

PHẬT GIÁO THỜI KỲ ĐẦU

Nguyễn Ước

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 26-7-2009

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

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

Mục Lục

1. Đức Phật
 - Bối cảnh phong phú
 - Phật Thích Ca Mâu Ni
 - Các lần kết tập kinh điển
 - Tôn giáo hay triết học
 - Khái niệm tương liên nối kết
 - Thân chứng giác ngộ
 - Liên hệ với tư tưởng Ấn giáo
2. Các khái niệm cốt tủy
 - Mười hai nhân duyên
 - Nhân duyên và định mệnh
 - Nội dung các nhân duyên
 - Ba đặc điểm của hiện hữu
 - Không hư vô chẳng vĩnh cửu
 - So với triết Tây
 - Bát chánh đạo
 - Con đường ngã ba
 - Trí huệ siêu việt
 - So với triết Tây
3. Bản ngã
 - Những nội hàm của vô ngã
 - Ngũ uẩn
 - Uẩn và thân tâm
 - Ngũ uẩn giả hợp thành ‘cái tôi’
 - Tâm là một quá trình
 - So với triết Tây
 - Cái ‘tôi’ thật là cái gì?
 - So với triết Tây
 - Phật giáo nhìn Descartes
 - Không bản ngã, có nhân vị
 - Trung đạo về bản ngã
 - Có tương liên mới hiện hữu
 - Một triết học tích cực
 - Nghiệp

- Các loại Nghiệp
- Không có yếu tính cố định
- Tái sinh
- Nhân duyên qua các đời sống
- Ý kiến của Đức Phật
- Niết Bàn
- Giảm bớt vị kỷ
- Cảnh giới Niết bàn
- 4. Luận tạng
 - Lai lịch Luận tạng
 - Quá trình của các dị bản
 - Ý nghĩa của Pháp
 - Không gì thật hơn Pháp
 - Thử nêu một nan đề
 - Nên hiểu theo cách khác
- 5. Các trường phái Phật giáo thời kỳ đầu
 - Ba truyền thống
 - Truyền thống Trưởng lão bộ
 - Trường phái Nhất thiết hữu bộ
 - Truyền thống Kinh lượng bộ
 - Có vấn đề cần giải quyết
 - So với triết tây
 - Tạm kết luận
- 6. Chiêm nghiệm
 - Hai hình thức căn bản
 - 1. CHỈ (SAMATHA)
 - Bốn niệm xứ
 - Đối tượng là bản thân
 - Diễn ra trong hiện tại
 - So với người chiêm nghiệm
 - Chứng nghiệm thành thói quen
 - Chú tâm vào hô hấp
 - Chỉ đi với Quán
 - 2. QUÁN (VIPASYANA)
 - Tại sao phải Quán
 - Đôi lời thanh minh
- 7. Đạo đức học Phật giáo
 - Tiêu chuẩn xác định
 - Oan Thị Kính
 - Kiểu thức uyển chuyển
 - Năm giới
 - Tự nguyện, lạc quan và tích cực
 - So với triết Tây
 - Cuộc sống tu viện
 - Giới luật của Sa môn
- 8. Phật giáo và suy tưởng triết học

Cơ sở đại học thời cổ
Các vấn nạn chỉ để tiêu khiển
Vấn đề là diệt khổ
So với triết Tây
Triết học Phật giáo: thực dụng chủ nghĩa
Tam thập thất đạo phẩm
Hoàn toàn không suy lý
So với triết Tây
Tạm kết luận

---o0o---

Trong chương vừa rồi, chúng tôi đã đề cập đến tình trạng cùng với Ấn giáo chính thống, có phát triển một số trường phái tư tưởng phi chính thống, đặc biệt thịnh hành tại vương quốc Magadha (Ma Kiệt Đà) ở miền bắc nước Ấn. Trong các trường phái ấy, có hai hình thức cực đoan, một có tính kỷ luật tâm linh, chủ nghĩa khổ hạnh; một là triết phái Carvaka/Lokayata có tính duy vật chủ nghĩa và khoái lạc chủ nghĩa. Một trong phái đối lập nhau ấy thăng hoa và tự kiến lập thành hai truyền thống tách biệt: Phật giáo và Kỳ Na giáo.

---o0o---

1. Đức Phật

Bối cảnh phong phú

Nếu sống ở bắc Ấn trong thế kỷ thứ sáu trước Công nguyên, chắc chắn chúng ta có nhiều cơ hội làm quen với ba triết thuyết căn bản về cuộc sống:

1. Ấn giáo chính thống. Ngày càng chịu sự khống chế của đẳng cấp tư tế thẩm quyền Bà la môn, Ấn giáo đặt cơ sở trên các kinh Veda và sự thể hiện đúng cách những qui định trong kinh ấy về nghi lễ.
2. Khá đông hiền giả độc lập giảng dạy về quán tưởng và tu tập khổ hạnh. Những tôn sư tâm linh này không chấp nhận thẩm quyền tuyệt đối của các kinh Veda nên họ bị xem là phi chính thống.
3. Sau cùng, các triết thuyết duy vật và duy khoái lạc chủ nghĩa của trường phái Carvaka/Lokayata, cũng bị xem là phi chính thống. Họ cổ vũ tích cực việc theo đuổi khoái lạc như một mục đích có giá trị của cuộc sống, rất được đại chúng tán thưởng.

Cuộc sinh hoạt tư tưởng ấy nở rộ nhờ đúng vào thời kỳ phát triển về thương mại và gia tăng đô thị hóa. Họp thành ba tác nhân làm lỏng lẻo mối liên kết giữa cá nhân với quê hương bản quán của gia tộc mình và ảnh hưởng của truyền thống làng xã, đồng thời nuôi dưỡng và khuyến khích tinh thần tra vấn, thăm dò về tâm linh.

---o0o---

Phật Thích Ca Mâu Ni

Đức Phật — Đấng hoàn toàn giác ngộ — thuộc họ Gautama tên là Siddhartha. Danh xưng Tất-đạt-đa có nghĩa là Nhất thiết nghĩa thành, Thành tựu chúng sinh, phiên âm từ dạng dài của tên Phạn ngữ là Sarvarthasiddha.

Tất-đạt-đa sinh khoảng năm 566 (hay 663) TCN tại Kapilavatsu (Ca-tì-la-vê). Phụ thân là Sudhodana (Tịnh-Phạn), vua của tiểu quốc Kapilavatsu, dưới chân Hi mã Lạp sơn, thuộc lãnh thổ Népal ngày nay. Năm 19 tuổi, ngài lập gia đình rồi có một con trai. Cho tới năm 29 tuổi, ngài sống cuộc đời vương giả khép kín của một thái tử được truyền ngôi. Thế rồi đột nhiên chứng kiến cảnh sinh lão bệnh tử của người dân, ngài lặng lẽ từ bỏ hoàng thành và gia đình để dấn thân vào cuộc sống của một tu sĩ khổ hạnh.

Mục đích hành trình tu tập của Tất-đạt-đa là tìm cho ra nguyên nhân của khổ não của con người và phương cách chế ngự nó. Trong những kinh sách của thời kỳ đầu này, được ghi nhớ và viết lại theo lời giảng của Đức Phật, chúng ta khám phá thấy một thế giới thương mại với nhiều của cải. Trong đó, có hiện tượng rất nhiều người tự nguyện từ bỏ các quan hệ trần gian để theo đuổi cuộc tìm kiếm có tính tôn giáo riêng tư. Những con người tâm linh ấy, thường được đề cập tới trong kinh sách như các nhà đạo sĩ khổ hạnh và các Bà la môn. Đặc biệt, các cộng đoàn tu tập cũng thường được sự yểm trợ vật chất của giới nghiệp chủ thành đạt.

Trên đường tìm kiếm ấy, Đức Phật kể lại là đã theo đuổi nhiều pháp môn khổ hạnh khác nhau của các đạo sư Ấn Độ trước khi tự tu luyện theo cách của mình, và thành đạo vào năm 35 tuổi. Từ đó, ngài được gọi là Phật, nghĩa là người giác ngộ, hiểu thấu đáo nguồn gốc của đau khổ và sinh tử. Ngộ đạo rồi, Đức Phật tới thành Varanasi, ngày nay là Benares, vào vườn Lộc Uyển, khởi sự giáo hóa chúng sinh, bắt đầu với năm người từng có thời tu khổ hạnh với ngài. Đó cũng là thời điểm được gọi theo thuật ngữ Phật giáo là ‘chuyển pháp luân’ và Đức Phật có danh hiệu Thích-ca Mâu-ni, nghĩa là Trí

giả thuộc dòng dõi Thích-ca. Theo ghi nhận của Will Durant trong sách đã dẫn, tr. 92, thì:

‘Ngài có một cách đặc biệt để thuyết pháp, mặc dầu cách đó phần nào chịu ảnh hưởng của các nhà ngụ biện lang thang đương thời. Ngài đi từ châu thành này tới châu thành khác, cùng với một nhóm đệ tử thân tín và phía sau là cả một đám đông, có khi tới 1.200 tín đồ. Không bao giờ lo tới ngày mai, những kẻ ngưỡng mộ dâng thức gì thì Ngài ăn thức đó, có lần Ngài nhận lời dùng cơm trong nhà một ả giang hồ, làm cho kẻ tả hữu của Ngài bực tức. Thường thường Ngài ngừng lại ở đầu một làng nào đó, cắm trại trong một khu vườn hoặc một khu rừng hoặc bên bờ sông. Buổi chiều và buổi tối Ngài thuyết pháp. Ngài đặt những câu hỏi như Socrates, hoặc kể một ngụ ngôn có tính cách luân lý, hoặc cùng đàm đạo, biện luận một cách lễ độ, đưa ra những câu ngắn, cô đọng, tóm tắt được đạo của Ngài để mọi người dễ nhớ. Sutra Ngài thường nhắc tới nhất là sutra về “Tứ diệu đế”’.

Sau 45 năm giảng dạy như thế, trước khi tịch vào lúc 80 tuổi, Đức Phật tuyên bố rằng mình chưa từng nói lời nào. Câu dạy cuối cùng của ngài là: ‘Tất cả các pháp đều vô thường, hãy tinh tiến tu học.’

---o0o---

Các lần kết tập kinh điển

Sinh thời, Đức Phật chỉ dùng ngôn từ để thuyết giảng, không ghi chú thành văn tự, và cũng không có đệ tử nào viết lại tại chỗ. Ngài thường dùng tiếng Pali. So với Sanskrit là thứ tiếng có văn bản ngữ pháp, tinh tế và có tính văn học, tiếng Pali thiếu văn phạm, không tế nhị bằng nhưng đó là ngôn ngữ bình dân được đại chúng thường dùng. Theo lịch sử Phật giáo, kinh điển sau đó hình thành và tu chính qua bốn lần kết tập.

1. Tám tháng sau khi Đức Phật diệt độ, khoảng năm 486 TCN, có 500 Tì kheo họp đại hội tại thành Rajagrha (Vương Xá) để cùng nhau tụng đọc những lời nói và việc làm của ngài. Đây là lần kết tập kinh điển thứ nhất, dưới sự chủ tọa của Ma ha Ca-diếp (Kasyapa), nhưng chỉ họp tụng chứ chưa viết thành văn. Lần này thành hình Luật tạng và Kinh tạng. Diễn tiến đại hội được tường thuật trong Luật tạng.

2. Lần kết tập thứ hai xảy ra một trăm năm sau, tức khoảng năm 386 TCN tại Vaisali (Vệ-xá-li) với khoảng 700 Tì kheo. Lần này cũng vẫn trong hình thức tụng đọc. Biên bản đại hội này có ghi lại trong Luật tạng.

3. Lần kết tập thứ ba xảy ra khoảng năm 244 dưới thời vua Asoka (A-dục) tại kinh đô Pataliputra (Hoa-thị-thành), ngày nay là Patna. Tuy đã có những phân rẽ bộ phái, nhưng lần kết tập này, kinh sách được viết thành văn, có đủ cả Tam tạng: Kinh tạng, Luật tạng và Luận tạng.

4. Lần kết tập thứ tư được tổ chức tại Kashmir, xảy ra dưới đời vua Kaniska (Ca-nị-sắc-ka) khoảng giữa thế kỷ thứ nhất và thứ hai SCN. Theo nhiều tư liệu thì lần này, có khoảng 500 Tì kheo tham dự, mục đích là giảng lại Luận tạng theo các quan điểm phóng khoáng hơn. Nhiều người cho rằng đây chỉ là đại hội của Nhất thiết hữu bộ phái; nhưng về sau, vì phái ấy có ảnh hưởng lớn nên kết quả của lần kết tập này dần dần được thừa nhận chung.

---o0o---

Tôn giáo hay triết học

Khó có thể xếp loại Phật giáo một cách rõ rệt vào một phạm trù nhất định. Nói chung, ngày nay, Phật giáo được đề cập như một tôn giáo thế giới, và thường đi kèm với một số luận cứ chứng minh. Đã có thời, nhiều người xem Phật giáo chỉ như một triết thuyết có tính đạo đức học.

Rất nhiều người Tây phương, đặc biệt các tín đồ độc thần thường lấy đức tin và sự tôn thờ Thượng đế làm tiêu chuẩn ưu tiên để xác định một tôn giáo. Nhìn từ viễn cảnh ấy, Phật giáo dường như có tính triết học hơn là tôn giáo vì đạo Phật không đòi hỏi phải có đức tin vào Thượng đế, cũng như vào sự bất tử, thậm chí vào sự hiện hữu của linh hồn. Trong các từ điển Phật học, hầu như không có ba đề mục Thượng đế, Linh hồn và Đức tin. Bên cạnh đó, đạo Phật kỳ vọng những người theo Phật giáo chỉ chấp nhận lời giảng của Đức Phật trong chừng mực thân chứng, tức là mỗi người có thể hiểu, cảm nghiệm và tín nhiệm vào những lời ấy.

Ngược lại, từ điểm nhìn của triết học Tây phương, dường như Phật giáo hoàn toàn có tính tôn giáo, đặc biệt bởi chính Đức Phật không khích lệ sự suy tưởng trừu tượng các vấn đề siêu hình. Ngài tuyên bố mình chỉ cống hiến một con đường thực tiễn, dẫn tới cái nhìn hoàn toàn thấu suốt vào những gì thật sự hiện hữu. Với cái nhìn thấu suốt ấy, những tra vấn có tính suy tưởng trở nên không cần thiết. Và trong sự cống hiến của mình, Đức Phật cung cấp một chuỗi các giáo huấn và các thực hành.

---o0o---

Khái niệm tương liên nối kết

Như chúng ta sẽ thấy ở phần sau, đặc điểm chủ chốt của triết học Phật giáo là ý tưởng rằng mọi sự mọi vật đều phát sinh trong tùy thuộc vào các điều kiện. Điều ấy không chỉ ngụ ý tới thế giới vật lý mà còn tới khía cạnh đạo đức và con người. Do đó, có thể mô tả các giáo huấn và thực hành của Phật giáo trong tương quan với hành động tạo ra các tình huống trong đó có thể phát sinh cái nhìn thấu suốt và hạnh phúc đồng thời có thể chế ngự khổ não.

Như thế, khi nhìn vào triết học Phật giáo, có lẽ ta cần ghi nhận rằng, nên xem triết học Phật giáo như một sự mô tả cái nhìn thấu suốt chứ không phải chỉ đơn giản là kết luận đối với luận cứ có tính lý đoán hoặc sự suy diễn trực tiếp từ kinh nghiệm. Trái lại, ngay ở cốt lõi của Phật giáo, có một số lượng các khái niệm tập trung trên ý tưởng về ‘trạng thái tương liên nối kết’ của hết thảy mọi sự vật; chúng cung cấp một đầu mối có tính khái niệm cho toàn bộ lối tiếp cận đạo đức và tâm linh, và chính các khái niệm ấy làm cho Phật giáo khác một cách triệt để với Ấn giáo và các trường phái phi chính thống khác.

---o0o---

Thân chứng giác ngộ

Thực thế, Phật giáo bảo rằng: ‘Bạn hãy nhìn cuộc đời theo cách này. Đây, nó có làm cho bạn thấy có ý nghĩa hơn không?’ Theo thuật ngữ Tây phương, khi nói như thế, Phật giáo gần với triết học hơn với tôn giáo vì nó không đòi hỏi trước hết phải có sự cam kết, mà chỉ yêu cầu hãy khảo sát trung thực các lời tuyên bố của nó.

Điều đó không có nghĩa Phật giáo không đòi hỏi con người, một khi đã chọn đi theo con đường đạo Phật, một sự cam kết tiếp theo nào. Cả người theo chế độ tăng viện – Tì kheo — cũng như người thế tục tại gia – cư sĩ — cũng phải có cam kết, tuy nhiên, Phật giáo kỳ vọng sự cam kết ấy dựa vào niềm xác tín cá nhân chứ không trên ‘đức tin’, nói theo thuật ngữ Tây phương.

Cũng cần nhận ra một điểm quan trọng nữa là ngay từ điểm khởi đầu, triết học Phật giáo đặt cơ sở trên phân tích kinh nghiệm. Trong Phật giáo, ta thường bắt gặp các từ ngữ như chứng nghiệm, thân chứng, ấn chứng, chứng ngộ, v.v... Mục đích của người đi theo đạo Phật được minh họa bởi chính lời

của Đức Phật Thích-ca là giác ngộ, nghĩa là vấn đề thấy sự vật đúng như chúng là chúng.

---o0o---

Liên hệ với tư tưởng Ấn giáo

Một số người Ấn đánh giá Phật giáo chỉ như một dạng phi chính thống của Ấn giáo. Trái lại, người Phật giáo xem những lời giảng họ đang theo là hoàn toàn tách biệt với truyền thống Ấn Độ. Dù đánh giá theo cách nào đi nữa cũng không thể phủ nhận có hai điểm khác biệt căn bản giữa Ấn giáo chính thống và Phật giáo.

1. Ấn giáo chấp nhận ý tưởng về một thực tại thiêng liêng và đơn nhất, đó là Brahman. Thực tại ấy có thể phô diễn bằng nhiều hình ảnh khác nhau của các nam thần và nữ thần. Ấn giáo cũng chấp nhận ý tưởng linh hồn bất tử, tạm trú trong thể xác, và sau khi chết, linh hồn ấy chuyển tiếp sang kiếp sống khác. Phật giáo bác bỏ cả thực tại về một Thượng đế hằng cửu — Brahman — lẫn bản ngã. Không cái gì thường tại: mọi sự đều tương liên nối kết và ở trong trạng thái liên tục biến đổi.

2. Ấn giáo đặt căn bản trên truyền thống và sự chấp nhận các kinh Veda. Phật giáo hoàn toàn từ khước mọi thẩm quyền ngoại tại và quả quyết rằng chỉ nên dựa trên lý trí và kinh nghiệm để chấp nhận lời giảng.

Chính những khác biệt căn bản đó, chứ không phải bất cứ chi tiết nào trong thuyết giảng đạo đức hoặc cách thức thờ phượng, cho thấy sự tách biệt của Phật giáo với Ấn giáo.

---o0o---

2. Các khái niệm cốt tủy

Người ta có thể tìm thấy thuật ngữ Phật giáo cả trong tiếng Pali lẫn Sanskrit. Các kinh điển kết tập thành văn trong lần thứ ba, được viết bằng tiếng Pali và vẫn tiếp tục cho tới nay trong truyền thống Theravada. Riêng truyền thống Đại thừa thường sử dụng tiếng Sanskrit. Các từ ngữ bằng tiếng Sanskrit hiếm hoi mà chúng tôi dùng ở đây, như đã nói tới trong lời Dẫn nhập, chỉ để thuận tiện tra cứu và so sánh với các Ấn giáo và Kỳ Na giáo cũng sử dụng tiếng Sanskrit. Chỉ trong những trường hợp đặc biệt lắm, chúng tôi mới dùng từ ngữ Pali để làm nổi bật các khái niệm khác nhau. Thí

dụ trường hợp atman (Sanskrit) dùng cho ‘ngã’ hiểu theo Ấn giáo, và atta (Pali) dùng cho ‘ngã’ hiểu theo Phật giáo.

---o0o---

Mười hai nhân duyên

Mười hai nhân duyên là khái niệm căn bản của toàn bộ triết học Phật giáo, cũng là đặc điểm riêng của Phật giáo. Ở đây, nhân là nguyên nhân chính, làm mầm, thí dụ hạt bắp. Nhưng để phát triển thành cây bắp phải cần tới các thành tố khác như dưỡng chất, chăm sóc, v.v... Các thành tố tác động đó gọi là duyên. Theo Phật giáo, mọi sự vật trong thế giới này đều do nhân duyên hòa hợp mà sinh ra; tự thân mỗi sự vật không có thực thể, tức là vô ngã, mà chúng ta sẽ đề cập ở phần nói về ‘Bản ngã’.

