ.

Bốn đức hạnh phát sinh có thể gọi là các đức hạnh cứu độ hay vị tha. Chúng là đại nguyện của những bậc giác ngộ muốn giải thoát chúng sinh. Tất cả những hoạt động của thức giác ngộ biểu lộ trong phương tiện thiện xảo, kiên quyết, thần thông, và kiến thức là phản ảnh tự sinh của trạng thái giác ngộ. Người ta nói giống như cái chuông, gió tự phát ra âm thanh đúng khi có luồng không khí thổi vào nó, cho nên những bậc giác ngộ đáp ứng một cách tự phát và thích hợp với từng luồng nghiệp lực phát ra từ những chúng sinh bằng loại hoạt động tự động, không cần dùng sức nhắm vào sự giải thoát cho tất cả.

Trạng thái Phật Quả là sự tiến tới đỉnh cao trong việc hành trì sáu đức hạnh viên mãn căn bản. Hành trì sáu đức hạnh viên mãn đưa đến việc thủ đắc được công đức và kiến thức. Đức hạnh bố thí viên mãn, trì giới và nhẫn nhục dẫn đến thu thập được công đức, trong khi thiền định và trí tuệ dẫn đến tích lũy kiến thức; đức hạnh tinh tấn viên mãn cần

thiết cho cả hai trường hợp. Hai sự thủ đắc được này dẫn đến hai cảnh giới Phật Quả – (a) sắc giới, và (b) chân lý hay cảnh giới siêu trần (vô sắc giới).

Sự tích lũy công đức do hành trì những đức hạnh viên mãn về bố thí, tri giới, nhẫn nhục được biểu hiện trong sắc giới. Tích lũy kiến thức do hành trì những đức hạnh viên mãn thiên định và trí tuệ được biểu hiện trong cảnh giới chân lý (vô sắc). Cho nên chúng ta có thể thấy, trong việc hành trì sáu đức hạnh viên mãn, những nguyên nhân và mầm mống để trở thành Phật. Trong việc hành trì sáu đức hạnh viên mãn cơ bản chúng ta có thể thấy những mầm mống của hai cảnh giới Phật, sắc giới và chân lý (vô sắc giới). Trong việc hành trì bốn đức hạnh viên mãn phát sinh, chúng ta có thể thấy những mầm mống của những hoạt động của Phật hướng vào giải thoát tất cả chúng sinh.

Sự phân chia Phật Quả thành hai cảnh giới sắc và vô sắc phù hợp với việc sắp ba thân Phật: báo thân, pháp thân và ứng thân. Sắc giới có thể chia thành: (i) báo thân, và (ii) pháp thân, nhưng vô sắc giới không có sự phân chia vì không thể nhận thấy được, không thể diễn tả được, vượt qua danh xưng và sắc của mọi thứ. Sắc giới, tuy nhiên, có nhiều danh xưng và sắc thái. Chúng ta có thể gọi là báo thân, sự biểu hiện có thể hiểu được của Phật Quả vì tất cả chúng ta bất cứ lúc nào cũng có thể vào được, dù tình trạng phát triển tinh thần ra sao. Trái lại, thiên giới hay cảnh giới cao quý chỉ được biểu hiện cho các bậc tinh thần cao thâm.

Ba thân này hay những cảnh giới Phật Quả hành hoạt cùng nhau đem lại sự giải thoát cho chúng sinh theo bản chất và khả năng của họ. Cảnh giới trần thế biểu hiện đặc biệt trong sự thị hiện của Đức Phật Lịch Sử Thích Ca Mâu Ni,

và cũng trong sự xuất hiện của những chúng sinh giác ngộ (bạn tinh thân) và những sự vật vô tri vô giác. Thiên giới tự nó biểu hiện trong sự xuất hiện của những Đức Phật thiên đường như Đức Phật A Di Đà, A Súc Phật, và trong những Bồ Tát cao cả như Đức Quán Thế Âm và Văn Thù Sư Lợi.

Bản chất ba cảnh giới của Phật Quả phản ánh sự thống nhất về luân hồi và niết bàn, về giác ngộ và vô minh, về một viễn tượng thanh tịnh của vũ trụ và một viễn tượng bất tịnh của vũ trụ ấy. Nó cũng phản ánh sự tự do đầy đủ và hoàn toàn của một Đức Phật. Nó cũng phản ánh sự thoát khỏi vòng sinh tử, sự tự do để sử dụng ảnh hưởng giác ngộ của mình bằng vô vàn cách thức không thể nhận thấy được để giải thoát chúng sinh. Đó là cái vĩ đại nhất của quan niệm Đại Thừa về Phật Quả, sự vĩ đại nhất về mục tiêu của con đường Đại Thừa.



PHẦN BA
KIM CANG THỪA

CHƯƠNG HAI MƯƠI HAI

NGUỒN GỐC KIM CANG THỪA

Chúng ta hãy bắt đầu bằng cách nhìn vào truyền thống Kim Cang Thừa một cách ngắn gọn trong phạm vi Đại Thừa. Truyền thống Đại Thừa được chia thành hai con đường, hành trì Trí Tuệ Bát Nhã và hành trì Kim Cang Thừa. Kim Cang Thừa là một phần của truyền thống Đại Thừa. Không có gì phân biệt giữa hai con đường này về khởi điểm (kinh nghiệm khổ đau) và mục tiêu là Phật Quả. Sự khác biệt duy nhất là trong phương pháp: trong khi hoàn thành con đường Trí Tuệ Bát Nhã đòi hỏi ba kỷ hà, những phương pháp của Kim Cang Thừa có thể giúp ta xúc tiến nhanh sự phát triển và do đó tiến bộ đạt được nhanh hơn nhiều trên con đường viên mãn.

Có ba danh xưng mà truyền thống Kim Cang nổi tiếng là Vajrayana (Kim Cang), Mantrayana (Đàn Tràng), và Tantrayana (Mật Điển). Kim Cang là con đường của sự cứng rắn, hay kim cương. Vajra có nghĩa là kim cương, loại chất bền bỉ hơn các chất khác. Kim cương cũng là tiếng sét hay quyền trượng được sử dụng bởi Indra (Đế Thích), Vua của các Phạm Thiên Vương. Cho nên kim cương là biểu tượng của tính chất không thể bị phá vỡ và cũng là chủ thể của vũ trụ.

Chú (mantra) là một công thức ngắn thường có ba mục đích. Thứ nhất nó dùng để giúp cho việc tập trung tư tưởng. Giống như ta có thể dùng hơi thở của mình, hình ảnh Đức Phật, hay một khái niệm làm đối tượng mà ta có thể tập trung tâm vào, hay ta có thể dùng âm thanh của

câu chú. Thứ hai, nó phụ giúp trí nhớ. Khi ta đọc câu chú, Án Ma Ni Bát Nhã Hồng, chẳng hạn, ta không những nhớ Đức Quán Thế Âm Bồ Tát mà cũng nhớ đến những phương tiện thiện xảo và trí tuệ, và sự cần thiết hợp nhất chúng. Thứ ba, câu chú có thần lực nâng cao sự mở mang tinh thần của ta, trong đó cách lập đi lập lại các câu chú của các vị thiên tổ qua nhiều thế kỷ đã khiến những câu chú này có sức thuyết phục đặc biệt. Chữ mantra gồm có hai phần, man lấy từ chữ manas có nghĩa là "tâm", và tra từ chữ tranam, có nghĩa là "che chở". Cho nên mantra có nghĩa là "thứ gì đó che chở tâm". Nói chung nó có nghĩa là một phương tiện bí truyền hoặc bí mật. Tantra có nghĩa là sự mở rộng hay tính liên tục về kiến thức. Nghĩa đen tantra lấy từ sự liên tục của một sợi chỉ trên một miếng vải; ẩn ý, nó có nghĩa là theo sợi chỉ kiến thức một cách liên tục cho nên mở rộng kiến thức bao trùm tất cả kiến thức.

Một sự phân biệt có thể rút ra được giữa tài liệu của Kim Cang và tài liệu của chính Đại Thừa. Giống như truyền thống Đại Thừa gồm có Trí Tuệ Bát Nhã và Kim Cang, vậy tài liệu Đại Thừa gồm có những kinh và mật điển (tantras). Cả hai kinh và mật điển được tin là do Đức Phật nói ra và những lời Ngài nói hình thành tài liệu kinh điển Đại Thừa và Kim Cang Thừa. Có một số lớn mật điển; một số mật điển quan trọng hơn là mật điển Guhyasamja (Tuyển tập về Ẩn ý hay mật nghĩa), mật điển Hevajra (Mật Điển về Hạnh phúc huy hoàng), và mật điển Kalachakra (Mật điển về bánh xe thời gian). Ngoài những mật điển ra, truyền thống Kim Cang Thừa công nhận một số lớn các bộ luận của Ngài Long Thọ và Chandrakirti và của tám mươi bốn vị đắc quả hay Mahasiddhas.

Xin dành một chút thời gian nói về nguồn gốc của mật điển, vì mật điển thường được hỏi là có phải do Đức Phật dạy không. Ngay từ lúc khởi thủy truyền thống Phật Giáo, Đức Phật hay giảng dạy trong tất cả các loại hoàn cảnh bất thường. Đôi khi Ngài giảng dạy để đáp ứng lời yêu cầu của một vị thần hay của một chúng sinh siêu trần, và cả đến vi diệu pháp cũng được giảng dạy cho mẹ Đức Phật sau khi mẹ Ngài chết, khi mẹ Ngài đang ở cung trời thứ Ba Mười Ba. Trong truyền thống Đại Thừa, nói chung người ta thừa nhận các vị tổ Đại Thừa có thể nhận được huấn thị bằng các cách lạ thường. Thí dụ, các kinh căn bản của trường phái Duy Tâm, được biết là do Đức Phật tương lai, Ngài Di Lặc dạy Ngài Vô Trước (xem Chương 19). Người ta nói mật điển cũng được truyền thừa một cách tương tự. Mật điển không phải là vô lý nếu chúng ta khảo sát cẩn thận. Mật điển không mâu thuẫn với ý nghĩa của những kinh điển Phật Giáo và chúng ta sẽ thấy rõ trong chương sau. Nếu Đức Phật không dạy mật điển ngay cho mỗi người, chắc chắn là vì không phải ai cũng đánh giá cao tầm quan trọng thực của chúng. Dưới ánh sáng của những sự xem xét này, không có lý do gì nghi ngờ là tài liệu Kim Cang Thừa không trung thực.

Kim Cang Thừa xuất hiện do kết quả tiến hóa của ba luồng tư tưởng – những luồng tư tưởng này đã hiện diện trước cả khi Đức Phật còn tại thế. Chúng là (1) luồng tư tưởng dân chủ, (2) luồng tư tưởng thân thông và lễ nghi, và (3) luồng tư tưởng tượng trưng. Luồng tư tưởng dân chủ tìm cho cư sĩ có thể có được thành quả cao nhất của đời sống đạo lý, như giác ngộ. Một thí dụ của luồng tư tưởng dân chủ áp dụng trong thời kỳ đầu của truyền thống Phật Giáo là sự đắc quả A La Hán của người cha Đức Phật,

Shuddhodana trong khi vẫn còn là một cư sĩ. Trong truyền thống Đại Thừa, luồng tư tưởng này phát triển nhanh chóng và mở rộng, do đó hình ảnh một vị Bồ Tát trở thành tiêu chuẩn.

Những thí dụ về luồng tư tưởng thần thông và lễ nghi được thấy những câu chuyện trong kinh điển tiếng Pali. Chúng ta thấy Đức Phật đọc công thức để bảo vệ chống lại rắn cắn và những nguy hiểm sinh đẻ. Cũng có một câu chuyện, Đức Phật đã biến một trinh nữ trẻ đẹp thành một bà già lụ khụ để hoàng hậu Kshema này nhìn thấy trong khoảnh khắc. Trong trường hợp này, Đức Phật sử dụng thần thông dị thường để tạo ra sự xuất hiện nhằm dạy chân lý vô thường. Trong tài liệu Đại Thừa chúng ta thường thấy Đức Phật biến thành nhiều hình tướng để giảng dạy. Trong Đại Thừa, cũng có sự sử dụng gia tăng Đà La Ni (những công thức sử dụng lời là những tiền thân của các câu chú), cũng như sự tiếp tục của nhiều nghi thức trong thời kỳ phôi thai Phật Giáo nhất là trong nghi thức truyền giới như xuống tóc và mặc y vàng.

Việc sử dụng biểu tượng cũng được thấy trong truyền thống Phật Giáo ngay từ buổi đầu. Thí dụ, biểu tượng bánh xe được sử dụng để chỉ Pháp, và biểu tượng cây đàn "luýt" được sử dụng để giải thích con đường Trung Đạo. Trong Đại Thừa, việc sử dụng các biểu tượng này tiếp tục đóng một vai trò quan trọng. Trong cả ba luồng tư tưởng và hành động này – dân chủ, thần thông hay lễ nghi, và biểu tượng – chúng ta thấy đây là những xu hướng chính đóng góp vào sự phát triển của truyền thống Kim Cang Thừa.

Hiện tượng mà hiện nay chúng ta nhận ra là truyền thống Kim Cang bắt nguồn tại Ấn Độ giữa thế kỷ thứ ba và thế kỷ thứ bảy sau Công Nguyên. Vào thế kỷ thứ bảy, Kim Cang Thừa thăng hoa khắp cả Ấn Độ. Ngài Long Thọ và Vô Trước đóng vai trò chính trong việc phát triển truyền thống này vào lúc bắt đầu; sau này truyền thống Kim Cang chịu ảnh hưởng lớn bởi tám mươi bốn vị Mahasiddhas. Quý vị có thể ngạc nhiên thấy tên của Ngài Long Thọ và Vô Trước xuất hiện trong phạm vi này, nhưng truyền thống Kim Cang Thừa đồng thanh gọi hai Ngài là những người sáng lập. Chúng ta sẽ hiểu tại sao điều này lại đúng từ một quan điểm khái niệm khi chúng ta khảo sát bối cảnh triết lý và đạo lý của Kim Cang Thừa trong Chương 23. Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào tiểu sử theo truyền thống của Ngài Long Thọ và Vô Trước, nó sẽ giúp chúng ta hiểu được môi trường trong đó Kim Cang Thừa bắt nguồn và phát triển.

Theo tiểu sử truyền thống của người Tây Tạng về Ngài Long Thọ, Ngài được tiên đoán là không sống được qua bảy tuổi. Tiểu sử cho biết khi cậu bé này gần đến ngày sinh nhật bảy tuổi, cha mẹ Ngài không muốn nhìn Ngài chết nên đã cho Ngài đi du hành cùng với một số bạn hữu và thực phẩm đem theo. Chuyện kể rằng Ngài đi về phía Bắc và cuối cùng tới được Viện Đại Học Nalanda. Nơi đây Ngài Long Thọ gặp một giáo sư uyên bác tên là Saraha. Khi nghe thấy lời tiên đoán về cái chết non của Ngài Long Thọ, Saraha liền khuyên Ngài Long Thọ tụng chú Aparamitayus (Vô Lượng Thọ), của Đức Phật Vô Lượng Thọ. Sau khi tụng chú này suốt đêm ngày sinh nhật bảy tuổi, Ngài Long Thọ không chết, trái với lời tiên đoán cho Ngài.

Dù muốn hay không, chúng ta cũng coi câu chuyện này là lịch sử, nhưng điều quan trọng hơn là người ta chấp nhận đây là tiểu sử trong xu hướng này – những câu chú được tin là có thần thông để ảnh hưởng đến thực tế.

Trong tiểu sử của Ngài Long Thọ, chúng ta cũng biết trong nạn đói, Ngài đã giúp các đồng nghiệp trong tu viện biến những vật tầm thường thành vàng. Nơi đây chúng ta lại có một thí dụ về biểu tượng của thuật chế kim. Biểu tượng này trở nên quan trọng trong truyền thống Kim Cang vì giống như người chế kim biến các vật tầm thường thành vàng, cho nên Kim Cang Thừa biến đổi chúng nghiệm bất tịnh và ô trược của chúng sinh bình thường thành chứng nghiệm của giác ngộ.

Nếu ta nhìn vào tiểu sử của Ngài Vô Trước, chúng ta cũng khám phá ra những câu chuyện bộc lộ rõ ràng. Theo những kinh điển này, Ngài Vô Trước ẩn trú trong hang động để thiền định về Đức Phật Tương Lai, Đức Di Lặc, Ngài đã hành trì ba năm nhưng không kết quả. Thất vọng, Ngài bỏ hang động vào cuối năm thứ ba và ngay lúc đó Ngài gặp một người đang mài sắt bằng lông chim. Ngài Vô Trước liền hỏi ông đang làm gì vậy, thì người này cho Ngài biết ông đang muốn làm một cây kim. Ngài Vô Trước bèn nghĩ rằng nếu có những người nhẫn nại đến như vậy trong công việc trần thế, thì có lẽ Ngài đã quá vội vàng bỏ việc hành trì, nghĩ như vậy Ngài quay về động và tiếp tục hành thiền.

Ngài đã hành thiền trong suốt cả thảy là mười hai năm nhưng không có một chứng nghiệm trực tiếp nào với Đức Di Lặc. Vào cuối năm thứ mười hai, Ngài lại bỏ hang động. Vào lúc đó Ngài gặp một con chó bệnh nằm ở bên đường,

toàn thân con chó này đây những thương tích mưng mủ với những con giòi đang ăn mủ. Vì đã hành thiện suốt mười hai năm về Đức Di Lạc, nhờ thế Ngài đã phát triển lòng đại bi, Ngài Vô Trước liền khởi tâm mong muốn làm cho con chó bớt đau khổ. Ngài nghĩ phải lấy những con giòi ấy đi, nhưng muốn làm vậy thì phải dùng tay. mà nếu dùng tay thì sẽ làm con giòi bị thương. Để khỏi làm cho các con giòi đau, và để cứu con chó, Ngài cúi xuống dùng lưỡi Ngài để lấy những con giòi đi. Vào lúc Ngài làm như vậy, con chó biến vào một vầng sáng cầu vồng màu sắc và Đức Bồ Tát Di Lạc hiện ra trước mặt Ngài.

Vô Trước liền hỏi , " Ngài ở đâu trong suốt những năm qua?", Đức Di Lạc trả lời , " Tôi lúc nào cũng ở cạnh ông – chỉ vì ông không thể nhìn thấy tôi mà thôi. Chỉ khi ông phát tâm từ bi và thanh tịnh hóa đủ tâm ông, thì ông mới có thể nhìn thấy tôi". Để chứng minh điều này là thật, Đức Di Lạc bảo Vô Trước kiệu Ngài trên vai và đi vào làng. Không ai nhìn thấy gì trên vai Vô Trước cả ngoại trừ một bà già, bà này hỏi Vô Trước , " Ông đang làm gì mà lại mang trên vai con chó bệnh thế?".

Bởi vậy, trong tiểu sử Ngài Vô Trước, chúng ta thấy chân lý quan trọng khác: bất cứ gì chúng ta trải nghiệm – toàn bộ thực tế – tùy thuộc vào điều kiện của tâm chúng ta.

Trong tiểu sử của hai người cha khai sáng, chúng ta thấy nhiều yếu tố quan trọng của truyền thống Kim Cang: yếu tố thân thông hoặc nghi lễ, yếu tố thuật chế kim, và yếu tố của bản chất thực tế xuất hiện hay tâm tùy thuộc.

Trong khi các Ngài Long Thọ và Vô Trước được coi là ông tổ Kim Cang Thừa, tám mươi tư vị đạo sĩ giác ngộ , hay Mahasiddhas, chắc chắn đã hoàng pháp Kim Cang khắp

Ấn Độ. Những người này là thí dụ điển hình về loại cá tính đạo ly mới. Không nhất thiết phải là các nhà sư thuộc Phật Giáo chính thống hay các thầy tu của Bà La Môn Giáo cổ, những bộ mặt đóng vai trò chính trong việc truyền bá Kim Cang Thừa là cư sĩ, những nhà tu ẩn dật lỏa thể, lái đò, thợ gốm và vua chúa. Nếu chúng ta nhìn kỹ vào những câu chuyện về đời sống và thời đại của những vị anh hùng mới này, chúng ta sẽ hiểu không khí tinh thần hiện hữu tại Ấn trong khí thế dâng lên của truyền thống Kim Cang. Chúng ta hãy nhìn vào tiểu sử của hai trong số những đạo sĩ Mahasiddhas này là Virupa và Naropa.

Virupa chịu trách nhiệm về nguồn gốc và sự truyền thừa nhiều giáo lý quan trọng của Kim Cang Thừa. Ông là giáo sư của trường Đại Học Na Lan Đà, ông dạy triết lý suốt ngày và hành trì Kim Cang suốt đêm. Ông đã hành trì nhiều năm và tụng hàng ngàn câu chú mà không kết quả. Cuối cùng ông chán ngấy và vất chuỗi tràng hạt của ông vào nhà cầu. Đêm hôm sau, trong khi Virupa đang ngủ, ông nhìn thấy nữ thần của tính không thực chất Nairatmya hiện ra trước mặt ông và nói ông đã tụng chú của một vị thần sai. Hôm sau ông đã đi tìm lại chuỗi tràng hạt ở nhà cầu và trở lại hành trì Kim Cang, tụng niệm và hành thiền về Nữ thần Nairatmya. Ông đã thành công trong việc tu tập này và đã bỏ nghề giáo sư, và đi vân du như một thiền sư lỏa thể khắp Ấn Độ.

Ba việc quan trọng được nói đến về Virupa: Người ta nói ông đã ngăn được dòng sông Hằng để ông có thể qua được; ông đã uống rượu ba ngày liên tiếp không ngưng nghỉ trong một quán rượu.; và ông đã giữ được mặt trời không chuyển động trên bầu trời bất cứ lúc nào. Những kỳ công này có nghĩa lý gì? Ngăn được dòng sông Hằng có

nghĩa là ngăn con sông của khổ đau, phá vỡ vòng sinh tử. Uống rượu ba ngày liên tiếp có nghĩa là vui hưởng hạnh phúc tối thượng của sự giải thoát. Giữ mặt trời không chuyển động trên bầu trời có nghĩa là giữ ánh sáng của tâm trên bầu trời toàn trí toàn thức.

Trong tiểu sử của Virupa, chúng ta thấy có dấu hiệu về giá trị mà Kim Cang đặt vào kiến thức kinh nghiệm hay trực tiếp. Virupa là một giáo sư tại Đại Học Na Lan Đà nhưng điều đó chưa đủ. Thêm vào kiến thức ông đạt được do nghiên cứu, ông phải đạt được kiến thức trực tiếp và tức thì để có thể nhận thức được chân lý cho chính mình.

Rõ ràng là cùng một đề tài trong tiểu sử Naropa, Naropa cũng là một giáo sư tại trường Đại Học Na Lan Đà. Một hôm ông đang ngồi trong phòng đầy sách chung quanh, một phụ nữ già xuất hiện và hỏi ông liệu ông có hiểu được chữ nghĩa của giáo lý chứa đựng trong tất cả những sách của ông. Naropa trả lời ông hiểu. Bà già này rất vui và hỏi liệu ông có hiểu được tinh thần của giáo lý. Naropa nghĩ rằng vì bà đã rất hài lòng với câu trả lời đầu, nên ông trả lời ông hiểu được tinh thần giáo lý chứa đựng trong sách. Nhưng bà ta lần này trở nên giận dữ, và nói mặc dù lần đầu ông nói đúng nhưng lần thứ hai ông nói dối. Bà già này là Vajravarahi, một nữ thần khác của tính không thực chất. Hóa ra là ông không hiểu tinh thần của những gì ông đọc, Naropa, cũng bỏ nghề dạy học và đi tìm chân lý.

Chúng ta hãy kết luận bằng cách nhìn vào một số khái niệm từ những câu kệ được cho là của đạo sĩ Mahasiddhas. Trong những câu kệ này chúng ta thấy loại cá tính đạo lý mới được minh họa làm ví dụ.. Chúng ta cũng thấy nhiều

biểu tượng nói về tầm quan trọng của tính siêu việt của nhị nguyên.

Câu kệ thứ nhất như sau:

Dombi, (tên một phụ nữ bị ruồng bỏ) cái lều của người nằm bên ngoài làng, Người được biết đến bởi các nhà sư và những người Bà La Môn rất có ý thức về giai cấp Ta là Kapalika lỏa thể, một nhà tu khổ hạnh mang chuỗi sọ người. Ta không có thành kiến – ta sẽ dùng người làm kẻ hầu hạ ta.

Nơi đây, "Dombi" là một biểu tượng của Nairatmya, một nữ thần của tính không thực chất.

"Cái lều của người nằm bên ngoài làng" có nghĩa là để thực sự hiểu được tính không, ta phải vượt qua giới hạn qui ước. Phần còn lại của câu kệ có nghĩa là mặc dầu tính không có thể được biết đến bởi những người Bà La Môn và các nhà sư, nhưng chỉ có người theo thuyết du già – một kiểu nhân vật tôn giáo mới không có thành kiến – có thể biến tính không thành người hầu của mình, tức là đồng nhất với tính không.

Thí dụ thứ hai như sau:

Người đàn bà rượu cất rượu của mình. Người uống rượu nhìn thấy bảng hiệu ở trên cổng thứ mười của tiệm rượu và đi vào.

Nơi đây, "người đàn bà rượu" là biểu tượng của Nairatmya, "Rượu" là rượu không nhị nguyên, của sự vượt qua cái này cái kia. "Tấm bảng trên cửa thứ mười" có nghĩa là giai đoạn thứ mười của Bồ Tát Đạo, ngưỡng cửa của Phật Quả. Bởi vậy câu kệ có nghĩa là người uống rượu vào cửa Phật quả do tồn tại trong cái không nhị nguyên.

Với tính phổ biến gia tăng về thân thông, nghi lễ, và biểu tượng, và tập hợp sức mạnh của trào lưu dân chủ hứa hẹn thành quả cao nhất về tôn giáo cho tất cả mọi hạng người, Kim Cang Thừa thịnh hành khắp Ấn Độ trong khoảng vài thế kỷ.



CHƯƠNG HAI MƯƠI BA

NỀN TẢNG TRIẾT LÝ VÀ ĐẠO LÝ

Khảo sát nền tảng triết lý và đạo lý của Kim Cang Thừa có một tầm quan trọng để có thể hiểu rõ hơn làm sao truyền thống này phù hợp với truyền thống Phật Giáo như một tổng thể. Khi chúng ta đã nhìn vào truyền thống Kim Cang chi tiết hơn, chúng ta sẽ thấy sự hợp nhất của nó với một số khái niệm quan trọng của Đại Thừa. Ba khái niệm đạo lý và triết lý thịnh hành trong Đại Thừa đóng một vai trò quan trọng trong Kim Cang Thừa. Ba khái niệm đó là: (1) tính không, (2) Duy Tâm, và (3) Thủ pháp hay phương tiện thiện xảo.

Trong Chương 22, tôi có dịp tham chiếu đến việc truyền thống Tây Tạng coi Ngài Long Thọ và Vô Trước là những người sáng lập ra Kim Cang Thừa. Thêm vào những yếu tố Kim Cang chứa đựng trong tiểu sử của các Ngài như đã thảo luận tại Chương 22, có một phương diện cũng thấy ý nghĩa là các Ngài Long Thọ và Vô Trước có thể được coi như cha đẻ ra Kim Cang Thừa – gọi như vậy là vì các Ngài ủng hộ và giải thích về khái niệm tính không và tính ưu việt của thức (hay Duy Tâm) . Một số tác phẩm Kim Cang Thừa trong kinh điển Tây Tạng được coi là của Long Thọ và Vô Trước, dù có sự tranh luận về việc này bởi các học giả hiện đại. Liệu có đúng là Long Thọ và Vô Trước đã trước tác riêng một số tác phẩm Kim Cang hay không, nhưng rõ ràng là không có những khái niệm của các Ngài đề ra, Kim Cang Thừa sẽ không thể hiểu được và cũng như không thể có được.

Trước hết chúng ta hãy nhìn vào khái niệm tính không hết sức đặc trưng trong những bài viết của Ngài Long Thọ ở Chương 22, tôi tham chiếu hoàn cảnh mà người ta nói về việc Ngài Long Thọ đã biến những vật liệu tầm thường thành vàng. Việc này được nhìn nhận như một ẩn dụ về công trình chính mà Kim Cang Thừa quan tâm: biến kinh nghiệm thường thành kinh nghiệm giác ngộ. Nếu ta nhìn vào tính cách giống nhau về thuật chế kim, chúng ta thấy rằng, để có thể biến đổi chính các vật tầm thường không có thể tánh thật và thường còn nào, chẳng hạn, nếu một cục than có một tính nội tại không thay đổi, nó sẽ không bao giờ thay đổi thành cái gì khác được. Tuy nhiên, chúng ta biết một cục than, dưới một số điều kiện, có thể trở thành kim cương.

Khái niệm về đặc tính không thay đổi, độc lập được giải thích bằng tiếng Phạn bởi chữ swaghava có nghĩa là "tự tồn tại" hay "tự hiện hữu". Sự vắng mặt của tự tồn tại là nihsvabhava đồng nghĩa với trống rỗng (huyễn hay tính không). Đương nhiên tính không không phải là tình trạng không tồn tại. Đúng hơn nó là một loại tình trạng mở, một tình trạng trong đó các hiện tượng hiện hữu tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện.

Mặc dầu khái niệm về tính không thường được liên tưởng đến Ngài Long Thọ và trường phái Trung Đạo, giống như những học thuyết quan trọng khác của Đại Thừa, nó cũng tồn tại trong truyền thống Nguyên Thủy. Thí dụ, theo kinh điển Nguyên Thủy, Đức Phật xem tất cả hiện tượng giống như ngọn lửa của một cây đèn dầu, ngọn lửa tồn tại tùy thuộc vào dầu và bấc. Ngọn lửa chính nó chẳng là gì cả. Tương tự như vậy, tất cả hiện tượng tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện.

Trong Đại Thừa, khái niệm này được thảo luận đầy đủ chi tiết, tất cả hiện tượng giống như ảo thuật. Một con voi ảo tưởng, chẳng hạn, xuất hiện tùy thuộc vào một cơ sở nào đó, giống như một ngọn đồi đất hay một mảnh gỗ đi vào tồn tại bởi một ảo thuật gia dùng sức hấp dẫn ma thuật và vân vân... Bởi vậy những xuất hiện ảo tưởng xảy đến tùy thuộc vào một số nguyên nhân và điều kiện. Tương tự như vậy, tất cả hiện tượng hiện hữu tùy thuộc vào một số nguyên nhân và điều kiện. Chính vì sự tùy thuộc này, tính không này, sự biến đổi có thể xảy ra.

Ngài Long Thọ nói nếu có bất cứ sự tồn tại nào, thì sự biến đổi bằng con đường giải thoát đều không thể xảy ra. Nói một cách khác, nếu một cục than mà ta tham chiếu đến lúc này có bản chất không thay đổi, nó không bao giờ có thể trở thành kim cương được. Tương tự như vậy, nếu mỗi một người chúng ta có sự tự tồn tại hay cuộc sống thường còn như những chúng sinh đau khổ bình thường – nếu đây là đặc tính của chúng ta – thì dù ta có hành trì giáo Pháp đến như thế nào đi nữa, chúng ta cũng chẳng bao giờ có thể trở thành giác ngộ được. Chính vì chúng ta lệ thuộc vào những khổ đau (vô minh, luyến chấp, và sân hận) mà chúng ta có tính chất của những chúng sinh bình thường. Nhưng nếu chúng thay thế vô minh bằng trí tuệ, luyến chấp bằng buông bỏ, và sân hận bằng thương yêu và từ bi, chúng ta có thể thay đổi những điều kiện này. Bằng cách thay đổi những điều kiện này, chúng ta có thể thay đổi tính chất tồn tại của chúng ta và trở thành Phật. Cho nên tính không tuyệt đối cần thiết cho phép sự biến đổi từ điều kiện luân hồi thành giải thoát niết bàn.

Bây giờ hãy nhìn vào khái niệm thứ hai, vai trò của tâm trong kinh nghiệm. Nơi đây Vô Trước và người em của

Ngài Thế Thân đưa ra hai điểm chung: (a) những vật thể không có dạng xuất hiện ổn định hay nhất định, và (b) những vật thể xuất hiện thậm chí không có sự tác động kích thích bên ngoài.

Giống như những giáo lý chính khác của Đại Thừa và Kim Cang Thừa, hai điểm này không thiếu vắng ở truyền thống Nguyên Thủy. Điểm đầu tiên rành rành trong một số kinh điển Phật Giáo. Thí dụ như việc xảy ra liên quan đến Trưởng Lão Tissa, nổi tiếng trong giới Nguyên Thủy: khi được hỏi liệu ông có nhìn thấy người đàn bà trên đường không, Tissa trả lời ông không biết người ấy là đàn ông hay đàn bà mà chỉ nhìn thấy một đồng xương đi trên đường. Việc này chứng tỏ đối tượng không có dạng thức xuất hiện ổn định hay nhất định, cái xuất hiện là một phụ nữ hấp dẫn đối với người này lại chỉ là một đồng xương đối với người kia.

Truyền thống Đại Thừa thảo luận kỹ lưỡng về việc này bằng cách nhờ vào kinh nghiệm của một số tình trạng biến đổi của thức. Thí dụ, ta cảm thấy trái đất chuyển động hay người có sức mạnh ghê gớm khi uống quá nhiều rượu. Tương tự như vậy, dưới ảnh hưởng của chất ma túy, nhận thức về đối tượng sẽ khác hẳn. Trong hai mươi bài kệ về Duy Thức, Ngài Thế Thân minh họa việc này đề cập đến kinh nghiệm của những chúng sinh trong sáu cảnh giới (xem Chương 19). Tại đây, Ngài giải thích rõ các vật xuất hiện theo nhiều cách tùy theo những điều kiện chủ quan của người nhận thức, Ngài kết luận các đối tượng xuất hiện trong nhiều hình thức và sắc thái khác nhau đối với các chúng sinh khác nhau tùy theo điều kiện về nghiệp của họ.

Điểm thứ hai, những vật thể xuất hiện thậm chí không có sự tác động kích thích bên ngoài, cũng thấy trong truyền thống Nguyên Thủy lúc phôi thai. Thí dụ như trong phần dẫn giải của Buddhaghosa về ba giai đoạn của sự tập trung (tiên khởi, đạt tới, và điều luyện), hình ảnh của thiền định được tiếp thu tại giai đoạn đạt tới. Nếu thiền giả, sử dụng cái đĩa xanh ở giai đoạn đầu tiên, thì ở giai đoạn thứ hai cái đĩa đó được đồng hóa, và bây giờ hành giả thiền định về hình ảnh tinh thần của nó. Do vậy, trong khi hành giả sử dụng một đồ vật ở giai đoạn đầu làm đối tượng cho thiền, vào giai đoạn thứ hai của sự tập trung, hành giả không cần đến sự hỗ trợ bên ngoài. Đồ vật đó hiện ra với hành giả không cần đến tác động kích thích bên ngoài. Chúng ta cũng có thể thấy việc này trong các giấc mộng, người nằm mơ chứng nghiệm các vật thể mà không cần một tác động kích thích nào bên ngoài.

Ngài Thế Thân thêm việc này vào trường hợp của những người cai ngục ở cảnh giới địa ngục. Nếu những người cai ngục này tái sinh vào địa ngục vì nghiệp riêng của họ, họ cũng phải chịu đau khổ ở đó. Nhưng vì những người cai ngục ở địa ngục chỉ là để hành hạ những người trong địa ngục, Ngài Thế Thân ngụ ý rằng họ chỉ là những sáng tạo từ tâm của chính những người trong địa ngục. Nói một cách khác, vì nghiệp bất thiện của họ, những chúng sinh trong địa ngục tưởng đến hình ảnh những cai ngục hành hạ họ.

Trong tất cả những trường hợp này – những kinh nghiệm của thiền, của giấc mộng, và của những chúng sinh trong địa ngục – các vật thể xuất hiện không có một tác động kích thích bên ngoài nào cả. Đây là lý do người ta nói, giống như họa sĩ vẽ bức tranh một hung thần, rồi chính

họa sĩ đó khiếp sợ bởi bức tranh, cho nên chúng sinh không giác ngộ vẽ bức tranh về sáu cảnh giới luân hồi rồi bị hành hạ và khiếp sợ bởi bức tranh ấy. Do sức mạnh của tâm, chúng ta tạo ra sáu cảnh giới rồi trôi lăn bất tận trong chúng. Chúng ta có thể tạo ra sáu cảnh giới ấy một cách chính xác vì không có sự tự tồn tại.

Hai khái niệm đầu – khái niệm về tính không và khái niệm về vai trò của tâm trong việc tạo ra kinh nghiệm – đi đôi cùng nhau. Các vật thể không có sự tồn tại độc lập. Sự tồn tại của chúng liên quan đến nguyên nhân và điều kiện – quan trọng nhất là những nguyên nhân tinh thần và những điều kiện về vô minh, luyến chấp, ác cảm, tham, sân, si và những loại như vậy. Vì những điều kiện tinh thần này, và vì thực tế là các hiện tượng đều trống rỗng, tâm xây dựng và tạo kinh nghiệm dưới một hình thái đặc biệt, hình thái khổ đau trong sáu cảnh giới.

Giống như tâm có thể hoạt động một cách vô ý thức, và tự động tạo ra kinh nghiệm khổ đau trong sáu cảnh giới, cho nên người ta có thể khiến cho tâm hoạt động có chủ ý và có ý thức để mang lại sự thay đổi trong kinh nghiệm ấy, mang lại kinh nghiệm giải thoát. Điều này thật rõ ràng trong thí dụ về kinh nghiệm thiền định mà ta xét lúc này. Bình thường, tâm hoạt động vô ý thức và tự động tạo kinh nghiệm. Chúng ta phản ứng trước đối tượng, chẳng hạn như hình dáng một phụ nữ, vì thói quen điều kiện, vì chúng ta lệ thuộc vào dục vọng và vô minh. Khi hành thiền, chúng ta huấn luyện tâm hoạt động bằng một phương pháp đã chọn lựa, dứt khoát nhằm thay đổi kinh nghiệm. Do kinh nghiệm của thiền định, chúng ta có thể thay đổi nhận thức của chúng ta về đối tượng giống như

Trưởng Lão Tissa thay đổi nhận thức cho nên Ngài có thể thấy hình dáng của một phụ nữ chỉ là một đồng xương.

Hơn nữa, chúng ta thường nhận thức những màu sắc khác nhau một cách tự động, bằng đường lối gián tiếp và không rõ ràng. Nhờ hành thiền, chúng ta có thể thay đổi tình trạng đó nên chúng ta có thể, tùy thích, hình dung và tạo ra mảng màu riêng trong phạm vi kinh nghiệm tinh thần của chúng ta. Khái niệm về tính không và khái niệm về sức mạnh sáng tạo của tâm rõ ràng hiện diện trong cấu trúc kỹ thuật thiền định của Kim Cang Thừa, chúng ta sẽ xem chi tiết hơn về những kỹ thuật này trong Chương 29. Cả tính không và sức mạnh sáng tạo của tâm cùng cho chúng ta khả năng và phương pháp cần thiết để biến đổi kinh nghiệm. Chúng ta có thể biến đổi kinh nghiệm vì không cái gì có tự tánh cả và cách mà chúng ta biến đổi là nhờ sử dụng sức mạnh của tâm chúng ta nhằm tạo ra và quyết định phương cách mà chúng ta trải nghiệm các đối tượng.

Như đã được đề cập tại Chương 22, Kim Cang Thừa với Đại Thừa là một, cả hai về điểm khởi thủy cũng như về mục tiêu. Khái niệm căn bản của truyền thống Đại Thừa là tư tưởng giác ngộ hay tâm (Bồ Đề kiên quyết đạt giác ngộ để cứu độ tất cả chúng sinh), và quả của việc quyết tâm này là đạt Phật quả với cảnh giới siêu trần và cảnh giới hiện tượng của nó. Cảnh giới hiện tượng là biểu hiện lòng đại từ bi của Đức Phật, lòng đại bi này tự biểu hiện trong những phương tiện thiện xảo – khái niệm thứ ba thịnh hành trong Đại Thừa và cũng rất quan trọng đối với Kim Cang Thừa.

Những phương tiện thiện xảo là khả năng đi tới tất cả chúng sinh theo mức độ của họ. Trong nhiều kinh Đại

Thừa, việc này được giải nghĩa bằng phép loại suy, như chuyện ngụ ngôn về ba cỗ xe và chuyện mưa rào, ánh sáng của mặt trời và mặt trăng trong Kinh Pháp Hoa (Xem Chương 15). Cảnh giới hiện tượng của Đức Phật xuất hiện cho tất cả chúng sinh theo nhu cầu và khả năng đặc biệt của họ. Nó tự biểu hiện trong nhiều hình tướng như người trinh nữ đẹp mà Đức Phật cho xuất hiện ra để cứu độ Kshema (xem Chương 22). Trong nhiều bài giảng và luận Đại Thừa, Đức Phật tự thị hiện trong dạng thân người bình thường hay các vị thần để giúp đỡ chúng sinh trên con đường giải thoát.

Cũng bằng cách đó, Đức Phật đã tự thị hiện bằng các hình tướng đặc biệt của các vị thần trên điện thờ Kim Cang theo nhu cầu và thiên hướng của chúng sinh. Chẳng hạn, trường hợp của năm Vị Phật trên thiên giới, Đức Phật hiển hiện năm tướng pháp đặc biệt tương ứng với thiên hướng nghiệp của chúng sanh. Bởi vậy Ngài biến thành Đức Phật Tỳ Lô Giá Na cho những chúng sinh bị khổ đau bởi vô minh, thành Đức Phật A Súc cho những chúng sinh bị đau khổ bởi ác ý, và thành Đức Phật A Di Đà cho những chúng sinh bị đau khổ bởi luyến chấp. Đức Phật biến ra nhiều tướng pháp khác nhau để giúp đỡ hữu hiệu những chúng sinh khác nhau với nghiệp riêng của họ.

Các tướng pháp của Đức Phật tương tác qua lại với những chúng sinh mang lại sự giải thoát cho họ. Hầu như có sự tùy thuộc lẫn nhau giữa các tướng pháp của Đức Phật (trong hình tướng của những Đức Phật nơi thiên giới và những vị thần trên Điện thờ Kim Cang) và sự phát triển của những chúng sinh do sự hành thiền. Để minh họa điều này, xin quay lại câu chuyện của Ngài Vô Trước và Đức Phật tương lai Di Lặc. Ngài Vô Trước tham thiền suốt 12

năm mà không nhận thức được Đức Di Lạc. Đức Di Lạc lúc nào cũng ở bên cạnh Ngài Vô Trước, nhưng Ngài Vô Trước phải phát triển quán tưởng của mình mới có thể chứng nghiệm được Đức Di Lạc. Cũng giống như vậy, các pháp tướng của Đức Phật lúc nào cũng ở chung quanh chúng ta, nhưng muốn trực tiếp nhận thấy được Đức Phật, chúng ta phải phát triển tâm của chúng ta qua hành thiền, qua sự thanh tịnh hóa bản thân chúng ta. Sự thanh tịnh hóa tâm giống như tiến trình chỉnh máy truyền hình để nhận chương trình truyền đặc biệt. Chương trình truyền hình lúc nào cũng ở đấy, nhưng trừ phi và cho đến khi máy thu hình được điều chỉnh đúng tần số để nhận thì mới có thể thấy hình ảnh.

Nếu chúng ta nhớ lại ba nguyên tắc này – nguyên tắc về tính không, nguyên tắc về sức mạnh của tâm để quyết định bản chất kinh nghiệm của chúng ta, và nguyên tắc về những phương tiện thiện xảo, chúng ta sẽ hiểu được con đường Kim Cang Thừa hành hoạt ra sao. Chúng ta cũng sẽ hiểu được nhiều hình thái và ý niệm mà Kim Cang Thừa sử dụng để xúc tiến tiến trình biến đổi.



CHƯƠNG HAI MƯƠI BỐN

PHƯƠNG PHÁP HỌC

Như đã lưu ý tại Chương 22 và 23, Kim Cang Thừa và Đại Thừa giống nhau trong quan điểm về lúc bắt đầu cũng như lúc kết thúc của con đường. Chỗ mà hai truyền thống khác nhau là ở phương pháp. Kim Cang Thừa cho rằng nó cung cấp những phương tiện thiện xảo và nhanh chóng hơn ngay từ lúc bắt đầu (tình trạng khổ đau ban đầu) cho đến lúc cuối (mục tiêu Phật Quả). Cho nên việc nhìn vào phương pháp học đặc biệt quan trọng cho sự hiểu biết Kim Cang Thừa.

Hãy bắt đầu bằng cách thảo luận cơ cấu về tình trạng khổ đau ban đầu. Nguyên nhân căn bản của khổ đau theo truyền thống được gọi là vô minh. Nhưng vô minh có nghĩa sự đối đãi hay tính hai mặt giữa chủ thể và khách thể giữa ta và người khác. Có nhiều cách khác nhau để diệt hay triệt phá tính hai mặt này, cơ sở của vô minh. Trong tài liệu Vi Diệu Pháp (xem Chương 19), sự nhấn mạnh là triệt phá cái ta. Phá cái ta – một cái cột của tính hai mặt – chủ thể bị triệt phá. Rốt cuộc là triệt phá chủ thể ngụ ý cũng bao hàm triệt phá khách thể. Đó là lý do tại sao mà việc nhấn mạnh được đặt vào sự mổ xẻ phân tích về cái ta. Đây là điểm chính của truyền thống Vi Diệu Pháp, mặc dù không phải là nội dung riêng biệt, vì Tạng Vi Diệu Pháp cũng có Thiên Quan Hệ Nhân Quả trong đó khách thể và chủ thể đều bị triệt phá.

Trong truyền thống Đại Thừa và Kim Cang Thừa, cách giải quyết của hai truyền thống này hơi khác nhau bắt đầu

bằng cách tấn công khách thể theo nhiều cách. Chẳng hạn trong Chương 23 chúng ta khám phá ra khách thể không ổn định trong cách xuất hiện của nó, và đối tượng đó có thể xuất hiện không có một tác động kích thích bên ngoài nào cả. Bởi vậy đối tượng ấy giống như đối tượng nhìn thấy trong mộng, nó không thật.

Khám phá ra đối tượng không thật nêu lên câu hỏi về địa vị của cái ta hay chủ thể. Trong Đại Thừa và Kim Cang, phương thức chung để triệt phá tính hai mặt chủ thể – khách thể, ta và người như sau: Chúng ta bắt đầu bằng cách chúng tỏ đối tượng chỉ là giống giấc mộng không thật, và rồi áp dụng sự hiểu biết về sự tùy thuộc lẫn nhau để khám phá ra nếu đối tượng không thật thì chủ thể tùy thuộc vào đối tượng cũng chỉ là giống giấc mộng không thật. Nếu hạt giống không thật thì mầm của nó cũng không thật. Điều này mang cho chúng ta sự hiểu biết về tính không của chủ thể và khách thể. Ở một mức độ, phương thức này phản ánh quan điểm của hai trường phái, Đại Thừa chính – trường phái Duy Tâm, nhắm vào tính chất giống như mộng của kinh nghiệm, và trường phái Trung Đạo nhắm vào khái niệm tùy thuộc lẫn nhau.

Thêm vào tính hai mặt căn bản – tính hai mặt chủ thể – khách thể hay ta và người – còn có nhiều thứ khác mà ta phải loại bỏ nếu chúng ta muốn đi đến đạt được giác ngộ. Tính hai mặt quan trọng khác, cái sản sinh đau khổ mà Đại Thừa và Kim Cang nhắm vào là tính hai mặt giữa luân hồi và niết bàn. Nói chung, đây là tính hai mặt giữa cái có điều kiện và cái không có điều kiện. Luân hồi có điều kiện và niết bàn không có điều kiện. Điều này phản ánh ở mô tả kỹ thuật về hiện tượng luân hồi là hiện tượng có điều kiện và niết bàn là thực tế không có điều kiện. Luân hồi có điều

kiện vì nó là đặc điểm của sinh và diệt, của sống chết, trong khi niết bàn không có điều kiện vì nó là đặc điểm của bất sinh và bất diệt.

Nhưng tính hai mặt này là thật hay chỉ là được đề ra? Lập trường của Đại Thừa và Kim Cang là tính hai mặt giữa luân hồi và niết bàn là không thật. Nó được tạo thành bởi ảo tưởng của tâm. Điều này được chứng minh bởi sự phân tích đặc tính của luân hồi – đó là sự phân tích về sinh và diệt.

Có nhiều cách khảo sát sinh và diệt trong truyền thống Đại Thừa và Kim Cang. Một cách được tìm thấy trong cuộc khảo sát rộng lớn về sự phát sinh trong bộ *Mulamadhya-makakarika* của Ngài Long Thọ, (*Foundation Stanzas of the Middle Way*, Những bài kệ cơ sở về Trung Đạo). Tại đây Ngài Long Thọ xem xét bốn khả năng phát sinh: (i) từ bản thân, (ii) từ cái khác. (iii) từ cả hai, và (iv) không có nguyên nhân (xem Chương 18). Nhưng ở đây chúng ta có thể tự bằng lòng với sự khảo sát theo phép loại suy về sự phát sinh, trong đó người ta nói rằng nếu đối tượng giống như đối tượng được nhìn thấy trong mộng, thì chẳng có sự phát sinh thực sự mà cũng chẳng có diệt thực sự.

Trong kinh *Samadhiraja*, có ghi là nếu một phụ nữ trẻ còn trinh trắng nằm mộng sinh một đứa con, và cũng trong mộng cô thấy đứa con chết (đương nhiên) trước hết cô thấy vui và sau thấy buồn trong giấc mộng. Nhưng khi cô tỉnh dậy, cô nhận ra rằng không có sự thực về đứa con sinh ra và chết đi. Tương tự như vậy, tất cả hiện tượng đều không có sự phát sinh thực sự và không có diệt thực sự. Nếu, trong thực tế tất cả mọi sự đều không có sự phát sinh thực sự và không có diệt thực sự, thì đặc tính của luân hồi

không còn đúng là đặc tính thực sự. Sự phân biệt giữa luân hồi và niết bàn không còn đúng vững và chúng ta được để lại với kết luận của Ngài Long Thọ trong bộ Trung Luận, không có cả đến một chút khác biệt nào giữa luân hồi và niết bàn. Nếu không có sinh và diệt, thì đặc tính của luân hồi cũng giống như đặc tính của niết bàn, vì niết bàn có đặc điểm là sự vắng bóng sinh và diệt. Cho nên, không có sự khác nhau giữa luân hồi và niết bàn.

Để tóm lược chúng ta đi đến nhận biết luân hồi và niết bàn trước hết qua sự hủy bỏ quan niệm của chúng ta về luân hồi. Chúng ta định nghĩa luân hồi là có điều kiện. Chúng ta nói đặc tính của những cái có điều kiện là sự phát sinh và diệt, nhưng lại thấy không có sự phát sinh thực sự và diệt thực sự. Nếu luân hồi không có những đặc tính này, thì cái đối lập của nó, niết bàn, không có nghĩa. Ở phương diện này chúng ta đi đến nhận biết luân hồi và niết bàn.

Mọi thứ tôi đã nói đến về vô minh là nguyên nhân căn bản của khổ đau, về tính hai mặt của chủ thể và khách thể, và về luân hồi và niết bàn, và về tính không của mỗi một thái cực của tính hai mặt – tất cả những điều này đều được giữ đúng trong truyền thống Đại Thừa cũng như Kim Cang. Có một sự đồng thuận hoàn toàn giữa hai trường phái này về điểm này. Cũng có một sự đồng thuận hoàn toàn về sự phân biệt giữa kiến thức gián tiếp và trực tiếp.

Sự phân biệt giữa hiểu chân lý bằng trí tuệ và nhìn trực tiếp chân lý, đương nhiên được thừa nhận trong suốt truyền thống Phật Giáo. Thí dụ, trong truyền thống Nguyên Thủy, có sự thừa nhận sự phân biệt giữa hiểu thấu Tứ Diệu Đế bằng trí tuệ và thấy trực tiếp chúng. Trong truyền thống Đại Thừa và Kim Cang, điểm then chốt của

vấn đề là liệu kiến thức nhận biết luân hồi và niết bàn của chúng ta là trí tuệ hay trực tiếp và thể nghiệm.

Nếu chúng ta theo phương thức được đề ra bởi tài liệu Trí Tuệ Viên Mãn – những lập luận được giải thích rõ bởi các Ngài Long Thọ, Vô Trước, Thế Thân – chúng ta đi đến sự hiểu biết trí tuệ gián tiếp về tính không phân biệt chủ thể và khách thể, luân hồi và niết bàn. Chính bằng phương pháp khéo léo hơn, nhanh hơn mà sự hiểu biết trí tuệ, gián tiếp biến thành sự hiểu biết biến đổi và trực tiếp mà phương pháp học của Kim Cang sử dụng.

Chìa khóa đi đến sự hiểu biết phương pháp học Kim Cang tự nó là sự hiểu biết về tính không của tất cả mọi sự vật. Tất cả các hiện tượng (pháp) tự chúng không là gì cả. Chúng là cái gì thì lại phụ thuộc vào tâm thức. Xin để cho tôi nhắc đến hai thí dụ của truyền thống Nguyên Thủy để minh họa điểm này về tính không, hay trung tính của mọi sự. Trong bài giảng về con rắn nước trong kinh Algaddupama, Đức Phật so sánh tất cả các hiện tượng với con rắn nước và cái bè. Ngài nói người khéo léo có thể cầm con rắn nước thì có thể bắt nó và điều khiển nó mà không sợ tai họa, nhưng ai không khéo léo sẽ bị tai họa khi cố gắng bắt nó. Ngài cũng nói các hiện tượng giống như cái bè, chúng ta không cần phải bám níu vào chúng giống như ta không cần bám níu vào cái bè khi ta đã sang được sông.

Bài giảng của Đức Phật diễn đạt một cách tài tình và cô đọng tính không và trung tính của hiện tượng. Tất cả các hiện tượng chẳng phải cái này mà cũng chẳng phải cái kia. Chúng trung tính, tùy thuộc vào cách mà ta lấy hay dùng chúng. Không phải tính chất của con rắn gây tai họa; đúng hơn là tai họa tùy thuộc vào cách mà con rắn nước bị bắt.

Tương tự như vậy, con dao cũng chẳng thật cũng chẳng giả, nhưng ta cầm nó bằng lưỡi chắc chắn là sự lầm lẫn. Nếu chúng ta cầm dao bằng lưỡi, chúng ta tự làm mình đau; nhưng nếu chúng ta cầm dao bằng chuôi, chúng ta có thể sử dụng nó. Nếu chúng ta dùng bè để sang sông, chúng ta dùng nó đúng cách; nhưng chúng ta mang nó trên vai sau khi đã sang sông, chúng ta lầm lẫn. Cái lợi hay không có lợi của hiện tượng không nằm trong chính những hiện tượng mà nằm trong cách chúng ta sử dụng chúng.

Vấn đề này quả là đúng không những về các vật thể mà cũng đúng cả về tình trạng tinh thần như ham thích và ác cảm. Thí dụ, câu chuyện về hướng dẫn của Đức Phật cho người em họ Nan Đà được gia nhập Tăng Đoàn vào ngày Nan Đà định cưới vợ. Sau khi được truyền giới, Nan Đà bắt đầu nhớ nhưng người vợ chưa cưới và hối hận là đã gia nhập tăng đoàn. Đức Phật biết được tâm trạng của Nan Đà nên Ngài đã mang Nan Đà đi lên thiên đường để Nan Đà thấy những tiên nữ đẹp tuyệt vời tại đấy. Nan Đà quá say mê những tiên nữ trên thiên đường đến nỗi khi được hỏi là hãy so sánh tiên nữ này với người vợ chưa cưới thì thấy thế nào, Nan Đà trả lời, nếu bên cạnh những tiên nữ này thì người vợ chưa cưới của ông trông giống như một bộ xương của con khi cái. Đức Phật khuyên Nan Đà nếu muốn vui hưởng những tiên nữ trên thiên đường ở kiếp sau, thì con đường tốt nhất là ở lại trong tăng đoàn và hành trì Phật Pháp.

Nan Đà đã trở lại tăng đoàn với một lòng nhiệt tâm đổi mới. Khi các thầy tu khác thấy Nan Đà tu tập quá siêng năng cần mẫn liền chế nhạo Nan Đà. Cuối cùng Nan Đà nhận thức được sự hư dối về động cơ thúc đẩy ông, ông đã trở thành vị A La Hán đứng đầu trong số những người có

thể kiểm soát được cảm giác. Đó là thí dụ về sự trung tính của tâm trạng ham thích. Điểm đặc biệt trong tiến bộ của Nan Đà là Đức Phật đã sử dụng lòng ham thích như một động cơ để Nan Đà yên tâm và tu tập siêng năng.

Bởi vậy chúng ta có thể nhìn thấy không những các đối tượng như con rắn nước, cái bè và con dao trung tính và tùy thuộc vào cách chúng ta lấy và sử dụng chúng, mà còn lấy ngay cả tình trạng tinh thần cũng chẳng là cái gì: chúng tùy thuộc vào cách chúng ta sử dụng chúng dù để cho tinh thần tiến bộ hay tinh thần chậm tiến. Đó là lý do tại sao Đức Phật nói, "nóng giận quá mức chỉ làm lợi cho kẻ giết người" Ác cảm chẳng tốt mà cũng chẳng xấu. Nếu ta ác cảm với những hành động bất thiện, việc này sẽ dẫn đến mục tiêu giải thoát, nhưng nếu ta ác cảm với những hành động thiện, việc này sẽ không dẫn đến điều tốt lành .

Nhắc lại, tất cả các hiện tượng cơ bản là trung tính hay trống rỗng. Chúng ảnh hưởng đến sự tiến bộ của chúng ta như thế nào tùy thuộc vào cách lấy chúng và làm gì với chúng. Đây là tuệ giác hay quan điểm đã được phát triển trong Kim Cang Thừa và đã giúp cho Kim Cang Thừa sử dụng những phương pháp đặc biệt để tận dụng các hiện tượng cho sự tiến bộ tinh thần. Đây là chìa khóa của sự tăng tốc mà những phương pháp Kim Cang hướng tới tiến bộ tinh thần.

Ở mức độ này, chúng ta chỉ dùng một phần kinh nghiệm của chúng ta để tiến tới mục tiêu giải thoát, sự tiến bộ của chúng ta không tránh khỏi bị chậm lại. Chẳng hạn, chúng ta đã bỏ ra bao nhiêu thì giờ để thiền định hay tụng kinh? Hầu hết thì giờ của chúng ta đã dùng vào việc ăn uống, ngủ nghỉ, hay trò chuyện với bạn hữu. Chúng ta đã phí

phạm những thì giờ ấy và tất cả những kinh nghiệm đó không được dùng để tiến tới mục tiêu giác ngộ. Chính chỗ này, Kim Cang sử dụng khái niệm trung tính căn bản trung tính của tất cả hiện tượng, vì nếu tất cả hiện tượng đều trống rỗng, tại sao ta không đem sử dụng chúng – tất cả những cảnh tượng, âm thanh và tâm trạng – cho sự tiến bộ tinh thần?

Đó là lý do tại sao mà người ta nói là Kim Cang được coi tất cả những cảnh tượng, âm thanh, tình trạng tinh thần là các vị thần, những câu chú và cảnh giới siêu việt của Phật Quả. Mọi thứ mà chúng ta nhìn thấy, nghe thấy và nghĩ đến đều trung tính và trống rỗng. Nếu chúng ta lấy những cảnh tượng này, những âm thanh, những tư tưởng là biểu hiện của cái nhìn thuần túy về giác ngộ, thì chúng ta có thể dùng những yếu tố kinh nghiệm này đóng góp vào sự tiến bộ hướng tới giác ngộ. Tôi sẽ giải thích việc này chi tiết hơn vào chương tới, nhưng tôi xin đưa ra một thí dụ về điểm này. Cái ly mà tôi đang cầm đây thuộc về sắc uẩn, đó là sự biểu hiện của Đức Phật Tỳ Lô Giá Na trên thiên giới. Vật thể này thuộc về sắc uẩn, cho nên không đơn thuần chỉ là một cái ly mà là một cảnh giới của Đức Phật Tỳ Lô Giá Na. Đây là điều được nói đến khi người ta nói rằng trong Kim Cang người ta coi tất cả những cảnh tượng là các vị thần, là những biểu hiện đặc biệt của thực tế đã được tẩy uế. Bằng hành động đặc biệt của tâm, chúng ta cũng có thể coi tất cả âm thanh là chú và tất cả tình trạng tinh thần là cảnh giới siêu việt của Phật Quả.

Việc sử dụng căn trọng những cảnh tượng, âm thanh, và tình trạng tinh thần đặc biệt rõ ràng trong hình thức lễ nghi của Kim Cang về thiền định. Trong phạm vi này, hành trì thiền định của Kim Cang xem giống như cái bè – cái bè

gồm có những cảnh tượng, âm thanh và tình trạng tinh thần. Trong nghi lễ Kim Cang, chẳng hạn, có một thành phần thuộc thị giác, đó là sự quán thấy bất cứ một vị nào trong những vị thần của điện thờ; một thành phần thuộc về thính giác, đó là việc tụng chú, và một thành phần tinh thần, đó là sự đồng dạng của thiền giả với đối tượng thiền và sự trau dồi hiểu biết về tính không có hai mặt và tính không (huyễn).

Vấn đề này sẽ trở nên rõ ràng hơn trong những chương sau. Giờ đây, tôi muốn kết luận bằng cách quan sát việc hành trì nghi lễ thiền định Kim Cang dùng ba thành phần – thị giác, thính giác, và tinh thần – để tạo ra một cái "bè lễ nghi" sử dụng hàng loạt hiện tượng, và cung cấp một hình thức đặc biệt hữu hiệu về thiền định.

Những ai trong số quý vị đã hành thiền bằng hơi thở hay những hình thức thiền khác sẽ đánh giá cao lẽ phải của việc này. Nếu quý vị hành thiền chỉ bằng hơi thở, ở một điểm nào đó, tâm quý vị sẽ trở nên mệt mỏi vì phải chú tâm vào hơi thở và bắt đầu sao lãng. Nếu quý vị tụng kinh, tâm quý vị sẽ trở nên mệt mỏi vì những lời kinh. Nếu quý vị đang hành thiền để tìm hiểu mọi sự (minh sát), tâm quý vị có thể mệt mỏi vì phân tích sâu các hiện tượng. Vì đặc tính muôn mặt của việc hành thiền Kim Cang, khi tâm trở nên mệt mỏi và bứt rứt và không còn có thể tập trung vào quán tưởng về thần thánh, thì nó có thể tập trung vào câu chú, khi tâm mệt mỏi vì tập trung vào câu chú, thì nó có thể tập trung vào tính không, và khi mệt mỏi vì việc đó thì có thể trở lại quán tưởng về thần thánh.

Quả thực nghi lễ Kim Cang hữu hiệu hơn với tư cách là phương tiện thiền chính xác là vì đặc tính nhiều chiều của

nó: đúng hơn là chuẩn bị sự đối đầu khi tâm có khuynh hướng sao lãng, nghi lễ sử dụng khuynh hướng này. Bởi vậy Kim Cang thiền để cho tâm lang thang, mặc dù nó chỉ được phép lang thang trong phạm vi riêng biệt của ý nghĩa tinh thần hay đạo lý, cho dù tâm trụ vào đâu – dù quán tưởng về thần thánh, vào câu chú, sự đồng nhất của thiền giả với hình thức thần thánh, hay cả đến tính không (huyễn) của hình thức đó – nó có thể trụ vào cái gì đó có sức mạnh tinh thần.

Nghi lễ Kim Cang cũng giống như cái bè, theo nghĩa này nó không phải là cái gì có thể nắm bắt được. Nó là một phương tiện, hay phương pháp và không là gì nữa. Người ta không cho nghi lễ này giới hạn ở trong các khóa thiền nghi thức mà còn trải rộng đến tất cả những hoạt động trong hay ngoài các khóa thiền. Trong khi trong khóa thiền, chúng ta quán tưởng đến hình dạng thần thánh, tụng chú, trau dồi sự hiểu biết về cả về sự đồng nhất với hình dáng của thần thánh và sự hiểu biết về tính không của hình thức ấy. Sau đó, quan niệm này được mở rộng vượt qua giới hạn của các khóa thiền để bao trùm tất cả những hoạt động của chúng ta.

Dù ta ở đâu và làm gì, toàn bộ kinh nghiệm của chúng ta làm thành một phần của cái "bè hành thiền" để chúng ta có thể kết hợp và sử dụng tất cả năng lực và kinh nghiệm vào sự tu tập của chúng ta. Khi chúng ta đi theo dòng hoạt động hàng ngày, chúng ta nhận thức những cảnh tượng, âm thanh, và tình trạng tinh thần theo cách đặc biệt, biến đổi này. Nói một cách khác, chúng ta nắm lấy những yếu tố của toàn bộ kinh nghiệm bằng chuỗi chứ không phải bằng lưới. Nhờ những kỹ thuật của Kim Cang thiền, chúng ta học cách ứng xử trước những cảnh tượng, âm thanh và

tình trạng tinh thần một cách khéo léo, để chúng ta không gặp tai họa. Chúng ta học cách ứng xử với những cảnh tượng mà ta nhìn thấy, âm thanh mà ta nghe thấy, tình trạng tinh thần mà ta trải nghiệm, để mà, thay vì bị mắc bẫy bởi những kinh nghiệm này, chúng ta có thể sử dụng chúng cho việc phát triển tinh thần và tiến tới giác ngộ.



CHƯƠNG HAI MƯƠI LĂM

THÂN THOẠI VÀ BIỂU TƯỢNG

Trong Chương 24 chúng ta đã nói về đặc điểm riêng của Kim Cang Thừa trong việc sử dụng tất cả kinh nghiệm để đạt kiến thức trực tiếp hay gián tiếp về tính không có hai mặt. Việc đưa toàn bộ kinh nghiệm vào năng lực sử dụng nỗ lực tinh thần hay đạo lý, thì điều quan trọng là chúng ta chọn những yếu tố kinh nghiệm có nhiều sức mạnh và ý nghĩa lù. Điều này không loại trừ sử dụng tất cả kinh nghiệm cho tiến bộ tinh thần. Đúng hơn nó có nghĩa là trước hết chúng ta tập trung vào loại kinh nghiệm đặc biệt có sức mạnh và có ý nghĩa, sử dụng chúng làm khối xây dựng nhân quan đã được biến đổi của chúng ta. Rồi chúng ta mở rộng kinh nghiệm đã biến đổi này để cuối cùng bao trùm tất cả kinh nghiệm thậm chí những kinh nghiệm có ít ý nghĩa về mặt nguồn gốc.

Trước tiên, chúng ta chọn những yếu tố kinh nghiệm đặc biệt có tiềm năng và sức mạnh. Trong quá trình này một số yếu tố nguyên mẫu bị tách ra. Yếu tố nguyên mẫu trong kinh nghiệm là những yếu tố có kiểu tồn tại thâm căn cố đế trong cả thức cá nhân và thức tập thể (tức là toàn bộ tất cả thức cá nhân) .

Hãy nhìn vào vài thí dụ đặc biệt về kinh nghiệm nguyên mẫu. Thí dụ thứ nhất thuộc về địa hạt thần thoại. Nét đặc thù nhất của thần thoại là sự tranh đấu giữa thiện và ác. Điều này có lẽ là chủ đề tiên khởi căn bản về thần thoại, đã được hình thành trong thần thoại từ thuở sơ khai đến ngày nay. Chẳng hạn, điểm then chốt trong việc tranh giành

giữa Rama và Ravana trong Ramayana là sự tranh đấu giữa lực lượng mạnh của cái thiện và lực lượng mạnh của cái ác, và việc này tiếp tục là một chủ đề ưu thế trong hầu hết thần thoại đại chúng. Cách đây không lâu, chúng ta đã xem chủ đề tranh đấu giữa thiện và ác được thần thoại hóa trong bộ phim khoa học viễn tưởng "Chiến Tranh Giữa Các Vì Sao".

Chúng ta cũng thấy chủ đề này trong thái độ và thuật hùng biện của những chính trị gia và những nhà lãnh đạo quốc gia. Chẳng hạn như khi Tổng Thống Hoa Kỳ Ronald Reagan gọi Liên Bang xô Viết là "Đế Quốc Ác Độc", Ông đã mượn cách nói trong Chiến Tranh giữa Các Vì Sao để biểu lộ sự buộc tội của ông, cuộc chiến đấu giữa thế giới dân chủ và thế giới cộng sản là cuộc chiến đấu của thiện chống ác. Đó là một chủ đề rất quan trọng trong văn hóa nhân loại. Khi chúng ta gọi chủ đề này là một chủ đề thần thoại, nó không làm mất giá trị của nó. Nếu có bất cứ điều gì, thì nó chỉ tăng giá trị, vì nó cho chủ đề này một chiều hướng siêu nhân, một ý nghĩa tổng quát. Gọi một chủ đề là thần thoại không làm cho nó thành hão huyền – thật ra, nó làm cho điều đó thật hơn.

Đương nhiên, thiện và ác là tính hai mặt (chủ thể và khách thể, ta và người khác, luân hồi và niết bàn vân vân...). Sự siêu nghiệm của tính hai mặt về thiện và ác, ưu thế và sự đồng hóa cái ác bởi cái thiện, được tượng trưng tiêu biểu trong sự xuất hiện của các vị thần trên điện thờ Kim Cang. Trong Chương 24 chúng ta có nói về biến đổi những yếu tố kinh nghiệm và dùng chúng vì tiến bộ tinh thần. Điều mà chúng ta bày tỏ nơi đây là sự ưu thế của cái mà chúng ta thường nghĩ là cái ác bằng cái thiện – đó là sự đồng hóa

và biến đổi toàn bộ huyền thoại về cái ác thành hình dạng của những thành phần đặc biệt trên điện thờ Kim Cang.

Điều này giải thích sự xuất hiện thông thường của các vị thần trên Điện Thờ Kim Cang. Những ai trong số quý vị đã nhìn thấy những bức tranh mật điển và những công trình điêu khắc có thể băn khoăn tại sao những vị thần lại mang chuỗi đầu người và đồ trang sức bằng xương, và vân vân..., và cũng thấy phổ biến là da thú, xương sấu, khí giới và những thứ tương tự. Tại sao, trong mô tả bằng tranh tượng Kim Cang, có quá nhiều tranh tượng rùng rợn?

Câu trả lời là những đồ trang sức bằng xương, những bộ phận của người và vật, khí giới và vân vân..., tất cả đều là công cụ linh tinh của lực lượng ác được nhận thức trong thức tập thể của chúng ta. Những công cụ hiện được mang và sử dụng bởi các thần Kim Cang tượng trưng một số việc: (1) nó tượng trưng sự chiến thắng cái ác bởi cái thiện; (2) nó cho thấy việc sử dụng sức mạnh của cái ác vì mục đích của cái thiện; và quan trọng nhất là (3) nó tượng trưng sự thống nhất và siêu nghiệm của tính hai mặt về thiện và ác, niết bàn và luân hồi.

Trên phạm vi thần thoại, đây là cách chúng ta phải hiểu bản chất đặc biệt về sự xuất hiện của các thần Kim Cang – là sự biểu lộ ưu thế và biến đổi của cái ác, và là sự biểu lộ sự siêu nghiệm về cái thiện và cái ác.

Kim Cang Thừa cũng xúc tiến sự bình đẳng của các đối tượng về ham muốn và ác cảm. Sự bình đẳng này ngụ ý sự siêu nghiệm của những cái đối lập về ham muốn và ác cảm, thiện và ác. Trong biểu tượng của Kim Cang Thừa, chúng ta thấy những đối tượng về ham muốn và ác cảm trong trạng thái gần gũi. Chẳng hạn, chúng ta thấy đồ

châu báu và những đầu lâu, một hình dáng phụ nữ khêu gợi và tử thi, hoa sen, mặt trời, mặt trăng và máu, xương và thịt, sát cạnh nhau trong cùng một chân dung. Tất cả những vật này xuất hiện cạnh nhau là i biểu hiện của sự siêu nghiệm về tính hai mặt thiện và ác, khêu gợi và khó chịu, thanh tịnh và ô uế và những cái tương tự.

Hãy khảo sát một cách cụ thể hơn, những hình dạng đặc biệt của số các biểu tượng nguyên mẫu chúng ta thấy trong Kim Cang Thừa, đa số các biểu tượng này đều liên quan đến sự siêu nghiệm của tính hai mặt. Trước nhất hãy xét đến biểu tượng hợp nhất của nam và nữ, thường thấy nhiều trong truyền thống Kim Cang. Đó là biểu tượng nguyên mẫu theo ý nghĩa này bao giờ nó cũng là phần căn bản kinh nghiệm của chúng sinh. Nó là một thành phần thâm căn cố đế trong thức cá nhân và tập thể của chúng sinh. Sự hợp nhất nam và nữ đã được sử dụng như một biểu tượng của sự hợp nhất những cái đối nghịch – thường là biểu tượng của sự hợp nhất trời và đất – trong nghệ thuật, thi văn, của hầu hết các nền văn hóa ở thời này hay thời khác.

Trong Kim Cang Thừa, chúng ta thấy sự sử dụng thịnh hành yếu tố kinh nghiệm mạnh mẽ và có ý nghĩa để mô tả hay tượng trưng cho sự thông nhất của huyền và sắc, niết bàn và luân hồi, trí tuệ và từ bi. Vóc dáng phụ nữ đại diện cho huyền, niết bàn, và trí tuệ như chúng ta thấy ở Chương 22, tính không thực chất được tượng trưng bằng dạng các nữ thần Nairatmya và Vajtavarahi. Vóc dáng nam nhân tượng trưng cho sắc (sự xuất hiện hiện tượng), luân hồi, và từ bi (phương tiện thiện xảo) . Phái nữ cũng được tượng trưng bởi huyền và phái nam được tượng trưng bởi tính sáng, và vân vân...

Một biểu tượng tinh hành khác được sử dụng trong việc mô tả tượng hình trong Kim Cang là cây, cây là biểu tượng của cuộc sống, sự lớn mạnh và phát triển. Khi tìm nơi nương tựa vào lúc đầu của khóa thiền Kim Cang, thiền giả thường tưởng tượng những chỗ nương tựa vào cây. Giống như sự hợp nhất của nam và nữ, cây là biểu tượng nguyên mẫu có ý nghĩa giữa các nền văn hóa.

Tôi đã rất ngạc nhiên thấy cây xuất hiện trên biểu tượng của hầu hết tất cả những truyền thống tôn giáo lớn và văn hóa khắp hoàn cầu. Trong truyền thống Cơ Đốc Giáo, chúng ta thấy cây kiến thức trong Vườn Địa Đàng. Trong truyền thống Phật Giáo cũng vậy, cây là một biểu tượng nguyên mẫu quan trọng. Đặc biệt, cây để nương tựa có thể được nhận dạng là cây đa hay cây bồ đề. Nhưng cây giác ngộ quay lại một thời kỳ lịch sử Ấn Độ trước thời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Cây đường như cũng rất quan trọng đối với người dân của nền văn minh Thung Lũng Indus, thặng hoa vào thiên niên kỷ thứ ba trước Công Nguyên.

Nếu chúng ta nhìn xa hơn nữa về sự mô tả bằng tượng hình của Kim Cang, chúng ta thường thấy một vị thần ngồi trên ngai trên một cái cây. Cái ngai là biểu tượng nguyên mẫu của hoàng gia, của quyền lực tối cao và chủ quyền, cũng như vương miện và quyền trượng. Quý vị có thể nhớ lại ở Chương 22 chúng ta có nói về Kim Cang lấy tên từ Kim Cương, quyền trượng của Indra (Vua Đế Thích) là biểu tượng về chủ quyền. Chắc chắn những biểu tượng này quan trọng trong thức cá nhân và tập thể của chúng ta. Cả đến những xã hội cộng hòa, có một sự mê hoặc to lớn với bảo hoàng. Người Mỹ chắc là đọc nhiều về Hoàng Gia Anh hơn là người Anh Quốc. Chắc là có tài liệu nhiều truyền hình và chuyện giật gân về Hoàng Gia Anh được

sản xuất tại Mỹ nhiều hơn tại Anh. Cả đến thể chế về chiều độ tổng thống cũng liên kết với tất cả những biểu tượng về chủ quyền.

Giống như biểu tượng cây, biểu tượng bảo hoàng được thấy trong hầu hết các truyền thống tôn giáo chính. Jesus nói về vương quốc của Thượng Đế và được gọi là Hoàng Đế của người Do Thái. Đức Phật được gọi là Vua của Pháp và vua của lương y. Bài thuyết pháp đầu tiên của Đức Phật rất phổ thông được gọi là Chuyển Pháp Luân (Kinh Chuyển Pháp Luân) hiện nay được mang tên là Bài Giảng về sự thành lập Vương Quốc Pháp.

Giống như cây, ánh sáng và nước chiếm một địa vị nổi bật trong biểu tượng Kim Cang. Lửa thường bao quanh các vị thần. Ánh sáng là trung gian quan trọng để nhận dạng giữa thiên giả và những dạng thức được quán tưởng về các vị thần. Lửa và ánh sáng là những yếu tố rất quan trọng và có ý nghĩa cho kinh nghiệm của con người. Chắc là do sự khám phá ra lửa mà con người trở thành văn minh. Ngày nay tất cả điều đó vẫn còn rất rõ ràng và hiển nhiên. Có phải vì tất cả chúng ta không thích nhóm lửa, trông nom và điều khiển lửa? Trong truyền thống Kim Cang, lửa tượng trưng những ngọn lửa thiêu đốt và diệt vô minh.

Nước còn cốt yếu cho cuộc sống hơn thực phẩm, và dĩ nhiên nước cần thiết để làm cho đất màu mỡ. Không ngạc nhiên gì, nước đóng một vai trò quan trọng trong Kim Cang, Nó là biểu tượng của lễ kết nạp (truyền tâm ấn) – nghi lễ mật điển kích động hạt giống tiềm năng tinh thần. Giống như tưới nước vào đất, hạt giống đi vào sự sống, vậy nên bằng cách phun nước trong lễ kết nạp, hạt giống tiềm năng tinh thần của một người nảy mầm, nó có thể nảy

nở thành kiểu tôn tại hoàn toàn hiểu biết và thay đổi, thực tế của Phật Quả.

Biểu tượng hoa sen không chỉ riêng biệt cho Kim Cang mà hiện hữu trong tất cả miêu tả bằng tượng hình của Phật Giáo. Hoa sen có tính cách văn hóa đặc biệt hơn tất cả những biểu tượng khác mà ta đã xét đến từ trước đến nay. Hoa sen có lẽ liên quan chặt chẽ với ý thức văn hóa Ấn Độ, nó là một biểu tượng mạnh mẽ về sự tăng trưởng tinh thần và biến đổi. Vì lý do đó, hoa sen xuất hiện trong Kim Cang như một biểu tượng của sự tăng trưởng tinh thần, siêu việt và biến đổi.

Trong Kim Cang cũng có sự sử dụng đặc biệt về chữ, lời nói và chú. Hơn nữa đây là nguyên mẫu, theo ý nghĩa đó chính là yếu tố mạnh mẽ sâu xa trong thức cá nhân và tập thể. Với người "tiền sử" và người "hiện đại", cái tên của sự vật là nguồn gốc của sức mạnh trên sự vật đó. Người cổ giành được quyền lực trên những lượng thiên nhiên, đặt tên cho những lực lượng ấy. Chẳng hạn gọi sấm sét bão tố là "Indra", người Bà La Môn cổ xưa thiết lập một cơ cấu và mức độ kiểm soát trên nó.

Việc này cũng được phản ánh rõ ràng trong những kinh nghiệm của chúng ta. Nếu người nào đó đã quệt vào xe bạn ở bãi đậu xe, bạn không có quyền lực gì đối với người này nếu bạn không biết tên họ, nhưng nếu bạn biết tên người chịu trách nhiệm, bạn có thể đòi bồi thường thiệt hại. Cho nên tên là quyền lực. Trong một ý nghĩa nào đó, các tên tạo ra thực tế về mặt vật thể mà nó đại diện. Chẳng hạn, khi tôi nói từ "kim cương" trong ý nghĩa nào đó thực tế về sự vật này đã được tạo ra cho tất cả chúng ta. Xác nhận sức mạnh của chữ, danh xưng, và lời nói, Kim Cang

sử dụng chúng trong dạng thức chú để mang lại một loại thực tế nào đó .

Trong Kim Cang, giả định chân thật về quyền lực gắn liền với những cái tên là đặc tính của cuộc sống nhân loại lúc phôi thai được thay thế bằng sự hiểu biết phê phán về cái cách mà những cái tên và lời nói để tạo ra một thực tế riêng biệt. Cái cách mà chúng tác động nhờ sức mạnh của tâm. Chính sức mạnh của tâm khiến cho chữ, lời, tên và chú có một loại thực tế sáng tạo riêng biệt.

Bởi vậy chúng ta thấy trong biểu tượng Kim Cang, việc sử dụng tự do có chủ ý những biểu tượng bằng lời là những phương tiện nhằm tập trung sức mạnh của tâm để sáng tạo và thay đổi. Chẳng hạn, chúng ta tượng trưng tâm bằng âm tiết "Hum" trong tiếng Phạn, và sử dụng biểu tượng này làm phương tiện tượng trưng cho tâm nhìn bề ngoài như là mầm mống của những vị thần trong Điện Thờ Kim Cang. Vai trò nguyên mẫu rất sâu xa trong chữ, lời, và tên trong ý thức cá nhân và tập thể. Kim Cang Thừa dùng sức mạnh nguyên mẫu trong biểu tượng của nó, để miêu tả tâm và làm thuận tiện trong việc điều khiển và biến đổi kinh nghiệm.

Mô tả hình tượng của Kim Cang cũng công nhận tầm quan trọng và ý nghĩa của mẫu sắc như biểu tượng của một số khuynh hướng và quan điểm. Đó là một điều đã được thừa nhận bởi các tâm lý gia hiện đại. Vào khoảng giữa thập niên 30, một tâm lý gia nổi tiếng của Mỹ Quốc, đoạn quyết với một hãng thuốc lá bình dân là hãy thay đổi hình vẽ trên bao thuốc từ màu xanh thành màu đỏ; bất ngờ số lượng bán ra tăng lên tới 50 , 60 phần trăm. Khi đợt hàng có màu đỏ đã bán hết, nhà sản xuất lại đổi lại từ màu đỏ

trở lại màu xanh thì số lượng bán giảm cùng một số lượng. Khi biểu tượng được đổi lại thành đỏ, số lượng bán lại tăng lại. Từ đó những nhà quảng cáo và những người thiết kế đã lưu ý nhiều đến hiệu quả của màu sắc đối với người mua.

Việc này cũng được công nhận trong truyền thống Kim Cang. Có những vai trò riêng biệt và cách sử dụng cho những màu sắc riêng biệt. Chẳng hạn, màu trắng là biểu tượng của sự thanh tịnh – một ý nghĩa thông thường, tổng quát, và rõ ràng. Nhưng màu trắng cũng là biểu tượng của sự mờ đục, vô minh, và tùy theo lựa chọn, là một biểu tượng về kiến thức của Pháp Giới. Việc cuối này giải thích tại sao, trong mạn đà la của năm vị Phật trong thiên cảnh, Đức Tỳ Lô Giá Na được vẽ với màu trắng, và tại sao trong điện thờ Kim Cang, Kim Cang thần được vẽ với màu trắng để biểu thị quan trọng về sự tẩy uế các tội lỗi.

Xanh và đen là biểu tượng của tính không biến đổi. Đen, không giống như các màu khác, không thể thay đổi được. Một mặt xanh là biểu tượng sân hận, và mặt khác là kiến thức phản ánh tất cả hiện tượng mà không bóp méo chúng (Giống như màu xanh của nước phản ánh vô số kể vật thể một cách vô tư) . Cho nên màu xanh là màu được gọi là tấm gương phản chiếu kiến thức.

Đỏ là màu của lửa, biểu tượng của ham thích và cũng tượng trưng cho kiến thức biết phân biệt.

Những màu sắc này được sử dụng để mang thông điệp tượng trưng không chỉ liên hệ với năm vị Phật ở thiên giới mà còn liên hệ với những vị thần mật điển khác. Những thông điệp này thường hành hoạt ở độ vô thức hay tiềm thức, nhưng ý nghĩa đặc biệt của chúng lại gây ra một số

xúc cảm hay phản ứng (hơn nữa, thường ở mức độ tiềm thức) . Một thí dụ về việc này là sự việc một số người hút thuốc mua thuốc có biểu tượng đỏ thay vì màu xanh mà không hiểu tại sao họ lại thay đổi như vậy.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào những vật thể đặc biệt mà chúng ta tìm thấy trong nghệ thuật tượng hình Kim Cang, và những ý nghĩa đặc biệt của chúng – những đồ vật như hỗ trợ, hoặc cơ bản của những vị thần Kim Cang, những đồ vật mà những thần Kim Cang cầm ở tay, và những đồ trang sức tô điểm thân hình họ. Chẳng hạn như thần Kim Cang, giẫm lên hai vị thần Ấn Giáo là Shiva và Parvati. Đầu tiên ta có thể nghĩ đây chỉ là loại chiến thắng về phần những người Phật Tử, nhưng ý nghĩa của nó thực tế là quan trọng hơn nhiều. Shiva và Parvati tượng trưng cho những cực đoan của bất diệt và hư vô. Đứng trên nền tảng đó mà thần Kim Cang là biểu tượng của sự siêu việt, hay tránh, hai cực đoan này. Hơn nữa chúng ta thấy thần Kim Cang Mahakala đứng trên một tử thi. Tử thi này tượng trưng cho ngã, cái tôi, và vật chất; Mahaka giẫm chân lên tử thi tượng trưng sự chiến thắng khái niệm về cái ngã hay vật chất.

Nhiều thần Kim Cang cầm dao trong tay. Việc này cho thấy trong việc mô tả tượng hình của Đại Thừa, chúng ta thấy Ngài Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát cầm một thanh gươm trí tuệ với lưỡi gươm này Ngài cắt cái lưới của vô minh. Trong tay những thần Kim Cang, những con dao cũng là những dụng cụ tượng trưng trí tuệ dùng để cắt vô minh và ảo tưởng.

Trong mô tả tượng hình Kim Cang, chúng ta cũng thấy những vị thần đang uống máu từ những ly bằng sọ người

tượng trưng cho khổ não. Bằng việc uống máu này, các vị thần chứng tỏ khả năng có thể hội nhập và làm mất tác dụng khổ đau.

Chúng ta thấy những vị thần Kim Cang thường cầm hạt kim cương và cái chuông. Kim cương tượng trưng phương tiện thiện xảo, và cái chuông tượng trưng trí tuệ. Cầm hạt kim cương và cái chuông tượng trưng sự hợp nhất phương tiện thiện xảo và trí tuệ, bề ngoài và tính không, luân hồi và niết bàn.

Nhiều thân Kim Cang đội vương miện năm đầu lâu trên đầu. Năm đầu lâu này tượng trưng cho năm kiến thức siêu việt, hay trí tuệ, thuộc năm Đức Phật trên thiên giới: (a) kiến thức của Pháp Giới, (b) kiến thức như gương, (c) kiến thức về bình đẳng, (d) kiến thức biết phân biệt, và (e) kiến thức về thành quả. Thân hình các vị thần được trang điểm với sáu đồ trang sức bằng xương – vòng tay, vòng chân, thắt lưng, vân vân... Sáu đồ trang sức này tượng trưng cho sáu đức hạnh viên mãn: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ.

Sự thật mà chúng ta thấy những đồ vật như vậy thịnh hành trong mô tả tượng hình Kim Cang không phải chỉ là một loại làm say mê với cái lạ lùng và kinh khủng. Đúng hơn những đồ vật này kiên kết chặt với một số mức ý nghĩa: (i) mức ý nghĩa vô thức sâu xa (hay tiềm thức), (ii) mức ý nghĩa liên quan đến nguyên mẫu văn hóa, và (iii) mức ý nghĩa liên quan đặc biệt và chính xác đến những thành phần riêng biệt của con đường Phật Đạo.

Trên mức độ rộng nhất, chúng ta đã giải quyết tính hai mặt chung, quan trọng: chủ đề thần thoại, chủ đề thiện và ác, nguyên mẫu của nam nữ, và vân vân... Đặc biệt hơn nữa,

chúng ta đã giải quyết vấn đề nguyên mẫu có sức mạnh đặc biệt và ý nghĩa cho chúng sinh – những nguyên mẫu của cây, gai vàng, lửa và vân vân...; những thái cực của chủ nghĩa bất diệt và hư vô, những giá trị của những phương tiện thiện xảo, và trí tuệ. Trên mức độ thậm chí đặc biệt hơn nữa, chúng ta đã nhìn vào những đồ vật tiêu biểu liên quan đến những khoản đặc biệt trong học thuyết Phật Giáo, như năm kiến thức siêu việt và sáu đức hạnh viên mãn.

Điều mà tôi cố gắng làm trong chương này là đưa ra một số chỉ dẫn về cách thức thần thoại Kim Cang và biểu tượng Kim Cang tạo ra và ý nghĩa những chân dung và hình ảnh mà chúng ta tìm thấy trong tượng hình Kim Cang. Sẽ là một sự lầm lẫn nếu coi hình ảnh và biểu tượng Kim Cang bằng một cách nào đó tùy hứng, ngẫu nhiên, hay thường là gây xúc cảm. Trái lại, truyền thống Kim Cang sử dụng thần thoại và biểu tượng một cách có ý thức và tính toán cẩn thận cho mục đích riêng biệt giúp cho hành giả tiến mau tới Phật quả.



CHƯƠNG HAI MƯƠI SÁU

NHỮNG THỰC HÀNH SƠ BỘ

Trong những Chương từ 22 đến 26, tôi cố gắng phác họa đại cương điều mà chúng ta có thể gọi là vũ trụ kinh nghiệm của Kim Cang. Đó là lý do tại sao tôi bắt đầu bằng việc xem xét môi trường văn hóa và trí thức trong đó Kim Cang xuất hiện, rồi tiếp tục xét đến bối cảnh tôn giáo và triết lý, phương pháp học, thần thoại và biểu tượng. Trong những chương từ 27 đến 29, tôi sẽ nhìn vào những giai đoạn thực tế trong sự tu tập theo con đường Kim Cang. Nói chung có ba giai đoạn: (1) giai đoạn sơ bộ hay chuẩn bị, (2) giai đoạn nhập học, và (3) giai đoạn thực hành thực tế. Tôi đã chia giai đoạn sơ bộ thành hai loại: thường và đặc biệt.

Như đã ghi trong Chương 22, Đại Thừa và Kim Cang thực ra là hai thành phần cấu tạo của một truyền thống. Điểm khởi thủy cũng như mục tiêu cuối cùng đều giống nhau; những truyền thống này chỉ khác biệt trong phương pháp sử dụng đi từ lúc khởi thủy đến mục tiêu. Từ đó chúng ta có thể hiểu được rằng, bằng những chuẩn bị sơ bộ chung, có một sự tương đồng lớn giữa cái cần đến trong tu tập Đại Thừa và cái cần đến trong tu tập Kim Cang.

Chúng ta đề cập đến những những chuẩn bị sơ bộ ngắn gọn để nhấn mạnh lại rằng sự tu tập Kim Cang không phải là sự thực hành có thể thực thi mà không cần đến loại chuẩn bị thích hợp. Thực ra, những sự chuẩn bị chung cần cho sự tu tập Kim Cang là những chuẩn bị cần cho toàn bộ con đường Đại Thừa. Trong loại thực hành sơ bộ chung

này, chúng ta có (1) quy y kế theo sau là (2) suy ngẫm về khổ đau, (3) nghiệp luật, (4) cái chết và vô thường, và (5) tính chất đúng lúc và may mắn của hoàn cảnh được làm người, (6) trau dồi tình thương yêu và từ bi, và (7) sản sinh tư tưởng giác ngộ. Chúng ta kết thúc bằng (8) trau dồi nhất tâm, hay tập trung, và thâm nhập tuệ giác. Tất cả những điều trên đây là điều kiện tiên quyết chung cho sự tu tập Kim Cang Thừa.

Với một vài ngoại lệ, thực hành sơ bộ chung của Kim Cang Thừa giống như của Đại Thừa. Một ngoại lệ là cách thực hành quy y. Trong khi trong truyền thống Đại Thừa có ba đối tượng để quy y – Đấng Giác Ngộ, Pháp của Ngài và Hội Đồng Cao Quý của Bồ Tát Không Thời chuyển, hay các Bồ Tát đã đạt được giai đoạn thứ bảy của Bồ Tát Đạo cho nên không còn bị trở lại (thế gian), trong Kim Cang Thừa còn có nơi nương tựa thứ tư – sư phụ (trưởng giáo hay Lạt ma). Trong một vài truyền thống trong nhóm Kim Cang, có thể có đến sáu đối tượng để quy y, hai đối tượng thêm vào là thần hộ mệnh và nữ thần dakinis (không thực chất). Thần hộ mệnh là hình tướng tối mật của Phật trong số các vị thần mật điển quan trọng – Hevajra, Chakrasamvara, và những thần tương tự – thiên về những vị này là con đường đầy đủ để giác ngộ. Dakinis là những nữ thần biểu tượng hay tượng trưng cho tính không thực chất. Trong điện thờ Kim Cang, nữ thần dakinis ở vị trí tương đồng với Hội Đồng Cao Quý, là dạng thức mật điển đặc biệt hay dạng thức Kim Cương của Tăng Đoàn. Mặc dầu trong một số truyền thống và phạm vi, chúng ta có nhắc đến sáu đối tượng để nương tựa, nhưng thông thường hơn là tìm bốn đối tượng để nương tựa tức là sư phụ, và Tam Bảo.

Sư phụ đặc biệt quan trọng trong truyền thống Kim Cang. Xin nhắc đến hai khái niệm minh họa vai trò và sự quan trọng của sư phụ trong truyền thống Kim Cang. Thứ nhất, sư phụ thi hành chức năng giống như một cái kính lúp. Chúng ta biết mặt trời rất nóng và có sức mạnh vĩ đại, tuy vậy nếu không có kính lúp chúng ta không thể khai thác sức nóng của mặt trời để nhen lên ngọn lửa. Tương tự như vậy, mặc dù Đức Phật và giáo lý của Ngài rất mạnh, nhưng nếu không có sư phụ không thể nhen nhóm ngọn lửa trí tuệ nơi người đệ tử. Sư phụ làm phương tiện tập trung và khai thác sức mạnh của Đức Phật, Pháp và Tăng Già theo cách thức như vậy, làm cho sức mạnh trở thành hữu hiệu và áp dụng ngay được cho nhu cầu của chính người đệ tử.

Xác nhận vai trò của sư phụ bao giờ cũng có tầm quan trọng lớn nhất. Chúng ta sẽ hiểu rõ hơn nếu chúng ta xem xét câu chuyện của Marpa, một trong những nhà tu nổi tiếng của Tây Tạng du hành qua Ấn Độ để tiếp nhận Giáo Lý Kim Cang từ Ngài Naropa. Marpa du hành ba lần sang Ấn Độ và nghiên cứu tỉ mỉ cùng với Naropa. Được biết một lần khi thân hộ mệnh xuất hiện trước mặt, Marpa lầm lẫn đánh lễ thân này mà không đánh lễ sư phụ, Naropa. Nghiệp quả của sự sơ sót này khiến sau này Marpa đã mất những người con trong tai nạn và không có ai kế thừa để truyền thừa giáo lý đã nhận được. Đây là một trong nhiều chuyện cho thấy sự cần thiết xác nhận tầm quan trọng của sư phụ trong truyền thống Kim Cang. Trong Chương 29, tôi sẽ trình bày hai bộ phận cấu thành cuối cùng trong những chuẩn bị sơ bộ nói chung này – trau dồi nhất tâm và thâm nhập tuệ giác – được áp dụng cho người tu tập trong phạm vi thiền Kim Cang. Bây giờ, tôi xin nhắc lại những chuẩn bị sơ bộ này là những điều kiện tiên quyết

không thể thiếu được cho việc tu tập nghiêm chỉnh Kim Cang. Không có một truyền thống nào trong Phật Giáo Tây Tạng khuyến khích khởi tu tập Kim Cang mà lại không thực sự dành thời giờ vào việc thực hành sơ bộ này. Tất cả những truyền thống Kim Cang Tây Tạng có nhiều tài liệu truyền khẩu và thành văn về sự trau dồi và tu tập những chuẩn bị sơ bộ này. Mặc dù đôi khi cũng có người tu tập Kim Cang đã không dành một số thì giờ thích đáng vào việc chuẩn bị sơ bộ, nhưng những người này phải tự mình chịu rủi ro. Tuy nhiên tôi không có ý thỏa thích dọa dẫm như con buôn. Ý tôi muốn nói là nếu quý vị muốn bằng cách nào đó để vào đại học mà không có các lớp dự bị đại học, thì bạn sẽ có nhiều thời gian khó khăn hơn ở đại học.

Tôi muốn có một nhận xét nữa trước khi đi vào sự tu tập sơ bộ riêng biệt rất đặc biệt trong Kim Cang. Tôi đã đi đến chỗ trình bày bản chất hợp nhất của ba truyền thống Phật Giáo chính, Nguyên Thủy, Đại Thừa và Kim Cang Thừa, và đã cố gắng trình bày Kim Cang tượng trưng cho sự mở rộng tự nhiên của những thành phần được tìm thấy trong các truyền thống khác của Phật Giáo. Cho nên tôi muốn lưu ý quý vị về hai bước trong việc tu tập sơ bộ thông thường: quy y, và thức tỉnh về tư tưởng giác ngộ hay chấp nhận lời phát nguyện Bồ Tát. Tôi muốn gợi ý là những điều này có thể được coi như truyền tâm ấn. Một sự tu tập khác có thể được coi như tương đương với truyền tâm ấn là truyền giới hay gia nhập Tăng Đoàn.

Tất cả ba thứ thực hành này có thể được nghĩ là những loại kết nạp khác nhau. Tất cả liên quan đến việc gia nhập vào một cộng đồng có sự tu tập đặc biệt: trong trường hợp quy y, nghi lễ tượng trưng cho sự tham gia vào cộng đồng Phật

Giáo; trong trường hợp truyền giới nó tương trưng cho sự gia nhập cộng đồng tu viện; và trong trường hợp phát nguyện Bồ tát nó tương trưng cho sự gia nhập vào dòng dõi hay gia đình Đức Phật. Ba nghi lễ này trong ý nghĩa nào đó là lễ kết nạp liên quan đến chấp nhận một số cam kết: quy y với cam kết cố gắng giữ giới luật của người cư sĩ; gia nhập tu viện với cam kết giữ giới luật sa di; và phát nguyện Bồ Tát là giữ lời cam kết của Bồ Tát. Có những khía cạnh thể chế về quy y, truyền giới sa di và phát nguyện Bồ Tát tương tự với những yếu tố quan trọng của truyền tâm ấn trong Kim Cang Thừa.

Chúng ta tiếp tục nhìn vào những thực hành sơ bộ đặc biệt thường cần cho sự tu tập Kim Cang. Không bắt buộc là ta phải hoàn tất những chuẩn bị sơ bộ trước khi bắt đầu bất cứ một loại tu tập nào của Kim Cang. Cũng không bắt buộc phải hoàn tất những chuẩn bị sơ bộ trước khi nhận truyền tâm ấn Kim Cang. Tuy nhiên bắt buộc là ta phải hoàn tất chúng trước khi đi vào thiền ấn về một trong những thân hộ mệnh chính của Kim Cang. Để tu tập thực sự nghiêm chỉnh Kim Cang, những sự chuẩn bị sơ bộ đặc biệt cần phải có.

Thuật ngữ chỉ sự chuẩn bị sơ bộ trong tiếng Tây Tạng gọi là ngon-dro nghĩa đen là "đi trước". Bởi vậy sự thực hành đi trước sự tu tập nghiêm chỉnh. Có bốn sự thực hành sơ bộ thông thường phổ biến trong tất cả những truyền thống Kim Cang: (1) quy y, (2) sám hối, (3) sư phụ Du Già, và (4) cúng dường Mạn Đà La. Mỗi thực hành phải thực thi trăm ngàn lần. Thêm vào bốn thực hành này, một số truyền thống đòi hỏi thực hiện lễ lạy và những truyền thống khác lại đòi hỏi những lễ nghi khác.

Quy Y: Như đã được nói đến, trong truyền thống Kim Cang, ta quy y trong bốn "đối tượng" – Đức Phật, Pháp, Tăng Già, và sư phụ hay trưởng giáo. Quy y liên quan đến sự quán tưởng những đối tượng quy y một cách riêng rẽ hay cùng nhau: (a) ta có thể quán tưởng sư phụ của mình, Đức Phật, Kinh Sách, và Hội Đồng Cao Quý một cách riêng rẽ, hay (b) ta có thể quán tưởng cả bốn đối tượng hợp nhất lại, hay gom lại trong hình ảnh thần hộ mệnh. Một số quý vị có thể thấy sự quán tưởng này được miêu tả trong những cuộn hình, với những đối tượng quy y được vẽ trên cây, trên ngai vàng, trên hoa sen, và mặt trời hay vành trăng (nhiều biểu tượng hơn ở Chương 25). Sử dụng quán tưởng về bốn đối tượng quy y, chúng ta tụng câu chú quy y một trăm ngàn lần.

Sám Hối: Để tiện dụng, tôi đã gọi việc thực hành sơ bộ đặc biệt thứ hai là "sám hối" vì thông thường nó được nhắc đến bằng tên này. Tuy nhiên quan trọng là phải nhớ rằng chúng ta không quan tâm đến sám hối như một phương tiện để củng cố sự tha thứ. Chúng ta không dùng thuật ngữ này trong cùng một ý nghĩa nó thường được dùng trong Cơ Đốc Giáo, nơi đây thú nhận các tội lỗi được theo sau bằng tha thứ từ một sức mạnh bên ngoài. Trong phạm vi này, sám hối chỉ ngụ ý xác nhận những hành động bất thiện của chính chúng ta trong quá khứ và quyết tâm không tái diễn chúng. Đặc biệt quan trọng trong việc thực hành sám hối về những hành động bất thiện là Đức Phật Vajrasattva, một hình thức đặc biệt nữa của Đức Phật giống như những Đức Phật (Tỳ Lô Giá Na Phật, Nam Phật, A Di Đà Phật, Bất Không Phật và A Súc Phật). Vajrasattva là hình tướng nguyên mẫu của Đức Phật biểu hiện tình

trang giác ngộ cho mục đích đặc biệt về sám hối và thanh tịnh hóa những hành động bất thiện.

Vajrasattva cũng xuất hiện trên điện thờ Đại Thừa, và thực hành sám hối các hành động bất thiện là một trong những chuẩn bị sơ bộ được thi hành bởi tất cả những ai dẫn thân vào Bồ Tát Đạo. Đức Vajrasattva màu trắng. Ngài có một bộ mặt và hai tay cầm một hạt kim cương và một cái chuông, tượng trưng cho phương tiện thiện xảo và trí tuệ. Trong thực hành sơ bộ riêng về sám hối, chúng ta thiền quán đức Vajrasattva và tụng âm tiết chú về Đức Vajrasattva một trăm ngàn lần.

Được biết bốn khả năng phát ra do thực hành sám hối và thanh tịnh hóa những hành động bất thiện. Khả năng thứ nhất là "sức mạnh thánh địa" liên quan đến thân thông của Đức Vajrasattva như một biểu tượng của sự thanh tịnh. Có một số khả năng phát ra từ việc quán tưởng đến hình tượng của Đức Vajrasattva. Đây là sức mạnh biểu tượng giống như loại sức mạnh phát ra trong phạm vi trần gian, từ một biểu tượng như lá cờ quốc gia. Lá cờ quốc gia có sức mạnh biểu tượng, tương tự trong phạm vi thiêng liêng của thiền định, hình ảnh của Đức Vajrasattva có một thân thông nào đó, thân thông của biểu tượng.

