

Thuyết Luân Hồi và Phật Giáo Tây Phương
(Rebirth and the Western Buddhist)

Nguyên tác: Martin Willson

Viết Dịch: ĐĐ. Thích Nguyên Tạng

Ấn hành tại Úc - Xuân Di Lạc - Bình Tuất - 2006

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 16-8-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

Lời giới thiệu

Lời của người dịch

Chương một - Cần phải hiểu rằng Luân Hồi là có Thật

Chương hai - Đức Phật dạy về thuyết luân hồi

Chương ba - Bằng Chứng của Luân Hồi

Chương bốn - Bằng chứng lý luận: Thuyết Luân Hồi

Chương năm - Phật Giáo, Khoa Học, và Chủ Nghĩa Khoa Học

Chương sáu - Chi tiết về luân hồi

Chương bảy - Kết Luận

Phụ Lục - Đạo đức học Phật giáo trong hoàn cảnh Tây Phương

---o0o---

Lời giới thiệu

Khi tham dự lễ kỷ Tô Minh Hải, thuộc môn phái Lâm Tế Chúc Thánh, tại chùa Pháp Hoa, Nam Úc, vào ngày mùng 7 tháng 11 năm Ất Dậu, nhằm ngày 7 tháng 12 năm 2005 vừa qua, Đại Đức Thích Nguyên Tạng đưa tôi bản dịch quyển “Rebirth and Western Buddhist” (Thuyết Luân Hồi và Phật Giáo Tây Phương) nhờ đọc lại bản dịch và viết lời giới thiệu. Ở đây, chúng tôi xin ghi lại những điểm chính như sau:

Về nội dung của sách, Tác giả tóm lược thuyết luân hồi và sự hiểu biết của mình qua kinh nghiệm của một Tiến Sĩ Vật Lý, xuất gia học đạo theo truyền thống Phật Giáo Tây Tạng. Nhờ đó qua 7 chương, kể cả chương kết luận, Tác giả đã nêu ra những bằng chứng đầy thuyết phục người đọc, nhất là những người Tây Phương, kể cả Phật Tử cũng như không Phật Tử.

Chương thứ nhất, tác giả nói về quan điểm của mình đối với những người Tây Phương khi đánh giá sai lầm về thuyết luân hồi của Đạo Phật.

Chương hai tác giả chứng minh thuyết luân hồi qua kim khâu của Đức Phật, sau khi chứng đạo và các kinh điển khác của cả Bắc Tông lẫn Nam Tông về luân hồi và tái sinh là những việc có thật.

Chương ba gồm nhiều bằng chứng về luân hồi khác nhau để chứng minh cho người Tây Phương thấy rõ đó là sự thật, gồm có những việc như: nhớ lại kiếp trước một cách tự nhiên và qua sự tu tập, người ta có thể tự nhớ lại quá khứ của mình, đồng thời ngày nay có những nhà thôi miên học đã thôi miên nhiều người, để họ nhớ về kiếp trước. Ngoài ra, có nhiều người khác cho biết về kiếp trước của mình như thế nào, qua sự tự cảm nhận chính mình và sự nhận biết người khác trong một kiếp quá khứ nào đó.

Chương bốn, Tác giả trích dẫn lập luận của Ngài Lama Losan Gyatso về tâm thức và vật thể dựa theo Trung Quán Luận của Ngài Long Thọ, Nhơn Minh Luận cũng như các thuyết khác của Đại Thừa. Tuy những dẫn chứng này có tính cách thuyết phục, nhưng chưa làm cho người Tây Phương tin tưởng. Ở đây có hai vấn đề được nêu ra. Một là sự tái sinh ấy do chính một vị Thánh Nhơn nói ra, có lẽ không ai bác bỏ và vấn đề thứ hai phải được chứng minh là cái tâm ở đâu và từ đâu mà có, thì người Tây Phương mới tin. Do vậy, tác giả dựa vào một số sự kiện Đức Đạt Lai Lạt Ma đã trình bày để dẫn chứng về việc này.

Chương năm nói về Phật Giáo, Khoa học và chủ nghĩa khoa học. Tác giả phản bác lập luận của Lênin và của Dawin. Vì Tác giả dựa theo Duy Thức Học để chứng minh và chấp nhận một sự tương tức của tâm thức cũng như sắc uẩn, mà giữa Phật Giáo và Khoa Học có thể giải thích được về sự hiện hữu này của tâm thức, qua cái nhìn của Phật Giáo và sự cấu thành thể chất, qua lý luận của Khoa Học.

Thật ra, những việc đánh giá như thế này không mới, theo nhà bác học Albert Einstein, một người Đức gốc Do Thái, dạy học ở Thụy Sĩ và có quốc tịch Hoa Kỳ. Vào thế kỷ thứ 20, khi nhân loại có mặt trên quả địa cầu này cả 6 tỷ người, mà các khoa học gia trên thế giới đã bình chọn ông là người đại diện cho 6 tỷ người ấy, là cha đẻ của thuyết tương đối. Chính Albert Einstein đã xác định rằng: “Phật Giáo không cần đi tìm nơi khoa học. Vì trong Phật Giáo đã đầy đủ tính chất khoa học rồi”

Ngày nay, các nhà khoa học của Tây Phương vẫn đi tìm mọi thứ, trong đó có cái tâm, nhưng kết quả là vô vọng. Vì khoa học chỉ chứng minh được là A hoặc B, chứ làm sao thấy được trong A có B, ngoài A không thể tồn tại được B. Do vậy mà khoa học muôn đời, nếu có đi tìm cũng chỉ đi tìm được cái giới hạn của nó, chứ không thể đi tìm được cái vô hạn của tâm thức và cái vô giới hạn của kiếp nhân sinh được.

Chương thứ sáu, theo tác giả là một chương tương đối quan trọng. Vì Tác giả bác bỏ lập luận, ngay cả của các vị Lama Tây Tạng cho rằng, trước con gà phải có cái trứng và trước cái trứng phải có con gà; nhưng trên thực tế ngày nay khoa học đã chứng minh lùi lại rằng, con gà ấy chẳng nhứt thiết phải là một con gà nguyên thủy, mà là một loại tổng hợp và bị biến thể, bởi nhiều loại sinh vật khác nhau, để trở thành con gà và từ đây tác giả chứng minh rằng, tâm thức cũng như vậy. Đó chỉ là kết quả do sự chung đụng và sự kết hợp để trở thành con gà và cái tâm cũng trải qua nhiều thời gian khác nhau, để thay đổi và thành tựu.

Tác giả chấp nhận thuyết luân hồi và sự tái sinh từ cõi này sang cõi khác, và cõi người không nhất thiết phải là khó đầu thai vào, như kinh điển vẫn thường hay nói. Sự đầu thai ấy có nhiều giai đoạn ở trước, trong và sau khi thai nhi sanh ra, chứ không nhất thiết phải là lúc tâm thức vừa rời khỏi thân trung ấm. Tuy nhiên, tác giả cũng khẳng định cõi người là cõi dễ đi lên mà cũng dễ đi xuống, cho nên sanh làm người khó là thế.

Chương thứ bảy cũng là chương cuối cùng. Tác giả xác định luân hồi là có thật. Tuy nhiên, thuyết duy vật biện chứng và thuyết tiến hoá vẫn còn ngự trị ở người Tây phương. Do vậy tác giả mong muốn và đề nghị là phải làm sao chứng minh thuyết luân hồi trong Phật Giáo thật rõ, dưới dạng khoa học nhiều hơn nữa chứ không phải dưới dạng mê tín, chắc chắn Phật Giáo sẽ được người Tây Phương ngày càng tin tưởng vào Phật Giáo nhiều hơn nữa.

Nhận xét về tác giả, chúng ta thấy rằng Ngài có đầy đủ tư cách để nói về khoa học qua sự nghiên cứu của mình. Đồng thời từ khoa học, ngài đã vượt cao hơn một bậc nữa, đi vào lãnh vực tái sinh của Phật Giáo, đặc biệt là Phật Giáo Tây Tạng. Dưới một hình tướng của một vị Tăng sĩ người Anh, mặc Tăng bào theo Phật Giáo Tây Tạng. Hy vọng rằng khi diễn giảng tại Thụy Sĩ, tại Anh, tại Úc, hay tại Mỹ, hoặc bất cứ nơi nào trên thế giới, tác giả tạo ra được nhiều lợi lạc cho người nghe hơn, mà người nghe đó lại là người Tây phương nữa.

So với người Đông phương, việc này họ chấp nhận một cách dễ dàng hơn, vì họ tin nơi Đức Phật hoặc qua phát Bồ Đề Tâm, để rõ như Ngài Santideva đã hướng dẫn. Tuy nhiên, để khuynh hướng tái sinh ấy được nhiều người Tây Phương chấp nhận dễ dàng, tác giả viết ra quyển sách này, để chứng minh và thuyết phục họ; nhưng rất tiếc là sách quá mỏng để đọc và hy vọng lần khác, khi tái bản, tác giả sẽ thêm vào nhiều câu chuyện chứng đạo của các bậc Thánh hay những kiếp trước của Đức Phật, để có nhiều minh chứng hơn. Nhưng dầu sao đi nữa, đây vẫn là tác phẩm hay đáng đọc.

Trong sách này còn có thêm Phần Phụ Lục, phần này Đại Đức Thích Nguyên Tạng đã dịch các bài tiểu luận của nhiều Tác giả liên quan về vấn đề tái sinh theo quan niệm của cả Đông phương lẫn Tây phương.

Riêng tiểu luận “Đạo Đức học Phật Giáo trong hoàn cảnh Tây phương” tác giả James Whitehill cho rằng các nhà nghiên cứu Tây phương, Phật Tử cũng như không Phật Tử đã đi quá xa về vấn đề đạo đức học của Phật Giáo qua cái nhìn của tánh không. Tác giả đề nghị rằng Phật Giáo phải được ghép vào tư tưởng đạo đức của Tây phương thì Phật Giáo mới có thể phát triển mạnh ở những nước Tây phương được.

Phần ” Đạo lý Phật Giáo Tây phương“ Tác giả cũng đã nhận xét rất xác thật rằng: Đức hạnh của một Tăng sĩ Phật Giáo Tây phương hay một tín đồ Phật Giáo, nên dựa vào các Ba La Mật để triển khai, khiến cho ” đức hạnh giác ngộ“ ấy có thể thâm nhập vào trong cộng đồng và xã hội.

Về ”những câu hỏi phê bình đưa đến việc tự nhiên hóa ý niệm nghiệp báo trong đạo Phật“ của Giáo Sư Dale S. Wright đã cho thấy được rằng: Tác giả muốn tách rời quan niệm về nghiệp báo trong quá khứ mà Phật Giáo đã chủ trương. Nghĩa là nên tổ chức một xã hội tự do, tự quyết và có trách nhiệm thì con người thời nay dễ thâm nhập hơn. Vì lẽ cho đến ngày nay vẫn còn nhiều người Tây phương vẫn chưa chấp nhận thuyết luân hồi và nghiệp báo một cách rõ ràng.

Trong khi đó ”Kinh Nhân Quả Ba Đời“ do Hòa Thượng Thích Thiên Tâm dịch từ chữ Hán sang tiếng Việt bằng lối câu hỏi theo thể thơ và đã trả lời cũng theo thể ấy. Ở đây đã ví dụ rất rõ ràng về kiếp trước như do thường ăn chay niệm Phật; nên kiếp này thông minh trí tuệ. Hoặc giả sở dĩ đời nay sống lâu là do đời trước đã phóng sanh nhiều loài vật.

Tóm lại Hòa Thượng Thích Thiên Tâm qua ”Kinh Nhân Quả Ba Đời“ đã chứng minh có nhân quả và luân hồi do nghiệp báo của đời trước liên hệ đến đời nay qua 45 hình thức đầu thai khác nhau là việc hiển nhiên.

So ra giữa Đông và Tây vẫn còn khác biệt nhiều về vấn đề tái sanh. Do vậy muốn cho người Tây phương dễ chấp nhận về thuyết tái sanh và luân hồi của Đạo Phật, Phật Giáo Tây phương cần phải có nhiều thời gian hơn nữa để hiểu và làm quen với Phật Giáo; không nhất thiết phải đứng trên quan điểm hữu thần để nhìn Phật Giáo, lúc ấy việc tái sanh mới dễ dàng chấp nhận được.

Dịch giả từ Anh văn sang Việt ngữ cũng là một Tăng sĩ. Do vậy, các danh từ Anh văn đầu khó đến đâu, Đại Đức Thích Nguyên Tạng cũng chuyên dịch một cách tài tình, không vấp phải lỗi chính tả hay ý chính của tác giả là một điều “bất khả tư nghì“. Thầy Nguyên Tạng vừa là Phó trụ trì Tu Viện Quảng Đức tại Melbourne, vừa là chủ biên trang nhà quangduc.com rất nổi tiếng trên thế giới, thế nhưng còn dành nhiều thời giờ để dịch và viết cho đến nay đã hơn 10 tác phẩm như thế này, không phải là điều mà ai cũng có thể làm được. Xin trân trọng giới thiệu dịch giả và dịch phẩm này đến với quý vị Phật Tử Việt Nam của chúng ta, làm quen với ngôn ngữ Phật Giáo, qua thuyết luân hồi và tái sanh, với ngòi bút điêu luyện của Thầy Nguyên Tạng.

Tôi chỉ tốn có 4 tiếng đồng hồ, để xem lại bản thảo và một tiếng đồng hồ, để viết lời giới thiệu này, thì quả thật là quá ít, so với một tác phẩm giá trị như vậy; nhưng điều quan trọng ở đây không phải là thành phẩm mà là tính chất, nội dung của quyển sách mới là điểm chính. Kính mong quý vị hãy trang trọng mở sách ra đọc và nghiền ngẫm những dẫn chứng mà Tác giả, để rõ thêm về một kiếp sống của nhân sinh trên quả địa cầu này.

Viết tại núi đồi Đa Bảo Sydney, Úc Đại Lợi
nhân lúc nhập thất lần thứ 3 tại đây.

Ngày 8 tháng 12 năm 2005.

Sa Môn Thích Như Điền

---o0o---

Lời của người dịch

Người Tây Phương thường được nuôi dạy với ý tưởng cho rằng không có sự thật về thuyết luân hồi, nhưng khi tiếp xúc với Phật Giáo (PG) họ nhận thấy rằng truyền thống PG luôn xem sự thật của luân hồi là điều tất nhiên, và thường xem thuyết luân hồi là một trong những giáo lý căn bản. Sự bất đồng ý kiến này là một vấn đề đối với nhiều người mà vì lý do này hay lý do khác đã cảm thấy sự hấp dẫn của PG. Ít có người Tây Phương nào có thể chấp nhận mà không thắc mắc về những giáo lý của một tông phái PG nào đó, nhưng ngược lại sự cực lực bác bỏ thuyết luân hồi sẽ làm cho một pháp tu nào đó trở nên vụn vặt, không còn là một pháp môn trọn vẹn có hiệu quả.

Cuốn sách mà bạn đang cầm trên tay sẽ trình bày khá khúc chiết về tất cả những luận cứ xoay quanh thuyết luân hồi tái sinh theo cái nhìn của một tăng sĩ PG người Tây Phương, người đã được huấn luyện về khoa học thực nghiệm để tìm ra một con đường trung dung thích hợp nhất giữa hai thái cực chấp nhận không thắc mắc và cực lực bác bỏ.

Vị tăng sĩ tác giả sách này chính là Martin Willson, sinh năm 1946 tại Anh quốc. Sau khi lấy bằng Tiến sĩ Vật lý ở Đại học Cambridge năm 1973 về môn Phóng xạ thiên văn học, ông đến Úc để nghiên cứu Vật lý học thêm vài năm nữa, lần này về môn Khí hậu học. Sau đó ông nhận thấy việc nghiên cứu khoa học không thể giải quyết được những vấn nạn của thế gian, ông quay sang tìm hiểu về đạo học. Ông đến cư trú tại Học Viện Văn Thù (Chenrezig) một Trung Tâm Phật Giáo Tây Tạng ở vùng rừng núi thuộc tiểu bang Queensland. Chính tại nơi này, vào năm 1997 ông xuất gia và được cho thọ giới Sa Di. Trong ba năm, ông theo học với Lạt Ma Tiến sĩ Thubten Lodan và Lạt Ma Zasep Tulku, và với sự khuyến tấn của hai vị này ông bắt đầu phiên dịch những kinh sách cần thiết cho các chương trình giảng dạy. Năm 1980, Ngài chuyển đến Trung Phật Giáo Tharpa Choeling của Lạt Ma Tiến Sĩ Rabten, một nơi đào tạo tăng tài cho Tây phương ở Thụy Sĩ. Hiện nay Ngài chỉ đạo Ban Phiên Dịch cho Nhà Xuất Bản PG Wisdom ở Anh quốc.

Tập sách này Ngài viết ở Tharpa Choeling, Thụy Sĩ trong khoảng năm 1981-1982 cho một tạp chí PG và sau đó được gộp lại để in thành sách vào năm 1986.

Nhận thấy tài liệu này có nhiều điều mới mẻ đối với đề tài Luân hồi và tái sinh nên chúng tôi chuyển ngữ sang tiếng Việt để cung cấp thêm một tài liệu nghiên cứu cho nền Phật học VN.

Chúng con xin chân thành cảm tạ TT Thích Như Điển, Phương Trượng Chùa Viên Giác, Hannover, Đức Quốc đã hoan hỷ dành thời giờ đọc bản dịch và viết lời giới thiệu cho tập sách này. Chúng tôi cũng xin chân thành cảm ơn quý Đạo hữu Gia Khánh, Diệu Mỹ, Cao Thân, Tâm Lạc, Trọng Khương, Nhị Tường, Nguyên Thiện Bảo đã giúp nhiều việc khác nhau để hoàn tất dịch phẩm này trên máy vi tính trước khi gửi đến nhà in. Cuối cùng, chúng tôi cũng không quên tán thán công đức của gia đình Đạo hữu Nguyên Từ đã phát tâm ấn tống tập sách song ngữ Việt-Anh này để làm quà tặng cho quý đồng hương Phật tử và bè bạn xa gần nhân lễ Tiểu Tường Thân phụ của chị.

Xin chấp tay nguyện cầu cho Chánh Pháp được trường tồn, chúng sanh được an lạc. Và cũng xin nguyện cầu cho Cửu Huyền Thất Tổ, Cha Mẹ nhiều đời của chúng ta sớm tái sinh về cõi giới an lành.

Nam Mô A Di Đà Phật

Melbourne, Xuân Di Lạc, Bính Tuất - 2006

Tỳ Kheo Thích Nguyên Tạng

---o0o---

Chương một - Cần phải hiểu rằng Luân Hồi là có Thật

Theo những lời dạy của đạo sư Asita và của các vị kế tục ngài về các pháp tu tập theo thứ tự trước sau (Tiếng Tây Tạng là Lam Rim) một người trở thành tín đồ PG và bắt đầu tu tập theo PG khi người đó quy y Tam Bảo Phật, Pháp, Tăng, với một trong ba động lực: thứ nhất là sợ tái sinh trong các cõi giới thấp như súc sinh, ngạ quỷ hay địa ngục, tìm sự gia hộ của Tam Bảo để được sinh vào những cõi cao hơn như cõi người, cõi thiên thần hay bán thân (Atula). Thứ hai là sợ quả khổ trong tất cả các cõi do nghiệp và phiền não, nên quy y Tam Bảo để thoát luân hồi. Thứ ba, vì lòng từ bi lớn không thể chịu nổi khi nhìn thấy chúng sinh đau khổ, quy y để có khả năng dẫn dắt họ đến giải thoát và giác ngộ, sau khi chính mình đã đắc Phật quả.

Nếu không tin thuyết luân hồi thì không thể có một động lực nào trong ba động lực này. Các tín đồ Ấn giáo cũng có động lực là thoát luân hồi, giống như động lực thứ hai của người Phật tử. Arnaud Desjardins viết:

“Sự giải thoát này được xem là thoát luân hồi sinh tử. Vì chín mươi chín phần trăm người Âu không tin có luân hồi và xem điều đó là một sự mê tín của người Á châu nên vấn đề đã được đóng lại: người Ấn giáo và Phật giáo ra sức tu luyện để thoát khỏi một điều không có thật”.

Nếu ý tưởng đạt được giải thoát cá nhân là vô nghĩa đối với người Tây Phương thì động lực thứ ba nói trên hay mục tiêu của Bồ Tát hạnh – đạt giác ngộ để có khả năng giải cứu chúng sinh, lại càng vô nghĩa hơn đối với họ. Người Phật tử thường biện luận rằng nếu không có luân hồi thì không có luật nhân quả, và như vậy đối với những người không tin thuyết luân hồi, mọi sự trở thành vô nghĩa: mọi sự kiện chỉ là sự ngẫu nhiên, khi người khác làm hại chúng ta thì đó là lỗi của họ chứ không phải là nghiệp quả xấu của chính mình, và không có lý do gì để cho chúng ta tu sửa về mặt đạo đức. Lối biện luận này không hoàn toàn đúng sự thật, vì chúng ta thấy rằng có nhiều người Ca Tô giáo cũng như tín đồ các tôn giáo khác cũng có trình độ đạo đức cao dù họ không tin thuyết luân hồi, và do đó còn có những lý do khác để người ta nỗ lực trở nên người đạo đức. Tuy nhiên cuộc sống hiện nay trên thế giới, người đạo đức thì ít mà người phạm tội lỗi thì nhiều. Vì sự không hiểu biết này mà những đau khổ của thế gian được xem là có những nguyên nhân khác, và những phương pháp khác cải tạo tốt nhất đã bị bỏ quên.

Vậy, thông hiểu về luân hồi là điều kiện tiên quyết cho việc tu hành theo PG và giải trừ sự khổ đau của thế gian.

Nhưng sự quan tâm đến thuyết luân hồi cũng có những lý do không tốt. Trong cuốn “Hồi Ký về sự Ngộ Đạo Hiện Đại” (Memoir of Modern Gnostic) Edward Conze viết về một số phụ nữ “nhiều tuổi và giàu có” chú ý đến thuyết luân hồi với ba lý do:

“Thứ nhất là vì thuyết luân hồi làm cho họ tin rằng trong một kiếp trước nào đó họ là những bà hoàng Ai cập hay những nhân vật tương tự. Thứ hai là vì thuyết luân hồi giải tỏa cho họ những cảm giác là mình có lỗi với xã hội, mặc cảm vốn phổ biến trong giới tư sản của thế kỷ hai mươi, vì theo thuyết luân hồi thì họ xứng đáng được hưởng sự giàu sang như nghiệp quả tốt mà họ đã tạo được trong tiền kiếp. Và thứ ba, thuyết luân hồi bảo đảm với họ rằng bản ngã quý báu của họ rồi sẽ được tồn tại khi họ qua đời. Thêm nữa, thông thiên học (theosophy) hứa hẹn rằng họ sẽ được hưởng sự minh triết của các thời đại và được chia sẻ những kiến thức thuộc loại huyền bí.

Lý do thứ hai nói trên biện minh cho sự bất công xã hội là không chính đáng và là sự ứng dụng sai thuyết luân hồi. Sự sai lầm này không chỉ của riêng người Tây Phương. Do đó chúng ta cần phải hiểu đúng thuyết luân hồi để giải trừ những sai lầm này.

---o0o---

Chương hai - Đức Phật dạy về thuyết luân hồi

Trong tất cả những lời dạy của Đức Phật, từ bài thuyết pháp đầu tiên ở Lộc Uyển cho đến khi ngài nhập Niết bàn, thuyết luân hồi luôn được nhắc đi nhắc lại. Một thí dụ trong đoạn kể lại việc ngài tham thiền dưới gốc bồ đề để đạt đến giác ngộ viên mãn. Theo Kinh Lalitavistara (Phổ Diệu Kinh), trong phần đầu của đêm hôm đó, sau khi trải qua bốn tầng thiền, Bồ Tát dùng thiên nhãn (divine eye/divya-cakshus) quán sát sự luân hồi sinh tử của chúng sinh.

“ Với thiên nhãn thanh tịnh, Bồ tát thấy chúng sinh chết rồi lại tái sinh trong những giai cấp thấp hèn, trong thuận cảnh và nghịch cảnh. Ngài thấy chúng sinh luân hồi tùy theo nghiệp quả của mình “ than ôi, những sinh linh này đã tự tạo nghiệp xấu qua thân, khẩu, ý, họ bất kính với các thánh nhân và ôm giữ tà kiến. Do tạo nghiệp với tà kiến, khi thân hoại mạng chung, họ tái sinh trong hoàn cảnh xấu và trong các địa ngục. Nhưng những chúng sinh tạo nghiệp tốt qua thân, khẩu, ý, cung kính các bậc thánh và không có tà kiến, do tạo nghiệp tốt với chánh kiến, khi thân hoại mạng chung, họ sẽ tái sinh trong hoàn cảnh tốt và trong các cõi thiên giới”.

Kinh viết tiếp:

“ Khi tâm của ngài đã được thu nhiếp, thanh tịnh, không có những phiền não vi tế nào, thuận thực, lợi ích, vững chắc và bất thoái chuyển, vào nửa đêm, Đức Bồ Tát đắc Túc mạng thông (Purva-nivasanusriti-jnana), quán thấy tất cả các kiếp sống quá khứ của mình cũng như các chúng sinh khác. Ngài nhớ lại một, hai, ba... cho tới vô số kiếp trước, đại kiếp sinh, trụ, dị, diệt. “ mình đã có tên như vậy, gia đình như vậy, đẳng cấp như vậy, màu da như vậy. Thực phẩm như vậy, tuổi thọ như vậy, mình đã sống lâu như vậy. Mình đã trải qua những hạnh phúc và khổ đau như vậy. Khi qua đời trong kiếp đó, mình đã tái sinh ở xứ kia. Sau khi qua đời ở xứ đó, mình đã tái sinh ở nơi

đây”. Như vậy ngài nhớ lại những hoàn cảnh và những xứ sở của các kiếp trước của chính mình và của tất cả chúng sinh”.

Những đoạn kinh văn khác nói về cuộc tham thiền này của Đức Phật, trong Vinaya-Vastu (Kiền Độ) và trong Luật Tạng Pali khác nhau về thứ tự và những phần khác của cuộc tham thiền, nhưng đều có hai đoạn trên, với những lời lẽ tương tự.

Không phải chỉ có Đức Bồ Tát mới có thiên nhãn thông và túc mạng thông, mà hai thần thông này cũng được dạy trong nhiều kinh điển, thí dụ như Kinh Sa Môn Quả (Samannaphala-sutta), và là hai trong năm thần thông mà bất cứ hành giả nào cũng có thể đạt được sau khi đã đắc đến đệ Tứ Thiên.

Luân hồi cũng thường được đề cập đến trong những kinh khi Đức Phật nói đến những sự kiện của kiếp hiện tại theo nghiệp của những kiếp trước và khi ngài dạy về nghiệp quả và về sự cần thiết phải tu tập. Thí dụ, trong kinh “ Pravrajyantaraya- Sutra”, Phật dạy:

” Nay Mahanam, nếu một cư sĩ làm bốn hành vi, người ấy sẽ chịu bốn nghịch cảnh sau nay: y sẽ phải tái sinh nhiều lần, sinh ra bị mù, thiếu trí, bị câm, hay như một người hạ cấp, luôn luôn nghèo khổ, luôn luôn bị ngược đãi. Y sẽ trở thành người lưỡng tính hay người hoạn, hay sinh ra trong cảnh làm nô lệ suốt đời. Y sẽ trở thành người nữ, chó, heo, lừa, lạc đà, hay rắn độc, và do đó không thể thực hành giáo lý của Đức Phật”.

(Bốn hành vi là cản trở những người muốn theo Đạo, cản trở những người thân của mình quy y, không tin Chánh pháp, phá hoại tăng và những bậc bà la môn đức hạnh). Ngoài sự tái sinh làm thú vật hay ngạ quỷ, nhiều kinh sách Tiểu Thừa cũng như Đại Thừa còn dạy rằng tái sinh trong địa ngục là nghiệp quả từ những hành vi tà dâm và ăn thịt chúng sinh cho đến hủy báng giáo pháp.

Thêm nữa kinh sách thường nói đến sự không tin luân hồi và nhân quả như là một loại tà kiến. Kinh Bát Nhã (Prajna-paramita-sutras) phân chia các cấp Thánh nhân và nói đến số lần tái sinh mà họ phải trải qua, và những điều khác. Như vậy thuyết luân hồi là một thành phần bất khả phân của hệ thống tư tưởng của PG. Không thể nào thu tóm thế giới quan phong phú của PG vào tâm trí chật hẹp của những người chối bỏ thế giới này, vì trong đó mỗi chúng sinh chuyển hóa qua vô số trạng thái trong vô số đại kiếp.

Những người không nghiên cứu kỹ PG khi viết về tôn giáo này thường nói rằng giáo lý luân hồi có phần mâu thuẫn với nguyên lý vô ngã (Anatman, Nairatmya), vì vậy chúng ta nên chứng minh rằng đó là một ý tưởng hoàn toàn sai lầm. Trước hết, như Har Dayal đã viết : “ vấn đề này phát sinh từ sự sai lầm khi người ta dịch từ ngữ “ Atman (ngã/ego) sang tiếng Anh là “ Soul” (hồn). Một trong những ý nghĩa của “ soul” là thành phần tâm linh của con người, được xem là tồn tại sau khi qua đời và có khả năng cảm nhận hạnh phúc hay khổ đau trong một trạng thái hiện hữu tương lai”. Vì vậy “ soul” hay “ hồn” không thể là từ ngữ thích hợp để dịch. “Atman” tự hiện hữu một cách độc lập, toàn vẹn và bất biến mà người Phật tử chối bỏ. Một “atman” như vậy không thể có tích chất như một “ soul”, nguyên lý vô ngã không chấp nhận những ý kiến sai lầm về sự hiện hữu của “ soul” hay nói một cái gì khác được bao gồm trong năm uẩn, hoặc được gán cho năm uẩn, nhưng không phủ nhận sự hiện hữu của nó. Nếu dùng thuyết đoạn diệt (hay hư vô chủ nghĩa) để diễn dịch thuyết vô ngã thì đó là tà kiến nguy hiểm nhất. Trong Kinh “ Kasyapa-Parivarta, Đức Phật dạy: “ này Ca Diếp, thà chấp có cái “ ta” lớn bằng núi Tu Di còn hơn là chấp không như phái đoạn diệt” (It were better, Kasyapa, to abide in a personality-view as big as Mount Sumeru, than the emptiness-view of the nihilist”. Bản ngã hiện hữu liên tục trong kiếp hiện tại, mỗi khoảnh khắc thân và tâm phát sinh tùy thuộc vào khoảnh khắc trước, cũng giống như vậy bản ngã hiện hữu từ kiếp này sang kiếp khác, luôn luôn biến đổi.