Cũng có thể diễn giải chữ nhân duyên thành:

1. Sự phát sinh có tính tùy thuộc;
2. Sự tương sinh bị điều kiện hóa;
3. Sự tương liên nối kết nhau.

Cũng có thể diễn tả chúng theo hình thức đơn giản nhất là ‘Cái đang hiện hữu như thế thì phát sinh (khởi); cái không còn hiện hữu thì chấm dứt (diệt)’. Nói cách khác, sự vật chỉ thành hiện thực vì các điều kiện nhất định, và nếu các điều kiện ấy biến đổi thì sự vật ấy sẽ thôi hiện hữu. Các căn nguyên của chúng thì có tính tùy thuộc.

Nhìn bằng cách khác ta thấy, bất cứ cái gì sắp xảy ra thì sẽ xảy ra như thế vì sự đa dạng của các thành tố đang hiện hữu. Các thành tố ấy tự chúng tùy thuộc vào các sự vật khác cũng đang hiện hữu như thế, tuy thế, những cái này thì tùy thuộc vào những cái khác. Nói cách khác, hết thảy mọi sự mọi vật đều tương liên nối kết với nhau.

Khi nhìn vào thế giới, chúng ta — cách riêng những kẻ đứng từ điểm nhìn của triết học Tây phương — thường có khuynh hướng phạm trừu hóa, phân chia thế giới thành các ‘sự vật’, rồi xem mỗi sự vật có sự hiện hữu riêng rẽ của chính nó. Người Phật giáo không nhìn như thế. Đối với họ, thế giới hợp thành một mạng lưới vô tận các điều kiện, và mọi sự hiện hữu chỉ là biểu thị

nhất thời trong một thời gian và không gian đặc thù, của toàn bộ mạng lưới đó.

Thí dụ minh họa:

Khi nhìn tới cuốn sách triết này, bạn hãy nghĩ tới các điều kiện làm cho bạn có khả năng đọc nó. Trước hết, bạn cần có đủ không khí để thở và đủ ánh sáng để nhận mặt chữ. Ngay cả mực in cũng phải đều, đừng chữ đậm chữ nhạt. Sự sống của bạn lệ thuộc vào thức ăn và thức uống, vào toàn bộ mạng lưới các sự vật thực tiễn đang duy trì sinh mạng của bạn lúc này, cũng như vào các thế hệ đôi lứa tiền bối đã gặp gỡ nhau từ trước thời các vua Hùng, lấy nhau rồi sinh sôi nảy nở tới ông bà nội ngoại của bạn, rồi họ lại sinh ra cha mẹ của bạn, rồi cứ thế tới lượt bạn, v.v.

Thử tưởng tượng một số lượng lớn lao các cơ hội đã quyết định yếu tố di truyền của bạn. Nó không chỉ đơn giản là sự hấp dẫn tính dục hoặc ‘ăn nằm’ giữa hai thân xác, giữa các đôi lứa kéo ngược trở lên các thế hệ thượng cổ, cứ mỗi đôi lứa trong một thế hệ lại gặp gỡ nhau trong các tình huống thường ít khi giống hệt nhau, và mỗi cái mỗi chút khiến họ kết đôi với nhau rồi truyền đời xuống thế hệ của bạn, thành con người có hình vóc ‘không giống ai’ và tâm hồn ‘không ai giống’ của bạn hôm nay.

Sau khi xem xét bản thân, tới lượt bạn xem xét cuốn sách này. Chất liệu của nó, việc xuất bản nó, việc phát hành nó, các điều kiện khiến cho tôi viết nó, cuốn sách ghi tên tôi là tác giả nhưng cái thật sự là ‘của tôi’ có được mấy phần trăm, và các điều kiện đưa bạn tới việc đọc nó.

Tóm lại, về mặt lý thuyết, cần tới một số lượng vô tận các cơ hội, hoặc các điều kiện, để làm cho bạn có khả năng chào đời, và khiến cho bạn có mặt ở đây, để đọc tới dòng chữ này. Và những cái đó tương liên nối kết với nhau.

---o0o---

Nhân duyên và định mệnh

Nếu có cái gì đó trong vũ trụ này là khác thì đưa tới mọi sự phải khác, vì mọi sự mọi vật tương liên nối kết. Cũng thế, bạn không thể tách khỏi phần còn lại của thế giới, bạn là thành phần của thế giới. Bạn hoàn toàn tùy thuộc vào phần còn lại của thế giới. Khi những điều kiện làm cho bạn có khả năng sống không còn ở đó nữa, cũng là lúc bạn thôi hiện hữu.

Có thể một quan điểm như thế nghe có vẻ định mệnh chủ nghĩa và tất định chủ nghĩa, nhưng nó không phủ định sự tự do của con người, vì những hành động hiện tại của bạn góp phần làm thành cái mà tương lai chứa đựng. Nếu quả thật mọi sự khác tạo ra sự khác biệt cho bạn, thì cũng đúng khi nói chính bạn tạo ra sự khác biệt cho mọi sự khác. Đặc điểm này của quan điểm Phật giáo rất đáng tán thưởng khi ta ngẫm nghĩ về mọi hệ quả khả thi của chọn lựa hoặc hành động hiện thời.

---o0o---

Nội dung các nhân duyên

Tuy có vài giải thích khác nhau tùy bộ phái Phật giáo nhưng cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa đều chấp nhận Mười hai nhân duyên, cái trước tác động lên cái sau, theo thứ tự đời sống quá khứ, hiện tại và tương lai. Ở đây, chúng tôi mượn lời giải thích sáng sủa và ngắn gọn của Thích Minh Châu & Minh Chi trong cuốn Từ điển Phật học Việt Nam (NXB Khoa học Xã hội Hà Nội, năm 1991, tt. 426-427).

‘[1] Vô minh: Không hiểu hay hiểu sai sự lý, do đó mà có:

[2] Hành: Hành động tạo nghiệp (hai chi Vô minh và Hành thuộc về kiếp sống quá khứ). Vì tạo nghiệp nên bị nghiệp lực lôi cuốn tái sinh ở kiếp hiện tại.

‘Đầu tiên là:

[3] Tâm thức: còn gọi là kết sinh thức là do đó có thức mà kết sinh thành bào thai trong bụng mẹ.

[4] Danh sắc: sau đó có hình hài và một vài hoạt động tâm lý sơ bộ nơi bào thai. Danh chỉ cho những hoạt động tâm lý sơ khởi. Sắc chỉ cho những hình hài sơ khởi của bào thai.

[5] Lục nhập: Bắt đầu hình thành đủ sáu căn năng: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân hình, ý.

[6] Xúc: Bào thai ra khỏi lòng mẹ, sáu căn bèn tiếp xúc với sáu trần: sắc, thanh, hương vị, xúc pháp.

[7] Thọ: Do tiếp xúc với ngoại cảnh mà sinh ra cảm xúc thích thú hay không thích thú.

[8] Ái: Do có cảm xúc thích thú mà sinh ra ưa thích, đam mê,

[9] Thủ: Do ưa thích, đam mê mà vợ lấy vào mình, chiếm làm của mình.

[10] Hữu: Nhưng khi vợ lấy vào mình, làm của mình thì có hành động, có tạo nghiệp. Như vậy gọi là Hữu, tức là hiện hữu, tồn tại.

‘Từ chi [3] cho đến chi [10] là cả cuộc sống hiện tại. Trong cuộc sống hiện tại này, chúng sinh vừa chịu nghiệp quả của kiếp sống quá khứ như mang cái thân có sáu căn năng, có xúc, có thọ, nhưng chúng sinh đồng thời cũng tạo nghiệp nhân, dẫn tới kiếp sống tương lai. Những nghiệp nhân đó là ái, thủ và hữu. Đam mê, vợ lấy, rồi có hành động tương ứng, là tạo nghiệp nhân cho kiếp sống tương lai. Và bánh xe luân hồi cứ thế tiếp tục quay mãi. Do tất cả những nghiệp nhân này mà có đời sống vị lại.

[11] Sinh.

[12] Tử (già chết).’

---o0o---

Ba đặc điểm của hiện hữu

Mười hai nhân duyên tác động, làm phát sinh ba đặc điểm phổ quát của thế giới bị điều kiện hóa mà chúng ta đang sống trong đó.

---o0o---

1/ Vô thường

Không có gì cố định; mọi sự đang trong quá trình liên tục biến đổi. Chúng ta có thể có khái niệm về cái có tính hằng cửu, chúng ta có thể khao khát cái hằng cửu, nhưng trong thực tế, mọi sự chúng ta trải nghiệm trong cuộc đời này đều là đối tượng của biến đổi, và mọi sự đều tùy thuộc vào các điều kiện đang đang duy trì nó trong sự hiện hữu của nó.

---o0o---

2/ Vô ngã

Mọi sự không chỉ đang biến đổi, mà không sự nào là thực thể, nghĩa là hiện hữu tự thân nó và thuộc về chính nó. Mỗi vật đang hiện hữu lệ thuộc, trong từng khoảnh khắc, vào các vật khác. Nhưng sự tương liên nối kết đó còn hàm ý hơn nữa, rằng không có cái bản ngã (cái tôi) cố hữu — như cái được Ấn giáo gọi là atman. Cái dường như, nói theo ngôn ngữ qui ước, là ‘bản ngã’ hay ‘ngã’, khi nói bằng từ ngữ tuyệt đối, chỉ là ảo giác, trống rỗng của thực tại.

Triết học Tây phương đã khám phá ra rằng bản ngã thì khó nắm bắt; chúng ta không bao giờ có thể tìm thấy cái được gọi là bản ngã vì chúng đang bị trộn lẫn với cái gì đó khác. Nói như David Hume, triết gia Anh, ‘khi tôi cố nhìn cho ra ‘cái tôi’ thì thấy nó luôn luôn mắc míu với một cái gì đó khác’. Do đó, phần lớn các triết gia Tây phương cho rằng bản ngã là cái thường lẫn tránh nên khó có thể nắm bắt nó.

Phật giáo không có vấn đề ấy. Phật giáo nhìn cá nhân như một tập hợp, một ‘bó’ của ngũ uẩn: thể xác, cảm xúc, tri giác, ý muốn và ý thức. Chúng kết hợp với nhau lúc ta sinh ra và được gọi một cách qui ước bằng một từ ngữ tổng thể là ‘bản thân’. Khi ta chết, chúng ngừng thao tác, và như thế, cái ‘bản ngã’ có tính qui ước ấy thôi hiện hữu. Và thật ra, đối với Phật giáo, nhìn theo khía cạnh tuyệt đối, người ta không thể tìm thấy một cái gì không có thật, chưa hề có thật như cái ‘ngã’, nên mới gọi là ‘vô ngã’.

Giống như Mười hai nhân duyên, vô ngã đóng vai trò quan trọng tuyệt đối trong triết học Phật giáo: không có cái gì cố hữu do đó không có sự hiện hữu hoặc tồn tại độc lập và thường trực; không có bản ngã cố định. Những nội hàm có tính gốc rễ của ý tưởng đơn lẻ ấy không chế quan điểm của Phật giáo về thực tại.

---o0o---

3/ Khổ

Nếu chúng ta không có bản ngã thường tại và nếu mọi sự đều đang biến đổi, đều tùy thuộc vào các điều kiện, thì rõ ràng cuộc đời này không thể không liên quan tới chán nản, đau đớn và cái chết. Những cái ấy không áp đặt lên chúng ta từ bên ngoài, chúng là hậu quả tự nhiên của các hữu thể bị tùy thuộc và cuộc sinh tồn hữu hạn.

Khổ, hay thường được nói với âm thanh đôi gây ấn tượng: khổ não, là một từ ngữ bao quát, được dùng để gồm vào tất cả những gì bất như ý trong cuộc

sống. Không có được cái ta muốn: khổ. Có được cái ta không muốn: cũng khổ. Thậm chí những cái sung sướng cũng có thể là khổ vì ta biết chúng không kéo dài lâu và không sớm thì muộn, ta cũng phải buông bỏ chúng. Việc giả vờ cho rằng cuộc đời này không liên quan tới khổ não bị người Phật giáo đánh giá là thái độ không chịu đối mặt với thực tế.

Việc thừa nhận triệt để bản tính của cuộc hiện sinh bị điều kiện hóa và khổ não từ đó mà ra, chi phối tất cả những gì diễn ra trên con đường đi theo đạo Phật. Toàn bộ triết học Phật giáo nhằm tới chế ngự cái khổ: diệt khổ. Cứu cánh đó không hàm ý rằng Phật giáo tìm cách làm biến đổi thế giới — điều đó hoàn toàn bất khả thi — nhưng Phật giáo lập luận rằng việc am tường guồng máy hoặc cơ chế khiến xảy tới khổ não cùng với phản ứng của con người phải có đối với khổ não, sẽ tự nó giúp cho con người chế ngự khổ não. Và vì mọi sự xảy ra là hậu quả của các điều kiện, nên con đường đi theo đạo Phật là nỗ lực tu tập để tinh tiến các khả năng tạo ra những điều kiện trong đó khổ não bị khắc phục.

---o0o---

Tính hiện sinh của Phật giáo

Đôi khi triết học Phật giáo bị giới thiệu bằng một lời phát biểu ngắn gọn rằng ‘Đời là bể khổ’, theo nghĩa toàn bộ cuộc sống là khổ não. Trong ý nghĩa nào đó, câu nói ấy đúng, vì Phật giáo dạy rằng mọi sự mọi vật đều bị điều kiện hóa rồi cuối cùng bị hư hoại, và rằng ngược lại, thái độ giả vờ không biết tới tình trạng đó là một hành động ảo tưởng có chủ tâm, chỉ dẫn tới tan vỡ và thất vọng.

Tuy thế, người chỉ câu nói ấy có thể đưa tới ấn tượng sai lạc hoàn toàn về triết học Phật giáo. Đó là lý do khiến chúng ta sẽ thấy ở phần sau trong chương này, rằng Phật giáo không có tính tiêu cực mà có tính hiện sinh và hiện thực. Lời phát biểu về toàn bộ cuộc đời có liên quan tới khổ não không có hàm ý tán trợ khổ não, mà là thừa nhận những cái tác động lên cuộc đời, nhằm mục đích chế ngự chúng. Tự thân Phật giáo không đặt trọng tâm lên khổ não, mà là trên phương thế chế ngự khổ não.

---o0o---

Tứ Diệu đế

Có phần tương tự với cách định bệnh và chữa trị của y sĩ, Đức Phật dùng hình thức lý luận thông thường mà đề ra Pháp của ngài theo dạng các mệnh đề. Mỗi mệnh đề là một chân lý cao cả và là gốc cơ bản của giáo pháp nhà Phật. Mệnh đề này đi liền mệnh đề kia làm thành Tứ Diệu đế, còn gọi là Tứ Thánh đế.

- Khổ đế: Toàn bộ cuộc sống liên quan tới khổ não, bất như ý;
- Tập đế: Nguyên nhân phát sinh khổ não chính là muốn cho các sự vật khác với hiện trạng của chúng;
- Diệt đế: Nếu ngưng ham muốn sẽ hết khổ;
- Đạo đế: Cách loại trừ ham muốn là đi theo Bát chánh đạo.

Dưới đây, chúng ta sẽ xem xét nội hàm của mỗi chân lý, dẫn từ lời giảng của chính Đức Phật trong bài giảng đầu tiên tại Lộc Uyển, trích từ Tương ưng bộ kinh.

---o0o---

1/ Khổ đế

‘ Này chư tăng, bây giờ là chân lý về Khổ đế: sinh ra là đau khổ, bệnh tật là đau khổ, chết là đau khổ, buồn rầu, than van, chán nản, tuyệt vọng là đau khổ. Tiếp xúc với những điều không thú vị là đau khổ, không đạt được các mong muốn là đau khổ. Nói tóm lại, năm uẩn của dục vọng là đau khổ’.

Như đã phác thảo ở trên, chân lý này được xem là sự đánh giá một cách thực tế thân phận con người. Khổ đế không hàm ý rằng cuộc sống này trống rỗng hạnh phúc. Thật thế, Đức Phật thừa nhận rằng cuộc tìm kiếm hạnh phúc và tránh đau khổ không chỉ có tính nền tảng của cuộc sống con người mà còn là của mọi sinh linh. Nó đơn giản chỉ là sự thừa nhận các nội hàm của việc sống trong một thế giới mà mọi sự đều tương liên nối kết và đang liên tục biến đổi. Thực tại có thể không bao giờ đi đối với giấc mơ của ta, hoặc giả dụ các giấc mơ có thành hiện thực đi nữa, trạng thái toại nguyện ấy cũng không kéo dài thường trực.

Một cách cụ thể, sinh lão bệnh tử và phải xa những gì mình ưa thích, không đạt nguyện vọng, đều là khổ. Ngũ uẩn — mà chúng ta sẽ nói đến ở phần sau — là cái giả hợp thành cái ta, đều là khổ.

---o0o---

2/ Tập đế

‘Này chư tăng, bây giờ là chân lý về Tập đế: rằng lòng dục đưa tới sự luân hồi, gắn kết bởi thú vui và lòng tham muốn, tìm kiếm thú vui ở nơi này nơi khác, đó chính là dục vọng đam mê tình ái, dục vọng đối với sự sống còn, dục vọng đối với sự diệt vong’.

Chân lý thứ hai này, tập đế, không phải là lòng khao khát tự nhiên những cái duy trì sự sống hoặc mang lại hạnh phúc cho ta. Nó có nghĩa là khao khát cho cái gì đó được cố định và cái gì đó có sẵn trong một thế giới không thể nào có được khả năng ấy. Nói cách khác, nó là một hình thức mong muốn có tính xung khắc tận nền tảng với cách thế giới đang hiện hữu.

Có thể có ba hình thức của tập đế:

a. Tham dục (kamatanha). Chỉ sự khao khát tính dục cũng như niềm khoái cảm xác thịt. Đức Phật xem ham muốn tính dục là một trong những trở ngại chính trên con đường tinh tiến tâm linh. Theo năm giác quan, có năm loại dục vọng là: dục vọng dáng vẻ, âm thanh, mùi vị và cảm giác thân xác.

b. Tham sinh (bhavatanha). Tham sống, ao ước được tồn tại như một cá thể.

c. Tham thành tựu (vibhavanha). Hình thức tham muốn này có thể ngụ ý hai điều rất khác nhau. Thứ nhất, có thể có ý nói tới sự ‘thịnh đạt’. Trong trường hợp này nó là khao khát có được sự thành công và của cải. Thứ hai, có thể còn có ý nói tới sự ‘diệt vong’, và như thế hẳn cũng có ý nói tới lòng thèm muốn được diệt tuyệt, rời bỏ thế gian này một cách toàn bộ, kể cả tới độ làm cho mình phải chết. Do đó, vibhavanha cũng có nghĩa là lối tiếp cận ‘được tất cả hoặc không có gì’, một thái độ ra sức né tránh bản tính vô thường và tùy thuộc của cuộc sống bằng cách chọn lựa hoặc cực đoan này hoặc cực đoan nọ.

Dạng thứ ba ‘tham thành tựu’ hẳn là thèm muốn có được của cải, nhưng xét theo ngữ cảnh của bài giảng, trong đoạn nhập đề Đức Phật nói tới Trung

đạo, thì có khả năng ngụ ý nói tới chủ nghĩa khổ hạnh cực đoan của một số nhóm phi chính thống mà ngài từng từ khước. Với lối đi vào ‘Trung đạo’, Đức Phật bác bỏ mọi cực đoan, trong đó có hai cực đoan xa hoa và khổ hạnh.

---o0o---

3/ Diệt đế

‘Này chư tăng, bây giờ là chân lý về Diệt đế: sự tiêu trừ, dứt bỏ, từ khước, rũ bỏ, cách lìa hoàn toàn dục vọng đó’.

Như thế, ‘diệt đế’ có nghĩa là chấm dứt. Nếu tập đế không còn thì khổ đế cũng không còn. Từ điểm nhìn của người có đầu óc Tây phương, thường có khuynh hướng thông giải một cách tiêu cực và lệch lạc chân lý này rằng ‘Nếu ta không kỳ vọng điều gì vào cuộc sống, ta sẽ không bị thất vọng’. Người Phật giáo không nhìn chân lý này theo cách đó, bởi hai lý do dưới đây.

a. Hành động diệt tuyệt thêm muốn thì cũng giống y hệt bất cứ hành động thêm muốn nào khác, cũng đều dẫn tới khổ não; như thế, diệt đế không có nghĩa là triệt tiêu mọi kỳ vọng;

b. Chân lý thứ ba này thường được ngụ ý nói tới như là Niết bàn, ta sẽ thấy ở phần dưới, là một trạng thái hạnh phúc và an hòa mà Đức Phật tha thiết; nó đánh dấu thời điểm ‘ngọn đuốc cấp ba’ tham sân si bị dập tắt, thay vào đó bằng từ bi, quảng đại và trí huệ.