Khả năng thứ hai trong bốn khả năng là "sức mạnh siêu việt" về sự vượt qua. Điều này liên quan đến viêni thành thật từ bỏ các hành động bất thiện. Nói một cách khác, trong khi thiền, những hành động bất thiện được vượt qua.

Khả năng thứ ba được phát ra từ sự tu tập này là "sức mạnh trừ tà đều đặn" hay sức mạnh tu sửa bên bỉ liên quan đến quyết tâm thẳng thắn không tái diễn những hành động bất

thiện đã làm trong quá khứ. Đó là sức mạnh để ngăn chặn không lặp lại những hành động bất thiện trong tương lai.

Khả năng thứ tư là "sức mạnh hoàn lưu". Việc này liên quan đến các hành động bất thiện thuộc thực tế có điều kiện, chúng không thực sự thâm nhập vào thâm tâm con người, tâm Phật, hay bản chất của tính không. Những hành động bất thiện thực ra là ngẫu nhiên. Chúng giống như bụi làm bẩn vải trắng, hay khói hoặc mây làm tối bầu trời. Vì vậy, thiền về Đức Vajrasattva dẫn đến sức mạnh hoàn lưu, đó là sự hoàn tất cái thanh tịnh nội tại của chúng ta.

Sư phụ Du Già: Thực hành sơ bộ thứ ba gọi là sư phụ Du Già. Sư Phụ (trưởng giáo hay Lạt ma) là vị sư trưởng, người truyền tâm ấn mật điển hay những kiến thức tinh thần đặc biệt. Mặc dù khá là thông thường đối với những ai không quen thuộc truyền thống Tây Tạng coi tất cả nhà sư Tây Tạng là Lạt Ma, trong truyền thống Tây Tạng, thuật ngữ này chỉ dành cho các vị sư trưởng có đủ tư cách, trong khi các nhà sư thường được gọi là gelong (bhikshu). Thuật ngữ Du Già có nghĩa là "ràng buộc vào nhau", liên kết hay đồng nhất.

Mục đích của sư phụ du già là thiết lập một sự ràng buộc mật thiết giữa trò và thầy. Nơi đây một lần nữa, chúng ta có thể thấy tầm quan trọng của vị thầy dạy trong truyền thống Kim Cang. Sự tu tập này có thể có những dạng thức khác biệt, nhưng chỉ khác nhau chút ít. Tuy nhiên, nói chung nó liên quan đến việc tụng niệm, tụng một trăm ngàn lần một câu kệ này tỏ sự hết lòng của người đệ tử và kính ngưỡng những đức tính của sư phụ.

Tôi muốn mở rộng về điều mà tôi nói trước đây về tầm quan trọng của vị thầy dạy trong truyền thống Kim Cang

– tại sao lại như vậy và phải như vậy. Truyền thống Kim Cang trước nhất và trên hết là truyền thống truyền khẩu, từ sư phụ đến đệ tử. Mỗi liên hệ hay liên kết giữa thầy và trò đặc biệt rất quan trọng. Sự liên kết này dẫn đến sự hình thành dòng dõi. Dòng dõi không những chỉ quan trọng trong Kim Cang Thừa mà còn cho cả truyền thống Phật Giáo nói chung, đặc biệt khi có lễ thụ phong trong tu viện. Nếu quý vị nhìn vào lịch sử chế độ tu viện ở Sri Lanka hay Thái Lan, quý vị sẽ để ý đến tầm quan trọng của dòng dõi. Vì có sự đứt quãng dòng dõi thụ phong trong tu viện, một đặc phái viên được phái đi hết quốc gia Nguyên Thủy này đến quốc gia Nguyên Thủy kia chỉ để nối lại dòng dõi.

Dòng dõi giống như một mạch điện. Khi dòng dõi bị đứt, lễ thụ phong cho đệ tử mới không thể thi hành được. Việc này cũng xảy ra trong lịch sử tu viện của Tây Tạng, sau sự ngược đãi Phật Giáo của Vua Lan-dar-ma, dòng dõi thụ phong trong tu viện đã được tái thiết lại với sự giúp đỡ của các nhà Sư Trung Hoa. Bởi vậy dòng dõi cực kỳ quan trọng. Nó quan trọng trong truyền thống Kim Cang Thừa vì nó là dòng dõi – dây xích không bị đứt liên kết thầy và trò – đó là giáo lý Kim Cang Thừa được truyền thừa từ thế hệ này đến thế hệ kế tiếp.

Khái niệm về dòng dõi ngụ ý tính đồng nhất của mỗi mắt xích trong dây xích, mỗi thành viên của dòng dõi. Vì vậy, hình ảnh của sư phụ bảo đảm tính đồng nhất giữa thầy trò và thân hộ mệnh. Sau này, chính người đệ tử tạo dựng sợi dây xích này khi phát triển ý thức đồng nhất của mình với thầy và với vị thân hộ mệnh.

Cơ cấu dòng dõi, vì nó hiện thân trong hình ảnh của vị thầy, vượt qua thời gian và không gian. Nó bắc cầu qua hố

sâu ngăn cách chúng ta, với thời gian và địa điểm cùng với lối sống của Đức Phật. Đó là lý do tại sao trong truyền thống Kim Cang và trong thiên hành, sư phụ đồng nhất với thân hộ mệnh, và nhiệm vụ của hành giả là phải gắn bó chặt chẽ với thân hộ mệnh qua sư phụ. Tu tập hợp nhất với vị trưởng giáo rất quan trọng để tạo nền móng cho mối quan hệ đặc biệt giữa hành giả và sư phụ.

Cúng dường Mạn Đà La: Thực hành sơ bộ thứ tư là cúng dường Mạn Đà La. Nói chung, Mạn Đà La là một vòng tròn biểu tượng thiêng liêng (hay vi diệu). Trong phạm vi lễ nghi cúng dường Mạn Đà La tượng trưng hình dạng tiêu biểu của toàn thể vũ trụ trần tục như nó được vẽ trong vũ trụ học Phật Giáo truyền thống. Theo truyền thống, được biết là vũ trụ có Núi Tu Di ở chính giữa, bốn châu ở mỗi phía Núi, bốn châu giữa và vân vân.... Mạn Đà La là sự tượng trưng tiêu biểu cho vũ trụ truyền thống này.

Trong việc thực hành cúng dường Mạn Đà La, hành giả cúng dường cho bốn đối tượng quy y (Đức Phật, Pháp, Tăng Già, và sư phụ) tất cả công đức của mình tạo được từ những hành động thiện, trong dạng tượng trưng về vũ trụ. Hành giả cúng dường tất cả những hành động thiện cho bốn đối tượng này là những kho chứa tất cả những phẩm tính tốt đẹp vì sự lợi ích giác ngộ cho tất cả chúng sinh. Sự cúng dường này được thực thi một trăm ngàn lần. Cùng với việc tụng niệm, hành giả thực hiện một nghi lễ bằng một đĩa bằng kim khí, đá hay gỗ và những hạt gạo, lúa mì hay cát tạo những nét đặc thù tiêu biểu cho vũ trụ học về vũ trụ truyền thống.

Sự thực hành cúng dường Mạn Đà La rất hữu hiệu vì nó là một dạng thức tốt nhất về nghiệp. Có năm điều kiện thay

đổi nghiệp lực – ba chủ quan và hai khách quan. Ba điều kiện chủ quan là (a) ngoan cố hay tái diễn một hành động, (b) cố ý, và (c) không hối hận. Điều kiện khách quan là (d) đức tính và (e) hành động hướng đến người mà mình chịu ơn (xem Chương 8).

Trong việc cúng dường Mạn Đà La, chúng ta có tất cả những điều kiện dẫn đến nâng cao ảnh hưởng của nghiệp thiện. Chúng ta biểu lộ kiên trì bằng cúng dường một trăm ngàn lần. Chúng ta biểu lộ ý muốn của hành giả cúng dường tất cả công đức trong hình thức tượng trưng này đến những vị giác ngộ. Chúng ta hoàn toàn không có sự hối hận. Nếu chúng ta phải cúng dường những phẩm vật, chúng ta có thể có cảm nghĩ hối hận. Thí dụ, tôi cúng dường tịnh tài cho một tu viện, sau đó tôi có thể nghĩ là tôi cúng quá nhiều. Nhưng với sự cúng dường tượng trưng kiểu này, không thể có nguyên do nào để cảm nghĩ hối hận nảy sinh, cho nên nghiệp thiện phát sinh không bị chống lại. Sau cùng, ai là người đáng được cúng dường hơn các vị giác ngộ, ai là người đáng giá cao nhất và đem lợi ích nhiều nhất cho chúng ta, từ khi chính các vị này đã làm sự giác ngộ có thể đạt được? Bởi vậy thực hành cúng dường Mạn Đà La tạo công đức để có tiến bộ nhanh trên con đường Kim Cang Thừa.

Tóm lại, bốn việc thực hành sơ bộ đặc biệt đóng góp rất nhiều vào việc chuẩn bị tu tập Kim Cang Thừa một cách nghiêm túc. Việc tụng chú quy y khiến hành giả quyết tâm trên con đường đạo, tạo một nơi trú ẩn bảo đảm che chở ta khỏi chán nản và sao lãng. Thực hành sám hối thanh tịnh hóa những hành động bất thiện. Thực hành sư phụ Du Già đồng nhất hành giả với sư phụ, thiết lập mối tương quan rất chủ yếu cho sự tiến bộ của ta trên con đường Kim Cang

Thừa. Cuối cùng, thực hành cúng dường Mạn Đà La tạo ra khả năng tích cực, năng lực thiện mà ta cần có những tiến bộ nhanh chóng và hữu hiệu.



CHƯƠNG HAI MƯƠI BẢY

TRUYỀN TÂM ẤN KIM CANG THỪA

Với chương này, chúng ta đi vào một đề tài quan trọng trong bất cứ một sự dẫn nhập nào vào con đường Kim Cang Thừa. Khoảng hơn nửa thế kỷ Kim Cang Thừa đã được biết đến ở Phương Tây và khắp thế giới, có nhiều khả năng nó bị giải thích sai lầm và hiểu lầm.

Như đã đề cập tại Chương 27, không có gì khác biệt về hình thức trong lễ truyền tâm ấn được thiết lập riêng ngoài những nghi lễ thông qua đóng một vai trò quan trọng trong truyền thống Phật Giáo. Khó mà hiểu tại sao người ta lại chấp thuận lễ quy y và nghi lễ truyền giới trong tu viện nhưng lại thấy khó hiểu với khái niệm lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa. Tôi hy vọng rằng bằng cách trình bày nội dung của lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa và vai trò cũng như chức năng của nó trong phạm vi truyền thống, một số giải thích lầm và hiểu lầm sẽ tiêu tan.

Trước hết hãy nhìn vào nghĩa của thuật ngữ *abhisheka* trong tiếng Phạn, được phiên dịch là "lễ kết nạp", "lễ thụ phong", và cả "lễ trao quyền". Không một nghĩa nào trong đó dịch đúng theo nghĩa đen của thuật ngữ gốc này, thực ra có nghĩa là "phun nước" hay "tưới nước" – đặc biệt là tưới nước trên một khu đất, như một cánh đồng.

Chúng ta bắt đầu biết một ít về tính chất của lễ truyền tâm ấn Kim Cang nếu ta xét tại sao thuật ngữ *abhisheka* được chọn cho lễ nghi này. Câu trả lời là mục đích của nghi lễ là làm cho người đệ tử phấn chấn và tiến mau tới giác ngộ. Giống như ta phải tưới nước trên cánh đồng khi hạt giống

đã được gieo, và việc tưới nước này làm hạt giống nở mạnh và nhanh, do đó trong lễ truyền tâm ấn Kim Cang chúng ta làm phấn chán và làm hạt giống khả năng tinh thần của người đệ tử phấn chán và phát triển nhanh.

Chúng ta có nơi đây sự ám chỉ đến khái niệm đã được triển khai trong truyền thống Đại Thừa- ấy là khái niệm về tánh Phật, hay tiềm năng giác ngộ mà mọi người đều có. Tiến trình phát triển và thành quả của tiềm năng tinh thần này được đẩy mạnh bởi abhisheka hay "tưới nước" – một dấu hiệu rõ ràng của chức năng tưới nước hay lễ truyền tâm ấn. Mặc dầu không thuận tiện để dịch abhisheka là "tưới nước" hay "phun nước", nhưng quan trọng là phải nhớ rằng thuật ngữ nói đến một tiến trình phân nào khác về mục đích và ý đồ với cái mà chúng ta có thể nghĩ là nếu chúng ta thừa nhận ở giá trị bề ngoài của nó, coi nó như một loại truyền tâm ấn vào một hội kín hay tương tự.

Xin được mở rộng định nghĩa căn bản và có tính cách ngôn ngữ về truyền tâm ấn trong truyền thống Kim Cang Thừa. Lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa có nghĩa là giới thiệu đệ tử vào Mạn Đà La, giới thần thánh hay có phép thần thông của một trong những thần hộ mệnh trên điện thờ Kim Cang – những vị thần có những hình tướng đặc biệt bí truyền của Đức Phật, thiên định về các ngài có thể mang đến giác ngộ. Trong Chương 27, chúng ta biết Mạn Đà La là miêu tả tượng trưng về vũ trụ. Trong phạm vi truyền tâm ấn, nó không tượng trưng cho vũ trụ như chúng ta biết, từ một quan điểm không giác ngộ, mà là vũ trụ thiêng liêng và thanh tịnh mà chúng ta đạt được trên mức độ giác ngộ, khi nhãn quan của chúng ta gột rửa được những khuynh hướng bất tịnh. Nhiều điều mà tôi đã nói trong Chương 26 về sự biến đổi năm uẩn thành năm Đức Phật

trên thiên giới được áp dụng vào ý niệm về vũ trụ đã thanh tịnh hoặc đã biến đổi. Cho nên, khi chúng ta nói rằng lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa giới thiệu một đệ tử vào Mạn Đà La của một trong những thần hộ mệnh mật điển, ý mà chúng ta muốn nói là giới thiệu người ấy tới vũ trụ thanh tịnh của một trong những thần ấy.

Những vị thần hộ mệnh Kim Cang có thể được chia thành bốn hạng theo thứ tự thân thông hay hiệu lực mang lại sự biến đổi từ lối sống không giác ngộ thành lối sống giác ngộ và thần thánh: (1) hạng kriya, (2) hạng charya, (3) hạng du già, và (4) hạng anuttarayoga. Lễ truyền tâm ấn là giới thiệu một đệ tử vào vũ trụ thần thánh của thần hộ mệnh thuộc một trong những hạng mật điển. Hạng kriya nói về một nhóm thần hộ mệnh và sự tu tập tiên khởi liên quan đến những nghi thức và tu tập ngoại biên. Kriya có nghĩa là "hành động", "nghi thức", "lễ". Những vị thần hộ mệnh thuộc hạng này kết hợp với những sự tu tập nói chung là bên ngoài và lễ nghi. Những sự tu tập kết hợp với mật điển kriya thường kéo theo thuyết ăn chay, tắm thường xuyên và cúng dường theo nghi thức.

Trái lại, những thần hộ mệnh thuộc hạng mật điển Charya liên quan đến sự tu tập phải thực thi chủ yếu với những thái độ, ý muốn và quan niệm bên trong của hành giả. Trong khi sự tu tập mật điển kriya ở bên ngoài, thì sự tu tập liên quan đến Charya thường ở bên trong, ngoại trừ những sự tu tập bên ngoài. Hành giả của Charya thường ít giao du hơn những hành giả của hạng Kriya.

Hạng thứ ba, hạng du già của thần hộ mệnh, liên quan đến sự kết hợp tu tập thuộc cả hai hạng kriya và charya. Sự tu tập liên quan đến hạng du già ếm cách đi đến sự quân

binh giữa sự tu tập bên ngoài và bên trong. Sự quân bình này, hay hợp nhất, giữa sự tu tập bên trong và bên ngoài, phản ánh trong thuật ngữ yoga (du già) có nghĩa là "kết hợp" hay "hợp nhất".

Trong trường hợp những thân hộ mệnh anuttarayoga, chúng ta có sự siêu việt hay sự hủy bỏ những chướng ngại nhận định ba hạng tu tập đầu (bên ngoài, bên trong và sự kết hợp của cả hai). Anuttara có nghĩa là "siêu việt", trong trường hợp này, vượt qua sự tu tập bên ngoài cũng như bên trong. Bởi vậy thân hộ mệnh hạng anuttara là hạng phát triển cao nhất trong truyền thống Kim Cang Thừa. Chính ở mức độ này, chúng ta đạt được, trong ý nghĩa đầy đủ nhất, sự hội nhập hoàn toàn kinh nghiệm vào con đường Kim Cang, sự hội nhập tự phát dẫn đến sự thay đổi bản thân. Đó là lý tưởng mà tôi đề cập trong Chương 24 khi bàn thảo về mục đích của phương pháp học trong Kim Cang – gọi là sự hội nhập hoàn toàn kinh nghiệm vào con đường này.

Lễ truyền tâm ấn tự nó có thể có ba loại. Loại thứ nhất là đại lễ truyền tâm ấn hầu như có chức năng toàn diện và bao trùm tất cả. Sử dụng so sánh khá thông thường, đại lễ truyền tâm ấn có lẽ giống như giấy phép lái xe cho bạn quyền được lái mọi loại xe cộ, hay quyền lực rộng rãi mà chính phủ trao cho một đặc phái viên có quyền quyết định một loạt những vấn đề đặc biệt. Đại lễ truyền tâm ấn hầu như là trao quyền hoàn toàn thường cần phải hai ngày. Ngày thứ nhất dành cho công việc chuẩn bị thường liên quan đến việc trai giới của người đệ tử. Ngày thứ hai dành để dẫn nhập người đệ tử vào Mạn Đà La của vị thần hộ mệnh liên quan.

Loại truyền tâm ấn thứ hai là loại truyền tâm ấn phụ giống như bằng lái xe cho phép quý vị xử lý loại công việc ít có và đặc biệt về tu tập, tuy thế mà quan trọng và rất hữu hiệu.

Loại thứ ba thậm chí nhiều lúc bị giới hạn nhiều hơn, gồm có lễ truyền tâm ấn khá đơn giản, thường chỉ cần thời gian rất ngắn để ban cho họ khả năng tham gia những công việc tương đối đơn giản liên quan đến những vị thần phụ thuộc một gia đình đông đã được giới thiệu bằng lễ truyền tâm ấn thích ứng. Những loại này đôi khi thường được gọi là 'hậu lễ' vì theo truyền thống chúng được theo sau đại lễ hoặc lễ truyền tâm ấn phụ.

Những vị thần Kim Cang Thừa cũng được chia thành những gia đình (không liên quan gì đến bốn hạng thần hộ mệnh vừa được đề cập) liên quan với những Đức Phật của năm gia đình - Tỳ lô Giá Na Phật, Nam Phật, A Di Đà Phật, Bất Không Phật, và A Súc Phật. Thí dụ như thần hộ mệnh Hevajra liên quan đến gia đình Vajra cầm đầu bởi A Súc Phật, trong khi thần Chakrasamvara liên quan với gia đình của Tỳ Lô Giá Na Phật.

Đại lễ truyền tâm ấn cũng giống như mua vé suốt mùa cho tất cả những trận đấu. Vé suốt mùa cho phép bạn tham dự bất cứ trận đấu nào hay tất cả những trận đấu, dù bạn muốn xem thì bạn cũng phải trình vé và vé phải được đóng dấu. Tương tự như vậy, đại lễ truyền tâm ấn cho phép bạn nhận tất cả các loại lễ truyền tâm ấn ít quan trọng hơn, khi bạn nhận mỗi một lễ truyền tâm ấn, bạn vẫn phải tham dự nghi thức thích hợp.

Theo truyền thống, chính đại lễ truyền tâm ấn cho phép người đệ tử đi vào toàn bộ phạm vi của các thần Kim Cang

và tu tập. Tuy nhiên trong những năm gần đây, vì nhu cầu lớn mạnh về truyền tâm ấn mật điển, các đại sư Kim Cang đôi khi làm hậu lễ truyền tâm ấn trước vì công việc liên quan với lễ này đơn giản hơn. Việc này đôi khi thấy rất hữu ích, vì nó được dùng làm thử thách trong việc thực hành Kim Cang Thừa, giống như ta được cấp bằng lái xe hai bánh trước khi được cấp bằng lái xe lái tất cả các loại xe.

Tất cả những lễ truyền tâm ấn này phải được cử hành bởi một vị thầy Kim Cang đủ tư cách. Có hai loại phẩm chất cho vị thầy phải có. Trường hợp thứ nhất, vị thầy đã đạt được mức phát triển tinh thần rất cao, được trao quyền trực tiếp từ các thần liên hệ. Loại phẩm chất này là điển hình của những vị đạt đạo, hay Mahasiddhas tại Ấn và một số ít tại Tây Tạng.

Loại phẩm chất thứ hai thường thấy nhiều hơn. Trong trường hợp này, vị thầy được trao quyền của vị thần từ một thầy tổ đủ tư cách. Vị thầy ấy cũng phải thi hành những sự tu tập về thiên định – ấn tu vân vân... – quy định bởi truyền thống, cũng như bảo đảm sự liên kết đủ thân thiết với vị thần để làm trung gian với thế lực này để giới thiệu những người khác đến Mạn Đà La của vị thần liên hệ. Rất quan trọng là lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa phải được nhận từ một vị thầy phải ít nhất có phẩm chất thứ hai.

Trong lúc lễ truyền tâm ấn Kim Cang, người đệ tử coi người thầy là đồng nhất với vị thần hộ mệnh mà người đệ tử được giới thiệu vào giới thần thánh. Tương tự như vậy, người đệ tử coi môi trường, tình trạng của cuộc lễ, đồng nhất với vũ trụ thiêng liêng của vị thần hộ mệnh ấy. Trong

khi làm lễ, người đệ tử được giới thiệu và đồng nhất với vị thần hộ mệnh (trong hình dạng của vị thầy trong cuộc lễ) và với vũ trụ thiêng liêng được tượng trưng bởi tình trạng của chính lễ truyền tâm ấn.

Cách thức giới thiệu và đồng nhất được tiến hành qua việc sử dụng các biểu tượng. Những biểu tượng này vừa đặc biệt vừa thông thường. Những biểu tượng đặc biệt được tượng trưng bằng nhiều đồ vật lễ nghi. Những đồ vật lễ nghi này liên quan đến, và đại diện cho những thành phần, hay những diễn viên tham gia trong tấn kịch thiêng liêng những người sống trong vũ trụ thiêng liêng này. Trong những cuộc thảo luận của chúng ta về những biểu tượng của Kim Cang Thừa và năm Đức Phật nguyên mẫu của năm gia đình, chúng ta nói về một số biểu tượng có những ý nghĩa đặc biệt (Xem các Chương 25 và 26). Chúng ta nói về năm gia đình Đức Phật được tượng trưng bằng những biểu tượng kim cương, vương miện, chuông vân vân... Trong lễ truyền tâm ấn Kim Cang, những đồ vật này là biểu tượng đặc trưng, bằng những vật này, người đệ tử có thể được giới thiệu vào vũ trụ thiêng liêng và rồi tự đồng nhất với vũ trụ thiêng liêng đó, chiêm nghiệm thuần túy về lối sống giác ngộ. Trong lễ truyền tâm ấn, người ta đưa cho người đệ tử kim cương và chuông để cầm, một vương miện để đội và vân vân... Những hành động tượng trưng này được làm để (a) tiến dẫn người đệ tử vào vũ trụ thiêng liêng, và (b) đồng nhất người đệ tử với vũ trụ thiêng liêng đó.

Ngoài những đồ vật tượng trưng đặc biệt này, còn có những biểu tượng đồng nhất thông thường và năng động hơn. Đó là những biểu tượng về ánh sáng và nước, cũng đã được nói đến trong các cuộc thảo luận về biểu tượng

Kim Cang Thừa (xem Chương 25). Trong cuộc lễ, ánh sáng và nước được sử dụng làm phương cách đồng nhất người đệ tử với vị thần hộ mệnh và với vũ trụ thiêng liêng. Ánh sáng được sử dụng làm trung gian để đồng nhất người đệ tử với vị thầy, mà trong phạm vi cuộc lễ là vị thần hộ mệnh. Tương tự như vậy, nước dùng làm biểu tượng để đồng nhất người đệ tử với nhiều mức độ hiểu biết về vũ trụ thiêng liêng. Trong cuộc lễ, ánh sáng và nước hình thành loại cầu nối giữa hai lối sống lúc đầu khác nhau – ấy là sự phân biệt giữa người đệ tử và thầy trong hình thái của vị thần hộ mệnh, và sự phân biệt giữa kinh nghiệm của người đệ tử và kinh nghiệm của vũ trụ thiêng liêng – được đồng nhất và làm thành một. Người đệ tử được yêu cầu tham gia vào tiến trình quán tưởng lấy ánh sáng và nước làm trung gian đồng nhất với vũ trụ thanh tịnh được hình dung trong lễ truyền tâm ấn Kim Cang.

Lễ truyền tâm ấn là một phương tiện để biến đổi hay gọi nó một cách thô thiển hơn, để tái sinh, hay phục hưng. Thực tế cho thấy là trong đại lễ truyền tâm ấn, người đệ tử được đặt tên mới, giống như tên mới được đặt cho người Phật tử lúc quy y hay khi được truyền giới. Ban tặng tên mới tượng trưng cho sự phục hưng của người đệ tử trong một hình thức mới, vì sự tiến dẫn và sự đồng nhất của người đệ tử với cả hình thức của thần hộ mệnh và kinh nghiệm của vũ trụ thiêng liêng.

Lễ truyền tâm ấn quan trọng không những vì tự nó là sự tiến dẫn và đồng nhất với vũ trụ thiêng liêng, mà còn cung cấp cho người đệ tử những phương pháp, hay những điều chủ yếu mà sau này người ấy có thể tái tiến dẫn, tái đồng nhất, và tự mình hội nhập với vũ trụ thiêng liêng đã gặp gỡ lần đầu tiên trong cuộc lễ. Những phương pháp hay

những điều chủ yếu là (i) quán tướng với những gì được cung cấp trong phạm vi truyền tâm ấn, khi người ấy nhìn thấy lần đầu tiên vũ trụ thiêng liêng và thanh tịnh dưới hình thức biểu tượng, và (ii) câu chú thích hợp với vị thân hộ mệnh được truyền trao trong tiến trình cuộc lễ.

Bằng sự quán tướng và câu chú này, người đệ tử có thể tái tạo sự quán tướng thiêng liêng, tự mình khai tâm đến kinh nghiệm thiêng liêng và tự tái đồng nhất với vũ trụ thiêng liêng. Việc này sẽ xảy ra sau, trong khi hành thiền thích hợp với vị thân hộ mệnh riêng biệt, vị này truyền tâm ấn cho đệ tử. Trong phạm vi thiền định này, người đệ tử sẽ dùng những điều chủ yếu nhận được trong cuộc lễ – quán tướng và câu chú – để tự mình tái tạo, tái tiến dẫn, và tái đồng nhất chính mình với kinh nghiệm thiêng liêng. Người ấy không còn cần đến sự hỗ trợ môi trường bên ngoài của cuộc lễ. Đúng hơn, người ấy có thể tái tạo, tái tiến dẫn, và tái đồng nhất chính mình bằng kinh nghiệm thuần túy tượng trưng bởi những phương tiện của những thành phần mà người ấy nhận được tại đấy. Đó là vai trò và chức năng đầu tiên của lễ truyền tâm ấn Kim Cang Thừa.

Giống như những lễ truyền tâm ấn khác, truyền tâm ấn Kim Cang đưa ra một số ràng buộc mà người đệ tử phải tôn trọng và gìn giữ. Những việc bình thường như có bằng để lái xe hay hành nghề y, cũng có cam kết phải tuân theo một số quy tắc hay luật lệ về hành động và mục đích. Tương tự như vậy, trong truyền thống Phật Giáo nói chung, những nghi thức như quy y và truyền giới trong dòng tu viện có một số cam kết mà người đệ tử phải chu toàn.

Trong những điều kiện thông thường, có ba bộ cam kết trong truyền thống Phật Giáo – những cam kết thích ứng cho giải thoát cá nhân (nguyện Ba La Đề Mộc Xoa), những cam kết thích ứng cho quyết tâm giải thoát tất cả chúng sinh (nguyện Bồ Tát), và những cam kết thích ứng cho việc tu tập Kim Cang Thừa (nguyện Kim Cang). Tóm lại, đặc tính cốt yếu của những cam kết thích ứng cho giải thoát cá nhân là tránh làm thương tổn người khác, đặc tính cốt yếu của cam kết Bồ Tát là để đem lợi ích cho người khác, và đặc tính cốt yếu của cam kết Kim Cang là coi tất cả chúng sinh là một phần của sự quán tưởng thuần túy, là những vị thần của vũ trụ thiêng liêng mà người đệ tử đã tư hữu được do lễ truyền tâm ấn Kim Cang.



CHƯƠNG HAI MƯƠI TÁM

TU TẬP KIM CANG THỪA PHẬT GIÁO

Trong chương cuối cùng của bảy chương về con đường Kim Cang Thừa, tôi muốn xét đến việc thiền hành đặc biệt được biết là Sadhana Kim Cang Thừa. Chữ Sadhana có nghĩa là "đạt được", "chứng đắc", hay "chứng minh". Sadhana Kim Cang Thừa là những phương tiện nhờ nó ta có thể đạt được, chứng đắc hay thiết lập kinh nghiệm về vũ trụ thiêng liêng, kinh nghiệm về giác ngộ. Người dẫn thân vào tu tập sadhana được gọi là sadhaka. Chứng đắc tự nó được gọi là siddhi và người chứng đắc gọi là siddha. Tôi nhắc đến việc này vì trong Chương 22 tôi có nói đến các vị đạt đạo hay Mahasiddhas, những người đã đạt được kinh nghiệm về giác ngộ do sự tu tập thiền định Kim Cang Thừa, hay sadhana.

Trong Chương 28 chúng ta có nói rằng trong lễ truyền tâm ấn Kim Cang, hành giả được cho những điều chủ yếu để đi vào chứng nghiệm vũ trụ thiêng liêng. Nói chung, những điều chủ yếu này được truyền trao là sự quán tưởng về thân hộ mệnh và những câu kệ miệng đặc biệt hay câu chú, liên quan đến vị thân hộ mệnh. Những việc này hình thành những yếu tố quan trọng trong thiền Kim Cang mà mục đích là tái tạo và thiết lập vũ trụ thiêng liêng. Nhưng nếu chúng ta định tìm hiểu làm thế nào thiền hành Kim Cang có thể giúp cho hành giả đạt kinh nghiệm giác ngộ, thì chúng ta cần phải xét đến sắc thái chung và nội dung thiền Kim Cang Thừa.

Trong khi giải thích thiền hành Kim Cang Thừa, tôi sẽ dùng một cấu trúc tuyệt đối không phổ thông. Quý vị sẽ gặp một số thực tiễn không phù hợp trong từng chi tiết với kiểu mà tôi sẽ dùng nơi đây: chúng có thể khác biệt trong thứ tự về thành phần của chúng, hay có thể được trình bày một cách hơi khác. Tuy nhiên nói rộng ra, những thành phần của cấu trúc này hiện diện trong tất cả những dạng thức thực sự của thiền Kim Cang Thừa. Hơn nữa, sự giải thích mà tôi soạn thảo tử mỹ đưa vào những trình bày có thẩm quyền trong luận tạng của truyền thống Kim Cang Thừa.

Một điểm nói chung khác mà tôi muốn nhấn mạnh là thiền Kim Cang Thừa là cả phương pháp (con đường) lẫn mục tiêu (hay kết quả). Điều mà tôi muốn nói về phương pháp là bằng cách thiền hành Kim Cang Thừa, ta có thể đạt chứng nghiệm giác ngộ. Trong ý nghĩa ấy, thiền hành Kim Cang Thừa là một phương pháp. Nhưng khi ta tiến hành việc hành thiền, khi ta kiên toàn phương pháp, phương pháp trở thành mục tiêu. Bởi vậy, ở cùng một mức độ thiền Kim Cang Thừa là một phương pháp, nhưng khi hành giả kiên toàn phương pháp, thiền trở thành mục tiêu. Thiền vẫn là phương pháp liên quan đến những cá nhân kém phát triển khác. Để tôi thử giải thích việc này bằng cách giới thiệu sự giải thích chung về thiền Kim Cang Thừa mà tôi đề nghị áp dụng – gọi thiền Kim Cang Thừa là mẫu hình, sự tái thiết, sự noi gương hay bản sao sự nghiệp của Bồ Tát và Đức Phật. Sự nghiệp của Bồ Tát và Đức Phật vừa là phương pháp vừa là mục tiêu. Khi Bồ Tát tiến trên Bồ Tát Đạo, con đường là phương pháp. Một khi vị Bồ Tát đạt Phật quả, Bồ Tát Đạo và sự nghiệp Đức Phật trở thành mục tiêu, dù liên quan với những chúng sinh khác, chúng vẫn

là phương pháp. Thí dụ, như chúng ta thấy tại Chương 15, trong phạm vi Đại Thừa, sự nghiệp của Đức Phật – sự ra đời, từ bỏ cuộc đời trần tục, tu khổ hạnh, và đạt Phật quả – chỉ là một tấn kịch được trình diễn vì sự giác ngộ của chúng sinh.

Khi ta tiến bộ trên con đường đạo, phương pháp và mục tiêu trở thành không thể phân biệt. Sự hành trì trở thành mục tiêu cho hành giả, tuy nó vẫn là phương pháp cho những người khác cần phải dẫn đến Phật quả. Cho nên thiền Kim Cang Thừa vừa là phương pháp vừa là mục tiêu – tùy thuộc vào vị trí trên con đường, vào mức độ về hiểu biết và chứng đắc.

Chúng ta hãy chia thiền Kim Cang Thừa thành hai phần, mỗi phần có thể chia thành hai phần phụ. Muốn đạt Phật quả, ta phải hoàn thiện việc thành tựu công đức và kiến thức, hai điều kiện tiên quyết này cần thiết cho việc đạt Phật quả. Thực hành viên mãn về bố thí, trì giới, và nhẫn nhục dẫn đến thành tựu công đức, trong khi viên mãn thiền định và trí tuệ dẫn đến thành tựu kiến thức. Tinh tấn, viên mãn thứ tư, cần thiết cho cả hai thành tựu này.

Phần thứ nhất của thiền hành Kim Cang Thừa là noi gương – biểu lộ tượng trưng tiếp thu, và suy tư Bồ Tát Đạo, qua đó công đức và kiến thức được hoàn hảo. Thiền Kim Cang Thừa bắt đầu với việc quy y. Trong hầu hết các trường hợp nó tiếp tục, với sự tỉnh thức về tư tưởng giác ngộ và nhớ lại việc thực hành lục độ viên mãn và tứ vô lượng tâm (từ, bi, hỷ và xả). Tất cả những sự thực hành này là biểu lộ tượng trưng, tiếp thu, suy tư, về sự tích lũy công đức của Bồ Tát.

Khi chúng ta xét kỹ nội dung của Sadhana Kim Cang Thừa, chúng ta hầu như đi đến thiên về tính không. Đây chính là biểu lộ tượng trưng tiếp thu về sự đạt kiến thức của Bồ Tát. Bồ Tát đạt kiến thức do thiên viên mãn và trí tuệ viên mãn. Nơi đây chúng ta có thiên về tính không, một sự hợp nhất thiên và trí tuệ. Cho đến bây giờ, chúng ta mới xét đến phân đầu của thiên Kim Cang, phần này tương ứng với sự nghiệp của Bồ Tát cho đến đạt được Phật quả với sự đạt được công đức và kiến thức. Những điều này được tượng trưng tiêu biểu bởi quy y, tỉnh thức về tư tưởng giác ngộ, tu tập tứ vô lượng tâm, và thiên về tính không.

Sau khi chúng đắc giác ngộ, một khi Phật quả đạt được, thành tựu công đức và kiến thức dẫn đến hai thành quả. Hai thành quả này là hai cõi của Phật quả – cõi sắc và cõi vô sắc. Những cảnh giới này nảy sinh trực tiếp từ thành tựu công đức và trí tuệ. Trong phần thứ hai của thiên Sadhana Kim Cang Thừa, chúng ta có sự biểu lộ tượng trưng, trầm tư mặc tưởng, mẫu hình, hay bản sao về cái thực tế Phật quả gồm có hai cõi này. Điều này được tượng trưng trong Sadhana do sử dụng khái niệm về hai tiến trình: (1) tiến trình sáng tạo, nguồn gốc, hay sự sinh ra, và (2) tiến trình hoàn tất, hay viên mãn. Hai tiến trình này tương ứng với hình thái và hai cõi Phật quả siêu việt.

Trên phương diện nào hai tiến trình sáng tạo và viên mãn được phản ánh một cách biểu tượng- tái tạo trong kinh nghiệm thiên định – trong phạm vi của thiên Kim Cang Thừa? Theo sau biểu tượng đạt Phật quả, chúng ta quán tưởng về dạng thức của thần hộ mệnh, nói một cách khác, tạo cõi hiện tượng của Phật quả trong hình bóng của vị thần hộ mệnh riêng biệt mà thiên định liên quan tới. Hành

giả tạo một mô phỏng có ý thức về cõi Phật quả có tính chất hiện tượng dưới hình thức thân hộ mệnh đang được nói đến. Thêm vào, chúng ta tụng câu chú của thần ấy. Tụng chú này là một biểu tượng tiếp thu gương thiên định về giáo lý Đức Phật, về Pháp. Hai bộ phận cấu thành này – tạo hình dạng của thân hộ mệnh và tụng chú – và tạo thành tiến trình sáng tạo. Chúng tương ứng với cõi sắc của Phật quả, và là sự mô phỏng những hoạt động hiện tượng của Đức Phật.

Kế theo việc tạo ra hình dạng thân hộ mệnh và tụng chú là sự tan biến hình dạng của thân hộ mệnh thành huyễn (tính không), và sự ngưng tụng chú. Sự tan biến và ngưng lại này là mô hình biểu tượng, trầm tư về cõi siêu việt của Phật quả.

Tuy nhiên trong phần hai của thiên Kim Cang Thừa, chúng ta có sự mô phỏng những hoạt động và sự nghiệp của Đức Phật, với các cõi Phật quả hiện tượng và siêu việt. Sự mô phỏng này được thực hiện qua việc sử dụng quan niệm tiến trình sáng tạo và viên mãn. Tiến trình sáng tạo cấu thành quán tưởng về vị thân hộ mệnh và việc tụng chú, những việc này là mô hình cõi hiện tượng của Phật – tương ứng với hoạt động và Giáo Pháp của Ngài. Tiến trình hoàn tất cấu thành sự tan biến của thân hộ mệnh và sự ngưng tụng chú, là mô hình về cõi siêu việt của Đức Phật. Tóm lại trong thiên Kim Cang thừa, chúng ta có một mô hình đầy đủ hay sự mô phỏng sự nghiệp của chư Bồ Tát và chư Phật. Phần thiên đầu tiên là mô hình thành tựu của Bồ Tát về công đức và kiến thức. Phần hai là mô hình về cõi hiện tượng và siêu việt của Đức Phật.

Tôi muốn trở lại về khái niệm thiền định và trí tuệ. Điểm này đủ để nhấn mạnh tính trọn vẹn hoàn toàn của Phật Giáo, vì đó là đặc tính tuyệt đối của tất cả truyền thống Phật Giáo khẳng định việc kết hợp của tập trung và tuệ giác, sự thống nhất của tịch tịnh và quán tưởng sâu sắc hay trí tuệ. Cũng trong phạm vi của thiền Kim Cang Thừa, sự hợp nhất này rất thiết yếu. Khi hành giả thiền về tính không trong phạm vi mô phỏng thành tựu kiến thức của Bồ Tát, người đó phải hợp nhất thiền định và trí tuệ. Trong trường hợp này, khả năng tập trung tâm vào đối tượng được áp dụng để hiểu biết về tính không. Còn trước đây hành giả trau dồi khả năng tập trung tâm với sự hỗ trợ bên ngoài, chẳng hạn như cái đĩa xanh, ở đây trong phạm vi thiền Kim Cang, người đó có thể tập trung thẳng vào sự hiểu biết về tính không. Bằng cách đó, qua thiền định về tính không, hành giả mô phỏng thành tựu kiến thức của Bồ Tát qua sự trau dồi viên mãn thiền định và trí tuệ.

Cũng phải có sự hợp nhất thiền và trí tuệ trong phạm vi quán tưởng thân hộ mệnh và tụng chú. Ở đây đối tượng của tập trung là hình dạng quán tưởng về thân hộ mệnh và âm thanh của câu chú, để trong lúc quán tưởng và tụng chú, hành giả coi sự quán tưởng và âm thanh là mẫu mực của hiện tượng trống rỗng – giống ảnh phản xạ, ảo tưởng thân diêu, tiếng vọng. Đúng là như thế vì, giống như xạ ảnh hay tiếng vọng xảy ra liên quan đến nguyên nhân và điều kiện, vậy quán tưởng về thân hộ mệnh và âm thanh tụng chú phát sinh và tồn tại liên quan đến nguyên nhân và điều kiện.

Trong phạm vi thiền Kim Cang Thừa, sự quán tưởng và việc tụng chú cũng là mô hình về hiện tượng duyên khởi tùy thuộc lẫn nhau và về tính không. Trong thiền Kim

Cang Thừa, cũng như trong các truyền thống Phật Giáo khác về sự phát triển tinh thần, sự hợp nhất thiên và trí tuệ tuyệt đối cần thiết. Đó là lý do tại sao Ngài Long Thọ trong "Lá thư gửi bạn" (Suhrillekha) nói là không có thiên thì không có trí tuệ, và không có trí tuệ thì không có thiên. Nhưng đối với hành giả kết hợp thiên và trí tuệ, thì toàn thể đại dương luân hồi có thể bị khô cạn giống như nước đọng ở vết chân bò trong bùn sẽ bị khô cạn bởi ánh nắng mặt trời ban trưa. Bằng cách kết hợp thiên và trí tuệ trong phạm vi thiên Kim Cang Thừa, ta có thể đạt được chứng nghiệm về vũ trụ thiêng liêng, chứng nghiệm về Phật quả. Việc này được hoàn tất dần dần do sự làm quen và chiêm dụng vũ trụ thiêng liêng được miêu tả trong thiên sadhana, đó là thế giới vi mô trầm tư được tiếp thu về sự nghiệp của chư Bồ Tát và của các chư Phật. Bằng cách này, ta có thể đạt được mục tiêu Phật quả. Do đó, kinh nghiệm giác ngộ của ta trở thành phương tiện dẫn dắt chúng sinh tới cùng một vũ trụ thiêng liêng, cùng một mục tiêu.



**PHÂN BỐ
VI ĐIỀU PHÁP**

CHƯƠNG HAI MƯƠI CHÍN

NHẬP MÔN VỀ VI DIỆU PHÁP

Từ Chương 30 đến Chương 40, tôi sẽ bàn luận những phương diện triết lý và tâm lý của Phật Giáo đã được trình bày trong bảy cuốn sách về Tạng Vi Diệu Pháp (Luận) trong kinh điển tiếng Pali.

Tôi không nhìn chi tiết vào những bảng liệt kê các yếu tố hay Pháp, có trong nhiều sách có thẩm quyền về Vi Diệu Pháp. Thay vào đó, tôi có ba mục tiêu: (1) phác họa đại cương và mô tả những phương pháp chính và những đặc tính của Vi Diệu Pháp, (2) liên hệ Vi Diệu Pháp với điều mà chúng ta thường biết về giáo lý của Đức Phật, và (3) liên hệ triết lý Vi Diệu Pháp với tình trạng của chúng ta là người cư sĩ Phật Tử.

Trong suốt lịch sử Phật Giáo, Vi Diệu Pháp đã được gìn giữ trong niềm kính trọng rất cao. Chẳng hạn, trong những cuốn sách kinh điển Pali, Vi Diệu Pháp được nói đến bằng sự tán dương và coi trọng đặc biệt. Ở đây Vi Diệu Pháp là một lãnh vực đặc biệt cho những tu sĩ trưởng lão; hạng sa di không được ngắt lời các trưởng lão khi những vị này đang thảo luận về Vi Diệu Pháp. Chúng ta cũng thấy Vi Diệu Pháp được dặn bảo chỉ để cho những ai thành thật cố gắng nhận thức mục tiêu tu tập Phật Giáo, và kiến thức đó được phó thác cho các vị thầy dạy Pháp.

Sự quan tâm truyền thống đối với Vi Diệu Pháp không những thấy có trong truyền thống Nguyên Thủy mà còn thấy trong tất cả những truyền thống Phật Giáo lớn. Chẳng hạn, Ngài Cư Ma La Thập, nhà dịch giả lớn tại Trung Á

nổi tiếng về phiên dịch những tác phẩm Trung Luận ra tiếng Trung Hoa, được biết là Ngài vững tin rằng phải giới thiệu Vi Diệu Pháp cho người Trung Hoa nếu Ngài muốn dạy họ triết lý Phật Giáo. Trong truyền thống Tây Tạng, Vi Diệu Pháp cũng là một phần quan trọng trong việc huấn luyện của tu viện.

Tại sao Vi Diệu Pháp được coi trọng cao như thế? Lý do căn bản là kiến thức về Vi Diệu Pháp, theo nghĩa chung về sự hiểu biết giáo lý chủ yếu, tuyệt đối cần thiết để đạt trí tuệ, rồi trí tuệ trở thành cần thiết cho việc đạt được giải thoát. Dù thiên bao lâu như thế nào hay dù sống cuộc đời đức hạnh như thế nào, nếu không có tuệ giác về bản chất thực sự của mọi sự, ta không thể đạt được giải thoát.

Kiến thức về Vi Diệu Pháp là cần thiết nhằm hiểu thấu bản chất vô thường, vô nhân tính, và tính bất thực mà ta có được từ việc tụng đọc Tạng Kinh đối với từng kinh nghiệm trong đời sống hàng ngày. Tất cả chúng ta đều thoáng thấy vô thường, vô nhân tính và tính bất thực do tụng đọc Kinh Tạng nhưng chúng ta có hay áp dụng chân lý trí tuệ thoáng qua này vào cuộc sống hàng ngày của chúng ta không? Phương pháp giáo lý Vi Diệu Pháp cung cấp một cơ chế để làm như vậy. Cho nên sự nghiên cứu Vi Diệu Pháp cực kỳ hữu ích cho việc tu tập của chúng ta.

Chúng ta hãy xét đến nguồn gốc và tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường Phái Nguyên Thủy cho rằng Đức Phật là nguồn gốc của triết lý Vi Diệu Pháp và chính Đức Phật là vị tổ đầu tiên của Vi Diệu Pháp vì vào đêm giác ngộ, Ngài thâm nhập cốt lõi của Vi Diệu Pháp. Theo sự mô tả truyền thống, Đức Phật đã dành tuần thứ tư sau khi giác ngộ để thiên về Vi Diệu Pháp. Đó là tuần lễ được gọi là

"Ngọc Viên". Sau này trong sự nghiệp của Ngài, người ta nói rằng Đức Phật đi thăm Tầng Trời Thứ Ba Mười Ba khi mẹ Ngài ở đó và Ngài đã dạy Vi Diệu Pháp cho mẹ Ngài và chư thiên. Được biết khi trở về trái đất, Ngài đã truyền trao cho Ngài Xá Lợi Phất những điều thiết yếu mà Ngài đã dạy- hầu như không phải là trùng hợp ngẫu nhiên vì Xá Lợi Phất là vị đại đệ tử của Ngài nổi tiếng về trí tuệ.

Bởi vậy, nói chung chính Đức Phật là người mà chúng ta mang ơn về nguồn cảm hứng của giáo lý Vi Diệu Pháp. Nguồn cảm hứng này được truyền thừa cho các đệ tử của Ngài là những người thông thái như Xá Lợi Phất, và bởi những cố gắng của các đệ tử có tài này mà những nét đại cương và nội dung triết lý Vi Diệu Pháp được thiết lập.

Chúng ta tiếp tục xem xét nghĩa của thuật ngữ Vi Diệu Pháp. Nếu chúng ta nhìn kỹ vào Tạng Kinh, chúng ta thấy thuật ngữ này thường xuất hiện theo nghĩa thông thường "thiền về Pháp", "chỉ dẫn về Pháp" hay "luận về Pháp". Theo ý nghĩa đặc biệt hơn, Vi Diệu Pháp có nghĩa "Pháp Đặc Biệt", "Thượng Pháp" hay "Viễn Pháp". Nơi đây, đương nhiên chúng ta dùng Pháp theo học thuyết hay giáo lý, không theo nghĩa hiện tượng hay nhân tố kinh nghiệm (trong trường hợp nó không được viết hoa).

Có một ý nghĩa kỹ thuật hơn, trong đó thuật ngữ vi diệu pháp được sử dụng trong Tạng Kinh và trong phạm vi pháp không còn ý nghĩa học thuyết nói chung mà đúng hơn là hiện tượng. Cách dùng kỹ thuật này liên quan đến một chức năng khác tức là tạo khác biệt. Cách dùng thuật ngữ vi diệu pháp kỹ thuật nhất có năm khía cạnh hay ý nghĩa: (a) để định nghĩa pháp; (b) để xác nhận sự tương

quan giữa pháp; (c) để lý giải pháp; (d) để sắp xếp pháp; và (e) để xếp pháp theo thứ tự.

Kinh điển Phật Giáo được chia thành ba tạng (theo nghĩa đen là "những cái giỏ"): Kinh Tạng, Luật Tạng, và Luận Tạng (Vi Diệu Pháp Tạng). Kinh Tạng thường là những bài thuyết giảng, Luật Tạng chứa đựng những phép tắc cho cộng đồng Tăng Đoàn, và Luận Tạng thường được nói đến là những sách về triết lý và tâm lý Phật Giáo. Nơi đây tôi muốn nhìn vào một quan hệ giữa Luận Tạng (Vi Diệu Pháp) và Kinh Tạng. Có một số lớn tài liệu của Luận Tạng trong Kinh Tạng. Hãy nhớ lại định nghĩa kỹ thuật về Vi Diệu Pháp mà ta vừa xét lúc nãy. Đừng quên rằng, chúng ta tìm thấy trong Kinh Tạng một số các bài thuyết giảng có đặc tính là luận: Tăng Nhứt Tập Kinh trình bày sự giải thích giáo lý được sắp xếp theo thứ tự; Kinh Sangiti và Kinh Dasuttara được Xá Lợi Phất dẫn giải các mục của giáo lý được sắp xếp theo thứ tự; và Kinh Anupada, một bài giảng mà Ngài Xá Lợi Phất phân tích kinh nghiệm thiền định của Ngài trong ngôn ngữ Vi Diệu Pháp.

Rồi làm sao ta có thể đi tới chỗ phân biệt giữa Vi Diệu Pháp và Kinh? Muốn làm việc này, chúng ta phải nhìn vào nghĩa thứ hai của Vi Diệu Pháp, ấy là dùng nghĩa của "Thượng Pháp" Trong các Kinh, Đức Phật nói từ hai quan điểm. Quan điểm thứ nhất, Ngài nói về các sinh thể, đối tượng, các thuộc tính và những sự thụ đắc của các sinh thể, thể giới và những thứ tương tự, và thường thấy Ngài tuyên bố là "Chính tự ta sẽ đi Urevela". Quan điểm thứ hai Ngài tuyên bố rõ ràng là không có cái "Tôi" và tất cả mọi sự đều trống rỗng không có cá tính, thực chất, và vân vân...

Hiển nhiên hai quan điểm đang hoạt động ở đây là quan điểm qui ước (vohara) và quan điểm tối thượng (paramattha). Chúng ta có ngôn ngữ hàng ngày như "anh" và "tôi" và chúng ta cũng có ngôn ngữ triết lý chuyên môn không thừa nhận cá tính, đối tượng vân vân... Đó là sự khác biệt giữa nội dung kinh và nội dung luận (vi diệu pháp) về giáo lý của Đức Phật. Nói chung, kinh sử dụng quan điểm qui ước trong khi luận (vi diệu pháp) sử dụng quan điểm tối thượng (đệ nhất nghĩa đế). Tuy thế có những đoạn kinh mô tả vô thường, vô nhân tính hay không thực chất, các thành phần và uẩn, và vì thế phản ảnh quan điểm tối thượng. Trong phạm vi này, cũng có sự phân chia những kinh điển thành những kinh có ý nghĩa dứt khoát rõ ràng và trực tiếp, và những kinh có ý nghĩa ẩn tàng và không trực tiếp.

Tại sao Đức Phật lại dùng đến hai quan điểm, qui ước và tối thượng? Để trả lời chúng ta cần phải nhìn vào phẩm tính tuyệt vời của Ngài với tư cách là một đạo sư và kỹ năng của Ngài trong việc chọn các phương pháp để dạy. Nếu Đức Phật chỉ nói với tất cả những thính giả của Ngài về vô thường, không thực chất, các thành phần, và uẩn, tôi không nghĩ rằng cộng đồng Phật giáo có thể phát triển nhanh trong thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên. Cũng vào thời gian này, Đức Phật biết quan điểm tối thượng rất cần thiết có một sự hiểu biết sâu xa về Pháp, vậy nên giáo lý của Ngài chứa đựng ngôn ngữ đặc biệt để diễn tả quan điểm tối thượng



CHƯƠNG BA MƯƠI

TRIẾT LÝ VÀ TÂM LÝ TRONG VI DIỆU PHÁP

Một trong những chức năng của Vi Diệu Pháp là định nghĩa. Định nghĩa rất quan trọng vì muốn truyền thông đạt kết quả về một chủ đề khá chuyên môn, chúng ta phải hiểu các thuật ngữ có nghĩa gì. Bởi vậy tôi muốn nhìn vào một số thuật ngữ thường được dùng và phổ thông nói về tư tưởng Phật Giáo. Tôi muốn đi đến sự hiểu biết về những định nghĩa của những thuật ngữ ấy và rồi liên hệ chúng với bản chất của giáo lý Đức Phật.

Đạo Phật thường được gọi là một tôn giáo, một triết lý, và những năm gần đây, một tâm lý học. "Tôn Giáo" đề cập đến niềm tin, hay xác nhận, một đấng cao cả vô hình kiểm soát tiến trình của vũ trụ. Hơn thế nữa, tôn giáo có một bộ phận cảm xúc và luân lý, và liên quan đến nghi thức và thờ cúng. Vì Phật Giáo không công nhận sự hiện hữu của một đấng như vậy và không nặng về những nghi thức và thờ cúng, cho nên rất khó để có thể sắp xếp Phật Giáo nói chung – và đặc biệt là Vi Diệu Pháp – như một tôn giáo.

Theo nghĩa gốc của nó, "triết lý" có nghĩa là "thích trí tuệ và kiến thức". Thông thường hơn, nó có nghĩa là điều tra nghiên cứu về bản chất của những định luật hay những nguyên nhân của tất cả sự sống. Định nghĩa này có thể áp dụng với Phật Giáo ngoại trừ nó vẫn còn mơ hồ một chút do nhiều nghĩa của từ "bản chất" và "sự sống". Điều này dẫn đến hai phương pháp trong tư duy triết lý, gọi là siêu hình học và hiện tượng học. Siêu hình học là sự nghiên cứu

về nguyên tắc tuyệt đối hay nguyên tắc đầu tiên. Nó cũng đôi khi được gọi là khoa học về bản thể học nghĩa là nghiên cứu các đặc tính, hay nói đơn giản là nghiên cứu mọi sự trong chính chúng. Trái lại hiện tượng học là sự miêu tả sự vật khi chúng được chúng nghiệm bởi cá nhân; đó là khoa học về căn bản kiến thức nhân loại, sự nghiên cứu về sự vật như chúng được biết, như chúng xuất hiện trước chúng ta. Nếu coi Phật Giáo là triết lý ù thì nó liên quan trước tiên với hiện tượng học.

"Tâm lý học" là sự nghiên cứu về tâm và trạng thái tinh thần. Giống như triết lý, nó có hai khía cạnh: tâm lý học thuần túy là sự nghiên cứu chung về hiện tượng tinh thần, và tâm lý trị liệu hay tâm lý học ứng dụng là áp dụng sự nghiên cứu hiện tượng tinh thần vào vấn đề bệnh và trị bệnh, rối loạn và điều chỉnh. Chúng ta có thể giải thích sự khác biệt giữa tâm lý thuần túy và tâm lý ứng dụng bằng phép loại suy. Hình dung một người trèo lên đỉnh đồi và nhìn bao quát xuống cánh đồng mà không một mục đích đặc biệt gì trong tâm. Sự quan sát của người ấy đi vào từng chi tiết – đồi, rừng, sông và suối – không phân biệt. Nhưng nếu người ấy có mục đích trong tâm – chẳng hạn, nếu người ấy muốn tới một đỉnh đồi khác cách xa – thì sự quan sát sẽ nhắm vào những nét đặc biệt giúp người ấy hay cản trở người ấy tiến tới mục tiêu. Khi chúng ta nói về tâm lý học ứng dụng hay tâm lý trị liệu, chúng ta muốn nói về sự nghiên cứu tâm và trạng thái tinh thần nhắm vào các hiện tượng giúp đỡ hay cản trở tiến bộ hướng tới hạnh phúc tinh thần.

Vì đã nhìn sơ lược vào định nghĩa về tôn giáo, triết lý và tâm lý, chúng ta có thể bắt đầu nhìn thấy khía cạnh hiện tượng học của triết lý và khía cạnh chữa trị của tâm lý học

liên quan nhiều nhất tới sự hiểu biết về giáo lý của Đức Phật.

Vi Diệu Pháp, giống như tư tưởng Phật Giáo nói chung, rất hữu lý và hợp lý. Nếu ta nhìn kỹ vào phương pháp trình bày và lập luận trong Vi Diệu Pháp, chúng ta thấy điểm xuất phát của biện chứng, biện chứng này là khoa học về nghị luận, và cũng là sự khởi đầu của lập luận và phân tích hợp lý. Điều nào đặc biệt rõ rệt trong bốn phân loại về tính chất của câu hỏi. Được biết rằng sự hiểu biết rõ và khả năng sử dụng phân loại này rất cần thiết cho bất cứ ai muốn dẫn thân vào việc bàn thảo và nghị luận về Pháp vì muốn trả lời đúng một câu hỏi, ta phải hiểu tính chất của câu hỏi.

Loại câu hỏi thứ nhất trực tiếp nhất và liên quan đến những câu hỏi có thể trả lời trực tiếp và khẳng định như "Tất cả chúng sinh đều chết phải không?". Để trả lời câu hỏi này "Phải, tất cả chúng sinh đều chết".

Loại câu hỏi thứ hai chỉ có thể trả lời với sự dè dặt, chẳng hạn, "Tất cả chúng sinh sẽ tái sinh phải không?". Loại câu hỏi này không thể trả lời trực tiếp và khẳng định vì có thể có hai lối giải thích. Bởi vậy câu hỏi đó phải được phân tích và trả lời từng cá nhân, đem cho mỗi người những nghĩa có thể:

"Những chúng sinh không thoát khỏi những ô trược sẽ phải tái sinh, nhưng những ai thoát khỏi ô trược, như các vị A La Hán, không tái sinh".

Loại câu hỏi thứ ba phải được trả lời bằng cách vặn lại câu hỏi chẳng hạn như: "Con người có mạnh không?". Ở đây điểm tham khảo về câu hỏi phải được quyết định trước khi

trả lời: nói một cách khác con người mạnh so với thần thánh hay súc vật? Nếu so với thần thánh, con người không mạnh, nhưng so với súc vật con người mạnh. Mục đích của phần câu hỏi là để quyết định điểm tham khảo mà người hỏi có trong đầu.

Loại câu hỏi thứ tư là loại mà chúng ta đặc biệt chú trọng đến ở đây. Những câu hỏi này không đáng để trả lời; lời xác nhận không thể diễn tả nổi tiếng là Đức Phật giữ im lặng thuộc về loại này. Theo truyền thống có mười bốn câu hỏi không trả lời được. Chúng ta thấy những câu này trong Kinh Chulamalunkya. Mười bốn câu hỏi gom lại thành ba loại.

Loại thứ nhất gồm có tám câu liên quan đến bản chất tuyệt đối hay bản chất tận cùng của thế giới: thế giới bất diệt hay không bất diệt, cả hai hay không cả hai; hữu hạn hay vô hạn, cả hai hay không cả hai? Quý vị thấy loại này gồm có hai nhóm câu hỏi và cả hai đều liên quan đến thế giới. Nhóm câu hỏi thứ nhất liên quan đến sự tồn tại của thế giới trong thời gian, và nhóm thứ hai liên quan đến sự tồn tại của thế giới trong không gian.

Loại thứ hai gồm có bốn câu hỏi: Như Lai tồn tại hay không tồn tại sau khi chết, cả hai hay không cả hai? Những câu hỏi này liên quan đến bản chất niết bàn hay thực tế tối thượng.

Loại thứ ba gồm có hai câu: Cái ngã đồng nhất hay khác biệt với xác thân? Trong khi loại thứ nhất liên đến thế gian này và loại thứ hai liên quan đến xuất thế gian, loại chót này liên quan đến kinh nghiệm bản thân. Phải chăng chúng ta chết cùng với xác thân hay những cá tính của chúng ta hoàn toàn khác biệt và độc lập với xác thân?

Đức Phật im lặng khi được hỏi mười bốn câu hỏi này. Ngài mô tả những câu hỏi này như một cái lưới và không muốn bị kéo vào cái bẫy lý thuyết, ước đoán và giáo điều như thế. Ngài nói đó là vì Ngài không bị ràng buộc vào tất cả những lý thuyết và giáo điều nên Ngài đã được giải thoát. Ngài nói những ước đoán như thế đem đến bồn chồn, lo lắng, hoang mang, và đau khổ, và chính là bằng cách tự giải thoát ra khỏi những thứ đó mà ta có thể đạt giải thoát.

Chúng ta hãy nhìn vào mười bốn câu hỏi nói chung để xem liệu chúng ta có thể hiểu được tại sao Đức Phật có lập trường này. Nhìn chung, mười bốn câu hỏi này ngụ ý hai thái độ căn bản đối với thế giới này.

Đức Phật nói về hai thái độ này trong cuộc đối thoại với Maha Kachchayana, khi Ngài nói có hai quan điểm căn bản, quan điểm sự tồn tại và quan điểm về sự không tồn tại. Ngài nói người ta thường quen nghĩ về những điều này và chừng nào người ta còn vướng mắc vào hai quan điểm này chừng đó không đạt được giải thoát. Cho rằng thế giới bất diệt, thế giới vô tận, Như Lai tồn tại sau khi chết, và cái ngã độc lập khỏi xác thân, phản ánh quan điểm tồn tại. Cho rằng thế giới không bất diệt, thế giới hữu hạn, Như Lai không tồn tại sau khi chết và cái ngã đồng nhất với xác thân, phản ánh quan điểm không tồn tại.

Hai quan điểm này được giảng dạy bởi các đạo sư của các trường phái khác trong thời Đức Phật. Quan điểm tồn tại thường là quan điểm của những người Bà La Môn, quan điểm không tồn tại thường là quan điểm của những nhà duy vật và những người theo chủ nghĩa khoái lạc. Khi Đức Phật không muốn bị kéo vào cái bẫy của quan điểm giáo điều về tồn tại và không tồn tại, tôi nghĩ rằng Ngài có hai

điều ở trong tâm: (1) hậu quả đạo đức của hai quan điểm này và quan trọng hơn nữa, (2) thực tế là những quan điểm này về tuyệt đối tồn tại hay không tồn tại không đúng với cung cách, chiều hướng thực sự của các sự vật.

Thí dụ, những người theo chủ nghĩa bất diệt thấy cái ngã thường còn và không thay đổi. Khi xác thân chết, cái ngã không chết vì cái ngã có bản chất không thay đổi. Nếu trường hợp này là đúng, dù xác thân làm gì: hành động của xác thân không ảnh hưởng đến số phận cái ngã. Quan điểm này không tương hợp với trách nhiệm tinh thần vì nếu cái ngã bất diệt và không thay đổi, nó sẽ không bị ảnh hưởng bởi hành động thiện hay bất thiện. Tương tự như vậy, nếu cái ngã đồng nhất với xác thân, và cái ngã chết khi xác thân chết, thì không có gì quan niệm về việc xác thân làm gì. Nếu bạn tin rằng sự tồn tại chấm dứt vào lúc chết, thì sẽ không có sự hạn chế nào về hành động. Nhưng trong tình trạng sự vật tồn tại do nguyên gốc phụ thuộc lẫn nhau, tuyệt đối tồn tại và không tồn tại đều không thể xảy ra.

Một thí dụ khác lấy từ mười bốn câu hỏi không thể trả lời cũng cho thấy những lời xác nhận này không đúng với cung cách, chiều hướng thực sự của sự vật. Hãy lấy thí dụ về thế giới. Thế giới tồn tại tuyệt đối hay không tồn tại tuyệt đối trong thời gian. Thế giới tồn tại tùy thuộc vào nguyên nhân và điều kiện – vô minh, tham và luyến chấp. Khi vô minh, tham và luyến chấp hiện diện, thế giới tồn tại; khi chúng không hiện diện, thế giới ngừng tồn tại. Bởi vậy câu hỏi về tuyệt đối tồn tại và không tồn tại về thế giới không thể trả lời được.

Cũng giống như vậy có thể được nói về loại câu hỏi khác tạo thành mười bốn câu không trả lời được. Tồn tại hay không tồn tại được xem như khái niệm tuyệt đối, không áp dụng cho những sự vật thực sự như thế. Đó là lý do tại sao Đức Phật từ chối không đồng ý với những lời tuyên bố tuyệt đối về bản chất của sự vật. Ngài nhìn thấy những loại siêu hình tuyệt đối không thể áp dụng đối với những sự vật như thế.

Về thái độ của Đức Phật đối với tâm lý học, chắc chắn Ngài nhấn mạnh rất nhiều vào vai trò của tâm. Chúng ta quen thuộc với những câu kệ nổi tiếng trong kinh Pháp Cú, Đức Phật nói tâm là tiền thân của tất cả các trạng thái tinh thần. Kinh nói hạnh phúc hay khổ đau là kết quả của hành động với tâm thanh tịnh hay tâm bất tịnh. Chúng ta chỉ cần nhìn vào những đoạn kinh điển để xác nhận tầm quan trọng của tâm trong giáo lý Phật Giáo. Ở đây chúng ta thấy năm uẩn, bốn trong năm uẩn là tinh thần và ba mươi bảy nhân tố giác ngộ, đa số những nhân tố này thuộc tinh thần. Dù chúng ta nhìn vào đâu thì chúng ta cũng phải chú ý đến tầm quan trọng của tâm trong giáo lý của Đức Phật.

Nhiều tôn giáo và triết lý có những điểm khởi đầu riêng biệt. Những tôn giáo hữu thần bắt đầu bằng Thượng Đế. Giáo huấn luân lý như Đạo Khổng bắt đầu bằng con người với tư cách là một thực thể xã hội. Phật Giáo bắt đầu bằng tâm. Cho nên không thật ngạc nhiên khi chúng ta thường chọn cách mô tả giáo lý của Đức Phật là tâm lý học và chúng ta cũng mô tả là biện pháp trị liệu vì biểu tượng về bệnh và trị bệnh nổi bật trong giáo lý của Đức Phật. Tứ Diệu Đế là giải đồ cổ phản ánh về bệnh, chẩn bệnh, chữa lành bệnh, và các phương pháp điều trị trong y khoa lúc

phôi thai, và chúng ta cũng nhớ rằng Đức Phật được gọi là vua của các thầy thuốc (Y Vương).

Đức Phật chú ý đến việc chữa lành bệnh, không phải trong phạm trù siêu hình. Chúng ta thấy Ngài dùng nhiều kỹ thuật trong việc chữa lành bệnh qua nhiều bài thuyết giảng trong Tạng Kinh. Chẳng hạn Đức Phật giảng về cái ngã. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy rằng người khôn ngoan đạt hạnh phúc bằng tự kỷ, và ở những đoạn khác trong các bài giảng, chúng ta thấy Đức Phật trình bày tỷ mỷ học thuyết vô ngã, một khái niệm cho thấy không có chỗ nào trong các bộ phận cấu thành kinh nghiệm tâm-vật lý là cái ngã thường còn.

Để giải thích sự mâu thuẫn bề ngoài này, chúng ta cần nhìn vào cuộc đối thoại của Đức Phật với Vachchagotta khi hỏi Ngài liệu cái ngã hiện hữu hay không hiện hữu. Đức Phật im lặng và sau một lúc Vachchagotta bỏ đi. Ngài A Nan, lúc đó đứng bên cạnh biết việc gì xảy ra, liền hỏi Đức Phật tại sao Ngài không trả lời. Đức Phật giải thích nếu ta nói cái ngã hiện hữu, ông ấy sẽ theo phe những người Bà La Môn tin tưởng vào sự hiện hữu tuyệt đối của cái ngã, nếu ta nói với Vachchagotta là cái ngã không hiện hữu, sẽ làm cho Vachchagotta bối rối nghĩ rằng "Trước đây tôi có cái ngã, nhưng bây giờ tôi lại không có cái ngã". Đức Phật chọn cách im lặng vì Đức Phật biết tình trạng khó khăn của Vachchagotta. Tương tự như vậy, khi gặp phải những người không tin tưởng vào tái sinh, Ngài dạy sự hiện hữu của cái ngã, trong khi đối với những người tin tưởng vào thực tế của Nghiệp, vào quả của hành động thiện và bất thiện, Ngài dạy thuyết vô ngã. Đó là sự khéo léo của Đức Phật trong cách truyền thụ kiến thức.

Chúng ta có thể thấy việc này có liên quan như thế nào với việc Đức Phật bác bỏ về các phạm trù tuyệt đối khi chúng ta nhìn vào cách sử dụng biểu tượng con rắn nước. Nơi đây chúng ta thấy Đức Phật nói các nhân tố của kinh nghiệm giống như con rắn nước. Khi một người có khả năng điều khiển được con rắn nước hay có kiến thức trong việc bắt rắn, muốn bắt một con rắn, người ấy làm được. Nhưng khi một người không quen điều khiển rắn nước và không biết cách bắt rắn, người ấy muốn bắt rắn thì việc làm này sẽ đưa kết quả là than khóc và đau đớn. Tương tự như vậy, hiện tượng – những nhân tố về kinh nghiệm – tự chúng chẳng là gì cả. Chúng không tuyệt đối hiện hữu hay tuyệt đối không hiện hữu, không tuyệt đối thiện mà cũng chẳng tuyệt đối bất thiện; đúng hơn chúng tương đối. Dù chúng dẫn đến hạnh phúc hay đau khổ, tiến lên trên đường đi hay giạt lùi, tùy thuộc không phải vào chính hiện tượng mà vào cách chúng ta điều hành chúng.

Nếu mọi sự vật được giải quyết đúng cách do sự điều chỉnh có ý thức và có cân nhắc kỹ lưỡng của tâm, hiện tượng có thể được sử dụng cho sự tiến bộ của ta trên đường đi. Con dao chẳng hạn, nó chẳng đúng mà cũng chẳng sai, tuy nhiên nếu ai nắm nó bằng lưỡi chắc chắn là một lỗi lầm. Khi chúng ta đề cập đến những hiện tượng về tham, ác ý và vô minh, nó dẫn đến đau khổ. Khi chúng ta làm ngược lại, nó dẫn đến hạnh phúc.

Để tóm lại, chúng ta có thể sử dụng thuật ngữ "triết lý" và "tâm lý" liên quan đến truyền thống Phật Giáo miễn là chúng ta nhớ rằng chúng ta chú ý đến triết lý không phải là về bản chất hay phạm trù tuyệt đối mà là một sự miêu tả hiện tượng, và ta chú ý vào tâm lý trong chừng mực như nó liên quan đến tâm lý trị liệu. Những đặc tính này về

triết lý và tâm lý của Vi Diệu Pháp thật độc đáo trong lịch sử tư tưởng loài người. Không có nơi nào trên thế giới cổ hay hiện đại ở Á Châu hay ở Phương Tây, lại có hiện tượng học và tâm lý liệu pháp tiến hóa như vậy.

Điều độc đáo về hiện tượng học và tâm lý trị liệu Phật Giáo là sự bác bỏ khái niệm về một cái ngã thường còn và sự khẳng định về khả năng giải thoát. Trong tất cả những hệ thống khác, những hệ thống về hiện tượng học hợp với triết lý học và tâm lý trị liệu phương tây, chúng ta thấy sự bất lực không bác bỏ nổi khái niệm về một cái ngã thường còn – sự bác bỏ hết sức đặc trưng trong giáo lý của Đức Phật và Vi Diệu Pháp. Và không có nơi đâu trong tâm lý học hiện đại chúng ta tìm thấy khả năng tự do tối đa và tuyệt đối lại hết sức quan trọng như trong giáo lý của Phật Giáo.



CHƯƠNG BA MƯƠI MỐT

PHƯƠNG PHÁP HỌC

Trong chương này tôi sẽ bàn luận những phương pháp mà Vi Diệu Pháp điều tra nghiên cứu cá tính và mối quan hệ của chúng ta với thế giới quanh ta.

Có hai cách miêu tả một người và mối quan hệ của người ấy với thế giới chung quanh người ấy: suy diễn và quy nạp. Phương pháp hợp lý hay suy diễn bắt đầu bằng khái niệm trừu tượng và đem áp dụng khái niệm ấy vào kinh nghiệm của một người. Phương pháp theo kinh nghiệm hay quy nạp bắt đầu bằng những sự việc mà chúng ta gặp trong kinh nghiệm; do quan sát và phân tích, giải thích và hiểu những sự kiện ấy, chúng ta xây dựng một bức tranh của chính chúng ta và thế giới quanh ta. Tóm lại phương pháp lý trí với trừu tượng và cố gắng áp dụng vào cụ thể, trong khi phương pháp quy nạp bắt đầu bằng cụ thể và xây dựng bức tranh thực tế tiến triển từng bước một.

Phương pháp quy nạp là một phương pháp dùng trong hệ thống Vi Diệu Pháp, khá gần với phương pháp khoa học, ngoại trừ trong khoa học, trọng tâm của quá trình quy nạp ở bên ngoài và trong hệ thống Vi Diệu Pháp trọng tâm ở bên trong, ở tâm. Đó là lý do tại sao phương pháp Vi Diệu Pháp đôi khi được gọi là sự tự xem xét nội quan, hay sử dụng thuật ngữ truyền thống, thiền quán.

Khi nói Vi Diệu Pháp là theo kinh nghiệm và quy nạp, chúng ta muốn nói là phương pháp ấy liên quan trước tiên đến kinh nghiệm tinh thần. Đôi khi chúng ta nói thiền giống như nội quan hay soi tinh thần bằng kính hiển vi:

chính là cách điều tra nghiên cứu rất sát những dữ kiện của kinh nghiệm. Phương pháp nội quan Vi Diệu Pháp mang lại kết quả vì nó điều hành qua thiên để làm chậm lại tiến trình tinh thần tới điểm chúng ta có thể nhìn và hiểu chúng. Trong phương diện này, có một sự tương đương khác thường giữa phương pháp Vi Diệu Pháp và phương pháp khoa học. Trong khoa học, chúng ta muốn tìm ra sự biến đổi xảy ra như thế nào, chúng ta làm tiến trình này chậm lại hay nhanh lên. Trong thiên Vi Diệu Pháp chúng ta cũng làm chậm lại tiến trình tinh thần để chúng ta có thể nhìn cái gì thực sự đang xảy ra, hay chúng ta có thể tăng tốc lên. Nếu chúng ta có thể thấy được đời sống con người của chúng ta, từ lúc sinh ra đến lúc chết đi, trong khoảng năm phút, thì nó có thể cho chúng ta tuệ giác đặc biệt nhìn vào bản chất của đời sống. Tuy nhiên vì việc làm này thường không thể làm được, cho nên chúng ta phải chậm lại. Đó là cơ sở của thiên Vi Diệu Pháp.

Bản liệt kê các nhân tố tinh thần và những điều tương tự trong các cuốn Vi Diệu Pháp dường như nhạt nhẽo và ỨC đoán khi mới nhìn vào, nhưng thực ra những bản liệt kê này chỉ là dạng dữ kiện trên giấy tờ mà chúng ta tìm thấy trong việc điều tra nghiên cứu cẩn trọng về kinh nghiệm. Không phải là ỨC đoán, Vi Diệu Pháp là kết quả của sự phân tích nội quan thận trọng và kĩ lưỡng về kinh nghiệm. Tuy vậy bạn có thể nghi ngờ tính hữu ích của việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp vì nghĩ rằng ngôi thiên và tái tạo kinh nghiệm Vi Diệu Pháp về thực tế bằng thiên quán của chính mình chắc chắn còn hữu dụng hơn. Điều này thật đúng tới mức trong tất cả khía cạnh của giáo lý Phật Giáo, trực tiếp cũng như gián tiếp, sự hiểu biết là yêu cầu bắt buộc.

Bằng cách nhìn các thành phần của Vi Diệu Pháp, bức tranh mà chúng ta có khi phân tích kinh nghiệm chắc chắn hiệu quả hơn nhiều nếu đó là bức tranh trực tiếp đạt được do thiền quán của chính mình. Nhưng cho dù đó là bức tranh gián tiếp đạt được do nghiên cứu, nó cũng vẫn hữu dụng cho chúng ta vì khi chúng ta ngồi xuống và thiền chúng ta đã sẵn sàng có một sự hiểu biết tri thức với sự phác họa đại cương về bức tranh mà chúng ta cố gắng đem vào tiêu điểm. Trong ý nghĩa này, nghiên cứu Vi Diệu Pháp có thể là hữu dụng mang lại sự hiểu biết gián tiếp về chính chúng ta và thế giới quanh ta bằng Vi Diệu Pháp.

Có hai cách điều tra nghiên cứu Vi Diệu Pháp có kết quả: (1) qua phân tích, (2) qua sự tổng hợp hay mối quan hệ. Cấu trúc căn bản của hai phương pháp này được nói đến trong cuốn đầu và cuốn cuối của Tạng Luận (Vi Diệu Pháp), cuốn Dhammasangani (Phân Loại Các Nhân Tố) và cuốn Patthana (Các Mối Quan Hệ Nhân Quả). Đây là hai cuốn quan trọng nhất trong Vi Diệu Pháp. Chính do phương pháp phân tích và phương pháp tổng hợp hay quan hệ mà Vi Diệu Pháp đi tới chỗ hiểu biết căn bản về vô ngã và tính không.

Trước hết chúng ta hãy nhìn vào phương pháp phân tích và cuối cùng vào phương pháp quan hệ, chúng ta sẽ kết hợp hai phương pháp này khi đương nhiên chúng ta phải kết hợp để gặt hái được lợi ích đầy đủ trong phương pháp điều tra nghiên cứu Vi Diệu Pháp. Trong cuốn "Những câu hỏi của Hoàng Đế Milinda" (Milinda Panha), được biết Đức Phật đã hoàn thành một nhiệm vụ cực kỳ khó khăn: "Na Tiên trả lời Hoàng Đế Ma Linh Đà, nếu một người phải vớt một con thuyền từ biển lên, và người ấy phải lấy một ít nước biển thì người ấy có thể nói với Ngài số lượng nước

như vậy phải lấy từ sông Hằng, từ sông Yamua, và từ tất cả những sông lớn tại Ấn Độ, thì quả là khó khăn có thể hoàn thành nhiệm vụ. Bằng cách ấy, Đức Phật đã phân tích một thời điểm kinh nghiệm có ý thức, chẳng hạn như kinh qua việc nhìn thấy một hình dạng – thành những bộ phận cấu thành khác nhau: sắc, thọ, tưởng, hành và thức".

Phân tích là mổ xẻ một đơn vị hiển nhiên, một tổng thể thuần nhất thành những phần cấu thành. Cách lý giải này không những có thể áp dụng với cái ngã, như chúng ta thấy trong ĩ phân tích kinh nghiệm bản thân, mà còn với đối tượng bên ngoài: giống như chúng ta có thể chia nhỏ cá tính thành năm uẩn, cho nên chúng ta cũng có thể chia nhỏ hiện tượng bên ngoài thành những phần cấu trúc. Thí dụ, như chúng ta có thể chia nhỏ cái bàn thành chân bàn, mặt bàn, vân vân.., và xa hơn nữa thành phân tử, và nguyên tử của những thành phần khác tạo nên cái bàn.

Mục đích việc mổ xẻ một tập hợp hiển nhiên là nhổ bật cái gốc luyến chấp vào hiện bên trong và bên ngoài. Một khi chúng ta xác nhận được cái ngã dường như thuần nhất thực chỉ là một tập hợp của những thành tố, niềm tin vào khái niệm cái ta sẽ yếu đi; tương tự như vậy, một khi chúng ta nhận thức được hiện tượng bên ngoài chỉ là một tập hợp của những thành tố nhỏ hơn, niềm tin của chúng ta vào những đối tượng bên ngoài sẽ yếu đi. Chúng ta có kết quả gì sau tiến trình phân tích? Bên trong, chúng ta bị để lại những ý thức; bên ngoài, chúng ta được để lại với những nguyên tử. Nếu chúng ta xét hai thứ cùng nhau, chúng ta bị để lại với những thành phần, hay các nhân tố kinh nghiệm.

Những yếu tố tinh thần và thể chất của kinh nghiệm tự chúng không thể mang lại cho chúng ta tới sự hiểu biết tối hậu về thực tế vì chúng ta bị để lại với những ý thức và những nguyên tử vật chất – những yếu tố kinh nghiệm. Những yếu tố này vẫn giữ nguyên không thể giản đơn hơn dù chúng ta đi sâu vào tiến trình mổ xẻ bao lâu hay đến đâu. Mặc dù chúng ta tiến tới những bộ phận càng ngày càng nhỏ hơn, nhưng chúng ta bị để lại một bức tranh thực tế tan nát thành từng mảnh, kết của sự mổ xẻ. Tự nó không phải là một bức tranh trung thực và đầy đủ về thực tế.

Để đi tới bức tranh tối hậu về thực tế, chúng ta cần phải ghép phương pháp phân tích với phương pháp tổng hợp hay phương pháp quan hệ. Đó là lý do tại sao nhà học giả Phật Giáo vĩ đại và cũng là bậc thánh, Long Thọ, đã có lần tỏ lòng tôn kính Đức Phật như "vị thầy của lý nhân duyên". Chân lý của lý nhân duyên làm yên ổn và dịu đi sự bối rối về cấu trúc tư tưởng. Đây là một dấu hiệu về tầm quan trọng của mối quan hệ, sự tùy thuộc lẫn nhau, hay tính điều kiện trong việc hiểu biết bản chất thật sự của mọi sự. Cũng chính là lý do tại sao các học giả đã nhắm vào cuốn Những Mối Quan Hệ Nhân Quả; nó cung cấp một nửa về phương pháp điều tra nghiên cứu của Vi Diệu Pháp.

Đồng thời, qua phân tích, chúng ta tiến tới cái không có thực chất của cá tính và hiện tượng (vì chúng ta thấy chúng được cấu tạo của những thành tố). Cho nên, qua tiến trình điều tra nghiên cứu liên quan, chúng ta tiến tới tính không của cá tính và hiện tượng (Vì chúng ta thấy những phần hợp thành chúng tất cả đều chịu tác động bởi các điều kiện và sự liên quan với nhau). Chúng ta tiến tới tính không thực chất và tính không này bằng cách tập trung vào giáo lý về lý nhân duyên.

Chúng ta có thể thấy, trong phạm vi một sự việc nhất định – ở thuộc tính hay ở đối tượng bên ngoài – những thành tố tùy thuộc lẫn nhau để tồn tại như thế nào. Chẳng hạn, trong phạm vi một hiện tượng, như cái bàn có một vài bộ phận hợp thành (chân bàn, mặt bàn vân vân...) chúng tùy thuộc lẫn nhau để tồn tại vì là một phần của cái bàn. Tương tự như vậy, cái bàn tùy thuộc vào những nguyên nhân trước của nó (gỗ, sắt, và hành động của người thợ thủ công khéo léo ráp nó lại) và cũng lệ thuộc vào những điều kiện gần nhất (như cái sàn nhà mà nó được đặt lên).

Chúng ta cũng có thể khảo sát ý niệm về sự tùy thuộc lẫn nhau trong mối quan hệ ba chiều:

Thời gian, không gian và nghiệp. Chẳng hạn, cái bàn tùy thuộc về phương diện thời gian theo nghĩa đen là trước khi có cái bàn – hàng loạt biến chuyển đã xảy ra – đẵn gỗ, làm bàn vân vân... Những biến chuyển nối tiếp dẫn đến sự nảy sinh cái bàn. Tương tự như vậy, cái bàn tùy thuộc về phương diện không gian theo nghĩa đen là đứng trên sàn nhà vân vân...Chiều thứ ba là điều kiện hoạt động vượt qua thời gian và không gian. Chiều này được giải thích bằng nghiệp vì tác động của nghiệp tùy thuộc vào vào thời gian và không gian, tuy nó không rõ ràng trực tiếp trong thời gian và không gian. Vì nghiệp, một hành động xảy ra ở một điểm thời gian và không gian xa xăm cũng vẫn có thể có tác động. Cho nên tính điều kiện không chỉ là thời gian và không gian, mà còn có phương diện nghiệp.

Chúng ta hãy lấy hai thí dụ để thiết lập một cách chắc chắn hơn điều chúng ta muốn nói là bằng phương pháp phân tích và phương pháp liên quan. Hãy lấy thí dụ một cái xe bò, đó là một hiện tượng, một thực thể có thể nhận biết.

Chúng ta áp dụng phương pháp phân tích vào cái xe bằng cách tháo rời ra thành những thành tố: bánh xe, trục xe, thân xe, càng xe và vân vân. Áp dụng phương pháp tổng hợp nhìn vào cái xe đó trong phương diện gỗ, hành động của những người ráp nó lại và vân vân... Chúng ta cũng có thể chọn lấy thí dụ cổ điển về ngọn lửa của đèn dầu, ngọn lửa hiện hữu tùy thuộc vào dầu và bắc đèn, và cái mâm tùy thuộc vào hạt giống, đất, ánh sáng mặt trời vân vân...

Phương pháp phân tích và liên quan cùng nhau mang lại bức tranh cơ bản về sự vật như chúng thực sự tồn tại. Các phương pháp này sản sinh bức tranh cơ bản do sự điều tra nghiên cứu kỹ lưỡng. Chúng ta sử dụng phương pháp phân tích để chia sự vật thành những thành tố của cái dường như là toàn thể; rồi chúng ta sử dụng pháp liên quan để trình bày những thành tố ấy không tồn tại độc lập và riêng rẽ mà tùy thuộc vào những nhân tố khác để tồn tại.

Có nhiều chỗ trong giáo lý Đức Phật phương pháp điều tra nghiên cứu được sử dụng đơn lẻ và có chỗ kết hợp cả hai. Thí dụ, chúng ta áp dụng sự chú tâm trước hết vào hiện tượng bên trong, rồi hiện tượng bên ngoài, và cuối cùng cả hiện tượng bên trong lẫn bên ngoài. Bằng cách sử dụng phân tích và liên quan cùng nhau, chúng ta khắc phục được nhiều khó khăn. Không những chúng ta khắc phục được ý niệm về cái Ta, thực thể, cá tính, chúng ta còn khắc phục được những khó khăn xảy ra nếu chúng ta tin vào sự tồn tại độc lập của những nhân tố và ý niệm riêng rẽ như tồn tại và không tồn tại, đồng nhất và khác biệt.

Các phương pháp phân tích và tổng hợp thực sự được phản ảnh trong môn hóa về não bộ. Các chuyên gia thần

kinh học đã khám phá ra bộ não được chia thành hai bán cầu, một có chức năng phân tích và một có chức năng tổng hợp. Nếu hai chức năng này không hòa hợp, và không cân bằng, rối loạn cá tính sẽ xảy ra. Một số người phân tích thái quá có khuynh hướng bỏ qua những khía cạnh trực giác, năng động và hay thay đổi hơn trong cuộc sống trong khi một số người lại quá tương đối có khuynh hướng thiếu tính chính xác, tinh trong sáng và mất tập trung. Bởi vậy trong ngay cuộc sống riêng tư của chúng ta, chúng ta cần phối hợp tư duy phân tích và tư duy tương quan.

Những phương diện tâm lý và thần kinh của hai phương pháp này cũng rất rõ ràng trong sự phát triển triết học và khoa học tây phương. Triết học với phương pháp phân tích chiếm ưu thế để lại cho chúng ta những hệ thống thực tế, đa nguyên và thuộc thuyết nguyên tử như triết học của Bertrand Russell. Cùng một lẽ đó, trong sự phát triển mới nhất của khoa học, như thuyết lượng tử, chúng ta thấy cách nhìn thực tế tương đối hơn ngày càng được chấp nhận. Khi nhìn vào lịch sử triết học và khoa học của Phương Tây, chúng ta có thể thấy trong hai phương pháp điều tra nghiên cứu, lúc cái này chiếm ưu thế, lúc cái kia chiếm ưu thế.

Có lẽ chúng ta tiến tới điểm chúng ta có thể phối hợp cả hai ngay cả trong triết học và khoa học tây phương. Có lẽ chúng ta tới cách nhìn thực tế không có nhiều khác biệt với cách nhìn mà Vi Diệu Pháp đạt được qua kinh nghiệm về thiên nội tâm – một cách nhìn thực tế vừa phân tích (bác bỏ ý niệm về một tổng thể đồng nhất) và tương quan (bác bỏ ý niệm về sự tồn tại độc lập, riêng rẽ của các sự vật trong thực tế) Rồi chúng ta sẽ có một cách nhìn thực tế cởi mở, để thay đổi trong đó kinh nghiệm đầy khổ đau có thể biến

đổi mạnh mẽ thành kinh nghiệm giải thoát khỏi tất cả khổ đau.



CHƯƠNG BA MƯƠI HAI

PHÂN TÍCH VỀ THỨC

Vì sự quan trọng và tầm rộng của nó, tôi sẽ dành ba chương để phân tích về thức trong triết lý Vi Diệu Pháp. Trong chương này tôi nhắm vào một số hệ thống để phân loại thức và đặc biệt là thức trong phạm vi giác quan.

Để hiểu tại sao chúng ta bắt đầu phân tích kinh nghiệm nơi thức bằng Vi Diệu Pháp, thì điều quan trọng là phải nhớ mối quan tâm về trị bệnh của triết học Phật Giáo nói chung và của Vi Diệu Pháp nói riêng. Điểm bắt đầu của tư tưởng Phật Giáo là chân lý về khổ đau. Khổ đau là một vấn đề của thức; chỉ có thức mới có thể khổ. Thức bị lệ thuộc vào khổ vì vô minh hay không có hiểu biết căn bản, chia thức thành chủ quan và khách quan, thành cái ngã và cái không phải là ngã (tức khách thể và người chung quanh cái ngã).

Trong Phật Giáo, vô minh được định nghĩa rõ là khái niệm về cái ngã vĩnh cửu, độc lập và đối tượng của nó. Một khi chúng ta chia thức thành cái ngã và cái không phải là ngã, chúng ta sẽ bị khổ đau, vì tác động khác nhau sinh ra giữa hai cái đó. Chúng ta cũng tham ái và sân hận, vì chúng ta muốn những sự việc hỗ trợ cái ngã và ghét những sự việc không có lợi cho cái ngã.

Sự phân chia hay sự phân biệt giữa cái ngã (chủ thể) hay cái không phải là ngã (hay khách thể) là nguyên nhân căn bản của khổ đau. Sự phân chia như vậy là có thể chấp nhận được vì vô minh – tin vào cái ngã thực sự hiện hữu độc lập và trái ngược với cái không phải là cái ngã. Bởi vậy không

có gì ngạc nhiên Vi Diệu Pháp hướng ngay vào sự phân tích về tính chủ quan và tính khách quan. Đương nhiên khi chúng ta khảo sát lời dạy về năm uẩn, chúng ta thấy sắc là một thành tố khách quan, trong khi danh, thức và những uẩn tinh thần hành, thọ, và tưởng là những thành tố chủ quan.

Trước khi nhìn vào sự phân chia tác động đến sự phân tích về thức của Vi Diệu Pháp ra sao, chúng ta phải đã thông cái nghĩa của nó. Trong Phật Giáo, sự phân chia này không có nghĩa là chúng ta có tính nhị nguyên thiết yếu và tối giản về tâm và vật. Phật Giáo không đề cập đến tâm và vật là những thực thể tối hậu siêu hình mà đề cập đến tâm và vật như chúng trải nghiệm. Tâm và vật là hình thái của kinh nghiệm, không phải là thực chất. Đây là lý do tại sao Phật Giáo là triết học hiện tượng không phải là triết học bản thể, và tại sao sự phân chia về tâm và vật trong Phật Giáo là một sự phân chia có tính cách hiện tượng.

Có hai hệ thống phân loại thức trong Vi Diệu Pháp: khách quan và chủ quan. Sự phân loại khách quan nói đến những đối tượng của thức, trong khi sự phân loại chủ quan nói đến bản chất của thức.

Sự phân loại khách quan trước hết lưu ý tới phương hướng mà thức định hướng. Trong cách sắp xếp khách quan này, có sự phân chia thành bốn loại thức: (1) thức trong phạm vi giác quan (kamavachara), hay thức hướng vào thế giới của ham thích cảm giác (kamavachara), (2) thức hướng vào cõi sắc (rupavachara), (3) thức hướng vào cõi vô sắc (arupavachara), và (4) thức hướng vào niết bàn (lokuttara).

Ba loại thức đầu thuộc trần cảnh và liên quan với thế giới của những sự vật có điều kiện. Loại thứ tư được biết là thức

siêu trần nói đến chiều hướng siêu trần của thức, và là thức của bốn loại thức cao quý (Tứ quả thanh văn) – Nhập lưu (Tu Đà Hoàn), Nhất lai (Tư Đà Hoàn) quay trở về một lần, Bất lai (A Na Hàm) không quay trở về, và Bất sanh (A La Hán) giải thoát (xem Chương 35).

Đối tượng của cõi dục thuộc vật chất và bị giới hạn; đối tượng của cõi sắc không phải là vật chất nhưng vẫn bị giới hạn; và đối tượng của cõi vô sắc không phải là vật chất và không bị giới hạn. Nếu chúng ta nhìn vào ba loại thức này theo thứ tự, chúng ta thấy (a) đối tượng vật chất và bị giới hạn, (b) đối tượng không phải là vật chất nhưng vẫn còn bị giới hạn, và (c) đối tượng không phải là vật chất và không bị giới hạn. Tất cả ba kiểu thức này đều hướng về đối tượng trần cảnh. Có một sự thống nhất và thuần nhất phát triển không ngừng trong đối tượng của mỗi thức. Đối tượng của thức về cõi dục tăng trưởng nhanh và khác biệt nhất, những đối tượng của kiểu thức cõi sắc và vô sắc tăng ngày càng ít tăng trưởng. Loại thức thứ tư hướng về kiểu đối tượng siêu trần.

Chúng ta hãy nhìn vào sự phân loại chủ quan về thức. Loại thức này liên quan tới bản chất của chính thức chủ quan và cũng được chia thành bốn loại: thức thiện (kusala), thức bất thiện (akasula), thức kết quả (vipaka), và thức không có chức năng hay thức chức năng (kiriya).

Các loại thiện và bất thiện là những loại thức có tác động về mặt nghiệp; nói một cách khác, chúng có tiềm năng về nghiệp. Những loại thức kết quả và chức năng không chủ động về mặt nghiệp và không có tiềm năng về nghiệp. Loại kết quả không thể mang lại kết quả vì chính nó là kết

quả, trong khi loại chức năng cũng không mang kết quả vì tiềm năng của nó đã cạn trong chính hành động.

Bởi vậy chúng ta có thể sắp loại thiện và bất thiện trong loại thức có tác động về nghiệp thông thường hơn, và loại kết quả và chức năng vào loại thức bị động không có tiềm năng về nghiệp.

Có thể là hữu ích khi xem xét ý nghĩa của những thuật ngữ "thiện" và "bất thiện", và rồi phân định nghĩa về những loại thiện và bất thiện của thức chủ quan. "Thiện" có nghĩa là "cái hướng về trị bệnh" hay "cái hướng về kết quả mong muốn". Nơi đây một lần nữa chúng ta nhớ lại mối quan tâm trị bệnh của triết lý Phật Giáo. "Bất Thiện" có nghĩa "cái hướng về kết quả không mong muốn" hay "cái hướng về sự tồn tại vĩnh viễn của khổ đau". Những thuật ngữ "thiện" và "bất thiện" cũng liên quan tới khéo léo và không khéo léo hay thông minh và không thông minh, những chấp tư tưởng.

Tuy nhiên, để tiện dụng, người ta vẫn thường dùng thức thiện hay bất thiện là tốt và xấu, đạo đức hay vô luân. "Thiện" và "bất thiện" cũng có thể được định rõ liên quan tới ba nguyên nhân gốc rễ thiện và bất thiện (không tham, không sân hận, không si mê, và tham, sân và si). Tham, sân và si là những hình thái bắt nguồn từ vô minh căn bản, đó là khái niệm nhầm lẫn về cái ngã trái ngược lại với cái không phải là ngã. Vô minh theo nghĩa căn bản có lẽ giống như cái rễ cây, và tham sân si là cành của nó.

Tiềm năng nghiệp của một chấp tư tưởng được quyết định bởi bất cứ một trong ba nguyên nhân bất thiện là bất thiện, trong khi tiềm năng của một chấp tư tưởng được quyết định bởi bất cứ một trong ba nguyên nhân thiện là thiện.

Những loại thức thiện và bất thiện có tác động về mặt nghiệp, và kế theo chúng là loại kết quả – nói một cách khác, là những hành động thiện và bất thiện đã kết quả chín muồi. Loại không có tác động hay chức năng liên quan tới những hành động không tạo thêm nghiệp và cũng không phải là do nghiệp thiện hay bất thiện, chẳng hạn như những hành động của các bậc giác ngộ – Chư Phật và Chư A La Hán – và những hành vi bao chứa nghiệp trung lập hay trung tính.

Thêm vào hai hệ thống chung về phân loại thức – thức khách quan sắp loại thức theo đối tượng và phương hướng, và thức chủ quan sắp loại thức theo bản chất – chúng ta có hệ thống thứ ba trong đó thức được phân biệt theo cảm nghi, kiến thức và ý muốn.

Trong cách phân loại theo cảm nghi, từng nhân tố thức đều có đặc tính xúc cảm: dễ chịu, khó chịu, hay trung tính. Ba đặc tính này có thể mở rộng thành năm bằng cách chia loại dễ chịu thành dễ chịu tinh thần và dễ chịu vật chất. Không có loại thức trung tính về vật chất vì sự trung tính trước hết là đặc tính tinh thần.

Trong cách phân loại về kiến thức, một lần nữa chúng ta có sự phân chia ba phần: những nhân tố kèm theo kiến thức về bản chất của đối tượng, những nhân tố thức không đi kèm kiến thức về bản chất đối tượng và các nhân tố thức kèm theo quan điểm quyết định sai lầm rõ ràng về bản chất của đối tượng. Những nhân tố này cũng có thể được gọi là sự ảnh hưởng của kiến thức đúng, sự không có kiến thức đúng, và ảnh hưởng của kiến thức sai lầm.

Cuối cùng, trong cách phân loại theo ý muốn, có sự phân chia hai phần thành thức tự động và thức ý chí – nói cách

khác, những chấp tư tưởng có bản chất tự động trong bản chất, và trong những chấp tư tưởng có nhân tố cố ý.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào thức trong phạm vi giác quan (kamavachara). Có 54 loại thức trong phạm trù này, chúng chia thành ba nhóm:

Nhóm thứ nhất gồm có 12 nhân tố có tác động về nghiệp và có tiềm năng nghiệp bất thiện. Mười hai nhân tố này có thể phân chia thành những nhân tố tùy thuộc vào một trong ba điều kiện bất thiện của tham, sân và si.

Nhóm thứ hai gồm có 18 nhân tố tác động trở lại hay thụ động, chúng có thể chia thành thức kết quả và thức có chức năng. 15 trong số 18 là kết quả, và thường nói về kinh nghiệm thoải mái hay khó chịu, kết quả của các nhân tố thiện hay bất thiện chúng nghiệm qua năm giác quan vật chất và giác quan tinh thần thứ sáu (tâm). Ba nhân tố còn lại là chức năng, không có tiềm lực về nghiệp và không phải là hậu quả của những nhân tố thiện hay bất thiện có tác động về nghiệp.

Phạm trù thứ ba gồm có 24 nhân tố thức thiện có tác động về nghiệp, bởi vậy, tiềm lực nghiệp tùy thuộc vào không tham, không sân và không si.

Tuy vậy trong loại thức thuộc phạm vi giác quan, chúng ta có 54 loại thức có thể phân tích bằng tác động hay thụ động, thiện và bất thiện, kết quả hay chức năng, và cả bằng cảm nghĩ, kiến thức và ý chí.

Tôi muốn kết luận bằng cách dành ít phút về tính chất giá trị đây ý nghĩa, hấp dẫn bằng Vi Diệu Pháp nói riêng và của Phật Giáo nói chung. Những nhân tố của thức ghi trong Vi Diệu Pháp và những thuật ngữ được dùng để mô

tả chúng, có những giá trị và ý nghĩa khác nhau theo những chức năng chúng thi hành.

Thất bại không hiểu việc ấy dẫn đến bối rối về cách phân loại Vi Diệu Pháp.

Ngay cả đến những năm đầu của Vi Diệu Pháp, có những lời chỉ trích đã không hiểu là những nhân tố trong đó được sắp loại theo chức năng, không phải theo bản thể học. Có nghĩa là nếu bạn khảo sát những nhân tố của thức ghi trong tài liệu Vi Diệu Pháp, bạn sẽ thấy cùng một nhân tố xuất hiện trong những phạm trù khác nhau. Kết luận bước đầu có thể là có nhiều điều nhắc lại trong tài liệu Vi Diệu pháp, nhưng điều đó không phải là vấn đề. Sự hiện diện của cùng một nhân tố trong những phạm trù khác nhau là do sự vận hành khác nhau trong từng phạm trù.

Bình luận về Dhamasangani (Cách phân loại các nhân tố) ghi ý kiến phản đối về sự lặp lại do đối phương nêu lên. Trả lời bằng phép loại suy là khi vua thu thuế của người dân, ông làm như vậy không phải là trên cơ sở cách sống của những cá nhân mà là chức năng kiếm tiền của các thực thể. (Ngày nay điều đó vẫn đúng, khi ta đóng thuế trên cơ sở là sở hữu chủ, một người làm công có lương bổng, về tiền kiếm được do cổ phần và trái phiếu, và vân vân...) Cũng giống như vậy, những nhân tố kể ra trong Vi Diệu Pháp xuất hiện trong nhiều nhiều phạm trù khác nhau vì trong mỗi trường hợp chính chức năng của nhân tố đó được kể đến chứ không phải thực chất của nó.

Điều đó cũng đúng với các thuật ngữ. Chúng ta cần hiểu thuật ngữ trong bối cảnh – cách chúng được sử dụng – chứ không phải là những định nghĩa cứng nhắc, thiết yếu và tự nhiên. Hãy lấy thí dụ, "khổ đau và "hạnh phúc". Trong

lý giải về những nhân tố của thức, những thuật ngữ ấy có nghĩa là khổ đau và hạnh phúc thể chất. Tuy nhiên khi chúng ta nói về khổ đau trong phạm vi của chân lý cao quý thứ nhất, nó bao gồm không những bốn khổ đau thể chất mà còn bốn khổ đau tinh thần. Tương tự như vậy, sankhara có nghĩa đơn giản là "ý chí" trong phạm vi này nhưng cũng là "tất cả mọi sự đã kết hợp lại" trong phạm vi khác.