---o0o---

Chương ba - Bằng Chứng của Luân Hồi

Người Tây Phương sống trong một xã hội không có thiện cảm với thuyết luân hồi, vì vậy những lời dạy được xem là của Đức Phật khó có thể làm cho họ tiếp nhận, nếu không có bằng chứng, chúng ta có thể nghĩ rằng Đức Phật dạy như vậy vì trong thời đại của ngài người ta tin vào thuyết luân hồi, nhưng thật ra ngài dùng thuyết luân hồi như một ẩn dụ. Tuy nhiên có thể chúng ta không nghĩ như vậy sau khi đọc vài cuốn sách nghiên cứu về thuyết luân hồi ở Đông Phương cũng như Tây Phương của Joseph Head và S.L. Cranston, nhưng dù sao những ý kiến đáng tin tưởng và phổ quát cũng không đủ.

Các học giả PG Ấn Độ thời trung cổ và sau đó là các học giả Tây Tạng đã cống hiến nhiều cho việc cung cấp những bằng chứng về luân hồi, giải thoát

và những triết thuyết khác của PG. Nhưng ở đây chúng ta gặp phải một trong những điểm khác biệt chính giữa nền văn minh của họ và nền văn minh của Tây Phương: Tây Phương vốn được xem là cấp tiến đã không còn tin vào lý luận nữa. Phái Ngụy Biện (Sophists) ở Hy Lạp thời xưa đã dùng lý luận để thiết lập chủ nghĩa Hu Vô (Nihilism) và những chủ nghĩa khác. Thời trung cổ các học giả dùng lý luận để thiết lập sự hiện hữu của Thượng Đế, và bây giờ “Ngụy biện: và “Triết học kinh viện” (Scholasticism) là những từ ngữ được dùng để chê bai. Edward Conze, là người chính yếu phổ biến Kinh Bát Nhã (Prajna-paramita sutra) ở Tây Phương và là người không ưa gì khoa học, đã nói: “ Tôi không quan tâm nhiều đến lý luận, mà chỉ thích sự quan sát trực tiếp” (I have never paid much attention to logical reasoning, but prefer direct observation). Bất cứ nhà khoa học nào cũng phải đồng ý với quan điểm này. Immanuel Kant cũng nói: “ Biết sự vật chỉ bằng kiến thức suông hay lý luận suông thì như vậy là ảo tưởng. Chỉ ở trong kinh nghiệm bản thân mới có sự thật”. Vậy trước khi tiếp cận sự “chứng minh” luân hồi bằng lý luận, chúng ta hãy xét bằng chứng của luân hồi qua quan sát trực tiếp.

Ở Tây Phương có rất nhiều sách viết về luân hồi, và số lượng mỗi lúc mỗi tăng. Ở đây tôi chỉ có thể sơ lược về những loại bằng chứng có thể tìm thấy. Quý độc giả có thể xem các nguồn tài liệu nguyên thủy để biết tất cả những chi tiết vốn không thể thiếu cho việc thiết lập niềm tin vào thuyết luân hồi.

Người ta có thể nhớ lại kiếp trước của mình, hoặc được một người khác nói cho họ biết về kiếp trước của mình. Nếu nhớ lại kiếp trước của mình thì đó có thể là sự nhớ lại một cách tự nhiên, không qua tu luyện, hoặc nhớ lại do đã tu hành trong kiếp này hay kiếp trước, hoặc nhớ lại khi được thôi miên. Trong tất cả những trường hợp này, sự nhớ lại kiếp trước của mình trong khi được thôi miên cũng không nhất thiết tin vào luân hồi. Trong trường hợp nhớ lại bằng thôi miên, người ta thường nghĩ “chắc chắn mình đã dựng lên cái vụ kiếp trước này”.

1/ Nhớ lại kiếp trước của mình

a/ Nhớ lại tự nhiên: sự nhớ lại tự nhiên thường là sự nhớ lại của một đứa trẻ về kiếp ngay trước kiếp hiện tại của nó, và thường là về cái chết của nó trong kiếp đó trước khi tái sinh trong kiếp này. Sự nhớ lại tự nhiên không phải là hiếm có. Thông thường một đứa trẻ nói về kiếp trước của mình sẽ được người lớn bảo là không nên nói đến những điều này, đặc biệt là đối với những đứa trẻ ở Tây Phương. Chắc chắn các bà mẹ không muốn nghe đứa

con của mình cứ nói đến những chuyện đi về “nhà”, gia đình cũ trong kiếp trước của nó. Có thể nó còn nói: “ mẹ kiếp trước của con tốt hơn mẹ bây giờ”.

Trong trường hợp nhớ lại tự nhiên, kiếp trước thường rất gần kiếp hiện tại, vì vậy rất có thể có những người trong kiếp đó còn sống và còn nhớ đến đương sự. Trong những trường hợp này người ta có thể kiểm chứng với nhiều bằng chứng vững chắc.

Có thể đứa trẻ nói nhiều chi tiết về gia đình cũ của mình, thường ở không xa gia đình hiện tại của nó và gia đình kiếp này không biết gia đình kiếp trước, nhưng sự việc có thể được chứng minh bằng cách viếng thăm chỗ ở kiếp trước của những đứa trẻ. Nếu có một cuộc thăm viếng như thế (mà đứa trẻ thường rất muốn), nó sẽ nhận ra những nơi chốn, những ngôi nhà và những người đã quen biết nó trong kiếp trước. Nó cũng nhận biết những vật sở hữu trước kia của mình, hỏi về những đồ vật bị thiếu, hỏi về những người quen cũ và hỏi về những điều khác. Những chuyện riêng tư mà nó biết sẽ làm cho người vợ kiếp trước của nó (nếu có) tin rằng nó chính là người chồng quá cố. Có thể nó sẽ nói về những món nợ lúc nó qua đời, kể cả những món nợ mà người thân trong kiếp trước hiện còn sống của nó không biết tới, và sau đó có thể xác nhận. Nếu kiếp trước nó đã chết vì bị người khác giết (do đó có nhiều khả năng mau tái sinh và nhớ lại một cách tự nhiên) nó có thể nói về kẻ sát nhân và những chi tiết có thể được kiểm chứng với hồ sơ cảnh sát và các nhân chứng.

Một đứa trẻ nói rằng kiếp trước của mình đã sống ở xứ khác thường biểu lộ những đặc điểm về hành vi, những sự ưa thích về món ăn..v.v... đặc biệt ở xứ đó. Nó có thể phô diễn những tài năng mà trong kiếp hiện tại đã không có cơ hội để học, thí dụ như nói một thứ ngôn ngữ xa lạ đối với tất cả những người trong cộng đồng hiện tại của nó, hoặc có thể trình diễn những vũ điệu rất phức tạp của Ấn Độ, phù hợp với sự kiện nó nói rằng kiếp trước mình là một vũ công Ấn Độ.

Có thể có những bằng chứng khác hỗ trợ cho lời nói của đứa trẻ. Nếu người mẹ kiếp này đã quen biết nó trong kiếp trước, rất có thể bà ta đã có một giấc mộng hay hình ảnh báo trước nó sẽ gặp lại bà trong kiếp này. Cũng có thể có một người nào khác nằm mộng thấy điều này. Đứa trẻ có thể có những dấu vết trên người như những vết bớt, những nốt ruồi đỏ, giống và ở cùng chỗ với những vết thương gây ra cái chết của nó trong kiếp trước, hoặc tái xuất hiện một dấu hiệu mà người ta đã áp đặt lên thân thể kiếp trước của nó để có

thể nhận ra nó trong trường hợp nó tái sinh trở lại trong một gia đình đó. Có đến ba trăm trường hợp được khảo sát có những dấu vết như vậy hoặc những khuyết tật bẩm sinh.

Khoảng một ngàn sáu trăm trường hợp nhớ lại tự nhiên ở nhiều nơi khác nhau trên thế giới, kể cả hai trăm bốn mươi một trường hợp ở Châu Âu, đã được Bác sĩ Ian Stevenson thuộc Đại học Virginia khảo sát tường tận. Công trình này cung cấp bằng chứng khoa học mạnh mẽ nhất về luân hồi mà chúng ta đã có. Bất cứ người nào có đầu óc khoa học vẫn còn nghi ngờ về luân hồi nên đọc những cuốn sách viết về công trình này. Những thí dụ về các loại bằng chứng nói trên được lấy từ cuốn sách của Franci Story, một Phật tử người Anh, đã cộng tác với Bác sĩ Ian Stevenson ở Tích Lan, Thái Lan và Ấn Độ. Cuốn sách này đã thuyết phục tôi rằng thuyết duy vật (materialist) chối bỏ luân hồi là sai lầm.

Một số hiện tượng này liên quan đến các tu sĩ PG Tây Tạng cao cấp hay các vị Lạt Ma hóa thân cũng đã được viết tới, nhưng không có sự khảo sát bởi những người được đào tạo một cách khoa học. Có một điều mà người Tây Phương có thể công nhận, đó là sự thông minh sớm của các “Rinpoche” (danh xưng đặc biệt dành để gọi các em bé được thừa nhận là tái sinh của các Lạt Ma Tây Tạng) trẻ tuổi, một đặc điểm cũng được ghi nhận trong nhiều trường hợp mà Stevenson và Story đã khảo sát.

b/ Nhớ lại qua tu tập:

Nhớ lại qua tu tập có thể xảy ra do thực hành thiền định trong kiếp hiện tại. Như đã nói ở trên, theo lời Phật dạy, người ta có thể đạt đến trí tuệ nhớ lại kiếp trước do tu thiền định cho đến khi nào đạt đến trạng thái định (Samatha) gồm chín cấp, rồi tiếp tục đạt đến bốn thiền (dhyana). Sự nhớ lại này có thể diễn ra sau nhiều năm tinh tấn tu tập trong điều kiện yên tĩnh và cô tịch, là điều kiện mà thế giới Tây Phương đã bị ma vương (mara) tước bỏ gần hết. Một hành giả đạt được loại khả năng tâm linh này cũng có những quyền năng khác như khinh thân, tàng hình, phân thân và đi xuyên qua tường hay núi (xem Vinaya-vastu), không cần phải nói là những thần thông này ngày nay hiếm có. Trước khi tu thiền định, hành giả phải thực hành các pháp môn căn bản theo thứ tự trước sau mà PG Tây Tạng gọi là “ Lam rim”. Khi thực hành những pháp môn căn bản này hành giả cũng cần phải xác lập niềm tin về luân hồi, nhân quả và các giáo lý khác. Như vậy đây không phải là cách để những người nghi ngờ bị thuyết phục là mình đã sống trong những kiếp trước.

Tiến sĩ John Lilly, một khoa học gia người Mỹ, nói rằng mình đã đạt quyền năng nhớ lại kiếp trước trong khi thám hiểm những trạng thái tâm thức, nhưng có lẽ ông không xem điều này là quan trọng, và không nói thêm chi tiết. Kỹ thuật của ông gồm cả việc dùng một cái thùng biệt lập được thiết kế đặc biệt để loại bỏ những sự kích thích giác quan thông thường. Nếu người Tây Phương muốn tu thiền thì họ nên tìm một dụng cụ như vậy.

Có rất ít người chỉ cần tu tập một chút mà cũng được đạt được khả năng nhớ lại kiếp trước với nhiều chi tiết mà ở Anh Quốc người ta gọi là “ký ức xa” (far memory). Khả năng rất khác so với sự nhớ lại tự nhiên đã nói ở phần trên, vì những kiếp được nhớ lại xa hơn rất nhiều, khả năng này chỉ có được trong tuổi trưởng thành, và sự nhớ lại gồm cả nhớ lại là mình đã từng tu tập tương xứng với khả năng ký ức xa xôi trong nhiều kiếp trước. Một thí dụ nổi tiếng là Joan Grant, người đã nhớ lại là mình từng tu luyện mười năm để phát triển ký ức xa khi bà là Công chúa Sekeeta thuộc triều đại thứ nhất của xứ Ai Cập (khoảng năm trăm trước Tây lịch), và với kết quả lâu dài là trong kiếp hiện tại bà vẫn giữ được khả năng đó cùng với những quyền năng tâm linh khác. Bà kể lại mấy kiếp trước của mình với hình thức tiểu thuyết trong một loạt sách. Những cuốn mà tôi đã tìm được (đặc biệt là cuốn đầu tiên nói về kiếp trước của bà như công chúa Sekeeta), có đầy đủ những hình ảnh trong sáng và rõ rệt, mỗi chi tiết sinh hoạt hằng ngày, thí dụ như một trò chơi của trẻ em, đều sống động và vui tươi. Các nhà Ai Cập học nhận thấy những chi tiết này chính xác một cách kỳ lạ. Nếu những cuốn sách này là kết quả của việc nghiên cứu lịch sử một cách tỉ mỉ thì họ cũng công nhận tác giả là một người có sự thông hiểu rất sâu xa. Nhưng thật ra nội dung của những tập sách này bà đã được đọc cho người ta ghi lại trong một loạt trạng thái xuất thần và với những chi tiết rời rạc mà tác giả không thể kiểm soát được thứ tự, nhưng được ráp lại với nhau một cách hoàn hảo khi nội dung được biên soạn. Trong một loạt kiếp trước ở Ai Cập, bà sinh ra trong hoàng gia và quý tộc, có khi là đàn ông, có khi là đàn bà. Những kiếp này hoàn toàn phù hợp với kiếp hiện tại của bà là tiếp tục làm việc cho người khác, như vậy chắc chắn không phải là hạng người mơ mộng, tự bịa ra kiếp trước của mình. Trong kiếp hiện tại bà làm việc ở Luân Đôn với chồng là bác sĩ Denys Kelsey, một nhà tâm bệnh học, điều trị những người bị bệnh tâm lý có nguyên nhân từ kiếp trước.

Một trường hợp nhớ lại kiếp trước xa xôi khác là Elisabeth Haich, hướng dẫn môn Yoga, cũng từng tu luyện như công chúa trong kiếp trước ở Ai Cập, nhưng với một cách rất khác. Theo lời bà thì rất có thể đặc điểm di

truyền của hoàng tộc Ai Cập trong thời kỳ đầu, ngoài những đặc điểm thân thể được nhận thấy trên những bức tượng và những xác ướp của họ, cũng đặc biệt thích hợp cho việc tu tập. Chúng ta sẽ trở lại trường hợp trong chương sáu.

Các tác giả khác cũng nói rằng họ đã viết sách bằng ký ức xa. Cuốn sách độc nhất mà tôi đã đọc là “Hoang đảo” (The desert island) của Guirdham, có bối cảnh là Hy Lạp trong khoảng năm 1300 trước Tây lịch. Nếu được đề riêng ra thì cuốn này không thể thuyết phục được, người ta nghi ngờ rằng nó không được soạn từ những tài liệu lịch sử có sẵn và từ tưởng tượng. Có lẽ cuốn sách đáng tin cậy hơn khi được đọc cùng với những tác phẩm khác của tác giả.

Những tôn giáo ngoài PG có những phương pháp giúp cho những người tu tập sơ cấp cũng có thể nhớ lại những sự kiện xảy ra trong những kiếp trước gần với kiếp hiện tại. Swami Prajnanpal ở Bengal đã dùng một kỹ thuật như vậy để giúp các đệ tử người Tây Phương của ông giải trừ những tập khí nặng nề có từ kiếp trước gây chướng ngại cho việc tu tập của họ. Điều này có phần giống như phân tích tâm lý, với một nhà trị liệu có khả năng và một đệ tử trong nhiều tiếng đồng hồ nỗ lực từ những cảm xúc hiện tại lùi về quá khứ để sống lại những khoảng thời gian đau khổ của người đệ tử cho đến khi chướng ngại phiền não chính yếu ẩn ở trong mỗi khoảng thời gian đó lộ ra và được giải trừ. Phương pháp này hiện đang được thực hành ở Pháp bởi các đệ tử của vị Swami này là Arnand Desjardins và Denise Desjardins. Cuốn sách của Denise Desjardins nói về hai mươi trường hợp ở Pháp, cho thấy kinh nghiệm sống trong những kiếp trước ảnh hưởng đến kiếp hiện tại của chúng ta như thế nào. Trong số tám mươi tám người đã trải qua tiến trình trị liệu này, bảy mươi ba người nhớ lại những kiếp trước, nhiều người trong số mười lăm người kia vẫn còn là những người sơ cơ.

Mục đích của công việc này không phải là cung cấp bằng chứng của luân hồi: không ra sức nhớ lại tên tuổi hay thời gian và không có nhiều cơ hội kiểm chứng qua hồ sơ lịch sử một sự kiện kiếp trước được nhớ lại nào. Tuy nhiên, khi viết về sự nhớ lại kiếp trước của mình, Denise Desjardins nói rằng cuộc gặp gỡ giữa bà và Sri Ma Anandamayi vào cuối kiếp trước của bà đã hai lần được ông này xác nhận trước các nhân chứng). Nhưng những kinh nghiệm nặng nề của kiếp hiện tại (thí dụ kinh nghiệm sinh ra đời) cũng như kiếp trước (thí dụ kinh nghiệm chết) được sống trở lại tương tự nhau, và người ta nhận thấy rằng kinh nghiệm sinh ra đời thường có thể được xác minh bởi cha mẹ của đương sự, còn kinh nghiệm chết thì có tầm quan trọng

không kém về mặt cảm xúc đối với đương sự. Nếu sự kiện kiếp trước được nhớ lại chỉ là ảo tưởng thì tại sao đương sự lại cảm thấy nó quan trọng như vậy, tại sao sự kiện kiếp trước lại giải thích cá tính hiện tại của đương sự một cách hợp lý như vậy, và tại sao công việc nhớ lại kiếp trước lại có kết quả ích lợi như vậy? Sự thật là người ta nhận thấy rằng kinh nghiệm sinh ra đời hay kinh nghiệm thời thơ ấu cũng có một sự nhớ lại kinh nghiệm kiếp trước và điều này gây ra hiệu ứng mạnh. Thí dụ một trẻ sơ sinh được đặt nằm trong nôi theo một kiểu cách mà nó không nhúc nhích được hai cánh tay, sẽ thấy điều này không thể chịu được, vì nó được đặt nằm trong lòng đất để chết. Thêm nữa, tại sao một ảo giác lại có vẻ thật như vậy và bền bỉ như vậy? Nếu đương sự chỉ diễn một màn đau đớn lúc chết tưởng tượng thì tại sao y lại trình diễn giống hệt nhau mỗi lần, giống như một cuốn phim được chiếu đi chiếu lại nhiều lần? Khi xét kỹ, người ta không thấy có cách nào để giải thích những hiện tượng này khác hơn luân hồi.

c. Nhớ lại bằng thôi miên lùi lại quá khứ:

Đây là phương pháp khảo sát kiếp trước được ứng dụng rộng rãi nhất và hiện đang cho những kết quả ngoạn mục. Phương pháp này bắt đầu được công luận chú ý tới vào năm 1956 khi Morey Bernstein, một doanh nhân người Mỹ và cũng là một nhà thôi miên (hypnotist), xuất bản cuốn “The Search for Bridey Murphy” mà sau đó trở thành một cuốn sách bán chạy nhất. Sau khi đọc về những cuộc thí nghiệm của nhà tâm bệnh học (psychiatrist) người Anh, Sir Alexander Cannon trong việc làm cho các đối tượng lùi lại quá khứ tới trước khi tái sinh ra trong kiếp này, Bernstein tự mình thí nghiệm với đối tượng tốt nhất của ông, và kết quả là người này nhớ lại kiếp trước mình là một người đàn bà Ái Nhĩ Lan trong thế kỷ mười chín. Cuốn sách của ông bao gồm những văn bản ghi lại những cuộc thôi miên, trình bày phương pháp này một cách rõ ràng. Nhiều chi tiết mà Bridey Murphy nói ra trong giấc ngủ thôi miên được kiểm chứng và nhận thấy là chính xác về mặt lịch sử, dù Bernstein chỉ là một người bình thường, không có tiếng tăm gì, và người ta không tìm thấy một hồ sơ đặc biệt nào về bà. Nữ tác giả Cerminara cũng viết về phản ứng của công luận và những điều xuyên tạc mà người ta đã dùng để hạ uy tín vụ này nhằm bảo vệ Ca Tô Giáo và phân tâm học chính thống.

Bây giờ thì việc lùi lại kiếp trước đã trở nên thông thường, được các nhà thôi miên trị liệu ứng dụng để giải quyết những vấn đề tâm lý. Khi được thôi miên và được yêu cầu đi trở về nguồn gốc của những vấn đề của họ, nhiều bệnh nhân đã trở về kiếp trước của mình. Những kỹ thuật được dùng khác

nhau đáng kể. Kỹ thuật của Denys Kelsey và Joan Grant có vẻ cũng phức tạp như phương pháp của Desjardins và cũng có kết quả đáng chú ý. Edith Fiore là người tiêu biểu hơn vì bà làm cho phương pháp này nghe có vẻ dễ dàng và có lẽ bà cố gắng chỉ dùng phương pháp này một hai lần cho mỗi bệnh nhân. Vì mục đích của phương pháp trị liệu này là chữa cho bệnh nhân trong những trường hợp này có rất ít việc kiểm chứng Fiore cũng rút ra được hai điều biện luận giống như Desjardin, bênh vực cho sự thật của việc nhớ lại kiếp trước: điều thứ nhất là các đối tượng không thể có ý giả dối vì không ai có thể diễn xuất giỏi như vậy, và điều thứ hai là chứng bệnh thuyên giảm với sự lùi lại kiếp trước cũng như sự lùi lại một sự kiện trong kiếp hiện tại mà thường được các thân nhân xác nhận.

Người ta có thể dùng hai cách kiểm chứng những cuộc lùi lại kiếp trước vốn gần như luôn luôn ở ngoài tầm ký ức của những người còn sống, vì vậy không thể có phương pháp kiểm chứng dùng cho trường hợp nhớ lại tự nhiên. Cách thứ nhất là chọn những trường hợp cá nhân và tìm tài liệu lịch sử để xác nhận những chi tiết được nhớ lại. Cách thứ hai là dùng trắc nghiệm thống kê đối với một nhóm người.

Thời gian gần đây, đại đa số người (giống như Bridey Murphy) sống rồi chết mà không để lại một hồ sơ văn bản nào ghi nhận danh tánh của họ. Không có báo chí, truyền thanh, hay truyền hình, họ thường biết rất ít những gì đang xảy ra ở nơi khác. Vì vậy, để tìm một trường hợp có thể được xác nhận bằng lịch sử, người ta phải thôi miên nhiều đối tượng và thực hiện nhiều cuộc lùi lại kiếp trước để tìm một vài trường hợp đặc biệt có những thông tin có thể kiểm chứng được. Rất ít có cơ hội tìm được một người nào kiếp trước là một nhân vật lịch sử quan trọng. (Nhà nghiên cứu Helen Wambach tìm thấy một tổng thống Hoa Kỳ thuộc giữa thế kỷ mười chín, một sự may mắn hiếm có dù ở trong một nhóm một ngàn một trăm trường hợp. Nhưng tìm một người nào có liên hệ với một nhân vật quan trọng, thí dụ như một người hầu, thì dễ hơn. Nguyên tắc kiểm chứng (giống như trong những trường hợp ký ức xa) là: (1) tất cả thông tin do đối tượng được thôi miên cung cấp phù hợp với các nguồn tài liệu lịch sử, (2) một số thông tin được xác nhận bởi các tài liệu lịch sử, và (3) những thông tin được xác nhận đó có mức độ không rõ ràng đủ để cho thấy đối tượng rất có thể đã không học được những thông tin đó trong kiếp này. Nếu một đối tượng cung cấp một thông tin không được biết bởi các nhà nghiên cứu lịch sử về thời đại đó nhưng sau đó lại được xác nhận là đúng thì như vậy có thêm bằng chứng đối tượng đã không biết được thông tin đó qua các nguồn tài liệu thông thường. Tất nhiên những trường hợp may mắn như vậy là hiếm có, nhưng Jeffrey Iverson đã

dùng cách này kiểm chứng một loạt những cuộc nhớ lại kiếp trước của các đối tượng của nhà thôi miên người Anh và đã tìm thấy một trường hợp đối tượng là một người Do Thái sống ở thành phố York ở Anh Quốc thời Trung cổ, trốn trong căn hầm của một nhà thờ trong một cuộc tàn sát, nhưng đã không thoát. Khi Iverson điều tra thì ngôi nhà thờ đó không có căn hầm nào cả, nhưng ít lâu sau người ta tình cờ khám phá ra căn hầm mà xưa kia đã được xây bít lại.

Cách thống kê chỉ mới trở nên thông dụng do có sự tiến bộ về kỹ thuật. Wambach đã phát triển một phương pháp rất có hiệu quả, trong đó đối tượng không cần phải nói gì trong giấc ngủ thôi miên, nhưng được yêu cầu nhớ lại tất cả một cách sống động và thảo luận về những điều này khi thức dậy. Phương pháp này làm cho việc lấy thông tin về kiếp trước được dễ dàng hơn đến mức bà có thể rút ra ký ức kiếp trước của chín mươi phần trăm đối tượng của mình, và thêm nữa, bằng cách yêu cầu các đối tượng điền vào một bản những câu hỏi, bà có thể làm việc với những nhóm đông đến năm mươi đối tượng hay hơn thay vì mỗi lần một đối tượng, và cũng bớt được công việc chép lại bằng ghi âm. Như vậy bà đã thu thập được 1088 bản tự thuật về kiếp trước của những người Mỹ hiện đại, gồm một loạt những khoảng thời gian trong bốn ngàn năm qua. Những bản tự thuật này gồm những câu trả lời cho những câu hỏi mẫu, thí dụ như giới tính của đối tượng trong kiếp trước, địa vị xã hội, xứ sở, màu da, tuổi thọ, nguyên nhân qua đời, loại thực phẩm được dùng, vật dụng, y phục, và những điều khác. Những câu hỏi này phải được lập lại từng chữ một với mỗi nhóm đối tượng, vì các đối tượng được thôi miên diễn dịch câu hỏi theo nghĩa đen, rất giống việc thay đổi dấu chấm câu trong một chương trình điện toán, một sự thay đổi có vẻ nhỏ trong việc dùng từ ngữ có thể gây ra thay đổi lớn trong câu trả lời. Những thống kê đạt được cho phép nhiều sự kiểm chứng mà trước đây không thể có được. Thí dụ, nếu không xét giới tính hiện tại thì sự phân phối giới tính trong những kiếp trước của các đối tượng hầu như đúng năm mươi phần trăm nam và năm mươi phần trăm nữ, và sự phân phối giai cấp (xét theo y phục mà các đối tượng đã mặc trong những kiếp trước) cho thấy rõ ràng là đa số những kiếp trước được nhớ lại thuộc đẳng cấp thấp và nghèo, còn số kiếp trước thuộc giai cấp cao thì ít tới mức đáng tin. Nếu sự nhớ lại kiếp trước chỉ là ảo tưởng thì có lẽ người ta sẽ thấy số kiếp trước là đàn ông và thuộc giai cấp cao nhiều hơn. Những dữ kiện khác được thu thập thì hầu như tất cả phù hợp với nhau trong khoảng thời gian, và có sự thật khi được so sánh với tài liệu lịch sử. Thí dụ, nhiều đối tượng nói rằng mình đã chết trong lúc tuổi còn nhỏ, điều này đáng tin vì nếu đây chỉ là bịa đặt và ảo tưởng thì họ đã không nói như vậy. Chúng ta có thể nói chắc rằng trong ảo tưởng sẽ có nhiều sự

không phù hợp thời đại về y phục, thực phẩm và vật dụng. Người ta nhận thấy thực phẩm ở những thời kỳ quá khứ thường nghèo nàn. Sự lùi lại kiếp trước của các bệnh nhân đến với các nhà tâm lý trị liệu để giải tỏa những vấn đề sợ hãi và tính dục cho thấy số phần trăm cao của những cái chết vì bạo động và những vụ cưỡng hiếp tàn bạo, thí dụ như những trường hợp trong cuốn sách của Edith Fiore, những nhóm lùi lại quá khứ có tính chất tiêu biểu hơn này cho thấy chết vì bạo động chỉ có mười tám phần trăm. Một điểm đáng chú ý là biểu đồ những đối tượng người Mỹ ngày nay sống trong những thời kỳ quá khứ khác nhau, biểu đồ này phản chiếu tốt sự gia tăng dân số thế giới từ khoảng năm 500 Tây lịch trở đi. Điều này là một sự gợi ý quan trọng về giáo lý PG mà tôi sẽ xét ở phần dưới. Cuộc nghiên cứu này cũng quan tâm đến kinh nghiệm trong trạng thái trung gian, tức đời sống trong cõi trung giới, khá phù hợp với giáo lý tôn giáo.

Cuộc nghiên cứu của Wamback là một sự đột phá đầy ấn tượng và có thể đã có tầm ảnh hưởng rộng lớn, vì công việc này đã được lập lại ở những nước khác và đã được cải tiến. Nếu những kết quả của Wamback được xác nhận thì chắc chắn những dữ kiện như vậy sẽ được xem là có giá trị cho những mục đích khảo cổ học và lịch sử, và sẽ trình bày một bức tranh trọn vẹn hơn về lịch sử loài người. Những dân tộc đã suy vong không để lại dấu tích gì cho các nhà khảo cổ học nhưng vẫn tồn tại trong những ký ức này, và trong đó cũng có những kiến thức và kinh nghiệm đã được tích lũy trong hàng ngàn năm bởi những bầy giống người ‘sơ khai’ và nền ‘văn minh’ của chúng ta đã tiêu diệt một cách vô ý thức, gồm cả một điều quan trọng là cảm giác sống trong những xã hội đó thực sự như thế nào. Đã có nhiều người chú ý đến sự biết về chính mình mà kỹ thuật thôi miên có thể mang lại. Người ta không cần phải có một khả năng đặc biệt nào để trở thành một nhà thôi miên tài tử, vì vậy chắc chắn việc sống lại kiếp trước sẽ trở nên phổ biến, và nhiều người sẽ thay đổi thái độ nghi ngờ của mình.