Như thế, hành động ‘chấm dứt’ trong chân lý này có hàm ý để có hạnh phúc chứ không phải là đầu hàng, buông bỏ.

---o0o---

4/ Đạo đế

‘Này chư tăng, bây giờ là chân lý về Đạo đế: con đường dẫn tới sự tiêu diệt đau khổ, chính là Bát chánh đạo, tức là nhìn nhận đúng, dự tính đúng, nói đúng, hành động đúng, sống đúng, nỗ lực đúng, tư duy đúng, tập trung đúng...’

Đây là Trung đạo. Và Đức Phật đề ra tám đặc điểm của con đường nhà Phật — cách thức diệt khổ, con đường tám nhánh mà ta sẽ bàn tới ở phần dưới.

---o0o---

Không hư vô chẳng vĩnh cửu

Đôi khi thuật ngữ Trung đạo có thể được dùng để nói tới con đường trung dung giữa hai cực đoan xa hoa và khổ hạnh, đi theo gương mẫu của Phật Thích-ca. Nó còn có một bối cảnh triết học hơn, như một con đường trung dung giữa hư vô chủ nghĩa (nihilism) và vĩnh cửu chủ nghĩa (eternalism).

Người hư vô chủ nghĩa phủ định thực tại của vạn vật, kể cả bản ngã. Ngược lại, người vĩnh cửu chủ nghĩa quả quyết rằng Thượng đế cùng với linh hồn là các thực tại tự tồn tại vĩnh viễn, và như thế, tuy có thể nhìn con người như một sự hiện hữu của linh hồn nhập thể trong thế giới này nhưng tận nền tảng, nó độc lập với thế giới.

Ý tưởng về sự tương liên nối kết và không có sự hiện hữu cố hữu dẫn tới con đường ở giữa (Trung đạo) này: nghĩa là vạn vật có thực tại nhưng là một thực tại đầy biến đổi, luôn luôn tùy thuộc vào các điều kiện.

Cũng một cách như thế áp dụng cho các khái niệm về các giá trị. Đối với người hư vô chủ nghĩa, trong thế giới này không có giá trị nào. Đối với người vĩnh cửu chủ nghĩa, các vật tương xứng với giá trị thường tại của chính chúng. Ở đây, Trung đạo cho thấy rằng các vật có giá trị một cách chính xác theo phát sinh của chúng, trong lệ thuộc với các điều kiện và trong những quan hệ của chúng với mọi vật khác.

Nói theo thuật ngữ triết học, quân bình của Trung đạo không đơn giản là quân bình thỏa hiệp mà là phản ánh cái nhìn có tính nền tảng của Đông phương về bản tính của thực tại bị điều kiện hóa. Trong một thế giới mọi sự đều tương liên nối kết, vạn vật có sự hiện hữu và sự sống của chúng chừng nào chúng còn nối kết nhau. Thực tại không có tính cố hữu trong một toàn bộ duy nhất, cũng không trong một cá nhân duy nhất nhưng trong một chuỗi biến đổi bất tận các mối quan hệ nằm giữa chúng.

---o0o---

So với triết Tây

Sự chuyển đổi từ viễn cảnh Ấn giáo sang viễn cảnh Phật giáo có điểm tương đồng thú vị với sự chuyển đổi của việc am hiểu ngôn ngữ trong thế kỷ hai mươi của triết học Tây phương.

Đầu thế kỷ hai mươi, người ta lập luận rằng (thí dụ Wittgeinstein trong cuốn *Tractatus*) ngôn từ có ý nghĩa trong chừng mực chúng tương ứng với một số dữ liệu giác quan. Nếu bạn không thể chỉ tới một cái gì đó — cả về mặt nghĩa đen lẫn về mặt siêu hình — và nói rằng ‘Đó là cái mà chữ ấy biểu hiện’, thì nó không có ý nghĩa. Về sau, người ta đi tới việc thừa nhận rằng ý nghĩa của ngôn từ xuất từ sự sử dụng theo các hình thức đa dạng của ngôn từ, được gọi là ‘trò chơi ngôn ngữ’. Như thế, để hiểu một từ ngữ, bạn cần nhìn ngữ cảnh sử dụng của nó; nó đảm trách sự sống và ý nghĩa của chính nó trong ngữ cảnh đó chứ không cần phải ghim nó vào một số dữ kiện ngoại tại cố định.

Hai ngàn năm rưỡi năm trước, Phật giáo đã đi qua một quá trình tương tự liên quan tới sự hiện hữu của các sự vật cá thể. Chúng không tự hiện hữu một cách độc lập — giống như một từ ngữ mà ý nghĩa của nó được bảo đảm bởi một sự việc ngoại tại nào đó; ý nghĩa của chúng và thực tại của chúng đến từ sự tương liên nối kết của chúng.

---o0o---

Bát chánh đạo

Bát chánh đạo là một phần trong bài giảng đầu tiên của Đức Phật tại Lộc Uyển. Một cách tổng quát, dù tám đặc điểm của cuộc sống tu tập được Đức Phật trình bày như những bước cần đi trên con đường đạo hạnh, nhưng ngài không dự kiến bước này nối tiếp bước kia, mà phải tìm cách xúc tiến đồng bộ và đều khắp tám bước để mỗi ngày một tinh tiến, thế nên cũng có thể hiểu một cách tượng trưng đây là con đường tám nhánh nhưng chỉ dẫn tới một điểm đến.

Bát chánh đạo chủ yếu tiêu biểu cho những đặc điểm của động thái, lối sống và thực hành tâm linh, nhằm góp phần lập thành các điều kiện trong đó con người có thể ngày càng chuyển động tới cùng đích của con đường Phật giáo, nghĩa là ngày càng có được cái nhìn thấu suốt, thấy mọi vật đúng như chúng là chúng.

---o0o---

1/ Chánh kiến, hay chánh tri kiến

Nhận thức, hiểu biết đúng đắn về thiện và ác, khổ não và nguyên nhân của khổ não, cảnh giới khổ tận và con đường đạo dẫn tới diệt khổ. Nhánh đường này tham chiếu trở lại trạng thái tương liên nối kết và các đặc điểm cốt tủy của nhân sinh quan Phật giáo. Không có chánh kiến, con đường đạo không có ý nghĩa.

---o0o---

2/ Chánh tư duy

Suy nghĩ đúng đắn và lập chí hướng đúng đắn dựa trên nhận thức và hiểu biết đúng đắn. Bước này đưa vào trạng thái cam kết thực hiện riêng tư của mỗi cá nhân. Không thể quan tâm tới con đường đạo một cách chửi nghĩa và lỏng lẻo rời rạc; nó đòi hỏi sự đắm mình vào trong đó. Cũng không phải là đưa ra những cơ sở đức cao siêu để chống lại những hiểu biết phù phiếm hoặc suy tưởng nông cạn, con đường đạo đòi hỏi người theo đạo phải dẫn mình tiến bước ngay cả trong ý nghĩ.

---o0o---

3/ Chánh ngữ

Suy nghĩ đúng đắn đưa tới lời nói đúng đắn. Tránh các hình thức nói lời dối trá, nói lời cay nghiệt, nói lời mất thuận hòa hay huyền thuyên lú lo vô nghĩa, v.v. Ngược lại, phải trau dồi những lời nói trung thực, dịu dàng, xây dựng, cần trọng và có ý tứ, v.v.

---o0o---

4/ Chánh nghiệp

Hành động đúng đắn. Ở phần cuối chương này, chúng ta sẽ đề cập tới những giáo huấn đạo đức làm thành nhánh này. Nay chỉ có thể nói ngắn gọn về những lời ấy rằng: không làm tổn hại sự sống mà trau dồi lòng từ bi, thiện ý đối với mọi sinh linh; không trộm cắp mà trau dồi lòng hào phóng; không nuông chiều các giác quan một cách có hại mà trau dồi lòng an tĩnh; không

nói thành quen những lời lẽ lệch lạc mà trau dồi lòng trung thực; không làm u ám tâm trí bằng say sưa đam mê nhưng thực hành sự chú tâm hoàn toàn.

---o0o---

5/ Chánh mệnh

Sinh sống đúng đắn, chân chính. Không mưu sinh bằng những nghề buôn bán gian lận, buôn người, buôn vũ khí, buôn chất độc, v.v. Rõ ràng người theo đạo được khuyến khích đi theo lối sống phù hợp với quan điểm có tính nền tảng của Phật giáo, cách riêng lời giáo huấn được đưa ra về Chánh nghiệp.

---o0o---

6/ Chánh tinh tiến

Nỗ lực đúng đắn. Cố gắng để giữ cho tiến bộ đúng hướng. Theo đây, có bốn loại nỗ lực được xem là đúng:

- a. Loại trừ các tư tưởng cùng những khát vọng có hại, đang có sẵn ở trong ta;
- b. Ngăn chặn không để chúng phát sinh trở lại trong tương lai;
- c. Khích lệ sự phát sinh các tư tưởng cùng những khát vọng tích cực;
- d. Duy trì các tư tưởng cùng những khát vọng tích cực đã phát sinh ở trong ta.

---o0o---

7. Chánh niệm

Hoài tưởng và tâm niệm đúng đắn, dẫn tới trí tuệ bừng sáng. Chúng ta cũng sẽ xem xét nhánh này trong mục ‘Chiêm nghiệm’ ở phần sau. Một cách căn bản, con đường thứ bảy này đòi hỏi người theo đạo trau dồi sự nhận biết về thể xác, cảm xúc, các quá trình diễn tiến tâm thần và các đối tượng của ý nghĩ. Chánh niệm khởi từ quan điểm có tính nền tảng của Phật giáo rằng sự thiếu nhận biết đưa tới khổ não và rằng mục đích của con đường tâm linh là

thức tỉnh hoặc nhận thức đầy đủ — nói cách khác là trở thành Phật: giác ngộ.

---o0o---

8/ Chánh định

Tập trung đúng đắn các ý nghĩ, dẫn tới trí tuệ bừng sáng, giác ngộ và giải thoát. Như chúng ta sẽ thấy ở phần bàn tới ‘Chiêm nghiệm’ về những loại khác nhau, đóng vai trò quan trọng trong con đường đạo. Một cách khái quát, ta có thể nói rằng sự thuần hóa và dịu dàng kiểm soát tâm trí, làm tâm trí tĩnh lặng và làm hòa điệu những dồn thúc muôn hình muôn vẻ đến từ vô thức lẫn ý thức và đang quyết định hoạt động của tâm trí, để qua đó, người Phật tử có khả năng đi theo con đường đạo. Không có chánh định, sẽ không có cái nhìn thấu suốt và sẽ thiếu quyết tâm trong thanh thân tự nhiên — nghĩa là không mang tính cưỡng bách, kể cả tự mình ép buộc mình. Các bước liên quan tới ngữ, nghiệp và mệnh chỉ có thể phát sinh từ trạng thái hội nhập tự nhiên của cái nhìn thông linh và khát vọng.

---o0o---

Con đường ngã ba

Bát chính đạo chỉ là một cách sắp xếp để tiện việc tiến hành nghiệp theo đúng với quan điểm của Phật giáo. Người ta cũng thường thấy có một lối phân chia khác thành ba phạm trù Giới, Định và Tuệ (một lối phát âm khác của Huệ). Theo Nguyễn Đăng Thục trong sách đã dẫn, tt 228-229, thì:

‘Nếu xếp lại đồ biểu Bát chính, căn cứ theo luận lý và tâm lý của PHẬT, người ta có thể thu lại vào ba mục mật thiết với nhau:

1. Giới. Gồm chính: ngữ, nghiệp, mệnh;
2. Định. Gồm chính: định, niệm, tư duy, tinh tiến;
3. Tuệ. Chính kiến.

‘Theo quan điểm luận lý trí thức ngày nay, người ta đòi hỏi phải biết rồi mới làm thì phân chia thành chính định lên trước để đi đến Tuệ là chính kiến, sau cùng mới đến chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh.

‘Còn Tư duy và Tinh tiến đều thuộc vào ý chí. Giản dị hơn thì muốn giải thoát chỉ phải

Tập trung tinh thần

Nhìn rõ sự thật

Ý chí ngay thẳng.’

---o0o---

Trí huệ siêu việt

Như thế, có lẽ Tuệ phản ánh hai bước đầu Giới và Định. Nhưng theo lối nói thực tiễn, Tuệ là cái tinh tế nhất trong cả ba vì Tuệ không thể cưỡng bách mà chỉ phát sinh một cách tự nhiên vào khoảnh khắc tự động và thanh thoát có cái nhìn thấu suốt, hoặc như là kết quả của việc thực hành Giới và Định. Minh triết ấy còn được gọi là Bát nhã ba la mật đa — Tuệ đáo bỉ ngạn: Trí tuệ độ con người vượt sông mê sang tới bến giác, hoặc trí huệ siêu việt — được xem là có thể thành tựu qua ba cấp bậc:

1. Văn tự bát nhã. Đây là minh triết phát sinh như kết quả của việc nghe và đọc kinh điển. Nó là minh triết xuất phát từ và được chấp nhận bởi truyền thống ta đang đi theo;

2. Thật tướng Bát nhã. Đây là minh triết triển khai như kết quả của sự phản tỉnh và ý nghĩ cá nhân riêng tư. Đoàn Trung Còn cho rằng đây là ‘Cái linh tri theo tự nhiên mà mỗi người sẵn có, cái trí sáng thường tồn ở nơi mỗi chúng sanh’, (Phật học từ điển, bản xuất bản năm 1963, đề mục: Bát nhã).

3. Quán chiếu bát nhã. Đây là hình thức cao nhất của minh triết, đến như kết quả của sự am hiểu trong quá trình thực hành tâm linh. Theo Thích Minh Châu & Minh Chí, (sách đã dẫn, đề mục: Bát nhã ba la mật đa) là ‘Dùng trí huệ sáng suốt để suy xét, nhận thức rõ ràng thực thể các pháp, phân biệt và loại trừ những tà chấp, vọng niệm, phiền não’.

Rõ ràng ba cấp bậc ấy đưa dẫn từ thấp lên cao, từ cấp này lên cấp khác. Trước hết là xuất hiện sự am hiểu có tính truyền thống, kế đó tới sự phản tỉnh riêng tư và có ý thức về những am hiểu ấy, và sau cùng, ảnh hưởng của minh triết được chấp nhận một cách riêng tư nhờ vào quán tưởng, thiền định và các thao luyện khác, và đúng thời điểm nhất định, trí huệ siêu việt thấm thấu cả tâm trí vô thức lẫn cảm xúc, đưa tới cái nhìn thấu suốt.

---o0o---

So với triết Tây

Ở đây, cần chú ý và đánh giá cao một điểm rất quan trọng, đó là ‘quá trình gấp ba’ của việc đào sâu trí huệ trong Phật Giáo. Đó là điểm làm nổi bật sự khác biệt giữa triết học Đông phương và triết học Tây phương.

Tại phương Tây, nói chung, triết học được xem là vấn đề tranh luận trí thức và luận lý. Các luận cứ được khảo sát để đánh giá về mặt luận lý học chúng có nhất quán hay không. Ngay cả đối với triết học hiện sinh là nơi chúng ta thăm dò các nội hàm của sự chọn lựa và ý nghĩa cá nhân riêng tư, mục đích cũng vẫn là đặt mối tương quan của chúng với nhân sinh quan tổng thể theo cung cách hợp với lý tính.

Phật giáo chỉ xem toàn bộ cuộc khảo sát ấy như một điểm khởi hành, không là sản phẩm chung cuộc. Các lời giảng của Phật giáo được trình bày như một nền tảng để chiêm nghiệm, và cho phép những ảnh hưởng vừa vô thức vừa riêng tư cá nhân được soi rọi lên chúng. Hậu quả là phần lớn triết học Phật giáo không xuất hiện như thể có tính luận lý, được mài dũa với lối lập luận nghe có vẻ xuôi thuận ngôn từ theo kiểu Tây phương.

Như thế, triết Phật giáo dường như ít khắc nghiệt hơn triết Tây vì người trình bày có thể sử dụng hình ảnh hoa mỹ hoặc chuyển tải bằng trung gian của dụ ngôn, truyện kể. Và nhất là phản ánh được ‘lối tiếp cận ba tầng” vào chân lý triết học — ở cấp bậc sâu nhất thì không nhất thiết là cấp bậc có thể diễn tả dễ dàng nhất bằng ngôn từ hay ghi lại bằng các con chữ chạy trên mặt giấy.

---o0o---

3. Bản ngã

Những nội hàm của vô ngã

Lời giảng của Đức Phật phản ánh thực hành tâm linh và ngôn ngữ Ấn độ trong thời của ngài, cả cách thức triển khai lẫn cách thức tương phản. Do đó, có thể thấy quan điểm của ngài về bản ngã tương phản với đa số các triết gia Ấn như đã được trình bày ở chương 1.

Nói chung, Ấn giáo chấp nhận có bản ngã hằng cửu. Atman tuy liên hệ nhưng, một cách cốt yếu, độc lập với thể xác vật lý. Thí dụ, trường ca Bhagavad Gita có một đoạn nổi tiếng trong đó thần Krishna, trong lót kẻ đánh xe ngựa, giải thích với hoàng tử Arguna rằng con người không giết cũng không bị giết trên chiến trường. Thân xác bị hủy diệt nhưng atman tiếp tục sống mãi. Cũng thế, trong các Upanishad, vốn có trước Gita, người ta đọc thấy mục đích của cuộc sống tâm linh là hiệp nhất atman với Brahman — tiểu ngã hòa nhập làm một vào Đại ngã hay thực tại tuyệt đối. Và bản tính của atman chỉ được vén lộ trong sự đồng hóa của nó với cái tuyệt đối ấy.

Một trong những nội hàm của quan điểm đó là con người, trên qui mô lớn, bị cố định bởi bản sắc bất biến của mỗi người, cái tới lượt nó củng cố những phân biệt đẳng cấp thế tập và rồi, như có thể lập luận theo lối truyền thống, dẫn tới định mệnh chủ nghĩa dưới dạng một tình thế ta không có khả năng hình thành lẫn biến đổi định mệnh của chính ta.

Trong khi giảng dạy về vô ngã (anatta), Đức Phật bác bỏ khái niệm của Ấn giáo về atman. Bằng lời dạy về tình trạng tương liên nối kết, ngài hàm ý rằng ‘bản ngã’ (atta) nào cũng không có thực tại cố hữu và thường trực (thường tại), nhưng nó phát sinh trong tùy thuộc vào các điều kiện; vô ngã liên tục biến đổi theo theo các điều kiện biến đổi, nó sẽ thôi hiện hữu trong hình thức mà nó đang có vào lúc chết.

---o0o---

Ngũ uẩn

Theo lời giảng của Đức Phật, atta (bản ngã) được mô tả là sự hợp thành của năm uẩn — năm món tích tụ, hòa hợp làm thành thân tâm con người. Chúng che khuất chân lý khiến cho mỗi người phải chịu khổ não luân hồi.

Năm uẩn ấy là:

1. Sắc uẩn. Sắc thân, chỉ chung mọi thứ vật chất hữu hình, gồm các giác quan, bốn tay chân và ngũ tạng;
2. Thụ uẩn. Cảm giác. Tác dụng cảm thụ sự vật của tâm đối với cảnh;
3. Tưởng uẩn. Tưởng tượng. Tác dụng tưởng tượng về sự vật của tâm đối với cảnh;
4. Hành uẩn. Các hành tướng của tâm. Tác dụng về mọi thứ thiện ác như tham sân si, v.v. của tâm đối với cảnh;
5. Thức uẩn. Phân biệt hoặc nhận thức, ý thức. Bản thể hiểu biết phân biệt sự vật của tâm đối với cảnh.

---o0o---

Uẩn và thân tâm

Nếu lấy con người, một sinh linh hữu tình, mà xét thì Sắc uẩn là Thân, còn ba uẩn kia là Tâm. Trong Tâm có Thụ, Tưởng, Hành; còn Thức thì từ diễn tiến liên hợp giữa Thân và Tâm. Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách, trong Từ điển Phật học, NXB Thuận Hóa, năm 1999, phân tích nhân duyên của ngũ uẩn như sau:

1. Sắc do tứ đại chủng tạo thành, đó là đất, nước, lửa, gió. Sắc tạo nên các giác quan và đối tượng của các giác quan;
2. Thụ là toàn bộ các cảm giác, không phân biệt chúng là dễ chịu, khó chịu hay trung tính;
3. Tưởng là nhận biết các cảm giác như âm thanh, màu sắc, mùi vị..., kể cả nhận biết ý thức đang hiện diện;
4. Hành là những hoạt động tâm lý sau khi có tưởng, ví dụ chú ý, đánh giá, vui thích, ghét bỏ, quyết tâm, tỉnh giác...;
5. Thức bao gồm sáu dạng ý thức liên hệ tới sáu giác quan: ý thức của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý.