Bởi vậy khi chúng ta nghiên cứu Vi Diệu Pháp, chúng ta cần hiểu chữ trong bối cảnh. Nếu ta nhớ nó trong tâm, chúng ta sẽ tiếp nhận tinh thần hiện tượng của triết lý Phật Giáo và chúng ta sẽ thấy dễ dàng hơn để tiếp cận được ý nghĩa của điều đang được nói đến. Nếu không, chúng ta sẽ thấy chính chúng ta sa vào những định nghĩa cứng nhắc, không thể làm được về từ ngữ, và những ý niệm cứng nhắc vô bổ về những nhân tố của kinh nghiệm.



CHƯƠNG BA MƯƠI BA

CÔI SẮC VÀ CÔI VÔ SẮC

Trong Chương 33, tôi có trình bày một số hệ thống phân loại thức có thể là rất khó để nắm được, nhất là đối với những người mới nghiên cứu Vi Diệu Pháp. Bởi vậy có hai điểm nữa mà tôi muốn nêu lên trong tiến trình bàn thảo của chúng ta.

Trước hết, muốn đạt được sự hiểu biết, ta cần phải trau dồi (1) nghiên cứu, (2) suy xét, và (3) thiền định. Chỉ nghe và đọc về sự phân loại thức thì không đủ, ta cần phải xem xét chính xác chúng hành hoạt ra sao, tầm quan trọng của chúng là gì. Từ kinh nghiệm của riêng tôi, những hệ thống phân loại này sẽ không có ý nghĩa gì cho đến khi ta bỏ thì giờ vào việc suy đi ngẫm lại trong tâm. Cuối cùng, sau khi nghiên cứu và suy xét, ta có thể dùng chúng trong thiền định.

Thứ nhì, muốn hiểu được những cách phân loại này, tốt hơn là xem xét một kiểu mẫu cụ thể hơn và sử dụng được. Thí dụ như bạn muốn biết bao nhiêu người ở Singapore xem truyền hình ban ngày. Bạn phải phân loại dân chúng thành hai loại có việc làm và thất nghiệp; lại nữa bạn phải phân loại những người thất nghiệp thành hai nhóm, nhóm nói tiếng Anh và nhóm nói tiếng Trung Hoa, như vậy bạn có thể biết bao nhiêu người xem chương trình tiếng Anh so với chương trình tiếng Trung Hoa. Bạn cũng có thể chia số dân thành đàn ông và đàn bà, hay đi học và không đi học, và nhóm đi học thành nhóm học Trường Anh Văn và nhóm học Trường tiếng Trung Hoa. Căn cứ vào một nhóm

yếu tố nhất định – trong trường hợp này, cá nhân làm thành dân số – có nhiều cách để phân loại chúng tùy thuộc vào cái mà bạn muốn khám phá ra.

Cũng một cách này, với sự phân loại thức của Vi Diệu Pháp, chúng ta có một tập hợp các loại thức, và chúng ta phân loại chúng bằng nhiều cách khác nhau tùy theo cái mà chúng muốn khám phá ra. Nếu chúng ta nhớ luật lệ chung về tại sao và thế nào chúng ta phân loại nhân tố thức, rồi chúng ta suy ngẫm tới lui trong tâm chúng ta, chúng sẽ bắt đầu có nhiều ý nghĩa hơn.

Trong chương này chúng ta sẽ nhìn vào thức cõi sắc (rupavachara) và thức cõi vô sắc (arapavachara; xem Chương 33). Nơi đây chúng ta quan tâm trước nhất đến sự phân tích những loại thức phát sinh từ thiên, tập trung hay nhập định. Vì ngay trong sự hình thành Vi Diệu Pháp, Ngài Xá Lợi Phất đã đóng một vai trò trọng yếu trong việc khởi đầu phân tích về thức trong Vi Diệu Pháp. Trong Kinh Anupada có ghi chép là sau khi đạt được nhiều trạng thái thiên, Ngài Xá Lợi Phất đã áp dụng phép phân tích Vi Diệu Pháp bằng cách kể ra, phân loại và nhận dạng những loại thức mà Ngài chứng nghiệm.

Phép phân tích hết sức được nhấn mạnh ngay trong thời kỳ phôi thai của lịch sử Phật Giáo, vì chứng nghiệm những trạng thái lạ thường về thiên có thể dễ bị hiểu sai. Trong những truyền thống không phải là Phật Giáo, những trạng thái như vậy luôn luôn bị giải thích lầm lẫn là bằng chứng về một chứng sinh siêu nghiệm siêu nhiên, hay một linh hồn bất diệt.

Bằng cách vạch rõ những trạng thái của thiên, giống như kinh nghiệm nói chung, có đặc điểm là vô thường, tính

chất nhất thời, và không thực chất, việc phân tích phòng ngừa ba sự ô nhiễm: (a) tham đắm hay luyến chấp vào trạng thái thức siêu nhiên và lạ thường đạt được do thiên định; (b) tà kiến, đó là sự giải thích sai lầm về những trạng thái thiên này là bằng chứng về sự hiện hữu của một chúng sinh siêu việt hay một linh hồn bất diệt; và (c) tính tự phụ nảy sinh từ khái niệm là ta đã đạt được trạng thái thiên khác thường.

Sự trau dồi trạng thái thiên và đạt được sự nhận định là một phần rất quan trọng của sự tu hành Phật Giáo vì nó là mục tiêu của sự phát triển tinh thần, một trong ba phần chính của con Đường Phật Giáo (tức giới, định và huệ). Muốn đạt được trạng thái thiên định này, ta cần phải tạo nền móng của giới và phải ở một mức độ nào đó rút khỏi sự tham gia vào những hoạt động trần tục. Đạt được những điều kiện tiên khởi này, ta tiến đến việc trau dồi những trạng thái thiên qua nhiều phương pháp.

Ngắn gọn là ta tiến hành bằng khoảng bốn mươi đối tượng thiên truyền thống gồm cả mười đối tượng hỗ trợ (kasina). Những đối tượng này kết hợp với tính khí của người hành thiền. Nói một cách khác, những đối tượng riêng biệt về thiên được dành cho một số loại tính khí nhất định. Nói chung ta bắt đầu với sự hỗ trợ bên ngoài, dần dần sự hỗ trợ bên ngoài được tiếp thu và nhận thức, và cuối cùng sự hỗ trợ này được dẹp bỏ và ta có thể đi vào trạng thái thiên thích hơn.

Năm nhân tố nhập định quyết định việc phát triển trạng thái thiên đưa đến loại thức thuộc cõi sắc và cõi vô sắc: (i) sơ thiền (vitakka), (ii) trợ thiên (vichara)õ, (iii), chú tâm, say mê, hay trạng thái hỷ lạc (piti), (iv) sung sướng hay

hanh phúc (sukha), và (v) nhất tâm (ekaggata). Năm nhân tố này cũng là bằng chứng trong hầu hết tất cả loại thức, bao gồm thức phạm vi cõi dục, thậm chí thức của một số súc vật phát triển.

Lấy điểm nhất tâm làm ví dụ. Mỗi chấp tư tưởng tham gia vào điểm nhất tâm ở một mức độ nào đó. Điểm nhất tâm này giúp chúng ta nhắm vào một đối tượng riêng biệt theo kinh nghiệm thức của chúng ta. Nếu không phải vì điểm nhất tâm, chúng ta không thể nào chọn một đối tượng của thức trong dòng đối tượng của thức. Năm nhân tố nhập định đóng vai trò riêng biệt trong việc phát triển những thức thiền định trong đó chúng nâng thức từ cõi dục lên cõi sắc, và rồi lên cõi vô sắc, do sự tăng cường. Sự tăng cường ngụ ý nâng cao và phát triển sức mạnh của những chức năng riêng biệt của thức.

Sự tăng cường của hai nhân tố đầu, sơ thiền và trợ thiền, dẫn đến sự phát triển trí tuệ có thể dùng để phát triển tuệ giác. Tương tự như vậy, sự tăng cường của nhân tố thứ năm, điểm nhất tâm, dẫn đến sự phát triển đầy đủ thức tập trung hay nhập định. Sự tăng cường của năm nhân tố dẫn đến đạt được thân thông siêu nhiên.

Năm nhân tố cũng giúp nâng thức của ta từ cõi dục tới cõi sắc và vô sắc bằng cách loại bỏ năm chướng ngại: sơ thiền sửa chữa lười biếng và hôn trầm; trợ thiền sửa chữa ngờ vực; hoan hỷ sửa chữa sân hận; hạnh phúc sửa chữa bồn chồn và lo lắng; và điểm nhất tâm sửa chữa dục lạc.

Chúng ta hãy nhìn kỹ hơn vào năm nhân tố của nhập định để thấy chúng sản sinh thức tập trung ra sao. Muốn làm được việc này, chúng ta cần nhìn thật chi tiết vào ý nghĩa của chúng. Trong phạm vi phát triển thức thiền định, sơ

thiền được gọi là "tư duy ứng dụng", vì nó có nghĩa là "chợt nghĩ ra", "ngộ", hay "khởi quán". Sơ thiền sắp đặt tâm, để tâm vào một đối tượng thiền; trợ thiền giữ tâm trụ nơi đối tượng, giữ vững chỗ trụ của tâm. Nhân tố thứ ba của nhập định – hoan hỷ, chú tâm, hoặc trạng thái hỷ lạc – thúc đẩy ta chuyên cần theo đuổi hoạt động thiền.

Có thể là hữu ích khi đối chiếu chú tâm và hạnh phúc để hiểu sự quan hệ giữa hai điều này. Chú tâm và hạnh phúc thuộc hai loại kinh nghiệm khác nhau: chú tâm thuộc loại hành, và hạnh phúc thuộc loại tướng. Một mặt, chú tâm là một sự mong muốn và hoan hỷ chủ động, mặt khác, hạnh phúc là cảm giác thỏa mãn hay sung sướng. Những chú giải đã đưa ra những thí dụ dưới đây để minh họa quan hệ giữa hai thuật ngữ này. Thí dụ một người đang ở trong sa mạc được cho biết có một hồ nước mát ven một làng gần đấy. Ngay khi nghe tin này người ấy trải nghiệm một cảm giác chú tâm mãnh liệt và được thúc đẩy và khích lệ bởi tin tức này. Nhưng khi người ấy tới được cái hồ và chấm dứt được cơn khát, người ấy chứng nghiệm hạnh phúc. Bởi vậy chính chú tâm hay hoan hỷ đã khích lệ chúng ta tiến hành thức tập trung trong khi hạnh phúc hay sung sướng là kinh nghiệm thực sự của hạnh phúc tinh thần do thức tập trung mà có.

Nhất điểm tâm là sự tập hợp, tâm không bị xao lãng, tập trung tâm, không lay chuyển về đối tượng thiền. Nó giống như ngọn lửa của cây đèn không chao đảo trong căn phòng không gió.

Khi tất cả năm yếu tố của nhập định hiện diện, chúng ta có đệ nhất thức cõi sắc hay nhập định. Khi những nhân tố nhập định bị loại bỏ từng cái một, chúng ta từng bước tiến

tới đệ ngũ thức cõi sắc. Nói một cách khác, khi chúng ta loại bỏ sơ thiên, chúng ta có đệ nhị nhập định cõi sắc; khi trợ thiên bị loại bỏ, chúng ta có đệ tam nhập định cõi sắc; khi chú tâm được loại bỏ, chúng ta có đệ tứ nhập định cõi sắc; và khi hạnh phúc được loại bỏ, chúng ta có đệ ngũ nhập định cõi sắc.

Năm loại thức này do nghiệp tác động, là những loại thức thiện. Thêm vào, có năm loại thức phản ứng, năm loại kết quả và năm loại thức không hoạt động hay có chức năng. Năm loại đầu do nghiệp tác động và hiện diện trong đời này. Năm loại sau (kết quả) là kết quả của năm loại đầu; nói một cách khác trau dồi nhập định về cõi sắc mang lại tái sinh trong cõi sắc. Năm loại thứ ba (không hoạt động hay có chức năng) là loại nhập định cõi sắc được hành trì bởi các bậc đã giải thoát (A La Hán), những vị này đã phá vỡ những ràng buộc của hành động và tác động; bởi vậy năm nhập định cõi sắc được coi như không hoạt động khi thực hành bởi họ. Như vậy có mười lăm loại thức cõi sắc: năm thức tác động thiện, năm thức kết quả, và năm thức không hoạt động.

Khi ta đạt được đệ ngũ thức cõi sắc, ta chứng nghiệm sự không hài lòng đối với bản chất giới hạn của nhập định cõi sắc. Rồi ta sẽ tiến hành tới thiên cõi vô sắc, một lần nữa bằng đối tượng thiên, thường là một trong mười đối tượng hỗ trợ. Ta hoàn tất giai đoạn quá độ bằng cách mở rộng sự hỗ trợ cho tới khi nó bao trùm cái vô tận của không gian, rồi thì bỏ sự hỗ trợ và thiên về cái vô tận của không gian, bằng cách ấy đạt đệ nhất nhập định cõi vô sắc (Không Vô Biên Xứ).

Khi việc này đạt được, ta tiến hành tới đệ nhị nhập định cõi vô sắc (Thức Vô Biên Xứ), ngụ trên cái vô tận của thức. Ở giai đoạn này thay vì nhắm vào đối tượng của thức thiên định (tức là cái vô tận của không gian) ta nhắm vào cái chủ thể của thức thiên định (tức là nó tràn ngập vô tận không gian vô tận hay thức vô tận)

Đệ tam nhập định cõi vô sắc (Vô Sở Hữu Xứ) ngụ tại sự không tồn tại hiện thời của thức vô tận trước đây đã tràn ngập vô tận. Nói một cách khác đệ tam nhập định cõi vô sắc không ngụ tại cái gì cả, hư không, hay trống rỗng.

Cuối cùng đệ tứ nhập định cõi vô sắc (Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ) ngụ trên cảnh giới chẳng phải nhận thức mà cũng chẳng phải không nhận thức, một hoàn cảnh mà thức quá ư huyền ảo không có thể miêu tả là hiện hữu hay không hiện hữu.

Với những nhập định của cõi sắc có ba cách sắp xếp thức cõi vô sắc (nhưng có bốn thay vì năm loại cho mỗi thức). Bốn loại thức cõi vô sắc thuộc phạm trù tác động thiện; bốn loại thuộc hạng kết quả do phản ứng, đó là, tái sinh trong cõi vô sắc, và bốn thuộc phạm trù không hoạt động hay có chức năng, những nhập định cõi vô sắc được hành trì bởi các Bạc A La Hán. Nói tóm lại, có mười hai loại thức cõi vô sắc: bốn loại tác động thiện, bốn kết quả, và bốn không hoạt động.

Nếu ta nhìn vào tiến triển của những nhập định cõi vô sắc, chúng ta thấy một sự thống nhất từ từ và trạng thái riêng biệt của thức – nhập định trong cái vô tận của khách thể (không gian), rồi đến nhập định trong cái vô tận của chủ thể (thức) theo sau là nhập định trong hư không, và cuối cùng nhập định chẳng phải nhận thức và cũng chẳng phải

không nhận thức. Quý vị nên nhớ rằng khi chúng ta nói về thức và khách thể của nó như là cấu trúc căn bản, mầm mống của kinh nghiệm, trong thức cõi dục chúng ta có kiểu kinh nghiệm chấp vá nhất, nơi mà thức và khách thể của nó bị mổ xẻ thành nhiều yếu tố. Khi chúng ta tiến hành qua cõi sắc và vô sắc, dần dà chúng ta có sự thống nhất về chủ thể và sự thống nhất về khách thể, cho nên chúng ta tiến tới đệ tứ nhập định cõi vô sắc, chúng ta tiến tới đỉnh cao của kinh nghiệm trần thế.

Điều đáng lưu ý là nhập định cõi sắc và cõi vô sắc đã được những người theo phái Du già biết đến trước thời Đức Phật, và được hành trì bởi những người đương thời Đức Phật. Chúng ta có lý do để tin rằng hai vị đạo sư mà Đức Phật Cổ Đàm học trước khi giác ngộ là những người hành trì các pháp thiền này. Nhập định cõi vô sắc là mức độ cao nhất trong sự phát triển tinh thần mà con người mong ước trước Đức Phật, vào đêm giác ngộ của Ngài, cho thấy nhập định phải phối hợp với trí tuệ để trở nên thực sự vượt phàm trần. Đây là lý do tại sao người ta nói dù ta đạt được sự phát triển cao nhất có thể có về thiền và tái sinh ở đỉnh cao của cõi vô sắc, khi thân thông của nhập định thiền – rút cục vẫn là vô thường – tàn tạ, ta sẽ phải tái sinh vào cõi thấp hơn. Vì lý do này, ta phải vượt qua cả những mức độ phát triển rất hiếm hoi và cao về thức thiền định. Ta phải kết hợp thức tập trung và thống nhất của nhập định với trí tuệ; chỉ như vậy ta mới có thể tiến hành vượt qua những loại thức trần tục để tiến tới những loại thức siêu trần.



CHƯƠNG BA MƯƠI BỐN

THỨC SIÊU TRẦN

Trong chương này chúng ta kết thúc việc điếm lại sự phân tích thức đưa chúng ta tới phần cuối của cuốn sách đầu tiên về Tạng Vi Diệu Pháp, Dhammasangani (Phân Loại Các Yếu Tố). Ở đây tôi sẽ nói về phân loại cuối cùng trong bốn phân loại khách quan về thức được đề cập đại cương trong Chương 32 gọi là thức siêu trần.

Có hai cách phân biệt loại thức siêu trần với loại thức trần tục (thức của cõi dục, cõi sắc, và cõi vô sắc). Sự khác biệt thứ nhất là ở phương diện quyết định và phương hướng. Thức trần tục bị định đoạt không có phương hướng, và lệ thuộc vào nghiệp và điều kiện, trong khi thức siêu trần thì quyết định, hướng đến một mục tiêu, và không còn bị lệ thuộc vào những thế lực vượt qua sự kiểm soát của nó. Thức siêu trần quyết định do ưu thế không phải của nghiệp mà là của trí tuệ.

Sự phân biệt thứ hai là những loại thức trần tục có khi khách thể của chúng là có hiện tượng điều kiện, trong khi những loại thức siêu trần có khi khách thể của chúng là hiện tượng vô điều kiện – gọi là niết bàn. Đức Phật nói về niết bàn là một trạng thái bất sinh và bất tạo. Một trạng thái như thế là cần thiết cốt để có cách ra khỏi thế giới khổ đau được tạo nên bởi các điều kiện. Trong ý nghĩa này, khách thể của loại thức siêu trần không được tạo ra và cũng không hình thành bởi các điều kiện.

Chúng ta thường có thể chia những loại thức siêu trần thành bốn loại tích cực và bốn loại tiêu cực. Thông thường,

các loại thức có thể tích cực hay tiêu cực, và những loại tiêu cực có thể phản ứng (kết quả) hay không hoạt động (chức năng). Tuy nhiên, không có loại thức có chức năng hay không hoạt động trong phạm trù này vì nơi đây các loại thức là quyết định và không phải bị quyết định.

Tám loại thức siêu trần căn bản này, bốn tích cực và bốn tiêu cực, mỗi loại tương ứng với một con đường và quả của bốn loại thức cao quý (tứ quả thanh văn) – Nhập lưu (sotapana, Tu Đà Hoàn), Nhất lai (sakadagami, Tư Đà Hoàn) phải quay trở về một lần, Bất lai (anagami, A Na Hàm) không phải quay trở về, và các A La Hán. Nơi đây tôi phải vạch rõ một sự khác biệt nữa giữa thức siêu trần và trần tục. Trong loại thức trần tục, những loại thức tác động và kết quả có thể tách rời một thời gian tương đối dài: nói cách khác, một nhân tố tác động, ý thức không thể sinh ra nhân tố kết quả của nó lúc cuối của cuộc đời này hoặc cả đến kiếp vị lai. Thí dụ, trong trường hợp về thức của những cõi sắc và vô sắc, thức kết quả không nảy sinh cho đến kiếp sau. Tuy nhiên trong những loại thức siêu trần, thức kết quả (hay quả) kèm theo ngay tức thì thức tác động (hay con đường).

Tám loại thức siêu trần có thể mở rộng thành bốn mươi bằng cách phối hợp một trong tám loại với một trong năm nhập định cõi sắc. Bốn loại thức siêu trần tác động (thức con đường của nhập lưu và vân vân...) phối hợp với thức thuộc đệ nhất nhập định và vân vân.... cho nên có hai mươi loại thức siêu trần tác động liên kết với bốn loại người cao quý (tứ quả thanh văn) và năm nhập định cõi sắc. Tương tự như vậy, bốn loại thức siêu trần kết quả (thức quả của nhập lưu vân vân...) phối hợp với thức thuộc đệ nhất nhập

định và vân vân..., cho nên có hai mươi loại thức siêu trần kết quả, và cả thấy là bốn mươi.

Điều này nảy sinh bằng cách sau. Dựa vào đệ nhất nhập định cõi sắc, thức con đường và quả thức của nhập lưu này sinh. Tương tự như vậy, dựa vào đệ nhị, đệ tam và đệ tứ nhập định cõi sắc, con đường và quả thức của nhất lai, bất lai, và A La Hán nảy sinh. Cho nên thức thuộc thức siêu trần phát triển dựa vào những sự nhập định khác nhau.

Chúng ta hãy đi vào định nghĩa của bốn giai đoạn giác ngộ: nhập lưu (sotopanna, tu đà hoàn); nhất lai (sakadagami, tư đà hoàn), quay trở lại một lần; bất lai (anagami, a na hàm) không còn phải quay trở về; và A La Hán. Sự tiến triển của người hạnh ngộ qua bốn giai đoạn giác ngộ được chứng tỏ bởi khả năng của người hành trì vượt qua một số câu thúc ở mỗi giai đoạn. Mười câu thúc ràng buộc chúng ta vào vũ trụ có điều kiện được loại bỏ dần dần cho tới khi chúng ta có thể đạt được giải thoát.

Đi vào nhập lưu được chứng tỏ bằng loại bỏ ba câu thúc. Câu thúc thứ nhất là tin vào sự tồn tại độc lập và vĩnh viễn của một cá nhân – ấy là lấy những nhân tố tinh thần và thể xác của cá nhân (sắc, tướng, hành, thọ và thức) làm cái ngã. Cho nên không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên mà ta nói rằng những loại thức trần tục do uẩn quyết định, trong khi những loại thức siêu trần không do uẩn quyết định. Vượt được câu thúc thứ nhất chứng tỏ sự đi qua từ một địa vị người trần tục bình thường đến địa vị của người cao quý (bậc thánh).

Câu thúc thứ hai được vượt qua bởi bậc nhập lưu là nghi ngờ. Trước tiên nghi ngờ về Đức Phật, Giáo Pháp, và Tăng già, mà lại còn nghi ngờ về giới luật và lý nhân duyên.

Câu thúc thứ ba là tin tưởng vào luật lệ và nghi lễ. Câu thúc này thường bị hiểu lầm, nhưng cũng nói đến sự hành trì của những người không phải là Phật tử tin là tuân thủ giới luật và nghi lễ khổ hạnh không thôi có thể dẫn họ đến giải thoát.

Khi ba câu thúc này được vượt qua, ta sẽ nhập lưu và sẽ đạt được giải thoát trong phạm vi không quá bảy kiếp. Ta sẽ không phải tái sinh vào những trạng thái thống khổ (cảnh giới của những chúng sinh địa ngục, ngạ quỷ, và súc sinh) và được bảo đảm có niềm tin hoàn toàn vào Phật, Pháp, và Tăng.

Vì đã hoàn thành được giai đoạn giác ngộ thứ nhất, bậc cao quý (thánh) tiến tới làm suy yếu hai câu thúc nữa, dục lạc và sân hận, như vậy đạt được quả vị nhất lai. Những câu thúc này rất mạnh, cho nên tại sao ngay cả trong giai đoạn này, chúng chỉ bị yếu đi, không bị loại bỏ. Dục lạc và sân hận có thể đôi khi phát sinh, tuy rằng không phát sinh ở dạng thô thiển quen thuộc với người trần thế.

Khi hai câu thúc này, cuối cùng bị loại bỏ, ta đạt được giai đoạn của bất lai. Trong giai đoạn thứ ba này, ta không còn phải tái sinh trong vòng sinh tử mà chỉ ở những nơi thanh tịnh dành cho những bậc bất lai và A La Hán.

Khi năm câu thúc còn lại bị loại bỏ – luyến chấp vào cõi sắc, luyến chấp vào cõi vô sắc, tính cao ngạo, dao động và vô minh – ta đạt đỉnh cao của những loại thức siêu trần, quả thúc của A La Hán.

Bốn giai đoạn này được phân chia thành hai nhóm: giai đoạn đầu được gọi là giai đoạn tu tập, và giai đoạn thứ tư là giai đoạn mà ta không còn ở trong sự huấn luyện. Vì lý

do này, có thể hữu ích khi nghĩ về tiến trình tới quá vị A La Hán là một tiến trình bằng cấp, giống như trong chương trình nghiên cứu học thuật. Ở mỗi giai đoạn, ta phải vượt qua một số chướng ngại của vô minh và sau đó tốt nghiệp để tiến tới giai đoạn tu tập cao hơn.

Tại điểm này, một sự thay đổi phẩm chất phát sinh, từ một hoàn cảnh không có hướng dẫn và bị quyết định thành một hoàn cảnh có hướng dẫn và quyết định. Đối tượng thức của ta làm thành niết bàn như thế nào, bằng cách nào biến đổi thức trần tục mà đối tượng có điều kiện thành thức siêu trần mà đối tượng không có điều kiện? Làm sao ta có thể nhận thức niết bàn? Điều này chỉ được giải quyết qua phát triển tuệ giác hay trí tuệ.

Để phát triển tuệ giác, chúng ta áp dụng hai phương pháp Vi Diệu Pháp về phân tích và tổng hợp (xem Chương 32). Chúng ta áp dụng phương pháp phân tích trong cuộc khảo sát thức và đối tượng của nó – nói cách khác, tâm và vật. Do sự phân tích này, chúng ta đi tới nhận thức điều mà ta trước đây cho là hiện tượng thuần nhất, nhất thể, và thực chất thực ra gồm có nhiều thành phần cá biệt, tất cả những thứ đó đều vô thường và luôn luôn ở trong tình trạng thay đổi liên tục. Điều này đúng với cả tâm và vật.

Tương tự như vậy, chúng ta áp dụng phương pháp tổng hợp bằng cách xem xét nguyên nhân và điều kiện cuộc sống cá nhân của chúng ta. Liên quan với những nhân tố nào mà chúng ta tồn tại như một thực thể tâm-vật lý? Sự khảo sát này cho thấy cá tính hiện hữu tùy thuộc vào năm yếu tố – vô minh, tham, bám níu, nghiệp, và vật chất nuôi dưỡng sử sống (gọi là chất dinh dưỡng).

Tuệ giác thường phát triển do áp dụng hai phương pháp Vi Diệu Pháp bằng cách mổ xẻ các hiện tượng bên trong và bên ngoài, tinh thần và thể xác, và quan sát chúng liên hệ tới những nguyên nhân và điều kiện. Những sự điều tra phân tích và tương quan này cho thấy ba đặc tính liên hệ lẫn nhau và phổ quát của cuộc sống: (1) vô thường, (2) khổ đau, và (3) vô ngã. Bất cứ gì vô thường đều khổ đau, vì khi chúng ta thấy những yếu tố kinh nghiệm tan rã, sự tan rã và vô thường của chúng là cơ hội cho khổ đau. Hơn thế nữa, bất cứ gì vô thường và khổ đau không thể là cái ngã, vì cái ngã chẳng phải là phù du và cũng không thể bị đau đớn.

Thâm nhập ba đặc tính này dẫn đến từ bỏ trần tục, đến giải thoát khỏi vũ trụ có điều kiện. Do hiểu biết ba đặc tính này, ta có thể nhận thức được ba cõi trần tục giống như cây chuối – không có lõi. Sự nhận thức này dẫn đến buông bỏ, đến giải thoát khỏi cõi được tạo thành bởi điều kiện và khiến cho thức hướng chính nó vào đối tượng không có điều kiện, niết bàn.

Bất cứ một trong ba đặc tính này có thể dùng làm chìa khóa cho định hướng mới này. Bất cứ một trong ba đặc tính này có thể dùng làm đối tượng để tư duy hầu phát triển tuệ giác của mình. Chúng ta có thể thấy việc này trong những câu chuyện tiểu sử của những đại đệ tử của Đức Phật. Chẳng hạn như Khema, đạt giải thoát do tư duy về vô thường (xem Chương 22).

Một khi ta đã phát triển tuệ giác vào một trong ba đặc tính phổ quát, ta có thể kinh qua quán tưởng ngăn ngừa về niết bàn. Ta làm quen lần đầu với niết bàn có lẽ giống như một ánh đèn chớp chiếu sáng con đường của ta trong cái tối

tâm của ban đêm. Sự sáng tỏ của ánh chớp này vẫn còn một ấn tượng lâu trong tâm ta, và giúp ta tiếp tục con đường mà ta biết là đang đi đúng hướng.

Cái thoáng nhìn đầu tiên về niết bàn đạt được bởi nhập lưu được dùng làm hướng đi mà ta hướng tiến bộ tới niết bàn. Hầu như ta có thể so sánh sự phát triển dần dần tuệ giác với việc đạt được kỹ xảo. Sau khi lần đầu tiên đi xe đạp được vài thước mà không bị ngã, cần phải có một thời gian ta mới có thể thành một người đi xe đạp thành thạo. Nhưng sau khi thành công đi được một vài thước, ta không bao giờ quên kinh nghiệm ấy, và có thể tin tưởng tiến tới mục tiêu của mình.

Chính trong ý nghĩa này mà tư duy về ba đặc tính dẫn đến ba cửa của giải thoát: cửa không dấu hiệu, cửa không mong ước, và cửa trống rỗng. Tư duy về đặc tính vô thường dẫn đến cửa không dấu hiệu, tư duy về khổ đau dẫn đến cửa không mong muốn hay giải thoát khỏi dục lạc, và tư duy về vô ngã dẫn đến cửa trống rỗng. Ba cửa của giải thoát là đỉnh cao của thiên định về ba đặc tính phổ quát.

Bởi vậy ta dần dần tiến tới bốn giai đoạn giác ngộ và cuối cùng đạt A La Hán quả, giai đoạn thắng những ô trược trong đó những gốc rễ bất thiện của tham, sân hận và si mê hoàn toàn bị loại bỏ. Vì đã bật gốc được những ô trược, A La Hán thoát khỏi vòng sinh tử và sẽ không còn phải tái sinh nữa.

Bất chấp một số toan tính muốn làm lu mờ điều này bằng lời buộc tội về tính ích kỷ, nhưng mục tiêu của A La Hán là lối sống có ích và từ bi. Ta chỉ cần nhìn vào những lời dạy của Đức Phật cho những đại đệ tử A La Hán của Ngài,

và sự nghiệp của những đệ tử này, để thấy rằng trong thời Đức Phật, A La Hán không phải là một trạng thái sống tiêu cực hay ích kỷ. Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên và nhiều vị khác đã tích cực dấn thân vào việc dạy dỗ cả cư sĩ lẫn những thành viên của Tăng Già. Đức Phật khuyến khích các Đệ Tử A La Hán của Ngài tiến lên vì lợi ích cho nhiều người. Mục tiêu A La Hán là một mục tiêu huy hoàng và đáng giá ta không nên coi thường trong bất cứ phương diện nào bởi thực tế là truyền thống Phật Giáo cũng thừa nhận mục tiêu của Bích Chi Phật, và mục đích của Phật quả.



CHƯƠNG BA MƯƠI LĂM

PHÂN TÍCH TRẠNG THÁI TINH THẦN

Trong Vi Diệu Pháp, trạng thái tinh thần được định nghĩa là những yếu tố liên hệ với thức, chúng phát sinh và mất đi với thức, và chúng có cùng một đối tượng và cơ sở như thức. Điều này cho thấy ngay sự liên hệ rất mật thiết giữa thức và trạng thái tinh thần. Một trong những phép so sánh hay nhất để mô tả quan hệ của chúng là so sánh cái khung của một tòa nhà và vật liệu của tòa nhà, hay bộ xương và thịt bao phủ bộ xương. Nơi đây những các thức là bộ xương, trong khi trạng thái tinh thần là thịt xây dựng kinh nghiệm thức.

Nhớ lấy điều này rất hữu ích khi xét đến những loại thức được nêu lên trong lý giải Vi Diệu Pháp về các trạng thái tinh thần mà chúng liên hệ. Cách lý giải riêng của mình không nhất thiết tương ứng đúng với cách lý giải trong kinh. Nhưng tới chừng mực mà một số trạng thái tinh thần xuất hiện một cách tự nhiên do những loại thức riêng biệt, chúng ta sẽ đi đến hiểu biết làm sao một số trạng thái tinh thần và các loại thức lại đi cùng nhau. Điều này quan trọng hơn là nhớ bản liệt kê những trạng thái tinh thần.

Có ba hạng trạng thái tinh thần thông thường: thiện, bất thiện và không phân biệt rõ. Những trạng thái tinh thần không phân biệt rõ không thiện mà cũng không bất thiện, nhưng bắt đầu có tính chất của trạng thái tinh thần khác mà chúng liên hệ với. Những trạng thái tinh thần không phân biệt rõ này đóng vai trò chính trong xây dựng kinh

nghiệm thức, giống hệt như xi măng, không có xi măng thì việc xây dựng kinh nghiệm không thể gắn kết với nhau.

Có hai nhóm trạng thái tinh thần không phân biệt rõ: phổ thông (hay chính) và riêng biệt (hay phụ). Những trạng thái tinh thần phổ thông hiện diện trong tất cả loại thức không trừ một loại nào cả, trong khi trạng thái tinh thần riêng biệt chỉ phát sinh trong một số loại thức.

Có bảy trạng thái tinh thần không phân biệt rõ phổ thông: (1) xúc, (2) tưởng, (3) thọ, (4) hành, (5) nhất tâm, (6) chú ý, và (7) sinh khí.

Xúc là sự liên kết của thức với đối tượng. Đó là sự chung sống của chủ thể và khách thể, nên móng của mọi kinh nghiệm có ý thức.

Tưởng là đặc tính cảm xúc của kinh nghiệm – thích, không thích và trung lập.

Thọ ngụ ý công nhận về khả năng trong phạm vi giác quan, mà ấn tượng của giác quan nào đó liên quan tới, nghĩa là trong phạm vi của nhãn thức, nhĩ thức vân vân...

Hành trong phạm vi này, không có nghĩa là ý chí tự do mà là hành động phản ứng theo bản năng.

Nhất tâm phát sinh không có nghĩa là một yếu tố của nhập định, mà có nghĩa là sự giới hạn của thức trước một đối tượng riêng biệt. Như đã được đề cập tại Chương 34, nhất tâm phát sinh ngay cả trong những loại thức bình thường, không phải là thiền. Nhất tâm là một trạng thái tinh thần cần thiết trong tất cả các loại thức vì chính nhất tâm tách một đối tượng nhất định ra khỏi dòng đối tượng không phân biệt được.

Chú ý có thể nhìn nhận có quan hệ với nhất tâm. Nhất tâm và chú ý là những khía cạnh tiêu cực và tích cực của cùng một chức năng. Nhất tâm hạn chế kinh nghiệm của mình trước một đối tượng riêng biệt trong khi chú ý hướng sự tỉnh thức của mình vào đối tượng riêng biệt. Nhất tâm và chú ý cùng nhau hành hoạt để tách biệt và tạo thành một kinh nghiệm thức về một đối tượng riêng biệt.

Sinh khí nói đến sức mạnh ràng buộc với sáu trạng thái của thức.

Có sáu trạng thái tinh thần không phân biệt rõ: (1) bước đầu chuyên tâm, (2) chuyên tâm, (3) quyết đoán, (4) thêm muốn, (5) quan tâm, và (6) dục vọng. Chúng ta đã gặp một số loại này trong phạm vi nói về những nhân tố của nhập định. Trạng thái tinh thần riêng biệt thứ ba thường được dịch là "quyết đoán", là một trạng thái rất quan trọng chỉ chức năng quyết đoán riêng biệt của thức. Nghĩa đen của chữ gốc là "giải thoát", ở đây có nghĩa là "thoát khỏi ngờ vực".

Trạng thái tinh thần thứ sáu "dục vọng" có thể được dịch như vậy miễn là chúng ta nhớ lại là dục vọng về lạc thú nhục dục là tiêu cực và phá hoại. Cho nên, dục vọng có cả hai chức năng thiện và bất thiện, tùy thuộc vào cả đối tượng của dục vọng và vào cả những trạng thái tinh thần khác mà dục vọng liên quan tới.

Chúng ta tiếp tục nhìn vào trạng thái tinh thần bất thiện. Có tất cả mười bốn trạng thái tinh thần bất thiện, chúng liên quan đến mười hai loại thức bất thiện (xem Chương 33) theo năm cách, phân biệt thành năm nhóm. Ba nhóm đầu có đặc tính từ ba gốc rễ bất thiện: si mê, tham và sân

hận. Nhóm thứ tư gồm có lười biếng và hôn trầm; nhóm thứ năm có nghi ngờ.

Chúng ta hãy nhìn vào nhóm có si mê đứng đầu. Nhóm này thường hiện diện trong tất cả những loại thức bất thiện, và nó gồm bốn yếu tố: si mê, vô liêm sỉ, vô lương tâm hay tàn, và bồn chồn. Cả hai vô liêm sỉ và vô lương tâm đều có nghĩa rộng về luân lý và đạo đức, hành hoạt bên trong và bên ngoài.

Ở đây khi chúng ta nói vô liêm sỉ, là điều mà chúng ta muốn nói đến sự bất lực nội tâm không kiểm chế được mình khỏi những hành động bất thiện do không có khả năng áp dụng những tiêu chuẩn cá nhân đối với hành động của mình. Và khi chúng ta nói về vô lương tâm hay không kính sợ, có nghĩa là thiếu khả năng để công nhận việc áp dụng những tiêu chuẩn luân lý xã hội đối với hành vi của mình. Với hai phương diện này, dấu hiệu mà chúng ta biểu lộ là những tiêu chuẩn luân lý đi cả vào bên trong, liên quan với chính mình, và bên ngoài liên quan với những người khác.

Đặc biệt là trong những trường hợp thức bị lừa dối, chúng ta thấy một kiểu ứng xử kỳ dị. Khi thức lẩn át bởi si mê, ta không thể áp dụng tiêu chuẩn luân lý nội tâm, nên hành động bất thiện. Tương tự như vậy, khi không thể áp dụng tiêu chuẩn luân lý xã hội, ta không chú ý đến những hành động của mình. Thiếu khả năng áp dụng tiêu chuẩn luân lý bên trong cũng như bên ngoài đối với hành động của mình tạo ra bồn chồn, nhân tố thứ tư trong nhóm si mê thống trị.

Nhóm thứ hai trong năm nhóm trạng thái tinh thân bất thiện là nhóm tham thống trị: ở đây tham kèm theo bởi

niềm tin sai lầm và tính cao ngạo. Sự mở rộng cá nhân và thực tiễn của thức do tham thống trị là một khuynh hướng tiến tới nâng cao cái ngã, sự tích lũy và phô bày kiến thức, và sự phát sinh tính tự phụ, ích kỷ và cao ngạo.

Nhóm thứ ba về trạng thái tinh thần bất thiện là trạng thái bị chi phối bởi sân hận. Sân hận kèm theo thèm muốn, tham lam và lo lắng.

Nhóm thứ tư gồm có lười biếng và sợ hãi, những thứ này đặc biệt thích hợp trong phạm trù của thức do ý chí xui khiến.

Nhóm thứ năm có nghi ngờ, áp dụng trong tất cả những trường hợp mà tính quyết đoán không hiện diện – ấy là tính quyết đoán (hay sự thoát khỏi nghi ngờ) là một trong sáu trạng thái tinh thần không phân biệt rõ.

Có mười chín trạng thái tinh thần chung đối với tất cả những loại thức thiện. Một số trạng thái là nhân tố dẫn đến giác ngộ, và bởi vậy chúng đóng vai trò quan trọng trong việc trau dồi và phát triển tiềm lực tinh thần. Bản liệt kê bắt đầu với niềm tin và gồm có chú tâm, xấu hổ, sợ hãi, không tham, không sân, bình tĩnh, thanh thản, vui vẻ, mềm dẻo, khả năng thích ứng, và thành thạo và chính trực về những yếu tố tâm linh và về tâm. Chú ý đến sự hiện diện của xấu hổ và sợ hãi, nhưng cái trái ngược trực tiếp với trạng thái tinh thần bất thiện của vô liêm sỉ và vô lương tâm.

Mười chín trạng thái tinh thần thiện đôi khi đi kèm theo sáu trạng thái thêm vào: ba tiết chế (chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng); hai trạng thái vô giới hạn hay bao la (từ bi và khinh an); và lý trí hay trí tuệ. Khi gộp cả sáu

trạng thái này, tổng cộng có hai mươi lăm trạng thái tinh thần thiện.

Trí tuệ chiếm một vị trí trong những trạng thái tinh thần thiện tương tự vị trí của lạc thú trong những trạng thái không phân biệt rõ. Giống như lạc thú có thể bất thiện hay thiện tùy thuộc vào đối tượng của nó, vì vậy trí tuệ có thể trần tục hay siêu trần tùy thuộc vào đối tượng của nó là kiến thức thông thường hay thực tế tối thượng.

Để nhấn mạnh điều tôi đã nói về sự quan hệ mật thiết giữa những loại thức và trạng thái tinh thần, tôi muốn nhắc qua về sự phân loại chủ quan của thức nói đến ở Chương 33. Ở đây chúng ta nói về tất cả những loại thức theo giá trị nghiệp – thiện, bất thiện, kết quả, và có chức năng. Đặc biệt là trong phạm vi cõi dục, chúng ta có nói đến phân loại thức về cảm nghi, kiến thức và ý chí.

Phối hợp những thứ này, trong cõi dục chúng ta có sự phân loại chủ quan bốn phần về thức theo nghiệp, xúc cảm, trí thức, và giá trị ý chí – nói một cách khác, (1) về thiện, bất thiện, hay trung tính, (2) về thích, không thích, hay đứng đưng, (3) liên quan với kiến thức, tách khỏi kiến thức, hay liên quan với niềm tin sai lầm, và (4) bị thức đẩy hay không bị thức đẩy.

Với hệ thống bốn phần này, chúng ta có thể thấy các loại thức được quyết định như thế nào bởi sự hiện diện của các trạng thái tinh thần. Thí dụ, trong phạm trù giá trị nghiệp, các loại thức thiện được quyết định bởi trạng thái tinh thần thiện. Trong phạm trù giá trị xúc cảm, các loại thức được quyết định bởi sự hiện diện của các trạng thái thuộc về nhóm cảm giác (lạc thú tinh thần, đau đớn tinh thần, lạc thú thể xác, đau đớn thể xác, và bàng quan). Trong phạm

trù giá trị trí thức, sự có mặt hay vắng bóng của si mê quyết định liệu một loại thức riêng biệt có liên quan đến kiến thức, tách khỏi kiến thức, hay liên quan đến niềm tin sai lầm hay không. Và trong phạm trù giá trị ý chí, sự có mặt hay vắng bóng của nghi ngờ và sự quyết đoán quyết định một loại thức riêng biệt có bị thúc đẩy hay không bị thúc đẩy, tự phát hay không tự phát.

Bởi vậy, bốn nhóm thức chủ quan làm sáng tỏ các loại thức khác nhau được quyết định như thế nào bởi sự hiện diện của những trạng thái tinh thần thích ứng – thiện, bất thiện, liên quan đến kiến thức và vân vân...

Cuối cùng tôi muốn khảo sát những trạng thái tinh thần hoạt động như thế nào trong việc phản ứng lại với mỗi loại thức. Việc này rất lý thú vì sự phân tích Vi Diệu Pháp về thức đôi khi giống như phân tích các nguyên tố trong bảng phân tích tuần hoàn nguyên tố (Periodic Table) về những trị số nguyên tử tương ứng của chúng. Ta không thể không bị ấn tượng bởi tính chất hóa học của trạng thái tinh thần: giống như trong hóa học, bazơ trung hòa axit, và ngược lại, vậy trong việc phân tích thức, trạng thái tinh thần này phản ứng lại một số trạng thái tinh thần khác, và ngược lại.

Thí dụ, trong những nhân tố của nhập định (xem Chương 34) năm trạng thái tinh thần phản ứng lại năm chướng ngại (sơ thiền phản ứng lại lười biếng và sợ hãi; trợ thiền phản ứng lại nghi ngờ; chú tâm phản ứng lại sân hận; hạnh phúc phản ứng lại bồn chồn và lo lắng; và nhất tâm phản ứng lại dục lạc). Chỗ này không có quan hệ một một, thì các nhóm nhân tố thiện phản ứng lại một nhân tố bất thiện hay một nhóm các nhân tố bất thiện (niềm tin phản ứng lại nghi ngờ và si mê, bình tĩnh và thanh thản phản ứng lại

ngại ngờ và lo lắng; vui vẻ, mềm dẻo, thích ứng và thành thạo về tâm trí và những thành phần tâm linh phản ứng lại lười biếng và sợ hãi; vân vân...) Hơn nữa, khi tính quyết đoán có mặt, ngại ngờ không có mặt.

Trên phương diện này, các trạng thái tinh thần thiện phản công và chống lại các trạng thái tinh thần bất thiện. Sự có mặt của một số trạng thái tinh thần nào đó loại bỏ một số trạng thái chống lại chúng và bởi vậy có chỗ cho những trạng thái hòa hợp với chúng. Qua hiểu biết quan hệ giữa thức và trạng thái tinh thần, và qua trau dồi trạng thái tinh thần thiện, chúng ta có thể dần dần thay đổi và cải thiện đặc tính thuộc về thức.



CHƯƠNG BA MƯƠI SÁU

PHÂN TÍCH TIẾN TRÌNH TƯ TƯỞNG

Trong chương này, chúng ta bắt đầu xem xét, trong một phương diện đặc biệt hơn và trực tiếp hơn, sự phân tích thức và phân tích trạng thái tinh thần có thể thực sự đóng góp vào sự tỉnh thức tuệ giác như thế nào, và trong cuộc sống thường nhật sự phân tích như thế cũng có thể được giải thích để thay đổi sự hiểu biết về tình trạng của chúng ta ra sao.

Tại sao lại phân tích tiến trình tư tưởng hay tiến trình thọ (sự nhận thức – tri giác)? Muốn trả lời câu này, chúng ta cần tự mình nhớ lại mục đích chung của Vi Diệu Pháp – ấy là, để dễ dàng hiểu biết về bản chất căn bản của mọi sự có ba đặc tính phổ quát là vô thường, khổ đau và vô ngã. Trong việc phân tích tiến trình tư tưởng, chúng ta có thể thấy vô thường và vô ngã bộc lộ rõ ràng như hai sự so sánh trong những bài thuyết giảng của Đức Phật.

Đức Phật so sánh tuổi thọ của một chúng sinh với một điểm trên bánh xe bò. Ngài dạy, nói cho đúng, một chúng sinh chỉ tồn tại vào lúc một tư tưởng phát sinh và mất đi, giống như bánh xe bò, dù đang quay hay ngừng nghỉ thì cũng chỉ có một điểm của bánh xe tiếp xúc với mặt đất. Trong phạm vi này, thời điểm quá khứ đã hiện hữu nhưng lúc này không hiện hữu, nó cũng chẳng hiện hữu trong tương lai; thời điểm hiện tại đang hiện hữu nhưng đã không tồn tại trong quá khứ, cũng không tồn tại trong tương lai; và thời điểm vị lai, mặc dù sẽ hiện hữu trong

tương lai nhưng không hiện hữu ngay bây giờ và nó cũng chẳng hiện hữu trong quá khứ.

Đức Phật cũng nhắc đến trường hợp một hoàng đế chưa bao giờ nghe thấy tiếng sáo. Khi nghe thấy tiếng sáo, vị vua này liền hỏi quần thần cái gì mà hay và thú vị như vậy. Quần thần đáp lại đó là tiếng sáo. Vị vua liền đòi cái sáo, khi quần thần mang lại cho nhà vua cái sáo, vị vua liền hỏi tiếng sáo ở đâu. Khi quần thần giải thích tiếng sáo phát sinh bởi sự phối hợp của nhiều yếu tố các loại, nhà vua nói đương nhiên cái sáo là một vật tầm thường rồi lấy tay bẻ gãy cái sáo và đốt thành tro bay tứ tung. Điều mà quần thần gọi là tiếng sáo, nhà vua nói, không tìm thấy ở đâu cả. Tương tự như vậy, giữa những yếu tố kinh nghiệm vật chất và tinh thần – giữa những yếu tố của sắc, tướng, thọ, hành và thức – chẳng đâu có cái ngã mà tìm. Tiến trình tư tưởng giống như tiếng sáo, cũng trống rỗng không có ngã.

Phân tích tiến trình tư tưởng cũng được áp dụng rất chi tiết trong lãnh vực phát triển tinh thần, làm chủ và kiểm soát những đối tượng của giác quan. Quý vị có thể còn nhớ chúng ta có nói trước đây về sự nhạy cảm của tâm với những đối tượng của giác quan và tâm bị lệ thuộc không ngừng vào những xao lãng phát sinh vì tiếp xúc với cảnh tượng, âm thanh, hương, vị và những cảm giác thuộc xúc giác. Chính Đức Phật đã tuyên bố, người ta hoặc bị đối tượng giác quan đánh bại hoặc chinh phục chúng, nói một cách khác, ta hoặc là bị kiểm chế hay lệ thuộc vào tác nhân kích thích giác quan, hoặc ta thống trị hay chế ngự tác nhân kích thích giác quan. Đó là lý do tại sao Ngài Long Thọ có lần nói ngay cả một con vật cũng có thể chiến thắng trên chiến trường, trong khi người có khả năng chinh phục

những đối tượng giác quan nhất thời luôn luôn thay đổi là một anh hùng thực sự.

Khi một người khuất phục, chế ngự và kiểm soát được đối tượng của giác quan, chúng ta gọi người ấy chú tâm. Chú tâm có liên quan với chánh niệm mà Đức Phật nói là đường đi đến giải thoát. Không chú tâm là nguồn gốc của cái chết và của sự cấu thúc trong luân hồi, trong khi chú tâm là nguồn gốc của bất tử hay niết bàn. Những ai trước đây không chú tâm và sau trở thành chú tâm, như Nan Đà và Angulimala, vẫn có thể đạt mục tiêu giải thoát.

Bằng cách phân tích và hiểu những đối tượng của giác quan được nhận thức và hấp thụ bởi thức như thế nào, chúng ta có thể mở đường cho chánh kiến về vô thường và vô ngã, và tiến tới kiểm soát được những đối tượng nhất thời của giác quan. Cuối cùng, chúng ta có thể đạt được chú tâm, chú tâm là bí quyết thay đổi cuộc sống từ bị thống trị bởi ô trược thành một cuộc sống thanh tịnh và cao quý.

Chúng ta có thể bắt đầu phân tích tiến trình tư tưởng bằng cách khảo sát chỗ đứng của nó trong kinh nghiệm của chúng ta. Hãy so sánh đời sống với con sông, có ngọn nguồn và một cửa sông. Giữa sinh và tử, giữa nguồn của con sông và cửa sông, có một sự tiếp diễn nhưng không đồng nhất. Trong thuật ngữ Vi Diệu Pháp, sinh hay tái sinh là nhân tố "hợp nhất" hay "liên kết", sự tiềm tiến là nhân tố "tiềm thức", và tử là nhân tố "rời bỏ". Ba nhân tố đó đều có một cái chung: đối tượng của chúng là nhân tố thức cuối cùng của kiếp trước. Đối tượng này quyết định chúng là nhân tố kết quả của thức thiện hay bất thiện.

Trong phạm vi này, điều quan trọng là phải nhớ rằng tiềm thức vận hành đồng thời với nghiệp tái sinh đem lại cho

một sự sống riêng biệt nhưng đặc tính chung của nó và duy trì nó cho đến khi bị gián đoạn hay cạn kiệt. Bởi vậy, quá khứ, hiện tại và vị lai của một đời sống cá nhân hội tụ không chỉ về thức, bởi một chuỗi liên tiếp của các nhân tố hợp nhất, liên kết, tiềm thức và "rời bỏ", mà còn bởi tiềm thức, bởi một mình tiềm thức. Nhân tố tiềm thức trong chuỗi sống liên tiếp bảo tồn tính liên tục và duy trì sự sống ngay cả khi không có tiến trình tư tưởng thức, như trong giấc ngủ không mộng và những lúc vô thức giống như hôn mê. Trong giữa những tiến trình tư tưởng thức khác nhau, tiềm thức tự tái xác nhận và bảo tồn sự liên tục của đời sống.

Để tóm lược, đời sống của chúng ta bắt đầu bằng sự hợp nhất hay liên kết nhân tố thức nối kiếp trước với kiếp này. Nó được duy trì suốt cuộc đời này bởi nhân tố tiềm thức trong chuỗi sống liên tiếp và chấm dứt bằng "rời bỏ" rồi lại kiếp sau trước khi có sự hợp nhất (trong dạng liên kết).

Thức, tương phản với tiềm thức nảy sinh như một hiện tượng đề kháng và xung động. Nói một cách khác, tiềm thức vẫn là tiềm thức cho đến khi nó bị gián đoạn hay ngăn trở bởi một đối tượng như khi chúng ta xây đập chắn ngang sông và thấy dòng sông bị ngăn trở, hay lệ thuộc vào một sức đề kháng của dòng điện và thấy hiện tượng ánh sáng phát sinh. Sự tiếp xúc giữa tiềm thức và đối tượng dẫn đến sức đề kháng, và sức đề kháng này dẫn đến động, xung động này lần lượt xảy đến tiến trình tư tưởng thức.

Tiến trình tư tưởng nảy sinh do kết quả của sự gián đoạn hoặc là (1) tiến trình tư tưởng thể chất hành hoạt qua năm cửa giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân) hoặc (2) tiến trình tư tưởng tinh thần hành hoạt qua tâm, giác quan thứ

sáu. Tiến trình tư tưởng thể chất được quyết định bởi cường độ hay tác động của đối tượng dẫn đến sự gián đoạn của sự sống tiềm tiến. Trong ý nghĩa này, chướng ngại lớn nhất sẽ tạo ra tiến trình tư tưởng dài nhất, và chướng ngại nhỏ nhất sẽ tạo ra tiến trình tư tưởng ngắn nhất.

Có bốn loại tiến trình tư tưởng thể chất, từ loại điều hành mười bảy chấp tư tưởng đến loại không thể tiến tới điểm quyết định hay nhận dạng đối tượng. Có hai loại tiến trình tư tưởng tinh thần: (1) một loại gọi là "trong sáng", nó điều hành qua trí nhớ, giai đoạn cuối cùng của tiến trình tư tưởng, và (2) một loại được gọi là "tối tăm", nó chấm dứt trước giai đoạn trí nhớ. Tùy thuộc vào cường độ bế tắc trong dòng tiềm thức của sự sống tiềm tiến, chúng ta có tiến trình tư tưởng mạnh hơn và dài hơn hay yếu hơn và ngắn hơn.

Chúng ta hãy nhìn vào mười bảy chấp tư tưởng tạo thành tiến trình dài nhất trong bất cứ tiến trình tư tưởng nào vật chất hay tinh thần. Hãy nhớ rằng mỗi một chấp tư tưởng này được nói đến chỉ kéo dài không bằng một phần tỷ lần cái nháy mắt. Bởi vậy khi Đức Phật nói một chúng sinh chỉ tồn tại trong một chấp tư tưởng, tức là Ngài nói về khoảng thời gian cực kỳ ngắn ngủi.

Chấp tư tưởng đầu trong mười bảy chấp tư tưởng được gọi là "nhập" và đề cập đến một đối tượng tác động đến dòng sự sống tiếp diễn, hay đặt một đối tượng cản trở vào con sông đời.

Chấp tư tưởng thứ hai được gọi là "xung động" vì một đối tượng vào đi vào dòng suối đời tiếp diễn gây ra xung động.

Chập thứ ba là chập "hãm lại" vì tại điểm này sự trợ ngại làm gián đoạn hay hãm lại dòng suối đời tiếp diễn.

Tại đây chúng ta có thể hỏi làm sao mà dòng suối đời tiếp diễn có đối tượng riêng của nó lại hình thành căn cứ có nhân tố hợp nhất và nhân tố tàn lụi (rời bỏ), trở thành có một đối tượng thứ hai dưới hình thức của một đối tượng vật chất của giác quan. Điều này được giải thích bằng phép loại suy. Buddhagosa nói, giống như đập nhẹ một hạt đường giữa nhiều hạt đường rải rác trên một mặt trống rung động tác động đến con ruồi đậu trên một hạt đường khác trên mặt trống, vậy đối tượng vật chất của năm giác quan vật chất tác động đến và gây ra rung động tác động đến nhân tố tiềm thức (bhavanga).

Một khi ba chập này – nhập, xung động và gián đoạn hay hãm lại – xảy ra, đối tượng nhập vào cõi thức. Nó tạo ra việc này qua chập tư tưởng thứ tư, đó là chập của "thức chú ý". Trong trường hợp tiến trình tư tưởng vật chất, thức chú ý có thể là có năm loại – mắt, tai, mũi, lưỡi và thân.

Tiếp nối là chập thứ năm, "thức nhận biết", nó có thể của năm loại – nhãn thức, nhĩ thức và vân vân...

Theo sau là chập thứ sáu, "thức tiếp nhận"; chập thứ bảy, "thức điều tra"; và chập thứ tám, "thức quyết định". Chính thức quyết định nhận dạng và thừa nhận đối tượng của thọ.

Thức quyết định này được theo sau bởi bảy chập của "thức xung lực", những thức này có chức năng lướt qua đối tượng, do đó hấp thụ toàn bộ đối tượng vào thức.

Kế theo những chập tư tưởng thứ chín đến thứ mười lăm là hai chập của thức kết quả, thức ghi nhớ cả thấy là mười

bảy chập tư tưởng. Những bảy chập thức xung lực có tác động nghiệp và có thể là thiện hay bất thiện. Những chập của thức kết quả, ghi nhớ chẳng thiện hay bất thiện.

Vì mục đích hành đạo, điều quan trọng là phải biết ở điểm nào trong số mười bảy chập tư tưởng, ta có thể hành động tự do, tốt hơn hay xấu đi. Ba chập của nhân tố tiềm thức là kết quả. Thức chú ý và thức quyết định là chức năng. Thức nhận biết là kết quả. Bởi vậy, bảy chập thức xung lực là những chập tư tưởng tác động nghiệp đầu tiên. Chập đầu của bảy chập này quyết định sáu chập kế tiếp, cho nên nếu nó là thiện, phần còn lại cũng là thiện, và nếu nó là bất thiện thì phần còn lại cũng là bất thiện.

Chính tại điểm này khi thức quyết định được theo sau bởi bảy chập xung lực mà trạng thái kết quả hay chức năng nhường bước trước trạng thái tích cực. Đó là điểm hết sức quan trọng trong tiến trình tư tưởng, vì ta không thể biến đổi đặc tính của trạng thái kết quả hay chức năng nhưng có thể biến đổi đặc tính của trạng thái tích cực, những trạng thái này có một tiềm năng nghiệp thiện hay bất thiện. Vào lúc này khi những chập xung lực bắt đầu, có hay không có sự chú ý sáng suốt rất là quan trọng. Nếu có sự chú ý sáng suốt, có khả năng xung lực thiện mạnh hơn, nếu không xung lực bất thiện chiếm ưu thế.

Đối tượng thực tế của mười bảy chập tư tưởng có ít tầm quan trọng nơi tự nó dù muốn hay không, không quyết định những chập xung lực là thiện hay bất thiện. Quý vị có thể nhớ lại trường hợp Trưởng Lão Tissa (xem Chương 23). Việc xảy ra là có một cô con dâu trong gia đình nọ, cãi nhau với chồng, đã mặc những đồ đẹp nhất với các đồ nữ trang bỏ về nhà cha mình. Khi gặp Trưởng lão Tissa, người

phụ nữ này với bản chất bất kính, phá lên cười. Nhìn thấy rằng cô ta, Tissa đã phản ứng bằng nhận thức (thọ) về tình trạng nhơ bẩn của thân xác, và do sức mạnh của nhận thức này Ngài đắc quả A La Hán ngay tại chỗ. Khi người chồng phụ nữ nọ đến và hỏi Tissa rằng Ngài có nhìn thấy người phụ nữ nào đi trên đường này không, Vị A La Hán này trả lời là Ngài không biết đó là người đàn ông hay người phụ nữ mà Ngài chỉ nhìn thấy một bộ xương đi trên đường.

Câu chuyện này cho thấy bất kể đến bản chất của thức quyết định, bẫy chập của thức xung lực có thể là dịp đạt được quả A La Hán hoặc tích lũy thêm những chập thức có giá trị nghiệp bất thiện. Với một người thường không phải là Tissa, cảnh tượng một người phụ nữ cười như vậy ắt đưa đến những thúc đẩy bắt nguồn từ ham muốn nhục dục hơn là những thúc đẩy dẫn đến đắc quả A La Hán. Chú ý sáng suốt hay thiếu chú ý sáng suốt quyết định giá trị những chập xung lực nghiệp theo sau, chúng ta cần áp dụng sự chú ý sáng suốt để giảm thiểu những cơ hội của những thúc đẩy bất thiện nảy sinh và gia tăng cơ hội của những chập thức xung lực thiện. Tôi muốn kết luận bằng cách nói đến sự so sánh rất phổ biến của Ngài Buddhaghosa trong cuốn Thanh Tịnh Đạo của Ngài để minh họa mười bẫy chập của thức trong tiến trình tư tưởng. Thí dụ một người ngủ ở dưới gốc một cây xoài đầy quả chín. Một quả xoài chín rơi từ trên cành cây xuống mặt đất. Tiếng trái xoài rơi xuống đất kích thích vào tai người đang ngủ, người này tỉnh giấc, mở mắt và nhìn thấy trái xoài nằm dưới đất không mấy xa chỗ người ấy nằm. Người ấy vươn tay ra và cầm lấy trái xoài. Người ấy nắn trái xoài, người rồi ăn trái xoài ấy.

Toàn bộ tiến trình này minh họa mười bảy chấp nhận thức (thọ) một đối tượng vật chất. Tiếng trái xoài rơi tác động vào tai người ấy giống như ba chấp của nhân tố tiềm thức – nhập, sóng rung động và gián đoạn. Khi người ấy dùng mắt và phát hiện trái xoài tương tự những chấp chú ý tới và nhận biết (thọ); khi người ấy vươn tay ra lấy trái xoài là chấp tiếp nhận; khi người ấy nắm trái xoài là chấp điều tra; khi người ấy ngửi là chấp quyết định; khi người ấy ăn và thích thú là bảy chấp của thức xung lực; và (mặc dù rõ ràng là Buddhaghosa so sánh điều này) ta có thể thêm vào là khi người ấy tiêu hóa cũng giống như hai chấp kết quả về ghi nhớ. Nếu chúng ta phân tích kỹ lưỡng tiến trình tư tưởng, và nếu thông qua sự chú ý, chúng ta chế ngự chúng, điều này sẽ dẫn đến hiểu biết sâu xa bản chất tối hậu của mọi thứ là vô thường và vô ngã. Sự phân tích này cũng có thể dẫn đến làm chủ được những đối tượng của giác quan, và kết quả là thanh thản, vui vẻ, và tự do. Cho nên chúng ta nên áp dụng kiến thức mà ta đạt được về tính chất nhất thời có điều kiện, và chóng tàn của tiến trình tư tưởng và nhận thức đối với kinh nghiệm hàng ngày của chúng ta, cốt tìm ra sự hiểu biết và sự chú ý khôn ngoan khiến chúng ta tăng thêm lên những chấp tiềm năng nghiệp thiện và giảm thiểu những chấp tiềm năng nghiệp bất thiện. Nếu chúng ta làm được như vậy, chúng ta sẽ có được một bước đi quan trọng trong việc mở rộng sự nghiên cứu về Vi Diệu Pháp từ phạm vi đơn thuần là trí thức tới phạm vi thực tiễn và kinh nghiệm.



CHƯƠNG BA MƯƠI BẢY

PHÂN TÍCH VỀ VẬT CHẤT

Vi Diệu Pháp có nhiệm vụ giải quyết với bốn thực tế chủ yếu – thức, trạng thái tinh thần, vật chất (danh sắc) và niết bàn. Vật chất cùng với thức, trạng thái tinh thần có đặc tính là một thực tế có điều kiện, trong khi niết bàn là một thực tế vô điều kiện. Xét ba thực tế có điều kiện, chúng ta có thể đồng thời nghiên cứu năm uẩn thuộc sự sống tâm-vật lý.

Quay trở lại điều mà chúng ta đã nói ở Chương 33 về sự quan hệ giữa chủ thể và khách thể, tâm và vật chất. Cả hai hệ thống này có thể rút gọn thành hai thành phần, thành phần chủ quan hay tinh thần, và thành phần khách quan hay vật chất. Một mặt chúng ta có tâm và trạng thái tinh thần – thức, hành, thọ, tưởng – và một mặt chúng ta có đối tượng – sắc hay vật chất.

Trong phạm vi Vi Diệu Pháp, điều quan trọng là nhớ rằng vật chất không phải là điều gì đó tách rời khỏi thức. Thực ra, tâm và vật chất có thể đơn giản được gọi là những hình thái kinh nghiệm chủ quan và khách quan. Chúng ta sẽ thấy chuẩn xác hơn tại sao điều này lại đúng khi chúng ta coi bốn yếu tố thiết yếu (tứ đại) của vật chất (đất, nước, gió, ù lửa) là những đặc tính của vật hơn là bản chất của vật chất. Vì Phật Giáo có lối tiếp cận sự sống có ý thức, vật chất chỉ quan trọng trong chừng mực nó là đối tượng của kinh nghiệm ảnh hưởng đến bản chất tâm lý của chúng ta. Trong khi một số hệ thống khẳng định thuyết nhị nguyên triệt để và tuyệt đối, sự tách biệt giữa thân và tâm trong

Phật Giáo, chúng ta đơn giản chỉ có hình thức kinh nghiệm chủ quan và khách quan.

Trong cách phân loại và liệt kê của Vi Diệu Pháp, vật chất được chia thành hai mươi tám yếu tố. Bốn nguyên tố đầu hay bốn yếu tố thiết yếu của vật chất thường được gọi là đất, nước, gió lửa. Tuy nhiên, đất có thể gọi đúng hơn là "nguyên lý về mở rộng hay đề kháng"; nước, "nguyên lý về cố kết"; lửa, nguyên lý về nhiệt"; và gió, "nguyên lý về chuyển động hay dao động". Đây là bốn yếu tố xây dựng đầu tiên của vật chất. Năm giác quan và đối tượng của chúng có nguồn từ bốn yếu tố này.

Trong phạm vi này, cũng như trong phạm vi của năm uẩn, vật chất không những liên hệ tới thân xác mà còn liên hệ tới những đối tượng vật chất của kinh nghiệm thuộc về thế giới bên ngoài. Ngoài các cơ quan và những đối tượng của nó ra, vật chất cũng hiện diện trong giống đực và giống cái, trong tim, hay nguyên lý về sức sống và trong chất dinh dưỡng. Cũng có sáu yếu tố vật chất, chúng là: nguyên lý về giới hạn hay không gian, hai nguyên lý về truyền thông (truyền thông bằng thể xác và bằng lời), vui vẻ, mềm mỏng, và thích ứng. Cuối cùng có bốn yếu tố được gọi là "đặc tính": sản sinh, thời gian, phá hủy, và vô thường (sinh, trụ, hoại, diệt).

Bởi vậy có cả thảy hai mươi tám thành phần cấu tạo vật chất hay, chính xác hơn về kinh nghiệm vật chất: bốn yếu tố thiết yếu (tứ đại), năm giác quan và năm đối tượng tương ứng của chúng, hai khía cạnh về giống, sức sống, chất dinh dưỡng, không gian, hai dạng thức truyền thông, vui vẻ, mềm dẻo, thích ứng và bốn đặc tính.

Chúng ta hãy nhìn kỹ lưỡng vào bốn yếu tố thiết yếu bằng thực tế của chúng như những đặc tính giác quan. Điều quan trọng là phải nhớ rằng khi chúng ta nói về bốn yếu tố đầu tiên của vật chất, chúng ta không quan tâm đến chính đất, nước, gió, lửa mà quan tâm đến những đặc tính giác quan của những yếu tố ấy – những đặc tính giác quan mà ta cảm thấy và đưa tới kinh nghiệm về vật chất. Bởi vậy chúng ta quan tâm đến đặc tính giác quan như cứng và mềm, chúng thuộc nguyên lý về sự mở rộng, nóng và lạnh thuộc nguyên lý về nhiệt. Chúng ta không bàn luận đến cốt lõi. Đúng hơn là chúng ta bàn luận đến những đặc tính đã được biết đến.

Lần lượt điều này có nghĩa là, chúng ta bàn luận đến cách đối xử hoàn toàn có ý thức về vật chất, trong đó những đặc tính giác quan hành hoạt như là những đặc tính quyết định của vật chất. Chính những đặc tính giác quan cấu thành thực tế căn bản. Nói một cách khác, chẳng phải là cái bàn, chẳng phải là xác thân tôi, mà là những đặc tính giác quan về cứng và mềm thuộc về cả cái bàn lẫn thân xác tôi, nảy sinh kinh nghiệm về vật chất. Trong phạm vi này, những đối tượng kinh nghiệm của tôi (như cái bàn và thân xác tôi) là những thực tế qui ước, trong khi những đặc tính giác quan về cứng, mềm và vân vân... nảy sinh kinh nghiệm về vật chất là những thực tế căn bản.

Trong triết lý đây là cái được gọi là "quan điểm tinh thái", một quan điểm tập trung vào những đặc tính của kinh nghiệm chứ không phải cốt lõi của kinh nghiệm. Muốn tìm cốt lõi của vật chất, thì phải đi vào thế giới của suy đoán, muốn vượt qua kinh nghiệm thực tiễn, muốn giải quyết vấn đề đặc tính của vật chất thì phải hạn chế chính mình trước hiện tượng để kinh nghiệm. Thật lý thú để lưu ý rằng

quan điểm tình thái về vật chất cũng được chia sẻ bởi một số các triết gia hiện đại, Bertrand Russell là người nổi tiếng trong những triết gia này. Chính quan điểm tình thái về thực tế thẩm nhuần trong nhiều tư tưởng hiện đại hơn về vật chất. Các nhà khoa học cũng đi đến thừa nhận vật chất là hiện tượng, thừa nhận không thể đi đến cốt lõi của vật chất, và việc này đã được chứng minh bởi khám phá sự phân chia vô cùng tận của nguyên tử.

Quan điểm tình thái này có một ngụ ý quan trọng khác: Trong chừng mực chúng ta có quan điểm hoàn toàn hiện tượng và kinh nghiệm về thực tế, về sự sống, câu hỏi về thế giới bên ngoài – trong ý nghĩ về một thực tế hiện hữu ở đâu đó "ngoài kia" vượt quá giới hạn kinh nghiệm của chúng ta – không nảy sinh. Trong chừng mực thế giới bên ngoài làm nảy sinh kinh nghiệm vật chất, đó chỉ là khía cạnh khách quan vật chất về kinh nghiệm của chúng ta, không phải là một thực tế độc lập tự hiện hữu.

Ở mức cá nhân, chúng ta thấy cuộc sống tâm lý-thể chất của chúng ta được hình thành bởi hai thành tố: thành phần tinh thần, hay tâm, và phần vật chất hay thân. Tâm và thân khác nhau một chút theo bản chất của chúng – đầu tiên trong sự khác biệt ấy là tâm mềm dẻo và thay đổi nhiều hơn thân. Đức Phật có lần nói chúng ta có thể chứng minh thân là ngã hơn là tâm, vì thân ít ra cũng giữ những nét đặc thù có thể nhận được trong một thời gian dài.

Chúng ta có thể kiểm chứng việc này bằng kinh nghiệm của chính chúng ta. Tâm chúng ta thay đổi nhanh hơn thân nhiều. Thí dụ, tôi có thể có một quyết tâm tinh thần không ăn các thực phẩm có tinh bột và chất béo, nhưng phải một thời gian đáng kể thì sự thay đổi tinh thần này mới phản

ảnh chính nó trong hình dáng thân tôi. Thân chống lại thay đổi nhiều hơn tâm, và việc này đúng với những đặc điểm của đất, như đã được trình bày trong nguyên lý đề kháng. Thân là sản phẩm của nghiệp quá khứ, thức quá khứ, và cũng đồng thời là cơ sở của thức hiện tại. Điều này nằm trong tâm trạng không thoải mái mà nhiều nhà trí thức cảm nhận về thân. Một triết gia nổi tiếng, Plotinus, có lần nhận định rằng ông cảm thấy ông như một người bị tù tội trong chính thân của ông, thân của ông được ông coi như một nắm mồi.

Đôi khi chúng ta muốn ngồi thiền lâu hơn nếu không phải là vì thể xác không thoải mái mà ta kinh qua do xác thân. Đôi khi ta chúng ta muốn làm việc lâu hơn (hay muốn thức khuya để xem một chương trình truyền hình đặc biệt) nhưng không được vì sự mệt mỏi của thân. Có một sự căng thẳng giữa tâm và thân do việc thân là dạng hình hài vật chất của nghiệp dĩ vãng, và vì đặc tính đề kháng của thân, nó đáp ứng chậm với những hành động ý chí hơn tâm đáp ứng rất nhiều. Bởi vậy, về một ý nghĩa nào đó, thân là một chướng ngại cản trở phát triển tinh thần.

Chúng ta có thể thấy điều này rõ ràng trong những trường hợp của những chúng sinh giải thoát. Trong những câu hỏi của Hoàng Đế Malinda, nhà vua hỏi Ngài Nagasena (Na Tiên) là các vị A La Hán có trải nghiệm đau đớn hay không. Ngài Na Tiên trả lời mặc dù các vị A La Hán không còn trải nghiệm cái đau đớn tinh thần, nhưng các ngài vẫn phải trải nghiệm cái đau thể chất. Các A La Hán, không còn trải nghiệm cái đau tinh thần vì những căn cứ của cái đau tinh thần (sân hận, ác ý và ganh ghét) không còn hiện diện, nhưng các ngài vẫn phải trải nghiệm cái đau thể xác chừng nào mà căn cứ của cái đau thể xác (thân) vẫn còn.

Cho đến khi A La Hán vào được niết bàn cuối cùng – "vô dư niết bàn", không còn cá tính tâm-vật ly ù- khả năng đau thể xác vẫn còn. Đây là lý do tại sao trong những chuyện về đời Đức Phật và các đại đệ tử của Ngài, có những lúc họ phải trải nghiệm cái đau thể xác.

Thân có một vị trí riêng biệt trung gian, trong vị trí ấy, nó là sản phẩm của thức quá khứ và là cơ sở của thức hiện tại. Vị trí trung gian cũng được phản ánh trong việc một số hoạt động của thân thì có ý thức và có thể kiểm soát được bởi hành động của ý chí, trong khi những chức năng khác thì vô ý thức và tiến hành tự động. Tôi có thể quyết định ăn một đĩa đồ ăn khác, nhưng chính chức năng vô thức của thân tiêu hóa hay không tiêu hóa bữa ăn; tôi không thể muốn thân tôi tiêu hóa nó.

Hơi thở cũng vậy, đại diện cho vị trí trung gian của thân vì hơi thở có thể hoặc là chức năng vô thức hoặc có thể được nâng cao thành chức năng ý chí và thức cho mục đích tập trung và làm trầm tĩnh thân và tâm. Ứng phó với cuộc sống bằng một hỗn hợp của tâm và thân, chúng ta cần nhớ rằng tâm tượng trưng nguyên lý năng động, dễ thay đổi và có ý chí, trong khi thân tượng trưng cho nguyên lý đề kháng. Vì điều này, không thể làm cho thân thay đổi nhanh chóng như tâm trong tiến trình phát triển và giải thoát.



CHƯƠNG BA MƯƠI TÁM

PHÂN TÍCH VỀ TÍNH ĐIỀU KIỆN

Phân tích về những mối quan hệ, hay tính điều kiện, cũng quan trọng như phân tích về thức và những khía cạnh khác của kinh nghiệm tâm-vật lý mà chúng ta đã xem xét trong một số chương vừa qua. Sự phân tích này thường bị lơ là trong việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp, điều đó là nghịch lý nếu quý vị nhớ lại, trong bảy cuốn sách về Vi Diệu Pháp, cuốn Quan Hệ Nhân Quả nói về tính điều kiện là cuốn dày nhất. Chính chỉ có tận tâm lưu ý đủ vào việc phân tích tính điều kiện mà ta có thể tránh một số cạm bẫy trong cách nhìn nhận phân tích quá mức về thực tế. Tôi ám chỉ việc này trong Chương 32 khi tôi dành một số thì giờ trong việc khảo sát và so sánh về những phương pháp phân tích và tương quan trong điều tra nghiên cứu, cả hai phương pháp này hình thành cách giải quyết vấn đề triết lý toàn diện trong Vi Diệu Pháp.

Có lẽ vì phương pháp phân tích của Vi Diệu Pháp nhận được nhiều chú ý hơn phương pháp tương quan, chúng ta thấy triết lý Vi Diệu Pháp được phân loại như "thuyết đa nguyên duy thực" bởi một số học giả. Kiểu phân loại này giúp nhận ra tất cả những kiểu liên kết với những phong trào triết lý tây phương hiện đại, như chủ nghĩa thực chứng và công trình của Bertrand Russell. Nó ngụ ý rằng kết quả phân tích Phật Giáo là một vũ trụ trong đó nhiều thực thể cá nhân, riêng rẽ, và tự tồn tại, hiện hữu trong quyền hạn riêng của chúng một cách cơ bản. Trong khi việc này có thể đã là quan điểm của một số trường phái Phật Giáo lúc đầu tại Ấn, nó nhất định không phải là quan

điểm của dòng Phật Giáo chính dù là Nguyên Thủy hay Đại Thừa.

Cách duy nhất chúng ta có thể tránh được quan điểm thuyết đa nguyên chấp vá này về thực tế bằng cách chú ý đến cách tương quan được phác thảo trong cuốn Patthana và cũng được triển khai trong Vi Diệu Pháp Tập Yếu Luận (Abhidhammattha Sangaha). Bằng cách làm như vậy, chúng ta sẽ đạt được một quan điểm triết lý Phật Giáo chính xác và quân bình, một quan điểm lưu ý tới khía cạnh thống kê và phân tích về kinh nghiệm cũng như về khía cạnh năng động và tương quan.

Ý nghĩa quan trọng của hiểu biết mối tương quan hay tính điều kiện được biểu lộ rõ ràng trong những lời của chính Đức Phật. Vào một số dịp, Đức Phật đặc biệt gắn kết sự hiểu biết về tính điều kiện, hay lý nhân duyên, với sự đạt được giải thoát. Ngài nói do thất bại không hiểu lý nhân duyên nên chúng ta phải trôi lăn quá lâu trong vòng tái sinh.

Sự giác ngộ của Đức Phật thường được mô tả gồm có sự thâm nhập kiến thức về lý nhân duyên. Sự liên quan mật thiết giữa kiến thức về lý nhân duyên và giác ngộ được minh họa trên bằng việc vô minh hầu như thường được định nghĩa trong cả kinh điển và trong Vi Diệu Pháp, là vô minh không hiểu Tứ Diệu Đế hoặc vô minh không hiểu lý nhân duyên. Bây giờ, chủ đề này cắt nghĩa cả Tứ Diệu Đế và lý nhân duyên là tính điều kiện hay nguyên lý nhân quả, sự liên hệ giữa nguyên nhân và hậu quả. Bởi vậy, kiến thức về tính điều kiện tương ứng với sự phá vỡ vô minh và đạt giác ngộ.

Phân tích tính điều kiện trong truyền thống Vi Diệu Pháp được nghiên cứu dưới hai tiêu đề: (1) phân tích về lý nhân duyên, và (2) phân tích về hai mươi bốn điều kiện. Chúng ta sẽ nhìn riêng từng cái, và rồi cùng nhau xem chúng phản ứng, hỗ trợ và truyền cho nhau như thế nào.

Tôi sẽ không giải thích từng phần trong mười hai thành tố của lý nhân duyên nơi đây vì chúng đã được mô tả tại Chương 10. Tuy nhiên tôi muốn sơ lược ba hệ thống căn bản trong việc giải thích về mười hai thành tố: (a) cách sắp đặt phân chia và phân phối mười hai thành tố trên ba dòng đời – quá khứ, hiện tại và vị lai; (b) cách sắp đặt phân chia những thành tố thành ra ô trước, hành động, và khổ đau; và (c) cách sắp đặt phân chia thành tố thành phạm trù tác động (hay nguyên nhân) và phản ứng (hay kết quả). Trong cách sắp đặt thứ ba, vô minh, sự hình thành tinh thần hay ý chí (hành), thèm muốn (ái), dính mắc (thù) và trở thành (hữu) thuộc về phạm trù nguyên nhân và có thể thuộc về kiếp trước hoặc kiếp này, trong khi thức, danh và sắc, sáu giác quan (lục căn, xúc, tưởng), sinh, lão và tử thuộc phạm trù hiệu quả có thể thuộc kiếp này hoặc kiếp sau. Bởi vậy có sự phân tích về nguyên nhân và hậu quả hay tính điều kiện, trong công thức của lý nhân duyên.

Hai mươi bốn điều kiện không loại trừ lẫn nhau. Nhiều trong số những điều kiện này một phần hay toàn thể có thể đồng nhất lẫn nhau. Sự giải thích duy nhất về một số trường hợp trong hầu hết (nếu không phải là hoàn toàn) những nhân tố đồng dạng là sự mong muốn giải thích tuyệt đối toàn diện của tác giả, hầu tránh khả năng sao lãng nhỏ nhặt về cách thức của tính điều kiện.

Chúng ta hãy lần lượt nhìn vào tính điều kiện trong hai mươi bốn điều kiện: (1) nguyên nhân, (2) điều kiện khách quan, (3) tính ưu thế, (4) tính liên tưởng, (5) tính cấp thiết, (6) duyên khởi đồng thời, (7) sự trao đổi lẫn nhau, (8) hỗ trợ, (9) hỗ trợ dứt khoát, (10) sự hiện tồn trước, (11) sự hiện tồn sau, (12) tái diễn, (13) nghiệp, (14) hậu quả, (15) chất dinh dưỡng, (16) kiểm soát, (17) sự miệt mài, (18) con đường, (19) liên kết, (20) tách rời, (21) có mặt, (22) vắng mặt, (23) chia lìa, (24) không chia lìa.

Sự phân biệt phải được thể hiện giữa nguyên nhân hay nguyên nhân gốc rễ và điều kiện. Chúng ta cần nhìn vào tài liệu Vi Diệu Pháp nếu chúng ta muốn phân biệt nguyên nhân với điều kiện, vì trong tài liệu kinh điển, hai từ này dường như được sử dụng thay thế cho nhau. Thông thường chúng ta có thể hiểu sự phân biệt bằng cách dựa vào sự giống nhau lấy từ thế giới vật chất: trong khi hạt giống là nguyên nhân của cái mầm, những yếu tố như nước, đất, ánh sáng mặt trời là những điều kiện cho cái mầm. Trong cách giải quyết của Vi Diệu Pháp về tính điều kiện, nguyên nhân hoạt động trong phạm vi tinh thần và liên quan đến sáu nguồn gốc thiện hay bất thiện – không tham, không sân, không si, và những điều ngược lại, tham, sân và si.

Điều kiện khách quan thường nói đến mà đối tượng là đối tượng của kinh nghiệm. Thí dụ, một vật nhìn thấy bằng mắt là điều kiện khách quan của thức thị giác. Tính ưu thế nói đến bốn phạm trù hoạt động tinh thần hay tác ý – mong cầu, suy nghĩ, cố gắng, và lý trí – những thứ này có ảnh hưởng nhiều hơn cả đối với những yếu tố của kinh nghiệm.

Tính liên tưởng và tính cấp thiết hầu như đồng nghĩa và nói đến sự quyết định một chấp tư tưởng bởi chấp tư tưởng đứng ngay trước. Tính liên tưởng và tính cấp thiết cũng nói đến sự quyết định một trạng thái tâm nhất định hay vật chất bởi trạng thái tâm hay vật chất đứng ngay trước. Có lẽ chúng ta có thể hiểu rõ hơn nếu chúng ta nghĩ về tính liên tưởng và tính cấp thiết theo nghĩa gần trực tiếp tương ứng về không gian và thời gian.

Duyên khởi đồng thời có thể được thấy trong trường hợp của những uẩn tinh thần, thức, hành, thọ, tưởng và cũng trong trường hợp tứ đại vật chất (đất, nước, lửa, và gió). Trao đổi lẫn nhau hay tính qua lại nói đến sự phụ thuộc và hỗ trợ lẫn nhau của những yếu tố như trong trường hợp những cái chân của kiềng ba chân, chúng tùy thuộc và hỗ trợ lẫn nhau. Hỗ trợ có nghĩa là căn cứ của bất cứ một yếu tố riêng biệt nào đó, giống cách đất hỗ trợ cây, hay vải căng để vẽ hỗ trợ bức tranh. Nhưng khi hỗ trợ đơn giản trở thành hỗ trợ dứt khoát, nó phải được hiểu theo nghĩa xui khiến trong một hướng riêng biệt. Điều này trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta khảo sát hai mươi bốn cách thức của tính điều kiện hành hoạt như thế nào liên quan với mười hai thành tố của lý nhân duyên.

Sự hiện tồn từ trước hay quá khứ nói đến sự hiện hữu có trước của những yếu tố tiếp tục hiện hữu sau khi những yếu tố tiếp theo hình thành. Điều này được minh họa bởi sự hiện hữu trước của các cơ quan cảm giác và những đối tượng của giác quan, chúng tiếp tục hiện hữu và do đó quyết định kinh nghiệm thể xác và tinh thần sau này. Sự hiện hữu sau bổ sung hiện hữu có trước và nói đến sự hiện hữu của những yếu tố sau này như kinh nghiệm tinh thần

và thể xác các quyết định những yếu tố có trước giống như những cơ quan cảm giác và những đối tượng.

Sự tái diễn có ảnh hưởng trong phạm vi đời sống tinh thần và dẫn đến kỹ xảo hay tính quen thuộc. Điều này được thí dụ trong bầy chập của thức thức đẩy (xem Chương 37). Tái diễn đặc biệt quan trọng trong phạm vi hành động thiện hay bất thiện vì nó gia tăng sức mạnh của những chập tư tưởng thiện hay bất thiện.

Nghiệp là một hành động có ý chí của nhiều thứ thiện hay bất thiện. Hậu quả hay kết quả cho thấy mặt phản ứng của nghiệp trước có ảnh hưởng và dùng để quyết định các hiện tượng chung sống. Thật lý thú để lưu ý rằng ngay cả hậu quả cũng hoạt động, tới một mức độ giới hạn, như điều kiện hay nguyên nhân. Điều này trở nên rõ ràng nếu chúng ta nhớ là chúng ta đang xét đến các định nghĩa về những nhân tố như thế về mặt chức năng chứ không phải thực chất.

Chất dinh dưỡng không những thực phẩm vật chất nói đến là một trong những điều kiện của xác thân vật chất, mà còn nói đến món ăn tinh thần, như ấn tượng, món ăn tinh thần của uẩn tượng. Kiểm soát nói đến tin tưởng, chánh niệm, và vân vân.... nó làm chủ hay kiểm soát những cái đối nghịch. Miệt mài không những nói đến thiện định miệt mài mà còn là miệt mài trong ý nghĩa thông thường hơn bao gồm cả miệt mài thiện và bất thiện. Quý vị có thể nhớ rằng những yếu tố của miệt mài không nhất thiết là thiện và không chỉ gắn liền với các trạng thái miệt mài thiện định mà còn nói về điều kiện chung của sự tăng cường thức, dù thiện hay bất thiện (xem Chương 34).

Con đường nói đến con đường dẫn đến trạng thái bất hạnh bao gồm tà kiến, tinh tấn sai lầm vân vân... và cũng nói đến Bát Chánh Đạo cao quý. Liên kết nói đến điều kiện của một yếu tố bởi một yếu tố tương tự, trong khi tách rời là điều kiện của một yếu tố tách rời, như cách ngọt ngào và cay đắng, sáng và tối quyết định lẫn nhau. Nói một cách khác, một yếu tố kinh nghiệm riêng biệt là điều kiện không chỉ của những yếu tố tương tự mà còn của những yếu tố khác.

Sự có mặt nói đến sự hiện hữu cần thiết của một số điều kiện để hiện tượng khác phát sinh. Chẳng hạn, ánh sáng phải có mặt cho kinh nghiệm về dạng có thể nhìn thấy phát sinh. Vắng mặt giống như tách rời, dạng tiêu cực của tính điều kiện. Thí dụ, mất ánh sáng là một điều kiện cho bóng tối phát sinh. Chia lìa và không chia lìa giống như tách rời và liên kết.

Hai mươi bốn cách thức của tính điều kiện hành hoạt cùng với mười hai thành tố của lý nhân duyên. Thí dụ, vô minh, thành phần đầu của mười hai thành phần, là điều kiện của hành, thành tố thứ hai, qua hai cách thức của tính điều kiện: điều kiện khách quan và sự hỗ trợ dứt khoát.

Điều này có thể được hiểu như sau: Hành có thể có công đức hay không có công đức, và vô minh thực hiện chức năng như hỗ trợ dứt khoát cho cả hai. Vô minh thực hiện chức năng hỗ trợ dứt khoát là điều kiện của hành công đức nếu nó làm đối tượng cho thiện hành của bạn, trong đó lòng mong ước giải thoát mình khỏi vô minh khiến bạn tập thiện vân vân... Ngược lại, nếu trạng thái tâm bất thiện, như tham lam (sinh ra từ vô minh), trở thành đối tượng của nhập định, thì vô minh thực hiện chức năng hỗ trợ dứt

khoát của hành không có công đức. Rồi nếu bạn phạm một hành động bất thiện (lấy ăn cắp bánh quy làm ví dụ), chính là vì vô minh đã thực hiện chức năng làm điều kiện hỗ trợ dứt khoát xui khiến bạn tạo ý muốn (hành) bất thiện mà hành động bất thiện dựa vào. Vô minh cũng có thể là điều kiện của hành qua liên tưởng, tái tiếp diễn, và vân vân...

Hành (thành tố thứ hai trong lý nhân duyên) là điều kiện thúc tái sinh (thành phần thứ ba) bởi nghiệp và hỗ trợ dứt khoát, trong khi thức là điều kiện của danh và sắc (thành tố thứ tư) qua trao đổi lẫn nhau, và cũng bởi hỗ trợ. Bởi vậy mỗi một thành tố trong mười hai thành tố là điều của thành tố theo sau, theo cách riêng có thể nhận biết bằng hai mươi bốn điều kiện. Chúng ta có thể kể ra nhiều thí dụ nữa, nhưng chúng chỉ lập lại hai mươi bốn phương thức về tính điều kiện quyết định mười hai thành tố của lý nhân duyên.

Khái niệm ở trung tâm của giáo lý về lý nhân duyên và giáo lý về tính điều kiện là tránh hai cực đoan, quan điểm sai lầm về bất diệt và hư vô. Đức Phật nói nhìn một người hành động, và nếu trái kết quả của hành động ấy giống như một cực đoan, trong khi nhìn chúng là khác biệt là một cực đoan khác. Ngài dạy tránh hai cực đoan này khi Ngài dạy con đường Trung Đạo, Trung Đạo nổi bật từ sự hiểu rõ lý nhân duyên và tính điều kiện.

Nếu chúng ta khảo sát mười hai thành tố của lý nhân duyên dưới ánh sáng của hai mươi bốn phương thức của tính điều kiện, chúng ta thấy trong tất cả mười hai thành tố không có cái ngã, mà chỉ có tiến trình này chịu điều kiện của tiến trình kia – những tiến trình, trong bản chất thực sự của chúng, không có cái ngã và thực chất. Hiểu rõ tính

trống rỗng của cái ngã và thực chất đạt được do hiểu biết tính điều kiện.

Chính trong ý nghĩa này mà thức thuộc về kiếp này và thức thuộc về kiếp sau chẳng giống nhau và cũng chẳng khác nhau. Khi chúng ta hiểu sự quan hệ giữa kiếp này và kiếp sau – giữa người làm hành động và người trải nghiệm hành động – là kiếp sống không thể mô tả bằng sự đồng dạng hay khác biệt, chúng ta tiến tới hiểu biết về Trung Đạo.

Mối quan hệ giữa kiếp này và kiếp sau là mối quan hệ nguyên nhân và kết quả, và quan hệ nhân và quả là quan hệ chẳng đồng dạng mà cũng chẳng khác biệt. Bằng cách này, chúng ta có thể tránh được cả hai cực đoan về niềm tin vào cái ngã bất diệt và cực đoan về bác bỏ định luật trách nhiệm tinh thần, hay nghiệp.

Có lẽ chúng ta có thể làm cho mối quan hệ điều kiện giữa nguyên nhân và hậu quả sáng tỏ hơn bằng cách nhìn vào những thí dụ từ cuộc sống thường nhật. Hãy lấy trường hợp của hạt giống và cái mầm làm thí dụ. Cái mầm khởi nguồn lệ thuộc vào hạt giống, nhưng cái mầm và hạt giống chẳng giống nhau và cũng chẳng khác nhau. Chúng hiển nhiên không giống nhau, nhưng vì thế chúng cũng không khác nhau hoàn toàn. Tương tự như vậy, khi âm thanh sinh ra tiếng vọng, cả hai không giống nhau nhưng chúng cũng không khác nhau hoàn toàn. Cũng trong một đường lối như vậy, kiếp này và kiếp sau chẳng giống nhau mà cũng chẳng khác nhau, đúng hơn là kiếp sau phát sinh tùy thuộc vào kiếp này, hành và vô minh.

Trong tiến trình phát sinh có điều kiện, không có cái ngã liên tục, vĩnh cửu, và giống nhau, mà cũng không có sự

hủy diệt hoàn toàn tính tiếp diễn trong tiến trình nhân quả. Nếu chúng ta hiểu quan hệ giữa nguyên nhân (hay điều kiện) và hậu quả (hay kết quả) là mối quan hệ không thể miêu tả bằng từ đồng dạng và khác biệt, thường còn và hủy diệt, chúng ta sẽ hiểu tính không, Trung Đạo, và cái cách mà vô ngã và vô thực chất tương hợp với trách nhiệm tinh thần và tái sinh.



CHƯƠNG BA MƯƠI CHÍN

BA MƯƠI BẢY NHÂN TỔ GIÁC NGỘ (BA MƯƠI BẢY PHẨM TRỢ ĐẠO)

Ba mươi bảy nhân tố dẫn đến giác ngộ quan trọng vì hai lý do. Thứ nhất, theo truyền thống, những nhân tố này được Đức Phật khuyến nhủ ít lâu trước khi Ngài nhập niết bàn, là những phương tiện chính để đạt giác ngộ. Thứ hai, những nhân tố này hình thành phần căn bản của nền móng Vi Diệu Pháp (Luân Tạng), trong đó những nhân tố này thuộc phạm trù giáo lý giống như giáo lý về năm uẩn bao gồm chủ đề của Vi Diệu Pháp về Tạng Kinh.

Trong Chương 30, chúng ta có nói về những đặc điểm của Vi Diệu Pháp và sự quan hệ giữa tài liệu Vi Diệu Pháp và nội dung của những bài thuyết giảng hay kinh. Những nhân tố dẫn đến giác ngộ thuộc phạm trù tài liệu này là bản chất Vi Diệu Pháp và hơn nữa thấy có trong các bài thuyết giảng. Bởi vậy chúng thuộc về thời kỳ đầu của triết lý Vi Diệu Pháp (A Tỳ Đạt Ma Pháp).

Ba mươi bảy nhân tố giác ngộ chắc chắn là bản chất Vi Diệu Pháp. Tất cả năm đặc tính của tài liệu Vi Diệu Pháp áp dụng với chúng: (1) định nghĩa về các nhân tố, (2) quan hệ của các nhân tố với nhau, (3) phân tích các nhân tố, (4) phân loại các nhân tố, và (5) sắp xếp theo số thứ tự (xem Chương 30).

Ba mươi bảy nhân tố được phân loại thành bảy nhóm: (a) tứ niệm xứ (bốn bậc chú tâm-satipatthana), (b) tứ chánh cần (bốn nỗ lực đúng – sammappadana), (c) tứ như ý túc

(bốn con đường tới sức mạnh – iddhipada), (d) năm căn (năm lực kiểm soát – indriya), (e) năm lực (năm thân thông – bala), (f) thất bồ đề phân (bảy nhánh giác ngộ – bojjhanga), và (g) Bát Chánh Đạo Cao Quý (atthangika magga). Vì chúng ta đã xét tứ chánh cần và Bát Chánh Đạo Cao Quý trong các Chương 5, 6 và 7, tôi sẽ bỏ qua hai nhóm này và chỉ tập trung vào năm nhóm kia.

Đức Phật gọi chánh niệm là cách duy nhất để loại bỏ ô trược. Đức Phật cũng nói tâm là gốc rễ của mọi đức hạnh. Do đó hành trì quan trọng nhất là rèn luyện tâm. Ta cũng có thể hiểu tầm quan trọng của chánh niệm từ thực tế là chánh niệm phát sinh trong năm nhóm thuộc bảy nhóm tạo thành ba mươi bảy nhân tố dẫn đến giác ngộ, và nhóm đầu của những nhóm này dành riêng cho tứ niệm xứ. Chánh niệm cũng được dạy trong Kinh Satipatthana (Thuyết pháp về các nền tảng chánh niệm), xuất hiện hai lần trong kinh Phật. Tất cả những điều này cho thấy tầm quan trọng của chánh niệm.

Trong những năm gần đây, có một sự hồi sinh lớn chú trọng vào tứ niệm xứ cả ở truyền thống Nguyên Thủy, nhất là tại Miến Điện, và cả ở truyền thống Đại Thừa, nơi tầm quan trọng của tứ niệm xứ là một phần của hành thiền, nay đã được đánh giá cao. Một trong những lý do tứ niệm xứ này chiếm một vị trí quan trọng trong thiền Phật Giáo là vì chúng dẫn đến sự nhận thức về ba đặc tính phổ quát (vô thường, khổ đau và vô ngã). Chính xác là điều này vận hành ra sao sẽ trở nên rõ ràng một khi chúng ta kể đến tứ niệm xứ: (i) chú tâm đến thân xác, (ii) chú tâm đến cảm nghĩ (tưởng), (iii) chú tâm đến thức, và (iv) chú tâm đến đối tượng tinh thần.

Chú tâm đến thân xác (thân) nơi đây rộng hơn nó ở trong phạm vi bốn mươi thứ hỗ trợ thiền truyền thống, nơi nó phát sinh như một trong mười ký ức nhưng chỉ giới hạn đối với thân. Nơi đây nó áp dụng không chỉ cho chú tâm về thân mà còn chú tâm đến tiến trình hít thở, những yếu tố vật chất, thân xác mục rữa vân vân...

Chú tâm về cảm giác (thọ) nói đến những thứ cảm xúc của kinh nghiệm bản thân, đến những cảm giác thích, không thích hay trung lập.

Chú tâm về thức (tâm) – hay đúng hơn, chú tâm về tư tưởng – ngụ ý quan sát sự sinh diệt của ý nghĩ.

Chú tâm về những đối tượng tinh thần (pháp), nói đến những cái thuộc về thức, đặc biệt những quan niệm như vô thường và loại giống như vậy.

Bằng tứ niệm xứ đầu tiên chúng ta bàn hết mọi khía cạnh vật chất của kinh nghiệm cá nhân, và bằng ba tứ niệm xứ sau chúng ta bàn hết mọi khía cạnh tinh thần của kinh nghiệm cá nhân (tức là những thức uẩn, hành uẩn, thọ uẩn ã và tưởng uẩn). Sự áp dụng trọn vẹn chánh niệm dẫn đến việc từ bỏ ba quan điểm sai lầm (thường còn, hạnh phúc, và cái ngã) và đạt được tuệ giác về ba đặc tính phổ quát (vô thường, khổ đau và vô ngã). Giải thích về đối tượng của tứ niệm xứ thay đổi theo những truyền thống về thiền Phật Giáo. Tuy nhiên, nói chung, sự giải thích nơi đây có thể chấp nhận được đối với hầu hết các truyền thống.

Chúng ta hãy nhìn vào tứ như ý túc: (i) mong muốn hay ham thích, (ii) nghị lực (tấn), (iii) tâm hay tư tưởng, và (iv) lý trí. Bốn yếu tố này cũng thấy có trong hai mươi bốn phương thức về tính điều kiện (xem Chương 39), nơi mà

chúng được gọi là "điều kiện trội". Cả hai tứ như ý túc và "điều kiện trội" rõ ràng gợi ý sức mạnh của tâm ảnh hưởng đến kinh nghiệm.

Một thí dụ đơn giản là sức mạnh này sẽ tới một điểm nào đó kiềm chế những cử động của thân và việc sử dụng lời nói. Điều này đúng là trường hợp sức mạnh của tâm, khao khát, nghị lực (tấn), và lý trí chưa phát triển đầy đủ để kiểm soát hiện tượng vật lý. Khi những nhân tố trội này được tăng cường bởi trau dồi năm yếu tố về nhập định (sơ thiền, nhị thiền, chú tâm, hỉ lạc và nhất tâm) – đặc biệt là sự tăng cường về nhất tâm, xuất hiện ngay khi đạt giai đoạn thứ năm của nhập định cõi sắc – chúng trở thành đường tới thần thông.

Do sự tăng cường, những nhân tố trội dẫn đến cái gọi là những loại siêu kiến thức về trần cảnh và kiến thức siêu trần. Có năm loại siêu kiến thức trần cảnh (thần thông): khả năng ngồi bắt chân chữ ngũ bay được trên trời, đi trên mặt nước, đi xuyên qua đất, đọc được tư tưởng của người khác, và nhớ lại tiền kiếp của mình. Kiến thức siêu trần là kiến thức phá hủy những ô trược, vô minh vân vân... Có lẽ điều này là lý do tại sao đôi khi người ta nói bốn điều kiện trội có thể là trần cảnh hoặc siêu trần. Nếu chúng hướng tới cõi trần, chúng dẫn đến năm loại về siêu kiến thức trần cảnh, trong khi nếu chúng hướng về cõi siêu trần, hay niết bàn, chúng dẫn đến thâm nhập Tứ Diệu Đế và phá hủy những ô trược.

Giống như tứ như ý túc, năm căn – (i) tín (niềm tin), (ii) tấn (nghị lực), (iii) niệm (chú tâm), (iv) định (tập trung), và (v) huệ (trí tuệ) – cũng được tìm thấy trong hai mươi bốn phương thức của tính điều kiện. Trong cuốn Quan Hệ

Nguyên Quá, năm căn được định nghĩa là những yếu tố trôi. Có một sự liên quan rất mật thiết giữa năm căn và tứ như ý túc, được biểu lộ bởi sự hiện diện chung trong những phương thức của tính điều kiện và sự tương đồng của chúng theo nghĩa kiểm soát, chế ngự, hay làm chủ.