---o0o---

ĐƯỢC NGƯỜI KHÁC NÓI CHO BIẾT VỀ KIẾP TRƯỚC CỦA MÌNH

Phần này có hai trường hợp: (1) người khác nhận ra mình là một người mà người đó đã quen biết trong kiếp trước, (2) một người khác có quyền năng tâm linh cảm nhận kiếp trước của mọi người, như đã nói trong chương 2. Trường hợp thứ nhất là trường hợp thông thường hơn.

1/ Nhận biết từ kiếp trước:

Việc này cũng thông thường như việc người ta nhớ lại kiếp trước của mình, vì những người đã gặp nhau trong kiếp trước thường gặp lại nhau trong kiếp này. Một cặp vợ chồng trong kiếp trước. Liên hệ cha mẹ với các con, liên hệ anh chị em, và liên hệ bạn bè cũng vậy. Có nhiều thí dụ trong tất cả nguồn tài liệu mà chúng ta có thể có, từ kinh sách tôn giáo cho đến những trường hợp thôi miên ngày nay. Trong cuộc nghiên cứu kiếp trước của bà, Helen Wambach cũng đặt một câu hỏi để các đối tượng cho biết là họ có nhận ra một người nào mà mình đã quen biết trong kiếp trước hay không? Nếu nhớ lại kiếp trước của mình bằng thôi miên hay bằng một cách nào khác, và nhận ra một người xa lạ trong kiếp này nhưng quen biết trong kiếp trước, chúng ta có thể nói cho người đó biết; nhưng không nhất thiết là người đó sẽ hiểu.

Một nhà tâm bệnh học người Anh, tiến sĩ Guirdham, được một bệnh nhân của mình là bà Smith nhận ra đã là người tình của bà ở Languedoc, nước Pháp, trong thế kỷ mười ba. Những mảnh ký ức xa của bà Smith thường xuất hiện trong những giấc mộng, cung cấp nhiều tên người, tên địa phương và những sự kiện đã xảy ra trong kiếp trước. Điều đáng chú ý nhất trong trường hợp này là mức độ của sự xác nhận lịch sử mà Guirdham đã tìm được. Dù bảy thế kỷ trôi qua, danh tánh của nhiều người vẫn còn được tìm thấy trong hồ sơ của Tòa Án Dị Giáo (Inquisition). Họ là những người Cathar dị giáo ở miền nam nước Pháp trong khoảng đầu thế kỷ mười ba và họ đã bị tra khảo và bị bỏ tù hay xử tử. Một sự kiện xuất hiện trong giấc mộng của Guirdham cũng như Smith trong mấy năm liền được nhận ra là vụ tàn sát do Tòa Án Dị Giáo thi hành ở Avignonet vào ngày 28 tháng 5 năm 1242, và được viết rõ trong lịch sử. Một phần của sự thành công trong việc khảo cứu lịch sử này là do “các thực thể lia thể xác” đã giúp cho Guirdham tìm đúng chỗ. Câu chuyện của Guirdham được mở rộng thêm với sự giúp đỡ của những người bạn có khả năng tâm linh của ông, của các thực thể lia thể xác, tức các vong linh (thường là những người bạn cũ của ông, sau khi họ qua đời), và cũng do sự phục hồi khả năng ký ức của chính ông. Ông viết truyện này thành mấy cuốn sách, dựng lại hình ảnh của một nhóm hơn hai mươi người, trong số đó có những người đã tái sinh cùng với nhau trong ít nhất là bảy kiếp, chắc chắn là để làm công việc chữa bệnh và để truyền bá thuyết cho rằng có hai nguyên lý thiện và ác của phái Cathar. Có thể Guirdham là một nhà tâm lý trị liệu giỏi, nhưng sự trình bày lý thuyết Cathar của ông có ít tính chất thuyết phục đối với một người nói rằng mình là đệ tử ruột của Guildabert de Castres, vị thầy nổi tiếng nhất trong những vị thầy

của phái Cathar, nói chuyện với vị này trong linh thị và viết sách theo lời yêu cầu của vị này. Trong cuốn “The desert island” của ông, vị nữ giáo sĩ, một trong những người thông thái nhất trong nhóm, nói rằng muốn biết cho mau kiếp trước của mình: “hầu như luôn luôn là tai họa” (is almost always a disaster) và “xé bỏ tấm màn ngăn cách chúng ta với quá khứ luôn luôn là điều xấu” (to tear at the curtains which divide us from the past is always evil). Những lời này cũng gây thắc mắc, vì theo những điều đã nói ở trên thì việc nhớ lại kiếp trước thường có nhiều ích lợi. Có những độc giả thấy khó tin những cuộc nghiên cứu phiêu lưu kỳ lạ mà Guirdham viết trong cuốn này. Cuốn “The Middle Way” của ông tổng kết những tác phẩm khác cũng không hẳn sẽ làm cho họ tin tưởng hơn.

2. Biết kiếp trước của người khác:

Khả năng này có vẻ hiếm hơn nhiều và cao hơn nhiều khả năng biết kiếp trước của mình. Người nổi tiếng nhất về khả năng này là Bác sĩ Edgar Cayce, sinh năm 1877 tại tiểu bang Kentucky, Hoa Kỳ. Phần tóm tắt sau đây về sự nghiệp của ông dựa trên hai cuốn “ Many Mansions” và “ The World Within” của Gina Cerminara mà bất cứ người nào quan tâm đến luân hồi cũng nên đọc.

Người ta nhận thấy Bác sĩ Edgar Cayce có khả năng thấu thị khám bệnh cho mình và cho người khác khi ông nhờ một nhà thôi miên khám bệnh cổ họng cho mình. Khi được thôi miên, ông có thể định bệnh và nói cách chữa trị bệnh của chính ông cũng như bệnh của người khác, với ngôn ngữ y học mà ở nước ngoài giấc ngủ thôi miên ông không hề biết. Những cuộc chữa bệnh này thường thành công, ngay cả khi bệnh nhân ở cách xa ông mấy trăm dặm, và ông đã chưa bao giờ gặp mà chỉ cần biết tên và địa chỉ của người đó, chẳng bao lâu sau đó, Cayce dành trọn cuộc đời mình cho việc chữa bệnh cứu khổ này. Điều đáng chú ý là trong khi nhiều bệnh tật được xem là có nguyên nhân vật chất, Cayce nói rằng có một số bệnh có nguyên nhân phát xuất từ nghiệp của những kiếp trước và người bệnh phải cố gắng tiêu trừ nghiệp

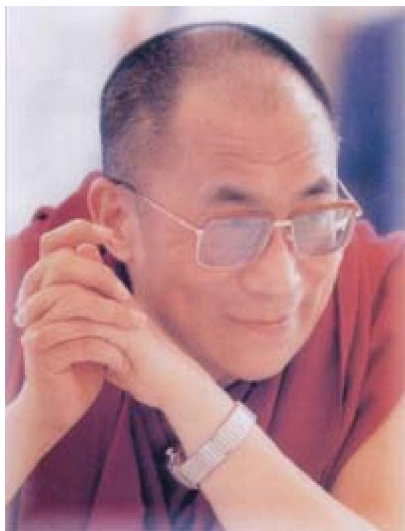
chương đó, thường là bằng cách tu thiện tích đức. Lần đầu tiên luân hồi và nhân quả được nói đến như vậy, đã làm cho chính ông ngạc nhiên khi thức dậy ông vẫn là người theo Ca Tô Giáo, nhưng vẫn tiếp tục công việc khi được thuyết phục rằng trong Thánh Kinh không có gì mâu thuẫn với luân hồi. Từ năm 1923 cho đến khi qua đời vào năm 1945, bác sĩ Cayce làm 2500 cuộc “soi kiếp” (life readings), trong đó người ta yêu cầu ông mô tả nghiệp

lực tác động trong một cá nhân và những kiếp trước mà ở trong đó cá nhân đã tạo nghiệp. Những cuộc soi kiếp như vậy đối với các trẻ sơ sinh đã tiên tri chính xác cá tính và thiên hướng của chúng, vốn đã được tạo thành từ những kiếp trước. Những lời khuyên của ông trong giấc ngủ thôi miên đều có ích lợi khi người ta làm theo. Những cuộc soi kiếp của một cá nhân thực hiện cách nhau nhiều năm đều hoàn toàn khớp với nhau, kể cả những thông tin về thời gian và nơi chốn và cũng phù hợp với tài liệu lịch sử. Trong một số soi kiếp, Cayce cho biết rằng có thể tìm được những văn bản của kiếp trước, và quả nhiên người ta đã tìm được. Những cuộc soi kiếp bản thân của Cayce cho thấy trong một kiếp trước ông là một giáo sĩ cao cấp ở Ai Cập, có nhiều quyền năng tâm linh, nhưng đã phạm lỗi tự ý hành động và nhiều tham vọng. Trong kiếp hiện tại ông có cơ hội chuộc lại những sai lầm đó bằng việc giúp đỡ người khác một cách vô vị kỷ.

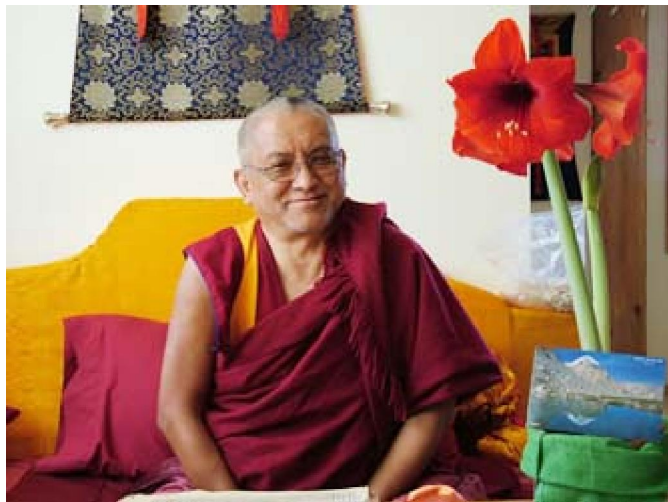
Nhiều thông tin trong những cuộc soi kiếp của Cayce có thể so sánh với những gì được biết qua sự lùi lại quá khứ bằng thôi miên của đối tượng, mà lại sâu xa hơn, vì Cayce có khả năng nhận biết trực tiếp về luân hồi và nhân quả. Những kiếp trước mà Cayce nói đến thường ở xa trong quá khứ hơn là những kiếp trước nói trong phương pháp chữa bệnh tâm lý bằng thôi miên. Hay được tìm thấy bởi những người thực hành phương pháp của Desjardin và trong khi phương pháp thôi miên đối tượng cho thấy thói quen tâm lý, hay tập khí, tiếp tục từ kiếp này sang kiếp khác, nhưng cuộc soi kiếp của Cayce còn cho thấy nghiệp quả quy định những đặc điểm vật chất của thân thể, thí dụ như bị mù bẩm sinh. Có vẻ như những nghiệp quả loại này thường chỉ chín muồi sau hàng ngàn năm. Có một điều rõ ràng là khả năng nhận biết kiếp khác với khả năng nhận biết nghiệp quả, như đã nói ở Chương 2. Edgar Cayce nói rằng ông rút ra thông tin về kiếp trước không chỉ từ “vô thức” của đối tượng mà còn từ “hồ sơ Aksa” (tiếng Sanskrit “Akasa” nghĩa là không gian, và là không đại trong năm đại: địa, thủy, hỏa, phong và không) hay “ký ức của thiên nhiên”. Như vậy có thể nói rằng một đối tượng thôi miên bình thường chỉ có thể đạt được ký ức của “vô thức”, và có lẽ Cayce là người đầu tiên sau khi Đức Phật cho biết rất có nhiều điều về luật nhân quả. Những văn bản ghi lại những cuộc soi kiếp của ông đáng được mọi người cũng như các tín đồ PG chú ý đến.

Chương bốn - Bằng chứng lý luận: Thuyết Luân Hồi

Khi tìm cách thuyết phục người khác về sự thật của luân hồi, các vị Lạt Ma Tây Tạng không dựa nhiều vào bằng chứng quan sát mà chúng ta đã tóm lược ở phần trên, mà chỉ dựa vào vào lý luận để đưa ra những “ bằng chứng”. Chúng ta có thể lấy thí dụ là những cuốn sách được phổ biến rộng rãi của Đức Dalai Lama và Lạt Ma Zopa Rinpoche. Khi gặp lối trình bày tỉ mỉ những lý luận PG tiêu chuẩn về luân hồi như vậy, người nghiên cứu Tây Phương thường có phản ứng ngạc nhiên rằng những tác giả thông minh đó lại có thể mong họ chấp nhận những lý luận không vững chắc như vậy của một số luận điểm. Chúng ta nên tìm hiểu nguyên nhân của sự thất bại về mặt truyền thông này. Việc nghiên cứu kỹ những luận điểm của các tác giả Tây Tạng không làm cho những luận điểm này đáng tin cậy hơn theo tiêu chuẩn Tây Phương, nhưng có thể làm cho chúng ta hiểu tại sao chúng ta lại được các tác giả nêu lên.



Đức Dalai Lama



Lạt Ma Zopa Rinpoche

Một điều may mắn cho chúng ta là một nhà lý luận nổi tiếng người Tây Tạng, Lạt Ma Losang Gyatso, hiệu trưởng Trường Nhân Minh Học PG ở Dharamsala, mới đây đã xuất bản một cuốn sách trình bày đầy đủ một cách khác thường về những luận điểm bên vực cho thuyết luân hồi. Cuốn này đã được Đức Dalai Lama duyệt, vì vậy có thể được xem là có thẩm quyền. Tôi đã dịch một chương thích hợp với đề tài mà chúng ta đang xét, và trong số hàng trăm trang biện luận của chương này, đã chọn ra ở đây những điểm quan trọng cho thêm vào phần ý kiến của tôi, chính yếu là theo quan điểm

khoa học. Trong chương kế tiếp tôi sẽ nói thêm về lý do người Tây Phương thấy những luận điểm này khó chấp nhận.

Lý luận không bất ngờ xuất hiện ở giữa hư không, mà diễn ra ở trọng phạm vi của một lý thuyết cung cấp một điều gì đó để người ta lý luận về nó, và một điều gì đó để người ta dựa vào đó mà lý luận, Trong toán học và khoa học, một lý thuyết bắt đầu với những giả định căn bản được những định nghĩa phụ trợ để đưa đến suy luận. Điều quan trọng là phải nhận rõ những giả định được xem là những “khẳng định” khi người tuyên xưng giáo thuyết chấp nhận chúng, nhưng những điều khẳng định đó không độc lập với nhau. Khi muốn chứng minh điều khẳng định A, người đó có thể sẽ rút ra điều này từ điều khẳng định B. Khi phải chứng minh B, có thể người này sẽ rút ra từ A. Không ai đòi hỏi người đó phải trình bày toàn bộ giáo thuyết của mình cùng một lúc, như một loạt những điều suy luận, mà người ấy chỉ cần phải trả lời mỗi lần một câu hỏi về một điểm nào đó. Tuy nhiên, trong tác phẩm của Lạt Ma Losang Gyatso bắt đầu với bốn điều khẳng định mà chúng ta có thể xem là những giả định, từ những giả định 1 đến giả định 4. George Spencer Brown định nghĩa “ giả định: như sau “ *có thể xem một điều giả định là một điều chấp nhận mà không có bằng chứng, vì nó thuộc về một tập hợp những điều mà từ đó có thể rút ra những điều khác dễ dàng gây tin tưởng. Những điều như vậy có đặc tính chính yếu là hầu như hoàn toàn thiếu bất cứ một sự xuất hiện tự nhiên nào của sự thật*”.

Sau đây là bốn điều giả định trong cuốn sách của Lạt Ma Losang Gyatso:

Giả định 1: “ Một pháp hữu vi không phải chỉ là một ý niệm, mà được sinh ra với tính chất riêng của nó, khác với những vật khác, hay không có tính chất của những vật khác “ (Câu này được trích trong “ Pramanavartha” của Luận sư Dhamakirti).

Những ai rành về triết lý của phái *Prasangukamadhyamika* (Trung Quán Cự Duyên Tông) hoặc vật lý học hiện đại sẽ thấy điều này không hoàn toàn đúng. Nhưng vì chúng ta không muốn lý luận phân tích về những vật mà thật ra không thể tìm thấy bằng lý luận phân tích nên cứ giả định rằng chúng ta đang xét những vật có thể tìm thấy được. Trong nhiều cách, những vật có thể tìm thấy được theo giả thuyết này có hành vi rất giống những vật trong thế giới hữu hình, vì vậy lý thuyết này vẫn hữu dụng. Nhưng cũng giống như thuyết động lực học thời gian không gian tuyệt đối của Newton sụp đổ khi có sự xuất hiện của vận tốc cao, lý thuyết này cũng không thể áp dụng được trong những trường hợp nào đó, Điều giả định này có vẻ như muốn nói đến

những vật cá thể, tính chất rõ rệt, phân biệt nó với tất cả những vật nào không cùng loại. Điều này đưa đến ý niệm quan trọng “cùng loại”, thí dụ một vật cùng loại với A là một vật giống A và thuộc loại của A.

Giả định 2: “ con người là sự tập của năm uẩn, không có người tự túc hay tự lập”.

Hai điều giả định ở trên phù hợp với giáo thuyết của phái Santrantika (Kinh Lượng Bộ). Hai điều giả định sau đây là nền móng của thuyết nhân quả.

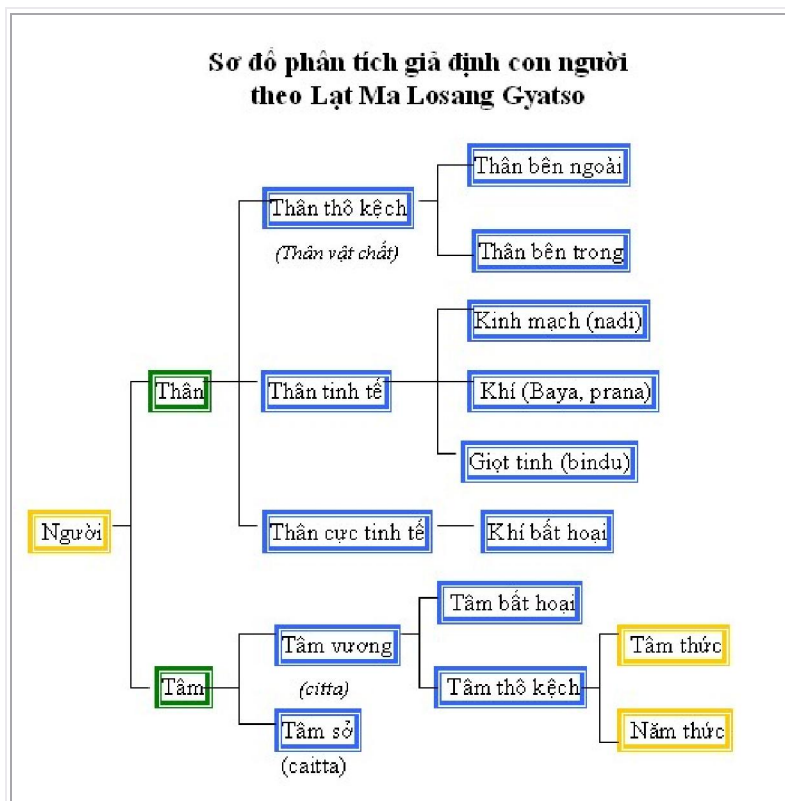
Giả định 3: “ Bất cứ quả nào xuất hiện cũng phải có trước một tập hợp đầy đủ những nguyên nhân của nó dù nhiều bao nhiêu. Nếu thiếu một nhân nào, quả đó sẽ không xuất hiện. Ngược lại nếu tập hợp những nguyên nhân có đủ thì quả sẽ được sinh ra”.

Giả định 4: “ Tập hợp trọn vẹn những nguyên nhân của một quả gồm có (1) nhân (upadana), (2) duyên, tức là những điều kiện phụ trợ cho nhân.

“Nguyên nhân của quả Q “ nghĩa là” cái để lại kết quả đó bằng cách chuyển thành tính chất của quả”. Một định nghĩa khác ở trong cuốn Dura là “ Nguyên nhân của quả trong dòng liên tục của nó”. Thí dụ (1) đèn là nguyên nhân của ánh sáng, nếu đèn (a) không có sự biến đổi tính chất của nó, nó không thể xuất hiện trong tính chất ánh đèn, và (b) nó để lại kết quả là tính ánh đèn”. (2) Nguyên nhân của một cái bình bằng đất là một cục đất sét, vì cục đất không thể trở thành cái bình mà không có sự biến đổi. (3) Nguyên nhân của cây lúa là hạt lúa mà từ đó nó mọc lên. Đất, phân bón, hơi nóng và khí ẩm tập hợp với hạt lúa và cả người trồng lúa nữa, là những duyên của cây lúa.

Duyên còn gọi là “ *Tăng Thượng Duyên*” (Adhipati-pratyaya) và được chia thành “ *duyên thông thường*” và “ *duyên bất thường*”.

Cách chia nhân và duyên này có một lợi điểm so với cách chia tỉ mỉ hơn, đó là sự rõ ràng và không thừa: bất cứ nhân nào của quả cũng hoặc là nguyên nhân hoặc là duyên của quả, và nhân nào hay duyên nào của quả cũng một nhân của quả.



Khi ứng dụng thuyết nhân duyên cho con người chúng ta có sự phân tích giả định con người được trình bày ở trên. Thân bên ngoài là thân vật chất gồm xương và thịt (ngoại trừ các vị được sinh ra một cách huyền diệu có thân ánh sáng cầu vòng thay vì thể xác vật chất). Thân bên ngoài là năm giác quan. Thân tinh tế là thân hỗ trợ cho tâm trí, có phần giống như hệ thần kinh trong cơ thể học Tây Phương. Tâm thức chính yếu, hay tâm vương, được mang bởi “ khí” trong hệ thống kinh mạch và luân xa. Có mười loại khí được liệt kê với những công năng khác nhau, như vận động những bộ phận của cơ thể và nhận thức của các giác quan. Cuốn sách của Lạt Ma Losang Gyatso viết:

“ Giống như người què có mắt được người mù có chân cõng để có thể di chuyển, tâm thức chính vốn có khả năng nhận thức các vật nhưng không có khả năng di chuyển, và các khí vốn không có khả năng cảm nhận các đối tượng nhưng có khả năng di chuyển, hỗ trợ lẫn nhau để có thể thi hành mọi chức năng nhận thức các vật đối tượng”.

Như vậy, theo quan điểm này, có thể so sánh các kinh mạch với hệ thần kinh, và các khí với những xung điện mà hệ thần kinh truyền đi. Nhưng các

kinh mạch cũng hướng dẫn máu và các “giọt”, gồm những giọt trắng và những giọt đỏ, tức là tinh chất và các thứ máu được xem là chất sinh sản của người đàn bà, “tinh cha, huyết mẹ”. Những giọt trắng và đỏ nhận được từ cha mẹ vào lúc thọ trai được giữ lại suốt đời ở giữa luân xa tim. Ở đây những giọt này chứa khí và tâm bất hoại rất tinh tế.

Đó là giáo thuyết của các văn bản thuộc *Nghi quỹ Du Già Vô Thượng* (Anuttara-yoga-tantra). Khí và tâm bất hoại hiện hữu liên tục, bất khả phân với nhau, không thay đổi tính chất, dù người ta sống hay chết qua các kiếp, và không bị hủy diệt bởi bất cứ điều gì. Vậy, đó là câu trả lời cụ thể cho điều thắc mắc muôn đời: “cái gì tồn tại từ kiếp này sang kiếp khác?”. Lạt Ma Losang nói rằng những kinh sách Mật Giáo được xem là phát xuất từ *Hàm Tầng Thức* (Alaya-vijnana) và *Như Lai Tạng Thức* (tathagata-garbha) đã dạy về khí và tâm bất hoại. Tất nhiên, cả khí và tâm bất hoại đã được so sánh với ý niệm “atman” (tiểu hồn, linh hồn) của Aán Giáo, và cả trong trường hợp hiện tại của chúng ta cũng vậy, dễ thấy một sự tương tự nào đó giữa tâm bất hoại và “atman” (Kinh Bát Nhã trích dẫn và bác bỏ thuyết hữu ngã xem thân tinh tế là atman).

Ngoài khí và tâm bất hoại, vốn độc lập với những nguyên nhân khác, tất cả thành phần của con người đều có nhân duyên riêng của chúng. Ở đây chúng ta sẽ liệt kê những thành phần này trong trường hợp sinh ra từ thai bào.

Nguyên nhân của thân bên ngoài và các kinh mạch là các giọt trắng và đỏ trộn lẫn vào nhau từ cha và mẹ. Lạt Ma Losang viết: “*Nguyên nhân chính của thịt, máu, da...v.v... là giọt đỏ từ người mẹ, còn nguyên nhân kinh mạch, xương, tủy, tim...v.v... là từ giọt trắng của người cha*”.

Cùng với nguyên nhân chính, những điều kiện phụ hay duyên, là nghiệp, tâm và thân khí tinh tế được sinh ra cùng lúc với tâm đó, tức là khí và tâm bất hoại cùng với tập khí mà chúng ta mang theo.

Nguyên nhân của năm thức và các khí là những tập tính của các thức và khí kiếp trước, được mang trong khi bất hoại. Tầng thượng duyên thông thường của năm thức là tinh và huyết của cha mẹ, còn Tầng thượng duyên bất thường của năm thức là tâm thức được sinh ra cùng với thân-khí có từ kiếp trước. Tầng thượng duyên của các khí cũng là thân bên ngoài và thân bên trong các giọt trắng và giọt đỏ từ Cha Mẹ.

Nguyên nhân của mỗi loại tâm là tâm kiếp trước của nó, hay tập khí của tâm kiếp trước. Tầng thượng duyên bất thường của nhãn thức là nhãn căn (Tầng

thượng duyên thông thường của nhãn thức là thức tâm). Các thức khác cũng tương tự. Tầng thượng duyên bất thường của tâm thức là hành uẩn vốn được sinh ra từ những hành động của ý thức tạo thành từ tâm thức kiếp trước. Xác thân cũng là Tầng thượng duyên của tâm thức kiếp sau.

Đó là mô hình lý thuyết của Lạt Ma Losang về việc sinh ra một con người từ thai bào. Vì con người là một vật phức tạp, nên người ta không thể nói mô hình này rắc rối. Từ mô hình này, bằng chứng của tái sinh xuất hiện theo sau ngay tức khắc. Tất cả các thành phần, ngoại trừ các giọt, đều có nguyên nhân tùy thuộc vào kiếp trước. Vì vậy, theo GD3 ở trên, sự sinh ra của một con người phải có sự dẫn trước của những kiếp trước của người đó.

Phần trình bày như trên là chuyện dễ, còn chứng minh mô hình này đúng sự thật là chuyện không đơn giản. Người ta không cần phải chứng minh tất cả, vì chỉ một sự biện luận dựa trên một thành phần cũng đủ để chứng minh thuyết luân hồi, nhưng ngay cả như vậy công việc cũng vẫn khó khăn, khi đối với đa số chúng ta rất khó tin, và nhiều người Tây phương vẫn cho rằng ngoài hệ thần kinh trung ương không có một tâm nào cả. Nếu chứng minh luân hồi là điều đáng tin thì như vậy không lợi ích gì cả, mà chúng ta phải chứng minh cho chính mình rằng luân hồi là điều có thật một trăm phần trăm để có thể thực hành tu tập một cách nghiêm túc.

Chúng ta hãy xét hai điều: bằng chứng dựa trên thân bên ngoài và bằng chứng dựa trên tâm trí.

1/Bằng chứng dựa trên thân bên ngoài:

Việc quan trọng ở đây là chứng minh rằng thể xác không thể được sinh ra chỉ bởi những nguyên nhân vật chất mà thôi. Lạt Ma Losang đưa ra hai điều kiện luận, cả hai cách biện luận này đều không phù hợp với phương pháp quan sát khoa học.

a/. Điều kiện luận này nói rằng nguyên nhân của thân bên ngoài của một vật sinh ra từ bào thai là tinh của cha và huyết của mẹ. Ngày nay chúng ta sẽ sai lầm nếu dịch “ tinh và huyết” là “ tinh trùng và trứng”, vì ngày xưa người Tây Tạng không có ý niệm gì về sự hiện hữu của những tế bào di truyền đó. Vì vậy do không biết về tiến trình sinh sản mà Lạt Ma Losang đã biện luận rằng sự phối hợp giữa tinh và huyết không đủ để sinh ra thân năm uẩn, vì “ người ta nhận thấy là tinh và huyết phối hợp với nhau không thể sinh ra một thân phức tạp như vậy”. Lỗi biện luận này không phù hợp với thuyết của khoa học nói rằng thể xác sinh ra từ sự phối hợp của hai tế bào di truyền là

trùng và trứng, cũng như biện luận rằng một cây mọc lên từ một cái hạt mà thực ra phải có một tiến trình phối hợp các tế bào di truyền đực và cái tương tự.

b/. Điều biện luận thứ hai mà Lạt ma Losang Gystso khá xem trọng dựa trên một quan niệm cổ cho rằng côn trùng và những con thú nhỏ khác sinh ra từ “*hơi nóng, sự ẩm ướt, đất, phân, và những thứ khác*” thuộc loại sinh sản tự nhiên. Nếu không cần phải có tâm tinh tế và thân khí tinh tế từ kiếp trước hiện diện như duyên nổi trội thì tất cả những loài vật như vậy sẽ được sinh ra từ bất cứ một phần vật chất nào trong mọi lúc, vì nguyên nhân độc nhất phải có chỉ là sự có mặt của vật chất, như hơi nóng, sự ẩm ướt, đất, phân v.v... Luận sư Dharmakirti viết: “*Không có một phần đất hay một phần vật chất nào mà không có những sinh vật được sinh ra từ hơi nóng, ẩm ướt, và những thứ khác*”.