---o0o---

Ngũ uẩn giả hợp thành ‘cái tôi’

Mỗi uẩn là một ‘bó’ các hiện tượng nhất thời và đang biến đổi mà khi đặt cả năm uẩn liền vào nhau, tôi gọi một cách qui ước là ‘bản thân tôi’.

Trong khi khảo sát quan điểm của Phật giáo về bản ngã, điều quan trọng là cần phải đặt sang một bên mọi khái niệm mang tính nhị nguyên của Tây phương và của các tôn giáo độc thần về tâm trí và thể xác hoặc linh hồn và thân xác. Sau khi làm xong chuyện đó, câu hỏi chúng ta đặt ra là: ‘Tôi là cái gì?’

Trước hết, theo Phật giáo, tôi là một thực thể vật lý đang biến đổi trên đoạn đường từ lúc chào đời tới lúc lìa đời. Một thể xác vật chất đòi hỏi thức ăn, nước uống và dưỡng khí. Một thể xác đang chế biến thực phẩm thành năng lượng để bảo lưu chính nó. Một thể xác mà sự tồn tại của nó hoàn toàn tùy thuộc vào phần còn lại của thế giới vật chất.

Tôi cũng nhận biết sự nối tiếp của các cảm xúc đang biến đổi liên tục. Một số dễ chịu; một số khó chịu; một số không dễ chịu cũng chẳng khó chịu. Các cảm xúc ấy phát sinh tương ứng với các tri giác, tức là tri thức đến với chúng ta qua giác quan. Như là hậu quả của các cảm xúc và các tri giác ấy, chúng ta khao khát, chúng ta quyết định hành động, chúng ta lập quyết định. Tất cả những cái đó là ý muốn của chúng ta, chúng lập thành nghiệp, (karma), của chúng ta và phô bày phản ứng của chúng ta đối với cuộc sống.

Nhưng phát sinh như một kết quả của bốn uẩn kia là ý thức. Có những hình thức khác nhau của ý thức tùy vào bộ phận giác quan mà trong đó nó phát sinh: thấy, nghe, ngửi, nếm và sờ, cùng với tâm trí — gọi gọn là Tâm, cái được Đức Phật xem là một tính năng; nó là tính năng của tư tưởng, giống như con mắt cho ta tính năng thấy.

Như thế, ý thức là một quá trình nhìn, sờ, ngửi, nếm, nghe và suy nghĩ.

---o0o---

Tâm là một quá trình

Điểm quan trọng cần ghi nhận rằng không có ‘cái vật’ riêng biệt được gọi là ý thức. Không có cái tâm riêng biệt hoặc khác biệt với quá trình tư duy, cũng giống như không có ‘cái thấy’ khác với quá trình của con mắt nhìn ngó và

ghi nhận độ sáng. Ý thức — hành thức —, cái uẩn thứ năm và sau cùng của ngũ uẩn, chỉ phát sinh trong tùy thuộc vào bốn cái uẩn kia.

Do đó, tâm cũng hoàn toàn không chút nào là một ‘cái vật’. Đừng hỏi tâm tôi đâu vì tôi không có ‘cái vật’ ấy để có thể đưa ra cho bạn ‘ngắm nghĩa’. Nó là một quá trình, một santanna. Như những cá thể, chúng ta là tổng số toàn bộ các hành động của thể xác, ngôn từ và tâm trí của chúng ta. Việc có một cái tâm hòa điệu hơn nữa, hòa nhập hơn nữa, nhạy cảm hơn nữa, an tĩnh hơn nữa — cái mà Phật giáo tìm cách cổ vũ — không hàm ý rằng có một thực thể tách biệt ‘tên tâm’ nào đó có đủ các phẩm tính ấy.

Nói cách khác, gỡ bỏ ý nghĩ thì không tồn tại người suy nghĩ. Không có linh hồn hoặc bản ngã tách biệt; cái chúng ta gọi một cách qui ước là ‘bản thân tôi’ chỉ là một tổng số hết thảy các quá trình qua đó những tính năng cài răng lược với phần còn lại của thế giới, kể cả các quá trình tinh thần qua đó chúng ta khái niệm hóa và phản tỉnh — ngẫm nghĩ — về trải nghiệm của mình.

---o0o---

So với triết Tây

Nói theo thuật ngữ triết học Tây phương, lối tiếp cận này vào bản ngã được gọi là ‘phụ tượng thuyết’ (epiphenomenalism), tâm trí phát sinh như là kết quả của những hiện tượng khác và không độc lập với chúng.

Ở đây, điều quan trọng cần ghi nhận là khía cạnh ‘duy danh chủ nghĩa’ (nominalism) của tư tưởng Phật giáo. Một cách qui ước, chúng ta đặt ra danh xưng ‘bản ngã’, ‘tâm’, nhưng việc đặt tên như thế không có nghĩa rằng có một thực thể tách biệt được gọi bằng cái tên ấy.

Thí dụ, bạn không thể mơ tưởng việc khảo sát trong cùng một lúc con mắt với thần kinh thị giác và nguồn ánh sáng nó đang nhìn ngó, và rồi bạn thắc mắc rằng: ‘Bên trên tất cả những thứ ấy, đâu là ‘cái thấy?’ ‘Thấy’ là danh xưng, cái tên được chúng ta chọn đặt cho quá trình nhìn ngó. Tâm là tính năng của suy nghĩ và ý thức là danh xưng chúng ta chọn đặt cho quá trình tư duy và nhận biết.

Chúng ta có thể thăm dò những điểm tương đồng ở đây với cuốn *The Concept of Mind* (Khái niệm về tâm trí) của Gilbert Ryle (xem Đại cương Triết học Tây phương), trong đó ý tưởng có tính truyền thống của Tây phương về bản ngã hoặc linh hồn tách biệt được Ryle gọi bằng cụm từ ‘Hồn

ma trong chiếc máy'. Tuy thế, điểm khác biệt chủ yếu là Ryle đi tới vấn đề ấy từ quan điểm ngôn ngữ học, khi trong đối với Phật giáo, nó đơn giản chỉ là thành phần của cái nhìn tổng thể về toàn bộ cuộc sống hợp thành một mạng lưới tương liên nối kết của các hiện tượng đang biến đổi không ngừng.

---o0o---

Cái 'tôi' thật là cái gì?

Đối với câu hỏi ấy, người Phật giáo có câu trả lời giản dị. Cái bạn 'thật' chính là cái bạn đang là: những gì bạn đang cảm giác, thấy, nghĩ và chọn lựa để làm với cuộc đời mình. Không có cái bạn 'thật' thường lẫn tránh hoặc khó nắm bắt ở nơi nào khác.

Do đó, Phật giáo phủ định giá trị của cuộc tìm kiếm bản ngã tối hậu và bất biến nào đó (atman) khác với cơ thể tâm sinh lý đang biến đổi không ngừng.

---o0o---

So với triết Tây

Tuy sẵn sàng hoài nghi hết thảy những gì được biết tới bằng giác quan, René Descartes cũng không thể ngờ vực sự việc ông đang suy nghĩ, do đó, ông kết luận cogito ergo sum: tôi suy nghĩ tức là tôi hiện hữu. Công tác ông tự đề ra cho mình đó hẳn bị người Phật giáo coi là vô ích. Ông tìm cách tách biệt bản ngã với thế giới nhằm loại trừ hết thảy những gì bị ông xem có thể là cái gì đó khác, để đi tới một bản ngã (cái tôi) thường trực, độc lập và căn bản.

Theo lối nói Phật giáo, công tác tách biệt bản ngã khỏi thế giới là việc không thể nào làm được, vì bản ngã là thành phần của thế giới; nó hoàn toàn hội nhập vào thế giới. Descartes ra sức nhìn mọi cảm giác và vận vận như là thành phần của thế giới vật chất, nhưng ông không thể tìm thấy nơi tọa lạc của tâm trí — nó là cái gì đó không giống và không làm một với nào, do đó, ông lập nên vực sâu giữa vật chất và tinh thần. Descartes biến vật chất và tinh thần thành hai thế giới độc lập, được nối kết nhau bằng một tuyến có hình nón ở trong não (tuyến tủy), vì ông không tìm thấy một nối kết nào đó cho phép thế giới này tương tác thế giới kia.

---o0o---

Phật giáo nhìn Descartes

Thực thế, người Phật giáo hẳn cảm thấy thất vọng khi nhìn quá trình của Descartes, và có lẽ họ sẽ nói rằng:

‘Chỉ có một thế giới thôi, và ông là thành phần của thế giới đó; ông sống bên trong nó. Ông là thành phần của thế giới có những tính năng làm cho ông có khả năng bắt gặp và phản ứng với phần còn lại của thế giới. Khi những tính năng ấy thao tác, ông có ý thức. Đó là cái ông đang là, không có bí nhiệm nào, không có hồn ma bóng quế nào được tìm thấy ở nơi nào khác.

‘Bí ẩn của của bản ngã thường lảng tránh và khó nắm bắt là chẳng có bản ngã bí mật thường lảng tránh và khó nắm bắt nào cả. Ông chính xác là kẻ ông đang là, một thực thể vật chất, cảm xúc, cảm giác, ước muốn, suy nghĩ, ý thức.’

---o0o---

Không bản ngã, có nhân vị

Đây là tâm điểm tuyệt đối của quan điểm Phật giáo về thực tại. Không có ‘bản ngã’. Nhưng như thế chẳng có nghĩa rằng bạn không có nhân vị (personality). Khi bạn hành động — nói cách khác, khi bạn lập nên một karma (nghiệp) mới — và phản ứng đối với karma cũ, tức là bạn đang đang đan dệt một kiểu thức gồm các đặc tính. Ký ức — ý thức hoặc vô thức — của tất cả những gì bạn trải nghiệm trong quá khứ, cung cấp thông tin cho các cảm xúc và các chọn lựa trong tương lai, và cứ thế.

Không có ‘bản ngã’ chẳng có nghĩa là không có nhân vị. Mọi sự giống như chúng ta tri giác chúng; bạn là bạn với các cảm xúc, tư tưởng và các khuynh hướng tập quán của bạn. Cái hoàn toàn không có mặt ở đó là ý tưởng rằng có một cái nào đó khác bị người ta gọi là ‘bản ngã’ ở bên trên quá trình ấy.

---o0o---

Trung đạo về bản ngã

Trong khi tìm hiểu sự khác biệt triệt để giữa quan điểm của Ấn giáo và của Phật giáo về bản ngã, ta cần để ý rằng Phật giáo cố tránh cái bị nó xem là sai lầm tận nền tảng: đó là vĩnh cửu chủ nghĩa và hư vô chủ nghĩa.

1. Quan điểm vĩnh cửu chủ nghĩa (Ấn giáo) tách rời bản ngã khỏi mọi tương liên nối kết. Nó quả quyết rằng bản ngã có một yếu tính hằng cửu. Có thể nhìn quan điểm ấy như một nỗ lực nhằm sở đắc sự thường tại và an toàn trong một thế giới mà thể xác rõ ràng là bị biến đổi và hư hoại.

2. Ở đầu mút cực đoan đằng kia, chủ nghĩa hư vô chủ trương ngược lại. Bằng việc phủ định hết thảy các giá trị và các ý nghĩa, nó cho thấy hàm ý không có cái được gọi là bản ngã, và như thế nó có ý nói rằng không có bất cứ tương liên nối kết nào trong thế giới này.

Cả hai quan điểm ấy đều ra sức biến ‘bản ngã’ thành một ‘sự vật’ tách biệt, rồi xem xét nó có hiện hữu hay không, và nếu hiện hữu, bản ngã ấy có thể có bản tính ra sao? Cả hai xem đó như một cách thức tiếp cận hữu hiệu vào ‘bản ngã’, nhưng lời giảng của Phật giáo phủ định cách thức ấy.

Đối với Phật giáo, hoàn toàn không có khả năng cô lập bản ngã khỏi các điều kiện và các mối quan hệ trong đó bản ngã bị quyện chặt và thao tác. Không có các cái đó thì bản ngã chẳng là cái gì cả; nó chỉ phát sinh trong tùy thuộc vào các cái đó, và vì thế, nó có một thực tại đang tương liên nối kết và đang biến đổi.

---o0o---

Có tương liên mới hiện hữu

Trong điều vừa trình bày, ta thấy có một điểm rất quan trọng, không thể bỏ quên. Ý tưởng về anatta: vô ngã, ở đây hoặc ý tưởng về sunyata: không tính, ở các chương sau vốn thường được diễn giải là ‘trống rỗng, chẳng có gì’. Và nếu nhìn từ quan điểm của Tây phương, nó có hàm ý là ‘phi hiện hữu’ (non-existence). Nhưng trong Phật giáo, cả anatta lẫn sunyata đều có vai trò tích cực. Có thể diễn tả ‘vô ngã’ một cách thô thiển như sau.

Bạn chỉ hiện hữu chừng nào bạn còn chung chia — thể xác của bạn là thành phần của thế giới vật lý, tư tưởng và ngôn ngữ của bạn là thành phần văn hóa, các xúc động của bạn là thành phần của các mối quan hệ, và cứ thế. Không có sự tương liên nối kết kia, bản ngã của bạn dường như biến mất, hoặc tạm nói theo thuật ngữ triết học Tây phương, nó thường lãng tránh và khó nắm bắt.

Triết học và đạo đức học Phật giáo chỉ trở thành có ý nghĩa dưới ánh sáng của lập trường ấy. Đó là triết học của các nối kết hoặc các hệ quả, của các

mẫu thức biến đổi không ngừng. Nó liên quan tới việc thừa nhận dòng chảy của cuộc sống mà ta đang dự phần vào đó. Bạn hiện hữu, theo ý nghĩa qui ước; và để cho tiện đường ăn nói, người ta gắn nhãn hiệu ‘bạn’ cho những cái đang làm nên bạn ấy.

Thế nhưng, ngay cả ở cấp bậc vật lý, đó cũng không thật sự là cách hiện hữu của những sự những vật đó. Các nguyên tử làm nên thể xác bạn từng hiện hữu ở một nơi khác và rồi cũng sẽ hiện hữu như thế nữa; bạn chỉ là cái tên được đặt cho sự sắp xếp hiện thời của chúng. Hàng tỉ năm trước đây, trước khi có quả đất, trước khi có mặt trời, trước khi thái dương hệ này thành hiện thực, các nguyên tử mà giờ đây đang làm nên thể xác bạn, chúng đã bị tôi luyện trong các phản ứng hạt nhân diễn ra ở nhiệt độ cực kỳ cao trong trung tâm của một ngôi sao. Với cái ‘chết’ của ngôi sao ấy, vật chất bị bung ra muôn hướng bên ngoài và rồi chúng tái tập hợp. Bạn là sản phẩm của quá trình đang tái chế đó. Vũ trụ học hiện đại đưa ra khung cảnh sáng thế ấy — gọi là vụ nổ Big Bang của vũ trụ — và dường như lý thuyết đó hỗ trợ cho cái nhìn của Phật giáo.

---o0o---

Một triết học tích cực

Con người cá thể, trong khi vì tự vệ mà phải cố tách biệt với bối cảnh của mình trong một thế giới tương liên nối kết và đang biến đổi không ngừng, đồng thời bị buộc phải làm kẻ gánh vác các giá trị, dưới mắt Phật giáo, đều đáng xót thương. Tương lai của nó rõ ràng là không tránh khỏi bị thoái hóa và chết. Với một viễn cảnh như thế, dường như không có gì đáng giá vì mọi thứ đều kết thúc trong bụi bặm.

Tuy nhiên, một khi bạn đã quen với cách nhìn vạn vật trong trạng thái tương liên nối kết của nó thì sức mạnh hiện hành của khổ não bị gãy đổ. Vẫn cứ tiếp diễn những sinh lão bệnh tử, nhưng chúng chỉ là thành phần tự nhiên của thế giới trong đó con người cá thể có những mối liên kết xuyên thời gian và khắp không gian. Đó là quan điểm được trình bày qua các ý tưởng về nghiệp báo, và đặc biệt về sau, trong những triển khai của Đại Thừa, về ‘Phật tính’ trong mọi sinh linh.

Đó là lý do, như một triết học trực tiếp và liên quan tới con người cá thể, có thể Phật giáo là triết thuyết tuyệt đối tích cực trong sự đánh giá và thưởng ngoạn cuộc sống, và đồng thời quả quyết rằng thất vọng và khổ não chỉ có thể đến từ cái được xem như là ảo giác về một bản ngã hiện hữu và độc lập.

---o0o---

Nghiệp

Thích Minh Châu đã thi hóa câu thơ xuôi mở đầu Kinh Pháp cú, một sưu tập sớm sủa nhất những lời giảng của Đức Phật, như sau:

‘Ý dẫn đầu các pháp.

Ý làm chủ, ý tạo

Nếu với ý ô nhiễm
Nói lên hay hành động

Khổ nào bước theo sau,

Như xe, chân vật kéo.’

Qua phát biểu kinh điển ấy, ta có thể thấy triết học Phật giáo không xem sự tương liên nối kết như một cách thao tác có tính định mệnh chủ nghĩa. ‘Ý dẫn đầu các pháp - Ý làm chủ, ý tạo’. Dù mỗi sự phát sinh trong tùy thuộc vào các điều kiện, tự nó cũng lập nên thành phần của các điều kiện cho phép phát sinh cái kế tiếp. Theo ý nghĩa ấy, mọi sự đều có thành phần cấu thành đóng vai trò trong quá trình biến đổi đó.

Bên trong những giới hạn thể lý của nó, cuộc sống được hình thành bởi các tư tưởng – các ‘ý’ ấy — và đi kèm với chúng là các quyết định của bản thân ta và của những người khác. Không một hành động có ‘ý’ — có chủ tâm — nào của ta không có hệ quả. Hiểu một cách đơn giản, karma chỉ có nghĩa là ‘hành động’, nhưng trong triết học Phật giáo, nó có ý nói tới các hành động được thực hiện như là kết quả của một việc làm có ý nguyện và có ý thức. Chính những cái bạn chọn lựa để làm, hình thành cái bạn đang là. Do đó, có một quá trình liên tục vừa tạo ra nghiệp mới vừa ném trải các kết quả của nghiệp quá khứ.

---o0o---

Các loại Nghiệp

Nghiệp và Nghiệp báo là một chủ đề vừa phong phú vừa đơn giản trong Phật giáo. Nó chiếm không dưới khoảng bốn chục đề mục bắt đầu chữ bằng Nghiệp trong các từ điển Phật giáo, thí dụ của Đoàn Trung Còn hoặc Từ điển Phật học Hán Việt do Kim Chương Tử chủ biên, (Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1998).

Xét theo hành động, Nghiệp gồm ba loại:

1. Ý nghiệp: Nghiệp ý nghĩ tạo ra;
2. Khẩu nghiệp: Nghiệp do lời nói tạo ra;
3. Thân nghiệp: Nghiệp do hành vi cử chỉ tạo ra. Thể hiện cụ thể ác nghiệp như sát sinh, trộm cắp và tà dâm; thiện nghiệp như phóng sinh, bố thí, đức hạnh đứng đắn.

Xét theo nguồn gốc, Nghiệp gồm hai loại:

1. Biệt nghiệp: Còn gọi là tư nghiệp, nghiệp cá nhân. Nghiệp riêng biệt của mỗi người, đi theo mỗi người mà cảm thành các quả báo khác nhau.

2. Cộng nghiệp: Còn gọi là tổng nghiệp, nghiệp tập thể. Thích Minh Châu và Minh Chí trong sách đã dẫn, t. 137-138 giải thích cộng nghiệp là ‘Nhiều chúng sinh tạo ra nghiệp nhân, và cùng chịu quả báo, gọi là cộng nghiệp của những chúng sinh đó. Có thể nói cộng nghiệp chung của một gia đình, một địa phương, một quốc gia, v.v. Nhưng, trong cộng nghiệp có biệt nghiệp của mỗi chúng sinh. Vd. cùng sinh trưởng trong một gia đình khá giả, hưởng cộng nghiệp một đời sống vật chất sung túc nói chung, nhưng biệt nghiệp của mỗi người trong gia đình đó lại có thể khác nhau: có người khỏe, có người yếu, bệnh tật, có người thông minh, lại có người đần độn.’

---o0o---

Không có yếu tính cố định

Có khuynh hướng cho rằng cái ta là gì quyết định cái ta làm. Như thế, nếu bạn là người thiện, bạn được kỳ vọng sẽ tỏ ra cho thấy cái thiện cố hữu của bạn bằng việc làm các hành vi thiện — sự hiện hữu của các hành vi ấy phô bày yếu tính ‘thiện’ của bạn. Đối với Phật giáo thì hoàn toàn ngược lại: nếu

bạn làm các hành vi thiện, bạn được gọi là ‘thiện’, và việc làm các hành vi thiện ấy có thể được nói tới như là cái thiện của bạn.