Năm căn được gọi là "kiểm soát" vì người ta cho rằng chúng kiểm soát hay kiềm chế những đối nghịch của chúng: tín (hay lòng tin) kiểm soát sự thiếu niềm tin (hay nghi ngờ); tấn kiểm soát lười biếng, niệm kiểm soát không chú tâm; định kiểm soát quẩn trí và huệ kiểm soát vô minh. Giống như tứ như ý túc, năm căn chỉ thực sự kiểm soát được những đối nghịch của chúng khi chúng được tăng cường bởi những nhân tố nhập định. Chẳng hạn, tín chỉ có thể thực hiện khả năng kiểm soát khi nó được củng cố bởi sự hiện diện của ba yếu tố nhập định về chú tâm, hỉ lạc và nhất tâm; và huệ chỉ thực hiện chức năng hữu hiệu khi nó được củng cố bởi sơ thiền, trợ thiền, và nhất tâm. Khi năm yếu tố về nhập định củng cố và tăng cường năm căn do đó năm căn có thể thực hiện chức năng hữu hiệu để tiến tới giác ngộ. Tương tự như vậy, năm căn củng cố năm yếu tố của nhập định. Chẳng hạn, định củng cố sức mạnh chú tâm và hỉ lạc. Bởi vậy sự quan hệ giữa hai tập hợp nhân tố là một trong những hỗ trợ và tăng cường lẫn nhau.

Mặc dù năm căn rất cần thiết nhằm mang lại sự biến đổi lối sống nghi ngờ, thờ ơ, không chú ý, quẩn trí và vô minh của một chúng sinh thành lối sống giác ngộ nhưng chúng phải được trau dồi trong một đường lối hài hòa. Điều này có nghĩa là trong phạm vi năm căn có những nhân tố cân bằng lẫn nhau. Chẳng hạn như tín và huệ là một cặp thay đổi cho nhau: nếu để tín lấn át huệ, kết quả là làm yếu đi khả năng (căn) chủ yếu của ta, khả năng phân tích và điều

tra trí huệ; và nếu huệ lẫn át tín, nó làm giảm lòng tin tới mức không chắc chắn và thiếu ràng buộc bước đầu để tu tập. Tương tự như vậy, nếu để tấn lẫn át định dẫn đến dao động, và nếu để định lẫn át tấn dẫn đến uể oải và kinh sợ.

Bởi vậy, tín, tấn, định và huệ phải được phát triển và duy trì trong một phương cách quân bình, và năng lực có thể giúp ta làm việc ấy là chánh niệm. Chánh niệm là người bảo vệ bảo đảm mối quan hệ qua lại thích ứng, quân bình giữa tín và huệ, và giữa tấn và định.

Nhóm nhân tố giác ngộ kế tiếp là năm năng lực (bala) – (i) tín, (ii) tấn, (iii) niệm, (iv) định, và (v) huệ – về số lượng và thuật ngữ giống như năm căn. Năm nhân tố này được gọi là năng lực vì ở giai đoạn này tín, tấn, niệm, định và huệ trở thành kiên quyết, vững vàng và hùng mạnh.

Đức Phật cho thấy năm căn và năm năng lực là hai mặt của cùng một sự vật, giống như hòn đảo ở giữa sông có thể khiến người ta gọi một phía sông là bên đông và phía kia là bên tây, mặc dù hai phía của con sông là một và như nhau. Tương tự như vậy, năm căn và năm năng lực là một và như nhau. Năm căn là tiềm lực phải được làm mạnh thêm và phát triển qua sự phối hợp với năm nhân tố nhập định. Khi chúng trở thành kiên định và vững vàng, do sự tăng cường này, chúng có thể được gọi là năng lực.

Chúng ta có thể nói thêm là năm năng lực trở nên tuyệt đối không lay chuyển nổi chỉ trong trường hợp các bậc thánh (xem Chương 35). Khi đã vào được dòng thánh, chẳng hạn, niềm tin sẽ trở thành một năng lực không lay chuyển nổi vì sự câu thúc của nghi ngờ đã bị loại bỏ.

Mặc dù chỉ năm căn và năm năng lực được liệt kê trong ba mươi bảy nhân tố, trong phân loại mở rộng của Vi Diệu Pháp về kiểm soát căn và năng lực, có thêm ba căn nữa ngoài năm đã có (tâm, hỷ, và sinh khí), và thêm hai năng lực (xấu hổ tinh thần và kinh hãi tinh thần được gọi chung là "người bảo vệ thế giới", xấu hổ tinh thần và sợ hãi tinh thần được giải thích là giác quan trực tính của mình và sự sợ hãi về phê phán hay khiển trách. Chúng được gọi là người bảo vệ thế giới vì, khi phát triển đến tâm mức trở thành năng lực, chúng trở thành người bảo vệ hành động thiện.

Nhóm cuối cùng mà chúng ta sẽ xét nơi đây là thất bồ đề phần của giác ngộ: (i) niệm, (ii) điều tra, (iii) tấn, (iv) chú tâm, (v) trầm tĩnh, (vi) định và (vii) khinh an. Niệm cũng lại xuất hiện như một trong những nhân tố, và lại dẫn đầu nhóm, vì chính là bằng chánh niệm mà con đường giải thoát bắt đầu.

Bởi vậy chính do sự tỉnh thức về tình trạng của ta mà sự tiến bộ trên con đường đạo bắt đầu. Sự tiến bộ này giữ vững được do điều tra nghiên cứu – trong trường hợp này, sự điều tra nghiên cứu về những nhân tố.

Tấn phát sinh tại đây như nó phát sinh trong tứ như ý túc, năm căn và năm năng lực. Tấn hết sức cần để giữ vững tiến bộ đạt được trên con đường tinh thần của ta. Thông thường, những cố gắng của chúng ta chỉ xảy ra từng chập; chúng ta hết sức cố gắng trong một thời gian ngắn và rồi lại không cố gắng trong một thời gian dài hơn nhiều. Nếu tiến bộ được giữ vững, nó cần phải đều đặn, và tấn góp phần vào việc tiến bộ vững vàng, kiên định theo con đường đạo.

Nhân tố thứ tư, chú tâm, cũng là một trong năm nhân tố của nhập định, tràn nhập hỷ lạc, mặc dù nhân này tố có thể được hiểu tốt đúng nhất là chú tâm nhiều hơn là hỷ hay trạng thái mê ly (xem Chương 34).

Trầm tĩnh trong phạm vi này là trầm tĩnh của tâm do loại bỏ những ô trược của vô minh, ác ý, và luyến chấp.

Định đồng nghĩa với nhất tâm là một trong năm nhân tố của nhập định.

Khinh an (Thanh thản) là sự loại bỏ khuynh hướng suy nghĩ lan man của tâm. Giống như rất nhiều thuật ngữ Vi Diệu Pháp, khinh an hành hoạt ở một số tầm mức. Ở tầm mức của tưởng, nó có thể là tính trung lập. Ở mức độ trau dồi tứ thiền vô biên xứ (brahmavihara), khinh an là tính điềm tĩnh đối với chúng sinh – không quyến luyến người thân thuộc, và không sân hận đối với kẻ thù. Theo sự phân tích kinh nghiệm cá nhân trong giáo lý về năm uẩn, khinh an là sự làm mất tác dụng của tám điều kiện trần thế (hỷ lạc và đau đớn, được và mất, khen và chê, danh thơm và ô nhục) Nơi đây trong phạm vi thất bồ đề phần của giác ngộ, khinh an là trạng thái tâm vững vàng không lay chuyển hoàn toàn thoát khỏi khuynh hướng quen thói suy nghĩ lan man của tâm.

Ba mươi bảy yếu tố này được hệ thống hóa, gìn giữ và được dạy bởi các thầy tổ qua nhiều thế hệ vì một lý do duy nhất: chúng rất hữu ích và lợi lạc trong việc phát triển tâm và đặc biệt là trợ giúp cho sự tiến tới giác ngộ. Dù chúng ta quyết định tập trung vào tứ niệm xứ, tứ chánh cần, tứ như ý túc, năm căn, năm lực, thất bồ đề phần, hay Bát Chánh Đạo Cao Quý, hiểu biết rõ những nhân tố giác ngộ này rõ

ràng và ngay tức thì có thể trợ giúp sự tiến tới mục tiêu (giác ngộ) ấy của chúng ta.



CHƯƠNG BỐN MƯƠI

VI DIỆU PHÁP TRONG ĐỜI SỐNG THƯỜNG NHẬT

Trong chương này tôi muốn nhấn vào một số khái niệm đã được xem xét từ Chương 30 đến Chương 40, gắn kết chúng với đời sống thường nhật và sự tu tập giáo lý của Đức Phật. Tôi đã bàn thảo Vi Diệu Pháp một cách kỹ lưỡng, và một số tài liệu khá chuyên môn. Mặc dầu có lẽ không thể đem sử dụng đầy đủ điều mà chúng ta đã học, tôi hy vọng nó sẽ vẫn còn được giữ nơi tâm trí bạn, và bạn có thể quay về sử dụng nó khi thời gian qua đi.

Tôi muốn bắt đầu bằng cách lưu ý quý bạn về định hướng căn bản của Đức Phật và Phật Giáo đối với toàn bộ vấn đề phát triển tinh thần. Quý bạn sẽ nhớ lại phần lớn trong số ba mươi bảy nhân tố dẫn đến giác ngộ (xem Chương 40) nói đến sự nỗ lực và tâm. Phật Giáo bao giờ cũng nhấn mạnh ở hai khía cạnh này, tương phản rõ ràng đối với các truyền thống tôn giáo khác, nơi mà câu trả lời thông thường nhất về vấn đề tiến bộ tinh thần liên quan đến định mệnh hay ân huệ – nói một cách khác, quyền năng nào đó bên ngoài chúng ta (dù là một quyền năng không ám chỉ riêng ai, không nhìn thấy, giống như số phận, hay quyền năng cá nhân như Thượng Đế), những quyền năng đó quyết định sự tiến bộ và định mệnh của chúng ta. Số phận và ân huệ là những câu trả lời tiêu biểu được tuyên bố bởi những truyền thống khác trong thời Đức Phật và vẫn còn lưu lại cho đến ngày nay. Những cách giải quyết ấy có một

điều chung: Chúng ta ý vào một thứ gì đó ngoài chúng ta, mà chúng ta hầu như không hay không có quyền.

Tuy nhiên Đức Phật dạy rằng chính tâm và nỗ lực của chính ta quyết định sự tiến bộ và định mệnh của ta. Tâm và nỗ lực là những bí quyết cho sự tự phát triển như đã được rõ ràng phản ảnh trong ba mươi bảy yếu tố giác ngộ. Đó là lý do tại sao tâm thường được nói đến là thứ quý giá nhất mà chúng ta có. Tâm đôi khi giống như một hạt ngọc thực hiện được điều mong ước, trong đó nó có thể cho tái sinh vào tình trạng may mắn hay không may mắn. Chính là trên cơ sở của tâm mà ta bước qua ngưỡng cửa cuộc sống có điều kiện và nhập vào cõi siêu trần của các bậc thánh. Chính là tâm quyết định việc này và tâm làm như vậy do hành động cố ý, hay nghiệp – ý chí của tâm được biểu lộ dẫn đến những hoàn cảnh riêng biệt trong đó chúng ta thấy chính mình.

Chúng ta cũng có thể thấy tầm quan trọng của tâm được phản ảnh trong tứ như ý túc (xem Chương 40), tứ như ý túc là những nhân tố tinh thần có thể ảnh hưởng và điều chỉnh vật chất. Điều chúng ta cần làm là tăng cường, trau dồi, và nâng cao tâm. Chúng ta có thấy điều này rõ ràng khi chúng ta nhìn vào năm nhân tố nhập định hay tăng cường và năm chướng ngại, hai khía cạnh của thức thông thường trần cảnh (xem Chương 34). Năm chướng ngại tiêu biểu cho mức phát triển thức rất thấp như thức của súc vật, đây rầy những nhân tố ấy. Sự hiện diện của năm chướng ngại có nghĩa tâm ta hoàn toàn bị tùy thuộc điều kiện và bị thao túng bởi những tác nhân kích thích khác nhau.

Đối lập với năm chướng ngại là năm nhân tố nhập định, những nhân tố này cũng hiện diện cả trong thức của súc

vật. Năm nhân tố nhập định phản công lại và cuối cùng loại bỏ năm chướng ngại. Bởi vậy chúng ta có thể giảm thiểu sức mạnh kiềm chế của những chướng ngại dù ở mức độ nào đi nữa chúng ta vẫn có thể trau dồi nhập định.

Về một ý nghĩa nào đó, chúng ta đang đứng ở bước quyết định. Tất cả mười nhân tố, chướng ngại và nhập định đều hiện diện trong tâm chúng ta, và đó chính là câu hỏi liệu chúng ta có để cho những chướng ngại lấn át, hay phát triển những nhân tố tăng cường để chúng bắt đầu chiếm ưu thế trong tâm chúng ta. Đó là một trận chiến quan trọng vì chừng nào mà những chướng ngại còn chiếm ưu thế chúng ta rất có khả năng thấy kết quả trong kiếp này và kiếp sau, dưới dạng tái sinh vào cõi bất thuận lợi hay thống khổ. Nhưng nếu tâm ta được nâng cao bởi sự trau dồi năm nhân tố của nhập định, chúng ta tiến tới tầm phát triển cao hơn cả trong kiếp này lẫn kiếp sau.

Một khi chúng ta tăng cường và nâng cao sức mạnh của tâm bằng cách phát triển năm nhân tố nhập định, chúng ta có thể thúc đẩy và hướng tâm vào một hướng riêng biệt. Việc này làm được do sự kiềm chế năm căn: tín, tấn, niệm, định và huệ (xem Chương 40). Ta đã được biết là muốn hành trì Phật Pháp, hai điều thiết yếu là: (1) tín, và (2) huệ. Huệ là vấn đề chính trong khi tín là điều kiện tiên quyết. Trong một số truyền thống không phải là Phật Giáo, tín có nghĩa là sự gắn bó mù quáng, nhưng trong truyền thống Phật Giáo, tín có nghĩa tin tưởng vào khả năng thành công. Nói một cách khác, nếu chúng ta không tin chúng ta có thể thành công, sẽ không có cơ hội đạt được thành công dù chúng ta cố gắng đến thế nào đi nữa. Với ý nghĩa đó hành trì tinh thần mà không có tín giống như hạt giống cháy không bao giờ có thể mọc thành cây tiến bộ tinh thần dù

đất có phi nhiều ra sao hay chúng ta chăm sóc cẩn thận thế nào đi nữa.

Tín và huệ là căn đầu và căn cuối trong năm căn. Cùng nhau với ba căn còn lại, tấn, niệm, và định, chúng hiện diện trong Bát Chánh Đạo Cao Quý (xem Chương 5, 6 và 7). Tấn, niệm và định tương ứng với chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định trong nhóm phát triển tinh thần của Bát Chánh Đạo.

Tín liên quan tới nhóm giới luật của Bát Chánh Đạo vì rốt cuộc tín bắt chúng ta phải giữ những luật lệ của giới hạnh và tin vào nghiệp luật vào lúc chúng ta bắt đầu tu tập. Trừ phi và cho đến khi chúng ta đạt được tầm mức thức siêu đẳng (như Đức Phật và các đại đệ tử của Ngài có thể trực tiếp nhận thức được những hậu quả của những hành động thiện và bất thiện), chúng ta phải dựa vào tín để tạo ra nền móng tu tập về giới.

Huệ tương ứng đúng với nhóm huệ của Bát Chánh Đạo. Cho nên trong năm căn dưới dạng thức phôi thai, chúng ta có tám bước của Bát Chánh Đạo Cao Quý.

Tóm lược, muốn tiến tới mục tiêu giác ngộ, chúng ta cần tăng cường, nâng cao và thúc đẩy tâm chúng ta. Phương cách mà chúng ta có thể làm được việc này là (1) trau dồi năm nhân tố nhập định để giảm thiểu ảnh hưởng của năm chướng ngại, và rồi (2) phát triển năm căn và đưa chúng vào việc thực hành Bát Chánh Đạo.

Khi năm căn trở nên không lay chuyển, những căn ấy phát triển thành năm thần thông (xem Chương 40) sinh ra cùng với chúng những trạng thái siêu trần của các bậc thánh.

Huệ, là nhóm cuối cùng trong việc tu tập Bát Chánh Đạo, đặc biệt thích hợp cho sự nghiên cứu Vi Diệu Pháp mà ta đã thực hiện vì huệ là sự hiểu biết về thực tế tối hậu. Khi chúng ta nói về huệ, chúng ta có hai thành tố trong tâm: (1) Vô ngã và (2) tính Không.

Chúng ta đã bàn thảo về phương pháp phân tích và tương quan đối với sự phân tích về kinh nghiệm cá nhân trong giáo lý về vô ngã và giáo lý về lý nhân duyên. Khi chúng ta xét vô ngã, chúng ta cần nghĩ về cái ngã trong quan hệ với năm uẩn. Giống như khái niệm lằm lằm về con rắn hiện hữu tùy thuộc vào và liên quan đến cái dây trong bóng tối, vậy khi chúng ta nhìn vào cái ngã liên quan với năm uẩn, chúng ta thấy nó không hiện hữu trong bất cứ cách nào. Cái ngã không thể tìm thấy trong bất cứ uẩn nào, thức, tưởng, thọ, hành và sắc. Ngã không kiểm soát uẩn. Nó không kiểm soát tâm mà cũng không kiểm soát thân. Không có cách nào xác minh cái ngã ở trong hay ở ngoài uẩn.

Vì đã đi tới hiểu biết về vô ngã, chúng ta có thể nhìn vào các uẩn một chút. Ở vấn đề này, chúng ta chuyển sự phân tích kinh nghiệm cá nhân bằng năm uẩn sang sự phân tích năm uẩn bằng lý nhân duyên. Năm uẩn không ngẫu nhiên phát sinh và cũng không bắt đầu không có nguyên nhân. Chúng hình thành một cách lệ thuộc – tùy thuộc vào những ô trước (vô minh, tham lam và luyến chấp) và vào nghiệp, hành (ý muốn) và hữu (bắt đầu trở thành).

Người ta nói rằng lý nhân duyên là một kho báu vĩ đại trong giáo lý của Đức Phật. Hiểu được lý nhân duyên là chìa khóa để mở cái nút giam hãm chúng ta quá lâu trong luân hồi. Chính Đức Phật nói ai thấy lý nhân duyên tức

thấy Pháp, và ai thấy Pháp tức thấy Đức Phật. Đó là một nhận xét rất khích lệ, vì nếu chúng ta bắt đầu thấy kinh nghiệm thường nhật bằng lý nhân duyên – bằng bản chất có điều kiện, tương quan và trống rỗng của những nhân tố kinh nghiệm – chúng ta sẽ thấy Pháp, và do thấy Pháp, chúng ta sẽ thấy Phật. Và không còn đúng để nói rằng chúng ta là không thể nhìn thấy Phật, Đức Phật không hiện diện ngay đây.

Tôi hy vọng rằng việc nghiên cứu về Vi Diệu Pháp sẽ không còn là sự rèn luyện trí tuệ, mà đem áp dụng vào đời sống thường nhật dù ít ỏi. Mặc dù có thể là rất khó khăn áp dụng mọi thứ trong suốt mười hai chương sau cùng, tôi nghĩ rằng tất cả chúng ta đã nghiên cứu Vi Diệu Pháp sẽ không còn lầm lẫn suy nghĩ về thực tế bằng một cái ngã nhất thể, độc lập và thường còn và những đối tượng thiết yếu thực chất chung quanh chúng ta. Tới lúc chúng ta đã hướng tới một cách mới để hiểu biết thực tế bằng những nhân tố và chức năng là tùy thuộc và tương quan, chúng ta đã hướng tới cách thấy Pháp và Đức Phật.



Vài nét về Tác giả

Tiến sĩ Peter Della Santina sinh trưởng tại Hoa Kỳ. Ông đã bỏ nhiều năm nghiên cứu và dạy tại Đông Nam Á Châu. Ông đậu cử nhân về tôn giáo tại Đại Học Wesleyan, Middletown, Connecticut năm 1972 và thạc sĩ về Triết học tại Đại Học New Delhi hai năm sau. Ông đậu tiến sĩ về Phật học cũng tại Đại Học New Delhi, Ấn Độ năm 1979.

Ông làm việc ba năm tại Viện Nghiên Cứu Cấp Cao về Tôn Giáo Thế Giới, Fort Lee, New Jersey với tư cách là một học giả nghiên cứu phiên dịch những kinh điển triết học Phật Giáo Tây Tạng thế kỷ thứ Tám. Ông dạy tại một số trường Đại Học và Trung Tâm Phật Giáo tại Âu Châu, và Á Châu, như Đại Học Pisa tại Ý, Đại Học Quốc Gia tại Singapore và Viện Tibet House ở Delhi Ấn Độ. Ông là phối hợp viên của chương trình Phật Học tại Viện Phát Triển Chương Trình Giảng Dạy tại Singapore, thuộc Bộ Giáo Dục từ năm 1983 tới năm 1985.

Mới đây ông là thành viên cao cấp tại Viện Nghiên Cứu Cấp Cao Simla, Ấn Độ và dạy triết tại Hàn Lâm Viện Fo Kuang Shan về Phật Giáo Trung Hoa tại Kaoh-shiung, Đài Loan.

Trong hai mươi lăm năm, ông là học trò của Đức Sakya Trizin, nhà lãnh đạo dòng tu Sakya của Phật Giáo Tây Tạng, một dòng tu nổi tiếng của truyền thống Sakya. Ông đã tu tập hành thiền và đã hoàn tất một số nhập thất.

Ông đã xuất bản một số sách và những bài viết có tính cách học thuật gồm có "Thư của Nagarjuna (Long Thọ) gửi Hoàng Đế Gautamiputra", tại Delhi năm 1978 và 1982, và

"Các Trường Phái Madhyamaka tại Ấn Độ" tại Delhi năm 1986, "Madhyamaka và Triết Lý Tây Phương Hiện Đại", nhà xuất bản Triết Lý Đông và Tây, Hawaii, năm 1986.



Vài nét về Thượng Tọa Thích Tâm Quang

THÂN THỂ

Thượng tọa có thể danh là Nguyễn Hữu Vũ, pháp danh Minh Phát, và pháp tự là Thích Tâm Quang, thuộc dòng Lâm Tế Chánh Tông thứ 45. Thầy sinh năm Giáp Tý (1924), nguyên quán ở Quận Hoàn Long, Hà Nội, là con trai trưởng trong một gia đình có sáu anh chị em, gồm ba trai ba gái.

Sinh trưởng trong một gia đình nề nếp theo đạo Phật, ngay từ thuở bé đã theo bố mẹ đi chùa lễ bái cúng Phật thường xuyên vào những ngày Rằm và mồng Một mỗi tháng. Lớn lên, Thầy theo học chương trình Pháp văn nên rất thông thạo tiếng Pháp.

Thầy cùng gia đình di cư vào miền Nam năm 1955; tham gia quân đội, phục vụ Cục Mãi Dịch và là sĩ quan đại diện Phật Giáo của Cục này. Năm 1965, giải ngũ với cấp bậc Đại Úy. Sau đó, Thầy làm việc cho một cơ quan Hoa Kỳ tại Sài Gòn. Nhờ đó, Thầy được trau dồi thêm khả năng phiên dịch Anh ngữ.

Năm 1975, Thầy cùng gia đình sang định cư tại Hoa Kỳ, ở Quận hạt Fresno, Tiểu bang California. Vừa đến Fresno là Thầy được nhận vào làm việc với cơ quan tài chánh quận này cho đến ngày về hưu trí năm 1987.

Nhờ duyên lành, Thầy được gặp Hòa thượng Thích Đức Niệm năm 1979, và được Hòa thượng diu dắt học Phật và làm Phật sự tại đây. Sau thời gian tu tập và làm Phật sự

gần một năm, Hòa thượng Thích Đức Niệm nhận thấy Thầy đã có cơ duyên với Phật Pháp nên hướng dẫn cho quy y Tam Bảo, với pháp danh là Minh Phát.

CÔNG TÁC PHẬT SỰ

Nhờ có tâm thành với Phật Pháp, lại được sự diu dắt ân cần của Hòa thượng Bốn Sư, nên Thầy đã cùng với một số Phật tử tại quận hạt Fresno mua được một ngôi nhà cũ nhỏ để cải gia vi tự với tên là Chùa Tam Bảo. Khi còn là Phật tử tại gia, Thầy rất cần mẫn và nhiệt thành với Phật sự trong cương vị Hội Trưởng Hội Phật Giáo Việt Nam vùng Central Valley, California. Vì không có trụ trì nên ban ngày thì đi làm, tối về ngủ luôn tại chùa, lo kinh kệ và hương đèn sớm hôm cúng Phật như một vị hộ tự. Người Việt định cư tại đây đều mến mộ. Nhờ đó, ngôi chùa Tam Bảo ngày càng vững mạnh thêm.

Sau khi nghỉ hưu, Thầy đích thân đến Phật Học Viện Quốc Tế, đánh lễ Hòa thượng Bốn Sư và xin được xuất gia đầu Phật. Tháng Sáu năm 1988, bốn sư nhận thấy có khả năng kham lãnh giới pháp nên cho phép đăng đàn thọ giới Cụ túc và Bồ Tát giới cùng một lần. Hòa thượng Thích Đức Niệm làm Đàn Đầu truyền giới, Hòa thượng Thích Trí Chơn làm Yết Ma A xa lê sư, và Thượng tọa Thích Tín Nghĩa làm Giáo Thọ A xa lê sư. Sau khi đắc giới, bốn sư cho trở lại Chùa Tam Bảo, vừa để trông coi ngôi già lam vừa cấm túc ba tháng tụng kinh và lạy Hồng Danh Bảo Sám. Mãn hạ, lại trở lại Phật Học Viện để đánh lễ Bốn Sư và Đại Chúng là đã làm tròn bốn phận một phần nào trong sự bái sám theo sự chỉ dẫn của bốn sư.

Kể từ khi phát tâm xuất gia, cầu thọ giới pháp, Thầy không lúc nào là không để tâm cho Phật Pháp, từ những việc của Chùa Tam Bảo, Fresno, cho đến những đóng góp khiêm tốn theo hạnh nguyện của Thầy với Giáo Hội.

Đầu năm 1995, Thầy phát động xây cất chùa mới. Ngôi chùa Tam Bảo thật sự đã hình thành. Chùa Tam Bảo mới này được xây cất tuy không to lớn đồ sộ nguy nga, nhưng khang trang và đẹp đẽ, hợp pháp nơi xứ người, với những nét đặc thù văn hóa Việt Nam và Phật Giáo. Trong khuôn viên chùa, còn có Ngôi Bảo Tháp bảy tầng để thờ xá lợi Phật và Đài Quán Thế Âm lộ thiên.

Ngôi già lam này không những chỉ đáp ứng cho nhu cầu Phật Sự tại địa phương mà còn là một di tích lịch sử quý giá về việc hoằng pháp lợi sanh trong tương lai cho đàn hậu tấn ở xứ người. Đây là một thành quả đáng kể và xứng đáng với hạnh nguyện xuất gia của Thượng tọa Tâm Quang.

HOẠT ĐỘNG VĂN HÓA

Song song với công tác Phật Sự, như lo xây cất Ngôi Bảo Điện, Tháp thờ Xá Lợi, Đài Quán Âm Lộ Thiên, v.v..., Thượng tọa còn dẫn thân vào công tác Phật Sự của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất tại Hoa Kỳ. Ngoài nhiệm vụ Phụ Tá Đặc Biệt của Hòa thượng Thích Đức Niệm, Chánh Văn Phòng Hội Đồng Đại Diện, Thượng tọa Tâm Quang còn dành ra một số thời gian rất lớn cho các hoạt động văn hóa, nhất là về mặt dịch thuật kinh sách. Thầy chú tâm vào công tác dịch thuật những tác phẩm nổi tiếng của các bậc cao tăng chơn tu. Đa phần những dịch phẩm đều có dạng song ngữ Anh-Việt.

Phân chuyển ngữ từ Anh Văn sang Việt Văn:

- Ba Ngàn Năm Một Kiếp Luân Hồi
- Những Chuyện Luân Hồi Hiện Đại
- Người Chết Vẫn Sống

Phân Song Ngữ Anh-Việt:

- Nền Tảng Của Đạo Phật
- Hạnh Phúc Lửa Đồi
- Làm Sao Khỏi Sợ Hãi và Lo Lắng
- Đạo Phật và Đời Sống Hiện Đại
- Làm Sao Thực Hành Lời Phật Dạy
- Chúng Ta Phải Làm Gì Trước Những Tệ Nạn Xã Hội
- Chết Có Thật Đáng Sợ Không
- Vì Sao Tin Phật, 3 tập
- Khoa Học Dưới Lăng Kính Phật Giáo
- Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, 3 tập
- Cây Giác Ngộ, 3 tập
- Nghệ Thật Tạo Hạnh Phúc, 2 tập.

Với hạnh nguyện, sự tu tập hành trì giới luật, và công tác Phật sự đã và đang đóng góp, vào tháng 9 năm 1998, Thầy được bốn sư tấn phong lên hàng Thượng Tọa trong Đại Hội Thường Niên Năm Thứ Hai, nhiệm Kỳ Hai, tại Tổ Đình Từ Đàm Hải Ngoại. Thượng tọa đã được chư tôn giáo phẩm tán dương và hoan hỷ. Theo lời của Thượng tọa Thích Tín Nghĩa:

- "Thượng tọa Thích Tâm Quang, xứng đáng có một chỗ đứng trong hàng ngũ Tăng Già tại Hải ngoại, đặc biệt là phần kiến tạo Ngôi Già Lam Tam Bảo tại Quận Hạt Fresno, Tiểu Bang California cũng như phần đóng góp tích cực về Văn Hóa Phật Giáo qua những dịch phẩm vô cùng quý giá để lại cho đời và đạo.

Tôi, Tỳ Kheo Thích Tín Nghĩa, đã từng hướng dẫn Thượng tọa trong thời gian chưa xuất gia khi còn là một cư sĩ thuần cần trong cương vị Hội Trưởng Hội Phật Giáo Việt Nam Vùng Central Valley California và Chùa Tam Bảo, xin có đôi lời chúc mừng và tán dương Thượng tọa Thích Tâm Quang."

*Bình Anson ghi chép,
Perth, Western Australia
Tháng 3-2003*



Pháp thí thắng mọi thí
Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti

**SÁCH ẨM TỔNG
KHÔNG BÁN**

The Tree of Enlightenment



Peter Della Santina

Peter Della Santina

*The
Tree of
Enlightenment*

*An Introduction to the Major
Traditions of Buddhism*

Chico Dharma Study Foundation

1997

Copyright © by Peter Della Santina

CONTENTS

About the Author.....	viii
Author's Note.....	x

Part One

The Fundamentals of Buddhism

Chapter One

Buddhism: A Modern Perspective.....	14
-------------------------------------	----

Chapter Two

The Pre-Buddhist Background.....	25
----------------------------------	----

Chapter Three

The Life of the Buddha.....	36
-----------------------------	----

Chapter Four

The Four Noble Truths.....	44
----------------------------	----

Chapter Five

Morality.....	64
---------------	----

Chapter Six

Mental Development.....	74
-------------------------	----

Chapter Seven

Wisdom.....	84
-------------	----

Chapter Eight

Karma.....	95
------------	----

Chapter Nine

Rebirth.....	106
--------------	-----

Chapter Ten

Interdependent Origination.....	119
---------------------------------	-----

Chapter Eleven	
The Three Universal Characteristics.....	129
Chapter Twelve	
The Five Aggregates.....	141
Chapter Thirteen	
The Fundamentals in Practice.....	148

Part Two

The Mahayana

Chapter Fourteen	
The Origins of the Mahayana Tradition.....	151
Chapter Fifteen	
The Lotus Sutra.....	160
Chapter Sixteen	
The Heart Sutra.....	169
Chapter Seventeen	
The Lankavatara Sutra.....	178
Chapter Eighteen	
The Philosophy of the Middle Way.....	186
Chapter Nineteen	
The Philosophy of Mind Only.....	198
Chapter Twenty	
The Development of Mahayana Philosophy.....	209
Chapter Twenty-One	
Mahayana Buddhism in Practice.....	220

Part Three

The Vajrayana

Chapter Twenty-Two	
The Origins of the Vajrayana Tradition.....	232
Chapter Twenty-Three	
Philosophical and Religious Foundations.....	242
Chapter Twenty-Four	
Methodology.....	250
Chapter Twenty-Five	
Myth and Symbolism.....	260
Chapter Twenty-Six	
Psychology, Physiology, and Cosmology.....	271
Chapter Twenty-Seven	
The Preliminary Practices.....	281
Chapter Twenty-Eight	
The Vajrayana Initiation.....	292
Chapter Twenty-Nine	
Vajrayana Buddhism in Practice.....	302

Part Four

The Abhidharma

Chapter Thirty	
An Introduction to the Abhidharma.....	310

Chapter Thirty-One	
Philosophy & Psychology in the Abhidharma.....	315
Chapter Thirty-Two	
Methodology.....	324
Chapter Thirty-Three	
Analysis of Consciousness.....	332
Chapter Thirty-Four	
The Form and Formless Spheres.....	340
Chapter Thirty-Five	
Supramundane Consciousness.....	348
Chapter Thirty-Six	
Analysis of Mental States.....	356
Chapter Thirty-Seven	
Analysis of Thought-Processes.....	364
Chapter Thirty-Eight	
Analysis of Matter.....	373
Chapter Thirty-Nine	
Analysis of Conditionality.....	379
Chapter Forty	
The Thirty-Seven Factors of Enlightenment.....	388
Chapter Forty-One	
Abhidharma in Daily Life.....	397



About the Author

Peter Della Santina was born in the USA. He has spent many years studying and teaching in South and East Asia. He received his BA. in religion from Wesleyan University, Middletown, Connecticut, USA in 1972 and a MA in philosophy from the University of Delhi, India two years later. He did his Ph.D. in Buddhist Studies also from the University of Delhi, India in 1979.

He worked for three years for the Institute for Advanced Studies of world Religions, Fort Lee, New Jersey as a research scholar translating 8th century Buddhist philosophical texts from the Tibetan. He taught at several Universities and Buddhist centers in Europe and Asia including, the University of Pisa in Italy, the National University of Singapore and Tibet House in Delhi, India. He was the Coordinator of the Buddhist Studies project at the Curriculum Development Institute of Singapore, a department of the Ministry of Education from 1983 to 1985.

More recently, he was a senior fellow at the Indian Institute of Advanced Study, Simla, India and taught Philosophy at the Fo Kuang Shan Academy of Chinese Buddhism, Kaoh-shiung, Taiwan.

For twenty-five years Peter Della Santina has been a student of H.H. Sakya Trizin, leader of the Sakya Order of Tibetan Buddhism and of eminent abets of the Sakya Tradition. He has practiced Buddhist meditation and has completed a number of retreats.

He has published several books and articles in academic journals including Nagarjuna's Letter to King Gautamiputra, Delhi 1978 and 1982 and Madhyamaka Schools In India, Delhi 1986 and the Madhyamaka and Modern Western Philosophy, Philosophy East and West, Hawaii, 1986.



Author's Note

From 1983 to 1985 when I was in Singapore engaged in the Buddhist studies project at the Curriculum Development Institute, I was invited by the Srilankaramaya Buddhist Temple and a number of Buddhist friends to deliver four series of lectures covering some of the major traditions of Buddhism. The lectures were popular, and thanks to the efforts of Mr. Yeo Eng Chen and others, they were recorded, transcribed and printed for limited free distribution to students of the Dharma. In the years since, the lectures which originally appeared in the form of four separate booklets have remained popular and have even been reprinted from time to time. Consequently, it seemed to me to be desirable to collect the four series of lectures in one volume, and after appropriate revision to publish them for the general use of the public.

In keeping with the original objectives of the lectures, this book is – as far as possible – non-technical. It is intended for ordinary readers not having any special expertise in Buddhist studies or in Buddhist canonical languages. Original language terms have therefore been kept to a minimum and foot notes have been avoided. Names of texts cited are sometimes left untranslated, but this is because the English renderings of some titles are awkward and hardly make their subject matter more clear. In brief I hope that this book will serve as the beginning of its readers' Buddhist education and not the end of it. The book can supply a general introduction to the major traditions of Buddhism, but

it does not pretend to be complete or definitive. Neither can I honestly affirm that it is altogether free from errors, and therefore I apologize in advance for any that may remain in spite of my best efforts.

A number of original language terms and personal names which have by now entered the English language such as 'Dharma', 'karma', 'Nirvana' and 'Shakyamuni' have been used throughout the book in their Sanskrit forms. As for the rest, Pali original language terms, text titles and personal names have been retained in parts I and IV which are largely based on Pali sources, while Sanskrit original language technical terms, text titles and personal names have been used in parts II and III which are largely based on Sanskrit and Tibetan sources. Occasionally, this general rule has been ignored when the names of texts and persons referred to in a given context actually occur in another one of the canonical languages. In as much as Pali and Sanskrit are in most cases quite similar, I trust the average reader will have no difficulty in coping with this arrangement.

I owe a great debt to a very large number of people for the realization of this book. First and foremost, I would like to thank H.H. Sakya Trizin without whom my interest in Buddhism might well have remained superficial and merely intellectual. Next I would like to thank Yeo Eng Chen and many other members of the Singapore Buddhist community without whose help and encouragement the lectures would never have been delivered and the original transcripts on which this book is based, never made. Then, I would also like to thank a great many friends and students in Asia, Europe and America who encouraged me to think the lectures might be useful for an even wider reader-

ship. Finally, I want to thank all those who have been involved in the actual preparation of the present book. They include, the members of the Chico Dharma study group, specially, Jo and Jim Murphy, Victoria Scott for her help with the manuscript, L. Jamsal for his help with the original language terms, my wife Krishna Ghosh for the many hours she spent checking the manuscript, and my son Siddhartha Della Santina for the cover design and formatting of the manuscript.

In conclusion, I would like to add that by offering this book to the public, the Chico Dharma Study Group hopes to initiate a program whereby Buddhist Studies materials may be made available free of commercial considerations to students of Buddhism through a variety of media. For the time being, the present book will be available not only in hard copy, but also over the internet. In the future, the Chico Dharma Study Group plans to produce and make available important materials in the fields of Buddhist philosophy, practice and folk lore, including materials for children and young adults. We welcome the help of anyone who would like to contribute in any way to the educational activities of the group and we invite you to contact us with your suggestions.

Peter Della Santina

7 July, 1997 Chico, California, USA.

Chico Dharma Study Group
26 Kirk Way, Chico, CA. 95928
U.S.A.

E-mail: dsantina@ecst.csuchico.edu

www: <http://www.ecst.csuchico.edu/~dsantina/>

Part One

The Fundamentals of Buddhism

CHAPTER ONE

Buddhism: A Modern Perspective

In Part One of this book, it is my intention to cover what I would like to call the fundamentals of Buddhism, that is, the basic teaching of Buddhism. This survey will include the Life of the Buddha, the Four Noble Truths, the Noble Eightfold Path, karma, rebirth, interdependent origination, the three universal characteristics, and the teaching of the five aggregates. Before the actual treatment of these basic topics, I would like to deal first with the notion of Buddhism in perspective, and that a modern perspective. There are many ways in which people of different times and different cultures have approached Buddhism, but I believe it may be especially useful to contrast the modern attitude toward Buddhism with the traditional attitude toward it. This kind of comparative consideration may prove useful because understanding how people of different times and cultures view a particular phenomenon can begin to show us the limitations of our own particular perspective.

Buddhism has awakened considerable interest in the West, and there are many persons who enjoy positions of some note in western society who are either Buddhist or sympathetic to Buddhism. This is perhaps most clearly exemplified by the remark said to have been made by the great twentieth-century scientist Albert Einstein, that although he was not a religious man, if he had been one, he would have been a Buddhist. At first glance it may seem surprising that such a remark should be made by one regarded as the father of modern western sci-

ence. However, if we look more closely at contemporary western society, we find a Buddhist astrophysicist in France, a psychologist who is a Buddhist in Italy, and a leading English judge who is one, too. Indeed, it would not be too much to say that Buddhism is fast becoming the favorite choice of westerners who belong to the elite in the areas of science and art. I will look at the reasons for this in a moment, but before doing so, I would like to compare this situation with that found in traditionally Buddhist communities and countries. Take, for example, the situation among the traditionally Buddhist communities of Southeast and East Asia.

In Europe and America, Buddhism is generally believed to be more than usually advanced in its thought, rigorously rational, and sophisticated. I will not attempt to conceal the fact that it came as quite a shock to me when I first went to Southeast Asia and found that many people there view Buddhism as old-fashioned, irrational, and bound up with outdated superstitions. This is one of two prevalent attitudes that obstruct the appreciation of Buddhism in such traditionally Buddhist communities. The other popular misconception that afflicts Buddhism in such communities is the notion that it is so deep and so abstract that no one can ever possibly understand it. Perhaps it is the intellectual arrogance of the West that has saved Europeans and Americans from this aberration. In short, when I look at the common attitudes prevailing in the West and in the East toward Buddhism, I find a radical contrast. This is why I want to begin our examination of Buddhism with a consideration of alternative perspectives.

In the West, Buddhism has a certain image in the popular

mind, while in traditionally Buddhist communities, Buddhism has an altogether different image. The dismissive attitude that prevails in such communities has to be overcome before people there can really begin to appreciate the teaching of the Buddha. In this way people everywhere can acquire the balanced perspective needed to approach Buddhism without prejudice and preconceived ideas. Consequently, this introduction to Buddhism is intended not only for people in the West but also for people in traditionally Buddhist communities who may have become estranged from the religion for a variety of social and cultural reasons. It should also be said, of course, that the image of Buddhism common in the West may be limited in its own way, but I hope that, in the chapters that follow, a clear and objective presentation of the traditions of Buddhism will, finally, emerge.

For the moment, to turn again to the western attitude toward Buddhism, one of the first features we can appreciate about it is the fact that it is not culture-bound, that is to say, it is not restricted to any particular society, race, or ethnic group. There are some religions that are culture-bound: Judaism is one example; Hinduism is another. However, Buddhism is not similarly constrained. That is why, historically, we have had the development of Indian Buddhism, Sri Lankan Buddhism, Thai Buddhism, Burmese Buddhism, Chinese Buddhism, Japanese Buddhism, Tibetan Buddhism, and so on. In the near future, I have no doubt that we will see the emergence of English Buddhism, French Buddhism, Italian Buddhism, American Buddhism, and the like. All this is possible because Buddhism is not culture-bound. It moves very easily from one cultural context to another because its emphasis is on internal practice rather

than external forms of religious behavior. Its emphasis is on the way each practitioner develops his or her own mind, not on how he dresses, the kind of food he eats, the way he wears his hair, and so forth.

The second point to which I would like to draw your attention is the pragmatism of Buddhism, that is to say, its practical orientation. Buddhism addresses a practical problem. It is not interested in academic questions and metaphysical theories. The Buddhist approach is to identify a real problem and deal with it in a practical way. Again, this attitude is very much in keeping with western conceptions of utilitarianism and scientific problem-solving. Very briefly, we might say the Buddhist approach is encapsulated in the maxim, “If it works, use it.” This attitude is an integral part of modern western political, economic, and scientific practice.

The pragmatic approach of Buddhism is expressed very clearly in the *Chulamalunkya Sutta*, a discourse in which the Buddha himself made use of the parable of a wounded man. In the story, a man wounded by an arrow wishes to know who shot the arrow, the direction from which it came, whether the arrowhead is bone or iron, and whether the shaft is one kind of wood or another before he will let the arrow be removed. His attitude is likened to that of people who want to know about the origin of the universe—whether it is eternal or not, finite in space or not, and so on—before they will undertake to practice a religion. Such people will die before they ever have the answers to all their irrelevant questions, just as the man in the parable will die before he has all the answers he seeks about the origin and nature of the arrow.

This story illustrates the practical orientation of the Buddha and Buddhism. It has a great deal to tell us about the whole question of priorities and scientific problem-solving. We will not make much progress in the development of wisdom if we ask the wrong questions. It is essentially a matter of priorities. The first priority for all of us is the reduction and eventual elimination of suffering. The Buddha recognized this and consequently pointed out the futility of speculating about the origin and nature of the universe – precisely because, like the man in the parable, we have all been struck down by an arrow, the arrow of suffering.

Thus we must ask questions that are directly related to the removal of the arrow of suffering and not waste our precious time on irrelevant inquiries. This idea can be expressed in a very simple way. We can all see that, in our daily lives, we constantly make choices based on priorities. For instance, suppose you are cooking and decide that, while the pot of beans is boiling, you will dust the furniture or sweep the floor. But as you are occupied with this task, you suddenly smell something burning: you then have to choose whether to carry on with your dusting or sweeping or go immediately to the stove to turn down the flame and thereby save your dinner. In the same way, if we want to make progress toward wisdom, we must clearly recognize our priorities. This point is made very nicely in the parable of the wounded man.

The third point I would like to discuss is the teaching on the importance of verifying the truth by means of recourse to personal experience. This point is made very clearly by the Buddha in his advice to the Kalamas contained in the *Kesaputtiya Sutta*. The Kalamas were a community of town-dwellers in some ways

very much like people in the contemporary world, who are exposed to so many different and often conflicting versions of the truth. They went to the Buddha and asked him how they were to judge the truth of the conflicting claims made by various religious teachers. The Buddha told them not to accept anything merely on the basis of purported authority, nor to accept anything simply because it is contained in sacred text, nor to accept anything on the basis of common opinion, nor because it seems reasonable, nor yet again because of reverence for a teacher. He even went so far as to advise them not to accept his own teaching without verification of its truth through personal experience.

The Buddha asked the Kalamas to test whatever they might hear in the light of their own experience. Only when they came to know for themselves that such and such things were harmful should they seek to abandon them. Alternatively, when they came to know for themselves that certain things were beneficial—that they were conducive to peace and tranquillity—then they should seek to cultivate them. We, too, must judge the truth of whatever we are taught in the light of our own personal experience.

In his advice to the Kalamas, I think we can see clearly the Buddha's doctrine of self-reliance in the acquisition of knowledge. We ought to use our own minds as a kind of private test tube. We can all see for ourselves that when greed and anger are present in our minds, they lead to disquiet and suffering. By the same token, we can all see for ourselves that when greed and anger are absent from our minds, it results in tranquillity and happiness. This is a very simple personal experiment that we can all do. The verification of the validity of teachings in the light of

one's own personal experience is very important, because what the Buddha taught will only be effective, will only really succeed in changing our lives, if we can carry out this kind of personal experiment and make the teaching our very own. Only when we can verify the truth of the Buddha's teachings by recourse to our own experience can we be sure that we are making progress on the path to the elimination of suffering.

Again we can see a striking similarity between the approach of the Buddha and the scientific approach to the quest for knowledge. The Buddha stressed the importance of objective observation, which is in a sense the key to the Buddhist method for acquiring knowledge. It is objective observation that yields the first of the Four Noble Truths, the truth of suffering; it is observation that verifies one's progress along the steps of the path; and it is observation that confirms the realization of the complete cessation of suffering. Therefore, at the beginning, in the middle, and at the end of the Buddhist path to liberation, the role of observation is essential.

This is not very different from the role played by objective observation in the scientific tradition of the West. The scientific tradition teaches that when we observe a problem, we must first formulate a general theory and then a specific hypothesis. The same procedure obtains in the case of the Four Noble Truths. Here the general theory is that all things must have a cause, while the specific hypothesis is that the cause of suffering is craving and ignorance (the second noble truth). This hypothesis can be verified by the experimental method embodied in the steps of the Eightfold Path. By means of the steps of this path, the soundness of the second noble truth can be established. In

addition, the reality of the third noble truth, the cessation of suffering, can be verified, because through cultivating the path craving and ignorance are eliminated and the supreme happiness of nirvana is attained. This experimental process is repeatable, in keeping with sound scientific practice: not only did the Buddha attain the end of suffering but so, too, we can see historically, did all those who followed his path to the end.

Therefore, when we look closely at the teaching of the Buddha, we find that his approach has a great deal in common with the approach of science. This has naturally aroused a tremendous amount of interest in Buddhism among modern-minded people. We can begin to see why Einstein was able to make a remark like the one credited to him. The general agreement between the Buddhist approach and that of modern science will become even clearer when we examine the Buddhist attitude toward the facts of experience, which, like that of science, is analytical.

According to the teaching of the Buddha, the data of experience are divided into two components, the objective component and the subjective component; in other words, the things we perceive around us, and we ourselves, the subjective perceivers. Buddhism has long been noted for its analytical approach in the fields of philosophy and psychology. What is meant by this is that the Buddha analyzed the facts of experience into various components or factors. The most basic of these components are the five aggregates: form, feeling, perception, volition, and consciousness. These five aggregates can be viewed in terms of the eighteen elements, and there is also an even more elaborate analysis in terms of the seventy-two factors.

The procedure adopted here is analytical inasmuch as it breaks up the data of experience into their various components. The Buddha was not satisfied with a vague conception of experience in general; rather, he analyzed experience, probed its essence, and broke it down into its components, just as we might break down the phenomenon of a chariot into the wheels, the axle, the body, and so forth. The object of this exercise is to gain a better idea of how these phenomena function. When, for instance, we see a flower, hear a piece of music, or meet with a friend, all these experiences arise as the direct result of a combination of component elements.

This has been called the analytical approach of Buddhism, and again, it is not at all strange to modern science and philosophy. We find the analytical approach very widely applied in science, while in philosophy the analytical approach has characterized the thought of many European philosophers, perhaps most clearly and recently that of Bertrand Russell. Studies have been done comparing his analytical philosophy quite successfully with that of early Buddhism. Consequently, in western science and philosophy, we find a very close parallel to the analytical method as it is taught within the Buddhist tradition. This is one of the familiar and recognizable features that has attracted modern western intellectuals and academics to Buddhist philosophy. Modern psychologists, too, are now deeply interested in the Buddhist analysis of the various factors of consciousness: feeling, perception, and volition. They are turning in increasing numbers to the ancient teaching of the Buddha to gain greater insight into their own discipline.

This growing interest in the teaching of the Buddha – provoked

by these many areas of affinity between Buddhist thought and the major currents of modern science, philosophy, and psychology—has reached its apex in the twentieth century with the startling suggestions advanced by relativity theory and quantum physics, which represent the very latest developments in experimental and theoretical science. Here, again, it is evident not only that the Buddha anticipated the primary methods of science (namely, observation, experimentation, and analysis), but also that, in some of their most specific conclusions about the nature of man and the universe, Buddhism and science actually coincide.

For example, the importance of consciousness in the formation of experience, so long ignored in the West, has now been recognized. Not long ago, a noted physicist remarked that the universe may really be just something like a great thought. This very clearly follows in the footsteps of the teaching of the Buddha expressed in the *Dhammapada*, where it is said that the mind is the maker of all things. Likewise, the relativity of matter and energy—the recognition that there is no radical division between mind and matter—has now been confirmed by the most recent developments in modern experimental science.

The consequence of all this is that, in the context of contemporary western culture, scientists, psychologists, and philosophers have found in Buddhism a tradition in harmony with some of the most basic principles of western thought. In addition, they find Buddhism particularly interesting because, although the principal methods and conclusions of the western scientific tradition often closely resemble those of Buddhism, western science has thus far suggested no practical way of achieving an inner

transformation, whereas in Buddhism such a way is clearly indicated. While science has taught us to build better cities, expressways, factories, and farms, it has not taught us to build better people. Therefore people in the contemporary world are turning to Buddhism, an ancient philosophy that has many features in common with the western scientific tradition but that goes beyond the materialism of the West, beyond the limits of practical science as we have known it thus far.



CHAPTER TWO

The Pre-Buddhist Background

Although studies of Buddhism usually begin with the life of the Buddha, the historical founder of the faith, I would like first to examine the situation that prevailed in India before the time of the Buddha, that is to say, the pre-Buddhist background of Buddhism. I personally believe such an examination to be particularly helpful because it enables us to understand the life and teaching of the Buddha in a broader historical and cultural context. This sort of retrospective examination can help us better understand the nature of Buddhism in particular, and perhaps, too, the nature of Indian philosophy and religion in general.

I would like to begin our examination of the origin and development of Indian philosophy and religion with a geographical analogy. In the north of the Indian subcontinent are two great rivers, the Ganges and the Yamuna. These two great rivers have separate sources in the high Himalayas, and their courses remain quite separate for the better part of their great length. Gradually they draw nearer to each other and eventually unite in the plains of northern India, near the city now known as Allahabad. From their point of confluence they flow on together until they empty into the Bay of Bengal.

The geography of these two great rivers exemplifies the origin and development of Indian philosophy and religion because in Indian culture, as in Indian geography, there are two great currents of thought that were originally quite different and distinct in character. For many centuries the course of these two

remained separate and distinct, but eventually they drew closer together, merged, and continued to flow on together, almost indistinguishable from each other, right up to the present day. Perhaps as we proceed with our examination of the pre-Buddhist culture of India, we can bear in mind the image of these rivers whose origins were separate, but which at a certain point merged and continued together to the sea.

When we look into the very early history of India, we find that, in the third millennium B.C.E., there was a very highly developed civilization on the subcontinent. This civilization was easily as old as those which are called the cradles of human culture, such as the civilizations of Egypt and Babylon. It flourished from about 2800 to 1800 B.C.E. and was known as the Indus Valley, or the Harappan, civilization. It extended from what is now western Pakistan south to a point near present-day Bombay and east to a point near Shimla, in the foothills of the Himalayas.

If you look at a map of Asia, you will at once realize that the geographical extent of the Indus Valley civilization was immense. And not only was this civilization stable for a thousand years, it was also very advanced, both materially and spiritually. Materially, the Indus Valley civilization was agrarian and exhibited a great degree of skill in irrigation and urban planning. There is evidence that the people of this civilization had evolved a system of mathematics based on a binary model—the same model employed in modern computing. The Indus Valley civilization was literate and developed a script that remains largely undeciphered to date. (The meaning of the Indus Valley script is one of the great unsolved mysteries of linguistic archaeology.) In

addition, there is ample evidence that the civilization enjoyed a very highly developed spiritual culture. Archaeological discoveries at two major sites, Mohenjo-daro and Harappa, bear witness to this.

The peaceful unfolding of the life of this great ancient civilization was rather abruptly interrupted sometime between 1800 and 1500 B.C.E., either by some natural disaster or by an invasion. What is certain is that, simultaneous with or very soon after the demise of the Indus Valley civilization, the subcontinent was invaded from the northwest—just as, centuries later, Muslim invaders were to come from that direction. The invading people were known as Aryans. This term designated a people who originally belonged to a region somewhere in Eastern Europe, perhaps the steppes of modern Poland and the Ukraine. The Aryans were very different from the people of the Indus Valley civilization. Whereas the latter had been agrarian and sedentary, the Aryans were nomadic and pastoral. They were unused to urban life. A warlike and expansionist people, they lived in large part on the spoils of conquest won from the peoples they subjugated in the course of their migrations. When the Aryans arrived in India, they very soon became the dominant civilization, and after the middle of the second millennium B.C.E., Indian society was largely dominated by Aryan values.

Let us now look at the religious attitudes of the people of the Indus Valley civilization and of the Aryan civilization. This is of particular interest to us. As I have said, the Indus Valley civilization had a written language which we have thus far been unable to decipher. Nonetheless, our knowledge of the civilization is derived from two reliable sources: the archaeological dis-

coveries at Mohenjo-daro and Harappa, and the written records of the Aryans, who described the religious behavior and beliefs of the people they came to dominate.

Archaeological excavations have revealed a number of symbols important to the people of the Indus Valley civilization. These symbols have religious significance and are also sacred to Buddhism. They include the pipal tree (later known as the *bodhi* tree, or *ficus religiosa*), and animals such as the elephant and deer. Perhaps most significant, the image of a human figure has been found that is seated in a cross-legged posture, hands resting on the knees and eyes narrowed—clearly suggestive of the attitude of meditation. With the help of these archaeological discoveries and other evidence, eminent scholars have concluded that the origins of the practices of *yoga* and meditation can be traced to the Indus Valley civilization. Moreover, when we study the descriptions of the religious practices of the people of the Indus Valley civilization found in the written records of the early Aryans, the *Vedas*, we find the figure of the wandering ascetic frequently mentioned. These ascetics are said to have practiced methods of mind training, to have been celibate, naked or clothed in the most meager of garments, to have had no fixed abode, and to have taught the way beyond birth and death.

Putting together the evidence gathered from the archaeological findings at the major sites of the Indus Valley civilization and that found in the early records of the Aryans, the picture that emerges of the religious attitudes and practices of the people of the Indus Valley civilization, while sketchy, is clear enough in its essentials. The religion of the Indus Valley civilization evidently contained several important elements. First of all, medi-

tation, or the practice of training the mind, was clearly present. Second, the practice of renunciation—that is to say, abandoning household life and living the life of a homeless ascetic, or mendicant—was also common. Third, it is clear that there was some conception of rebirth or reincarnation occurring over the course of a countless number of lives, and, fourth, a sense of moral responsibility extending beyond this life—that is to say, some form of the conception of karma. Last, there was a paramount goal of religious life—namely, the goal of liberation, of freedom from the endless cycle of birth and death. These were the outstanding features of the religion of the earliest civilization of India.

Next, let us look at the religion of the early Aryan people, which contrasted sharply with that of the Indus Valley civilization. Indeed, it would be difficult to find two religious cultures more radically different. Constructing a complete picture of the religious attitudes and practices of the early Aryans is much simpler than doing so for the Indus Valley people. When the Aryans arrived in India, they brought with them a religion that was completely secular in nature. As I have said, they were an expansionist society—a pioneer society, if you like. Their origins lay in Eastern Europe, and their religion in many ways resembled that of the ancient Greeks. If you look at descriptions of the gods who composed the Greek pantheon, you will not fail to notice striking parallels between the two. The Aryans revered a number of gods who were personifications of natural phenomena, including Indra (not unlike Zeus), the god of thunder and lightning; Agni, the god of fire, and Varuna, the god of water—to name just a few.

Whereas in the religion of the Indus Valley civilization the ascetic was the preeminent religious figure, in the Aryan religious establishment the priest was by far the most important. Whereas in the religious value system of the Indus Valley civilization renunciation was paramount, in the value system of the early Aryans the most worthy state was that of the family man, or householder. Whereas in the religious culture of the Indus Valley civilization the value of progeny was not emphasized, for the early Aryans progeny, particularly sons, was the highest priority. The religion of the Indus Valley civilization emphasized the practice of meditation, while the Aryan faith relied on the practice of sacrifice, which was its primary means of communicating with the gods, securing victory in war, obtaining sons and wealth, and finally reaching heaven. While the religion of the Indus Valley civilization included the conceptions of rebirth and karma, the early Aryans had no such conceptions. The notion of moral responsibility extending beyond the present life appears to have been unknown to the Aryans, for whom the highest social value was loyalty to the group, a virtue calculated to contribute to the power and cohesion of the tribe. Finally, the ultimate goal of religious life for the people of the Indus Valley civilization was liberation, a state that transcended birth and death, whereas for the early Aryans the goal was simply heaven – and a heaven that looked very much like a perfected version of this world, in fact.

In brief, while the religion of the Indus Valley civilization stressed renunciation, meditation, rebirth, karma, and the final goal of liberation, the Aryan religion stressed this life, ritual sacrifice, loyalty, wealth, progeny, power, and heaven. Thus it is clear that the sets of religious attitudes, practices, and values

professed by these two ancient civilizations of India were almost diametrically opposed to each other. And yet, over the course of centuries of cohabitation, these two religious traditions did manage to merge and become, in many instances, practically indistinguishable.

Before concluding our review of the salient features of the Indus Valley and early Aryan religions, it should be mentioned that the religious culture of the Aryans was characterized by two further elements unknown and foreign to the religion of the Indus Valley people. The two elements I have in mind are caste – that is to say, the division of society into social strata – and belief in the authority and infallibility of revelation, in this case the ancient scriptures known as the *Vedas*. The religious culture of the Indus Valley civilization did not accept these conceptions, and they remained constant points of contention dividing the two major religious traditions of India.

The history of Indian religion from 1500 B.C.E. to the sixth century B.C.E. (i.e., the time of the Buddha) is the history of the interaction between these two originally opposed traditions. As the Aryan people gradually moved eastward and southward, settling and spreading their influence over most of the Indian subcontinent, they adopted a more sedentary pattern of life. Little by little, the opposing religious cultures of the two peoples began to interact, influence, and even merge with each other. This is precisely the phenomenon I had in mind earlier when I referred to the merging of the two great rivers of India, the Ganges and the Yamuna.

By the time of the Buddha, a very heterogeneous religious culture flourished in India. This is clear even from a superficial

look at some of the prominent facts about the Buddha's life. For example, after his birth, two distinct types of people made predictions about his future greatness. The first prophesy was pronounced by Asita, who was a hermit and ascetic living in the mountains, although the biographies of the Buddha insist that Asita was a Brahmin, a member of the priestly caste of Aryan society. This in itself is clear evidence of the interaction of the two ancient religious traditions, for it indicates that, by the sixth century B.C.E., even Brahmins had begun to abandon household life and adopt the life of homeless ascetics, something unheard of a thousand years before. A little later, we are told that 108 Brahmins were invited to the ceremony for bestowing a name on the young Buddha. There, they also prophesied the future greatness of the child. These men were evidently priests who had not renounced household life and who thus represented the original, orthodox practice accepted in the Aryan fold.

How is it that two traditions initially so different were able to merge? I think the answer may be found in the dramatic changes that occurred in the life of the Indian people between the middle of the second millennium B.C.E. and the time of the Buddha. Aryan expansion came to an end when the Aryans had spread across the plains of India. The end of this expansion brought about many social, economic, and political changes. First of all, the tribal, nomadic, and pastoral way of life of the early Aryans gradually changed into a more sedentary, agrarian, and eventually urban pattern of existence. Before long, the majority of the population was living in urban settlements where the people were somewhat removed from the natural forces which had been personified in the gods of the early Aryans.

Second, commerce became increasingly important. Whereas priests and warriors had been the dominant figures in early Aryan society—priests because they communicated with the gods, and warriors because they waged war against the enemies of the tribe and brought home the spoils of battle—now merchants became ascendant. In the time of the Buddha, this trend is evident in the famous disciples who belonged to the merchant class—Anathapindika, to name just one example.

Last, the organization of society along tribal lines gradually became obsolete, and the territorial state began to evolve. No longer was society organized into tribes within which there were very close sets of personal loyalties. The tribal pattern of social organization was replaced by the territorial state, in which many people of different tribes existed together. The kingdom of Magadha, ruled by King Bimbisara, the famous patron and disciple of the Buddha, is an example of such an emerging territorial state.

These social, economic, and political changes contributed to a growing willingness on the part of the Aryan people to accept and adopt the religious ideas of the Indus Valley civilization. Although the Aryans had materially dominated the earlier, indigenous civilization of the subcontinent, the next thousand to two thousand years saw them come increasingly under the influence of religious attitudes, practices, and values adopted from the religion of the Indus Valley civilization. Consequently, by the beginning of the common era, the distinction between the Aryan tradition and that of the Indus Valley civilization was more and more difficult to draw. In fact, this historical reality is responsible for the misconception expressed in the claim that

Buddhism was a protest against, or an offshoot of, Hinduism.

Buddhism is a religion that draws most of its inspiration from the religious culture of the Indus Valley civilization. The elements of renunciation, meditation, rebirth, karma, and liberation, which were important components of the religious culture of the Indus Valley people, are also important in Buddhism. The Buddha himself very probably meant to indicate that the origins of the religion he proclaimed lay in the Indus Valley civilization when he said that the path he taught was an ancient path, and that the goal to which he pointed was an ancient goal. Buddhism also maintains a tradition of six prehistoric Buddhas who are believed to have flourished before the Buddha Shakyamuni. All this, I believe, points to a certain continuity between the religious culture and traditions of the Indus Valley civilization and the teaching of the Buddha.

When we examine the two religious phenomena we call Buddhism and Hinduism, we find a greater or smaller proportion or preponderance of elements inherited from each of the two great religious traditions of ancient India. In Buddhism the greater proportion of significant elements is clearly inherited from the religion of the Indus Valley civilization, while a far smaller proportion may be traced to the religion of the early Aryans. There are undoubtedly elements in Buddhism inherited from the religion of the Aryans, such as the presence of the gods of the *Vedas*, but their role is peripheral.

Conversely, many schools of Hinduism retain a greater proportion of elements of religious culture inherited from the Aryan tradition and a much smaller proportion that can be traced back to the religion of the Indus Valley. Many schools of

Hinduism still emphasize caste, the authority of revelation in the shape of the *Vedas*, and the efficacy of the practice of sacrifice. Notwithstanding these clearly Aryan elements, a place is also made in Hinduism for important elements of the culture of the Indus Valley civilization, such as renunciation, meditation, rebirth, karma, and liberation.



CHAPTER THREE

The Life of the Buddha

Next I would like to turn to the life of the Buddha Shakyamuni. I shall not attempt to treat this topic exhaustively, nor to cover the great majority of the biography of Shakyamuni. The accounts of the life of the Buddha are for the most part narrative, and they have been presented elsewhere by both ancient and modern authors. Instead, I would like to use this brief consideration of the life of the Buddha to draw attention to a few important Buddhist values that are strikingly illustrated in the accounts of the life of Shakyamuni.

In [Chapter 2](#), I discussed the origins and nature of the two ancient traditions of India, the one having its source in the religious culture of the Indus Valley civilization and the other associated with the Aryan civilization. In addition, I indicated that these two ancient traditions, originally quite different, in the course of time began to interact with and influence each other until, by the first millennium of the common era, they became almost indistinguishable one from the other. It is, perhaps, no coincidence that the area of the north central Gangetic plain and the Nepalese Tarai, which came to be known as “the central country,” or Madhyadesha, was one of the regions in which the two traditions came into active contact, and even conflict. The priests who were custodians of the Aryan tradition associated the eastward movement of Aryan civilization with the threat of a dissipation of the purity of Aryan culture and with the growth of unorthodox practices and attitudes.

The history of religions teaches that, when two very different traditions like those of the Indus Valley civilization and the Aryans come into contact and conflict, a tremendous potential is created for the growth of new attitudes and patterns of religious culture. The life and teaching of the Buddha can be usefully viewed in the context of this historical phenomenon. Moreover, as mentioned in [Chapter 2](#), there were significant social, economic, and political changes affecting the lives of the people of the region in the sixth century B.C.E. These naturally contributed to a heightened level of religious consciousness. It has consistently been the case that, in times of major social, economic, and political change, people tend to look inward for safety and security in an ever more uncertain world. They instinctively look to religion—and to the ostensibly unchanging values embodied in religious belief and practice—for stability in the midst of uncertainty. Such periods have almost always produced great religious revolutions and revivals. This was most certainly the case in sixth century India, just as it was in China in the sixth century, and just as it was at the beginning of the Christian era in the Mediterranean world.

There are three values of paramount importance that emerge from the life of the Buddha: (1) renunciation, (2) love and compassion, and (3) wisdom. These values stand out very clearly in many episodes throughout his life. It is no coincidence that these three, taken together, are the essential requisites for the attainment of nirvana, or enlightenment. According to the teaching of Buddhism, there are three afflictions which cause us to be reborn again and again in the wilderness of cyclical existence—namely, attachment, aversion, and ignorance. These afflictions are elim-

inated by the correctives of renunciation, love and compassion, and wisdom, respectively. Through cultivating these three attitudes, the Buddhist practitioner is able to remove the afflictions and attain enlightenment. Consequently, it is no accident that these attitudes should feature so prominently in the life of the Buddha Shakyamuni.

Let us consider these essential attitudes one by one, beginning with renunciation. As in the case of love and compassion, the first signs of renunciation manifested themselves very early in the life of the Buddha. Basically, renunciation is the recognition that all existence is permeated by suffering. When you realize this, it leads to what we might call a turning about, that is to say, the realization that all of common life is permeated by suffering causes us to look for something more or something different. This is precisely why suffering is counted as the first of the Four Noble Truths, and why the clear recognition of the reality and universality of suffering is the essence of renunciation.

Now, as it happens, Prince Siddhartha is believed to have participated, as we might expect, in the annual plowing ceremony of his clan at the tender age of seven. It was then that, while watching the proceedings, the young prince noticed a worm that had been unearthed being devoured by a bird. This casual observation led Siddhartha to contemplate the realities of life—to recognize the inescapable fact that all living beings kill one another to survive, and that this is a great source of suffering. Already, at this early age, we find in the Buddha's biography the beginning of the recognition that life as we know it is permeated by suffering.

If we look again at the biographical accounts of Siddhartha's early life, we soon come to the famous episode of the four sights that moved him to renounce the life of a householder and adopt the life of an ascetic in order to seek the truth. Seeing an old man, a sick man, and a corpse led him to consider why it was that he should feel unsettled by these sights. Clearly, he himself was not immune to these conditions but was subject to the inevitable succession of old age, sickness, and death. This recognition led the prince to develop a sense of detachment from the ephemeral pleasures of this world and prompted him to seek the ultimate truth about existence by way of renunciation.

It is important to remember at this stage that the prince's renunciation was not prompted by despair occurring in the ordinary course of life. He enjoyed the greatest possible happiness and privilege known in his day, and yet he recognized the suffering inherent in sentient existence and realized that, no matter how much we may indulge ourselves in pleasures of the senses, eventually we must face the realities of old age, sickness, and death. Understanding this—and encouraged by the fourth sight, that of an ascetic—Siddhartha was moved to renounce the life of a householder and to seek ultimate truth for the benefit of all living beings.

Let us look next at the attitude of love and compassion, which also appears very early in the life of the Buddha. The most striking example is the episode of the wounded swan. The biographical accounts tell us that the prince and his cousin Devadatta were wandering in the park that surrounded the royal residence when Devadatta shot down a swan with his bow and arrow. Both youths ran toward where the swan had fallen, but

Siddhartha, being the faster runner, reached the place first. The young prince gathered the wounded bird up in his arms and sought to allay its suffering. Devadatta reacted angrily to this, insisting that the swan belonged to him, inasmuch as he had shot it down. The youths took their dispute to the wise man of the court, who decided to award the bird to Siddhartha on the grounds that life rightly belongs to him who would preserve it and not to him who would destroy it.

In this simple story, we have an excellent example of the Buddha's early manifestation of the attitude of love and compassion, an attitude whose object is to foster as far as possible the happiness of others and to allay their suffering. Later, also, after his enlightenment, the Buddha continued to demonstrate this attitude in remarkable ways. There is, for instance, the well-known episode wherein the Buddha took it upon himself to nurse the ailing monk Tissa. The latter's illness was such as caused all the other members of the Order to shun him. However, the Buddha, resolved to lead by example, personally cleaned and cared for Tissa's diseased and decaying body, thereby alleviating his suffering.

Last, let us take a long look at the attitude of wisdom, which is the most important of the three, being commensurate with enlightenment itself. It is wisdom that finally opens the door to freedom, and wisdom that removes ignorance, the fundamental cause of suffering. It is said that while one may sever the branches of a tree and even cut down its trunk, if the root is not removed, the tree will grow again. In a similar way, although one may remove attachment by means of renunciation, and aversion by means of love and compassion, as long as ignorance is

not removed by means of wisdom, attachment and aversion are liable to arise again.

The principal instrument through which wisdom may be gained is meditation. Again, there is an event early in the Buddha's life in which his precocious skill in concentrating the mind is evident. According to the accounts of the life of Shakyamuni, immediately after witnessing the unhappy incident involving the worm and the bird at the plowing ceremony, the prince sat under a nearby rose-apple tree, and there spontaneously began to meditate, achieving the first level of meditation by concentrating his mind on the process of inhalation and exhalation. In this event we have evidence of a very early experience of meditation in the life of the Buddha.

Later, when he renounced the life of a householder and went forth to seek the ultimate truth, one of the first disciplines he developed was that of meditation. The accounts tell us that the ascetic Gotama (as he was known during his six years of striving for enlightenment) studied under two renowned teachers of meditation, Alara Kalama and Uddaka Ramaputta. Under the tutelage of these teachers he studied and mastered the various techniques of concentrating the mind. In [Chapter 2](#) I mentioned that there is evidence which suggests that the origins of meditation go back to the dawn of Indian civilization, to the golden age of the Indus Valley civilization. It is very likely that the two teachers mentioned in the biographies of the Buddha were exponents of this very ancient tradition of meditation, or mental concentration.

And yet, remarkably, the ascetic Gotama left the two teachers in question because he found that meditation alone could not

permanently put an end to suffering, even though it might supply temporary relief. This fact is important, because although the teaching of the Buddha emphasizes the practice of mental development and is therefore clearly in the tradition of the Indus Valley civilization, the Buddha transcended the limited goals of mere meditation and brought a new dimension to religious experience. This is what distinguishes the Buddha's teaching from the teaching of many other Indian schools, particularly those which, in one form or another, embrace the practice of *yoga*, or meditation.

In short, what distinguishes Buddhism from the contemplative traditions of Hinduism and other religions is the fact that, for Buddhism, meditation by itself is not enough. We might say that, for Buddhism, meditation is like sharpening a pencil. We sharpen a pencil for a purpose, let us say, in order to write. Similarly, by means of meditation we sharpen the mind for a definite purpose—in this case, the purpose is wisdom. The relationship between meditation and wisdom has also been explained with the help of the example of a torch. Suppose we want to see a picture on the wall of a darkened room with the aid of a torch. If the light cast by the torch is too dim, if the flame is disturbed by drafts of air, or if the hand holding the torch is unsteady, it is impossible to see the picture clearly. Similarly, if we want to penetrate the darkness of ignorance and see into the real nature of existence, we will be unable to do so if our minds are weak, distracted, and unsteady as a consequence of habitual indolence and emotional and intellectual disturbances. The Buddha put this discovery into practice on the night of his enlightenment. Then, we are told, he made his mind concentrated, one-pointed, and supple by means of meditation, directed it to the under-

standing of the real nature of things, and comprehended the truth. Therefore, the enlightenment of the Buddha was the consequence of the combination of meditation and wisdom.

There are also other dimensions of wisdom exemplified in the life of the Buddha. One of these is the understanding of the Middle Way. The conception of the Middle Way is central in Buddhism and has many levels of meaning, all of which it is not possible to consider here. However, this much may be said at once: The most fundamental meaning of the Middle Way is the avoidance of the extremes of indulgence in pleasures of the senses and, alternatively, tormenting the body. This fundamental aspect of the Middle Way is illustrated in the life of the Buddha by his very own career and experience. Before his renunciation of the life of a householder, Siddhartha enjoyed a life of luxury and sensual pleasure. Later, when he had become an ascetic in search of the truth, he spent six years practicing all manner of physical deprivations and self-mortification. Eventually, he understood the futility of such practices as well as the meaninglessness of his former life of indulgence, and discovered the Middle Way that avoids both extremes.

There are, of course, many other important episodes in the life of the Buddha that would be interesting and valuable to discuss, but my point in choosing to concentrate on these few elements is simply that we can begin to look at the Buddha's life as a lesson in conduct and concept, and not simply as a biography containing a number of names and places. Then we can appreciate the attitudes exemplified in Shakyamuni's career. In this way, a greater and more genuine insight into the real significance of the life of the Buddha becomes possible.

CHAPTER FOUR

The Four Noble Truths

With this chapter, we enter the real heart of the teaching of the Buddha. The Four Noble Truths are one of the most fundamental of the schemes delineated by the Buddha. In many important particulars, they virtually coincide with the whole of the doctrine of Shakyamuni. The understanding of the Four Noble Truths is synonymous with the attainment of the goal of Buddhist practice. The Buddha himself indicated as much when he said that it is failure to comprehend the Four Noble Truths that has caused us to run on so long in the cycle of birth and death. The importance of the Four Noble Truths is similarly indicated by the fact that the Buddha's first discourse, delivered to the five ascetics at the Deer Park, near Benares, was the *Dhammachakkappavattana Sutta*, which had as its subject the Four Noble Truths and the Middle Way. In the formula of the Four Noble Truths—that is, the truth of suffering, the truth of the cause of suffering, the truth of the cessation of suffering, and the truth of the path—we have a summary of the teaching of the Buddha in theory and in practice.

Before turning to a consideration of the Four Noble Truths individually, I would like to draw your attention to a few facts about the formula in general. In this context, it is appropriate to recall that the ancient science of medicine had enjoyed a certain degree of development by the time of the Buddha. One of the fundamental formulas evolved by practitioners of the science of medicine in ancient India was the fourfold scheme of disease,

diagnosis, cure, and treatment. If you consider carefully these four stages in the practice of the science of medicine, it will be apparent that they correspond very closely to the formula of the Four Noble Truths: (1) the truth of suffering clearly corresponds to the first element of disease; (2) the truth of the cause just as clearly corresponds to the element of diagnosis; (3) the truth of cessation corresponds to the achievement of a cure; and (4) the truth of the path just as clearly corresponds to the course of treatment of a disease.

Having said this about the therapeutic nature of the formula of the Four Noble Truths and its resemblance to the formula evolved by ancient practitioners of the science of medicine in India, I would like to make another point which, although conceptual, is nonetheless very important for a correct understanding of the Four Noble Truths. When Sariputta, who was to become one of the Buddha's most outstanding disciples, came upon Assaji, one of the first five ascetics to embrace the Buddha's teaching, he asked him about it. Assaji is said to have replied that he could not tell Sariputta much about the Buddha's teaching because he was relatively new to it. Nonetheless, Assaji went on to give a summary of the teaching of the Buddha that goes something like this: "Of things that proceed from a cause, their cause the *Tathagata* has told, and also their cessation; thus teaches the great ascetic." The accounts report that Sariputta was greatly impressed by the few words spoken by Assaji. He went to find his friend and fellow seeker-after-truth Moggallana, and the two of them sought out the Buddha and became his disciples.

Assaji's very brief summary of the teaching of the Buddha tells us something about the central conception that lies behind

the formula of the Four Noble Truths: it indicates the importance of the relationship between cause and effect. The concept of cause and effect lies at the heart of the teaching of the Buddha, and it also lies at the heart of the formula of the Four Noble Truths. In what way? The formula of the Four Noble Truths begins with a problem, namely, the first of the four noble truths, the truth of suffering. The problem of suffering arises from causes, causes expressed in the second noble truth, the truth of the cause of suffering. Similarly, there exists an end of suffering expressed in the third noble truth, the truth of cessation, and a cause of the end of suffering, that is to say the path, which is the last of the four truths. In the fourth noble truth the cause is absence: in other words, when the causes of suffering are removed, the absence of such causes is the cause of the cessation of suffering.

If you look more closely at the Four Noble Truths, you will see that they divide quite naturally into two groups. The first two truths, those of suffering and its cause, belong to the realm of birth and death. Symbolically, they can be pictured in the form of a circle, because they operate in a circular manner. The causes of suffering produce suffering, and suffering in turn produces the causes of suffering, which in their turn again produce suffering. This is the cycle of birth and death, or samsara.

The latter two truths, the truth of the cessation of suffering and the truth of the path, do not belong to the realm of birth and death. They can be represented figuratively through the image of a spiral, in which the movement is no longer merely circular but is now directed upward, so to speak, toward another plane of experience.

To return for a moment to the conception of cause and effect in the context of the Four Noble Truths, it is clear that these four truths stand in a causal relationship, one to another, within each of the two groups just indicated: the first of the four (the truth of suffering) is the effect of the second (the truth of the cause), while the third (the truth of cessation) is the effect of the last of the truths (the truth of the path).

If we remember the importance of the relationship between cause and effect when we consider the Four Noble Truths, I believe we will find them easier to understand. Likewise, if we recall the importance of the principle of cause and effect, it will be of great help to us as we proceed in our survey of the fundamental teaching of the Buddha, whether in the context of the study of karma and rebirth or that of interdependent origination. In short, we will find that the principle of cause and effect runs like a thread throughout the whole of the teaching of the Buddha.

Let us now turn our attention to the first of the Four Noble Truths, the truth of suffering. Many non-Buddhists and even some Buddhists find the choice of suffering as the first of the four truths disturbing. It is said that such a choice is indicative of pessimism. I have often had people ask me why Buddhism is so pessimistic. Why does it choose to begin with the truth of suffering? There are a number of ways this question may be answered. Let us consider, for a moment, the attitudes of pessimism, optimism, and realism. In practical terms, let us suppose that someone is suffering from a serious illness but refuses to recognize the truth of his condition. His attitude may be optimistic, but it is also surely foolish, inasmuch as it precludes taking any

measures to remedy the disease. Such an attitude is analogous to that of the ostrich who, it is said, buries its head in the sand and so convinces itself that no danger threatens it. If a problem exists, the only sensible course of action is to recognize the problem and then do whatever is necessary to eliminate it.

The Buddha's insistence on the need to recognize the truth of suffering is therefore neither pessimistic nor optimistic: it is simply realistic. Besides, if the Buddha had taught only the truth of suffering and had stopped there, then there might be some truth in the charge that his teaching is pessimistic. However, the Buddha only began with the truth of suffering. He went on to teach the truth of the cause of suffering and, even more importantly, the truths of its cessation and of the means to achieve its cessation.

I am quite sure that, if we are honest with ourselves, all of us will admit that there is a fundamental problem with life. Things are not quite as they should be. No matter how much we may try to run away from this fact, at some time or other—perhaps in the middle of the night, in a crowd of people, or for just a moment during an ordinary working day—we do come face to face with the reality of our situation. We realize that something, after all, is wrong somewhere. This experience is what impels people to seek solutions to the fundamental problems of unhappiness and frustration. Sometimes these solutions are only apparent, like the attempt to eliminate unhappiness by accumulating more and more possessions. Alternatively, people may seek solutions to the fundamental problems of life in various forms of therapy. In Buddhism, the truth of suffering can be divided into two categories. These are, broadly speaking, physical and mental.

Physical suffering includes the sufferings of birth, old age, sickness, and death. You will recall that in [Chapter 3](#) we mentioned Prince Siddhartha's encounter with the facts of old age, sickness, and death in the shape of the three sights of an old man, a sick man, and a corpse. Here, we find a fourth form of suffering added, the suffering of birth. Birth is suffering both because of the physical pain experienced by the infant and because it is from birth that the other forms of suffering, such as old age, inevitably follow. Birth may be said to be a gateway through which the other sufferings naturally follow. I think we need hardly spend much time on the sufferings of old age, sickness, and death. We have all observed the suffering of old age, the inability to function effectively and think coherently. Most of us have experienced for ourselves the suffering of sickness, and even if we have had the good fortune always to be healthy, we have seen the suffering of others afflicted by disease. Again, we have all observed the suffering of death, the pain and the fear experienced by the dying person. These sufferings are an unavoidable part of life. No matter how happy and contented we may be at a particular moment, the sufferings of birth, old age, sickness, and death are inevitable.

In addition to these physical sufferings, there are mental sufferings: the suffering of separation from what is dear to us, the suffering of contact with what we despise, and the suffering of frustrated desires. Often, in the course of our lives, we are separated from the people and places we love. The requirements of career or country sometimes force us to leave our homes and loved ones. Change and death can bring about separation from the people and places we love. Again, the course of our

lives often brings us into contact with people and situations we would rather avoid, such as a colleague or superior at work who is antagonistic toward us. Such a situation can make our time at our place of work a genuine torment. The suffering of contact with what we despise can also take more extreme forms, such as the experiences of flood, fire, famine, persecution, war, and other natural and manmade disasters. Finally, most of us, some time or other, experience the suffering of frustrated desires. We experience such frustration when, for instance, we cannot obtain the things we want, be it a job, a car, a house, or even a partner.

These mental and physical sufferings are woven into the fabric of our human existence. But what about happiness? Is there no happiness at all in life? Of course there is; however, the happiness we experience in the course of our lives is impermanent. As long as we still enjoy youth and health, we may find happiness in a comfortable situation or in the company of someone we love, yet all these experiences of happiness are conditioned, and therefore impermanent. Sooner or later, we will experience suffering.

Now, if we really want to solve the problem of suffering, reduce and eventually eliminate it, we must identify its cause. If the lights go out and we want to eliminate the darkness, we must identify the cause of the problem. Is it a short circuit, has a fuse blown, or has the power supply been cut off? Similarly, once we have recognized the problem of suffering, we must look for its cause. Only by understanding the cause of suffering can we do something to solve the problem.

What is the cause of suffering according to the Buddha? The Buddha taught that craving is the great cause of suffering. There

are various kinds of craving: craving for pleasant experiences, craving for material things, craving for eternal life, and craving for eternal death. We all enjoy good food, our favorite music, pleasant company, and the like. Enjoying such things, we want more and more of them. We try to prolong such pleasant experiences and to experience them more and more often. Yet somehow we are never completely satisfied. We find, for instance, that when we are very fond of a particular type of food and eat it again and again, we soon get bored with it. We try another kind of food, like it, enjoy it, and still, after a while, we begin to get bored with it. We go on to look for something else. We even get tired of our favorite piece of music. We get tired of our friends. We look for more and more. Sometimes this chase after pleasant experiences leads to very destructive forms of behavior, like alcoholism and drug addiction. All this is craving for the enjoyment of pleasant experiences. It is said that trying to satisfy our craving for pleasant experiences is like drinking saltwater when thirsty: it only increases our thirst.

Not only do we crave pleasant experiences, we also crave material things. You can see this very clearly in children, although we all suffer from it. Take any small child into a toy shop and he or she will want every toy in the shop. Eventually persuaded by his parents, he will settle for one of the toys. Almost as soon as he has gotten it, he begins to lose interest in it. Without fail, within a few days the toy lies neglected in a corner of the room and the child wants another toy. But are we really very different from young children? Almost immediately after buying that new car, don't we begin to want another, even better one? When we move into a good house, don't we often think, "This house is

all right, but it would be still better if I could find a bigger one, say one with a garden, or one with a swimming pool?” It goes on and on, whether it is a set of trains, a bicycle, a video recorder, or a Mercedes Benz.

It is said that the craving for acquiring wealth and material things involves three major problems that cause suffering. The first is the problem of getting them. You have to work hard, perhaps skimp and save, to buy the new car you wanted. Next, you have to look after it and protect it. You worry that someone may damage your car. You worry that your new house may catch fire or be damaged by the wind or rain. Finally, there is the problem of losing possessions, because sooner or later they will fall apart or we ourselves will die.

Craving for existence or eternal life is a cause of suffering. We all crave existence, life. Despite all the suffering and frustration we experience, we all crave existence, and it is this craving which causes us to be born again and again. Then there is the craving for nonexistence, that is to say, the craving for annihilation, which we might call a desire for eternal death. This craving expresses itself in nihilism, suicide, and the like. Craving for existence is one extreme, while craving for nonexistence is the other.

At this point you may be asking yourself, “Is craving alone a sufficient cause of suffering? Is craving alone enough to explain suffering? Is the answer as simple as that?” The answer is no. There is something that goes deeper than craving, something that is, in a sense, the foundation or ground of craving—namely, ignorance.

Ignorance is not seeing things as they really are. It is failing

to understand the truth about life. Those who consider themselves well educated may find it offensive to be told they are ignorant. In what sense are we ignorant? Let me say this: without the right conditions, without the right training and the right instruments, we are unable to see things as they really are. None of us would be aware of radio waves were it not for the radio receiver. None of us would be aware of bacteria in a drop of water were it not for the microscope, or of subatomic reality were it not for the latest techniques of electron microscopy. All these facts about the world in which we live are observed and known only because of special conditions, training, and instruments.

When we say that ignorance is failing to see things as they really are, what we mean is that, as long as we have not developed our minds—and, through them, wisdom—we remain ignorant of the true nature of things. We are familiar with the fear that we experience when we see an unidentified shape in the darkness by the side of the road while walking home alone late at night. The shape may actually be a tree stump, yet it is our ignorance that causes us to quicken our steps. Perhaps the palms of our hands begin to perspire; we may reach home in a panic. If there had been a light, there would have been no fear and no suffering because there would have been no ignorance about the shape in the darkness. We would have seen the tree stump for what it is.

In Buddhism we are concerned with ignorance about the nature of the self, soul, or personality. Such ignorance means regarding the self as real. This is the fundamental cause of suffering. We take our bodies or feelings or ideas to be a self, soul, or personality. We take them to be a real, independent ego, just

as we take the tree stump to be a potential assailant. But once you assume this conception of a self, there naturally arises the conception of something apart from or other than your self. And once the conception of something different from your self occurs, you automatically regard it as either helpful to and supportive of your self or as hostile to it. Thus elements of the reality that you assume is different from your self are either pleasant or unpleasant, desirable or undesirable.

From the conceptions of self and something other than the self, craving and aversion naturally arise. Once we believe in the real existence of the self—in the real, independent existence of the soul or personality apart from all the objects we experience as belonging to the external world—we then want those things we think will benefit us and shun those things we think do not benefit us or may even be harmful to us. Because of the failure to understand that in this body and mind there is no independent or permanent self, attachment and aversion inevitably thrive. From the root of ignorance grows the tree of craving, attachment, greed, aversion, hatred, envy, jealousy, and the rest. This entire tree of emotional afflictions grows from the root of ignorance and bears the fruit of suffering. Ignorance is the underlying cause of suffering, while craving, attachment, aversion, and the rest are the secondary or immediate causes of suffering.

Having identified the causes of suffering, we are now in a position to reduce and eventually eliminate suffering. Just as identifying the causes of a physical pain puts us in a position to eliminate that pain by means of eliminating its causes, so when we identify the causes of mental suffering, we are then able to reduce and eventually remove that suffering by removing its

causes—ignorance, attachment, aversion, and so on. This brings us to the third of the Four Noble Truths, the truth of the end of suffering.

When we begin to talk about the end of suffering, the first obstacle we must overcome is the doubt that exists in some minds about whether or not the end of suffering is really possible. Can suffering really be ended? Is a cure really possible? It is in this context that confidence, or faith, plays an important role. When we speak of confidence or faith in Buddhism, we do not mean blind acceptance of any particular doctrine or creed. Rather, we speak of faith in the sense of admitting the possibility of achieving the goal of the end of suffering.

Unless we believe that a doctor can cure us of a physical pain, we will never seek his advice, never undergo the appropriate therapy, and may consequently die of an illness that could have been cured had we only had sufficient confidence to seek help. Similarly, confidence in the possibility of being cured of mental suffering is an indispensable prerequisite to effective practice. Here, too, you may say, “How can I believe in the possibility of nirvana—the complete end of suffering, supreme happiness—if I have never experienced it?” But as I remarked earlier in this chapter, none of us would be able to hear radio waves were it not for the development of radio receivers, or see microscopic life were it not for the invention of the microscope. Even now, most of us have never observed subatomic reality, yet we accept its existence because there are those among us with the special training and appropriate instruments to observe it.

In this case, also, the possibility of attaining the complete end of suffering—namely, nirvana—ought not to be rejected sim-

ply because we have not experienced it ourselves. You may be familiar with the old story of the turtle and the fish. One day the turtle left the pond to spend a few hours on the shore. When he returned to the water, he told the fish of his experiences on dry land, but the fish would not believe him. The fish could not accept that dry land existed because it was totally unlike the reality with which he was familiar. How could there be a place where creatures walked about rather than swam, breathed air and not water, and so on? There are many historical examples of this tendency to reject information that does not tally with what we already are familiar with and believe. When Marco Polo returned to Italy from the East, he was imprisoned because his accounts of his travels did not corroborate what was then believed about the nature of the world. And when Copernicus advanced the theory that the sun does not circle the earth but vice versa, he was disbelieved and ridiculed.

Hence we ought to be careful not to dismiss the possibility of a complete end of suffering (the attainment of nirvana) just because we have not experienced it ourselves. Once we accept that the end of suffering is possible, that a cure for our ills does exist, we can proceed with the steps necessary to achieve that cure. But unless and until we believe that a cure is possible, there is no question of successfully completing the needed therapy. Therefore, in order to realize progress on the path and—gradually, eventually—the complete end of suffering, we must at least have initial confidence in the bare possibility of achieving our goal.

When we refer to the third noble truth, the truth of the cessation of suffering, we have in mind this goal of the Buddhist

path. The Buddha once said that, just as the ocean, although vast, is of one taste, the taste of salt, so also his teaching, although many-faceted and vast as the ocean, is of one taste, the taste of nirvana. As you will see, there are many facets to the teaching of Buddhism—the Four Noble Truths, the three ways of practice, interdependent origination, the three characteristics, and so on—but all have one goal in view, and that is the cessation of suffering. This is the goal that gives all the various facets of teaching that we find in Buddhism their purpose and direction.

The end of suffering is the goal of Buddhist practice, and yet the cessation of suffering is not exclusively transcendental or supra mundane. The point at issue here is an interesting one. If we consider, for instance, the question of the final goal of other faiths, such as the Semitic religions, Christianity, Judaism, and Islam, we find that there are two goals. One has its expression in this life and this world, in terms of building a kingdom of love, prosperity, and justice here and now; the other, higher goal consists of attaining heaven in the afterlife. In Buddhism, in contrast, the conception of the goal of practice is more comprehensive. The cessation of suffering of which the Buddha spoke is very broad in scope. When we speak of the end of suffering in Buddhism, we can mean (1) the end of suffering here and now, either temporarily or permanently; (2) happiness and good fortune in future lives; and/or (3) the experience of nirvana itself.

Let us see whether this can be explained in greater detail. Suppose we happen to be in dire poverty, with insufficient food, shelter, clothing, medicine, education, and so forth. Such conditions constitute suffering just as surely as do birth, old age, sickness, death, separation from what we love, and so on. When we

remedy the situation here and now, through greater prosperity and improved standards of living, our suffering is reduced. Buddhism teaches that the particular happiness or suffering that we experience in this life is the consequence of actions we have done in the past. In other words, if we find ourselves in fortunate conditions now, these advantages are the result of good actions done in the past. Similarly, those who find themselves in less fortunate conditions are suffering the consequences of unwholesome actions done in the past.

What does Buddhism offer in the way of the end of suffering? Practicing Buddhism in the short term results in relative happiness in this life. This happiness can be of a material nature, in the sense of improved physical conditions; it can be of an inner nature, in the sense of greater peace of mind; or it can be both. All this can be achieved in this very life, here and now. This is one dimension of the end of suffering. Being of this life, it might be roughly equated with what Christianity calls “the kingdom of God on earth.”

In addition to this, the end of suffering in Buddhism means happiness and good fortune in the next life. This implies rebirth in fortunate circumstances, where we enjoy happiness, prosperity, health, well-being, and success, whether as a human being on this earth or as a celestial being in the heavens. We can liken this dimension of the end of suffering to the heaven of which the monotheistic religions speak. The only difference is that, in these religions, heaven once attained is permanent, whereas in Buddhism one’s right to enjoy happiness has to be sustained and renewed. The goal offered by Buddhism does initially mean happiness and prosperity in this life and in future lives. But it is

also more than that, and here it differs from the other religions in question. Not only does Buddhism promise happiness and prosperity in this life and the next, it also offers liberation—nirvana, or enlightenment. This is the total cessation of suffering. It is the ultimate goal of Buddhism and it is also attainable here and now.

When we speak of nirvana we encounter certain problems of expression, because the exact nature of an experience cannot be communicated merely by speaking about it—rather, it must be experienced directly. This is true of all experience, whether it be the experience of the taste of salt, sugar, or chocolate or of one's first swim in the ocean. All these experiences cannot be described exactly. To make this point, suppose I have just arrived in Southeast Asia and am told of a very popular local fruit called durian. I can question people who live in the area and who regularly eat and enjoy durian, but how can they ever explain to me precisely what it is like to eat it? It is simply not possible to describe accurately the taste of a durian to someone who has never eaten one. We might try comparison or, alternatively, negation; we might say, for instance, that durian has a creamy texture or that it is sweet and sour, and add that it is something like jack fruit and not at all like apple. But it remains impossible to communicate the exact nature of the experience of eating durian. We find ourselves confronted with a similar problem when we try to describe nirvana. The Buddha and Buddhist teachers through the ages used similar devices to describe nirvana—namely, comparison, and negation.

The Buddha said that nirvana is supreme happiness, peace. He said that nirvana is immortal, uncreated, unformed; beyond

earth, water, fire, and air, the sun and moon; unfathomable and immeasurable. Here we can see the various devices that Buddhism used to describe nirvana, such as the sort in which nirvana is likened to something we experience in this world. For example, occasionally we are lucky enough to experience great happiness accompanied by profound peace of mind, and might imagine that we are experiencing a faint glimpse of nirvana. But a jack fruit is not really like a durian, and nirvana is not really like anything in this world. It is not like any everyday experience; it is beyond all the forms and names we might use, and in terms of which we experience the world.

The point is that, to understand what nirvana is really like, you must experience it for yourself, just as to know what durian is really like, you must eat it. No number of essays or poetic descriptions of durian will ever approach the experience of eating one. Similarly, we have to experience the end of suffering for ourselves, and the only way we can do this is by eliminating the causes of suffering—the afflictions of attachment, aversion, and ignorance. When we have eliminated such causes of suffering, then we will experience nirvana for ourselves.

How, then, can we remove these causes of suffering? What are the means by which we can remove the afflictions that are the causes of suffering? This is the path taught by the Buddha—the Middle Way, the path of moderation. You will recall that the life of the Buddha before his enlightenment falls into two distinct periods. The time before his renunciation was one in which he enjoyed every possible luxury; for example, the accounts tell us that he had three palaces, one for each season, filled with sources of pleasure to an extent scarcely imaginable in his day.

This period of enjoyment was followed by six years of extreme asceticism and self-mortification, when he did without the basic amenities of normal life, lived out in the open, wore the poorest garments, and fasted for long periods of time. In addition to such deprivations, he tormented his body through various practices like sleeping on beds of thorns and sitting in the midst of fires under the cruel heat of the midday sun.

Having experienced the extremes of luxury and deprivation—and having reached the limits of these extremes—the Buddha saw their futility and thereby discovered the Middle Way, which avoids both the extreme of indulgence in pleasures of the senses and the extreme of self-mortification. It was through realizing the nature of the two extremes in his own life that the Buddha was able to arrive at the ideal of the Middle Way, the path that avoids both extremes. As we shall see in the chapters to come, the Middle Way is capable of many significant and profound interpretations, but most fundamentally it means moderation in one's approach to life, in one's attitude toward all things.

We can use the example of the three strings of a lute to illustrate what we mean by this attitude. The Buddha had a disciple by the name of Sona who practiced meditation with such zeal that he encountered nothing but obstacles. Sona began to think of giving up his vows and abandoning the life of a monk. The Buddha, who understood his problem, said to him, "Sona, before you became a monk, you were a musician." Sona replied, "That is true." Then the Buddha said, "Being a musician, you should know which string of a lute produces a pleasant and harmonious sound: the string that is overly tight?" "No," replied Sona, "the

overly tight string produces an unpleasant sound and is likely to break at any moment.” “Then,” said the Buddha, “is it the string that is slack?” “No,” replied Sona, “the slack string does not produce a pleasant and harmonious sound. The string that produces a pleasant and harmonious sound is the string that is not too tight and not too loose.” In this case, a life of indulgence and luxury may be said to be too loose, without discipline or application, whereas a life of self-mortification is too tight, too hard and tense, and likely to cause a breakdown of the mind and body, just as the overly tight string is likely to break at any time.

More specifically, the path to the Buddhist goal of the cessation of suffering is like a medical prescription. When a competent doctor treats a patient for a serious illness, his or her prescription is not only physical but also psychological. If you are suffering, for instance, from a heart condition, you are not only given medication but are also asked to control your diet and avoid stressful situations. Here, too, if we look at the specific instructions for following the Buddhist path to the end of suffering, we see that they refer not only to one’s body—actions and words—but also to one’s thoughts. In other words, the Noble Eightfold Path, the path leading to the end of suffering, is a comprehensive path, an integrated therapy. It is designed to cure the disease of suffering through eliminating its causes, and it does so by means of treatment that applies not only to the body but to the mind as well.

Right understanding is the first step on the Noble Eightfold Path. It is followed by right thought, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right concentration. Why do we begin with right understanding? We

do so because, to climb a mountain, we must have the summit clearly in view. In this sense, the first step on our journey depends on the last. We have to keep the goal clearly in view if we are to travel a path which can take us surely to that goal. In this way, right understanding gives direction and orientation to the other steps of the path.

We can see here that the first two steps of the path, right understanding and right thought, refer to the mind. Through right understanding and right thought, ignorance, attachment, and aversion can be eliminated. But it is not enough to stop there because, to achieve right understanding and right thought, we also need to cultivate and purify our minds and bodies, and the way to do this is through the other six steps of the path. We purify our physical being so that it will be easier to purify our minds, and we purify and develop our minds so that it will be easier to attain right understanding.

For the sake of convenience, the Noble Eightfold Path has been divided into the three ways of practice: (1) morality, or good conduct (2) mental development, and (3) wisdom. The eight steps of the path are divided into these three ways of practice as follows: (1) right speech, right action, and right livelihood belong to the way of morality; (2) right effort, right mindfulness, and right concentration belong to the way of mental development; and (3) right understanding and right thought belong to the way of wisdom.

Because it is necessary to purify our words and actions before we can purify our minds, we begin our progress along the path with morality, or good conduct. And because the Noble Eightfold Path is the means of reaching the goal of Buddhism, I will devote Chapters 5, 6, and 7 to these three ways of practice.

CHAPTER FIVE

Morality

In [Chapter 4](#) we discussed the Four Noble Truths, our last topic being the fourth truth, which consists of the Noble Eightfold Path to the end of suffering. There we used the analogy of climbing a mountain, where the very first step depends on keeping the summit firmly in view, while the last step depends on being careful not to stumble at the outset. In other words, each part of the way depends on the other parts, and if any part of the path is not completed, the summit will not be gained. In the same way, in the case of the Noble Eightfold Path, all the steps are interrelated and depend on one another. We cannot do away with any one step.

Nonetheless, as mentioned at the end of [Chapter 4](#), the eight steps of the path have been divided into three ways of practice: (1) morality, (2) mental development, and (3) wisdom. Although, conceptually and structurally speaking, the first step of climbing a mountain depends on the last and the last depends on the first, practically speaking, we do have to climb the lowest slopes first. We may be attracted to the summit, but to get there we must cross the lower slopes first; only then can we proceed to the higher reaches. It is for this very practical reason that the steps of the Noble Eightfold Path have been divided into these three ways of practice.

The first of these three ways of practice is morality. Morality forms the foundation of further progress on the path, of further personal development. It is said that, just as the earth is the basis

of all animate and inanimate things, so morality is the basis of all positive qualities. When we look around us, we can see that everything rests on the earth, from buildings to bridges, animals to human beings. The earth supports all these things; in the same way, morality is the foundation of all qualities, all virtues, all attainments, ranging from the mundane to the supramundane, from success and good fortune to skill in meditation and, ultimately, wisdom and enlightenment. By means of this analogy, we can easily understand the importance of good conduct as a fundamental prerequisite for following the path and achieving results on it.

Why do we take the trouble to stress the importance of good conduct as the foundation of progress on the path? The reason is that there is a tendency to think of good conduct as rather dull and boring. Meditation sounds more exciting and interesting, and philosophy and wisdom, too, have a kind of fascination about them. There is a dangerous temptation to neglect the importance of morality and want to go straight on to the more exciting parts of the path. But if we do not create this foundation of good conduct, we will not succeed in following the other steps of the path.

It is necessary to understand how the rules of good conduct, or the precepts, are established in Buddhism, because there are different ways in which moral or ethical codes can be presented. If you look at the moral teachings of the major religions of the world, you will find that there is a surprising degree of agreement among them. If you look, for instance, at the moral teachings of Confucius or Lao Tzu, at those of the Buddha and of Hindu teachers, and at those of Jews, Christians, and Muslims,

you will find that the basic rules of good conduct are almost identical. However, although the rules in most cases correspond almost exactly, the attitudes toward these codes and the ways they are presented, understood, and interpreted differ considerably from faith to faith.

In general, there are two ways moral codes can be established—what we might call the authoritarian way and the democratic way. A good example of the former is God handing down the tablets of the Ten Commandments to Moses on the mountain. By contrast, in Buddhism we have what I think we can call a democratic way of establishing the basic rules of good conduct. You may wonder why I say this when, after all, we do have rules of morality laid down in scriptures. You might ask, “Isn’t this similar to God handing down the commandments to Moses?” I think not, because if we look more closely at the meaning of Buddhist scriptures, we can see what lies behind the rules of good conduct—namely, the principles of equality and reciprocity.