Đối với chúng ta ngày nay, ý tưởng sinh sản tự nhiên là một điều dị đoan đáng buồn cười, nhưng nên nhớ rằng ở Âu Châu, thuyết này được duy trì rộng rãi cho đến giữa thế kỷ 18, còn thuyết sinh sản tự nhiên của vi sinh vật thì tồn tại cho đến khi bị Pasteur và các nhà khoa học khác chứng minh là sai lầm.

Trong cuốn “Georgics” của mình, nhà văn La Mã Virgil (thế kỷ thứ nhất trước Tây Lịch) trình bày cách sinh ra những con ong từ một con bò con, đó là đánh một con bê vô phước cho đến chết mà không làm rách da của nó, ở trong một căn phòng có những cửa sổ mở ra bốn hướng đông, tây, nam, bắc. Van Helmont (1577-1644) cũng cho chúng ta một công thức làm ra những con chuột bằng những hạt lúa mì và một cái áo lót bẩn” (C. L. Duddington, “The Living World”, 1968).

Ngày nay người ta biết rằng tất cả loài côn trùng và những sinh vật nhỏ mà người Tây Tạng cho là sinh ra một cách tự nhiên thì thực ra được sinh ra từ trứng của cha mẹ chúng. Về những hóa thạch sinh vật thì người Tây Tạng nghĩ rằng đó là xác chết của những con vật sinh ra tự nhiên trong đá do một nghiệp quả nặng nề nào đó, nơi chúng trải qua một kiếp sống khốn khổ trong bóng tối và cô đơn, không thể cử động được một chút nào cả. Bây giờ chúng ta biết rằng đó là xác của những sinh vật sống trên mặt đất và sau khi chết đã được chôn vùi trong đất đá. Như vậy điều biện luận thứ nhì này sụp đổ, vì không có lý do gì để tin vào thuyết sinh sản tự nhiên. Nếu sự sinh sản tự nhiên diễn ra từ rất lâu trong quá khứ, trong thời nguyên thủy của sự sống

trên trái đất, thì nó đã phải trải qua vô số những điều kiện môi trường cực kỳ bất lợi và như vậy không hỗ trợ cho luận điểm của Losang Gyatso.

Đại đức Losang Gyatso cũng viết rằng các Thánh Nhân (Arya, Tôn Giả, các vị thành tựu) cảm nhận trực tiếp khí và tâm tinh tế (tức là bất hoại”). Điều này được viết theo lời của những người được xem là “Thánh Nhân” hay chỉ là lý thuyết? Nếu được viết theo lời của các Thánh Nhân thì các vị đó có phải là những hành giả Mật Giáo đã bỏ ra nhiều năm cố gắng quán tưởng về khí và tâm tinh tế? Nếu như vậy thì điều này không phải là một bằng chứng giá trị.

Vậy, bằng chứng về những kiếp trước dựa trên thân bên ngoài là điều không thể thiết lập được, trừ khi người ta chính là một Arya, mà trong trường hợp đó, thì người ta không cần bằng chứng nào cả.

2. Bằng chứng dựa trên tâm trí:

Đây là bằng chứng quan trọng nhất, vì được cả ba tác giả Tây Tạng là Đức Dalai Lama, Lama Zopa Rinpoche, và Losang Gyatso nói đến. Trong hình thức suy diễn đơn giản nhất, điều biện luận này được viết:

“Về sự biết của một phàm nhân vừa mới sinh ra: sự biết này có từ sự biết của kiếp trước; vì nó là sự biết” (With respect to the knowing of an ordinary being just born: It is preceded by earlier knowing; Because it is knowing).

“Sự biết” là tâm thức, hay tâm, theo các văn bản Lo-rig?. Phật giáo nói rằng (1) *tâm là một pháp hữu vi (vô thường, và do đó phải có nguyên nhân)*, và (2) *nguyên nhân của một tâm không thể hoàn toàn là vật chất mà phải bao gồm một tâm có trước cùng loại ở trong cùng giòng sinh mệnh của một người*. Nếu chối bỏ một điều hoặc cả hai điều này thì đó là “duy vật”. Ở Ấn Độ ngày xưa cũng đã có những quan điểm duy vật khác nhau, và những người duy vật (Lokayata, thuận thể phái, thể tục) là một nhóm thiểu số nhỏ lập dị. Ngày nay họ đã đông hơn khi những hình thức chủ nghĩa duy vật trở nên chính thống ở nhiều nơi trên thế giới. Vấn đề “tâm và vật”, đã là nguồn gây nhiều tranh luận giữa các triết gia Phật giáo cũng như ngoài Phật giáo trong hàng ngàn năm, và vẫn tiếp tục được các nhà sinh học, vật lý học, siêu tâm lý học, triết học và những người khác tranh luận dữ dội. Như vậy nếu người nào nói rằng đã tìm ra một lời giải đáp chỉ bằng lý luận không thôi thì người đó sẽ gặp nhiều phản đối.

Chấp nhận điều (1) tạm thời trong lúc này, chúng ta có thể xác lập điều (2) một cách trực tiếp hoặc bằng cách bác bỏ những quan điểm duy vật từng điểm một. Xác lập trực tiếp nghĩa là ghi nhận rằng kinh nghiệm tâm trí hiện tại của mình là một giòng liên tục những trạng thái tâm và gồm cả ký ức về kiếp trước của mình, và tự thuyết phục mình rằng nó phải như vậy chứ không thể nào khác hơn. Có lẽ khi một người hiểu tính chất của tâm thì người đó sẽ thấy rằng nó phải như vậy, cũng giống như Thánh Anselm (Anh Quốc, thế kỷ 11) đã nói:

“Một người hiểu Thượng Đế là gì thì không thể nào nghĩ rằng Thượng Đế không có thật” (No one who understands what God is can conceive that God does not exist).

Một người đạt được sự hiểu biết sâu xa như vậy không thể không gặp những dấu vết trực tiếp của những kiếp trước của mình, và như vậy những bằng chứng thuộc loại suy luận là thừa, không cần thiết. Tuy nhiên đối với những người không có tri kiến đó thì cần phải có sự phản biện những quan điểm duy vật.

Theo các tác giả Tây Tạng thì những người duy vật Ấn Độ đưa ra ít nhất là ba cách, trong đó tâm trí phụ thuộc thể xác vì được sinh ra với thể xác và sẽ

diệt khi thể xác không còn. Đại đức Losang Gyatso ghi nhận những ý kiến duy vật này như sau:

“Tâm trí là hệ quả của thể xác, giống như ánh sáng là hệ quả của một cái đèn; hoặc nó là tính chất của thể xác, giống như vị của bia là tính chất của bia; hoặc nó là kết quả đặc biệt của thể xác, giống như một bức tường và bức tranh trên bức tường đó”.

Những điều này sẽ được xét riêng rẽ sau đây:

(a) Losang Gyatso nói:

“Một thân thô kệch không thể là duyên nổi trội đặc biệt của tâm thức vì bất cứ một cái gì giúp đỡ hoặc làm hại thể xác cũng không thể đơn độc giúp đỡ hoặc làm hại tâm thức, và vì tuổi trẻ hoặc sự lão nhược của thể xác không mang lại sự trẻ trung hoặc sự suy nhược của tâm trí”.

Không có lý do nào vững chắc, vì sự can thiệp vào bộ óc (thí dụ như với những điện cực) có thể có ảnh hưởng đến tâm thức, và vì tâm trí có thể thay đổi với tuổi tác. Như vậy chúng ta khó hiểu là Losang Gyatso muốn nói gì.

(b) Toàn bộ thể xác không phải là nguyên nhân của tâm, điều này mới nghe thì có vẻ hiển nhiên vì như vậy có nghĩa là tất cả thể xác trở thành tâm thức và do đó biến mất. Nhưng, như thí dụ về đèn và ánh đèn gợi ý, tiến trình chuyển hóa này có thể chậm đến mức không thể nhận ra được, với thân vật chất được nuôi dưỡng bằng thực phẩm v.v... trước khi sự kiện trở nên rõ ràng. Thật vậy hoạt động của hệ thần kinh tiêu thụ năng lượng hóa học có từ thực phẩm, và điều này có thể được nêu lên để cho thấy là có một tiến trình như vậy. Trong cuốn *“Mở Huệ Nhãn “ (Opening of the Wisdom Eye)* của Đức Dalai Lama đưa ra hai hệ quả của duy vật để phản biện như sau:

“Nếu nói như vậy thì sự trưởng thành và sự già suy của thể xác sẽ gây ra sự trưởng thành và sự suy nhược của tâm trí. Thêm nữa, như vậy thì tâm trí có thể xuất hiện trong một xác chết (vì theo quan điểm duy vật, tâm trí chỉ là một hoạt động của các thành tố vật chất)”.

Đại đức Losang Gyatso nói thêm: *“Nếu vậy thì vị thực hành khổ hạnh sẽ có một tâm trí suy nhược; hoặc ngược lại, cũng giống như sự giảm sức ấm của thân thể là nguyên nhân gây ra bệnh cảm lạnh, sự suy nhược của thể xác sẽ là nguyên nhân làm cho trí thông minh phát triển”.*

Những điều phản biện này có vẻ thô kệch, vì không xét đến tất cả những điểm phức tạp của vấn đề, và thiếu mọi cố gắng cho thấy chúng theo sát luận điểm của đối phương, hay cho thấy chúng có hiệu quả lớn đủ để nhận ra. Đại đức Losang Gyatso không biết chắc kết quả phản biện của mình đến mức đã đưa ra hai điểm trái ngược nhau để bác bỏ luận điểm duy vật. Thêm nữa những điều phản biện này không vững chắc, và người ta nhận thấy rằng (1) trí thông minh của trẻ em phát triển theo sự trưởng thành của chúng, và tâm trí suy nhược theo tuổi già; (2) ở Tây Phương có những người sống lại sau khi được xem là đã chết lâm sàng, chưa nói gì đến nhiều chuyện xác chết sống dậy của Tây Tạng; và (3) Đức Phật cũng như Jetsun Milarepa nhận thấy thực phẩm dinh dưỡng làm tâm trí mạnh mẽ cho việc tu tập sau khi tuyệt thực lâu ngày.

Các tác giả Tây Tạng cũng viết rằng vật chất không thể là nguyên nhân của tâm, vì tâm là vô hình, mà cái hữu hình thì không thể trở thành cái vô hình, và ngược lại cái vô hình không thể trở thành cái hữu hình. Luận điểm này cũng như điều khẳng định (2) ở phần trên (Nguyên nhân của một tâm không thể hoàn toàn là vật chất, mà phải bao gồm một tâm có trước cùng loại ở trong cùng dòng sinh mệnh của một người) có thể làm cho người ta nghi ngờ nhiều hơn nữa, và không hiểu Phật giáo sẽ diễn dịch như thế nào mà những lời này đối với họ giống như một giáo điều mà Phật giáo tự ý đặt ra. Các nhà vật lý học đã cho thấy ánh sáng là một dạng năng lượng có thể hoán chuyển được với những dạng năng lượng khác, kể cả vật chất, như vậy tại sao tâm trí, mà chính Phật giáo gọi là “*tịnh quang*” (*clear light*) lại không thể cũng chuyển hoán được với vật chất? Một hành giả với nội lực thâm hậu không thể tạo ra một thân mới bằng ý lực và thi triển hiện hóa mọi thứ vật chất chỉ bằng sức mạnh của tâm trí hay sao? Hơn nữa, không phải tất cả các pháp đều có cùng một tính chất là Chân không hay sao? “Sắc” và “Không” có ý nghĩa gì khi so sánh với thuyết của Einstein nói rằng vật chất có thể được xem là không gian cong, di chuyển? Người ta có chỗ để nghi ngờ điều khẳng định trên.

(c) Đối với luận điểm Lokayata cho rằng tâm là một tính chất của thể xác, các tác giả Tây Tạng không đưa ra một lời phản biện nào, và đây là một điều đáng buồn, vì luận điểm này giống với quan điểm của duy vật hiện đại nhất.

Losan Gyatso lại còn đưa ra một thí dụ tương tự luận điểm duy vật này. Ông nói rằng không có một bộ phận nào của thể xác có thể chuyển thành tính chất tâm trí, cũng giống như gỗ trầm không thể trở thành tính chất của

gỗ trầm, vì mùi trầm là tính chất của gỗ trầm, nếu thí dụ này đúng thì tâm trí sẽ phải là tính chất của một bộ phận của thể xác!

Theo tác giả Tây Tạng Gyel-tsap Je thì thí dụ của phái thể tục Lokayata không phải là vị của bia mà là khả năng gây say của bia. Luận sư Candrakirti cũng nói đến một thí dụ tương tự của phái này: *“Cũng giống như rượu có khả năng gây say và làm cho người uống say và mê muội, từ sự tăng trưởng vật chất của bào thai nhỏ và những thứ khác, tâm của một người được sinh ra; và tâm này sẽ phân biệt mọi vật”*.

Candrakirti viết theo quan điểm của phái Prasangika, không bác bỏ trực tiếp thí dụ này nhưng ngài biện luận rằng những quan điểm về những vật khác của phái Lokayata là đáng nghi ngờ, vì trong thí dụ này họ đã sai lầm ở chỗ xem các pháp sắc tướng là có thật.

---o0o---

Chương năm - Phật Giáo, Khoa Học, và Chủ Nghĩa Khoa Học

Khác với Ấn Độ thời xưa, ngày nay chủ nghĩa duy vật được xem là chính thống, và không có một người nào trong chúng ta có thể thoát được ảnh hưởng của nó. Ở mọi phía, khoa học được xem là đã chứng minh rằng ý niệm “tâm” và tất cả những gì “siêu nhiên” là phi lý. Chúng ta luôn luôn nghe nói tôn giáo chỉ là ảo tưởng, không xứng đáng với người duy lý, là cái được dùng thay cho việc đàn áp giai cấp, cho tính dục bị đè nén, là một sự mong muốn ấu trĩ có một người cha toàn năng (all-powerful father), hay một cái gì đó.

“Người man dã, do bất lực trong cuộc đấu đầu với thiên nhiên, tất nhiên đã phải dựng lên niềm tin vào thần thánh, ma quỷ, phép lạ, và những thứ tương tự. Giống như vậy, do bất lực trong việc chống lại những kẻ bóc lột, giai cấp bị bóc lột đã dựng lên niềm tin vào một đời sống tốt đẹp hơn sau khi chết... Tôn giáo là thuốc phiện dành cho nhân dân. Tôn giáo là một thứ men rượu tinh thần mà ở trong đó những người nô lệ của tư bản chìm chết hình ảnh con người của mình, sự đòi hỏi của mình có một đời sống phần nào xứng đáng với con người”. (V.I. Lenin, “Chủ Nghĩa Xã Hội Và Tôn Giáo” 1905). (Impotence of the exploited classes in their struggle against the exploiters just as inevitably gives rise to the belief in a better life after death as

impotence of the savage in his battle with nature gives rise to belief in gods, devils, miracles, and the like... Religion is opium for the people. Religion is a sort of spiritual booze, in which the slaves of capital drown their human image, their demand for a life more or less worthy of man).

Lenin cũng có một lời hứa hẹn ngay trong bản luận văn này: “Chúng ta sẽ luôn luôn tuyên truyền thế giới quan khoa học”. Đây là một thí dụ về “chủ nghĩa khoa học”, một hệ tư tưởng tuyên bố rằng mình có tính chất khoa học, trong khi thật ra có tính chất giáo điều và do đó không có tính khoa học.

“Nếu các nhà tư tưởng khoa học chủ nghĩa có thể cầu viện khoa học để biện minh cho quan điểm duy vật của mình thì đó chỉ là vì chủ nghĩa duy vật đã được thiết lập vững chắc ngay ở trong khoa học. Trong hơn một thế kỷ, đặc biệt là từ khi cuốn “The Origin Of Species” (Nguồn Gốc Các Chủng Loại) của Darwin được xuất bản vào năm 1859, các nhà sinh học đã nói rằng loài người chúng ta không là gì khác hơn những bộ máy rất phức tạp, được sinh ra từ một loạt những sự kiện ngẫu nhiên. Chúng ta có ở đây chỉ vì tổ tiên của chúng ta đã thành công hơn những sinh vật khác trong cuộc đấu tranh khốc liệt để sinh tồn. Đời sống không có mục đích nào cả, ngoại trừ cạnh tranh và sống còn, và mọi ý định giúp đỡ những con người khác chỉ là một phần của mô thức hành xử di truyền tình cờ thuận lợi cho sự sinh tồn của loài người chúng ta. Một chủ thuyết được gọi là “chủ nghĩa cơ học”, cho rằng tất cả các sinh vật đều có thể được giải thích theo quy luật vật lý và hóa học, và chủ thuyết này đã đạt được hết thành công này đến thành công khác. Trong khi đó “chủ nghĩa sinh lực” lại cho rằng vật chất sống có một cái gì đặc biệt làm cho nó thuộc một loại cao cấp hơn một bộ máy, dù bộ máy đó có phức tạp đến đâu. Nhưng thuyết “sinh lực” đã bị bác bỏ từng điểm một, và trong phần lớn thế kỷ 20 đã hầu như bị bỏ rơi.

Đối với sự thách thức này, Phật giáo có thể làm được gì”? Chúng ta có ba cách chính yếu sau đây:

1- Chính Thống: duy trì tất cả những niềm tin truyền thống của Phật giáo Tây Tạng và chối bỏ hoàn toàn Khoa Học. Đây là cách hành xử của Đại Đức Losang Gyatso khi ông cố gắng bác bỏ những ý kiến cho rằng loài người tiến hóa từ một loài động vật thấp hơn, và rằng cảm giác đau bàn chân phát ra là so sự truyền xung điện thần kinh đến bộ óc. Cách này có thể thích nghi với người Tây Tạng ở Ấn Độ, nhưng đối với chúng ta ở Tây Phương thì không thể dùng được.

2- Lùi lại: vạch rõ lãnh vực riêng của Khoa Học và tôn giáo, chấp nhận rằng sự thật vật lý phải có tính chất cơ giới, còn tôn giáo thì phải được giới hạn và sự thật tâm linh. Cách này đã được nhiều người Ky Tô Giáo dùng, và có lẽ chúng ta có thể cắt tĩa giáo pháp của Phật để không xâm phạm vào lãnh vực khoa học.

3- Tổng Hợp: nhìn nhận rằng không thể có chuyện cơ học và Giáo Pháp đều đúng, nhưng cũng biết rằng không thể bác bỏ bằng chứng quan sát khoa học, dù cách giải thích của khoa học có thể sai lầm, xét kỹ khoa học trong ánh sáng của Giáo Pháp và đi đến một sự tổng hợp. Trong tiến trình này một số giáo lý của Phật giáo truyền thống sẽ phải được loại bỏ vì không tương hợp với kết quả của quan sát khoa học và một trong những giáo lý này là thuyết cho rằng trái đất, mặt trời và mặt trăng có hình đĩa tròn, phẳng, nhưng nếu muốn Phật giáo thực sự có ảnh hưởng ở Tây Phương thì việc nhận xét và phê phán những thuyết của khoa học là không thể thiếu được. Như bằng chứng về luân hồi được trình bày ở Chương 3 cho thấy, phải công nhận rằng Giáo Pháp hợp lý hơn là nhiều người nghĩ.

Về căn bản, khoa học và Giáo Pháp không thể đối nghịch nhau. Đã có những người chú ý đến Phật giáo khi nhận thấy Phật giáo có tính chất khoa học theo một ý nghĩa nào đó. Dù không hoàn hảo và có những sai lầm tạm thời, về lâu dài khoa học là phương tiện rất tốt để vượt qua những giới hạn của cá nhân và đạt đến sự thật được thiết lập vững chắc. Tính chất của khoa học là thực thà và sẵn lòng đặt những ý kiến của mình dưới sự khảo sát và phê bình công bằng. Tuy nhiên, bất cứ lúc nào trong giới khoa học cũng có những ý tưởng sai lầm rõ rệt cần phải được loại bỏ. Một trong những sai lầm đó là từ thời Darwin chủ nghĩa duy vật đã ngự trị môn sinh học mỗi lúc mỗi nhiều hơn.

---o0o---

Charles Darwin

Nhà tự nhiên học người Anh, Charles Darwin (1809-1882), đã công hiến hai điều cho sinh học. Thứ nhất là ông đã trình bày rõ ràng sự tiến hóa của các loài động vật và thực vật. Đây là kết quả của vô số những cuộc quan sát, và môn sinh học phân tử cho thấy nền móng di truyền của thuyết tiến hóa. Thuyết tiến hóa là ý tưởng hợp nhất trung ương của sinh học, mang lại trật tự cho sự đa dạng và phức tạp đáng ngạc nhiên của thế giới sinh vật. Thứ nhì là ông trình bày một thuyết giải thích rằng tiến hóa là hoạt động ngẫu nhiên có tính chất cơ học, và đây lại là một chuyện khác. Tất nhiên là có sự thích

ứng của sinh vật với môi trường bằng tiến trình chọn lọc tự nhiên tương tự tiến trình mà Darwin đã nêu ra, nhưng không thể nói rằng như vậy tất cả cuộc tiến hóa sinh học đã được giải thích một cách thỏa đáng. Khi quan sát vạn vật, chúng ta nghĩ đến ý tưởng cho rằng tiến hóa là một tiến trình thông minh chứ không phải chỉ là những sự tình cờ. Tuy nhiên, nghĩ tưởng là một chuyện còn chứng minh lại là một chuyện khác. Cho đến lúc này thuyết tiến hóa của Darwin vẫn là trung tâm của sinh học, vẫn có ảnh hưởng chống lại mọi quan điểm tôn giáo. Một nhà khoa học kiêm huyền học cho rằng thuyết tiến hóa “có lẽ là lực hắc ám nhất đe dọa nghiêm trọng đến lợi ích tối thượng của tâm hồn” (a sinister force-perhaps the most sinister-that seriously threatens the ultimate good of the human soul).

Những người chống lại thuyết sinh học cơ học nêu lên 3 điều: (1)bằng chứng trực tiếp cho tâm có từ siêu tâm lý và ký ức về kiếp trước; (2)những vấn đề và những khó khăn chính yếu trong thuyết tiến hóa; và (3)vật lý hiện đại. Ba điều này gây ra những phản ứng dữ dội của phái duy vật theo thứ tự là (i)bác bỏ thẳng thừng rằng không hề có những bằng chứng đó, hoặc cho rằng đó là giả dối, (ii)chỉ ra những vấn đề trước đây đã tìm được giải pháp cơ học và tấn công vào động lực của đối phương, tố cáo họ tìm kiếm một “Thượng Đế của những khe hở” để nâng đỡ cho tôn giáo của mình trong những ngày tháng cuối cùng, và (iii)công kích dữ dội các nhà vật lý học là “đánh mất niềm tin khoa học”, “lung lay” về sự chắc thật, liên hệ nhân quả vật lý và sự duy lý, và chĩa mũi vào môn sinh học không thuộc phạm vi của họ.

Bây giờ người ta đã có nhiều bằng chứng có tính chất khoa học về những hiện tượng siêu tâm lý học như ngoại cảm (thần giao cách cảm, thấu thị (huệ nhãn), tiên cảm, cử động trong khi xuất thần, trong con người cũng như trong loài thú, và mặc dù vẫn có lối giải thích ngược lại của phái duy vật. Những người chống đối chỉ có thể nói rằng đây là một âm mưu lớn của hàng ngàn người trên khắp thế giới. Về đề tài này tôi nồng nhiệt đề nghị cuốn “Parapsychology and the nature of life” (Siêu tâm lý học và bản chất của sự sống) của John L. Randall, nhà xuất bản Abacus, London, 1972.

Những điều khó khăn với thuyết tiến hóa tân Darwin cũng được chính các nhà sinh học thảo luận nhiều, và những học giả Phật giáo nào muốn phê bình thuyết Darwin mà không phạm sai lầm thì nên biết về những điều này. Cuốn sách của Randall có giới thiệu sơ lược về vấn đề này cùng với những điều tham khảo khác.

Nền móng của sinh học tất nhiên là vật lý học nhưng trong khi các nhà sinh học vẫn chưa tiến vào thời đại hậu cơ học thì sự khám phá thuyết tương đối và cơ học lượng tử đã giải thoát các nhà vật lý học khỏi lối suy nghĩ máy móc thô thiển vốn nổi trôi trong thế kỷ 19. Trong cuốn “The Philosophy of Consciousness Without an Object” (Triết Học Tâm Thức Không Đối Tượng), Franklin Merrell-Wolff viết rằng “kể từ năm 1896, khi nhà vật lý học người Pháp Antoine Henri Becquerel (1852-1908) khám phá sự phân rã có tính phóng xạ của Uranium, giới vật lý học đã đặt nền móng cho huyền học một cách tích cực”, và không hỗ trợ gì cho lối giải thích duy vật của thuyết tiến hóa Darwin. Trong cuốn sách so sánh huyền học và vật lý học xuất bản năm 1974, tác giả L. Leshan trình bày bằng chứng thuyết phục của sự tương đồng giữa thế giới quan của nhà vật lý và của nhà huyền học, với những câu trích trong các tác phẩm của họ và mời độc giả đoán xem câu nào là của các nhà huyền học và câu nào là của các nhà vật lý học. Vật lý học đã từ bỏ ý niệm vạn vật hiện hữu một cách tuyệt đối, và nhận thấy rằng các hiện tượng tùy thuộc rất nhiều vào người quan sát nào mà người đó đã làm. Một nhà vật lý tiếp nhận tất cả thông tin của mình qua các giác quan, vì vậy rất cuộc người đó không thể nào tránh được việc xét đến tâm thức. Các nhà vật lý nghiên cứu về hạt căn bản có những ý tưởng kỳ lạ đến mức người ta không ngạc nhiên lắm khi thấy một nhà vật lý lý thuyết, lập một thuyết nói rằng trong các các điện tử có tâm thức. Tuy nhiên, ý tưởng này sẽ không thể giải thích được ký ức về những kiếp trước trong một chuỗi đơn nhất, được nhận thấy là không pha trộn với những cá nhân khác, vì vậy cũng giống như đa số ý tưởng của các nhà vật lý lý thuyết, ý tưởng này sẽ là ngõ cụt.

Nhà tâm lý học và triết gia William James nói: “Chỉ có một sự thật vững chắc, và là sự thật mà ngay cả những người đa nghi nhất cũng không dám đụng đến, đó là: hiện tượng tâm thức là có thật” (There is but one indefectibly certain truth, and that is the truth that pyrrhonic scepticism itself leaves standing-the truth that the present phenomenon of consciousness exists). Như vậy thì làm sao ý niệm về tâm như một cái gì nhiều hơn là hoạt động lý hóa của hệ thần kinh lại có thể bị loại bỏ khỏi môn sinh học, đến mức mà một nhà thần kinh sinh học có thể tố cáo những người cố gắng tái khẳng định ý niệm này là tổ chức “một cuộc tấn công không chỉ chống lại thần kinh sinh học mà còn chống lại toàn bộ cấu trúc duy lý của chính khoa học?” (an attack, not merely against neurobiology but against the whole rational structure of science itself).

Sự ghét và sợ tôn giáo và huyền bí đã đóng vai trò của nó, nhưng có lẽ điều quan trọng hơn là chúng ta có thói quen làm cho thế giới trở nên khách quan

bằng các bước lùi lại vào trong vai trò người chứng kiến không thuộc về thế giới ở xung quanh mình. Nhà vật lý học Shrodinger, một trong những người xây dựng thuyết Cơ Học Lượng Tử, đã giải thích rõ ràng những hậu quả sai lầm của thói quen này từ những cảm giác, nhận thức, và ký ức của mình, tâm trí của chúng ta dựng lên “thế giới thật” khách quan. Thế giới khách quan này bao gồm cả cơ thể của riêng chúng ta và cơ thể của những người khác, và chúng ta có đủ những lý do để tin rằng những cơ thể này liên quan đến tâm thức. Vì vậy chúng ta cho rằng tâm trí của người khác tạo thành một phần của thế giới thật xung quanh mình, và chúng ta kết luận rằng tâm trí của mình cũng làm thành một phần của thế giới thật mà nó đã xây dựng. Chúng ta cảm thấy chắc chắn rằng con người ý thức của mình thì ở bên trong đầu của chúng ta, đang nhìn ra ngoài từ phía sau hai con mắt. Vì vậy chúng ta nghĩ rằng mình tìm thấy trong thế giới thật những cảm giác về màu sắc, âm thanh, v.v... và những chỗ mà tâm và vật tương tác, nhưng vì thực ra tâm trí của chúng ta không bao giờ là một phần của thế giới, và tâm trí của người khác mà chúng ta tuyệt đối không thể đạt đến một cách trực tiếp và chủ quan thì cũng vậy, nên dù nhìn kỹ đến đâu chúng ta cũng không tìm thấy những cảm giác hay những sự tương tác đó, mà chỉ thấy vật chất hành xử theo đúng những quy luật vật lý và hóa học, như những xung điện truyền qua dây thần kinh, những chất dẫn truyền đi ngang qua những chỗ tiếp xúc tế bào thần kinh để kích hoạt những tế bào thần kinh khác và được thu dọn bởi những chất Enzyme, và tất cả những hoạt động phức tạp khác của hệ thần kinh. Không ở đâu có một bằng chứng khách quan nào về sự hiện hữu của tâm hay sự tương tác của tâm với vật. Triết gia người Hòa Lan Sjunozza (thế kỷ 17) nói: “Thể xác không thể ra lệnh cho tâm trí suy nghĩ, mà tâm trí cũng không thể ra lệnh cho thể xác vận động, nghỉ ngơi hay một sự việc nào khác”.

Thế mà hình như chúng ta phải chịu trách nhiệm cho những việc làm của mình!