Thí dụ, bạn không chơi nhạc vì bạn là nhạc sĩ; bạn là nhạc sĩ vì bạn chơi nhạc. ‘Nhạc sĩ’ không là một yếu tính cố định, nó đơn giản chỉ là danh xưng được đặt cho ai đó đang chơi nhạc.

Trong Phật giáo, không có yếu tính cố định. Như thế, cái bạn sẽ là trong tương lai được quyết định bởi cái bạn đang là lúc này, bằng việc phát sinh thiện nghiệp hay ác nghiệp. Theo ý nghĩa ấy, hiện hữu đến trước yếu tính, hoặc một cách chính xác hơn, yếu tính chỉ đơn giản là danh xưng được đặt cho các đặc điểm nhất định của hiện hữu.

---o0o---

Tái sinh

Dù theo lối nói đại chúng, người ta thường cho rằng người Phật giáo tin vào ‘sự tái đầu thai’, thế nhưng sự thật không hoàn toàn đúng y như thế. Tái đầu thai ngụ ý rằng có một linh hồn sống trong một thể xác; rồi khi thể xác chết, linh hồn ấy tiếp tục chuyển động để được ‘đầu thai’ vào một thể xác khác. Rõ ràng quan điểm ấy không tương hợp với quan điểm của Phật giáo vốn xem bản ngã như một tập hợp của ngũ uẩn luôn luôn biến đổi.

Đối với Phật giáo, cái bạn đang là hôm nay là kết quả của cái bạn đã là hôm qua, và lần lượt cái hôm nay hình thành cái ngày mai của bạn. Bạn đang liên tục biến đổi, đang bị hình thành bởi nghiệp báo của bạn. Thuật ngữ được Phật giáo sử dụng để chỉ quá trình ấy không phải là ‘tái đầu thai lại’ mà là ‘tái sinh’(punabhava).

Tái sinh là sinh trở lại vào một cuộc đời sau. Người Phật giáo hiện đại có khuynh hướng cho rằng thuật ngữ ‘tái sinh’ chính xác hơn thuật ngữ ‘luân hồi’, vì chữ ‘luân hồi’ có thể gây ảo tưởng rằng có một linh hồn thường tại quanh quẩn đầu thai hết kiếp này sang kiếp khác, trong khi Phật giáo không thừa nhận có một linh hồn bất biến và tồn tại độc lập với thể xác.

Tuy nhiên, khi chết, toàn bộ mạng lưới tương liên nối kết và karma của chúng không đơn giản là tới một chung cuộc. Trong Đoạn trường tân thanh của Nguyễn Du, một thi sĩ uyên thâm Phật học, Vương Thúy Kiều nguyện mang ‘ý’ của nàng đối với Kim Trọng qua đời sống sau:

‘Tái sinh chưa dứt hương nguyên,

Làm thân trâu ngựa đèn nghi trúc mai’.

Quả thật, mạng tương liên và nghiệp vẫn ở đó. Và cái bạn chọn lựa làm hôm nay sẽ có tác động nào đó vào ngày mai, cho dầu bạn có chết vào lúc nửa đêm! Như thế, Phật giáo xem nghiệp báo đang tiếp tục cho tới một kết quả chín muồi trong đời sống tương lai nào đó. Phật giáo không cho rằng bạn biến mất khỏi thế giới này để nhập vào một thế giới khác, ở đó bạn có cái thay thế: một sự hiện hữu linh hồn không thể xác. Phật giáo cho rằng trong thế giới này, sẽ có những đời sống đảm trách và thao tác qua karma mà bạn đã và đang tạo ra. Điều này được phô bày như một chuỗi gồm mười hai mắt xích trong một dây xích theo thứ tự đời sống quá khứ, hiện tại và tương lai, được gọi là Thập nhị nhân duyên như đã đề cập ở phần trên.

Hình ảnh đưa ra để minh họa Thập nhị nhân duyên là ngọn lửa của cây đèn này làm cháy sáng ngọn lửa của cây đèn kế tiếp. Ngọn lửa thứ hai đứng rời ngọn lửa thứ nhất nhưng sự cháy sáng của nó tùy thuộc và là kết quả sự cháy sáng của ngọn lửa thứ nhất, cứ thế tác động mười hai ngọn. Giữa các cây đèn, không có cái chuyền lửa có tính vật lý nào, nhưng cái cháy sáng của chúng tương liên nối kết nhau.

---o0o---

Nhân duyên qua các đời sống

Đoàn Trung Còn trong sách đã dẫn, tt 1783-1784, có ghi lại một cách phát khởi và diệt tận mà ông nói là đọc thấy trong nhiều quyển kinh. Chúng tôi xin trích lại đây để làm rõ hơn sợi dây 12 mắt xích, hoặc 12 ngọn đèn trên, đồng thời, dù bạn có hoàn toàn đồng ý với lối phân tích này hay không, cũng cho thấy tính chất phong phú và chứng nghiệm cá nhân đặc thù của người Phật giáo.

‘1. Vô minh: Từ những Kiếp trước mê muội, tối tăm, nên tính sai.

2. Hành: Bèn gây nên tội.

(Tới đây là Nhơn duyên đời đã qua).

3. Thức: Biết rằng trí mình hiểu là đúng, nên đầu thai vào bụng mẹ.

4. Danh sắc: Có tượng hình trong thai bào.
5. Lục nhập: Kế đủ mắt, tai, mũi, miệng lưỡi, thân thể, trí ý.
6. Xúc: Sau khi ra khỏi lòng mẹ, gặp việc này việc kia, biết bú, ăn uống, cho tới ba bốn tuổi.
7. Thọ: Tới trọng đủ biết thất tình (mừng, giận, buồn, vui, thương, ghét, muôn), từ 5 tuổi tới 13 tuổi.
8. Ái: Biết thương yêu nhau, mơ ước tình dục, từ 14 tuổi tới 19 tuổi.
9. Thủ: Có vợ chồng thì cứ mê theo tình dục.
10. Hữu: Coi sự có là chắc, là bền, sanh con đẻ cháu.
(Tới đây là nhơn duyên đời hiện tại).
11. Sanh: Muôn sanh ra nữa đặng có hưởng sự mê dục, khoái lạc nữa.
12. Lão tử: Rồi thì già cả và chết, kế bị luân hồi trở lại nữa.
(Tới đây là nhơn duyên đời tới).’

---o0o---

Ý kiến của Đức Phật

Một cách cụ thể, câu hỏi cội nguồn của luân hồi — hiểu theo nghĩa tái sinh — từ đâu, và con người, giống hữu tình, có từ bao giờ, đã được nhiều người nêu lên với Đức Phật. Ngài tuyệt nhiên không trả lời, không tham gia tranh luận những vấn đề ấy, vì theo ngài:

- a. Chúng thuộc về những câu hỏi vô bổ. Đáp án của chúng không giúp ích được gì cho con đường tu tập;
- b. Yếu tố chính của luân hồi là ham muốn, hận thù và vô minh;
- c. Các sinh linh khác, hoặc những hình thức tồn tại khác, không có khả năng nhận thức ba yếu tố ấy, nên không thể nào chấm dứt được chu kỳ sinh tử luân hồi;

d. Cần phải tái sinh dưới hình thức con người, chúng sinh mới có thể thực hiện được sự giải thoát khỏi luân hồi, thoát ra ngoài thế giới vô thường, thành tựu Niết bàn.

---o0o---

Niết Bàn

Thế nhưng người đời sau lại có tranh luận ít nhiều về ý nghĩa chính xác của từ ngữ Niết bàn. Thông giải theo nghĩa đen, nirvana trong tiếng Sanskrit hoặc tiếng nibbana trong tiếng Pali, đều có nghĩa là trạng thái tịch mịch, tịch diệt, theo nghĩa không còn ánh lửa nào nữa. Tuy thế, nó không có nghĩa đen là tắt lịm thành tro than, do đó, Niết Bàn không phải là điếm mà cái tôi thôi không còn hiện hữu, bị ‘chấm hết’.

Thật ra, Niết bàn được mô tả là điếm ở đó ngọn lửa ba góc độc hại tham sân si — hiểu là ham muốn, hận thù và vô minh như ở trên — bị dập tắt vì không còn nhiên liệu giữ cho nó tiếp tục cháy. Niết bàn cũng có nghĩa đen là ‘loại bỏ’, tức là loại bỏ được chu kỳ luân hồi bằng cuộc chiến thắng ba góc rễ độc hại tham sân si. Niết bàn là sự diệt lừng của tất cả Hành, (samskara): ý định, chủ tâm có thể dẫn tới một tạo tác. Niết bàn là cảnh giới vô sinh, (asamskrita): không còn bị qui định, không còn tùy thuộc và nhân duyên, không còn chịu tác động của qui luật sinh, thành, trụ, diệt.

Nói chung, Niết Bàn tương phản với samsara. Thuật ngữ samsara dùng để mô tả một thế giới thông thường mà những biến đổi của nó là kết quả của các nghiệp phát sinh bởi tham sân si. Samrara là luân hồi, một hành trình như bánh xe quay lẩn không bao giờ ngừng trong cõi vô thường. Toàn bộ quá trình của nghiệp — dẫn từ hành động này sang hành động khác, từ tâm trạng này tới tâm trạng khác, từ đời sống này qua đời sống khác — được đánh giá là không mãn nguyện một cách cố hữu.

Toàn mãn hay viên thành, hiểu theo thuật ngữ triết học và tâm linh Phật giáo, xuất hiện vào lúc đạt tới quá bên kia cảnh giới samsara. Điều này không hàm ý chuyển dịch khỏi thế giới này mà là thành tựu một trạng thái trong đó con người không bị những gì mang lại khổ não chạm tới, nó cũng thôi không còn gây khổ đau cho kẻ khác.

Trong truyền thống sớm sủa nhất của Phật giáo, Niết bàn được nhìn như một điếm tối hậu của con đường tâm linh và là hệ quả tự nhiên của giác ngộ. Kẻ thành tựu trạng thái ấy được gọi là A la hán. Còn có một từ ngữ khác

được dùng cho kẻ thành tựu ấy là Như lai (tathagata), nghĩa là ‘Người đã đến như vậy’ hoặc ‘Người đã đến và đã ra đi như những Đức Phật quá khứ’. Đặc biệt, đây là tên đệ tử gọi Đức Phật Thích-ca hay do ngài tự xưng, một trong mười danh hiệu của ngài.

---o0o---

Giảm bớt vị kỷ

Như đã trình bày nhiều lần ở trên, Phật giáo không hàm chứa niềm tin vào Thượng đế, thế nên không có lối nói hiệp nhất với một thần linh siêu việt và ngoại tại nào đó ở điểm kết thúc cuộc hành trình của ta. Đúng hơn, tính chất siêu việt của Phật giáo cốt ở quá trình luôn luôn đi lên theo những cấp bậc của ý thức con người, để tối hậu dẫn tới giác ngộ.

Nói cách khác, theo triết học Phật giáo, bản sắc vị kỷ thất bại một cách tối hậu; nó xuất phát từ nhận thức hẹp hòi về bản tính của bản ngã và của tự thân thực tại. Bản sắc ấy cũng dẫn tới khổ não vì nó biến ‘cái tôi thành trung tâm của thế giới’ khiến nó vừa không có sự tồn tại cố hữu vừa liên tục bị xâm hại bởi các điều kiện xấu. Từ quan điểm duy trung tâm cái tôi đó, cuộc sống không bao giờ hoạt động thích đáng và từ đầu tới cuối, chỉ gồm toàn thất bại và thất bại.

Cuộc truy tầm ngược lại quá trình ấy khiến cho bạn ngày càng nhận rõ bản tính tương liên nối kết của thực tại, và do đó, cũng càng ngày càng bớt lấy cái tôi làm trung tâm. Quá trình này — trái ngược 180 độ với những thềm muốn vị kỷ vốn dẫn tới sân hận và đặt căn bản trên sự ngu dốt (vô minh) về bản tính chân chính của các vật — dẫn bạn tới trạng thái đại hạnh phúc Niết bàn. Căn bản của quá trình này là sự nhận thức ‘ngày càng bớt vị kỷ’ về vạn vật; chính sự nhận thức như thế giải phóng bản thân bạn khỏi thềm muốn và khổ não, đồng thời, như một hệ quả tự nhiên, khiến cho bạn tránh được hành động gây khổ não cho kẻ khác. Điểm đáng chú ý ở đây là lối tiếp cận mang tính ‘từ bỏ hoặc cởi bỏ ràng buộc’ của Phật giáo, nghĩa là ‘giảm bớt vị kỷ’ thay vì ‘phát huy vị tha’ như lối tiếp cận của Tây phương hay của Kitô giáo, Hồi giáo.

---o0o---

Cảnh giới Niết bàn

Phạm vi và tầm mức của ý tưởng Niết bàn trong Phật giáo được minh họa bằng những danh xưng được dùng để gọi nó. Trong đó gồm có bất tử (amata), bất hợp thành (asankhata). Điều chắc chắn Niết bàn không có nghĩa là sự diệt tuyệt cái tôi (the self), mà chỉ là sự diệt tuyệt ảo giác về cái tôi. Niết bàn cũng còn được mô tả là tự do (mutti).

Cũng không nên nghĩ rằng Niết bàn là một trạng thái trong đó ta không thể và không còn có những trải nghiệm thông thường hoặc cảm thấy đau đớn. Đúng hơn, triết học Phật giáo cho thấy rằng người đạt tới cảnh giới Niết Bàn vẫn trải nghiệm các cảm xúc như hoan hỉ, đau đớn hoặc trung tính. Nhưng không giống như những kẻ chưa giác ngộ, người ấy thanh thoát với các cảm xúc đó vì họ biết chắc chắn rằng chúng không thường tại, rồi sẽ qua rồi sẽ hết.

Người Phật giáo tin rằng kẻ từ thời điểm ngộ đạo, Đức Phật ở trong cảnh giới Niết bàn ấy. Theo truyền thuyết, ngài qua đời trong một hoàn cảnh khá bất tiện là bị ngộ độc thực phẩm. Khó có thể kiểm tra tính chất và mức độ khả tín của truyền thuyết ấy, nhưng ít nhất nó cũng gợi cho ta thấy rằng ngài, đáng giác ngộ, cũng không được miễn trừ khỏi những tác động không thể tránh trong sinh hoạt bình thường.

---o0o---

4. Luận tạng

Abhidharma, Luận tạng, cũng được gọi là Thắng pháp tập yếu luận, phiên âm theo Hán Việt là A-tì-đạt-ma. Gọi là Thắng pháp vì kinh ấy vượt lên trên mọi pháp; cũng được gọi là Vô tỉ pháp vì pháp ấy không gì có thể so sánh. Nội dung chủ yếu của Luận tạng là triển khai các lời giảng của Đức Phật ở mức độ cao rộng hơn.

---o0o---

Lai lịch Luận tạng

Như đã nói ở phần trên, tám tháng sau khi Đức Phật nhập diệt, diễn ra đại hội tập kết kinh điển lần thứ nhất. Chư tăng gồm 500 vị hội họp tại thành Rajagriha (Vệ Xá) dưới quyền chủ tọa của Ma-ha Ca Diếp (Kassapa). Tất cả cùng kết tập theo lối tụng đọc thành ba bộ kinh, gọi là Tam Tạng: Kinh,

Luật và Luận. Bộ Kinh tạng do A-nan-đà kết tập từ những bài giảng của Đức Phật. Luật tạng do Ưu-ba-ly (Upali) kết tập từ những giới luật tu trì do Đức Phật đặt ra cho hàng xuất gia.

Theo truyền thuyết, Luận tạng do đích thân Ca-diếp kết tập, cũng từ những bài giảng của Đức Phật, chuyên về các đề tài triết học và tâm lý học của Phật giáo. Về sau, nhiều nhà Phật học cho rằng lần kết tập thứ nhất ấy chỉ hình thành Kinh tạng và Luật tạng thôi, còn Luận tạng mãi khoảng ba thế kỷ sau khi Đức Phật vào Niết Bàn và Phật giáo bị chia thành nhiều bộ phái khác nhau cùng văn học abhidharma phát triển mới hình thành.

Lần kết tập sau cùng của Luật tạng xảy ra đâu đó từ khoảng năm 400 tới năm 450 SCN. Trong thời kỳ đầu của Phật giáo, mỗi trường phái Phật giáo có một bản Luận tạng riêng của mình, tuy thế, bản đầy đủ còn giữ được cho tới nay là của Nhất thiết hữu bộ, bằng tiếng Hoa và tiếng Tây Tạng, và của Thượng tọa bộ bằng tiếng Pali.

---o0o---

Quá trình của các dị bản

Luận tạng là gốc của mọi trường phái, và được dùng để luận giải các bài trong Kinh tạng. Luận tạng tìm cách cung cấp một khung sườn lý thuyết thuần túy và tổng thể cho Phật Pháp (Dharma), để có thể trình bày Pháp theo cung cách sáng sủa và dễ lĩnh hội. Điều này tương phản với Kinh tạng có nội dung gồm toàn những sưu tập về lời thuyết pháp đặc thù của Đức Phật, được đặt trong bối cảnh đối thoại của các cuộc gặp gỡ cá biệt. Và vì Kinh tạng được kể lại sau khi Đức Phật từ trần, nên khởi đầu bộ kinh thường có câu tương truyền là của A-nan-đà: ‘Tôi nghe như vậy...’

Song song với tường trình của mỗi người, tăng đoàn Phật giáo cùng nhau thu thập các bản danh sách như một dàn trải quá trình hệ thống hóa trước đó một số lượng lớn lao những lời giảng riêng cho cá nhân để hình thành truyền thống tụng đọc thời sơ khởi. Tới nhiều lần thành văn, đâu đó khoảng giữa thế kỷ thứ ba TCN và thế kỷ thứ nhất SCN, mỗi trường phái lại có một bản riêng có lẽ lý do chính là bởi lối tụng đọc, bối cảnh văn hóa và sự triển khai của các đại luận sư của mỗi bộ phái, thế nhưng phần lớn các dị bản ấy đều bị thất lạc. Như đã nói trên, nay còn hai bản của hai bộ phái lớn.

---o0o---

Ý nghĩa của Pháp

Pháp, Dharma, Dhamma, phiên âm Hán Việt thành Đạt-ma hay Đàm-ma, là một khái niệm quan trọng trong Phật giáo. Xét chung Tam tạng, Pháp có ít nhất năm nghĩa:

1. Qui luật bao trùm vũ trụ, của sự tái sinh do tác động của nghiệp;
2. Giáo Pháp của Đức Phật mà người Phật giáo nguyện trọn đời qui hướng.
3. Giới luật dành cho cuộc sống tu hành;
4. Sự thể hiện thể tính của vạn vật vì các vật cá thể không có bản ngã cố hữu và cố định: vô ngã.
5. Những thành phần lập thành thế giới hiện hữu, thay thế cho tư tưởng ‘vật chất’ và ‘nguyên tử’ của triết học Tây phương. Trường hợp này, pháp không viết hoa và dùng với số nhiều: dharmas.

Nói tóm lại, có thể hiểu Pháp là: ‘Tất cả những gì có đặc tính của nó — không khiến ta lầm với cái khác — có những khuôn khổ riêng của nó để nó làm phát sinh trong đầu óc ta khái niệm về nó’ (theo Phật học Đại từ điển của Đinh Phúc Bảo, lời dịch của Thích Nhất Hạnh – trích theo Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách, sách đã dẫn).

Riêng thuật ngữ Pháp trong Luận tạng thì như đã nói ở trên, liên quan tới những triển khai các chủ đề triết học và tâm lý học, đặc biệt về tâm và các hiện tượng của tâm.

---o0o---

Không gì thật hơn Pháp

Ở phần trước, chúng ta đã thấy lời giảng căn bản về vô ngã rằng hết thảy những vật phức hợp đều thiếu sự hiện hữu cố hữu; chúng liên tục là đối tượng của biến đổi. Ở cấp độ qui ước, chúng ta thấy cá thể con người, bàn, ghế và tất cả các đối tượng khác của kinh nghiệm — các khách thể. Tuy thế, ở cấp độ tối hậu của chân lý, chúng không hiện hữu một cách tách biệt; chúng chỉ là một phương thể qui ước tụ hội với nhau trong cái giống như thể

‘một bó’, ‘những miếng’, ‘những mảnh’ đa dạng của cái mà chúng làm nên.

Khi tiếp tục quá trình phân tích các vật phức tạp thành những thành phần cấu thành của chúng thì đạt tới cấp độ tận cùng, ở đó các vật không thể bị phân chia thêm nữa. Chúng là những khối giản dị xây dựng sự sống – các dharmas. Luận tạng xem các dharmas là thật một cách tối hậu trong mức độ các thực thể phức tạp thì không thật.