The principle of equality holds that all living beings are the same in their basic orientation and outlook. In other words, all living beings want to be happy, to enjoy life, and to avoid suffering and death. This is just as true of other living beings as it is of us. The principle of equality is at the heart of the universality of the Buddha’s vision. Understanding the principle of equality, we are encouraged to act in light of the additional awareness of the principle of reciprocity.

Reciprocity means that, just as we would not like to be abused, robbed, injured, or killed, so all other living beings are unwilling to have such things happen to them. We can put this principle of reciprocity quite simply by saying, “Do not act

toward others in a way you would not want them to act toward you.” Once we are aware of these principles of equality and reciprocity, it is not hard to see how they form the foundation of the rules of good conduct in Buddhism.

Let us now look specifically at the contents of morality in Buddhism. The way of practice of good conduct includes three parts of the Noble Eightfold Path: (a) right speech, (b) right action, and (c) right livelihood.

Right speech constitutes an extremely important aspect of the path. We often underestimate the power of speech. As a consequence, we sometimes exercise very little control over our faculty of speech. This should not be so. We have all been very greatly hurt by someone’s words at some time or other in our lives, and similarly, we have sometimes been greatly encouraged by the words someone has said. In the area of public life, we can clearly see how those who are able to communicate effectively are able to influence people tremendously, for better or for worse. Hitler, Churchill, Kennedy, and Martin Luther King were all accomplished speakers who were able to influence millions with their words. It is said that a harsh word can wound more deeply than a weapon, whereas a gentle word can change the heart and mind of even the most hardened criminal. Perhaps more than anything else, the faculty of speech differentiates humans from animals, so if we wish to create a society in which communication, cooperation, harmony, and well-being are goals to be attained, we must control, cultivate, and use our speech in helpful ways.

All the rules of good conduct imply respect for values founded on an understanding of the principles of equality and reciprocity.

In this context, right speech implies respect for truth and respect for the well-being of others. If we use our faculty of speech with these values in mind, we will be cultivating right speech, and through this we will achieve greater harmony in our relationships with others. Traditionally, we speak of four aspects of right speech—namely, the avoidance of (a) lying, (b) backbiting or slander, (c) harsh speech, and (d) idle talk.

Some of you may already be familiar with the Buddha's instructions to his son Rahula about the importance of avoiding lying. He used the example of a vessel. The vessel had a little bit of water in the bottom, which he asked Rahula to look at, commenting, "The virtue and renunciation of those who are not ashamed of lying is small, like the small amount of water in the vessel." Next, the Buddha threw away the water in the vessel and said, "Those who are not ashamed of lying throw away their virtue, just as I have thrown away this water." Then the Buddha showed Rahula the empty vessel and said, "Just as empty is the virtue and renunciation of those who habitually tell lies."

In this way the Buddha used the vessel to make the point that our practice of wholesome actions, our good conduct and character, are intimately affected by lying. If we are convinced that we can act in one way and speak in another, then we will not hesitate to act badly, because we will be confident that we will be able to cover up our harmful actions by lying. Lying therefore opens the door to all kinds of unwholesome acts.

Slander is divisive. It creates quarrels between friends, and it creates pain and discord in society. Therefore, just as we would not like to have our friends turned against us by someone's slanderous talk, so we ought not to slander others.

Similarly, we ought not to abuse others with harsh words. On the contrary, we should speak courteously to others, as we would like them to speak to us.

When we come to idle talk, you may wonder why we cannot even engage in a little chitchat. But the prohibition against idle talk is not absolute or general. The kind of idle talk meant here is malicious gossip—that is, diverting ourselves and others by recounting people’s faults and failings.

In short, why not simply refrain from using the faculty of speech—which, as we have seen, is so powerful—for deception, creating divisions among others, abusing others, and idling away time at their expense? Instead, why not use it constructively—for communicating meaningfully, uniting people, encouraging understanding between friends and neighbors, and imparting helpful advice? The Buddha once said, “Pleasant speech is as sweet as honey; truthful speech is beautiful, like a flower; and wrong speech is unwholesome, like filth.” So let us try, for our own good and the good of others, to cultivate right speech—namely, respect both for truth and for the welfare of others.

The next part of the Noble Eightfold Path that falls into the category of morality is right action. Right action implies (a) respect for life, (b) respect for property, and (c) respect for personal relationships. You will recall what I said a moment ago about life being dear to all. It is said in the *Dhammapada* that all living beings tremble at the prospect of punishment, all fear death, and all love life. Hence, again keeping in mind the principles of equality and reciprocity, we ought not to kill living beings. You might be ready to accept this for human beings but demure with regard to some other living creatures. Here, how-

ever, some of the developments in recent years in the fields of science and technology ought to give the most skeptical free-thinker food for thought. For instance, when we destroy a particular strain of insect, are we absolutely certain of accomplishing the greatest, long-term good of all, or do we, more often than not, instead contribute unwittingly to an imbalance in the ecosystem that will create even greater problems in the future?

Respect for property means not to rob, steal from, or cheat others. This is important because those who take what is not given by force, stealth, or treachery are guilty of breaking this precept. The employer who does not pay his employee an honest wage, commensurate with the work performed, is guilty of taking what is not given; the employee who collects his salary but shirks his duties is equally guilty of lack of respect for property.

Finally, respect for personal relationships means, first of all, to avoid sexual misconduct. Put most simply, it means avoiding adultery. Beyond that, it means avoiding sexual liaisons with people who are liable to be harmed by such relations. More generally, it means avoiding abuse of the senses. You can easily see how, if these guidelines are followed in a given community, such a community will be a better place in which to live.

Right livelihood is the third step of the Noble Eightfold Path included in the way of practice of morality. Right livelihood is an extension of the rules of right action to our roles as breadwinners in society. We have just seen that, in the cases of right speech and right action, the underlying values are respect for truth, for the welfare of others, and for life, property, and personal relationships. Right livelihood means earning a living in a way that does not violate these basic moral values.

Five kinds of livelihood are discouraged for Buddhists: trading in animals for slaughter, slaves, arms, poisons, and intoxicants (drugs and alcohol). These five are not recommended because they contribute to the ills of society and violate the values of respect for life and for the welfare of others. Dealing in animals for slaughter violates the value of respect for life. Dealing in slaves violates both respect for life and right action in personal relationships. Dealing in arms also violates the value of respect for life, while dealing in poisons or intoxicants also does not respect the lives and welfare of others. All these trades contribute to insecurity, discord, and suffering in the world. How does the practice of good conduct, or morality, work? We have said that, in the context of society at large, following the rules of good conduct creates a social environment characterized by harmony and peace. All our social goals can be achieved within the rules of good conduct based on the fundamental principles of equality and reciprocity. In addition, each person benefits from the practice of good conduct. In one of his discourses, the Buddha said that someone who has observed respect for life and so forth feels like a king, duly crowned and with his enemies subdued. Such a person feels at peace and at ease.

The practice of morality creates an inner sense of tranquility, stability, security, and strength. Once you have created that inner peace, you can successfully follow the other steps of the path. You can cultivate and perfect the various aspects of mental development. You can then achieve wisdom – but only after you have created the necessary foundation of morality both within and without, both in yourself and in your relationships with others.

Very briefly, these are the origin, contents, and goal of good conduct in Buddhism. There is just one more point I would like to make before concluding our review of Buddhist morality. When people consider the rules of good conduct, they often think, “How can we possibly follow them?” It seems to be terribly difficult to observe the precepts. For instance, even the prohibition against taking life, which is the most fundamental, appears very difficult to follow absolutely. Every day, as you clean the kitchen or putter about the garden, you are very likely to kill some insect that happens to get in your way. Also, it appears very difficult even to avoid lying in all cases. How are we to deal with this problem, which is a genuine one?

The point is not whether we can observe all the rules of morality all the time. Rather, the point is that, if the rules of morality are well founded (i.e., if the principles of equality and reciprocity are worth believing in, and if the rules of morality are an appropriate way of enacting them), then it is our duty to follow these rules as much as we possibly can. This is not to say that we will be able to follow them absolutely, but only that we ought to do our best to follow the way of practice indicated by the rules of good conduct. If we want to live at peace with ourselves and others, then we ought to respect the life and welfare of others, their property, and so on. If a situation arises in which we find ourselves unable to apply a particular rule, that is not the fault of the rule, but simply an indication of the gap between our own practice of morality and the ideal practice of it.

When, in ancient times, seafarers navigated their ships across the great oceans with the aid of the stars, they were not able to follow exactly the course indicated by those heavenly

bodies. Yet the stars were their guides, and by following them, however approximately, mariners reached their destination. In the same way, when we follow the rules of good conduct, we do not pretend that we can observe all of them all the time. This is why the five precepts are called “training precepts”; it is also why we renew them again and again. What we have in the rules of good conduct is a framework through which we can try to live in accord with the two fundamental principles that illuminate the teaching of the Buddha: the principle of the equality of all living beings, and the principle of reciprocal respect.



CHAPTER SIX

Mental Development

In this chapter we will look at the steps of the Noble Eightfold Path that fall into the group known as mental development. We have already noted the interdependent nature of the steps of the path, and in this context it is particularly important to understand the position of mental development. Placed as it is between good conduct and wisdom, mental development is relevant and important to both. You may ask why this should be so. Indeed, people sometimes think simply following the precepts of morality is sufficient for leading a good life.

There are several answers to this question. First of all, in Buddhism there is more than just one goal of the religious life. Besides the goal of happiness and good fortune, there is also the goal of freedom. If you want to attain freedom, the only way is through wisdom, and wisdom can only be gained by means of mental purification, which is achieved through meditation. But even for the sound practice of good conduct, mental development is helpful if not necessary. Why? Because it is relatively easy to follow the rules of morality when things are going well. If you have a good job, live in a stable society, and earn enough to support yourself and your family, it is relatively easy to observe the moral precepts. But when you find yourself in situations of stress, instability, and uncertainty—when, for instance, you lose your job, find yourself in circumstances where lawlessness prevails, and so forth—then observance of the rules of good conduct comes under attack.

In such circumstances, only mental development can safeguard your practice of good conduct. By strengthening the capacity of the mind and by attaining control over it, mental development serves as a guarantor of the observance of the precepts, and at the same time it assists in the real objective of seeing things as they really are. Mental development prepares the mind to achieve wisdom, which opens the door to freedom and enlightenment. Mental development therefore has a distinctly important role in the practice of the Noble Eightfold Path.

Buddhism's emphasis on the importance of mental development is not surprising when we remember the importance of mind in the Buddhist conception of experience. Mind is the single most important factor in the practice of the Noble Eightfold Path. The Buddha himself put this very clearly when he said that the mind is the source of all things and that all things are created by the mind. Similarly, it has been said that the mind is the source of all virtues and other beneficial qualities. To obtain these virtues and qualities, you must discipline the mind. The mind is the key to changing the nature of experience. It is said that, if we had to cover the whole surface of the earth with some soft yet resilient substance to protect our feet from being hurt by sticks and stones, it would be a very difficult undertaking indeed. But merely by covering the soles of our feet with shoes, it is as if the whole surface of the earth were thus covered. In the same way, if we had to purify the whole universe of attachment, aversion, and ignorance, it would be very difficult indeed, but simply by purifying our own minds of these three afflictions, it is—for us—as if we had purified the whole world of them. That is why, in Buddhism, we focus on the mind as the key to chang-

ing the way we experience things and the way we relate to other people.

The importance of the mind has also been recognized by scientists, psychologists, and even physicians. You may be aware of a number of visualization techniques now being used by therapists in the West. Psychiatrists and physicians are successfully employing methods very similar to well-known techniques of meditation to help patients overcome mental disorders, chronic pain, and diseases. This approach is now an accepted practice within the therapeutic community.

We can all appreciate the influence the mind has on our own state of being by looking at our experience. We have all experienced happiness and know how it has a beneficial influence on our activities. When in such a state of mind, we are efficient, we respond appropriately, and we are able to function in the best possible way. On other occasions, when our minds are disturbed, depressed, or otherwise pervaded by harmful emotions, we find that we cannot even discharge simple tasks with care. In this way, we can all see how important the mind is in whatever sphere of our lives we care to consider.

Three steps of the Noble Eightfold Path are included in mental development: (a) right effort, (b) right mindfulness, and (c) right concentration. Together, these three encourage and enable us to be self-reliant, attentive, and calm.

In its most general sense, right effort means cultivating a confident attitude toward our undertakings. We can call right effort “enthusiasm,” also. Right effort means taking up and pursuing our tasks with energy and a will to carry them through to the end. It is said that we ought to embark on our tasks in the

same way an elephant enters a cool lake when afflicted by the heat of the midday sun. With this kind of effort, we can be successful in whatever we plan to do, whether in our studies, careers, or practice of the Dharma.

In this sense, we might even say that right effort is the practical application of confidence. If we fail to put effort into our various projects, we cannot hope to succeed. But effort must be controlled, it must be balanced, and here we can recall the fundamental nature of the Middle Way and the example of the strings of a lute. Therefore, effort should never become too tense, too forced, and, conversely, it should not be allowed to become lax. This is what we mean by right effort: a controlled, sustained, and buoyant determination.

Right effort is traditionally defined as fourfold: (1) the effort to prevent unwholesome thoughts from arising, (2) the effort to reject unwholesome thoughts once they have arisen, (3) the effort to cultivate wholesome thoughts, and (4) the effort to maintain wholesome thoughts that have arisen. This last is particularly important, because it often happens that, even when we have successfully cultivated some wholesome thought, it is short-lived. Between them, these four aspects of right effort focus the energy of the mind on our mental states. Their object is to reduce and eventually eliminate the unwholesome thoughts that occupy our minds, and to increase and establish firmly wholesome thoughts as a natural, integral characteristic of our mental state of being.

Right mindfulness is the second step of the Noble Eightfold Path included in mental development, and is essential even in our ordinary, daily lives. Like the other teachings of the Buddha, this can best be illustrated with examples from everyday life

itself. Indeed, if you look at the discourses of the Buddha, you will find that he consistently used examples that were familiar to his audience. Thus we might do well to look at the importance of mindfulness in our ordinary, mundane activities.

Mindfulness is awareness, or attention, and as such it means avoiding a distracted or cloudy state of mind. There would be many fewer accidents at home and on the road if people were mindful. Whether you are driving a car or crossing a busy street, cooking dinner or doing your accounts, it is done more safely and effectively when you are attentive and mindful. The practice of mindfulness increases our efficiency and productivity; at the same time, it reduces the number of accidents that occur due to inattention and general lack of awareness.

In the practice of the Dharma, mindfulness acts as a kind of rein upon our minds. If we consider for a moment how our minds normally behave, we will clearly understand the need for some kind of rein, or control, in this context. Suppose that, as you are reading this book, a gust of wind suddenly causes a window to slam shut somewhere in the house. I am sure most of you would immediately turn your attention to the sound and, at least for an instant, focus your mind on it. At least for that instant, your mind would be distracted from the page. Similarly, at almost every moment of our conscious lives, our minds are running after objects of the senses. Our minds are almost never concentrated or still. The objects of the senses that so captivate our attention may be sights, sounds, or even thoughts. As you drive down the street, your eyes and mind may be captured by an attractive advertisement; while walking along the street, catching the scent of a woman's perfume, your attention may be

momentarily drawn to it, and perhaps to the wearer. All these objects of the senses are causes of distraction.

Therefore, to manage the effects of such distractions on our minds, we need a guard that can keep our minds from becoming too entangled with such sense objects and with the unwholesome mental states they can sometimes arouse. This guard is mindfulness. The Buddha once told a story about two acrobats, master and apprentice. On one occasion, the master said to the apprentice, "You protect me, and I will protect you. In that way we will perform our tricks, come down safely, and earn money." But the apprentice said, "No, master, that will not do. I will protect myself, and you protect yourself." In the same way, each one of us has to guard his or her own mind.

Some people may say this sounds rather selfish. What about teamwork? But I think such doubts result from a fundamental misunderstanding. A chain is only as strong as its weakest link. A team is only as effective as its individual members. A team of distracted people, incapable of discharging their own responsibilities efficiently, will be an ineffective team. Similarly, to play an effective role in relation to our fellow beings, we must first guard our own minds. Suppose you have a fine car. You will be careful to park it in a place where it will not be damaged by another motorist. Even at work or at home, you will occasionally look out the window to make sure the car is all right. You will wash it often, and you will be certain to take it into the shop for servicing at regular intervals. You will probably insure it for a great deal of money. In the same way, each of us possesses one thing far more valuable than anything else he or she may have: a mind.

Recognizing the value and importance of our minds, we ought to guard them. This is mindfulness. This aspect of mental development can be practiced anywhere and at any time. Some people think meditation is too difficult to practice. They may even be afraid to try it. Usually, such people are thinking of formal meditation, that is, concentrating the mind while sitting in meditation. But even if you are not ready to practice the techniques of mental concentration, certainly right effort and right mindfulness can and should be practiced by everyone. The first two steps of mental development are simply (1) cultivating a confident attitude of mind, being attentive and aware; and (2) watching your body and mind and knowing what you are doing at all times.

As I write, at this very moment, with one corner of my mind I can keep an eye on my mind. What am I thinking of? Is my mind focused on the message I am trying to convey, or am I thinking about what happened this morning, or last week, or about what I will do tonight? I once heard a teacher remark that if you are making a cup of tea, then at that moment, Buddhism means making it well.

The heart of mental development is focusing the mind precisely on what you are doing at this very moment, whether it be going to school, cleaning the house, or conversing with a friend. No matter what you are doing, you can practice mindfulness. The practice of mindfulness can be universally applied.

Traditionally, the practice of mindfulness has played an important role in Buddhism. The Buddha called mindfulness the one way to achieve the end of suffering. The practice of mindfulness has also been elaborated with regard to four spe-

cific applications: (i) mindfulness of the body, (ii) mindfulness of feelings, (iii) mindfulness of consciousness, and (iv) mindfulness of objects of the mind. The four applications of mindfulness continue to play an important role in the practice of Buddhist meditation to this very day.

But let us go on to consider the third step of mental development, namely, concentration, which is also sometimes called “tranquillity,” or simply meditation. You will recall that we traced the origins of meditation all the way back to the Indus Valley civilization. Meditation, or concentration, has nothing to do with frenzy or torpor, much less with a semiconscious or comatose state. Concentration is merely the practice of focusing the mind single-pointedly on an object. This object can be either physical or mental. When complete, single-pointed concentration on an object is achieved, the mind becomes totally absorbed in the object to the exclusion of all mental activity—distraction, torpor, agitation, and vacillation. This is the objective of the practice of right concentration: to concentrate the mind single-pointedly on an object. Most of us have had intimations of this kind of state of mind in our everyday lives. Occasionally, something approaching single-pointedness of mind occurs spontaneously, when listening to a piece of music or watching the sea or sky. At such times you may experience a moment when the mind remains single-pointedly absorbed in an object, sound, or form.

Concentration can be practiced in a number of ways. The object of concentration may be visual (like a flame, an image, or a flower) or it may be an idea (such as love and compassion). When you practice concentration, you focus the mind repeatedly on the selected object. Gradually, this leads to the ability to rest

the mind on the object without distraction. When this can be maintained for a protracted period of time, you have achieved single-pointedness of the mind.

It is important to note that this aspect of mental development is best practiced with the guidance of an experienced teacher, because a number of technical factors can condition your success or failure. These include attitude, posture, and duration and occasion of practice. It is difficult to get all these factors right just by reading a book. Nonetheless, you need not become a monk to practice this kind of meditation. You need not live in a forest or abandon your daily activities. You can begin with relatively short periods of meditation, as short as ten or fifteen minutes a day.

Proficiency in this kind of meditation has two principal benefits. First, it leads to mental and physical well-being, comfort, joy, calm, and tranquillity. Second, it turns the mind into an instrument capable of seeing things as they really are. Thus it prepares the mind to attain wisdom.

The gradual development of the ability to see things as they really are through the practice of meditation has been likened to the development of special instruments by means of which we can now see subatomic reality and the like. In the same way, if we do not develop the potential of our minds through the cultivation of right effort, right mindfulness, and right concentration, our understanding of the real state of things will remain at best intellectual knowledge. To turn our understanding of the Four Noble Truths from mere book knowledge into direct experience, we have to achieve single-pointedness of the mind.

It is at this point that mental development is ready to turn

its attention to wisdom. Now we can clearly see the particular role of meditation in Buddhism. I touched on this briefly when I spoke about the Buddha's decision to leave the two teachers of meditation, Alara Kalama and Uddaka Ramaputta, and of his combination of concentration and wisdom on the night of his enlightenment. Here, too, single-pointedness of mind by itself is not enough. It is like sharpening a pencil before proceeding to write, or sharpening an ax that we will use to cut off the trunk of attachment, aversion, and ignorance. When we have achieved single-pointedness of the mind, we are then ready to join concentration with wisdom in order to gain enlightenment.



CHAPTER SEVEN

Wisdom

With this chapter we will complete our survey of the steps of the Noble Eightfold Path. In [Chapter 5](#) and [Chapter 6](#) we looked at the first two groups, or ways, of practice, those of good conduct and mental development. Here we will look at the third way of practice, which is wisdom. At this point we find ourselves faced with an apparent paradox: in the list of eight steps of the path, right understanding and right thought occur first, yet in the context of the three ways of practice, the wisdom group comes last. Why should this be?

Earlier, we used the analogy of mountain-climbing to help explain the relationships among the steps of the path. When you set out to climb a mountain, you must have the summit in view. It is the sight of the summit that imparts the general direction to one's steps. For this reason, even at the very beginning of a climb, you must keep your eyes on the summit. Therefore, right understanding is listed at the very beginning of the steps of the path. Yet in practical terms, you have to climb the lower slopes and scale the intermediate reaches before you can gain the summit, which is the attainment of wisdom. In practical terms, therefore, wisdom comes only at the end of your practice of the path.

Wisdom is described as the understanding of the Four Noble Truths, the understanding of interdependent origination, and the like. What we mean when we say this is simply that the attainment of wisdom is the transformation of these doctrinal items

from mere objects of intellectual knowledge into real, personal experience. In other words, we want to change our knowledge of the Four Noble Truths and the like from mere book learning into actual, living truth. This goal is accomplished first through the cultivation of good conduct, and then specially through the cultivation of mental development.

Anyone can read in a book about the meaning of the Four Noble Truths, interdependent origination, and so forth, but this does not mean he or she has attained wisdom. The Buddha himself said that it was through failing to understand the Four Noble Truths and interdependent origination that we have all gone on in this cycle of birth and death for so long. Obviously, when he said this, he meant something deeper than simple failure to be acquainted intellectually with these items of doctrine.

The term “understanding” must thus be taken in the sense of right understanding, that is to say, direct and immediate understanding. It can be likened to a simple act of perception, like seeing a patch of blue color. Perhaps this is why the language of seeing is so often used to describe the attainment of wisdom. We speak of wisdom in terms of “seeing the truth” or “seeing things as they really are” because the attainment of wisdom is not an intellectual or academic exercise: it is understanding, or “seeing,” these truths directly. When this kind of direct understanding of the nature of reality is gained, it is equivalent to the attainment of enlightenment. This opens the door to freedom from suffering and to nirvana.

In Buddhism, wisdom is the key to the realization of the goal of the religion. In some religions, we find that faith is paramount; in other traditions, meditation is supreme. But in

Buddhism, faith is preliminary and meditation is instrumental. The real heart of Buddhism is wisdom.

Two steps of the Noble Eightfold Path are included in the wisdom group: (1) right understanding, and (2) right thought. Right understanding can be said to mean seeing things as they really are—understanding the real truth about things, rather than simply seeing them as they appear to be. What this means in practical terms is insight, penetrative understanding, or seeing beneath the surface of things. If we wanted to explain this in doctrinal terms, we would have to speak about the Four Noble Truths, interdependent origination, impermanence, impersonality, and so forth. But for the moment, let us just talk about the means of gaining right understanding, leaving the contents of that understanding for another occasion. Here, again, the scientific attitude of the Buddha's teaching is evident, because when we examine the means of acquiring right understanding, we find that we begin with objective observation of the world around us and of ourselves. Moreover, objective observation is joined by inquiry, examination, and consideration.

In the course of acquiring right understanding, we find that there are two types of understanding: (i) understanding that we acquire by ourselves, and (ii) understanding that we acquire through others. The latter consists of truths that we are shown by others. Ultimately, these two types of understanding merge because, in the final analysis, real understanding (or, let us say, right understanding) has to be our own. In the meantime, we can, however, distinguish between the understanding we achieve through simple observation of the data of everyday experience and the understanding we achieve through study of the teachings.

Just as, in the case of our personal situations, we are encouraged to observe objectively the facts with which we are presented and then consider their significance, so, when we approach the teachings of the Buddha, we are encouraged first to study and then to consider and examine them. But whether we are talking about observation and inquiry into the truth about our personal experience or about the study and consideration of texts, the third and final step in this process of acquiring knowledge is meditation. It is at this point in the process of acquiring knowledge that the two types of understanding I alluded to earlier become indistinguishable.

To summarize, the means of acquiring right understanding are as follows: (1) on the first stage, you have to observe and study; (2) on the second stage, you have to examine intellectually what you have observed and studied; and (3) on the third stage, you have to meditate on what you have examined and determined intellectually earlier. Let us use a practical example. Say we intend to travel to a certain destination. To prepare ourselves for the journey, we acquire a road map that shows the route we must follow to reach our destination. First we look at the map for directions; then we have to review what we have observed, examining the map to be sure we have understood the indications it gives. Only then can we actually make the journey to our intended destination. The final step in this process—making the actual journey—may be likened to meditation.

Alternatively, suppose you have bought a new piece of equipment for your home or office. It is not enough to read the instructions for its use once through. They must be reread and examined closely to be certain you understand what they mean. Only

when you are sure you have understood them properly can you proceed to operate the new piece of equipment. The act of operating the equipment successfully is analogous to meditation. In the same way, to attain wisdom we must meditate on the knowledge that we have acquired through observation or study and further verified intellectually by means of examination. On the third stage of the process of acquiring right understanding, the knowledge we have gained previously becomes part of our living experience.

Next, we might spend a few moments considering the appropriate attitude to cultivate when approaching the teaching of the Buddha. It is said that, in doing so, we must avoid three flaws, which are explained with the example of a vessel. In this context, we are the vessel, while the teaching is what has to be poured into it.

Now, suppose first that the vessel is covered with a lid: obviously, we will not be able to pour anything into it. This is analogous to the situation of someone who listens to the teaching with a closed mind, that is to say, a mind that is already made up. In such circumstances, the Dharma cannot enter into and fill his mind.

Again, suppose we have a vessel with a hole in the bottom: if we try to fill it with milk, the liquid simply runs out the hole. This is analogous to someone who does not retain what he hears, so that no amount of teaching is of any use.

Finally, suppose we fill the vessel with fresh milk before checking to see that it is clean, and there is some spoiled milk left in it from the previous day: the fresh milk that we pour into the vessel will naturally spoil as well. In the same way, if some-

one listens to the teaching with an impure mind, the teaching will be of no benefit. For example, someone who listens to the Dharma for selfish purposes, say because he wants to gain honor and recognition, is like a vessel already tainted with impurities.

We must all try to avoid these three flaws when we approach the teaching of the Buddha. The correct attitude to adopt in listening to the Dharma is that of a patient who pays careful attention to the advice of his physician. Here the Buddha is like the physician, the teaching functions as the medicine, we are the patient, and the practice of the teaching is the means by which we can be cured of the disease of the afflictions (attachment, aversion, and ignorance), which is the cause of our suffering. We will surely achieve some degree of right understanding if we approach the study of the Dharma with this attitude.

Right understanding itself is often divided into two aspects, or levels: an ordinary level, and a higher one. In [Chapter 4](#), I mentioned the goals that Buddhism offers, which also belong to two different levels: the goal of happiness and prosperity belongs to this life and the next, while the goal of freedom, or nirvana, is the ultimate aim of practice. The ordinary level of right understanding corresponds to this first, mundane goal of the practice of Buddhism, while the higher level of right understanding corresponds to the ultimate goal of Buddhist practice.

The first, ordinary aspect of right understanding is concerned with correct appreciation of the relationship between cause and effect, and pertains to moral responsibility for our behavior. Briefly stated, this means that we will experience the effects of our actions sooner or later. If we act well—preserving the values of respect for life, property, truth, and so forth—we

will experience the happy effects of our good actions: in other words, we will enjoy happiness and fortunate conditions in this and in the next life. Conversely, if we act badly, we will experience unhappiness, misery, and unfortunate conditions in this life and in future lives.

The second, higher aspect of right understanding is concerned with seeing things as they really are, and pertains to the ultimate goal of the teaching of the Buddha. What do we mean when we say “see things as they really are”? Again, doctrinal answers can be given: to see things as they really are can mean seeing things as impermanent, as interdependently originated, as impersonal, and so forth. All these answers are correct. All have something to say about seeing things as they really are. But to arrive at an understanding of this first step—and, in a sense, the last step—of the Noble Eightfold Path, we must look for something that all these doctrinal expressions of right understanding have in common. What we find is that all these descriptions of the meaning of right understanding are opposed to ignorance, bondage, and entanglement in the cycle of birth and death.

The Buddha’s attainment of enlightenment was essentially an experience of the destruction of ignorance. This experience is most frequently described by the Buddha himself in terms of understanding the Four Noble Truths and interdependent origination, both of which are concerned with the destruction of ignorance. In this sense, ignorance is the central problem for Buddhism. The key conception in both the Four Noble Truths and interdependent origination is ignorance, its consequences and elimination.

Let us look again, for a moment, at the formula of the Four

Noble Truths. The key to transforming our experience from the experience of suffering to that of the end of suffering is understanding the second noble truth, the truth of the cause of suffering. Once we understand the causes of suffering, we can act to achieve the end of suffering. As mentioned in [Chapter 4](#), the Four Noble Truths are divided into two groups: the first, which includes the truth of suffering and the truth of the cause of suffering, is to be abandoned; the second, which includes the truth of the end of suffering and the truth of the path, is to be gained.

Understanding the cause of suffering enables us to accomplish this. This can be seen clearly in the Buddha's own description of his experience on the night of his enlightenment. When the Buddha perceived the causes of suffering—when he understood that attachment, aversion, and ignorance were those causes—this opened the door to freedom and enlightenment for him. Attachment, aversion, and ignorance are the causes of suffering. But if we want to restrict our examination to the most essential component, we must focus on ignorance, because it is due to ignorance that attachment and aversion arise.

Ignorance is the idea of a permanent, independent personality, or self. It is this conception of an “I,” separate from and opposed to the people and things around us, that is the fundamental cause of suffering. Once we have the idea of such an “I,” we have a natural inclination toward those things in our experience that sustain and support this “I,” and a natural inclination away from those things that we imagine threaten this “I.” It is this conception of an independent self that is the fundamental cause of suffering, the root of the various harmful emotions: attachment, aversion,

greed, anger, envy, and jealousy. It is ignorance of the fact that the so-called I, or self, is just a convenient name for a collection of ever-changing, interdependent, contingent factors that is at the bottom of all such emotional entanglements.

But is there a forest apart from the trees? The “I,” or self, is just a common name for a collection of processes. When the self is taken to be real and independent, it is a cause of suffering and fear. In this context, believing in an independent self may be likened to mistaking a rope for a snake in the semidarkness. If we come upon a rope in a darkened room, we may assume the rope to be really a snake, and that assumption is a cause of fear. Similarly, because of the darkness of ignorance, we take the impermanent, impersonal processes of feeling, perception, and so forth to be a real, independent self. As a result, we respond to situations with hope and fear, desire certain things and are averse to others, are fond of some people and dislike others.

Therefore, ignorance is the mistaken idea of a permanent ego, or a real self. This teaching of impersonality, or not-self, does not contradict the doctrine of moral responsibility, the law of karma. In fact, you will recall that a moment ago we described right understanding in terms of two aspects—understanding the law of karma, and seeing things as they really are. Once the erroneous notion of the self, which is egocentrism, is dispelled by right understanding, then attachment, aversion, and the other emotional afflictions do not occur. When all these cease, the end of suffering is attained. I do not expect all this to be immediately clear. Indeed, I devote a number of chapters to the notion of ignorance in Buddhism, and to its correctives.

Let us go on, for the present, to the next step of the path that

belongs to the wisdom group—namely, right thought. Here we can begin to see the reintegration, or reapplication, of the wisdom aspect of the path to good conduct, because thought has an immense influence on our behavior. The Buddha said that if we act and speak with a pure mind, happiness follows like a shadow, whereas if we act and speak with an impure mind, suffering follows as the wheel of a cart follows the hoof of the ox that draws it.

Right thought means avoiding attachment and aversion. The causes of suffering are said to be ignorance, attachment, and aversion. While right understanding removes ignorance, right thought removes attachment and aversion; therefore, right understanding and right thought together remove the causes of suffering.

To remove attachment and greed we must cultivate renunciation, while to remove aversion and anger we must cultivate love and compassion. How do we go about cultivating the attitudes of renunciation and love and compassion, which act as correctives to attachment and aversion? Renunciation is developed by contemplating the unsatisfactory nature of existence, particularly the unsatisfactory nature of pleasures of the senses. Pleasures of the senses are likened to saltwater. A thirsty man who drinks saltwater in the hope of quenching his thirst only finds that it increases. The Buddha also likened sense pleasures to a certain fruit that has an attractive exterior and is fragrant and tasty, but that is poisonous if eaten. Similarly, pleasures are attractive and enjoyable yet cause disaster. Therefore, to cultivate renunciation, you must consider the undesirable consequences of pleasures of the senses.

In addition, we must appreciate the fact that the very nature

of samsara, the cycle of birth and death, is suffering. No matter where we are born within that cycle, our situation will be saturated with suffering. The nature of samsara is suffering, just as the nature of fire is heat. Through understanding the unsatisfactory nature of existence and recognizing the undesirable consequences of pleasures of the senses, we can cultivate renunciation and detachment.

Similarly, we can develop love and compassion through recognizing the essential equality of all living beings. Like us, all living beings fear death and tremble at the idea of punishment. Understanding this, we should not kill other living beings or cause them to be killed. Like us, all living beings desire life and happiness. Understanding this, we should not place ourselves above others or regard ourselves any differently from the way we regard others.

Recognition of the essential equality of all living beings is fundamental to the cultivation of love and compassion. All living beings desire happiness and fear pain just as much as we do. Recognizing this, we ought to regard all with love and compassion. Moreover, we ought to actively cultivate the wish that all living beings be happy and free from suffering. In this way we can all cultivate the beneficial attitudes of renunciation and love and compassion, which correct and eventually eliminate attachment and aversion. Finally, by means of the practice of the wisdom aspect of the path—which includes not only right thought but also right understanding—we can eliminate the afflictions of ignorance, attachment, and aversion, attaining freedom and the supreme happiness of nirvana, which is the ultimate goal of the Noble Eightfold Path.

CHAPTER EIGHT

Karma

With this chapter, we begin our consideration of two related concepts common in Buddhism: karma and rebirth. These concepts are closely connected, but because the subject is a large one, I intend to dedicate two chapters to it—this and the following one.

We have learned that the factors which keep us prisoners in samsara are the afflictions: ignorance, attachment, and aversion. We discussed this when we considered the second noble truth, the truth of the cause of suffering (see [Chapter 4](#) and [Chapter 7](#)). The afflictions are something that every living being in the world has in common with every other living being, whether human, animal, or a being who dwells in realms that we cannot normally perceive.

All living beings are alike insofar as they are subject to the afflictions, yet there are many differences among living beings with which we are all familiar. For instance, some of us are wealthy while others are poor, some are strong and healthy while others are weak and diseased, and so forth. There are many differences among human beings, and there are even greater differences between human beings and animals. These differences are the result of karma. Ignorance, attachment, and aversion are common to all living beings, but the particular circumstances in which each living being finds himself are the effects of his particular karma, which conditions his specific situation.

Karma explains why some living beings are fortunate while

others are less fortunate, why some are happy while others are unhappy. The Buddha clearly stated that karma accounts for the differences among living beings. We might also recall that part of the Buddha's experience on the night of his enlightenment consisted of gaining an understanding of how karma determines the rebirth of living beings—how living beings migrate from happy to unhappy conditions, and vice versa, as a consequence of their particular karma. Therefore, it is karma that explains the differing circumstances in which individual living beings find themselves.

Having said this much about the function of karma, let us look more closely at what karma actually is: in other words, let us define it. Perhaps we can begin by deciding what karma is not. Often people misunderstand the meaning of karma. This is especially true in the everyday, casual use of the term. You often find people speaking resignedly about a particular situation and making use of the idea of karma to reconcile themselves to it. When people think of karma in this way, it becomes a vehicle of escape and assumes most of the characteristics of a belief in predestination, or fate. But this is most certainly not the correct meaning of karma. Perhaps this misunderstanding is a result of the idea of fate that is common in many cultures. Perhaps it is because of this popular belief that the concept of karma is often confused with and obscured by the notion of predestination. But karma is certainly not fate or predestination.

If karma is not fate or predestination, what is it? Let us look at the meaning of the term itself. Karma means “action,” that is to say, the act of doing this or that. Immediately, we have a clear indication that the real meaning of karma is not fate;

rather, karma is action, and as such, it is dynamic. But karma is more than just action, because it is not mechanical action, nor is it unconscious or involuntary action. On the contrary, karma is intentional, conscious, deliberate action motivated by volition, or will.

How can this intentional action condition our situation for better or for worse? It can do so because every action must have a reaction, or an effect. This truth has been enunciated with respect to the physical universe by the great classical physicist Newton, who formulated the scientific law that every action must have an equal and opposite reaction. In the sphere of intentional action and moral responsibility, there is a counterpart to this law of action and reaction that governs events in the physical universe—namely, the law that every intentional action must have its effect. For this reason, Buddhists often speak of intentional action and its ripened consequences or intentional action and its effect. Thus, when we want to speak about intentional action together with its ripened consequences, or effects, we use the phrase “the law of karma.”

On the most fundamental level, the law of karma teaches that particular kinds of actions inevitably lead to similar or appropriate results. Let us take a simple example to illustrate this point. If we plant the seed of a mango, the tree that grows as a result will be a mango tree, which will eventually bear mangos. Alternatively, if we plant a pomegranate seed, the tree that grows as a consequence will be a pomegranate tree, and its fruit will be pomegranates. “As you sow, so shall you reap”: according to the nature of our actions, we will obtain the corresponding fruit.

In the same way, according to the law of karma, if we perform a wholesome action, sooner or later we will obtain a wholesome fruit, or result, and if we perform an unwholesome action, we will inevitably obtain an unwholesome or unwanted result. This is what we mean when we say, in Buddhism, that particular causes bring about particular effects that are similar in nature to those causes. This will become perfectly clear when we consider specific examples of wholesome and unwholesome actions and their corresponding effects.

It may be understood from this brief, general introduction that karma can be of two kinds: good or wholesome karma, and bad or unwholesome karma. To avoid misunderstanding these terms, it may be of use to look at the original words used to refer to so-called good and bad karma—namely, *kushala* and *akushala*, respectively. To understand how these words are used, it is necessary to know their actual meanings: *kushala* means “intelligent” or “skillful,” whereas *akushala* means “unintelligent” or “unskillful.” By knowing this, we can see that these terms are used in Buddhism not in the sense of good and evil, but in the sense of intelligent and unintelligent, skillful and unskillful, wholesome and unwholesome.

In what way are actions wholesome and unwholesome? Actions are wholesome in the sense that they are beneficial to oneself and others, and hence motivated not by ignorance, attachment, and aversion but by wisdom, renunciation or detachment, and love and compassion.

How can we know that a wholesome action will produce happiness, and an unwholesome action, unhappiness? The short answer is that time will tell. The Buddha himself explained that,

as long as an unwholesome action does not produce its fruit of suffering, a foolish person will consider that action good, but when it does produce its fruit of suffering, then he will realize that the act was unwholesome. In the same way, as long as a wholesome action does not produce happiness, a foolish person may think that it was unwholesome; only when it does produce happiness will he realize that the act was good.

Thus we need to judge wholesome and unwholesome actions from the point of view of their long-term effects. Very simply, sooner or later wholesome actions result in happiness for oneself and for others, whereas unwholesome actions result in suffering for oneself and others.

Specifically, the unwholesome actions that are to be avoided are related to the so-called three doors of action—namely, body, voice, and mind. There are three unwholesome actions of body, four of speech, and three of mind. The three unwholesome actions of body are (1) killing, (2) stealing, and (3) sexual misconduct; the four unwholesome actions of voice are (4) lying, (5) harsh speech, (6) slander, and (7) malicious gossip; and the three unwholesome actions of mind are (8) greed, (9) anger, and (10) delusion. By avoiding these ten unwholesome actions, we can avoid their consequences.

The general fruit of these unwholesome actions is suffering, which can, however, take various forms. The fully ripened fruit of unwholesome actions is rebirth in the lower realms, or realms of woe—the hell realms, the realm of hungry ghosts, and the realm of animals. If the weight of unwholesome actions is not sufficient to result in birth in the lower realms, then it results in unhappiness even though we are born as humans.

Here we can see at work the principle alluded to earlier – that of a cause resulting in a corresponding or appropriate effect. For instance, if we habitually perform actions that are motivated by ill-will and hatred, such as taking the lives of others, this will result in rebirth in the hells, where we will be repeatedly tortured and killed. If the unwholesome action of killing other living beings is not habitual and repeated, then such actions will result in a shortened life even though we are born as human beings. Otherwise, actions of this kind can result in separation from loved ones, fear, or even paranoia. In this case, also, we can clearly see how the effect is similar in nature to the cause. Killing shortens the life of those who are killed, depriving them of their loved ones and the like, so if we indulge in killing we will be liable to experience these same effects.

Similarly, stealing motivated by the afflictions of attachment and greed can lead to rebirth as a hungry ghost, where we are completely deprived of the things we want and even denied such essentials as food and shelter. And even if stealing does not result in rebirth as a hungry ghost, it will result in poverty, dependence on others for our livelihood, and so forth. Sexual misconduct, for its part, will result in marital problems.

Thus unwholesome actions produce unwholesome results in the shape of various forms of suffering, whereas wholesome actions result in wholesome effects, or happiness. We can interpret wholesome actions in two ways, negatively and positively: we can regard wholesome actions as those that simply avoid the unwholesome ones (killing, stealing, sexual misconduct, and the rest), or we can think of wholesome actions in terms of generosity, restraint, meditation, reverence, service to others, transference of merit, rejoic-

ing in the merit of others, listening to the Dharma, teaching the Dharma, and correction of our own erroneous views.

Here, again, the effects of actions are similar to their causes. For instance, generosity results in wealth, listening to the Dharma results in wisdom, and so on. Wholesome actions have effects that are similar in nature to their causes—in this case, wholesome, or beneficial—just as unwholesome actions have effects that are unwholesome, like the actions themselves.

Karma, whether wholesome or unwholesome, is modified by the conditions under which it is accumulated. In other words, a wholesome or unwholesome action may be more or less weighty depending on the conditions under which it is performed. The conditions that determine the weight or strength of karma may be divided into those that refer to the subject, or doer of the action, and those that refer to the object, or the being toward whom the action is directed. Hence the conditions that determine the weight of karma apply to the subject as well as the object of actions.

If we take the example of killing, five conditions must be present for the action to have complete, unmitigated strength: (a) a living being, (b) consciousness of the existence of a living being, (c) the intention to kill the living being, (d) the effort or action of killing the living being, and (e) the consequent death of the living being. Here we can see conditions that apply to the subject as well as the object of the action of killing: the subjective conditions are consciousness of the existence of a living being, the intention to kill, and the action of killing a living being, while the objective conditions are the presence of a living being and the consequent death of that living being.

Similarly, there are five alternative conditions that modify the weight of karma: (i) persistence or repetition, (ii) willful intention, (iii) absence of regret, (iv) quality, and (v) indebtedness. Again, the five can be divided into subjective and objective categories. The subjective conditions are actions done with persistence, actions done with willful intention and determination, and actions done without regret or misgivings. If you perform an unwholesome action again and again, with willful intention and without regret or misgivings, the weight of that action will be increased.

The objective conditions are the quality of the object – that is, the living being toward whom the action is directed – and indebtedness, or the nature of the relationship that exists between the object of an action and the subject. In other words, if we perform a wholesome or unwholesome action toward a living being with extraordinary qualities, like an Arhat or the Buddha, the wholesome or unwholesome action will have greater weight. Finally, the strength of wholesome and unwholesome actions is greater when they are done toward those to whom we are indebted, like our parents, teachers, and friends who have benefited us in the past.

The subjective and objective conditions, taken together, determine the weight of karma. This is important, because knowing this will help us remember that karma is not simply a matter of black and white or good and bad. *Karma* is, of course, intentional action and moral responsibility, but the working of the law of karma is very finely balanced so as to justly and naturally match the effect with the cause. It takes into account all the subjective and objective conditions that influence the precise

nature of an action. This ensures that the effects of an action are similar and equal to the cause.

The effects of karma may become evident either in the short term or in the long term. Traditionally, karma is divided into three categories determined by the amount of time needed for its effects to manifest themselves: in this very life, in the next life, or only after many lives.

When the effects of karma manifest in this life, it is possible to see them within a relatively short space of time. The effects of this kind of karma can be easily and directly witnessed by any of us. For instance, when a person refuses to study, indulges in alcohol or drug abuse, or begins to steal to support his harmful habits, the effects are evident within a short space of time. They manifest themselves in the loss of his livelihood and friends, in ill health, and the like.

Although we ourselves cannot see the medium- and long-term effects of karma, the Buddha and his prominent disciples, who had developed their minds through the practice of meditation, were able to perceive them. For example, when Moggallana was attacked by bandits and came to the Buddha streaming with blood, the Buddha was able to see that the event was the effect of karma that Moggallana had accumulated in a previous life. Then, it seems, he had taken his aged parents into a forest and, having beaten them to death, reported that they had been killed by bandits. The effect of this unwholesome action, done many lifetimes before, manifested itself only in his life as Moggallana.

At the point of death, we have to leave everything behind—our property and even our loved ones—yet our karma will follow us like a shadow. The Buddha said that nowhere on earth or

in heaven can we escape our karma. When the conditions are present, dependent on mind and body, the effects of karma will manifest themselves, just as, dependent on the appropriate conditions, a mango will appear on a mango tree. We can see that, even in the natural world, certain effects take longer to appear than others. If we plant watermelon seeds, we obtain the fruit in a shorter period than if we plant the seeds of a walnut tree. In the same way, the effects of karma manifest themselves either in the short term or in the medium to long term, depending on the nature of the action.

In addition to the two principal varieties of karma, wholesome and unwholesome, we should mention neutral or ineffective karma. Neutral karma is action that has no moral consequences, either because the very nature of the action is such as to have no moral significance, or because the action was done involuntarily and unintentionally. Examples of this variety of karma include walking eating, sleeping, breathing, making handicrafts, and so on. Similarly, actions done unintentionally constitute ineffective karma, because the all-important volitional element is missing. For instance, if you step on an insect when completely unaware of its existence, such an act is considered neutral or ineffective karma.

The benefits of understanding the law of karma are obvious. In the first place, such an understanding discourages us from performing unwholesome actions that have suffering as their inevitable fruit. Once we understand that, throughout our entire life, each and every intentional act will produce a similar and equal reaction—once we understand that, sooner or later, we will have to experience the effects of our actions, wholesome

or unwholesome—we will refrain from unwholesome behavior because we will not want to experience the painful results of such actions. Similarly, knowing that wholesome actions have happiness as their fruit, we will do our best to cultivate such wholesome actions.

Reflecting on the law of karma, of action and reaction in the sphere of conscious activity, encourages us to abandon unwholesome actions and to practice wholesome ones. We will look more closely at the specific effects of karma in future lives, and at exactly how it conditions and determines the nature of rebirth, in the next chapter.



CHAPTER NINE

Rebirth

In this chapter, I will look at the effects of karma in the next life or, to put it another way, I will elaborate on the idea of rebirth. But before we begin to talk specifically about the Buddha's teaching on rebirth, we may do well to spend a little time on the concept of rebirth in general.

Rebirth is a concept with which many people have difficulty. This has been especially true over the past century or so, when we have become increasingly conditioned to think in what are regarded as scientific terms, that is to say, terms that many people naively take to be scientific. This attitude has caused many people to discard the idea of rebirth because they think that it smacks of superstition and belongs to an old-fashioned, outdated way of looking at the world. For this reason, I think we need to redress the balance by creating a degree of open-mindedness toward the concept of rebirth in general terms, before we begin to consider the Buddhist teaching on the subject.

There are a number of approaches we can adopt in attempting to make a case for the reality of rebirth. One line of argument is to recall that, in almost all the major cultures of the world at one time or another, there has been a strong popular belief in rebirth. This is particularly true of India, where the idea can be traced back to the very earliest period of Indian civilization. In India, all the major religions—theist or atheist, schools of Hinduism or unorthodox doctrines like Jainism—accept the truth of rebirth. In other cultures, too, belief in rebirth has been common. To

take just one example, in the Mediterranean world, belief in the reality of rebirth was widespread before and during the first few centuries of the common era. Even today, it persists among the Druze, a Middle Eastern sect of Islam. Consequently, belief in the reality of rebirth has been an important part of the human way of thinking about the world and our place in it.

Then there is the testimony of recognized authorities who belong to various religious traditions. In Buddhism, it was the Buddha himself who taught the truth of rebirth. We are told that, on the night of his enlightenment, the Buddha acquired three kinds of knowledge, the first of which was detailed knowledge of his own past lives. He recollected the conditions under which he had been born in the past, and was able to remember what his name and occupation had been in innumerable former lives. Besides the Buddha's testimony, we have that of his principal disciples, who were also able to recall their past lives. Ananda, for instance, acquired the ability to remember his past lives soon after he was ordained as a Buddhist monk. Similarly, throughout the history of the Buddhist tradition, accomplished practitioners have been able to remember their past lives.

Nonetheless, neither of these two arguments for the reality of rebirth can be expected to be wholly convincing in the rational and scientific environment in which we live, so perhaps we need to look a bit closer to home, so to speak. Here we receive help from a very unexpected source. Some of you may be aware of the fact that in the past three decades there has been a vast amount of scientific investigation of the question of rebirth. Such research has been undertaken by psychologists and parapsychologists. Through this research we have gradually built up a very

convincing case for the reality of rebirth, a case developed along scientific lines. Many books have been published in which the details of these investigations are described and discussed.

One scholar who has been particularly active in this area in recent years is Professor Ian Stevenson of the University of Virginia, in the United States. He has published his findings in about twenty cases of rebirth. One case, which has received widespread attention, is that of a woman who was able to recall her life lived more than a hundred years earlier in a foreign land, under the name of Bridey Murphy—a land she had never visited in her present life. I will not go into the specific details of cases here, because anyone interested in the scientific evidence for rebirth can read about it for him or herself. Nonetheless, I think we are now at a point where even the most skeptical among us must admit that there is a lot of circumstantial evidence in favor of the reality of rebirth.

In constructing a case for the reality of rebirth, however, we can also look even closer to home—namely, within our own experience. We need only recollect and examine that experience in the truly Buddhist way to see what conclusions we can derive from it. All of us have our own particular capabilities, our own particular inclinations and disinclinations, and I think it is fair to ask whether these are all really the result of chance and social conditioning in early life. For instance, some of us are more capable in sports than others. Some of us have a talent for mathematics, while others have a talent for music. Still others like swimming, while others are afraid of water. Are all such differences in our abilities and attitudes merely the result of chance and conditioning?

There are often dramatic and unexpected turns in the course of our personal development. Let me take my own case. I was born into a Roman Catholic family in the United States. There was absolutely nothing in my early background to indicate that I would have traveled to India by the age of twenty, and that I would spend the next two-and-a-half decades of my life predominantly in Asia, where I would become deeply involved in Buddhist studies.

Then, too, there are those situations in which we sometimes feel a strong presentiment that we have been in a particular place before, although we have not visited it in our present lifetime. On other occasions, we feel that we have known someone before: we meet a person for the first time, and yet very soon we feel that we have known that person all our lives. Alternatively, we can know someone else for years and still feel we do not really know him or her. Experiences such as these, when we feel that we have been in a particular situation before, are so common and universal that, even in the culture of contemporary France, which knows almost nothing of rebirth, there is a well-known phrase for them – the expression *deja vu*, which means “already seen.”

If we are not dogmatic, when we add up all these indications and suggestions – the belief in rebirth in many cultures and ages throughout the history of human civilization, the testimony of the Buddha and his prominent disciples, the evidence provided by scientific research, and our own personal intimations that we have been here before – I think we will have to confess that there is at least a strong possibility that rebirth actually is a reality.

In Buddhism, rebirth is part and parcel of the continuous process of change. Indeed, we are not only reborn at the time of

death, we are reborn at every moment. This, like other important teachings of Buddhism, is easily verifiable by reference to our own experience and to the teachings of science. For example, the majority of cells that compose the human body die and are replaced many times during the course of a lifetime. Even those few cells which last an entire lifetime undergo continuous internal change. This is part of the process of birth, death, and rebirth. If we look at the mind, we find that mental states (such as worry, happiness, and the like) appear and disappear every moment. They pass away and are replaced by new and different states. Therefore, whether we look at the body or the mind, our experience is characterized by constant birth, death, and rebirth.

Buddhism teaches that there are various realms, spheres, or dimensions of existence. Some texts list thirty-one such dimensions or planes of existence, but for our purposes we will make use of a simpler scheme, which refers to six such realms. These six realms can be divided into two groups, one that is relatively fortunate and the other, unfortunate. The first group includes the realm of the gods, the realm of the demigods, and the realm of human beings. Rebirth in these fortunate realms is the result of wholesome karma. The second group includes the realm of the animals, the realm of the hungry ghosts, and the hell realms. Rebirth in these realms of woe is the result of unwholesome karma.

Let us now look at each of these realms, beginning with the lowest. There are quite a few hell realms in Buddhism, including eight hot hells and eight cold hells. In the hells, living beings suffer incalculable and indescribable pain. It is said that the suffer-

ing experienced in this human world as a consequence of being pierced by three hundred spears in a single day is only a minute fraction of the suffering experienced by the denizens of hell. The cause of rebirth in hell is repeated violent behavior, such as habitual killing, cruelty, and the like.

Such actions are born of aversion, and living beings who commit them suffer the pains of hell until the unwholesome karma they have generated through such actions is exhausted. This last point is important, because it gives us occasion to note that, in Buddhism, no one suffers eternal damnation. When their unwholesome karma is exhausted, the denizens of hell are reborn in more fortunate realms of existence.

The next realm is that of the hungry ghosts. Living beings in this realm suffer chiefly from hunger and thirst, heat and cold. They are completely bereft of the things they desire. It is said that when the hungry ghosts see a mountain of rice or a river of fresh water and run toward it, they find that the mountain of rice is only a heap of pebbles and the river only a ribbon of blue slate. Similarly, it is said that in the summer even the moon feels hot to them, while in the winter even the sun is cold.

The foremost cause of rebirth as a hungry ghost is avarice and miserliness born of attachment and greed. As with the denizens of hell, the living beings in this realm are not condemned to eternal existence in the form of hungry ghosts, because when their unwholesome karma is exhausted, they will be reborn in a more fortunate realm.

In the next realm, that of animals, living beings suffer from a variety of unhappy circumstances. They suffer from the fear and pain that results from constantly killing and eating one another.

They suffer from the human beings who kill them for food or for their hides, pearls, or teeth. Even if they are not killed, many domestic animals are forced to work for people who drive them on with hooks and whips. All this is a source of suffering.

The principal cause of rebirth as an animal is ignorance. The blind, heedless pursuit of one's animal desires; preoccupation with eating, sleeping, and sexual gratification, accompanied by disregard for the need to develop one's mind and practice virtue—all these lead one to be reborn as an animal. Now, when we say, for instance, that aversion is the cause of rebirth in the hells, that attachment is the cause of rebirth among hungry ghosts, and that ignorance is the cause of rebirth in the realm of animals, it does not mean that an isolated act motivated by aversion, attachment, or ignorance will result in rebirth in the corresponding class of living being. What it does mean is that there is a definite, proven relationship between aversion or hatred and rebirth in the hells, just as there is between attachment and greed and rebirth among the hungry ghosts, and between ignorance and rebirth among the animals. If unimpeded and unobstructed by countervailing virtuous actions, actions habitually motivated by these unwholesome attitudes are likely to lead to rebirth in these three states of woe.

I am going to skip the realm of human beings for the moment in order to go on to the realm of the demigods. The demigods are physically more powerful and mentally more acute than human beings, yet they suffer because of jealousy and conflict. According to ancient Indian mythology, the demigods and gods share a celestial tree. While the gods enjoy the fruit of this tree, the demigods are custodians of its roots. Consequently, they are

envious of the gods and constantly attempt to take the fruit from them. They fight the gods but are defeated and suffer greatly as a result. Because of this rampant jealousy and conflict, rebirth among the demigods is unhappy and unfortunate.

As in the case of the other realms, there is a cause of rebirth among the demigods. On the positive side, the cause is generosity, while on the negative side, the cause is jealousy and envy.

The realm of the gods is the happiest of the six realms. As a consequence of wholesome actions done in the past, observation of the codes of good conduct, and the practice of meditation, living beings are reborn among the gods, where they enjoy sensual pleasures, spiritual happiness, or supreme tranquillity, depending on the level of the realm in which they are born. Nonetheless, the realm of the gods is not to be desired because the happiness of the gods is impermanent. No matter how much they may enjoy their existence, when the force of their wholesome karma is exhausted, the effects of their good conduct and experience of meditation spent, the gods fall from heaven and are reborn in another realm. At that moment, it is said that the gods suffer even more mental anguish than the physical pain suffered by other living beings in the other realms.

The gods are reborn in the heavens as a consequence of their practice of good conduct and meditation, but there is also a negative factor associated with rebirth in the heavens, and this is pride.

As you can see, we have an affliction or defilement associated with each of these five realms—hell beings, hungry ghosts, animals, demigods, and gods—namely, aversion, attachment, ignorance, jealousy, and pride, respectively. Birth in any of these five

realms is undesirable. The three lower realms are undesirable for obvious reasons—both because of the intense suffering in them and because of the total ignorance of the beings who inhabit these realms. Even rebirth in the realms of the demigods and gods is undesirable because, although one experiences a certain degree of happiness and power among them, existence there is impermanent. Besides, the distractions and pleasures in these realms keep the beings there from looking for a way out of the cycle of birth and death. This is why it is said that, of the six realms of existence, the most fortunate, opportune, and favored is the human realm. This is also why I have left our discussion of the human realm until last.

The human realm is the most favored of the six realms because, as a human being, one has the motivation and opportunity to practice the Dharma and achieve enlightenment. One has this motivation and opportunity because the conditions conducive to practicing the path are present. In the human realm, one experiences both happiness and suffering. The suffering in this realm, though terrible, is not as great as the suffering in the three realms of woe. The pleasure and happiness experienced in the human realm are not as great as the pleasure and intense happiness experienced by beings in the heavens, nor are humans overwhelmed by the unbearable suffering that beings in the hells undergo. And unlike animals, human beings possess sufficient intelligence to recognize the necessity of looking for a means to achieve the total end of suffering.

Human birth is difficult to gain from a number of points of view. First of all, it is difficult from the point of view of its cause. Good conduct is the foremost cause of rebirth as a human being,

but truly good conduct is exceedingly rare. Second, human birth is difficult to gain from the point of view of number, for human beings are only a small fraction of the living beings who inhabit the six realms. Third, it is not enough simply to be born as a human being, because there are countless humans who do not have the opportunity to practice the Dharma. It is therefore not only necessary to be born as a human but also to have the opportunity to practice the Dharma, developing one's qualities of morality, mental development, and wisdom.

The Buddha used a simile to illustrate the rarity and precious nature of opportune birth among human beings. Suppose the whole world were a vast ocean, and on the surface of this ocean a yoke floated, blown about by the wind. Suppose, further, that at the bottom of the ocean there lived a blind tortoise who came to the surface only once every hundred years. The Buddha said that it is as rare to attain opportune birth as a human as for that tortoise to place his neck through the yoke when rising to the surface. Elsewhere, it is said that to be born as a human being with the opportunity to practice the Dharma is as rare as it would be to throw a handful of dried peas against a stone wall and have one pea stick in a crack in it.

Thus it is foolish to waste human existence, not to mention the fortunate conditions that we enjoy in free societies such as the opportunity we have to practice the Dharma. It is extremely important that, having this opportunity, we make use of it. If we fail to practice the Dharma in this life, there is no way of knowing where in the six realms we will be reborn, or when we will have such a chance again. We must strive to free ourselves from the cycle of rebirth because failing to do so means that we

continue to circle endlessly among these six realms of existence. When the karma, wholesome or unwholesome, that causes us to be born in any of the six realms is exhausted, rebirth occurs, and we find ourselves again in another realm.

It is said that all of us have circled in these six realms since beginningless time. It is also said that if all the skeletons we have had in our various lives were heaped up, the pile would exceed the height of Mount Sumeru, that if all the mother's milk we have drunk in our countless existences were collected together, it would amount to more than all the water in all the oceans. Now that we have the opportunity to practice the Dharma, we must do so without delay.

In recent years, there has been a tendency to interpret the six realms in psychological terms. Some teachers have suggested that the experiences of the six realms are available to us in this very life. This is true as far as it goes. Men and women who find themselves in prisons, tortured, killed, and so forth are undoubtedly experiencing situations similar to those of the hell beings; those who are miserly and avaricious experience a state of mind similar to that of the hungry ghosts; those who are animal-like experience a state of mind similar to that of animals; those who are quarrelsome, power-hungry, and jealous experience a state of mind like that of the demigods; and those who are pure, tranquil, serene, and exalted experience a state of mind similar to that of the gods.

And yet, although the experiences of the six realms are to some extent available to us in this human existence, I think it would be a mistake to assume or believe that the other five realms of existence do not have a reality which is as real as our

own human experience. The hell realms and the realms of the hungry ghosts, animals, demigods, and gods are as real as our human realm. You will recall that mind is the creator of all things. Actions done with a pure mind (motivated by generosity, love, and so forth) result in happiness, in states of existence like the human realm and the realm of the gods. But actions done with an impure mind (motivated by attachment, aversion, and the like) result in unhappy states like those of the hungry ghosts and hell beings.

Finally, I would like to distinguish rebirth from transmigration. You may not know that, in Buddhism, we consistently speak of rebirth, not transmigration. This is because in Buddhism we do not believe in an abiding entity, or substance, that transmigrates. We do not believe in a self that is reborn. This is why, when we explain rebirth, we make use of examples that do not require the transmigration of an essence or a substance.

For example, when a sprout is born from a seed, there is no substance that transmigrates. The seed and the sprout are not identical. Similarly, when we light one candle from another candle, no substance travels from one to the other, even though the first is the cause of the second. When one billiard ball strikes another, there is a continuity; the energy and direction of the first ball is imparted to the second. The first ball is the cause of the second billiard ball moving in a particular direction and at a particular speed, but it is not the same ball. When we step twice into a river, it is not the same river, and yet there is continuity, the continuity of cause and effect.

Hence there is rebirth, but not transmigration. Moral responsibility exists, but not an independent, permanent self. The con-

tinuity of cause and effect exists, but not permanence. I want to end with this point because we will be considering the example of the seed and the sprout, and the example of the flame in an oil lamp, in [Chapter 10](#), when we discuss interdependent origination. Thereafter, we will better understand how interdependent origination makes moral responsibility and not-self compatible.



CHAPTER TEN

Interdependent Origination

In this chapter, I take up a very important topic in Buddhist studies: the teaching of interdependent origination. I am aware of the fact that many people believe that interdependent origination is a very difficult subject, and I would not say that there is no truth in that belief. When Ananda once remarked that, despite its apparent difficulty, the teaching of interdependent origination is actually quite simple, the Buddha rebuked him, saying that in fact this teaching is very deep.

The teaching of interdependent origination is certainly one of the most important and profound teachings in Buddhism. Yet I sometimes feel that our fear of interdependent origination is to some extent unwarranted. To begin with, there is nothing particularly difficult about the term itself. After all, we all know what “interdependence” means, and what “birth,” “origination,” or “arising” means. Only when we begin to examine the function and contents of interdependent origination do we recognize the fact that it is a very profound and significant teaching.

Some indication of this can be gained from the Buddha’s own statements. The Buddha very frequently expressed his experience of enlightenment in one of two ways: either in terms of having understood the Four Noble Truths, or in terms of having understood interdependent origination. Conversely, he often said that, in order to attain enlightenment, one has to understand the meaning of these truths.

On the basis of the Buddha's own statements, we can see a very close relation between the Four Noble Truths and interdependent origination. What is it that these two formulas have in common? The principle they have in common is the principle of causality—the law of cause and effect, of action and consequence. In [Chapter 4](#) and [Chapter 7](#), I mentioned that the Four Noble Truths are divided into two groups—the first two (suffering and the cause of suffering) and the last two (the end of suffering and the path to the end of suffering). In both these groups, it is the law of cause and effect that governs the relationship. In other words, suffering is the effect of the cause of suffering, and the end of suffering is the effect of the path to the end of suffering.

Here, too, with interdependent origination, the fundamental principle at work is that of cause and effect. In interdependent origination, we have a more detailed description of what actually takes place in the causal process. Let us take a few examples that illustrate the nature of interdependent origination used by the Buddha himself. The Buddha said the flame in an oil lamp burns dependent on the oil and the wick: when the oil and wick are present, the flame burns, but if either is absent, the flame will cease to burn. Let us also take the example of the sprout: dependent on the seed, earth, water, air, and sunlight, the sprout arises.

There are innumerable examples of interdependent origination because there is no existing phenomenon that is not the effect of interdependent origination. All these phenomena arise dependent on a number of causal factors. Very simply, this is the principle of interdependent origination.

Of course, we are particularly interested in the principle of

interdependent origination insofar as it concerns the problem of suffering and rebirth. We are interested in how interdependent origination explains the situation in which we find ourselves here and now. In this sense, it is important to remember that interdependent origination is essentially and primarily a teaching that has to do with the problem of suffering and how to free ourselves from suffering, and not a description of the evolution of the universe.

Let me briefly list the twelve components, or links, that make up interdependent origination: (1) ignorance, (2) volition, (3) consciousness, (4) name and form, (5) the six sense spheres, (6) contact, (7) feeling, (8) craving, (9) clinging, (10) becoming, (11) birth, and (12) old age and death.

There are two principal ways we can understand these twelve components. One way to understand them is sequentially, over the course of three lifetimes—the past life, the present life, and the future life. In this case, ignorance and volition belong to the past life. They represent the conditions responsible for the occurrence of this life. The eight components of consciousness, name and form, the six sense spheres, contact, feeling, craving, clinging, and becoming belong to this life. In brief, these eight components constitute the process of evolution within this lifetime. The last two components, birth and old age and death, belong to the future life.

With the help of this first scheme, we can see how the twelve components of interdependent origination are distributed over the three lifetimes—how the first two, ignorance and volition, result in the emergence of this life, with its psycho physical personality from the past, and how, in turn, the actions performed

in this life result in rebirth in a future life. This is one popular and authoritative way of interpreting the twelve components of interdependent origination.

The other interpretation of the relations among the twelve components of interdependent origination is also authoritative and has the support of recognized Buddhist masters and saints. It might be called a cyclical interpretation because it does not distribute the twelve components over the course of three lifetimes. Rather, it divides the twelve components into three categories: (1) afflictions, (2) actions and (3) sufferings. In this second scheme, the three components of ignorance, craving, and clinging are viewed as belonging to the group of afflictions; volition and becoming, to the group of actions; and the remaining seven components—consciousness, name and form, the six sense spheres, contact, feeling, birth, and old age and death—to the group of sufferings. By means of this interpretation, we can see both how the teaching of the Four Noble Truths—and particularly the teaching of the second truth, that of the cause of suffering—is conjoined with the teaching of karma and rebirth, and how these two important teachings together explain, in a more complete way, the process of rebirth and the origination of suffering.

You may recall that, in the context of discussing the Four Noble Truths, we said that ignorance, attachment, and ill-will are the causes of suffering. Now, if we look here at the three components of interdependent origination that are included in the group of afflictions, we find ignorance, craving, and clinging. Here, too, ignorance is the most basic. It is because of ignorance that we crave pleasures of the senses, existence, and nonex-

istence. Similarly, it is because of ignorance that we cling to pleasures of the senses, to pleasant experiences, to ideas, and most significantly, to the idea of an independent, permanent self. Thus ignorance, craving, and clinging are the cause of actions.

The two components of interdependent origination that are included in the group of actions are volition and becoming. Volition refers to the impressions, or habits, that we have formed in our stream of conscious moments, or conscious continuum. These impressions are formed by repeated actions. We can illustrate this with an example from geology. We know that a river forms its course by a process of repeated erosion. As rain falls on a hillside, that rain gathers into a rivulet, which gradually creates a channel for itself and grows into a stream. Eventually, as the channel of the stream is deepened and widened by repeated flows of water, the stream becomes a river, with well-defined banks and a definite course.

In the same way, our actions become habitual. These habits become part of our personality, and we take these habits with us from life to life in the form of what we call volition, mental formation, or “habit energy.” Our actions in this life are conditioned by the habits we have formed over countless previous lifetimes.

To return to the analogy of the channel of a river and the water in it, we might say that mental formations are the channel of the river, while the actions that we perform in this life are the fresh water that flows through the eroded channel created by previous actions. The actions that we perform in this life are represented by the component known as becoming. Hence we have the habits that we have developed over the course of count-

less lives, combined with new actions performed in this life, and these two together result in rebirth and suffering.

To summarize, we have the afflictions, which may be described as impurities of the mind—namely, ignorance, craving, and clinging. These mental impurities result in actions—both actions done in previous lives, which result in the formation of habit energy, or volition, and actions done in the present life, which correspond to the component known as becoming and which are liable to conform to the patterns established in previous lives.

Together, these impurities of the mind and these actions result in rebirth. In other words, they result in consciousness, in name and form, in the six sense spheres, in contact between the six senses and the objects of the six senses, in feeling, which is born of that contact, in birth, and in old age and death. In this interpretation, the five components of interdependent origination included in the groups of afflictions and actions—ignorance, craving, clinging, volition, and becoming—are the causes of rebirth and suffering. The other seven components—consciousness, name and form, the six sense spheres, contact, feeling, birth, and old age and death—are the effects of the afflictions and actions.

Together, the afflictions and actions explain the origin of suffering and the particular circumstances in which each of us finds him- or herself, the circumstances in which we are born. You may recall that, in [Chapter 8](#), I referred to the fact that, whereas the afflictions are common to all living beings, karma differs from person to person. In other words, although the afflictions account for the fact that all of us are prisoners within samsara,

our actions account for the fact that some are born as human beings, others as gods, and still others as animals. In this sense, the twelve components of interdependent origination present a picture of samsara with its causes and its effects.

There would be no point in painting this picture of samsara if we did not intend to use it to change our situation, to get out of the round of birth and death. Recognizing the circularity of samsara, the circularity of interdependent origination, is the beginning of liberation. How is this so? As long as afflictions and actions are present, rebirth and suffering will occur. When we see that ignorance, craving, clinging, and actions repeatedly lead to rebirth and suffering, we will recognize the need to break this vicious circle.

Let us take a practical example. Suppose you are looking for the home of an acquaintance you have never visited before. Suppose you have been driving about for half an hour and have failed to find the home of your friend, and suppose suddenly you recognize a landmark and it dawns on you that you passed it half an hour ago. At that moment it will also dawn on you that you have been going around in circles, and you will stop and look at your road map, or inquire the way from a passerby so as to stop going around in circles and reach your destination.

This is why the Buddha said that he who sees interdependent origination sees the Dharma, and he who sees the Dharma sees the Buddha. This is also why he said that understanding interdependent origination is the key to liberation. Once we see the functioning of interdependent origination, we can set about breaking its vicious circle. We can do this by removing the impurities of the mind—ignorance, craving, and clinging. Once these

impurities are eliminated, actions will not be performed and habit energy will not be produced. Once actions cease, rebirth and suffering will also cease.

I would like to spend a little time on another important meaning of interdependent origination – namely, interdependent origination as an expression of the Middle Way. In [Chapter 3](#) and [Chapter 4](#), we had occasion to refer to the Middle Way, but confined ourselves to only the most basic meaning of the term. We said that the Middle Way means avoiding the extreme of indulgence in pleasures of the senses and also the extreme of self-mortification. In that context, the Middle Way is synonymous with moderation.

In the context of interdependent origination, the Middle Way has another meaning, which is related to its basic meaning, but deeper. In this context, the Middle Way means avoiding the extremes of eternalism and nihilism. How is this so? The flame in an oil lamp exists dependent on the oil and the wick. When either of these is absent, the flame will be extinguished. Therefore, the flame is neither permanent nor independent. Similarly, this personality of ours depends on a combination of conditions: the afflictions and karma. It is neither permanent nor independent.

Recognizing the conditioned nature of our personalities, we avoid the extreme of eternalism, that is, of affirming the existence of an independent, permanent self. Alternatively, recognizing that this personality, this life, does not arise by accident or mere chance but is conditioned by corresponding causes, we avoid the extreme of nihilism, that is, of denying the relation between actions and their consequences.

Although nihilism is the primary cause of rebirth in states of woe and is to be rejected, eternalism, too, is not conducive to liberation. One who clings to the extreme of eternalism will perform wholesome actions and be reborn in states of happiness, as a human being or even as a god, but he will never attain liberation. Through avoiding these two extremes—through understanding the Middle Way—we can achieve happiness in this life and in future lives by performing wholesome actions and avoiding unwholesome actions, and eventually achieve liberation as well.

The Buddha constructed his teachings with infinite care. Indeed, the way he taught is sometimes likened to the behavior of a tigress toward her young. When a tigress carries her young in her teeth, she is most careful to see that her grip is neither too tight nor too loose. If her grip is too tight, it will injure or kill her cub; if it is too loose, the cub will fall and will also be hurt. Similarly, the Buddha was careful to see that we avoid the extremes of eternalism and nihilism.

Because he saw that clinging to the extreme of eternalism would bind us in samsara, the Buddha was careful to teach us to avoid belief in an independent, permanent self; seeing that the possibility of freedom could be destroyed by the sharp teeth of belief in a self, he therefore asked us to avoid the extreme of eternalism. Understanding that clinging to the extreme of nihilism would lead to catastrophe and rebirth in the states of woe, the Buddha was also careful to teach the reality of the law of cause and effect, or moral responsibility; seeing that we would fall into the misery of the lower realms should we deny this law, he therefore taught us to avoid the extreme of nihilism. This dual

objective is admirably achieved through the teaching of interdependent origination, which safeguards not only our understanding of the conditioned and impermanent nature of the personality, but also our understanding of the reality of the law of cause and effect. In the context of interdependent origination, we have established the conditioned and impermanent nature of the personality, or self, by exposing its dependent nature. In the chapters that follow, we will arrive at the impermanence and impersonality of the self through examining its composite nature and analyzing it into its constituent parts. By these means, we will elucidate the truth of not-self that opens the door to enlightenment.



CHAPTER ELEVEN

The Three Universal Characteristics

The subject of this chapter is the three universal characteristics of existence. This is an important part of the teaching of the Buddha. Like the Four Noble Truths, karma, interdependent origination, and the five aggregates, the teaching of the three characteristics is part of what we might call the doctrinal contents of wisdom. In other words, when we talk about the knowledge and understanding that are implied by wisdom, we have this teaching also in mind.

Before we examine the three characteristics one by one, let us try to come to an understanding of what they mean and in what way they are useful. First of all, what is a characteristic and what is not? A characteristic is something that is necessarily connected with something else. Because a characteristic is necessarily connected with something, it can tell us about the nature of that thing. Let us take an example. Heat, for instance, is a characteristic of fire but not of water. Heat is a characteristic of fire because it is always and invariably connected with fire, whereas whether or not water is hot depends on external factors—an electric stove, the heat of the sun, and so forth. But the heat of fire is natural to fire.

It is in this sense that the Buddha uses the term “characteristic” to refer to facts about the nature of existence that are always connected with existence or always found in existence. The characteristic “heat” is always connected with fire. We can understand something about the nature of fire from heat. We

can understand that fire is hot and therefore potentially dangerous, that it can consume us and our possessions if not controlled. Yet we can also use fire to cook our food, to warm ourselves, and so forth. Thus the characteristic of heat tells us something about fire, what fire is, and what to do with fire.

If we were to think of the characteristic of heat as connected with water, it would not help us understand the nature of water or use water intelligently because heat is not always connected with water. Water cannot necessarily burn us or consume our possessions, nor can we necessarily cook our food with water or warm ourselves with water. Hence when the Buddha said that there are three characteristics of existence, he meant that these characteristics are always present in existence, and that they help us understand what to do with existence.

The three characteristics of existence that we have in mind are (1) impermanence, (2) suffering and (3) not-self. These three characteristics are always present in or connected with existence, and they tell us about the nature of existence. They help us know what to do with existence. As a result of understanding the three characteristics, we learn to develop renunciation, or detachment. Once we understand that existence is universally characterized by impermanence, suffering, and not-self, we eliminate our attachment to existence. And once we eliminate our attachment to existence, we gain the threshold of nirvana.

This is the purpose of understanding the three characteristics: it removes attachment by removing delusion—the misunderstanding that existence is permanent, pleasant, and has something to do with the self. This is why understanding the three characteristics is part of the contents of wisdom.

Let us look at the first of the three characteristics of existence, the characteristic of impermanence. The fact of impermanence has been recognized not only in Buddhist thought but elsewhere in the history of ideas. It was the ancient Greek philosopher Heraclitus who remarked that one cannot step into the same river twice. This observation, which implies the ever-changing and transient nature of things, is a very Buddhistic one. In the Buddhist scriptures, it is said that the world is impermanent like autumn clouds, that birth and death are like a dance, and that human life is like a flash of lightning or a waterfall. All these are compelling images of impermanence which help us understand that all things are marked or characterized by impermanence.

If we look at ourselves, we find that our bodies are impermanent and subject to constant change. We grow thin. We grow old and gray—our teeth and hair fall out. If you need any proof of the impermanence of the physical form, you need only look at the photograph on your driver's license or passport over the years. Similarly, our mental states are impermanent. At one moment we are happy, and at another moment sad. As infants, we hardly understand anything; as adults in the prime of life, we understand a great deal more; in old age, we lose the power of our mental faculties and become like infants.

This is true also of the things we see around us. Not one of the things we see around us will last forever—not the apartment buildings, the temples, the rivers and islands, the mountain chains, or the oceans. We know for a fact that all these natural phenomena—even those that appear to be the most durable, even the solar system itself—will one day decline and cease to exist.

This process of the constant change of things—personal and impersonal, internal and external—goes on constantly even without our noticing it, and affects us intimately in daily life. Our relations with other people are subject to the characteristic of impermanence and change. Friends become enemies; enemies become friends. Enemies even become relatives, while relatives become enemies. If we look closely at our lives, we can see how all our relationships with other people are marked by impermanence. Our possessions are also impermanent. All the things that we dearly love—our homes, our automobiles, our clothes—are impermanent. All of them will decay and eventually be destroyed. In every aspect of our lives—whether it be mental or material, whether it be our relationships with others or our possessions—impermanence is a fact that is verified by direct, immediate observation.

Understanding impermanence is important not simply for our practice of the Dharma but also in our daily lives. How often do friendships deteriorate and end because one of the two persons involved fails to notice that his or her friend's attitudes and interests have changed? How often do marriages fail because one or both parties fail to take into account the fact that the other partner has changed?

It is because we lock ourselves into fixed, artificial, unchanging ideas of the characters and personalities of our friends and relatives that we fail to develop our relations with them appropriately and hence often fail to understand one another. Similarly, in our careers or public life, we cannot hope to succeed if we do not keep abreast of changing situations, such as new trends in our professions or disciplines. Whether in our personal lives or

in our public ones, understanding impermanence is necessary if we are to be effective and creative in how we handle our personal and professional affairs.

Although understanding impermanence yields these immediate benefits here and now, it is particularly effective as an aid to our practice of the Dharma. The understanding of impermanence is an antidote to attachment and ill-will. It is also an encouragement to our practice of the Dharma. And, finally, it is a key to understanding the ultimate nature of things, the way things really are.

Remembering death, especially, is said to be like a friend and a teacher to one who wishes to practice the Dharma. Remembering death acts as a discouragement to excessive attachment and ill-will. How many quarrels, petty disagreements, lifelong ambitions and enmities fade into insignificance before recognition of the inevitability of death? Throughout the centuries, Buddhist teachers have encouraged sincere practitioners of the Dharma to remember death, to remember the impermanence of this personality.

Some years ago, I had a friend who went to India to study meditation. He approached a very renowned and learned Buddhist teacher and asked him for some meditation instructions. The teacher was reluctant to teach him because he was not convinced of his sincerity. My friend persisted and asked him again and again. Finally, the teacher told him to come the following day. Full of anticipation, my friend went to see him as he had been instructed. The master said to him, "You will die; meditate on that."

Meditation on death is extremely beneficial. We all need to

remember the certainty of our own deaths. From the moment of birth, we move inexorably toward death. Remembering this – and remembering that, at the time of death, wealth, family, and fame will be of no use to us – we must turn our minds to practice of the Dharma. We know that death is absolutely certain. There has never been a single living being who has escaped it. And yet, although death itself is certain, the time of death is uncertain. We can die at any moment. It is said that life is like a candle in the wind, or a bubble of water: at any moment it may be snuffed out, it may burst. Understanding that the time of death is uncertain, and that we now have the conditions and opportunity to practice the Dharma, we ought to practice it quickly, so as not to waste this opportunity and precious human life.

Finally, understanding impermanence is an aid to understanding the ultimate truth about the nature of things. Seeing that all things are perishable and change every moment, we also begin to see that things have no substantial existence of their own – that in our persons and in the things around us, there is nothing like a self, nothing substantial. In this sense, impermanence is directly related to the last of the three characteristics, the characteristic of not-self. Understanding impermanence is a key to understanding not-self. We will talk more about this later, but for the moment let us go on to the second of the three characteristics, the characteristic of suffering.

The Buddha said that whatever is impermanent is suffering, and whatever is impermanent and suffering is also not-self. Whatever is impermanent is suffering because impermanence is an occasion for suffering. Impermanence is an occasion for suffering rather than a cause of suffering because impermanence is

only an occasion for suffering as long as ignorance, craving, an clinging are present.

How is this so? In our ignorance of the real nature of things, we crave and cling to objects in the forlorn hope that they may be permanent, that they may yield permanent happiness. Failing to understand that youth, health, and life itself are impermanent, we crave them and cling to them. We long to hold onto our youth and prolong our life, yet because they are impermanent by nature, they slip through our fingers. When this occurs, impermanence is an occasion for suffering. Similarly, we fail to recognize the impermanent nature of possessions, power, and prestige, so we crave and cling to them. When they end, impermanence is an occasion for suffering.

The impermanence of all situations in samsara is a particular occasion for suffering when it occurs in the so-called fortunate realms. It is said that the suffering of the gods is even greater than the suffering of beings in the lower realms because the gods see that they are about to fall from the heavens into those lower realms of existence. Even the gods trembled when the Buddha reminded them of impermanence. Thus because even those pleasant experiences we crave and cling to are impermanent, impermanence is an occasion for suffering, and whatever is impermanent is suffering.

Now we come to the third universal characteristic of existence, the characteristic of not-self, impersonality, or insubstantiality. This is one of the really distinct features of Buddhist thought and of the teaching of the Buddha. During the later development of religion and philosophy in India, Hindu schools became increasingly similar to the teaching of the Buddha in

their techniques of meditation and in some of their philosophical ideas. Thus it became necessary for Buddhist masters to point out that there was still a distinctive feature that set Buddhism apart from the Hindu schools that so closely resembled it. That distinctive feature is the teaching of not-self.

Sometimes, this teaching of not-self is a cause of confusion because people wonder how one can deny the self. After all, we do say, “I am speaking” or “I am walking,” “I am called so and so” or “I am the father (or the son) of such and such a person.” How can we deny the reality of that “I”?

To clarify this, I think it is important to remember that the Buddhist rejection of the “I” is not a rejection of this convenient designation, the name or term “I.” Rather, it is a rejection of the idea that this name or term “I” stands for a substantial, permanent, and changeless reality. When the Buddha said that the five factors of personal experience were not the self and that the self was not to be found within them, he meant that, on analysis, this name or term “I” does not correspond to any essence or entity.

The Buddha used the examples of a chariot and a forest to explain the relation between the name or term “I” and the components of personal experience. The Buddha explained that the term “chariot” is simply a convenient name for a collection of parts that are assembled in a particular way. The wheels are not the chariot, nor is the axle, nor is the carriage, and so forth. Similarly, a single tree is not a forest, nor are a number of trees. Yet there is no forest apart from individual trees, so the term “forest” is just a convenient name for a collection of trees.

This is the thrust of the Buddha’s rejection of the self. His rejection is a rejection of the belief in a real, independent, per-

manent entity that is represented by the name or term “I.” Such a permanent entity would have to be independent, would have to be sovereign in the way a king is master of those around him. It would have to be permanent, immutable, and impervious to change, and such a permanent entity, such a self, is nowhere to be found.

The Buddha applied the following analysis to indicate that the self is nowhere to be found either in the body or the mind:

- (1) The body is not the self, for if the body were the self, the self would be impermanent, would be subject to change, decay, destruction, and death. Hence the body cannot be the self.
- (2) The self does not possess the body, in the sense that I possess a car or a television, because the self cannot control the body. The body falls ill, gets tired and old against our wishes. The body has an appearance which often does not agree with our wishes. Hence in no way does the self possess the body.
- (3) The self does not exist in the body. If we search our bodies from the tops of our heads to the tips of our toes, we can nowhere locate the self. The self is not in the bone or in the blood, in the marrow or in the hair or spittle. The self is nowhere to be found within the body.
- (4) The body does not exist in the self. For the body to exist in the self, the self would have to be found apart from the body and mind, but the self is nowhere to be found.

In the same way, (1) the mind is not the self because, like the body, The mind is subject to constant change and is agitated like a monkey. The mind is happy one moment and unhappy the next. Hence the mind is not the self because the mind is constantly changing. (2) The self does not possess the mind because the mind becomes excited or depressed against our wishes.

Although we know that certain thoughts are wholesome and certain thoughts unwholesome, the mind pursues unwholesome thoughts and is indifferent toward wholesome thoughts. Hence the self does not possess the mind because the mind acts independently of the self. (3) The self does not exist in the mind. No matter how carefully we search the contents of our minds, no matter how carefully we search our feelings, ideas, and inclinations, we can nowhere find the self in the mind and the mental states. (4) The mind does not exist in the self either because again the self would have to exist apart from the mind and body, but such a self is nowhere to be found.

There is a very simple exercise that any one of us can perform. If we all sit quietly for a brief period of time and look within our bodies and minds, without fail we find that we cannot locate a self anywhere within the body or the mind. The only conclusion possible is that “the self” is just a convenient name for a collection of factors. There is no self, no soul, no essence, no core of personal experience apart from the ever-changing, interdependent, impermanent physical and mental factors of personal experience, such as our feelings, ideas, habits, and attitudes.

Why should we care to reject the idea of a self? How can we benefit by rejecting the self? We can benefit in two important ways. First of all, we can benefit on a mundane level, in our everyday lives, in that we become more creative, more comfortable, more open people. As long as we cling to the self, we will always have to defend ourselves, our property, our prestige, opinions, and even our statements. But once we give up the belief in an independent and permanent self, we will be able to relate to other people and situations without paranoia. We will be able to

act freely, spontaneously, and creatively. Understanding not-self is therefore an aid to living.

Second, and even more important, understanding not-self is a key to enlightenment. The belief in a self is synonymous with ignorance, and ignorance is the most basic of the three afflictions. Once we identify, imagine, or conceive of ourselves as an entity, we immediately create a schism, a separation between ourselves and the people and things around us. Once we have this conception of self, we respond to the people and things around us with either attachment or aversion. In this sense, the self is the real villain of the piece.

Seeing that the self is the source and the cause of all suffering, and that rejection of the self is the cause of the end of suffering, why not do our best to reject and eliminate this idea of a self, rather than trying to defend, protect, and preserve it? Why not recognize that personal experience is like a banana tree or an onion—that when we take it apart piece by piece, examining it critically and analytically, we will find that it is empty of any essential, substantial core, that it is devoid of self?

When we understand—through study, consideration, and meditation—that all things are impermanent, are full of suffering, and are not-self, and when our understanding of these truths is no longer merely intellectual or academic but becomes part of our immediate experience, then the understanding of the three universal characteristics will free us of the fundamental errors that imprison us within the cycle of birth and death—the errors of seeing things as permanent, happy, and having to do with the self. When these delusions are removed, wisdom arises, just as, when darkness is removed, light arises.

And when wisdom arises, we experience the peace and freedom of nirvana.

In this chapter we have confined ourselves to looking at personal experience in terms of body and mind. In the next chapter we will look more deeply into the Buddhist analysis of personal experience in terms of the elements of our physical and mental universe.



CHAPTER TWELVE

The Five Aggregates

In this chapter we will look at the teaching of the five aggregates—form, feeling, perception, volition, and consciousness. In other words, we will look at the Buddhist analysis of personal experience, or the personality.

In the preceding chapters, I have several times had occasion to note that Buddhist teachings have been found relevant to modern life and thought in the fields of science, psychology, and so forth. This is also the case for the analysis of personal experience in terms of the five aggregates. Modern psychiatrists and psychologists have been particularly interested in this analysis. It has even been suggested that, in the analysis of personal experience in terms of the five aggregates, we have a psychological equivalent to the table of elements worked out in modern science—that is to say, a very careful inventory and evaluation of the elements of our experience.

What we are going to do now is basically an extension and refinement of our analysis at the end of [Chapter 11](#). There, we spent some time on the teaching of not-self, exploring briefly the way the analysis of personal experience can be carried out along two lines: with regard to the body, and with regard to the mind. You will recall that we examined the body and mind to see whether we could locate the self, and saw that the self is not to be found in either of them. We concluded that the term “self” is just a convenient term for a collection of physical and mental factors, in the same way that “forest” is just a convenient term

for a collection of trees. In this chapter we will take our analysis still further. Rather than looking at personal experience simply in terms of body and mind, we will analyze it in terms of the five aggregates.

Let us first look at the aggregate of matter, or form. The aggregate of form corresponds to what we would call material, or physical, factors of experience. It includes not only our own bodies but also the material objects that surround us – the earth, the trees, the buildings, and the objects of everyday life. Specifically, the aggregate of form includes the five physical sense organs and the corresponding material objects of those sense organs: the eyes and visible objects, the ears and audible objects, the nose and olfactory objects, the tongue and objects of taste, and the skin and tangible objects.

But physical elements by themselves are not enough to produce experience. The simple contact between eyes and visible objects, or ears and audible objects, cannot result in experience. The eyes can be in conjunction with a visible object indefinitely without producing experience; the ears can be exposed to a sound indefinitely with the same result. Only when the eyes, a visible object, and consciousness come together is the experience of a visible object produced. Consciousness is therefore an indispensable element in the production of experience.

Before we go on to our consideration of the mental factors of personal experience, I would like to mention briefly the existence of one more set of an organ and its object, and here I speak of the sixth sense – the mind. This is in addition to the five physical sense organs (eyes, ears, nose, tongue, and skin). Just as the five physical sense organs have their corresponding

material objects, the mind has for its object ideas, or properties (*dharmas*). And as in the case of the five physical sense organs, consciousness must be present to unite the mind and its object so as to produce experience.

Let us now look at the mental factors of experience and see whether we can understand how consciousness turns the physical factors of existence into personal, conscious experience. First of all, we must remember that consciousness is mere awareness of, or mere sensitivity to, an object. When the physical factors of experience—for example, the eyes and a visible object—come into contact, and when consciousness, too, becomes associated with the material factors of experience, visual consciousness arises. This is mere awareness of a visible object, not anything like what we would normally call personal experience. Our everyday personal experience is produced through the functioning of the other three major mental factors of experience: the aggregate of feeling, the aggregate of perception, and the aggregate of volition, or mental formation. These three aggregates function to turn this mere awareness of the object into personal experience.

The aggregate of feeling, or sensation, is of three kinds—pleasant, unpleasant, and indifferent. When an object is experienced, that experience takes on one of these emotive tones, either the tone of pleasure, the tone of displeasure, or the tone of indifference.

Let us look next at the aggregate of perception. This is an aggregate that many people find difficult to understand. When we speak of perception, we have in mind the activity of recognition, or identification. In a sense, we are talking about attaching a name to an object of experience. The function of perception is

to turn an indefinite experience into an identifiable, recognizable one. Here we are speaking of the formulation of a conception, or an idea, about a particular object. As with feeling, where we have an emotive element in the form of pleasure, displeasure, or indifference, with perception we have a conceptual element in the form of the introduction of a definite, determinate idea about the object of experience.

Finally, there is the aggregate of volition, or mental formation, which can be described as a conditioned response to the object of experience. In this sense it partakes of the meaning of habit as well. We spent some time discussing volition in [Chapter 10](#), when we considered the twelve components of interdependent origination. You will remember that we described volition as the impressions created by previous actions, the habit energy stored up over the course of countless former lifetimes. Here, as one of the five aggregates, volition plays a similar role. But volition has not only a static value but also a dynamic value because, just as our present actions are conditioned by past actions, so our responses here and now are motivated and directed in a particular way by volition. Volition therefore has a moral dimension, just as perception has a conceptual dimension and feeling has an emotive dimension.

You will notice that I have used the terms “volition” and “mental formation” together. This is because each of these terms represents one half of the meaning of the original term: mental formation represents the half that comes from the past, and volition represents the half that functions here and now. Mental formation and volition work together to determine our responses to the objects of experience, and these responses have moral con-

sequences in the form of wholesome, unwholesome, and neutral effects.

We can now see how the physical and mental factors of experience work together to produce personal experience. To make this a little clearer, let us say that you decide to take a walk in the garden. As you walk, your eyes come into contact with a visible object. As your attention focuses on that object, your consciousness becomes aware of a visible object which is as yet indeterminate. Your aggregate of perception then identifies that visible object as, let us say, a snake. Once that happens, you respond to the object with the aggregate of feeling—the feeling of displeasure. Finally, you react to that visible object with the aggregate of volition, with the intentional action of perhaps running away or picking up a stone.

In all our daily activities, we can see how the five aggregates work together to produce personal experience. At this very moment, for instance, there is contact between two elements of the aggregate of form—the letters on the page and your eyes. Your consciousness becomes aware of the letters on the page. Your aggregate of perception identifies the words that are written there. Your aggregate of feeling produces an emotional response—pleasure, displeasure, or indifference. Your aggregate of volition responds with a conditioned reaction—sitting at attention, daydreaming, or perhaps yawning. We can analyze all our personal experience in terms of the five aggregates.

There is one point, however, that must be remembered about the nature of the five aggregates, and that is that each of them is in constant change. The elements that constitute the aggregate of form are impermanent and are in a state of constant change.

We discussed this in [Chapter 11](#), when we noted that the body grows old, weak, and sick, and that the things around us are also impermanent and constantly changing. Our feelings, too, are constantly changing. Today we may respond to a particular situation with a feeling of pleasure; tomorrow, with displeasure. Today we may perceive an object in a particular way; later, under different circumstances, our perceptions will change. In semi-darkness, we perceive a rope to be a snake; the moment the light of a torch falls on that object, we perceive it to be a rope.

Our perceptions, like our feelings and like the material objects of our experience, are ever-changing and impermanent; so, too, are our volitional responses. We can alter our habits. We can learn to be kind and compassionate. We can acquire the attitudes of renunciation, equanimity, and so forth. Consciousness, too, is impermanent and constantly changing. Consciousness arises dependent on an object and a sense organ. It cannot exist independently. As we have seen, all the physical and mental factors of our experience—like our bodies, the physical objects around us, our minds, and our ideas—are impermanent and constantly changing. All these aggregates are constantly changing and impermanent. They are processes, not things. They are dynamic, not static.

What is the use of this analysis of personal experience in terms of the five aggregates? What is the use of this reduction of the apparent unity of personal experience into the elements of form, feeling, perception, volition or mental formation, and consciousness? The purpose is to create the wisdom of not-self. What we wish to achieve is a way of experiencing the world that is not constructed on and around the idea of a self. We want to

see personal experience in terms of processes—in terms of impersonal functions rather than in terms of a self and what affects a self—because this will create an attitude of equanimity, which will help us overcome the emotional disturbances of hope and fear about the things of the world.

We hope for happiness, we fear pain. We hope for praise, we fear blame. We hope for gain, we fear loss. We hope for fame, we fear infamy. We live in a state of alternate hope and fear. We experience these hopes and fears because we understand happiness, pain, and so forth in terms of the self: we understand them as personal happiness and pain, personal praise and blame, and so on. But once we understand them in terms of impersonal processes, and once—through this understanding—we get rid of the idea of a self, we can overcome hope and fear. We can regard happiness and pain, praise and blame, and all the rest with equanimity, with even-mindedness. Only then will we no longer be subject to the imbalance of alternating between hope and fear.



CHAPTER THIRTEEN

The Fundamentals in Practice

By way of conclusion, I would like to reflect on what we have discussed over the course of the preceding chapters and relate it to what we can do in our own personal lives, both now and in the future.

The teachings of the Buddha are exceedingly vast and very profound. Thus far, we have only managed to survey a few of the fundamental teachings of the Buddha, and these only superficially. You may feel that we have covered a lot, and that it is impossible to practice everything we have discussed. Indeed, it is said that it is difficult, even for a monk living in isolation, to practice all the fundamental teachings of the Buddha: small wonder that it may also be difficult for laymen and laywomen like ourselves, who have many secular responsibilities to fulfill. Nonetheless, if we succeed in sincerely cultivating and practicing even a few of the many teachings of the Buddha, we will have succeeded in making this life more meaningful. Moreover, we will be certain that we will again encounter circumstances favorable to the practice of the Dharma, and to the eventual realization of liberation.

Everyone can achieve the highest goal in Buddhism, be he or she a layperson or a member of the monastic order. All a person need do is make an honest effort to follow the Noble Eightfold Path. It is said that those who have realized the truth, like the Buddha Shakyamuni and his prominent disciples, did not do so accidentally. They did not fall from the sky like rain, nor spring

up from the earth like grain. The Buddha and his disciples were once ordinary sentient beings like you and me. They were once afflicted by impurities of the mind—attachment, aversion, and ignorance. It was through coming into contact with the Dharma, through purifying their words and deeds, through developing their minds, and through acquiring wisdom that they became free, exalted beings able to teach and help others realize the truth. There is therefore no doubt that, if we apply ourselves to the teachings of the Buddha, we, too, can attain the ultimate goal of Buddhism. We, too, can become like the Buddha and his prominent disciples.

It is of no use merely to listen to the Dharma or to read the Dharma, merely to write articles about the Dharma or give lectures about it, if we do not put it into practice. It has been said that those of us who call ourselves Buddhists can profit by occasionally taking stock. If we see that, over the preceding years or months, our practice of the Buddha's teachings has brought about a change in the quality of our experience—and it will probably be only a small change—then we know that the teachings are having some effect.

If all of us put the teachings of the Buddha into practice, there is no doubt that we will realize their benefits. If we seek to avoid harming others, if we try our best to help others whenever possible, if we learn to be mindful, if we learn to develop our ability to concentrate our minds, if we cultivate wisdom through study, careful consideration, and meditation, there is no doubt that the Dharma will benefit us. It will first lead us to happiness and prosperity in this life and in the next. Eventually, it will lead us to the ultimate goal of liberation, the supreme bliss of nirvana.

Part Two

The Mahayana

CHAPTER FOURTEEN

The Origins of the Mahayana Tradition

It must be said at the outset that, given the vastness of the Mahayana tradition, we cannot hope to do more than introduce its major trends in the space of a few short chapters. However, regardless of our personal inclinations toward or commitments to any one of the Buddhist traditions, we must recognize the fact that the Mahayana has contributed a great deal to Buddhist thought and culture. It has produced a vast literature, many works of art, and many different techniques for personal development. Many countries throughout Asia have been influenced by the Mahayana, and although it was neglected by modern scholars in comparison to the Theravada, there is now a tremendous interest in Mahayana literature and philosophy and in the path of the Bodhisattva. It is therefore appropriate that we should devote eight chapters to looking at the origins and development of the Mahayana tradition.

I have chosen to begin by considering the origins of the Mahayana because I believe that if we do not understand and appreciate the reasons why this tradition arose—its seeds, so to speak, in the primeval soil of the Buddhist tradition—it will be difficult for us to see the Mahayana from an objective perspective. I would like to look first at the very earliest period in the establishment of the Buddhist tradition, that is, at the life of the Buddha Shakyamuni himself.

The Buddha Shakyamuni taught for forty-five years at many places in north east central India. He is universally believed

to have taught innumerable living beings. They included not only human beings from all walks of life, but also animals and supra human beings such as the gods of the various heavens and the under world. The Buddha is also acknowledged by all the Buddhist traditions to have performed many extraordinary and inconceivable miracles of various kinds for the sake of Enlightening living beings. The Buddha was not a man nor a god as He himself avowed. But if he was not a god, he was certainly divine, exalted and supramundane, because he had made himself so over the course of countless existences. Indeed, all Buddhists believe that the Buddha is far greater than any god, his qualities and activities more beneficent and immense. The Buddha Shakyamuni set an example by his own career that people could emulate. The goal of this career was Enlightenment and Buddhahood and the way was the way of the Bodhisattva. The Buddha spoke of the goal of enlightenment and Buddhahood as well as of the goal of Nirvana. He himself had thoroughly taught the way of attaining the goal of Buddhahood by means of the practice of the perfections of the Bodhisattva in the many tales of his former existences.

The Buddha Shakyamuni allowed his followers to accept and adapt his teaching to their own abilities and aspirations. While never abandoning the cardinal virtues of morality and wisdom, the Buddha permitted a great deal of scope for individual expression. He encouraged free inquiry among the laity and democracy within the monastic community. This is evident in many places throughout his teachings. There is, for example, the famous doctrine he articulated in his advice to the Kalamas, when he said that one should not rely on secondary means of ver-

ifying assertions about the nature of things, but test such assertions in the light of one's own personal experience and only then accept them as true.

In a similar vein, he said that one should test the truth of assertions in the light of the criteria of observation, reasoning, and self-consistency, the way a wise man tests the purity of gold by cutting, rubbing, and heating it. Again, toward the end of his career, the Buddha told his disciples to be lamps unto themselves, to light their own way with their own reasoning. His last words were, 'Subject to change are all compounded things; work out your liberation with diligence.'

The Buddha also encouraged self-reliance in his instructions to the community of monks regarding the code of monastic discipline. Consequently, he told Ananda that, after he himself had died, the members of the Order would be free to abolish the lesser rules of monastic discipline if they saw fit. Indeed, it is significant that the Buddha even refused to appoint a successor to head the Buddhist community after his death. All these facts point to the climate that existed in the very early Buddhist community—a climate of free inquiry, democracy, and independence.

After the Buddha's death, his teachings were preserved in an oral tradition that was handed down from one generation of followers to another, maintained in their collective memory. Literacy was a privilege of the elite in India at that time, and it is another indication of the premium placed on democracy within the Buddhist tradition that literary formulation of the teaching was neglected for so long. Many people were not literate, so word of mouth was the universal medium for preservation and

dissemination of the Dharma. During the five hundred years when the teaching was preserved orally, a number of assemblies or councils were convened to organize, systematize, and determine the commonly accepted versions of the doctrinal teaching and the monastic discipline, or Vinaya. There were certainly three and maybe more than six of these assemblies convened during this period at various places throughout India. The result was the emergence of a great many schools whose doctrines and disciplinary rules varied to a greater or lesser degree.