Schrodinger xem đây là một điều mâu thuẫn mà chúng ta chỉ có thể vượt qua được bằng cách nhìn nhận rằng chủ thể và khách thể là một, nhưng vì mục đích thiết thực, trong đời sống hàng ngày và nghiên cứu khoa học, chúng ta phải phân biệt chủ thể và khách thể. Như vậy, có thể so sánh thuyết của ông với thuyết của phái Duy Thức (Citta-matra) của Phật giáo, có cùng cách trình bày hai chân lý tuyệt đối và tương đối, tuy nhiên ông tránh không nói gì về nguyên nhân của nhận thức giác quan.

Vậy điều hợp lý là các nhà khoa học nên quyết định giới hạn việc nghiên cứu của mình vào thế giới khách quan, tránh những ý tưởng gây khó khăn. Trong trường hợp này thì đối với khoa học không có cái gọi là “tâm” mà chỉ có hoạt động của hệ thần kinh. Nhưng cũng nên cảnh giác rằng sẽ có những người không hiểu đúng lập luận nói trên, rút ra những kết luận sai lầm vì thiếu bằng chứng khách quan của sự tương tác tâm và vật. Một thí dụ là trong cuốn sách của mình Jacques Monod nói: “Việc phân tích khách quan làm cho chúng ta phải thấy rằng cặp bài trùng bộ óc và tinh thần chỉ là ảo tưởng”. Những người như vậy không nhận thức được rằng vấn đề này ở ngoài tầm của phân tích khách quan.

Có một điều đáng ghi nhận là một nhà khoa học khác, Franklin Merrell-Wolff, do chứng ngộ thiên đã chấp nhận trọn vẹn quan điểm Duy Thức. Ông lập luận: “Có lẽ chỉ có kinh nghiệm là cung cấp lời giải thích về việc quy định giá trị thực tế cho vật liệu của khoa học vật chất, và đó là vật liệu này tương đối thông thường và bất biến đối với đại đa số người quan sát, và theo sự biết thông thường thì không một người nào có thể thành công trong việc làm như vật liệu này không có thật”.

Và ông giải thích “cái khách quan” là “một ảo giác tập thể được phóng chiếu từ vô thức tập thể”.

Nếu luật nhân quả sản sinh một hệ quả vật chất thì có lẽ đây là một sự tương tác tâm và vật. Theo lý luận của Schrodinger thì nhìn một cách khách quan, hệ quả phải tuân theo những quy luật khoa học thông thường. Thí dụ, trong khi đi qua một khu rừng, một người bị một cành cây lớn rơi trúng và bị chết. Lối giải thích khoa học là cành cây đó đã bị côn trùng ăn đục khoét dần cho đến khi nó không còn đủ sức để chịu sức nặng của chính mình, và vì vậy nó đã rơi xuống. Lời giải thích này là đúng và chúng ta được dạy là phải thỏa mãn với lối giải thích như vậy, chấp nhận rằng việc người đó ở phía dưới cành cây vào đúng lúc nó rơi xuống chỉ là một “ngẫu nhiên”. Người ta có một lối giải thích khác mà chúng ta sẽ gọi là “kỳ bí”. Có những người sẽ nói rằng người đó bị cành cây rơi trúng vì bị kẻ thù của mình làm hại bằng “pháp thuật”, còn một vị Lama Tây Tạng thì sẽ nói rằng đó là nghiệp quả của người ấy. Tất nhiên nghiệp quả này không hiện hữu một cách khách quan, ít nhất cũng là đối với người thường, vì vậy không phải là lối giải thích khoa học, nhưng nếu cho rằng tâm thức của người đó quả thật mang nghiệp cảm (một cách chủ quan, đối với người đó) có khuynh hướng thu hút một cái chết như vậy, chúng ta thấy là không có gì mâu thuẫn giữa lối giải

thích khoa học và lối giải thích nghiệp quả và sự tương tác của tâm và vật hiển lộ trong thế giới khách quan như một sự ngẫu nhiên.

Cũng giống như vậy, theo khoa học thì vào lúc thụ thai, cái trứng mang một nửa số “gien” của mẹ, được chọn một cách tình cờ trong mỗi cặp gien, và mỗi tinh trùng mang một nửa số gien của cha, cũng được chọn một cách tình cờ, và cái trứng có thể phối hợp với bất cứ một tinh trùng nào trong hàng ngàn tinh trùng, như vậy thể chất di truyền của đứa con được quyết định một cách tình cờ. Với những gien thích hợp có trong cha mẹ (điều này không có nghĩa là cha hay mẹ phải biểu lộ những đặc điểm này) đứa con có thể thông minh hay đần độn, da đen hay da trắng, nam hay nữ, mặt tròn hay mặt vuông v.v... nhưng đối với Phật giáo thì những đặc điểm này được quyết định bởi nghiệp báo vốn được mang trong dòng sinh mạng của đứa con từ những kiếp trước của nó. Chuỗi nhân quả từ những kiếp trước của đứa con có vẻ như lần át chuỗi gien di truyền, nhưng cần phải hiểu rằng không có gì mâu thuẫn cả. Cách giải thích đặc điểm của đứa con bằng gien di truyền và cách giải thích nghiệp quả đều đúng. Cũng như trong thí dụ người bị cành cây rơi trúng, sự chọn gien di truyền có vẻ chỉ là một sự tình cờ trong thế giới khách quan, nhưng đối với Phật giáo thì đó là sự tương tác của tâm và vật. Chúng ta cần phải xét kỹ như vậy vì người ta thường nghĩ lầm rằng nếu thuyết nghiệp quả là đúng thì di truyền học phải sai. Có nhiều tác giả Phật giáo đã hiểu lầm di truyền học. Nhưng nếu hai lối giải thích này thực sự mâu thuẫn nhau thì nghiệp quả sẽ là lối giải thích mà chúng ta sẽ loại bỏ, vì sự xác thực của di truyền học đã được chứng minh sau nhiều năm nghiên cứu. Thật ra gien di truyền là phương diện vật chất của phương tiện mà luật nhân quả dùng để sinh ra quả chín mùi (vipaka-phala).

Những trường hợp được xem là sự tương tác tâm và vật khác, như những hiện tượng siêu tâm lý học, cũng hiển lộ một cách khách quan như những sự kiện phù hợp với quy luật của khoa học vật chất nhưng được xem là “ngẫu nhiên. Nếu một nhà thấu thị như Edgar Cayce mô tả đúng những động tác của một người ở cách xa một nửa lục địa, không ai nghi ngờ là những lời nói của ông không phát ra một cách thông thường qua tín hiệu của bộ óc vận động những bắp thịt phát âm, những động tác của người kia cũng được vận động như vậy, nhưng điều đặc biệt ở đây là lời mô tả của Cayce “ngẫu nhiên” phù hợp với động tác của người đó.

Jacques cũng nói rằng sự tiến hóa của các loài sinh vật được quyết định bởi sự biến đổi gien mà theo quy luật của Cơ Học Lượng Tử và theo tính chất

ngẫu nhiên của kết quả của sự biến đổi đó thì chỉ là những sự kiện thuần túy tình cờ. Ai có thể nói là ở đây cũng không có sự tham dự của tâm thức?

Vì sinh học và thuyết nhân quả không mâu thuẫn nhau nên không có lý do gì để Phật giáo bác bỏ ý kiến cho rằng có sự di truyền về gien của những tính chất tâm trí nào đó, thí dụ như trí thông minh, vì có những người nhớ lại trong kiếp trước mình đã có trí thông minh ít nhiều nên có thể nói rằng sự khác biệt về trí thông minh giữa mọi người là điều có thật một cách chủ quan. Đa số thú vật rất kém thông minh so với đa số loài người, vì vậy có thể nói rằng những đặc điểm thể xác có ảnh hưởng đến khả năng tâm trí. Như vậy rõ ràng tiềm năng thông minh do gien di truyền là một phần của nghiệp quả.

Tuy nhiên, một lời giải thích dựa theo luật nhân quả có thể sai lầm và có thể bị phản chứng minh. Luận sư Aryasura (thế kỷ thứ tư) viết: “Dù thiếu trí lực, khờ dại, và không có sự hướng dẫn, bất cứ trẻ sơ sinh nào cũng tìm sự ăn uống và cố gắng bú sữa mẹ. Đây là tập khí từ kiếp trước”.

Những hoạt động theo bản năng như sự bú sữa, ăn uống, tiêu hóa, bài tiết, và hít thở của trẻ sơ sinh đều được dùng làm bằng chứng của kiếp trước, với lý luận cho rằng không thể giải thích được những hoạt động này ngoài điều chúng là thói quen của kiếp trước. Chúng được xem là những hệ quả giống với nguyên nhân (đăng lưu quả, nisyanda-phala), và không phải là những đặc điểm được sự di truyền quyết định, hay quả chín mùi (dị thực quả, vipaka-phala), nhưng nếu hành vi theo bản năng không do cha mẹ di truyền thì như vậy những cá thể của cùng một loài sẽ có những hành vi bản năng khác nhau, tương ứng với kiếp trước khác nhau của chúng; nhưng thật ra thú vật, đặc biệt là côn trùng, thường được nhận thấy là có những hành vi bản năng rất phức tạp, được biểu lộ bởi tất cả những cá thể của chủng loại, và khác với hành vi của những loài khác. Lối thở, tiêu hóa v.v... cũng khác nhau giữa các loài. Những sự kiện này phù hợp với lối giải thích theo sự di truyền gien của những mô thức hành vi, và không phù hợp với lối giải thích “tập khí”. Lối giải thích cơ học về sự thở v.v..., theo di truyền là đủ, vì xét rằng người ta có thể chế tạo một cái máy biết làm tất cả những hoạt động này mà không cần phải có “thói quen từ kiếp trước”.

Từ lý luận của Schrodinger, chúng ta cũng có thể thấy tại sao luật nhân quả nói chung lại sâu xa và khó hiểu như vậy. Để hiểu tiến trình tương tác của tâm và vật và phương diện vật chất của nó, chúng ta cần phải hiểu cả chân lý tuyệt đối lẫn chân lý tương đối, chân đế và tục đế, theo quan điểm của phái

Duy Thức; và để hiểu cả hai cùng lúc thì đó là một việc mà chỉ có một vị Phật mới có thể làm nổi. Dù không đòi hỏi giác ngộ trọn vẹn, việc đó vẫn là khó.

---o0o---

Chương sáu - Chi tiết về luân hồi

Nếu muốn chứng minh toàn thể thuyết luân hồi của Phật giáo, chúng ta không thể nào chỉ cần chứng minh sự kiện tái sinh. Những điểm quan trọng của thuyết này là: (1) Người ta không chỉ tái sinh trong loài người, mà có thể tái sinh trong vô số trạng thái hiện hữu khác, đa số là vô hình đối với chúng ta. (2) Khi qua đời, không chắc gì người ta sẽ tái sinh làm người trừ khi đã đạt được một trình độ đạo đức nào đó. Gần như tất nhiên họ sẽ tái sinh trong một cõi thấp, chịu nhiều đau khổ, và ở lại đó nhiều đại kiếp trước khi tái sinh trong cõi loài người một lần nữa, và đây là cõi độc nhất trong đó người ta có cơ hội tụ tập đạt giải thoát. (3) Vòng sinh tử luân hồi của con người đã có từ vô thủy. Người ta đã trải qua tất cả các cõi và đã có đủ loại liên hệ với mọi sinh linh. (4) Giữa hai kiếp sống con người ở trong trạng thái trung gian. Chúng ta hãy xét những điểm này với những bằng chứng mà bây giờ đã có được.

1- Tái sinh trong những loài khác:

Có vô số trạng thái sinh tương ứng với vô số nghiệp khác nhau của chúng sinh, nhưng những trạng thái này được chia thành năm hay sáu cõi chính yếu, tùy theo cảm xúc nổi trội trong mỗi sinh linh. Đại hành giả Milarepa (thế kỷ 11) nói: “Sân hận lớn là sự trói buộc của địa ngục, Keo kiệt lớn là xiềng xích của ngạ quỷ, Si mê lớn là xiềng xích của loài thú, Tham dục lớn là dây trói của loài người, Ganh tị lớn là xiềng xích của A tu la, Kiêu ngạo lớn là dây trói của các vị thần, Đó là sáu sự trói buộc làm cho người ta không thể đạt giải thoát”.

Great hatred is the fetter of hell,

Great avarice the preta's chain,

Great delusion the animal's.

Great desire is the human fetter,

Great jealousy is the asura's,

And great pride the deva's chain.

These are six fetters binding one from Freedom.103

Nếu chia thành năm cõi thì cõi A tu la hay bán thân và cõi những vị thần (deva) được xem là một. Trong các sách ngày nay, tôi chỉ thấy có cuốn sách nghiên cứu về luân hồi xuất bản năm 1975 của Francis Story là nói đến trường hợp tái sinh trong cõi các vị thần. Trong cuốn này một người Ấn Độ nói rằng trong một kiếp trước mình là một đồ tể ở Trung Hoa, và vào cuối kiếp đó đã không sát sinh và không ăn thịt nữa, kết quả là người đó tái sinh làm một vị thần ở cõi trời. Sau một thời gian ở cõi các vị thần, người đó tái sinh trong kiếp hiện tại. Về cõi các vị thần, người đó chỉ nói một chi tiết là các vị thần đó mặc y phục kiểu Trung Hoa.

Loài thú là loài độc nhất mà loài người có thể trông thấy. Một trong những đối tượng của Francis Story, một Phật tử người Miến Điện nói rằng trong kiếp trước mình là một con ngựa. Trong nhiều lần ngồi thiền người đó liên tục bị quấy nhiễu bởi những âm thanh giống như tiếng nhạc ngựa, “một cảm giác mình đang đi đến, và thỉnh thoảng lại có cảm giác bị châm chích... ở những nơi khác nhau trên thân thể, cứ như là đang bị ruồi bu”. Khi người đó lấy tay xoa đi, vị ấy nhận thấy là ở trong phòng không có một con ruồi nào cả. Khi được thôi miên lùi lại quá khứ, người đó cũng có những cảm giác như vậy. Khuôn mặt của y giống như ngựa, giọng nói cũng giống tiếng ngựa kêu, và y là người chậm trí, thích ở gần với những con ngựa.

Về nguyên tắc thì có thể kiểm chứng sự kiện kiếp trước là ngựa. Một truyền thuyết của phái Cathan ở Pháp kể rằng có một người nhớ lại kiếp trước mình là ngựa và đã bị mất một cái móng ngựa ở một địa điểm. Khi đi tìm ở chỗ đó, người ta đã tìm thấy cái móng ngựa.

Đối tượng trong cuốn sách của nhà nghiên cứu Isola Pisani cũng nhớ lại rằng giữa những kiếp làm người cách đây hơn một ngàn năm, có một kiếp mình là một con sư tử cái. Người đó không cảm thấy kiếp làm thú này thấp kém hơn kiếp làm người, cũng không phải là người đó tái sinh trong loài thú

vì nghiệp quả xấu, mà người đó đã chọn sự tái sinh như vậy để có kinh nghiệm tốt. Đối tượng đó cũng nhớ lại một kiếp trước mình là một cái cây. Giáo lý Phật giáo bác bỏ thuyết tái sinh trong loài cây cỏ, nhưng nói rằng có thể có những vong linh có thần thức bị ràng buộc vào một cái cây hay một quả núi do nghiệp quả xấu.

Có một trường hợp hiện hữu trong trạng thái “preta” (ngạ quỷ hay quỷ đói), tức là một sinh linh lúc nào cũng có cảm xúc ham muốn, đó là trường hợp của một người hầu thuộc chủng tộc Karen ở Miến Điện mà nhà nghiên cứu Francis Story đã khảo sát. Người này có dị tật bẩm sinh ở bàn tay và bàn chân, với những lằn in sâu, bàn tay phải kém phát triển ở phần dưới của vết lằn ngang lòng bàn tay, và ba ngón chân dính vào nhau. Có những khi cánh tay phải của người đó sưng lên, và y cảm thấy rất đau ở những chỗ đó. Người đó nhớ lại kiếp trước mình là con của một người giàu có, được thừa hưởng một gia tài gồm ba ngôi nhà, nhiều tiền bạc và những bảo vật khác. Sau khi người cha qua đời, y sống một mình không có người hầu ở trong một ngôi nhà. Một đêm bọn cướp xông vào, dùng dây kẽm trói chặt hai bàn tay của y ở giữa hai chân, rồi lấy đi tất cả tiền bạc và những món đồ quý giá, trong ba ngày, người đó hấp hối một cách đau khổ, với những giọt máu nhỏ xuống từ những vết đứt ở hai bàn tay, và đông đặc ở giữa ba ngón chân. Rồi y thấy mình nhìn vào thể xác của chính mình, và y lang thang khắp nơi trong một thời gian rất lâu. Lúc đó y chỉ có một ý nghĩ duy nhất, giống như một sự ám ảnh, đó là mình đã mất tài sản, và muốn lấy lại. Sau cùng y nhận thấy có những người sống, được thu hút đến chỗ một người đàn bà, và tái sinh làm con của người đàn bà đó.

Những người có khả năng tâm linh đã trông thấy nhiều vong linh, nhưng không nên nghĩ rằng tất cả những vong linh đó đều là “ma quỷ”. Họ có thể gồm cả những vị ở trạng thái trung gian, hay cõi trung âm, và cả những sinh linh ở địa ngục nữa. Theo nhà nghiên cứu Joan Grant thì một “hồn ma” có thể chỉ là một phần năng lượng giới hạn của một người đã chết, và rốt cuộc bóng ma đó sẽ tan đi.

Tôi nhận thấy những trường hợp nhớ lại địa ngục chỉ có trong sách của các nhà nghiên cứu ký ức xa. Elizabeth Haich nhớ lại rằng trong một kiếp trước mình đã vi phạm một lời thề của tôn giáo Ai Cập thời cổ, tương đương một lời thề căn bản của Mật Giáo Tây Tạng, và đã rơi vào một loại trạng thái địa ngục đặc biệt, bị giam cầm ở trong cái xác ướp của chính mình trong ba ngàn năm, nhưng vì không có gì để đo lường nên khoảng thời gian đó dường như vô tận: “Lúc nào tôi cũng có cảm giác kinh sợ... Tôi không thể nhìn về

một hướng nào để tìm sự cứu giúp cho linh hồn bị đày đọa của mình... Sự đày đọa và sự đau khổ không dứt... không dứt... không dứt...”. (The feeling of horror and fear refuses to leave me for a single moment... I cannot look in any direction for help for my tortured soul... The tortures and sufferings know no end... no end... no end..). Sau đó bà ta trải qua nhiều kiếp đần bà và rồi trong kiếp hiện tại đã lấy lại được những khả năng tâm linh mà mình đã mất. Theo từ ngữ Phật giáo thì trường hợp này là “pratyekararaka” tức cô độc địa ngục hay địa ngục tự thân.

Trong cuốn sách của bà, Joan Grant mô tả một chuyến “đi thăm” Địa Phủ, một phần của lễ điếm đạo của bà ở Ai Cập hơn bốn ngàn năm trước. Ở đó “người ta phải chuộc những tội nhiều đến mức không được tái sinh trong loài người ở thế gian” (people expiate those crimes which are too manifold to be freed on Earth). Một giáo sĩ người xứ Peru, Nam Mỹ, ngày xưa đã moi tìm hàng ngàn người để làm lễ hiến tế thì bây giờ cảm thấy mình bị moi tìm vô số lần trở lại, và người hành tội chỉ là hình ảnh của chính giáo sĩ đó. Một người đần bà bị những con ong tấn công vì trước đây bà này luôn luôn phá sự yên tĩnh của những người ở cùng nhà với mình, cho đến khi dường như sự nghỉ ngơi của họ bị phá bởi những con côn trùng biết châm chích. Những người trước kia hành hạ loài vật thì bây giờ chính mình bị hành hạ trong thể xác thú vật, thí dụ như một con khỉ bị chặt cụt bàn tay và bàn chân.

Tác giả Joan Grant nói đến một trường hợp địa ngục tự thân ở đảo Crete, Hy Lạp. Một pháp sư cưỡng bách mấy cô gái ăn đồ dơ với mục đích huyền thuật, cho đến khi một cô chống lại, đánh thuốc độc ông ta. Sau khi chết, vị pháp sư phải ăn đồ dơ trong năm trăm năm và phải sống lại con hấp hối đau đớn của mình khi bị trúng độc. “Trong khoảng thời gian dường như bất tận, ông ta chỉ biết có hiện tại đau khổ, và đối với ông ta thì sự khủng khiếp bất tận này luôn luôn mới” (Caught in an eternal now, he knows only the present, and to him this endless horror is for ever fresh). Một trường hợp mà bà Grant gặp trong kiếp này là một người đần ông tự tử bằng cách nhảy xuống đất từ tầng thứ sáu của khách sạn Palace ở thủ đô Brussels nước Bỉ, năm ngày trước khi bà đến trọ ở căn phòng của người này, và ông ta vẫn tiếp tục lặp lại cú nhảy lầu trong trạng thái hoảng sợ. Trường hợp này có thể so sánh với trường hợp vị pháp sư ở đảo Crete, chỉ khác độ dài thời gian.

Vụ tự tử của trường hợp mới này tất nhiên đã được xác nhận, còn những trường hợp khác thì không thể có sự kiểm chứng. Giá trị của những báo cáo này tùy thuộc vào mức độ tin cậy mà người đọc dành cho tác giả. Những cuốn sách của Joan Grant quá hay để có thể bị xem là giả tạo, và khá phù

hợp với giáo lý Phật giáo nếu kinh sách được hiểu theo ý nghĩa tượng trưng chứ không theo nghĩa đen, và được xem là xác thực về mặt tâm lý học. Cuốn sách của Elizabeth Haich, dù có một số giáo lý bí truyền khó hiểu mà bà kể lại, cũng gây ấn tượng mạnh về ý nghĩa của hạnh xả ly và Bồ Đề Tâm, và về sự nguy hiểm của những phương pháp tu luyện kiểu Mật Giáo.

2.- Sự hiếm có của cơ hội tái sinh làm người:

Khi người ta chỉ nhớ lại một kiếp ở cõi giới A tu la (những vị thần) không thuyết phục, hai kiếp thú vật, một kiếp làm cây, hai kiếp làm ma đói và một kiếp trong địa ngục đối với mấy ngàn kiếp làm người thì điều này có vẻ không tương thích với giáo lý Phật giáo nói rằng tái sinh trong loài người là cơ hội cực kỳ hiếm có. Tuy nhiên, có lý do chính đáng để người ta không thấy có nhiều báo cáo về những kiếp tái sinh trong những cõi thấp, ngay cả khi những trường hợp có thật.

Trong những cuộc soi kiếp của Edgar Cayce, đối tượng được yêu cầu nhớ lại “những lần xuất hiện trên thời gian... trong mỗi kiếp hoặc xây dựng hoặc làm chậm sự phát triển của đương sự”, như vậy có nghĩa là không kể những kiếp tái sinh trong những loài khác, và vì vậy không ngạc nhiên khi thấy Cayce chỉ nói đến sự tái sinh trong những loài khác một cách gián tiếp - ông xem một số trường hợp bệnh tâm trí là bị xâm nhập bởi những thực thể đã lìa thể xác. Chúng ta có thể nói một cách chắc chắn rằng những kiếp có ảnh hưởng nhân quả nhiều nhất đến kiếp làm người này cũng là những kiếp tái sinh trong loài người. Trong đa số những cuộc thôi miên lùi lại quá khứ, nhất là trong những cuộc thôi miên của nhà nghiên cứu Helen Wambach, người ta cẩn thận giúp đỡ đối tượng tránh nhớ lại những kinh nghiệm gây nhiều đau khổ. Vì vậy mà không thể có việc nhớ lại kiếp ở địa ngục, dù việc này phù hợp với những lời đề nghị khác dành cho đối tượng. Dù sao thì những kinh nghiệm cực kỳ đau khổ cũng có tính chất đối kháng với sự nhớ lại. Tuy nhiên, sự hiếm hoi của những trường hợp nhớ lại những kiếp tái sinh trong loài thú làm cho chúng ta khó có thể chứng minh là người ta đã trải qua những kiếp thú vật nhiều hơn là những kiếp làm người trong mấy ngàn năm qua, như giáo lý đã nói.

Có nhiều trường hợp người ta trải qua một loạt những kiếp làm người với khoảng thời gian giữa hai kiếp không hơn vài thế kỷ và có khi còn ít hơn nữa. Điều đáng chú ý nhất là công trình nghiên cứu của Wambach cho thấy rằng có khoảng bảy phần trăm những đối tượng người Mỹ hiện đại nhớ lại là mình đã sống một thời gian nào đó trong khoảng từ năm 200 trước Tây lịch

đến năm 500 Tây lịch. Từ năm 1000 Tây lịch đến thế kỷ 20 thì tỷ lệ đó tăng vọt. Điều này có nghĩa là những kiếp trước của loài người ngày nay giải thích cho hầu như toàn thể loài người trong quá khứ có lịch sử ghi chép. Một điều nữa là đại đa số đối tượng của Wambach nhớ lại những kiếp làm người trong quá khứ của mình, vì vậy có thể nói rằng loài người bao gồm một nhóm cá thể liên tiếp tái sinh làm người, với rất ít những kiếp tái sinh trong loài thú lớn.

Như vậy có lẽ đối với khoảng một chục kiếp trở lại đây giáo lý Phật giáo đã quá bị quan khi nói rằng tái sinh trong loài người là cơ hội cực kỳ hiếm có, nhưng điều này không có nghĩa là chúng ta có thể tự mãn. Thứ nhất là sự thông thường của tái sinh làm người trong hiện tại là một ngoại lệ. Loài người chỉ đã có mặt ở trên trái đất trong một phần rất nhỏ của lịch sử sinh vật ở đây, và sự kiện dân số thế giới tăng cao khác thường trong hiện tại sẽ không tiếp tục lâu dài. Trong ít năm nữa cơ hội tái sinh làm người sẽ hiếm hơn và khó đắc hơn nhiều. Thứ nhì là dữ kiện của chúng ta rất thô sơ và hạn chế, và rất có thể trong khoảng thời gian dài hơn một chút nữa, loài người sẽ thoái hóa hơn trở lại trạng thái thú vật mà không có cơ hội phục hồi nhanh. Thứ ba là tiêu chuẩn hành vi của một cá nhân không tuyệt đối mà tùy thuộc vào khả năng của người đó: một hành vi được xem là không đáng kể trong người bình thường có thể mang lại hậu quả tái sinh trong địa ngục cho một hành giả cao cấp, như trường hợp của Elizabeth Haich đã cho thấy.

3.- Tâm vô thủy:

Trong cuốn sách của ông Losang Gyatso biện luận: “Khi nói rằng phải có một kiếp trước cùng loại thì như vậy cũng là nói rằng luân hồi là vô thủy, không có chỗ bắt đầu, vì cái không phải là sinh linh không thể được làm thành một sinh linh, và cái không phải là tâm không thể được làm thành tâm. Thí dụ, trước con gà đã có quả trứng, và trước quả trứng đó đã có một con gà khác; vậy không có giới hạn đầu tiên nào mà người ta có thể đạt đến”. Thí dụ này cho thấy cả sức mạnh lẫn những hạn chế của lời biện luận. Chúng ta được biết rằng nếu đi ngược trở lại đủ nhiều thế hệ quá khứ, tổ tiên của con gà đó mỗi lúc mỗi ít giống gà hơn, đi qua những loài chim khác nhau cho đến loài “Archaeostery” (loài nửa bò sát, nửa chim) khoảng 150 triệu năm trước, và trước đó nữa là những tổ tiên thuộc loài bò sát. Loài bò sát này phát xuất từ loài lưỡng cư vốn là hậu duệ của loài cá. Loài cá có lẽ tiến hóa từ loài giống như những con giun mà tổ tiên phải là những sinh vật mỗi lúc mỗi sơ đẳng hơn, nếu đi ngược trở lại xa hơn nữa. Khoa học nghiên cứu nguồn gốc các loài sinh vật đã cho chúng ta biết như vậy.

Đại đa số chúng ta nghĩ rằng con cá cổ đại và con gà ngày nay là những loài khác nhau, nhưng thật ra chúng có liên hệ huyết thống trực tiếp với nhau mà ở trong đó mỗi con vật không khác cha mẹ của nó hơn là mỗi người chúng ta khác cha mẹ của mình. Qua 300 hay 400 triệu năm, những khác biệt nhỏ giữa cha mẹ và các con cộng lại với nhau thành sự khác biệt lớn giữa một con cá và một con gà. Nếu ứng dụng điều Giả định 1 theo Losang Gyatso, “một pháp hữu vi (vật vô thường) không phải chỉ là một ý niệm, mà được sinh ra với tính chất riêng của nó, khác với những vật khác, hay không có tính chất của những vật khác”, thì tổ tiên 400 triệu năm trước của con gà sẽ vẫn phải là gà. Vậy lý thuyết dựa trên điều giả định này là sai lầm trong thực tế, vì các loài không tuyệt đối khác nhau, mà hòa nhập dần vào nhau.

Khi từ điều đã được biết người ta suy luận điều chưa được biết thì càng suy luận xa càng dễ phạm sai lầm, và nếu người ta suy luận đến vô cực, thí dụ như nói rằng dòng sinh mệnh như một sinh linh cá thể thì xưa vô cùng, người ta sẽ hầu như chắc chắn sai lầm. Đó chỉ là lý thuyết dựa trên suy luận, và nếu nói rằng đó là sự thật thì như vậy là sự hoang tưởng lớn nhất.

Không chỉ có sự liên tục giữa hai loài động vật cá và gà, mà còn có sự liên tục giữa loài thực vật và loài động vật nữa, vì còn có những sinh vật đơn bào như “Chlamydomonas”, “Englena”, “Polytoma”, và “Volvox” vừa có tính chất thực vật vừa có tính chất động vật, và được các nhà động vật học xếp vào loại Nguyên sinh động vật (thuộc động vật), còn các nhà thực vật học thì xếp chúng vào loại tảo (thuộc thực vật). Người ta nhận thấy các loài thực vật và động vật đa bào cũng có liên hệ mật thiết với nhau, khi nghiên cứu cấu trúc và hóa tính của mỗi tế bào của chúng, người ta khó giải thích được những sự kiện này, trừ khi hai loài thực vật và động vật đã tiến hóa từ các tổ tiên chung của chúng. Vì Phật giáo xem thực vật là loài vô tình, còn động vật là loài hữu tình nên có thể nói rằng môn sinh học có sự tiếp nối giữa các loài sinh vật vô tình và hữu tình. Ít nhất thì điều này cũng muốn nói rằng sự dị biệt giữa loài vô tình và loài hữu tình không phải là tuyệt đối. Vậy cũng giống như loài gà là vô thủy ở chỗ người ta không thể tìm ra con gà đầu tiên, nhưng vẫn không phải là trong quá khứ đã luôn luôn có loài gà, tâm của người ta chắc chắn không có chỗ bắt đầu nào để có thể được tìm thấy, nhưng như vậy cũng không có nghĩa là tâm đó có từ vô thủy.