---o0o---

Thử nêu một nan đề

Nhìn theo viễn cảnh hiện đại, có một nan đề thú vị ở ngay tâm điểm của toàn bộ quá trình phân tích các dharmas.

1. Khi quá trình phân tích ấy tiếp tục, bạn không bao giờ với tới điểm ở đó bạn chắc chắn mình sẽ có các khối cấu thành rất căn bản. Thí dụ, có một thời điểm các nhà vật lý học xem nguyên tử (atom) là căn bản, thế rồi tới thời điểm xem các hạt bên trong nguyên tử (subatomic particles) là căn bản, và ngày nay tới thời điểm các hạt quác hay vi lượng (quark: một trong những phần rất nhỏ mà người ta cho là hợp thành các hạt căn bản). Rồi trong tương lai, tới cái gì nữa? Liệu có thể nói rằng hạt quác là không thể phân chia? Rõ ràng về mặt thuần lý thuyết, không thể nói rằng quá trình phân tích là có giới hạn.

2. Nói chung, Luận tạng cho ấn tượng rằng thực tại ‘nằm với’ các dharmas chứ không với các thực thể phức tạp do các dharmas làm thành. Như thế, qua phân tích, ta thấy các vật đúng như chúng thực sự là chúng chứ không phải như chúng được tri giác một cách qui ước. Nhưng ở đây có vấn đề rằng chúng ta có thể không bao giờ biết được mình có với tới thực tại ấy hay không. Lý do vì về mặt thuần lý thuyết, các dharmas luôn luôn có thể bị chia và chia ra nữa, thành các dạng thức thậm chí huyền ảo tẻ vi hơn. Do đó, thực tại ấy vẫn là lý thuyết, không là thật sự. Nhưng giác ngộ tức là nhìn các vật đúng như chúng thật sự là chúng. Do đó, đi theo tính luận lý của luận cứ này, giác ngộ chắc chắn luôn luôn là lý thuyết, không bao giờ là thật sự. Có một cách để thoát ra khỏi tình thế tiến thoái lưỡng nan này là nói rằng giác ngộ là vấn đề trải nghiệm thực tại và rằng giác ngộ không nhất thiết giống với sự phân tích thực tại vì ta vẫn có thể trải nghiệm cái gì đó trong khi không cần phải có khả năng phân tích mọi mặt của nó một cách cực kỳ rõ ráo.

3. Theo sự tương liên nối kết, các vật phát sinh trong tùy thuộc vào các điều kiện. Thực tại của chúng đã không cố hữu mà còn tùy thuộc vào các điều kiện ấy. Nếu mỗi vật chỉ trở thành chính nó trong nối kết với cái toàn bộ — vì về mặt lý thuyết, mọi vật này ảnh hưởng lên mọi vật khác, thế thì thực tại ‘nằm với’ cái toàn bộ và ở trong quá trình qua đó cái toàn bộ tác động cho các vật cá biệt phát sinh, chứ không ‘nằm với’ các vật cá biệt. Nếu lập luận này là đúng, thì việc phân tích các dharmas để am hiểu thực tại có chút nào đó giống với việc đếm các bytes cá thể của bộ nhớ trong máy điện toán để hiểu chương trình phần mềm ấy, thí dụ ta kiểm tra thấy chương trình Microsoft Word chiếm khoảng 80 MB, và như thế ta nghĩ mình đã hiểu chương trình ấy là gì.

---o0o---

Nên hiểu theo cách khác

Có lẽ nên nhìn toàn bộ tiến trình phân tích mang tính Luận tạng như một quảng diễn cá biệt của Phật giáo về câu chuyện trong Chandogya Upanishad về chàng thanh niên Cvetaketu bửa hạt và đề cuối cùng, đi tới điểm bản ngã đồng hóa với yếu tính vô hình (xem chương 1).

Phân tích vào sâu các dharmas là cuộc truy tầm thực tại. Tuy thế, điểm rất riêng biệt của Phật giáo là kết luận rằng mọi sự được ‘đặt vào nhau’ là sự trống rỗng — không tính — của tự tồn tại, và chúng chỉ là một phức hợp, do đó, chúng có khả năng bị biến đổi.

---o0o---

5. Các trường phái Phật giáo thời kỳ đầu

Vì không có tín điều cố định, hay nói đúng hơn, vì khích lệ sự thẩm tra cá nhân, Phật giáo hoàn toàn không thể tránh khỏi tình trạng triển khai thành một chuỗi các truyền thống triết học đa dạng ở cấp độ rộng lớn và vào một thời điểm chắc chắn sẽ đến. Hơn nữa, cùng với thời gian trôi qua và công cuộc truyền giáo trên các miền đất khác nhau của nước Ấn cổ đại bao la, Phật giáo cũng không khỏi mang vào mình những hiện tượng tôn giáo và văn hóa mới, được thông giải dưới ánh sáng của những lời giảng đặc thù của đạo Phật.

Thật ra, từ khi Đức Phật nhập diệt, Phật giáo đã có phân chia. Ở đây, chúng tôi dùng chủ yếu thuật ngữ ‘truyền thống’ để nhấn mạnh khía cạnh triết học,

thay cho cho chữ bộ phái như các học giả Phật giáo thường dùng. Phần quá trình diễn tiến phân rẽ, các chi tiết về giáo lý và giáo luật đặc thù cùng những nhân vật liên hệ sẽ được bàn tới nhiều hơn trong bộ sách Lịch sử các tôn giáo thế giới của cùng một tác giả.

---o0o---

Ba truyền thống

Về mặt danh xưng, Nam tông và Bắc tông là danh từ địa lý; Tiểu thừa và Đại thừa để chỉ căn bản khác biệt của tư tưởng và giáo lý giữa các bộ phái. Nói chung, người ta thường chia Phật giáo thành ba thừa, hoặc ba cỗ xe.

1. Tiểu thừa. Cỗ xe nhỏ. Hai tiếng Tiểu thừa bị coi là khá xúc phạm, có hàm ý chê bai là hẹp hòi nên trong kỳ Hội nghị Phật giáo Thế giới họp tại Katmandu, Nepal năm 1956, đại hội đề nghị thay vào bằng lối gọi ‘Phật giáo Nguyên thủy’. Ở đây, thỉnh thoảng chúng tôi có dùng là chỉ để tiện trình bày trong một bối cảnh lịch sử nhất định. Đại biểu của phái Tiểu thừa cho rằng họ theo sát những lời giảng nguyên thủy của Đức Phật. Tiểu thừa còn được gọi là Nam tông Phật pháp vì thịnh hành tại các nước nam Á như Sri-Lanka, Thái Lan, Miến Điện, Campuchia, Lào và Nam Việt Nam.

Theo truyền thuyết, Tiểu thừa gồm 18 bộ phái khác nhau, nhưng truyền thống chính kéo dài cho tới nay là Theravada, có nghĩa là truyền thống Trưởng Lão bộ hay truyền thống Thượng tọa bộ.

2. Đại thừa. Cỗ xe lớn. Tuy tư tưởng của trường phái này đã có dấu vết từ trong Kinh điển của các bộ phái, kể cả Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ trong thời kết tập, nhưng phải đến thế kỷ thứ nhất TCN, mới xuất hiện một cách có hệ thống. Phái này tự cho mình là cỗ xe lớn vì dựa vào tính đa dạng về giáo pháp để mở đường cho một số lớn chúng sinh có thể tu tập và giác ngộ.

Đại thừa xuất phát phần lớn từ hai nhánh của Tiểu thừa là Đại chúng bộ và Nhất thiết hữu bộ. Sau đó, cũng chia ra thành nhiều bộ phái khác nhau. Được gọi là Bắc Tông vì Đại thừa từ Ấn Độ truyền qua Tây Tạng, Trung Hoa, Triều Tiên, Nhật Bản và Bắc Việt Nam. Chúng ta sẽ có hẳn một chương bàn về Đại thừa.

3. Kim cương thừa. Cỗ xe kim cương. Còn gọi là Chân ngôn tông. Kim cương thừa xuất hiện trong khoảng thế kỷ 5 hoặc 6 SCN tại Bắc Ấn Độ. Truyền thống này bắt nguồn từ Đại thừa nhưng lấy thêm những phương

pháp tu học huyền bí, có tính bí truyền sư môn. Giáo pháp của Kim cương thừa mang tính chất Mật giáo, bao gồm các yếu tố Yoga và các tôn giáo tự nhiên của Ấn hòa trộn với tư tưởng Phật giáo, nên cũng được gọi là Mật Tông.

Kim cương thừa được truyền sang Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản. Chúng ta sẽ bàn tới riêng trong một chương ở phần sau.

Dù truyền thống nào cũng tuyên bố rằng mình trở về nguồn cội lời giảng của Đức Phật, nhưng về mặt lịch sử, có lẽ các học giả chấp nhận một cách rộng rãi rằng truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, được truyền xuống chúng ta qua kinh điển Pali, với bộ sưu tập cổ nhất còn tồn tại của kinh điển Phật giáo, và được gìn giữ cho tới hôm nay trong truyền thống Theravada, là biểu hiện gần gũi nhất mà chúng ta có thể có đối với Phật Pháp.

---o0o---

Truyền thống Trưởng lão bộ

Trong lần tập kết thứ hai, một đại hội của các thủ lĩnh các tăng đoàn Phật giáo vào khoảng năm 345 TCN, có sự nứt rạn căn bản giữa truyền thống Đại chúng bộ, những người muốn có sự thông giải rộng rãi hơn các thực hành tu tập, và truyền thống Trưởng lão bộ, những người chủ trương duy truyền thống. Trong số các phái thuộc Trưởng lão bộ, đại diện duy nhất còn tồn tại tới hôm nay là truyền thống Theravada, nay được gọi một cách qui ước là Phật giáo Nguyên thủy.

Truyền thống Trưởng lão cho rằng Đức Phật là một con người thông thường và rằng các đệ tử đã giác ngộ của ngài, được gọi là A-la-hán, cũng có sự thành tựu ngang với ngài. Họ cổ vũ những chiêm nghiệm phân tích, thường được gọi tổng quát là quán tưởng, liên quan tới sự phân tích có hệ thống các dharmas, và có khuynh hướng bác bỏ bất cứ cái gì bị họ xem là chi tiết tỉ mỉ hoặc suy tưởng liên quan tới Đức Phật.

Người theo Trưởng lão bộ cho rằng cái chúng ta tri giác bằng giác quan là thế giới ngoại tại và độc lập với việc chúng ta đang tri giác nó. Các trải nghiệm của chúng ta không là những biểu hiện mà từ đó chúng ta phải suy ra các sự việc ngoại tại; chúng là những sự việc ngoại tại, chúng ở đó, như được chứng nghiệm qua các giác quan của chúng ta. Do bởi sự thực hành phân tích trong quán tưởng, ta ngày càng, một cách đơn giản, nhận biết hơn những tinh tế của cái đang hiện hữu.

Những kẻ đối lập với họ, tức là truyền thống Đại chúng bộ, cho rằng tính chất thông thường bên ngoài của Đức Phật thật ra chỉ là ảo giác, và rằng trong thực tế, ngài vượt lên trên sự bình thường; ngài chào đời bằng cách bước xuống từ cạnh sườn bên phải của người mẹ và không có những tạp chất bình thường. Lối tiếp cận này là điềm báo trước các trường phái Đại thừa trong Phật giáo. Cách riêng, họ bắt đầu phát biểu về Đức Phật như là đáng có một quá trình phát triển bằng qua nhiều lần chào đời khác nhau, trong mỗi kiếp được gọi là Bồ Tát — vị Phật tương lai — đều triển khai tâm linh của ngài. Khái niệm ấy mở đường cho việc quan tâm tới nhiều hình ảnh khác nhau của Đức Phật.

---o0o---

Trường phái Nhất thiết hữu bộ

Trường phái này tách rời từ Trường lão bộ, vào thế kỷ thứ ba TCN. Có thể tóm gọn triết thuyết riêng biệt của Nhất thiết hữu bộ trong cụm từ ‘savam asti: mọi sự đều hiện hữu’. Người theo truyền thống này lập luận rằng hết thảy các dharmas đều hiện hữu nhưng theo ba ‘thời kiểu’ (mode) khác nhau: quá khứ, hiện tại và tương lai. Có thể minh họa cho ‘thời kiểu’ ấy bằng lối ta sử dụng động từ trong tiếng Anh hoặc tiếng Pháp. Tùy thời điểm mà động từ ấy được ‘chia’ một cách khác nhau, theo thể quá khứ, thể hiện tại và thể tương lai.

Theo Nhất thiết hữu bộ, khi nhớ lại điều gì đó từng xảy ra trong quá khứ tức là bạn đang thật sự có tri thức về dharma hiện tại, nhưng đó là cái hiện hữu theo ‘mode quá khứ’. Thí dụ, như trong tiếng Anh, cái đó không còn là không còn là ‘it is’ mà là ‘it was’. Họ lập luận rằng sự hiện hữu của mọi sự vật trong cùng một lúc theo cách ấy, cung cấp nền tảng cho luật nghiệp báo, vì nguyên nhân và kết quả cùng nhau hiện hữu trong cùng một thời điểm cho dẫu khác nhau về ‘mode thời gian’.

Hai đặc điểm khác của truyền thống Nhất thiết hữu bộ được triển khai trong truyền thống Đại thừa, và sẽ được xem xét ở đây. Một là hình ảnh đại chúng về Bánh xe Luân hồi. Hai là ý tưởng rằng chúng sanh, Phật-sẽ-thành, nên thực hành Lục độ. Sáu hạnh phải tu tập tới chỗ hoàn thiện ấy gồm có: bố thí, giữ giới, nhẫn nhục, tinh tấn, quán tưởng và trí huệ.

Phái Nhất thiết hữu bộ đương thời rất thịnh hành ở Kashmir và Gandhara. Họ giữ vị trí chuyển tiếp giữa Tiểu thừa và Đại thừa. Cuộc kết tập kinh điển lần thứ tư tại Kashmir được xem là đại hội của 500 Tỳ kheo phái này, đưa ra

những đại chú giải với quan điểm phóng khoáng hơn về Luận tạng, mà về sau, dần dần được thừa nhận chung. Phái có điển lễ riêng, soạn bằng tiếng Sanskrit. Ngoài Tam tạng, kinh sách chính của Nhất thiết hữu bộ là Câu-xá-luận của Vasubandhu (Thế Thân, 316-396 SCN) và Đại-tì-bà-sa-luận (Đại chú giải) được soạn thảo dưới sự chủ trì của Vasumitra (Thế Hữu), khoảng đầu thế kỷ 2 SCN.

---o0o---

Truyền thống Kinh lượng bộ

Truyền thống Kinh lượng bộ tách ra từ Nhất thiết hữu bộ khoảng năm 150 TCN. Đúng với danh xưng của phái, truyền thống này phản bác Luận tạng của các trường phái khác; họ chỉ đặt nền tảng trên Kinh tạng. Người theo Kinh lượng bộ lập luận rằng các dharmas chỉ là nhất thời và chúng không thể hiện hữu trong ba ‘thời kiểu’, và rằng khi bạn nhận thức điều gì đó, tất cả những gì bạn nhận biết chỉ là các hình ảnh trong tâm trí. Quả thật có thể dharma làm phát sinh hình ảnh tâm trí ấy, nhưng ta không thể nào có bằng chứng độc lập về nó, vì vào thời điểm ta có hình ảnh ấy, dharma đã biến mất.

Kinh lượng bộ cho rằng mỗi hiện tượng thật ra chỉ hiện hữu trong một sát-na — khoảnh khắc cực ngắn, đơn vị thời gian của một niệm, một ý nghĩ. Mỗi quá trình chỉ là những tiếp nối các sát-na, nên thông qua thời gian, quá trình chỉ là ảo ảnh; và Niết bàn chỉ là sự tịch lặng, trong trạng thái tư duy đã bị phủ nhận.

Như thế, truyền thống Kinh lượng bộ bác bỏ lý thuyết của Nhất thiết hữu bộ cho rằng ‘mọi sự đều tồn tại’. Kinh lượng bộ xuất phát từ nguyên tắc lấy sự hiện hữu của ý thức làm cơ sở cho đời sống con người, đi từ hiện thân này sang hiện thân khác. Nó coi ý thức là giá đỡ cho chu kỳ luân hồi, bốn uẩn Sắc Trụ Tướng Hành chìm xuống trong Thức, và khi một cá nhân chết thì sẽ tồn tại trong ‘ý thức’ đó. Quan điểm về sự tồn tại của Thức này báo trước những triển khai trong Duy thức tông.

---o0o---

Có vấn đề cần giải quyết

Ở đây, nổi lên ít nhất hai vấn đề:

a. Nếu các dharmas không liên tục, làm thế nào luật nghiệp báo có khả năng thao tác?

b. Làm thế nào cái không còn hiện hữu lại có khả năng tác động lên trạng thái hiện hữu của tôi?

Kinh lượng bộ đưa ra câu trả lời rằng các hành động ‘tỏa hương’ vào trạng thái tâm trí đang tiếp diễn của ta, và do đó, ảnh hưởng lên những gì sẽ xảy ra về sau. Quan điểm này, như ta sẽ thấy, hẳn đưa tới sự phát sinh quan điểm Đại thừa về sau, cho rằng các ‘mầm’ được gieo cấy bởi hành động hiện tại, đang chờ để chín muồi ở một thời điểm thích đáng trong tương lai.

---o0o---

So với triết tây

Giám mục Berkeley có một quan điểm tương tự Kinh lượng bộ. Ông cho rằng tất cả những gì chúng ta có thể biết chỉ là các tri giác của chúng ta, và rằng không thể nào nói rằng cái gì đó là hiện hữu nếu không có ai đó đang tri giác nó. Nói cách khác, nói rằng cái gì đó hiện hữu tức là cho rằng nó có thể được tri giác. Trả lời câu hỏi ‘Cái cây đứng một mình ngoài đồng không mông quạnh không người nào tri giác thì sao?’ Berkeley trả lời rằng, ‘Lúc ấy Thượng đế đang tri giác’. (Xem Thuyết thực chứng luận lý trong Đại cương Triết học Tây phương).

Lỗi tiếp cận của Kinh lượng bộ cũng có những tương đồng với sự phân biệt của Kant giữa hai cảnh giới: bản thể và hiện tượng, và các vật-tự-thân vẫn tồn tại một cách cốt yếu mà ta không có khả năng biết tới.

---o0o---

Tạm kết luận

Có nhiều chi phái — theo Phật sử, ít nhất là hai chục — của các bộ phận vừa kể, liên quan tới mô tả bản tính của tri giác và của thực tại. Tình trạng muôn hình muôn vẻ ấy là sự kiện tự nhiên; nó hợp lẽ tiến hóa và cung cấp con đường tự do, thoát ra khỏi những chủ trương duy chính thống cứng nhắc về thông giải giáo thuyết, và đồng thời nó đòi hỏi người theo đạo phải khảo sát để đi tới xác tín bằng và cho cá nhân riêng tư của mình.

Một trong các nhà tư tưởng biểu hiện chủ yếu cho cốt tủy tư tưởng Phật giáo thời kỳ đầu này là đại luận sư Buddhagosha (Phật Âm), thế kỷ 4 SCN. Ông xuất thân từ một gia đình Bà-la-môn, rồi đi theo đạo Phật, sang Tích Lan theo học truyền thống Thượng tọa bộ (Theravada). Tác phẩm chính của ông là Visuddhi-magga (Con đường thanh tịnh) cung cấp sự tổng hợp các lời giảng trong kinh điển bằng tiếng Pali.

---o0o---

6. Chiêm nghiệm

Phật giáo không đặt căn bản trên niềm tin vào Thượng đế nhưng trên trạng thái ngày càng tinh tiến nhận thức thực tại và sống phù hợp với các cái nhìn thấu suốt sở đắc được trong quá trình ấy. Do đó, trong Phật giáo, những thực hành tinh thần không mang hình thức kinh nguyện dâng lên đấng thần linh ngoại tại nào đó để cầu xin phù trợ, mà là những thao luyện được đề ra để trau dồi khả năng bén nhạy và sự nhận thức sâu xa, cao cả.

---o0o---

Hai hình thức căn bản

Trong đạo Phật, có nhiều hình thức chiêm nghiệm, nhưng có thể chia chúng thành hai dạng thức cơ bản:

- a. Chỉ: Tĩnh chỉ. Nỗ lực nhằm triển khai trạng thái an tĩnh, chú tâm.
- b. Quán: Quan sát rốt ráo bằng trí tuệ. Nỗ lực nhằm triển khai cái nhìn thấu suốt thực tướng, tức là bản tính của thực tại, của vạn vật.