The First Council was certainly held immediately after the Buddha died at Rajagriha the capital of Magadha. There it was asked whether the council should proceed to abolish the lesser precepts, as the Buddha had told Ananda the Order might do if it saw fit. Unfortunately, Ananda had neglected to ask the Buddha which were the lesser precepts. This uncertainty led the presiding Elder, Maha Kashyapa to recommend that the assembly retain all the rules of discipline without any modifications. This fact is significant because it indicates that the question of disciplinary rules was debated at the time of the First Council. The question was to arise again at the Second Council and was the major issue there.

In addition, the records of the First Council tell us the story of a monk named Purana who arrived at Rajagriha just as the assembly was concluding its deliberations. He was invited by the organizers to participate in the closing phases of the council but declined, saying that he would prefer to remember the teaching of the Buddha as he had heard it from the Buddha himself. This fact is significant because it indicates that there were already people who preferred to preserve an independent tradition, to remember

the Dharma they themselves had heard from the Buddha. Both episodes indicate the degree of freedom of thought that existed at the time of the early Buddhist community.

Let us now look at the record of the Second Council which was held about a hundred years later. At this council, the issue that dominated the debate, and that precipitated the calling of the council was disciplinary. A number of monks had taken up practices which the elder monks considered breaches of monastic discipline. There were ten such practices, including carrying salt in a hollowed horn, which was considered a breach of the rule forbidding the storage of food; seeking permission for an action after the action had already been done; and accepting gold and silver, which was considered a breach of the rule forbidding the accumulation of wealth. The erring monks were declared in violation of the orthodox code of discipline and censured accordingly. Again the conservative stand of Maha Kashyapa was adopted by the Elders at the council, and indeed the rules of monastic discipline have remained virtually unchanged over the centuries notwithstanding many actual modifications in practice.

In spite of the apparently easy resolution of the disciplinary dispute, the years after the Second Council saw the emergence and proliferation of many separate schools such as the Maha Sanghikas who some regard as the progenitors of the Mahayana, Vatsiputriyas and others. Consequently, by the time of the Third Council, held during the reign of Emperor Ashoka, in the third century B.C.E., there were already at least eighteen schools, each with its own doctrines and disciplinary rules.

Two schools dominated the deliberations at the Third Council, an analytical school called the Vibhajyavadins, and a

school of realistic pluralism known as the Sarvastivadins. The council decided in favor of the analytical school and it was the views of this school that were carried to Sri Lanka by Ashoka's missionaries, led by his son Mahendra. There it became known as the Theravada. The adherents of the Sarvastivada mostly migrated to Kashmir in the north west of India where the school became known for its popularization of the path of the perfections of the Bodhisattva.

At yet another council, held during the reign of King Kanishka in the first century C.E., two more important schools emerged—the Vaibhashikas and the Sautrantikas. These differed on the authenticity of the Abhidharma, the Vaibhashikas holding that the Abhidharma was taught by the Buddha, while the Sautrantikas held that it was not.

By this time, Mahayana accounts tell us, a number of assemblies had been convened in order to compile the scriptures of the Mahayana tradition which were already reputed to be vast in number. In the north and south west of India as well as at Nalanda in Magadha, the Mahayana was studied and taught. Many of the important texts of the Mahayana were believed to have been related by Maitreya the future Buddha and other celestial Bodhisattvas or preserved among the serpent gods of the underworld until their discovery by Mahayana masters such as Nagarjuna.

The appearance of all these schools each having its own version of the teaching of the Buddha clearly illustrates the immense diversity that characterized the Buddhist tradition at the beginning of the common era. Although differing in many particulars regarding the question of the authenticity of texts

and teachings, the Buddhist schools continued to acknowledge a common identity as Buddhists. The single exception to this rule being the Vatsiputriyas who because of their adherence to the notion of an essential personality were universally dubbed heretics by the other schools.

The formation of the extant written canons of the schools, both in India and in Sri Lanka, is now generally accepted by scholars to belong to a relatively late period. The Mahayana teachings, as well as those of the other schools, including the Theravada, began to appear in written form more than five hundred years after the time of the Buddha. We know with certainty that the Theravada canon—recorded in Pali, an early Indian vernacular language—was first compiled in the middle of the first century B.C.E. The earliest Mahayana sutras, such as the *Lotus Sutra* and the Sutra of the *Perfection of Wisdom* are usually dated no later than the first century C.E. Therefore, the written canons of the Theravada and Mahayana traditions date to roughly the same period.

After the death of the Buddha, the views of the elders among the monks dominated Buddhist religious life, but by the first century C.E., dissatisfaction with the ideal of the Arhat whose goal was the achievement of personal freedom had grown significantly among the monastic and lay communities. The followers of the Buddha were presented with a choice between two different ideals of religious life—Arhatship and Buddhahood.

While the aspiring Arhat is interested in gaining freedom for him- or herself, the Bodhisattva or Buddha to be is committed to achieving Enlightenment for the sake of all living beings.

The essence of the Mahayana conception of religious life

is compassion for all living beings. Indeed, it is in this context that we should understand the increasing popularity of the Mahayana. It is hardly surprising if many devoted Buddhists chose to follow the example of the Buddha whose compassion and wisdom were infinite and not that of his prominent disciples, the elders and Arhats who for the most part seemed austere and remote. In short, the Mahayana, with its profound philosophy, its universal compassion and its abundant use of skillful means, rapidly began to attract an enthusiastic following not only in India, but in the newly Buddhist lands of central Asia.

I would like to conclude this chapter by spending a few moments on a brief comparison of a few ideas from the canon of the Theravada tradition and some of the salient features of the Mahayana that appear prominently in Mahayana texts like the *Lotus Sutra*, the *Perfection of Wisdom Discourses* and the *Lankavatara Sutra*. It is often forgotten that not only are there many virtually identical Discourses belonging to both canons, but also that there are traces in the Theravada canon of some of the characteristic themes of the Mahayana—such as the supramundane nature of the Buddha, and the doctrines of emptiness and the creative and luminous nature of mind.

For example, in the Theravada canon we find the Buddha repeatedly referring to himself not by name but as the *Tathagata*, one who is identical with suchness, or reality. Nonetheless, the Buddha is credited with the power to produce emanations for the edification of living beings. These passages contained in the Theravada canon suggest the transcendental, supramundane, and inconceivable nature of the Buddha, an idea very important to the Mahayana. Again according to the Theravada canon, the Buddha

extolled emptiness in the highest terms, calling it profound and going beyond the world. He said that form, feeling and the like were illusory, mere bubbles. Phenomena are nothing in themselves. They are unreal deceptions. This is a theme taken up and elaborated in the Mahayana Perfection of Wisdom literature.

Again, according to the Theravada canon the Buddha said that ignorance and imagination are responsible for the appearance of the world. He referred to the parable of the Demigod Vepachitta who was bound or freed according to the nature of his thoughts to illustrate this point. The original nature of consciousness however shines like a jewel, intrinsically pure and undefiled. These ideas are developed in Mahayana sutras like the *Lankavatara Sutra*. They are the very foundation of the Mahayana view of the nature of the mind.

Thus the origins of the Mahayana tradition can be found in the very earliest phases of the Buddhist tradition and in the Buddha's own career. The five hundred years after the death of the Buddha witnessed the emergence of differing traditions of interpretation that, whatever their emphasis, all look back to the original, infinitely varied, and profound teaching of the Buddha. By the first century C.E., the formation of the Mahayana was virtually complete, and most of the major Mahayana sutras were in existence. We will discuss three of these sutras in the following chapters.



CHAPTER FIFTEEN

The Lotus Sutra

The period between the Second Council and the first century B.C.E. saw the growth of Mahayana literature in India and the emergence of a number of important texts. The first to appear were transitional works like the *Lalitavistara* and *Mahavastu*, which belong to derivative schools of the Mahasanghikas and describe the career of the Buddha in exalted, supra mundane terms. These were followed by more than a hundred definitive Mahayana sutras, like the former, composed in Sanskrit and hybrid Sanskrit.

Most of these sutras are quite extensive; examples include the *Lotus Sutra*, the *Perfection of Wisdom Sutra* in eight thousand lines, the *Samadhiraja Sutra*, and the *Lankavatara Sutra*. They make liberal use of parables and examples and put forward the major themes of the Mahayana tradition in a discursive, didactic way. These ideas were supported some time later by the systematic arguments found in the commentarial or exegetical literature, known as *shastras*, composed by outstanding figures like Nagarjuna, Asanga, and Vasubandhu.

Among the many Mahayana sutras now available to us, I will devote this and the next two chapters to three that exemplify important themes and phases in the development of Mahayana Buddhism: (1) the *Lotus Sutra* (*Saddharmapundarika Sutra*), (2) the *Heart Sutra* (*Prajnaparamita Hridaya Sutra*), and (3) the *Lankavatara Sutra*.

In many ways, the *Lotus* is the foundation sutra of the

Mahayana tradition. It has great influence in the Mahayana Buddhist world, not only in India but also in China and Japan, where it is the favorite text of the T'ien-t'ai and Nichiren schools. Moreover, insofar as it expounds the way of great compassion, the *Lotus Sutra* represents the essence of the Mahayana tradition's fundamental orientation, which is great compassion.

Let us examine a number of themes in the *Lotus Sutra* that I feel are particularly important for an understanding of the Mahayana tradition. Let us look first at what the sutra has to say about the Buddha. In [Chapter 14](#), I mentioned a number of suggestions found in the Theravada canon that point to the supramundane and transcendental nature of the Buddha. This theme is elaborated on in formative, transitional texts like the *Mahavastu* and *Lalitavistara*. In the *Lotus Sutra*, the supramundane, eternal, and ever-active nature of the Buddha is explained very clearly and in considerable detail. The message is that the form of the Buddha Shakyamuni perceived by people in the sixth century B.C.E. was simply an apparition of the transcendental Buddha projected for the purpose of enlightening sentient beings. Although the world perceived the birth of Siddhartha among the Shakya clan, the event of his great renunciation, the years of his struggle for enlightenment, his attainment of enlightenment under the *bodhi* tree, his forty-five years of teaching, and his passing away into extinction at the age of eighty, all this was in fact merely a show for the purpose of enlightening sentient beings.

The case for this idea is advanced in the *Lotus Sutra* with the help of the parable of the physician that appears in chapter sixteen of the text. In this parable, a well-qualified and famous

physician who has been away from home for a long time returns to find that his sons have taken poison and are seriously ill. He sets about preparing an excellent remedy for them according to his knowledge of medicine. Some of his sons immediately take the medicine he offers and are cured of their illness.

Other sons, however, although they have looked forward to their father's return and assistance, are now unwilling to take the medicine he offers because they are already too deeply affected by the poison. They fail to appreciate the excellent properties of the medicine and continue in their grave illness. Seeing this, their father devises a way to induce them to be cured: he tells them that he is already advanced in years, that the time of his death is near, and that he must again travel to another country. He then leaves and has a message sent back to his sons telling them that he has died. Moved by the news of their father's death – and desperate now that there will be no one to look after them and cure them – they take the medicine and are cured. Hearing of their recovery, the father returns and is happily reunited with his sons.

Through this parable, we are given to understand that the Buddha's appearance in the world is like the return of the physician who has journeyed to a neighboring country. Upon his return, he finds that his sons, the people of the world, have ingested the poison of greed, anger, and delusion and are distressed, ill, and suffering. He devises a cure for their suffering, which is the Dharma, the path to liberation. Although some of the people of the world follow the path and achieve liberation, there are others who are too deeply afflicted by the poison of greed, anger, and delusion and who therefore refuse to follow

the path which is good in the beginning, middle, and end. As a result, a device has to be employed to induce and encourage them to take the medicine, follow the path, and achieve liberation. That device is the apparent extinction of the Buddha—his entry into final nirvana. According to this parable, therefore, the historical Buddha never really lived and never really died, but was simply one of the many appearances of the supramundane, transcendental Buddha.

The sutra reinforces this point in chapter eleven, through the appearance of an earlier Buddha, the Buddha Prabhutaratna, who had become a *Tathagata*, or enlightened one, eons before. While Shakyamuni is engaged in preaching the *Lotus Sutra* (as described in that sutra itself), Prabhutaratna appears to the assembled multitude, who see him within a jeweled stupa, his body perfectly formed. This is another indication not only that the Buddha Shakyamuni has not yet entered into final extinction, but also that the Buddhas who preceded him did not do so.

According to the *Lotus Sutra*, then, Buddhas possess a supramundane and transcendental, indefinite nature; they also respond and cater to the needs of sentient beings according to their individual abilities. In chapter five of the sutra, the Buddha uses the similes of rain and of light to illustrate this point. He says that, just as rain falls on all vegetation—trees, shrubs, medicinal herbs, and grasses—without discrimination, and each according to its nature and capacity takes nourishment from the rain, so the Buddhas, through their appearance in the world and their teachings, nourish all sentient beings, each according to his or her individual ability—whether great, like the tall trees; middling, like smaller trees and shrubs; or low, like the grasses.

Just as each plant benefits from rain according to its capacity, so every sentient being benefits from the appearance of the Buddha according to his or her capacity. And just as the light of the sun and moon falls equally on hills, valleys, and plains, illuminating each according to its position and in its own way and time, so the Buddha's presence sheds light on all sentient beings—be they high, middling, or low—according to their individual positions and capacities. It is in this sense that the infinite, supramundane Buddha appears in countless forms to benefit sentient beings: in the form of an Arhat, a Bodhisattva, a friend of virtue, and even in the form of an ordinary, unenlightened sentient being.

We know that it is difficult to know the ultimate nature of reality, the truth: the way things really are is not amenable to words. This is why the Buddha remained silent when he was asked whether the world is infinite or finite, both or neither, and whether the *Tathagata* exists or does not exist after death, or both or neither. The ultimate nature of reality has to be realized by oneself. This is reflected in the distinction between the Dharma that one becomes acquainted with indirectly, through the help of others, and the Dharma that one realizes for oneself. But this realization of the truth does not come easily. It has to be achieved by oneself, and it has to be the result of a direct, inner realization. Thus, motivated by great compassion, the Buddhas appear in the world to teach and help sentient beings achieve this realization of the ultimate nature of reality by stages. They do this through skillful means, according to the capacities and inclinations of sentient beings.

This idea regarding the differing capacities and inclinations of sentient beings is not peculiar to the Mahayana tradition. In

the Theravada canon, also, the Buddha likens the varying capacities of living beings to the different positions of lotuses in a pond—some are submerged, others are partly submerged, and still others are free of the water and blossoming in the clear air and sunlight. Similarly, living beings are of inferior, middling, and superior capacity. The Theravada tradition also includes the idea of the Buddha’s skillful means, as exemplified in different ways of teaching, such as directly and indirectly. This idea is reflected, too, in the distinction between the conventional and the ultimate truth. This notion of skillful means is developed and refined in the Mahayana tradition and is an extremely important theme of the *Lotus Sutra*.

Because the ultimate nature of reality is difficult to realize, and because sentient beings differ in their capacities and inclinations, the Buddhas resorted to skillful means to lead each and every sentient being to the ultimate goal of enlightenment, according to his or her own way and inclination. Therefore, the *Lotus Sutra* explains that the vehicle of the Bodhisattvas, the vehicle of the Pratyekabuddhas (or ‘private Buddhas’), and the vehicle of the disciples are nothing more than skillful means calculated to suit the differing capacities and inclinations of sentient beings.

Chapter three of the *Lotus Sutra* uses a compelling parable to explain the nature of skillful means. The story it tells is this: Suppose there is a rich man who inhabits an old house and who has a number of children. One day the house suddenly catches on fire. The father, seeing that it will soon be engulfed in flames, calls to his children to come out, but they are absorbed in their play and do not heed his words. Being familiar with the incli-

nations of his children, the father thinks of a skillful device to induce them to leave the house. Knowing they are fond of toys, he calls to them to come out at once because he has brought them all different kinds of toy carts. The children abandon their play and rush out to get the carts. Once they are safely away from the burning house, the father gives each and everyone of them only the most excellent cart, the vehicle of the Buddhas.

It is easy to see that in this parable the house is the world, the fire is the fire of the afflictions, the father is the Buddha, and the children are the people of the world. The toy carts are the vehicles of the Bodhisattvas, Pratyekabuddhas, and disciples. Elsewhere in the *Lotus Sutra*, the Buddha explains that he taught the Hinayana path for those who believe in the existence of the world, and the Mahayana for those whose merit is well matured. To have taught only the Hinayana would have been miserly, yet had he taught only the Mahayana, many would have despaired of achieving the goal of enlightenment and not entered the path at all. Thus the Hinayana and Mahayana are expedient devices for the people of the world, designed to suit their different capacities and inclinations.

The Buddha also says in the sutra that Arhats like Shariputra and Rahula will all eventually attain Buddhahood. He then likens the nirvana of the Arhats to an illusory city conjured up by a wise guide who is leading a party of travelers to a vast treasure. On the way, the travelers grow weary and tired. They despair of reaching their goal, so the guide conjures up the appearance of a city that has all the amenities needed for them to rest and recover their strength. Thereafter, they will be able to continue their journey until they eventually reach the treasure. In this

parable the guide is the Buddha, the travelers are the people of the world, and the illusory city is the nirvana of the Arhats.

The message of skillful means is further explained in the *Lotus Sutra* by other parables and similes. For example, in chapter four there is the parable of a son who has been parted from his father at a young age and who spends the better part of his life in poverty and suffering, ignorant of his origins. His father, longing to see his son again and hand down his vast inheritance to him, is grieved by his inability to locate him. One day, the son happens to come to his father's house. Seeing the splendor of the household and the respect the servants have for the master of the house, he becomes conscious of his inferiority and attempts to flee, but his father recognizes him and sends men to bring him back. Unable to recognize his father in return, the son is terrified and protests his innocence. Seeing the situation, the father tells his men to let him go.

Some time later, the father sends his men, dressed in poor apparel, to offer his son the work of sweeping out dung in the cow sheds of the household. His son accepts this menial task and works for some time. Gradually, the father increases his wages. All the while, the son is unaware that the master is in fact his own father, and the father refrains from revealing it so as not to upset or frighten him. Eventually the son is elevated to the position of foreman. Only when he has thus broadened his vision and aspirations does his father reveal to him his origins and hand over to him his inheritance. At that point the son realizes his nobility and is overjoyed by his achievement.

In the same way, the *Lotus Sutra* says that we are all sons of the Buddha and will all achieve the inheritance of Buddhahood.

But because our ambitions and aspirations are paltry, the Buddha has set us disciplines whereby we will gradually develop and expand our vision until we realize our true nature and kinship and are ready to accept this inheritance of Buddhahood.

The central theme of the *Lotus Sutra* is the working of skillful means out of great compassion. Out of great compassion, the Buddhas appear in the world. Out of great compassion, they exercise their skillful means in countless ways, through countless forms, devices, practices, and vehicles. All these are calculated to suit the varying capacities and inclinations of sentient beings so that each one can, in his or her own way and time, aspire to and achieve full and perfect enlightenment, the enlightenment of the Buddha. It is because of this message—with its universality, optimism, and encouragement for all—that the Mahayana tradition has been able to win such phenomenal popularity not only in India but also in Central and East Asia.



CHAPTER SIXTEEN

The Heart Sutra

In this chapter we will discuss a very important class of Mahayana literature that concerns the perfection of wisdom (*prajnaparamita*). But before we look at the texts themselves, it may be useful to examine the meaning of the term *prajnaparamita* and the history of the Perfection of Wisdom discourses. The term *prajna*, which is often translated ‘wisdom’ or ‘insight,’ is composed of the prefix *pra* and the root *jna* which means knowledge. *Pra* added to the root *jna* gives the sense of spontaneity, penetration, transcendentality. One might therefore better translate *prajna* as ‘penetrative or special knowledge or wisdom.’ The term *paramita* is most often translated ‘perfection’; other popular translations include ‘gone beyond,’ ‘transcendental,’ and even ‘the climax of’ wisdom. We will understand the term better if we notice its similarity to the English words ‘parameter’ and ‘meter,’ both of which concern measurement or limit. In *paramita*, therefore, we have a word that indicates ‘going beyond the limit.’

Thus the whole term *prajnaparamita* ought to be understood to mean ‘penetrative wisdom or insight gone beyond the limit.’ If we remember this, we will avoid the danger of thinking of the perfection of wisdom as something static or fixed. This inevitably happens because the word ‘perfection’ conjures up images of an unchanging, perfected condition. Yet in the perfection of wisdom we have a dynamic idea—the idea of a penetrative wisdom or insight that transcends the limit, that is transcendental. The perfection of wisdom is one of the Six Perfections of

the Mahayana tradition. It is also the name of a large number of Mahayana sutras that are collectively called the Perfection of Wisdom literature or *Prajnaparamita* sutras.

This class of texts includes discourses such as the *Diamond Sutra* (*Vajracchhedika*) as well as the *Perfection of Wisdom Sutra in Eight Thousand Lines* (*Ashtasahasrika Prajnaparamita Sutra*), the *Perfection of Wisdom Sutra in Twenty-five Thousand Lines* (*Panchavimsatisahasrika Prajnaparamita Sutra*), and the *Heart of the Perfection of Wisdom Sutra* (*Prajnaparamita Hridaya Sutra*), which runs to a little over one page. It is generally agreed that each of these is either an expansion or an abridgment of a fundamental text of the Perfection of Wisdom discourses, presented in different versions and lengths to suit the tastes of different readers.

It is generally accepted by modern scholars that the Perfection of Wisdom discourses date to the beginning of the common era, and that they were among the first Buddhist texts translated into Chinese in the second century c.e. On the basis of this and additional evidence from India, we can confidently say that the Perfection of Wisdom literature is among the oldest available to us from any of the Buddhist traditions.

The particular example we will discuss here is the *Heart of the Perfection of Wisdom Sutra*, or the *Heart Sutra* for short, which is an excellent example of the essence of the Perfection of Wisdom teachings. There are three prominent figures who participate in the conversation in this sutra—the Buddha, the Bodhisattva Avalokiteshvara, and the disciple Shariputra. The presence of Shariputra is another indication of the continuity in the Buddhist tradition because, just as Shariputra figures

prominently in the *Abhidharma*, so he is a major figure in the Perfection of Wisdom sutras.

Another important fact is that, although the dialogue between Shariputra and Avalokiteshvara is said to take place through the power of the Buddha, the Buddha is said at the very outset to be seated all the time in deep absorption. It is only at the end of the dialogue that the Buddha manifestly enters the conversation to commend Avalokiteshvara on his exposition. This is another indication of the inconceivable, extraordinary power of the Buddha—a reflection of the Mahayana vision of the transcendent nature of the Buddha that we considered in our discussion of the *Lotus Sutra* in [Chapter 15](#).

The *Heart Sutra*, like the other Perfection of Wisdom discourses, sets out to accomplish one important task: to expound and encourage the transformation of wisdom into the perfection of wisdom. It sets out to complement analytical wisdom (which belongs to wisdom per se) with relational wisdom (which belongs to the perfection of wisdom). The analytical and relational methods are used in the *Abhidharma* literature, in the first and seventh books of the *Abhidharma Pitaka*, respectively. We might illustrate the nature of these two methods by means of an analogy: Through the analytical method, a chariot is seen not to be a unitary and homogenous whole but, rather, to be composed of individual parts. This comprehension of the composite nature of the chariot is the result of analytical wisdom. Through the relational method, however, even the individual parts of the chariot are seen not to exist ultimately. In the light of the perfection of wisdom, they are now seen to be dependent, conditioned, relative.

The passage from wisdom to the perfection of wisdom is thus the passage from a vision of reality characterized by perception and acceptance of individual components of reality to a vision characterized by perception of the emptiness, or voidness (*shunyata*), even of these individual components. This point is made very clearly in the *Heart Sutra* with reference to the five aggregates and eighteen elements, which are the result of the analytical method of the Buddhist investigation of reality.

In the *Heart Sutra*, the Bodhisattva Avalokiteshvara says that form, feeling, perception, volition, and consciousness are, in their own being, void—that is, that the nature of the aggregates is empty of independent existence. And just as the five aggregates are empty, so are the eighteen elements that comprise personal experience.

Analysis reveals that three elements are involved in each of the six avenues of personal experience (the five senses plus the mind). For example, the activity of seeing can be analyzed into (1) the element of form, which is the visible object; (2) the element of the eye, which is the sense faculty of vision; and (3) the element of visual consciousness, which is the mental element. Similarly, in each of the activities of hearing, smelling, tasting, touching, and thinking, there is (1) an external or objective element, (2) an internal, subjective sense faculty, and (3) the consciousness that arises in conjunction with the external object and the sense faculty. Hence there are three components for each of the six activities, for a total of eighteen elements that result from the analytical investigation of personal experience. According to Avalokiteshvara, these eighteen elements do not exist in reality; like the five aggregates, they are empty of existence, or void.

Emptiness is not, however, a metaphysical entity. According to the teaching of the Perfection of Wisdom and Mahayana masters, emptiness is synonymous with both interdependent origination and the Middle Way. It is synonymous with interdependent origination because all that exists is conditioned and, relative to other factors, empty of independent existence. Emptiness is synonymous with the Middle Way because understanding emptiness enables one to transcend the alternatives or dualities of existence and nonexistence, identity and difference, and so forth.

Emptiness is not a view. This is illustrated at considerable length in the works of Nagarjuna, the founder of the Middle Way school, which championed emptiness. Emptiness is itself relative and devoid of independent existence. This is why Haribhadra, in his commentary on the *Abhisamayalankara*, a text that elaborates on the message of the Perfection of Wisdom literature, lists among the various types of emptiness ‘the emptiness of emptiness’: emptiness, too, is relative and empty.

Emptiness is, in fact, a therapeutic device. It is a corrective for the exclusively analytical view, which leaves us with a residual belief in the real existence of the elements of experience. Emptiness is a device that enables us to transcend this pluralistic belief in the independent existence of things. It is for this reason that emptiness is likened to a medicine that cures residual belief in the independent existence of elements. Emptiness is also likened to salt, which makes food palatable.

Like medicine and salt, emptiness taken in excess, or at the wrong time or place, can be dangerous and unpalatable. This is why one ought not abide in or cling to emptiness. Like a medicine, emptiness is designed to cure the illness of perceiving the

independent existence of things. Once this illness has been overcome, one should discontinue the treatment, not persist in taking the medicine. Similarly, emptiness is the salt that renders experience palatable, and just as salt by itself is unpalatable, so emptiness by itself is an unpalatable diet.

It is because emptiness reveals and expresses the relativity of all phenomena that it becomes the key to understanding nonduality. We can see how recognition of the relativity—and subsequent transcendence—of opposites is tantamount to the perception of nonduality, or non-differentiation.

At this point we come to the central Mahayana doctrine of the nonduality, or non-differentiation, of samsara and nirvana. This is indicated in the *Heart Sutra* when Avalokiteshvara says that form is not different from emptiness and emptiness is not different from form. The other aggregates, too, are not different from emptiness, and emptiness is not different from the aggregates. Thus samsara and nirvana, the aggregates and emptiness, phenomena and the unconditioned, the conditioned and the transcendental are all alternatives that are relative to each other: they have no independent existence. Indeed, because they are relative to each other, they are, each of them, ultimately unreal and empty. Hence the duality of samsara and nirvana is dissolved in the vision of emptiness. Emptiness is the way out of all extremes, even the extremes of samsara and nirvana.

Indeed, just as the distinction between samsara and nirvana is relative—being a subjective distinction that belongs to our way of perceiving and not to samsara and nirvana in themselves—so, in emptiness, there is an absence of other alternatives, an absence of the characteristics of origination and cessation, which are rel-

ative to each other and unreal. Unreal, too, according to the *Heart Sutra*, are ignorance, old age, and death; the destruction of ignorance, old age, and death; the Four Noble Truths; attainment and non-attainment. Like the roof beams of a house, none of these concepts, which depend one upon the other, exists independently.

The *Heart Sutra* says that, by relying on this perfection of wisdom whose object is emptiness, all the *Tathagatas* of the past have achieved the ultimate, supreme, and perfect enlightenment. It is for this reason that the perfection of wisdom, through which emptiness is known, has been called ‘the mother of the *Tathagatas*’—in other words, that from which the *Tathagatas* come.

The perfection of wisdom has also been likened to a sighted guide leading an assembly of blind men to their goal. The other perfections (of generosity, morality, patience, energy, and concentration) are themselves blind. They are unable to find the way to the goal of Buddhahood. But with the help of the eyes of the perfection of wisdom, they can arrive at that goal.

Again, the perfection of wisdom has been compared to baking an earthenware jar which, in the process, becomes resistant to shattering: so, too, when a Bodhisattva is trained and steeped in the perfection of wisdom, he becomes durable, stable, and difficult to shatter.

The drive toward condensing the teaching of the larger *Perfection of Wisdom Sutra* into the pith instruction of the *Heart Sutra* is further reflected in the emergence of the verbal formulas and mantras we find in the Mahayana tradition. Many of these are condensations of elaborate ideas that serve as aids to mem-

ory as well as to meditation. In the *Heart Sutra* we find the mantra of the perfection of wisdom, which, the sutra says, makes the unequal equal. We can see why this should be so if we recall that, in emptiness, all opposites, all alternatives, all extremes, and all characteristics do not exist. The perfection of wisdom mantra is also said to pacify all suffering. This, too, is clear from understanding that, in emptiness, neither beings nor sufferings exist.

We can see the essence of the perfection of wisdom expressed in the few lines of the mantra,

Tadyatha, Om, gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi, svaha

(‘Thus, Om, gone, gone, gone beyond, gone well beyond, enlightenment, hail’).

This is the transcendence of all alternatives, all views, all dualities that marks the entry into enlightenment through going beyond all limitations, dualities, and dogmas.

Arising from his deep absorption in meditation during the dialogue between Avalokiteshvara and Shariputra in the *Heart Sutra*, the Buddha commends Avalokiteshvara on his exposition of the perfection of wisdom, an exposition that reflects the ultimate, not the conventional standpoint. Briefly, the ultimate standpoint is the standpoint according to which beings, objects, and karma have no place, whereas the conventional standpoint conforms to the usages familiar in the world, in which beings, objects, and karma are treated as if they exist in reality. The Perfection of Wisdom sutras reflect the ultimate standpoint, born of the experience of nirvana. Even according to the Theravada

canon, the Buddha said of this state that neither earth nor water, fire nor air, origination nor cessation exists in it, and that it is not describable in terms of existence, nonexistence, both, or neither.

The Perfection of Wisdom literature suggests that we can all see symbols of emptiness in our own experience—stars, faults of vision, lamps, magical illusions, dewdrops, bubbles, dreams, lightning, clouds, and the like. Such phenomena are the visible expressions or manifestations of emptiness. In the conditioned, dependent, and insubstantial nature of these phenomena, we find intimations of the emptiness that is revealed in the perfection of wisdom.



CHAPTER SEVENTEEN

The Lankavatara Sutra

The *Lankavatara Sutra* is representative of a large body of literature and is particularly important for an understanding of the Mahayana tradition. Like the *Lotus Sutra* and the Perfection of Wisdom sutras, the *Lankavatara* is a voluminous work. It is complex in terms of both ideas and literary composition. Scholars have tended to date the written work to as late as the fourth century of the common era. Although this may be acceptable as far as the literary production of the text is concerned, a survey of the sutra reveals a number of germinal ideas that were systematized and elaborated on by Mahayana masters like Asanga and Vasubandhu. If we remember that both these masters lived in the fourth century C.E., we will have to place the formulation of the doctrines contained in the *Lankavatara* well before that time.

This is in line with what I have said before about the origin and authenticity of Mahayana literature in general. After all, we have seen that many of the germinal ideas of the Mahayana tradition are found even in the Theravada canon (see [Chapter 14](#)). The *Lankavatara* is representative of the canonical literature that is the foundation of the Mahayana school variously known as the Yogachara (school affirming the unity of meditation and action), the Vijnanavada (school affirming consciousness), and the Chittamatra (school affirming Mind Only). Just as the Perfection of Wisdom literature in general forms the canonical foundation of the Middle Way, or Madhyamaka, school, so the

Lankavatara Sutra and a number of other discourses form the canonical foundation of the Yogachara or Vijnanavada school, though obviously elements of one school can be found in the doctrine of the other, and vice versa.

The doctrine for which the *Lankavatara* is famous is the doctrine of the primacy of consciousness. This is sometimes called the doctrine of Mind Only, or of the sole reality of consciousness. The sutra states in unequivocal terms that the three worlds, or spheres—the sphere of sense desire, the sphere of form, and the formless sphere—are just mind itself. In other words, all the manifold objects of the world, the names and forms of experience, are merely manifestations of the mind. The *Lankavatara* says that our inability to free ourselves from the discrimination between the conceptions of subject and object is the cause of our rebirth in the cycle of birth and death. As long as we are unable to free ourselves from discrimination, we continue to be reborn in samsara. It is therefore the ability to free ourselves from the dualistic conceptions of subject and object that is the key to enlightenment.

But what is this ‘Mind Only’ of which the *Lankavatara Sutra* speaks? Is it the empirical mind, the mind that participates in the activities of the six consciousnesses? It is clearly not this mind. The mind of which the sutra speaks both transcends and annihilates the conceptions of the dualities of existence and non-existence, identity and difference, permanence and impermanence. It transcends the concepts of self, substance, and karma. It even transcends the concept of causation. According to the sutra, all these concepts are the products of false imagination, or discriminating thought (*vikalpa*). The mind of which the sutra

speaks does not participate in these dualistic conceptions. From this it is clear that the mind of which the *Lankavatara* speaks is precisely that emptiness (*shunyata*) of which the Perfection of Wisdom literature speaks.

If the mind of which the *Lankavatara* speaks transcends the conceptions of the dualities of existence and nonexistence, identity and difference, and so forth, then how is it that this nondual reality of mind manifests itself in the manifold objects of the world? The *Lankavatara*—and, indeed, the Mind Only school—expounds a system of eight types of consciousness. These eight include the six with which we are familiar from the Buddhist tradition at large (i.e., the five consciousnesses that arise in conjunction with the five physical sense faculties, and the sixth consciousness, which arises in conjunction with the faculty of the mind). The two additional types are the storehouse consciousness (*alayavijnana*) and the afflicted mind (*klishhtamanas*). These eight consciousnesses form the basis of Yogachara or Vijnanavada philosophy.

The sutra uses an analogy to describe the process of schism that takes us from the ultimate, nondual condition of mind to the fragmented condition, characterized by the six empirical consciousnesses, that we experience in daily life. The analogy is that of the ocean, wind, and waves. In its depths the ocean is tranquil, just as, in its depths, the storehouse consciousness is. Moved by the wind, the surface of the ocean is stirred into waves, which roll on and on. Similarly, the tranquil depths of the storehouse consciousness are disturbed by the wind of discrimination, causing waves, which are analogous to the functioning of the six empirical consciousnesses.

The villain of the piece is the afflicted mind—the wind of dis-

crimination—because it is by means of the afflicted mind that discrimination takes place. The afflicted mind is the go-between that mediates between the storehouse consciousness on the one hand and the six empirical consciousnesses on the other hand. We may call this afflicted mind the ego principle, the principle of individuation, or discrimination.

The storehouse consciousness plays a particularly important role because it not only exists as the tranquil depths of the ocean do but also functions as a repository. This is why it is called a storehouse—because it collects the seeds of sense impressions and actions. Therefore we can best understand the scheme of the eight consciousnesses presented in the *Lankavatara Sutra* if we picture them in a circle, just as we picture the constituents of interdependent origination. In this sense we have an evolution from the storehouse consciousness in its own nondual nature, through the functioning of discrimination by means of the agency of the afflicted mind, and on into the six empirical consciousnesses, which in turn supply the storehouse consciousness with the impressions of actions, or karma. Thus we have a cyclical process wherein the storehouse consciousness evolves through discrimination into six empirical consciousnesses, which in turn sow the seeds of future actions in the fertile soil of the storehouse consciousness.

The storehouse consciousness is particularly important for the *Lankavatara Sutra* and, indeed, for this whole phase of Mahayana Buddhism. It is significant that, in the Tibetan translation, we find the storehouse consciousness called the ‘all-base consciousness’—the consciousness that is the substratum of all. This implies that it has within it the potential for both samsara

and nirvana, both the phenomenal world and enlightenment. And just as it is through discrimination that the storehouse consciousness evolves into the six empirical consciousnesses, so, through the elimination of discrimination, the storehouse consciousness becomes the seed of nirvana.

It is important to look closely at the relationship between the storehouse consciousness and the notion of the Buddha nature (*tathagatagarbha*, literally, ‘the womb of tathagatahood’). You will be aware of the natural connection between the two from what I have just said about the nirvanic potential of the storehouse consciousness. The *Lankavatara* describes the mind, or consciousness, as pure in its original, intrinsic nature. What is meant by the term ‘pure’? A careful examination of the *Lankavatara Sutra* and other canonical and commentarial literature reveals that this means that the mind is empty. Therefore, ‘the original purity of the mind’ means that the mind is intrinsically and originally pure of the dualities of existence and nonexistence, identity and difference, and so forth. Its purity is equivalent to its emptiness. This purity, or emptiness, is the very essence of Buddha nature, of the nirvanic potential of the storehouse consciousness.

It is in this context that the Buddha nature is likened to gold, to a precious stone, or to a soiled garment. The intrinsic purity or emptiness of the mind finds the expression of its potential in the realization of Buddhahood when the impurities of discrimination are removed. Just as the brightness of gold, a precious stone, or a soiled garment is revealed through refinement and through cleansing of impurities, so one reveals the original, intrinsic, empty and pure nature of the mind through cleansing oneself of the habit of discriminating between subject and object

by application of the discipline of a Bodhisattva.

The Buddha nature is the empty and pure nature of the mind. Because of the essential emptiness and purity of the mind, all sentient beings have the potential to attain Buddhahood.

Like a lump of bronze, which can be shaped into a chamber pot, a vessel for offering water at a shrine, or a statue of the Buddha, the empty nature of mind can, depending on causes and conditions, appear in the form of a common living being, a Bodhisattva, or a Buddha.

The Buddha nature is not a self or a soul. It is not a static entity. It may be likened to a stream because it is ever-changing, infinitely manifold and dynamic. It is for this reason that, in another famous sutra, the *Sandhinirmochana*, the Buddha says that the storehouse consciousness is profound and subtle, moving like a stream with all its seeds of sense impressions. The Buddha says that he has not taught the idea of this storehouse consciousness to fools, for fear that they might mistake it for a self. It is interesting to note that the storehouse consciousness is fundamentally similar to the Theravada concept, found in the Abhidharma, of the factor of subconscious continuity (*bhavanga*) that carries the seeds of former actions. This concept is expanded and elaborated on in the *Lankavatara Sutra* and in the philosophy of the Yogachara school.

The *Lankavatara Sutra* suggests another important Mahayana doctrine in germinal form: the doctrine of the three bodies, or dimensions, of Buddhahood—the transcendental dimension, (*dharmakaya*) the celestial dimension, (*sambhogakaya*) and the terrestrial or transformational dimension, (*nirmanakaya*). These three reflect, in general terms, three levels of enlightened reality:

(1) the transcendental dimension is synonymous with the ultimate level of enlightenment, which is beyond names and forms; (2) the celestial dimension is an expression of the symbolic and archetypal dimension of Buddhahood, to which only the spiritually developed have access; and (3) the terrestrial dimension is the dimension of Buddhahood to which all of us in our unenlightened condition have access, and which participates in the world of mundane phenomena. It is this terrestrial dimension that appears in countless forms in order to nurture and emancipate sentient beings.

Here you may recall that the essence of the Mahayana tradition is great compassion. The skillful means that spring directly from great compassion manifest themselves not only in the devising of various disciplines, or vehicles, but also in diverse and countless forms of the terrestrial dimension of Buddhahood. According to the *Lankavatara* and other Mahayana texts, the terrestrial dimension of Buddhahood can assume any form and any number of forms. It can assume not only a recognizable, special form like Shakyamuni Buddha, with whom we are all familiar but also the form of a drunkard, gambler or the like, in order to benefit and liberate sentient beings. If a particular drunkard or gambler is not affected by the delivery of an exalted Dharma discourse, nor by the examples of moral purity advocated in the conduct of a Bodhisattva, a Buddha or Bodhisattva will assume the form of one of that's persons company and, through the exercise of skillful means labor to bring about the emancipation of that person. In addition to assuming the form of animate beings, Bodhisattvas can also assume the form of inanimate things, such as food, clothing, medicine, a bridge, a road, and so forth. This

is put very beautifully by Shantideva in his book on the Practice of the Bodhisattva, *Bodhicharyavatara* where he prays that he may become food for the hungry, medicine for the ill, and shelter for the homeless. Thus, through skillful means born of great compassion, the Buddha and Bodhisattvas appear in countless unknown and unrecognizable forms, working for the emancipation of all sentient beings, each according to his or her individual needs and abilities.



CHAPTER EIGHTEEN

The Philosophy of the Middle Way

The philosophy of the Middle Way, or Madhyamaka philosophy, has sometimes been called the central philosophy of the Mahayana tradition. It has even been called the central philosophy of Buddhism in general. This alone is sufficient to give us some idea of its importance. The Madhyamaka philosophy has also been called the doctrine of emptiness (*shunyata*) and the doctrine of the non-self-existence, or insubstantiality, of things (*nihsvabhavavada*).

The founder of this philosophy was the great holy man and scholar, Nagarjuna, who lived between the end of the first and the beginning of the second century of the common era. He was born in the south of India, of Brahmin parents. Biographers, however, tell us that he was an early convert to Buddhism. Nagarjuna was an interpreter more than an innovator. He took certain inspirations and insights from the sutras and the Abhidharma, reinterpreting and restating them in a particularly clear and forthright way. He is noted for his substantial literary works, which include not only philosophical works, like the *Foundation Stanzas of the Middle Way* (*Mulamadhyamakakarika*) and the *Seventy Stanzas on Emptiness* (*Shunyatasaptati*), but also works on logic, the practices of the Bodhisattva, fundamentals of Buddhism, and even works of a devotional character, such as four works extolling the virtues of qualities like the perfection of wisdom. Nagarjuna's efforts in promoting and propagating the central ideas of the Mahayana won him widespread recognition as a Bodhisattva

not only in India but also in Tibet, China, and Japan. He figures prominently among the primary founders of the Tibetan, and Ch'an, and Zen Buddhist traditions.

The works of Nagarjuna—and, indeed, the teaching of the Madhyamaka philosophy—should not be seen as a radical departure from the general direction and development of Buddhist thought as a whole. They had definite origins in the teachings of the Buddha and in the early Buddhist tradition, particularly the Abhidharma. In the Theravada canon, there is a record of the Buddha's statements about the importance of emptiness (*shunyata*) and also a record of the famous 'fourteen inexpressibles,' or unanswerable questions. In addition, we find a very clear precursor of the Madhyamaka philosophy in the Perfection of Wisdom literature, where the primary theme is emptiness. This is the very theme elaborated by Nagarjuna in works like his *Mulamadhyamakakarika*. In the *Abhidharma Pitaka*, in the *Book of Causal Relations (Patthana)*, too, we can see the anticipation of the Madhyamaka philosophy in the emphasis on the examination of relations. All these are clear indications of the very early and authentic origins of the Madhyamaka philosophy.

Just as the contents of the Madhyamaka philosophy are not anything radically new, so the method of the Madhyamaka is not, but can be found in the very earliest period of the Buddhist tradition. The characteristic method of the Madhyamaka is analysis—the analysis of phenomena and of relations. One might even say that its characteristic method is not only analysis but also critical dialectic. All this methodology—from analysis to criticism and dialectic—is, like the substance of the Madhyamaka, indicated both in the Buddha's own approach in his discourses,

the sutras, and in the approach of the Abhidharma tradition, where we find the various alternatives isolated and methods of answering questions elucidated. This should be sufficient to indicate that the origins and methods of the Madhyamaka philosophy go far back in the history of Buddhist thought.

As for Nagarjuna's fundamental message in his philosophical works, it is important first to realize the object toward which his criticism is directed—namely, the notion of independent being, or self-existence (*svabhava*). The fact that his doctrine has been termed the doctrine of insubstantiality (*nihsvabhavavada*, literally, 'the doctrine that refutes *svabhava*') emphasizes Nagarjuna's characteristic rejection of the notion of self-existence.

Nagarjuna rejects self-existence by examining relativity, or interdependent origination, in a critical, dialectic way, beginning with the idea of self-existence, going on to the idea of relativity or the absence of self-existence, and terminating with the idea of emptiness (*shunyata*). These three steps—from self-existence to non-self-existence, and finally to emptiness—are developed through three types of investigation: (1) the investigation of causality, (2) the investigation of concepts, and (3) the investigation of knowledge. Through the investigation of these three classes of phenomena, Nagarjuna and the Madhyamaka system take us from the naive, everyday belief in the idea of self-existence, in the independent reality of phenomena, to an intellectual understanding of emptiness.

Let us first look at the Madhyamaka critique of causality. Madhyamaka philosophy arrives at the insubstantiality and relativity of all phenomena through an examination of interdependent origination. In this context it is shown that, insofar as all

things exist dependent on a combination of causes and conditions, they have no independent self-existence and are therefore empty. The classical example is that of the sprout, which exists dependent on the seed, earth, water, air, and sunlight. Inasmuch as the sprout depends on these factors for its existence, it has no self-existence and is therefore without self-existence. And being without self-existence, it is empty. This is the simplest and most direct Madhyamaka investigation of causality, and it leads us straight to the notion of emptiness.

But for the Madhyamaka, emptiness also means non-origination, non-production. In the Perfection of Wisdom literature, as we saw in the *Heart Sutra*, the idea of non-origination and non-cessation occurs very frequently. Here, too, in the Madhyamaka philosophy, emptiness means non-origination—the non-arising in reality of all phenomena. Nagarjuna explains this particular consequence of emptiness through the dialectic method. Here we see again the fourfold dialectical analysis that appeared in the fourteen inexpressible propositions which the Buddha rejected.

There are four possibilities for the origination of phenomena, or the relationship between cause and effect: (a) that the cause and effect are identical, (b) that the cause and effect are different, (c) that the cause and effect are both identical and different, and (d) that phenomena arise without cause. These four basic alternatives are indicated in the first verse of the *Mulamadhyamakakarika*, which states that ‘No entity is produced at any time, anywhere, or in any manner from self, from other, from both, or without cause.’ This is the fundamental Madhyamaka critique of causality.

It is interesting to note that these four alternatives are analytically derived. Otherwise, one might wonder how it is that we isolate only these four. The Madhyamaka isolates these four in the following way: If phenomena do originate, they will originate either with a cause or without a cause. Here we already have two fundamental alternatives: phenomena originate either with or without a cause. The latter position is represented in the fourth alternative, according to which phenomena originate without a cause. Now, if we accept that phenomena do originate with a cause, then the effect and the cause can either be identical or different. In this way, we isolate the first two of the four alternatives: the identity of cause and effect, and the difference of cause and effect. The third alternative – that the cause and effect are both identical and different – is simply a combination of the first two. In this way, we analytically arrive at the four alternatives, each of which is, in turn, to be rejected.

Each of these four explanations of the nature of causality was represented by a philosophical school contemporary with the Madhyamaka. The position that maintains that cause and effect are identical was advocated by the Sankhya system, one of the classical systems of Indian philosophy. The position according to which cause and effect are different was propounded by the Hinayana schools of Buddhism, the Vaibhashikas and the Sautrantikas, and by some of the Brahmanical schools. The position according to which phenomena originate from causes that are both identical and different was affirmed by the Jaina philosophers. The last alternative, which holds that phenomena originate without a cause, was affirmed by the materialists in ancient India.

The Madhyamaka refutes these four explanations of origina-

tion by means of a very typical Madhyamaka method that has drawn the attention of many scholars both in the East and the West. This method is called the method of *reductio ad absurdum*, and it is a kind of negative dialectic that exposes the inherent contradictions and absurdities in the opponent's position. Let us try to illustrate how this method of argumentation works. Take the first alternative, which affirms the identity of cause and effect. The Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are identical, then having bought cottonseed with the price one would pay for cloth, one ought to be able to clothe oneself with it. The idea that cause and effect are identical thus leads to absurdity. If cause and effect are identical, then there would be no difference between father and son, and also no difference between food and excrement.

In the case of the second alternative—that cause and effect are different—anything could originate from anything else, because all phenomena are equally different. Hence a stalk of rice might just as easily originate from a piece of coal as from a grain of rice, for there would be no connection between a stalk of rice and a grain of rice, and a piece of coal and a grain of rice would have the same relationship of difference to a stalk of rice. Thus the notion that cause and effect are absolutely different is an intrinsically absurd idea.

The third alternative—that cause and effect are both identical and different—is no more acceptable, and suffers from two faults. First, both the argument that refuted the identity of cause and effect and the argument that refuted the difference of cause and effect are applicable to the third alternative as well. The argument refuting the identity of cause and effect is applicable inso-

far as cause and effect are identical, and the argument refuting their difference is applicable insofar as cause and effect are different. We really have no new proposition in the case of the third alternative. Second, the third alternative is faulty because of the law of contradiction: no phenomenon can have contradictory characteristics. An entity cannot be both existent and non-existent at once, just as one entity cannot be both red and not red at the same time.

Finally, the fourth alternative—the idea that phenomena originate without cause—is rejected by appeal to common experience. For instance, if we set a kettle of water on a lighted stove, the water will boil, but if we set it on a block of ice, it won't. Hence Madhyamaka philosophy concludes that causality according to any one of these four alternatives—from self, from other, from both, and without cause—is impossible. This is the Madhyamaka critique of causality.

There is also a Madhyamaka critique of concepts—the concepts of identity and difference, existence and nonexistence, and so forth. All these concepts are relative; they are mutually conditioning. Let us take the concepts of short and long. The ideas of short and long are relative one to the other. We say that A is shorter than B or that B is longer than C, so the concepts of long and short are relative. If I put two fingers side by side, we can say that one finger is longer than the other, but if I put out a single finger, unrelated to anything else, we cannot say anything about it being long or short. This is another kind of interdependence. Just as we have material dependence in the origin of a sprout that is dependent on a seed, the earth, sunlight, and so on, here we have conceptual dependence, the dependence of

one concept on another.

And just as short and long are dependent one upon another, so identity and difference are dependent, or relative, to each other. Identity only has meaning in relation to difference, and difference only makes sense in relation to identity. The same is true of existence and nonexistence. Without the idea of existence, nonexistence has no meaning, and without nonexistence, existence has none. This is also true of the three divisions of time—past, present, and future. Depending on the past, the ideas of the present and future are conceived; depending on the past and future, we speak about the present; and depending on the present and the past, we speak about the future. The three moments of time—like short and long, identity and difference, and existence and nonexistence—are all concepts that are interdependent, relative, and empty.

Finally, the analysis of relativity is applied to knowledge, or to the means of acquiring knowledge. This is an important application of the Madhyamaka critique because ordinarily we accept the reality of phenomena on the basis of perception. For example, we say that this cup which I have before me undoubtedly exists because I perceive it—I can see and touch it. We have knowledge of things through the means of knowledge. Traditionally, in India, there were four means of knowledge: (i) perception, (ii) inference, (iii) testimony, and (iv) comparison.

For the sake of simplicity, let us take the case of perception. Suppose something is established by perception, that it is through perception that we accept the existence of the cup: What, then, is it that proves the existence (or truth) of the perception itself (i.e., the means of knowledge itself)? One might

say that perception is proved by itself. In that case it would not require proof, but since when can something be accepted without proof?

Alternatively, one might say that perception is established or proved by other means of knowledge, but in that case we have an infinite regress, as in the old story of the philosopher who, when asked what the earth stood on, replied that it stood on a great tortoise, and when asked what the great tortoise stood on, said that it stood on four great elephants, and so on and so forth. Nowhere can we find a firm foundation for perception if perception is proved by other means of knowledge.

Finally, if perception is established by the object of perception, then perception and its object are mutually established and interdependent. This is, in fact, the case: The subject and object of perception are interdependent. They are mutually conditioned. Perception is therefore in no position to prove the existence of its object, and that object is in no position to prove the existence of perception, since they depend on each other. Thus knowledge—like cause and effect and mutually related concepts—is interdependent. It lacks self-existence, and is therefore empty. Nagarjuna composed a very interesting text, called *The Turning Away of Objections (Vigrahavyavartani)* which discusses this point.

Let us now consider some of the more practical, therapeutic applications of the Madhyamaka philosophy. The Madhyamaka uses the critical and dialectical method to reject the notions of cause and effect, mutually related concepts, and the subject and object of knowledge because these notions are the products of imagination, or discriminating thought (*vikalpa*). The

Madhyamaka is concerned with dispelling these products of discriminating thought because they are the causes of suffering. It is as a result of discriminating the ideas of cause and effect, identity and difference, existence and nonexistence, and so forth that we are imprisoned in samsara. Discriminating thought, which has its seed in the mind, is the fundamental cause of suffering.

Nagarjuna says that, just as a painter, having painted the picture of a fearful demon, is then terrified by that image, so ignorant people, through discriminating thought, produce the cycle of the six realms of existence and then suffer as a consequence. Hence mind, which is afflicted by ignorance through the function of discriminating thought, produces the world we know, or samsara, where the concepts of causality, origination, cessation, and the rest have a meaning. This is the origin of suffering. And if samsara is the product of discriminating thought – if cause and effect, identity and difference, and existence and nonexistence are actually relative and empty – then there is no objective difference between samsara and nirvana.

What the renowned Mahayana and Madhyamaka doctrine of the non-differentiation of samsara and nirvana means is that the difference between samsara and nirvana is a subjective difference, a difference within one's own mind. It is not a difference in anything objective or real. Samsara and nirvana are the same thing seen from two different points of view: from the point of view of ignorance (of causality, identity and difference, existence and nonexistence), reality appears as samsara; from the point of view of insubstantiality, relativity, and emptiness, however, reality appears as nirvana.

Thus samsara and nirvana do not depend on anything 'out

there': they depend, rather, on the point of view. It is in this context that the portrayal of nirvana emphasizes the fact that it is beyond existence and nonexistence, beyond origination and cessation, beyond all conceptions and expressions. Indeed, if nirvana is unconditioned, it must transcend these relative concepts. The two points of view—that of discriminating thought and ignorance, and that of insubstantiality, relativity, and emptiness—are reflected in the doctrine of the two truths, conventional and ultimate. The conventional truth is valid of this world in which ignorance prevails, in which we operate by accepting—and taking for granted—the ideas of cause and effect, identity and difference, existence and nonexistence, and the like. The ultimate truth is valid of this world seen in the light of insubstantiality, relativity, and emptiness. Like samsara and nirvana, the conventional truth and ultimate truth are not contradictory but complementary. They refer to two points of view—the ordinary, afflicted point of view obscured by ignorance, and the point of view of the enlightened ones.

Nagarjuna said that without relying on the conventional truth, the ultimate truth is not taught, and without arriving at the ultimate truth, nirvana is not achieved. In these few words, we can understand the complementary and necessary relationship between the two truths. We must rely on the conventional truth to communicate and function in the world, yet without arriving at an understanding of ultimate reality, or emptiness, nirvana is not gained. Hence we can see how groundless is the charge of nihilism leveled against the Madhyamaka by some of its opponents. Emptiness is not nothingness. The Madhyamaka does not teach the absolute nonexistence of cause and effect, or

karma (wholesome and unwholesome actions with their consequences). All these exist on the conventional level. They exist as long as they are sustained by discriminating thought and ignorance. Without relying on the notion of cause and effect, or the doctrine of karma, the ultimate is not taught; yet without transcending causality, karma, concepts, and expressions, nirvana is not achieved.

Nagarjuna asserts that interdependent origination, emptiness, and the Middle Way are identical in significance. Taken from the point of view of ignorance, interdependent origination explains, sustains, and is the very essence of samsara. But interdependent origination is also emptiness, because everything that exists dependent on something else does not really exist—it has no independent being and does not exist by itself. Therefore, it is empty. All that is interdependent origination is also emptiness. And interdependent origination which avoids the alternatives of identity and difference, existence and nonexistence, eternalism and nihilism is also the Middle Way taught by the Buddha. Hence the system founded by Nagarjuna and sustained by his disciples and successors is known as the philosophy of the Middle Way, or Madhyamaka.



CHAPTER NINETEEN

The Philosophy of Mind Only

The Mind Only school and the Middle Way school are the philosophical backbone of the Mahayana tradition. There are several names by which the Mind Only school is known, the three most popular being Chittamatra (school affirming Mind Only), Vijnanavada (school affirming consciousness), and Yogachara (school affirming the unity of meditation and action). Yogachara refers to the union of the practice of meditation (*yoga*) and conduct (*achara*). The Mind Only school arose as an independent and identifiable philosophical tradition in the fourth century c.e. Two brothers, Asanga and Vasubandhu, played a central role in the formulation and popularization of the philosophy of this school. They were born in Northwest India, in what is now Pakistan. Through their writings and skill as teachers and debaters, they popularized the Mind Only philosophy within a relatively short time. Both started out as realistic pluralists, and in addition to his many works on the Mind Only philosophy, Vasubandhu is well known for his *Abhidharmakosha*, a collection of Abhidharma philosophy written from the standpoint of the Vaibhashika school.

These two great scholars were converted to Mahayana and together produced a large number of works defining, categorizing, and setting forth the Mind Only philosophy. Asanga is famous for his *Stages of the Bodhisattva Path* (*Bodhisattvabhumi*), *Compendium of the Abhidharma* (*Abhidharmasamuchchaya*), written from the Mahayana or Mind Only viewpoint, and many com-

mentaries on major works of the Mind Only school. Vasubandhu is renowned for his short treatises on *Cognition Only* and a treatise explaining the three natures of the Mind Only philosophy. Asanga's commentaries to a number of important texts of the Mind Only school are attributed by the Mahayana tradition to Lord Maitreya. Although modern scholars have attempted to identify Maitreya with a historical personality, the Mahayana tradition has no doubt that Maitreya is the future Buddha, now residing in Tushita Heaven. The major works of the Mind Only school attributed to him include the *Distinction of the Middle from the Extremes* (*Madhyantavibhaga*) and the *Ornament of the Mahayana* (*Mahayanasutralankara*). They are said to have been transmitted by Maitreya to Asanga, who wrote them down and added commentaries. It is in this sense that a large portion of the textual foundation of the Mind Only philosophy is attributed to the future Buddha Maitreya.

Like the Middle Way philosophy, the Mind Only philosophy has its origin in the earliest tradition of Buddhism. For example, even according to the Theravada canon, the Buddha declared that mind is the creator of all things and referred to the luminous and pure nature of consciousness. The body of Mahayana sutras includes many discourses, like the *Lankavatara Sutra*, that deal at some length with the fundamental principles of the Mind Only philosophy. A long and weighty textual tradition thus precedes the emergence of the Mind Only tradition as an independent philosophical school.

In addition to these textual anticipations in the canons of the Hinayana and Mahayana traditions, we find conceptual antecedents of the Mind Only philosophy in the course of the devel-

opment of Buddhist thought. We all know that mind has been extremely important in Buddhism from the beginning. We need only remember the Buddha's affirmation of the creative role of the mind to realize what a central place mind has in Buddhist thought, or look at the thirty-seven factors conducive to enlightenment to be struck by how many of them have to do with the mind.

The central importance of mind continued in the Vaibhashika and Sautrantika schools, two realistic and pluralistic schools that flourished prior to the emergence of the Middle Way and Mind Only schools. The Vaibhashika took its name from commentaries composed during the Fourth Buddhist Council, in the first century C.E. It is perhaps the most atomistic, realistic, and pluralistic of the Indian schools, and is even more pluralistic and realistic than the Theravada school of Sri Lanka. The Vaibhashikas advocated the doctrine of the two natures of factors (*dharmas*)—the phenomenal nature and the eternal nature. This eternal nature has sometimes been likened to Plato's doctrine of ideas in Greek philosophy.

The Sautrantika takes its name from the fact that it wanted to return to the original teachings of the Buddha contained in the sutras. This is the school that rejected the authenticity of the Abhidharma. The Sautrantikas are interesting philosophically because they emphasized the role of conceptualization, or discrimination (*vikalpa*). They rejected the independent, objective reality of many of the factors the Vaibhashikas accepted, ascribing these *dharmas* to the functioning of discrimination or imagination. This goes some way toward the standpoint of the Mind Only school, which eventually denied the objective reality of all objects and affirmed the sole reality of mind.

In addition, the Sautrantikas formulated a very interesting theory of perception. They believed that we never really know external objects directly and that what we perceive—what we take to be an external object (for example, the cup in front of me)—is a mental reflection or representation of that object, so that the process of perception is the process of perceiving mental reflections of external objects. The Sautrantikas claimed that these mental representations are the effects of external objects. Consequently, they held that we know of the existence of external objects by inference. The mental images or reflections of an external object are evidence of that object's existence, although we cannot know it directly.

This theory is very similar to John Locke's representative theory of perception. What I find important about this view is that if it is accepted, it leaves the status of the external world in a very precarious position, since we would never know objects in themselves but only the objectified contents of our consciousness. By thus emphasizing the role of conceptualization or imagination, this philosophical development of the Sautrantikas anticipates the full-fledged mentalist philosophy of the Mind Only school, which claims that the apparently real objects of the world are none other than mind.

There are a number of lines along which the Mind Only philosophy developed its doctrine of the primacy of consciousness. Its adherents were convinced that objects depend on mind for their nature and being. First, the school put forward the view that a single object appears differently to different sentient beings. This argument is worked out with respect to the six realms of existence. For example, a cup of milk appears to us as

milk, but it would appear as nectar to the gods, as molten iron to hell beings, and as pus or blood to hungry ghosts. A single object appears differently to different beings in samsara according to their respective karma. In other words, an object appears in different forms according to the conditioned, subjective state of the mind. We can see this even without reference to the six realms. For example, a woman may appear as an object of sexual attraction to a man, a heap of meat to a wolf, and a skeleton to an Arhat. This is the first argument the Mind Only school used in support of its subjectivist view of experience.

Second, the Mind Only school made extensive use of the analogy of dreaming, arguing that in dreams the mind creates and projects a world which, for all intents and purposes, it experiences as real as long as the dream state prevails. If we look at Vasubandhu's *Twenty Verses on Cognition Only* we can see how he rejects several objections to this argument by analogy. For example, opponents of this view said that dream experience is not collective the way waking experience is, to which Vasubandhu countered that we do experience events in common with the other figures in a given dream. Opponents also said that dream experience is not effective and does not have the power to bring about real effects, yet Vasubandhu showed, by using the example of nocturnal emission, that this is not so. In short, if we look closely at dream experience, we will be forced to admit that, as long as we are in a dream state, there are no reasonable grounds on which we can distinguish it from waking experience.

It is interesting to note that this analogy has received some support in recent years from the evidence of experiments in the field of sensory deprivation. These experiments place volun-

teers in situations where they are cut off from all sensory stimuli; some subjects then begin to create, out of their own minds, an entire three-dimensional universe. It would follow that the Mind Only argument developed on the analogy of dream experience has a certain amount of cogency.

Third, the Mind Only school rejected the independent existence of objects by exposing the infinite divisibility of matter. This is another early conceptual conclusion reached by the Buddhist tradition that has recently been confirmed by scientific discoveries. Mind Only philosophers argued that the notion of an atom—an irreducible unit of matter—is impossible. They argued this on the grounds of the necessity of the combination or collection of atoms in order to produce a mass, an extended material object.

The atom was thought to be unitary and indivisible, and was therefore held to be without parts, yet it was thought that objects (like a cup or a table) are collections of atoms that form extended objects. Objects acquire mass through the collecting together of countless atoms in an assembly. If atoms are indivisible and without parts, then it will be impossible for them to assemble together. However, if atoms assemble, as they must, to form extended material objects, then each atom must have at least six distinguishable parts: an upper part, a lower part, and an eastern, southern, western, and northern part.

By means of this argument, Vasubandhu and other Mind Only philosophers established the concept of the infinite divisibility of the atom. This conclusion has been verified by modern physics, so once again we have an early analytical conception that has been confirmed experimentally by discoveries of mod-

ern science. The atom as well as its components have been shown to be reducible to even smaller components, and we have finally arrived at a point in time when there is precious little evidence of any ultimate element of matter.

Through these arguments rejecting the existence of material objects, Mind Only philosophers established the relativity of subject and object, the identity of the objects of consciousness with consciousness itself. They revealed what we might call the nonduality of the subject and object of consciousness—of consciousness and its contents.

I want now to touch upon a conception which appears in the *Lankavatara Sutra* and to which Vasubandhu devoted one of his more famous works, the Exposition of the Three Natures. This is a doctrine very important to Mind Only philosophy, namely, the doctrine of the three natures, or levels, of reality: (1) the illusory or imputed nature (*parikalpita*), (2) the dependent or relative nature (*paratantra*), and (3) the perfected or accomplished nature (*parinishpanna*).

These three natures may be likened respectively to (a) the mistaken belief that water exists in a mirage; (b) the appearance itself of the mirage, dependent on atmospheric causes and conditions; and (c) the empty nature of the mirage, inasmuch as it is conditioned, relative, and dependent on causes and conditions. The belief that water exists in the mirage is utterly false and is similar to the illusory nature. The simple appearance of the mirage relative to causes and conditions is similar to the dependent nature. The empty character of the mirage, inasmuch as it is dependent and conditioned, is similar to the perfected nature.

It is necessary to draw particular attention to the second of

the three natures, the dependent nature, because it is this nature that is central in the Mind Only philosophy, insofar as it is concerned with liberation and emancipation. The dependent nature is identical with mind, and particularly with the storehouse consciousness, which we discussed in our consideration of the *Lankavatara Sutra* (see [Chapter 17](#)). What this means is that in this dependent nature we have, on the one hand, the potential to produce the illusory prison of samsara and, on the other, the potential for the liberation of nirvana.

I have said that the storehouse consciousness was termed by the Tibetans ‘the all-base consciousness,’ and that in that sense it is the root of samsara and nirvana. Here, too, we can see, on the one hand, how the dependent nature, if it is objectified by discrimination of an external object, results in the fabrication by mind of an external world, which is samsara. If the mind discriminates an external object—bifurcates this dependent nature into subject and object—then we have the creation of the illusory nature, that is to say, the imposition of false ideas (such as the idea of the existence of water in a mirage, or of the self and other): in a word, we have samsara.

On the other hand, if this dependent nature, which is identical with the storehouse consciousness, is purified of discriminating thought and the emptiness of subject and object is realized, then the storehouse consciousness results in the perfected nature; it results in freedom. The dependent nature is therefore the central nature of the three. If played upon by discrimination, it becomes illusion, samsara; if played upon by the knowledge of the abandonment of duality, it becomes nirvana.

It is interesting to note that this dependent nature is also

the source of the phenomenalizing activity of the enlightened beings. In other words, the dependent nature, or storehouse consciousness, supplies the potential for the emanation of all forms, the forms of the terrestrial dimension and those of the celestial dimension—the heavenly Bodhisattvas like Manjushri and Avalokiteshvara, who work for the enlightenment of all sentient beings.

You will recall that, in the example of the mirage, it is the notion of the existence of water that belongs to the illusory nature; the mere appearance of the mirage as a pure, conditioned phenomenon belongs to the dependent nature. We might interpret this in terms of experience—that is, the experience of subject and object as different. The notion that an external object exists independent of consciousness, or mind, belongs to the realm of the illusory nature, whereas the appearance of phenomena without the mistaken notions of their objectivity and independence belongs to the dependent nature.

This dependent nature is thus intrinsically pure and can function in an altruistic way for the liberation of others. It is in this sense that the three natures in the Mind Only system correspond to the three dimensions of Buddhahood: the illusory nature corresponds to the terrestrial dimension, the dependent nature to the celestial dimension, and the perfected nature to the transcendental dimension. Therefore, when Buddhas appear as objective historical personalities, this is the appearance of the dependent nature—in the guise of subject-object duality—in the sphere of the illusory nature. When Buddhas appear free from the duality of subject and object, in the ideal form of celestial Bodhisattvas like Manjushri and Avalokiteshvara, this is an

appearance of the celestial dimension, of the dependent nature free from the illusion of subject-object duality.

I would like to conclude by underlining what I believe to be the very close correspondence between the philosophies of Mind Only and the Middle Way. You will recall that we have the conceptions of samsara and nirvana in the Middle Way philosophy, just as we do in the whole of Buddhist thought. In addition, we have two pedagogical concepts – those of conventional truth and ultimate truth, which refer respectively to samsara and nirvana.

What is it in the philosophy of the Middle Way that mediates between conventional truth and ultimate truth, between samsara and nirvana? How is it that eventually we have an identity, or non-differentiation, of samsara and nirvana professed in the Middle Way school? If we look at the Middle Way philosophy, we find that interdependent origination is the principle that unites conventional and ultimate truth, samsara and nirvana. In the *Mulamadhyamakakarika*, Nagarjuna says that if we take interdependent origination as the relationship between cause and effect, we have samsara, but if we take interdependent origination as non-causal – as emptiness – we have nirvana. The link between cause and effect, between karma and its consequences, is conceptualization or imagination. Nagarjuna says clearly that imagination is responsible for the connection between cause and effect. This, in general, is the scheme we find in the Middle Way school.

When we look at the Mind Only philosophy, we see that it runs parallel to that of the Middle Way. The conventional truth in the Middle Way philosophy is similar to the illusory nature of Mind Only philosophy, and in both systems this corresponds

to cause and effect, to samsara. The ultimate truth in the Middle Way philosophy is similar to the perfected nature in the Mind Only philosophy, and in both systems this corresponds to emptiness, nonduality, non-origination, and nirvana. What in the Middle Way school is interdependent origination—the link between samsara and nirvana—is the dependent nature in the Mind Only school.

Mind is of the utmost importance to both interdependent origination and the dependent nature. Mind is the essence of both. In both systems we have the conventional, samsaric, illusory reality on the one hand, and the ultimate, nirvanic, perfected reality on the other; mediating between the two is the principle of relativity, the principle of dependence, which is of the essence of mind. In [Chapter 20](#) we will further explore the parallelism between the Middle Way philosophy and the Mind Only philosophy. We will then try to apply the combined vision of these philosophies to the practice of the Mahayana path.



CHAPTER TWENTY

The Development of Mahayana Philosophy

In this chapter I would like to consider the further development of Mahayana philosophy in India, the relationship between the Middle Way philosophy and the Mind Only philosophy, and how these two influence the religious and practical traditions of Buddhism. We have discussed the Middle Way and Mind Only philosophies in [Chapter 18](#) and [Chapter 19](#), but have merely sketched the outlines of Mahayana philosophy. The philosophy of the Middle Way, as presented by Nagarjuna, and that of Mind Only, as presented by Asanga and Vasubandhu, are the twofold basis of the Mahayana tradition, forming its general foundation as it evolved during the first four centuries of the common era.

This period was followed by another eight hundred years of philosophical development of the Mahayana tradition in India, not to mention its continuing development in the other countries of Asia to which Buddhism traveled—China, Korea, Japan, Tibet, and Mongolia. To gain a comprehensive picture of this development in India, I would like to trace the interaction between the Middle Way and Mind Only schools from the fourth century C.E. to the end of the first millennium.

Let us look first at what took place in the Middle Way school. The principles set forth by Nagarjuna were elaborated by his disciples and successors, beginning with Aryadeva. Whereas Nagarjuna's primary concern had been to establish the authenticity of the philosophy of emptiness in opposition to the earlier schools of Buddhist philosophy, Aryadeva's was to demonstrate

that the philosophy of emptiness was equally valid in the case of the non-Buddhist Brahmanical and Vedantic schools. The works of Nagarjuna and Aryadeva fall within the formative and fundamental period of the philosophy of the Middle Way. The period after Nagarjuna saw the emergence of two Middle Way sub-schools, the Prasangika and the Svatantrika. The division between these two schools is based on how they present the philosophy of emptiness.

When we discussed the philosophy of emptiness in [Chapter 18](#), we spoke about a characteristic method of argument, the *reductio ad absurdum*, that Middle Way philosophers used to reject the positions advanced by their opponents. In Sanskrit this form of argument is called prasanga, and it was from this term that the Prasangika school took its name. Arguments *ad absurdum* are designed to expose contradictions and absurdities in opponents' positions. For example, the theory of self-production (i.e., that entities originate from existent things) was advocated by a rival of the Prasangikas, the Sankhya philosophical school. Self-production can be refuted by the argument that if entities originated from themselves, then they would go on originating indefinitely and we would have an endless series of reproductions of the same existing entities. In other words, there would be nothing new under the sun. The prasanga argument is that entities do not originate from themselves because they already exist, and the origination of something that already exists is plainly absurd. Besides, if existent entities do originate, then they will go on reproducing themselves ad infinitum.

Alternatively, one might reject the Sankhya theory of self-production by means of a syllogism. This form of argument is

called an independent (svatantra) argument, and it is from this term that the Svatantrika school got its name. One might illustrate this method of argument by saying, ‘Entities do not originate from themselves.’ This would be the proposition, the first so-called member of an independent argument. Then one might say, ‘This is because they exist,’ which would be the second member, the reason of the syllogism. Next, one might say, ‘They exist like a jar does,’ which would be the example, and the third and final member. By means of these three members of a syllogism, one might demonstrate the impossibility of origination from self—the same objective demonstrated by an argument *ad absurdum*.

We have, therefore, two forms of argument, a reduction and a syllogism conforming to the rules of formal logic. Buddhapalita and Chandrakirti are famous for their expositions championing the *reductio ad absurdum*, while Bhavaviveka is famous for championing syllogistic, independent argument. Both the Prasangika and the Svatantrika school enjoyed considerable popularity in India. The strength of the Svatantrika school reflected an increasing concern with conforming to accepted standards of logic. It was common for rival Indian philosophical schools to engage in public debates, which tended to require arguments that met accepted standards of validity. This led gradually to more formal requirements of discussion and influenced the philosophical arguments of the Middle Way school, contributing to the popularity of the Svatantrika sub-school, which favored the use of independent argument. This trend even led the Prasangika sub-school to gradually refine and formalize its argument *ad absurdum*, so that within the course of a few hundred years, a much more formal presentation of the philosophy of emptiness emerged.

Just as this was taking place within the Middle Way school, developments were also occurring within the Mind Only school. The next significant Mind Only philosophers in India were the fifth century Buddhist logicians Dinnaga and Dharmakirti, who also played a significant role in the development of the Mind Only philosophy. They rejected the existence of the objects of consciousness – of forms, sounds, and so forth – present in experience, and are therefore known as the philosophers who reject the representations of consciousness. Whereas both Asanga and Vasubandhu affirmed the existence of the objects of consciousness, insofar as these participate in the reality of mind, Dinnaga and Dharmakirti maintained that, although the reality of consciousness is indubitable, the reality of the forms, or objects, of consciousness is not.

In about the eighth century C.E., there arose in India a figure of note, a scholar who made a very important contribution to the integration of these different tendencies within Mahayana philosophy. His name was Shantarakshita. In addition to the fame he won as a result of his philosophical and literary production, Shantarakshita was the first to introduce systematic Buddhist thought to Tibet. He formulated what we now call the syncretic or synthetic philosophy that unites in a systematic way the philosophy of emptiness and the philosophy of Mind Only.

We have discussed the importance of mind in the thought of the Middle Way school, and also the parallelism between conventional truth and ultimate truth on the one hand and the illusory and perfected natures on the other. We indicated the parallel status of mind, interdependence, and the dependent nature in the Middle Way and Mind Only schools (see [Chapter 19](#)).

What we have in the thought of Shantarakshita is a systematic integration of the major tenets of the Middle Way and the Mind Only schools, so that emptiness is acknowledged to be consistent with ultimate truth and the perfected nature, while the creative nature of consciousness is acknowledged to be consistent with the conventional truth and the illusory nature.

In addition to the reconciliation and stratification of the principle tenets of these two schools, Shantarakshita's philosophy integrates the elements of logical argument and treats systematically the role of mind in the origination and cessation of suffering. In his syncretic philosophy we have what we might term the apex of the development of Mahayana philosophy in India, in that Shantarakshita correlated and synthesized, in one coherent philosophical system, the principal insights of outstanding Mahayana masters like Nagarjuna, Asanga, and Vasubandhu.

The synthesis of the tenets of emptiness and Mind Only had a direct and determining impact on the two major traditions that grew out of Mahayana philosophy: (1) the Vajrayana, which held sway in Tibet and Mongolia, and (2) the Ch'an Zen tradition, which was predominant in China and Japan. Although these two traditions of practice differ markedly in the forms of their religious expression, both rely very heavily on the tenets of emptiness and Mind Only for their function and effectiveness.

In the Vajrayana, it is the philosophy of emptiness which supplies the openness and fluidity that allows for the transformation of phenomena from an impure condition to a pure condition. If entities had an independent and unchanging nature and were therefore not empty, it would be impossible to transform impure experience saturated by suffering into pure expe-

rience suffused by great bliss. While emptiness supplies the ground upon which this transformation can take place, mind supplies the effective means of achieving that transformation, because it is the mind that shapes and determines the nature of our experience. By controlling, disciplining, and manipulating the mind, we can change our experience from an impure experience to a pure experience. In the theory and practice of the Vajrayana tradition, emptiness and mind are indispensable – both because, without emptiness, transformation of things would be impossible, and because it is mind that is the key to and means of achieving that transformation.

In the Ch’an and Zen tradition, it is emptiness that is descriptive of the real state of things. It is the realization of emptiness that brings about the transcendence of duality and the attainment of enlightenment. And how is this emptiness realized in this tradition? By looking at the mind – by meditating on the nature of mind itself. Here, as in the Vajrayana, emptiness and mind perform similar functions and are indispensable. Emptiness is the ground of transformation, while mind accomplishes that transformation.

Thus it is not coincidental that both the Vajrayana and the Ch’an and Zen traditions look to these fundamental ideas of the Indian Mahayana for their inspiration. Nagarjuna and Asanga are traditionally regarded as the founders of the Vajrayana tradition; Nagarjuna is also one of the early patriarchs of the Ch’an and Zen tradition. Bodhidharma, who introduced Ch’an to China, is said to have favored the *Lankavatara Sutra* above all other texts. In this way, the Middle Way and Mind Only schools played an important role in the development of the principal tra-

ditions of Mahayana practice throughout Asia.

Let us spend some time looking at the method of investigation that was developed in India in line with the insights of the Middle Way and Mind Only schools. The fundamental division of experience into subject (*nama*) and object (*rupa*), found in the scheme of the five aggregates and in many of the analytical schemes of the Abhidharma, is also present in the Mahayana context. We can see the investigation of reality unfolding in this binary way with respect first to the object and then to the subject.

In investigating the object and the subject, two methods are used that we have encountered in other Buddhist traditions also—namely, the analytical method and the relational method (see [Chapter 16](#)). Beginning with the object, we find first an analytical investigation of the object applied. This means, in the Mahayana context, a consideration of the infinite divisibility of the object. We have discussed the importance of the infinite divisibility of matter in the formulation of Mind Only philosophy (see [Chapter 19](#)). Here, too, we begin with the investigation and revelation of matter's infinite divisibility.

This analytical investigation of the object is followed by a relational investigation of the object, which reveals that the object depends on the subject—that is, on consciousness. In this way, we arrive at the rejection of the notion of an independent object both analytically and relationally.

We then proceed to analytical and relational investigation of the subject, the mind itself. When we investigate mind analytically, we do so in terms of its characteristics. The paradigm for this is in the Perfection of Wisdom literature, which says, 'Examine the mind: Is it long or short? Is it round or square? Is

it white, blue, or otherwise?’ Such an analytical investigation reveals that the mind is inherently unidentifiable.

This analytical investigation of the subject is followed by a relational investigation, which reveals that the subject (mind) is relationally dependent on the object. Shantideva, one of the renowned masters of the Middle Way school said that, without an object, consciousness is unintelligible, incomprehensible. Consciousness must have an object in order to function, in order to exist. Consciousness independent of an object is impossible. Explanations of the truth of this statement date back a long way. For example, in the Abhidharma literature, it is said that consciousness arises dependent on an object.

The analytical and relational investigations of object and subject lead to an understanding of reality as ineffable—as beyond existence and nonexistence, as empty and luminous. In the Mahayana tradition, this is the ultimate realization: Reality cannot be described in terms of existence and nonexistence. It is empty, luminous, and pure. Reality is beyond existence because all existence is relative and dependent. It is beyond nonexistence because, despite its emptiness and transience, reality does appear and is experienced. Therefore, reality is not altogether nonexistent.

You may recall our use of the word ‘pure’ as a synonym of empty. Here we have another word used, ‘luminous.’ You need not be confused by this. It is simply a restatement of that equivalence set forth in the *Heart Sutra*’s assertion that ‘Emptiness is form, and form is emptiness.’ Reality is not only empty: it is also form; it is also luminous, bright with the potential for appearance. This luminosity—this potential inherent in the real state of things—manifests itself to the impure, afflicted consciousness as

samsara, but it manifests itself to the purified consciousness as the pure universe of the exalted Buddhas and Bodhisattvas. It is within the context of this luminosity, this potential appearance of reality, that we have the manifestation of the celestial Buddhas and Bodhisattvas like Amitabha, Akshobhya, Avalokiteshvara, Manjushri, and the rest. They are luminous, pure, and the bright manifestation of reality—that reality which is simultaneously emptiness and luminosity, emptiness and purity. Emptiness and luminosity are the characteristics of reality that emerge from the Mahayanic investigation of the subject and object of experience.

Let me conclude by describing a practical mode of contemplation which reflects this progressive insight that eventually reveals the ineffable character of the real. This contemplative technique of meditation unfolds through four stages.

The first stage involves contemplation of the mind-dependent nature of all experience. On this stage we are asked to regard all experience as similar to a dream. This is reinforced by recourse to examples that illustrate the mind-dependent nature of experience: not only the experience of dreaming, which is perhaps the most telling but also that of illness, when one perceives a white conch as yellow because of jaundice, and the experience of altered perception as a result of the ingestion of hallucinogenic substances.

On the second stage we contemplate all experience being like a magical show. Like dreaming, this example has an old and venerable history in Buddhist literature, both in the Perfection of Wisdom discourses and in the writings of the Middle Way and Mind Only traditions. Here the example of a magical illusion is used as a paradigm for experience: When

the apparatus needed to produce a magical illusion is present, the magical illusion appears, but when the apparatus is absent, the magical illusion does not. In the same way, entities appear only when the right causes and conditions are present, and fail to appear when the right causes and conditions are absent.

We might feel that this example of magical illusion is no longer relevant today, but this is not the case if we understand magical illusion in a broader sense. Some of you may be familiar with holography—the projection of a laser beam so as to produce a three-dimensional image of an object. The image does not really exist; if we reach out for that object—an apple, let us say—it is not there. When the holographic apparatus is present, the illusion of the three-dimensional object appears, but when it is absent, the illusion does not. Like a magical illusion and a holographic image, all experiences appear relative to the presence of certain causes and conditions, and do not appear when the right causes and conditions are not present.

On the third stage, we are encouraged to contemplate all experience as relative, as interdependent. This follows very closely from the consideration of all experience as similar to a magical illusion. All experience appears relative to causes and conditions. The sprout exists relative to the seed, earth, water, sunlight, and air. The flame in an oil lamp exists relative to the wick and the oil. In this way all phenomena appear relative to causes and conditions, and all experience is interdependent.

The fourth stage in the process of progressive realization of the ultimate nature of things is contemplation of the inexpressibility of experience. The interdependence of experience means that experience is inexpressible in terms of existence and nonex-

istence, identity and difference, and so forth. Entities and their causes can be said to be neither identical nor different. For example, whether the sprout and the seed are identical or different is inexpressible: they cannot be described in terms of either identity or difference. Experience in general is intrinsically indescribable, like the sensation of being tickled or the feeling that ensues as a consequence of sexual intercourse. Similarly, all entities that exist dependent on causes and conditions are inexpressible in terms of absolute existence and nonexistence. Hence this last stage involves the contemplation of all things as inexpressible and ineffable.

By means of this four-stage process of contemplating all experience as mind-dependent—like a dream, like a magical illusion, interdependent, and, finally, inexpressible—we can arrive at some understanding of the Mahayana view of reality. For the Mahayana tradition, reality is empty, luminous, and beyond existence and nonexistence, identity and difference, and all the other dichotomies of discriminating thought.



CHAPTER TWENTY-ONE

Mahayana Buddhism in Practice

We have looked at the origins of the Mahayana tradition and at three representative sutras that belong to the formative period of its canonical literature. We have also looked at the development of Mahayana exegetical thought, at the doctrine of emptiness, at the central importance of mind in the Buddhist tradition, and, in so doing, at the philosophies of the Middle Way and Mind Only schools. Finally, we have discussed the subsequent syncretic development of Mahayana philosophy. Having done all this, it is important to devote some time to the practice of the Mahayana path. The Mahayana is not only a highly developed and profound philosophy and psychology, it is also an accessible, dynamic vehicle for the achievement of Buddhahood. Although religious and philosophical developments may be its backbone, the Mahayana is also a very attractive and vibrant path to many people in different cultures throughout Asia and in parts of the Western world. It is said that the Mahayana path begins with the awakening of the enlightenment thought (*bodhichitta*). But even before the awakening of *bodhichitta*, there are certain important preliminaries that need to be cultivated if one is to embark on the path to Buddhahood. As we examine briefly these preliminary practices, it will become clear that the Mahayana is not a path different from or independent of the Buddhist path as a whole. Rather, it is an enhancement of the Buddhist path in general.

The first of the preliminary practices is the cultivation of

faith, or confidence. Like a seed, faith is said to precede all things. Faith is like a treasure because one can call on it when in need; it is also said to be like hands and feet because it is a means of getting what one wants. Hence the cultivation of faith is the beginning of the Mahayana path. In this context, we can divide faith into three levels: (1) clear faith, which consists of a clear appreciation of the qualities of the Buddha, Dharma, and Sangha; (2) aspiring faith, which means that, having developed a clear appreciation of the qualities of the Triple Gem, one aspires to achieve these qualities for oneself; and (3) confident faith, which means that, once clear faith and aspiring faith have been firmly established, one's faith gradually becomes unshakable. Through these three levels of faith—from appreciation to aspiration to confident certainty—one's faith is developed to a point where its progress and effects are irreversible.

The cultivation of faith is combined with the taking of refuge. The path to enlightenment and Buddhahood is a long one, on which the obstacles are many and our own deficiencies numerous, so it is necessary to have a support, a stabilizing influence. This support is provided by the practice of taking refuge. Through the act of taking refuge, we acquire a guide, a path, and a community, all of which contribute to our progress on the path.

The cultivation of faith and taking of refuge are followed by contemplation of the precious nature of the human form, that is, of the rare circumstances of human birth and opportunity to practice the Dharma. Nagarjuna said that one who uses a jewel-adorned golden vessel for vomit and spittle is surely foolish; similarly foolish is one who uses the precious human form

for the practice of unwholesome acts. If we consider the causes of human birth, the rarity of human birth, and the difficulty of securing a situation in which we are able to practice the Dharma, then surely, having secured all the opportune conditions, we must practice the Dharma quickly. To motivate ourselves to do so, and to take up all the practices that will eventually culminate in the attainment of Buddhahood, we contemplate the rarity and precious nature of the human form and of conditions conducive to practice of the Dharma.

This contemplation is followed by meditation on death and impermanence. This meditation is an incentive to practice; it is also a key to understanding the ultimate truth. Just as the cultivation of faith and the taking of refuge complement each other, so contemplation of the precious nature of the human form and meditation on death and impermanence are complementary.

These contemplations are followed by careful consideration of the truth of the universality of suffering in the six realms, accompanied by contemplation of the law of karma.

The preliminary practices are meant to transform one's attitudes to such an extent that one is ready to begin practicing the Mahayana path. The result of the preliminary practices is two-fold: (1) enthusiasm for an elevated and exalted goal, the goal of Buddhahood; and (2) disengagement from, or renunciation of, all attachment to the things of this life and to the cycle of samsara as a whole. At this point, as Shantideva said in his Introduction to the *Way of the Bodhisattva (Bodhicharyavatara)*, one is ready to expel attachment to the world the same way one would cough up spittle.

The Mahayana path only begins when disengagement from

the world has been achieved with conviction. This is why it is a mistake to regard the Mahayana as intrinsically more worldly than, say, the Theravada path. When renunciation has thus been achieved, we come to the beginning of the path per se, which is the awakening of the enlightenment thought praised by all Mahayana masters. In a way, as we shall see, this awakening of *bodhichitta* is also the end of the Mahayana path.

The enlightenment thought is awakened through cultivation of great love and great compassion. Great love and great compassion are the altruistic wish that all sentient beings be happy and free from suffering. Love and compassion follow upon understanding the equality of all sentient beings. This awareness of the sameness of all that lives is the great universality of the Mahayana tradition and of Buddhism as a whole. Each and every living being is alike in wanting happiness and fearing suffering.

This awareness of the equality of all living beings is not only the foundation of Buddhist morality, it is also the foundation of great love and great compassion and of *bodhichitta*, the resolve to attain Buddhahood for the benefit of all living beings. We cultivate great love and great compassion by contemplating the sameness of all sentient beings. We amplify and extend this feeling of love and compassion by considering the relationships that bind us to all that lives.

In this context, we should remember that at one time or another all sentient beings have been kind mothers to us. If we remember the kindness of our own mothers, then we must also remember the debt we owe them. Just as it would not be right to allow your mother to continue to suffer, so it is not right that all sentient beings, who have at some time or another been kind

mothers to you, should continue to suffer in samsara. It is in this sense that the wish for all to be happy and free from suffering implies the wish to attain Buddhahood—because, despite our cultivation of the wish that all beings become happy and free from suffering, we are at present unable to do anything for them.

No one other than a fully enlightened Buddha can secure the goal of ultimate happiness and freedom from suffering for all beings. No matter how much we may try to do so, no matter how much great love and compassion we feel for living beings, unless and until we ourselves have achieved supreme and perfect enlightenment, we will not be able to secure the real happiness of living beings. Recognition of the sameness of all living beings; recognition of the debt we owe all living beings who have at one time or another been our kind mothers; the consequent wish for all to be happy and free from suffering; and recognition of our present inability to do anything to achieve this goal—all these culminate in the awakening of the enlightenment thought, namely, the determination to attain Buddhahood for the sake of all living beings.

It is this moment of enlightenment consciousness which transforms a miserable wretch living in a prison into a son or daughter of the Buddha. This *bodhichitta*, or consciousness of enlightenment, is divided into two categories: (1) the relative, or conventional, enlightenment thought, and (2) the ultimate enlightenment consciousness. The conventional enlightenment thought is the determination or resolve to attain Buddhahood for the benefit of all living beings. In the conventional enlightenment thought, we still perceive the dualities of subject and object,

samsara and nirvana, ignorance and enlightenment. Because the resolve to attain Buddhahood is based on these dualistic conceptions, it is called 'conventional.' The ultimate enlightenment consciousness, which we can metaphorically term 'the Buddha mind,' is a state in which dualities no longer have any meaning.

Let us look a little more closely at the conventional enlightenment thought and at the means of transforming it into the ultimate enlightenment consciousness. The conventional enlightenment thought is itself divided into two categories: (a) the aspiring enlightenment thought, and (b) the applied enlightenment thought. The former is the mere wish or aspiration to achieve enlightenment for the sake of all sentient beings, and is analogous to the decision to travel to a distant country. The latter is the implementation of the means of achieving Buddhahood, and is analogous to actually making such a journey.

Specifically, the applied enlightenment thought entails practice of the Six Perfections of generosity, morality, patience, energy, meditation, and wisdom. It is the practice of these perfections that transforms the mere determination to achieve enlightenment (or conventional enlightenment thought) into the Buddha mind (or ultimate enlightenment consciousness).

It is important to remember the special role of meditation and wisdom in the practice of the perfections. Mahayana masters from the great Nagarjuna in India to Hui Neng in China have stressed that there is no meditation without wisdom and no wisdom without meditation. This means that, for Buddhists, a concentrated mind without insight is an unproductive and inconsequential achievement. It is only when such a mind is coupled with wisdom that meditation is productive of real free-

dom. Similarly, without a concentrated mind, insight cannot be achieved.

Wisdom is the crown of the Six Perfections. It is the perfection of wisdom—the penetrative, direct understanding of emptiness—that transforms the practices of generosity, morality, patience, energy, and meditation into perfections. It makes them transcendental. Without the perfection of wisdom, there is no perfection of the other five practices. This is why it is said that the perfection of wisdom is like firing a clay jar, for left unfired, the ‘jar’ of the other five perfections is easily shattered. Similarly, if a Bodhisattva does not practice the perfection of wisdom, he or she can be easily overcome. It is also said that the other five perfections are like blind men who will never reach their destination on their own, but who can do so with the help of a single sighted guide. Similarly, without the perfection of wisdom, the other five practices cannot lead to the goal of Buddhahood.

Why is the role of the perfection of wisdom unique among the Six Perfections? It is in the light of the perfection of wisdom that we see the emptiness of the subject, object, and action of the other five perfections. These are the three ‘pure circles’ mentioned in Mahayana literature: the purity, or emptiness, of the subject, object, and action. In the perfection of generosity, for instance, it is the perfection of wisdom that causes us to understand the emptiness of the giver (the subject of the action of giving), the emptiness of the recipient (the object of giving), and the emptiness of the gift.

Similarly, in the perfections of morality, patience, energy, and meditation, it is through understanding the perfection of wisdom that one understands the purity or emptiness of the sub-

ject, object, and action present in every sphere of action. In every practice, too, it is understanding the perfection of wisdom that enables one to act perfectly to achieve the perfection of generosity, the perfection of morality, and so forth. It is in this context that we need to appreciate the unique role of the perfection of wisdom.

We have arrived at the attainment of the ultimate enlightenment consciousness, or the enlightened mind of a Buddha, with its perfect understanding of emptiness. At this point we might wonder whether the Buddha mind has any room left for compassion, in light of its understanding the emptiness of the object of compassion (living beings), the subject of compassion (the practitioner), and the activity of compassion. The answer is that, at this point, the Buddha mind undergoes a spontaneous or voluntary association with suffering.

Let us look at an example that illustrates the compatibility of wisdom and compassion on the stage of enlightenment. Suppose you dream that you are trapped in a burning house. Naturally, you are distressed. Suppose, then, that you eventually awake and realize that the suffering you experienced in the dream was not real. Suppose, too, that on the following night you observe your roommate or partner thrashing about in bed, muttering 'Fire! Fire!' or something similar. You know, in your awakened state, that your friend's fear and anxiety are groundless, and yet, to the person experiencing it in a dream, the suffering is real enough. Notwithstanding your knowledge of the emptiness of that suffering, your wisdom is automatically accompanied by compassion, by the wish to relieve the suffering of your friend.

It is this reintegration with the world of illusion, this volun-

tary reassociation with fictitious suffering, that finds its expression in what are called ‘the four secondary perfections of the enlightened ones’—namely, skillful means, resolution, power, and knowledge: (1) the perfection of skillful means enables the Buddhas and Bodhisattvas to implement countless devices for the liberation of living beings; (2) the perfection of resolution enables them to shape the particular forms of the activities they employ; (3) the perfection of power enables the enlightened ones to work spontaneously and effectively for the benefit of others; and (4) the perfection of knowledge provides them with all that knowledge of the conditions and attitudes of sentient beings which is necessary to effect their liberation.

The four secondary perfections may also be termed soteriological or altruistic perfections. They are the automatic and spontaneous fulfillment of the enlightened ones’ intent to free all living beings. All these activities of the enlightenment consciousness expressing itself in skillful means, resolution, power, and knowledge are a spontaneous reflection of the enlightened state. It is said that, just as a wind chime spontaneously and appropriately gives forth the right sound in response to the currents of air that blow against it, so the enlightened ones respond spontaneously and appropriately to each and every current of karmic energy emanating from sentient beings with a kind of automatic, effortless activity aimed at the liberation of all.

The state of Buddhahood is the culmination of the practice of the six basic perfections. The practice of the Six Perfections results in the accomplishment of the two accumulations of merit and of knowledge. The perfections of generosity, morality, and patience result in the accumulation of merit, while those of medi-

tation and wisdom result in the accumulation of knowledge; the perfection of energy is necessary in both cases. These two accumulations result in the twofold being of Buddhahood—(a) the form dimension (*rupakaya*), and (b) the truth or transcendental dimension (*dharmakaya*).

The accumulation of merit through the practice of the perfections of generosity, morality, and patience is manifested in the form dimension. The accumulation of knowledge through the practice of the perfections of meditation and wisdom is manifested in the truth dimension. We can therefore see, in the practice of the Six Perfections, the causes or seeds of the being of a Buddha. In the practice of the six basic perfections, we can see the seeds of the Buddhas' two-dimensional being as form and truth. In the practice of the four secondary perfections, we can see the seeds of the Buddhas' activities directed toward the liberation of all sentient beings.

This twofold division of Buddhahood in terms of the form and truth dimensions is congruent with the classification of the three bodies (or dimensions) of Buddhahood: the terrestrial, celestial, and transcendental. The form dimension can be divided into (i) the terrestrial body, and (ii) the celestial body, but the truth or transcendental dimension has no division at all since it is inconceivable, inexpressible, and beyond name and form of any kind. The form dimension, however, takes innumerable names and forms. We can call the terrestrial body (or dimension) the earthly manifestation of Buddhahood because it is accessible to all of us all the time, regardless of our state of spiritual development. In contrast, the celestial or exalted dimension is manifested only to the spiritually advanced.

These three bodies or dimensions of Buddhahood operate together to effect the liberation of sentient beings according to their natures and capacities. The terrestrial dimension manifests especially in the appearance of the historical Buddha Shakyamuni, and also in the appearance of enlightened living beings (spiritual friends) and inanimate things. The celestial dimension manifests itself in the appearance of the heavenly Buddhas, like Amitabha and Akshobhya, and in the exalted Bodhisattvas, like Avalokiteshvara and Manjushri.

This three-dimensional nature of Buddhahood reflects the unity of samsara and nirvana, of enlightenment and ignorance, of a pure vision of the universe and an impure vision of it. It also reflects the complete and total freedom of a Buddha. It reflects his or her freedom from the cycle of birth and death, and freedom to exercise his or her enlightening influence in countless, inconceivable ways for the liberation of all sentient beings. This is the greatness of the Mahayana conception of Buddhahood, the greatness of the goal of the Mahayana path.



Part Three

The Vajrayana

CHAPTER TWENTY-TWO

The Origins of the Vajrayana Tradition

Let us begin by looking at the Vajrayana tradition briefly in the context of the Mahayana. The Mahayana tradition is divided into two paths, the practice of the perfections (Paramitayana) and the practice of the Vajrayana (Mantrayana). The Vajrayana is a part of the Mahayana tradition. There is no distinction between the two in terms of their starting point (the experience of suffering) and their goal (Buddhahood). The only difference is in methodology: whereas accomplishment of the path of the perfections requires three eons, the methods of the Vajrayana enable one to accelerate development and thereby progress more rapidly along the path.

There are three names by which the Vajrayana tradition is best known: Vajrayana, Mantrayana, and Tantrayana. Vajrayana is the way of the adamant, or diamond. Vajra means diamond, the substance more durable than any other. The vajra is also the thunderbolt or scepter wielded by Indra, the king of the Brahmanical gods. The vajra is therefore a symbol of indestructibility and also of mastery over the universe.

A mantra is a short formula that generally has three purposes. First, it is used as an aid to concentration. Just as one can use one's breath, an image of the Buddha, a blue flower, or an idea as an object on which to concentrate one's mind, so one can use the sound of a mantra. Second, it is an aid to memory. When one recites the mantra, *Om mani padme hum*, for example, one remembers not only the Bodhisattva Avalokiteshvara

but also skillful means and wisdom, and the necessity of uniting them. Third, a mantra has the power to enhance one's spiritual development, in that the repeated use of mantras by meditation masters over many centuries has charged these mantras with a particular potency. The word mantra is composed of two parts: *man* comes from the term *manas*, which means 'mind,' and *tra* from *tranam*, 'to protect.' Mantra therefore means 'something that protects the mind.' In general, it also means the esoteric or secret vehicle.

Tantra means the extension or continuity of knowledge. Literally, *tantra* is derived from the continuity of a thread in a fabric; by implication, it means following the thread of knowledge continuously and thus extending it to encompass all knowledge.

A distinction can be drawn between the literature of the Vajrayana and the literature of the Mahayana proper. Just as the Mahayana tradition is composed of the Paramitayana and Vajrayana, so Mahayana literature is composed of the sutras and tantras. Both the sutras and tantras are believed to have been spoken by the Buddha, and they form the canonical literature of the Mahayana and Vajrayana, respectively. There are a large number of tantras; some of the more important ones are the *Guhyasamaja Tantra* (*The Collection of the Hidden or Secret Meaning*), the *Hevajra Tantra* (*The Tantra of Adamantine Bliss*), and the *Kalachakra Tantra* (*The Tantra of the Wheel of Time*). In addition to the tantras, the Vajrayana tradition recognizes a large amount of commentarial literature attributed to Nagarjuna and Chandrakirti, and also to the eighty-four men of great attainment, or *Mahasiddhas*.

Let us spend a moment on the origins of the tantras, since it is often asked whether they were indeed taught by the Buddha. From the very beginning of the Buddhist tradition, it was common for the Buddha to give teachings in all kinds of unusual circumstances. Sometimes he taught in response to the request of a god or another supra-human being, and even the Abhidharma is believed to have been taught by the Buddha to his mother after her death, when she was residing in the Heaven of the Thirty-Three. In the Mahayana tradition, it is generally accepted that Mahayana masters can receive instruction through extraordinary means. For example, the fundamental texts of the Mind Only school are said to have been taught to Asanga by the future Buddha Maitreya (see [Chapter 19](#)).

The tantras are said to have been transmitted in a similar way. The tantras are not unreasonable if we examine them carefully. They do not contradict the meaning of other Buddhist scriptures, as will become apparent in the chapters that follow. If the Buddha did not teach the tantras at once to everyone, surely it was because not everyone is able to appreciate their true significance. In the light of these considerations, there is no reasonable doubt that the Vajrayana literature is authentic.

The Vajrayana arose as a result of the evolution of three currents of thought—currents that were already present even in the Buddha's own day. These were (1) the democratic current, (2) the magical or ritual current, and (3) the symbolic current. The democratic current sought to avail lay people of the highest fruits of religious life, such as enlightenment. An example of the democratic current at work in the early period of the Buddhist tradition is the attainment of Arhatship by the Buddha's father,

Shuddhodana while still a layman. In the Mahayana tradition, this current was accelerated and amplified, so that the figure of the householder Bodhisattva became the norm.

Examples of the magical or ritual current occur in accounts in the Pali canon. We find the Buddha pronouncing formulas of protection against snakebite and the perils of childbirth. There is also an account of the Buddha's conversion of a queen, Kshema, in which the Buddha creates the vision of a lovely maiden who, as Kshema watches, becomes old and decrepit in a matter of moments. In this case the Buddha used extraordinary powers to create an apparition that would teach the truth of impermanence. This happens with great frequency in Mahayana literature, where we find the Buddha assuming various forms in order to teach. In the Mahayana, too, there is an increasing use of dharanis (verbal formulas that are precursors of mantras), as well as the continuation of various rituals of the early Buddhist period, particularly ordination rituals like the removal of the hair and donning of yellow robes.

The use of symbols was also present in the Buddhist tradition from the earliest period. For example, the symbol of the wheel was used to indicate the Dharma, and the symbol of the lute was used to explain the Middle Way. In the Mahayana, this use of symbols continued to play an important role. In these three currents of thought and action—the democratic, magic or ritual, and symbolic—we have the main streams that contributed to the growth of the Vajrayana tradition.

The phenomenon that we now identify as the Vajrayana tradition originated in India between the third and seventh century c.e. By the seventh century, the Vajrayana was flourishing

throughout India. Nagarjuna and Asanga played a major role in its growth at the outset; later, the Vajrayana tradition was greatly influenced by the eighty-four *Mahasiddhas*. You may be surprised to find the names of Nagarjuna and Asanga occurring in this context, but the Vajrayana tradition is unanimous in calling them its founders. We will understand why this is true from the conceptual point of view when we examine the philosophical and religious background of the Vajrayana in [Chapter 23](#). For now, let us look at the traditional biographies of Nagarjuna and Asanga, which will help us understand the environment in which the Vajrayana originated and developed.