Ý kiến cho rằng tâm của con người đã có từ lâu vô cùng là một điều cực đoan đưa đến những vấn đề khó khăn, giống như bất cứ một quan điểm hữu ngã nào. Thuyết tự ngã là một trong mười bốn thuyết mà Đức Phật đã nhiều

lần từ chối chấp nhận “rằng thế gian là vĩnh cửu hay không vĩnh cửu, hay cả hai, hay không vĩnh cửu cũng không không vĩnh cửu; hay hữu hạn, hay vô hạn, hay cả hai, hay không hữu hạn cũng không vô hạn...”, và gọi những thuyết này là “sự lập thuyết rùng rú, sự lập thuyết hoang vu, sự lập thuyết rắc rối, sự lập thuyết trói buộc, với bệnh hoạn, đau khổ, và phiền não, không đưa đến xả ly, vô dục, an tĩnh, đến tri kiến Niết Bàn” (that the world is eternal, or not, or both, or neither; or finite, or infinite, or both, or neither...,” condemning them as “the jungle of theorising, the wilderness of theorising, the tangle of theorising, the bondage and shackles of theorising, attended by ill, distress, perturbation and fever, conducing not to detachment, passionless-ness, tranquillity, peace, to knowledge and wisdom of Nirvana). Chúng ta có thể dễ dàng chứng minh sự lập thuyết chỉ đưa đến đau khổ.

Các vị thầy dạy “Lamrim”, tức các pháp tu tập giải thoát theo thứ tự trước sau, nói rằng người ta đã lăn trôi sinh tử trong vòng luân hồi từ vô thủy, đã trải qua mỗi cõi luân hồi vô số lần, và đã có tất cả các loại liên hệ với tất cả các sinh linh vô số lần. Nếu có thể thoát luân hồi bằng cách đi theo đường đạo thì phải có một điểm P ở trên đường đạo, là điểm đầu tiên mà ở đó chắc chắn người ta sẽ đạt được giải thoát trong một khoảng thời gian nào đó. Tương tự, phải có một điểm Q ở trên đường đạo, là điểm đầu tiên mà ở đó chắc chắn người ta sẽ không rơi trở lại những cõi thấp. Nếu Q ở trước P thì sẽ có một hạng người đạt Q nhưng không đạt P thì sẽ có một hạng người đã đạt Q nhưng không đạt P và do đó luân hồi mãi mãi trong những cõi cao và không thể rơi vào những cõi thấp. Điều này trái ngược với giáo lý, vì vậy Q phải trùng với P hoặc ở sau P.

Bây giờ hãy xét điểm R trên đường đạo, ở trước P một sát na tâm, hay một khoảnh khắc ý nghĩ, vì R ở trước P nên một người ở R vẫn phải trông đợi một thời gian dài vô tận để đạt giải thoát. Cũng giống như Q không thể ở trước P, người đó khó có thể trụ ở R trong thời gian chờ đợi vô tận này, mà phải rơi trở lại vòng luân hồi như trước. Như vậy R là một trạng thái luân hồi bình thường mà người ta đã trải qua vô số lần. Người ta đã vô số lần khởi hành trên đường đạo và vượt qua chặng đầu tiên để đến điểm R; vô số lần người ta đã đi đến hàng rào không thể xâm nhập được ngăn cách giữa R và P, và vô số lần đã quay trở lại luân hồi trong sáu cõi vượt qua vô số đại kiếp nữa. Nếu các vị Phật đã dạy cách vượt qua cái hàng rào đáng sợ này thì người ta đã nghe các ngài nói vô số lần rồi, và đã không đạt được gì. Người ta đã cố gắng làm tất cả, nhưng lần này làm sao người ta có thể hy vọng đạt giải thoát? Nếu người ta bước vào đường đạo lần nữa thì cơ hội đi theo đường đạo vượt qua R là con số không (zero).

Chúng ta cũng nhận thấy là vì mỗi khoảnh khắc đều có những người đạt giác ngộ viên mãn nên phải đã có vô số người đắc đạo, vì vậy nếu mỗi sinh linh đã luôn luôn hiện hữu thì số sinh linh phải là vô lượng. Trong trường hợp này không nhất thiết mỗi sinh linh phải đã là cha mẹ của người ta, dù người ta đã sinh ta từ thai bào hay từ trứng vô số lần, và về mặt toán học thì hoàn toàn có khả năng là chỉ có một phần rất nhỏ các sinh linh đã là cha hay mẹ của người ta trong những kiếp trước. Đại Đức Geshe Rabten đã có lý khi nói rằng rất khó để thuyết phục người ta rằng tất cả chúng sinh đã là cha hay mẹ của họ, và ngài đề nghị phương pháp phát Bồ Đề Tâm của luận sư Santideva để tránh những điểm khó khăn về vô hạn này.

Người ta không cần phải đọc nhiều kinh sách Phật giáo để nhận thấy sự tự ý dùng những con số lớn hơn đến mức vô lý để nói đến số lượng và sự thiếu óc toán học của các tác giả Phật giáo. Hình như họ không hiểu rõ sự khác biệt lớn giữa hữu hạn và vô hạn. Chúng ta có thể xem những cái “vô hạn”, “vô lượng”, hay “vô biên” của họ là chỉ có ý nghĩa tượng trưng chứ không có nghĩa đen, nếu cần thiết. Họ muốn gây ấn tượng mạnh cho chúng ta là chúng ta đã trải qua rất nhiều kiếp đau khổ hơn là mình đã tưởng, nhưng chắc chắn họ cũng muốn nói rằng chúng ta vẫn có hy vọng đạt giải thoát.

4.- Trạng thái trung gian:

Trạng thái trung gian giữa hai kiếp được quán niệm trong các pháp thiền quán về tính chất của luân hồi, như một điều trực tiếp hơn so với mười hai nhân duyên, và là điều nên biết, vì tất cả chúng ta đều phải trải qua trạng thái này.

Đa số các bộ phái Phật giáo thời kỳ đầu, gồm Đại Chúng Bộ và các chi phái Nhất Thuyết Bộ và Khôi Sơn Trụ Bộ, cùng với các chi phái của Trường Lão Bộ là Phân Biệt Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, và Thượng Tọa Bộ bác bỏ thuyết cho rằng có trạng thái trung gian (antarabhava, trung ấm) giữa lúc qua đời và lúc tái sinh. Cuốn “Visuddhimagga” (Thanh Tịnh Đạo) của luận sư Phật Âm (Buddhaghosa) và những tác phẩm của luận sư Long Thọ (Nagajuna) và luận sư Candrakirti dạy rằng năm uẩn của kiếp tái sinh, không gián đoạn, và tùy thuộc vào năm uẩn của thân kiếp trước, khi những uẩn đó tan biến. Không có một cái gì chuyển từ kiếp trước sang kiếp sau, mà giống như một cái đèn được thắp sáng từ ngọn lửa của một cái đèn khác. Kinh Bát Nhã, được xem là của luận sư Long Thọ, cũng bác bỏ thuyết cho rằng một trung ấm thân tiếp tục tồn tại sau khi chết để làm thành thân trong cõi trung

giới, và nói rằng năm uẩn của trạng thái trung gian được bỏ cùng lúc chúng được nhận.

Tuy nhiên, Chính Lượng Bộ, Nhất Thiết Hữu Bộ, Kinh Lượng Bộ, Đông Sơn Trụ Bộ (một phái Đại Chúng Bộ xuất hiện sau), và sau là Hóa Địa Bộ, thì cho rằng có sự hiện hữu trung gian giữa kiếp trước và kiếp sau. Luận sư Thế Thân (Vasubandhu) nói nhiều về đề tài này trong cuốn sách của ngài “A Tì Đạt Ma Câu Xá Luận Thích”, và luận sư Asanga cũng viết trong hai cuốn “A Tì Đạt Ma Tập Luận” và “Du Già Sư Địa Luận”. Dựa theo ba cuốn này, đạo sư Tsongkhapa (Tây Tạng, thế kỷ 14) viết về trạng thái trung gian trong tác phẩm “Lamrim chenmo” (Bồ Đề Đạo Thứ Đệ Luận). Có một số kinh sách hỗ trợ ý kiến này, còn những người chống lại thì chỉ có thể phản biện bằng cách sửa lại lời kinh sách, hoặc giải thích một cách không hữu lý. Thí dụ, kinh sách viết rằng việc thọ thai phải có ba điều kiện là: sự giao hợp của cha mẹ, khả năng thọ thai của người mẹ, và sự hiện diện của một “Gandharva”, tức một sinh linh trong trạng thái trung gian. Phái Thượng Tọa Bộ (Theravada) xuyên tạc điều này thành một thuyết có tính chất mê tín và phi Phật giáo bằng cách giải thích Gandharva là những vị thần trông xem việc thọ thai.

Trong A Tì Đạt Ma Câu Xá Luận, luận sư Thế Thân mô tả sinh linh trong cõi trung giới như sau:

“Vì nó có cùng “người phóng”,

Nên nó có hình dạng của kiếp sau,

Tức là kiếp sống trước khi chết trong kiếp sau,

Và sau lúc sinh ra đời.

Những sinh linh khác trông thấy nó với thần nhãn,

Và do nghiệp nó có thân thông.

Nằm căn đầy đủ, nó không bị cản trở,

Không bị xô đẩy và sống bằng mùi thực phẩm.

Người hư hỏng đi đến

Chỗ tái sinh do tham dục.

Còn những người khác thì do muốn có mùi thực phẩm hay chỗ ở.

Sinh linh ở địa ngục đi đến chỗ tái sinh với hai chân đưa lên trên.

Sự sống ở cõi trung giới diễn ra trước khi sinh ra trong kiếp sau vốn đã được nghiệp quả “phóng chiếu” vào lúc qua đời trong kiếp trước. Một sinh linh trong trạng thái trung gian được tái sinh làm người sẽ có hình dạng một đứa trẻ năm hay sáu tuổi, có đủ các bộ phận, gồm cả nam căn hoặc nữ căn. Sinh linh này có thể đi đến đâu tức khắc, không bị cản trở bởi một thứ vật chất nào. Do nghiệp quả sinh linh có thần nhãn và có thể trông thấy nơi mình sẽ sinh ra và cha mẹ tương lai của mình đang giao hợp. Nếu là nam, sinh linh sẽ cảm thấy ham muốn người mẹ và ghét người cha; nếu là nữ thì ngược lại. Sinh linh đi đến chỗ họ và tưởng mình đang ân ái với người mẹ hoặc người cha và thấy mình “sinh ra” trong thai bào. Những sinh linh sẽ sinh ra “từ sức nóng và sự ẩm ướt” (thấp sinh), như loài côn trùng, thì bị thu hút bởi mùi của thực phẩm. Trường hợp hóa sinh, tức sinh ra do biến hóa, sẽ xảy ra khi một sinh linh có một chỗ ở tốt nào đó, thí dụ một sinh linh sẽ tái sinh trong địa ngục nóng thì bị hành hạ bởi gió và mưa lạnh và muốn đến một nơi nào ấm.

Theo đại sư Tsongkhapa, sự trông thấy cha mẹ tương lai của mình ân ái chỉ là ảo ảnh, nhưng khi sự ham muốn phát khởi thì sinh linh không thể tránh được sự sinh ra ở đó. Sinh linh đó chỉ trông thấy sự giao hợp và điều này làm cho sinh linh nổi giận và do đó tái sinh. Như vậy là cần phải có cả hai cảm xúc tham dục và sân hận phát khởi. Các học giả Phật giáo không có cùng ý kiến về thời gian một sinh linh trải qua trong cõi trung giới nhưng các đạo sư Tây Tạng cho rằng thời gian này tối đa là bảy tuần lễ, mỗi tuần thân trung ấm thay đổi một lần.

Hiện tại chúng ta đã có bằng chứng quan sát đáng kể để so sánh với ý kiến của các học giả Phật giáo, như đã nói trong chương 3. Người ta khó nhớ lại kinh nghiệm lúc sinh ra đời và trước lúc sinh ra hơn là nhớ lại những kiếp trước. Chỉ có gần một nửa số đối tượng của nhà nghiên cứu Wambach có thể nhớ lại lúc mình sinh ra trong khi được thôi miên, so với chín mươi phần trăm hay chín mươi lăm phần trăm nhớ lại kiếp trước. Nhà nghiên cứu Denise Desfardins cũng đưa ra những con số tương tự. Wambach thu thập được lời kể của 750 người về kinh nghiệm lúc sinh ra và trước lúc sinh ra.

Francis Story tổng kết ký ức tự nhiên về trạng thái trung gian như sau: “Những ký ức này cho thấy là có cùng một mô thức ẩn ở bên dưới... Mới đầu thực thể lia thể xác không biết là mình đã qua đời. Những cảm giác mà các đối tượng mô tả giống như những cảm giác của những người đã có kinh nghiệm, ý thức lia thể xác do được gây mê hoặc trong trường hợp được gọi là xuất viá... một điều thường xảy ra trong những ký ức này là sự xuất hiện của một vị hướng dẫn giúp đỡ thực thể lia thể xác”.

Những dữ kiện của nhà nghiên cứu Francis Story xác minh cho một số ý kiến của các học giả Phật giáo ngày xưa. Tuy nhiên trạng thái trung gian diễn ra với những đặc điểm riêng không thuộc về những cõi súc sinh, ngạ quỷ v.v... Quả thật sinh linh trong cõi trung giới có thần thông và có khả năng di chuyển không bị trở ngại gì cả, và có thể trông thấy những vong linh khác. Một thí dụ là một người lính tên là Keaw ở Thái Lan, sau chết vì bệnh dịch tả đã trông thấy các vị tu sĩ làm tang lễ ở nhà của anh ta, và sau đó anh ta nhận thấy: “Có một số điều khác thường về thân thể của mình và lúc đó mới biết rằng mình đã chết. Anh ta đi theo các vị tu sĩ. Mọi thứ đều có vẻ bình thường đối với anh ta, chỉ có điều anh ta có thể đi xuyên qua người khác, và khi nghĩ đến một nơi nào thì tức khắc anh ta thấy mình đang ở nơi đó. Anh ta không cảm thấy đói... anh ta chỉ sợ một người say rượu và một đứa trẻ té vào mình. Có lẽ Keaw có cảm giác là mình rất nhỏ bé. Anh ta không nhớ là mình có lúc nào tức giận nhưng đã trông thấy những vong linh khác nổi giận khi những người sống liệng đá hay khạc nhổ về phía mình; họ sợ sẽ trúng vào mình”.

Dựa vào cuốn “Du Già Sư Địa Luận”, đại sư Tsongkhapa nói rằng không có vong linh nào muốn sống lại trong thể xác mà mình vừa mới thoát ra khỏi, và điều này được các tài liệu nghiên cứu khẳng định, nhưng những ý kiến khác thì ít được đồng ý hơn. Có những nguồn nghiên cứu cho thấy sinh linh trong cõi trung âm không có ngay hình dạng của kiếp sau của mình như một đứa trẻ khỏa thân, mà vào lúc đầu họ có y phục như đã mặc lúc chết. Khi người vừa mới chết xuất hiện trước người thân của mình, họ sẽ thấy người đó có hình dạng như lúc còn sống, và mặc những quần áo mà người đó đã mặc lúc chết. Có vẻ như cuộc tái sinh kế tiếp được vong linh chọn trong thời gian ở cõi trung giới, và trong khi thảo luận với những vong linh khác, chỉ có điều chọn với những giới hạn nào thì chưa được biết rõ. Đa số các đối tượng của nhà nghiên cứu Wambach nhớ lại những cuộc thảo luận như vậy, và những người góp ý kiến thường là thân nhân hay bạn bè của vong linh, không có sự phân biệt họ là người chết hay người sống vào lúc quyết định.

Năm mươi chín phần trăm đối tượng có nhiều hơn một người góp ý kiến. Trong những trường hợp của nhà nghiên cứu Story, vị hướng dẫn thường là một cụ già, “vị yogi mặc áo trắng”, hay một bà già.

Những người quá cố thường tham dự tang lễ của chính mình, như trong trường hợp Keaw nói ở trên. Nhiều vong linh tiếp tục quan sát sinh hoạt của những người thân của mình, như trong trường hợp Bridey Murphy. Sinh linh trong cõi trung giới không phải chịu những đau khổ như trong đời sống ở cõi vật chất, không có sự đau nhức, đói khát, và mệt mỏi của thể xác vật chất, nhưng họ có thể cảm thấy trống rỗng và chỉ có lực hành động và truyền thông giới hạn. Ở cõi trung âm có một thứ vô thời gian, khác với thời gian ở cõi vật chất, vì vậy hàng chục năm hay nhiều hơn trôi qua mà các sinh linh ở đó không có ý thức gì đến. Không có một chút bằng chứng gì về trạng thái trung gian kéo dài bảy tuần với mỗi tuần thay đổi thân trung âm một lần. Nhiều đối tượng của nhà nghiên cứu Wambach cảm thấy rằng họ đã chọn phần cuối của thế kỷ hai mươi để sống vì một lý do đặc biệt (hơn bảy mươi phần trăm nói rằng trong khoảng thời gian này có một sự phát triển mới về ý thức tâm linh, hay đạo tâm). Ý kiến của luận sư Vasubandhu có vẻ xác thực hơn, vì ngài nói rằng trạng thái trung gian kéo dài cho đến khi nhân duyên của cuộc tái sinh hội tụ với nhau. Ngược lại, đại sư Tsongkhapa cho rằng thuyết này không đáng tin cậy.

Về cách đầu thai thì không có đối tượng nào nói là đã trông thấy cha mẹ tương lai của mình ân ái và mình thích cha và ghét mẹ hoặc ngược lại. Một số đối tượng nhớ lại tự nhiên của Francis Story đã cảm thấy người mẹ có sự thu hút và đi theo bà khắp nơi, một đối tượng nhập vào nước mà mẹ của mình đang uống, một đối tượng ôm cổ bà mẹ, và tất cả họ có vẻ đã bất tỉnh vào lúc đó, không có đối tượng nào nói đến người cha của mình. Hai phần ba đối tượng của Wambach lưỡng lự không muốn đầu thai, nhưng chấp nhận điều này như một sự cần thiết không đáng hài lòng. Chúng ta có thể so sánh con số này với chín mươi phần trăm xem việc mình qua đời trong kiếp trước là điều hay. Như vậy tái sinh làm người không phải một việc đơn giản nhập vào một thể xác với bất cứ giá nào để mình có thể hưởng thụ những thú vui trần thế. Nhiều người trong chúng ta tái sinh ở thế gian này để học hỏi và tự phát triển. Nhà nghiên cứu Helen Wambach hỏi các đối tượng của bà về mục đích của kiếp sống hiện tại của họ, và bà đã phân loại những câu trả lời như sau: hai mươi lăm phần trăm là có thêm kinh nghiệm, mười tám phần trăm là giải quyết những liên hệ của họ với những người quen biết trong kiếp trước, mười tám phần trăm là học cách yêu thương người khác, hai mươi bảy

phần trăm là phát triển tâm linh và dạy người khác, và mười hai phần trăm là những mục đích khác.

Những cuộc soi kiếp của Edgar Cayce cho biết như sau: “Lúc người mẹ thọ thai không trùng với lúc vong linh nhập vào thai bào. Những cuộc soi kiếp thường khuyên các bà mẹ đang có thai rằng: nên cẩn thận về những ý nghĩ của mình trong thời gian mang thai, vì tính chất của những ý nghĩ quyết định đến một mức độ nào đó loại vong linh được những ý nghĩ đó thu hút... Vong linh có thể nhập vào bào thai trước khi sinh ra một thời gian ngắn, sau khi sinh ra một thời gian ngắn, hoặc vào lúc sinh ra. Có thể hai mươi bốn giờ sau khi đứa trẻ được sinh ra, vong linh mới nhập vào nó. Trong một số trường hợp có sự thay đổi vào phút chót về vong linh nào sẽ nhập vào thai nhi”.

Nhà nghiên cứu Wambach cũng đặt câu hỏi về điều này với các đối tượng: “Bạn nhập vào bào thai lúc nào”? Ba mươi phần trăm nhập vào ngay trước khi ra đời hay trong khi ra đời. Có trường hợp hai vong linh nhập vào hai thai sinh đôi, tranh chấp nhau về việc ai sẽ nhập vào thai nhi nào. Hai mươi phần trăm ở bên ngoài thai nhi, và mười chín phần trăm ở trong và ở ngoài thai nhi trong thời gian trước khi sinh ra, năm phần trăm có thể tự ý rời khỏi thai nhi ngay cả sau khi đã sinh ra, mười hai phần trăm nhập vào bào thai lúc đã được sáu tháng, và chỉ có mười một phần trăm nhập vào bào thai trong sáu tháng đầu tiên. Wambach cũng thấy rằng tám mươi sáu phần trăm có ý thức về những cảm giác, cảm xúc, và ý nghĩ của người mẹ trước khi họ được sinh ra. Nhà nghiên cứu Francis Story cũng nói về trường hợp đáng chú ý của một người Thái Lan trở thành con của người em gái của mình, và đứa con này đã được sinh ra một ngày trước khi người đó chết. Khi đám tang của mình đang được cử hành, người đó nhớ đến đứa trẻ sơ sinh và tức khắc y đã ở bên cạnh em gái của mình và đưa con. Hai lần cô ta nói với y rằng y đã qua đời và hãy đi chỗ khác, nhưng y bị thu hút một cách mạnh mẽ, rồi y bất tỉnh và có cảm giác mình đang rơi xuống. Kế tiếp y thấy mình là một đứa trẻ nhỏ. Khi biết nói, y giữ lại được nhiều kiến thức đã có từ kiếp trước, thí dụ như tên của những người thân trong kiếp trước, khả năng đọc chữ Cam Bốt và nói tiếng Lào.

Những dữ kiện nói trên làm cho người ta nghi ngờ tính xác thực của những ý kiến như của Đại Đức Losang Gyatso cho rằng thân rất tinh tế (tức thân thức) từ kiếp trước phải nhập vào bào thai ngay từ đầu để thai nhi có thể phát triển. Những điều này cho thấy rằng tiến trình thọ thai không nhất thiết phải được quy định bởi nghiệp quả của người mà thể xác đó sẽ thuộc về.

Tổng kết bốn điểm đã xét ở trên, người ta nhận thấy trong thuyết luân hồi của Phật giáo có những điểm có tính cách thực tế mà cũng có những điểm có vẻ huyền hoặc hay tượng trưng, có nghĩa bóng chứ không có nghĩa đen, và lại có những điểm chỉ là những lời suy luận sẽ phải được loại bỏ khi sự nghiên cứu thêm giúp chúng ta biết rõ hơn về luân hồi. (1) Dù khó có bằng chứng khoa học, có thể có những người thực sự tái sinh vào những cõi phi nhân, hoặc trong loài thú hoặc trong những loài phi vật chất. (2) Một khi đã đạt cõi loài người thì sự kiện tái sinh mấy kiếp liên tiếp trong loài người là một quy luật chứ không phải là một ngoại lệ hiếm có. (3) Thuyết cho rằng giòng tâm thức của mỗi sinh linh là vô thủy không muốn nói rằng giòng tâm thức đó đã có từ thời vô thủy, mà chỉ muốn nói rằng đã có từ rất lâu, không thể xác định được thời gian. (4) Có bằng chứng là quả thực người ta trải qua trạng thái trung gian giữa hai kiếp làm người, trong thân tinh tế không bị cản trở bởi vật chất và có thể đi đến bất cứ nơi nào ngay khi vừa mới nghĩ đến. Tuy nhiên, thuyết Phật giáo tiêu chuẩn về cách tái sinh làm người có lẽ chỉ là một giáo lý huyền hoặc dạy rằng, nguyên nhân của luân hồi là tham dục và sân hận, và không phải là một sự trình bày những gì người ta thực sự trải qua. Những bằng chứng cho thấy sự tái sinh bao gồm một loại quyết định nào đó của vong linh sau khi tham khảo ý kiến những người khác, thường là với ý định học hỏi và phát triển tâm linh. Nên có sự nghiên cứu thêm nhiều về sự sống trong cõi trung giới bằng phương pháp thôi miên, và có lẽ chúng ta cũng nên biết thêm về sự tái sinh trong những cõi phi nhân.

---o0o---

Chương bảy - Kết Luận

Chúng ta đã chứng minh rằng người thực hành Giáo Pháp cần phải nhận biết luân hồi là điều có thật, rằng quả thật Đức Phật đã có dạy về luân hồi, và rằng đã có những bằng chứng, trong số đó là những bằng chứng có tính chất khoa học ở mức độ cao. Khi xét lý luận chứng minh luân hồi của các học giả Phật giáo, chúng ta thấy có những ý kiến dựa trên những điều mê tín mà ngày nay khoa học thực nghiệm đã bác bỏ, và những ý kiến khác thì dựa trên những suy luận có tính cách giáo điều, đáng nghi ngờ đối với nhiều người, và bị những người duy vật bác bỏ.

Ngày nay chủ nghĩa duy vật rất mạnh, không dễ bị phản bác. Nền móng của chủ nghĩa duy vật hiện đại là thuyết cơ học của Khoa Học thế kỷ mười chín,

mà dù đã bị đẩy lui ở ngành khoa học căn bản nhất, tức vật lý, nhưng vẫn giữ ưu thế ở môn sinh học và cũng vẫn còn trong những ý thức hệ khoa học như chủ nghĩa Marx. Phật giáo Tây Phương không cần biết đến khoa học mà cũng không nên rút lui trước khoa học. Họ cần phải đi đến những sự tổng hợp mới. Trong quá khứ, mỗi khi được du nhập vào một xứ nào, Phật giáo lại được hòa trộn một cách hợp lý vào tập tục của bản địa. Thí dụ, ở Tây Tạng một số thành phần của đạo Bon bản địa đã được đưa vào Phật giáo, và ngược lại đạo Bon cũng được chuyên hóa do ảnh hưởng của Đạo Phật. Người ta không thể nói rằng Phật giáo đã được thiết lập ở Tây Phương, cho đến khi nào mọi người đều có thể chấp nhận giáo lý Phật giáo mà không cảm thấy những giáo lý này mâu thuẫn với sự thật khoa học. Hiện tại, một số người có học thức ở Tây Phương cũng tự nhiên xem nhiều giáo lý truyền thống của Phật giáo là mê tín. Tất cả đều bác bỏ những giáo thuyết như “đất phẳng” và sự sinh ra tự nhiên của loài côn trùng, nhưng cũng có những người không chỉ chôi bỏ tất cả những hình thức lễ nghi, chủ nghĩa tu viện, và những pháp tu tập với các vị thần, mà lại còn bác bỏ cả thuyết luân hồi, và như vậy họ chỉ có thể chấp nhận đa số giáo lý Phật giáo với lối diễn dịch tượng trưng, yếu ớt. Vì vậy, cần phải đưa phương pháp nghiên cứu khoa học vào Phật giáo, và các giáo thuyết Phật giáo cần phải được trắc nghiệm một cách khoa học, nếu có thể. Như vậy kết quả sẽ là nhiều giáo thuyết huyền hoặc hoặc bị loại bỏ hay được sửa đổi, nhưng trong khi đó Phật giáo sẽ đạt được sức mạnh và sự phổ quát bằng cách nghiên cứu với sự vô tư và rộng mở, không dễ tin mà cũng không đa nghi.

Chúng ta đã thấy rằng luân hồi là một sự thật được chứng nghiệm và đang được khảo sát một cách khoa học. Chương Sáu đã nói sơ lược về việc khảo sát này, và cho thấy rằng chúng ta không nên bác bỏ thẳng thừng khả năng người ta có thể tái sinh trong những cõi phi nhân, dù sự kiện này hiếm có hơn là như giáo lý truyền thống đã dạy, và cũng cho thấy rằng khi dùng phương pháp lùi lại quá khứ bằng thôi miên, chúng ta sẽ có thể dựng lên hình ảnh xác thực hơn về những gì người ta trải qua trong cõi trung gian giữa hai kiếp. Chắc chắn Phật giáo không thể bỏ qua kỹ thuật này, vì đây là một phương tiện nghiên cứu giá trị trong những lãnh vực mà trước đây chỉ thuộc về những hành giả thành tựu, và thêm nữa đây là một sự phụ trợ trực tiếp cho việc thực hành tu tập của cá nhân.

Dù Phật giáo có tham dự hay không, việc nghiên cứu một cách khoa học về luân hồi và những lãnh vực liên quan như siêu tâm lý học, chứng nghiệm tôn giáo, kinh nghiệm ngoài thể xác, và kinh nghiệm cận tử cũng sẽ tiếp tục phát

triển thành một khoa học tôn giáo có thể chấp nhận được đối với mọi người trên thế giới, giống như môn vật lý và môn hóa học đã được chấp nhận ngày nay. Sự nghiên cứu này chắc chắn sẽ cống hiến cho sự thăng hoa của ý thức tâm linh vốn đang dần dần có đà tiến lên. Nguyên những trang sách này cũng đóng góp vai trò của mình trong sự tỉnh thức tâm linh./.