Trong truyền thống Phật giáo, hai hình thức ấy về sau được triển khai và gia tăng bằng hình dung hóa và các thao luyện khác. Đó là lý do chúng tôi dùng thuật ngữ ‘chiêm nghiệm’, như một cách hiểu trầm tư mặc tưởng, để có thể nói tới tất cả những thực hành tu tập ấy, bao gồm cả quán tưởng, tham thiền, nhập định, v.v. mà một số phương pháp sẽ được lần lượt xem xét trong các chương nói về Đại thừa, Mật tông và Thiền tông.

---o0o---

1. CHỈ (SAMATHA)

Thực hành căn bản nhất của Chỉ là ‘chú tâm đúng’ hoặc ‘chú tâm hoàn hảo’. Chỉ là phương pháp làm cho tâm không còn tán loạn, tập trung chuyên chú lâu dài vào một đối tượng để chuẩn bị cho sự am hiểu thấu suốt toàn bộ sự thật — thực tướng — của đối tượng ấy. Hành giả dựa vào Chỉ mà đoạn lìa vọng niệm, ổn định tâm viên ý mã. Tâm không còn tán loạn nghĩa là tâm trở nên sáng suốt.

‘Chú tâm hoàn hảo’ — tiếng Sanskrit là smṛti, tiếng Pali là sati — nghĩa đen là niệm, hoặc nghĩ nhớ hoặc ghi khắc, có ý nói tới quá trình diễn tiến trong đó tâm trí con người, một cách ý thức, tìm cách nhận biết chính xác, trực tiếp và lập tức thể xác, cảm xúc, các diễn biến tâm thân hoặc các đối tượng của ý nghĩ. ‘Chú tâm đúng’, ‘chú tâm hoàn hảo’ là vấn đề nhận biết rành mạch cái đang là, xảy ra trong khoảnh khắc hiện tại trong khi vẫn toàn thân vẫn gắn liền với khoảnh khắc ấy.

---o0o---

Bốn niệm xứ

Hiểu theo cách ấy, người ta có thể thực hành Chỉ bằng bốn chú tâm căn bản, thường được gọi là Bốn niệm xứ.

1. Chú tâm vào thân thể. Tập trung vào việc hô hấp gồm thở vào và thở ra. Tập trung vào bốn thái độ tâm thân: đứng, ngồi, nằm hay đi. Có ý thức rõ ràng về hết thảy các hoạt động của mình, ngắm 32 bộ phận của thân thể, phân tích các yếu tố thể chất và nghĩ tưởng về sự hư hoại của chúng.

2. Chú tâm vào cảm giác. Nhìn kỹ cảm giác theo các loại: dễ chịu, khó chịu, dửng dưng, tự nhiên, và siêu nhiên. Thấy rõ ràng tính vô thường của các cảm giác.

3. Chú tâm vào tinh thần. Nhìn kỹ các trạng thái mới xuất hiện của ý thức. Xem chúng là tham lam hoặc dửng dưng, oán ghét hay không chút nào oán ghét, mù quáng hay không mù quáng, v.v.

4. Chú tâm vào đối tượng tri giác tâm thân. Ý thức về tính ngẫu nhiên và tính phi lý của các sự vật. Biết rõ mọi dharma (pháp) đều tương liên nối kết, đều vô ngã. Biết rõ tâm thân mình đang bị hay không bị uế nhiễm năm chương ngại: tham, sân hận, buồn ngủ mệt mỏi, hối tiếc khó chịu, và nghi

ngờ. Biết rõ con người chỉ là Ngũ uẩn đang thao tác. Hiểu rõ ráo Tứ diệu đế.

Đối với Đại thừa, bốn niệm xứ được tiến hành cũng trên các đối tượng ấy, nhưng xem thân thể (thân), cảm giác (thụ), tinh thần (tâm), đối tượng tri giác tâm thần (pháp) được coi là trống rỗng (không tính) tận nền tảng.

---o0o---

Đối tượng là bản thân

Dù hiểu thế nào đi nữa về vị trí của chiêm nghiệm trong Phật giáo và tính chất triết học nằm đằng sau nó, sự nhận thức tại chỗ và tức thời cũng vẫn là điểm quan trọng nhất trong thao luyện ấy. Từ trải nghiệm lập tức và tại chỗ, hành giả có khả năng lùi lại và sở đắc sự nhận thức gián cách, gần như từ ngoài nhìn vào thể xác, cảm xúc hoặc tư tưởng của chính mình.

Có người cho rằng đây là nỗ lực tách biệt bản ngã đang quan sát khỏi quá trình đang được quan sát. Nhưng kiểu nói như thế có lẽ không thích hợp chút nào với triết học Phật giáo, vì nói vậy tức là có hàm ý rằng bản ngã — cái đang làm công việc quan sát — là một ‘thực thể’ cố định và tách biệt, một cái gì đó hiện hữu độc lập với thể xác và những cảm giác, xúc động và tư tưởng muôn hình muôn vẻ của nó. Thế nhưng Phật giáo lại dạy rằng không có một bản ngã cố định như thế: chúng ta là tổng số toàn bộ một quá trình qua đó chúng ta đang sống.

Do đó, không phải chúng ta quan sát các cảm xúc hoặc cảm giác như thể chúng từng hiện hữu tách biệt với chúng ta, mà làø chúng ta hướng sự nhận biết vào bản thân mình đang trải nghiệm những cái đó.

---o0o---

Diễn ra trong hiện tại

Một đặc tính cốt tủy khác của chiêm nghiệm, trong liên quan tới triết học Phật giáo là: nó diễn ra trong hiện tại. Quá khứ không còn hiện hữu và tương lai chưa thành hiện thực. Chỉ có thể bắt gặp thực tại trong khoảnh khắc hiện tại, và thậm chí khoảnh khắc hiện tại ấy cũng đang biến đổi không ngừng.

Trong chiêm nghiệm Phật giáo, kỹ năng căn bản mà hành giả cần phải học là tóm bắt kinh nghiệm đúng khoảnh khắc nó vừa xảy ra vừa lẹ làng biến đổi.

Thí dụ minh họa

Có thể lấy một thí dụ để so sánh và cụ thể hóa phần nào kinh nghiệm chiêm nghiệm. Bạn thử nhớ lại hoạt cảnh một vận động viên đứng trên tấm ván lướt theo đầu ngọn sóng mà bạn chứng kiến tận mắt hay thấy trên phim ảnh. Kỹ thuật của anh ta là:

a. Sẵn sàng dưới nước với tấm lướt, có thể tạm gọi là tấm ván lướt, dù hầu hết nó không làm bằng gỗ;

b. Canh luồng sóng đang ồa đến;

c. Đúng thời điểm và ngay khoảnh khắc ấy anh ta đứng lên trên tấm ván, lướt theo đầu luồng sóng;

d. Anh ta giữ thăng bằng, ‘chú tâm hoàn hảo’ trong khi người và ván lướt đi theo đà của luồng sóng;

e. Nếu canh sai thời điểm hoặc đang cỡi mà bị rớt xuống khỏi tấm ván hay ván lật, anh ta lại phải sẵn sàng canh luồng sóng khác.

---o0o---

So với người chiêm nghiệm

Ngay lúc khởi sự quá trình chiêm nghiệm bản thân, ngọn sóng dâng lên và trải nghiệm trở thành một chuyển động hướng tới, nhưng cái chuyển động hướng tới ấy thì liên tục biến đổi nên đòi hỏi hành giả phải chú tâm hoàn hảo để có sự thăng bằng tinh tế mà ở lại với luồng sóng của trải nghiệm.

Một khi hành giả đánh mất trải nghiệm tức thời tại chỗ, và bắt đầu suy nghĩ về nó, tức là đang chuyển dịch lùi khỏi khoảnh khắc hiện tại. Tâm trí bắt đầu tìm cách mô tả hoặc xếp loại theo phẩm tính (phạm trù hóa) cái đang xảy ra, hoặc tìm cách trú ẩn trong quá khứ (nhớ lại), hoặc tương lai (tưởng tượng ra, dựa vào ham muốn hoặc sợ hãi). Xảy ra tình huống ấy khi ta đánh mất luồng sóng mà ta đang ‘ngự’ trên đó. Lúc đó, hành giả nhập trở lại trạng thái tập quán cũ, nhiều khi còn tệ hơn nữa, bị khống chế bởi quá khứ, hiện

tại, tương lai và sự tự ý thức. Như người lướt ván bị rút xuống nước, anh ta chìm sâu hơn so với khi đang chờ luồng sóng, sau đó anh ta mới ngoi lên được.

Một khi người chiêm nghiệm nhận ra tình huống đang xảy ra, nói cách khác, hành giả ấy nhận biết mình đang đánh mất tập trung, thì phải bắt đầu lại quá trình ấy. Phải sẵn sàng đón bắt, như người lướt ván phải bơi trong nước, chờ, canh, để leo lên luồng sóng kế tiếp.

---o0o---

Chứng nghiệm thành thói quen

Nói cách khác, chiêm nghiệm là nghệ thuật nhận biết một cách sáng tạo cái đang xảy ra trong khoảnh khắc hiện tại.

Đây là nơi mà ứng dụng triết học Phật giáo và thực hành chiêm nghiệm Phật giáo hỗ trợ củng cố sức mạnh cho nhau. Kinh nghiệm của khoảnh khắc đang vụt qua là một chứng nghiệm về vô thường (anicca) và vô ngã (anatta), và kinh nghiệm ấy làm người tu tập ngày càng quen với lối nhìn thực tại trong diễn tiến biến đổi cùng sự tương liên nối kết của nó, cuối cùng nhân sinh quan ấy biến thành tính cách của mình.

---o0o---

Chú tâm vào hô hấp

Một trong những thực hành căn bản nhất của sự ‘chú tâm hoàn hảo’ theo Bốn niệm xứ là hô hấp. Trong việc này, chú ý được tập trung trên diễn tiến hít vào và thở ra. Do bởi thực hành này xem ra có vẻ giản dị và dễ dàng nên cũng dễ khiến người chiêm nghiệm tưởng lầm nó ít có giá trị. Nhưng chẳng bao lâu hành giả sẽ nhận ra rằng quá trình nhận biết hơi thở của mình dẫn tới trạng thái trầm lắng và cho mình có cảm giác về phẩm chất trung thực và chính trực.

Điều cần để ý là sự nhận biết của ta không đặt trọng tâm trên lý thuyết hoặc trên bất cứ khái niệm ngoại tại nào, mà trên quá trình đang thật sự diễn ra; và đó quả thật là diễn tiến cốt tủy và căn bản nhất của sự sống. Điều ấy hoàn toàn phù hợp với triết học căn bản của Phật giáo, vốn bác bỏ những gì suy tưởng lý tính mà tán thưởng sự trải nghiệm tức thời và tại chỗ.

---o0o---

Chỉ đi với Quán

Còn thêm một điểm quan trọng nữa cần nhận biết. Trong thực hành, samatha (Chỉ, hay có người gọi là Tĩnh chỉ: Chỉ trong tĩnh để mà tĩnh) là cứu cánh trong chính nó, và chuẩn bị cho người chiêm nghiệm có cái nhìn thấu suốt. ‘Chỉ’ đi với ‘Quán’.

Đối với người chiêm nghiệm, đôi khi được hiểu tổng quát là trầm tư mặc tưởng, trong truyền thống này, Chỉ mang lại phúc lợi cho chính nó và dẫn tới sự trực nhận — nắm bắt một cách trực giác — thực tại, đồng thời nếm trải trạng thái hòa nhập và định tĩnh. Một ‘Niết bàn’ cũng tức thời và tại chỗ.

---o0o---

2. QUÁN (VIPASYANA)

Dựa vào Chỉ để bỏ vọng niệm, dựa vào Quán để chứng chân lý. Quán cùng với Chỉ làm thành hai yếu tố đạt Giác ngộ.

Chiêm nghiệm vipasyana: quán tưởng, nhằm vượt tới quá bên kia cuộc tìm kiếm sự an tĩnh và trạng thái dễ tiếp nhận để gồm vào sự phát triển trực tiếp cái nhìn thấu suốt thực chứng tức là chứng nghiệm chân lý. Quán nghĩa là quan sát rõ ráo, nhìn cho tới tận cùng, tận đáy, tận mặt bên kia, bằng trí huệ.

---o0o---

Tại sao phải Quán

Kết quả là trong quán tưởng, ta có thể chiêm nghiệm một hoặc hơn nữa các lời giảng của Đức Phật, để trầm mình trong lời giảng ấy với toàn bộ bản thân ta, cả vô thức lẫn ý thức. Lý do tại sao cần tới lời chiêm nghiệm ấy là vì lời giảng chỉ là công thức thuần túy ngôn từ, được sử dụng trong nỗ lực trình bày cái nhìn thấu suốt của Đức Phật.

Tự thân ngôn từ chỉ là chiếc xe eo hẹp, chuyên tải hữu hạn những cái nhìn thấu suốt vô hạn ấy. Ngôn từ chỉ là biểu tượng qui ước nên không thể nào diễn tả trọn vẹn và trung thực cái chân chính cần được diễn tả. Nhiều trường hợp phải lấy ý mà hiểu: ý tại ngôn ngoại. Am hiểu ngôn từ, dù tới mức sâu

rộng cỡ nào đi nữa, cũng chỉ là chuyện nhìn kỹ nhìn rõ ngón tay chứ chưa phải là việc nhìn thẳng vào mặt trăng mà ngón tay ấy chỉ tới.

Thế nên, trong quán tưởng, nỗ lực mà hành giả đưa ra là nhằm đạt tới trạng thái ‘cảm nhận’ toàn bộ từng lời giảng, thay vì ‘chấp nhận’ nó một cách trí óc và cục bộ.

---o0o---

Nhận rõ sự đời

Quán sát bằng trí huệ còn đưa ta tới nhận thức bằng trực giác ba dấu hiệu khác nhau của cuộc sống. Đó là vô thường, vô ngã và khổ não của mọi hiện tượng vật chất và tâm thân.

Đối với truyền thống Đại thừa, quán tưởng có nghĩa là xem xét bản chất của sự vật, chìa khóa để am hiểu Không tính. Chính sự am hiểu ấy đưa chúng ta thâm nhập mọi ngõ ngách của thực tại và tự nó ngăn chặn những đam mê mới. Chúng ta sẽ bàn đến vấn đề này trong một chương về sau, khi từ quán tưởng đi thêm một bước nữa vào thiền định.

---o0o---

Đôi lời thanh minh

Tới đây, có thể trong người đọc phát sinh một thắc mắc. Liệu có thích đáng hay không khi dành khá nhiều trang của chương này để nói tới ‘Chiêm nghiệm’ trong cuốn sách có chủ đề là triết học.

Khi đưa ‘Chiêm nghiệm’ vào đây và dành chỗ khá rộng cho đề tài ấy, chúng tôi nghĩ có lẽ thích đáng vì nó làm nổi bật sự khác biệt rất quan trọng giữa triết học Đông phương và triết học Tây phương. Rằng triết học Đông phương quan tâm tới thực tại được chứng nghiệm, cùng với và thậm chí còn hơn thực tại bị khái niệm hóa. Các khái niệm trong triết học Phật giáo không được quyết định tối hậu trên căn bản luận lý học, dù những luận lý đi liền với chúng đủ khả năng chứng minh cho chúng, mà là trên sự nắm bắt có tính trực giác bản tính của thực tại. Và quá trình trực nhận ấy có chiêm nghiệm làm trụ cốt.

---o0o---

7. Đạo đức học Phật giáo

Dù có thể đôi khi ta nghe trong giới Phật tử có nói đến, nhưng một cách căn bản và tổng quát, đạo đức học Phật giáo không sử dụng thuật ngữ chuyên biệt để nói tới tốt hoặc xấu, phải hoặc trái, thậm chí cũng ít khi dùng tới hai chữ thiện và ác.

---o0o---

Tiêu chuẩn xác định

Phật giáo chỉ nói tới tư tưởng và hành động như là:

1/ Công đức (kusala). Nhiều từ điển Phật học dùng chữ Thiện để dịch chữ kusala, nhưng như thế chỉ có tính qui ước và đại chúng. Kusala có nghĩa là một trạng thái lành mạnh, có khả năng hành động tinh tiến, đặt căn bản trên từ bi, quảng đại và trí huệ.

2/ Không công đức (akusala). Dùng chữ Ác mà dịch, thì cũng chỉ có tính qui ước cho tiện dụng. Ngược với kusala, akusala là không lành mạnh, không có khả năng hành động tinh tiến, gây hại cho karma. Akusala được dùng để chỉ mọi hành động dựa trên cơ sở độc hại, mang trong chính chúng mầm móng gây khổ não về sau. Gốc rễ của akusala là dục vọng, hận thù và mù quáng lầm lạc (tham, sân, si) hay còn gọi là ảo giác.

Lý do của lối xếp loại ấy là một hành động, nếu được phân tích khách quan, có thể có các thông giải hoàn toàn khác nhau tùy vào tình huống thể hiện nó. Hành động công đức, lành mạnh, tinh tiến là hành động tạo được công quả, có khả năng mang lại hoặc làm tăng thêm hạnh phúc hoặc góp phần đưa mình và kẻ khác tiến bước trên con đường đạo. Hành động không công đức hay không lành mạnh thì chẳng những không dẫn tới hạnh phúc lại còn gây thêm chướng ngại cho con đường đạo.

---o0o---

Oan Thị Kính

Dí dao vào ngực của một người nào đó có những hàm ý rất khác nhau, tùy thuộc người sử dụng dao là bác sĩ phẫu thuật hay là kẻ cướp trần lột.

Hành động giao hợp nam nữ lại có những hàm ý đa đoan hơn, tùy thuộc các đương sự là bạn của nhau, hoàn toàn không quen biết nhau, đã kết hôn với nhau chưa, thậm chí dù là vợ chồng, cả hai có đồng thuận cùng làm chuyện ấy vào lúc đó hay không.

Trong kho tàng cổ tích Việt Nam có kể chuyện nàng Thị Kính trước khi làm tiểu Kính Tâm rồi qua đời được Phật Thiên Tôn phán truyền thành Phật Quan Âm. Thị Kính từng có chồng là Thiện Sĩ, tuấn tú nhưng ở cãm có cây râu mọc ngược. Chồng thiu thiu ngủ, nàng đưa dao nhíp lên định cắt râu cho chồng, nhưng bị Thiện Sĩ thức giấc, túm chặt cổ tay và la lên rằng vợ toan giết mình. Vào cửa thiền rồi, tiểu ni Kính Tâm lại còn phải chịu nỗi oan ‘có con’ với Thị Mầu, mãi tới sau khi chết mới được giải oan.

---o0o---

Kiểu thức uyển chuyển

Do đó, đạo đức học Phật giáo cứu xét bối cảnh của hành động và động cơ của những người can dự. Chủ trương ấy làm nổi bật một nội hàm nữa của nguyên lý căn bản về sự tương liên nối kết. Các sự vật sự việc không tốt hoặc xấu trong tự thân chúng, nhưng chúng bị đánh giá là tốt hay xấu, phải hay trái chỉ vì cách chúng liên hệ tới người can dự.

Hành động đương nhiên có hệ quả, như chúng ta đã xem xét nguyên tắc này trong phần nói về Nghiệp. Cũng thế, hành động xảy ra do bởi các điều kiện hiện hành. Hành động không thể hiện hữu một cách riêng biệt, cô lập khỏi các điều kiện hoặc các hệ quả.

Như thế, thêm lần nữa, chúng ta thấy triết học Phật giáo không có những khối thiết chế cố định mà chỉ có những mẫu thức uyển chuyển của những tương liên nối kết, trong việc đánh giá bất cứ cái gì xét theo quan điểm đạo đức. Tuy nói như thế nhưng thực tế Phật giáo vẫn có sẵn một tập hợp lớn lao những lời giáo huấn và lệ luật để hướng dẫn người đi theo đạo.

---o0o---

Năm giới

Nói chung, lời giáo huấn của Phật giáo không là những lệ luật cố định mà là những nguyên tắc tu tập. Chúng minh họa các phẩm tính được kỳ vọng nơi người đã giác ngộ, như một điển hình cho chúng sinh. Từ đó, lập thành

bản hướng dẫn cho người đang đi tìm giác ngộ. Người theo đạo Phật tại gia có năm giới phải giữ, được đặt ra theo thể phủ định, làm thành những điều phải tránh.

1. Nguyên không sát sinh (không làm điều tổn sinh, không giết hại sinh vật);
2. Nguyên không lấy của không cho (không trộm cắp);
3. Nguyên không tà dâm (không quan hệ tính dục với người không phải là vợ hay chồng của mình);
4. Nguyên không nói dối;
5. Nguyên không uống các chất làm say não, loạn tâm.