According to the traditional Tibetan biographies of Nagarjuna, it was predicted that he would not survive beyond the age of seven. The biographies tell us that, when the boy's seventh birthday drew near, his parents, unwilling to watch him die, sent him away with companions and provisions on an extended journey. The accounts say that Nagarjuna proceeded north and eventually reached Nalanda University. There Nagarjuna met an adept professor by the name of Saraha. When Saraha heard of Nagarjuna's predicted early demise, he counseled him to recite the mantra of Aparamitayus, the Buddha of Limitless Life. After reciting the mantra throughout the night of his seventh birthday, Nagarjuna escaped the death that had been predicted for him.

Whether or not we want to credit this account as history, we can learn something rather important about the climate in which it was accepted as biography—namely, that it was one in which mantras were believed to have the power to influence reality.

In the biographies of Nagarjuna we also learn that, during a famine, he sustained his colleagues in the monastery by

transforming ordinary, base objects into gold. Here we have an example of the symbolism of alchemy. This symbolism became important in the Vajrayana tradition because just as the alchemist transforms base objects into gold, so the Vajrayana adept transforms the impure and defiled experience of ordinary human beings into the experience of enlightenment.

If we look at the biographies of Asanga, we find very revealing stories there as well. According to these texts, Asanga retired to a cave to meditate on the future Buddha Maitreya, practicing for three years without success. Discouraged, he left the cave at the end of the third year and almost immediately came upon a man rubbing a piece of iron with a feather. When Asanga asked him what he was doing, the man said he was making a needle. Asanga thought that if people had such patience even in worldly tasks, perhaps he had been too hasty in abandoning his practice, so he returned to the cave and continued with his meditation.

Asanga meditated for twelve years in all without having any direct experience of Maitreya. At the end of the twelfth year, he once again left the cave. This time he came upon a dog lying ill by the side of the path, his body covered with festering wounds in which maggots were feeding. Having meditated on Maitreya for twelve years and thereby having developed great compassion, Asanga immediately wished to ease the suffering of the dog. He thought of removing the maggots but reflected that if he were to use his fingers, he would injure them. In order not to injure the maggots and yet relieve the dog, he bent down to remove the maggots with his tongue. The moment he did so, the dog disappeared into a burst of rainbow-colored light and the Bodhisattva Maitreya appeared before him.

Asanga asked, 'Where have you been all these years?' to which Maitreya replied, 'I have been with you all along—it is just that you were not able to see me. Only when you had developed your compassion and purified your mind sufficiently were you able to see me.' To demonstrate the truth of this, he asked Asanga to take him on his shoulders and walk through the village. Nobody saw anything on Asanga's shoulders except for one old woman, who asked him, 'What are you doing carrying that sick dog?'

Thus, in the biographies of Asanga, we find another important truth: that whatever we experience—the whole of reality—depends on the condition of our minds.

In the biographies of these two founding fathers, we can see various elements that are important to the Vajrayana tradition: the magical or ritual element, the alchemical element, and the element of the apparitional, or mind-dependent, nature of reality.

While Nagarjuna and Asanga are credited with being the founding fathers of Vajrayana, the eighty-four men of great attainment, or *Mahasiddhas*, undoubtedly performed the work of disseminating the Vajrayana throughout India. These men were examples of a new kind of religious personality. Not necessarily monks of orthodox Buddhism or priests of the old Brahmanism, these figures who played principal roles in the spread of Vajryana were laymen, naked ascetics, boatmen, potters, and kings. If we look at the accounts of these new heroes' lives and times, we will appreciate the spiritual climate that existed in India during the rise of the Vajrayana tradition. Let us look at the biographies of two of these *Mahasiddhas*, Virupa and Naropa.

Virupa is responsible for the origin and transmission of many

important Vajrayana teachings. He was a professor at Nalanda University, where he taught philosophy all day and practiced Vajrayana all night. He practiced for years and recited thousands of mantras without success. Finally, he got fed up and threw his rosary into a latrine. The next night, while Virupa was sleeping, a vision of Nairatmya, a goddess of insubstantiality, appeared before him and told him that he had been reciting the mantra of the wrong deity. The next day Virupa retrieved his rosary from the latrine and went back to the Vajrayana, reciting and practicing the meditation on the Goddess Nairatmya. He achieved success in his practice and left his professorial post, wandering as a naked yogi throughout India.

Three important things are said of Virupa: he is said to have stopped the flow of the Ganges River so that he might cross it; to have drunk wine for three days nonstop in a wine shop; and to have held the sun immobile in the sky all the while. What do these feats mean? Stopping the flow of the Ganges means stopping the river of the afflictions, breaking the cycle of birth and death. Drinking wine for three days means enjoying the supreme bliss of emancipation. Holding the sun immobile in the sky means holding the light of the mind in the sky of omniscience.

In the biographies of Virupa, we have an indication of the premium that the Vajrayana places on experiential or direct knowledge. Virupa was a professor at Nalanda University, but that was not enough. In addition to the knowledge he acquired through study, he had to acquire direct, immediate knowledge in order to realize the truth for himself.

The same theme is evident in the biography of Naropa, who

was also a professor at Nalanda. One day, while he was sitting in his cell surrounded by his books, an old woman appeared and asked him whether he understood the letter of the teaching contained in all his books. Naropa replied that he did. The woman was very pleased and then asked whether he understood the spirit of the teaching as well. Naropa thought that since she had been so pleased with his earlier answer, he would reply that he also understood the spirit of the teaching contained in the books. But the old woman then became angry, and said that although the first time he had told the truth, the second time he had lied. The old woman was Vajravarahi, another goddess of insubstantiality. As a consequence of the disclosure that he did not understand the spirit of what he had read, Naropa, too, left his professorial post and went forth as a seeker of the truth.

Let us conclude by looking at a few ideas from verses that are attributed to the *Mahasiddhas*. In these verses we see the new type of religious personality that they exemplified. We also see the use of various symbols to convey the importance of the transcendence of duality.

The first verse is as follows:

Dombi, (the name of an outcast woman) your hut lies outside the village. You are touched by the bald-headed and by the caste-conscious Brahmin. I am a naked Kapalika, an ascetic who wears a garland of skulls. I have no prejudices. I will take you for my maid.

Here 'Dombi' is a symbol of Nairatmya, a goddess of insubstantiality. 'Your hut lies outside the village' means that, in order to

really understand emptiness, one has to transcend conventional limitations. The rest of the verse means that, although emptiness may be touched by monks and Brahmins, only the yogi – the new type of religious figure who has no prejudices – can make emptiness his maid, that is, identify with emptiness.

A second example runs:

The wine woman brews her wine. The wine drinker sees the sign on the tenth door of the wine shop, and enters.

Here ‘the wine woman’ is a symbol of Nairatmya. ‘Wine’ is the wine of nonduality, of going beyond this and that. ‘The sign on the tenth door’ means the tenth stage of the Bodhisattva path, the threshold of Buddhahood. Thus the verse means that the wine drinker enters the door of Buddhahood through abiding in nonduality.

With the increasing popularity of magic, ritual, and symbolism, and the gathering strength of the democratic currents that promised the highest fruits of religion to all types of persons, the Vajrayana became exceedingly widespread throughout India within the space of a few centuries.



CHAPTER TWENTY-THREE

Philosophical and Religious Foundations

It is important to examine the philosophical and religious foundations of the Vajrayana so as to better understand how it fits into the Buddhist tradition as a whole. As we look at the Vajrayana tradition in more detail, we will find that it incorporates a number of important Mahayana ideas. Three religious and philosophical ideas that are prevalent in the Mahayana play a vital role in the Vajrayana as well. These are the ideas of (1) emptiness, (2) Mind Only, and (3) expedient or skillful means.

In [Chapter 22](#), I had occasion to refer to the fact that the Tibetan tradition regards Nagarjuna and Asanga as the founders of the Vajrayana path. In addition to the Vajrayana elements contained in their biographies, as discussed in [Chapter 22](#), there is an equally significant way Nagarjuna and Asanga can be considered Vajrayana's founding fathers—namely, because of their advocacy and explanation of the ideas of emptiness and the primacy of consciousness (or Mind Only). A number of Vajrayana works in the Tibetan canon are attributed to Nagarjuna and Asanga, though this attribution is disputed by modern scholars. Whether or not Nagarjuna and Asanga actually wrote specifically Vajrayana works, it is quite clear that, without the ideas they put forward, the Vajrayana would be unintelligible, and very likely impossible as well.

Let us look first at the idea of emptiness, which is so characteristic of the writings of Nagarjuna. In [Chapter 22](#), I referred

to a situation in which Nagarjuna is said to have transformed base objects into gold. This can be seen as a metaphor for the main project with which the Vajrayana is concerned: transforming common experience into the experience of enlightenment. If we look at this analogy of alchemy, we see that, for transformation to be possible, the base object cannot have any real, permanent nature of its own. For instance, if a piece of coal were to have an unchanging, intrinsic nature, it could never be changed into anything else. Yet we know that a piece of coal can, under certain conditions, become a diamond.

The idea of an unchanging, independent character is expressed in Sanskrit by the term *svabhava*, which means 'own-being' or 'self-existence.' The absence of own-being is *nihsvabhava*, which is synonymous with emptiness. Emptiness is, of course, not nothingness. It is, rather, a kind of openness, a situation in which phenomena exist dependent on causes and conditions.

Although this idea of emptiness is most commonly associated with Nagarjuna and the Middle Way school, like the other important doctrines of the Mahayana, it also exists in the Theravada tradition. For example, according to the Theravada canon, the Buddha likened all phenomena to the flame of an oil lamp, which exists dependent on the oil and the wick. The flame is nothing in itself. Similarly, all phenomena depend on causes and conditions.

In the Mahayana, where this idea is elaborated at great length, all phenomena are likened to a magical illusion. An illusory elephant, for example, appears dependent on some basis, like a hill of earth or a piece of wood, and is brought into being

by a magician using certain magical spells and so forth. Thus illusory appearances come about dependent on certain causes and conditions. Similarly, all phenomena exist dependent on certain causes and conditions. It is because of this dependence, this emptiness, that transformation is possible.

Nagarjuna says that if there were any own-being, transformation by means of the path of liberation would be impossible. In other words, if that lump of coal we referred to a moment ago had an unchangeable nature, it could never become a diamond. Similarly, if each and every one of us had an own-being or permanent existence as ordinary, afflicted sentient beings—if this were our identity—then no matter how much we practiced the Dharma, we could never become enlightened. It is because we are subject to the afflictions (ignorance, attachment, and aversion) that we have the nature of ordinary sentient beings. But if we replace ignorance with wisdom, attachment with lack of attachment, and aversion with love and compassion, we can change these conditions. By changing these conditions, we can change the nature of our being and become Buddhas. Emptiness is therefore absolutely necessary to allow for transformation from the condition of samsara to the liberation of nirvana.

Let us look now at the second idea, that of the role of the mind in experience. Here Asanga and his younger brother Vasubandhu made two general points: (a) that objects have no stable or fixed form of appearance, and (b) that objects appear even without an external stimulus.

Like other major tenets of the Mahayana and Vajrayana, these two points are not absent from the Theravada tradition. The first is evident in a number of Buddhist texts. For exam-

ple, the incident involving the Elder Tissa is well known within Theravada circles: when asked whether he had seen a woman on the road, Tissa replied that he did not know whether it was a man or a woman, but only that he had seen a heap of bones going up the road. This shows that objects have no stable or fixed form of appearance; what appears as an attractive woman to one man appears as a heap of bones to another.

The Mahayana tradition elaborates on this by recourse to the experience of a number of altered states of consciousness. For example, one feels the earth move, or that one has enormous power, when one has imbibed too much alcohol. Similarly, under the influence of psychedelic substances, one's perception of objects is different. In his *Twenty Verses on Cognition Only*, Vasubandhu illustrates this with reference to the experience of the beings of the six realms (see also [Chapter 19](#)). There, he spells out the diverse ways objects appear depending on the subjective conditions of the perceiver, concluding that objects appear in different shapes and forms to different sentient beings according to their karmic condition.

The second point, that objects appear even without an external stimulus, is also found in the early Theravada tradition. For example, in Buddhaghosha's explanation of the three stages of concentration (preliminary, proximate, and accomplished), the image of meditation becomes internalized at the proximate stage. If a meditator uses, say, a blue disk at the first stage, at the second stage that disk becomes internalized and he now meditates on a mental replica of it. Consequently, whereas on the first stage he uses a physical object as his object of meditation, on the second stage of concentration he no longer needs that external support.

The object now appears to him without the need of an external stimulus. We can also see this in dreams, where the dreamer experiences objects without any external stimuli.

Vasubandhu adds to this the case of the wardens of the hell realms. If these wardens were reborn in the hells because of their own karma, they, too, would experience the sufferings there. But since wardens are in the hells simply to torment hell beings, Vasubandhu suggests that they are mere creations of the minds of the hell beings themselves. In other words, because of their unwholesome karma, hell beings project images of wardens who then proceed to torment them.

In all these cases—the experiences of meditation, of dreaming, and of hell beings—objects appear without any external stimulus. This is why it is said that, just as a painter might paint a portrait of the demon and then be terrified by it, so unenlightened beings paint a picture of the six realms of samsara and then are tormented and terrified by that picture. Through the power of our minds, we create the six realms of existence and then circle in them endlessly. We are able to create these six realms precisely because there is no own-being.

These first two ideas—the idea of emptiness and the idea of the role of the mind in creating experience—go together. Objects have no independent existence. Their existence is relative to causes and conditions—most importantly, the mental causes and conditions of ignorance, attachment, aversion, greed, anger, jealousy, and the like. Because of these mental conditions, and because of the fact that phenomena are empty, the mind constructs and creates experience in a particular form, in the form of the suffering of the six realms.

Just as the mind can work unconsciously and automatically to create the experience of suffering in the six realms, so the mind can be made to work deliberately and consciously to bring about a change in that experience, to bring about the experience of liberation. This is quite clear in the example of the experience of meditation that we considered a moment ago. Ordinarily, the mind functions unconsciously and automatically to create experience. We respond to an object, such as the form of a woman, because of our habitual conditioning, because we are subject to desire and ignorance. In meditation we train the mind to function in a chosen, decisive way to change our experience. Through the experience of meditation, we can change our perception of the object in the same way the Elder Tissa changed his perception so that he was able to see the form of a woman as only a heap of bones.

Again, we ordinarily perceive different colors automatically, in an undirected and unspecified way. Through meditation, we can alter that situation so that we can, at will, visualize and create a particular patch of color within our mental experience. The idea of emptiness and the idea of the creative power of the mind are clearly present in the structure of the Vajrayana techniques of meditation, which we will be looking at in greater detail in [Chapter 29](#). Emptiness and the creative power of the mind together give us the ability and the methodology needed to transform our experience. We can transform our experience because nothing has any nature of its own, and the way we transform it is through using the power of our minds to create and determine the way we experience objects.

As mentioned in [Chapter 22](#), the Vajrayana is one with the

Mahayana both in its starting point and in its goal. The fundamental idea in the Mahayana tradition is the enlightenment thought or mind (*bodhichitta*, the resolve to achieve enlightenment for the sake of all sentient beings), and the fruit of this resolve is the attainment of Buddhahood, with its transcendental dimension and its phenomenal dimension. The phenomenal dimension is an expression of the Buddha's great compassion, which manifests itself in skillful means – the third idea prevalent in the Mahayana and crucial to the Vajrayana as well.

Skillful means is the ability to reach all sentient beings at their own levels. In many Mahayana sutras, this is explained with the help of analogies, such as the parable of the three carts and that of rainfall and the light of the sun and moon in the *Lotus Sutra* (see [Chapter 15](#)) The phenomenal dimension of the Buddha appears to all sentient beings according to their particular needs and abilities. It manifests itself in a variety of forms, such as that of the beautiful maiden whom the Buddha caused to appear for the sake of Kshema (see [Chapter 22](#)). In many Mahayana discourses and treatises, the Buddha manifests himself in the form of ordinary people or gods in order to assist sentient beings along the path to liberation.

It is in this way, too, that the Buddha manifests himself in the special forms of the deities of the Vajrayana pantheon according to the needs and propensities of sentient beings. For example, in the case of the five celestial Buddhas, the Buddha manifests himself in five special forms that correspond to the particular karmic propensities of sentient beings. Thus he manifests as the Buddha Vairochana especially for sentient beings whose primary affliction is ignorance, while it is Akshobhya who appears

to those whose primary affliction is ill-will and Amitabha to those whose primary affliction is attachment. The Buddha manifests himself in these different forms to best assist different sentient beings with particular karmic problems.

These manifestations of the Buddha interact with sentient beings to bring about their liberation. There is a kind of interdependence between the manifestations of the Buddha (in the forms of the Heavenly Buddhas and of deities of the Vajrayana pantheon) and the development of sentient beings through the practice of meditation. To illustrate this, let me return to the story of Asanga and the future Buddha Maitreya. Asanga meditated for twelve years before he was able to perceive Maitreya. Maitreya was with him all along, but Asanga had to develop his vision so that he was in a position to experience Maitreya directly. In the same way, the manifestations of the Buddha are around us all the time, but to perceive them directly we must develop our minds through meditation, through the careful purification of our beings. This purification of the mind may be likened to the process of tuning a television set to receive a particular transmission. The transmission is there all along, but unless and until the receiver is tuned to the correct frequency to receive it, the picture cannot be seen.

If we remember these three principles – the principle of emptiness, the principle of the power of the mind to determine the nature of our experience, and the principle of skillful means, we will be able to understand how the Vajrayana path can work. We will also be able to understand the diversity of the forms and images that the Vajrayana uses to expedite the process of transformation.

CHAPTER TWENTY-FOUR

Methodology

As noted in [Chapter 22](#) and [Chapter 23](#), the Vajrayana and the Mahayana are identical in their views of the beginning and end of the path. Where the two differ is in methodology. The special claim of the Vajrayana is that it provides a more skillful and rapid means of getting from that beginning (the initial situation of suffering) to the end (the goal of Buddhahood). Therefore a look at its methodology is particularly important to an understanding of the Vajrayana.

Let us begin by discussing the mechanism of the initial situation of suffering. The fundamental cause of suffering has traditionally been called ignorance. But ignorance means the dichotomy or duality between subject and object, between self and other. There are different ways to deconstruct or dismantle this duality which is the substance of ignorance. In the Abhidharma literature (see [Chapter 19](#)), the emphasis is on the dismantling of the self. By taking apart the self—one pole of the duality—the subject is dismantled. And ultimately, dismantling the subject implies dismantling the object, too. This is why great emphasis is placed on the analytical dissection of the self. This has been the main thrust of the Abhidharmic tradition, although not its exclusive contents, since the *Abhidharma Pitaka* also contains the important *Book of Causal Relations (Patthana)*, in which the object as well as the subject is dismantled.

In the Mahayana and Vajrayana traditions, there is a slightly different approach, in that these traditions begin by attacking

the object in various ways. For instance, in [Chapter 23](#) we discovered that the object is not stable in its mode of appearance, and that an object can appear even without any external stimulus. Thus the object is like an object seen in a dream; it is unreal.

The discovery that the object is unreal raises the question of the status of the self, or subject. In the Mahayana and Vajrayana, the general procedure for deconstructing the subject-object or self-and-other duality follows these lines: We begin by showing that the object is dreamlike and unreal, and then apply our understanding of interdependence to reveal that, if the object is unreal, then the subject which is dependent on the object is also dreamlike and unreal. If the seed is unreal, the sprout, too, must be unreal. This brings us to the understanding of the emptiness of subject and object. This process is reflected to an extent in the attitudes of the two main Mahayana schools—the Mind Only school, which focuses on the dreamlike nature of experience, and the Middle Way school, which focuses on the idea of interdependence.

In addition to this fundamental duality—the subject-object or self-other duality—there are many others that must be removed if we are going to achieve enlightenment. The other major duality which produces suffering, and on which the Mahayana and the Vajrayana focus, is the duality between samsara and nirvana. In general, this is a duality between what is conditioned and what is unconditioned. Samsara is conditioned and nirvana is unconditioned. This is reflected in the technical description of the phenomena of samsara as conditioned phenomena and nirvana as unconditioned reality. Samsara is conditioned because it is characterized by origination and destruction, by birth and

death, whereas nirvana is unconditioned because it is characterized by non-origination and non-destruction.

But is this duality real or is it merely constructed? The position of the Mahayana and Vajrayana is that the duality between samsara and nirvana is unreal. It is merely constructed by, and hence an illusion of, the mind. This is shown by an analysis of the characteristics of samsara – that is, by an analysis of origination and destruction.

There are various ways origination and destruction are examined within the Mahayana and Vajrayana traditions. One is found in Nagarjuna's extensive examination of origination in his *Foundation Stanzas of the Middle Way* (*Mulamadhyamakakarika*). There he considers the four possibilities of origination: (i) from self, (ii) from other, (iii) from both, and (iv) without a cause (see [Chapter 18](#)). But here we can content ourselves with an analogical examination of origination, in which it is said that if objects are like objects seen in a dream, then there is neither any real origination nor any real destruction.

In the *Samadhiraja Sutra*, it is mentioned that if a young, virgin woman has a dream in which she gives birth to a child, and in that same dream she sees that the child dies, she will (of course) experience first happiness and then sorrow in the dream. But when she awakes she will realize that there was no real birth or death of a child. Similarly, all phenomena have no real origination and no real destruction. If, in reality, all things have no origination and no destruction, then the characteristics of samsara no longer hold good as real characteristics. The distinction between samsara and nirvana collapses, and we are left with the conclusion that, as Nagarjuna puts it in the

Mulamadhyamakakarika, there is not even the subtlest difference between samsara and nirvana. If there is no origination and no destruction, then samsara's characteristics are the same as nirvana's, since nirvana is characterized by the absence of origination and destruction. There is, therefore, no difference between samsara and nirvana.

To summarize, we arrive at the identity of samsara and nirvana first through a dismantling of our conception of samsara. We define samsara as conditioned. We say that the characteristics of the conditioned are origination and destruction, but find that there is no real origination and no real destruction. If samsara does not have these characteristics, then its opposite, nirvana, has no meaning. In this way we arrive at the identity of samsara and nirvana.

Everything I have said thus far about ignorance being the fundamental cause of suffering, about the duality of subject and object and of samsara and nirvana, and about the emptiness of each pole of these dualities – all this holds true for the Mahayana as well as for the Vajrayana tradition. There is complete agreement between the two up to this point. There is also complete agreement about the distinction between indirect knowledge and direct knowledge.

The distinction between understanding the truth intellectually and seeing the truth directly is, of course, recognized throughout the Buddhist tradition. For example, in the Theravada tradition, there is recognition of the difference between understanding the Four Noble Truths intellectually and seeing them directly. In the Mahayana and Vajrayana traditions, the crux of the matter is whether our knowledge of the identity of samsara

and nirvana is intellectual or direct and experiential.

If we follow the procedures laid down in the Perfection of Wisdom literature—the arguments spelled out by Nagarjuna, Asanga, and Vasubandhu—we arrive at an intellectual, indirect understanding of the non-differentiation of subject and object, samsara and nirvana. It is with the quicker, more skillful methods by which indirect intellectual understanding is turned into direct and transforming understanding that Vajrayana methodology comes into play.

The key to an understanding of Vajrayana methodology per se is an understanding of the emptiness of all things. All phenomena (*dharmas*) are nothing in themselves. They are what they are insofar as they are conceived of by the mind. Let me refer to two examples from the Theravada tradition to illustrate this point of the emptiness, or neutrality, of all phenomena. In the *Discourse of the Water Snake, Alagaddupama Sutta*, the Buddha likens all phenomena to a water-snake and to a raft. He says that someone who is skilled at handling a water-snake can capture and handle it without coming to grief, but someone who is not skilled will come to grief if he tries to capture one. He also says that phenomena are like a raft, in that we do not need to hold onto them, just as we do not need to hold onto a raft once we have crossed a river.

The Buddha's discourse expresses very brilliantly and succinctly the emptiness and neutrality of phenomena. All phenomena are neither this nor that. They are neutral, dependent on how we take or use them. It is not in the nature of a water-snake to cause grief; rather, grief depends on the manner in which the water-snake is caught. Similarly, a knife is neither true nor false,

but one who grasps it by the blade is surely in error. If we grasp a knife by its blade, we hurt ourselves, but if we grasp it by the handle, we are able to use it. If we use a raft to cross a river, we are using it properly; if we carry the raft on our shoulders after crossing the river, we are making a mistake. The usefulness or lack of usefulness of phenomena lies not in phenomena themselves but in the way we use them.

This is true not only of objects but also of mental states like desire and aversion. For example, there is the story of the Buddha's instruction to his cousin Nanda, who was persuaded to join the Order on the day he was to have married. After his ordination, Nanda began to miss his fiancé and regret that he had entered the Order. The Buddha was aware of Nanda's state of mind, so he took him on a trip to the heavens to show him the lovely, heavenly damsels there. Nanda was so infatuated by the maidens in the heavens that, when he was asked how they compared to his fiancé, he replied that, beside them, his fiancé looked like the skeleton of a female monkey. The Buddha advised Nanda that if he wanted to enjoy the heavenly damsels in his next life, the best way to do so was to remain in the Buddhist Order and practice the Dharma.

Nanda went back to the Order with renewed zeal. When the other monks found out why Nanda was practicing so diligently, they teased him. Eventually Nanda realized the hollowness of his motivation and became an Arhat known as the foremost of those who are able to control their senses. This is an example of the neutrality of the mental state of desire. At a particular point in Nanda's progress, the Buddha used desire as a motivation to get Nanda to settle down and practice diligently.

Thus we can see that not only are objects like water-snakes, rafts, and knives neutral and dependent on how we take or use them, but mental states, also, are nothing in themselves: they depend on how we use them, whether for spiritual progress or spiritual retardation. This is why the Buddha said that ‘killing anger benefits the killer.’ Aversion is neither good nor bad. If one is averse to unwholesome actions, this is conducive to the goal of liberation, but if one is averse to wholesome actions, this is not conducive to good.

To reiterate, all phenomena are basically neutral or empty. How they affect our progress depends on how we take them and what we do with them. This is the insight or attitude which has been developed in the Vajrayana and which has enabled the Vajrayana to use particular methods that utilize all phenomena for spiritual progress. This is the key to the acceleration that Vajrayana methods bring to spiritual progress.

To the extent that we use only part of our experience to make progress toward the goal of liberation, our progress is, inevitably, slower. For example, how much time do any of us spend in meditation or in recitation? Most of our time is spent instead on eating, sleeping, or chatting with our friends. We are wasting all that time, and all that experience is not being used to make progress toward the goal of enlightenment. It is here that the Vajrayana makes use of the idea of the basic neutrality of all phenomena, for if all phenomena are empty, why not make use of them—all sights, sounds, and mental states—for spiritual progress?

This is why the Vajrayana is said to regard all sights, sounds, and mental states as deities, mantras, and the transcendental dimension of Buddhahood. Everything that we see, hear, and

think is really neutral and empty. If we take these sights, sounds, and thoughts to be manifestations of the pure vision of enlightenment, we can utilize these elements of experience to contribute to our progress toward enlightenment. I will explain this in greater detail in the chapters that follow, but let me give you an example at this point. The cup that I am holding belongs to the aggregate of form, which is a manifestation of the celestial Buddha Vairochana. The object, which belongs to the aggregate of form, is therefore not simply a cup but a dimension of the Buddha Vairochana. This is what is meant when it is said in the Vajrayana that one regards all sights as the deities, as the particular manifestations of a purified reality. By a particular act of the mind, we can similarly regard all sounds as mantras and all mental states as the transcendental dimension of Buddhahood.

This careful utilization of sights, sounds, and mental states is especially evident in the form of the Vajrayana ritual of meditation. In this context the Vajrayana practice of meditation may be likened to a raft—a raft that is composed of sights, sounds, and mental states. In the Vajrayana ritual, for example, there is a visual component, which is the visualization of any one of the deities of the pantheon; an auditory component, which is the recitation of the mantra; and a mental component, which is the identification of the meditator with the object of meditation and the cultivation of the understanding of nonduality and emptiness.

This will become clearer in later chapters. For the time being, I would like to conclude by observing that the ritual of Vajrayana meditation practice employs these three components—visual, auditory, and mental—in order to create a ‘raft of ritual’ that uti-

lizes a variety of phenomena, and that this provides a particularly efficient form of meditation.

Those of you who practice breathing meditation or other forms of meditation will appreciate the truth of this. If you are trying to meditate only on your breath, there may be a point at which your mind becomes tired of trying to concentrate only on the breath and begins to wander. If you are chanting, your mind may become tired of the words of the chant. If you are doing insight meditation, your mind may become tired of the penetrative analysis of phenomena. Because of the multifaceted character of Vajrayana meditation practice, when the mind becomes tired and irritated and is no longer able to concentrate on the visualized form of the deity, it can concentrate on the mantra; when it becomes tired of concentrating on the mantra, it can concentrate on emptiness; and when it becomes tired of that, it can go back to the visualized form of the deity.

Indeed, Vajrayana ritual is more effective as a means of meditation precisely because of its multidimensional character: rather than setting up a confrontation with the tendency of the mind to become distracted, it utilizes that tendency. Thus Vajrayana meditation actually lets the mind wander, although it is only allowed to wander within a particular compass of religious or spiritual meaning, so that no matter what the mind rests on – whether the visualized form of the deity, the mantra, the identification of the meditator with the form of the deity, or even the emptiness of that form – it is resting on something that has spiritual power.

The Vajrayana ritual is also like a raft in the sense that it is not anything to be grasped. It is a means, or method, and nothing more. This ritual is also not supposed to be confined to ses-

sions of formal meditation but to be extended to all our activities, both within and outside of meditation sessions. While in the meditation session, we visualize the form of the deity, recite the mantra, and cultivate both an understanding of identity with the form of the deity and an understanding of the emptiness of that form. Thereafter, this view is extended beyond the limits of the meditation session to encompass all our activities.

Wherever we are and whatever we do, the totality of our experience is made a part of this 'raft of meditation practice,' so that we can incorporate and utilize all this energy and experience in our practice. As we go about our daily activities, we perceive sights, sounds, and mental states in this special, transformed way. In other words, we grasp the elements of our entire experience by the handle, not by the blade. Through the techniques of Vajrayana meditation, we learn to handle these sights, sounds, and mental states skillfully, so that we do not come to grief. We learn to handle sights that we see, sounds that we hear, and mental states that we experience so that, instead of being ensnared by these experiences, we can use them for our mental development and progress toward enlightenment.



CHAPTER TWENTY-FIVE

Myth and Symbolism

In [Chapter 24](#) we talked about how the special characteristic of the Vajrayana is its use of the totality of experience to achieve direct or immediate knowledge of nonduality. In turning the totality of experience to the use of this spiritual or religious endeavor, it is important that we select elements of experience that are specially powerful and meaningful. This does not exclude using the totality of our experience for our spiritual progress. Rather, it means that we focus first on types of experience that are particularly powerful and meaningful, using them as the building blocks of our transformed vision. We then extend that transformed experience so that it eventually encompasses all experiences, even those that were originally less significant.

Initially, then, we select elements of experience that are specially potent and powerful. In the process, certain archetypal elements are isolated. Archetypal elements of experience are those that have a very deep-seated mode of being within both an individual consciousness and our collective consciousness (that is, the sum total of all individual consciousness).

Let us look at some specific examples of archetypal experience. The first belongs to the realm of myth. The most dominant feature of myth is the struggle between good and evil. This is perhaps the primordial, fundamental mythological theme, and has been worked out in myths from the beginning of time up to the present day. For example, the crux of the contest between Rama and Ravana in the Ramayana is the struggle between

the forces of good and the forces of evil, and this continues to be a dominant theme in most popular myths. Not so long ago, we even saw the theme of the struggle between good and evil mythologized in the popular science-fiction movie *Star Wars*.

We see this theme also in the attitudes and rhetoric of politicians and national leaders. For example, when U.S. President Ronald Reagan called the USSR ‘the Evil Empire,’ he was borrowing a phrase from *Star Wars* to indicate his conviction that the struggle between the democratic world and the communist world was one of good against evil. This is a very important theme in human culture. When we call this theme a mythological one, it does not devalue it. If anything, this increases its value because it gives that theme a superhuman dimension, a universal significance. To call a theme mythological does not make it unreal—in fact, it makes it more so.

Good and evil are, of course, a duality (like subject and object, self and other, samsara and nirvana, and the rest). The transcendence of the duality of good and evil, the mastery of and assimilation of evil by good, is represented symbolically in the appearance of the deities of the Vajrayana pantheon. In [Chapter 24](#), we talked about how we could transform elements of experience and put make use of them for our spiritual progress. What we have here is the mastery of what we would normally think of as evil by good—namely, the assimilation and transformation of the mythical totality of evil in the form of specific elements of the Vajrayana pantheon.

This explains the general appearance of the deities of the Vajrayana pantheon. Those of you who have seen tantric paintings and sculptures may have wondered why the deities wear

necklaces of severed heads, ornaments of bone, and so forth, and also at the prevalence of animal skins, skeletons, weapons, and the like. Why, in Vajrayana iconography, is there so much of the macabre?

The answer is that the ornaments of bone, human and animal parts, weapons, and so on are all paraphernalia of the forces of evil as they are conceived of in our collective consciousness. The fact that they are now worn and wielded by Vajrayana deities symbolizes several things: (1) it symbolizes the victory of good over evil; (2) it indicates the use of the power of evil for the purpose of good; and most importantly, (3) it represents the union and transcendence of the duality of good and evil, nirvana and samsara.

On a mythical scale, this is how we are to understand the particular nature of the appearance of the Vajrayana deities—as an expression of the mastery and transformation of evil, and as an expression of the transcendence of the duality of good and evil.

The Vajrayana also promotes the equality of objects of desire and aversion. This equality implies transcendence of the opposites of desire and aversion, good and evil. In the symbolism of the Vajrayana, we find objects of desire and aversion in close proximity. For example, we find jewels and severed heads, a desirable female form and a corpse, lotuses, the sun and the moon and blood, meat and bones side by side in the same portrait. All these objects occurring side by side are symbolic of the transcendence of the dualities of good and evil, desirable and undesirable, pure and impure, and the like.

Let us examine, in slightly more concrete terms, the particular forms of some of the archetypal symbols we find in the

Vajrayana, many of which have still to do with the transcendence of duality. First let us consider the symbol of the union of male and female, which is so dominant in the Vajrayana tradition. This is a symbol that is archetypal in the sense that it has always been a fundamental part of the experience of living beings. It is a deep-seated element in the individual and collective consciousness of living beings. The union of male and female has served as a symbol of the union of opposites—very often as a symbol of the union of heaven and earth—in the arts, poetry, and literature of most cultures at one time or another.

In the Vajrayana, we find the prevalent use of this very powerful and meaningful element of experience to depict or symbolize the union of emptiness and form, nirvana and samsara, wisdom and compassion. The female aspect stands for emptiness, nirvana, and wisdom, as we saw in [Chapter 22](#), where insubstantiality was represented in the form of the goddesses Nairatmya and Vajravahni. The male aspect stands for form (phenomenal appearance), samsara, and compassion (skillful means). The female can also stand for emptiness and the male for luminosity, and so on.

Another prevalent symbol used in Vajrayana iconography is the tree, which is a symbol of life, growth, and development. When taking refuge at the beginning of a session of Vajrayana meditation, the meditator often pictures the objects of refuge placed in a tree. Like the union of male and female, the tree is an archetypal symbol that has cross-cultural significance.

I have been surprised to find the tree appearing in the symbolism of almost all the major religious and cultural traditions throughout the world. In the Christian tradition, we find the tree

of knowledge in the Garden of Eden. In the Buddhist tradition, too, the tree is an important archetypal symbol. Specifically, the refuge tree may be identified with the pipal or *bodhi* tree. But the tree of enlightenment goes back to a period in Indian cultural history before the time of the Buddha Shakyamuni. It seems also to have been important to the people of the Indus Valley civilization, which flourished in the third millennium B.C.E.

If we look further at Vajrayana iconography, we often find a deity placed upon a throne in a tree. The throne is an archetypal symbol of royalty, of sovereignty and mastery, as are the crown and scepter. You may recall that in [Chapter 22](#) we said that the Vajrayana takes its name from the vajra, the scepter of Indra, which is a symbol of mastery. There is no doubt that these symbols are important in our individual and collective consciousness. Even in republican societies, there is a great fascination with royalty. Americans probably read more about the English royal family than do Englishmen. There are probably more television documentaries and dramatizations about the English royal family produced in America than in England. Even the institution of the presidency has come to be associated with all kinds of symbols of sovereignty.

Like the symbol of the tree, royal symbolism is found in most of the major religious traditions. Jesus spoke about the kingdom of God and was called the king of the Jews. The Buddha has been called the king of the Dharma and the king of physicians. The first discourse the Buddha delivered, popularly known as *The Discourse of the Turning of the Wheel of the Dharma* (*Dhammachakkappavattana Sutta*), is actually entitled *The Discourse of the Founding of the Kingdom of the Dharma*.

Like the tree, light and water occupy prominent places in Vajrayana symbolism. Fire often surrounds the deities. Light is an important medium for identification between the meditator and the visualized forms of the deities. Fire and light are very important and meaningful elements of our human experience. It is probably through the discovery of fire that people became civilized. All of this is still very clearly evident today, for don't we all like to kindle, watch, and manipulate fire? In the Vajrayana tradition, fire stands for the flames that consume and destroy ignorance.

Water is more crucial to our existence than food and is, of course, necessary for the fertility of the earth. Not surprisingly, water also plays an important role in the Vajrayana, where it is the symbol of initiation—the tantric ritual which stimulates the seed of spiritual potential. Just as by watering the soil, a seed of grain comes to life, so by being sprinkled in the ritual of initiation, the seed of one's spiritual potential puts forth its sprout, which can then grow into the fully realized and transformed mode of being, the reality of Buddhahood.

The symbol of the lotus is not peculiar only to the Vajrayana but exists in all Buddhist iconography. It is more culturally specific than the other symbols we have considered thus far. The lotus is perhaps most closely linked with the Indian cultural consciousness, where it is a powerful symbol of spiritual growth and transformation. For this reason, it appears in the Vajrayana as a symbol of spiritual growth, transcendence, and transformation.

In the Vajrayana, there is also the very particular use of letters, words, and mantras. This is, again, archetypal, in the sense that it is a deep-seated and powerful element in the individual and collective consciousness. For 'primitive' and 'modern' people

alike, the name of a thing is a source of power over it. Ancient peoples achieved mastery over the forces of nature by giving those forces names. For instance, by calling the thunderstorm 'Indra,' the old Brahmins established a mechanism and degree of control over it. This is also clearly reflected in our own experience. If someone side-swipes your car in the parking lot, you do not have any power over him or her if you do not know their name, but if you know the name of the person responsible, you can claim damages. Names are, therefore, power. In a sense, a name creates the reality of the object for which it stands. For example, when I say the word 'diamond,' in a sense the reality of that object is created for all of us. Recognizing this power of letters, names, and words, the Vajrayana employs them in the form of mantras in order to bring about a certain kind of reality.

In the Vajrayana, the naive assumption of the power inherent in names that was characteristic of early human existence is replaced by a critical understanding of the way names and words work to create a particular reality. The way they work is through the power of the mind. It is the power of the mind that enables letters, words, names, and mantras to possess a particular kind of creative reality.

Thus we find, in Vajrayana symbolism, a liberal and intentional use of these verbal symbols as vehicles for concentrating the mind's power to create and transform. For example, we symbolize the mind with the Sanskrit syllable Hum, and use that symbol as a vehicle for representing the mind visually as the seed of the various deities of the Vajrayana pantheon. A deep-seated archetypal role is played by letters, words, and names in our individual and collective consciousness. The Vajrayana uses this

archetypal power in its symbolism, in order to describe the mind and facilitate its use in mastering and transforming experience.

Vajrayana iconography also recognizes the importance and significance of colors as symbols of certain tendencies and attitudes. This is something that has also been acknowledged by modern psychologists. In the mid-1930s, a famous American psychologist persuaded a popular cigarette company to change the logo on its packaging from green to red; overnight, sales shot up by 50 to 60 percent. When that limited run of packages with the red logo was sold, the manufacturer went back to the green logo and sales dropped by the same amount. When the logo was changed to red again, sales shot up again. Ever since, advertisers and designers have paid very close attention to the effects of color on prospective buyers.

This is also recognized in the Vajrayana tradition. There are particular roles and uses for particular colors. White, for example, is a symbol of purity—a significance which is common, universal, and apparent. But white is also a symbol of opaqueness, ignorance, and, alternatively, a symbol of the knowledge of the Dharmadhatu. This last explains why, in the *mandala* of the five celestial Buddhas, Vairochana is portrayed as white in color, and why, in the Vajrayana pantheon, Vajrasattva is portrayed as white to indicate his importance for the purification of sins.

Blue or black is a symbol of immutability. Black, unlike any other color, cannot be changed. Blue is a color that symbolizes hatred, on the one hand, and the knowledge that reflects all phenomena without distorting them, on the other (like the blue of water that reflects innumerable objects impartially). Therefore, blue is the color of what is called the mirror-like knowledge.

Red, which is the color of fire, is a symbol of desire and also stands for the knowledge of discrimination.

These colors are used to carry symbolic messages in connection not only with the five celestial Buddhas, but also with other tantric deities. These messages often operate at an unconscious or subconscious level, but their particular significance nonetheless triggers certain emotions or reactions (again, often on a subconscious level). One example of this is the fact that smokers who bought the cigarettes with the red logo instead of the green one did not know why they were moved to do so.

Let us now look at some of the more particular objects we find in Vajrayana art and iconography, and at their specific meanings—objects like the support, or base, of Vajrayana deities, the objects the deities hold in their hands, and the ornaments that adorn their bodies. The Vajrayana deity Vajrakilaya, for example, tramples on two deities of the Hindu pantheon, Shiva and Parvati. Initially, one might think that this is merely a kind of triumphalism on the part of the Buddhists, but the significance is actually far more important. Shiva and Parvati stand for the extremes of eternalism and nihilism. The base on which Vajrakilaya stands is therefore a symbol of the transcendence, or avoidance, of these two extremes. Again, we find the Vajrayana deity Mahakala standing on a corpse. The corpse represents self, ego, and substance; Mahakala's trampling it thus represents his triumph over the idea of self, or substance.

Many of the Vajrayana deities hold knives in their hands. This is anticipated in Mahayana iconography, where we find Manjushri holding a sword of wisdom with which he cuts through the net of ignorance. In the hands of the Vajrayana

deities, too, knives are instruments symbolizing the wisdom with which they cut through ignorance and delusion.

In Vajrayana iconography we also find deities drinking from skull cups filled with blood, which represents the afflictions. By drinking this blood, the deities symbolically show their ability to assimilate and neutralize the afflictions.

We find Vajrayana deities commonly holding a vajra and bell. The vajra is a symbol of skillful means, and the bell is a symbol of wisdom. Their holding the vajra and bell stands for the unity of skillful means and wisdom, appearance and emptiness, samsara and nirvana.

Many Vajrayana deities, too, have crowns of five skulls on their heads. These five skulls stand for the five transcendental knowledges, or wisdoms, that belong to the five celestial Buddhas: (a) the knowledge of the Dharmadhatu, (b) the mirror-like knowledge, (c) the knowledge of equality, (d) the knowledge of discrimination, and (e) the knowledge of accomplishment. Many of their bodies are adorned with six ornaments of bone—bracelets, anklets, girdles, and so forth. These six ornaments stand for the Six Perfections of generosity, morality, patience, energy, concentration, and wisdom.

The fact that we find such objects prevalent in Vajrayana iconography does not merely indicate some kind of fascination with the bizarre and macabre. Rather, these objects are very closely connected with several levels of meaning: (i) a very deep unconscious (or subconscious) level of meaning, (ii) a level of meaning that has to do with cultural archetypes, and (iii) a level of meaning that is very specifically and precisely related to particular elements of the Buddhist path.

On the broadest level, we have been dealing here with great, sweeping dualities: mythological themes, the theme of good and evil, the archetypes of male and female, and so forth. More specifically, we have been dealing with archetypes that have particular power and meaning for living beings—the archetypes of the tree, throne, fire, and so on; the extremes of eternalism and nihilism; the values of skillful means and wisdom. On an even more specific level, we have been looking at symbolic objects that relate to particular items of Buddhist doctrine, like the five transcendental knowledges and Six Perfections.

What I have tried to do in this chapter is give some indication of the way Vajrayana myths and symbols work, and of the meaning of the various portrayals and images we find in Vajrayana iconography. It is a mistake to regard the imagery and symbolism of the Vajrayana as in any way arbitrary, accidental, or simply sensational. On the contrary, the Vajrayana tradition makes a conscious and carefully calculated use of myth and symbol for the particular purpose of accelerating the practitioner's progress toward Buddhahood.



CHAPTER TWENTY-SIX

Psychology, Physiology, and Cosmology

In the Vajrayana tradition, psychology, physiology, and cosmology are closely interrelated. In this chapter I would like to show how this is the case, and also sketch in general terms the benefits of this interrelationship.

Let us begin by referring once again to the idea of interdependence and interpenetration. Interdependence is synonymous with relativity, or emptiness, and it is one of the two pillars of the Vajrayana tradition. In this particular context, interdependence has a specific meaning—namely, interpenetration. Insofar as everything depends on everything else for its existence and nature, so everything holds within itself the seeds, the causes and conditions, of everything else. Specifically, we can understand this by focusing on the idea of the interdependence of the parts and the whole. The nature of the whole depends on the nature of the parts, and the nature of the parts depends on the nature of the whole. This is the interdependence of parts and whole.

Traditionally, we see this idea elaborated in the Mahayana in parables such as that of the net of Indra. In this parable, each part of the net depends for its existence and nature on the other parts, and each small part of the net in a sense contains in miniature the characteristics of the net as a whole. This idea of interdependence or interpenetration of parts and whole became very important in China, too, where it is probably the single most important idea in Hua-yen philosophy, or the philosophy of totality.

The idea of interpenetration is found in the Vajrayana tradition as well, where we can see it expressed even in the term *tantra* itself. You may remember that *tantra* refers primarily and literally to the idea of the weave in a piece of cloth or fabric (see [Chapter 22](#)). Using the analogy of cloth or fabric, we can understand the interpenetration of parts and whole when we see that a small section of fabric reveals the pattern that extends throughout the whole.

The idea of the interpenetration of parts and whole is also expressed in the Vajrayana in the notion of the interpenetration of individual beings (who here represent the parts, or microcosms) and the universe (which represents the whole, or macrocosm). This notion of man and the universe as microcosm and macrocosm is the first idea I want to consider by way of introduction to a more specific treatment of psychology, physiology, and cosmology in the Vajrayana.

To understand the dynamic role of psychology, physiology, and cosmology in the Vajrayana tradition, we need also to recall the second fundamental idea of the Vajrayana tradition – the idea of the variability of experience. This is expressed in the experience of Asanga, who saw the Buddha Maitreya first not at all, then in the form of a diseased dog, and finally in his celestial and transformed aspect. This idea is also expressed in the fact that the beings who inhabit the six realms of existence view phenomena differently: this is the variability of experience relative to the conditioned state of one's mind. Thus reality is dependent on the conditions of one's mind: an impure mind will perceive and experience reality in one way, whereas a transformed and purified mind will experience it in another. It is important

to keep both interpenetration and the variability of experience in mind if we are going to understand the relationship between the individual and the universe in Vajrayana psychology, physiology, and cosmology, and if we are going to understand how this relationship functions dynamically to bring about the transformation that is the goal of Vajrayana practice.

Let us first look specifically at psychology within the Vajrayana tradition. Thus far I have been at pains to show that the Vajrayana is a natural and logical development of the Buddhist tradition as a whole, as we find it embodied in the Theravada and Mahayana. Given this fact, it is not surprising that Vajrayana psychology takes as its basic building blocks elements which belong to a system that is central to Buddhist psychology in general.

These building blocks are the five aggregates. As in the Theravada and Mahayana, the five aggregates of form, feeling, perception, volition, and consciousness function as the basic components of Vajrayana psychology. In the impure condition of mind—the condition common to all of us before we have transformed our experience—these five aggregates are associated respectively with the five afflictions, or defilements, of ignorance, pride, attachment, envy, and aversion. You will notice the presence of the three basic afflictions that are causes of the experience of suffering and, in addition to them, the afflictions of pride and envy.

We can also see the five afflictions in relation to the five realms of existence that are not conducive to liberation. In this context, ignorance corresponds to the realm of animals, pride to the realm of the gods, attachment to the realm of the hungry ghosts, envy to the realm of the demigods, and aversion to

the realm of the hell beings. It is interesting to note that the five afflictions also constitute the causes of birth in the five unfavorable realms of existence.

This is the picture of reality seen from the point of view of the untransformed mode of being, the impure vision which is typical of our experience, and which was typical of Asanga's experience when he was unable to see Maitreya. Even in the Perfection of Wisdom literature, we find statements to the effect that, as a Bodhisattva progresses toward Buddhahood, his aggregates become perfectly pure. In the Vajrayana, this general statement is given positive and specific content so that, in Vajrayana psychology, the five aggregates are transformed and appear in the form of the five celestial Buddhas when the mind has been purified by the cultivation of wholesome conditions. Thus, in their transformed mode of being, the five aggregates appear as the five celestial Buddhas: the aggregate of form, when purified, appears in the form of the Buddha Vairochana; feeling, in the form of Ratnasambhava; perception, in the form of Amitabha; volition, in the form of Amoghasiddhi; and consciousness, in the form of Akshobhya.

Some of you may have seen these five celestial Buddhas iconographically portrayed in the *mandala*, a sacred or magical circle which is a representation of the purified or transformed universe. What the five celestial Buddhas represent is the five components of psycho-physical being in their transformed and purified mode of being. The five celestial Buddhas together represent the transformation of our impure experience into a purified, or liberated, mode of being.

Incidentally, these five celestial Buddhas are also said to be

the Buddhas of the Five Families: the Buddha, Ratna (or jewel), Padma (or lotus), *Karma*, and Vajra families, respectively. These are the symbols that stand for the five aggregates in their transformed mode of being.

Just as, on the untransformed and impure level, the five aggregates are associated with the five afflictions, so on the transformed and purified level, the five celestial Buddhas correspond to the five transcendental knowledges, or wisdoms. The first of these transcendental knowledges is the knowledge of the Dharmadhatu, which corresponds to the Buddha Vairochana. The knowledge of the Dharmadhatu is the knowledge of things as they are in reality, the knowledge of the quintessential nature or character of things. In other words, the Dharmadhatu is that essential nature of all phenomena which is their emptiness, their nonduality. Thus the transformed aggregate of form is the Buddha Vairochana, and this transformation similarly implies a transformation from the affliction of ignorance to the transcendental knowledge of the true nature of all things, or emptiness.

Second, with the Buddha Ratnasambhava, who is the transformed appearance of the aggregate of feeling, we have a transformation of the affliction of pride into the transcendental knowledge of equality. This is the knowledge which makes all things equal. Here, again, we have a specific echo of something which occurs in the Perfection of Wisdom literature. In the *Heart Sutra*, it is said that the perfection of wisdom makes the unequal equal. In the case of Ratnasambhava, we have the knowledge which makes things equal. More than anything else, the knowledge of equality sees no distinction between samsara and nirvana. The transcendental knowledge of equality which

sees no distinction between samsara and nirvana enables the Buddhas and Bodhisattvas to operate freely in the world.

Third, in the case of the aggregate of perception, which in its transformed and purified dimension becomes the Buddha Amitabha, we have a corresponding transformation of the affliction of attachment into the transcendental knowledge of discrimination. This is the knowledge which is able to see all things according to their individual characteristics. In a sense, this corresponds to the knowledge of the Dharmadhatu, which is the knowledge of the quintessential and universal character of all things—that is, emptiness. As a complement to the knowledge of the Dharmadhatu, we have the knowledge of discrimination, which is the knowledge of the particular characteristics of all things.

Fourth, in the case of the aggregate of volition, which on the purified level takes the form of the Buddha Amoghasiddhi, we have a transformation of the affliction of envy into the transcendental knowledge of accomplishment. This knowledge is the ability to know with precision the exact situation of all sentient beings so that they can best be helped to progress toward Buddhahood.

Finally, in the case of the aggregate of consciousness, which on the purified level takes the form of the Buddha Akshobhya, we have a transformation of the affliction of ill-will into the transcendental knowledge known as the mirror-like knowledge—the ability to reflect all things in the manner of the mirror. The mirror reflects precisely whatever is presented to it but remains itself unchanged, unaffected by the images that it reflects.

You can see that there is here a symmetrical arrangement of basic psycho-physical constituents, with the five aggregates on

the impure level corresponding to the five celestial Buddhas on the purified level. Similarly, there is a symmetrical arrangement of the five afflictions on the untransformed, or impure, level corresponding to the five knowledges on the transformed and purified level.

This symmetrical arrangement between an impure and a pure experience is carried over into the building blocks of matter as well. On the purified level, the five elements of the world—earth, water, fire, air, and space—take the forms of the five celestial female deities who are consorts of the five celestial Buddhas. The element of space, which corresponds to the aggregate of form, is transformed on the purified level into a female deity who is the consort of the Buddha Vairochana. The elements of earth, fire, air, and water, which correspond to the aggregates of feeling, perception, volition, and consciousness, respectively, are transformed at the purified level into the female deities who are the consorts of Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi, and Akshobhya, respectively.

In Vajrayana psychology, therefore, we have aggregates, afflictions, and elements on the ordinary, impure level which are transformed on the purified level into the five celestial Buddhas, the five transcendental knowledges, and the five female deities who are consorts of the five celestial Buddhas. We have two levels of experience that are symmetrical, one level of experience being typical of an impure form of existence, the other of a purified form of existence. This is the basic scheme of Vajrayana psychology.

In the system of Vajrayana physiology, these five celestial Buddhas, along with their five consorts, are found within the

body of each individual person. They are situated at five centers of psychic energy, called chakras, which are found within the body of every person. The five centers of psychic energy are situated at the top of the head, the throat, the heart, the navel, and the genitals. At each place, there is one of the five celestial Buddhas with his consort seated on a lotus throne: the Buddha Vairochana, who is the purified dimension of the aggregate of form, is at the top of the head; Amitabha, who is the purified dimension of perception, is at the throat; Akshobhya, who is the purified dimension of consciousness, is at the heart; Ratnasambhava, who is the purified dimension of feeling, is at the navel; and Amoghasiddhi, who is the purified dimension of volition, is situated at the genitals.

There are a number of channels of psychic energy, called *nadis*, connecting these centers of psychic energy. Although there are a great number of these channels, there are three which are very important: the central psychic channel (*avadhuti*), which runs directly from the top of the head to the genitals and which connects the five cakras; and the two psychic channels on the right and left of the central channel (the *rasana* and *lalana*, respectively). On the level of advanced Vajrayana practice, the practitioner is able to manipulate and direct the flow of psychic energy—which is none other than the energy of mind alone—through these psychic channels. This enables him or her to unite the opposites which are reflected in the psycho-physical experience of the individual person and in the universe as a whole, in order to realize within him- or herself in meditation the absolute union of all opposites, the annihilation of all dualities, which is the goal of tantric practice.

Through this very brief portrayal of Vajrayana physiology, you can see how the basic building blocks of psycho-physical experience, be they viewed from the impure level or from the purified level, are reflected in the physiological makeup of the person.

Through achieving the union of opposites within his psycho-physical experience as an individual person, the Vajrayana adept is able to bring about the transformation of his vision of the universe as a whole. He is able to do this because his body is a microcosm of the universe. In Vajrayana cosmology, the features of the universe as a whole are present within the psycho-physical experience of each person. Mount Sumeru, the central mountain of the universe according to Buddhist cosmology, is situated within the body of the practitioner, just as the sun and moon, the sacred rivers of India, and pilgrimage places are found within the body in a microcosmic way.

Not only are these features of the universe situated within the body but so, too, are the primary features of the transformed or purified experience. We have already seen that the five celestial Buddhas are found within the body at the five centers of psychic energy. In the same way, we find that the experience of the individual person is in fact none other than the experience of the celestial or purified universe, so that the body is in fact the celestial mansion of the divine Buddhas. In Vajrayana psychology, physiology, and cosmology, therefore, we find the real meaning of the expression that 'The body is a temple.' It is a temple that contains the celestial Buddhas, who are none other than the transformed mode of being of the ordinary mode of being of the psycho-physical components, or aggregates.

You can see how, in the Vajrayana tradition, a close correspondence is drawn between the ordinary level of experience and the purified level of experience. This correspondence is established through the idea of microcosm and macrocosm. Specifically, the Vajrayana supplies a special psychological and physiological scheme of the elements of experience precisely so that they can be subjected to the direct and efficient manipulation of the mind. This scheme employs the centers of psychic energy and the channels through which psychic energy flows.

What I have tried to do in this chapter is show that, in the Vajrayana system of psychology, physiology, and cosmology, as in Vajrayana myth and symbol, we do not have an arcane and exotic portrayal of haphazard or arbitrary forms. Rather, we have a very carefully designed system which accords with the fundamental principles of the Buddhist path to liberation. What we have is really just a particularly rich and colorful development of the suggestions we have seen in the earlier Buddhist traditions, in the psychology of the Abhidharma and in the Perfection of Wisdom literature. In the Vajrayana tradition, all these suggestions receive a very definite content. The Vajrayana supplies colorful, bright, and attractive representations of the various components of psycho-physical experience, and a description of how their transformation can be achieved through the gradual purification of one's mode of being.



CHAPTER TWENTY-SEVEN

The Preliminary Practices

In Chapters 22 through 26, I tried to outline what we might call the universe of experience of the Vajrayana. That is why I began with a consideration of the cultural and intellectual climate in which the Vajrayana first appeared, and only then went on to consider its religious and philosophical background, methodology, myth and symbol, and psychology, physiology, and cosmology. In Chapters 27 through 29, I will look at the actual stages in the practice of the Vajrayana path. In general, there are three such stages: (1) the preliminary or preparatory stage, (2) the stage of entry, and (3) the actual practice. I have divided the preliminary stage into two categories: general and specific.

As mentioned in [Chapter 22](#), the Mahayana and Vajrayana are in fact two components of a single tradition. Their starting point and goal are identical; they differ only in the methods employed in getting from that starting point to the goal. From this we can understand that, in terms of general preliminaries, there is a great deal of similarity between what is required for Mahayana practice and what is required for Vajrayana practice.

We need to touch on the preliminaries briefly to emphasize again that the Vajrayana practices are not ones that can be undertaken without the proper kind of preparation. In fact, the general preliminaries required for Vajrayana practice are those required for the whole of the Mahayana path. In this category of general preliminary practices, we have (1) the taking of refuge, followed by (2) contemplation of suffering, (3) the law of karma,

(4) death and impermanence, and (5) the opportune and fortunate nature of the human situation; (6) cultivation of love and compassion; and (7) production of the enlightenment thought. We conclude with (8) cultivation of one-pointedness, or concentration, and penetrative insight. All these serve as a general prerequisite to Vajrayana practice.

With a few exceptions, the general preliminary practices of the Vajrayana are similar to those of the Mahayana. One of the exceptions is the way the taking of refuge is practiced. Whereas in the Mahayana tradition there are the three objects of refuge—the Enlightened One, his teaching, and the Noble Assembly of the irreversible Bodhisattvas or Bodhisattvas who have attained the seventh stage of the Bodhisattva path and are therefore not liable to relapse, in the Vajrayana there is also the fourth refuge—the preceptor (the guru or lama). In certain traditions within the Vajrayana fold, there may be as many as six objects of refuge, the two additional ones being the tutelary deities and the *dakinis*. The tutelary deities are the special esoteric forms of the Buddha who are any one of the major tantric deities—Hevajra, Chakrasamvara, and the like—meditation upon whom is a complete path to enlightenment. The *dakinis* are female deities who are symbolic or representative of insubstantiality. In the Vajrayana pantheon, the *dakinis* occupy a position in some ways analogous to that of the Noble Assembly, being the special tantric or Vajrayana forms of the Sangha. Although in certain traditions and contexts we do have references to these six objects of refuge, it is far more common to find the four objects of refuge, that is, the preceptor and the Triple Gem. The preceptor is particularly important in the Vajrayana tradition. Let

me refer to two ideas that illustrate the role and importance of the preceptor in the Vajrayana tradition. First, the preceptor performs a function similar to that of a magnifying glass. We know that the sun is very hot and has great power, yet without a device like the magnifying glass we cannot harness its heat to kindle a fire. Similarly, although the Buddha and his teachings are very powerful, without the preceptor they are unable to kindle the fire of wisdom within a disciple. The preceptor functions as a means of concentrating and harnessing the power of the Buddha, Dharma, and Sangha in such a way as to make that power effective and immediately applicable to the disciple's own needs.

Recognizing this role of the preceptor has always been of the greatest importance. We will understand this better if we consider the story of Marpa, one of the more famous Tibetans who journeyed to India in order to receive the Vajrayana teaching from Naropa. Marpa made three journeys to India and studied at length with Naropa. It is said that on one occasion, when the manifestation of a tutelary deity appeared before him, Marpa made the mistake of bowing to the appearance of the deity rather than to his preceptor, Naropa. The karmic consequences of this lapse were that Marpa later lost his sons to accidents and had no descendants to whom he could pass on the teachings he had received. This is one of a number of stories which indicate the need to recognize the importance of the preceptor in the Vajrayana tradition.

In [Chapter 29](#), I will show how the last two components in these general preliminaries—the cultivation of single-pointedness and penetrative insight—are applied to one's practice in the context of Vajrayana meditation. For the time being, let me repeat

that these general preliminaries are indispensable prerequisites to serious Vajrayana practice. No tradition within Tibetan Buddhism encourages the commencement of Vajrayana practice without having spent a really substantial amount of time on these preliminary practices. All the Tibetan Vajrayana traditions have extensive oral and written material on the cultivation and practice of these preliminaries. Although it does sometimes happen that people go on to Vajrayana practice without having spent an appropriate amount of time on these general preliminaries, they do so at their own risk. However, I do not mean to indulge in scare mongering. What I mean is that if you do somehow manage to go on to your university education without having undergone pre-university training, you are liable to have a much more difficult time in your university career.

I would like to make one more observation before treating the particular preliminary practices that are special to the Vajrayana. I have gone to great lengths to show the integrated nature of the three major Buddhist traditions of Theravada, Mahayana, and Vajrayana, and have tried to show that the Vajrayana represents a natural extension of elements found in other Buddhist traditions. I would therefore like to draw your attention to two steps in these general preliminary practices: the taking of refuge, and the awakening of the enlightenment thought, or acceptance of the Bodhisattva vows. I would like to suggest that these can be regarded as initiations of a kind. Another practice which may be seen as analogous to initiation is the novitiate, or entrance into the Buddhist Order.

All three of these practices may be thought of as varieties of initiations. All involve entrance into a community with a partic-

ular set of practices: in the case of taking refuge, the ceremony represents entry into the Buddhist community; in the case of the novitiate, it represents entry into the monastic community; and in the case of the Bodhisattva vows, entry into the lineage or family of the Buddha. These three ceremonies are, in a sense, initiations that involve taking on certain commitments: taking refuge brings along with it the commitment to try to observe the precepts of a layperson; entering the monastic order brings with it the commitment to observe the precepts of a novice; and taking the Bodhisattva vows brings with it the commitments of the Bodhisattva. There are aspects of the institutions of refuge, novitiate, and Bodhisattva vows that are similar to important elements in the Vajrayana initiation.

Let us go on to look at the specific preliminary practices generally required for Vajrayana practice. It is not imperative that one complete the preliminaries before beginning any kind of Vajrayana practice. It is also not imperative that one complete these preliminaries before receiving Vajrayana initiation. It is, however, imperative that one complete them before undertaking meditational retreat on one of the major Vajrayana tutelary deities. For really serious Vajrayana practice, these specific preliminaries are required.

The term for these preliminaries in Tibetan is *ngon-dro*, which literally means 'going before.' Hence these practices go before serious practice. There are four specific preliminary practices common to all the Vajrayana traditions: (1) refuge, (2) confession, (3) preceptor *yoga*, and (4) *mandala* offering. Each has to be performed one hundred thousand times. In addition to these four, certain traditions require the performance of prostrations,

and others require alternative rituals.

Refuge. As already mentioned, in the Vajrayana tradition one takes refuge in four ‘objects’ – the Buddha, Dharma, Sangha, and preceptor, or guru. Taking refuge involves visualization of the objects of refuge either separately or together: (a) one can visualize one’s preceptor, the Buddha, the texts, and the Noble Assembly separately, or (b) one can visualize the four objects of refuge integrated or combined into the single figure of the tutelary deity. Some of you may have seen this visualization portrayed in painted scrolls, with the objects of refuge pictured in a tree, on a jeweled throne, on a lotus and a sun or moon disk (for more on some of these symbols, [see Chapter 25](#)). Using this visualization of the four objects of refuge, we recite a refuge formula one hundred thousand times.

Confession. For convenience, I have called the second specific preliminary practice ‘confession’ because it is commonly referred to by this name. However, it is important to remember here that we are not concerned with confession as a means of securing forgiveness. We do not use the term in the same sense in which it is used in Christianity, where the confession of sins is followed by forgiveness from an external power. In this context, confession merely implies our own recognition of unwholesome actions done in the past, and our resolve not to repeat them. Especially important in this practice of confession of unwholesome actions is the Buddha Vajrasattva, another special form of the Buddha similar to the Buddhas of the Five Families. Vajrasattva is an archetypal form of the Buddha who embodies the state of enlightenment for the special purpose of the confession and purification of unwholesome actions.

Vajrasattva appears in the Mahayana pantheon as well, and the practice of confession of unwholesome actions is one of the preliminaries performed by all who embark on the Bodhisattva path. Vajrasattva is white in color. He has a single face and two hands, and holds a vajra and a bell, which stand for skillful means and wisdom, respectively. In the specific preliminary practice of confession, we meditate on Vajrasattva and recite the hundred-syllable mantra of Vajrasattva one hundred thousand times.

It is said that four powers issue from the practice of the confession and purification of unwholesome actions. The first power is the ‘power of the shrine,’ which refers to the power of Vajrasattva as a symbol of purification. There is a certain power which issues from visualization of the form of Vajrasattva. This is a symbolic power, similar to the kind of power that issues, in the mundane context, from a symbol such as the national flag. The national flag has a symbolic power; similarly, in the sacred context of meditation, the image of Vajrasattva has a certain power, the power of symbol.

The second of the four powers is the ‘power of transcendence,’ of going beyond. This refers to a sincere renunciation of unwholesome actions. In other words, in the course of the meditation, unwholesome actions are transcended.

The third power that issues from this practice is the ‘power of habitual antidote,’ or the power of persistent correction, which refers to the sincere resolve not to repeat the unwholesome actions one has done in the past. This is the power to refrain from doing unwholesome actions again in the future.

The fourth power is the ‘power of restoration.’ This refers to the fact that, insofar as unwholesome actions belong to the level

of conditioned reality, they do not really penetrate to the core of one's own being, which is the Buddha mind, or the nature of emptiness. Unwholesome actions are, in reality, adventitious. They are like the dirt that soils a white cloth, or the smoke or cloud that obscures the sky. Because of this, meditation on Vajrasattva results in the power of restoration, which is the realization of our intrinsic purity.

Preceptor Yoga. The third preliminary is called preceptor *yoga*. The preceptor (guru or lama) is an accomplished master who bestows tantric initiations and special spiritual attainments. Although it is quite common for those not conversant with the Tibetan tradition to refer to any Tibetan monk as a *lama*, in the Tibetan tradition this term is reserved for such qualified masters, while ordinary monks are referred to simply as *gelong* (*bhikshu*). The term *yoga* means 'yoking together,' connecting or identifying.

The purpose of preceptor *yoga* is to establish a close bond between disciple and master. Here again, we can see the importance of the preceptor in the Vajrayana tradition. This practice can take different forms, which differ slightly. However, in general it involves the recitation, one hundred thousand times, of a formula that expresses a disciple's devotion to and regard for the qualities of the preceptor.

I would like to expand on what I said earlier about the importance of the preceptor in the Vajrayana tradition—why this is and must be so. The Vajrayana tradition is first and foremost an oral tradition, handed down from master to disciple. The association or connection between master and disciple is particularly important. This association leads to the formation of lineage. Lineage

is, of course, important not only in the Vajrayana but also in the Buddhist tradition as a whole, especially when it comes to monastic ordination. If you look at the history of monasticism in Sri Lanka and Thailand, you will notice the importance accorded to it. Because of discontinuation of the lineage of monastic ordination, special envoys had to be sent from one Theravada country to another on a number of occasions, simply to renew the lineage.

Lineage is like an electric circuit. When the lineage is broken, the ordination of new disciples cannot take place. This also occurred in the monastic history of Tibet when, after the persecution of Buddhism under King Lan-dar-ma, the lineage of monastic ordination had to be reestablished with the help of Chinese monks. Thus lineage is extremely important. It is important in the Vajrayana tradition because it is by means of lineage—the unbroken chain connecting master and disciple—that the Vajrayana teachings are handed down from one generation to the next.

The concept of lineage implies the identity of each link in the chain, each member of the lineage. Consequently, the figure of the preceptor secures identification between the master, disciple, and tutelary deity. Later, the disciple him or herself forges this bond as he or she develops his or her own sense of identification with the preceptor and then with the tutelary deity. The institution of the lineage, as it is embodied in the figure of the preceptor, cuts across time and space. It bridges the gulf that separates us, here and now, from the time and place and mode of being of the Buddha. This is why, in Vajrayana initiation and meditation practice, the preceptor is identified with the tutelary deity, and

it is then the task of the practitioner to identify with the deity through the preceptor. This practice of union with the guru is important for creating the foundation of the special relationship between practitioner and preceptor.

Mandala Offering. The fourth preliminary practice is the offering of the *mandala*. In general, a *mandala* is a sacred, symbolic (or magic) circle. In the context of the offering ritual, the *mandala* represents in symbolic form the whole mundane universe, as it is pictured in traditional Buddhist cosmology. Traditionally, the universe is said to have Mount Sumeru at its center, the four continents on each side of Mount Sumeru, four intermediate continents, and so forth. The *mandala* is a symbolic representation of this traditional cosmology.

In the practice of *mandala* offering, the practitioner offers to the four objects of refuge (the Buddha, Dharma, Sangha, and preceptor) all his own merit, born of wholesome actions, in the symbolic form of the universe. He offers all his wholesome actions to these four objects, which are the repositories of all excellent qualities, for the sake of the enlightenment of all sentient beings. This offering is done a hundred thousand times. Along with the recitation, the practitioner performs a ritual using a disk of metal, stone, or wood and grains of rice, wheat, or sand, by means of which he creates symbolically the salient features of the traditional cosmology of the universe.

This practice of *mandala* offering is effective because it is the most excellent form of karma. There are five modifying conditions that intensify the weight of karma—three subjective and two objective. The three subjective conditions are (a) persistence or repetition of an action, (b) willful intention, and (c) absence

of regret. The objective conditions are (d) quality and (e) indebtedness toward whom the action is directed (see also Chapter 8).

In the *mandala* offering, we have all the conditions conducive to enhancing the weight of this wholesome karma. We have persistence, in that the offering is done a hundred thousand times. We have the intention of the practitioner to offer all his merits in this symbolic form to the enlightened ones. We also have a complete absence of regret. If we were to offer material objects, we might be liable to experience some feeling of regret. For example, if I offer a financial endowment to a monastery, I may later think that I have offered too much. But with a symbolic offering of this sort, there is no ground for that kind of feeling to arise, so the wholesome karma it generates is unopposed. Last, who is more worthy of offering than the enlightened ones, who are of the highest worth and greatest benefit to us, since it is they who make enlightenment accessible? The practice of *mandala* offering thus creates the merit required to make rapid progress along the Vajrayana path.

In short, the four specific preliminary practices have a special contribution to make in the preparation for serious Vajrayana practice. The recitation of the refuge formula establishes one firmly on the path, creating a secure shelter that protects one from discouragement and distractions. The practice of confession purifies unwholesome actions. The practice of preceptor *yoga* identifies practitioner and preceptor, establishing the relationship so crucial to one's progress on the Vajrayana path. Finally, the practice of *mandala* offering creates the positive potential, the wholesome energy, that one needs in making rapid and efficient strides.

CHAPTER TWENTY-EIGHT

The Vajrayana Initiation

With this chapter, we come to a rather important topic in any introduction to the Vajrayana path. Over the half century or so that Vajrayana has been known in the West and the world at large, it has been liable to a great deal of misinterpretation and misunderstanding. The element that has probably been the cause of the greatest misunderstanding is the institution of initiation. Many have objected to initiation being a component of a path in the Buddhist tradition.

As mentioned in [Chapter 27](#), there is nothing formally different in the Vajrayana initiation that sets it apart from other rites of passage which play an important role in the Buddhist tradition. It is hard to understand why people can accept the refuge ceremony and the rite of monastic ordination but have difficulty with the idea of a Vajrayana initiation. I hope that, by indicating the contents of Vajrayana initiation and its role and function within the tradition, some of the misinterpretation and misunderstanding will be dispelled.

Let us first look at the meaning of the Sanskrit term *abhishekha*, which has been translated as ‘initiation,’ ‘consecration,’ and even ‘empowerment.’ None of these is a literal translation of the original term, which in fact means ‘sprinkling’ or ‘watering’—specifically, sprinkling water on an area of earth, such as a field.

We can begin to learn something about the nature of Vajrayana initiation if we consider why the term *abhisheka* was chosen for this ritual. The answer is that we have here a cere-

mony the purpose of which is to enliven or quicken the disciple's progress toward enlightenment. Just as we might sprinkle water on a field in which seeds have been sown, and by that sprinkling enliven and quicken the growth of the seeds, so in the Vajrayana initiation we enliven and quicken the growth of the seed of the disciple's spiritual potential.

We have here references to ideas that are already well developed in the Mahayana tradition—namely, the notion of the Buddha nature, or the potential for enlightenment, that all living beings possess. The process of growth and fruition of this spiritual potential is quickened by *abhisheka*, or 'sprinkling'—a clear indication of the function of that sprinkling, or initiation. Although it is inconvenient to translate *abhisheka* as 'watering' or 'sprinkling,' it is important to remember that the term refers to a process rather different in its purpose and intention from what we might think if we took it at face value, regarding it as a sort of initiation into a secret society or the like.

Let me try to expand on this very fundamental and linguistic definition of initiation in the Vajrayana tradition. Vajrayana initiation means introducing the disciple into the *mandala*, the sacred or magic circle, of one of the tutelary deities of the Vajrayana pantheon—deities who are special esoteric forms of the Buddha, meditation on whom can bring about enlightenment. In [Chapter 27](#), we saw that the *mandala* is a symbolic representation of the universe. In the context of an initiation, it represents not the universe as we know it, from an unenlightened point of view, but the sacred or pure universe that we achieve on the level of enlightenment, when our vision is purified of unwholesome tendencies. Much of what I said in [Chapter 26](#) about the trans-

formation of the five aggregates into the five celestial Buddhas is applicable to this notion of the purified or transformed universe. Therefore, when we say that the Vajrayana initiation introduces a disciple into the *mandala* of one of the tantric tutelary deities, what we mean is that it introduces him or her to the purified universe of one of these deities.

The Vajrayana tutelary deities can be divided into four classes of ascending power or efficacy in bringing about the transformation from an unenlightened mode of existence to an enlightened and sacred mode of existence: (1) the *kriya* class, (2) the *charya* class, (3) the *yoga* class, and (4) the *anuttarayoga* class. Initiation is the introduction of a disciple into the sacred universe of the tutelary deity of one of these classes of *tantra*. The *kriya* class refers to a group of tutelary deities and practices primarily concerned with externalized rituals and practices. *Kriya* means ‘action,’ ‘ritual,’ ‘ceremony.’ The tutelary deities who belong to this class are associated with practices that are, by and large, external and ritualistic. Practices associated with the *kriya* class of *tantra* often involve vegetarianism, regular and even ritual bathing, and ritual offering.

In contrast, the tutelary deities of the *charya* class of *tantra* are associated with practices that have to do primarily with the internal attitudes, intentions, and conceptions of the practitioner. Whereas *kriya tantra* practices are external, the practices associated with the *charya tantra* class are usually internal, to the exclusion of the external practices. Practitioners of the *charya* class often present a much less sociable appearance than those of the *kriya* class of *tantra*.

The third class, the *yoga* class of tutelary deities, is associ-

ated with a combination of practices belonging to the *kriya* and *charya* classes. Practices associated with the *yoga* class seek to arrive at a balance between the external and internal practices. This balance, or union, between the internal and external practices is reflected in the term *yoga*, which means ‘combination’ or ‘union.’

In the case of the *anuttarayoga* tutelary deities, we have a transcendence or dissolution of the barriers that define the first three classes of practice (external, internal, and the combination of the two). *Anuttara* means ‘transcendence,’ in this case, a transcendence of external and internal practice alike. Thus the *anuttara* class of tutelary deities and practices is the most highly developed within the Vajrayana tradition. It is at this level that we achieve, in its fullest sense, complete integration of experience into the Vajrayana path, integration that leads spontaneously to the transformation of being. This is the ideal I referred to in [Chapter 24](#), when discussing the purpose of the methodology of the Vajrayana—namely, complete integration of experience into the path.

Initiation itself can be of three varieties. The first of these is the major initiation, which has a kind of comprehensive, all-encompassing function. To use a rather prosaic analogy, a major initiation might be likened to a license empowering you to drive all kinds of motor vehicles, or to the broad powers that a government might give a special envoy to take up all decisions regarding a particular set of questions. A major initiation is a kind of complete empowerment that usually requires two days. The first day is given over to preparatory practices, which in general have to do with the purification of the disciple. The second day is

reserved for actually introducing the disciple into the *mandala* of the particular deity involved.

The second kind of initiation is the subsidiary initiation, which might be likened to a license that empowers you to handle a rare, specialized class of practices, which are nonetheless important and highly efficacious.

The third class is even more limited in scope, consisting of rather simple initiations, often very brief in terms of the time required to bestow them, that enable one to engage in relatively simple practices associated with subsidiary deities belonging to a larger family to whom one has already been introduced by means of the appropriate initiation. These are sometimes termed ‘subsequent initiations,’ because they are traditionally given subsequent to major or subsidiary ones.

Vajrayana deities are also divided into families (not related to the four classes of tutelary deities mentioned a moment ago) that are associated with the Buddhas of the Five Families – Vairochana, Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi, and Akshobhya. For example, the tutelary deity Hevajra is associated with the Vajra family headed by Akshobhya, while Chakrasamvara is associated with the Buddha family of Vairochana.

A major initiation can be likened to the purchase of a season ticket for a whole series of events. The season ticket entitles you to participate in any or all of the events, although whenever you do you will naturally have to produce your ticket and perhaps have it stamped. Similarly, a major initiation entitles you to receive a whole series of subsidiary and lesser initiations, although, when receiving each initiation, you will still have to participate in the appropriate ritual.

Traditionally, it is the major initiation that provides the disciple with access to the whole range of Vajrayana deities and practices. In recent years, however, because of the growing demand for tantric initiations, Vajrayana masters sometimes choose to give one of the lesser, subsequent initiations first, since the practices associated with them are simpler. This has sometimes been found to be useful, in that it serves as a kind of trial exposure to Vajrayana practice, just as one might be given a license to drive a motor scooter before obtaining a license to drive all kinds of motor vehicles.

All these initiations must be given by a qualified Vajrayana preceptor. There are two types of qualification the preceptor may have. In the first case the preceptor, having achieved a very high level of mental development, receives direct empowerment from the deity concerned. This type of qualification is typified by the cases of the men of great attainment, or *Mahasiddhas*, in India, and also, less commonly, in Tibet.

The second type of qualification is much more common. In this case the preceptor receives the empowerment of the deity from a qualified master. He or she must also perform the required meditational practices—the retreats and so forth—stipulated by the tradition, so as to secure a sufficiently intimate association with the deity to function as a go-between with the power to introduce others to the *mandala* of the deity concerned. It is important that the Vajrayana initiation be received from a preceptor who has at least the second type of qualification.

In the course of the Vajrayana initiation, the disciple regards the preceptor as identical with the tutelary deity into whose sacred circle he is being introduced. Similarly, he regards the

environment, the situation of the initiation, as identical with the sacred universe of that tutelary deity. In the course of the initiation, he is introduced to and identifies both with that tutelary deity (in the form of the preceptor in the initiation) and with the sacred universe, which is symbolized by the situation of the initiation itself.

This process of introduction and identification takes place through the use of symbols. These symbols are both specific and general. The specific symbols are best represented by a variety of ritual objects. These ritual objects are associated with, and stand for, the elements or actors who participate in this sacred drama, who inhabit this sacred universe. In our discussions of the symbols of the Vajrayana and of the five archetypal Buddhas of the Five Families, we spoke of a number of symbols that have particular meanings (see [Chapter 25](#) and [Chapter 26](#)). We spoke of the five Buddha families being represented by symbols such as the vajra, the crown, the bell, and so forth. In the Vajrayana initiation, these objects function as specific symbols by means of which the disciple can be introduced to the sacred universe and then identify himself with that sacred universe, that pure experience of an enlightened mode of being. In the course of the initiation, the disciple is given a vajra and bell to hold, a crown to wear, and so forth. These symbolic actions function to bring about (a) the introduction of the disciple to the sacred universe, and (b) an identification of the disciple with that sacred universe.

In addition to these specific symbolic objects, there are also the more general and dynamic symbols of identification. These are the symbols of light and water, which we also encountered in our discussion of Vajrayana symbolism (see [Chapter 25](#)). In the

course of the initiation, light and water are used as a way of identifying the disciple with the tutelary deity and with the sacred universe. Light is used as a medium for identifying the disciple with the preceptor, who, in the context of the initiation, is identical with the tutelary deity. Similarly, water is used as a symbol for identifying the disciple with the various levels of understanding of the sacred universe. In the initiation, both light and water form a kind of bridge by means of which the two initially different modes of being—namely, the distinction between the disciple and the preceptor in the form of the tutelary deity, and that between the experience of the disciple and the experience of the sacred universe—are identified and made one. The disciple is asked to participate in the process by visualizing light and water as media of identification with the purified universe portrayed in the Vajrayana initiation.

The initiation is a vehicle for transformation or, to put it more crudely, for rebirth, or regeneration. This is indicated by the fact that in a major initiation the disciple is given a new name, just as a new name is given when one becomes a Buddhist in the ceremony of the taking of refuge, or when one is ordained. The bestowal of the new name stands for the regeneration of the disciple in a new form, by virtue of his introduction to and identification with both the form of the tutelary deity and the experience of the sacred universe.

The initiation is important not only because it is itself an introduction to and identification with the sacred universe, but also because it supplies the disciple with the methods, or keys, with which he can later reintroduce, re-identify, and reintegrate himself with the sacred universe first encountered during the

initiation. These methods or keys are (i) the vision with which he is supplied in the context of the initiation, when he sees for the first time, in symbolic form, the sacred and purified universe; and (ii) the mantra appropriate to the tutelary deity that he is given in the course of the initiation.

By means of this vision and this mantra, the disciple can recreate the sacred vision, reintroduce himself to the sacred experience, and re-identify himself with the sacred universe. This will occur subsequent to the initiation, in the practice of the meditation appropriate to the particular tutelary deity whose initiation the disciple has received. In the context of this meditation, he will use the keys received during the initiation—the vision and the mantra—to recreate, reintroduce, and re-identify himself with the sacred experience on his own. He will then no longer need the support, the external environment, of the initiation. Rather, he will be able to recreate, reintroduce, and re-identify himself with the pure experience represented by the initiation by means of the elements he received there. This is the primary role and function of the Vajrayana initiation.

Like other initiations, the Vajrayana initiation brings with it certain commitments that must be respected and preserved by the disciple. Prosaic cases, such as licensing to drive motor vehicles or to practice medicine, also bring with them a commitment to respect certain codes or rules of action and intention. Similarly, in the Buddhist tradition as a whole, rites such as taking refuge and ordination into the monastic order bring with them certain commitments the disciple is expected to fulfill.

In very general terms, there are three sets of commitments in the Buddhist tradition—those appropriate for individual lib-

eration (the pratimoksha vows), those appropriate for the resolve to liberate all living beings (the Bodhisattva vows), and those appropriate to Vajrayana practice (the Vajrayana vows). In brief, the essential quality of the commitments appropriate for individual liberation is the avoidance of injury to others; the essential quality of the commitments of the Bodhisattva is to benefit others; and the essential quality of the Vajrayana commitments is to regard all living beings as part of the pure vision, as deities of the sacred universe which the disciple has appropriated through the Vajrayana initiation.



CHAPTER TWENTY-NINE

Vajrayana Buddhism in Practice

In the last of these eight chapters on the Vajrayana path, I would like to consider the special meditational practice known as the Vajrayana Sadhana. The term *sadhana* means ‘to achieve,’ ‘to attain,’ or ‘to establish.’ The Vajrayana Sadhana is the means by which one can achieve, attain, or establish the experience of the sacred universe, the experience of enlightenment. One who engages in the practice of *sadhana* is called a *sadhaka*. The attainment itself is called the *siddhi*, and one who has attained it is called a *siddha*. I mention this because in [Chapter 22](#) I talked about the men of great attainment, or *Mahasiddhas*, who attained the experience of enlightenment through the practice of Vajrayana meditation, or *sadhana*.

In [Chapter 28](#) we said that, in the Vajrayana initiation, the practitioner is given the keys with which to enter and experience the sacred universe. In general, the keys that are given are the vision of the tutelary deity and the special verbal formula, or mantra, associated with the tutelary deity. These constitute important elements in Vajrayana meditation, the purpose of which is the recreation and establishment of the sacred universe. But if we are to understand how the practice of Vajrayana meditation enables the practitioner to obtain this enlightenment experience, we need to consider the general form and contents of Vajrayana meditation.

In explaining the practice of Vajrayana meditation, I will use a structure that is not absolutely universal. You will encounter a

number of practices that do not conform in every particular to the pattern that I will use here: they may differ in the order of their elements, or be presented in a slightly different way. In broad terms, however, the elements of this structure are present in virtually all forms of Vajrayana meditation. Moreover, the interpretation that I will elaborate on is based on authoritative expositions in the commentarial literature of the Vajrayana tradition.

One other general point I would like to stress is that Vajrayana meditation is both method (or path) and goal (or result). What I mean by method is that, by practicing Vajrayana meditation, one can attain the experience of enlightenment. In this sense Vajrayana meditation is method. But as one progresses in one's practice of the meditation, as one perfects the method, the method becomes the goal. Thus at one level Vajrayana meditation is method, but as the practitioner perfects the method, the meditation becomes the goal. It remains the method only in relation to other, less developed individuals.

Let me try to explain this by introducing the general interpretation of Vajrayana meditation that I propose to adopt—namely, that Vajrayana meditation is a paradigm, a reenactment, an imitation, or a replica of the careers of the Bodhisattvas and Buddhas. The careers of the Bodhisattvas and Buddhas are both method and goal. As the Bodhisattva progresses along the Bodhisattva path, for him that path is method. Once he achieves Buddhahood, the Bodhisattva path and the career of the Buddha become the goal for him, even though, in relation to other living beings, they are still method. For example, as we saw in [Chapter 15](#), in the context of the Mahayana, the career of the Buddha—his birth, his renunciation of household life, his practice of austeri-

ties, and his achievement of Buddhahood—was simply a drama played out for the enlightenment of sentient beings.

As one progresses along the path, the method and the goal become indistinguishable. The practice becomes the goal for the practitioner, yet it remains the method for others, who still have to be led to Buddhahood. The Vajrayana meditation, therefore, is both method and goal—depending on one's place along the path, on the level of one's understanding and attainment.

Let us divide the Vajrayana meditation into two parts, each of which can in turn be divided into two subsections. To achieve Buddhahood, one has to perfect the accomplishments of merit and knowledge, the two prerequisites which are indispensable for achieving Buddhahood. Practice of the perfections of giving, good conduct, and patience results in the accomplishment of merit, while the perfections of meditation and wisdom result in the accomplishment of knowledge. Energy, the fourth perfection, is needed for both accomplishments.

The first half of the Vajrayana practice is an imitation—an internalized, contemplative, symbolic expression—of the Bodhisattva path through which merit and knowledge are perfected. Vajrayana meditation begins with the taking of refuge. It continues, in most cases, with awakening of the enlightenment thought and recollection of the practices of the Six Perfections and Four Immeasurables (love, compassion, appreciative joy, and equanimity). All these practices are internalized, meditative, symbolic expressions of the Bodhisattva's accumulation of merit.

As we look further into the contents of the Vajrayana Sadhana, we come next to the meditation on emptiness. This is

nothing other than an internalized, symbolic expression of the Bodhisattva's accomplishment of knowledge. The Bodhisattva achieves knowledge through the perfection of meditation and the perfection of wisdom. Here, then we have the meditation on emptiness, a union of meditation and wisdom.

Thus far, we have considered the first half of the Vajrayana meditation, which corresponds to the career of the Bodhisattva up to his attainment of Buddhahood, with his two accomplishments of merit and of knowledge. These are represented symbolically by the taking of refuge, the awakening of the enlightenment thought, the practice of the Four Immeasurables, and the meditation on emptiness.

After the attainment of enlightenment, once Buddhahood is achieved, the accomplishments of merit and knowledge result in two fruits. These two fruits are the two dimensions of Buddhahood—the form dimension and the transcendental dimension—which arise directly from the accomplishments of merit and knowledge. In the second half of the Vajrayana Sadhana, we have a symbolic, meditative paradigmatic expression, or replica, of the reality of Buddhahood that includes these two dimensions. This is represented in the *sadhana* through the use of the notion of two processes: (1) the process of creation, origination, or production, and (2) the process of completion, or perfection. These two processes correspond to the form and transcendental dimensions of Buddhahood, respectively.

In what way are these processes of creation and completion reflected symbolically—replicated in meditative experience—in the context of the Vajrayana meditation? Following the symbolic attainment of Buddhahood, we have visualization of the form of

the tutelary deity, in other words, the creation of the phenomenal dimension of Buddhahood in the shape of the particular tutelary deity to which the meditation belongs. The practitioner creates a conscious imitation of the phenomenal dimension of Buddhahood in the form of the tutelary deity in question. In addition, we have the recitation of the mantra of that deity. This recitation is a symbolic, internalized, meditative imitation of the Buddha's teaching of the Dharma. These two components—the creation of the form of the tutelary deity, and the recitation of the mantra—constitute the process of creation. They correspond to the form dimension of Buddhahood, and are an imitation of the phenomenal activities of the Buddha.

These practices of the creation of the form of the deity and the recitation of the mantra are followed by a dissolution of the form of the deity into emptiness and a cessation of the recitation of the mantra. This dissolution and cessation is a symbolic, meditative replica of the transcendental dimension of Buddhahood.

In the second half of the Vajrayana meditation, therefore, we have an imitation of the activities or career of the Buddha, with its phenomenal and transcendental dimensions of Buddhahood. This imitation is achieved through use of the conceptions of the processes of creation and completion. The process of creation constitutes the visualization of the deity and the recitation of the mantra, which are paradigmatic of the Buddha's phenomenal dimension—his activities and teaching of the Dharma, respectively. The process of completion constitutes the dissolution of the deity and a cessation of the recitation of the mantra, which is paradigmatic of the Buddha's transcendental dimension.

In summary, in the Vajrayana meditation we have a com-

plete replica or imitation of the careers of the Bodhisattvas and the Buddhas. The first part of the meditation is a replica of the Bodhisattva's accomplishment of merit and knowledge. The second part is a replica of the Buddha's phenomenal and transcendental dimensions.

I would like to return to the notion of meditation and wisdom. This point serves to emphasize the complete integrity of Buddhism, because it is absolutely characteristic of all the Buddhist traditions to insist on a fusion of concentration and insight, a union of tranquillity and penetrative vision or wisdom. In the context of the Vajrayana meditation, too, this union is essential. As the practitioner meditates on emptiness in the context of the imitation of the Bodhisattva's accomplishment of knowledge, he or she must unite meditation and wisdom. In this case, his or her ability to concentrate the mind on an object is applied to the understanding of emptiness. Whereas formerly he or she may have cultivated the ability to concentrate his or her mind with the help of an external support, such as a blue disk, here, in the context of the Vajrayana meditation, he or she focuses directly on the understanding of emptiness. In that way, through the meditation on emptiness, he or she imitates the Bodhisattva's accomplishment of knowledge through cultivation of the perfections of meditation and wisdom.

There must also be a union of meditation and wisdom in the context of visualizing the tutelary deity and reciting the mantra. Here the objects of concentration are the visualized form of the tutelary deity and the sound of the mantra, but the practitioner has to integrate his or her understanding of emptiness with his or her concentration on the form of the tutelary deity

and the sound of the mantra so that, in the course of the visualization and recitation, he or she regards the visualization and the sound of the mantra as exemplary of empty phenomena – as similar to a reflection, a magical illusion, and an echo. This is the case because, just as a reflection or an echo occurs relative to causes and conditions, so the visualization of the tutelary deity and the sound of the mantra arise and exist relative to causes and conditions.

In the context of the Vajrayana meditation, the visualization and the recitation are also paradigmatic of interdependently originated phenomena and of emptiness, respectively. In the Vajrayana meditation, as in the other Buddhist traditions of mental development, the union of meditation and wisdom is absolutely necessary. This is perhaps why Nagarjuna said in his Letter to a Friend (Suhillekha) that without meditation there is no wisdom, and without wisdom there is no meditation. But for the practitioner who puts meditation and wisdom together, the whole ocean of samsara can be dried up, just as water that gathers in a cow's hoof print in the mud is dried up by the noonday sun.

By putting meditation and wisdom together in the context of the Vajrayana meditation, one can achieve the experience of the sacred universe, the experience of Buddhahood. This is achieved gradually, through familiarization with and appropriation of the sacred universe depicted in the *sadhana*, which is an internalized, meditative microcosm of the careers of the Bodhisattvas and the Buddhas. In this way, one can achieve the goal of Buddhahood. Thereupon, one's experience of enlightenment becomes a means of leading other sentient beings to the same sacred universe, the same goal.

Part Four

The Abhidharma

CHAPTER THIRTY

An Introduction to the Abhidharma

In Chapters 30 through 41, I will discuss the philosophical and psychological aspects of Buddhism presented in the seven books of the *Abhidharma Pitaka* of the Pali canon.

I will not look in great detail at the lists of factors, or *dhammas*, found in many competent books on the Abhidharma. Instead, my objectives here are three: (1) to outline and describe the principal methods and characteristics of the Abhidharma, (2) to relate the Abhidharma to what we generally know about the teachings of the Buddha, and (3) to relate Abhidharma philosophy to our situation as lay Buddhists.

Throughout the history of Buddhism, the Abhidharma has been held in high esteem. In the books of the Pali canon, for example, the Abhidharma is spoken of in terms of praise and special regard. There the Abhidharma is the special domain of the elder monks; novices are even asked not to interrupt the Elders when they are engaged in a discussion of the Abhidharma. We also find the Abhidharma recommended only for those who sincerely strive to realize the goal of Buddhist practice, and that a knowledge of it is recommended for teachers of the Dharma.

This traditional regard for the Abhidharma is found not only in the Theravada tradition but in other major Buddhist traditions as well. For instance, Kumarajiva, the great Central Asian translator renowned for his translation of Madhyamaka works into Chinese, is said to have firmly believed that he must introduce the Abhidharma to the Chinese if he wished to teach

them Buddhist philosophy. In the Tibetan tradition, also, the Abhidharma is an important part of monastic training.

Why is the Abhidharma held in such high esteem? The basic reason is that a knowledge of the Abhidharma, in the general sense of understanding the ultimate teaching, is absolutely necessary to achieve wisdom, which is in turn necessary to achieve freedom. No matter how long one meditates or how virtuous a life one leads, without insight into the real nature of things, one cannot achieve freedom.

A knowledge of the Abhidharma is necessary in order to apply the insight into impermanence, impersonality, and insubstantiality that we gain from a reading of the *Sutra Pitaka* to every experience of daily life. All of us may glimpse impermanence, impersonality, and insubstantiality through reading the *Sutra Pitaka*, but how often can we apply that momentary intellectual truth to our daily existence? The system in the Abhidharma teaching provides a mechanism for doing so. A study of the Abhidharma is therefore extremely useful for our practice.

Let us consider the origin and authenticity of the Abhidharma. The Theravada school holds that the Buddha is the source of the Abhidharma philosophy and was himself the first master of the Abhidharma because, on the night of his enlightenment, he penetrated the essence of the Abhidharma. According to a traditional account, the Buddha also spent the fourth week after his enlightenment in meditation on the Abhidharma. This is the week known as 'the House of Gems.' Later in his career, it is said that the Buddha visited the Heaven of the Thirty-Three, where his mother was, and taught the Abhidharma to her and the gods. It

is said that when he returned to earth, he passed on the essentials of what he had taught to Sariputta—hardly a coincidence, since Sariputta was his foremost disciple, renowned for his wisdom.

Thus it is claimed in general that it is the Buddha to whom we owe the inspiration of the Abhidharma teaching. This inspiration was passed on to his disciples who were philosophically gifted, like Sariputta, and by the effort of these gifted disciples the general outline and contents of Abhidharma philosophy were established.

Let us go on to consider the meaning of the term *abhidharma*. If we look carefully at the *Sutra Pitaka*, we find this term occurring frequently, usually in the general sense of ‘meditation about Dharma,’ ‘instruction about Dharma,’ or ‘discussion about Dharma.’ In a more specific sense, *abhidharma* means ‘special Dharma,’ ‘higher Dharma,’ or ‘further Dharma.’ Here, of course, we are using Dharma in the sense of doctrine or teaching, not in the sense of phenomenon or factor of experience (in which case it would not be capitalized).

There is an even more technical sense in which the term *abhidharma* is used in the *Sutra Pitaka*, and in this context dharma no longer means doctrine in general but, rather, phenomenon. This technical use is associated with another function, that is to make distinctions. This most technical use of the term *abhidharma* has five aspects, or meanings: (a) to define *dharmas*; (b) to ascertain the relationship between *dharmas*; (c) to analyze *dharmas*; (d) to classify *dharmas*, and (e) to arrange *dharmas* in numerical order.

The Buddhist canon is divided into three collections (literally, ‘baskets’): the *Sutra Pitaka*, the *Vinaya Pitaka*, and the

Abhidharma Pitaka. The *Sutra Pitaka* is ordinarily termed the basket of the discourses, the *Vinaya Pitaka* contains the rules covering the monastic community, and the *Abhidharma Pitaka* is normally referred to as the books of Buddhist philosophy and psychology. Here I would like to look at the relationship between the *Abhidharma Pitaka* and the *Sutra Pitaka*. There is a great deal of Abhidharmic material in the *Sutra Pitaka*. Remember the technical definition of *abhidharma* that we considered a moment ago. Keeping that in mind, we find in the *Sutra Pitaka* a number of discourses that are Abhidharmic in character: the *Anguttara Nikaya*, which presents an exposition of teachings arranged in numerical order; the *Sangiti Sutta* and *Dasuttara Sutta*, in which Sariputta expounds on items of the teachings arranged in numerical order; and the *Anupada Sutta*, a discourse in which Sariputta analyzes his meditative experience in Abhidharmic terms.

How, then, can we arrive at a distinction between the Abhidharma and the sutras? To do this we need to look at the second meaning of the term *abhidharma*, namely, its use in the sense of 'higher doctrine.' In the sutras the Buddha speaks from two points of view. First he speaks of beings, objects, the qualities and possessions of beings, the world, and the like, and he is often found making statements such as 'I myself will go to Uruvela.' Second, the Buddha proclaims in no uncertain terms that there is no 'I' and that all things are devoid of personality, substance, and so forth.

Obviously, the two standpoints in operation here are the conventional (*vohara*) and the ultimate (*paramattha*). We have everyday language like 'you' and 'I,' and we also have technical philosophical language that does not assume personality, objects,

and so forth. This is the difference between the Sutric contents and the Abhidharmic contents of the teachings of the Buddha. By and large, the sutras use the conventional standpoint while the Abhidharma uses the ultimate standpoint. Yet there are passages in the sutras that describe impermanence, impersonality or insubstantiality, elements, and aggregates, and hence reflect the ultimate standpoint. In this context there is also a division of texts into those whose meaning is explicit and direct, and those whose meaning is implicit and indirect.

Why did the Buddha resort to these two standpoints, the conventional and the ultimate? For the answer we need to look at his excellence as a teacher and skill in choosing methods of teaching. If the Buddha had spoken to all his audiences only in terms of impermanence, insubstantiality, elements, and aggregates, I do not think the Buddhist community would have grown as quickly as it did during the sixth century B.C.E. At the same time, the Buddha knew that the ultimate standpoint is indispensable for a profound understanding of the Dharma, so his teachings do contain specific language for expressing the ultimate standpoint.



CHAPTER THIRTY-ONE

Philosophy & Psychology in the Abhidharma

One of the functions of the Abhidharma is definition. Definition is important because, to successfully communicate about a rather technical subject, we must know precisely what our terms mean. Thus I would like to look at a number of terms used frequently and popularly in speaking about Buddhist thought. I would like to arrive at an understanding of the definitions of these terms and then relate them to the nature of the teachings of the Buddha.

Buddhism has often been called a religion, a philosophy, and, in recent years, a psychology. 'Religion' refers to belief in, or recognition of, a higher, unseen power that controls the course of the universe. Moreover, religion has an emotional and moral component and has to do with rituals and worship. Because Buddhism does not recognize the existence of such a power and does not universally emphasize rituals and worship, it is difficult to categorize Buddhism in general—and particularly the Abhidharma—as a religion.

In its original sense, 'philosophy' means the 'love of wisdom and knowledge.' More generally, it means investigation of the nature of the laws or causes of all being. This definition might apply to Buddhism except that it remains somewhat vague, due to the various meanings of the words 'nature' and 'being.' This has led to two approaches in philosophical thinking, called metaphysics and phenomenology. Metaphysics is the study of absolute or first principles. It is also sometimes called the science of

ontology, which means the study of essences or, in simple terms, the study of things in themselves. Phenomenology, in contrast, is the description of things as they are experienced by the individual; it is the science of epistemology, the study of things as they are known, as they appear to us. Insofar as Buddhism is philosophical, it is concerned primarily with phenomenology.

‘Psychology’ is the study of the mind and mental states. Like philosophy, it has two aspects—pure psychology, which is the general study of mental phenomena, and psychotherapy, or applied psychology, which is the application of the study of mental phenomena to the problem of disease and cure, disturbance and adjustment. We might explain the difference between pure and applied psychology by means of an analogy. Imagine that a man climbs to the top of a hill and surveys the countryside without any particular purpose in mind. His survey will take in every detail—the hills, the woods, the rivers and streams—without discrimination. But if he has a purpose in mind—for instance, if he intends to reach another hilltop in the distance—then his survey will focus on the particular features that will help or hinder him in his progress toward that goal. When we speak of applied psychology or psychotherapy, we mean a study of the mind and mental states that focuses on those phenomena that will help or hinder one’s progress toward mental well-being.

Having looked briefly at the definitions of religion, philosophy, and psychology, we can begin to see that the phenomenological aspect of philosophy and the therapeutic aspect of psychology relate best to an understanding of the Buddha’s teaching.

The Abhidharma, like Buddhist thought in general, is highly rational and logical. If we look closely at the methods of exposi-

tion and argument in the Abhidharma, we find the beginning of dialectics, which is the science of debate, and also the beginning of logical argument and analysis. This is particularly evident in the fourfold classification of the nature of questions. It is said that familiarity with and ability to use this classification is indispensable for anyone who wants to engage fruitfully in discussion and debate about the Dharma, because to answer a question correctly, one has to understand the nature of the question.