---o0o---

Phụ Lục - Đạo đức học Phật giáo trong hoàn cảnh Tây Phương

(Buddhist Ethics in Western Context)

Giáo sư James Whitehill (Stephens College)
Tỳ Kheo Thích Nguyên Tạng dịch
ISSN 1076-9005, Volume 1 1994

Tóm tắt: Phật giáo đương đại luôn tìm cách làm cho mình được hiểu bằng những từ ngữ hiện đại và đáp ứng những điều kiện đương đại. Sự hợp lý của Phật giáo ở Tây Phương có thể được thiết lập một phần bằng cách cho thấy luân lý Phật giáo hướng về đức hạnh, có nền móng là cá tính hướng về cộng đồng, ứng hợp với truyền thống “đạo đức học” của Tây Phương. Trong quá khứ gần, đạo học Phật giáo Tây Phương tập trung vào việc thoát khỏi luân lý kiểu thời Victoria, và đã không trọn vẹn. Một thể hệ mới người Phật tử Tây Phương đã xuất hiện, và đối với họ thì “xây dựng” lối sống Phật giáo có nghĩa là phục vụ cộng đồng và “thực hành” đạo đức. Bằng cách giữ gốc rễ của mình ở trong một cá tính được tạo lập như “đức hạnh giác ngộ” và trong một cộng đồng được hướng dẫn bằng một đạo lý giải thoát nhất quán về trí huệ và đức hạnh, Phật giáo Tây Phương có thể tránh được hai điều cám dỗ, một bên là sự giải thoát không gốc rễ trong “tánh không” và bên kia là chính sách quyền lực đối với các loài khác khi gọi Phật giáo là “đạo học về đức hạnh”, tôi muốn nói đến những đặc điểm vững chắc và thiết yếu trong lối sống Phật giáo. Nhưng có lẽ quan trọng hơn, tôi muốn mô tả đạo đức học Phật giáo bằng lối diễn dịch vẫn còn sống động trong đạo đức học Tây Phương và Kỵ Tô Giáo, tức là lối diễn dịch đạo đức trong những tác phẩm mới đây của các nhà tư tưởng như Alasdair Mac Intyre và Stanley Hauerwas. Truyền thống đạo đức học là truyền thống Tây Phương phù hợp nhất với giáo lý và trí huệ của Phật giáo. Vậy, đạo đức học, hay đạo học về những đức hạnh, cung cấp phương tiện để hiểu giáo pháp, và đổi lại, Phật

giáo cũng giúp truyền thống Tây Phương cách mở rộng biên cương truyền thống đạo đức học của mình, vốn chỉ dành cho giới ưu tú, quá duy lý và chỉ hướng về loài người ở thời gian. Với quan điểm như vậy, tôi tiên đoán những chiều hướng và những giới hạn trong tương lai của Phật giáo trong một thế giới hậu hiện đại.

Dẫn nhập: Bài viết này bàn về đường lối phát triển tốt nhất trong tương lai của Phật giáo ở Tây Phương. Tất nhiên, suy ngẫm về tương lai là vươn ra xa hơn sự bảo hộ chặt chẽ của việc nghiên cứu hiện tại để đi vào sự mong manh của việc suy đoán. Sự suy đoán của tôi về tương lai của Phật giáo Tây Phương có hình thức là hai giả thuyết dành các triết gia và các nhà đạo học xem xét nếu muốn, dù họ là người theo Phật giáo hay không. Hai giả thuyết này cũng có thể được giới Phật giáo Tây Phương xem là những đề nghị về đường hướng tương lai của việc thực hành Phật giáo và của các cộng đồng Phật giáo Tây Phương.

Giả thuyết và đề nghị thứ nhất là Phật giáo phải bắt đầu cho thấy một hình thức đạo đức rõ ràng hơn nhiều và một chiến lược đạo đức thích đáng và sâu xa hơn là như thường thấy ở những người diễn dịch và những đại diện Tây Phương của tôn giáo này, nếu muốn Phật giáo thịnh vượng ở Tây Phương. Tôi thấy ý tưởng này hầu như chắc chắn đúng, vì vậy tôi sẽ chỉ nói sơ qua ở phần đầu.

Điều ước đoán thứ nhì của tôi là Phật giáo sẽ có khả năng thành công nhất ở Tây Phương nếu đạo đức học Phật giáo được đặc biệt ghép vào và được làm cho phong phú thêm bằng phương thức “đạo học về đức hạnh” của truyền thống Tây Phương, phương thức mà mới đây được phục hồi trong các nhà tư tưởng Ky Tô Giáo như Mac Intyre và Hauerwas. Điều ước đoán thứ nhì này có tính cách chuyên biệt, thăm dò, và gợi ý nhiều hơn, vì vậy hấp dẫn hơn, và do đó sẽ là đề tài chính yếu của tôi. Tôi tin rằng việc xét đạo đức học Phật giáo theo lý thuyết đạo đức là phù hợp với cốt tủy của đạo Phật. Lối tiếp cận đạo đức cũng làm phát sinh một loạt những so sánh phân tích với truyền thống triết học và thần học Tây Phương, và giúp chúng ta tiên liệu những giới hạn của cuộc du nhập Tây Phương của Phật giáo.

Trở lại một chút với giả thuyết đầu tiên và tổng quát hơn của tôi, tôi sẽ bắt đầu bằng cách nói rằng rất có thể Phật giáo đang đứng ở ngưỡng cửa của một tương lai quan trọng hơn ở Tây Phương. Phật giáo sẽ đóng vai trò thực tiễn, khám phá, cân bằng, và giải thoát mỗi lúc mỗi nhiều hơn trong đời sống của con người và xã hội Tây Phương, nhưng để cho điều này có thể xảy ra,

các nhà tư tưởng, dù là Phật giáo hay ngoài Phật giáo, phải giúp nhiều hơn cho việc làm sáng tỏ những từ ngữ đạo học giải thoát của Phật giáo, làm sao cho tương hợp với xã hội trí thức Tây Phương. Trong hơn hai thập niên, các tài năng triết thuyết Phật giáo hầu như chỉ tập trung vào bản thể học và cách diễn dịch giáo lý. Một kết quả là triết học Phật giáo ở Tây Phương đã bay bổng lên những đám mây luận lý học về tánh không “sunyata”. Tôi nghĩ rằng khi triết học của chúng ta bay lên cao, cần phải có đối trọng là phép thực hành đạo đức Phật giáo và những điểm quan trọng của một nền đạo đức học Phật giáo tươi mới để đưa thêm triết lý Phật giáo vào đời sống hàng ngày của mọi người một cách thực tiễn. Tôi nghĩ như vậy do đã tìm hiểu giáo lý Phật giáo nhưng cũng do sự kiện người Phật tử Hoa Kỳ từ đầu thập niên 1980 đã thắc mắc về sự tự do chọn lựa và về những vấn đề đạo đức hoặc chính trị mà không có sự giúp đỡ nhiều của nhà tư tưởng và các học giả Phật giáo vốn cũng tinh thông về tư tưởng chính trị đạo đức Tây Phương.

Khi người Ky Tô Giáo phiên dịch Thánh Kinh của họ sang tiếng Trung Hoa, từ ngữ “Logos” của Hy Lạp (nguyên lý cai quản vũ trụ, ngôi lời) trở thành chữ “Đạo” của Trung Hoa, một lối chuyển ngữ táo bạo và cấp tiến, và là một sự chuyển hóa Thánh Kinh. Chúng ta cũng đang đối diện một vấn đề dịch thuật tương tự khi Phật giáo truyền Giáo Pháp “Dharma” vào Tây Phương, nhưng không có đề nghị nào về từ ngữ triết học Tây Phương, mô tả “Dharma” của Phật giáo nhận được sự chú ý rộng rãi, càng nhận được ít hơn sự đồng ý. Kết quả là sự chính thống hóa Phật giáo nói chung đang gặp khó khăn ở Tây Phương, vì không có một triết lý tôn giáo hay triết lý giải thoát nào có thể được chấp nhận trọn vẹn và rộng rãi trong văn hóa Tây Phương, nếu triết lý đó không có một đạo học đã phát triển.

Các nhà tư tưởng Phật giáo đã có những đề nghị triết học khác nhau thích hợp với việc định hình giáo lý Phật Giáo của Tây Phương. Có điều đáng mừng là không ai nói rằng đạo học hay luân lý Phật giáo có tính cách địa phương riêng biệt, một truyền thống Phật giáo độc đáo và không xuyên tạc nên không thể được cấy trọn vẹn vào đất Tây Phương. Cũng ít có người nào cho rằng đạo pháp và luân lý Phật giáo đã ăn sâu vào văn hóa Á Châu đến mức không thể truyền đi nơi khác được.

Về lý thuyết cũng như thực hành, đa số người Phật tử Tây Phương có vẻ muốn tìm kiếm và chấp nhận một tiến trình cấy ghép hay lai tạo, ghép nhánh cây đạo đức Phật giáo vào thân cây đạo đức Tây Phương. Có những người muốn làm ngược lại tiến trình này, ghép đạo đức Tây Phương vào thân cây từ bi Phật giáo, hay tệ hơn nữa, vào gốc trí huệ Phật giáo. Sự sai lầm này

giống như “trồng sen mà không trồng trong bùn”, hay “đặt chiếc xe tâm linh học trước con ngựa đạo đức” (This confusion is like "growing a lotus without planting it in the mud," or "putting the spiritual cart before the moral horse). Nói một cách đơn giản, sự sai lầm này cho rằng đạo đức đi sau tâm linh hay lý thuyết, trong khi Đức Phật không muốn nói đến siêu hình học.

Trong thập niên 1960, tư tưởng đạo học Phật giáo và cả luân lý với nghĩa rộng là “lối sống”(way of life), đã được các nhà biện giải Tây Phương ghép vào nhánh cây chủ nghĩa hiện sinh và một số nhánh cây thuộc phong trào tiềm năng tâm linh của con người. Tôi nghĩ rằng những nỗ lực đầu tiên này không đạt được một sự phát triển về đạo đức học đáng thỏa mãn của Phật giáo Tây Phương, vì đã thiếu nhiều sự hướng dẫn có tính cách quan trọng, tính cách cộng đồng, hay tính cách thực hành cho những người muốn trở thành Người Phật tử hiện sinh (existentialist Buddhists), và những người tin vào một thời đại tâm linh mới khác. Gần đây, một số Phật tử còn muốn ghép thêm về mặt chính trị trong những phong trào hòa bình, môi trường, và nữ quyền.

Chỉ có một ít triết gia Tây Phương cố gắng làm công việc cấy ghép mới đây trong Phật giáo bằng cách đưa ra những điểm tương đồng về ý niệm giữa giáo lý Phật giáo nói chung và các triết gia cùng các nhà thần học Tây Phương. Một số thí dụ về việc đối chiếu giáo thuyết này là ý kiến của David Kalupahana cho rằng giáo lý Phật giáo phù hợp với chủ nghĩa thực dụng của William James một cách đáng chú ý, và Christopher Ives tìm cơ hội phát triển một đạo lý xã hội trong Phật giáo Thiền Tông có thể so với đạo lý xã hội Ky Tô Giáo của Reinhold Niebuhr. Cũng đáng chú ý nhưng ít tính chất so sánh hơn là đề nghị của Robert Thurman, tìm một phương thức thích hợp cho hoạt động xã hội đương đại ở trong một tác phẩm của luận sư Long Thọ (Nagarjuna).

Tôi thấy những ý kiến này chưa được phát triển đủ để có thể thuyết phục các nhà đạo đức học Tây Phương. Tuy nhiên đây là những ý tưởng thí nghiệm, nêu lên những vấn đề đáng quan tâm cho triết học và thần học Tây Phương, trong khi chấp nhận những rủi ro về mặt diễn dịch, vì sự thích đáng của Phật giáo. Rất tiếc là những đề nghị này không thể chịu được loại phê bình thân thiện của các nhà nghiên cứu đạo học Tây Phương và Ky Tô Giáo, thí dụ như Winston King đã từ lâu nêu lên những câu hỏi phê bình về những điểm mạnh và những điểm yếu của triết lý Phật giáo trong bối cảnh đạo học Tây Phương vốn có những đòi hỏi về nhân quyền và quyền độc lập cá nhân.

Sau khi trình bày sự kém phát triển của Phật giáo trong xã hội Tây Phương, như vậy tôi sẽ nói về điều luận đoán thứ nhì có tính cách thăm dò nhiều hơn về triển vọng tương lai của Phật giáo Tây Phương. Tôi nghĩ rằng sự tương đồng thích hợp nhất, triển vọng cây ghép kết quả nhất cho một nền đạo đức học Phật giáo Tây Phương, sẽ là với truyền thống “đạo học về đức hạnh” của Tây Phương. Khi nói “đạo học về đức hạnh”, tôi muốn nói một đạo học về cá tính (chứ không phải là về những nguyên tắc đạo đức để thúc đẩy hay về những hành vi được xem là đạo đức), có tính chất thực hành, có tính chất đưa đến mục tiêu tối hậu, và có tính cộng đồng. Chính xác hơn, tôi muốn nói đến truyền thống đạo học Tây Phương kéo dài từ các triết gia Hy Lạp ngày xưa như Socrates và Aristotle đến Alasdair Mac Intyre, Philippa Foot, và các nhà lý thuyết về đức hạnh khác của ngày nay, mỗi lúc mỗi quan tâm nhiều hơn đến đạo đức học.

Điều nhận xét này không phải là của tôi. Ý niệm liên kết đạo học Phật giáo với đạo học của Aristotle là một điểm then chốt trong tác phẩm của Damien Keown “Tính Chất Của Đạo Đức Học Phật Giáo” (The Nature of Buddhist Ethics).

Trước đó, Robert Bellah đã ủng hộ việc đưa Phật giáo vào phương cách đạo đức như con đường khả hữu đáp ứng mỗi quan tâm của ông về một đạo lý cộng đồng mới cho nước Mỹ. Đặc biệt là ông kêu gọi một sự “cộng sinh về mặt văn hóa” của Phật giáo Thiền Tông và chủ nghĩa Aristotle hiện đại như một cách tái lập sự “hiểu biết rớt ráo về đời sống con người” và mang lại sự “xây dựng những cộng đồng thực sự”, có khả năng chống lại: “văn hóa Tây Phương hiện đại đang hủy diệt môi trường sống tự nhiên, phá hoại một loại đoàn kết xã hội, và tạo ra ý niệm cá nhân có tính chất hủy diệt”.

Ông kêu gọi xây dựng những cộng đồng có tính chất giống như Phật giáo, với đạo đức cá thể và đạo đức tập thể. Lời kêu gọi này có tinh thần không tương, vì vậy những cộng đồng này gần như chắc chắn sẽ bị “đặt ra ngoài lề”, chỉ có thể phát triển ở ngoài rìa của những cấu trúc xã hội văn hóa của chủ nghĩa cá nhân Tây Phương hay những quốc gia Tây Phương, nhưng sự không tương này không thể ngăn cản Robert Bellah đưa ra đề nghị của mình, và cũng không thể ngăn cản được tôi. Sự thật là những cộng đồng “khác lạ” này đã xuất hiện rồi, dù chỉ bắt rễ một cách lỏng lẻo trong “hồn và đất” Tây Phương.

Trước khi trình bày đề nghị cho rằng “đạo đức” Phật giáo có thể được cây ghép vào Tây Phương bằng cách hòa nhập đạo đức này vào truyền thống đạo

đức của người Tây Phương, tôi muốn định nghĩa “đạo đức” Phật giáo một cách chính xác hơn, theo nghĩa “đức hạnh giác ngộ”. “Gây dựng đức hạnh giác ngộ và từ bi” là cách mà tôi muốn nói, nhưng để được đơn giản, tôi sẽ tránh dùng những chữ này.

“Đức hạnh giác ngộ” (awakened virtue) mô tả đúng phương pháp và mục tiêu của đạo đức Phật giáo, nói lên sự hưởng ứng lẫn nhau của đạo đức và tinh thần bằng cách bao hàm tri kiến và thực hành đạo đức Phật giáo trong ngôn ngữ đạo đức học, và bằng cách giữ lại ý tưởng Phật giáo về giác ngộ tâm linh như một điều kiện thiết yếu để đạt được sự trưởng thành về đạo đức, dù điều kiện này chưa đủ. Việc thứ nhì là tôi sẽ định nghĩa đạo học Phật giáo một cách đơn giản là “sự suy ngẫm có tính cách triết lý về đạo đức Phật giáo, gồm những điều suy ngẫm có tính cách mô tả, suy ngẫm về những tiêu chuẩn và về siêu đạo lý”.

Trong tiểu luận về “đức hạnh giác ngộ” này, mục đích của tôi không phải là trình bày lịch sử và kinh sách. Tôi sẽ không nói về sự tương đồng của “trì giới” hay các hạnh “ba la mật” và những từ ngữ đạo đức của Ky Tô Giáo. Mục tiêu mà tôi nhắm đến có nhiều tính chất triết lý và thực hành hơn, và cả tính chất sách lược nữa, đó là thăm dò một cách xây dựng ý nghĩa của “đức hạnh giác ngộ”, mục tiêu của Phật giáo, trong liên hệ với triển vọng tương lai của Phật giáo Tây Phương. Việc xây dựng một nền đạo học Phật giáo Tây Phương bằng đường lối đức hạnh không phải là chưa có ai cố gắng thực hiện. Một thí dụ là Robert Aitken thường dùng lối tiếp cận đức hạnh trong cuốn sách của ông nói về Thiền Đạo. Ông viết về Phật giáo với khuynh hướng Thiền, dùng đa số những chương sách để trình bày mười giới cấm, ông cũng nói sơ lược về lục độ ba la mật (sáu pháp tu rất ráo/Six Perfections) và thảo luận về “đức hạnh như một cách để hiểu lối sống Thiền”.

Robert Aitken mở đầu chương “Đạo Và Đức” với câu nói của vị thầy của mình, Người Nhật, Yamada Koun Roshi: “Mục đích của thực hành Thiền Đạo là làm cho mình hoàn hảo về đức hạnh” (The purpose of Zen practice is the perfection of character). Ông nói về sáu ba la mật với kinh nghiệm và ứng dụng ngày nay, nhưng ông không nói gì về câu nói của vị thầy hay về đức hạnh khi kết luận theo kiểu của đa số những người viết về Thiền: “Sáu pháp tu rất ráo chỉ là tên gọi của một tiến trình cụ thể. Khi thở vô thở ra, người ta loại bỏ những phiền não độc hại và thiết lập sự an lạc cho thân tâm”.

Ở đây Aitken rơi vào cạm bẫy thông thường trên con đường của những người trình bày về thiền ngày xưa cũng như ngày nay, cái mà tôi gọi là “cạm bẫy siêu phàm”. Cái bẫy này làm cho họ và chúng ta mô tả sai lầm đời sống đạo đức hoàn hảo như một sự biểu hiện không cấp tiến, một trạng thái tự nhiên, không lời, và không tính toán. Đây là quan điểm “giống Lão Giáo” về đạo đức được xem là năng lực tự nhiên, một quan điểm mà Aitken chia sẻ với những bản kinh Đại Thừa. Ý niệm về đạo đức này đưa đến loại bỏ đạo đức và luân lý về mặt bản thể học mà Aitken rao giảng ở cuối chương: “Ở thế gian cũng vậy, không có cái gì gọi là đức hạnh cả”. Đây là lối suy diễn từ thuyết tánh không và vô ngã, chỉ có điều Aitken không nói “không có cái gì gọi là cá tính cả”. Lối suy diễn này chỉ đúng và ích lợi khi nói về ý nghĩa “không sắc tướng” của thuyết tánh không “sunyata”, còn nếu dùng thuyết vô ngã để tìm sự thật trong phạm trù đạo đức học thì chỉ gây tai hại.

Dùng lối tiếp cận đức hạnh để diễn dịch đạo học Phật giáo, Robert Aitken đã có khởi đầu tốt, nhưng sau đó đã bị tràn ngập bởi những giáo lý Đại Thừa và Thiền không được đặt đúng chỗ và nặng về thuyết tánh không. Aitken bị kẹt trong cái mà tôi gọi là “nhãn quan giác ngộ” trong triết lý Thiền, một tình trạng có thể được thấy rõ trong thuyết giác ngộ phi lý trí và phi đạo đức của D.T. Suzuki. Tính chất của “nhãn quan giác ngộ” trong giáo lý giải thoát của Phật giáo là xem nhẹ phương diện đức hạnh và luân lý. Theo nhãn quan này thì đạo đức Phật giáo có khuynh hướng tương đối hóa và giảm thiểu “đức hạnh” trong “đức hạnh giác ngộ” ưu việt, cho đến khi chỉ còn “Đấng giác ngộ”, vượt lên trên các phạm trù tốt và xấu.

Một thí dụ rõ ràng và mạnh mẽ về sự quá chú trọng đến “giác ngộ” này là lời khuyên ở cuốn “On The Way To Satori” (Trên Con Đường Dẫn Đến Giác Ngộ) của Gerta Ital: “Một điều luôn luôn cần phải nhớ là không có một người nào chưa hoàn toàn trừ bỏ được tự ngã của mình lại có thể làm được một điều gì để giúp người khác giải thoát. Đạt mục tiêu giải thoát không phải là việc dễ, và con đường rất dài... trước khi chính mình đạt giải thoát, người ta không thể giúp được một người nào khác”.

Tôi nghĩ rằng đây không phải là một Phật giáo trọn vẹn, và chắc chắn không phải là một giáo thuyết có thể trông đợi một tương lai quan trọng ở Tây Phương, trừ khi như một thuyết huyền học có tính chất cá nhân, riêng tư, và chính yếu là “trị liệu”. Phật giáo nhiều hơn như vậy, và khác hơn như vậy rất nhiều.

Cuốn “The Social Face Of Buddhism” (Phương Diện Xã Hội Của Phật giáo) của Ken Jones trình bày cách tiếp cận đức hạnh đến đạo học Phật giáo. Tôi nghĩ rằng đây là cuốn sách hướng dẫn đạo đức hay nhất về đạo học Phật giáo do một người Tây Phương viết, một cuốn sách triết lý quan trọng về đạo đức Phật giáo. Cuốn sách này không giống tác phẩm của Robert Aitken, vì Ken Jones rất quan tâm đến những vấn đề triết học, đạo đức và tâm lý học, nhưng có điều đáng tiếc là Ken Jones giống Robert Aitken ở điểm ông cũng bước vào cái “bẫy siêu phàm” bằng việc hủy bỏ vai trò của ý chí và sự suy tính trong đời sống đức hạnh giác ngộ.

Theo kiểu thuyết đức hạnh, Ken Jones nói rằng đạo đức Phật giáo là về cá tính và sự tu dưỡng, và rằng đạo đức Phật giáo chú trọng việc gây dựng cá tính hơn là đánh giá những sự kiện, nhưng ông rơi ngay vào cái “bẫy siêu phàm” (the transcendence trap), bắt đầu với việc dùng chữ “nhân cách” thay cho “cá tính” một cách tự nhiên: “Đạo đức Phật giáo chú trọng việc gây dựng một nhân cách nhất quyết phải tốt, thay vì tập trung vào những ý định và những hành vi tốt nào đó. Ý chí không thể tạo ra được nhân cách như vậy, cũng giống như người ta không thể tự nhắc mình lên khỏi mặt đất bằng cách nắm vào cổ áo của mình. Ý chí được dùng trong việc tu tập để từ đó đức hạnh xuất hiện một cách tự nhiên”.

Việc Ken Jones không tin sức mạnh của ý chí có thể chỉ là để bác bỏ thuyết tự do ý chí của Nietzsche và Sartre. Nếu như vậy thì ông đã đúng, theo quan điểm Phật giáo vốn cho rằng nhân tố quyết định là nghiệp hay tập khí và rằng người ta cũng thoát khỏi nghiệp trong khi chứng nghiệm tính không. Và tất nhiên ông đã đúng khi nói rằng tu tập theo Phật giáo, ý chí không giữ vai trò “sáng tạo” trong việc tự gây dựng hay tu chứng, mà chỉ làm công việc tự kèm chế trong những hoạt động về lý trí và đạo đức.

Tuy nhiên, sự mơ hồ của câu “từ đó đức hạnh xuất hiện một cách tự nhiên” cho thấy Ken Jones đã ở gần bên cái “bẫy siêu phàm” rồi. Sau đó ông rơi vào cái bẫy bằng việc xem đức hạnh là một loại “ân sung” tự nhiên, phát sinh từ những hình thức tu sửa về đạo đức và sự lặp đi lặp lại, nhưng khác với những hình thức này, và phần nào có tính chất siêu phàm, tự nhiên, và tự tại. Theo nhà nghiên cứu Robert Scharf thì quan điểm siêu phàm về hoạt động đức hạnh này là một sự huyền bí hóa cái mà trong phép tu tập Phật giáo chỉ đơn giản là việc học cách cử hành những nghi thức theo một lối nào đó với sự khéo léo, một việc thông thường và lặp đi lặp lại.

Tác giả Hee-Jin Kim trong cuốn sách bàn về “tư tưởng của thiền sư Đạo Nguyên”(heart of Dogen's thought) người Nhật Bản, đã cho rằng việc thực hành Phật giáo là một tiến trình lập đi lập lại, một sự nghi thức hóa đạo đức.

Ken Jones đã không thể hay không chịu trau dồi những hình thức đạo đức là một việc có tính chất xã hội, với cảm xúc, và hữu thức. Việc trở thành người tốt khó có thể là một tiến trình tự nhiên như ông nói, một sự khai mở tính tốt tự nhiên một cách không suy tính, không có ý định từ trước. Triết gia Hy Lạp Aristotle cũng nói: “Thiên Nhiên ban cho chúng ta những khả năng để sống, nhưng Thiên Nhiên không ban cho chúng ta tính tốt hay tính xấu” (While it is Nature that gives us our faculties, it is not Nature that makes us good or bad). Mục tiêu của đạo đức học là trở thành người làm điều tốt hay đức hạnh một cách tự ý, với căn bản là tính tốt, được hỗ trợ bởi tri thức chín chắn, biết rõ điều mình đang làm. Đạo Phật không giải trừ cá tính hay những phẩm tính tốt (khác với tự ngã và nhân cách), mà đánh thức và làm rõ những phẩm tính đạo đức, và làm cho người ta “cao quý”.

Quan điểm về đạo đức của Ken Jones phản chiếu giáo thuyết đức hạnh hòa nhập của Ky Tô Giáo, nhưng không nương vào tư tưởng hữu thần và siêu phàm của Thánh Thomas Aquinas, và không có ý thức rõ rệt của ngài về sự bền vững của những đức hạnh “tự nhiên” trong các thánh nhân. Tôi nghĩ rằng, giống như Alan Watts và những người khác rơi vào cái “bẫy siêu phàm”, Ken Jones hạ giá trị của ý chí trong khi nêu cao “tính tự nhiên” (hay tính bẩm sinh) vì những điều không liên quan gì nhiều đến Phật giáo, Kinh Kim Cương, hay Đại Thừa. Tôi nghi ngờ rằng sự hiểu lầm của những người Tây Phương rằng đạo học Phật giáo có tính chất giống như Lão Giáo thường là một phản ứng đối với những nguyên tắc đạo đức thời Victoria còn sót lại ở Tây Phương, một thứ luân lý quá chú trọng sự tự khắc kỷ, sức mạnh của ý chí, tính cách cứng cỏi, và sự đè nén về tâm cũng như thân. Tín đồ Phật giáo Tây Phương chín chắn hình như vẫn đang cố gắng thoát khỏi nền luân lý đó, và họ chia sẻ một quan điểm đạo đức rộng rãi hơn của cuối thế kỷ 20, đề cao sự khoan dung thụ động, không phê phán đối với người khác, cũng như sự biểu lộ những cảm hứng có tính cách tự nhiên hay xuất thần.

Trong thực hành Phật giáo, xem thường vai trò của ý chí và lý trí là không biết rằng đây là hai điều quan trọng trong Phật giáo thời kỳ đầu. Ban đầu Phật giáo đã không bỏ lý trí, dù không nương tựa vào một minh lý trí. Người Phật tử trong thời kỳ đầu cũng không bỏ quên sự cần thiết của ý chí vững chắc, ngay cả trong tu tập thiền định. Ý chí và lý trí cũng là hai điều kiện trong bốn hạnh hoàn hảo được thêm vào sáu hạnh hoàn hảo ba la mật, đó là

trí, nguyện, lực, và phương tiện. Sức mạnh của ý chí cũng cần thiết trong việc hành thiền, trong việc phát Bồ Tát nguyện, hay trong việc làm theo lời các vị thầy dành hết thân tâm của mình cho tọa thiền và tham công án. Việc tu tập đòi hỏi một tinh thần mà William James gọi là “tinh thần thú vật” (animal spirits), để làm chuyện khó khăn khác với thói quen thông thường của mình.

Bây giờ, sau khi đã vượt qua “cái bẫy siêu phàm” trên con đường đi đến quan điểm đức hạnh Phật giáo, tôi muốn trình bày sơ lược về ý nghĩa của “đức hạnh giác ngộ” của Phật giáo, trong khuôn khổ lý thuyết đức hạnh nói chung, phân biệt loại đức hạnh này một chút với quan điểm đạo đức truyền thống của Tây Phương. Sau đó, tôi sẽ kết luận với việc thăm dò một số đề nghị về cách nhìn đạo đức học Phật giáo và “lối sống” Phật giáo về mặt đạo đức.

Đạo đức Phật giáo như đức hạnh giác ngộ:

Việc thực hành giáo pháp Phật giáo có ba phương diện là giới, định, và huệ. Có thể gọi giới, định, huệ là những ba la mật về đức hạnh, về thiền định, và về chuyên hóa. Trí huệ tức những ba la mật có tính cách chuyên hóa là những pháp thực hành làm biến đổi tâm thức ở mức “Niết Bàn”, siêu phàm, những ba la mật thiền định là những pháp tu phát triển lực ổn định và an tĩnh trong việc hành thiền. Những ba la mật, những pháp đức hạnh là những pháp gây dựng và tác động những ý định tốt, biết phân biệt tốt và xấu và biết nhận xét đúng những sự việc. Với sự thực hành lặp đi lặp lại và sự điều chỉnh, những pháp này có tính chất tu dưỡng về thiện nghiệp cũng như về mặt giải thoát, và đó là đặc tính Phật giáo.

Những pháp ba la mật này là những đức hạnh Phật giáo và là những phương pháp tiếp cận, tăng cường, nhiếp phục, và liên kết tự ngã với người khác, thoát khỏi sự ích kỷ. Ngoài những việc này, những pháp ba la mật có mục đích tích cực là gây dựng tính cách cư xử trong mọi lúc, mọi nơi, với mọi người, như một “bà mẹ” yêu thương và bảo vệ đứa con độc nhất của mình... theo lối so sánh được xem là của Đức Phật.