Mỗi nguyên tắc tu tập ấy mở tới một phản hồi tích cực:

1. Triển khai lòng từ bi, nhân ái tử tế đối với mọi sinh linh;
2. Triển khai lòng quảng đại;
3. Triển khai sự an tĩnh, mộc mạc và hoan hỉ;
4. Triển khai ngôn từ chân thật, dịu dàng, tích cực;
5. Triển khai sự chú tâm hoàn hảo.

---o0o---

Tự nguyện, lạc quan và tích cực

Phật giáo nhằm tới việc lập quân bình cho đạo đức, chiêm nghiệm và trí huệ trên con đường tâm linh của mình. Người theo đạo Phật không thể hiện đạo đức như phương tiện để đạt tới cứu cánh. Họ biến các hành động công đức thành một yêu cầu thiết yếu cho kẻ sẽ thành tựu sự giác ngộ. Nói đúng hơn, vì mọi sự đều phát sinh trong tùy thuộc vào các điều kiện, người Phật giáo cho rằng căn bản đạo đức là điều kiện làm cho các đặc điểm khác của con đường đạo có khả năng phát sinh.

Điểm nổi bật thú vị so với các tôn giáo độc thần là ngũ giới của Phật giáo không có tính cách như các điều răn được ban cho bởi một thần linh ngoại

tại đi kèm với lời hăm dọa rằng nếu vi phạm sẽ bị trừng phạt. Ngũ giới đơn giản chỉ là bản tóm lược của Đức Phật về một kiểu sống để cho từ trong con người nổi lên từ bi và trí huệ. Tuy có sẵn những lời chỉ dẫn ấy nhưng người Phật tử có tự do quyết định cách áp dụng nào tốt nhất cho hoàn cảnh cá nhân của mình, trong sự thừa nhận rằng mỗi khoảnh khắc và mỗi biến cố của mỗi người là cá biệt.

Dĩ nhiên, cần phải nhìn đạo đức học Phật giáo dưới ánh sáng của lý thuyết về nghiệp báo. Những dự tính tự nguyện tự chúng quyết định các trạng thái tương lai — và chính ý định mới đáng kể chứ chưa phải là hành vi thể hiện dự tính ấy — cho dù hệ quả nghiệp báo có khả năng nghiêm trọng hơn một khi ý định ấy đã được thực hiện.

---o0o---

So với triết Tây

Ở đây, có điểm tương đồng với lời giảng của Đức Giêsu khi ngài lập luận rằng các thái độ dâm dăng hay hận thù cũng như các hành vi tiếp theo của ngoại tình và giết người đều bị trừng phạt. Điểm đáng chú ý là Đức Phật và Đức Giêsu đều nói tới hệ quả nghiêm trọng của ý định. Ý định cũng đủ tạo nghiệp. Như thế, ý định cũng là ‘hành động’, như trong câu thơ mở đầu Kinh Pháp Cú. Trong khi đó, luật pháp thế tục thường chỉ trừng phạt người có hành động cụ thể, hoàn toàn không xét tới người chỉ mới có ‘ý định’ trong đầu.

Lý do của Đức Phật và Đức Giêsu là vì cả hai đều tiếp cận vấn đề đạo đức chủ yếu từ quan điểm mang tính cứu độ luận (soteriology). Nói cách khác, cả hai chủ yếu quan tâm tới hậu quả mà một hành động có thể gây ra cho cuộc sống tâm linh của đương sự. Cả hai vị nhìn vấn đề theo quan điểm đạo đức nội tâm của con người, không theo quan điểm duy trì trật tự bên ngoài xã hội.

---o0o---

Cuộc sống tu viện

Đa số người Phật giáo đi theo Phật Pháp trong khi tiếp tục cuộc sống gia đình. Ngược lại, suốt mấy ngàn năm nay, chế độ tu viện luôn luôn đóng vai trò tích cực trong Phật giáo. Có nhiều bản mô tả Phật giáo như một tôn giáo

thế giới lại nhấn mạnh ở điểm cho rằng dường như Phật tử tại gia chỉ là một hình thức mở đầu hoặc thấp hơn của Phật giáo.

Thuở xưa, theo truyền thống Ấn độ thời đó, Đức Phật từ già gia đình, đi vào cuộc sống hành giả lang thang tìm kiếm chân lý. Có ít nhất năm môn đệ đầu tiên của ngài cũng xuất thân từ các nhóm tu khổ hạnh ấy. Phật giáo cũng giống với nhiều phong trào tôn giáo, thí dụ Kitô giáo từ xưa tới nay, chính các thành viên tăng lữ làm việc ‘toàn thời gian’ truyền bá lời giảng, truyền khẩu giáo pháp và các truyền thống thành văn về sau. Trong Tam tạng thì Luật tạng là bộ kinh điển hoàn thành cùng một kỳ kết tập với Kinh tạng. Bên cạnh đó, có vô vàn kinh sách Phật giáo liên quan tới giới luật dành cho những người chọn con đường xuất gia tu trì, và sự kiện ấy phản ánh tính chất tập trung của cộng đồng tăng ni đối với việc giao truyền lời giảng, hoặc dùng thuật ngữ Phật giáo là các tăng già và hoằng pháp.

Mặt khác, trong lời giảng của Đức Phật, được kết tập thành Kinh tạng, ngài cũng thường xuyên dạy người thế tục. Tại Việt Nam, trước đây cũng có truyền thống một số nam nữ cư sĩ, tới một độ tuổi nào đó, sau khi cảm thấy yên ổn chuyện gia đình và con cái, thì đem thân nương nấu cảnh chùa. Dù sinh hoạt tu viện làm cho việc đi theo con đường đạo thuận tiện hơn bằng cách cung cấp một cấu trúc ngăn nắp cho cuộc sống tu trì và bằng cách tránh những xao lãng hiển nhiên, chế độ tu viện không là đối tượng quan tâm của chúng ta trong cuốn sách bàn về các khái niệm căn bản có tính triết học của Phật giáo này. Bạn đọc có thể tìm hiểu thêm trong các sách về Phật học hoặc trên các trang web Phật giáo.

Về mặt căn bản, nền tảng Phật Pháp cũng vẫn là một, dù người đi theo là tăng, ni hay cư sĩ. Cũng thế, về khía cạnh đạo đức học, các lễ luật tu trì của giới tăng già được trình bày thêm vào những giáo huấn căn bản của người tại gia. Và chính những giáo huấn đó minh họa việc áp dụng các nguyên tắc đạo đức cơ bản và chủ yếu của Phật Pháp.

---o0o---

Giới luật của Sa môn

Như đã nói, nền tảng vẫn là Năm giới. Người nam mới xuất gia đang ở thời lý tập sự được gọi là Sa-di. Nữ được gọi là Sa-di-ni. Tu hành tới thọ Tỳ kheo — thành viên chính thức và là cấp bậc cơ bản của tăng đoàn — thì tăng giữ 250 giới, ni giữ 348 giới.

Giai đoạn Sa-di và Sa-di-ni chỉ giữ 10 giới, gồm 5 giới của Phật tử tại gia cộng thêm 5 giới của người xuất gia. Ngoại trừ giới tà dâm của cư sĩ đổi thành giới không dâm dục, 5 giới thêm gồm:

1. Không xúc dầu thơm, không đeo vòng trang sức, không ghim hoa trên đầu;
2. Không ca hát nhảy múa hay đi xem ca hát nhảy múa;
3. Không ngồi ghế cao, không nằm giường rộng thường dành cho hai người.
4. Không ăn trái bữa, chỉ ăn đúng thời;
5. Không giữ tiền bạc, vàng ngọc châu báu.

---o0o---

8. Phật giáo và suy tưởng triết học

Cơ sở đại học thời cổ

Ngày nay, mọi người đều thấy rõ rằng chắc chắn Phật giáo không chống triết học. Ở thời điểm cực thịnh thuở xưa, tại Bắc Ấn, trước khi bị tàn phá trong các cuộc xâm lăng của người Hồi giáo, đã có Viện Phật học danh tiếng Nalanda với tầm mức có thể lớn hơn một viện đại học thời nay. Nalanda có khoảng 3.000 học giả đến từ khắp Ấn Độ và từ Trung Hoa, Triều Tiên, Tây Tạng, Mông Cổ, Tích Lan và Sumatra. Theo lời kể của hai nhà sư đời Đường, Huyền Trang (600-664) và Nghĩa Tịnh (635-713), từng lưu học và giảng dạy tại đây, thời cực thịnh, viện ấy có tới một vạn tăng sĩ theo học.

Viện Phật học Nalanda được hoàng đế Sakraditya (Thước-ca-la Dật-đa) của nước Magadha thành lập vào thế kỷ thứ hai SCN. Theo với thời gian, viện ngày càng nức tiếng với các đại luận sư của Trung quán tông và Duy thức tông như Long Thọ, Hộ Pháp, Trần Na, Giới Hiền, v.v. Viện lấy việc nghiên cứu và học hỏi một cách có hệ thống làm tâm điểm của Phật học. Nalanda cung cấp các giảng khóa về ngữ pháp và triết học, y dược, luận lý học, mỹ thuật, toán học và siêu hình học. Đặc biệt về giáo pháp Đại thừa, Tiểu thừa, Nhân minh học, v.v.

Tại Tây Tạng có thành lập một học viện cũng lấy tên là Nalanda, được xây dựng năm 1351.

---o0o---

Các vấn nạn chỉ để tiêu khiển

Mặt khác, Đức Phật quan tâm tới sự phân biệt giữa các sự vật được khảo sát một cách hữu ích và các vấn nạn siêu hình học vốn không bao giờ có thể giải quyết và chỉ cho thấy chúng là trò tiêu khiển không hơn không kém. Phật giáo từ chối đưa ra câu trả lời cho loại vấn nạn như:

- a. Thế giới này hữu hạn hay vĩnh cửu;
- b. Người đã giác ngộ hiện hữu hay không sau khi chết.

Ngày nay, có thể vấn đề ấy dường như là một bỏ sót hoặc sơ suất lớn, đặc biệt từ khi chúng ta nhìn vào sự đóng góp của Phật giáo cho ngành Triết học Đông phương. Nhưng khi thẩm tra sâu sát hơn, ta lại thấy vấn đề ấy sáng tỏ hơn. Không phải Đức Phật thật sự không trả lời, nhưng điều mà ngài không chịu làm chính là việc chọn một lập trường trong cuộc tranh luận triết học đương thời.

Lý do của thái độ ấy rất có thể là vì toàn bộ cuộc tranh luận đó tùy thuộc vào sự chấp nhận hay không các thuật ngữ và các khái niệm chủ chốt, như một điểm khởi đầu. Và bằng hành động từ chối tham gia cuộc tranh luận siêu hình đó, ngài nhấn mạnh tính chất không thích đáng của các khái niệm đương thời. Cũng như trong nhiều lãnh vực khác, Đức Phật tìm cách nêu bật con đường Trung đạo. Nói rằng thế giới này vĩnh cửu hẳn không thích đáng vì quan điểm ấy sai lầm. Mặt khác, nói rằng thế giới này không vĩnh cửu thì cũng dễ bị hiểu sai lạc không kém. Do đó, ngài khẳng định lối tiếp cận ‘không thế này chẳng thế kia’, và từ chối đưa ra câu trả lời mà ngài biết thế nào cũng bị hiểu sai.

---o0o---

Vấn đề là diệt khổ

Tuy thế có một điều quan trọng hơn nữa. Qua hành động phủ định giá trị của các vấn nạn ấy và nhấn mạnh rằng mục đích duy nhất của mình là giải quyết vấn đề khổ não của con người, Đức Phật đã vạch cho sự suy tưởng

triết học một đường biên hữu hiệu vì lợi ích của chính nó, bằng cách nêu bật vị trí của khổ não và các phương thế diệt khổ: nằm ở ngay tâm điểm của cuộc truy tầm triết học.

Trong Trung bộ Kinh, một kinh được kết tập sớm sủa nhất, Đức Phật bảo rằng bất cứ ý tưởng hoặc khái niệm nào ‘Tôi là như vậy’ là vọng tưởng ‘hoặc ‘Tôi sẽ không sắc’ là vọng tưởng. Ngài không muốn có bất cứ cái nào trong sự suy tưởng, và ngài tuyên bố:

‘Vọng tưởng, này Tỳ kheo, là bệnh, vọng tưởng là cục bướu, vọng tưởng là mũi tên’.

(Trung bộ kinh, 140, Bản dịch của Thích Minh Châu)

Như thế, bằng việc khắc phục toàn bộ suy tưởng, mà thực chất như Đức Phật đánh giá là vọng tưởng ấy, ta có thể trở thành một ‘nhà thông thái thanh thản’.

Những kẻ tập trung trên những cái tạo tác có tính tôn giáo và văn hóa của Phật giáo — đền chùa, tăng lữ và ảnh tượng — có thể vượt mất đặc tính rất căn bản của quan điểm Phật giáo về thực tại. Quan điểm đó không thể nào chỉ thu tóm trong các thuật ngữ có tính khái niệm. Nhưng vượt lên trên mọi ngôn từ và hình ảnh, đó là quan điểm về thế giới như động lực, như một quá trình của những quan hệ tương liên nối kết và các điều kiện.

---o0o---

So với triết Tây

Đối với các nhà tư tưởng Tây phương, những người được đào tạo theo trường lớp, kể từ thời Descartes với ý tưởng rằng ‘Tôi suy nghĩ tức là tôi hiện hữu’ và do đó, cái tôi như một điểm cố định và không thể hoài nghi, hoặc kể từ thời Aquinas với ý tưởng về Thượng đế như một cái chuyển động không bị chuyển động, một nguyên nhân không bị tác động, nguồn cội của mọi giá trị, nhà thiết kế thông minh và có chủ ý — hai điều chắc chắn mang tính song sinh ấy của phần lớn triết học Tây phương bị Phật giáo gỡ bỏ. Thay vào vị trí của cái tôi và Thượng đế là thực tại biến đổi không ngừng, chỉ có thể biết tới nó trong tức thời của nó và bằng sự tham dự, chứ không bao giờ có thể nắm bắt được nó bằng khái niệm.

Đối với triết học Tây phương, ta có thể bắt gặp sự đánh giá trang trọng thành tố vô thường và quá trình biến đổi ấy khi nhìn trở lại Heraclitus, một trong các triết gia Hi Lạp cổ đại. Trong các triết gia hiện đại, quá trình là chủ đề chính của triết học Henry Bergson và A. N. Whitehead.

---o0o---

Triết học Phật giáo: thực dụng chủ nghĩa

Nếu Phật giáo đơn giản chỉ là triết học, thuật ngữ dùng để gọi một cách thích đáng hẳn là darsana, kiến: thấy, nhìn thấy. Trong thực tế, người ta dùng một thuật ngữ khác, đó là yana, thừa: cỗ xe.

Do đó, Phật giáo được nhìn như một chiếc xe tâm linh, một phương tiện để chuyên động hướng tới, tạo ra tiến bộ, tinh tiến. Những gì không đóng góp vào sự giải thoát loài người khỏi khổ não và vô minh đều bị Đức Phật gạt sang một bên vì chúng không thích đáng cho cuộc hành trình ấy.

---o0o---

Tam thập thất đạo phẩm

Đại-niết-bàn-kinh chứa đựng một danh sách các giáo huấn cốt tủy, do chính Đức Phật đưa ra không lâu trước khi ngài từ trần cho người anh em cùng họ và cũng là thị giả của ngài. Danh sách ấy gồm bảy đặc tính chủ chốt, được phân thành ‘Ba mươi bảy điều giúp giác ngộ’, thường được gọi một cách trang trọng hóa là Tam thập thất đạo phẩm, hoặc nâng cấp hơn, Tam thập thất Bồ đề pháp hay Bồ đề phần. Ở rải rác các phần trên, chúng tôi đã có đề cập Tứ niệm xứ và Bát chánh đạo. Nay xin liệt kê 25 điều còn lại cho đủ:

I. Tứ niệm xứ.

II. Tứ chánh cần: Bốn tinh tiến

1. Tinh tiến tránh làm các điều ác chưa sinh;
2. Tinh tiến vượt qua những điều ác đã sinh;
3. Tinh tiến phát huy các điều thiện đã có;
5. Tinh tiến làm cho các điều thiện phát sinh.

III. Tứ như ý túc: Bốn phép tập thần thông.

1. Tập trung vào ý chí mạnh mẽ;
2. Tập trung vào nghị lực;
3. Gìn giữ cho tư tưởng tinh tiến;
4. Tham cứu đạo lý.

IV. Pháp ngũ căn:

1. Lòng tin hăng hái;
2. Lòng thề hứa mạnh mẽ;
3. Tâm niệm quả quyết;
4. Tâm định tĩnh không lay động;
5. Trí tuệ sáng suốt.

V. Pháp ngũ lực:

1. Sức tín;
2. Sức nguyện;
3. Sức niệm;
4. Sức định;
5. Sức tuệ.

VI. Thất giác chi:

1. Chọn chánh pháp, phân biệt tà pháp;
2. Trí tinh tấn mạnh mẽ mà tu hành chánh pháp;
3. Trí hoan hỉ mà biết chánh pháp;

4. Trí nhẹ nhàng trừ bỏ các chướng ngại;
5. Trí thường niệm định và huệ;
6. Trí thường đại định không tán loạn;
7. Trí buông bỏ các tà pháp, các điều đã làm.

VII. Bát chánh đạo.

---o0o---

Hoàn toàn không suy lý

Bản liệt kê trên gây cho ta điều thú vị là nó không chứa đựng mệnh đề nào thuộc bất cứ loại suy tưởng nào. Bản chỉ gồm toàn những cách thức trau dồi khả năng nhận biết về thể xác, cảm xúc, trạng thái tinh thần và các đối tượng của ý nghĩ, rồi tới việc mô tả những nỗ lực cần thiết, thăm dò những khả năng và sức mạnh tâm linh, thậm chí những thành tố của giác ngộ, bao gồm sự chú tâm hoàn hảo, nhận biết chánh pháp, tinh tiến đầy nhiệt tình, hoan hỉ vô hạn trong tĩnh lặng, tập trung và thanh thản. Và kết thúc bằng Bát chánh đạo mà chúng ta đã cùng nhau xem xét ở một phần trên.

Bản liệt kê ấy ra đời một cách tự nhiên, không làm ai kinh ngạc vì nó xuất xứ từ sự tương liên nối kết, vốn là khái niệm chủ chốt và nằm ở vị trí trung tâm của toàn bộ triết học Phật giáo, với ý định vạch rõ cho thấy rằng vạn vật phát sinh trong tùy thuộc vào các điều kiện. Những gì cốt tủy mà Đức Phật nêu bật trong bản tóm lược trên và trong các lời giảng của ngài là một tập hợp các thông số nhằm giúp mỗi người, với khả năng cá thể của nó, tạo được các điều kiện cho phép tự nó đạt tới giác ngộ.

---o0o---

So với triết Tây

Trong nghiên cứu khoa học, người quan sát và phương pháp quan sát có thể hỗ trợ ảnh hưởng lên những kết luận đạt được. Vì thế, thí dụ, trong khoa phân tích tâm lý, nhà phân tâm học được huấn luyện để nhận ra và loại bỏ thành kiến riêng của cá nhân mình. Nói cách khác, khoa học thừa nhận có tình trạng tương liên nối kết giữa các điều kiện, phương pháp và kết luận.

Nếu muốn cái sau được thẩm định chính xác thì phải xác định rành mạch cái đầu.

Cũng y như thế với chủ nghĩa hậu hiện đại, chất liệu, người trung gian và phương pháp sáng tạo nghệ thuật đều là những đối tượng phải để ý tới. Ta không thể giả vờ rằng có một ‘thực tại’ trừu tượng nào đó được truyền đạt, ở bên ngoài và độc lập với chiếc xe chuyển tải sự truyền đạt ấy.

Bằng cách nhấn mạnh các điều kiện thiết yếu để có cái nhìn thấu suốt, chứ không phải làm nổi bật nội dung mang tính khái niệm của nó, so với chủ nghĩa hậu hiện đại xuất hiện 2500 năm sau, Phật giáo đã có những điểm tương đồng về tâm linh và triết lý.

---o0o---

Tạm kết luận

Trong truyền thống lập thành công thức Phật giáo truyền thống, Ti Ratama Vandana: Đánh lễ Tam Bảo, lời dạy của Đức Phật được diễn tả là:

Sandhitthiko akaliko ehipassiko opayiko paccatam vrditabbo vinnuiti.

Tạm dịch là:

Hiện nhiên tức thời, luôn luôn có sẵn, khảo sát bằng thân chứng, tinh tiến, cá nhân am hiểu nhờ kẻ thông thái.

Nói cách khác, lời dạy của Đức Phật được xem là một lối tiếp cận thực dụng, hợp lý, phi giáo điều, nhằm để am hiểu thực tại.

---o0o---

HẾT