The first class of questions is the most direct and refers to those that can be answered directly and categorically, such as ‘Do all living beings die?’ To this the answer is ‘Yes, all living beings die.’

The second class can only be answered with qualifications, for instance, ‘Will all living beings be reborn?’ This kind of question cannot be answered directly and categorically because it has two possible interpretations. Thus it must be analyzed and answered individually, taking into account each of the possible meanings: ‘Living beings who are not free from the afflictions will be reborn, but those who are free from the afflictions, like the Arhats, will not be reborn.’

The third class of questions must be answered with counter-questions, as, for instance, ‘Is man powerful?’ Here the reference point of the question must be determined before the question can be answered: in other words, is man powerful with reference to the gods or to animals? If the former, then man is not powerful; if the latter, then man is powerful. The aim of the counter-question is to determine the reference point that the questioner has in mind.

The fourth class of questions are those in which we are par-

ticularly interested here. These are questions that do not deserve an answer; the famous inexpressible propositions to which the Buddha remained silent fall into this category. Traditionally, there are fourteen unanswerable questions. We find them, for instance, in the *Chulamalunkya Sutta*. These fourteen questions are grouped into three categories:

The first category contains eight questions that concern the absolute or final nature of the world: Is the world eternal or not eternal, or both or neither; finite or not finite, or both or neither? You can see that this category includes two sets of questions, and that both sets refer to the world. The first set refers to the existence of the world in time, and the second to the existence of the world in space.

The second category contains four questions: Does the *Tathagata* exist after death or not, or both or neither? These questions refer to the nature of nirvana, or ultimate reality.

The third category contains two questions: Is the self identical with or different from the body? While the first category of questions refers to the world and the second to what is beyond the world, this last refers to personal experience. Do we die with our bodies, or are our personalities altogether different from and independent of our bodies?

The Buddha remained silent when asked these fourteen questions. He described them as a net and refused to be drawn into such a net of theories, speculations, and dogmas. He said that it was because he was free of the bondage of all theories and dogmas that he had attained liberation. Such speculations, he said, are attended by fever, unease, bewilderment, and suffering, and it is by freeing oneself of them that one achieves liberation.

Let us look at the fourteen questions in general to see whether we can understand why the Buddha took this stand. Generally, the fourteen questions imply two basic attitudes toward the world. The Buddha spoke of these two attitudes in his dialogue with Maha Kachchayana, when he said that there are two basic views, the view of existence and the view of nonexistence. He said that people are accustomed to think in these terms, and that as long as they remain entangled in these two views they will not attain liberation. The propositions that the world is eternal, that the world is infinite, that the Tathagatha exists after death, and that the self is independent of the body reflect the view of existence. The propositions that the world is not eternal, that the world is finite, that the *Tathagata* does not exist after death, and that the self is identical with the body reflect the view of non-existence.

These two views were professed by teachers of other schools during the time of the Buddha. The view of existence is generally the view of the Brahmins; that of nonexistence is generally the view of the materialists and hedonists. When the Buddha refused to be drawn into the net of these dogmatic views of existence and nonexistence, I think he had two things in mind: (1) the ethical consequences of these two views, and, more importantly, (2) the fact that the views of absolute existence and nonexistence do not correspond to the way things really are.

For example, the eternalists view this self as permanent and unchanging. When the body dies, this self will not die because the self is by nature unchanging. If that is the case, it does not matter what this body does: actions of the body will not affect the destiny of the self. This view is incompatible with moral

responsibility because if the self is eternal and unchanging, it will not be affected by wholesome and unwholesome actions. Similarly, if the self were identical with the body and the self dies along with the body, then it does not matter what the body does. If you believe that existence ends at death, there will be no constraint upon action. But in a situation where things exist through interdependent origination, absolute existence and non-existence are impossible.

Another example drawn from the fourteen unanswerable questions also shows that the propositions do not correspond to the way things really are. Take the example of the world. The world does not exist absolutely or not exist absolutely in time. The world exists dependent on causes and conditions—ignorance, craving, and clinging. When ignorance, craving, and clinging are present, the world exists; when they are not present, the world ceases to exist. Hence the question of the absolute existence or nonexistence of the world is unanswerable.

The same may be said of the other categories of questions that make up the fourteen unanswerables. Existence and nonexistence, taken as absolute ideas, do not apply to things as they really are. This is why the Buddha refused to agree to absolute statements about the nature of things. He saw that the absolute categories of metaphysics do not apply to things as they really are.

As for the Buddha's attitude toward psychology, there is no doubt that he placed a great deal of emphasis on the role of the mind. We are familiar with the famous verses in the *Dhammapada* where the Buddha speaks of the mind as the forerunner of all mental states. The text says that happiness and suffering result from acting with a pure mind and an impure mind,

respectively. We need only look at the canonical texts to recognize the importance of mind in Buddhist teachings. There we find the five aggregates, four out of five of which are mental, and the thirty-seven factors of enlightenment, the majority of which are mental. No matter where we look, we will be struck by the importance of mind in the teachings of the Buddha.

Various religions and philosophies have their particular starting points. The theistic religions begin with God. Ethical teachings like Confucianism begin with man as a social entity. Buddhism begins with the mind. It is therefore not surprising that we often choose to describe the Buddha's teaching as a psychological one, and that we also describe it as psychotherapy, since the symbolism of disease and cure is prominent in the teaching of the Buddha. The Four Noble Truths are a reflection of the ancient scheme of disease, diagnosis, cure, and treatment used in early medical science, and we might also recall that the Buddha was called the king of physicians.

The Buddha was interested in cure, not in metaphysical categories. We find his use of various techniques of cure throughout the discourses in the *Sutra Pitaka*. For instance, take the Buddha's teaching about the self. In the *Dhammapada* the Buddha taught that the wise man can attain happiness by disciplining himself, and yet in other places in the discourses, we find the Buddha expounding the doctrine of not-self, the idea that nowhere in the psycho-physical components of experience is the permanent self to be found.

For the explanation of this apparent contradiction, we need to look at the Buddha's dialogue with Vachchhagotta, who asked the Buddha whether or not the self existed. The Buddha

remained silent, and after a time Vachchhagotta left. Ananda, who happened to be nearby, asked the Buddha why he had not replied. The Buddha explained that if he had said that the self existed, he would have been siding with those Brahmins who believed in the absolute existence of the self, but if he had told Vachchhagotta that the self did not exist, it would have been confusing for Vachchhagotta, who would have thought, 'Previously I had a self, but now I no longer have one.' The Buddha chose to remain silent because he knew Vachchhagotta's predicament. Similarly, when confronted by those who did not believe in rebirth, he taught the existence of the self, whereas to those who believed in the reality of karma, in the fruit of good and bad actions, he taught the doctrine of not-self. This is the Buddha's skill in the means of instruction.

We can see how this ties in with the Buddha's rejection of absolute categories when we look at his use of the symbol of the water-snake. Here we find the Buddha saying that the factors of experience are similar to a water-snake. When a person capable of handling a water-snake and knowledgeable in the method of capturing one attempts to catch one, he will do so successfully. But when a person unaccustomed to handling a water-snake and ignorant of how to capture one attempts it, his attempt will end in lamentation and pain. Similarly, phenomena—the factors of experience—are nothing in themselves. They are not absolutely existent or absolutely nonexistent, neither absolutely good nor absolutely bad; rather, they are relative. Whether they result in happiness or pain, in progress along the path or in retrogression, depends not on the phenomena themselves but on how we handle them.

If things are handled in the right way, through a conscious and deliberate adjustment of the mind, phenomena can be used for one's progress along the path. A knife, for instance, is neither true nor false, yet someone who grasps it by the blade is surely in error. When we relate to phenomena in terms of craving, ill-will, and ignorance, this results in suffering. When we take them otherwise, this results in happiness.

To summarize, we can use terms like 'philosophy' and 'psychology' in relation to the Buddhist tradition as long as we remember that we are interested in philosophy not as it concerns essences and absolute categories but as a description of phenomena, and that we are interested in psychology insofar as it concerns psychotherapy. These qualities of the philosophy and psychology of the Abhidharma are unique in the history of human thought. Nowhere else, in the ancient or modern world, in Asia or the West, has such a phenomenology and psychotherapy evolved.

What is unique about Buddhist phenomenology and psychotherapy is its rejection of the idea of a permanent self and its affirmation of the possibility of liberation. In all other systems, even those of western philosophical phenomenology and psychotherapy, we find an inability to reject the idea of a permanent self—the very rejection so characteristic of the teaching of the Buddha and of the Abhidharma. And nowhere within modern psychology do we find that possibility of ultimate and absolute freedom so central to the teachings of Buddhism.



CHAPTER THIRTY-TWO

Methodology

In this chapter I will discuss the methods through which the Abhidharma investigates our personalities and our relations to the world around us.

There are two ways to depict a given person and his relation to the world around him: deductively and inductively. The rational or deductive method begins with an abstract idea and applies that idea to one's experience. The empirical or inductive method begins with the facts we encounter in experience; through observing and analyzing, interpreting and understanding these facts, we build up a picture of ourselves and the world around us. In short, the rational method begins with the abstract and tries to apply it to the concrete, whereas the inductive method begins with the concrete and builds up a picture of reality gradually and progressively.

The inductive method, which is the one used in the Abhidharmic system, is quite close to the method of science, except that in science the focus of the inductive process is outward and in the Abhidharmic system the focus is inward, on the mind. This is why the Abhidharmic method is sometimes called introspection or, to use a traditional term, meditation.

When we say that the Abhidharmic method is empirical and inductive, we mean that it has to do primarily with mental experience. Sometimes we say that meditation is like internal or mental microscopy: it is a way of investigating very closely the facts of experience. The Abhidharmic method of introspec-

tion yields results because it manages, through meditation, to slow down mental processes to a point where we can see and understand them. In this respect there is a remarkable parallel between the Abhidharmic method and the scientific method. In science, when we want to find out how a certain transformation actually takes place, we slow down the process or speed it up. In Abhidharmic meditation, too, we can slow down mental processes so that we can see what is actually happening, or we can speed things up. If we could see our human life, from birth to death, within the space of five minutes, it would give us great insight into the nature of life. However, because this is usually not possible, we slow things down. This is the basis of Abhidharmic meditation.

The lists of mental factors and the like in the books of the Abhidharma may appear tedious and speculative at first glance, but in fact they are just the written form of the data we find in this very careful investigation of experience. Far from being speculative, the Abhidharma is the result of careful and close introspective analysis of experience. That said, you may question the use of studying the Abhidharma at all, thinking that it is surely more useful to sit in meditation and reproduce the Abhidharmic experience of reality in one's own meditation. This is true to the extent that, as in all aspects of Buddhist teaching, direct as well as indirect acquaintance is required.

With the Abhidharmic view of the elements, the picture we get when we analyze experience is certainly much more effective if it is a direct picture achieved through our own meditation. But even if it is an indirect picture gained through study, it is still of use to us, because when we sit down to meditate we will

already have some intellectual acquaintance with the general outline of the picture we are trying to bring into focus. In this sense studying the Abhidharma can be useful in bringing about an indirect understanding of ourselves and the world around us in Abhidharmic terms.

There are two ways Abhidharmic investigation works: (1) through analysis, and (2) through synthesis, or relation. The basic structure of these two methods is given in the first and last books of the *Abhidharma Pitaka*, the *Dhammasangani* (*Classification of Factors*) and the *Patthana* (*Book of Causal Relations*), respectively. These are the two most important books of the Abhidharma. It is through the analytical method and the synthetic or relational method that the Abhidharma arrives at a basic understanding of not-self and emptiness.

Let us look first at the analytical method and then at the relational method; finally, we will combine the two, as, indeed, we must to reap the full benefit of the Abhidharmic method of investigation. In *The Questions of King Milinda* (*Milinda Panha*), it is said that the Buddha has accomplished a very difficult task: ‘If a man,’ Nagasena says in reply to King Milinda, ‘were to take a boat out to the sea, and if he were to take a handful of sea water and were then able to tell you that in it this much water is from the Ganges, this much from the Yamuna, and this much from the other great rivers of India, this would certainly be a very difficult thing to accomplish. In the same way, the Buddha has analyzed a single conscious moment of experience—for instance, the experience of seeing a form—into its various component parts: matter, feeling, perception, volition, and consciousness.’

Analysis is the dissection of an apparently unitary, homogeneous whole into its component parts. This analysis can be applied not only to the self, as we find in the analysis of personal experience, but also to external objects: just as we can break down the personality into the five aggregates, so we can break down external phenomena into their component parts. For example, we can break down a table into its legs, its top, and so forth, and, even further, into the molecules and atoms of various elements that compose the table.

The purpose of dissecting an apparent whole is to uproot attachment to internal and external phenomena. Once we recognize that this apparently homogeneous self is really just a collection of components, our attachment to the notion of the self is weakened; similarly, once we realize that external phenomena are just collections of individual smaller components, our attachment to external objects is weakened. What do we have as a result of our analytical process? Internally, we are left with moments of consciousness; externally, we are left with atoms. If we consider the two together, we are left with elements, or factors of experience.

The mental and material elements of experience do not in themselves bring us to the ultimate understanding of reality because we are left with moments of consciousness and atoms of matter—elements of experience. These elements remain irreducible no matter how long and how far we go in our process of dissection. Although we come up with smaller and smaller parts, we are left with a picture of reality that is broken up into little bits and pieces as a result of dissection. This in itself is not an accurate and complete picture of reality.

To arrive at the ultimate picture of reality, we need to couple the analytical approach with the synthetic or relational approach. That is why a great Buddhist scholar and saint, Nagarjuna, once expressed his reverence for the Buddha as ‘the teacher of interdependent origination.’ The truth of interdependent origination pacifies and calms the agitation of thought-construction. This is an indication of the importance of relation, interdependence, or conditionality in understanding the real nature of things. It is also why scholars have focused on the *Book of Causal Relations*, which supplies the other half of the Abhidharmic method of investigation.

Just as, through analysis, we arrive at the insubstantiality of personality and phenomena (because we see that they are made up of component parts), so, through the process of relational investigation, we arrive at the emptiness of personality and phenomena (because we see that the component parts which constitute them are all conditioned by and relative to each other). We arrive at this insubstantiality and emptiness by focusing on the teaching of interdependent origination.

We can see how, within a given thing—be it the personality or an external object—the component parts depend on one another for their existence. For instance, within a single phenomenon, such as an apparently unitary table, there are several component parts (the legs, the top, and so forth) that depend on each other for their existence as part of a table. Similarly, the table depends on its antecedent causes (the wood, the iron, and action of the craftsman who put it together) and also on proximate conditions (like the floor on which it stands).

We can also explore the idea of interdependence in relation

to three dimensions: time, space, and karma. For instance, the table is dependent in terms of time in the sense that, prior to the table existing, a series of events occurred—the cutting of lumber, the construction of the table, and so forth. This sequence of events led to the arising of the table. Similarly, the table is dependent in terms of space in the sense that it stands on the floor, and so forth. The third dimension of conditionality operates beyond time and space. This dimension is explained by karma, because karma has its effects depending on time and space, yet it is not directly apparent in time and space. Because of karma, an action done at a very distant point in time and space can have its effects here and now. Conditionality is therefore not only temporal and spatial, but also has a karmic dimension.

Let us take two examples to establish more firmly what we mean by the analytical approach and the relational approach. Take a chariot, which is a phenomenon, an identifiable entity. We apply the analytical approach to the chariot by breaking it down into its component parts: the wheels, axle, body, shaft, and so forth. Application of the synthetic method looks at the same chariot in terms of the lumber that goes to it, the action of the builders who put it together, and so forth. Alternatively, we can take the classical examples of the flame in an oil lamp, which exists dependent on the oil and the wick, and the sprout, which depends on a seed, soil, sunlight, and so forth.

The analytical and the relational methods together yield the ultimate picture of things as they really are. They yield this ultimate picture through careful investigation. We use the analytical method to break things up into the component parts of an apparent whole; then we use the relational method to show that

these component parts do not exist independently and separately but depend on other factors for their existence.

There are many places in the Buddha's teaching where methods of investigation are used singly and then in combination. For example, we apply mindfulness first to internal phenomena, then to external phenomena, and finally both to internal and external phenomena. By using analysis and relation together, we overcome many problems. Not only do we overcome the idea of self, substance, and personality, we also overcome the problems that result if we believe in the independent existence of separate factors and ideas like existence and nonexistence, identity and difference.

The analytical and the synthetic approaches are actually reflected in the chemistry of the brain. Neurologists have discovered that the brain is divided into two hemispheres, one whose function is analytical and one whose function is synthetic. If these two functions are not in harmony, not in balance, personality disturbances result. Someone who is too analytical tends to overlook the more intuitive, dynamic, fluid aspects of life, while someone who is too relational tends to lack precision, clarity, and focus. Thus even in our personal lives we need to combine analytical and relational thinking.

The psychological and neurological dimensions of these two approaches are also clear in the development of western philosophy and science. Philosophies in which the analytical approach is predominant have left us with realistic, pluralistic, and atomistic systems like the philosophy of Bertrand Russell. By the same token, in the latest developments of science, such as quantum theory, we find a more relational view of reality gaining ground.

When we look at the history of philosophy and science in the West, we can see that each of these two approaches to investigation has been dominant at one time or another.

Perhaps we are reaching a point where we can combine the two even in western science and philosophy. Perhaps we can arrive at a view of reality not too different from the one that the Abhidharma arrives at through the experience of introspective meditation—a view of reality that is both analytical (in that it rejects the idea of a homogeneous whole) and relational (in that it rejects the idea of independent, separately existing bits and pieces of reality). We would then have a very fluid and open view of reality in which experience saturated by suffering could be dynamically transformed into experience free from all suffering.



CHAPTER THIRTY-THREE

Analysis of Consciousness

Because of its importance and scope, I will dedicate three chapters to the analysis of consciousness within Abhidharma philosophy. In this chapter I look at some of the systems for classifying consciousness and also at the sense-sphere consciousness in particular.

To understand why we begin our Abhidharmic analysis of experience with consciousness, it is important to remember the therapeutic concern of Buddhist philosophy in general and the Abhidharma in particular. The starting point of Buddhist thought is the truth of suffering. Suffering is a problem of consciousness; only that which is conscious can suffer. Consciousness is subject to suffering because of ignorance, or fundamental not-knowing, which divides consciousness into subject and object, into a self and an other-than-self (i.e., the objects and people around the self).

In Buddhism, ignorance is defined as the notion of a permanent, independent self and its object. Once we have this division of consciousness into a self and an other-than-self, we have suffering, because tension is created between the two. We also have craving and aversion, because we want those things that support the self and are averse to those things that are not conducive to the self.

This division or discrimination between the self (or subject) and the other-than-the-self (or object) is the fundamental cause of suffering. Such a division is possible because of ignorance—the

belief in a real self existing independently and in opposition to the other-than-self. Thus it is not surprising that the Abhidharma should turn first to an analysis of subjectivity and objectivity. Indeed, when we examine the teaching of the five aggregates, we see that form (*rūpa*) is the objective component, while name (*nāma*), consciousness, and the mental aggregates of volition, perception, and feeling are the subjective component. Before looking at how this division affects the Abhidharmic analysis of consciousness, we must be clear about what it means. In Buddhism, this division does not mean that we have an essential, irreducible duality of mind and matter. Buddhism is not concerned with mind and matter as ultimate metaphysical facts but with mind and matter as they are experienced. Mind and matter are forms of experience, not essences. This is why Buddhism is a phenomenological, not an ontological, philosophy, and why the division of mind and matter in Buddhism is a phenomenological division.

There are two systems for classifying consciousness in the Abhidharma: objective and subjective. Objective classification refers to the objects of consciousness, while subjective classification refers to the nature of consciousness.

Objective classification primarily takes into account the direction in which consciousness is oriented. Within this objective scheme, there is a division into four classes of consciousness: (1) the sense-sphere consciousness, or consciousness directed toward the world of sense desire (*kāma-vācāra*); (2) the consciousness directed toward the sphere of form (*rūpa-vācāra*); (3) the consciousness directed toward the formless sphere (*arūpa-vācāra*); and (4) the consciousness directed toward nirvana (*lokuttara*). The first three classes of consciousness are worldly

(*lokiya*) and are concerned with the world of conditioned things. The fourth class, also known as supramundane consciousness (*alokiya chitta*), refers to the transcendental direction of consciousness (*lokuttara*) and is the consciousness of the four types of noble ones—the stream-winner, once-returner, non-returner, and liberated one (see [Chapter 35](#)).

The object of the *kamavachara* is material and limited; the object of the *rupavachara* is not material but is still limited; and the object of the *arupavachara* is not material and is unlimited. If we look at these three in order, we find (a) a material and limited object, (b) an immaterial but still limited object, and (c) an immaterial and unlimited object of consciousness. All three types of consciousness are directed toward mundane objects. There is a progressive unification and homogenization in the object of each consciousness. The object of the consciousness of the sphere of sense desire is the most proliferated and differentiated, those of the form and formless types of consciousness are increasingly less proliferated. The fourth type of consciousness is directed toward a transcendental type of object.

Let us now look at the subjective classification of consciousness. This consciousness has to do with the nature of the subjective consciousness itself and is also divided into four classes: the wholesome consciousness (*kusala*), the unwholesome consciousness (*akusala*), the resultant consciousness (*vipaka*), and the ineffective or functional consciousness (*kiriya*).

The wholesome and unwholesome classes are karmically active classes of consciousness; in other words, they have karmic potential. The resultant and functional types of consciousness are not karmically active and do not have karmic potential.

The resultant class cannot bring about results because it is itself the result, while the functional class cannot do so because its potentiality is exhausted in the action itself.

We can thus place the wholesome and unwholesome categories in the more general category of karmically active consciousnesses, and the resultant and functional types into the category of passive consciousnesses that do not have karmic potential.

It might be useful to look for a moment at the meaning of the terms ‘wholesome’ (*kusala*) and ‘unwholesome’ (*akusala*), and then at the definition of the wholesome and unwholesome categories of subjective consciousness. Wholesome means ‘what tends toward cure’ or ‘what tends toward desirable results.’ Here we are again reminded of the therapeutic concern of Buddhist philosophy. Unwholesome means ‘what tends toward undesirable results’ or ‘what tends toward perpetuation of suffering.’ The terms ‘wholesome’ and ‘unwholesome’ are also related to skillful and unskillful, or intelligent and unintelligent, moments of consciousness. However, for convenience, people still sometimes refer to wholesome and unwholesome consciousness as good and bad, moral and immoral. ‘Wholesome’ and ‘unwholesome’ can also be defined with reference to the three wholesome and unwholesome root causes (non-greed, non ill-will, and non-delusion, and greed, ill-will, and delusion, respectively). Greed, ill-will, and delusion are the derivative forms of fundamental ignorance, which is the mistaken notion of a self as opposed to what is other-than-self. Ignorance in its fundamental sense might be likened to the root of a tree, and greed, ill-will, and delusion to its branches.

The karmic potential of a moment of consciousness con-

ditioned by any of the three unwholesome causes is unwholesome, while the potential of a moment conditioned by any of the three wholesome causes is wholesome. These wholesome and unwholesome classes of consciousness are karmically active, and they are followed by a resultant class—in other words, by the ripened results of those wholesome and unwholesome actions. The inactive or functional class refers to actions that are not productive of further karma, and that also do not result from wholesome and unwholesome karma, such as the actions of enlightened ones—the Buddhas and Arhats—and deeds of indifferent or neutral karmic content.

In addition to these two general systems for classifying consciousness—the objective, which classifies consciousness according to its object and direction, and the subjective, which classifies consciousness according to its nature—we have a third system in which consciousness is distinguished according to feeling, knowledge, and volition.

In the classification according to feeling, every conscious factor partakes of an emotional quality: agreeable, disagreeable, or indifferent. These three can be expanded into five by dividing the agreeable category into mentally agreeable and physically agreeable, and the disagreeable category into mentally disagreeable and physically disagreeable. There is no category of physically indifferent consciousness because indifference is primarily a mental quality.

In the classification in terms of knowledge, again we have a threefold division: conscious factors accompanied by knowledge of the nature of the object, conscious factors unaccompanied by knowledge of the nature of the object, and conscious

factors accompanied by definite wrong views about the nature of the object. These can also be called the presence of correct knowledge, the absence of correct knowledge, and the presence of erroneous knowledge.

Finally, in the classification according to volition, there is a twofold division into automatic and volitional consciousness—in other words, moments of consciousness that are automatic in nature, and moments that have an intentional element.

Let us now look at the sense-sphere consciousness (*kamavachara*). There are fifty-four types of consciousness in this category, which divide into three groups:

The first group consists of twelve factors that are karmically active and that have unwholesome karmic potential. The twelve can be subdivided into factors conditioned by one of the three unwholesome conditions of greed, ill-will, and delusion.

The second group consists of eighteen reactive or passive factors of consciousness, which can be further broken down into those that are resultant and those that are functional. Fifteen of the eighteen are resultant, and refer in general terms to experiences that are agreeable or disagreeable, the result of wholesome or unwholesome factors experienced through the five physical senses and the sixth mental sense. The remaining three are functional, having no karmic potential and not being the consequence of karmically active wholesome or unwholesome factors.

The third category consists of twenty-four wholesome factors of consciousness that are karmically active and thus have karmic potential conditioned by non-greed, non-ill-will, and non-delusion.

Within the class of sense-sphere consciousness, therefore,

we have fifty-four types of consciousness that can be analyzed in terms of active and passive, wholesome and unwholesome, resultant and functional, and even in terms of feeling, knowledge, and volition.

I want to conclude by spending a few moments on the multivalent nature of terms in the Abhidharma in particular and in Buddhism in general. The factors of consciousness listed in the Abhidharma, and the terms used to describe them, have different values and meanings according to the functions they perform. Failure to understand this leads to confusion about Abhidharmic classifications.

Even in the early years of the Abhidharma, there were critics who failed to understand that the factors in it are classified functionally, not ontologically. What this means is that if you survey the factors of consciousness listed in the Abhidharma literature, you find the same factor occurring in different categories. Your initial conclusion may be that there is a great deal of repetition in Abhidharmic material, but this is not the point. The presence of the same factor in different categories is due to its functioning differently in each one.

The commentary to the *Dhammasangani* (*Classification of Factors*) records the objection of repetition raised by an opponent. It replies with the analogy that when a king collects taxes from people, he does so not on the basis of their existence as identifiable individuals, but of their functions as earning entities. (This is also the case today, when one pays taxes on the basis of being a property owner, a salaried worker, on the earnings of one's stocks and bonds, and so forth.) In the same way, the factors enumerated in the Abhidharma occur in different catego-

ries because in each case it is the factor's function that counts, not its essence.

This is also the case with terms. We need to understand terms in context—by the way they are used—rather than imposing rigid, essentialistic, and naturalistic definitions. Take, for instance, 'suffering' (*dukkha*) and 'happiness' (*sukha*). In the analysis of the factors of consciousness, these terms mean physical suffering and physical happiness. Yet when we talk about *dukkha* in the context of the first noble truth, it includes not only four physical sufferings but also four mental sufferings. Similarly, *sankhara* means simply 'volition' in one context but 'all compounded things' in another.

Thus when we study the Abhidharma, we need to understand the words in context. If we keep this in mind, we will be adopting the phenomenological spirit of Buddhist philosophy and will find it easier to approach the significance of what is being said. Otherwise, we will find ourselves trapped into rigid, unworkable definitions of terms and rigid, unhelpful ideas about factors of experience.



CHAPTER THIRTY-FOUR

The Form and Formless Spheres

In [Chapter 33](#) I introduced several schemes for classifying consciousness that may be difficult to grasp, particularly for newcomers to Abhidharmic studies. Hence there are two additional points I would like to make as we proceed with our discussion.

First, to acquire understanding, one needs to cultivate (1) study, (2) consideration, and (3) meditation. It is not enough just to hear or read about the classifications of consciousness: one needs to consider exactly how they function, exactly what their meaning is. From my own experience, these schemes of classification will not begin to make sense until one spends some time running them back and forth in one's mind. Finally, after study and consideration, one can use them in one's meditation.

Second, to understand these classifications, it helps to consider a more concrete and accessible model. Suppose you want to know how many people are likely to watch daytime television in Singapore. You might classify the population into employed and unemployed; again, you might divide the unemployed group into English-speaking and Chinese-speaking, so you know how many are likely to watch English programs compared to Chinese ones. You might divide the population into male and female, or into school-going and non-school-going, and the school-going group into those who attend English schools and those who attend Chinese schools. Given a certain group of factors—in this case, the individual people who make up a population—there are many ways to classify them depending on what you want to find out.

It is the same way with the Abhidharmic classification of consciousness: we have a set of types of consciousness, and we classify them in different ways according to what we want to find out. If we remember this general rule about why and how we classify factors of consciousness, and then run the schemes back and forth in our minds, they will begin to make more sense.

In this chapter we will look at the form-sphere consciousness (*rupavachara*) and the formless-sphere consciousness (*arupavachara*; see [Chapter 33](#)). Here we are primarily concerned with the analysis of types of consciousness that arise from meditation, concentration, or absorption (*jhana*). As in the genesis of the Abhidharma itself, Sariputta played a vital role in the beginnings of Abhidharmic analysis of consciousness. In the *Anupada Sutta* it is mentioned that, after achieving the various states of meditation, Sariputta applied an Abhidharmic type of analysis by enumerating, classifying, and identifying the types of consciousness he had experienced.

Much emphasis was placed on analysis even in the early period of Buddhist history, because the experience of extraordinary states of meditation can be easily misinterpreted. In non-Buddhist traditions, such states are consistently misinterpreted as evidence of a transcendental, supranatural being or of an eternal soul.

By pointing out that states of meditation, like experience in general, are characterized by impermanence, transience, and insubstantiality, analysis wards off the three defilements of: (a) craving or attachment to the supernatural and extraordinary states of consciousness achieved through meditation; (b) false views, that is, the misinterpretation of these states of meditation

as evidence of the existence of a transcendental being or eternal soul; and (c) conceit, which arises from the notion that one has achieved extraordinary states of meditation.

The cultivation of states of meditation and the attainment of the absorptions is a very important part of Buddhist practice because it is the aim of mental development, which is one of the three major divisions of the Buddhist path (i.e., morality, mental development, and wisdom). To achieve these states of meditation, one needs to create the foundation of morality and withdraw to some extent from involvement in worldly activities. Having achieved these preliminary conditions, one then proceeds to cultivate the states of meditation through various methods.

Briefly, one proceeds by means of some forty traditional objects of meditation, which include ten supports (*kasina*). These objects are coordinated to the temperament of the meditator. In other words, particular objects of meditation are prescribed for certain kinds of temperament. In general, one begins with an external support, gradually that external support is internalized and conceptualized, and finally that support is discarded and one enters the state of meditation proper.

Five factors of absorption (*jhananga*) are crucial to developing the states of meditation that result in the type of consciousness belonging to the form and formless spheres: (i) initial application (*vitakka*), (ii) sustained application (*vichara*), (iii) interest, enthusiasm, or rapture (*piti*), (iv) happiness or bliss (*sukha*), and (v) one-pointedness (*ekaggata*). These five factors are also evident in most types of consciousness, including the sense-sphere consciousness and even the consciousness of some of the more developed animals.

Take, for instance, one-pointedness. Every conscious moment participates in one-pointedness to some degree. This one-pointedness enables us to focus on a particular object in our conscious experience. If it were not for one-pointedness, we would not be able to pick out an object of consciousness from the stream of objects of consciousness. The five factors of absorption play a particular role in the development of meditative consciousness in that they raise our consciousness from the sense sphere to the form sphere, and thence to the formless sphere, through intensification. Intensification implies the enhancement and development of the power of particular functions of consciousness. Intensification of the first two factors, initial application and sustained application, leads to the development of the intellect, which can then serve to develop insight. Similarly, intensification of the fifth factor, one-pointedness, leads to the development of fully concentrated or absorbed consciousness. Intensification of all five factors leads progressively to the attainment of supernormal powers.

The five factors also help elevate one's consciousness from the sense sphere to the form and formless spheres by removing the five hindrances (*nivarana*): initial application corrects sloth and torpor; sustained application corrects doubt; enthusiasm corrects ill-will; happiness corrects restlessness and worry; and one-pointedness corrects sensual desire.

Let us look more closely at the five factors of absorption to see how they produce concentrated consciousness. To do this, we need to look in greater detail at their meaning. In the context of developing meditative consciousness, initial application (*vitakka*) is better termed 'applied thought,' since it means 'hitting upon,'

‘striking,’ or ‘mounting.’ *Vitakka* mounts the mind, placing it on the object of meditation; *vichara* (sustained application) then keeps the mind firmly on that object, maintaining the placement of the mind. The third factor of absorption – enthusiasm, interest, or rapture (*piti*) – motivates one to pursue the activity of meditation diligently.

It may be helpful to contrast interest (*piti*) and happiness (*sukha*) to understand the relationship between the two. Interest and happiness belong to two different classes of experience: interest to the volitional class (*sankhara*), and happiness to the feeling class (*vedana*). On the one hand, interest is active anticipation and enthusiasm; on the other hand, happiness is a feeling of contentment or bliss. The commentaries have given the following example to illustrate the relation between the terms. Suppose a man in a desert is told that there is a pond of fresh water at the edge of a village nearby. Upon hearing the news, he experiences a keen sense of interest (*piti*) and is motivated and encouraged by the information. But when he actually reaches the pond and quenches his thirst, he experiences happiness (*sukha*). Thus it is interest or enthusiasm that encourages us to proceed toward concentrated consciousness, whereas happiness or bliss is the actual experience of mental happiness that results from concentrated consciousness.

One-pointedness (*ekaggata*) is collection, non-distraction of the mind, focusing the mind without wavering on the object of meditation. It is like the flame of a lamp which remains steadfast in a room free of drafts.

When all five factors of absorption are present, we have the first form-sphere consciousness, or absorption. As factors of

absorption are eliminated one by one, we progress step by step to the fifth form-sphere consciousness. In other words, when we eliminate initial application, we have the second form-sphere absorption; when sustained application is removed, we have the third form-sphere absorption; when interest is removed, we have the fourth form-sphere absorption; and when happiness is removed, we have the fifth form-sphere absorption.

These five types of consciousness are karmically active, wholesome types of consciousness. In addition, there are five reactive, resultant and five inactive or functional types of consciousness. The first five are karmically active and are present in this life. The second five are the result of the first five; in other words, cultivation of form-sphere absorption results in rebirth in the form sphere. The third five are the five form-sphere absorptions as practiced by the liberated ones (Arhats), who have broken the bonds of action and reaction; hence the five form-sphere absorptions are regarded as inactive when practiced by them. Thus there are fifteen types of form-sphere consciousness: five wholesome-active, five resultant, and five inactive.

When one has attained the fifth form-sphere consciousness, one experiences dissatisfaction with the limited nature of the form-sphere absorptions. One then progresses to formless-sphere meditation, again by means of an object of meditation, commonly one of the ten supports (*kasina*). One achieves this transition by extending the support until it covers the infinity of space, then discarding the support and meditating on the infinity of space, thereby achieving the first of the formless-sphere absorptions.

When this is achieved, one progresses to the second

formless-sphere absorption, which dwells on the infinity of consciousness. At this stage, rather than focusing on the object of the meditating consciousness (i.e., the infinity of space), one focuses on the subject of the meditative consciousness (i.e., the consciousness that pervades infinite space, or infinite consciousness).

The third formless-sphere absorption dwells on the present nonexistence of the preceding infinite consciousness that pervaded infinity. In other words, the third formless-sphere absorption dwells on nothing at all, nothingness, or voidness.

Finally, the fourth formless-sphere absorption dwells on the realm of neither perception nor non-perception, a condition where consciousness is so subtle that it cannot be described as existent or nonexistent.

As with the form-sphere absorptions, there are three sets of formless-sphere consciousness (but with four instead of five types each). Four formless-sphere types of consciousness belong to the wholesome-active category; four belong to the resultant-reactive category, that is, rebirth in the formless sphere; and four belong to the inactive or functional category, the formless-sphere absorptions as practiced by the Arhats. In sum, there are twelve types of formless-sphere consciousness: four wholesome-active, four resultant, and four inactive.

If we look at the progression in the formless-sphere absorptions, we see a gradual unification and rarefaction of consciousness—an absorption in the infinity of the object (space), then an absorption in the infinity of the subject (consciousness), followed by an absorption in nothingness, and, finally, an absorption in neither perception nor non-perception. You will remem-

ber that, when we talked about consciousness and its object as the fundamental, germinal structure of experience, we had in the sense-sphere consciousness the most fragmented type of experience, where consciousness and its object are broken down into many factors. As we progress through the form and formless spheres, gradually we have a unification of the subject and a unification of the object, so that when we arrive at the fourth formless-sphere absorption, we have reached the summit of mundane experience.

It is interesting that the form-sphere and formless-sphere absorptions were known to yogis before the time of the Buddha and were practiced by the Buddha's contemporaries. We have reason to believe that the two teachers with whom Gotama studied before his enlightenment were practitioners of these meditations. The formless-sphere absorptions were the highest level of spiritual development to which man could aspire before the Buddha, on the night of his enlightenment, demonstrated that absorption has to be combined with wisdom to become truly supramundane.

This is why it is said that, although one can achieve the highest development possible in meditation and be reborn at the pinnacle of the formless sphere, when the power of that meditative absorption—which is, after all, impermanent—waned, one will be reborn in a lower sphere. For this reason, one must go beyond even these very rarefied and highly developed levels of meditative consciousness. One has to couple the concentrated and unified consciousness of the absorptions with wisdom; only then can one progress beyond the mundane to the supramundane types of consciousness.

CHAPTER THIRTY-FIVE

Supramundane Consciousness

In this chapter we conclude our review of the analysis of consciousness, which brings us to the end of the first book of the *Abhidharma Pitaka*, the *Dhammasangani* (*Classification of Factors*). Here I will talk about the last of the four objective classifications of consciousness outlined in [Chapter 32](#), namely, the supramundane consciousness (*alokiya chitta*).

There are two ways of distinguishing the supramundane types of consciousness from the mundane types (the consciousness of the sense sphere, form sphere, and formless sphere). The first distinction is in terms of determination and direction. The mundane consciousness is determined, undirected, and subject to karma and conditions, whereas the supramundane consciousness is determining, directed toward a goal, and no longer subject to forces beyond its control. Supramundane consciousness is determining because of the predominance not of karma but of wisdom.

The second distinction is that the mundane types of consciousness have as their object conditioned phenomena, whereas the supramundane types have as their object the unconditioned—namely, nirvana. The Buddha spoke of nirvana as an unborn and uncreated state. Such a state is necessary in order that there be a way out of the conditioned world of suffering. In this sense the object of the supramundane type of consciousness is uncreated and unconditioned.

We can generally divide the supramundane types of con-

consciousness into four active and four passive types of consciousness. Normally, types of consciousness can be active or passive, and the passive types can be reactive (resultant) or inactive (functional). However, there are no functional or inactive types of consciousness in this category because here the types of consciousness are determining, not determined. These eight basic types of supramundane consciousness, four active and four passive, each correspond to the path and the fruit of the four types of noble ones – the stream-winner (*sotapanna*), the once-returner (*sakadagami*), the non-returner (*anagami*), and the Arhat. Here I ought to point out another distinction between supramundane and mundane consciousness. In the mundane types of consciousness, active and resultant types of consciousness can be separated by relatively long periods of time: in other words, an active, conscious factor may not produce its resultant factor until much later in the present life or even until a future life. For example, in the case of the consciousness of the form and formless spheres, the resultant consciousness does not occur until a subsequent life. In the supramundane types of consciousness, however, the resultant (or fruit) consciousness follows the active (or path) consciousness immediately.

The eight types of supramundane consciousness can be expanded to forty by combining each of the eight with each of the five form-sphere absorptions. The four types of active supramundane consciousness (the path consciousness of the stream-winner and so forth) combine with the consciousness belonging to the first absorption and so forth, so that there are twenty types of active supramundane consciousness associated with the four types of noble persons and five form-sphere absorptions. Similarly, the four types of resultant supramundane conscious-

ness (the fruit consciousness of the stream-winner and so forth) combine with the consciousness belonging to the first absorption and so forth, so that there are twenty types of resultant supramundane consciousness, and forty in all.

This occurs in the following way. Based on the first form-sphere absorption, the path and fruit consciousness of the stream-winner arise. Similarly, based on the second third, fourth, and fifth form-sphere absorptions, the path and the fruit consciousness of the once-returner, the non-returner, and the Arhat arise. The consciousness belonging to the supramundane consciousness is therefore developed based on the various absorptions.

Let us go on to define the four stages of enlightenment: stream-winner (*sotapanna*), once-returner (*sakadagami*), non-returner (*anagami*), and Arhat. The progress of a noble one through the four stages of enlightenment is marked by his or her ability to overcome certain fetters at each stage. There is a progressive elimination of the ten fetters (*samyojana*) that bind us to the conditioned universe until such time as we are able to achieve liberation.

Entry into the stream is marked by the elimination of three fetters. The first is the belief in the independent and permanent existence of an individual person (*sakkaya ditthi*)—namely, taking the mental and physical factors of the personality (form, feeling, volition, perception, and consciousness) to be the self. It is therefore not coincidental that we say that the mundane types of consciousness are conditioned by the aggregates, whereas the supramundane types of consciousness are undetermined by the aggregates. Overcoming the first fetter marks one's passage from the status of an ordinary worldling to the status of a noble person.

The second fetter overcome by the stream-winner is doubt (*vichikichchha*). This is primarily doubt about the Buddha, Dharma, and Sangha, but also about the rules of discipline and interdependent origination.

The third fetter is belief in rules and rituals (*silabbata-paramasa*). This fetter has often been misunderstood, but refers to the practices of non-Buddhists who believe that adhering to codes of moral discipline and ascetic rituals alone can lead them to liberation.

When these three fetters are overcome, one enters the stream and will achieve liberation within no more than seven lifetimes. One will not be reborn in states of woe (the realms of the hell beings, hungry ghosts, and animals), and one is guaranteed implicit faith in the Buddha, Dharma, and Sangha.

Having achieved this first stage of enlightenment, the noble person goes on to weaken two additional fetters, sensual desire and ill-will, thus attaining the status of a once-returner. These fetters are particularly strong, which is why, even on this stage, they are only weakened, not removed. Sensual desire and ill-will may still occasionally arise, although not arise in the gross form familiar to worldly persons.

When these two fetters are finally eliminated, one attains the stage of the non-returner. At this third stage one is no longer reborn in the cycle of birth and death but only in the pure abodes reserved for non-returners and Arhats.

When the five remaining fetters are eliminated—attachment to the sphere of form (*rupa raga*), attachment to the formless sphere (*arupa raga*), conceit (*mana*), agitation (*uddhachcha*), and ignorance (*avijja*)—one achieves the pinnacle of the supramundane types of

consciousness, the fruit consciousness of the Arhat.

These four stages may be divided into two groups: the first three, which are called stages of one in training, and the fourth, the stage of one who is no longer in training. For this reason, it may be useful to think of progress to Arhatship as a process of graduation, as in a program of academic studies. On each stage one overcomes certain barriers of ignorance and thereby graduates to a higher stage of training.

At this point, a qualitative change occurs, from an undirected and determined condition to a directed and determining one. How does one make nirvana the object of one's consciousness, thereby transforming a mundane consciousness whose object is conditioned into a supramundane consciousness whose object is unconditioned? How does one realize nirvana? This is done through developing insight, or wisdom (*panna*).

To develop insight, we apply the two Abhidharmic methods of analysis and synthesis (see [Chapter 32](#)). We apply the analytical method in our examination of consciousness and its object—in other words, mind and matter. Through this analysis we arrive at the realization that what we previously took to be a homogeneous, unitary, and substantial phenomenon is in fact composed of individual elements, all of which are impermanent and in a constant state of flux. This is true of both mind and matter.

Similarly, we apply the synthetic method by considering the causes and the conditions of our personal existence. In relation to what factors do we exist as a psycho-physical entity? This examination reveals that the personality exists dependent on five factors—ignorance, craving, clinging, karma, and the material

sustenance of life (namely, nourishment).

Insight in general is developed through applying the two Abhidharmic methods by dissecting internal and external, mental and physical phenomena and examining them in relation to their causes and conditions. These analytical and relational investigations reveal three interrelated, universal characteristics of existence: (1) impermanence, (2) suffering, and (3) not-self. Whatever is impermanence is suffering, because when we see the factors of experience disintegrate, their disintegration and their impermanence are an occasion for suffering. Moreover, whatever is impermanent and suffering cannot be the self, because self can neither be transient nor can it be painful.

Penetrating these three characteristics leads to renunciation, to freedom from the conditioned universe. Through understanding these three, one realizes that the three mundane spheres are like a banana tree—without essence. This realization leads to renunciation, to a disengagement from the conditioned sphere, and enables the consciousness to direct itself toward an unconditioned object, nirvana.

Any one of the three characteristics can serve as a key to this new orientation. Any one of the three can be taken as an object of contemplation to develop one's insight. We can see this in the biographical accounts of the foremost disciples of the Buddha. Khema, for instance, achieved liberation through the contemplation of impermanence ([see Chapter 22](#)).

Once one has developed insight into one of the three universal characteristics, one can experience briefly a vision of nirvana. One's first acquaintance with nirvana may be likened to a flash of lightning that illuminates one's way in the darkness of night.

The clarity of that flash remains for a long time impressed upon one's mind, and enables one to continue on one's way knowing that one is proceeding in the right direction.

The first glimpse of nirvana achieved by the stream-winner serves as the orientation by which he directs his progress toward nirvana. One might almost liken this gradual development of insight to the acquisition of a skill. After first managing to bicycle a few yards without falling, it may be some time before one becomes an expert cyclist. But having successfully ridden those first few yards, one never forgets that experience and can confidently progress toward one's goal.

It is in this sense that contemplation of the three characteristics leads to the three doors of liberation: the door of signlessness, the door of wishlessness, and the door of emptiness. Contemplating the characteristic of impermanence leads to the door of signlessness; contemplating suffering leads to the door of wishlessness, or freedom from desire; and contemplating not-self leads to the door of emptiness. These three doors of liberation are the culmination of meditation on the three universal characteristics.

Thus one gradually progresses through the four stages of enlightenment and eventually achieves Arhatship, that stage of victory over the afflictions in which the unwholesome roots of greed, ill-will, and delusion are totally removed. Having uprooted the afflictions, the Arhat is free from the cycle of birth and death and is no longer reborn.

Despite some attempts to tarnish it with the charge of selfishness, the goal of Arhatship is a beneficial and compassionate mode of being. One need only look at the Buddha's instructions

to his eminent Arhat disciples, and also at the careers of these disciples, to see that in the time of the Buddha Arhatship was not a passive or selfish state of being. Sariputta, Moggallana, and others were actively engaged in teaching both the laity and other members of the Buddhist Order. The Buddha himself exhorted his Arhat disciples to go forth for the benefit of the many. The goal of Arhatship is a glorious and worthy one that ought not be depreciated in any way by the fact that the Buddhist tradition also acknowledges the goal of the private or individual Buddha (*Pachcheka Buddha*) and the goal of Buddhahood.



CHAPTER THIRTY-SIX

Analysis of Mental States

In the Abhidharma, mental states are defined as ‘those factors which are associated with consciousness, which arise and perish with consciousness, and which have the same object and bases as consciousness.’ This immediately indicates the very close relationship between consciousness (*chitta*) and mental states (*chetanika*). One of the best analogies to describe their relationship is that of the framework of a building and the building materials, or a skeleton and the flesh that covers it. Here the types of consciousness are the skeleton, while the mental states are the flesh that goes to build up a body of conscious experience.

With this in mind, it is helpful to consider the types of consciousness enumerated in the Abhidharmic analysis of consciousness in terms of the mental states with which they are likely to be associated. One’s own analysis will not necessarily correspond exactly to the analysis in the texts. But insofar as certain mental states naturally appear to follow from particular types of consciousness, we will arrive at an understanding of how certain mental states and types of consciousness go together. This is far more important than memorizing the list of mental states.

There are three general categories of mental states: wholesome, unwholesome, and unspecified. Unspecified mental states are neither wholesome nor unwholesome, but take on the nature of the other mental states with which they are associated. These unspecified mental states play a central role in the construction of conscious experience, much like the cement without which

the building of experience cannot hold together.

There are two groups of unspecified mental states: universal (or primary), and particular (or secondary). The universal mental states are present in all types of consciousness without exception, whereas the particular mental states only occur in certain types of consciousness.

There are seven universal unspecified mental states: (1) contact, (2) feeling, (3) perception, (4) volition, (5) one-pointedness, (6) attention, and (7) vitality.

Contact is the conjunction of consciousness with an object. It is the coexistence of subject and object which is the foundation of all conscious experience.

Feeling is the emotional quality of an experience—pleasant, unpleasant, or indifferent.

Perception implies recognition of the sense-sphere of the faculty to which a given sense impression pertains, that is, to the sphere of eye consciousness, ear consciousness, and so on.

Volition, in this context, does not mean free will but an instinctive volitional response.

One-pointedness occurs not in the sense of a factor of absorption but in the sense of the limitation of consciousness to a particular object. As mentioned in [Chapter 34](#), one-pointedness occurs even in ordinary, non-meditative types of consciousness. One-pointedness is a necessary mental state in all types of consciousness because it is one-pointedness that isolates a given object from the undifferentiated stream of objects.

Attention can be seen in relation to one-pointedness. One-pointedness and attention are the negative and positive aspects of the same function. One-pointedness limits one's experience

to a particular object whereas attention directs one's awareness to a particular object. One-pointedness and attention function together to isolate and make one conscious of a particular object.

Vitality refers to the force which binds together the other six states of consciousness.

There are six particular unspecified mental states: (1) initial application, (2) sustained application, (3) decision, (4) envy, (5) interest, and (6) desire. We have already encountered some of these in the context of the factors of absorption. The third particular mental state, usually translated as 'decision' (*adhimokkha*), is a very important one that indicates a particular decisive function of consciousness. The literal meaning of the original term is 'liberation,' in the sense here of 'liberation from doubt.' The sixth particular mental state, 'desire' (*Chhanda*), may be so translated as long as we remember that desire for sensual pleasure (*kamachhanda*) is negative and destructive, whereas desire for liberation (*dhammachhanda*) is positive and constructive. Desire, therefore, has both a wholesome and an unwholesome function, depending both on the object of desire and on the other mental states with which desire is associated.

Let us go on to look at the unwholesome mental states. There are fourteen of them, and they are associated with the twelve unwholesome types of consciousness (see [Chapter 33](#)) in five ways, which differentiates them into five groups. The first three groups take their character from the three unwholesome roots: delusion (*moha*), greed (*lobha*), and ill-will (*dosa*). The fourth group consists of sloth and torpor (*thina* and *middha*); the fifth consists of doubt (*vichikichchha*).

Let us look at the group headed by delusion. This group is universally present in all types of unwholesome consciousness and it includes four factors: delusion, shamelessness, unscrupulousness, or fearlessness, and restlessness. Both shamelessness and fearlessness have moral and ethical connotations, which function internally and externally.

When we speak here of shamelessness, what we mean is an internal inability to restrain oneself from unwholesome actions due to the inability to apply one's personal standards to one's actions. And when we speak of fearlessness, or lack of dread, what we mean is the inability to recognize the application of social standards of morality to one's actions. With these two terms, we have an indication that standards of morality are arrived at both inwardly, in relation to oneself, and outwardly, in relation to others.

Particularly in cases of deluded consciousness, we find a peculiar pattern of behavior. When a person's consciousness is dominated by delusion and he is unable to apply internal standards of morality, he acts in an unwholesome way. Similarly, when he is unable to apply social standards of morality, he is careless about his actions. This inability to apply internal and external standards of morality to one's actions creates restlessness, the fourth factor in this delusion-dominated group.

The second of the five groups of unwholesome mental states is the greed-dominated group: here greed is accompanied by mistaken belief and conceit. The personal and practical extension of a greed-dominated consciousness is a tendency toward self-aggrandizement, the accumulation and exhibition of knowledge, and the occurrence of pride, egoism, and conceit.

The third group of unwholesome mental states is that dominated by ill-will. This ill-will is accompanied by envy, avarice, and worry.

The fourth group includes sloth and torpor, which are particularly relevant in the context of volitionally induced categories of consciousness.

The fifth group consists of doubt, which applies in all cases where decision is not present—namely, the decision (or ‘liberation from doubt’) that is one of the six particular unspecified mental states.

There are nineteen mental states common to all wholesome types of consciousness. A number of these are factors conducive to enlightenment (*bodhipakkhiya dhamma*), and thus play an important role in the cultivation and development of one’s spiritual potential. The list begins with faith and includes mindfulness, shame, dread, non-greed, non-hatred, balance of mind, tranquillity, lightness, elasticity, adaptability, and proficiency and rectitude of psychic elements and of mind. Notice the presence of shame and dread, the direct opposites of the unwholesome mental states of shamelessness and fearlessness.

The nineteen wholesome mental states are occasionally accompanied by six additional ones: the three abstinences (right speech, right action, and right livelihood); the two illimitables or immeasurables (compassion and appreciative joy); and reason or wisdom. When these six are included, there are twenty-five wholesome mental states in all.

Wisdom occupies a position within the wholesome mental states similar to the position of desire within the unspecified ones. Just as desire can be unwholesome or wholesome

depending on its object, so wisdom can be mundane or supra-mundane depending on whether its object is ordinary knowledge or ultimate reality. To reinforce what I have said about the close relationship between the types of consciousness and the mental states, I would like briefly to refer to the subjective classification of consciousness touched on in [Chapter 33](#). There we spoke of the types of consciousness according to their karmic value—wholesome, unwholesome, resultant, and functional. Particularly within the sphere of sense desire, we spoke of a further classification of consciousness in terms of feeling, knowledge, and volition.

Combining these, we have within the sphere of sense desire a fourfold subjective classification of consciousness according to its karmic, emotional, intellectual, and volitional value—in other words, (1) in terms of wholesome, unwholesome, or neutral; (2) in terms of pleasant, unpleasant, or indifferent; (3) in terms of being associated with knowledge, disassociated with knowledge, or associated with wrong beliefs; and (4) in terms of being prompted or unprompted.

With this fourfold scheme, we can see how the types of consciousness are determined by the presence of mental states. For example, within the karmic value category, wholesome types of consciousness are determined by wholesome mental states. Within the emotional value category, the types of consciousness are determined by the presence of states that belong to the feeling group (mental pleasure, mental pain, physical pleasure, physical pain, and indifference). Within the intellectual value category, the presence or absence of delusion determines whether a particular type of consciousness is associated with knowledge,

disassociated with knowledge, or associated with wrong belief. And within the volitional value category, the presence or absence of doubt and decision determines whether a particular type of consciousness is prompted or unprompted, non-spontaneous or spontaneous.

Thus the four subjective classifications of consciousness clarify just how the various types of consciousness are determined by the presence of appropriate mental states – wholesome, unwholesome, associated with knowledge, and so forth.

Finally, I would like to examine how the mental states operate in counteracting each type of consciousness. This is interesting because the Abhidharmic analysis of consciousness has sometimes been likened to the Periodic Table's analysis of elements by their respective atomic values. One cannot help but be struck by the almost chemical properties of the mental states: just as, in chemistry, a base neutralizes an acid, and vice versa, so in the analysis of consciousness, one mental state counteracts certain other mental states, and vice versa.

For example, within the factors of absorption ([see Chapter 34](#)), the five mental states counteract the five hindrances (initial application counteracts sloth and torpor; sustained application counteracts doubt; interest counteracts ill-will; happiness counteracts restlessness and worry; and one-pointedness counteracts sensual desire). Where there isn't a one-to-one relationship, groups of wholesome factors counteract a single unwholesome factor or group of unwholesome factors (faith counteracts doubt and delusion; mental balance and tranquillity counteract doubt and worry; lightness, elasticity, adaptability, and proficiency of the mind and the psychic elements counteract sloth and torpor;

and so forth). Again, when decision is present, doubt is not.

In this way, the various wholesome mental states counter and oppose various unwholesome ones. The presence of certain mental states eliminates states opposed to them and thus makes room for states in accord with them. Through understanding the relationship between consciousness and mental states, and through cultivating the wholesome mental states, we can gradually change and improve the character of our conscious experience.



CHAPTER THIRTY-SEVEN

Analysis of Thought-Processes

In this chapter we will begin to see, in a more specific and direct way, how the analysis of consciousness and the analysis of mental states can really contribute to the awakening of insight, and how such analysis can also be interpreted in our daily life to change our understanding of our situation.

Why analyze the processes of thought or the processes of perception? To answer this, we need to remind ourselves of the general purpose of the Abhidharma—namely, to facilitate our understanding of the ultimate nature of things, which share the three universal characteristics of impermanence, suffering, and not-self. In the analysis of thought-processes, we can see impermanence and not-self clearly revealed, as two analogies from the discourses of the Buddha show.

The Buddha likened the life span of a living being to a single point on the wheel of a chariot. He said that, strictly speaking, a living being only endures for the time it takes one thought to arise and perish, just as the chariot wheel, whether rolling or at rest, makes contact with the ground at only a single point. In this context, the past moment existed but it does not exist now, nor will it exist in the future; the present moment exists now but did not exist in the past, nor will it exist in the future; and the future moment, although it will exist in the future, does not exist now, nor did it exist in the past.

The Buddha also referred to the case of a king who had never heard the sound of a lute. When he did hear one, the king asked

his ministers what it was that was so enchanting and enthralling. His ministers replied that it was the sound of a lute. The king asked for the lute; when his ministers brought one, he asked them where the sound was. When the ministers explained that the sound was produced by a combination of diverse factors, the king said that the lute was a poor thing indeed, broke it up with his own hands, and had the pieces burned and their ashes scattered. What the ministers called the sound of a lute, the king said, was nowhere to be found. Similarly, nowhere among the physical and mental factors of experience—among factors of form, feeling, perception, volition, and consciousness—is there a self to be found. Thought-processes are, like the sound of a lute, also devoid of self.

The analysis of thought-processes also has a very specific application in the area of mental development, in the mastery and control of objects of the senses. You may recall that we spoke earlier about the sensitivity of the mind to the objects of the senses, and said that the mind is constantly subject to distractions that arise because of contact with sights, sounds, smells, tastes, and tactile sensations. The Buddha himself declared that one is either conquered by sense objects or conquers them: in other words, one is either controlled by and subject to sense stimuli or manages and dominates sense stimuli. This is why Nagarjuna once said that even an animal can be victorious in battle, whereas he who is able to conquer the momentary, ever-changing objects of the senses is the true hero.

When someone subdues, masters, and controls the objects of the senses, we call him heedful. Heedfulness is akin to mindfulness, which the Buddha said is the one way to freedom.

Heedlessness is the source of death and of bondage in samsara, while heedfulness is the source of the deathless, or nirvana. Those who were formerly heedless and later become heedful, like Nanda and Angulimala, are able to achieve the goal of freedom.

By analyzing and understanding how the objects of the senses are perceived and assimilated by consciousness, we can pave the way toward right understanding in terms of impermanence and not-self, and toward control over the momentary objects of the senses. Finally, we can achieve heedfulness, which is the key to changing our existence from one dominated by the afflictions to one that is purified and noble.

We can begin our analysis of thought-processes by examining their place in our experience. Take the comparison of life to a river, with a source and an outlet. Between birth and death, between the source of the river and its mouth, there is a continuum but not an identity. In Abhidharmic terms, birth or rebirth is the 'uniting' or 'connecting' factor (*patisandhi*), the life continuum is the 'subconscious' factor (*bhavanga*), and death is the 'falling away' factor (*chuti*). These three factors have one thing in common: their object is the last conscious factor of the preceding life. This object determines them as wholesome or unwholesome resultant factors of consciousness.

In this context, it is important to remember that *bhavanga* runs concurrent with the reproductive karma that gives a particular life its general characteristics and sustains it until it is either interrupted or exhausted. Thus the past, present, and future of an individual life are united not only consciously, by the continuum of *patisandhi*, *bhavanga*, and *chuti*, but also subconsciously, by *bhavanga* alone. This subconscious factor of life continuum

preserves continuity and sustains life even in the absence of conscious thought-processes, as in dreamless sleep and moments of unconsciousness like coma. In between the various conscious thought-processes, *bhavanga* reasserts itself and preserves the continuity of life.

To summarize, our life begins with the uniting or connecting conscious factor (*patisandhi*) that joins the previous life to this life. It is sustained throughout the course of this life by the subconscious factor of life continuum (*bhavanga*), and it ends with the falling away (*chuti*) that again precedes union (in the form of *patisandhi*) with the subsequent life.

Consciousness, as opposed to subconsciousness (*bhavanga*), arises as a phenomenon of resistance and vibration. In other words, *bhavanga* remains subconscious until it is interrupted or obstructed by an object, as when we place a dam across a river and find that the course of the river is interrupted, or subject an electrical current to resistance and find that the phenomenon of light arises. This contact between *bhavanga* and an object results in resistance, and this resistance results in vibration, which in turn results in a conscious thought-process.

The thought-processes that arise as a result of this interruption are either (1) physical thought-processes that operate through the five sense doors (eyes, ears, nose, tongue, and body), or (2) mental thought-processes that operate through the mind, the sixth sense organ. Physical thought-processes are determined by the intensity, or impact, of the object that brings about the interruption of the stream of life continuum. In this sense, the largest obstruction will cause the longest thought-process, and the smallest obstruction will cause the shortest thought-process.

There are four types of physical thought-processes, from one that runs for seventeen thought-moments to one that fails even to reach the point of determination or identification of the object. There are two types of mental thought-processes: (1) one termed 'clear,' which runs through to retention, the final stage of thought-processes, and (2) one termed 'obscure,' which ends before the stage of retention. Depending on the intensity of the obstruction in the subconscious stream of life continuum, we have a more intensive and lengthier thought-process or a less intensive and briefer one.

Let us look at the seventeen thought-moments that make up the longest of any of the thought-processes, physical or mental. Remember that each of these thought-moments is said to last less than one billionth the time it takes to wink an eye. Thus when the Buddha said that a living being endures only as long as a single thought-moment, he was talking about an extremely brief period of time.

The first of these seventeen thought-moments is termed 'entry' and refers to an object impinging upon the stream of life continuum, or the placing of an object of obstruction in the river of life.

The second moment is termed 'vibrating' because the entry of the object into the stream of life continuum sets up a vibration.

The third is the 'arresting' moment because at this point the obstruction interrupts or arrests, the stream of life continuum.

Here we might ask how is it that the stream of life continuum (*bhavanga*), which has its own object that forms the basis of the factor of unification (*patisandhi*) and the factor of decay (*chuti*), comes to have a secondary object in the form of a mate-

rial object of the senses. This is explained by means of an analogy. Buddhaghosa said that, just as tapping one grain of sugar among many scattered on the surface of a drum causes a vibration that affects a fly sitting on another grain of sugar on the drum, so material objects of the five physical senses impinge upon and set up vibrations that affect *bhavanga*.

Once these three moments—entry, vibration, and interruption or arresting—have taken place, the object enters the conscious sphere. It does this through the fourth thought-moment, which is the moment of the ‘adverting consciousness.’ In the case of the physical thought-processes, the adverting consciousness can be of five types—eye, ear, nose, tongue, and body.

This is succeeded by the fifth moment, the ‘perceiving consciousness,’ which can be of the five types—eye consciousness, ear consciousness, and so forth.

This is followed by the sixth moment, the ‘receiving consciousness’; the seventh moment, the ‘investigating consciousness’; and the eighth moment, the ‘determining consciousness.’ It is the determining consciousness that identifies and recognizes the object of perception.

This determining consciousness is followed by seven moments of ‘impulse consciousness’ (*javana*), which have the function of running through the object, thereby assimilating the object wholly into consciousness.

These ninth through fifteenth thought-moments are followed by two moments of resultant, retentive consciousness, for seventeen thought-moments in all. The seven moments of impulse consciousness are karmically active and can be wholesome or unwholesome. The moments of resultant, retentive con-

sciousness, too, are either wholesome or unwholesome.

For the purpose of practice of the path, it is important to know at which point in these seventeen thought-moments one is able to act freely, for better or for worse. The three moments of *bhavanga* are resultant. The adverting consciousness and the determining consciousness are functional. The perceiving consciousness is resultant. Thus the seven moments of impulse consciousness (*javana*) are the first karmically active thought-moments. The first of these seven moments determines the next six, so if it is wholesome, the rest are wholesome, and if it is unwholesome, the rest are unwholesome, too.

It is at the point when determining consciousness is followed by the seven impulse moments that resultant or functional states give way to active states. This is the all-important point in thought-processes, because one cannot alter the character of resultant or functional states but can alter the character of active states, which have a wholesome or unwholesome karmic potential. At the moment when the *javana* moments commence, the presence or absence of wise attention is therefore very important. If wise attention is present, the probability of wholesome impulses is greater; if absent, unwholesome impulses are more likely to predominate.

The actual object of the seventeen thought-moments is of little importance here because the object in itself, no matter how desirable or undesirable, does not determine whether the seven impulse moments are wholesome or unwholesome. You may recall the case of the Elder Tissa (see [Chapter 23](#)). It happened that the daughter-in-law of a certain family, having quarreled with her husband, dressed in her best garments and jewelry and

set out to return to her father's house. When she came upon the Elder Tissa, being of an irreverent nature, she let out a loud laugh. Seeing her teeth, Tissa reacted in terms of the perception of the foulness of the body, and by the strength of that perception won through to Arhatship on the spot. When the woman's husband came along and asked whether Tissa had seen a woman going that way, the Arhat replied that he was not aware whether it had been a man or woman but knew that he had seen a heap of bones walking along the road.

This story indicates that no matter what the nature of the determining consciousness, the seven moments of impulse consciousness can be an occasion for either winning through to the stage of Arhatship or for the further accumulation of moments of consciousness that have an unwholesome karmic value. To a man other than Tissa, the sight of the woman laughing might have given rise to impulses rooted in lust rather than ones leading to the realization of Arhatship. Since wise attention or the lack of it determines the karmic value of the impulse moments that follow, we need to apply wise attention to decrease the chances of unwholesome impulses arising and increase the chances of wholesome moments of impulse consciousness.

I would like to conclude by referring to a simile popularized by Buddhaghosa in his *Path of Purification (Visuddhi Magga)* to illustrate the seventeen moments of consciousness in a thought-process. Suppose a man has gone to sleep at the foot of a mango tree full of ripened fruit. A ripened mango is loosened from a branch and falls to the ground. The sound of the mango falling to the ground stimulates the ears of the sleeping man, who awakes, opens his eyes, and sees the fruit lying not far from

where he is. He stretches out his arm and takes the mango in his hand. He squeezes the mango, smells it, and then eats it.

This whole process illustrates the seventeen moments of perceiving a physical object. The sound of the falling mango impinging upon the man's ears is analogous to the three moments of *bhavanga*—entry, vibration, and interruption. When the man uses his eyes and spots the mango, this is analogous to the moments of adverting and perception; when he stretches out his hand to take the fruit, to the moment of receiving; when he squeezes the mango, to the moment of investigating; when he smells it, to the moment of determining; when he eats it and enjoys it, to the seven moments of impulse consciousness; and (although apparently Buddhaghosa did not do this) one might add that when he digests it, this is analogous to the two resultant moments of retention.

If we analyze our thought-processes carefully, and if through heedfulness we master them, this can result in a deepened understanding of the ultimate nature of things as impermanent and not-self. This analysis can also lead to mastery over the objects of the senses, the result of which is dispassion, joy, and freedom. We should therefore apply the knowledge we gain about the momentary, conditioned, and transient nature of the processes of thought and perception to our daily experience, in order to seek out that understanding and wise attention which will enable us to multiply our moments of wholesome karmic potential and minimize our moments of unwholesome karmic potential. If we can do this, we will have taken a very important step in extending our study of the Abhidharma from the merely intellectual sphere to the practical and experiential sphere.

CHAPTER THIRTY-EIGHT

Analysis of Matter

The Abhidharma is supposed to deal with four ultimate realities—consciousness (*chitta*), mental states (*chetasika*), matter (*rupa*), and nirvana. Matter shares with consciousness and mental states the character of being a conditioned reality, whereas nirvana is an unconditioned reality. In considering the three conditioned realities, we can simultaneously treat the five aggregates of psycho-physical existence.

This harks back to what we said in [Chapter 33](#) about the relationship between subject and object, mind and matter. Both these schemes can be reduced to two elements: the subjective or mental element, and the objective or material element. On the one hand we have mind and the mental states—consciousness, volition, perception, and feeling—and on the other hand we have the object—form, or matter.

In the context of the Abhidharma, it is important to remember that matter is not something separate from consciousness. In fact, mind and matter can be simply called the subjective and objective forms of experience. We will see more precisely why this is true when we consider the four essentials of matter (earth, water, fire, and air) as qualities of matter rather than as the substance of matter. Because Buddhism has a phenomenological approach to existence, matter is only important insofar as it is an object of experience that affects our psychological being. Whereas certain other systems assert a radical and absolute dualism, a dichotomy between mind and body, in Buddhism we sim-

ply have subjective and objective forms of experience.

In the classification and enumeration of matter in the Abhidharma, matter is divided into twenty-eight elements. The four primary elements, or four essentials of matter, are simply called earth, water, fire, and air. However, earth might better be called 'the principle of extension or resistance'; water, 'the principle of cohesion'; fire, 'the principle of heat'; and air, 'the principle of motion or oscillation.' These are the four primary building-blocks of matter. From them are derived the five physical sense organs and their objects.

In this context, as well as in the context of the five aggregates, matter refers not only to our bodies but also to the physical objects of experience that belong to the external world. Beyond organs and their objects, matter is also present in masculinity and femininity, in the heart, or the principle of vitality, and in nourishment. There are also six further elements of matter, which are: the principle of limitation or space, the two principles of communication (bodily communication and verbal communication), lightness, softness and adaptability. Finally, there are four elements that are termed 'characteristics': production, duration, destruction, and impermanence.

There are thus twenty-eight components of matter or, to be more precise, of material experience, in all: the four essentials, the five sense organs and their corresponding objects, the two dimensions of sexuality, vitality, nourishment, space, the two forms of communication, lightness, softness and adaptability and the four characteristics.

Let us look more closely at the four essentials in terms of their reality as sensory qualities. It is important to remember

that when we speak of the four primary elements of matter, we are concerned not with earth, water, fire, and air in themselves but with the sensory qualities of these elements—the qualities that we can feel and that give rise to the experience of matter. Thus we are concerned with sensory qualities like hardness and softness, which belong to the principle of extension, and warmth and cold, which belong to the principle of heat. We are not dealing with essences. Rather, we are dealing with qualities that are experienced.

This means, in turn, that we are dealing with a purely phenomenological treatment of matter, in which sensory qualities function as the definitive characteristics of matter. It is the sensory qualities that constitute ultimate realities. In other words, it is neither the table nor my body, but the sensory qualities of hardness and softness that belong to both the table and my body, that give rise to the experience of matter. In this context, the objects of my experience (such as the table and my body) are conventional realities, whereas the sensory qualities of hardness, softness, and so forth that give rise to the experience of matter are ultimate realities.

This is what is called in philosophy a ‘modal view,’ a view that concentrates on the qualities of experience rather than on the essence of experience. To seek the essence of matter is to enter the world of speculation, to go beyond our empirical experience; to deal with the qualities of matter is to confine ourselves to phenomena, to experience. It is interesting to note that this modal view of matter is shared by some modern philosophers, Bertrand Russell perhaps being the best known among them. It is this modal view of reality which also informs much contem-

porary thought about matter. Scientists have come to recognize matter as a phenomenon, to recognize that it is impossible to arrive at the essence of matter, and this has been substantiated by the discovery of the infinite divisibility of the atom.

This modal view of reality has another important implication: Insofar as we take a purely phenomenological and experiential view of reality, of existence, the question of the external world—in the sense of a reality existing somewhere ‘out there,’ beyond the limit of our experience—does not arise. Insofar as the external world gives rise to the experience of matter, it is just the objective or material dimension of our experience, not an independent reality that exists in itself.

On a personal level, we find that our psycho-physical existence is made up of two components: the mental component, or the mind, and the physical component, or the body. The mind and the body differ somewhat in their nature—primarily in that the mind is more pliant and changeable than the body. The Buddha once said that we might be more justified in regarding the body as the self than the mind, because the body at least maintains recognizable features for a longer period of time.

We can verify this through our own experience. Our minds change much more quickly than our bodies. For example, I can make a mental resolution to refrain from eating starchy foods and fats, but it will take a considerable amount of time for that mental change to reflect itself in the shape of my body. The body is more resistant to change than the mind, and this is in keeping with the characteristic of earth, as represented in the principle of resistance. The body is the product of past karma, past consciousness, and is at the same time the basis of present conscious-

ness. This lies at the heart of the uneasiness many intellectuals have felt about the body. A famous philosopher, Plotinus, once remarked that he felt like a prisoner in his own body, which he considered to be like a tomb.

Sometimes we would like to sit longer in meditation were it not for the physical discomfort we experience as a result of the body. Sometimes we want to work longer (or to stay awake to watch a particular television program) but cannot do so because of the weariness that accompanies the body. There is a tension between mind and body due to the fact that the body is the materialized form of past karma, and because of the body's characteristic of resistance, it responds much more slowly to volitional actions than does the mind. Thus the body is, in a sense, an impediment that hinders mental development.

We can see this clearly in the case of liberated beings. In *The Questions of King Milinda*, the king asks Nagasena whether Arhats can experience pain. Nagasena replies that although Arhats no longer experience mental pain, they can still experience physical pain. Arhats no longer experience mental pain because the bases for mental pain (aversion, ill-will, and hatred) are no longer present, but they can experience physical pain as long as the basis for physical pain (the body) remains. Until an Arhat enters final nirvana—'nirvana without residue,' without the psychophysical personality—the possibility of physical pain remains. This is why, in the accounts of the Buddha's life and the lives of his prominent disciples, there are occasions when they experienced physical pain.

The body has a peculiar, intermediate position, in that it is the product of past consciousness and the basis of present con-

sciousness. This intermediate position is also reflected in the fact that some bodily functions are conscious and can be controlled by an act of will, while others are unconscious and proceed automatically. I can decide to eat another plate of food, but it is an unconscious bodily function that digests or fails to digest the meal; I cannot will my body to digest it.

Breathing, too, is representative of this intermediate position of the body, because breathing can be either an unconscious function or it can be raised to a volitional and conscious function for the purpose of concentrating and calming the body and mind. In coping with our existence as a composite of mind and body, we need to remember that the mind represents the dynamic, fluid, and volitional principle, while the body represents the principle of resistance. Because of this, it is not possible for the body to change as quickly as the mind in the process of development and liberation.



CHAPTER THIRTY-NINE

Analysis of Conditionality

The analysis of relations, or conditionality, is as important as the analysis of consciousness and the other aspects of psycho-physical experience we have considered in the last few chapters. This analysis has often been neglected in studies of the Abhidharma, which is paradoxical if you remember that, of the seven books of the *Abhidharma Pitaka*, the *Book of Causal Relations (Patthana)*, which deals with conditionality, is one of the largest. It is only by devoting sufficient attention to the analysis of conditionality that we can avoid some of the pitfalls of an overly analytical view of reality. I alluded to this in [Chapter 32](#), when I devoted some time to examination and comparison of the analytical and the relational methods of investigation, which together make up the comprehensive approach of Abhidharma philosophy.

Perhaps because the analytical approach of the Abhidharma has received more attention than the relational, we find Abhidharma philosophy categorized as ‘realistic pluralism’ by some scholars. This kind of categorization awakens all kinds of associations with movements of modern western philosophy, such as positivism and the work of Bertrand Russell. It implies that the result of Buddhist analysis is a universe in which numerous individual, separate, and self-existing entities exist in their own right and ultimately. While this may have been the view of some early schools of Buddhism in India, it is certainly not the view of mainstream Buddhism, whether Theravada or Mahayana.

The only way we can avoid this pluralistic, fragmentary view of reality is by taking due account of the relational approach outlined in the *Patthana* and also developed in the *Compendium of Relations* (*Abhidhammattha Sangaha*). By doing so, we will achieve a correct and balanced view of Buddhist philosophy, a view that takes into account the static and analytical aspect of experience as well as the dynamic and relational aspect.

The importance of understanding relations, or conditionality, is clearly indicated in the Buddha's own words. On a number of occasions the Buddha specifically associated the understanding of conditionality, or interdependent origination, with the attainment of liberation. He said that it is because of the failure to understand interdependent origination that we have so long wandered in this round of repeated rebirth.

The Buddha's enlightenment is frequently described as consisting of his penetrating the knowledge of interdependent origination. This very close connection between the knowledge of interdependent origination and enlightenment is further illustrated by the fact that ignorance is most frequently defined, both in the sutras and in the *Abhidharma*, as either ignorance of the Four Noble Truths or ignorance of interdependent origination. Now, the theme underlying both the Four Noble Truths and interdependent origination is conditionality or causality, the relation between cause and effect. Thus the knowledge of conditionality is equivalent to the destruction of ignorance and the attainment of enlightenment.

The analysis of conditionality in the *Abhidharma* tradition is treated under two headings: (1) the analysis of interdependent origination, and (2) the analysis of the twenty-four conditions.

We will look at them separately and then together, to see how they interact, support, and inform each other.

I will not explain each of the twelve components of interdependent origination here, since they are described in [Chapter 10](#). I would, however, like to briefly mention the three fundamental schemes of interpretation of the twelve components: (a) the scheme that divides and distributes the twelve components over the course of three lifetimes—past, present, and future; (b) the scheme that divides the components into afflictions, actions, and sufferings; and (c) the scheme that divides the components into active (or causal) and reactive (or resultant) categories. In this third scheme, ignorance, mental formation or volition, craving, clinging, and becoming belong to the causal category and can belong to either the past life or the present life, while consciousness, name and form, the six senses, contact, feeling, birth and old age and death belong to the effect category and can belong to either the present life or the future life. Thus there is an analysis of cause and effect, or conditionality, in the formula of interdependent origination.

The twenty-four conditions are not mutually exclusive. Many of them are partly or entirely identifiable with one another. The only explanation for several instances of almost (if not completely) identical factors is the desire of the authors' to be absolutely comprehensive, so as to avoid the slightest possibility of neglecting a mode of conditionality.

Let us look at each of the twenty-four conditions in turn: (1) cause, (2) objective condition, (3) predominance, (4) contiguity, (5) immediacy, (6) simultaneous origination, (7) reciprocity, (8) support, (9) decisive support, (10) preexistence, (11) post-

existence, (12) repetition, (13) karma, (14) effect, (15) nutriment, (16) control, (17) absorption, (18) path, (19) association, (20) dis-association, (21) presence, (22) absence, (23) separation, and (24) non-separation.

A distinction must be made between cause, or root cause, and condition. We need to look at the Abhidharma literature if we want to distinguish cause from condition, because in the Sutra literature the two terms seem to be used interchangeably. Generally, we can understand the distinction by recourse to an analogy taken from the physical world: while the seed is the cause of the sprout, factors like water, earth, and sunlight are the conditions of the sprout. In the Abhidharmic treatment of conditionality, cause operates in the mental sphere and refers to the six wholesome or unwholesome roots—non-greed, non-hatred, and non-delusion and their opposites, greed, hatred, and delusion.

Objective condition refers generally to the object which conditions experience. For example, a visual object is the objective condition of visual consciousness. Predominance refers to four categories of mental or volitional activities—wish, thought, effort, and reason—which have an overriding influence on factors of experience.

Contiguity and *immediacy* are virtually synonymous and refer to the conditioning of a thought-moment by the immediately preceding thought-moment. Contiguity and immediacy also refer to the conditioning of a given state of mind or matter by the immediately preceding state of mind or matter. We can perhaps understand this better if we think of contiguity and immediacy in the sense of immediate proximity in time and space, respectively.

Simultaneous origination can be seen in the case of the mental aggregates of consciousness, volition, perception, and feeling, and also in the case of the four essentials of matter (earth, water, fire, and air). *Reciprocity* or mutuality refers to the mutual dependence and support of factors, as in the case of the legs of a tripod that depend on and support one another. *Support* means the basis of any particular factor, in the way that the earth is the support of trees or canvas is the support of a painting. But when simple support becomes *decisive support*, it should be understood in the sense of inducement in a particular direction. This will become clearer when we examine how the twenty-four modes of conditionality function in relation to the twelve components of interdependent origination.

Preexistence or antecedence refers to the preexistence of factors that continue to exist after subsequent factors come into being. This is illustrated by the preexistence of the sense organs and objects of the senses, which continue to exist and thereby condition subsequent physical and mental experience. *Post-existence* complements preexistence and refers to the existence of subsequent factors such as mental and physical experience that condition preexisting factors like the sense organs and objects.

Repetition is important in the sphere of mental life and leads to skill or familiarity. This is exemplified in the seven moments of impulse consciousness (see [Chapter 37](#)). Repetition is particularly important in the sphere of wholesome and unwholesome action because it increases the force of wholesome or unwholesome thought-moments.

Karma is volitional action of a wholesome or unwholesome variety. *Effect* or result indicates that the reactive aspect of pre-

vious karma has an influence and serves to condition coexisting phenomena. It is interesting to note that even effects do, to a limited extent, function as conditions or as causes. This will become clear if we remember that we are considering the functional rather than the essentialistic definitions of such factors.

Nutriments refers to not only physical food, which is one of the conditions of the physical body, but also to mental food, such as impressions, which are the mental food of the aggregate of feeling. *Control* refers to confidence, mindfulness, and so forth, which master or control their opposites. *Absorption* refers not only to meditative absorption but also to absorption in a more general sense, which encompasses both wholesome and unwholesome absorptions. You may remember that the factors of absorption (*jhananga*) are not necessarily wholesome and pertain not only to the states of meditative absorption but also to a general condition of intensification of consciousness, whether wholesome or unwholesome (see [Chapter 34](#)).

Path refers to the path leading to unhappy states encompassing wrong views, wrong effort, and so forth, and also to the Noble Eightfold Path. *Association* refers to the conditioning of a factor by a similar factor, whereas *disassociation* is the conditioning by a dissimilar factor, such as the way sweetness and bitterness, light and darkness condition each other. Thus conditionality is not only positive but also negative. In other words, a particular factor of experience is conditioned not only by factors that are similar but also by factors that are dissimilar.

Presence refers to the necessary existence of certain conditions in order that other phenomena occur. For instance, light must be present for the experience of a visible form to arise. Absence is,

like disassociation, a negative form of conditionality. For example, the disappearance of light is a condition for the arising of darkness. *Separation* and *non-separation* are identical to disassociation and association, respectively.

The twenty-four modes of conditionality operate in conjunction with the twelve components of interdependent origination. For example, ignorance, the first of the twelve components, conditions volition, the second component, by way of two modes of conditionality: objective condition and decisive support.

This can be understood as follows: Volition can be meritorious or demeritorious, and ignorance functions as the decisive support of both. Ignorance functions as the decisive support conditioning meritorious volition if it is made the object of your meditation, in that the desire to free yourself from ignorance induces you to practice meditation and so forth. Conversely, if an unwholesome state of mind, such as greed (which is born of ignorance), becomes the object of your absorption, then ignorance functions as the decisive support of demeritorious volition. If you then commit an unwholesome action (steal a cookie, say), it is because ignorance has functioned as a decisive supporting condition inducing you to create the unwholesome volition on which the unwholesome action was based. Ignorance can also condition volition by way of contiguity, repetition, and so forth.

Volition (the second component of interdependent origination) conditions rebirth consciousness (the third component) by means of karma and decisive support, while consciousness conditions name and form (the fourth component) through reciprocity and also by means of support. Thus each of the twelve components conditions the subsequent component in a particu-

lar way identifiable in terms of the twenty-four conditions. We could cite more examples, but they would only reiterate how these twenty-four modes of conditionality condition the twelve components of interdependent origination.

The idea at the heart of the teaching of interdependent origination and the teaching of conditionality is the avoidance of the two extremes, the erroneous views of eternalism and nihilism. The Buddha said that seeing the doer of an action and the one who experiences the fruit of that action as identical is one extreme, while seeing them as different is another extreme. He taught the avoidance of these two extremes when he taught the Middle Way, which emerges from an understanding of interdependent origination and conditionality.

If we examine the twelve factors of interdependent origination in the light of the twenty-four modes of conditionality, we find that in all twelve factors there is no self, but only processes conditioned by other processes—processes that are, in their actual nature, empty of self and substance. This understanding of the emptiness of self and substance is achieved through an understanding of conditionality.

It is in this sense that the consciousness belonging to this life and the consciousness belonging to the next life are neither identical nor different. When we understand the relationship between this life and the next—between the doer of an action and the experiencer of an action—as one that cannot be described in terms of either identity or difference, we arrive at an understanding of the Middle Way.

The relationship between this life and the next is one of cause and effect, and the relation of cause and effect is one of neither

identity nor difference. In this way we can successfully avoid both the extreme of belief in an eternal self and the extreme of rejection of the law of moral responsibility, or karma.

We can perhaps make this conditioned relationship between cause and effect clearer by looking at examples from daily life. Take the case of the seed and the sprout. The sprout originates dependent on the seed, but the sprout and the seed are neither identical nor different. They are obviously not identical, but by the same token, neither are they altogether different. Similarly, when a sound produces an echo, the two are not identical but neither are they altogether different. In the same way, this life and the next life are neither identical nor different; rather, the next life arises dependent on this life, volition, and ignorance.

In this process of conditioned arising, there is no persistent, permanent, and identical self, but neither is there an annihilation of the continuity of the process of cause and effect. If we can understand the relation between cause (or condition) and effect (or result) as a relation that cannot be described in terms of identity and difference, permanence and annihilation, we will understand emptiness, the Middle Way, and how not-self and insubstantiality are compatible with moral responsibility and rebirth.



CHAPTER FORTY

The Thirty-Seven Factors of Enlightenment

The thirty-seven factors conducive to enlightenment (*bodhi-pakkhiya dhamma*) are important for two reasons. First, according to tradition, they were recommended by the Buddha, shortly before his entry into final nirvana, as primary means of gaining enlightenment. Second, these factors form a fundamental part of the foundation of the Abhidharma, in that they belong to that category of teaching, like the teaching on the five aggregates, that comprises the Abhidharmic contents of the *Sutra Pitaka*.

In [Chapter 30](#), we talked about the characteristics of the Abhidharma and the relation between Abhidharmic material and the contents of the discourses, or sutras. The factors conducive to enlightenment belong to this category of material, which is Abhidharmic in nature and yet found in the discourses. Thus they belong to the early period of Abhidharmic philosophy.

The thirty-seven factors of enlightenment are without doubt Abhidharmic in nature. All five characteristics of Abhidharmic material apply to them: (1) definition of factors, (2) relation of factors to other factors, (3) analysis of factors, (4) classification of factors, and (5) arrangement in numerical order ([see Chapter 30](#)).

The thirty-seven factors are classified under seven groups: (a) the four stations of mindfulness (*satipatthana*), (b) the four right efforts (*sammappadana*), (c) the four roads to power (*iddhipada*), (d) the five controlling faculties (*indriya*), (e) the five powers (*bala*), (f) the seven limbs of enlightenment (*bojjhanga*),

and (g) the Noble Eightfold Path (*atthangika magga*). Since we considered the four right efforts and the Noble Eightfold Path in [Chapter 5](#), [Chapter 6](#), and [Chapter 7](#), I will omit these two groups here and concentrate instead on the other five.

The Buddha called mindfulness the one way to the elimination of the afflictions. The Buddha has also said that the mind is the root of all virtues. The most important practice, therefore, is to discipline the mind. One can also understand the importance of mindfulness from the fact that mindfulness occurs in five of the seven groups that make up the thirty-seven factors conducive to enlightenment, and that the first of these groups is devoted exclusively to the four stations of mindfulness (*satipatthana*). Mindfulness is also taught in the *Satipatthana Sutta* (*The Discourse on the Stations of Mindfulness*), which occurs twice in the Buddhist canon. All this indicates the importance of mindfulness.

In recent years there has been a great resurgence of interest in the four stations of mindfulness both within the Theravada tradition, particularly in Burma, and also in the Mahayana tradition, where the importance of the four stations of mindfulness as a part of the practice of meditation has now come to be appreciated. One of the reasons these four stations have occupied such an important place in Buddhist meditation is that they lead to the realization of the three universal characteristics (impermanence, suffering, and not-self). Exactly how this works will become clearer once we enumerate the four stations: (i) mindfulness with regard to the body, (ii) mindfulness with regard to feeling, (iii) mindfulness with regard to consciousness, and (iv) mindfulness with regard to mental objects.

Mindfulness with regard to the body is more inclusive here than it is in the context of the forty traditional supports of meditation, where it occurs as one of the ten recollections but is restricted only to the body. Here it applies not only to mindfulness with regard to the body but also to mindfulness regarding the process of inhalation and exhalation, the elements of matter, the decomposing body, and so forth.

Mindfulness with regard to feeling refers to the emotional contents of personal experience, to feelings that are pleasant, unpleasant, or indifferent.

Mindfulness with regard to consciousness—or, to be more precise, mindfulness with regard to thought—implies observation of the arising and perishing of thoughts.

Mindfulness with regard to mental objects refers to the contents of consciousness, particularly concepts such as impermanence and the like.

With the first station of mindfulness, we exhaust the material dimension of personal experience, and with the three subsequent stations we exhaust the mental dimension of personal experience (i.e., the aggregates of consciousness, volition, perception, and feeling). The thorough application of mindfulness results in abandoning the three erroneous views (permanence, happiness, and self) and attaining insight into the three universal characteristics (impermanence, suffering, and not-self). Interpretations of the objects of the four stations of mindfulness vary according to the various traditions of Buddhist meditation. In general, however, the explanation here should be acceptable to most of the traditions.

Let us look at the four roads to power (*iddhipada*): (i) wish

or desire, (ii) energy, (iii) mind or thought, and (iv) reasoning. These four factors are also found in the twenty-four modes of conditionality (see [Chapter 39](#)), where they are termed ‘predominant conditions’ (*adhipati*). Both the ‘roads to power’ and ‘predominant conditions’ clearly suggest the power of the mind to influence experience.

A simple example is the power to control, up to a certain point, the movements of our bodies and the exercise of our speech. This is a case of the undeveloped power of the mind, desire, energy, and reason to control physical phenomena. When these predominant factors are intensified by cultivation of the five factors of absorption (initial application, sustained application, interest, happiness, and one-pointedness) – particularly the intensification of one-pointedness, which occurs upon attaining the fifth stage of the form-sphere absorptions – they become roads to power.

Through intensification, the predominant factors lead to what are called mundane types of super knowledge and the supramundane knowledge. There are five types of mundane super knowledge: the ability to fly through the sky cross-legged, to walk on water, to move through the earth, to read the thoughts of others, and to recollect one’s former lives. The supramundane knowledge is knowledge of the destruction of the defilements (*asava*), ignorance, and so forth. This is perhaps why it is sometimes said that the four predominant conditions may be either mundane or supramundane. If they are directed toward the mundane sphere, they result in the five types of mundane super knowledge, whereas if they are directed toward the supramundane sphere, or nirvana, they result in penetration of the Four Noble

Truths and in the destruction of the defilements.

Like the four roads to power, the five controlling faculties (*indriya*)—(i) faith, (ii) energy, (iii) mindfulness, (iv) concentration, and (v) wisdom—are also found in the twenty-four modes of conditionality. In the *Book of Causal Relations* (*patthana*), the five controlling faculties are defined as dominating factors. There is a very close connection between the five controlling faculties and the four roads to power, as indicated by their mutual presence in the modes of conditionality and their similarity in the sense of controlling, dominating, or mastering.

The five faculties are called ‘controlling’ because they are said to control or master their opposites: faith (or confidence) controls lack of faith (or doubt); energy controls laziness; mindfulness controls heedlessness; concentration controls distraction; and wisdom controls ignorance. Like the four roads to power, the five controlling faculties can only really control their opposites when they are intensified by the factors of absorption. For instance, faith can only function as a controlling faculty when it is strengthened by the presence of the three factors of absorption of interest, happiness, and one-pointedness; and wisdom can only function effectively when it is strengthened by initial application, sustained application, and one-pointedness. These five factors of absorption strengthen and intensify the five controlling faculties so that the latter can function effectively to propel one toward enlightenment. Similarly, the five controlling faculties strengthen the five factors of absorption. For instance, concentration strengthens interest and happiness. Thus the relationship between the two sets of factors is one of reciprocal support and intensification.

Although the five controlling faculties are indispensable in bringing about the transformation from a doubtful, lethargic, heedless, distracted, and ignorant mode of being to an enlightened mode of being, they must be cultivated in a balanced way. What this means is that within the five controlling faculties there are factors that balance each other. For instance, faith and wisdom are a reciprocal pair: if faith is allowed to dominate wisdom, this results in a weakening of one's critical faculties, one's intellectual powers of analysis and investigation; and if wisdom is allowed to dominate faith, this diminishes confidence to the point of uncertainty and a lack of initial commitment to practice. Similarly, if energy is allowed to dominate concentration, this leads to agitation, and if concentration is allowed to dominate energy, this leads to sloth and torpor.

Thus faith, energy, concentration, and wisdom must be developed and maintained in a balanced manner, and the faculty that enables one to do this is mindfulness. Mindfulness is the watchdog that ensures the proper reciprocal, balanced relationship between faith and wisdom, and between energy and concentration.

The next group of factors of enlightenment, the five powers (*bala*)—(i) faith, (ii) energy, (iii) mindfulness, (iv) concentration, and (v) wisdom—are numerically and terminologically identical to the five controlling faculties. These five factors are called powers because on this stage faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom become firm, steady, and powerful.

The Buddha indicated that the five controlling faculties and five powers are two aspects of the same thing, just as an island in the middle of a river can lead people to call one side of the

river the eastern part and the other side the western part, even though the two parts of the river are one and the same. Similarly, the five controlling faculties and the five powers are one and the same. The five controlling faculties are potentialities that must be intensified and developed through their combination with the five factors of absorption. When they become firm and steady through this intensification, they can then be termed powers.

We might add that the five powers become absolutely unshakable only in the case of the noble ones (see [Chapter 35](#)). On becoming a stream-winner, for example, faith becomes an unshakable power because the fetter of doubt is removed.

Although only the five controlling faculties and five powers are listed in the thirty-seven factors, in the expanded Abhidharmic classification of the controlling faculties and powers, there are three more faculties added to the five already mentioned (mind, joy, and vitality), and two more powers (moral shame and moral dread, known collectively as ‘the guardians of the world’). Moral shame and moral dread are explained as one’s own sense of moral uprightness and fear of censure or blame. They are called guardians of the world because, when developed to the level of powers, they become guardians of wholesome actions.

The last group we will consider here are the seven limbs of enlightenment (*bojjhanga*): (i) mindfulness, (ii) investigation, (iii) energy, (iv) interest, (v) tranquillity, (vi) concentration, and (vii) equanimity. Mindfulness again appears as one of the factors, and again it leads the group, because it is with mindfulness that the way to enlightenment begins.

Thus it is through awareness of one’s situation that progress

on the path begins. This progress is sustained through investigation—in this case, the investigation of factors.

Energy occurs here, as it did in the four roads to power, the five controlling faculties, and the five powers. Energy is essential to sustain the progress one makes along one's spiritual path. All too often, our efforts are sporadic; we make a great effort for a short period of time and then relapse for a much longer time. If progress is to be sustained it must be steady, and energy contributes to steady, consistent progress along the path.

The fourth factor, interest, which is also one of the five factors of absorption, is suffused with happiness, although it can best be understood more as interest than as joy or rapture per se (see [Chapter 34](#)).

Tranquillity in this context is the tranquillity of mind that results from eliminating the afflictions of ignorance, ill-will, and attachment.

Concentration is synonymous with one-pointedness, which is one of the five factors of absorption.

Equanimity is the elimination of the mind's tendency to wander. Like so many Abhidharmic terms, equanimity functions on a number of levels. At the level of feeling, it can be indifference. At the level of the cultivation of the Four Immeasurable meditations (*brahmavihara*), equanimity is even-mindedness toward sentient beings—the absence of attachment to near and dear ones, and the absence of aversion to enemies. In the analysis of personal experience in the teaching on the five aggregates, equanimity is the neutralization of the eight worldly conditions (happiness and pain, gain and loss, praise and blame, and fame and infamy). Here, in the context of the seven limbs of enlighten-

ment, equanimity is that integrated and unshakable state of mind which is totally free of mind's habitual tendency to wander.

These thirty-seven factors were codified, preserved, and taught by generations of masters for one reason only: they were found to be useful and beneficial in developing one's mind, and particularly in aiding progress toward enlightenment. Whether we choose to concentrate on the four stations of mindfulness, the four efforts, the four roads to power, the five controlling faculties, the five powers, the seven limbs of enlightenment, or the Noble Eightfold Path, familiarity with these factors of enlightenment can manifestly and immediately aid our progress toward that goal.



CHAPTER FORTY-ONE

Abhidharma in Daily Life

In this last chapter I would like to focus on some of the ideas considered in Chapters 30 through 40, relating them to daily life and to our practice of the Buddha's teaching. I have discussed the Abhidharma extensively, and some of the material is rather technical. Although it may not be possible to make complete use of what we have learned, I hope it will remain in the corner of your mind, and that you will be able to return to it and use it as time goes by.

I would like to begin by drawing your attention to the fundamental orientation of the Buddha and Buddhism toward the whole question of spiritual progress. You will recall that the majority of the thirty-seven factors conducive to enlightenment (see [Chapter 40](#)) relate to effort and to the mind. The emphasis in Buddhism has always been on these two aspects, in marked contrast to other religious traditions, where the most frequent answers to the question of spiritual progress refer to fate or grace—in other words, to some power outside us (whether an impersonal, unseen power, like fate, or a personal power, like God) that determines our progress and destiny. Fate and grace were typical answers given by other traditions in the Buddha's time, and they remain so today. Such approaches have one thing in common: they rely on something outside us, over which we have little or no control.

The Buddha, however, taught that it is one's own mind and effort that determine one's progress and destiny. Mind and effort

are the keys to self-development, as is clearly reflected in the thirty-seven factors of enlightenment. This is why it has often been said that the mind is the most valuable thing we have. The mind has sometimes been likened to a wish-fulfilling gem, in that it can grant rebirth in fortunate or unfortunate states. It is on the basis of mind that one crosses the threshold of conditioned existence and enters the supramundane states of the noble ones. It is the mind which determines this, and it does so through intentional action, or karma—the expressed will of the mind, which results in the particular conditions in which we find ourselves.

We can also see the importance of the mind reflected in the four roads to power (see [Chapter 40](#)), which are mental factors that can affect and control matter. What we need to do is intensify, cultivate, and elevate the mind. We can see this clearly when we look at the five factors of absorption or intensification (*jhananga*) and the five hindrances (*nivarana*), two aspects of our ordinary, mundane consciousness (see [Chapter 34](#)). The five hindrances are typical of very low levels of conscious development, such as the consciousness of animals, which is saturated with these factors. The presence of these hindrances means that one's mind is totally conditioned and manipulated by various stimuli.

In opposition to these five hindrances are the five factors of absorption, which are also present even in the consciousness of animals. The five absorptions counter and eventually eliminate the five hindrances. Thus we can reduce the controlling power of the hindrances to whatever extent we can cultivate the absorptions.

In a sense, we are standing at a crossroads. All ten factors,

hindrances and absorptions, are present in our minds, and it is a question of whether we allow the hindrances to dominate or develop the factors of intensification so that they begin to dominate our minds. This is a very important battle because as long as the hindrances predominate we are very likely to see the results in this life and in the next life, in the form of rebirth in unfavorable or miserable states. But if our minds are raised by cultivating the five factors of absorption, we reach a higher level of development in both this life and the next.

Once we have intensified and elevated the power of our minds by developing the five factors of absorption, we can motivate and direct our minds in a particular direction. This is done through the five controlling faculties: faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom (see [Chapter 40](#)). It has been said that, to practice the Dharma, two things are essential: (1) faith and (2) wisdom. Wisdom is the main thing, while faith is the prerequisite. In some non-Buddhist traditions, faith means blind adherence, but in the Buddhist tradition, faith means confidence in the possibility of success. In other words, if we do not believe we can succeed, there will be no chance of achieving success no matter what we try to do. In this sense spiritual practice without faith is like a burned seed that will never put forth the seedling of spiritual progress, no matter how rich the soil or how carefully we tend it.

Faith and wisdom are the first and last of the five controlling faculties. Together with the remaining three faculties of energy, mindfulness, and concentration, they are present in the Noble Eightfold Path (see [Chapter 5](#), [Chapter 6](#) and [Chapter 7](#)). Energy, mindfulness, and concentration correspond to the three factors

of right effort, right mindfulness, and right concentration of the mental development group of the Eightfold Path.

Faith is related to the morality group of the Eightfold Path because it is faith, after all, which compels us to observe the rules of good conduct and believe in the law of karma at the beginning of our practice. Unless and until we have achieved supernormal levels of consciousness (like the Buddha and his foremost disciples, who were able to directly perceive the effects of wholesome and unwholesome actions), we must rely on faith to create the foundation of our practice of morality.

Wisdom corresponds exactly to the wisdom group of the Eightfold Path. In the five controlling faculties, therefore, we have in germinal form the eight steps of the Noble Eightfold Path.

To summarize, to progress toward our goal of enlightenment, we need to intensify, elevate, and motivate our minds. The way we can do this is (1) to cultivate the five factors of absorption to reduce the influence of the five hindrances, and then (2) to develop the five controlling faculties and connect them to our practice of the Noble Eightfold Path. When the five controlling faculties become unshakable, they develop into the five powers (see [Chapter 40](#)), which bring with them the supramundane states of the noble ones.

Wisdom, which is the last group of practice in the Noble Eightfold Path, is particularly relevant to the Abhidharmic studies we have undertaken because wisdom is the understanding of ultimate reality, and the Abhidharma is concerned with the presentation of ultimate reality. When we speak of wisdom, we have two components principally in mind: (1) not-self and (2) emptiness.

We have discussed the analytical and relational approaches to the analysis of personal experience in the teaching of not-self and in the teaching of dependent origination, respectively. When we consider not-self, we need to think of the self in relation to the five aggregates. Just as the erroneous idea of a snake exists dependent on and in relation to the rope and darkness, so when we look for the self in relation to the aggregates, we find that it does not exist in any way. The self cannot be found in any of the aggregates of consciousness, feeling, perception, volition, and form. The self cannot possess the aggregates in the way we might own a car. The self does not control the aggregates. It does not control the mind, nor does it control the body. The self is not in any way ascertainable within or without the aggregates.

Having arrived at this understanding of not-self, we might look for a moment at the aggregates. At this point, we move from an analysis of personal experience in terms of the five aggregates to an analysis of the five aggregates in terms of dependent origination. The five aggregates do not originate by chance, nor do they originate without any cause. They originate dependently—dependent on the afflictions (ignorance, craving, and clinging) and on karma, volition, and becoming.

It has been said that interdependent origination is the greatest treasure of the Buddha's teaching. Understanding interdependent origination is the key to undoing the knot that has kept us bound for so long in samsara. The Buddha himself said that he who sees interdependent origination sees the Dharma, and that he who sees the Dharma sees the Buddha. This is a very encouraging remark, for if we can begin to see our daily experience in terms of interdependent origination—in terms of the

conditioned, relative, and empty nature of the factors of experience—then we will see the Dharma, and through seeing the Dharma, we will see the Buddha. It will then no longer be true to say that we cannot see the Buddha, that the Buddha is not present here and now.

I hope that this study of the Abhidharma will not remain an intellectual exercise but will be applied to our daily lives, however slightly. Although it may be difficult to apply everything covered in the course of these last twelve chapters, I think all of us who have studied the Abhidharma will no longer make the mistake of thinking of reality in terms of a unitary, independent, and permanent self and the essential, substantial objects around us. Insofar as we have moved toward a new way of understanding reality in terms of factors and functions that are interdependent and relative, we have moved some way toward seeing the Dharma and the Buddha.