Vì ý định tốt luôn luôn có tính chất co giãn nên cần phải được gây dựng bằng hình thức và kỷ luật được dạy bởi các vị thầy, và được học trong các cộng đồng. Những pháp thực hành về đức hạnh trong Phật giáo thường được trình bày là sáu phép tu hoàn hảo ba la mật là bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, và trí huệ. Sáu ba la mật này được xem là thứ tự tu tập về

đức hạnh từ bố thí đến trí huệ, và là những tiêu chuẩn về đạo đức, tâm trí, và tinh thần của truyền thống đức hạnh Phật giáo, chưa kể những ba la mật khác được kể thêm về sau và những chi nhánh của sáu ba la mật này.

Ngoài những ba la mật, việc gây dựng bốn tâm vô lượng từ, bi, hỷ, xả làm cho phép tu đạo đức Phật giáo trở thành lý tưởng.

Pháp tu tập về mặt đạo đức của Phật giáo không chỉ bao gồm việc gây dựng ý định tốt trong tâm trí mà còn có cả lời nói tốt và hành động tốt, cùng với cử chỉ đẹp như trong hành động bố thí.

Việc thực hành các hạnh hoàn hảo ba la mật được xem là để tích lũy công đức, hay tạo thiện nghiệp, đưa đến đời sống tốt đẹp hơn và sự tái sinh ở những cõi giới tốt. Hai tác giả Melford Spiro và Winston nghiên cứu giáo lý nghiệp báo như điềm then chốt để hiểu những xã hội PGNT, nhưng khi xét kỹ thì đây chỉ là “giáo lý về gây dựng đức hạnh và thực hành theo thuyết nghiệp báo”. Hai tác giả này nhận thấy trong truyền thống PGNT có sự phân biệt bên ngoài động lực nghiệp quả của người tại gia và động lực niết bàn của tu sĩ trong đời sống tu tập; một bên để được hưởng quả báo tốt và một bên để đạt giải thoát.

Sự phân biệt động lực đạo đức với động lực tu tập cũng có trong Phật giáo Đại Thừa. Có lúc sự phân biệt này được hóa giải trong hình ảnh bồ tát của một người Phật tử tại gia, cư sĩ Vimalakirti, tức Duy Ma Cát. Kinh Duy Ma Cát nói rằng phân biệt đức hạnh với giác ngộ là mê chấp. Giáo lý cốt tủy của Phật giáo là sự phối hợp thực hành đức hạnh, chính yếu là qua các ba la mật, với các pháp thiền và chuyển hóa, để đạt lợi ích tối thượng cho bản thân và cho người khác; các pháp giác ngộ không thể xa rời các pháp thực hành đức hạnh. Đức hạnh mà thiếu chứng ngộ chân không thì là nông cạn và yếu ớt, nhưng chứng ngộ chân không mà thiếu đức hạnh thì là mù quáng và nguy hiểm. Người thành tựu đức hạnh giác ngộ tức sự phối hợp của khả năng đạo đức thiện xảo, đầy thiện cảm, cấp tiến, với tinh thần chuyển hóa thì ngược lại, là người sâu sắc, mạnh mẽ, mỗi lúc mỗi chín chắn hơn, và cấp tiến... bằng cá tính và hành vi của mình, người đó làm giảm đau khổ, và gia tăng từ, bi, hỷ, xả.

So với truyền thống đạo đức Tây Phương, quan điềm các hạnh ba la mật Phật giáo có khuynh hướng thiên về chúng sinh và sinh thái. Trước hết, Phật giáo không có ý niệm về tự ngã cụ thể, phân cách và phân biệt như ý niệm của Aristotle và Ky Tô Giáo. Trong Phật giáo, chủ nghĩa cá nhân, kiểu

Tây Phương được xem là ảo tưởng phát xuất từ tham, sân, si và đưa đến vọng tưởng ngự trị muôn loài. So với Tây Phương, ý niệm tự ngã của Phật giáo có tính cách tương liên và “mờ nhạt”.

Trong Phật giáo cũng có hình ảnh thánh nhân như một anh hùng cá nhân, ở bên trên người khác, nhưng tính chất mở rộng và tương liên của cá nhân nói lên sự hòa đồng của người người hoạt động đạo đức với những người thọ nhận những hoạt động này, hay với những người mà họ thi hành các hạnh hoàn hảo ba la mật. Đối với Phật giáo, tự ngã là không trọn vẹn, đang chuyển hóa, hòa nhập và tương thuộc với mọi người khác, vì chúng ta là một cộng đồng những cá thể tương liên nên việc tu tập với các hạnh hoàn hảo ba la mật nhất thiết là tu tập với người khác và cho người khác. Vì sự hòa đồng này và vì sự thực hành các ba la mật tu dưỡng thân, khẩu, ý, người Phật tử tin rằng nỗ lực đạo đức của mình hòa vào cộng đồng ở nhiều mức, về vật chất, ngôn từ, và tâm trí, trong một sự hỗ tương bao quát.

Thứ hai là Phật giáo khác truyền thống Tây Phương trong việc định nghĩa “thành viên” trong cộng đồng đạo đức, tức những người khác được quan tâm khi người ta tu tập các hạnh ba la mật. Nói chung thì đối với Tây Phương, ít nhất là từ triết gia Hy Lạp Aristotle, cộng đồng có cá tính và đạo đức là cộng đồng loài người. Chính sách phát triển đạo lý và đức hạnh cá thể là chính sách dành cho loài người, chính yếu ở thành thị gần như luôn luôn là chính sách hướng về loài người. Trong khi đó cộng đồng đức hạnh Phật giáo hướng về tất cả chúng sinh, bao gồm cả thú vật và những loài khác như những đối tượng của sự quan tâm đạo đức (thí dụ như giúp đỡ loài thú trong thực hành sáu ba la mật). Vì sự hướng về toàn thể chúng sinh này, các pháp thực hành đạo đức Phật giáo, phải bao gồm việc tu tập trong liên hệ của chúng ta với thiên nhiên cũng như với xã hội loài người, mở rộng các hạnh ba la mật đến các loài phi nhân và các loài sinh vật.

Với khung cảnh ngoại thành của các tu viện Phật giáo và với những nhân tố khác, đạo pháp Phật giáo không có tính chất thành thị, giai cấp, thay đổi cách mạng, hay hợp pháp hóa, quyền lực thiêng liêng, dù các nhà tư tưởng Phật giáo đã đề cập đến những điều này. Người Phật tử nghĩ đến một cộng đồng nhỏ hơn, có tính cách di dưỡng sự phát triển bản thân nhiều hơn, có thể là một ngôi làng ở giữa thiên nhiên. Có lẽ vì vậy mà người Phật tử thành thị thường làm cho ngôi chùa ở thành phố của mình có khung cảnh giống như nơi an trú thiên nhiên cho người, vật, chim, cá, và cả những loài côn trùng. Một quán trà ở giữa thủ đô Tokyo của Nhật Bản biểu hiện khuynh

hướng này một cách mạnh mẽ và trái ngược với cảnh đường phố xung quanh.

Giống như truyền thống đạo đức Aristotle, đạo lý Phật giáo có tính chất phi lịch sử, xem đời sống con người là có một sự bất biến quan trọng và sâu xa trong tính chất và mục tiêu. Đối với người Phật tử, sự bất biến đó không nằm trong một tự ngã cụ thể hay thường tồn, mà ở trong kinh nghiệm đau khổ không thể chối cãi được của tất cả chúng ta, và ở trong khả năng tu tập đạt đức hạnh giác ngộ với trí huệ và từ bi.

Về vấn đề lịch sử thì tôi nghĩ rằng so với truyền thống đạo đức Ky Tô Giáo, đạo học Phật giáo không phát triển nhiều loại tiểu sử các vị thánh có tính chất bán lịch sử, kể về cuộc đời đạo đức và gương tốt của các thánh nhân. Kinh Bản Sinh (Jataka) có thể được xếp vào loại ngụ ngôn dù có vẻ giống như một cuốn “Cuộc Đời Của Các Vị Thánh”, nhưng có lẽ ít có tính chất “truyện kể” vì những truyện này trình bày bức tranh tả thực Phật giáo có tầm hẹp, và chúng ta có thể xem những truyện này là không hoàn toàn của riêng Phật giáo, vì chúng đã có từ thời trước Phật giáo.

Về đề tài lý thuyết đạo đức thì tôi cho rằng giáo lý về đạo đức của Phật giáo có tính cách phổ quát. Người Phật tử đã nói đến một tương lai mà “chúng sinh đều giác ngộ”, nhưng giống như tất cả các nền đạo đức học Ky Tô Giáo, Hồi Giáo, Khổng Giáo, hay Aristotlte, truyền thống ba la mật Phật giáo nhằm đến sự thiết lập những cộng đồng có điều kiện thuận lợi cho việc tu tập và hạnh phúc trong đời sống tốt đẹp. Các tôn giáo thường chỉ chú trọng những nhóm nhỏ tự ý thực hành đạo lý, và dành ít thì giờ cho những sách lược đạo đức cần thiết trong những xã hội lớn, đa nguyên, không tự nguyện, hay có tính chất cưỡng bách. Hậu quả là họ thiếu một hệ thống đạo lý xã hội có thể ứng dụng được trong điều kiện ngày nay, một hệ thống những nguyên tắc để lập chính sách và có thể được làm thành luật lệ ở tầm mức lớn, trong khi vẫn bảo vệ quyền lợi cá nhân bằng biện pháp cưỡng bách.

Vậy, trong khi có những nguyên tắc đạo lý phổ quát, đạo học Phật giáo có khuynh hướng định nghĩa và thực hành các hạnh ba la mật, trong điều kiện cộng đồng riêng biệt. Trong ba mức thân, khẩu, ý thì ở mức tâm trí, ý nguyện tổng quát “giúp đỡ người khác” có thể giống nhau trong nhiều cộng đồng khác nhau, nhưng ở mức ngôn ngữ và thực hành, các hạnh ba la mật có tính cách địa phương, và như vậy có một chút tính chất “lịch sử”. Thí dụ, trong khi hạnh bố thí cúng dường có thể biểu lộ một chút nghi thức cúng

dường thực phẩm có tính cách địa phương, những nghi thức địa phương này được thực hành với sự nhận biết rằng chúng là sự ứng dụng phổ quát của ý định bố thí cho người khác, nhưng trong những đặc điểm nghi thức, phẩm vật, và địa phương thì chúng không có tính chất phổ quát. Khi hiểu và khoan dung với sự khác biệt giữa phương diện bên ngoài và phương diện bên trong của các pháp thực hành Phật giáo, người ta sẽ bớt đòi hỏi phải có sự hợp thức về ngôn từ, biểu tượng, và vật chất trong việc thực hành các pháp đức hạnh cũng như các pháp thiền trong khuôn khổ Phật giáo. Kết quả là sự đa dạng, co giãn, và khoan dung sẽ bảo tồn Phật giáo trong xã hội ngày nay, dù có vẻ rất mềm yếu và tùy thuộc hoàn cảnh về mặt đạo lý xã hội và chính sách xã hội.

Tuy nhiên, người ta vẫn thấy có sự hợp thức trong những hình thức và thực hành đạo đức bên trong những cộng đồng tự nguyện Phật giáo, trong đó Tăng Đoàn là tấm gương truyền thống. Sự hợp thức không chỉ phù hợp với nhu cầu của bất cứ cộng đồng nào về sự tiêu chuẩn hóa những hành vi để gia tăng sự tin tưởng và hiệu lực, mà còn đặc biệt cần thiết và thích hợp với một cộng đồng được hướng dẫn bởi đạo đức. Pháp tu tập các hạnh ba la mật của Phật giáo đòi hỏi một cộng đồng được tổ chức để đáp ứng việc thực hành đức hạnh giác ngộ với những cấu trúc đặc biệt có tính chất hỗ trợ cũng như trừng phạt những người vi phạm giới luật. Mỗi cộng đồng Phật giáo có một kiểu thức riêng, với một mục tiêu chung là đức hạnh giác ngộ của mỗi thành viên trong cộng đồng. Mục tiêu có tính chất cầu toàn này được phổ quát hóa và lý tưởng hóa bằng cách mở rộng để bao gồm sự giác ngộ của toàn thể “chúng sinh”. Nhưng trong thực tế, mục đích của cộng đồng được thực hiện từng chi tiết, như những nghi thức xã giao đặc thù, và trong cá tính của những cá nhân gương mẫu; trong thời khóa biểu chung, và cùng tuân theo kỷ luật chung; trong nghi thức cúng dường và nhận cúng dường, và trong cách thức phật và tấn xuất những thành viên phạm giới. Đây là những cộng đồng mà ở trong đó người ta học và thực hành ý nghĩa chính xác của đạo pháp, về mặt tâm trí cũng như thân thể, về đạo đức cũng như tâm lý để làm một “người giác ngộ”, tức là học cách hoạt động, làm lễ, đi, đứng, nằm, ngồi, sắp xếp vật dụng, và đổ rác... oai nghi tế hạnh giống như một vị Phật.

Như vậy, học cách hành xử giống như một vị Phật là một việc khác hơn sự trở thành người có lối sống tự nhiên, sáng tạo và thoát khỏi những điều cấm kỵ có từ thời Victoria. Việc thực hành đức hạnh giác ngộ trong những cộng đồng Phật giáo đòi hỏi người ta phải tinh tấn tu học và có oai nghi giống như một đấng giác ngộ. Về mặt đạo đức, đây là những pháp thực hành cách dâng cúng, cách nghe giảng với sự nhẫn nhục, cách giải trừ những lo sợ và ái dục,

cách đi đứng, cách giữ cho tâm trí an tĩnh, cách sống tự nhiên với bốn mùa, và những điều khác. Về mặt hành thiền, những pháp tương tự như trên được quán niệm.

Sau cùng, giống như bất cứ một cộng đồng hướng về đạo đức nào khác, cộng đồng Phật giáo được xác định trong cá tính của những người thuộc cộng đồng, cũng như trong những kinh nghiệm và những pháp tu tập của họ. Sự liên tục và sự thành công của cộng đồng nhất thiết tùy thuộc vào mức độ mà các thành viên của cộng đồng trở thành những hành giả thành công với tất cả những đức hạnh mà cộng đồng đã quy định. Như vậy Phật giáo sẽ chỉ thịnh vượng ở Tây Phương khi nào người Phật tử Tây Phương sống một lối sống Phật giáo hoàn toàn cân bằng, bằng cách thực hành tu tập với các ba la mật đức hạnh cũng như các ba la mật thiền quán cân đối nhau. “Đức hạnh giác ngộ” là cái nền cân bằng mà ở trên đó người Phật tử thực hành những đức hạnh Niết Bàn tối hậu có tính chất chuyển hóa làm thăng hoa đời sống tâm linh của người Phật tử.

Những ý tưởng về đạo lý Phật giáo Tây Phương:

Nếu chúng ta chấp nhận ý kiến cho rằng đạo lý Phật giáo chính yếu là một “đạo học về đức hạnh”, và thứ hai là đời sống Phật giáo nhất thiết bất cứ lúc nào cũng là sự thực hành phối hợp hai phương diện đạo đức và tâm linh, chúng ta sẽ nhận thấy có một số ý tưởng xuất hiện đối với Phật giáo khi tôn giáo này phát triển ở Tây Phương. Một số những ý tưởng này có tính cách điều chỉnh những điều không hay của Phật giáo Tây Phương trong thời gian gần đây, trong khi những ý tưởng khác có thể cho thấy những giới hạn thực sự của sự thành công và ảnh hưởng của Phật giáo ở Tây Phương.

Chẳng bao lâu nữa, với sự qua đi thế hệ người Phật tử Tây Phương tiền phong, tôi hy vọng là chúng ta sẽ thấy Phật giáo ở Tây Phương thôi giữ vai trò chiếc bè đưa người Tây Phương đi khỏi những bến bờ xói mòn của văn hóa kiểu thời Victoria, hay văn hóa Do Thái-Ky Tô Giáo, hoặc văn hóa có tính chất kỹ thuật học, đế quốc, hay tổ phụ. Chức năng của Phật giáo là làm một phương tiện giải thoát khỏi đau khổ và áp chế. Nhưng Phật giáo còn có một chức năng nữa, đó là đưa người đau khổ sang bờ bên kia, đạt đức hạnh giác ngộ, trở thành một vị Phật trong cõi Phật. Điều này có nghĩa là làm công việc xây dựng và bảo tồn những môi liên hệ và những cộng đồng cũng như tu sửa bản thân. Và như vậy, có nghĩa là tái lập phương thức ba la mật tư tưởng và đời sống Phật giáo.

Một hệ quả có tính chất điều chỉnh của việc tái lập các ba la mật trong đời sống và trong những cộng đồng Phật giáo sẽ là việc những cộng đồng bác bỏ thẩm quyền của những vị thầy Phật giáo không cân bằng mà họ đã bảo trợ. Trong thập niên 1980, đã có quá nhiều những vị thầy Phật giáo ở Tây Phương để lộ sự không có khả năng cân bằng hai phương diện đạo đức và tâm linh. Tuy nhiên, một nền đạo học hướng về đức hạnh có những giới hạn trong việc giải quyết những vấn đề phát sinh từ tội lỗi của những cá nhân trong cộng đồng thực hành đạo học đó. Đó là vì một nền đạo học đức hạnh xem con người là nhân tố phát triển qua thời gian, với một tiến trình tu học thường là theo cách rút kinh nghiệm sai đâu sửa đó để tiến dần. Chủ trương dài hạn như vậy không xét đến ý nghĩa đạo đức của những hành động xấu riêng rẽ, và còn xem những hành động đó là những “cơ hội để dạy”. Trong khi thường làm lơ những hậu quả của những hành động sai lầm hay ác hại đối với người khác và cộng đồng. Một sự thất bại về đạo đức như vậy được người ta biện minh là “hành vi khác thường”, và kết quả là người ta khoan dung với những hành động riêng rẽ có hại cho người khác, trừ khi những hành động này có một “mô thức” tội lỗi không thể chấp nhận được, làm cho cộng đồng hay một cá nhân phải có phản ứng, nhưng lúc đó có lẽ đã quá trễ.

Mọi nền đạo học về đức hạnh hướng dẫn chúng ta đạt đời sống tốt đẹp với phương tiện là những mẫu “người tốt”, có thể là một người đang sống hoặc một nhân vật được kể lại trong kinh sách (thí dụ Đức Phật, cư sĩ Duy Ma Cật, Phu Nhân Thắng Man, hoặc vị thầy của mình). Sự quá chú trọng vào nhân vật có thể làm mờ nhạt hoặc bỏ quên vai trò của những nguyên tắc giới luật tổng quát như những điều hướng dẫn người ta tự quyết định và điều chỉnh lẫn nhau.

Giới luật dù không hoàn hảo đến đâu cũng có khi cần thiết. Thí dụ trong một số trường hợp và trong những mối liên hệ giữa những cá nhân, giới luật được dùng để chống lại sự lạm dụng và bóp méo liên hệ thầy trò. Theo truyền thống, Phật giáo tùy thuộc nhiều vào các vị thầy, và tin rằng những phẩm tính siêu diệu của một vị thầy giác ngộ có thể được truyền trực tiếp bằng pháp “tâm truyền tâm” đến các đệ tử.

Tất nhiên, các vị thầy có khả năng truyền cho đệ tử của mình những pháp ba la mật, những pháp về đức hạnh, và những pháp thiền, qua sự trò làm theo gương thầy, qua tu tập đến chỗ thuần thực, qua lời dạy trực tiếp, và qua một loại “thâm thấu” về tâm linh, nhưng cái khó truyền nhất là sự cân bằng và hợp nhất của các hạnh ba la mật trong một vị thầy, vì các hạnh hoàn hảo này phần nào tùy thuộc vào cá tính của đệ tử. Người ta sẽ sai lầm nếu tin rằng sự

cân bằng này có thể được truyền cho đệ tử thay vì được đạt bằng tự lực trong quan điểm sửa chữa mọi sai lầm của một cộng đồng sinh động.

Truyền thống Phật giáo đặt ra cho mỗi Phật tử một câu hỏi quan trọng: “Ai là Phật?” Làm sao để biết một người nào đó đã tiến xa trong các pháp “đức hạnh giác ngộ”? Làm sao để biết người đó là một “người tốt”? Câu trả lời là thiết yếu, vì đó là những người mà người ta tìm đến để học, để tham vấn, để noi gương, để trông cậy, và để có tín tâm. Phương thức ba la mật đưa chúng ta đi xa để có câu trả lời, vì phương thức này vừa chú trọng cá tính lại vừa chú trọng những pháp thực hành đạo đức có giá trị đối với cộng đồng. Hệ quả là ý nghĩa sinh động của đức hạnh giác ngộ sẽ bớt tùy thuộc cá tính của những cá nhân riêng rẽ mà một cộng đồng quy tụ xung quanh, mà tùy thuộc nhiều hơn vào nhiều người và vào cộng đồng (tăng đoàn) trong sự đoàn kết để tiến tu. Khi xem cộng đồng thực hành là Phật và là một thực thể giác ngộ hướng về đạo đức, người ta sẽ bớt sự tôn sùng cá nhân và sẽ gia tăng tiềm lực của cộng đồng.

Sự chú trọng các hạnh hoàn hảo ba la mật sẽ tạo ra những tiêu chuẩn có tính cách bảo vệ và có tính chất công cộng nhiều hơn để trắc nghiệm những người nào muốn gia nhập hay muốn lãnh đạo những cộng đồng. Nhưng phương thức đức hạnh Phật giáo đòi hỏi sự củng cố với những sách lược đạo lý hữu dụng được phát triển ở Tây Phương, để đánh giá hành động của cá nhân cũng như để thiết lập những nguyên tắc đạo đức. Môi trường Phật giáo Tây Phương có thể cũng đòi hỏi một sự tìm lại truyền thống Giới Luật (Vinaya) của tu viện Phật giáo. Giới Luật có thể đi lạc vào cái bẫy chấp thủ, nhưng có ích lợi ở chỗ quy định và đặt kỷ luật xét xử những hành vi tự ý không thể khoan dung được của các tăng sĩ, và phải bị phạt hay bị trục xuất. Các cộng đồng Phật giáo Tây Phương hiện tại mới chỉ bắt đầu đối diện với loại “làm quyết định” này, khi mà khuynh hướng đạo đức tự nguyện có khi không đủ.

Tuy nhiên, tôi vẫn công nhận rằng việc đánh giá hành vi và xét xử bằng kỷ luật phải là phương tiện thứ yếu trong đạo đức Phật giáo, dù có thể cần thiết trong những trường hợp nào đó của những cộng đồng nào đó. Đạo đức Phật giáo chính yếu đặt trọng tâm ở trong và ở trên “cá tính trong cộng đồng”. Điều này cần phải được duy trì, vì tùy thuộc vào điều này sẽ là sự phát triển tương lai của một nền đạo đức Phật giáo nhằm vào liên hệ giữa những cá nhân nhiều hơn là vào nguyên tắc, quan tâm đến sự giúp đỡ lẫn nhau hơn là đến sự bảo vệ quyền lợi, có nhiều tính chất thông cảm hơn là duy lý, có nhiều tính chất từ bi hơn là công bằng.

Sách lược đạo đức đặt trọng tâm trên những luật lệ duy lý và sự phân xét những hành vi bên ngoài riêng rẽ của cá nhân là đặc điểm chính yếu của những cộng đồng rất lớn làm thành một xã hội gồm những người xa lạ nhau, tuân thủ một luật pháp chung. Trong cộng đồng Phật giáo, giới luật chỉ là thứ yếu so với đức hạnh (và ở đây tôi đồng ý với những người Phật tử Tây Phương chống lại việc đạo đức hóa bằng những điều luật như cách thức chính yếu để có kỷ luật bản thân hay kỷ luật cộng đồng). Tuy nhiên, dù là thứ yếu, người ta không thể bỏ được giới luật.

Trong đạo đức Phật giáo, việc đặt trọng tâm chính yếu vào con người, cá tính, và các pháp đức hạnh không thể được duy trì mà không có cộng đồng, là những nơi mà chúng ta biết rõ nhau để có thể nói với nhau về một nền đạo đức trong ý định và trong thực hành, như trong một gia đình. Như vậy có nghĩa là những cộng đồng Phật giáo phải luôn luôn là những cộng đồng nhỏ, đủ nhỏ để mọi người biết rõ nhau và những sinh linh khác chia sẻ đời sống và sự chết của họ. Tôi nghĩ rằng những cộng đồng này có thể quá nhỏ, trong đó một nhóm năm hay sáu người khó có thể đảm nhận và hỗ trợ tất cả những pháp tu tập cần thiết để đạt đức hạnh giác ngộ. Đối với nhiều người Phật tử ở Tây Phương, vấn đề kích cỡ là ở hướng “quá nhỏ”. Nhưng như vậy còn tốt hơn là ở hướng “quá lớn”. Tôi không biết một cộng đồng tu học nào đã trở nên quá lớn (có thể là hơn 200 thành viên), trừ khi tìm ở những cộng đồng lớn như ở thành phố San Francisco và Los Angeles. Những cộng đồng này quá lớn, quá phức tạp, quá bận tâm đến những công việc như bảo trì những tòa nhà của tổ chức, thế chấp tài sản, và những việc khác.

Theo Aristotle và Mac Intyre thì một nền đạo học chú trọng đức hạnh không mô tả con đường đưa đến đời sống tốt đẹp với những từ ngữ trừu tượng, hay cá nhân, hay phổ quát. Những con đường dẫn đến đức hạnh được đánh dấu bằng những pháp thực hành đặc biệt của mỗi cộng đồng. Mac Intyre và Hauerwas cho rằng những nhóm và những cộng đồng hướng về đạo đức nương tựa vào khung thực tế “sự tích” truyền thống của họ, tức là những ký ức và những truyện kể về những người tốt thực hành lối sống tốt của họ, nhiều hơn là nương tựa vào những luật lệ hay nguyên tắc phổ quát của họ, tức những giáo thuyết, nhưng chúng ta cũng biết rằng người Phật tử Tây Phương ngày nay sống trong một thế giới có nhiều “sự tích”, còn “ký ức” thì tẻ tui. Nhiều người Tây Phương không biết chắc là những truyện kể lại mà họ tự chọn hoặc được thừa hưởng có nói lên sự thật về con người một cách hợp lý và thuyết phục hay không.

Ở Tây Phương hậu hiện đại, sự tích Đức Phật hay đời sống đức hạnh giác ngộ chỉ có thể được kể và được trải nghiệm trong những khu vực nhỏ, ngoài lề, xa cách những cấu trúc quyền lực và tài chánh. Việc trải nghiệm có hai tiêu chuẩn: 1) sự hữu lý của sự tích của một người mà qua những pháp thực hành đặc biệt ở trong một loại cộng đồng nào đó “đã giác ngộ, bằng những pháp thực hành có tính chất đạo đức, trong trí huệ và từ bi”; và 2) Điều tốt được chứng minh trong những người và những cộng đồng hiện đang thực hành đạo pháp. Truyện của họ là sự tích của Đức Phật.

Chấp nhận phương thức đức hạnh trong đạo học là những thách thức và những lợi điểm cho các nhà tư tưởng Phật giáo cũng như các học giả khác. Thí dụ, chúng ta cần phải nghiên cứu thêm về mặt lịch sử của các pháp ba la mật trong Phật giáo, nhưng có nhiều hy vọng là chúng ta cũng có thể giúp những người thuộc những cộng đồng Phật giáo ngày nay, qua thực hành các pháp ba la mật, nghĩ đến vấn đề quyền ưu tiên, ý nghĩa của việc thực hành tu tập trong đời sống tại gia, và một loạt những điều thực tiễn khác. Chúng ta cần phải giúp người Phật tử Tây Phương biết phân biệt những ngành và những ý hướng về trị liệu, thẩm mỹ, kinh tế, chính trị, và tâm linh. Sự cân bằng tốt nhất về việc quan tâm giữa mình và người khác là gì? Mối liên hệ thân hữu Phật giáo là gì?

Mối liên hệ này có bao gồm cả những loài như ruồi muỗi hay không? Tại sao người Phật tử thất bại sau nhiều năm tu tập, và thất bại như thế nào với vấn đề công lý xã hội và sự phát triển một nền đạo đức xã hội Phật giáo? Còn rất nhiều những vấn đề về luân lý và đạo đức nữa trong đời sống người Phật tử Tây Phương đang chờ đợi sự nghiên cứu sáng tạo và thực dụng của các triết gia, các nhà Phật học thế hệ mới, và những người khác.

Tôi đã đề nghị lối tiếp cận đức hạnh. Phương thức này cần phải được phát triển đầy đủ hơn, để đưa đạo đức Phật giáo vào một cuộc đối thoại tất yếu, nghiêm chỉnh, và xây dựng chung với các triết gia và các nhà thần học Tây Phương, nhưng lời đề nghị của tôi có vẻ khắt khe, hay có vẻ trở lại với mối bận tâm về đạo đức kiểu thời Victoria, nhưng một điều có vẻ rõ ràng đối với tôi là: tương lai có tính chất xây dựng của Phật giáo tùy thuộc vào sự hiện lộ của Phật giáo trong cá tính những người trong cộng đồng chứ không tùy thuộc vào lời văn hùng hồn, vào việc gây quỹ, xây chùa, hay những gương mẫu không hoàn hảo. Hy vọng rằng một thế hệ mới sẽ đi xa hơn trên con đường cân bằng việc hành thiền với các pháp thực hành ba la mật. Nói một cách đơn giản, tương lai này tùy thuộc vào một số người tốt có đời sống cân bằng, trọn vẹn với những pháp tu vun bồi “đức hạnh giác ngộ”, trong gia

đình, trong công việc, và trong cộng đồng. Phải qua lối sống tốt đẹp, Phật pháp mới có thể nở hoa trọn vẹn ở Tây Phương, chuyển hóa những đau khổ của chúng ta, đánh thức trong mỗi người chúng ta những gì tốt nhất, từng chút một, trong mỗi khoảnh khắc, và trong từng hơi thở./.

---o0o---

Hết